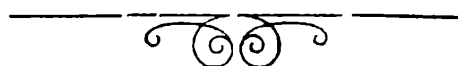


VZDĚLAVACÍ KNIHOVNA KATOLICKÁ



POŘÁDÁJÍ:
Dr. JOS. TUMPACH a Dr. ANT. PODLAHA.

Se schválením
nejd. kníží. arcib. Ordinariátu v Praze ze dne 22. května 1896 č. 4884.



SWAZEK XLVII.

SWAZEK XLVII.

Biblické zprávy v různém světle.

Kniha východu Hebreů z Egypta.

V PRAZE 1909.

Majitel: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství
V. Kotrby.

Biblické zprávy v různém světle.

Výklady Sedláčkova starozákonního semináře při
theologické fakultě c. k. české university v Praze.

Vydává
Dr. Jaroslav Sedláček.



Kniha východu Hebreů z Egypta.

V PRAZE 1909.

CYRILLO-METHODĚJSKÁ KNIHTISKÁRNA A NAKLADATELSTVÍ
V. KOTRBY.

Imprimatur.

Z kníž. arcib. Ordinariátu v Praze, dne 20. července 1909,
číslo 9947

Dr. Jan Sedlák,
generální vikář.

Kniha východu Hebreů z Egypta.

1. Biblické vzdělávání kleriků a kněží.

Bible jest knihou celého křesťanstva; nejvíce si jí váží ovšem věřící a kněží. Z ní připravuje se též svěcenec ku kněžství, z ní čerpá kněz návod, poučení a posilu ku pracím svého svatého úřadu.¹⁾

Kristus vykládal Písma jak fariseům a nevěrcům, tak i svým věrným apoštolům a učedníkům. Písmo a pilná četba jeho byla doporučována katechumenům, prikazována věřícím, svěcencům, kněžím i biskupům a řeholníkům.²⁾ Tato znalost Písma jest přípravou a podmínkou k připuštění ke svěcení kněžstva. Biskupové a církevní sněmy žádají na svěcencích znalost Písma, určují i stupeň té znalosti, prikazují hlubší biblická studia, pečují, aby byla tato stále dokonalejšími a pokročilejšími.³⁾

Svatý Otec Lev XIII. to vyjádřil ve známém okružním listě „*Providentissimus Deus*“ ze dne 18. listopadu 1893 slovy: „*Optamus et cupimus, . . ut illi potissime, quos divina gratia in sacrum ordinem vocavit, maiorem in dies diligentiam industriamque iisdem (sc. libris sacris) legendis, meditandis, explanandis, quod aequissimum est, impendant.*“ A na jiném místě dí: „*Illud autem maxime optabile est et necessarium, ut eiusdem divinae Scripturae usus in universam theologiae influat disciplinam eiusque prope sit anima.*“⁴⁾

V apoštolském listě ze dne 17. března 1906 dává svatý Otec Pius X. předpisy o biblickém studiu, jak by je bylo zařídit, aby odpovídalo požadavkům vědy

¹⁾ 2. Tim 3¹⁶.

²⁾ S. Hieron. ad. Nepot. De vita cler. Greg. M. Reg. Past. 2¹¹, (česk. překladu Kuffnerova z r. 1908 str. 91), Moral. 18²⁶.

³⁾ Berthier, Le Sacerdoce. 1898. S. 460 a d.

⁴⁾ Encykl. ta jest otištěna v Ordin. listě praž. 1894, str. 6. nn

a doby. Dle toho listu jest zvláště hleděti též k tomu, aby posluchači byli vedeni k osobní a samostatné práci v biblických věcech. Tutéž snahu jeví zřízení a činnost biblické komise a nejnovější zřízení biblického ústavu v Římě.¹⁾

Dříve stačovalo mnohdy naučení se žaltáři neb některé jiné části Písma nazpaměť a klerik mohl býti připuštěn ke svěcení.

Mezi mnohými zajímavými památkami křesťanského Egypta jest dopis, napsaný na střepině v koptickém jazyku, v němž se tři kandidáti jáhenství obracejí ke svému biskupu Apa Abrahamovi, který je má světit na jáhny. Je-li tento Abraham totožným s Abrahamem, který je z jiného papyru znám, pak jest to biskup města Hermonthis, který žil ke konci svého života jako poustevník na svatém vrchu Mnemoneia u Théb. Kandidáti Samuel, Jakub a Aron slibují, že budou zachovávat příkazy (Boží a biskupovy) a pravidla církevní, že budou poslušni svých představených, že nepovedou obchodu, nebudou bráti úroků a zůstanou na určeném místě. Slibují též, že se do Letnic naučí n a z p a m ě t e v a n g e l i u m s v. J a n a; kdyby to snad neuměli, nebudou svěcení a oddají se obchodu, půjdou do ciziny. V dopise jmenují se dva ano i tři ručitelé jejich.²⁾

Z toho prostého dopisu jest patrné, jak nepatrné byly tehdy požadavky kandidátů jáhenství v Egyptě. Dopis byl psán knězem Patermute na žádost oněch tří prosebníků, kteří snad dovedli čísti, ale psáti asi neuměli. Zdálo by se, že jest zapamatování si evangelia sv. Jana dosti těžkým úkolem, avšak u starých, jak na Východě tak i na Západě, bylo učení se nazpaměť obvyklým a snadným. Mniši v Nisibis uměli celé knihy z paměti, aby mohli jejich znění z paměti psáti a aby šetřili exemplářů, poněvadž byl pergamen neb psací látka drahou.

Učením se nazpaměť nevystoupil stupeň vzdělání tuze mnoho, nicméně se to považovalo za jediný a

¹⁾ Litt. apost. Pia X. viz v Ordin. listě praž. z r. 1906 str 55 n.

²⁾ Deissmann, Licht vom Osten, str. 152—5.

nejlepší způsob vzdělání; nyní již to samo arcíř nestačí. V syrské církvi jakobitské nemůže býti nikdo svěcen, dokud nezná aspoň čísti žalmy!¹⁾)

Podmínky a příprava, již vyžaduje v nynějších dobách církev a stát od toho, který se chce stát knězem, jsou jiné; vzdělání jeho má býti větší, hlubší, on se má naučiti předepsaným naukám, aby i Písmu rozuměl, aby dovedl jeho pokladů užiti, aby je dovedl vykládati a obhajovati. Nyní se žádá, aby místa Písma sv. dle pokroku času a vědy vykládati dovedl i slovem i písmem. K tomu čelí zařízení biblických škol, seminářů a knihoven.

První kněží naší církve, sv. apoštolové, neměli toho, co zove se vědeckým vzděláním; svou úlohu vykonali však výborně. Jim pomohlo k tomu vedle obcování s Kristem i dar nebeské moudrosti. Všichni jejich nástupci, biskupové i kněží, měli též poučovati a vésti lid podobným způsobem jako to činili sv. apoštolové; těm všem se však toho daru nedostávalo najednou a zázračně s nebe, jim bylo osvojiti si potřebnou moudrost prací, pílí, námahou a zkušeností. Klerik byl po kratší neb delší takové přípravě připuštěn k svěcení, kde se mu dostalo nadpřirozené milosti Boží.

S v. P a v e l napominá Timotea (1. Tim. 5²²), aby nevzkládal na nikoho rukou svých (při svěcení) předčasně, t u z e r y c h l e. Slova ta zůstala pravidlem a jsou ještě dosud, jak výrok nynějšího nejvyššího pastýře Pia X. svědčí, v plné platnosti. A p o š t o l o v é vybírali ve svých nových osadách schopné muže a připravovali je k tomu, aby dovedli zachovati, podporovati a vésti křesťanskou osadu; na ty vzkládali ruce a světili je. Vychování těchto svěcenců bylo jednoduché; tito kněží byli žáky apoštolů, jako byl Titus žákem Pavlovým, sv. Polykarp žákem sv. Jana evangelisty, a vzdělali se ke kněžství obcováním s učitelem svým apoštolem. Apoštolský, později biskupský dům, byl jim školou.

¹⁾ Parry, Six mouths in a Syr. Monastery, str. 323.

Již záhy byla zaváděna nižší svěcení a stávala se předběžnou podmínkou a stupněm ke kněžství.¹⁾ Zákony církevní předpisují lhůty, před nimiž vyššího svěcení dosíci se nemůže; sv. Cyprián a sněm v Hippo činí zmínku o jakési zkoušce před vyšším svěcením.

Ve druhém století proslavila se za Pantaena duchovní škola v Alexandrii. Školu tu, z níž vyšli vynikající učitelé a biskupové, řídil alexandrijský biskup, ustanovoval její učitele a odstraňoval je dle potřeby. Tam pěstována již apologetická, exegetická a katechetická literatura křesťanská; po 200 let zůstala alexandrijská škola střediskem křesťanského učeného Východu. Školy v Cesareji, Jerusalemě, Cařihradě, v Side, v Edesse, Nisibis, Laodiceji, Scythopoli a v Antiochii založeny na základech školy alexandrijské.

Známo jest, že dávali učitelé alexandrijské školy přednost allegorickým výkladům, kdežto škola antiochijská od Diodora (370) pěstovala dějinný výklad Písem více než allegorický.

Na Západě povstaly podobné školy hlavně v Miláně, v Nole, v Akvileji, v Kartágině a v Římě.²⁾

Když byli přijímáni ke službě církevní mladíci, ano když se připouštěly i dívky, bylo třeba starati se o jejich výchovu. Sněm v Hippo žádá, aby byli vychováni od mládí a vycvičeni před vyššími svěceními ve svatých Písmech, čímž arcibí miní znalost veškeré tehdejší bohovědy.

Sv. Augustin hleděl duchovním, kteří byli určeni pro práci ve světě, vštípití dobrého ducha, jako se jevil u mnichů a poustevníků, a zavedl pospolitý život kleru nebo kláštery kleriků. K tomu náleželi ti, kteří měli již vyšší svěcení. Zde byli vedeni pod dohledem svého biskupa k duchovní dokonalosti, zde učili se odříkávati se věcí světských, umrtvovati se v jídle, oděvu a lůžku, cvičili se v práci ruční a

¹⁾ Siebengartner, *Schriften und Einrichtungen zur Bildung der Geistlichen*. 1902. S. 11, 12.

²⁾ Bardenhewer, *Patrologie*, 1901. Cornelius a Lap., *In Pentat. Enkomium* S. S. 30 a d.

vědecké. Domy sv. Augustina byly vzorem pozdějším seminářům.¹⁾

Duchovním bylo působiti i mezi vzdělaným světem řeckým a římským, bylo jim vzdělanost oné doby přizpůsobovati vzdělanosti křesťanské, užívati vzdělání světského ve prospěch znalosti víry, ve prospěch církve. Origenes, Basil, Řehoř Naz., Jan Zlatoústý byli klassicky vzděláni ve vědách antických a užívali toho při svých výkladech theologických znamenitě. Byli tehdy dva proudy: Jedni kladli váhu na to, aby se každý klerik učil profanním vědám, by mu pak v bohosloví pomáhaly; tak toho žádali již učitelové alexandrijští. Jiní se báli, že se klerikové četbou pohanských děl zkazí a od víry odvrátí. Sám Origenes mínil, že lze pak filosofie a světských věd zneužiti, jako zneužili Israelité zlata, jež si přinesli z Egypta a připravili si z něho modlu. Sv. Jeronym měl sen, v němž se ho Bůh tázal: Kdo jsi? Odpověděl: Christianus sum. Slyšel pak hlas: Nikoliv, Ciceronianus es, non Christianus! I byl pak sv. Jeronym proti četbě a užívání klasiků. Staré pohanské školy křesťanské mládeži ovšem prospívati nemohly, poněvadž byly v nich spisy Homerovy a Virgilovy spolu náboženskými knihami. Odpadlík Julian zapověděl křesťanům klassiky, aby se jimi nemohli vzdělávati. Klement Alexandrijský, sv. Basil, dějepisec Sokrates a jiní doporučují klassické vědy světské, jimž lze vycvičiti se v řeči a připravit se k obhájení křesťanské pravdy a k přemáhání pohanských útoků na učení církve. Kdo se pohanství báli, těm říkali: „Non secus ac pueri larvas“, a ukazovali, že se i Mojžíš zprvu vycvičil v egyptských věcech, a pak poznal a ctil toho, který jest. I Daniel učil se moudrosti Chaldejců a byl pak dobrým služebníkem Jahve a prorokem. Sv. Řehoř Divotvorce, jenž byl v Cesareji se svým bratrem Athenodorem žákem Origenovým, líčí, jak je Origenes vzdělával ve filosofických vědách, pak přešli ke spisům křesťanským a bohovědě; při tom je stále vedl slovem i příkladem ke zbožnému životu, upozorňoval na poklesky. Pohanské spisy čítali volně,

¹⁾ Siebengartner, Bildung der Geistlichen. S. 27 a d.

pouze bezbožeckých spisů se vystříhali. Řehoř přilnul ke svému učiteli tak, že když se po pěti letech rozloučili, srovnával svůj osud s osudem Židů v Babyloně a rozloučení jmenoval vyhnáním z ráje.

Origenes udává ve 4. knize svých „Počátků“ pravidla o výkladu Písma, sv. Augustin podal v 2. knize svého spisu „O křesťanském učení“ návod o světských vědách, ve 3. knize pak návod o výkladu sv. Písem. Oba spisy, spolu s listy sv. Jeronyma k Paulinovi a Nepotianovi, onen asketického, tento biblického obsahu, podávají zásady výchovy kleriků horlivé a svaté doby. Sv. Řehoř Naz. léká se v řeči „O svém útěku“ kněžského úřadu a kárá kleriky, kteří se v oné době k svěcením třeli. Sv. Jeronym tvrdí: „Multi sacerdotes, pauci sacerdotes“; ač jest jich mnoho, jest mezi nimi málo hodných kněží.

Později byli vychováváni a vzděláváni klerikové v biskupských, a hlavně v klášterních školách, a hleděno k tomu, aby byli vedeni k duchovnímu stavu již od mladosti své. Sněmy, Karel Veliký, Ludvík Zbožný a papežové starali se o tyto školy, avšak nebylo dobrých učitelů; proto se spokojovali u kněze vzděláním poměrně skrovným; měl znáti modlitby a uměti je vysvětliti, bylo mu znáti liturgické úkony. Jinde žádají, by znal církevní předpisy, ustanovení sněmů a dovedl psáti listiny.

Jako byly na Východě slavné duchovní školy v Alexandrii, Antiochii a v Edesse vůdkyněmi theologického vzdělání, tak vynikly na Západě výsledky výchovy kleru školy Benediktinů.

Ze společenstev učitelů povstaly v 11. století vysoké školy neb university. Zprvu to bylo zřízení zvané *studium generale*, aby se tam podávaly obecné vědomosti, a by to tvořilo školu pro veškeré křesťanstvo. Učitelé i žactvo tvořili společenstvo po cechovním způsobu, byla tu *universitas magistrorum* a *scholarium*. Pojmenování toto „*universitas*“ přešlo pak na *universitas litterarum* a stalo se později obvyklým.¹⁾

¹⁾ Naumann, Die deutschen Universitäten, 1909, kde odkazuje na Paulsen a Kaufmanna.

Před počátkem 15. století bylo v Evropě již 46 vysokých škol, z nichž však 28 nevykazovalo žádného učení theologického. Prvé školy vysoké v Salerno (11. stol.) a Bologni (12. stol.) byly určeny pouze lékařskému a tato právníckému studiu.¹⁾

Theologická fakulta pařížská byla po dlouhou dobu hlavním učilištěm Západu. Dle ní zřizovány i jiné fakulty. Život žactva byl veden po vzoru klášterním; buď bydlili v kolleji, závislé od university, aneb se zdržovali v burse pod vedením magistra.

Každému scholáru bylo vstoupiti do fakulty artium (umění), pak teprve přešel do vyšších fakult.

Učitelé bývali z duchovního stavu; učilo se methodou scholastickou. Na universitách vzdělával se i klerus; tím se však stávalo, že se některým nedostávalo vycvičení u vážném a duchovním životě, vycvičení pro duchovní správu, mnohý neprodělal tak celého theologického studia

V 15. století zavládl humanismus, jímž byla theologie na universitách poněkud zatlačena, učitelů bohosloví ubylo, klerus nenacházel na těch školách potřebného vzdělání a výchovy. Náprava dala se pomalu.

Theologické fakulty byly zlepšeny, členové řádů starali se o rozmnožení theologické literatury, od duchovních požadováno většího vědění než dříve. Byla zřizována gymnasia a mnohá z nich vedena řády, zejména členy Tovaryšstva Ježíšova. Pro dorost kněžský zřizovány zvláštní školy a domy.

Když odlučoval rationalismus theologii od ostatních věd, byly zřizovány v některých zemích svobodné katolické university.²⁾

Tridentský sněm předepsal diecesní školy, jež by byly podřízeny biskupovi, nařídil u sídelních chrámů zřízení seminářů v 23. sedění dne 15. července 1563. Roku 1565 zřídil Pius IV. římský seminář (Coll. Germanicum založeno již 1552), v Praze počato teprve 1631. Pro vědeckou výchovu zařízeny diecesní

¹⁾ Siebengartner, Bildung der Geistlichen, 49.

²⁾ O vzdělání kleru v seminářích neb na universitě, viz Holzammer, Die Bildung des Klerus. 1900.

ústavy; v universitních městech jest u nás kněžský dorost vzděláván na theologických fakultách státních universit. V předběžném vzdělání vyžaduje se znalost domácích jazyků, pak latiny a řečtiny a předmětů gymnasijských.

Zřízením seminářů diecesních se poměr církve k universitnímu zařízení nezměnil. Theologické fakulty zůstaly a mají tu podávati důkaz, že theologie vědou jest a jí zůstává a že vedle ostatních věd stále pokračuje. Zde má míti posluchač příležitost k vědeckému seznání křesťanství a katolického náboženství, má míti příležitost k vlastní práci.

Již staré školy uznávaly právem, že jest součinnost žákov nejprospěšnějším prostředkem výchovy a vzdělání. Tuto součinnost vzbuzoval Sokrates svými otázkami, později budili a udržovali takové cvičení ducha žáků opakováním, rozhovorem, disputacemi v akademiích neb kollegiích, kde žáci sami za vedení učitelova vědecká cvičení konali.

V seminářích jednalo se zase o to, aby nabyl kandidát praktické zručnosti a dovedl věc nějakou i jiným vědecky podati a vyučovati. Zavedením universitních seminářů mělo býti čeleno jednotvárnému a neplodnému přijímání látky učitelovy a nabádáno k samostatné, produktivní práci vědecké.

Semináře vysokých škol zavedl Krištof Cellarius r. 1697 na universitě v Dobrosoli pod jménem „collegium elegantioris litteraturae“, aby povznesl studium klassických jazyků. V 19. století zaváděny semináře i při theologických fakultách v Německu a v Rakousku.¹⁾

V seminářích má se nabýti důkladnějšího poznání a vzdělání v jednom určitém oboru, má se seznati postup vědeckého pracování a badání: tam má býti praktickým způsobem, ústní i písemnou cvičbou, povzbuzována samostatná činnost.

Při theologické fakultě c. k. české university v Praze byla vynesemím ministerstva kultu a vyučování ze dne 11. ledna 1909 čís. 9301 povolena seminární

¹⁾ Fonck, Wissenschaftliches Arbeiten, 1908. S. 18.

cvičení pro výklad Starého Zákona. Cvičení zahájena druhým během téhož roku a počato kritickým výkladem některých míst knihy Exodu. Členové tohoto semináře pokusili se sami o objasnění a výklad některých míst a snaživý pokus jejich jest v tomto skrovném spise podán. Učiněno tak proto, že jsou tyto otázky nyní na poli vědeckém i literárním zhusta přetřásány. Užito při tom, jak jest přirozeno, děl starých, pravověrných výkladů biblických, ale přihlíženo též k novějším pozorováním, jak toho listy svatého Otce Lva XIII. a encyklika Pia X. žádají a doporučují. V encykl. „Providentissimus“ jest řečeno: „Jamvero sanctorum Patrum, quibus „post Apostolos sancta Ecclesia plantatoribus, rigatoribus, aedificatoribus, pastoribus, nutritoribus crevit,“¹⁾ summa auctoritas est, quotiescunque testimonium aliquod biblicum, ut ad fidei pertinens morumque doctrinam uno eodemque modo explicant omnes . . . Ceterorum interpretum catholicorum est quidem minor auctoritas, attamen, quoniam Biblicorum studia continuum quendam progressum in Ecclesia habuerunt, istorum pariter commentariis suis habendus est honor . . . At vero id nimium dedecet, ut quis egregiis operibus, quae nostri abunde reliquerunt, ignoratis aut despectis heterodoxorum libros praeoptet ab eis cum praesenti sanae doctrinae periculo et non raro cum detrimento fidei explicationem locorum quaerat, in quibus catholici ingenia et labores suos iamdudum optimeque collocarint. “²⁾

Výklady svatých Otců mají dle toho přednost před ostatními; shodují-li se všichni u výkladu věci, která náleží k učení víry a mravů, jest jejich vážnost největší. Dobrými výklady pozdějších katolických spisovatelů neslušno pohrdati a není třeba dávati přednost knihám jinověrců.

¹⁾ S. August., Contra Julian. Pelag. (Migne L. 44⁷⁰)

²⁾ Denzinger, Enchiridion symbolorum. č. 1944-5. Podobně se vyjadřuje Pius X. v listě k bisk. v La Rochelle; tamtéž pozn. na str. 519.

2. Druhá kniha Mojžíšova, Exodus. O jejím kritickém rozdělení.

Prvá kniha Mojžíšova, *Genesis*, obsahuje zprávy o původu světa a lidstva, děje patriarchů, odchod Jakubův do Egypta a končí zprávou o smrti a pohřbu Jakubově a o smrti Josefově.

Druhá kniha Mojžíšova, *Exodus*, podává děje potomků Jakubových, kteří se stali v Egyptě četným národem, a jest tedy pokračováním *Genese*.

Jméno *Exodus* jest prastaré. Již Origenes (k 1. ž. u Eusebia) a sv. Jeronym (v Prolog. gal. a v Quaest. in Gen.) uvádí, že se jednotlivé knihy Pentateuchu prvými slovy hebrejskými označovaly. Druhá kniha měla nadpis neb pojmenování *Ουαλεσιμω* *תַּשְׁמִי* *וַיֵּצֵא* neb prostě *תַּשְׁמִי* (a tato jsou jména "שִׁמּוֹ"). V LXX se zvala *Exodos* (v *A* přidáno *Αἰγύπτου*), dle toho i ve Vulgatě *Exodus* kniha vyjití, totiž Hebreů z Egypta. Philo má *Ἐξαγωγή*.

Exodus zahrnuje děje od smrti Josefovy až do dokončení stavby svatostánku a jest z části dějinnou knihou, z části obsahuje zákony. Dle toho obsahu lze ji rozdělit na tři části: I. Hebreové v Egyptě; II. cesta Hebreů z Egypta až k Sinai; III. pobyt jejich u Sinai. Tato poslední část sahá od hlavy 19. až Num 10¹⁰, a zahrnuje dobu jedenácti měsíců. Tu obdržel lid zákony, tu byla uzavřena úmluva s Jahve a postaven svatostánek.

Jednotnost celé knihy jeví se především tím, jak líčí Boha. Jahve jest nejvyšším Bohem, vládne v Egyptě a jest pánem veškeré přírody. Jest Bohem věrným, neboť si vyvolil praotce a lid hebrejský, a jest mu milostivým, vede ho, chrání, živí a zachovává. Jest Bohem svatým, který žádá poslušnosti, jest žárlivým, nedělí se s nikým o svou čest a úctu. Těmito vůdčími myšlenkami řadí se Exodus přirozeně k ostatním knihám Pentateuchu, které prozřetelnost téhož Boha Jahve, jak se v hebrejském národě jevila, vyličují týmž způsobem.

Kritikové ukazují, že jsou v knize stopy různých listin neb pramenů, z nichž byla časem kniha Exodus sestavena. Ukazují, že jsou tu dvojí, ano i trojí podání o téže věci, že se vyskytují i neshody a odpory a nesouvislosti; různost idejí, slohu a jazyka v jednotlivých částech by pocházela též z různých pramenů neb skladatelů.

Tak se uvádí na př., že jest tu dvojí zpráva o povolání Mojžíšově a o zjevení jména Božího: Ex 3²⁻¹⁴ a 6²⁻¹³; dvakrát se ustanovuje Aron mluvčím svého bratra: Ex 4¹⁴⁻¹⁶ a 6³⁰⁻⁷²; dvakrát opouští Mojžíš zemi madiánskou: Ex 4¹⁸ a 20; podobně Ex 7¹⁷ a 19, 12⁸ a 34, 13¹⁷ a 14²⁻⁴, Ex 16 a Nm 11⁴⁻⁹ a j.

Neshody a odpory shledávají se v tom, že jest tchán Mojžíšův nazýván různými jmény: Ex 2¹⁸ Re'uel (Raguel), 3¹ Jethro a Num 10²⁹ Hobab ben Re'uel; dle Ex 4¹⁰ a d. nelze Mojžíšovi mluvit a jest mu přislíben mluvčí, dle Ex 7¹⁴ a d. mluví však Mojžíš s faraonem sám; jednou se praví, že dělá Mojžíš zázraky před faraonem, na jiném místě se přičítají Aroнови; zázraky se zovou jednou znameními a zázraky, jindy zase ranami; Hebreové dleli mezi Egyptany, dle jiného místa byli od nich vzdáleni a odloučeni; tak Ex 16³⁴ a 33⁷; 34¹⁰ a 24¹²; 20²¹ — 23 a 24¹ a j.¹⁾

Různost slov a uvedení jiných okolností netřeba hned považovati za důkaz jiného původu, pramene a spisovatele. Někde se jedná o jiné, druhé zjevení, tedy

¹⁾ Schulz, Doppelberichte im Pentateuch. Biblische Stud. XIII., 1. 1908.

o jiný děj, třeba podobný, jinde jest týž děj dvojím způsobem vypravován a líčen; při opětném vypravování uvedena nová okolnost, která byla v prvním opomítnuta, líčení tím doplněno a pod. Uvedené neshody jsou pouze zdánlivé aneb pocházejí někdy z různosti překladů a výkladů.

Kritikové přidělují jednotlivé části Exodu hlavně těmto pramenům: J, J a h v i s t o v i, prameni judskému (7—11); E, E l o h i s t o v i, prameni israelskému, který mluví o holi Boží a uvádí mnoho jednotlivostí; P, k n ě ž s k é m u pisateli (Priesterkodex), který by vykazoval více stereotypních obrátů a rčení a udával bližší zprávy o rodech, místech a číslech. Jahvistu doplňoval J₂, Elohistu E₂, tyto pak spojil redaktor, harmonista JE, který vkládal Jahve na místě Elohim, nazýval Kanaan zemí „tekoucí mlékem a medem“. Redaktor Deuteronomia r. 630 by byl psal též některé zákony, knihu úmluvy přenesl na Sinai. V 6. století spojeno pak JED s P za redakce Rp a přidány ještě menší doplňky.

Obraz tohoto roztržení by byl v následujícím podán. K tomu však dlužno připomenouti, že kritikové v přidělování jednotlivých částí tomu neb onomu prameni neb spisovateli neb sestavovateli na mnohých místech se neshodují. To jest velmi vážná okolnost, která vzbuzuje k rozdělování tomu nedůvěru.

J	16. 8	2 ^{15—23a}	37. 8
E		1 ^{15—214}	3 ^{1—6} 3 ^{9—15}
P	1 ^{1—5.}	1 ^{13.}	2 ^{23b—25}
J	3 ^{16—20}	4 ^{1—16}	4 ^{19. 20a} 4 ^{22—6¹} 7 ^{14—18}
E	3 ^{21. 22}	4 ^{17. 18}	4 ^{20b. 21}
P			6 ^{2—7¹³}
J		7 ^{23. 25—29}	8 ^{4—11a} 8 ^{16—9⁷}
E	7 ^{20b. 21a.}	7 ²⁴	
P	7 ^{19. 20a}	7 ^{21b. 22}	8 ^{1—3} 8 ^{11b—15}
J	9 ^{13—21}	9 ^{23b—34}	10 ^{1—7} 10 ^{13b—19}
E	9 ^{22. 23a}	9 ³⁵	10 ^{8—13a} 10 ^{2—27}
P	9 ^{8—12}		

J	10 ^{28. 29}	11 ⁴⁻⁻⁸	12 ²¹⁻²⁷	12 ²⁹⁻³⁰
E		11 ¹⁻³		12 ³¹⁻³⁶
P		11 ⁹⁻¹²	12 ²⁸	12 ^{37a}
J		13 ³⁻²²	14 ⁵⁻⁷	14 ¹⁰⁻¹⁴
E	12 ^{37b-39}			
P		12 ⁴⁰⁻¹³	14 ¹⁻⁴	14 ⁸⁻⁹ 14 ¹⁵⁻¹⁸
J	14 ^{19. 20}	14 ^{21b}	14 ^{24. 25}	14 ^{27b.}
E				
P		14 ^{21a}	14 ^{21c-23}	14 ^{26. 27a}

Tak udává Mangenot roztrídění kritiků v knize „L'authenticité mosaïque du Pentateuque“. 1907, str. 180. Hardford v Hastingsově „Dictionary of the Bible“ pod heslem „Exodus“ třídí takto (I. 806):

J		6 8-12	20 b	11-23 a	
E	1		15-20 a 21 a d	I-10	3 1r
P		1-5. 7 13. 14			23 b-25
J	(2-4 a) 5 7-9 a	16-18. (19. 20)		1-12. (13-16) a	
E		4 b 6 9 b-15	21 a d.	4	
P					
J		19-20 a	(24-26 a)	(29-31)	
E	14 b 17. 18	20 b. (21-23)	27 a d.	5	(1) 2. 4
P					
J	3. 5-23	6 1	7 14 16-17 a 18 21c		
E			(15) 17 b 20 b		
P		2-5, (6-8), 9-12. 13-20	1-13	19-20 a	
J		24 a d.	8 1-4 8-15 20-32	9 1-7 (13. 14-16-21)	
E	23				
P	21b-22		5-7 16-19	8-12	
J		23b			
E	22. 23 a				
P					

Baentsch dělí počátek Exodu takto:

J	16. 7 b. 8-10. 14 b. 20 b.	2	23 b	3 ²⁻⁴ ac.	5. 7-8. 16. 17 d.
E	1 ^{11. 12. 15-20} a c. 22	2 1-10	3 1 a 4 b. 6. 9. 14	(19-22)	
P	1 ^{1-5. 7} a c. 14 c.	2 23. 24-25			

J 4¹—14 a. 19. 20. 24—26. 29 —
 E 4¹7. 18 27. 28
 P

Tu a tam přisouzeny některé části též R (3¹⁵), Rje (4¹⁴—16), Rd (4²¹—23) Rp.

Kritika znění biblických knih jest katolickému badateli dovolena a jest to znamením pokroku, když se při všem vědeckém badání užívá kritického umu. L e o XIII. doporučuje kritiku slovy: Artis criticae disciplinam, quippe percipiendae penitus hagiographorum sententiae perutilem, Nobis vehementer probantibus, nostri excolant. Hanc ipsam facultatem, adhibita loco ope heterodoxorum, Nobis non repugnantibus iidem exacuant. Videant tamen, ne ex hac consuetudine in temperantiam iudicii imbibant: siquidem in hanc saepe recidit artificium illud criticae, ut aiunt, sublimioris; cuius periculosam temeritatem plus semel Ipsi denuntiavimus.

K biskupu v La Rochelle píše o téže věci P i u s X.: Ut enim damnanda est eorum temeritas, qui plus tribuentes novitati quam magisterio Ecclesiae critices adhibere genus non dubitent immodice liberum; ita eorum ratio non probanda, qui nulla in re ausint ab usitata exegesi Scripturae recedere, etiam cum salva fide in bona studiorum incrementa postulent. Hos inter medius tu recta incedis; tuoque exemplo ostendis, nihil timendum esse divinis libris a vera progressionem artis criticae, quin commodum ex hac subinde lumen peti posse: ita nempe, si prudens sincerumque iudicium huc accesserit. .¹⁾

V listě „P a s c e n d i d o m i n i c i g r e g i s“ ze 7. září 1907 varuje slovy: Nimirum, ut paucis clariusque dicamus, admittenda est vitalis evolutio librorum sacrorum, nata ex evolutione fidei eidemque respondens.

Připouští tedy, že jest rozvoj v knihách posvátných pozorovati, ale dí: „Dokládají, že stopy tohoto rozvoje jsou tak nápadny, že by o nich mohly býti

¹⁾ Denzinger, Enchiridion Symbolorum. Str. 519.

psány dějiny. Ano, píší je skutečně, a to s tak skrovnou rozvahou, že by se za to mohlo míti, že jednotlivé jejich autory, kteří v různých dobách na ně vkládali ruce, měli přímo před očima. Aby to dokázali, odvolávají se na tak zvanou kritiku textu; snaží se dokázati, že to neb ono slovo, ten neb onen děj do něho nepatří, a podobné myšlenky pronášejí. Mohlo by se za to míti, že si jisté these tak upravili, aby pak dle nich s největší spolehlivostí posuzovati mohli, že to neb ono slovo, ten a onen děj do něho nepatří a podobně. Jak tou cestou mohou býti schopnými tu rozhodovati, to posoudiž, kdo můžeš!“¹⁾

O Pentateuchu učinila papežská biblická komise tato závazná rozhodnutí:

De Mosaica authentia Pentateuchi.²⁾

Propositis sequentibus dubiis Consilium Pontificium pro studiis de re biblica provehendis respondendum censuit prout sequitur:

Dubium I. Utrum argumenta a criticis congesta ad impugnandam authentiam Mosaicam librorum sacrorum, qui Pentateuchi nomine designantur, tanti sint ponderis, ut posthabitis quampluribus testimoniis utriusque Testamenti collective sumptis, perpetua consensione populi Iudaici, Ecclesiae quoque constanti traditione nec non indiciis internis, quae ex ipso textu eruntur, ius tribuant affirmandi hos libros non Moysen habere auctorem, sed ex fontibus maxima ex parte aetate Mosaica posterioribus esse confectos?

Resp. Negative.

II. Utrum Mosaica authentia Pentateuchi talem necessario postulet redactionem totius operis, ut prorsus tenendum sit Moys enomnia et singula manu sua scripsisse vel amanuensibus dictasse: an etiam eorum hypothesis permitti possit qui existimant eum opus ipsum a se sub divinae inspirationis afflatu conceptum alteri vel pluribus scribendum comisisse, ita tamen ut sensa fideliter redderent, nihil contra suam voluntatem scriberent, nihil omitterent; ac tandem opus hac ratione con-

¹⁾ Denzinger, Enchir. Symb. Str. 571.

²⁾ Denzinger, Enchiridion Symbolorum. 1908. Str. 537—8.

fectum, ab eodem Moyse principe inspiratoque auctore probatum, ipsiusmet nomine vulgaretur?

Resp. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

III. Utrum absque praeiudicio Mosaicae authenticitae Pentateuchi concedi possit Moysen ad suum conficiendum opus fontes adhibuisse, scripta videlicet documenta vel orales traditiones, ex quibus, secundum peculiarem scopum sibi propositum et sub divinae inspirationis afflatu, nonnulla hauserit eaque ad verbum vel quoad sententiam, contracta vel amplificata, ipsi operi inseruerit?

Resp Affirmative.

IV. Utrum, salva substantialiter Mosaica authenticia et integritate Pentateuchi, admitti possit tam longo saeculorum decursu nonnullas ei modificationes obvenisse, uti: additamenta post Moysis mortem vel ab auctore inspirato apposita, vel glossas et explicationes textui interiectas; vocabula quaedam et formas e sermone antiquato in sermonem recentiore translatas; mendosas demum lectiones vitio amanuensium adscribendas, de quibus fas sit ad normas artis criticae disquirere et iudicare?

Resp. Affirmative, salvo Ecclesiae iudicio.

Die autem 27. iunii an. 1906, in audientia Rmīs Consultoribus ab Actis benigne concessa Sanctissimus praedicta responsa adprobavit ac publici iuris fieri mandavit.

Dle I. váží důvody podávané podáním židovským i křesťanským a vybírané ze znění sama pro pravost mojžíšského původu Pentateuchu dosud více než důvody a dohady kritiků proti jeho pravosti sebrané a rozšiřované.

Dle II. není tím tvrzeno, že Mojžíš vše, co jest nyní v Pentateuchu, sám vlastní rukou psal neb písařům diktoval; mohl sepsání jeho za inspirace jiným svěřiti, aby to napsali dle jeho vůle, a mohl je pak schváliti.

Mohl dle III. přibrati k sepsání díla toho i prameny, písemní neb i ústní podání, a užití jich dle svého účelu.

Dle IV není vyloučeno, že se tam časem vloudily přídavky, vysvětlivky, že starší slova a výrazy zastaralé nahrazeny byly novějšími; omyly a chyby, jež se tam vyskytují, lze přičísti vadě písařů a opisovačů a jest o nich souditi dle kritického umění.¹⁾



¹⁾ Viz o tom též: Sedláček, Úvod do knih St. Z. 187.

3. Egypt v dobách Exodu.

Exodus počíná líčením stavu potomků Jakubových v Egyptě. Egypt byl národu hebrejskému rodným domem a kolébkou; čeleď Jakubova vyšla odtud jako četný národ. Egypt měl i později značný vliv na zemi hebrejskou. Nádhera Šalomounova dvora byla zařízena dle vzoru Egypta, egyptský král dal Šalomounovi darem poslední kananejské město. Od doby Roboamovy bývalo vojsko egyptské často v říši judské činné. Palestina ležela uprostřed mezi silnými říšemi tehdejší doby, mezi Egyptem a Assyrií a Babylonskem, a byla předmětem mnohých pútek mezi nimi a místem četných bojů.

Egyptané zvali svou zemi *K í m e t* (Kam) od kmene *km* t. j. černý, pro černou barvu jejich půdy a proti červené půdě západní pouště. V bibli se zove i zemí Chámovou, po praotci Egyptanů dle Gn. 10⁶. Semité nazývali Egypt *M i z r á j i m*, Mestram (zakončení není dle rozdělení v Thebais a Delta dvojné, nýbrž lokativní). V klínových nápisech jest jmenován Musr neb Misr i Misrí; to může pocházeti od mazor (silný; 4 Kr. 19²⁴), že byl Egypt proti Semitům na Východě opevněn zdí a tvrzemi, aneb od mazar: ohraničený kraj.¹⁾ Řecké

¹⁾ Reinisch míní, že povstalo Mesra ze změněné výslovnosti Semitů z Ramessu neb Rames, které by bylo značilo kraj Semitům známý, totiž Gessen. Patros byl hořejší Egypt (Is 11¹¹ Jer 44¹⁵). Množné č. Mizrájim by bylo pojmenováním obyvatel, jako „Čechy“. Agyptos spojují i s *γύγ* (sup) pro rozvětvená ústí Nilu. V Misr a mazor má státi výrazné s. neb z.

A i g y p t o s není vysvětleno; uvádí se indické *aguptos*, opevněná země, fen. *ai kaft*, zahnutý břeh, eg. *hatka-ptah*, dům úcty *Ptaha*, jak se zvala *Memfis* a *Nil* (u Homera). Jméno *Ne i l o s* snad souvisí se semitským *nachal* neb *nahar*, řeka i údolí. V perském jest *Mu-draja*, v medském *Musariga*.

Řeka *Nil* jest tvůrcem a stálým dobrodincem Egypta. Bez ní by byla celá země egyptská, kde není skorem jiných vod a kde jest velmi málo dešťů, pouští. Za vodňování prováděli tamní obyvatelé čerpáním z Nilu a rozváděním jeho vod průplavy a struhami velmi brzy. V obrázkovém písmě egyptském bývá okres naznačován obrazem pole, struhami rozděleného. Nejstaršímu egyptskému králi, zakladateli první dynastie, připisují stavbu veliké hráze, která měla chrániti okres Gize před přílišnou zátopou; jeho nástupci rozváděli vodu Nilu v umělých průplavech.

E g y p t s k ý l i d byl asi se *Semity* a s *Indogermánci* spříbuzněn; původ jeho není však dosti objasněn. Miní se, že se nastěhovali ze střední Asie neb Arabie. Nejstarší obyvatelstvo tamní bylo asi libyckého původu, užívalo nástrojů kamenných a předmětů z hlíny urobených. Egypťané dob královských znali již v nejstarších dobách písmo, balsamovali mrtvoly a měli značný stupeň vzdělanosti a organisovanou správu země. V náboženství dlužno u nich rozlišovati náboženství lidové, které bylo prvotně kultem přírody, od náboženství kněžských středisk.

V nejstarších dobách byl Egypt ovládán správci krajů neb knížaty *nomů*; *nomos* jest jméno okrsku. Později sjednotily se kraje a utvořena jižní říše, od *Elefantiny* až k *Memfidě*, a říše severní v tak zvaném *Delta* při ústích Nilu. Spojení obou říší připisuje se králi *Menovi*, jehož hrob nalezen v *Abydos*.

Egyptský kněz *Manetho* napsal kolem r. 280 př. Kr. v *Sebennytos* v *Delta* egyptské dějiny řeckým jazykem a rozdělil egyptské krále od *Mena* do *Alexandra* v 31 rod neb dynastii. Ač toto rozdělení úplně nevyhovuje, bylo přece pro jednoduchost a pohodlnější přehled podrženo.

K s t a r é ř í š i č í t á j í s e r o d y o d I. d o V I., o d r. 4777 až d o 3000 n e b 2530 př. Kr. (t a k d l e M e y e r a). M e n e s z a l o ž i l m ě s t o M e m f i d u, Z e z e r z I I I r o d u s n a d s t a v ě l s t u p ň o v o u p y r a m i d u, C h e o p s z e I V. r o d u s t a v ě l p y r a m i d u v G i z e, S n e f r u z I I I. r o d u d o l o v a l n a p o l o o s t r o v ě s i n a j s k ě m m ě d ě.

D ě j e E g y p t a m e z i V I. a X I. r o d e m j s o u n e j m ě n ě z n á m y. Z d á s e, ť e s e v t ě d o b ě v z m o h l a k r a j s k á k n í - ž a t a a ť e k r á l o v ě n e m o h l i u d r ž e t i v m o c i s v ě c e l ý E g y p t.

F a r a o n o v ě s t ř e d n í ř í š e s í d l i l i v T h e b á c h. N á - l e ž í k n í X I. — X V I I. r o d. S n a d b y s p a d a l a v l á d a j e j i c h d o l e t 3000 — 1700 př. Kr. A m e n e m h a v e d l m n o h ě v í - ť ě z n ě v á l k y, N u b i e b y l a d o b y t a; U s u r t a s e n, j e h o n á - s t u p c e, z a l o ž i l m ě s t o O n, k d e s t á l v e l i k ý c h r á m b o h a s l u n c e (H e l i o p o l i s). A m e n e m h a I I I. z ř í d i l a u p r a v i l j e - z e r o M o e r i s, k d e s h r o m a ž d ě v a l v o d u N i l u, p o s t a v i l i p o v ě s t n ý l a b y r i n t h, v e l i k ý c h r á m u H a w a r a v e F a j u m. E g y p t z k v ě t a l v t ě c h d o b á c h a b l a h o b y t j e h o l á k a l t a m c i z i n c e. Z a U s e r t u s e n a I I. s n a d ž i l t ě ž A b r a h a m. Z a X I V. r o d u u č i n i l k o č o v n ý l i d z A s i e a S y r i e, u ž i v d o m á c í c h n e p o k o j ů, v p á d d o s e v e r n í h o E g y p t a a z m o c n i l s e c e l ě s e v e r n í z e m ě, k t e r o u p o d r ž e l p o n ě - k o l i k s e t l e t (200 n e b 511) v e s v ě m o c i. D o m á c í k r á - l o v s k ý r o d X V I. a X V I I. s e z a t í m o m e z i l n a j i ž n í k r a j e. C i z i n c i, k t e ř í j s o u z v á n i o b e c n ě H y k s o s, z a l o ž i l i s i v D e l t a o p e v n ě n ý t á b o r, j m ě n e m A b a r i s, o s a d i l i i T a n i s (Z o a n), a z a n e c h a l i t u s t a v e b n í p a m á t k y.¹⁾

K r á l e m A h m e s e m z X V I I I. r o d u, k t e r ý v y h n a l H y k s o s a o s v o b o d i l t a k E g y p t o d c i z i n e c k é v l á d y, p o - č í n a j í s e d ě j e n o v ě ř í š e, a s í o d 1700 až d o 1100 př. Kr. Z a t ě d o b y m ě l E g y p t s v ě t o v l á d u; t ě d o b ě n á l e ž í j m ě n a f a r a o n ů A m e n o f i s e, S e t y, R a m s e s a (S e s o s t r i s e Ř e k ů) a M e r e n p t a h. Z a T u t m o s i s e I I I. b y l a z e m ě k a - n a n e j s k á p o d v l á d o u e g y p t s k o u, i z a j o r d á n s k ý k r a j B a s a n, A m m o n a M o a b, b y l y p o d d a n ý m i E g y p t a. T e h d y

¹⁾ N e v y s v ě t l e n o z ů s t á v á, ť e n e n í z b o ř e n í n z d o b y v p á d u H y k s o s, a n e n í u v e d e n o, ť e b y l i z a 18. r o d u v y h n á n i z M e m - f i d y. J e j i c h v p á d n e b y l s n a d p r o v á z e n b o j í a p u s t o š e n í m. P r o t o j e h l e d ě l i s t o t o ŝ ň o v a t i s H e b r e j c i.

byly mezi Egyptem a mezi Asií čilé styky; některé ženy faraonů pocházely ze Syrie. Tehdy se též stalo, že Amenofis IV. (1383—1365) se pokusil zavést nový kult slunečního kruhu, jednoho boha Aten, a zavrhl kult Ammona a ostatních bohů. Sám změnil své jméno v Khu-n-aten, opustil Theby a usídlil se v místě, jehož zříceniny jsou známy pod jménem Tell-el-Amarna. Za něho zavládl realismus v umění egyptském. Archivy egyptské zachovaly nám z oněch dob dopisy z Babylonu, z Kanaan a odjinud v jazyku babylonském a v písmě klínovém, a ukázaly, v jakém stavu byla tehdy zaslíbená země.

Když byl Josef prodán Ismaelity jako otrok na trhu v Memfidě, vládl snad Apofis III. z rodu králů Hyksos, pastýřů a cizinců, přišedších též z Asie. Tento Apofis sídlil prý v Hawara a uctíval Sutekha, boha slunce (asi 1650?). Příbuznost rodem snad vysvětlí, jak se mohl Josef stát u faraonova dvora snadno velmi oblíbeným, vládl v pokoji a vykázati svému otci a svým bratřím úrodnou a nejlepši krajinu v Delta, Gessen, k obývání. Ještě jedna doba jest, v níž by se mohlo přátelské přijetí Josefa a jeho rodu vysvětliti. Král Amenofis IV., Khu-n-aten, měl syrskou manželku, pod jejímž vlivem se snad přiklonil k jednobožství či k úctě boha Aten, a mohl Asiátům přát (1383-1365). Od jeho vlády však až do Exodu bychom neměli 430 let, kdyby bylo vyjití z Egypta položeno na rok 1215.

Před časem mínili někteří, že snad Hebreové v Egyptě vůbec nebyli a odtud tedy ani nevyšli. Tvrdili pak, že se jedná o nějaké stěhování z arabské země Musri aneb o tažení jakési části Israelitů do Ameriky aneb i z Ameriky beringskou úžinou. Toto tvrdí na př. Fitzgerald Lee v knize „The Greater Exodus“, větší vyjití, t. j. větší než ono z Egypta, a udává, že vyšli z Peru a táhli čtyřicet let. Znatel starožitností a dějin Flinders Petrie však v „Research in Sinai“ praví: Jest doznáno nyní těmi egyptology, kteří nejnověji v těchto věcech pracovali — Spiegelbergem a Steindorffem — že Israelité se v Egyptě zdržovali, a že se vyjití odtud do Palestiny skutečně událo (dle „Expository Times“ 1909, str. 429). O Israelitech

v Egyptě a o jejich východu z Egypta psali též někteří dějepisci egyptští. Abychom poznali, mohou-li tyto cizí zprávy biblické vypravování objasniti neb doplniti, uvedeme je dříve, nežli počneme biblická místa Exodu vykládati. Po té všimneme si bedlivě i toho, co bylo nalezeno v egyptských památkách samých, a co by mohlo nějak s dějinami Hebreů souviseti.



4. Cizí zprávy o Israelitech v Egyptě a o východu jejich.

Zprávy o Židech, které jsou po různu u klassických spisovatelů řeckých a římských zachovány, sebral Meyer v knize „Judaica“ a Reinach v „Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme“, Paris, 1895. Následující znění jsou vzata z této poslední knihy a z Josefa Flavia.

Hekateus z Abdery.

Žil v Egyptě za doby Ptolema Sotera (306—283) a sepsal dějiny Egyptu, podle nichž je pak skládal Diodor Sicilský. Zachovány jsou pouze zlomky dějin Hekateových u Diodora a jinde.

Ježto hodláme vypsati válku proti Židům, zdá se nám býti záhodno, abychom podali předem některá obecná poučení o původu a o zařízení jejich.

Kdysi vypukla v Egyptě morová nemoc a lid obecný přikládal příčinu té rány hněvu bohů. A skutečně byla země plna četných cizinců všeho druhu, kteří vykonávali ve věcech náboženských zvláštní zvyky, pro něž byla otecká úcta bohů zanedbávána.

Domorodci byli pak přesvědčeni, že, když nevyženou těch cizinců, nezbaví se nikdy svých zel. Přikročili přímo k vypuzení jich. Nejvýznačnější a nejsilnější z vypuzených utvořili skupiny a vrhli se, jak někteří tvrdí, do Řecka a na jiná místa, vedeni výtečnými vůdci, z nichž nejslavnějšími byli Danaos a Kadmos. Ostatní však množství lidu vystěhovalo se do země, která se nyní zove Judea, jež jest dosti blízkou Egyptu; tehdy byla úplně pustou.

Vůdcem této vystěhovalecké družiny byl M o s e s, vynikající moudrostí i odvahou. Zmocnil se země a založili tam více měst, mezi kterými jest i ono, jež jest nyní velmi slavným a zove se Hierosolyma. Založil také chrám, který jest u toho lidu v největší úctě; ustanovil bohoslužbu a posvátné obřady, zařídil zákony a správu země. Lid svůj rozdělil na dvanáct kmenů, poněvadž bylo číslo to považováno nejdokonalejším a odpovídalo počtu ročních měsíců.

On neučinil žádného obrazu bohů, jsa toho přesvědčení, že božstvo lidské podoby nemá; on mínil, že nebe, jež obkličuje zemi, jest jediným bohem a pánem světa. Oběti a zvyky, jež zavedl, lišily se úplně od zvyků ostatních národů; ve vzpomínce na vyhnanství svého lidu zavedl způsob života, který byl proti lidskosti a pohostinnosti. Vyvolil několik nejmírnějších a nejschopnějších mužů, aby vedli veškeren lid, a světil jim spolu též úkony kněžské.

Týmž světil zároveň rozhodování důležitých soudních rozepří a ochranu zákonů a zvyků. Židé neměli mít nikdy žádného krále; správa lidu měla přináležeti knězi, jenž byl pokládán za nejmoudřejšího a nejctnostnějšího. Dávají mu název nejvyššího kněze a považují ho jako posla ustanovení božích.

Týž odevzdává v shromážděních a v jiných schůzkách, jak se vypravuje, rozkazy boží a Židé jsou v tom tak ochotnými, že se ihned vrhají na zemi a klaní se nejvyššímu knězi tomu, který jim vykládá rozhodnutí boží. Ke konci zákonů jsou napsána tato slova: Moses slyšel tato slova od Boha a dal je Židům. Tento zákonodárce pečoval již předem i o vojenství a donucoval mladíky, aby si získávali cvičbou odvahy, vytrvalosti a síly, by dovedli snášeti všechna zla.

On řídil též výpravy proti sousedním národům, podmanil si mnoho krajin, jež pak rozděloval losem mezi své spoluobčany; prostí jednotlivci obdrželi po stejných dílech, kněžím se dostávalo dílů značnějších, aby těšice se větším příjmům mohli se beze všelikého jiného zaměstnání stále věnovati bohoslužbě. Jednotlivcům bylo zapověděno prodávati své úděly, aby ne-

skoupili lidé chtiví všech zemí ke škodě chudých a aby se nezmenšilo tím obyvatelstvo.

Vedl obyvatele země, aby vychovávali své děti, a poněvadž nevyžadovala tato péče mnoho nákladu, byl lid židovský vždy velmi četný. Ustanovení o manželství a o posledních věcech byla zařazena zcela jinak než u ostatních národů. Za pozdějších vlád, za vlády perské a macedonské, která zničila říši prvou, změnili Židé mnohá stará svá ustanovení, neboť se smísili s cizinci.

Toto podává o Židech Hekateus Miletský (z Abdery). Reinach, Textes. Str. 14—20.

Manetho.

Dějepisec egyptský, žil asi od roku 320 – 260 př. Kr. Pocházel ze Sebennytos, byl knězem a písařem chrámovým v He-liopoli. Psal řecky dějiny egyptské, použiv hieroglyfských pramenů z archivu chrámového. Dílo jeho se ztratilo a je ve zlomcích zachováno Juliem Africkým (u Syncella), Josefem Flav. a Eusebiem.

Manetho byl Egypťan, který byl zajisté řecky vzdělán, neboť napsal děje své otčiny jazykem řeckým, přeloživ zprávy posvátných egyptských knih, jak sám tvrdí. Vytýká Herodotovi, že se na mnohých místech svého dějepisu egyptského z nevědomosti mýlil. Toto nalézá se o naší věci v II. knize jeho dějin Egypta. Uvádím jeho vlastní slova, aby se projevil on sám jako svědek.

Vládl nám král, jménem Timaos. Za jeho doby vál proti nám hněv boží, nevím, z jaké příčiny; jakýs pokoutní lid, přicházející z Východu, odvážil se proti všemu očekávání vtrhnouti do naší země, již se snadno a bez boje zmocnil, zajal vůdce, spálil v divokosti své města, vyplenil chrámy bohů, zacházel krutě s obyvatelstvem, z nichž jedny zabíjel, jiné s jejich dětmi a ženami do otroctví odváděl. Konečně pak ustanovili jednoho ze svých lidí králem, jménem Salatis. Ten kníže sídlil v Memfidě, ukládal hořejším i dolejším krajům poplatky a vkládal do míst, dobře vybraných, své posádky. On opevnil jmenovitě východní hranice, věda, že by jednou chtěli Assyrové, kteří dosáhli veliké

moci, tou cestou vtrhnouti do jeho říše Naleznuv v okrese Sethroít město, velmi výhodně na východ ramene bubastského položené a po dávném kněžském podání Avaris zvané, obnovil je, opevnil silnými zděmi a usadil tam posádku dvou set a čtyřiceti tisíc oděnců. Tam docházel v létě, aby tu rozdával obilí a platil mzdu, a aby vycvičil důkladně tlupy své, by naplňovaly cizince bázní.

Po vládě devatenáct let trvající zemřel; jeho nástupce Beon vládl čtyřicet a čtyři léta; po něm vládl Apachnas třicet šest let a sedm měsíců; Jannas padesát let a měsíc a konečně Assis čtyřicet devět let a dva měsíce. Toť jest těch šest prvních králů této dynastie, kteří se zdánlivě snažili vytrhnouti kořeny egyptského národa zúplna. Jmenovali pak veškeren tento lid Hyksos, to jest krále pastýře; skutečně znamená „hyk“ v posvátné mluvě král, a „sos“ v obecné mluvě značí pastýř, v jednotném i v množném čísle; ze spojení obou slov jest pak hyksos. Někteří praví, že to byli Arabové. (V jiném exempláři nalézám, že hyk neznačí krále, nýbrž naopak zajatce, neboť ten jest význam slova hyk neb huk s dechovou hláskou. Toto vysvětlení se mi zdá býti pravdě podobnějším a shoduje se lépe se starými dějinami. Toť poznámka J. Flavia.)

Manetho praví, že těch šestero králů, o nichž byla nahoře řeč, a jejich nástupcové vládli v Egyptě 511 let. Po té pak se pozvedla knížata thebská a knížata ostatního Egypta proti pastýřům a vedli proti nim ve velikou a dlouho trvající válku. Král jménem (Alis-Euseb.) Misfragmuthosis je úplně přemohl a vyhnal z ostatního Egypta, a sevřel je, že se uzavřeli v místě jménem Avaris, jež mělo deset tisíc jiter země, a jež ohradili vysokou a pevnou zdí, aby tam uchránili své statky a svou kořist.

Tethmosis, syn Misfragmuthosise, pokusil se, aby je mocí podrobil, a počal jejich město se čtyřmi sty osmdesáti tisíci mužů obléhati; když však byl donucen zanechat obléhání, učinil s nimi smlouvu, že opustí Egypt se svým majetkem. Po této smlouvě odešli se svými rodinami a majetkem v počtu dvou set čtyřiceti tisíc lidí, opustili Egypt a brali se pouští do Syrie.

Z bázně před Assyry, kteří byli tehdy pány Asie, založili město v zemi, jež se nyní Judea zove, které mohlo tak veliké množství lidu pojmuti; to město bylo nazváno Hierosolyma.

V druhé knize svých dějin Egypta sděluje Manetho, že nazývali onen lid pastýřů ve svých posvátných knihách „zajatci“. Toto tvrzení jest správné; neboť naši předkové oddali se dle podání chovu dobytka a vedli kočovný život; odtud jejich pojmenování: pastýři. Nebyli však bez příčiny nazývání zajatci u Egyptanů, neboť náš předek Josef řekl sám egyptskému králi, že jest zajatcem, a obdržel pak dovolení, by povolal své bratry do Egypta.

Avšak touto věcí se budu zabývati jinde; nyní chci uvést pouze egyptská svědectví o stáří našeho kmene. Toto praví Manetho ještě o posloupnosti doby: Když se lid pastýřů, z Egypta vyhnáný, obrátil do Hierosolymy, vládl pak Tethmosis, který je vyhnal, dvacet pět let a čtyři měsíce; zemřel a po něm následoval jeho syn Hebron a panoval třináct let . . .

Když Manetho, jenž slíbil, že vezme z posvátných knih egyptských základy svých dějin, vypravoval, jak se naši předkové, přišedší do Egypta v počtu četných myriád, té země zmocnili a jak vyhnání odtud po nějaké době, odešli do Judei, kde založili Hierosolymu a vystavěli chrám, týž Manetho, který až sem sledoval věrně posvátné kroniky, dovoluje si pak, jak se sám vyjadřuje, vypravovati pověsti a snůšky, jež kolují o Židech, a podává báje pravdě nepodobné, hledě nás smísiti s tlupou Egyptanů, kteří byli vyhnáni z Egypta pro malomocenství a jiné nakažlivé nemoci.

Vkládá tu jakéhosi krále Amenofise, jehož jméno jest klamné; proto také se ani neodvažuje vypočítati léta vlády jeho, jako to do podrobnosti u ostatních králů uvádí. Vypravuje o tomto králi mnoho bájí, zapomínaje bezpochyby, že sám vylíčil, jak odešli pastýři z Egypta do Jerusalema před pěti sty osmnácti lety. Toto vyjití se skutečně událo za vlády Tethmosisovy; jeho potomci vládli 393 léta až po dva bratry, Setha a Herma. Praví se, že se Sethos pak též nazýval Aegyptos, a Hermaeos Danaos. Sethos vyhnal svého bratra a pa-

noval 59 let; jeho nástupcem byl syn jeho Ramses, jenž panoval 66 let.

Když byl Manetho poznal, že naši předkové již dávno z Egypta vyšli, vymýšlí si klamného krále Amenofise a vypravuje, že si tento král přál viděti bohy jako Or z jeho předchůdců. Vyjevil toto své přání knězi, jenž měl s ním stejné jméno, Amenofisi, synu Paapisovu, o němž se mluvilo, že má božskou moudrost a pro rocký dar; ten mu řekl, že může jeho přání splniti, když zbaví své království všech malomocných a jiných nečistých lidí.

Potěšiv se král tou radou shromáždil všechny choré, počtem, jak se praví, osmdesát tisíc, a zavřel je v lomech na východním břehu Nilu, aby tam s jinými trestanci egyptskými pracovali; bylo mezi nimi též několik slavných kněží, kteří byli stíženi malomocenstvím. Spisovatel připojuje, že se božský Amenofis obával, aby snad bohové, rozhněvaní tím, že byli spatřeni smrtelníkem, nevrhli svůj hněv na krále a na něho sama; vedle toho předpověděl též, že ti nečistí naleznou spojence a opanují na třináct let celý Egypt; neodvážil se však přece oznámiti toto proroctví sám králi; zanechal je písemně a vydal se smrti. Král byl tím všecek zkormoucen.

Toto pak po řadě napsal Manetho. Když minula dlouhá doba utrpení v kamenných lomech, svolil král k jejich osvobození a aby jim bylo dáno útlukem město, jež bylo tehdy opuštěno, Avaris; dříve tam bydlili pastýři. Po starobylé nauce boží jest to město zasvěceno Tyfonovi. Jakmile se tam usadili, počali toho místa užívat jako opevněného města, učinili si kněze Helio-polského, jménem Osarsif, vůdcem a slíbili mu přísahou, že ho budou ve všem poslušni. On jim nejprve přikázal, aby přestali se klaněti bohům, aby pojídali zvířata, jež byla Egypťanům posvátnými, obětovali je a požívali všechna, a aby se nespojovali než s těmi, kteří by složili stejnou přísahu. Když jim dal tyto příkazy a ještě mnohé jiné, lišící se od egyptských zvyků velmi, vyzval je, aby opevnili činně městské zdi a připravili se k válce s Amenofisem. Když si byl k sobě přidružil ještě jiné nečisté kněze, poslal do Jerusalema

k pastýřům, jež král Tethmosis vyhnal, poselství, vyličil jim, jak bylo s ním a s jeho nešťastnými soudruhy jednáno, a vyzval je, aby se s jeho lidmi spojili ke společné výpravě proti Egyptu. Oznámil jim, že je přijme v Avaris, městě jejich předků, že je opatří všemi potřebnými věcmi, že bude s nimi bojovat, bude-li to nutno, aby se tak snadno zmocnili země. Pastýři se sešli plni radosti v počtu dvou set tisíc válečníků a odebrali se krátce potom do Avaris.

Po zvěsti o novém vpádu byl Amenofis sevřen nesmírným strachem, neboť si vzpomněl na předpověď Amenofise, Paapisova syna. Nejprve shromažďoval egyptský lid a radil se s předáky lidu; rozkázal, aby mu poslali posvátná zvířata, která byla u Egypťanů v největší úctě, a přikázal kněžím, aby obrazy bohů dali v bezpečí. Jednomu ze svých přátel svěřil svého pětiletého syna Seta, jenž se po svém dědu Ramse-
sovi též Ramses nazýval. V čele pak tří set tisíc vybraného vojska přešel řeku a blížil se před nepřítele. Jak se k němu dostal, neodvážil se podstoupiti boj v obavě, že by snad bohové bojovali proti němu; vrátil se do Memfidy a vzav posvátného býka Apise a ostatní posvátná zvířata, která mu na jeho rozkaz přivedli, odešel s celým svým vojskem a s veškerým egyptským lidem do Ethiopie. Král této země, který byl jeho poddaným, ho přijal a opatřil veškerému tomu množství lidu potraviny, jež podávala jeho země, a dal jim města a vesnice po celých třináct let vyhnanství, předpověděných proroctvím, a choval ustavičně ethiopské vojsko na hranicích své říše pro bezpečí Amenofisovo.

Tyto věci se dály v Ethiopii. Solymité však a nečistí Egypťané vedli si s tak velikou bezbožností, že byla vláda starých pastýřů, o nichž byla nahoře řeč, dle svědectví těch, kteří patřili na jejich rouhání, věkem zlatým; oni nejen že pálili města a vesnice, olupovali chrámy, znečišťovali sochy bohů, ale oni dělali ze svatyně kuchyně a pekli tam posvátná zvířata, nutili kněze a věštce, aby je sami obětovali a pekli, a pak je nahé odtud vyháněli. Vypravuje se též, že si jejich zákonodárce, onen kněz z Heliopolis, jenž se po bohu

Osirisovi nazýval Osarsif, když tak zaměnil lid, zaměnil též své jméno v Moises.

Tyto věci a mnohá jiná vypravování, která já pro krátkost vynechávám, mají Egyptané o Židech. Manetho vypravuje dále, že vyšel Amenofis v čele velkého vojska se svým synem Ramsesem, jenž vedl jiné vojsko, z Ethiopie do Egypta; že se pak oba dva setkali s pastýři a s nečistými, přemohli je, mnoho jich pobili, a pronásledovali zbytek jich až na syrské hranice.

Amenofis tu jmenovaný by byl nástupcem Ramsesa II. Král Or jest 9. z 18. rodu Reinach, Textes; v poznámkách.

Polemon z Ilionu,

spisovatel, žil za Ptolomea V. Epifana v 2. st. př. Kr.

Polemon praví v první knize svých řeckých dějin: Za vlády Apise, Foroneova syna, bylo oddělení egyptského vojska vyhnáno z Egypta a usadilo se v krajině, nazvané Syrie Palestina, nedaleko od Arabie.

Apis, mytický král Pelasgů, třetí počít. od Inacha. Reinach, Textes, str. 41.

Strabo Kappadocký,

historik, geograf a filosof, * v Amase v Kappadocii, žil mezi r. 60 př. Kr. až 25 po Kr. Z „Historických pamětí“ jeho zachováno málo u Josefa Flavia.

předkové těch, kteří se zovou Židy, přišli z Egypta.

Neboť Moses, egyptský kněz, který měl část kraje, nazvaného Delta, majetkem, odešel odtud do Judei, když se mu zařízení jeho země znechutila. S ním odešel veliký počet lidí, kteří ctili božstvo. Učil on a vykládal, že jednají Egyptané a Libyjští nemoudře, když představují božstvo v podobě divokých neb domácích zvířat; Řekové, kteří jim dávají podobu lidskou, nejsou tím o nic moudřejšími; dle něho nebylo by božstvo nic jiného než to, co nás, zemi a moře obkličuje, co my totiž nazýváme „nebem“, světem neb přírodou. Který pak moudrý člověk by se tu odvážil toto božstvo představovati nějakým obrazem, učiněným podle nás? Musili se vzdáti tedy vyrábění model, a chtěli-li ctíti božstvo, vykážali mu ohradu a svatyni, jemu vhodnou, v níž nebylo žádného obrazu. Do té svatyně pak při-

cházel ti, kteří mívali šťastné sny, a spávali tam, aby shromažďovali vnuknutí pro sebe a pro jiné; neboť moudří a spravedliví mohou od božstva vždy statků, milostí a znamení očekávati, kterážto naděje jiným smrtelníkům dána není.

Touto řečí přemluvil Moses značný počet rozumných lidí a odvedl je do země, kde nyní stojí město Hierosolyma. Týž se jí snadno zmocnil, neboť tato země nebyla příjemným pobytem a nezasloužila, aby se o ni vedl spor. Místo jest skalnaté, a třeba že má město zásobu vody, okolí jeho jest chudé a suché a v okruhu 60 stadií kamenité. Ostatně se Moses nedostavil se zbraní v rukou, nýbrž ve jménu posvátných obřadů a ve jménu božstva, pro které chtěl míti útulek, slibuje za to náboženství a kult, který nebude jeho stoupencům obtížným, ježto nebude na nich žádati ani výloh, ani božských průvodů, ani jiných nemístných úkonů. To získalo mu dobrého přijetí a podařilo se mu založiti říši, která se stala důležitou, když se k ní všichni okolní národové připojili, získání jeho obchodem a jeho sliby.

Nástupcové Mosesovi vytrvali po nějakou dobu v jeho stopách, zachovávajícíce upřímně spravedlnost a zbožnost. Avšak později přešlo kněžství na lidi pověrečné, pak na povahy tyranské a věci se změnily: z pověry povstalo zdržování se některých pokrmů, což dosud zachovávají, obřízka a jiné zvyky toho způsobu; z tyranie povstalo lupičství.

Thrasyllus z Mendes,

matematik, astrolog a filosof, důvěrník Tiberiův, zemřel r. 36 po Kr. Napsal též „Dějiny Egypta“. Zachováno ve zlomcích

Vyjítí Židů událo se v dobách Inacha, když vyšel Mojžíš z Egypta, 345 let před obdobím sothiackým. (To jest období 1460 jul. let; počet hvězdy Siria. Období takové počalo 19. čce. 1321.)

Od výpravy Mojžíšovy a Inachovy až do potopy Deukalionovy, míním tu druhou potopu, a k požáru Faëtona, které se udály v dobách Krotopových, čítají se pokolení čtyři, tři pokolení o stu letech. (Krotopas, 6. neb 8. král v Argos.)

Od potopy až k spálení Idy a k objevení železa a Daktylům Idy jsou sedmdesát tři léta, jak dī Thrasyllus (Reinach, Textes; str. 113.)

Chaeremon z Alexandrie,

stoický filosof z 1. st. po Kr., sepsal několik prací o Egyptě. Vyznal se v hieroglyfech. (Contra Apionem 1³².)

Po Manethovi otáží se Chaeremona. I ten, podává děje Egypta, klade tatáž jména jako Manetho králi. Amenofisi a Ramsesovi, jeho synu. Vypravuje, že se Isis ukázala Amenofisi ve snách a vytýkala mu, že zbořil v boji její chrám. Fritibautes, svatopisec, prohlásil, že se zbaví král této hrůzy, jestli vyčistí Egypt od lidí, nečistotou zasažených.

Dle toho vybral dvě stě padesát tisíc nečistých a vyhnal je. Jejich náčelníky byli písaři Mojžíš a Josef; tento byl svatopisec, a jejich jména egyptská byla Tisithen Mojžíše a Petesef Josefovo.

Posidonius z Apameje

v Syrii, žil dlouho na Rhodu a zemřel r. 51 př. Kr. Filosof stoický, historik a znamenitý učenec. Hlavní jeho dílo bylo pokračování v Polybiově „Historii“ až do r. 86 př. Kr.

Ukazovali Antiochovi, že byli předkové Židů, lidé bezbožní a bohy nenávidění, vyhnáni z celého Egypta. Pokrytí malomocenstvím a lišejem, byli jako zlořečenci shromáždění a vyhnáni za hranice, aby byla krajina vyčištěna. Když byli vyhnáni, zmocnili se kraje Jerusalema, utvořili židovský národ a zachovávali si nenávisť lidí. Proto si ustanovili zcela zvláštní zákony, jako na př. nikdy zasednouti za stůl s cizincem a nejeviti k němu žádné laskavosti.

Apollonius Molon,

syn řečníka Molona (na poč. 1 st. př. Kr.), byl rovněž slavným řečníkem. Napsal spis proti Židům, který se zachoval ve zlomcích.

Abraham měl ze své řádné manželky syna, jehož jméno znamená v řečtině Gelos (smích). Abraham zemřel stářím. Gelos měl z domorodé ženy jedenáct synů a dvanáctého jménem Josefa, jehož třetím potomkem byl Moses.

Manetho klade vyjití Židů z Egypta do vlády Tethmosise, 393 léta před útekem Danaa do Argu; Lysimach do vlády krále Bochorise, to jest před 1700 lety; Molon a jiní do té doby, jak se jim líbilo.

Alexander Polyhistor,

* v Miletu, v 1. st. př. Kr., napsal řadu monografií, historicko-zeměpisných spisů, k nimž užil pramenů různých, a zachoval tak mnoho zlomků z děl, která zcela se ztratila.

Sepsal knih bez počtu, mezi kterými i patero knih o Římu; tam vypravuje, že žila hebrejská žena, jménem Moso, která jest původkyní zákona Hebreův. Jméno Judea pochází dle Alex. Polyh. od synů Semi-ramidy, Judy a Idumea.

Diodor Sicilský,

historický spisovatel v 1. st. př. Kr., autor „Historické biblioteky“, obsahující 40 knih, z nichž zachována I.—V., XI.—XX. a některé zlomky.

Vypravují, že i Danaos vyšel odtamtud (z Egypta) s osadníky, kteří založili nejstarší řecké město, Argos, a že Kolchové Pontu pocházejí od Egyptanů, a též Židé, kteří zabírají kraj mezi Syrií a Arabií; odtud jest také zvyk obřízky, ode dávna u nich zavedený, egyptského původu.

Vypravují, že u Arijců Zathraustes přivedl lid k víře, že mu byly jeho zákony dány Dobrým Duchem; Zalmoxis pravil totéž Getům, kteří ho povýšili na stupeň nesmrtelných, že byl inspirován obecnou Vestou; u Židů tvrdil Mojžíš, že obdržel zákony od Boha, zvaného Iao; buď proto, že považovali tito zákonodárci svůj důvtip jako neobyčejný a božský, který jest dán do služby lidí, aneb že se domnívali, že bude mít lid zákony ve větší úctě z ohledu na moc a velebnost jejich hlášených původců.

Ptolemeus z Mendes,

sepsal „Egyptskou chronologii“. Žil v 1. st. př. Kr.

Egyptané mají přesné soupisy dob. Tu pak vysvětlitel jejich posvátných knih, Ptolemeus — nikoli král toho jména, nýbrž kněz z Mendes — praví v líčení dějů jejich králů, že se stalo vyjití Židů z Egypta

za Amosise; oni šli, kam chtěli, pod vedením Mojžíšovým. On se vyjadřuje takto: Amosis žil v době krále Inacha. Po něm vypravuje Apion, že zbořil Amosis, vrstevník Argosského Inacha, Avaris, jak to ve své chronologii napsal Ptolemeus z Mendes.

Nečistí odešli do Pelusia a našli tam 380.000 lidí, jež opustil Amenofis, nechtě je uvést do Egypta. Oni s nimi uzavřeli přátelství a útočili společně na Egypt.

Amenofis nevyčkal útoku jejich a utekl do Ethiopie, zanechav svou manželku těhotnou. Tato se skrývala v některých jeskyních a porodila syna, jménem Ramsesa, který, stav se mužem, zapudil Židy do Syrie v počtu asi dvou set tisíc a přivedl svého otce Amenofise z Ethiopie zpět.

Lysimach z Alexandrie,

grammatik z Patrasu, žil asi v 2. stol. př. Kr. Psal zvláště z oboru mythologie.

K těmto (Manethovi a Chaeremonovi) připojím Lysimacha, který položil za základ svých dějin tak jako oni pověst o malomocných a chorých, avšak jeho báje překonávají ony ve vymyšlenosti a projevují zřejmě velikou nenávist.

Vypravuje, že, když kraloval v Egyptě Bochoris, utekl se lid židovský, stížený malomocenstvím, svrabem a jinými nemocemi, do chrámů, aby si tam vyžebrával pokrm. Ježto se nemoc ta velice rozšířila, posla z ní v Egyptě veliká neplodnost. Bochoris, egyptský král, poslal k věštbě Ammona tázati se o radu v tomto neštěstí; bůh odpověděl, že dlužno zbaviti chrámy všech lidí nečistých a bezbožných a poslati je na poušť; malomocné a svrabem stížené že dlužno utopiti, poněvadž se slunce horší, vidí-li je na živu; jakmile budou chrámy vyčištěny, stane se země zase plodnou.

Seznav Bochoris věštbu, svolal kněze a služebníky a přikázal jim, aby shromáždili všechny nečisté a vydali je vojsku, jež by je vyvedlo do pouště; malomocné poručil zaobaliti do olověných desek a hoditi je do moře. Jakmile byli malomocní a lidé se svrabem

utopeni, převedli ostatní na poušť, aby je tam nechali. Avšak, když byli tak shromážděni, počali se tito raditi o svém osudu; za noci rozdělali si ohně a rozsvítili pochodně a byli na stráži; druhé noci zachovali půst, aby si naklonili bohy, by se starali o jejich spásu.

Z rána poradil jim jakýsi Mojžíš, aby se sjednotili a šli cestou, až by se dostali k obydlým místům; napomenul jich, aby nebyli k nikomu laskavými a řídili se dle nejhorších rad, bořili všecky svatyně a oltáře bohů, jež by se jim naskytly. Rada ta byla schválena vyhnanci se jali ji prováděti a postupovali pouští u ve-; lkém počtu, až se dostali k obydlým místům. Ko nečně se dostali, když na cestě lidi týrali, loupili a chrámy pálili, do kraje, který se nyní nazývá Judeou, tam postavili město a zůstali. To město bylo nazváno Hierosyle (svatokrádež) po tom, jak se chovali zakladatelé jeho; později, když jejich síla vzrostla, zaměnili to pojmenování s Hierosolyma, aby se vyhnuli tomu nepříjemnému, a sami se zvali Hierosolymskými.

Pokud se týče počtu vyhnanců, udává jich Apion libovolně tolik jako Lysimach, totiž sto deset tisíc

Apion,

slavný grammatik alexandrijský. Žil v 1. st. po Kr. Dílo jeho je: „Dějiny Egypta“ v 5 knihách; zachováno u různých spisovatelů.

Dle Josefa Flavia Mojžíš shromáždil malomocné, slepé a chromé. Manetho klade toto vyjití Židů z Egypta do doby Tethmosise, 393 léta před útekem Danaa do Argos; Lysimach je klade do doby Bochorise, t. j. 1700 let před tím útekem, Molon a jiní do dob libovolných, jak se jim libilo. Apion, nejbezpečnější z nich, určil ten děj správně do VII. olympiády, v jejíž prvním roce prý Feničané založili Karthaginu.

Numenius z Apameje,

filosof směru platonského a pythagorejského, žil v 1. st. po Kr., zachován ve zlomcích.

V třetí knize své (o dobru) mluví Numenius o Mojžíšovi takto: Potom žili Iannes a Iambres, egyptští svatopisci, kteří byli považováni v kouzelnictví za ne-

překonatelné v době, když byli Židé z Egypta vyhnáni. Proto byli též vyvoleni lidem, aby čelili Mousaiovi, náčelníku Židů, jehož modlitby byly u božstva velmocny. Ti dokázali svou schopnost, neboť odvrátili od Egypta veliká neštěstí, která Mousaios naň pustil.

Tacitus.

Vypravují, že Židé, kteří unikli z Kréty, usadili se na hranicích Libye v době, kdy Saturnus, Jovišem zahnan, vzdal se svých říší. Důkaz se bere z jejich jména; hora Ida jest slavnou na ostrově Krétě; lid v jejím sousedství byl by nazýván Idejským, kteréžto jméno bylo pak pokaženo v Judejští. Dle některých spisovatelů vylilo se za vlády Isidiny množství, jež se hemžilo v Egyptě; do sousedních zemí, mající náčelníky Hierosolyma a Judu. Dle jiných by to byli Ethiopové, dle jiných zase Assyrové, aneb Solymové písni Homerových. Vyjití stalo se za Bochorise.

Co lze z těchto nejasných zpráv pro děje biblické získati? Hyksos jsou asi Arabové. Josef Flavius je stotožňuje s Hebrejci, po něm i Klement Alexandrijský a Tatian. Plutarch, Diodor a Celsus přímo tvrdí, že pocházejí Hebreové z Egypta, že odtud přinesli i obřízku. Divno jest, že Manetho udává, že v době 151 let 17. thébského rodu vládli 43 králové Hyksů současně s 43 thébskými králi; Hyksos vládli jako 15. rod 260 let a jako rod 16. 251 rok, tedy dohromady 511 let. Jména králů jsou v každém znění jinak udána. Manetho spojuje pak Hyksos s nečistými, jichž měl býti Egypt zbaven. A b a r i s mohlo by značiti neb ukazovati na jméno hebrejského lidu; též ona okolnost, že odtáhli Hyksos do Syrie, postavili Jerusalem a spojili se pak s nečistými.

Pověst o vůdci malomocných, jenž byl heliopolským knězem, ukazuje na egyptského Josefa, který způsobil, že se jeho soukmenovci do Egypta přistěhovali. Dějepisci hleděli shrnouti děje Hebreů v Egyptě do doby jediného lidského věku, a tak se stalo, že Chairemon Mojžíše a Petesefa (Josefa) vedle sebe jako vůdce vzbuřenců postavil.

Osarsif jest Josef; Osir tu jest místo jména Jo či Jahve, jméno egyptského boha Osirise. Kněží, kteří s malomocnými spolu trpěli, jsou asi jeho potomky; neboť sňatkem s Asenet (Tisiten u Chairemona), dcerou Petefra (Fitifrantes Chairemona), kněze z On, náležel Josef jaksi k egyptským kněžím. Nečistí a malomocní, kteří se usadili v Abaris, připomínají usazení hebrejských pastýřů, kteří byli v očích Egyptanů nečistými (Gn. 46³⁴); jejich pronásledování jest vzpomínkou prací a útisků za narození Mojžíšova. Horos, který viděl bcha, jest Khu-n-aten, neb Amenofis, a jemu přiděleno i to, co se událo za Merenptah.

Pověstem uvedeným bychom bez biblických zpráv porozuměti nemohli. Biblické zprávy samy pověstmi Manethona a jiných objasněny a doplněny nejsou; potvrzení jakéhosi se jim tím arciť přece dostává, neboť se dle nich udály v Egyptě za dob 18. a 19. rodu veliké převraty a nepokoje, které s utiskováním a osvobozením Hebreů souviseti mohou.¹⁾



¹⁾ Klostermann, Geschichte des Volkes Israel. 1896. Štr. 37—41. Cizím zprávám velikou důležitost přikládá Gainet v „Histoire de l'A. et du N. Testament par les seuls témoignages profanes“ 1867 II. 1 a d.

4 Země Gessen (Gošen).

Josef, Jakubův syn, povznesl se prozřetelností Boží na nejvyšší místo v Egyptě, aby tu mohl svůj rod zachrániti a potomkům Abrahamovým dáti příležitost k velikému vývoji a vzdělání. Josef vykázal otci a bratřím svým sídla a dal jim majetek v zemi Egyptě, v nejlepším místě země, v zemi Ra'mses, jakož byl rozkázal faraó (Gn. 47¹¹). Faraó zaručil se, že dá Josefovi pro jeho rod všechno dobré Egypta, aby jedli tuk země (Gn. 45¹⁸). Země, kde se bratři Josefovi usadili, kde pak číselně tak vzrostli, zove se Gessen (Gn. 45¹⁰, 46^{28. 34}, 47^{1. 4. 6. 27}, 50⁸), v hebrejském Gošen, řecky Gesem. V Gn. 46^{28. 29} nazýváno jest Gessen též místo, snad město, kde se sešel Josef se svým otcem Jakubem, když se tento se svou rodinou stěhoval do Egypta.

Kraj Gessen ležel na hranicích Egypta a hodil se proto Hebreům velmi dobře. Egypťané měli dle Gn. 46³⁴ pastýře v ošklivosti, na hranicích jim nepřekáželi; odtud mohli snadno vyjít, zde měli zemi úrodnou, která při dobrém zavodňování živiti mohla i četnější národ. Egypťané jim kraj ten beze škody postoupiti mohli, poněvadž trpíval vpády Asiatů, a Hebreové, usadivše se tam, chránili pak vnitřní Egypt před tímto kočovným lidem.

Bible neudává hranic země Gessen; po některých výrazech lze však nicméně hranice ty poněkud označiti.

Území Hebreův prostíralo se v severovýchodních končinách egyptských. Přirozenou hranicí bylo na zá-

padě rameno řeky Nilu, přicházející od Memfidy a vtékající do Středozemního moře u města Pelusia. To lze souditi z toho, že není v Genesi při příchodu Hebreův do Egypta nikde žádné zmínky o jejich přechodu Nilu. Na východě tvořila poušť hranici země Gessen. Východně od ramene nilského, jež teklo k Pelusiu, byla rovina, která mohla býti z průplavů neb ramen nilských zavlažována a mohla dávat obyvatelstvu pastýřskému žirné pastviny, jakých Hebreové si přáli. Podle zpráv o jejich východu bydlili Israelité nedaleko Rudého moře a nedaleko pouště, zabírali území od Tanis na severu až k Memfis na jihu sahající. Zprvu nebyli tuze četnými; bible praví, že se jich do Egypta stěhovalo 70 duší či členů Jakubova rodu. U Abrahama však bylo již 318 služebníků, jež vybral z těch, kteří se narodili v domě; Esau měl též již okolo 400 služebníků; z toho lze souditi, že přibyla do Egypta s Jakubem již dosti četná čeleď. Vždyť by 70 mužům nebyla dána hned celá země! Hebreům sloužily tehdy bydlištěm okresy neb nomy: Arabský, sethroitský na severu, heroopolský na východě a heliopolský na jihu; jména ta jsou arcí pozdějšího původu. Někde snad bydlili Hebreové o sobě, namnoze bylo jim žiti mezi Egyptany, od nichž však zůstávali odloučení náboženstvím, jazykem, hlavním zaměstnáním svým a zvyky svými.

Výzkumnými výkopy v těchto krajích, konanými v letech 1883, 1885—1889, potvrzena rozloha země Gessen v uvedených rysech nezvratně.

E. Naville zkoumal zříceniny starého města *Bubastis*, jež jsou v návrší Tell-Bastah, poblíže stanice města Zakaziku. Ve středu starého místa našel zbytky někdejšího slavného chrámu boha Seta, jinak Sutekh nazývaného. Tento bůh byl Egyptany kladen na roveň s Baalem Semitů a byl proto též bohem oněch Asiatů, kteří opanovali na čas dolejší Egypt a jsou nazýváni Hyksos. Bůh onen býval představován o hlavě lví, později mu dávána častěji hlava kočky a nazýván pak Bast, od čehož pochází pak i jméno města Pi-Bastet. V těchto zříceninách byla nalezena socha krále s jménem Apopi a jiná s jménem Ra-lán neb Khaián,

který mohl býti faraonem doby Josefovy. Ramses II. se staral též o ozdobu chrámu v Bubastis a na jednom sloupu nalezeno jeho jméno s přídavkem: miláček Setův. Tento přídavek by ukazoval, že se tu jedná o místo, v němž byli usazeni ctitelé Setovi, Semité. O Pi-Be-seth předpověděl Ezechiel: Jeho mládež padne mečem a ženy jeho půjdou do zajetí (30¹⁷).

Asi osm mil východně od Zakaziku jest místo Saft-el Henneh, o němž Naville dokázal, že stojí na zříceninách někdejšího města Pa-Sopt, Pi-Saptu (město boha Sopt), jež bylo nazýváno též Qes, u Ptolemaea Pha-cusa, Pa-kusa. Qes vyslovováno též Gus a zachovalo pojmenování Gessem a Gessen a Kessan z řeckých dob. To místo mělo více jmen; bylo zváno též „domem smokvoňovým“.

Poutnice Eutheria (Sylvia) Akvitánská jmenuje místa biblická dle řeckého překladu Lxx; překladatelé Lxx mohli egyptské krajiny zajisté lépe určití než palestínští opisovači hebrejského znění. Jest tedy zcela správně, když se tu běře při výkladu větší zřetel k Lxx. Ta jmenuje zemi neb místo Gesem „arabským“, v knize Judit uvádí hranice neb rozlohu její od Tanis do Memfis (1⁹), což se s předcházejícími vývody shoduje. Eutherie vypravuje: „Bylo přáním, abychom z Klesma (Suez) vyšli k zemi Gesse, to jest k městu, jež se zove Arabií, kteréžto město jest v zemi Gesse; neboť od toho sám kraj se tak nazývá, to jest země Arabie, země Jesse, kteráž však jest částí země Egypta a sice lepší než celý (ostatní) Egypt. Jsou pak od Klesma, t. j. od Rudého moře až k městu Arabii čtyři zastavení pouští.“ (Z lat. znění, vyd. Bernardem v Palest. Pilgrim Texts Society. IV. 89.) Tam byla přijata i biskupem toho místa. V oné době (385—388) bylo Gessen nazýváno též Arabií a bylo to též město, vzdálené čtyři zastavení od Suezu.

V nápisech egyptských shledány seznamy egyptských krajů, z nichž docházely poplatky a daně. V seznamu z doby krále Sety I. (1326—1300 př. Kr.) není jmenována ani Gošen ani Arabie, Naville však míní, že jest uveden tento kraj pod jménem „vody, neb

pramen Rá“ (slunce), kterým jest jmenován, jak se zdá, též v papyru Harrisově (z 1202 neb později). I Benjamin z Tudely uvádí jméno „pramen slunce, vody Rá“. V jednom nápise praví Merenptah, farao východu Hebreův, že kraj Bailos (Belbeis) ve „vodách Rá“ není obděláván, nýbrž že jest ponechán cizincům jako pastvina pro jejich stáda. „Byl opuštěn od doby předků,“ dí k tomu. Těmi „cizinci“ mohou býti i Hebreové, kteří obdrželi kraj, jenž nebyl Egypťany obděláván, jako pastvinu pro svá stáda. Když se tu rozmnožili, založili i blahobyť toho kraje. Okolí nynějšího Saft-el-Henneh jest na místech, kde není zavodňováno, pusté. Zříceniny jsou rozsáhlé a nalezeno v nich množství nádob a věcí pohrobních.

Hlavním městem Hyksos mohlo býti Pi Bast, Bubastis, ale též Memfis a Tanis. Tanis bylo velmi důležitým místem, tam nalezeny obrazy či sochy sfingů zvláštního, jaksi mongolského rázu, které připisují dobám Hyksů; po mínění jiných byly tam již před králi Hyksů. Většinou se míní, že sídlili Hyksos v Tanis. Snad tam sídlil na čas onen král, jehož dcera zachránila Mojžiše. Poukazuje se i k tomu, že se obyvatelé města San (Tanis) lišili od ostatního lidu Egypta; ve starých dobách se nazývali Pi-Šemer (Bašmurité) neb Pi-Amu (Biamité), později po církvi Melakijîn (Melkité, královští).

Israelitům bylo stavěti v dobách poroby města zásob P i t h o m a R a m e s s e s; z Ramesses též vyšli do Sokkoth, odtud pak do Etham, Pihahiroth, mezi Migdol a mořem, proti Baalzephon, po té přešli Trstěné moře a dostali se do pouště Šur. Pithom, Ramesses, Sukkoth a snad i Etham byly v Gessen, ostatní jmenovaná místa byla asi na hranicích země Hebreův.

R a m e s s e s neb Ramses, město Ramsesovo, bylo hledáno na rozličných místech. Chtěli je stotožňovati s místem Tanis neb s Pelusiem; obě se však pro vzdálenou severní polohu k vypravování nehodí. Tanis jest asi 50 kilometrů od Wadi Túmílát (Sukkoth), za ramenem pelusijským. Snad se také nazývalo po králi Ramsesovi j e h o městem, neboť týž stavěl a opravoval více měst, která se pak po něm nazývati

mohla. Naville hledal Ramessu u Zakaziku, v místě Saft el-Hennech, které však bylo městem jména Gessen; později mýnil, že našel jeho zbytky v Šukafie u Tell-el-Kebír.

Po vykopávkách, které činil Petrie r. 1906 v místě Tell er-Retábe, lze připustiti, že stálo město, Ramses jmenované, na tomto místě. Tell-er-Retábe leží asi 13 kilometrů záp. od Pithomu a tři kilom. od nynějšího nádraží Gassasên. Ve zříceninách byly nalezeny památky z třetího tisíciletí před Kr. Tam nalezen chrám Ramsesa II., což se soudí z toho, že jest na kameni obraz Ramsesa, stojícího před bohem Atmu neb Tum. Poutníci Eutherii tu ukazovali snad tytéž obrazy a domnívali se, že představují Mojžíše a Arona.

Jeden nápis, vyňatý z tamního hrobu, jmenuje úředníka, správce obilnic Ta-nuter (Syrie), mocným v Thuku (Sukkoth); Griffith překládá: správce cizinců z Ta-nuter, Syrie, a míní, že cizinci těmi byli Hebreové, jichž správce by byl sídlil v Sukkoth. Soudí se, že Ramses II. tu stavěl chrám a domy zásobáren a okrášlil to město; Ramses III. je znovu opevnil. Mezi mnohými starožitnostmi, jež se tu našly, zasluhuje zmínky mísa, na níž je přiděláno 19 žab, jakoby ke skoku připravených. Petrie míní, že to snad byla kouzelná nádoba, z níž dávali pít těm, které si žádaly plodnosti; žába byla zvířetem bohyně Hekt, která dávala život dítěti.

Pithom, řecky Peitho, jest jmenováno u Herodota Patumos. Leželo na průplavu, který vedl od Bubastis městem Arabie Patumos k Červenému moři. Tento průplav šel údolím Túmílát k jezeru Timsah. Navillem zjištěno to místo u Tell-el-Maskutá; v posledním jméně shledávají ještě hebr. označení „aré miskanot“, to jest města zásob. Na soše tam nalezené a představující „pána kraje Thuku“, na soše místního kněze a třech jiných četl Naville jméno Patum a Hatum, t. j. příbytek boha Tum, čímž bylo místo stotožněno.

Město bylo ohrazeno silnou zdí (7 m. šířky) a shledáno, že byla v něm veliká zásobárna obilí. Zdi špižirny jsou stavěny pevně ze sušených cihel. Cihly jsou 44—24 cm. při 12 cm. tloušťky, v některých není

ani slámy ani třtiny, tak že se tím připomíná vhodně ona okolnost, která je uvedena v Ex. 5^{11. 12}. Město bylo blízko hranic a bylo ohrazeno, aby odolalo nájezdům východních kočovníků; vojsko mohlo se tu na svém pochodu do asijských krajin zásobiti. Lxx překládá miskenot „města opevněná“, *ὀχυράς*, Vulg. má zde „tabernaculorum“, města, kde se rozbíjejí stany, kde bývá tábor, ležení. V zříceninách Tell-el-Maskutá nalezeno též jméno Ramsesa II.; jména králů před Ramsesem II. nalezena nebyla. Ta okolnost by mohla snad ukazovati k tomu, že byl Ramses II. zakladatelem tohoto města Pitom.

„Tabernaculorum“ Vulgaty jest jméno Sukkot (Ex. 12³⁷, 13²⁰), egyptské Thuku neb Thukat. V nápisu z doby Merenptah se praví: „Povolili jsme kmenům Šasu ze země Aduma (Edom) jíti pevností Merenptaha do země Thuku“, což se může dobře o tomto kraji vykládati.

Herodot jmenoval Patumos městem Arabie, poněvadž je Egyptané tak nazývali; Arabie značila u nich „východ“, proto má Lxx „Gessen Arabie“. Později bylo na tom místě římské ležení a zvali to místo Heroopolis, Heropolis, místo sfingy. Ve 4. století bylo poutnici akvitánské uvedeno jako místo, kterým „prošli Hebrejští“ (Heroum civitas, nunc Hero).

Etham snad bylo Aduma, jmenované v listě ku králi Merenptah, a mohlo se nalézati na konci údolí Túmílát, u hranic Gessenu; Sayce to ovšem vykládá o Edomu, jižně od Mrtvého moře.

Země Gessen dávala Hebreům blahobyť. Když trpěli na poušti nedostatkem, počali reptati, říkajíce: „Rozpomínáme se na ryby, jež jsme mohli v Egyptě zadarmo jísti, na okurky a melouny a pora na cibule a česnek“ (Nm. 11⁵). Později pak si opakovali: „Proč jste nás vyvedli sem z Egypta na toto zlé místo, na němž se nemůže síti, kteréž neplodí fíku a nemá ani vinic, ani jablek granátových, a kde není vody k pití?“ (Nm. 20⁵.)

Též Mojžiš, ačkoli líčil Kanaan jako zemi nejlepší, oplývající mlékem a medem, přece řekl o Gessen He-

breum: „Neboť země, do kteréž vcházíš, abys jí vládl, není jako země egyptská, z níž jsi vyšel, kdež, když se rozseje semeno, jako v zahradách vody vedeny bývají svlažující“ (Dt. 11¹⁰). Tento způsob jeho řeči předpokládá, že byla země Gessen podivuhodné úrodnosti, která dá se vysvětliti umělým zavodňováním Nilu. Sety I. svedl snad první vodu Nilu do Rudého moře a spojil tak Středozevní moře s mořem Rudým. Řeční spisovatelé připisují tu práci Ramsesovi II.; ten však průplav pouze opravoval; později 611—605 od Nechao rozšířen a Dariem dokonán.¹⁾ Veden byl od Bubastis k Patumos, městu Arabie. Trajan vedl průplav z Hero k vodám hořkých jezer. Abu Žafar el Mansur však průplav zasypal, země vyschla a stala se pouští. Pouze tam, kde se dá zavlažování prováděti (ve dvou úzkých pruzích), vidíme z bohaté úrody a pravé vegetace orientálské, jak dobrou byla země Gessen.

Starý průplav, jehož stopy objeveny byly vykopáváním, zavlažoval okolní krajiny a každoročně zatopovaly vody jeho (červenec—říjen) údolí. Jakmile vody opadly, sázeli obyvatelé, a záhy na to se sklízelo. Ryb, po nichž toužili Hebreové na poušti, bylo v průplavech, vedoucích z Nilu, veliké množství; město Zakazik odvozovalo své jméno od zakzik, malé to ryby, která se hojně vyskytovala v blízkých vodách.

V této úrodné krajině bydleli Hebreové v chatrčích, zhotovených z vyschlého bahna a postavených na svahu, který se zdvihal nad úroveň každoroční záplavy.

Mimo tyto úrodné pruhy země táhne se vně obou údolí Nilu a Túmílát krajina, z větší části pokrytá pískem, ač i na západ od průplavu suezského jsou překrásné háje palmové, tak že správné je líčení kteréhosi spisovatele arabského o Egyptě, když dí: „S počátku moře sladké vody, později květinový koberec, konečně pláň, prachem pokrytá.“ (Vigouroux-Bible, II. 212.) Věrně vystihuje tu obraz země ve třech dobách, jež

¹⁾ Za Nechao při práci zahynulo 120.000 dělníků; týž zanechal práce, když mu věštníci pravila, že pracuje pro barbary.

každého roku prodělává: dobu zátopy nilské, dobu, kdy pole bahnem říčním zkypřené pokryje se obilím a bujnou vegetací, a konečně dobu, kdy jest vše vyprahlou pouští.

Tak tomu bylo též se zemí Gessen. Byla svlažována vodami průplavu nilského; kde položena byla nad úroveň průplavů svlažovacích, zavodňována pomocí starého šadúfu, kolového to čerpadla, vedoucího vodu z krajin níže položených v části vyšší, byla na veliké části svého povrchu velice úrodnou. Prvotní Hebreové snadno našli, přišedše v počtu 70 osob do Egypta, potravu potřebnou pro svá stáda v krajinách země Gessen.

Ž. K.



5. Nový král, který neznal Josefa.

„Mezi tím povstal král
nový nad Egyptem,
který neznal Josefa.“
(Ex. 1⁸.)

Jedná-li se ve Starém zákoně o některém králi egyptském, není snadno blíže určití jeho jméno, neboť Pentateuch nejmenuje žádného egyptského krále vlastním jménem. Všecky, o nichž se zmiňuje, zve buď prostě beze všeho dalšího označení „král egyptský“ (melek mizrájim), anebo obecným, druhovým jménem „farao“. Výklad tohoto názvu není zcela jistý.¹⁾ Všichni exegeté však se shodují v tom, že „farao“ bylo obecné a společné jméno dřívějších králů egyptských, rovno pojmenování „car“ anebo „sultán“ v naší době.

V druhé knize Mojžíšově Ex. 1⁸ je řeč o novém králi: „Mezi tím povstal král nový nad Egyptem, který neznal Josefa.“ „Král nový“ neznačí zde pouze král jiný, ale král „z jiného rodu“. Také se zde nepraví, že by bezprostředně následoval

¹⁾ Jos, Flavius dí (Antiq II.12.), že „farao“ značí u Egyptanů „krále“. Etymologicky bývá od exegetů jméno farao různě vykládáno. Jedni považují je jako složku z egyptského členu pi anebo pe a z erre nebo uro = „král“. (Hamburger: Real-Encyklopädie p. 829.)

Starší egyptologové vykládají je z hierogl. pir'āa, což značí „veliký dům“, (t. j. palác královský), kteréhož názvu bylo prý u Egyptanů užíváno jako u Turků „vysoká brána“

Nověji Le Page Renouf popírá jeho původ z jazyka egyptského a dotvrzuje, že jest ryze israelským názvem krále egyptského. (Naučný slovník Ottův, farao.)

po tom faraonovi, který popřál Israelitům svobody a povýšil Josefa k nejvyššímu úřadu; ba ani zde není zmínky, že by to byl první farao z nové dynastie. Spisovatel má tu na paměti toliko ony dva faraony, kteří měli zvláštní vliv na osudy vyvoleného národa v Egyptě (jeden z dob Josefových, a druhý, o němž je zde řeč, který je počal utiskovati), a o všech ostatních mlčí. A z těch druhý, přirovnán k prvnímu, je nazván n o v ý m (Hummelauer: Commentarius in Exod. p. 32.)

Bible nejmenuje všech králů, kteří vládli za pobytu Hebreů v Egyptě. Josef byl ve stáří 30 let, když se dostal ke králi (Gn. 41⁴⁶), a byl v době svého úmrtí stár 110 let (Gn. 50²²). V dějinách egyptských nenalézáme však žádného faraona, který by tak dlouhou dobu (80 let) vládl. Již tedy za doby Josefovy vystřídalo se snad několik faraonů; a o změně takové neděje se v celých dějinách doby Josefovy žádné zmínky. Z toho je tedy patrné, že změna trůnu bývá v Písmě svatém udána jen tehdy, když jest k tomu zvláštní důvod, jmenovitě, když by mohlo nastati nedorozumění.

Nelze ani připustiti, jak někteří vykládali, že by tento „nový farao“ vládl hned po smrti Josefově. Biblické znění Ex. 1⁶ ukazuje, že mezi smrtí Josefovou a tímto „novým faraonem“, který počal utlačovati Israelity, prošla dlouhá doba. Z toho je tedy zjevno, že teprve po několika změnách na trůně egyptském po smrti Josefově nastoupil tento „nový král“, o němž se dále praví: „k t e r ý n e z n a l J o s e f a“. Tento přídavek je pozoruhodný. Neboť v každém případě, ať již překládáme: „který neznal Josefa“, anebo, jako Keil (Dr. Miketta, Der Pharao des Auszuges; pag. 27.): „který Josefa znáti nechtěl“, musíme, abychom tomuto přídavku porozuměli, souditi nejen o změně rodu, nýbrž i o úplné změně vládního způsobu.

Jest sotva přijatelné, že by v krátkém čase zásluhy Josefovy o Egypt přišly v zapomenutí. Celá řada panovníků musila se tedy vystřídati a nastaly asi politické události zvláštního druhu, kterými se vysvětlí, že činy Josefovy ponenáhlu upadly v zapomenutí. S osobou Josefovou byly spojeny tak veliké činy,

které nemohly ani mezi lidem, ani u dvora tak snadno z mysli vymizeti. Sny správně vyložil, byl správcem říše a zachránil veškeren lid před smrtí hladem. Ba samo jméno „synů Israelských“ připomínalo Egyptanům okolnosti, za jakých se dostali do země.

Nový farao Josefa asi znáti, o něm věděti nechtěl. Činnost Josefova, který faraonovi zjednal všecken majetek lidu, měla upevniti semitskou dynastii Hyksů. Přistěhování rodiny Jakobovy do Egypta značilo posílení semitského živlu v Egyptě, který stále ještě bojoval se zatlačenými domorodými knížaty. Jen farao, který náležel dynastii nesemitského původu, mohl zásluh Josefových o Egypt nedbati a Israelity potlačovati. Pro toho faraona znamenalo přibývání semitského živlu stále nebezpečí, které ohrožovalo trvání jeho panství. (Ex. 1¹⁰. Dr. Miketta: „Pharao des Auszuges“ p. 28)

Tento „nový farao“ obával se národa israelského, který se velice množil (Ex. 1⁹), a proto se snažil Israelity seslabiti těžkým utiskováním. Utlačování záleželo nejprve v tom, že byli nuceni k robotám a stavbám. Těžká práce byla jim nad to ztrpčována surovostí dohlížitelů. Ex 1¹¹: „I vystavěli faraonovi města zásob: Pithom a Rameses.“ Bible nepodává nám žádných dalších údajů, dle nichž bychom mohli určití jméno a dobu „nového faraona“.

Hyksos byli vypuzeni zakladatelem 18. rodu egyptských králů Ahmesem. Ten asi ještě utiskovatelem Hebreů jmenovati se nemůže.

Egyptský kněz Maneto (ok. r. 270 př. Kr.) jmenuje faraona, který utlačoval Israelity, Amenophise III. neb Amenhotepe IV., osmého to krále 18. rodu. Toto mínění však nemá v naší době skoro žádných zastánců.

Prof. dr. Miketta ve své studii: „Der Pharao des Auszuges“ má za to, že utiskování Israelitů počalo za Tutmosise I. a jeho nástupců.

Dle všeho však nový ten rod (18. dynastie) udržel, jak se zdá, pokoj s Hebrejskými, jednak, aby si je v zemi válkami sesláblé udržel, jednak, aby se nespojili s nepřátelskými kmeny východními. Přízeň, kte-

réž Israelité dříve požívali, přestala snad teprve nastoupením dynastie 19.:

Ramessu I. 1328	Ramses I.)	1350(3) – 1324
Sety I. 1326	Sethos I.)	
Ramessu II. 1300	Ramses II.	1324 – 1258
Merenptah 1234	Merenptah)	1258 – 1200.
Sety II. 1214	Sethos II.)	

Maspéro domnívá se, že vyjití událo se za Sety II., jiní, jako Lemormant, Sayce, Brugsch praví, že za Merenptaha I., Rawlinson a Vigouroux tvrdí, že pronásledování a utiskování počalo za Ramsesa II., příméním Meiamun (Veliký), od Řeků zvaný Sesostris.¹⁾

Jak z těchto jen několika nejčelnějších mínění je patrné, není mezi exegety shody pokud se týče otázky, který z faraonů byl tímto utiskovatelem Hebreů.

V knize Exodus je udáno, že Israelité dleli v Egyptě 430 let. Přišel-li rod Jakubův do Egypta ke konci vlády Hyksů (v 18. stol. př. Kr.), pak by dobou utiskování mohla býti vláda Sety I. a Ramessa (Ramsesa) II.

Ramses II. panoval velmi dlouho; v první části své vlády (21. roce) vedl mnohé války a výpravy, jež skončily vítězně. Po té byla doba klidu, ve které pokračoval ve velikých stavbách na různých místech Egypta. Týž okrášlil mnohá města svými pomníky a sochami; všude jsou jeho značky, tak že Champollion ho nazval „králem nástěnným“. I Řekové mluví o králi, který prováděl přemnohé stavby, a jmenují jej Sesostris. K stavbám svým a polním pracím užíval zajatců, ale též usazených cizinců „Aperiů“, Hebreů (Vigouroux, Dict. de la Bible. Ramses).

Písmo jmenuje snad nepřímě Ramsesa oním „novým králem“. Neboť v Ex. 1¹¹ čteme, že Israelité byli nuceni stavěti města zásob: Pithom a Ramesses (město Ramsesa.)

V zříceninách Pithomu v Tell-el-Maskutá objeveny špižírny, nalezeno jméno Ramessa II., cihly značné velikosti jsou z části i bez slámy a třtiny. (Ex 5^{11. 12.})

¹⁾ Ze starších exegetů Gerardus Mercator již nazývá „nového krále“ Armesesmianum (Ramses meienum), o němž praví, že vládl 66 let a počal vládnouti pět let před narozením Mojžíšovým. (Dr. Miketta, Pharao d. Aus. 5.)

Tyto velké stavby (Pitom, Ramses a j.) mohly býti vykonány pouze za doby míru dlouhotrvajícího. Kdežto bylo nástupcům Ramsesa II. mnoho bojovati s vnitřními nepřáteli, potlačovati vzpoury, Ramses II. a syn jeho Merenptah I. těšili se dlouhotrvajícímu míru. V té době nebylo mu třeba báti se odporu Hebreů, tu mohl je směle utiskovati přetěžkými pracemi, ba mohl za svého dlouholetého panování i s rozličným způsobem pronásledování zkoušky činiti, aby mnozí z nich námahou hynuli. Když však i při těžké hmotné práci, k níž byli přidržováni, Israelitů neubývalo, ale množili se víc a více, přikročil k horšímu, poručiv usmrcovati pacholata hebrejská (Ex 1¹⁵⁻²²). V té době se narodil Mojžíš. V 40. roce věku svého prchl, 80letý vrátil se do Egypta, by odtud vyvedl lid. Utiskování Hebreů trvalo dle toho dlouhou dobu, a to mohlo býti za panování 19. dynastie, v níž sám Ramses II. 66 let panoval, nečítaje v to léta, kdy byl spoluvládce otce svého Sety I. (celkem vládl asi 77 let). Snad o něm (Ramsesovi II.) praví Ex 2²³: „P o m n o h é d o b ě z e m ř e l k r á l e g y p t s k ý.“ Dle toho by se hodilo, položit počátek utiskování do dob Sety I.

Ti, kteří jmenují Amenofise II. neb III. králem vyjití z Egypta (prof. Dr. Miketta), uvádějí Tutmosise I. a jeho nástupce jako utlačovatele. Odvolávají se při tom na nápis egyptský z 5. roku krále Merenptah, kde jest Israel jmenován mezi poraženými národy. Israel jest uveden mezi Innuaamim (Jamnia, Jabne), Askalonem (v jihu Filištínů) a Gezer; Kanaan jest o sobě též jmenována. Praví pak nápis: „Kanaan jest kořistí všeho zla, Askalon jest odveden, Gezer jest vzato, Jamnia zničeno, Isiraalu jest spustošeno, není žádného símě,¹⁾ Syrie je podobna vdově Egypta.“ Kdyby to byl Israel v bibli jmenovaný, pak by bylo

¹⁾ Překlady a výklady těchto slov jsou různé. Při ostatních jménech jest značka kraje, při Israeli nikoli; z toho soudí, že byl tehdy Israel na cestě, na poušti. „Símě“ vykládáno o prvorozencích, o dětech, ale též o obilí, plodinách. Upozorňuje se však též, že tato slova o vítězství Merenptah jsou na onom kameni jiným poněkud písmem psána, tedy snad později k oslavě Merenptaha přidána (Marucchi, Sayce a mnozí jiní o tom psali).

snad jeho vyjití z Egypta položití před dobu krále Merenptah. Kniha Soudců se však nezmiňuje o tom nikde, že by byla Kanaan podmaněna Egyptem po obsazení Israelity. — Stalo se to tedy asi před Josuou, kdy byli Hebreové ještě v Egyptě, aneb byli na cestě. Za Merenptaha vtrhli do dolního Egypta Libyjští po zemi, Achajští od severu, Lykové z Malé Asie a Sicilští po vodě. Merenptah je přemohl, avšak v té době snad unikli utiskování Israelité v noci.

Jak z uvedeného je jasno, pokusy, pevně určití jméno tohoto „nového faraona“, jsou a budou nedostačtiny, pokud nebude možno určitě stanovití vyjití Israelitů z Egypta. Egyptské nápisy posud o vyjití Israele žádných údajů nepodaly a exegeté se v udání letopočtu velmi různí.

Dr. Mahler klade vyjití do doby Ramessa II., po sledního z utiskovatelů, a tvrdí po hvězdářském výpočtu zatmění (9. rány) a dohadování, že se událo dne 27. března 1335 př. Kr.

Mojžíš přišel 80letý do Egypta — narodil by se tedy 1415. Tendy byla hlavní ženou královou Thyi, snad ze Syrie. Její dcera tak mohla snadno přijmouti hebrejské dítě asijského původu jako matka. Tak se dostal Mojžíš k egyptskému dvoru, avšak nestal se Egyptanem srdcem. Když však Ramses III. podmanil vzbouřené spojence v Palestině a sev. Syrii, proč se nezmiňuje o Israelitech, kteří by tam již byli? Ramessu II. dle Mahlera panoval od 1365, výprava Ramessa III. do Palestiny byla 1260, tedy by byli Israelité v Palestině již 45 let bývali. V Bibli však není žádné zmínky o výpravě Ramessově.

Nápis Merenptahův jest z 5. r. jeho vlády; vládl-li Merenptah (dle Dr. Mahlera) od r. 1300 – 1280 a Israelité se dostali do Palestiny r. 1295, tedy sotva tam byli, již by byli dle nápisu Merenptah zničeni.

A. N.

6. Egypt školou Hebreů.

Hebreové přišli do Egypta jako kočovný lid, který měl zálibu v životě pastýřském. V Egyptě se rozmohli a nemohouce vésti potulný život, oddali se zemědělství, jež v Gessen výhodně pěstovati mohli. Egypt byl Hebreům *školou*, kde se Israel vzdělal a povznesl; dlužno arcíť též přiznati, že tam prošel lid Israelských prvou školou utrpení.

Ze známých zemí starověku byl Egypt v tehdejší době nejpokročilejším krajem. Měl veliké a slavné dějiny, panství jeho sahalo daleko za hranice, sem scházely se poklady a vzácnosti tehdejšího obchodního světa, zde vytvářeli faraonové divy stavitelství, tu sídlili umělci a vědci. Sami Řekové zde hledali později původ věd a umění, a jak Řekové tak i Římané přijímali dychtivě tajemné kulty a obřady egyptské Isidy a Serapise.

I v Egyptě se řídilo v staré době vše náboženstvím. Vědomost, i věcí světských, mělo kněžstvo bohů, svátky zasahovaly do života obecného lidu, obřady náboženskými počínaly se veřejné podniky, královy výpravy, v chrámech zaznamenával král své výboje, vypočítával i vítězství a bohům přičítal pokrok své doby.

Náboženské učení Egyptanů nebylo jednotné. Lid zůstával i pak, když již kněží mnohobožství egyptské uvedli v jakousi soustavu, seskupili bohy v rodiny a v příbuzenstvo, oddán nízké a bázlivé úctě duchů a bėsů. Přicházival ovšem u velikém množství k slavným a výstavným chrámům předních bohů, mohutnost staveb, krása a vznešenost obřadů jej vábila stejně jako naň

působilo tajemné zakrývání a odhalování božstva. Kněží slyni jako znatelé tajemství božských, zjevovatelé zahalené budoucnosti lidské; svými obřady, dary a kouzly dovedli i nejhorší zlo zahnati, rozhněvaného boha nakloniti. Mnohý z kněží seznával i při čteném, neurovnaném mnohobožství jediné božstvo, jež všemu vládne. Snad to pocházelo ještě z původního podání, že mohli oslavovati Amona slovy: „Jediným jsi ty, stvořiteli všech věcí, a ty jediný děláš to, co je stvořeno!“ Některý z myslitelů Egypta došel toho, že mluvil o „bohu“ jediném, který jest „svým otcem i synem“, který jest „dnes, včera i zítra“.

Ve starých dobách, kdy byl Egypt ovládán ještě místními knížaty, byla místní božstva známa a ctěna pouze ve svém omezeném okrese. Když se zcelovala vláda Egypta, přibírání bohové připojených míst, bohové míst sídelních ovšem mezi nimi vynikali. Nejvyšším ze sedmi předních božstev byl Rā, bůh slunce, Osiris a jeho rodina, Isis a Horus; v druhé řadě měl Toth, bůh měsíce, přednost mezi dvanácti bohy, za nimi stála řada polobohů. Od starodávna byla však mnohá zvířata, mezi těmi i hmyz, považována za božské obrazy neb představitele bohů. Krokodil, býk, pes, koza, ovce, kočka, vlk, lev, hroch, ibis, hadi, jestřáb, některé ryby, scarabaeus, byly obrazy, snad i miláčky jednotlivých božstev, a lid je považoval za božské. Zvířatům těm se přinášely dary a oběti, kněžstvo o ně pečovalo, nádherné chrámy jim byly přibytkem, konaly se slavnosti k jejich úctě, při skonu jejich nařikal veškerý lid a pečovalo se bedlivě o zachování jejich těl.

Chtěl-li spatřiti některý ctitel své božstvo, oznámil své přání knězi. Ten přišel a za odřikávání egyptské písni odhalil konec záclony a ctitel tam spatřil nějaké zvíře skutečné neb v obraze. V Thébách měli krokodila, kterého vycvičili tak, že jedl z jejich rukou a přijímal od kněží medový nápoj. Sochám bohů dávali hlavy jejich posvátných zvířat; Amon měl hlavu beraní, bůh v Mendes, Binebtat, hlavu kozlí, Hathor hlavu krávy. Kozel v Mendes byl duší Osirise, Ibis duší neb ztělesněním Totha, býk Apis byl vtělením Osirise i Ptaha

společně a byl proto nejvyšším výrazem božstva ve zvířecí podobě.

Toto snižující náboženství působilo ovšem též na Hebrejské zvláštním dojmem. Ti měli v paměti, že jejich nejvyšší a jediný Bůh byl přítelem praotce Abrahama a mluvil s ním, jako mluví člověk s bližním svým. Zde však považoval farao sebe za boha a veškeren lid za svůj majetek, za své otroky, jichž užíval pod vedením poháněčů k těžkým pracím a k válečným výpravám. Lid neměl ničeho, neboť veškerá země náležela králi, nebyl jist životem, neznal svobody a hledal si potěšení v nezřízenostech a v nemravnostech; ty byly některými obřady božstev podporovány, jako v Bubastis a v Dendera.

V takovém okolí zapomínali někteří synové israelští boha svých otců, dávali se svést k modlářství (Ez 23⁸: Smilství svých, která páchala v Egyptě, neopustila; Lev 17⁷: Nebudou obětovati bėsům, s nimiž cizoložili; Dt 32¹⁷: Obětovali bėsům a ne bohu, bohům, jichž neznali), klaněli se pod Sinajem teleti, jak to vídali v Egyptě.

Israelité si zjednali v Egyptě znalost různých řemeslných prací, utvořili tam svou pospolitou obec. Rody jejich vzrostly a rozmnožily se ve dvanáct neb třináct kmenů. Dvanáct kmenů se čítalo dle 12 synů Jakubových; třináct jich čítali, když jmenovali na místě Josefa jeho dva syny, Efraima a Manasse (Nm 29¹³), aneb když, čítajíce Manasse dvakrát, poněvadž mu byly dány v zaslíbené zemi dva díly, nečítali Levi.

V Egyptě byli kmenové Hebreův podřízeni starším, neb knížatům; starší, zākên, byl ve vážnosti jako latinský senátor, arabský šejch, alderman Sasů a signore Vlachů, při čemž není arcíť věk vždy rozhodujícím.

Nový farao je počal utiskovati a užíval jejich prací k stavbám v Egyptě.

7. Utiskování Israelitů v Egyptě.

Starý, nelidský způsob zotročování člověka přešel i do doby historické, a ani dokonce vyspělá kultura řecko-římská nebyla s to, aby zotročování z kořene vyvrátila. K otroctví byli především odsouzeni váleční zajatci. Za Thutmesa III. pracovali asijské zajatci v Egyptě tak jako později Hebreové.

Příčiny vzniku pronásledování a otroctví Israelitů od egyptských faraonů jsou několikeré. Mojžíš ve svém vypravování v Exodu (17.⁸) udává dvě příčiny pronásledování: „rostli synové israelští a jako plod z země vycházející rozmnožení jsou: a zmohutněvše náramně naplnili zemi“. Druhou pak příčinu: „Mezitím povstal král nový nad Egyptem, kterýž neznal Josefa.“ První tedy příčina pronásledování Židů bylo jejich veliké rozmnožení, neboť pravil sám farao: „Hle, lid synů israelských jest mnohý a silnější nás.“ Druhá pak příčina byla: nastoupení nového krále, jenž bývalého moudrého správce a záchrance země egyptské neznal neb znáti nechtěl.

Že Židé mohli vzrůst a vzrostli v národ mocný, lze vysvětliti vnějšími podmínkami života israelského národa v Egyptě a požehnáním Božím. Tradice klade sestoupení Israelitů do Egypta do doby jednoho z králů pastýřů (t. j. Hyksů), jménem Afobis. Byl by to král Apapi II., za něhož Josef do Egypta přišel; Apapi II. pak to též byl, jenž daroval Židům k osídlení zemi Gessen, krajinu úrodnou, ležící pravděpodobně na

východ od Pelusijského ramene řeky Nilu, mezi tehdejšími městy Heliopolis, Mendes a Tanis. Tam se jim dařilo velice dobře; neboť králové Hyksů, pocházejíce snad z kmene semitského, přáli jim a dokonce i rádce z jich středu sobě brali. Za podmínek takových jistě nelze se diviti Mojžíšovi, že o vzrůstu Hebreů vypravuje, užil slova wajjišrecû, jež značí „množiti se velice“, jako na př. ryby jikrami.

Blahobyt tedy zavládl mezi Hebrejci, tak že později naň vzpomínali, když byli na poušti, říkajíce: „Ó, bychom byli zemřeli skrze ruku Hospodinu v zemi egyptské, když jsme sedávali nad hrnci masa, a najíдали se chleba do sytosti.“ (Ex 2¹⁶).

Než nebylo Hebreům souzeno, aby stále tak v míru a pokoji žili. Nastal převrat na trůně egyptském. Rod Hyksů byl s trůnu švržen a trůnu se zmocnil rod XVII. a po něm XVIII. Pod vládou těchto rodů chránila Židy nejspíše jen památka nezapomenutelného Josefa.

Po rodě XVIII. nastoupil královský rod XIX., jehož král „neznal Josefa“. Snad to byl již Sety I., snad Ramses II.

Když tedy farao viděl, že z Hebreů povstal mohutný národ, jemuž asi již ani krajina Gessen nepostačovala, pravil k lidu svému: „Hle, lid synů israelských jest mnohý a silnější nás. Pojďte, chytře ho potlačme, aby snad nerozmnožil se, a kdyby nastala proti nám válka, aby se nepřipojil k nepřítelům našim a vybojuje nás, vyšel by ze země.“ (Ex 1^{9.10}). Farao zde mluví nejspíše ke svým rádcům, proto mluví v čísle množném. Že pak veliká byla moc těchto rádců, dosvědčuje ona mírná vybízející forma, s jakou k nim farao promlouvá. Pronásledování Hebreů mohlo povstati tím snáze, že měli Egypťané Hebrejce, cizince, pastýře, ctitele jiného boha, v nenávisti.

Farao chtěl potlačit jak národnost, tak i náboženství Hebreův.

Bůh chtěl, aby jeho vyvolený národ nepokazil se úplně; jak patrně zproroka Ezechiele 23⁸: „Nad to i smilství svých, kteráž měla v Egyptě, nezanechala“, Israelité, jsouce zhýčkáni blahobytem, oddávali se z části modloslužbě a neřestem. Bůh zajisté pak též nechtěl, aby v blahobytu zapomněli na zemi zaslíbenou, nýbrž naopak si přál, aby po zemi zaslíbené toužili. Proto tedy dopustil na Israelity pronásledování, aby vzbudil v nich nenávist k egyptským věcem (modlám, chrámům), a aby země Gessen byla jim trpkou. Tak Theodoret: „Aby v nenávisti měli netoliko Egypťany, nýbrž i jejich bohy.“

Faraó pak vydal nařízení o robotách pro Israelity: „Ustanovil tedy nad nimi úředníky robot, aby je trápili břemeny; i vystavěli města stanů faraonovi, Pithom a Rameses“ — (Ex 1¹¹). Města „stanů“ vykládají se též jakožto skladiště, zvláště obilí, jež byla společnou zdí ohrazena.

Aby bylo lze si představití namáhavou práci Hebreů při stavbě těchto měst, dlužno uvážiti, jak stavba měst tehdy v Egyptě se dala. Předně vystavěno bylo jakési návrší z cihel a kamenů, aby město vyvýšením chráněno bylo před zátopou řeky Nilu. Na pokraji návrší toho koldokola vystavěna byla zeď. Vzniklý prázdný prostor byl vyplněn hlinou a tam teprve kladeny byly základy pro nové budovy. Kolik tu potřebí bylo cihel, kamení? A cihly ty Israelité sami si musili vyráběti, jak o tom Ex 1¹⁴ praví: „a k hořkosti přivodili život jejich robotami těžkými v hlíně a cihlách“.

Josephus Flavius uvádí, že stavěli Israelité pyramidy. Než domněnka jeho není správná, jelikož dosud nikde zpráv o tom nalezeno nebylo a největší pyramidy u Memfidy jsou staršího původu.

Ač neuvádí Písmo jednotlivě všech prací, které Hebrové v Egyptě konali, jisto jest, že byli všemožnými pracemi týráni, jak vysvětá z Ex 1¹⁴: „vší služebností utískáni byli“. Snad jim bylo lámati kamení a dopravovati je na místa staveb; nejspíše jich

bylo užito i při vykopávkách průplavů. Práce ty jsou těžké a úmorné.

Faraonovi písaři Kauisar a Keniamen podávají svým představeným, písaři Bekenptah, zprávu o robotách. V zprávách těch nazýváni jsou dělníci Aperiové a dovážejí kameny k stavbě chrámu Rā a Ramessa Meriamena, krále. Snad jsou to Hebreové. Aperiu dopravovali kameny pod dohledem madaiu, poháněčů. V hrobech v Beni-Hassan jest zobrazeno, jak dohlížitelové, opatření hůlkami, dělníky mrskají, i ženy i děti. Dohlížeči byli Egypťané, pod těmi byli hebrejští starší neb šoterim, písaři, kteří byli asi zodpovědní za to, aby se ustanovené dílo vykonalo.

Roboty tedy na Israel uvalené králi egyptskými byly zajisté kruté a tížily Hebrejce. Než mýlil se farao, že těmito robotami zabráni jich vzrůstu a mohutnění. „A čím více utíškali je, tím více se rozmnožovali a rostli. I nenáviděli synů israelských Egypťští a trápili je, posmívajíce se jim“ (Ex 1^{12.} 13.). Práce tedy Israeliťům byla rozmnožena, dozor ztřešen a týrání zvětšeno. K bázi pak před Hebrej přídala se Egypťanům i nenávisť, jak i David v žalmu 104²⁵ praví: „Obrátil jejich srdce, že měli v nenávisti jeho lid“.

Farao pak vida, že snaha jeho, aby pracemi a týráním tělesným zničil národ israelský, jest marna, vymyslel si nový způsob, jímž by Israelity zhubil. „Řekl pak král egyptský babám hebrejským, z nichž jedna slula Sefora a druhá Fua, přikázav jim: Když budete přispívati při porodu ženám hebrejským, a přijde čas porodu: bude-li pacholík, zabijte ho: pakli děvče, zachovejte“ (je. Ex 1^{14.} 16.).

Vigouroux přirovnává jména oněch bab: Šifráh a Pu'áh k hieroglyfickým jménům Šepman a Púé. Byly to dle toho mínění báby egyptské, ale sloužily ženám Hebreů.

„Bály se pak báby Bòha, a neučinily podle rozkázání krále egyptského, ale

zachovaly pacholíky“ (Ex 1¹⁷). Byly to tedy bohabojné báby, neboť, ač snad nepocházely z téhož lidu, přece nechtěly znepokojiti své svědomí zabíjením synů israelských. Proto je povolal král k sobě a řekl jim: „Což jest to, co jste učiniti chtěly, že jste pacholíky zachovaly? Kteréž odpověděly: Nejsou ženy hebrejské, jako egyptské: neboť ony samy umějí si přispěti, a dříve, než my k nim přijdeme, rodí“ (Ex 1^{18. 19}). Farao byl rozhorlen; avšak báby odpověděly mu způsobem výše uvedeným. Odpověď jejich možno vykládati dvojím způsobem: Buď že ženy Hebreů jsou samy dovednými bábami, nebo že samy rodí bez cizí pomoci. Než není nikterak důležité pravý význam zjistiti, neboť byla to pouhá výmluva bab egyptských, jak patrně z verše 14., kde se praví, že „zachovaly pacholíky“, což by se nemohlo říci, kdyby báby egyptské nebyly ženám Hebreů při porodu pomáhaly.

Bůh pak dobře babám se odvděčil; praví Písmo sv. dále: „Dobře tedy učinil Bůh babám: a rostl lid, a ssílil se náramně. A že se bály báby Boha. vystavěl jim domy.“ „Vystavěl jim domy“ znamená, že dal jim hojnou rodinu. Vigouroux praví, že Mojžíš užívá tu fráse egyptské, jež značí „zaříditi si domácnost“ (provdati se). Bůh by tedy byl učinil báby paními domů (provдалy se) a požehnal jim na dětech.

Farao pak, rozlítiv se, chtěl Hebrejce krutě ztrestati a zároveň úplně zničiti vydáním rozkazu: „Cokoliv mužského pohlaví se narodí, do řek uvrzte, cokoliv ženského, zachovejte“ (Ex 1²²). Josephus Flavius udává následující příčinu vydání krutého ediktu: „Egyptané vynášeli záhy jinou příčinu, aby zhoubu celého našeho rodu připravili. Jeden z jejich učenců (ti zabývají se též předpovídáním budoucích věcí) předpověděl králi, že se v té době narodí mezi Hebrejci pacholce, které, až vzroste, porazí panství Egyptanů, Israelity pak povznese a učiní je mocným národem; ten převyšší

ostatní lidi svými ctnostmi a zanechá slavnou památku. Tím se král nemálo polekal. Po radě téhož věštce vydal rozkaz, aby byla všechna pacholata Israelitů házena do moře a usmrcována. Proto měly egyptské báby dobu, kdy bylo ženám israelským roditi, vypátrati a pozorovati je. Kdyby někdo dítě takové schoval, ustanovil na to trest, dle něhož měla celá rodina býti usmrcena“ (St. Žid. II., 9²). Že Egyptané vykladačů snů si vážili a že u nich byly sny věci důležitou, je jisto, avšak nicméně dlužno slova Flaviova bráti spíše za báji, než jako pravdu historickou.

Přes tak krutý edikt Hebreové množili se přece dále; neboť ke konci jejich pobytu v Egyptě měli k boji schopných Israelitů 600.000. A tu zdá se, že nebyl rozkaz velmi přísně prováděn, zvláště v letech pozdějších, aneb že dlouho netrval.

Výsledek pak pronásledování byl, jak i sám Bůh si přál, pro Hebrejce prospěšný: Mezi Israelity a Egyptany postavena byla hráz, tak že nebylo nebezpečí, že Židé se oddají modloslužbě. Hebreové uvědomili si, že jsou v zemi cizí a že jim kdysi byla slíbena země vlastní, krásná, a tu počali toužiti po ní. I nebylo třeba ničeho jiného, než aby byli v tomto přesvědčení utvrzeni a z Egypta vyvedeni. To měl vykonati Mojžíš.

Jak dlouho utrpení Israelitů v Egyptě trvalo, nelze dokázati. Práce, jež byly Hebreům ukládány, bylo otrokům konati již za Tutmosise III. Ramses II. učinil s králem Hittitů smlouvu, dle níž mu měli býti uprchlíci, kteří by z Egypta utekli do Kanaanu, vráceni. Snad utíkali i někteří z utiskovaných Hebreův do země svých otců; Písmo svaté o tom nečiní žádné zmínky. Že by byl lid z kmene Ašer před vyjitím Hebreův v Kanaanu usazen, toho se pouze domýšleti lze z jména Ašer, jež bylo v starších egyptských záznamech shledáno.

Aron byl o tři léta starší Mojžíše. Za narození Aronova nebylo snad ještě onoho krutého příkazu, aby byla pacholata hebrejská zabíjena. Za Mojžíšova narození příkaz onen již byl, a utrpení Hebreův trvalo

dle toho aspoň 80 let, po celou dobu od narození Mojžíšova až do jeho návratu do Egypta. Zabíjení nemluvňat nemohlo se díti tak dlouho, neboť vyšli z Egypta mužové zbraně nesoucí, mladí prvorozenci, Levité u velikém počtu. Snad trval ten příkaz pouze po tu dobu, kdy prodléval král mezi hebrejským lidem v městě Tanis.

V. R.



8. Mojžíšovo zachování.

Bůh nezasáhl přímo, aby najednou nějakým nadpřirozeným způsobem vysvobodil svůj lid z egyptské poroby, nýbrž připravoval vysvobození to znenáhla a vedl je přirozeným vývojem. Zázraky působil tehdy, když se farao zatvrdil a když chtěl povolenému již východu Hebreův mocí zabrániti.

Židovské podání tvrdí, že se rod Levi již v Egyptě ku svému kněžskému úřadu a k službě chrámové připravoval. Ostatní kmenové si hleděli práce, řemesel a umění, kmen Levi se učil písmu a pěstoval moudrost.

Z pokolení Levi, z rodu druhého syna Leviova Kahatha (Ex 6¹⁸, 1 Par 6² a 23¹³), pocházeli rodičové vysvoboditele Israele. Muž v Ex 2 není jmenován, jest řečeno o něm pouze: m u ž z d o m u L e v i ; jinde se však zove Amram, a netřeba z toho souditi, že by byl otec Mojžíšův cizincem neb původu nízkého a Kahatem adoptován. Manetho arcif připomíná, že byl Mojžíš egyptského původu, že byl knězem v Helio-polis a měl jméno Osarsif — avšak zprávy Manethovy nejsou tu spolehlivé. U Josue a Hura též není v Ex 17⁹ a d. udán otec a rodokmen, a přec nebyli ani z cizího otce ani adoptovanými syny.

Matka Mojžíšova se zove „dcera Levi“. Její jméno Jokhebed (Jahve jest sláva, čest) by mohlo ukazovati, že se v tom rodě udržela v Egyptě úcta k Bohu patriarchů, Jāovi nebo Jô nazývanému. Z toho manželství vyšly tři děti, Maria, která snad byla o sedm nebo více let starší než Aron, a Mojžíš, jenž byl o 3 léta mladší Arona.

Zachování Mojžíšovo jest vypravováno v Ex 2.

A sestupovala dcera faraonova k Nilu, aby se koupala, a dívky její chodily po břehu Nilu. **וַתֵּרֶד עַל-הַיָּאָר** náleží k **וַתֵּרֶד**, nikoliv pak ku **לְרַחֵץ**. Vulgata překládá sice „ut lavaretur in flumine“ — a podobně činí Targum Onkelův, syrský, a arabský překlad — a překládá předložku **עַל**, jako by zde stála ve významu **כִּי** — a má zření na obdobná místa Ex 2⁴ a 29³ — a následkem toho ji pojí s **לְרַחֵץ**. Předložka **עַל** jest širokého významu, a připouští i význam, který do ní klade Vulgata; než nejčastěji značí směr, asi jako řecké *ἐπὶ*, *ὕπὲρ* a pojí se se slovesy, která vyznačují pohyb nějaké věci z jistého místa na místo jiné (lat. in s akkus., ad směrové).¹⁾ Jest ji tedy spojovati s **וַתֵּרֶד** — a spíše překládati „sestupovala k Nilu, by se koupala“, nežli „aby se koupala v Nilu“. Septuaginta a samaritánský přepis příkládají tomu význam směrový: ad flumen.

Než ať to pojmáme jako příslovečné určení místa, nebo jako určení směru, ať překládáme „v Nilu“, nebo „k Nilu“, smysl věty jest zřejmý. Dcera faraonova šla se koupat do Nilu. Dívčí družina, která provázela její velitelku, byla na břehu. V dalším vypravuje Písmo sv., jak dcera faraonova uzřela v rákosí košík. K jejímu přání přinesla jedna dívka z řeky ten košík. Dcera faraonova jej otevřela a uviděla ve vysmoleném koši krásné nemluvně. Ostatní děje z mladosti dítěte toho líčí krátce Skutky apoštolské (7^{21–22}): „A vychovala si ho v syna. A byl Mojžíš vzdělán ve veškeré moudrosti Egypťanů a byl mocný ve slovech i činech svých.“

Táží se někteří, odpovídá-li toto vypravování zvykům tehdejšího Egypta?

Již ve starých dobách těšily se egyptské paní veliké vážnosti a svobodě. Egypťané obdařovali své ženy něžnými jmény, dávající tak svoji úctu k nim na jevo: Nefert, krásná, nefru, krása, jiný zve svoji paní krás-

¹⁾ Gesenius: Hebr. u. chald. Handwörterbuch s. 610. poz. 3

ným smokvoněm, neht nefert, a opět jiný volal na svoji paní „henut a pu“, to jest má paní. Ony požívaly stejných práv s muži. Mohly uzavíratí právní smlouvy, mohly dědití a vládnouti vlastním jméním. I kralovati mohly, nebylo-li dědiců mužských, kteří by se byli mohli ujmouti vlády. Poněvadž mívala královská dcera nárok na vládu, proto si brávali někdy králové své sestry za manželky, čímž byly pak nároky na vládařství spojeny v ruce manželově. Těmto sňatkům předcházeli sami bohové svým příkladem. Tak Osiris pojal za ženu sestru „Isis“, a bůh Set, bratr Osirisův, si vzal svou sestru Nepthys. Tak vládla Ha'-tšepsu nebo Hatšepsat (asi po vůli otcově) s neplnoletým bratrem Tutmosisem II. Vedla časté války, ba učinila svého milce, Senmuta, na úkor bratra svého „vladařem velikým v obou zemích a nejvyšším nad nejvyššími“ („obě země“ jsou dolní a hor. Egypt).

Král měl jednu manželku jako královnu plného práva. Ta pocházela ze vzácné krve vysokých rodů nebo byla to někdy pokrevní králova. Tato hlavní manželka byla rovnoprávná s králem. Ona byla tou, „která zří Hora a Seta, byla přítelkyně Horova“, „dcera boží“; i jiné lichotivé tituly svědčí o vysoké úctě, které požívala. U Ramsesa a některých králů jest uvedeno výjimečně více manželek. Vedle toho bývalo při dvoře faraonově více ženin, tak že býval i počet dítek někdy velice vysoký. U Ramsesa II. se čítá 111 synů a 59 dcer.

Ženy egyptské chodily bez závoje, nezahaleny, i na trh; samy donášely na trh věci k prodeji, provázely manžela na hony, přinášely oběti, byly prorokyněmi při chrámech, hudebnicemi a pěvkyněmi při náboženských slavnostech. Hroby žen těšily se stejné pečlivosti jako hroby mužů. Nikterak nebyly poutány v domácnosti tak přísnými zvyky a zákazy, jako se to stávalo za panství islámu.¹⁾ Mohla tedy dobře dcera faraonova si vyjítí, aby se vykoukala.

¹⁾ Viz: Heyes: Bibel und Ägypten, s. 129—137. Adolf Erman: Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum. I. Bd. S. 71, 72, 113, 114, 223. II. Bd. 394 400.

Koupání v Nilu jest za parních dnů nejpříjemnější zábavou a zdravým osvěžením. Staří Egyptané hojnou měrou užívali lázní. Znali lázně domácí — a v pozdější době i veřejné, minerální, teplé i říční. Důkazem jsou nám vyobrazení lázeňských scén. (Vigouroux : Dictionnaire de la Bible, I. s. 1386, Bains.)

Dcera králova šla k Nilu. Nilem zovou se i ramena řeky Nilu, a ramen těch bylo v dolním Egyptě několik. I^eôr znamená Nil. Egyptané jmenovali svou posvátou řeku různými jmény: hápi, iumá — moře, atur i atur āa — veliký proud; z aur povstalo demotické iar neb ial a z toho koptické eiur, ior. Hebrejské jméno „I^eôr“ vzato bylo z lidového jazyka. (Heyes : Bibel und Ägypten, 202.)

Nil vykládá se z řeckého Neilos, a to z hebrejského či spíše semitského nahal — řeka, údolí. Demotské Neial-u by značilo ramena Nilu. Groff míní, že Řekové nazývali Neilos zprvu ramena Nilu v Deltě a pak celou řeku. Heliodor zaznamenal výklad, dle něhož by písmenná hodnota slova Neilos značila počet dnů v roce: e = 5, i = 10, l = 30, n = 50, o = 70, s = 200, tedy 365. (Poznámka u Heyes na s. 203.)

Údolí Nilu jest jako oasa mezi holými a pustými výšinami, jež se v menší nebo větší vzdálenosti od jeho břehů táhnou. Za Memfidou ustupují výšiny ty od břehů dále a naplaveninami utvořilo se tu v severním Egyptě ono známé Delta. Rovina tato tvořila se náplavem nilským po dlouhý čas. Za nynějších časů se náplav Nilu dále na severu Egypta usazovati nemůže, poněvadž jest při severním břehu Delty mořský proud, jenž zanáší bahno řeky k jižnímu břehu palestinskému.

Nil jest tvořitelem a zachovatelem Egypta; roční pravidelné zaplavení jeho vodami působí v údolí onu bohatou úrodu, kterou byl již ve starých dobách proslaven. Kdyby nebylo zavodňování Nilu, byl by Egypt nejsušší pouštinou, neboť tu bývá jen málo dešťů, a pramenité vody jest též velmi pořádku. Staří nevěděli, kde asi prameny Nilu jsou, a domnívali se, že o tom budou poučení až na onom světě. Zdá se, že se

také domnívali, že i v nebi jest řeka Nil, a pozemský Nil by pak byl pouze pokračováním onoho nebeského Nilu.

Pravidelné vystupování jeho vod si arciť nedovedli vysvětliti a bájili, že nastává pláčem a slzami Isidy, kteréž prolévá tato bohyně v červnu pro Osirise a Hora; dosud jmenují noc ze 17. června k 18. „nocí kapky“. Nyní jest známo, že se rozvodňuje Nil při hojných deštích v krajích, kde vzniká, a vodou ze sněhů habešských hor. Voda přináší s sebou hojný zemitý náplav, kterým se naplavená a zavodněná pole zúrodňují. Vystupování vod jest v červnu znatelným a dosahuje v září neb počátkem října největší výše, 6 až 7 metrů nad nejnižším povrchem jeho. Již záhy byly prohlubovány průplavy a strouhy, jimiž se voda rozvodněného Nilu mohla vésti na plochy vzdálenější. Delta bylo zavodněno několika rameny Nilu a mnohými průplavy. Nil byl jako bůh Hápi zbožňován a zvláštěními svátky oslavován. (Heyes, Bibel und Ägypten, 203 a d.)

Ze zprávy biblické nelze udati, na kterém místě se záchrana Mojžišova udála. Zajisté, že to bylo blízko královského sídla. Králové egyptští sídlili v různých místech. Sídlem bývalo M e m f i s, a tam klade tradice, ničím nezaručená, tento celý děj. Na ostrově Róda v Kahýře ukazují místo, kde by byl býval koš s děckem do řeky vysazen. Flavius připisuje Apionovi mínění, že Mojžišovo zachránění se stalo při Heliopolis u Kahýry; tam však již nebyla země Gošen.

Jiným místem děje toho by bylo R a m s e s. Toto město mělo jméno své po svém staviteli Ramsesovi II. Bylo asi západně od Pithomu. Pithom stálo na místě nynějšího Tell-el-Maskhuta, město Ramsesovo na místě nynějšího Tell Retâbe. Ramses se faraonovi výborně hodilo. Mohl z něho střežiti východní hranici egyptskou před vpády východních kmenů lépe, než by se to mohlo dít z Théb nebo z Memfidy. Židé byli, jsouce silně utiskováni robotami, asi odbojně naladěni proti utiskovatelům egyptským, a tu chtěl Ramses svojí osobní přítomností býti pohotově uhasit sebe

menší plamének odboje. Ramses leželo v zemi Gošen, kde jest Tell Retâbe ; zde však netekl Nil. Jiné Ramses by bylo město Tanis (San) na severu ; tam teklo rameno Nilu, tam přebývali též Hebreové.

V Memfidě měla snad i řeka silnější tok, a bylo by tedy dosti nebezpečno tam dítě vysaditi. A kdyby je byli vysadili, nebyla by sestra dávala pozor „z daleka“. Než proti tomu lze říci: Matka položila koš s dítkem do rákosí u břehu, a v rákosí se proud tiší, a při břehu, když tam rostlo rákosí, nebyl jistě proud tak příliš silný ; ostatně nic nebránilo, aby nebyla ošatka s nemluvnětem k rákosí připevněna tak, jako by jí byla zachycena. Sestra jeho dávala pozor „z daleka“ aby zvěděla konečný výsledek práce matčiny, a zachovávala potřebnou opatrnost, stála z daleka, aby nebudila zbytečně podezření družiny královské dcery. Koš byl z třtiny papyru, který tam tehdy při řece rostl ; nyní roste u pramene Arethúsy a modré řeky v Syrakúsách sicilských a na bílém Nilu.

Ramses bylo by tedy stotožňovati s Tanis, jež bylo hlavním sídlem v Deltě. Hyksové v něm asi sídlili, pak bylo zbořeno. Tu by byl sídlil Ramses II. Jménem Ramsesa II. bylo zváno vůbec více míst.

O dceři faraonově není bližších údajů. Byla bezdětnou a přijala nalezené dítě za vlastní. K tomu se připomíná, že vody Nilu byly Egypťanům posvátnými. Iím přičítali nejen úrodnost země, než od nich slibovali si i zdraví a plodnost. A snad i za tou příčinou sem přišla dcera faraonova. Nil byl výronem Osirise — a možno, že se jeho vodám přikládala pověrečná moc. Dívky, které ji provázely, tvořily její družinu. Pocházely ze vzácných rodů, a dcera královská je dostávala při svatbě vedle věna. Tak Amenhôtep dostal od jistého knížete dceru, s kterou šlo 317 dívek. Žalm 44¹⁵ praví o dceři královské, že „přivedeny budou za ní panny, přivedeny budou za ní s radostí a plesáním“.

Panny tyto chodily po břehu a střežily místo po dobu koupele, aby se někdo z nenadání nepřiblížil. Byla-li řeka na těch místech hluboká, tu se koupala

snad na pokraji. A pak by se lehce mohla vyložit předložka *וְ* v tom smyslu, že sestupovala v řece, aby se myla t. j. po dně řeky na místo hlubší.

Kdybychom předpokládali, že to bylo v obvodu královského domu, kudy by byl Nil protékal: pak by nebylo bývalo třeba stráže dívek, a nebylo by snad snadno položit tam hebrejské ženě dítě. Za této podmínky by nebylo sice nutně potřeba dívek, avšak pro osobní bezpečnost si je mohla přibrati a také přibrála, aby měla po ruce ochranu v nenadálé nějaké nehodě. Byla by se sice mohla dovolati v blízkosti královského domu pomoci, než z moudré opatrnosti si raději s sebou vzala společnice. Dítě položit v okolí domu královského bylo sice hebrejské ženě těžko, než vždy možno. Odvážila se toho, neboť se jednalo matce o život synáčka.

Jako není udáno jméno faraonovo, tak není jmenována ani dcera faraonova. Josefus Flavius ji jmenuje Thermuthis a míní (snad že se mu to zdálo slušnějším), že si na břehu hrála. *Erat filia regi nomine Thermuthis; haec dum ludit ad ripas fluminis, conspicata vas fluitans.*¹⁾ A dala vysadit koš na břeh. Podobně Nausikaa, dcera Alkinoova, hrajíc míčem na břehu řeky, našla Odyssea. Eusebius uvádí její jméno Merris.²⁾ Ebers poznamenává, že obě jména mohou býti vyložena Meren-mut (milovaná bohyně Mut) a že se tak zvala manželka Ramsesa II. Ta mohla býti dcerou faraona Sety I., Sety byl otec Ramsův, tedy sestrou tohoto a spolu i jeho manželkou. Ramses měl více manželek; tři jména jsou známa. Synů měl nejméně 79 a 56 dcer (mnoho jiných jeho dětí záhy zemřelo).

Mery-Mut, která se zvala Nefertari, stala se jeho manželkou prvního roku (1300). Jest zobrazena na chrámě v Abu-Simbel. Její hrob nalezen r. 1904. Druhá pravá královna jest Ast Nefert, matka Ramsesa, Khaemuasa a 13. (neb dle Ermana 4.) dívka Merenptah

¹⁾ Jos. Flavius, *Antiquitates* (c. V.).

²⁾ Aug. Calmet. *Comment. in Gen. et Exod.* s. 682.

a dcery Banutantha (dcera Anaitis). Třetí jméno jest Maat-neferu-ra ; nejstarší dcera náčelníka Hittitů, kterou si vzal v 34. roce vlády.

Banutantha nebo Bintanta je nazývána „veliká žena králova“, a proto soudili někteří, že byla ona spolu i manželkou Ramsesa II., po perském způsobu, aby se zachovala čistá krev královského rodu.

Rabbíni jmenují jméno té dcery Bitja (I. Par. 4¹⁸) t. j. dcera Jahve.

Když se mluví, že byl utlačujícím faraonem Tutmosis III. (1503—1449) a faraonem vyjití Amenofis II., tu nutno hledati „královskou dceru“ mezi potomky Tahutimesa II. (1516—1503.) Tahutmosis II. měl dvě ženy. Prvá Hatšepsat (vládla spolu až do r. 1481) a druhá Aset, ze které se narodil Tahutimes III. Z Hatšepsat měl děti: Neferura a Meryt-ra Hatšepset. Manželka Tahutimesa III. byla Meryt-ra Hatšepset, dcera Hatšepsatina. Z ní narodil se nástupce trůnu Amenofis II. (Amenhotep) a snad i Nebtu. Dcery se jmenují: Tauí, Takheta, Pet-ahuha, Pet-pui, Meryt-ptah, Sat-hora, Nefer-amen, Uaay, Henut-anu.

Mojžíš se dostavil v 80. roce svém, aby vymáhal propuštění Židů. Amenofis panoval asi od r. 1449 do 1424, nebo dle jiných 1461—1436. Za něho by byli Hebreové vyšli. Tedy před 80 lety, před celou dobou jeho panování, zachráněn byl Mojžíš. A to by bylo za panování Tutmosise I. nebo za vlády jeho nástupců. Klademe-li vyjití dle synchronismů egyptských a babylonských na r. 1455, tu by „dcera králova“ byla Hatšepsat; událo-li se vyjití r. 1438, jak tvrdí jiní, tu mohla zachrániti Mojžíše dcera této Hatšepsat Meryt-ra Hatšepset. Flavius praví (Ant. j. V.), že neměla dětí, a proto tvrdili někteří, že byla neplodnou. Snad neměla dětí do té doby, kdy zachránila Mojžíše, snad ani nebyla ještě provdána, neboť ji písmo zve „dcera faraonova“; a název ten by snad lépe se hodil svobodné panně než manželce.

Konečně tvrdí jiní, že jest celá tato zpráva pověstí, podobnou pověstem jiných národů. Spojují to s pověstí o záchraně Sargonově (Viz Hugo Gressmann :

Altorientalische Texte und Bilder). Zachována v klí-
nové knihovně Assurbanipalově. Zní: „Sargon, mocný
král z Agade, jsem já. Má matka byla boží sestrou,
můj otec z nízkého rodu, bratr mého otce bydlil na
horách. Mým městem jest Azupiranu, které leží na
břehu Eufratu. Má matka mne počala, potají mne po-
rodila. Položila mne do skříně z rákosí, uzavřela smolou
dveře mé, položila mne do řeky. Řeka mne nesla
k Akki, nosiči vody. Akki se mne ujal v přátelství
svého srdce (?), Akki, nosič vody, mne vychoval jako
své dítě, Akki mne učinil svým zahradníkem. Za mého
zahradničení zamilovala si mne Ištar — — a — — Léta
jsem panoval, léta jsem vládl nad černovlasými a pa-
noval jsem jim . . .“

Diodor vypravuje o původu Semiramidy: Blíže
Askalonu porodila bohyně Derketo, která měla obličej
ženy, ostatní však tělo rybí, mladému Syřanu dceru.
Mladíka usmrtila a vysadila onu dceru v pustém skal-
natém pohoří k záhubě. Dítě bylo však živeno holu-
bicemi, později pak nalezeno pastýřem a vychováno
správcem králových stád, jménem Simmas. Onnes,
z rad králových, ji pojal za manželku. Později si vzala
sama krále Ninna za manžela.

O Cýrovi vypravuje Herodot, že byl na rozkaz
svého děda, který se před ním bál následkem výkladu
jakéhosi snu, vysazen, ale pastýřem jakýmsi zachráněn
a vychován.

Romulus a Remus, zakladatelé Říma, prý byli
syny Vestálky Rhey Silvie a Marse, boha války. Matka
byla pro porušení slibu čistoty utopena. Ony děti dal
Aemulius hned po narození vhoditi do rozvodněného
Tiberu. Koš zachytil se na kořenech fíku. Tu naskytla
se vlčice, živila ty děti, až se jich ujal vrchní pastýř
Faustulus.

Podobají-li se třeba tyto báje a pověsti v něčem
zprávě o zachování Mojžíšově, to není a nemůže
býti samo sebou žádným důkazem, že i tato zpráva
musí býti bájí. Jest velice svůdné vytrhnouti z bible
jedinký příběh a pozorovati jej sám o sobě, a při-
rovnávati jej k jiným, a nalezneme-li rysy podobné,

usuzovati z toho odvislost od bájí. Nebýti bible, všimli bychom si těchto drobtů roztroušených v pověstech lidu? Může býti podobnostmi dokázána odvislost? V oněch bájích jsou nemožné a prapodivné věci; kdo by na příklad mohl uvěřiti, že vlčice kojila a při životě zachovala blížence Romula a Rema, a mnohým podobným smyšlenkám? Jest tedy analogie výše uvedená docela nemístná.

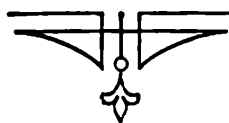
Dcera faraonova dala dítěku jméno Moše, „Mojžíš“, řkouc: „Neb jsem ho z vody vzala“. Snad jest základem toho jména hebrejské slovo mōšê, tvar činného participia, ač bychom spíše očekávali participium trpné („vytažený, zachráněný“). Tato ne sice přesná etymologie se snad dobře hodila k tomu účelu, aby byla jménem tím označena důležitá okolnost života Mojžíšova. Flavius vykládá, že slovo Moyses jest egyptské, „mo“ prý značí „voda“, „yses“ = „vytažený“. Dle nejnovějšího mínění badatelů pochází slovo „Mojžíš“ z egyptského „mes“ nebo „mesu“, což značí (syn) „dítě“. (Hummelauer „Commentarius in Exodum“.)

Řízením Božím se také stalo, že byl vysvoboditel Mojžíš vzat do ochrany krále hubitele a utiskovatele, a že byl svou vlastní matkou vychován. Od zbožné ženy hebrejské poznal zásady náboženské, víru v jediného pravého Boha, lásku k Jahve, Bohu národa vyvoleného, a tím i lásku k svému národu. Tak vyrostl v muže pevného charakteru, a vznešených jeho ideálů nevyrvala mu ze srdce ani společnost pohan-ských Egyptanů. Neohroženě zastal se svých bratrů, nedbaje svého vlastního prospěchu a blahobytu, který mu kynul u dvora egyptského. Svůj život věnoval vůli všemohoucího Jahve, Otce Abrahamova, Isákova i ostatních patriarchů.

„Moudrost“, v níž byl Mojžíš u královského dvora vzdělán, byla hlavně ona, kterou měli egyptští kněží. Vzdělání jejich se arcíř neslo v první řadě k znalosti boha nebo bohů a jejich náboženských tajemností, avšak slyňali též lékařskými vědomostmi; bůh Toth sám napsal šestero lékařských knih (řecký Hermes Trismegistos), znalostí práva a toho, čeho bohové od lidí žádají.

Před čtyřiceti a dvěma soudci bude se každé duši zodpovídati, zda se nedopustila čtyřiceti a dvou hříchů; na tyto hřichy, na zákon přirozený, ve svědomí pohanů napsaný, ukazovalo učení kněží, jak „Kniha smrti“ svědčí. Nejmoudřejší Řekové, Lykurg, Solon, Thales, Pythagoras, Demokrit i Plato čerpali z Egypta vědomosti své; mohl se tu tedy Mojžíš vzdělati i v přírodních vědách, hvězdářství, počtech, v řízení země.

V. V. F. M.



9. Dary, jež vzali Israelité z Egypta.

Ve zjevení, jehož se dostalo Mojžíšovi, bylo naznačeno a určeno, jak si má Mojžíš počínati, jak mluvíti k lidu a jak k faraonovi. Mojžíš měl býti jist, že lid hebrejský z Egypta vyjde (dle Ex 3¹²), že bude na hoře zjevení Bohu Jahve sloužiti; věděl předem, že zůstane farao zatvrzelým, a že vyjde Israel teprve po mnohých znameních a projevech silné ruky Jahve (3^{19. 20}). Spolu předpověděl Hospodin i toto (3²¹): A dám tomuto lidu milost u Egypťanů, abyste, až vyjdete, neodcházeli s prázdnýma rukama. (22.) Každá žena si vyžádá (vypůjčí) od své sousedky a od hospodyně svého domu stříbrné a zlaté klenoty a roucha; ty vložíte na své syny a dcery a tak oloupíte Egypťany.¹⁾

Přípověď tato se vyskytuje ještě v 11², kde Jahve Mojžíšovi přikazuje: Domluv tedy lidu, aby si vyžádal (vypůjčil) každý od svého bližního a každá od své sousedky stříbrné a zlaté klenoty. Kdežto jest v 3²² řeč pouze o ženách, které si vyžádají od žen egyptských klenotů stříbrných a zlatých, jest to v 11² rozšířeno i na muže; tam jmenují se klenoty a roucha, zde jsou uvedeny pouze klenoty stříbrné a zlaté; tam jest připomenuto, že vloží ty věci na své dítky a ozdobí je tím, zde jest to opominuto; tam jsou též slova: tak oloupíte Egypťany, jichž tu není. Řecký překlad LXX a sa-

¹⁾ Znění ta připisují Elohistovi neb skladateli RJE.

maritánský Pentateuch prokazují na četných místech, že se jednalo překladatelům nebo pisateli o to, aby uvedli neshody v soulad a odstranili odpory. I zde mají po zlatých věcech přidáno v 11²: a p l á š t ě (roucha), o kterém nelze říci, zda se to nalézalo i v hebrejském znění původním.¹⁾ V 3²² jest o hebrejské ženě řečeno, že si vyžádá oněch předmětův od své s o u s e d k y; bydlili tedy Israelité v místech Gessen spolu s Egypťany. Vedle sousedky jest však jmenována ještě jiná žena, která přebývá v domě pohostinu, jest h o s t e m d o m u Hebrejky (Onkelos: od blízké domu jejího), snad egyptské jakési služebné nebo hospodyně. Hebreové by byli dle toho měli Egypťanky ve svých domech a službách. Jinak vykládáno, že najímali Egypťané domy Hebreův a že jest tu o nájemnicích řeč, contubernalis, *συσχηνός* (jako u Joba 19¹⁵), u August. concellaria, která je v téže komnatě, síni. V 11² jest pouze sousedka jmenována a při muži jeho bližní.

Dlužno tu míti na zřeteli, že žádal Mojžíš, aby mohl vyjítí lid cestou t ř í d n ů na poušť a obětovati tam Bohu Jahve (3¹⁸). Měla to býti sváteční cesta, průvod k slavnosti. Za takových příležitostí berou na sebe východní lidé všechny své ozdoby, oblékají nejlepší roucha; tu mohli Egypťané snadno nahlédnouti, proč si Hebreové právě teď klenotů a rouch přejí a proč jich požadují. Měly toho žádati od žen, neboť tyto měly zálibu v ozdobách a v klenotech, jak dokazují ozdoby v hrobech Egypťanek nalezené, ony pečovaly o domácí roucha u Hebreův a zajisté též u Egypťanů.

Ženy hebrejské ž á d a l y s i těch věcí (וְשִׂאֵלָהּ); a v y ž á d á s i); sloveso to má význam: ž á d a t i si darem, avšak mohlo by znamenati též: v y p ů j č i t i s i, jak je mnozí na tomto místě vykládají. Byly by si to vypůjčily na svou obětní slavnost. Nebylo jim toho třeba a nežádaly toho snad z nouze, neboť

¹⁾ Mechilta dí, že jim byla roucha milejšími než stříbro a zlato; snad jest to poznámka odtud, že se při jmenování více předmětů postupuje zhusta od méně cenného k vzácnějšímu.

to měly položit, měly tím ozdobiti (takový význam i Gen 24⁴⁷ 41⁴²) své dívky, syny a dcery. Hebreům by to byly asi Egypťanky tak ochotně nedaly a nepůjčily; pro své dívky mohly toho hebrejské ženy snáze požadovati než pro sebe.

Obtíže působí výraz, který se pak ku konci nalézá: a oloupíte Egypťany; tohoto výrazu לַעֲרֹב jest užito též v 12³⁵ (2 Par 20²⁵). Onkelos vyložil: a vyprázdните Egypt. Odtud lze souditi, že dávali Egypťané dary ty z přinucení a že byli o ně připraveni. V 11³ jest uvedena i ta okolnost, která nutila Egypťany, aby byli k Hebrejcům laskavější: Byl pak Mojžíš velikým v zemi egyptské, před služebníky faraonovými i před lidem. Pro veliké divy, které se dály po předpovědi Mojžíšově, a na jeho znamení, jimiž celý Egypt velice trpěl, měli Egypťané před Mojžíšem bázeň a úctu, a přáli si, aby se žádosti Hebreův vyhovělo, aby ze země odešli. Z čiré lásky jim Egypťané darů nedávali, nýbrž zamýšleli je tím pohnouti k odchodu a zameziti, aby nepřišly pro ně nové rány na Egypt.

I doba, kdy hebrejské ženy o tyto ozdoby zažádaly, byla proto vhodně volena. V 3² jest uveden příkaz, aby si lid těch věcí vyžádal; v 3³ jest dle massoretského znění naznačen již výsledek žádosti israelského lidu. Není zde uvedeno, jak jim to Mojžíš dle slov Jahve nařídil, ani není poznamenáno, že lid dle toho šel a Egypťany o to požádal, jako jest to povšechně řečeno v 12³⁵. V samaritánském Pentateuchu jest imperfektum a verš 3. pokračuje v řeči Jahve: Dám já též milost lidu tomu v očích Egyptských; Vulg. pak tu klade futurum: Dabit autem Dominus gratiam, což by se sem po verši 2. zajisté lépe hodilo, avšak ostatní znění vylučují tento výklad. Z neshody té jest patrné, že si to někteří překladatelé představovali tak, jakoby byli Hebreové o ty dary požádali před úmrtím prvorozenstva, a tu se hodí lépe zpráva: A dal Jahve milost atd. Jiným se zase zdálo, že právě úmrtí prvorozených, když nebylo žádného domu, v němž by nebylo mrtvého (12³⁰), působilo na Egypťanky velikým dojmem žalu a strachu, a že tu,

když nutkali Egypťané hebrejský lid, aby vyšli co nejrychleji ze země, neboť se domnívali: Nyní již všichni zemřeme (12³³), byl pro Hebrejce nejvhodnější okamžik žádati si oněch věcí. Tomu by nasvědčovala zpráva verše 35. téže hlavy: Učinili pak synové israelští podle rozkazu Mojžíšova, a vyžádali si od Egypťanů stříbrných a zlatých věcí a rouch. 36. A Jahve dal svému lidu milost před očima Egyptských, tak že jim půjčovali. A oloupili Egyptské. I Josef Flavius si to tak vykládal, neboť teprve po zprávě o beránku a o úmrtí prvorozenstva egyptského praví: „Ano, podávali Hebreům při jejich odchodu ještě dary, z části proto, aby jen co nejrychleji odtáhli, z části jako památku na sousedské obcování, v němž byli spojeni s Egyptskými“. (Starož. žid. II., 14⁶).

Hebrejská slovesa verše 35. lze vykládati dávno-minulým časem Učinili již dříve Israelité, jak jim byl přikázal Mojžíš atd., neboť doba východu z Egypta by nebyla k těmto obchůzkám a prosbám tuze vhodnou. 12²² obsahuje vedle toho ještě zákaz: Z vás pak žádný nevycházej ze dveří svého domu až do jitra! Nemohli tedy v noci choditi po Egypťanech a sbíratí ony dary; těch se jim snad dostávalo již před poslední nocí. V 12³¹ arcíť stojí, že byli Mojžíš a Aron v noci u faraona, a dle toho vyšel veškeren lid ještě v noci z domů svých (Ex 17⁴). Proto mají LXX a samarit. Pentateuch při 11³ přídavek: *Καὶ ἔχρησαν αὐτοῖς* — a půjčovali jim. Egypťané nemohli očekávati, že by těch darů Israelité zase někdy vrátili. Vždyť věděl farao, že se nejedná o pouhou třídenní cestu do pouště s brzkým návratem, neboť žádal Mojžíš, aby si mohli vzíti vše, co mají a co jest jejich, s sebou. Klenoty a roucha nebyly půjčkou, ale darem. L u p e m by se to mohlo jmenovati snad pro tu okolnost, že to bylo jaksi výsledkem boje, který tu vedl Jahve nebo Mojžíš s faraonem a egyptskými bohy. Jahve bojoval vztaženým ramenem a mocnou rukou; bohové Nilu, země, zvířat i domů nedovedli Egypt proti Jahve ochrániti, byli pře-

možení. Ve válce dostávalo se vítězům kořisti, lupu, někdy opanovali též nepřátelskou zemi. Zde Hebreové zemi opustili, avšak lup si odnášeli v oněch stříbrných a zlatých klenotech. To byly předměty, v nichž se bohatství ukládalo, v nichž se též nejsnáze mohlo odnésti.

Jiná obtíž se naskýtá v té okolnosti, že měly hebrejské ženy přístup pouze k chudším ženám egyptským; odkud mohly tyto mít klenoty a skvostná roucha? Na Východě bývalo zvykem, ježto se peníze nemohly bezpečně ukládati, movité jmění udržovati v klenotech. Tyto nebyly vždy uschovávány v úkrytu, nýbrž ponechávány ženám, které je na sobě nosívaly buď stále (jako betlemské ženy na hlavách) anebo za zvláštních příležitostí. I u chudších lidí bývají zlato a drahokamy po celá pokolení uchovávány a pouze největší nouze je pohne, aby se těchto milých ozdob a klenotů svých zbavili.

„O l o u p i l i E g y p ť a n y“ zdálo se vykladačům Písma velikou výtkou Hebreům, a proto to hleděli různým způsobem omluviti.

Byly-li to dobrovolné dary, jež Egypťané Hebreům nabídli, aneb o něž Hebreové poprosili, pak netřeba omluvy. Hebreové toho mocí neodnesli, a třeba se to stalo nátlakem a pro strach před novými ranami, nebylo to krádeží v pravém slova smyslu. Vždyť naklonil sám Jahve mysli Egypťanů, aby ty věci Israelitům ochotně dávali.

Sv. Augustin k tomu praví, že to byl rozkaz Boží. Bůh věděl, je-li to spravedливо; služebník měl příkaz ten vykonati, a vykonali ho jak Hebreové, tak i Egypťané. Abenesra připomíná, že může Bůh jako Stvořitel tomu neb onomu vzíti, co chce, a dáti to jinému, neboť jemu náleží vše. Tak odňal klenoty Hebreům a dal je Israelitům. V pověstech tvrdili též, že si Israelitky ony klenoty za devátého zázraku, když byla všude tma, která však Hebreům nepřekážela, dobře vyhlédly, věděly, kde jsou ukryty, a pak přišly a řekly: Půjč mi to a ono, jež leží tam a tam. Egypťan to vyňal a dal k tomu ještě jiný předmět (Mechilta k 12³⁶).

Hebreové mohli od Egyptanů žádati darů též jako mzdy za vykonané těžké práce v Egyptě, jako náhrady za mnohá utrpení a svízele, jimiž oni a jejich předkové trpěli. A nezanechali Hebreové Egyptanům celou úrodnou, snad dobře připravenou zemi Gessen, která byla jejich majetkem? Nemohli žádati náhrady za domy a jiné věci, jichž s sebou z Egypta odnésti nemohli a jež zůstaly tu domácím lidu? **Dal s p r a v e d l i v ý m m z d u j e j i c h p r a c í z K n i h y m o u d r. 7⁷** vykládají o Hebreích.

I jiné ještě příčiny se uvádějí. Bůh chtěl ztrestati přepych a nespravedlnost Egyptanů. Ti bohatli z kruté práce Hebreův a měli o toto bohatství, neprávem nabyté, býti připraveni. Bůh chtěl, aby měli Israelité drahé látky, jichž pak k stavbě svatostánku a jeho předmětů potřebovali. Při tom nelze arcíř zapomínati, že to zlato nebylo Israelitům zcela k prospěchu, neboť právě z těchto ozdob urobili si pod Sinajem obraz zlatého telete, kterým zrušili úmluvu s Jahve a hřešili proti jeho přikázáním.

Sv. Augustin poznamenává ještě, že byl Egypt zcela právem oloupen neb olupován; nespravedlivě a neprávem měl Egypt moudrost a řečnictví, a bylo jím vzíti a odebrati tyto dary, aby jich mohli užiti křesťané k svému prospěchu. Jakým zlatem, stříbrem a rouchem opatřen vyšel odtamtud Cyprián, učitel nejlahodnější a mučedník nejblaženější? Jakým Laktanc? Viktorin, Optát, Hilarius? (lib. 2. de Doctr. christ. 40). Ti se tam vzdělali, odnesli si odtamtud vědomosti a moudrost.

Israelští měli nepřátele již v nejstarších dobách. Ve spisech hleděli někteří řeční spisovatelé původ a dějiny hebrejského národa potupně a směšně vylíčiti a uváděli mezi jiným i to, že oloupili Hebreové Egyptany o jejich klenoty, že by byli tedy zloději. Básník Ezekielos prý sepsal drama „Exagoge“ (východ), a zde omlouval Israelity tím, že jim byly ony klenoty, jež vzali z Egypta, mzdou za dlouhé a těžké služby a práce. I Philo podobně dí: Israelité vzali s sebou mnohou kořist, nikoli z lakoty po zlatě aneb ze žádosti po cizím majetku, nýbrž aby si zjednali mzdu za dlouhou dobu služby,

a aby se na těch, kteří si je zotročili, poněkud vymstili (Vita Mos. 2¹⁰³). V Knize jubileí jest: Kníže Mastema (egyptský) byl toho dne svázán . . . aby za to oloupili Egypťany, že jim musili sloužiti a že ti je mocí utiskovali (48¹⁸). Proti Marcionovi, který ukazoval, že tu israelský Bůh dovolil a přikázal krádež, hájil Israelity Tertullián podobnými či stejnými důvody.

Židé toho arcíť někdy neradi vzpomínali. Akiba prý řekl: „Nad těmi poklady, jež vzali Israelité z Egypta, volali všichni proroci: „Běda!“

V povídkách si vypravují: Kdysi přišli Egypťané, aby vedli s Israelity před Alexandrem Velikým při, a řekli: Vraťte nám ono stříbro a zlato, jež vám naši předkové půjčili; stojí psáno: A v y p r á z d n i l i E g y p t (Ex 12³⁶). Gebiha ben Pesisa požádal židovské mudrce, aby mu bylo dovoleno, vyvrátiti tvrzení Egyptských z bible, a řekl: Je psáno: Doba přebývání Israelitů, po níž přebývali v Egyptě, byla 430 let (Ex 12⁴⁰). Dejte nám mzdu 60 myriád lidí (600.000), které jste po 430 let v Egyptě v otroctví drželi! Alexander Veliký dal Egypťanům tři dni na odpověď; poněvadž však nemohli Israelitům nic odpověděti, byli s nároky svými odmrštěni. Poukazuje se i k tomu, že očekává na Východě každý služebník, dokončil-li práci nebo službu, zvláštního daru od pána (bachšíš). I Israelité toho právem očekávali a žádali, a dostalo se jim toho v klenotech.

Podobně se vytýkalo, že si Israelité zemi Kanaan uloupili; Židé odpovídali, že tam měli tři místa: Makpela, místo svatyně a hrob Josefův v Sichem, jež koupili, a že byl Kanaan otrokem svých bratrů (Gen 9²⁵), tedy náležela jeho země Semovi (Israeli). Bergmann, Jüd. Apologetik. Str. 148—151.

Synové Jakubovi přišli do Egypta jako přátelé, a byli tu faraonem vlídně a přátelsky přijati. Stali se občany země a užívali té země po dlouhou dobu v pokoji. Pak se však stali nepohodlnými, byli učiněni otroky, byli považováni za nepřítelé, a v tom poměru z Egypta vyšli. Vzpomínka na to, že si z Egypta odnesli jejich otcové stříbro a zlato a že si tím poněkud nahradili svá utrpení, blažila pozdější pokolení.

10. Bůh zatvrdil srdce faraonovo.

Ex 4²¹: A řekl Jahve k Mojžíšovi: „Když se navrátíš do Egypta, hled', abys všechny zázraky, které jsem vložil v tvé ruce, před faraonem vykonal. Jáť pak zatvrdím jeho srdce, aby nepropustil lidu.“

Rozkazy Boží setkávají se u lidí s odporem. Bůh to předvídá, ví, které okolnosti vůli lidskou proti němu a proti jeho rozkazům povedou, avšak vědění Boží nepůsobí na lidskou vůli, ponechává ony okolnosti v tom stavu, v jakém jsou, a člověk může Bohu svobodně odporovati. Zde předpovídá Bůh Mojžíšovi nezdar u faraona, ustanovuje, co Mojžíš pak má činiti, když farao lidu nepropustí. Tak bylo i jiným prorokům, Isaiášovi, Jeremiášovi a Ezechielovi, předpověděno, že se jejich činnost setká s částečným nez darem, a Bůh je přece poslal. Vždyť mohl změnit srdce lidu a učiniti je povolnými, poslušnými, a dáti tak zdaru slovům svých proroků a příkazy své provésti? Bůh nezdar a odpor připouští, neboť vidí dále než lidé, ponechává lidskému jednání volnost a svobodu, a jeho prozřetelností povede onen odpor a nezdar k dobrým výsledkům.

V lidské mluvě se přičítá činnost a jednání tomu, kdo něco učinil a provedl; metonymicky se však přičítá i tomu, kdo k tomu dal podnět a příležitost, kdo tomu nezabránil (mohl-li), kdo to připustil. Lidé se dopouštějí hříchů, lidé hřeší, lidé jsou zatvrzelými, ne-

dbají varovných slov, napomenutí; Bůh by tomu mohl zabrániti, kdyby chtěl, mohl příležitost k hříchu odstraniti, mohl dáti člověku milost, aby napomenutí uznal. Proto shledáváme i v biblické mluvě, že jest jaksi Bohu přičítáno zlo, které způsobili lidé: zatvrdil srdce faraonovo, zaslepil srdce lidu (Is 6⁹), zavřel jeho oči a uši, aby se neobrátil. Deus facere dicitur, quod non impedit. Jest to idiomatické rčení, jako Ex 5²², Ž. 15¹⁰, Sk. ap. 13²⁹. Tato obrazná rčení nebyla vždy správně dle způsobu východního pisatele pochopena a jejich nesprávný výklad způsobil i poblouzení v učení o prozřetelnosti Boží.

Bůh není nikdy původcem hříchu. Bůh není povinen zlo a hřích odstraniti a nemožným učiniti, když dal lidem svobodu a opatřil je prostředky proti zlu a hříchu.

Rčení, že Bůh zatvrdí srdce faraonovo, neb že je zatvrdil, opakuje se v Ex mnohokrát; jsou však místa, kde jest přímo a bez obrazu uvedeno, že se zatvrdilo srdce faraonovo samo, aneb že farao se zatvrdil.

Pro vyjádření toho užito v hebrejském tří sloves: Je to קָרַח (p e v n ě s v á z a t i), buď trpně, jako 7^{13. 22}

9³⁵: Faraonovo srdce bylo zatvrzelým, zůstalo zatvrzelé, nebo v činném tvaru piel: upevniti, z a t v r d i t i, s podmínem Jahve prorocky 4²¹: z a t v r d í m, v minulosti 9¹² 10^{12. 27} 11¹⁰ 14^{4. 8. 17}. Dále je to sloveso כָּבַד, těžkým býti, jako 9⁷; činně: zatížit, z a t v r d í t i 8^{11. 28} 9³⁴ (farao) 10¹ (zde Jahve). Třetí pak חָשַׁב, t v r d ý m, těžkým býti, činně Jahve: z a t v r d í m 7³.

Pozorujeme-li jednotlivá místa, kde jest onoho rčení užito, poznáváme, že zatvrzení srdce faraonova stupňovitě přibývalo. Jeho zatvrzelost byla zúmyslnější a horší, když již i jeho kouzelníci uznávali při zázracích Mojžíšových prst Boží (8¹⁵); ona byla tím větším hříchem, když i jeho lidé se za propuštění Israele přimlouvali (10⁷) a ukazovali, že tím Egypt hyne, a farao nepovolil. Tu jest čtyřikrát po sobě řečeno: J a h v e z a t v r d i l (קָרַח) j e h o s r d c e (10^{20. 27} 11¹⁰ 14⁸).

Vševědoucnost Boží nepůsobila tu na faraonovu vůli, dle ní se však arcíř řídilo jednání Boží a nařízení, daná Mojžíšovi. Právě tak jako naše vzpomínka na nějaký děj nezpůsobí, že se ten děj udál a stal, tak nezpůsobí Boží vědomost toho, co se stane, nikdy, že se to stane, neb aby se to stalo. Tato vědomost (praescientia) nepůsobí okolnosti, za jakých člověk se rozhoduje a jedná, ona je zná a předvídá, a prozřetelnost se jimi vede. Kdyby byl Mojžíš o faraonově zatvrzelosti nevěděl, kdyby mu o ní byl Bůh ničeho neřekl, byl by i tu farao zatvrzelým se ukázal.

Slova: Já zatvrdím srdce jeho, a nepustí (aby nepropustil), zdála by se ovšem ukazovati, že Bůh neústupností faraonovu sám způsobil (podobně 1 Sam 26¹⁹, 2 Sam 15³¹, 2 Sam 24¹). To by však odporovalo vlastnostem Jahve, zvláště svatosti jeho, která je na jiných místech bible a Pentateuchu hlášána. Lev 11⁴⁴: Svatí buďte, neboť (protože) já jsem svatým; kdo jest tobě podoben. veliký v svatosti? (Ex 11¹¹). Svatostí zde ovšem míněna spíše vznešenost Boží, nikoli mravní vlastnost. Nemůže dle toho chtíti, ani podporovati zlo (nechce nepravosti Ž. 5⁵), cesta nešlechtníková jest mu ohavností (Př 15⁹ i Sir 15³ i 15¹²: Bůh nikoho s pravé cesty nesvádí). Bůh jest nezměnitelný, nemůže ani jednou chtíti hříchu, a jestli se v onom výroku praví, že by Bůh způsobil zatvrzení srdce faraonova, jest to tam řečeno po způsobu lidské mluvy, která připisovala Bohu vlastnosti lidské (anthropopathismus, dérekh bně adām, lidská cesta, condescensio), jmenovala ho původcem, když pouze nepřímou na něj působil. Neuvalil Jahve zlobu do srdce faraonova, nedal však jemu zvláštní milosti, kterou by se byl stal poslušným (non apponendo gratiam, dí sv. Augustin a sv. Tomáš). Nedostalo se mu té milosti, poněvadž jí nezasloužil.

Když se dalo tolik zázraků před faraonem a kolem něho, mnozí se tím přesvědčili o moci Jahvově, faraonem však to nepohnulo. Po každé ráně měl čas a příležitost, aby mohl se obrátiti; farao to zavinil, že měly u něho tyto rány opačný účinek než míti měly.

Bývá to t r e s t e m zatvrzelých, že je Bůh ponechává jejich žádostem a vášním a neodstraňuje od nich pokušení, jak dosvědčují slova Ž. 80¹⁸. Poněvadž jim ponechává jejich světskou moc a sílu a dopouští, že se jim díla jejich daří, stává se, že se ještě více zatvrzují a jdou slepě do nepravostí a k záhubě, neposlouchají dobrých slov a rad, nikdo se ani neodvážil je napomenouti, zlý duch se jich zmocní atd. (Corn. a Lap. k Ex 7³). Svatý Augustin k tomu dí: Čtete-li v Písmě pravdy, že jsou lidé od Boha s v á d ě n í, aneb že se jejich srdce Bohem z a t v r z u j í, vězte dobře, že u nich předcházely zlé jejich zásluhy a že to právem za ně trpí.

V židovském výkladu k Ex 15¹¹ je vypravováno, že ležel farao roztrhán na dně Trstěného moře a zaslchl, jak pěli Israelité: K d o j e s t t i r o v e n m e z i b o h y, J a h v e? Farao pozdvihl prst svůj k nebi a řekl: Věřím v tebe, neboť ty jsi Spravedlivý, já však a můj lid, my jsme zlosyny, a není boha na světě kromě tebe. V téže hodině sestoupil anděl Gabriel a zavěsil na jeho hrdlo železný řetěz a řekl jemu: Bezbožníče! Včera jsi řekl: Kdo jest Jahve, jehož hlasu bych měl poslechnouti? a dnes praviš: Jahve jest Spravedlivý. Ihned ho spustil do hlubokostí mořských a tam prošlo 50 dní, a trápil ho, aby poznal moc Svatého, požehnán buď on! Po té usadil ho a učinil ho králem v Ninive, velikém městě. Když přišel Jonáš do Ninive a řekl: Zbývá ještě 40 dnů, a pak bude Ninive převráceno! pojala faraona hned hrůza a třesení, a vzdal se svého trůnu a obalil se režným rouchem a usedl si v prach. Sám pak volal a řekl: Lid i dobytek, volí a ovce nemají nyní ničeho požívati, nemají se pásti ani vody píti, neboť vím, že není žádného boha na celém světě než tohoto, jeho všechna slova jsou pravdou, a jeho soudy jsou v pravdě a věrnosti. Farao dosud žije a stojí u brány Gehinnom, a když tam vstupují králové světa, hned jim vyličuje moc Jahve a říká jim: Pošetilí! Proč jste se nenaučili ode mne moudrosti, neboť hle! já zapřel Jahve, a on poslal na mne deset ran, ponořil mne pak do moře a držel mne tam 50 dní, pak mne zase z moře vyzdvihl

a já nyní v něho věřím. (Wünsche, Aus Israels Lehrhallen I., 113.) Dle Artapana zašeptal Mojžíš faraonovi jméno Jahve do ucha, a on padl hned k zemi.

V Homeru lze nalézt mnohá místa, v nichž bohům připisují chybné činy lidí, ano přičítají jim původ nemoudrého jednání. Glaukos dal Diomedovi svou zlatou zbroj za kovovou, poněvadž mu Zeus „odňal rozum“. K Automedonovi, který se chce samotén vrhnouti do boje s Trojány, volá: Jaký bůh, Automedone, to byl, který ti *νηκερδέα βουλήν* zbytečný (nicotný) zámysl dal do duše a vyňal ti dobrou úradu? (Illias 17⁴⁶⁹⁻⁷⁰.)

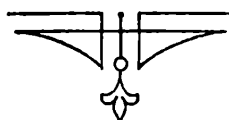
I tam připisují Jovišovi to, co učinili lidé. O přísaze, kterou zrušili Trojané Pandarem, se praví: Naši úmluvu nevyplnil Zeus, vznešený (7⁶⁹ Il.). Zlo tam arcíť i přímo přičteno božstvu neb osudu; o Heraklovi se praví: Toho zmohl osud a těžký Heřin hněv.

Cicero míní v řeči proti Katilinovi, že jednali spiklenci pod neblahým vlivem bohů, kteří jim „zmátli smysly“.

V islamu, kde se hlásá: Bůh jest původcem všeho! může se arcíť o bohu říci: Bůh vede dobře, koho chce, a svádí, koho chce; kdyby chtěl, byli by všichni dobře vedeni! rozuměj: avšak on nechce! On posilní věřící, zmate zlé (Korán 14³²). Islam sám jest „odevzdání se“.

U Mohameda závisí prvý poklesek na vůli člověka; pokrok ve zlu jest však nutným následkem prvního poklesku, jako jest pokrok v dobrém a ctnost následkem první zásluhy. Náklonnost ke zlu jest trestem za hřích, hříšník stává se horším: „Hluší, němí a slepí, nemohou se vrátiti po svých stopách“, bůh, osud jim toho nedá.

Jak neúprosně a neodvratně by byla dle mínění pohanů ustanovena a provedena osudem záhuba lidí, toho dokladem je vypravování o Edipovi a o smrti Césarově (u Plutarcha).



11. Zjevení Boží na Horebu.

Mojžíš cítil se svým lidem. V návalu toho citu zabil Egyptana, který křivdil jakémusi Hebreovi. Zločin jeho vyšel na jevo a Mojžíš utekl z Egypta, aby se vyhnul soudu a trestu smrti. Skutek jeho byl tím horší, že překazil balsamování zabitého a způsobil, že nemohl zabítý bez zachovaného těla přijíti do ráje.

Mojžíš utekl z Egypta do země Madianitů, aby ušel stíhání faraonovu, jak čteme v Ex 2¹⁵: I uslyšel faraó věc tuto (o zabiti Egyptana Mojžíšem), a hledal zabiti Mojžíše: kterýž utíkaje od tváře jeho, zdržoval se v zemi madianské. V zemi této byl cizincem, jak patrně ze slov Mojžíšových, pronesených při pojmenování syna Geršoma (Ex 2²²: Mojžíš pojal za manželku Zipporu, dceru Raguelovu, a měl s ní syna, jehož nazval „Geršam“ [t. j. tam zahnaný, příchozí], řka: „Příchozí jsem byl v zemi cizí.“) Zůstal Mojžíš v zemi Madianitů až do té doby, kdy se mu zjevil Bůh a poslal ho do Egypta.

Nejbližší cesta byla kol Pelusia do asijské pouště, odtud se pak obrátil na jih, na poloostrov sinajský. Nemohl utéci do jižního Kanaanu, neboť odtud by byl býval dle úmluvy Hethejských s Ramsem II. vydán jako uprchlík do Egypta. Útěk nebyl tak snadný, neboť egyptské hranice byly dobře střeženy. Těžký útěk líčí Egyptan z Abrahamovy doby, který v noci přešel hraniční zeď, trpěl žízeň a byl pak beduiny zachráněn v Atuna.

Země m a d i a n s k á jest blíže udána také jmény madianských osob, s nimiž Mojžíš žil. Jména ta jsou semitská, na příklad רַעֲוִיִּל Raguel¹⁾, צִפּוֹרָה Zippora, יִתְרוֹ Jithro. Krajina Madian dostala jméno od města Madian, založeného stejnojmenným synem Abrahama z Cetury. Rozkládala se asi na východní straně poloostrova sinaiského. Madianité sídlili sice spíše severně a východně od zálivu Akaba, avšak jako kočovný lid mohli zabíratí též poloostrov sinajský neb přicházeti až k Horebu. Pastýři zanechavše za nastávajících veder nižších pastvin, uchýlovali se do krajin vyšších, které spíše vláhu a píci d é l e p o d r ž o v a l y. Proto Mojžíš „ovce hnál dovnitř pouště“ (i směrem k poušti), Onkelos: na místo krásné pastvy na poušti, totiž do krajiny od Rudého moře vzdálenější (Hummelauer, Com. in Ex. pag. 44.). Dr. Alois Musil udává, že území Madianských leželo jihovýchodně od Elat-Akaby, východního zálivu Rudého moře (Po stopách událostí St. Zákona od dr. Musila, pag. 12 a 35).

Dle Ex 7ⁱ („Byl pak Mojžíš v osmdesát, letech...“) bylo Mojžíšovi 80 let, když se vrátil do Egypta. Skutky apošt. 7³⁰ udávají, že pásł stáda po 40 let, tedy odešel z Egypta ve 40 letech (A když se vyplnilo let čtyřicet, ukázal se mu anděl na poušti hory Sinai.).

Zdálo by se, že nebyl Mojžíš tak dlouho v zemi madianské, jak se udává, totiž 40 roků. K mínění tomu svádí místo v Ex 4²⁰, kde se vypravuje o jeho odchodu do Egypta a kde čteme, že „vzal tedy Mojžíš ženu svou i syny své, a vsadil je na osla“. Dle toho byl Geršom ještě malý. Proto vykládá se, že buď Mojžíš pobýváje u Jethra pojal dceru Raguelovu teprve po uplynutí několika let, anebo že brzy uzavřené manželství bylo dlouho neplodné (Humm., Comm. in Ex. p. 35.). Pro dlouhý pobyt Mojžíše v zemi madianské

¹⁾ Jithro, Jether (v ý h o d a), Ex 2¹⁸ Raguel, Soud 4¹, Hobab (Num 10²⁹); z toho snad arab. Suaib. I Josel Fl. dí, že měl dvě jména, zove ho též Ιεζελαϊος, spojuje obě jména.

mluví Ex 2²³, kde stojí: „P o m n o h é m p a k č a s e u m ř e l k r á l e g y p t s k ý.“

Činnost Mojžíšova za oněch dlouhých 40 let označena jest stručně slovy „p á s l o v c e“. Vykládá se, že pastýřství bylo zvláště vhodnou přípravou k pastýřství či k vedení lidu. Tak Joan. Laurent. Helbig v Comm. in Libr. Ex. Tom. II. na str. 27. praví, že božským řízením stalo se, že Mojžíš pásł stádo ovčí, neboť jak Philo praví: „Pastoralis ars est praeludium ad regnum, hoc est ad regimen hominum gregis mansuetissimí“. Kromě toho zabýval prý se Mojžíš filosofií, cvičil se ve ctnostech a v ovládání vášní. Věnoval se modlitbám a rozjímání. Prý i spisoval, jak Pereira, kterého Cornelius a Lapide cituje, praví: „Credetur Moses tunc scripsisse librum Job et librum Geneseos, ut Hebraeos in Egypto oppressos solaretur.“ Na poušti ve styku s Jethrem, knížetem lidu Kenitů a snad i knězem jediného pravého Boha, Mojžíš si ještě lépe uvědomil čisté náboženství svých předků, očistil své názory od různých příměšků pohanských a obrodil se duševně. A když byl takto připraven pro úkol, k němuž jej určil Hospodin, dostal rozkaz k návratu (Dr. A. Musil, Po stopách událostí St. Zák. 12).

V území madianském byla poušť a u ní hora Boží, Horeb zvaná pro svou vyprahlost neb pustinu. Horeb se zaměňuje se Sinaiem, jak vidno v Sk. ap. 7³⁰, kde řečeno, že zjevil se Mojžíšovi anděl Páně na poušti hory Sinai, kdežto v Ex 3¹ čteme, že se zjevil u hory Horeb. Podle Deuter. 5² („Hospodin Bůh náš učinil s námi úmluvu na hoře Horeb“) a 29¹ („... úmluvu, kterouž s nimi učinil na Horeb“) zákon byl dán na Horebu, kdežto Sk. ap. 7³⁸ praví, že na hoře Sinai, a podobně Ex 19¹⁸ a 20.

O poloze Sinai a Horebu jsou různá mínění. Jedno klade Sinai až k horám Seir, tedy za záliv Akaba, a hledá horu, kde byl dán zákon, na některé vyhaslé sopce tamního horstva. Jmenují tu vrchy Makrâ, Helâl neb Araif, Žebel en-Nûr, Ž. eš-Sera (Wellhausen), i jihovýchodně od Edomu. Pro toto mínění uvádí se tyto důvody: 1. dle Dt 33²: „H o s p o d i n k S i n a i p ř i š e l, a s S e i r v z e š e l n á m“, Soud 5⁴ a 5: „Ho-

spodine, když jsi vycházel s Seir, hory se jako rozplynuly od tváře Hospodiny a Sinai od tváře Hospodiny“, a Hab. 3³: „Bůh od poledne přijde, a Svatý s hory Paran“, Seir a Sinai byly tedy blízko, cesta do Meribath Kadeš by byla vedla přes Seir a Paran.

Jiný důvod, kladoucí Sinai až za záliv Akaba, jest, že poloostrov Sinai byl v oněch dobách v moci Egypta, a že v nejdůležitějších místech ležely posádky vojenské. Egypťané měli tam doly na kov a drahoty, jež byly vojskem střeženy. Israelští, když vydali se na cestu, chtěli se dostat nejkratší cestou z Egypta ven, ale hranice egyptské byly silně střeženy. Proto nevedl Mojžíš lid na severozápad, nýbrž k jihu, aby při kraji moře hranice překročil. Po zázračném přechodu Rudým mořem a po třech dnech pochodu pouští dostali se k Mara, k hořkým pramenům. Pak přišli k Elim, jež by bylo pozdější Elat, Aila u nynější Akaby. Potom dospěli k Sinai (Dr. A. Musil, Po stopách událostí St. Z., 11). K tomu dlužno připomenouti, že se v tamních dolech v Serabit v době největšího horka nepracovalo; posádka tam nebyla držána po celý rok a nebyla ani tuze silná. Pracovali tam ob rok, někdy jednou za více let. Přicházeli sem v lednu a vraceli se koncem března neb v dubnu. V květnu tu bylo již přílišné horko.

Po druhém mínění by bylo Sinai-Horeb klásti tam, kde jest hora Serbal nad údolím Feiran. Serbal vystupuje z údolí mohutněji než jižnější Sinai, ač nedosahuje té výšky (2052 m.). Jest pravda, že se církevní život poloostrova Sinai v prvních stoletích soustředil ve Feiran, kde bylo biskupství a střed sídel přechetných mnichů, kteří u Serbalu měli své jeskyně. Mohlo by se miniti, že se zde usadili proto, aby byli na svatém místě, že v Serbalu hledali neb viděli biblický Sinai. Tomu by přála i ona okolnost, že Hebreové hned po bitvě s Amalekity přišli k Sinai. U Rafidim potýkal se Mojžíš s Amalekem (Ex 17⁸) a v Ex 19² čteme, že táhnoucí Israelští z Rafidim přišli na poušť Sinai. Byla tedy hora Sinai blízko u Rafidim, a je-li Rafidim Fei-

ranem, pak se Sinai dobře hodí na Serbal (Hummelauer, Comm. in Ex. 188.).

V cestopisu Silvie (Aitherie) Akvitánské z r. 385 až 388 jest líčena její návštěva u Sinai slovy: „vallem infinitam ingens planissimam et valde pulchram, et trans vallem apparebat mons sanctus Dei, Syna“.¹⁾ Dle popisu jest to údolí er-Raha, před horou Žebel-Musa, a nikoli Serbal. Pozdější podání s tím souhlasí. Od 6. století, když Justinian založil u Sinaje klášter podání zůstalo u tohoto místa.

Když Josephus Flavius praví, že Sinai je nejvyšší z celé krajiny, přeje spíše Serbalu než hoře Žebel-Musa. Nejvyšší z oněch hor výškou absolutní není sice ani Serbal (2052 m.), ani Žebel-Musa (2244 m.), nýbrž Žebel-Kateřina (2602 m.), ale Josephus Flavius patrně mluví o výšce relativní, dle které Serbal 1452 m., Žebel-Musa toliko 644 m. nad planinu se zdvihá. Pro Serbal uvádí se též ten důvod, že se sám vypíná od ostatních hor oddělen, zdvihaje jako král hlavu nad ostatní, a je tím příhodnější zjevům majestátu Božího, kdežto u Žebel-Musy tomu tak není.

Pravděpodobno jest, že Hebreové jménem Sinai neoznačovali jen jeden vrcholek, jednu horu, nýbrž celý pás horský, který se dotýkal pouště Sin. Jméno „Sin“ pochází dle mínění některých od hebrejského sene = keř, a vykládají proto „Sinai“ jako hora trnitá, ostrá. Lepší mínění odvozuje jméno Sin od boha Sin (měsíce), který prý tam byl uctíván a jest původu babylonského. U Ezechiela 30¹⁵ a d. nalézáme výklad jména Sin jako jméno jakéhosi egyptského města opevněného. Aramejské a syrské znění podržely znění 𐤏𐤍; LXX dle zvuku, jak se zdá, píše Σαίν i Σνήνη. Vulgata přeložila místo to slovem „Pelusium“. Nejlépe se zamlouvá konjektura 𐤏𐤍 nebo spíše 𐤏𐤍 rovnající se Syeně, egyptsky Sun. Ostatně jest původ jména pouště Sin přece zahalen temnotou (Humm., Comm. in Ex. 166.).

„Horeb jest vyčnívající hřeben nebo část hory Sinai,“ poznamenává J. L. Helbig (v Comm. in I. Ex,

¹⁾ Ed. Bernard, Palestina Pilgrim Society, str. 80.

Tom. II. 27.). „Mihi autem videtur, quod duplici nomine idem mons, nunc Sina, nunc Horeb, vocetur“, dí Jeroným. Horeb jmenuje se v Písmě sv. horou „Boží“. Jmenuje se tak prolepticky pro objevivší se tam později slávu Boží. Proto také má aramejský výklad ve svém znění Exod. 3¹: „... a přišel na horu Oreb, tam kde se zjevila sláva Boží“. Josef dí, že se tam báli pastýři jíti, poněvadž tam byl Bůh přítomen (Starož. Ž. 2¹²).

Ale snad byl Horeb již před Mojžíšem pokládán za horu Boží, za posvátné sídlo božstva? Josef Flavius míní, že horou Boží jmenoval se Horeb proto, poněvadž jest ze všech sinaiských hor nejvyšší. Egyptané pruh krajiny na východ od Nilu, zvláště však Sinajsko, označovali jménem „krajina Boží“, snad pro vycházející na té straně slunce či boha Rā. Jest tedy pochopitelno, že nejvyšší hora v krajině „Boží“ zvané jméno hora „Boží“ obdržela (Humm., Comm. in Ex. 44.).

Novější badatelé myslí, že Horeb byl již Madianitům a Kenitům horou svatou, a že tam byl uctíván bůh Sin (měsíc), který později i Jahve se nazýval. Není to však dokázáno. Nám může stačiti výklad první, jenž praví, že Horeb označen prolepticky horou „Boží“, poněvadž se tam zjevil Bůh Mojžíšovi, a co hlavního, byl tam dán dekalog. V pustině sinajské, při hoře Boží, působila i příroda mocným vlivem na pozorovatele a vedla osamoceného muže k velikým myšlenkám.

Hospodin se ukázal Mojžíšovi v plameni (srdci) ohně... V Ex 3² proti Vulgátě: Ukázal se mu „Hospodin“... čtou všechna ostatní znění „anděl Jahve“. Všeobecné mínění starších theologů se sv. Dionysiem v čele uvádí Joan. L Helbig (v Comm. in 1. Ex 27, II. T.): „Všechna zjevení se Boha ve Starém zákoně stala se prý skrze anděly, nesoucí hodnost a osobu druhé osoby Nejsv. Trojice. Tímto andělem byl prý sv. Michael, poněvadž byl ve Starém zákoně strážcem synagogy, jako jest strážcem církve v Novém zákoně. A Mojžíšovi ukázal se nikoliv jako osobě soukromé, nýbrž jako budoucímu vůdci lidu a vládci synagogy.“ Podobně má Cornelius

a Lap. ve svém Comm. str. 356 a 357 ; Justinovi jsou theofanie St. Zákona vesměs christofaniemi.

A přece, když si připomeneme, že Israelité z uctivosti neradi vyslovovali jméno Boží a na jeho místě někdy slova „anděl“ užívali, nemůžeme se čtením Vulgaty nesouhlasiti, zvláště když se ve 4. v. zřejmě jmenuje יהוה : Jahve. Důkazy pro užívání slova „מַלְאָךְ“, „anděl Jahve“, na místě slova „Bůh“ nalézáme v Ex 21^{20. 21}, kde praví Hospodin : „Aj, já pošlu anděla svého . . . poslouvej hlasu jeho — neboť neodpustí, když zhřešíš, a jest jméno mé v něm“, což znamená : „neboť já (Bůh) jsem“. V Isaiáši 63³ čteme : „a anděl tváře jeho vysvobodil je“, což znamená : On, Jahve sám neb anděl, který jest tvář jeho, t. j. Syn Boží, Kristus. Co značí slova „tvář jeho“, to ukazuje Ex 33¹⁴, kde řekl Hospodin : „Tvář má půjde před tebou a odpočinutí dám tobě.“ Všemohoucnost Boží je s to, aby svou přítomnost ukázala tu v sloupu ohnivém, neb, jak na našem místě jest, v hořícím keři.

V knize Josue 5¹³ až 16 ukázal se Josuovi u Jericha Bůh v podobě „muže, an stojí proti němu, drže vytažený meč“. Praví pak muž onen, že jest knížetem vojska Hospodinova a že přichází na pomoc, a Josue padnuv na tvář, poklonil se a řekl : „Co Pán můj mluví“ atd. Doklad, že onen kníže vojsk Hospodinových byl Bůh sám; máme v následující 6. hl. Josue v. 2. : I řekl Hospodin k Josue : „Aj, dal jsem v ruce tvé Jericho.“

V Genesi 28¹¹ až 22 Jakubovi spícímu na kameni ukázal se Bůh. Jakub pak nazval ono místo Bethel. Oseáš vypravuje o této příhodě a praví (Os. 12³ až 5) : „. . . a silou svou potkal se s andělem. A zmohl se nad anděla, a posilnil se, plakal a prosil ho, v Bethel nalezl jej a tam mluvil s námi. A byl to Hospodin Bůh zástupů . . .“ Spolu na tomto místě vypravuje Oseáš o utkání se Jakuba s andělem, avšak hned v dalším praví : „A byl to Hospodin Bůh . . .“, jak také

o tomtéž psáno v Gen. 32²⁸ až 30: „Ale on řekl: Nebude slouti jméno tvé Jakub, ale Israel (t. j. bojuje s Bohem), poněvadž proti Bohu a lidem silný jsi byla a zmohl jsi je.“

Mojžíšovi ukázal se Bůh v hořícím keři. Mojžíš však neviděl Boha v jakési podobě, ani nepředvídal, že se jedná o nějaký úkaz řízení Božího, nýbrž pozornost jeho zaujata byla nejprve podivuhodným zjevem, neobyčejným trváním ohně v keři snadno shořitelném. Mohli bychom souditi z toho, že oheň sám byl na poušti řídkým zjevem. K tomu ještě přistupovalo, že keř zůstával neporušeným. Zvědavost, viděti příčiny neobvyklého zjevu, pudila Mojžíše, aby přistoupil blíže, jak čteme v Ex 3³: . Řekl tedy Mojžíš: „Půjdu a spatřím blíže vidění toto veliké, proč neshoří keř.“

Teprve hlas Boží, jenž se ozval z keře, když se Mojžíš blížil, a ohlášení se Boha slovy (v 6.) „Já jsem Bůh“, zjevují Mojžíšovi, že Bůh tu jest.

Oheň v keři byl skutečný, jinak by Mojžíš se nedivil podivnému zjevu, že keř hoří, ale neshoří. „V prostředku keře“ čteme, poněvadž oheň pronikal zúplna keř a k tomuto lnul. Avšak neshořel keř, jak se Mojžíšovi, příčiny nezvyklého zjevu neznajícímu, zdálo, nýbrž oheň byl činem Boha všemocného, jenž též způsobil, aby keř neshořel.

Vykládá se, že slovem „keř“ nutno rozuměti celý souhrn spletitých výhonků, větví a větviček. V takovém komplexu křoví jistě byla hojnost suchých větviček, kmínků, listů a trnů, které mohly hořeti. Zeleným pak částem keře bylo prý dodáváno množství vláhy, aby neshořely. Ale i tak dlužno uznati působení Boží, že oheň byl omezován na určitou část, aniž jen ublížil zeleni celého keře. Že Bůh může zasáhnouti v řád přirozený, toho příkladem jsou zachránění tři mládenci v peci ohnivé. Že se dalo něco neobyčejného, toho důkazem jsou nám slova Mojžíšova: „abych viděl vidění toto veliké“

Jaký keř to byl, o tom Písmo sv. ničeho nevypravuje. Dle mínění jedněch byl to hloh, dle druhých akacie.

Vhodně se ptá Helbig (v Comm. in Ex. t. II. 31), proč se chtěl Bůh zjevití Mojžíšovi tak zvláštním způsobem? Keř jest rostlina tak nepatrná, a naopak, keř hořící v neporušenosti zůstávající zjev tak neobvyčejný. A Bůh sám mluví z takového keře k Mojžíšovi, činí jej vůdcem lidu svého, k faraonovi posílá a pomoc slibuje.

Zajímavý důvod, proč se Bůh ukázal v hořícím keři, uvádí Theodoret (Quaest. in Ex. 6.): Ani oheň ani keř nejsou schopny, aby se v nich obraz nějaký neb podoba vtiskla neb vryla; Bůh věděl, jak jsou Hebreové náchylni k modloslužbě, proto se ukázal v podobě hořícího keře, aby si Hebreové z toho nemohli vytvořiti modly. Správně namítá Helbig, že staří uctívali oheň jako Boha a že si dělali modly i z nepatrnějších věcí než jest keř. Sám podává dva důvody: 1. Bůh chtěl mítí Mojžíše ochotného a připraveného k velikým úkolům, k jakým ho určil, proto nezvyklým zjevem vzbudil jeho úžas a pozornost s dychtivostí spojenou. 2. Bůh chtěl Mojžíšovi zjevití rozličná tajemství, proto volil takový předmět za své zjevení, věda dobře, že lidé o tom nejvíce hloubají, co je řídké, neobvyčejné, a že se to do jejich paměti hluboko vrývá.

Různé jsou výklady pro objevení se Boha v keři hořícím: Keř, rostlina nepatrná, avšak s listím zůstávající neporušenou v ohni, značí národ vyvolený, potlačovaný; oheň pak znamená Boha, který v ohnivém sloupu bude nápomocen lidu vyvolenému a pronásledovatele jejich potlačí. (Humm. Comm. in Ex 44.)

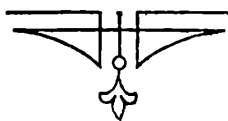
Oheň byl znamením Boha osvěcujícího, očišťujícího a ničícího; byl znamením jeho přítomnosti. Příklady toho máme: v Ex. 13²¹ „Hospodin pak předcházel je v ukázání cesty — přes noc v sloupu ohnivém .“; 19¹⁸ „Všecka pak hora Sinai kouřila, protože sstoupil Hospodin na ni v ohni .“; 24¹⁷ „Byla pak tvářnost slávy Hospodinovy jako oheň stále hořící —“; 4²⁴ „Neboť Hospodin Bůh tvůj jest jako oheň zžírající, Bůh horlivý“; Ž. 96³ „Oheň předejde jej, a zapálí vůkol nepřátele jeho“; Ez. 1⁴ „I viděl jsem, aj vítr bouřlivý přicházel od půlnoci, a oblak veliký, a oheň obalující, a lesk vůkol něho —“.

Keř hořící jest pěkným obrazem národa hebrejského v Egyptě: hořel, t. j. byl v utrpení, avšak Bůh ho obkličoval a zachovával, že v tom utrpení nezanikl.

Oheň v keři přirovnává se také Bohu počatému v Panně Marii a narozenému bez porušení panenství P. Marie. Neboť jako oheň pronikal keř a nespálil ho, tak P. Maria zrodila Světlo světa, jež nesežehlo jejího panenství, a proto církev sv. v hodinkách Mariánských se modlí: „Rubum, quem viderat Moyses incombustum, conservatam agnovimus tuam laudabilem virginitatem: Dei Genitrix, intercede pro nobis!“

V chrámě sv. Kateřiny pod horou Sinaj mají kapli „hořícího keře“ za oltářem; v zahradě ukazují jakýsi keř, podobně jako to ukazovali Aitherii Akvitánské.

A. K.



12. Jméno Jahve.

Při zjevu v hořícím keři oznámil se Bůh Mojžíšovi slovy: Já jsem Bůh tvého otce, Bůh Abrahámův, Bůh Isákových a Bůh Jakubův (Ex 3⁶). Mojžíš patrně Boha toho znal, neboť projevil před ním ihned úctu a bázeň.

Když mu Bůh sdělil úkol, jakým bude pověřen, a posílal ho k Israelitům do Egypta, činil Mojžíš námitky. Nevymlouval se však tím, že z Egypta uprchl a že se bojí vrátiti se tam; o svou osobu se Mojžíš neobával, nýbrž o to, aby jeho poslání nebylo marným. K tomu nesou se jeho námitky.

Ve v. 13. dí: Když pak přijdu k synům israelským a řeknu jim: Bůh vašich otců mne k vám poslal, a oni se mne otáží: Jak se jmenuje? co jim mám tu říci? (14.) Řekl Bůh k Mojžíšovi: Já jsem, který jsem. A pravil: Tak díš synům israelským: (Ten) „já jsem“ mne k vám poslal (ehje, já jsem, ve Vulg. qui est, Lxx *ὁ ὢν*).

Zde udává Bůh pro Israelity své jméno. Z toho měl hebrejský lid hned poznati, kdo Mojžíše k nim posílá, a důvěřovati mu. Ve verši 15. klade na místě výkladu, který jest ve tvaru prvé osoby ehje (jsem), již vlastní jméno, které tomu odpovídá a jímž ho lidé budou znáti a nazývati, totiž J a h v e.

Dle výkladu všech sv. Otců vyznačuje Bůh tímto zjeveným jménem Ehje neb Jahve své e s s e, že jest

ve zvláštním a jediném významu; jeho bytnost spočívá ve skutečném bytí, jež vylučuje všelikou možnost, že by neexistoval neb nebyl. Sloveso יהוה, k němuž se jméno Jahve nese, znamená býti, státi se, na více místech bible, jako v Gn 27²⁹ Is 16⁴ Neh 6⁶ Kaz 2²² 11³. Jsem, který jsem, jsem sám sebou, nemám existenci od nikoho jiného a ničím jiným, může o sobě říci pouze Bůh; vše, co jest, má z něho původ a počátek, on od nikoho a z ničeho původu nemá. Proto praví Dt 4³⁵: *Jahve sám jest Bůh a není jiného kromě něho*.

Jméno Jahve jest 3. osoba jednotného čísla m. rodu imperfektního tvaru slovesného kal (qui est) od slovesa יהוה neb יהי byti. Není to tvar hifil (který dává existenci, život, bytnost), jak někteří vykládali se snažili, neboť v tom významu se užívá formy piel téhož slovesa, a nikoli hifil. Jednotné číslo značí, že jest jeden, imperfektum ukazuje trvání, tedy že jest stále, byl, jest a bude.

Starší vykladaelé tvrdili též, že jest ve jméně tom aneb v jeho písmenech obsaženo, co sv. Jan dí o Bohu ve Zjevení (1⁴): *ὁ ὢν, καὶ ὁ ἦν, καὶ ὁ ἐρχόμενος*, jod by naznačovalo přítomnost, hê minulost a wa u budoucnost. Na Saitském chrámě bylo prý podobně napsáno: *ἐγὼ εἰμι τὸ γεγονός καὶ ὢν καὶ ἐσόμενον*.

Výkladů jména toho starších i novějších jest mnoho. Nejlepší výklad jest arcíť ten, který podává Písmo samo; tak vykládal jméno Boží Jahve i spisovatel Exodu, tak se vykládalo lidu.

Calmet uvádí výklad Oleastrův, který je odvozuje od neužívaného slova hovah, t. j. zničiti, bídným učiniti; dle toho by znamenalo Jahve boha mstitele a hrozného. Na to by poukazovala slova písně (Ex 15³): *Jahve jest bojovný muž, Jahve jest jeho jméno*, a Dt 28¹⁸: *Jméno jeho slavné a hrozné, Jahve, Bůh, Pán tvůj*; proto prý jest Jahve tak často ve spojení se slovem Zebaoth, t. j. Jahve vojsk, zástupů.

Jinak jest spojováno se stejným kmenem arabského slovesa a vykládáno: který poráží, metá blesky —

čímž by byl Bůh pojmenován jako bůh bouřky, což by se hodilo k tomu, že se v bouři, blesku zjevoval. Jinak vykládáno též: bůh větru, ten který slíbené dává, který miluje (láska) a j.

V tom, jak jest v Ex 3 Jahve uvedeno a vysvětleno, lze shledávati vyjádřeno i to, že nelze člověku Boží podstatu, co Bůh jest, poznati a vysvětliti: jsem, který jsem — nemohu býti jinak vysvětlen. Ať by se řeklo o Bohu cokoliv, zůstává to vezdy nedostatečným a neúplným; řekne-li: Jsem pán, mocný, jsem král, vladař a pod., Bůh jest více než toto. Tím jest spolu vyjádřeno, že jako není Bůh od nikoho závislý, tak není nikomu zodpovědný, jest pak též nezměnitelný, stálý a zasluhuje plné důvěry.

Mojžíš a prostí Israelité si arcíť toto při jméně Jahve nepřipomínali. Každý Israelita mohl však z jména Jahve vyrozuměti, že jest Jahve Bůh skutečně existující, Bůh, který jest, žije a působí, na rozdíl od bohů, bůžků a model, které neexistují, nežijí, nepůsobí.

Při slovese יהיה neb יהוה ve významu „býti“ bývá též předmět, čím někdo neb něco jest; zde není přehje a jahve žádného předmětu, avšak bylo by lze předmět si přimysliti a doplniti jej. Bůh Jahve jest a bude Hebreům tím, čím mu jest a bude, tedy pánem, ochráncem, vysvoboditelem, vůdcem atd., tím, čím Israel Boha svého míti chce a čeho od něho žádá a potřebuje.

Jméno Jahve bylo jak Mojžíšovi tak i patriarchům nejspíše známo, neboť se vyskytuje i ve starých složeninách jméno Jôh, jô, jâ a jâhû. Nevěděli však, čím Jahve svému lidu bude, znali především pouze jeho moc a věrnost,

Jâ (Jahve) nalezeno i v složeninách jmen assyrsko-babylonských, v J-a-u-um-ilu (Ja jest bůh), Jaubeni (J. jest stvořitel = Ilubeni), Jaua, Jaau, Jaaiu, i fem. Jaautum.

Na základě těchto několika jmen snažili se někteří dokázati, že vzali Hebreové jméno Jahve od Babylo-

ňanů. V Taaneku nalezena jména Akhi-ja-mi, což se rovná Achija; král Hamathu se nazýval Jaubi'di, což jest totožné s Ilubi'di; v Jerichu nalezeny nádoby na olej (a víno) s písmeny lu. To by zase zavdávalo podnět, že by se mohlo dokazovati, že vzali Hebreové jméno Jahve a známost o Jahve od Kananejců. Jahu, Jah, Jau jsou zkráceniny z Jahve; Jahve však není rozšířeným tvarem z Jah.

Dokazováno též, že převzali Hebreové boha Jahve od Madianitů neb od Kenitů, kteří ho uctívali na Sinaji. Dosud není dokázáno, že měli Madianité a Kenité boha Jahve a že Hebreové před Mojžíšem o něm nevěděli. Zdá se, že byl tchán Mojžíšův knězem a ctitelům jednoho boha, avšak Jahve nebyl Hebreům úplně neznámým, vždyť nezavedl Mojžš u Hebreů úcty nového, neznámého boha, nýbrž přišel ve jméně Boha otců, na toho se odvolával, jeho jménem hleděl si získati důvěry.

Jméno Jahve bylo Hebreům velice posvátným. Z této úcty povstalo pak časem pověrečné mínění o veliké moci a působnosti jména toho: může vše dobré a šťastné přivolati a přivést, může však, nebylo-li dobře a řádně vysloveno, člověku neštěstí a zkázu přivoditi. Ex 20⁷: Nevezmeš jména Jahve, svého Boha, ku klamu, neboť neponechá Jahve toho bez trestu, kdo jeho jméno ku klamu vyslovuje — je vedlo k tomu, že se báli vyslovovati, ano i psáti jméno Jahve, aby v tom nechybili a nepodlehli trestu (Lev. 24¹¹). Vyslovovali při četbě Písma na místě Jahve jméno adōnaj, a proto překládali v řecké Lxx Jahve slovem *κύριος*; když pak adonaj již vedle Jahve stálo, čítali adonāj elōhīm a massoreté pak dle této výslovnosti znamenali buď יהוה: nebo יהוה: . V řeckých rukopisech některých nechávali jméno Jahve, čtyřmi hebrejskými písmeny psané, nepřeloženo a značili je řeckými značkami Pipi IIIIII. V jiných překladech je nahrazovali slovem „jméno“ šēm, šum, neb „slovo“ — memrâ, „sláva“ — šekhinâ. Z bázně té se vysvětlí, proč některé knihy St. z. jména toho ani nemají. Vypravují, že je vyslovoval později velekněz pouze v den smíření a že

tím vyslovením zjednáno odpuštění hříchů. Dle některých zpráv se vyslovovalo Jahve i při obcházení oltáře o svátcích stánků.

Vedeni massoretským značením יהוה počali vyslovovati jméno to nesprávně J e h o v a. Galatin v r. 1520 prý tak první četl a napsal, a výslovnost ta se udržela až do posledního století. Tu teprve poukázáno na staré přepisy hebrejského jména Jahve u Origena a Theodoret a jinde; Theodoret praví, že je Samaritáné vyslovovali *Ιαβέ*, Židé pak *Αιά* (ehje), Klem. Alex. má *Ιαουέ*, Diodor *Ιαώ*. V aramejských listech Židů z 5. století př. Kr. nalezených v Assuāru je psáno Jāhū jako ve jménech Jašajāhū, Jirmejāhū. Po té seznáno, že tvar Jehovah mluvnický odůvodněn není, a přijata výslovnost J a h v e; někteří by četli Jahave neb Jahvā.

Při výslovnosti Jehova uváděno jméno to ve spojení s latinským Jovis. To však jest z jiného kmene, z Dijovis z kmene *div* (třpytiti se, svítiti, Deus), a nemá s hebr. Jahve společného kmene ani stejného významu.

Židé jmenovali jméno to שֵׁם הַמְּכֻפָּר, jménem odděleným, skrytým, zvláštním (*distinctum*). U Esseů a u Chasidů bylo tajemstvím. Kdo je znal, mohl jím divy dělati. Tvrdili, že Kristus jménem Jahve, které dovedl správně vysloviti, zázraky své konal; míní, že i u Jana 8⁵⁸ sám se Jahve nazval: Prve než Abraham byl, já (Jahve) jsem. Na místě Jahve volávali též אֲנִי וְהוּא, neb spíše אֲנִי וְהוּא ani we hu (já a on; dle Is 52⁶); číselnou hodnotou rovná se to se slovy אֲנִי וְהוּא, totiž 78. Ani we hu jest též jedno z 72 jmen Božích, která jsou ve verších Ex 14¹⁹⁻²¹ vypočítána. Každý z těchto veršů má 72 písmena; písmena ani we hu jsou první z v. 19. *w*, z 20. *h*, z 21. *w*, 37. písmena dávají alef, nun a jod. Trojí číselná hodnota písmen Jahve (3×26) jest ani we hu = 78. Mluvili proto o tetragramma a dodekagramma.

V Ex 2⁶ וַתֵּרֶא הוּא a spatřila (dítě) o n o — viděli v הוּא též šekhinu t. j. Jahve, viděla faraonova dcera, že sláva Boží, Bůh, jest s dítětem. Dle gnostiků pak vykládali: Já jsem on a on jest já — neb já a on jsme jedno. I Ex 15²: Tento jest můj Bůh, já mu chci pěti weanwehu, vykládali též o skrytém jméně Božím (abba Saul): a já chci býti jako on (dle něho, Ex 34^{6.7}). Ještě dále šli mystikové židovští i sufiové islámu žádající, aby člověk přešel v boha, by tvořili jen jedno já.

Jména „Jahve“ dovolávali se kritikové při rozlišování pramenů Hexateuchu; kde bylo uvedeno Jahve, tam shledávána stopa Jahvisty, kde Elohim, tam výraz Elohisty. Nyní se uznává, že nemůže býti jméno „Jahve“ po Ex 3¹² rozlišovacím znamením, pro něž by se mohly části Hexateuchu připisovati jinému skladateli, tedy Jahvistovi, neboť opisovači i překladatelé kladli Jahve i tam, kde stávalo v původním znění Elohim neb Adonaj. Avšak ani v části Gn 1⁴—Ex 3¹² nemůže Jahve prozrazovati pramen neb původ, neboť ač jest v Gn 4¹—Ex 3⁷ jmenováno Jahve v massoretském znění 148krát, neshoduje se to s překlady na 118 místech, kde jest Elohim neb JE; 30 míst jest shodných. Elohim jest v Gn 1¹—Ex 3¹² uvedeno v massoretském znění 179krát; jiná znění tu mají 59krát Jahve, 47krát JE. Jahve Elohim jest v hebr. massoretském znění v Gn 2⁴ 3²³ 20krát, což s ostatními texty pouze na jednom místě 3¹ souhlasí. Z toho soudí Schlögl, že se „Jahve“ v Gn 1¹—Ex 3¹² původně ani nevyskytovalo (Expository Times, XX. 563).

P. W.



13. Dvojí zpráva o zjevení.

Ex. 3¹—4¹⁷ a 6² a d.

Mezi otázkami, jež moderní kritika knih starozákonních vynesla na povrch a jež staly se předmětem čilé diskuse, jest i otázka paralelních či dvojitých zpráv v Pentateuchu a v bibli.

Jsou totiž některé události historické, jakož i některé části obsahu zákonodárného, vyličený dvakrát, ba i třikrát, a to buď téměř týmiž slovy, aneb se aspoň v podstatě opakuje věc již jednou líčená.

Někdy jsou takové dvojitě zprávy dosti patrné,¹⁾ jindy však nelze snadno rozhodnouti, zda vypravování je zcela jiné a nové, aneb pouze jinou recensí. Taková místa jsou pak spornými body mezi kritikou moderní a obhajobou pravosti biblických knih.

Ke sporným místům náleží též zjevení Boží Mojžíšovi na Horebu v hořícím keři (Ex. 3) a zjevení, o němž se vypravuje v Ex. 6¹ a d.

Dle Ex. 3 zjevil se Bůh Mojžíšovi v hořícím keři na Horebu. Mojžíš je přesvědčen, že je to zjev Boží, a dle toho se též chová. Bůh promluvil k Mojžíšovi řka: (v. 3.) „Viděl jsem trápení svého lidu v Egyptě a křik jeho slyšel jsem . . . (v. 4.) a znaje bolest jeho sstoupil jsem, abych vysvobodil jej z rukou Egyptských (v. 10.). Ale pojď, a pošlu tebe k faraonovi, abys vyvedl lid můj, syny israelské, z Egypta.“

¹⁾ Ex 25¹⁰—28, 29 a Ex 36⁸—39, Lv 16²⁹—34 a Lv 23²⁶—32
Hoberg: Moses und der Pentateuch. S. 49, 54.

Ale Mojžíš, slyše o úkolu, zdráhá se: (v. 11.) „Kdo jsem já, abych šel k faraonovi?“ Kterýž řekl jemu: „Já budu s tebou.“ Tu Mojžíš žádá jméno toho, jenž ho posílá. Bůh mu zjevuje. „Jsem, kterýž jsem“ (v. 14.), t. j. mé jméno jest Jahve (v. 15, 16), a znovu a to podrobněji projevuje svou vůli, aby Mojžíš šel k lidu a k faraonovi.

Než Mojžíš žádá ještě znamení (zázraky), nutné to doklady božského poslání. Bůh dá mu moc proměnití hůl v hada, ruku pokrytí malomocenstvím a proměnití vodu v krev. Znamení ta má Mojžíš činiti, kdyby lid nevěřil. Než Mojžíš ještě váhá, neumí mluvit. I ten nedostatek Bůh odstraňuje (4¹⁵). „Já budu v ústech tvých.“ A tu Mojžíš, nemaje již výmluvy, řekl: „Prosím, Pane, pošli, koho poslati chceš.“ Rozhněvav se Hospodin na Mojžíše, řekl: „Vím, že Aron, bratr tvůj, levita, výmluvný jest. Mluv k němu a vlož slova má v ústa jeho a ukáži vám, co byste činiti měli. On mluvití bude za tebe k lidu a bude tobě za ústa, ty pak budeš jemu v tom, což k Bohu přísluší.“ (4¹³⁻¹⁶.)

Mojžíš přijav úkol ubírá se do Egypta. Spolu s Aronem, jenž mu přišel na rozkaz Boží vstříc, oznamuje vůli Boží lidu. (4¹⁰.) „I mluvil Aron všecka slova, kteráž byl řekl Hospodin k Mojžíšovi, a činil znamení před lidem i uvěřil lid (v. 31.). A slyšeli, že by navštívil Hospodin syny israelské a že vzhlédl na trápení jejich, a sklonivše se, poklonu učinili.“

Po té odebrali se Mojžíš a Aron k faraonovi, žádající propuštění lidu, ale marně. Faraon naopak robotu ještě více utužil, tak že lid i starší reptali proti Mojžíšovi. Mojžíš, nejvýš zarmoucen, trpce stěžuje si Bohu (5²²⁻²³): „Pane, proč jsi ztrápil lid tento? Proč jsi poslal mne? Neboť od té chvíle, jakž jsem šel k faraonovi, abych mluvil jménem tvým, ztrápil lid tvůj a nevy-svobodil jsi jich.“

Tu potěšuje Bůh Mojžíše novým zjevením 6¹. I řekl Hospodin k Mojžíšovi: Nyní uzříš, co učiním faraonovi, neboť skrze ruku silnou propustí je a v ruce mocné vyžene je ze země své.

V. 2. I mluvil Hospodin k Mojžíšovi, řka: Já Jahve (3), kterýž jsem se ukázal Abrahamovi, Isákovi a Jaku-

bovi za Boha všemohoucího a jako El Šaddaj, a jména svého (Jahve) neoznámil jsem jim. (4) A učinil jsem úmluvu s nimi, že jim dám zemi kananejskou, zemi putování jejich, v nížto byli příchozí. (5) Já jsem slyšel lkání synů israelských, jímž Egyptští potlačili je, a rozpomnul jsem se na úmluvu svou.

V. 6. Protož pověz synům israelským: Já jsem Jahve; chci vás vyvésti z útisku Egyptských a vytrhnouti ze služebnosti a vysvoboditi v rameni vyvýšeném a v soudech velikých.

V. 7. I přijmu vás sobě za lid a budu vaším Bohem, a zvíte, že já jsem Jahve Bůh váš, jenž jsem vás vyvedl z útisku Egyptských. (8) A uvedu vás do země, o níž jsem se zapřisáhl, že dám ji Abrahamovi, Isákovi a Jakobovi, a dám ji vám, byste ji vládli, já (jsem) Jahve.

V. 9. Vypravoval tedy Mojžíš všecko synům israelským, kteří neuposlechli ho pro úzkost ducha a robotu přetěžkou.

Když pak Bůh ukládá Mojžíšovi, aby šel k faraonovi, zdráhá se Mojžíš a poukazuje, že ani lid mu věriti nechce, tím méně uvěří farao, zvláště když Mojžíš je neobřezaných rtů. Než Bůh odmítá jeho výmluvu:

7¹ I řekl Jahve k Mojžíšovi: Hle, ustanovil jsem tebe za Boha faraonova, a Aron, bratr tvůj, bude prorokem tvým. Ty budeš mluvití jemu všecko, což přikazuji tobě, a on mluvití bude k faraonovi, aby propustil syny israelské ze země své.

V. 6. Učinil tedy Mojžíš a Aron, jakož byl přikázal Hospodin.

Jak z uvedeného znění patrné, je vypravování celkem plynulé a logicky spojené; proto také až do doby nejnovější nikdo nepochyboval o jeho věrohodnosti. Teprve moderní kritika vzbudila některé pochybnosti, rozeznávajíc totiž v uvedeném textu trojí různý pramen: pramen jahvistický, elohistický a pramen kněžské knihy. Ku kněžské knize počítá téměř celé druhé zjevení (6²—7¹³).

Tato okolnost vzbudila větší zájem i bedlivější pozornost k těmto místům, bedlivě srovnáván obsah obou

zjevení, a tu pochybnosti vzbuzené moderní kritikou ještě více vzrostly.

Shledány totiž u obou zjevení nápadně podobnosti. V obou zjevuje Bůh Mojžíšovi jméno Jahve, oznamuje mu své rozhodnutí vysvoboditi Israelské, ukládá Mojžíšovi oznámiti rozhodnutí to lidu i faraonovi; v obojím zjevení Mojžíš s počátku se zdráhá, ale obdržev Arona za průvodce, úkol přijímá.

Tyto důvody byly příčinou, že i na straně katolické náhledy se různí. Jedni hájí názor starší o dvojím zjevení, druzí kloní se k novějšímu, pokládajíce obě zprávy za různé recense zjevení jednoho.

Stoupencem staršího názoru mezi jinými je Hummelauer, který ve svém komentáři k Exodu o věci soudí takto :

Poslání Mojžíšovo mělo veliký význam; je tedy zcela přirozeno, že vypravováno je důkladně a zevrubně (zjevení první). Když poslání se nezdařilo, poklesla úplně vážnost Mojžíšova u starších i u lidu, proto Bůh v novém zjevení opakuje a potvrzuje, a to důrazně, neboť jednalo se o věci důležité, co dříve byl řekl, ale spolu připojuje věci nové a k postupu dalšího vypravování zcela nutné. Opětne přislubuje spásu lidu, ale určitěji než prve, opět a opět klade důraz na smlouvu, kterou učinil s praotci Israele, jak se často děje mezi těmi, kteří smlouvou jsou vázáni.

Onu okolnost pak, že Aron ve 2. zjevení téměř týmiž slovy je určen za průvodce Mojžíšova jako ve zjevení prvním, vysvětluje Hummelauer takto :

Mojžíš již v 1. zjevení si přál, aby Bůh zázrakem odstranil přirozenou vadu jeho, nevýmluvnost, ale Bůh tak neučinil. Proto ve zjevení 2. znovu projevuje svou žádost a to jasněji. Nemluví již o těžkém jazyku, nýbrž o neobřezaných rtech, dáváje tak na jevo přání, aby Bůh zázračně rty jeho takřka „obřezal“. Avšak osvobození Israelitů nemělo se státi zásluhou, výmluvností Mojžíšovou, nýbrž mocí Boží. Proto Bůh mlčky jaksi káraje Mojžíše, opakuje prostě ona slova, jimiž mu již jednou Arona za průvodce přidělil.

A konečně poukazuje Hummelauer na značný rozdíl v obojím vypravování, totiž na rozdíl v účinku,

jaký měla zpráva o zjevení prvním a zpráva o zjevení druhém.

Zprávu o 1. zjevení přijal lid radostně: „I u v ě ř i l lid — a sklonivše se, poklonu učinili,“ po druhém zjevení však stal se pravý opak: „V y p r a v o v a l tedy Mojžíš všecko synům israelským, kteří neuposlechli ho pro úzkost ducha a robotu přetěžkou.“ (Hummelauer, Comm. in Ex. 69.)

Tak o místě tomto soudí Hummelauer.

Proti náhledu Hummelauerovu však vyslovuje se Dr. Alfons Schulz v časopise „Biblische Studien“ ve studii své: Doppelberichte im Pentateuch 78 a d.

Dle něho náhled, že jedná se tu o dvě různá zjevení, předpokládá velice nízký pojem Boha. Neboť ten Bůh, jenž Mojžíšovi již jednou oznámil své jméno, jméno Jahve, po krátkem čase musí doplňovati své zjevení a s důrazem poukazovati, že je týž Bůh, jehož dříve znali a ctili pod jménem El Šaddai. Ten Bůh, který jednou již ze soucitu ustanovil vysvoboditi Israelity z Egypta a uvésti je do země, kteráž teče mlékem a medem, ten musí se teprve rozpomínati na úmluvu, kterou učinil s Abrahamem, Isákem a Jakubem, aby se rozhodl vytrhnouti Israelské z moci Egyptských!

Hlavní námitku Hummelauerovu o různém účinku obou zjevení vyvrací tím, že poukazuje na text, kde prý možno mezi řádky čísti, že lid hned neuvěřil, nýbrž až tehdy, když vykonány zázraky.

I soudí z toho Schulz, že obě zprávy vyličují zjevení jedno, aneb aspoň, jednají-li skutečně o dvojím zjevení, že je dlužno přičísti různým spisovatelům, neboť druhé zjevení nemá naprosto zření ke zjevení prvému.

Jak patrně, jsou uváděny závažné důvody s obou stran. S Hummelauerem musíme uznati vhodnost, ba nutnost druhého zjevení, ale nikoli v tom rozsahu, v jakém je líčeno v Ex. 6¹ a d. Je zajisté třeba, aby Bůh Mojžíše zklamaného a důvěry lidu zbaveného potěšil a povzbudil, ale není třeba, aby Bůh znova opakoval a zjevoval své jméno a své rozhodnutí vysvoboditi Israelské.

I soudíme, a to na základě těchto důvodů čerpaných z obsahu obou zjevení, že jedná se sice o dvojí zjevení, ale zároveň že zpráva o druhém zjevení byla doplněna věcmi z prvního zjevení.

Vypravování tím nikterak netrpí. Když Mojžíš si stěžoval, potěšil ho Bůh, řka: „Nyní uzříš, co učiním faraonovi, neboť skrze ruku silnou propustí je a v ruce mocné vyžene je ze země své (srv. 3¹⁹). Hle ustanovil jsem tebe za Boha faraonova a Aron, bratr tvůj, bude prorokem tvým. Ty budeš mluvití jemu všechno, což přikazuji tobě, a on mluvití bude faraonovi, aby propustil syny isrelské ze země své.“ (6¹, 7¹, 2)

Vedle důvodů z obsahu odvolávají se i na různost slohu, jak jeví se v Exodu od hl. 3—6^{1,7} a v kap. 6²⁻³. a zvlášť v 6²⁻⁸.

V prvních částech, nehledě k tomu, že dle názoru racionalistů jsou složeny ze dvou pramenů, jahvistického a elohistického, je rozvláčné vypravování psáno slohem více prostonárodním, část druhá však je jednotná, celistvá, psaná slohem juristickým ve formě listiny právní. (6²⁻⁸.)

A konečně pro náhled ten mluví i důvod jazykový. Jest to charakteristická frase, jež nápadně odlišuje onu zmíněnou část druhého zjevení od ostatní souvislosti. V celé první části od 3¹—6¹ a počínaje kap. 7. jsou slova Boží uváděna stálou frází: „I ř e k l B ů h“ — וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים. V kap. 6. však od v. 2. do 30. užívá se výhradně frase jiné: „I m l u v i l B ů h“ — וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים. Tato zvláštní a odchylná rčení vyskytují se v našem místě několikrát, totiž ve verši 2., 10., 13., 28., 29.

Důvody tyto sice nepostačují, abychom bezpečný mohli pronést soud, ale nicméně, majíce základ v posvátném textu, vysvětlují nám vhodně podobnost i rozdíl obou míst.

V H.

14. Zjevení na cestě do Egypta.

Exodus 4 (24): Ale na cestě, na místě noclehu, setkal se s ním Jahve a chtěl ho zabiti. (25) A vzala Zippora kámen a obřezala předkožku svého syna a dotkla se nohou jeho a řekla: Krevním ženichem jsi mi. (26) A ustoupil(a) od něho. Tehdy řekla: „Ženichem krevním“ pro obřízku.

Co ve verších těchto vypravováno, událo se na cestě Mojžíšově do Egypta. Blíže je to určeno slovy: A když byl na cestě, na místě přenocování, kterýmžto výrazem dlužno rozuměti místo vůbec, kde Mojžíš náhodou buď odpočíval, nebo přenocoval, nikoli nějaký dům určený pro pocestné. Událo se to tedy venku, nikoli v domě, v noci, jak udává Targum, nejspíše za přenocovací přestávky. Zjevení stalo se Mojžíšovi i Zippoře společně, ne však ve spánku, jak míní Tostatus; to patrně z vykonání obřízky.

Potkal se s ním Jahve a chtěl ho zabiti. Septuaginta a Targum kladou na místě Jahve „A n d ě l“, arabský překlad a n d ě l Jahve, v čemž se jeví jejich názor, že by byl Bůh sám k takovému úkonu nese-stoupil. Zdali však mečem Mojžíšovi hrozil, či nějakou nemoc mu způsobil, rozhodnouti nelze, poněvadž Písmo sv. ničeho o tom nepraví. Židé vykládali to o nemoci.

K o h o chtěl usmrtiti? Již sv. Augustin byl v pochybnosti, vztahuje-li se ona náměstka na Mojžíše, či jeho syna Geršoma. Mnozí vykládali toto místo o Ger-

šomovi, mezi nimi i Saadias, takto : Jahve chtěl Geršoma zabiti, ale jakmile byl obřezán, opustil ho Jahve, a tím byl zachráněn. Souvislost však žádá výklad o Mojžíšovi jakožto hlavní osobě děje, mimo to by bylo stačilo v originále místo slov „syna svého“ (בְּנֵוֹ) :

napsati pouze příponu (a obřezala předkožku jeho). Nad to syrské znění zřejmě praví, že chtěl zabiti Mojžíše. Že nechtěl zabiti syna, patrně i z toho, že syn ničím se neprovinil, tedy nezasluhoval smrti, neboť vina, že obřízka byla zanedbána, spadala na rodiče.

Příčinu, proč chtěl anděl Mojžíše zabiti, udávají různí vykladaelé různě. Aben Ezra vykládal, že Mojžíš si přál sám smrti, aby se zbavil nemilého mu poslání ; ale podmínkou je tu jistě Jahve, a proto tento výklad není vůbec správný. Dle Eusebia měl Mojžíš proto umřít, že s sebou vedl manželku a děti, které jemu i jeho poslání mohly býti na překážku a Hebreům mohly jeho poslání činiti podezřelým. Mohli říci : Přicházíš li, abys nás odvedl z Egypta do země Kanaan, proč jsi manželku a děti, které jsou ti jen na překážku, nezanechal v zemi Madian ? Neboť přes Madian (totiž přes Sinaj, v jejíž blízkosti jest Madian) jest nám jíti do země zaslíbené. Ale již Theodoretus proti tomuto mínění správně namítá, že Mojžíš nemohl manželku a děti zanechat v Madianu bez urážky svého tchána a bez podezření, že ji opustil. Z Písma sv. však jest patrna jiná příčina. Theodoret a Diodorus míní, že anděl hrozil Mojžíšovi smrti, aby z mysli jeho vypudil strach před faraonem. To by znamenalo vytloukati klín klínem.

Správné však je mínění těch, kdož příčinou uvádějí z a n e d b á n í o b ř í z k y u syna Mojžíšova Geršoma proti příkazu Božimu. Neboť Bůh v Genesi 17¹² nařídil, aby každý pacholík osmého dne byl obřezán, a Mojžíš jako budoucí zákonodárce národa měl příkladem zachovávání zákona všem předcházeti. Nyní však je otázka, proč opominul Mojžíš při jednom synu (druhý zajisté byl obřezán, neboť anděl jinak byl by přikázal, aby i tento byl obřezán) obřízku ? Tu soudí někteří (na př. Rupertus), že tchán Jethro a Zippora

nedopustili, aby taková bolest dítěti byla způsobena. Správnější snad je mínění vykladatelů židovských, že tento syn teprve před krátkým časem se narodil a že proto Mojžíš či spíše Zippora, obávající se útrap cesty pro dítě, odložili obřizku, až by přišli do Egypta, neboť i z téže příčiny Hebreové na cestě pouští po 40 let nekonali obřizky, jak patrně z knihy Jos. 5⁶. A odvolávají se tito na 4²⁰ knihy Exodu, kde se praví, že vzal Mojžíš ženu a syny své a posadil je na osla (LXX *ἐποζύγια* v mn. čísle z ohledu na *παιδιά*). Musili tedy ještě býti maličci, když i s matkou svou mohli jeti na jednom zvířeti. Dle toho nebyli by se narodili Mojžíšovi hned brzy po jeho příchodu k Jethrovi, nýbrž v nedávné době před odchodem. Hummelauer (Com. in Exodum 42.) vysvětluje to takto: Buď obdržel Mojžíš teprve po delším pobytě u Jethra Zipporu za manželku (meškal u něho 40 let, když mu bylo uloženo poslání do Egypta), nebo manželství jejich bylo dlouho bezdětné. Jiné mínění jest, že pobyl Mojžíš v Madianu krátkou dobu.

Obřizka, t. j. odříznutí předkožky na pohlavním údu mužském, byla a jest obvyklou u mnohých národů východních. Jaký jest její původ a z jakého důvodu byla zavedena u pohanských národů, není úplně jasno. Ale již od doby Philonovy často se opakuje mínění, že zavedena byla z příčin zdravotních, měla brániti různým nemocem pohlavním a podporovati plodění. U Židů byla náboženským obřadem a příkazem Božím. Byla poručena Abrahamovi na znamení úmluvy, kterou Bůh s ním učinil, a obřezání měli býti všichni Hebreové i otroci bez rozdílu původu pod trestem vyhlazení duše neobřezaného. Abraham uposlechl a ač 90 let stár, provedl na sobě obřizku, i syna svého 13 let starého Ismaele obřezal i všechny muže svého domu (Gn. 17²³). Byla to oběť vlastní krve s přáním, aby shlazen byl hřích prvotní, a značila obřezání srdce. Obřizkou u Židů stával se člověk členem národa vyvoleného a účastným všech požehnání a zaslíbení zákona, ale zároveň jej zavazovala k plnění všech podmínek úmluvy Boží s národem vyvoleným. Dle Gn. 17¹² obřezán měl býti každý hoch osmého dne po narození. Obřad konán

byl obyčejně od otce, z nutnosti však i ženy ji vykonávali. Wellhausen míní, že se Židé podrobovali obřízce, až když přecházeli v mužný věk, kdy hoch mohl býti již ženichem, a teprve později zavedli prý obřízku v dětství. Avšak dle Gn. 17¹², jak již bylo připomenuto, hned od ustanovení určena do dětské doby, a když ji konali na dospělých, dalo se to výjimečně; tak proselitě podrobovali se obřízce v každém věku. Obřízku nacházíme však i u Egyptanů, Féniciánů, Syřů, Arabů a národů ethiopských. U Egyptanů připomíná ji již Herodot. Na zdi chrámu Chonsu u Karnaku jest vyobrazeno obřezání dvou dítek, ale není znatelné, jakým nástrojem se to dělo. U Egyptanů byl snad jednotlivec obřízkou přičten ku kmeni, byla znamením kmene, a obřezaný dán jaksi do ochrany boha, jemuž byla péče nad plozením. Také míní mnozí, že obřezávání byli tam pouze kněží. Měla snad i nějaký náboženský význam, neboť kdežto zabítým nepřátelům neobřezaným uřezávali mužský úd, těm, u nichž obřízku shledali, uřezávali ruku, jak to činili za Merenptaha mužům Akašna (t. j. Achajským). (Hastings Dictionary.)

Židé za svého pobytu v Egyptě konali obřízku, ale na poušti ji zanedbali, protože by jim byla bývala velikou překážkou na cestě, a učinili tak teprve po svém příchodu do země zaslíbené (Jos 5⁹).

V. 25. A vzala Zippora kamének (kamenný nůž) a obřezala předkožku syna svého.

Zippora porozuměla, že Mojžíš má umřít pro zanedbání obřízky na svém synu, jednak (jak praví Cornelius a Lapide v Comm. in Exodum) že anděl řídě její mysl poukazoval na tuto příčnu, jednak že snad na hocha prstem ukazoval, nebo že Mojžíš již dříve ji byl poučil, že obřízka od Boha je přikázána (pod trestem smrti?). Cajetanus přidává, že mimo to anděl o tom mluvil, že hoch nebyl obřezán, ač o tom ničeho není v Písmě sv. A obřízku Zippora jistě znala (neboť druhý syn byl obřezán), a proto, aby Mojžíše zachránila, vzala kamenný nůž a syna svého obřezala. Není bez příčiny řečeno, že vzala אבן, kámen (t. j. kamenný nůž), ne

že by nic jiného neměla po ruce, nýbrž že bylo zvykem obřízku kamenným nožem vykonávati; tato okolnost svědčí o starobylosti obřadu. Zmínka o nožích kamenných k témuž účelu je v knize Jos 5² (Udělej sobě nože kamenné a obřež syny israelské). I Egypťané při zabíjení zvířat a otvírání mrtvol užívali nožů kamenných. Někteří mínili, že prý rány způsobené nožem kamenným snáze se hojí, ale dokázati to nelze; snad při vykonávání prastarého obřadu užívali týchž nástrojů, jaké v dobách těch prastarých měli po ruce.

A dotkla se (totiž Zippora) nohou jeho (Mojžíše) a řekla...

A dotkla se (Zippora) nohou jeho (Anděla);

A dotkla se (předkožka ערלה) nohou jeho (Geršoma);

A dotkla se, poskvrnila je a pod., čehož by se byla Zippora ulekla. Tak různě vykládáno toto místo.

Prvý překlad odpovídá obecnému výkladu a četní vykladaelé ho hájí. Dotkla se jí (předkožkou) Mojžíše a řekla mu: „Krevním ženichem jsi mi.“ Krví, jež značila život, dle slov Levitika 17¹¹: Duše těla v krvi jest a já dal jsem ji (krev) vám, abyste se jí očišťovali na oltáři za duše vaše a krev aby byla za očištění duše vaše — se život vykupoval, jí smývala se vina. Touto krví Geršomovou byl Mojžíš zachován Zippoře a zachráněn od smrti, ona si ho krví svého syna, kterou asi nerada prolila, zachovala, a proto mu ta slova řekla. Tento výklad i Hummelauer uznává správným. Jiní k slovům: „dotkla se nohou jeho“ dodávají „Anděla“, což však nelze vůbec připustiti. Aramejský text má, že ji položila před ním jako obět. Avšak tu dlužno uvážiti, že oběti posvátné vykonávati nepatřilo ženám, a že sama ani by se toho nebyla odvážila za přítomnosti Boží.

Překlad syrský, Symmachus a Theodotion praví, že objala nohy jeho, a Septuaginta, že padla k nohám jeho. Avšak tu třeba předpokládati dvojí; jednak, že

Bůh se zjevil v podobě lidské (nohy), jednak, že Zippora se odvážila dotknouti se nohou Boha, když přece lidé té doby mínili, že i pouhý pohled na Boha se zjevivšího působí smrt! Také tento výklad se nezamlouvá.

Jiný výklad jest: Za podmět k výroku „dotkla se“ berou „předkožka“ z věty předcházející a náměstka „jeho“ prý značí Geršoma. Kožka totiž náhodou dotkla se nohou hochových a poskvrnila je. Stalo-li se tak, není divu, že Zippora to za špatné znamení pokládala. Příliš volně však místo toto vykládá Malvenda (Biblia Sacra): „Zranila úd hochů“, neboť dotknouti se není ještě zraniti, a samo slovo „nohy“ nikdy genitale neznamená.

Nyní však, abychom snáze porozuměli slovům „krevním ženichem jsi mi“, nejprve vyložíme slova: „a upustil od něho“ (Mojžíše).

A upustil od něho. Kdo? Někteří to vykládají o andělu, že totiž anděl mu více smrti nehrozil, když viděl, že hoch jest již obřezán, a tomuto výkladu, jenž v době starší pokládán byl za správný, hověla Septuaginta, která má: „a odešel anděl od něho“. Židé slova: „a upustil od něho“ vykládali o nemoci, již Mojžíš byl postižen. Rovněž není za správný pokládán výklad Tostata a Cajetana: Bůh propustil Mojžíše, byv obměkčen obřízkou dítěte, nezabil ho, neboť proti tomuto výkladu se staví sloveso *ra fâ*, což znamená býti svislým, malátným, na mysli klesati, a teprve v přeneseném významu upustiti, opustiti, kterýžto význam není Boha důstojný.

Lépe zamlouvá se výklad Pavla Burgského: Mojžíš propustil syna a se synem i matku jeho v domnění, že při poslání od Boha uloženém nemůže míti za společníka syna, jenž při obřízce byl poskvrněn. Tu by se však připisovala Mojžíšovi pověrčivost. Lepší je znění samaritánské: *Mojžíš propustil ji, Zipporu*, avšak toto znění nemá kritického podkladu.

Dlužno tedy přidržeti se výkladu Ruperta, Lyrana, Estia a Gordona: Zippora opustila Mojžíše, od něho odešla, neodvážila se s ním dále jíti míníc, že Bůh jej nenávidí, a navrátila se k otci. Tito vykladatelé odvo-

lávají se na Exodus 18², kde jest o Zippoře řečeno, že byla propuštěnou — dimissa — a hledí to vykládati, že buď Mojžíš ji propustil a syny s ní, neboť jí při úkolu svém nepotřeboval, aneb že Zippora odešla od něho. Hummelauer tvrdí, že ono místo Ex 18² bylo připsáno teprve později, když již tomuto místu nerozuměli. Předpokládali tedy, že Zippora od Mojžíše byla propuštěna, vskutku však od něho sama odešla. Tomuto výkladu však vadí tvar mužského rodu זִיפּוֹרָה. Avšak je více míst, kde rody jsou zaměněny, a při starém písmě písmeny י a ח byly si velice podobny, a tak je snadno mohl spisovatel zaměnit. Tento výklad lze pokládati za nejvhodnější.

A nyní: na koho se vztahují slova Zippořina: „Krevním manželem jsi mi?“ Slova těchto dle verše 26. užila pro obřízku, kterou vykonala.

Malvenda (Biblia Sacra) uvádí ji takto mluvící: Krásné manželství, jež se stvrzuje krví dětí; ne málem, nýbrž krví syna svého jsem nucena života jeho si vykoupiti. — Avšak sotva tu Zippora mluví proti obřízce, kterou sama vykonala, o níž věděla od Mojžíše, že je příkazem Božím, a jež byla tolika národům posvátnou!

Slovo חַתָּן značí ženicha a jakékoli příbuzenství povstalé manželstvím, nikdy však manžela. Tento výraz nehledí tedy k manželství mezi Zipporou a Mojžíšem. Jako však ženich (snoubenec) obyčejně sluje ten, kdo slibuje manželství, tak ženich krve jest ten, pro něhož třeba prolévati krev, který přináší neštěstí. Zippora pravíc tato slova k Mojžíšovi, zříká se ho jako ženicha krve, odejde od něho a vrátí se k němu teprve, když vidí, že je šťasten (Ex 18²). Tomuto výkladu dává Hummelauer přednost.

Jiní však výrok ten vykládají o synu obřezaném, jehož oslovujíc matka nazvala ženichem. Ti dovolávají se židovských vykladatelů. Tak Aben Ezra: Jest zvykem žen nazývatí hocha, když jest obřezán, ženichem, a R. Levi: Ženichem na počátku manželství sluje ten, jenž někomu jest zaslíben. A odtud se to přenáší i na počátek věcí jiných, a proto i hoch, když byl obřezán,

nazýván jest ženichem, poněvadž v té době počíná sloužiti Bohu. —

Souhrn celé události jest: Bůh poručil Mojžíšovi, aby vzal s sebou hůl a Árona jako svého společníka. O ženě ničeho neřekl, tu tedy bez rozkazu Božího Mojžíš s sebou vzal. Bylo však třeba, aby Mojžíš před faraonem byl zcela volným. Způsobil tudíž Bůh, aby Zippora (z pověry) se vrátila k otci, a navrátí se k Mojžíši teprve, až úkol Bohem svěřený šťastně provede.

J. K.



15. Doba zabíjení beránka.

Vedle způsobu, jak se má velikonoční večeře slaviti, byla přesně určena i doba. V Ex. 12 nařizuje Bůh Mojžíšovi a Aronovi ve v. 3. a 6.: „Desátého dne měsíce tohoto¹⁾ nechť vezme si každý jehně²⁾ pro svůj dům, pro každý dům jedno jehně. 6. A budete je chovati do 14. dne měsíce tohoto a bude je zabíjeti³⁾ všacka obec⁴⁾ lidu israelského mezi dvěma večery.“)

Dle prostého smyslu těchto slov měl se beránek velikonoční zabíjeti dne 14. Nis. mezi dvěma večery. Tento předpis platil nejen pro první Pascha, slavené v Egyptě, nýbrž i pro dobu pozdější. Ne tak ona část zákona, která nařizovala vybrati beránka ze stáda již dne 10. Nis., tedy čtyři dni před večeří velikonoční: to platilo pouze pro první případ slavení Velikonoc

¹⁾ První měsíc roku církevního se jmenoval ve starší době Abib (klasů), později babylonským názvem Nisan.

²⁾ יֶהֱנֶה = unum e grege, jehně i kůzle.

³⁾ וְזָבַח = zabíjeti za účelem kultu.

⁴⁾ Obec, ne shromážděná v jedno, nýbrž všichni jednotlivci, otcové rodin.

⁵⁾ בֵּין הָעֶרְבַּיִם duál: inter utramque vesperam (inter occasum solis et crepusculum). Podobný je tvar שְׁחֵרִים = aurora gemina, červánky nebo צִהָרִים meridies.

v Egyptě, ne pro další, ač se i později vybírání beránka ze stáda dalo již 10. dne měsíce Nisanu. Proč právě se stanoví den 10., jest těžko říci; Dillmann a j. tuší v tom skrytý vztah k dekadovému rozdělení měsíce a upozorňují na posvátnost 10. Muhar-ram a na islamský zvyk zabíjeti oběti poutníků 10. dne měsíce Dzu-l-hižžeh; ¹⁾ Hummelauer dle starších vykladačů zcela všeobecně praví, že se měl beránek chovati několik dní před Pascha v domě proto, aby se Israelité pohledem na něj udržovali v myšlenkách na nastávající vysvobození a připravili se i vniterně ku přijetí veliké milosti z ruky Hospodinovy. Nejspíše nelze pro 10. den udati žádného zvláštního důvodu a žádné jiné příčiny než pozitivní vůli Boží; některý den musil býti stanoven, aby byl zachován pořádek, a kdyby byl stanoven býval kterýkoli jiný, byli by vykladači hledali a také asi našli nějaké důvody pro něj, na něž však tehdy asi sotva kdo myslil.

Teprve 14. dne měsíce prvního se měl beránek obětovati. Datum 14. Nis. jest jisto na základě údajů Písma, a i tradice židovská vydává nepřetržité svědectví o tom, že vlastní Pascha se kryje s 15. Nisanem začínajíc večerem, jimž končil 14. Nisan. Datum toto ovšem nepadá každoročně v tutéž dobu, nýbrž závisí na určení novoluní Nisanu a na různých jiných okolnostech, jako na vložení 13. měsíce mezi 11. a 12. měsíc předchozího roku (cír.). Tím býval židovský kalendář kolísavým, neboť ona interkalace nenastávala z důvodů vědeckých, nýbrž teprve na základě praktické zkušenosti. Vsuvný měsíc se totiž vkládal tehdy, když 16. Nis. splýval s jarním rovnodenním, kdy tedy vegetace nebyla ještě vyspělá tak, aby se mohly o Velikonocích obětovati nové klasy, a kdy trvalé jarní deště nedovolily opravu cest. Vzhledem k této interkalaci nebylo stanoveno nic předem a často čekával sanhedrin se svým rozhodnutím až do Adaru.²⁾

Vedle interkalace ještě jiné vlivy činí židovský kalendář kolísavým: jsou to různá, ne vědecká, nýbrž

¹⁾ Cituje Nowack-Baentsch, Handkommentar zum A. T., 1903, na příslušném místě.

²⁾ Vigouroux, Dictionnaire (Lesêtre, čl. Pâques).

z praktické potřeby zavedená pravidla, z nichž naší otázky se dotýkají hlavně dvě: A d u a B a d h u. První pravidlo stanoví, že Nový rok nesmí nikdy padnouti na neděli, středu a pátek (tyto tři dny jsou totiž označeny třemi písmenami slova Adu: א = 1, ד = 4, ו = 6). Kdyby se tak mělo státi, přidá se k předešlému roku jeden den, a tím se Nový rok přesune ze dne zapověděného na následující a pravidlu je tím vyhověno. Onen den se však nepřidá k poslednímu měsíci roku občanského Elulu, nýbrž již k druhému měsíci Chešvanu, tak že tento má toho roku 30 dní místo 29. Za to se ubere roku následujícímu v Kislevu (3. měs.) jeden den. Jako příčinu tohoto pravidla udává Max Simon, že se tím má předejít, aby den Smíření nepadl na pátek nebo na neděli, protože dva přísně sobotní dny po sobě by dělaly obtíž; tomu se předejde, nepadne li Nový rok na středu nebo na pátek. Ale také nesmí padnouti na neděli, proto že by pak 7. den Ssukoth (הַשְּׁעֵנָה הַשְּׁבִיעִי) padl na sobotu, což také se nesmí připustiti pro jistý bohoslužebný úkon.¹⁾

Druhé pravidlo בִּרְאֵי se týká Paschatu bezprostředněji a změny, jež působí, jsou patrnější; dle něho totiž nesmí hlavní slavnost velikonoční, vlastní Pascha 15. Nis., padnouti na pondělí, středu a pátek (ב = 2, ד = 4, ו = 6). Dnes jest toto pravidlo v židovském kalendáři a kalendář se dle něho řídí, ale důvody toho se neuvádějí. Stejně temné jsou i dějiny pravidla Badhu, ač bychom si přáli věděti aspoň, kdy bylo uvedeno do kalendáře, ne tak pro Pascha starozákonní samé, jako pro určení doby smrti Beránka novozákonního.²⁾ A tu právě pravidlo Badhu působí exegetům obtíže: jestliže totiž platilo již v době Krista Pána, plynulo by z toho, že pátek, ve který Pán Ježíš umřel, nebyl Paschatem Židů a že tedy poslední ve-

¹⁾ Sedláček, Museum bibl starožit. str. 86. — Dr. Max Simon, Grundzüge des jüdischen Kalenders, § 9—10.

²⁾ Matthew Power S. J.: Anglo-Jewish Calendar, na různých místech.

čeře Páně nespadala v jedno s velikonoční večeří židovskou. Tohoto mínění skutečně jest dosti exegetů, kteří se odvolávají na houževnatost Židů v zachovávání starých zvyků a podání; nemají ovšem pozitivních důvodů pro existenci Badhu z doby předkřesťanské, ba ani z prvních dob po Kristu, ale z mlčení nelze prý ještě vyvoditi, že pravidlo samo tehdy ještě neexistovalo, ba naopak, pozdější zavedení Badhu by se prý jistě neobešlo bez ohlasu a reakce v židovské literatuře té doby, Židé, „patriorum rituum tenacissimi“, by asi sotva byli snesli bez odporu změnu kalendáře, který jim byl spíše věcí náboženství, než matematiky a astronomie.¹⁾ Proti tomu tvrdí jiní exegeté novozákonní, že v dobách Kristových pravidla Badhu ještě nebylo, a dokladem pro tento náhled jest jim kolísavost a neustálenost židovského kalendáře; to jest ovšem pravda a i Max Simon doznává, že „není naprosto stálého židovského kalendáře“, a jinde praví, že židovská chronologie nabyla pevného útvaru teprve kolem r. 350 po Kr. za Hillela II.²⁾ Ale lze z toho souditi na neexistenci tak důležitého a vlivného pravidla jako je Badhu? To jest těžko říci a úplně se asi rozhodne tehdy, až se lépe pozná celá židovská literatura, která dle Powera z veliké většiny ještě na prozkoumání čeká. V Bibli ovšem pro Badhu vysvětlení hledati nemůžeme, neboť jest to prvek zcela nebiblický, čistě tradiční. Proto také židovská literatura, pokud jest určena širším vrstvám, zdá se, že úmyslně o něm mlčí, nebo mluví zcela stručně. Tím se ovšem otázka doby smrti Páně ztěžuje. Ale přece myslíme, že spíše bude pravda na straně těch exegetů, kteří kladou poslední večeři v stejnou dobu s velikonoční večeří Židů a den smrti Páně na den ne pouze legální, nýbrž skutečné veliké slavnosti velikonoční, tak že by Pascha v době Kristově mohlo padnouti na pátek.³⁾ Tomuto mínění nasvědčuje traktát Pesachim 10⁷, který stanoví, že kosti, žíly a zbytky z beránka se mají spá-

¹⁾ Matthew Power, l. c.

²⁾ Max Simon, l. c. str. 28, § 1.

³⁾ Následující důvody jsou vzaty z dra. Sýkory: Utrpení a oslavení P. N. J. Kr., str. 81–84.

iti dne 16. Nis.; jestliže by však den 16. připadl na sobotu, nechť spálí se ty věci dne 17. Nis. Z tohoto ustanovení lze souditi, že se slavnost velikonoční mohla konati v pátek, tedy že Badhu, existovalo li, nebylo bezvýminečné. Proto také Aben Ezra (v koment. k Lev 23⁴) tvrdí, že lze z Talmudu dokázati, že slavnost velikonoční připadla někdy na pátek a v něm se slavila. Vůbec se zdá, že nelze dokázati, že by již ve starší době byl obyčej překládati hlavní slavnost na sobotu, když měla připadnouti na pátek, jako to činí dnešní Židé. Aspoň v Talmudu se děje častěji zmínka o svátcích slavených v pátek (na př. v traktátu Chagiga c. 2., Bezâ c. 1., Succa c. 5¹³.)¹⁾

Stejně jest to s jiným obyčejem židovským, slaviti totiž hlavní slavnosti vůbec, a tak i velikonoční večeri, po dva dni, totiž večer 15. a pak 16. Nisanu. Základ tohoto zvyku jest praktický: mohlo se totiž přihoditi, že na některých místech věřící nevěděli určitě, který den byl stanoven novoluním, a proto slavili počátek Velikonoc dvakrát, aby aspoň jednou oslava ta byla obecnou, či snad spíše, aby měli jistotu, že naplnili zákon. Byl tento zvyk již v dobách Kristových? Snad, ač se to dokázati nedá, ale pak byl asi jen mimo Palestinu. Neboť příčina jeho byla vzata z praktického života, že totiž nastala nejistota o počátku měsíce; ale to se nemohlo státi v Palestině. Vždyť se Israelité chlubili, že mají soustavu hlásných ohňů rozestavených za tímto účelem po horách tak dokonale zařízenou, že zpráva o ustanovení novoluní sanhedrinem dostala se za den do Babylonska: Sotva vzplnul první oheň na hoře Olivetské, již byl zanícen druhý na Mojžíšově hoře za Mrtvým mořem atd.²⁾ Nebylo tedy v Palestině třeba svátky zdvojovati; jinde v diaspoře se to možná dalo, ale to se pak smrti Kristovy netýká. V Palestině a zvláště v Jerusalemě mohli Židé s jistotou znáti, na kdy připadá novoluní, a dle toho také, kdy má býti obětován velikonoční beránek, a tak datum 14. Nis. zůstává pevné aspoň pro Palestinu.

¹⁾ Lightfoot, *Horae hebraicae ad Mk* 15⁴².

²⁾ Sedláček: *Museum b. st.*, str. 84.

I Galilejci slavili beránka velikonočního večer mezi 14. a 15. Nisanem, ač se někteří exegeté domnívali, že v Galileji byl zvyk od ostatního židovstva odlišný, jísti beránka již večer před 14. Nis., neboť traktát Pesachim, na který tito exegeté (Hug a j.) poukazují, praví jen, že Galilejští dne 14. Nis. odpočívali od těžké práce; že by však tento den pokládali již za první vlastní svátek velikonoční a večer před ním, dne 13. Nis., jedli beránka, o tom není nikde zmínky. V Num 33³ stojí psáno, že vyšli z Egypta druhého dne, a vyšli přec téže noci, kdy jedli beránka; tedy čítali 14. Nisan jako první den.

A i kdyby snad byli Galilejci nebo Židé v diaspoře jedli beránka doma jindy než večer před 15. Nis., není pravdě podobno, že by byli kněží jim dovolili provozovati tuto odchylnou praxi i v Jerusalemě, kde nemohlo býti pochyby o tom, který den jest dle zákona stanoven ke slavení večere velikonoční; také toho nebylo třeba snad pro nedostatek času, neboť dle Jos. Flavia bylo za Cestia zabito 25.600 beránek za dvě hodiny a dle traktátu Pesachim dalo se obětování tak rychle, že levité nemohli nikdy po třetí dozpívati žalmy hallel (ž. 113.—118.). Tato neobyčejná rychlost vysvětluje se tím, že nebylo třeba, aby kněží zabíjeli beránky; dle II. Paralip. 30¹⁷ obětovali levité jen za ty, kteří nebyli čisti. Dle toho pravidelně každý Israelita zabíjel svého beránka sám a kněží jen, stojíce v řadách, zachycovali krev do nádob, které pak šly z ruky do ruky až k poslednímu knězi, který vylil obsah na podstavec oltáře. Také věřící přistupovali v řadách, a to ve třech velikých skupinách po sobě; za každou skupinou se zavřela brána a následující skupina zatím čekala, tak že tu nebylo zmatku a nepořádku a byl snadný přehled.

Tím již přicházíme k dalšímu bodu naší otázky, co se totiž rozumí výrazem בֵּין הָעֶרְבִּים. Zdali forma jest vskutku duální, o tom není plné shody, aie význam jest duální: mezi dvěma večery dvou po sobě následujících dní, jak jest patrné z paralelního místa v Deut. 16⁶: večer při západu slunce. Vy-

kládati to o dvojím večeru jednoho dne, totiž o počátku a konci toho dne, jest jistě nesprávně: takové určení času by bylo úplně zbytečné a nemělo by v zákoně smyslu. Židé rozeznávali v jednom našem světlém dni dva večery, v jichž intervalu se měly konati některé obřady. Den civilní se počítal od večera do večera (snad se vztahem k vypravování Genese o stvoření), a tak se stalo, že vždy při styku dvou dní měli Židé jednak večer dne předchozího jako konec toho dne, jednak večer dne začínajícího. (Analogii máme ve dvojích Vesperách breviře.) Kimchi a Raši míní, že jest západ slunce hranicí mezi dvěma večery. Jak dlouhá byla doba mezi oběma večery, o tom rozhodla praktická potřeba. Noc začínala objevením se třetí hvězdy (při první hvězdě je dle traktátu Berachoth ještě den, při druhé je to pochybné, při třetí jistě již nastala noc).¹⁾ Večerem pak dle Karaitů a Samaritánů je doba mezi úplným zmizením slunce pod obzorem a úplnou tmou. Dle jiných byla to doba mezi zmizením nejspodnějšího a nejvrchnějšího bodu obvodu kotouče slunečního. Aram.: Mezi dvěma slunci, skloněným a zapadajícím. V obojím případě to je doba velmi krátká, čtvrt hodiny, nanejvýše hodina. Proto, ač místo v Deut. 16⁶ přeje prvnímu výkladu, přijali fariseové výklad třetí: dle nich se výrazem „mezi dvěma večery“ míní doba mezi 3. a 6. hodinou odpolední, kdy totiž slunce jest již v posledním kvadrantu. (Tento výklad má i Jos. Flavius.) Tím nabyli Židé času pro liturgické úkony, jež se musily konati mezi dvěma večery, a tak i pro obětování beránka. Za tři hodiny mohli býti pohodlně hotovi i při sebe větším návalu poutníků.

Tak by se určila doba zabíjení beránka na den 14. Nis. odpoledne od 3. do 6. hodiny, po oběti večerní, ale ještě před zapálením kadidla a rozsvícením lamp. Nedotkli jsme se ovšem t. zv. paschatu malého, jež bylo předepsáno konati těm, kteří 14. Nis. byl znečištěni před zákonem (per fluxum seminis, con-

¹⁾ Vigouroux, Dict. (Mangenot čl. Calendrier i Lesêtre Pâques); také Fillion, La Sainte Bible commentée, I.

tactum mortui, lepram), tak že nemohli jísti beránka (Num. 9¹⁰⁻¹²). Avšak jako obřady, tak i doba tohoto paschatu shodovala se s dobou prvních Velikonoc, až na to ovšem, že to bylo o měsíc později: tedy dne 14. měsíce Ijjaru od 3. do 6. hodiny odpolední.

Pro datum 14. Nis., či vlastně pro večer před 15. Nis., jako dobu zabíjení beránka mluví celé židovské podání a jest to tradice skoro nepřetržitá. Jen málo je dob, kdy Židé nemohli obětovati velikonočního beránka obvyklým způsobem; bylo to za kruté vlády Antiocha Epifana, před tím za vlády bezbožných králů a v době babylonského zajetí, a potom snad již jen dvakrát za vlády římské.¹⁾ Teprve zbořením chrámu r. 70. přestalo liturgické obětování beránka na vždy, ale večere velikonoční nepřestala, a tak i dnes stará židovská tradice trvá. Jsou tu ovšem změny kalendářní působené oným Badhu, ale ty se týkají dnů v týdnu a v datu samém nejsou hned tak patrné, neboť tu zůstává i při sebe větších změnách Pascha na 15. Nisanu: změny jsou provedeny nepozorovaně jinde, předem.

* * *

Evangelisté se shodují v tom, že udávají úmrtí Páně v pátek, z mrtvých vstání pak v neděli. Dle 3 prvních evangelií či synoptiků byl onen pátek dnem Velikonoc, 15. Nisanu, a poslední večere, konaná v předvečer, byla večerí velikonočního beránka u Židů (Mt 26¹⁷ = Mk 14¹² = Lk 22⁷). Dle 4. evangelia Jan 13¹ by byla poslední večere před velikonočním svátkem; Kristus byl druhého dne veden k Pilátovi a Židé nechtěli vejít do praetoria, aby se neposkvrnili a mohli jísti beránka (18²⁸), tedy ho ještě nejedli. Den ukřižování se tu (Jan 19^{14. 31. 42}) zove paraskéne, což znamená 14. Nisan, den přípravy beránka (ale též pátek). Poslední večere by nebyla dle toho velikonoční večerí, ale byla večerí konanou o den dříve než u Židů, tedy dne 13. Nis. večer, čili na začátku dne 14. Nisanu. Jan nemluví o velikonočním beránku, nepodává ustanovení večere Páně.

¹⁾ Vigouroux, Dictionnaire (Lesêtre, Pâques).

Snaží se to srovnati d v o j í m způsobem :

S Janovým líčením hledí srovnati údaje synoptiků : večeře Páně nebyla velikonoční večeří. To tvrdili již Klement Alex., Apollinar z Hierapole, Hippolyt a Petr Alex.

Kristus konal velikonoční večeři v zákonitý den, Židé však, připadal-li velikonoční den v pátek, odložili jej na sobotu (quia populo nimis durae fuissent continuae bidui feriae). Tak byla večeře Páně dle synoptiků večeří velikonoční, dle Jana slavili Židé velikonoční večeři až v den ukřižování. Byli by to kněží dovolili, aby zabíjeli v Jerusalemě beránky jiného dne než toho, kdy to synedrium ustanovilo ? Proti tomu Luk 22⁷.

Kristus slavil večeři o den dříve a neměl beránka ; bylo to *πάσχα μνημονευτικόν*, nikoli *θύσιμον*. Proti tomu Lk 22⁷ : Kristus jedl pascha v den velikonoční, *ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα*.

K tomu dlužno upozorniti, že vyšel Kristus dle synoptiků (Mt 24³⁰ = Mk 14²⁶ = Lk 22³⁹) s učedníky na Olivetskou horu, a zákon to zapovídal (Ex 12²²). Snad toho nebylo později za Krista dbáno. Byla-li velikonočním dnem sobota, jak mohl Jidáš, Josef z Arim. a ženy jíti na trh (Jn 13²⁹ Mk 15⁴⁶ Mk 16¹), jak mohl býti Kristus toho dne usmrcen ? Sobota se klidem zachovávala více než velikonoční svátek. O velikonoci trestal i David (2 Sam 21⁹), byl zabit Jakub (Sk 12¹⁻⁴). Akiba nakázal, aby zločince jednoho vedli do Jerusalema a usmrtili ho před tváří lidu dle Dt 17^{3.5}. Talmud dí, že Kristus trpěl přede dnem velikonočním ; Šimon Cyr. přicházel s pole, snad z díla.

Ted' se dává více víry s y n o p t i k ů m. Tvrdí, že když byl Kristus sám beránkem (Ex 12⁴⁶ Nu 9¹² Jn 19³⁶), měl býti zabit dne 14. Nisanu, jako se beránkové velikonoční zabíjeli. Připomínají, že 10. Nisanu byl v Bethanii pomazán, v den, kdy beránka vybírali (Ex 12³) ; ukazují, že dle Jana 19¹⁴ byl Kristus ještě v 6 hod., t. j. o polednách před Pilátem (proti Mk 15²⁵, Mt 27⁴⁵ = Mk 15³³ = Lk 23⁴⁴), aby byl Kristus usmrcen mezi 3.—5. hod. odpolední, když zabíjeli beránky. To však není důležitým. Beránkem byl, ať byl umučen

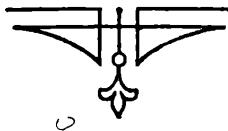
kteroukoliv hodinu ; i sv. Pavel ho tak zove (1 Řor 5⁷) a míní, že byla poslední večere večerí velikonoční (sr. 10¹⁶ kalich požehnání).

Ono znečištění Židů nemohlo trvati než do večera, tedy nepřekáželo ; jim vadilo znečištění v děkovné oběti, chagiga, což bylo též pascha. Pascha značilo celé svátky. A Josef z Arimathie vešel, když se šerilo, do Pilátova domu, a nedbal znečištění ?

Paraskéue pak neznamená přípravný den před Velikonocemi, nýbrž každý pátek (Mk 15⁴² — Mt 27⁶² — Lk 23⁵⁴) jako προσάββατον. Příprava velikonoční byla ἡ παρασκευή, zde je psáno παρασκευὴ τοῦ πάσχα (Jn 19¹⁴), což jest pátek o Velikonocích.

Polykarp pravil u Aniceta v Římě, že v Malé Asii slaví 14. dne měsíce ; z toho odvozuje Baur, že evangelium není Janovo, aneb že lze obě zprávy dle hořejšího způsobu srovnati. (Smith v The Expository Times. 1909. 514 nn.)

A. J.



16. Mojžíšovy zázraky.

Mojžíš obdržel posláni od Boha a obával se sám, že snad lid hlasu jeho neuposlechne, ano že neuvěří, že ho Jahve poslal. Námitka ta byla přirozenou, neboť od doby Jakubovy nedostalo se žádnému Israelitovi zjeveníBožího. Proto byla mu dána z n a m e n í, z á z r a k y, jimiž mohl své božské posláni dokázati Dle 3¹ mělo mu býti znamením: Ta hora, kde ty o vysvobození pochybuješ, na té bude státi vysvobozený lid. A aby i sám nabyl důvěry, proto byly již dva z oněch zázraků způsobeny na hoře Horeb, kde byl Mojžíš sám. O tom vypravuje se v Exodu 4^{2. 3. 6. 9.} takto:

2. Protož řekl k němu: „Což jest to, co držíš v ruce své?“ Odpověděl: „Hůl.“ 3. I řekl Hospodin: „Vrz ji na zem.“ Vrhli ji, a obrácena jest v hada, tak že utíkal Mojžíš. — 6. I řekl opět Hospodin: „Vlož ruku svou za ňadra svá.“ Kterou když vložil za ňadra, vyňal ji malomocnou jako sníh. — 9. „Nabeřiž vody z řeky, a vylij ji na zem, a cožkoli vody vezmeš z řeky, obráceno bude v krev“

Mojžíš váhal pozvání přijmouti, neboť nebylo snadno vytrhnouti lid z míst, kde dleli jejich otcové, kde měli Hebreové svůj majetek, kde byli vázáni prací a poddanstvím. Lid porobě uvyklý, který nebyl k odporu veden, měl snad čeliti vojsku faraonovu? Měl lid poslechnouti cizince, Mojžíše, jenž od Israelitů byl tak dlouho vzdálen, jenž s nimi útrap nesnášel? Měl

za ním jíti z usedlosti svých, z kraje úrodného na poušť, do země neúrodné, kterou otcové jeho pro hlad nejednou opustili? (Tak Abraham Gn 12. a Jakub se svými syny Gn 46.) Lidu bylo tu zajisté třeba zvláštního přesvědčivého důkazu, důkazu takového, jaký mohl dáti sám Bůh, tedy zázraku.

I Mojžíšovi bylo ještě takového důkazu třeba. Mohl býti sice již přesvědčen, že má před sebou zjevení Boží, když viděl na hoře Horeb keř, který stále hořel a přece neshořel. To mohlo proň býti dostatečným znamením. Než on přece neměl ještě dostatečné důvěry, což jest patrné z toho, že pronáší ještě třetí pochybnost (4¹), ač mu Bůh pravil, že poslechnou jeho hlasu (3¹⁸). I sv. Efrem dí, že byly zázraky ty k tomu, aby byla jeho víra posílena a odstraněny pochybnosti o výsledku jeho poslání. Avšak jemu bylo třeba nadšení, zápalu, aby s přesvědčením o moci svého pána a posílatele předstoupiti mohl před mocného faraona, aby věděl, že může před ujařmeným lidem svým dokázati něčím svou moc, že může v Israelitech vzbuditi naději, že mají nad sebou ochránce mocnějšího nad faraona, vysvoboditele, který i proti vůli pozemského vladaře může je vyvésti z poroby a uvést do země otců jejich.

I jiným hlasatelům vůle Jahve byla udělena podobná moc znamení, a oni tím byli přivedeni k důvěře nebo v ní posílení. Tak bylo u Gedeona (Kniha Soudců 6¹⁷ a d.), kde praví: „Což jsem tě neposlal?“ (6¹⁴.) I král Ezechiáš obdržel znamení (4 Král. 20⁸ a d.).

Zázraky Mojžíšovy měly trojí účel: utvrditi Mojžíše, přesvědčiti lid a faraona.

První zázrak byl, že hůl Mojžíšova proměnila se v hada. K rozkazu Božímu uchopil pak Mojžíš hada, jenž se stal zase holí. Aby se poznalo, že se znamení to stalo Mojžíšem samým, byl vzat k němu předmět, jenž byl v jeho ruce. Byla to hůl pastýřská, jež značila jeho povolání. Mojžíš pásal totiž tehdy stáda svého tchána Jethro. Pastýři užívali holí obyčejně dlouhých a nahoře zahnutých, jednak aby jich užívali při chůzi, k přitahování ovcí a pod., jednak aby sebe i stádo chránili proti různým nepřítelům.

Vržení a proměnění hole v hada mělo též význam symbolický: Mojžíš opustí své povolání a tím se uvrhne v nebezpečí — to naznačeno tím, že když mrštil holí, ta se proměnila v hada, před nímž Mojžíš utíkal. Had značí však i zlou moc egyptskou, jak v Pirke Eliezer u Keila 379. řečeno: „Jako had dovede uštknouti a usmrtiti lidi, tak i faraó a Egypťané kousali a zabíjeli Israelity.“ I moci faraonovy strachoval se Mojžíš, ale přemožením hada byto mu naznačeno, že i nad faraonem a nad zlou mocí egyptskou zvítězí; uchopil totiž hada a měl opět v ruce hůl. Ačkoliv se hada bál, přece uposlechl rozkazu Božího a hada se chopil. Skutkem tím projevil poslušnost a důvěru v ochranu Boží.

Hůl Mojžíšova, odznak jeho dřívějšího povolání, stala se pak znamením jeho hodnosti a autority. Onou holí působil Mojžíš egyptské rány, a tu ovšem spátrával lid v holi té odznak moci Boží, která Mojžíšovi konání zázraků těch svěřila.

Zázrak tento učinil Mojžíš před staršími lidu israelského (4^{29, 30}), a lid uvěřil znamením, jak Bůh předpověděl. Z množného čísla „znamení“ (4^{28, 30}. „kte- ráž“ byl rozkázal) lze souditi, že učinil před lidem všecky tři zázraky.

Dle v. 30. byl by učinil znamení ta Aron; dle dřívějšího a pak dle v. 17. a 28 bylo však uloženo Mojžíšovi vykonati zázraky ty před lidem. Ve 4²⁰. slove hůl ta „hůl Boží“, před faraonem pak v 7⁹ a d. mluví se o „holi Aronově“. Hůl ta není však jiná než Mojžíšova. To lze souditi ze srovnání verše 9. s 15.; ve verši 9. mluví se o holi Aronově, jež se obrátila v hada, a tutéž hůl v hada obrácenou měl dle v. 15. Mojžíš z rozkazu Božího do ruky vzíti. Podobně i ve v. 17. mluví se o holi Mojžíšově a v 19. o holi Aronově. Že hůl ke konání zázraků byla patrně jen jedna, lze souditi i z v. 20., kde se uvádí Mojžíš i Aron, o holi však se nepraví, či jest; předpokládá se tedy pravděpodobně hůl jedna, již od dřívější doby známá. Mluví se tedy o holi jedné, která dle různých okolností se jednou nazývá holí Boží, po druhé Mojžíšovou, jindy opět Aronovou.

Druhým zázrakem bylo malomocenství ruky Mojžíšovy, kterou byl vložil za ňadra. Ruka ta stala se malomocnou jako sníh, kteroužto známku malomocenství — zbělení kůže a chloupků na těle — udává Lv 13³. I v Num 12¹⁰ udává se tento příznak malomocenství na Marii, sestře Mojžíšově. Když pak Mojžíš po druhé ruku za ňadra vložil, malomocenství zmizelo; ruka stala se zase takovou jako ostatní tělo, t. j. čistou.

Mojžíš vložil ruku za ňadra, totiž do záhybů šatu na prsou. V ňadrech choval svůj lid; tak praví v Num 11^{11. 12}, že Bůh vložil naň břímě lidu israelského a že lid ten má nésti na prsou svých do země zaslíbené. Mojžíš miloval svůj lid, cítil s ním, zaň často prosil. I lid israelský byl v Egyptě jako malomocný; bylť pokládán od Egyptanů za lid porobený, sprostý, nečistý. Kdo se ho dotkl, toho znečišťoval, činil malomocným. Malomocenstvím tím byla tvrdá poroba, bezbožné jho egyptské. Z tohoto jha, malomocenství, chtěl Bůh lid svůj vysvoboditi. Poručil tedy Mojžíšovi, aby ruku po druhé za ňadra vložil, která tím stala se čistou. I lid měl se státi za vůdcovství Mojžíšova čistým — vyzouti se z poddanství egyptského.

Zázrak tento se před faraonem nejspíše nestal, aspoň ho Písmo sv. mezi zázraky před faraonem vykonanými neuvádí. Zázrak tento měl přiměti k uvěření Mojžíše a především lid, jak se praví ve 4⁸: neuvěří-li znamení prvnímu, uvěří druhému. Znamení působí jaksi jako hlas, neboť mluví ve prospěch poslání Mojžíšova. Takový význam přikládá znamením i žalm 105²⁷ h., kde se mluví o „sloveh znamení a zázraků“

Kdyby však farao a lid ještě po těchto dvou zázracích neuvěřili, měl je Mojžíš třetím zázrakem přesvědčiti o svém božském poslání. Měl totiž vody nilské vylíti na zemi, a ta se stane krví. A před faraonem stal se zázrak ještě větší: vsecky vody v celém Egyptě proměnily se v krev, především voda řeky Nilu. Nil byl a jest doposud dobrodincem Egypta. Nil jest pramenem všeho požehnání a vzrůstu v zemi. „Vsecky věci, které nebe poskytuje, podává země a Nil (země) přináší.“ (Heyes, Nil und Ägypten, 205.)

Nil zaplavováním svým jest příčinou úrodnosti Egypta. Kromě toho i v tom spočívá veliký jeho význam, že zemi, dešťů a pramenů postrádající, zásobuje vodou. Obyvatelé jsou zcela odkázáni na vodu říční, která kromě doby t. zv. „zeleného Nilu“ jest sladká a hodí se velice dobře k pití. Vedle toho dával Nil obyvatelstvu hojnost jedlých ryb, byl jim přirozenou a snadnou cestou. Pro tuto důležitost svou byl Nil uctíván a s Osirisem stotožňován. Mnohá města při něm byla jmény bohů nazývána, mnohé slavnosti na počest jeho konány (Heyes l. c.)

A nyní byl osud Egypta v ruce Mojžíšově. Zničení Nil znamenalo zničení všeliký život v Egyptě. Nebylo nesnadno seznati význam znamení tohoto faraonovi i Israelitům. Znamení to stalo se trestem a ranou pro Egypt, ježto bylo vykonáno na celém Nilu (7¹⁵). Voda proměnila se v krev, ryby, denní to strava mnohých Egyptanů, pomřely, a Egyptané pozbyli nad to i jediného pramene pitné vody.

Před lidem bylo znamení to tak vykonáno, že Mojžíš nabral vody a vylil ji na zemi (4⁹); před faraonem pak udeřením holí do vody (7²⁰). V krev proměnily se všechny vody v celém Egyptě (7¹⁹), především pak voda nilská (7²⁰). Zázrak tento trval dle 7²⁵ sedm dní, než přišla rána nová. Že může Bůh proměnit vodu v krev tak, jako proměnil Ježíš vodu ve víno, o tom není pochybnosti. Poukazují ovšem k tomu, že Písmo sv. mluví někdy o věci pouze dle zdání; na př. u Joela je psáno: Měsíc se promění v krev (2³¹). Egyptané měli i v těch dnech co pít, neboť vodu Nilu si pouze ošklivili. Kopali studně; z krve ani filtrací by voda nepovstala. Sedm dní úplně bez vody by byl lid nevydržel. Josef Bechor Šor dí k Ex 7²⁰: Míním, že se Nil pouze na okamžik proměnil v krev, čímž způsobeno zhynutí ryb. Ihned pak zase byl vodou. Správnost toho mínění vysvětluje z údaje, že nemohli Egyptané pít žádnou vodu z Nilu, poněvadž zhynuly ryby a voda dostala zápach, nikoli však proto, že se proměnila v krev. Kdyby bylo toto se stalo, odkud by byli vzali kouzelníci vodu, aby ji proměnili v krev? Všechna voda v Egyptě proměnila se tedy pouze na

okamžik v krev. Kouzelníci to provedli též pouze na okamžik. Proto neřekl farao Mojžíšovi a Aronovi, aby krev zase ve vodu obrátili, nýbrž, protože viděl, že tu byla zase voda, nevzal si to k srdci (7²³). Jonathan přidává 7²⁵: Pak uzdravilo slovo Jahve řeku. (Winter u. Wünsche, *Gesch. der rabb. Literatur* p. 388.)

Ličeno jest vše tak, že by se zdálo, že se to stalo v době rozvodnění t. zv. „Červeného Nilu“. Písmo sv. mluví o vodě v potocích, loužích, jezezech (7¹⁹), která bývají naplněna jen po době rozvodnění. Že v době rozvodnění bývá voda barvy červené, nikterak zázraku neodporuje, poněvadž červená voda v době této po usazení látek hlinitých bývá právě velice chutnou (Vigouroux, *Bible*, II. 304.); ve v. 21. pak se praví, že se řeka zkazila, tak že nemohli Egypťané z ní pít.

Zde není řečeno, že byla řeka rozvodněna; poslední rána byla v dubnu, krupobití asi v březnu, první rána snad v únoru a nikoli v září, kdy bývá Nil nejvíce rozvodněn.

P o z n. Obecně se čítá 10 ran, které dopustil Bůh na Egypt. Dle kritiků jsou u Elohisty pouze tyto divy: krev, kroupy, kobylky, tma a smrt prvorozců. U Jahvisty jsou rány: mor ryb, žáby, komáři, mor dobytka, kroupy, kobylky a smrt prvorozců. V kněžské knize dělá Aron zázraky: had, krev, žáby, komáři a boule.

Před šesti zázraky žádal Mojžíš za dovolení, by směli jíti obětovat, a rána byla pak trestem za odepření prosby. Při kobylkách je vítr přinesl a zase odnesl. Při žabách, komárech, kroupách a kobylkách prosí farao, aby rána přestala. Před kobylkami svoluje, aby odešli muži, po tmě pak, aby odešli všichni, ale aby tu nechali dobytek.

Rány egyptské jsou uvedeny i v žalmech, avšak ne všechny a nikoli v tom pořádku, jako v Exodu.

L. M.

17. Napodobení Mojžíšových zázraků.

Na rozkaz Boží šel Mojžíš s bratrem svým Aronem k faraonovi se žádostí, aby propustil lid israelský z Egypta, ale král jim nevyhověl. Naopak krok tento měl v zápětí zhoršení osudu Hebreův. Bůh rozkázal oběma sluhům svým, aby se znovu odebrali ke králi. Aron proměnil před králem a jeho dvořeniny Mojžíšovu hůl v hada. Farao měl tímto zázrakem býti přesvědčen o tom, že jsou oba, Mojžíš i Aron, od Boha posláni, měl z toho seznati moc Jahve. Aby význam a důležitost toho znamení seslabil a zničil, proto povolal farao i se své strany mudrce a kouzelníky. Ex 7¹¹ slovo חֲכָמִים (*soφιστάς*) znamená m u d r c e (pevný, moudrý býti, věděti, rozuměti) a מְשֻׁפִּים (*φαρμακοίς*) k o u z e l n í k y (pův. řezati, piel kouzlití). Aqila je jmenuje *κρυφισται*. V Ex 9¹¹ nazývají se חֲרָטִים (*επαοιδοί*), Dillmann to odvozuje od חָרַט = rýdlo, dláto (rozrývati, vyřezávati) a překládá: z n a l í p í s m a, t i, kteří egyptské knihy znali, předčítali (*ιερογραμματεῖς*); dle arabského חָמַם = huhňati, že zařikávání se dělo akovým hlasem; v Exodu 8¹⁴ stojí לִטִּים (od לִט, zakrývati), značí k o u z l a, čáry. Magové egyptští požívali ve starověku vždy slavné pověsti. Zařikávání dělo se jazykem egyptským a knihy kouzelnické byly většinou původu egyptského.

Proslulost egyptských kouzelníků pocházela již z dob prastarých. Podání nám zachovalo jména dvou

předních kouzelníků, kteří se postavili Mojžíšovi na odpor, totiž Jannes a Jambres. V Egyptě bývali kouzelníci, kteří dovedli hady okouzlit a jich při čarách svých rozličně užívat. Lid nazýval mudrci ty, kteří dovedli zlo odvracet aneb kouzlem zlo i vyvolávat; náboženským zněním — a k těm náležela i rčení zaříkavací — přičítal lid báječné síly, a kdo to znal, mohl skryté síly vyvolat a jich dle libosti použít. Kouzelníci a mudrci stáli ve službách krále, neboť přicházejí na jeho pokyn, a král i lid očekával od nich vysvětlení tajných věcí a konání divů. Těchto mudrců dotazovali se faraonové ve věcech náboženských a předkládali jim své sny, by je vyložili, jak vidíme ze životopisu Josefa Egyptského; Gen 41⁸.

Hůl Aronova (Mojžíšova) proměnila se dle Exodu 7¹⁰ v hada, když ji hodil na zem, jak Septuaginta Ex 4³ doplňuje (ἐπὶ τὴν γῆν). Zázrak stal se tak jako na Horebu, kde se Bůh Mojžíšovi zjevil a jej k lidu israelskému poslal. Když tam Mojžíš namítal, že mu lid neuvěří, poručil mu Jahve, aby vrhl hůl svou na zem a proměněna jest v hada. Tento zázrak měl Mojžíš před lidem israelským opakovat, aby mu uvěřili. תַּנִּי

znamená v Gn 1²¹ veliké zvíře mořské, zde hada (Septuaginta: δράκων). Hummelauer míní, že tím je naznačen krokodil, a to proto, že v Ex. 7¹² je psáno, že pozřela hůl Aronova hole kouzelníků, a krokodil je zvíře žravé. Znamená to však hada, neboť v Ex 4³ čteme: נָחָשׁ =

ὄφις. Zázračné to bylo, farao to též uznal a právě proto chtěl, aby jeho lidé něco podobného vykonali. Tu dle Ex 7¹² hodil jeden každý hůl svou na zemi a i ty se proměnily v hady. Co dříve mělo podobu a tvar hole, proměnilo se nyní v hada. Nebylo to snad pouze zdánlivé proměnění povrchu, formy, neboť to by byl farao a Mojžíš pozoroval a postřehl a vytknul. Praví se, že až dosud dovedou kouzelníci egyptští očarovat a měnit hady tak, že jsou nehybnými a leží jako hůl, až kouzelník pískne neb dá jiné znamení. V tom stavu mohli býti považováni za hole a když jimi mrštili, hýbali se jako hadi. Avšak zde je opak; nebyl had okouzlen napřed, aby se narovnal jako hůl,

nýbrž hůl skutečná proměnila se v hada. Egyptští kouzelníci provedli tedy svými kouzly zázrak na oko podobný tomu, jež Aron z moci Boží vykonal. Avšak aby Egypťané jasně poznali, že moc Jahve je větší, požřela hůl Aronova hole ostatní, což byl nový zázrak. Aron a Mojžíš způsobili zázrak mocí Boží, o tom není pochybnosti.

Jakou mocí to dovedli oni kouzelníci, nelze určitě říci a rozhodnouti. Kouzla ta byla vykládána rozličným způsobem. Staří vykladači pokládali je buď za šálení aneb je přičítali zlému duchu. Ti, kteří to pokládají za klam, odůvodňují své mínění tím, že jsou lidé, kteří cvikem dojdou zručnosti neobyčejné a odvrácením pozornosti i jinak dovedou oklamati diváky tak, že nepozorují, kterak si kouzelník vykouzlenou věc již s sebou přinesl neb mezi čarováním přitáhl, a domnívají se, že jí dosáhl jakýmsi kouzlem a divem.

Avšak zdá se, že zde toho jednoduchého klamu nebylo, neboť byli tu mnozí pozorovatelé, mezi nimi oba vyslanci Boží, Aron a Mojžíš, kteří by byli na to poukázali, poněvadž zajisté dobrý pozor na vše dávali. Tací kouzelníci potřebují k svým kouzlům přípravy a příhodné místnosti, což arcíť kouzelníci egyptští míti mohli jak při tomto, tak i při následujících zázracích Mojžíšových, kdežto Mojžíš a Aron konali vše v místech Egypťanů a bez zvláštní přípravy na místě učiněné. Že by i sám Bůh byl kouzelníkům pomáhal, jak i Kalvín tvrdí, aby zázraky napodobiti mohli, to nikdo zastávati nemůže. Připustil to však, aby, jak sv. Tomáš dí, se ukázala síla Mojžíšova, aby se ukázal napodobitel ďábel (simia) a aby se zkusila a upevnila víra Hebreův.

Dopouští Bůh, že mohou zlí duchové lidmi na oklamání jiných lidí vykonati věci, jež síly přirozené přesahují. Sv. Matouš 24²⁴ zaznamenává slova Kristova: „Neboť povstanou falešní Kristové a falešní prorokové a činiti budou divy veliké i zázraky.“ A sv. Pavel píše ve 2. listě k Thessalonským 2³ o antikristovi: „kteréhož příští je podle působení satanova se vši mocí a divy i lživými zázraky“. A Židé věřili, že lze

některým pomocí démonů divy konati, jako to vytýkají Kristu (Mat 9³⁴, 12²⁴), a Kristus jim to nevyvrací.

Někteří rabbínové, jako Aben Esra, Maimonides a Abarbanel, tvrdí, že pohybem ruky tak okouzlili oči diváků, že se domnívali viděti před sebou hada, ano vykládalo se to též tak, že to byly pouze jakési řetízky, čemuž však text 7¹² a celé vypravování odporuje. I koran 7¹¹⁶ to připisuje lidským čarám, že to byly provazy neb něco podobného.

Zcela nesprávným je ovšem mínění, že i Mojžíš to provedl kouzlem egyptským, jemuž by se v mládí svém byl naučil.

Když zavolal farao kouzelníky a něco podobného od nich očekával, tak to snad již dříve prováděli. To se však dalo uměním lidským, nikoli mocí démona neb ducha zlého. Tak se to stalo i nyní a výklad tento je asi nejsprávnější a nejlepší.

Až dosud se vypravují podivuhodné věci o zaklínání hadů v Egyptě. Pomocí jistých průpovědí zaklínacích a jistých kouzel, při nichž nesnadno lze rozeznati, co jest klamem, vyvádějí zaklínači hady z doupat, berou je do rukou jako zvířata neškodná a učí je dokonce i některým kouskům jako zvířata učelivá.

Třeba že to bylo něco poměrně nepatrného, co kouzelníci provedli, faraonovi a jeho dvořenínům to stačilo. Byliť rádi, že kouzelníci dovedli zázrak Mojžíšův napodobiti, a snad to ani blíže nezkoumali. I Mojžíš sám jaksi doznává v Ex 7¹² a 8⁷, že faraonovi kouzelníci konali totéž, co on.

Jarchi myslí, že hadi se stali zase holemi a pak že teprve pozřela hůl Mojžíšova hole ostatní. Zvětšuje tím ještě zázrak, ale neprávem, neboť holí se tu jmenuje had brevity causa. Byl i ten výklad, že kouzelníci vrhli hole své na zemi, aby se proměnily v hady, ale že se tak nestalo a že hůl Mojžíšova ostatní pohltila. To však je proti souvislosti a znění. Faraonovi postačilo, že jeho lidé něco dovedli. To poslední, že hůl Mojžíšova pozřela ostatní, již na něho nepůsobilo, a proto zůstal zatvrzelým a lidu israelského z Egypta nepropustil.

I následující tři zázraky neb rány snažili se kouzelníci napodobiti. První ranou bylo proměnění vody v krev. Každoročně stoupá voda v Nilu a stává se znenáhla kalnější, až konečně barva vody je temně rudá. A přece není voda nilská nikdy zdravější a lahodnější než v čas povodně. Voda stoupá v řece pravidelně od 15. června do 15. října. Někteří vykladači míní, že se voda proměnila skutečně v krev, jiní praví, že se jen zázračně zbarvila. Buď jak buď, zázrakem to je vždy. To je především patrné z času, kdy se to událo. Poslední rána stihla Egypt dle Ex 12 v Nisanu (14.), krupobití přišlo, když „ječmen klasy metal a len kvetl“, tedy v březnu. Poslední čtyři rány následovaly tudíž vždy asi týden po sobě, což platí nejspíše i o prvních ranách. O druhé to je alespoň uvedeno. Dle toho voda se zbarvila v únoru, což se jindy neděje. Jiné okolnosti neméně nadpřirozené jsou, že měla zbarvená voda místo obyčejných dobrých vlastností zlé, nejen v řece, nýbrž i v rybnících a nádobách dřevěných i kamenných. Přestala býti pitnou a ryby zhynuly. Vše to se při zbarvení přirozeném neděje. Dle Josefa Flavia a Jonathana zůstala voda v zemi Gessen čistou, snad též v nových studních. Kouzelníci faraonovi napodobili tento div. Odkud vzali k tomu vodu? Theodoret míní, že z moře, jiní opět praví, že ji přinesli ze země Gessen aneb z nových studní. Učinili sice tak jako Mojžíš, ale pouze v malém množství, čehož mohli svojí zručností lehce docílit způsobem zcela přirozeným.

I třetí zázrak (2. ránu) napodobili lidé faraonovi. Ti, kteří vykládali, že všechny zázraky byly dílem okamžiku, krátké pouze doby, tvrdí, že voda Nilu se zkazila, ryby pohynuly a nyní zase byla vodou, ale zkaženou a z té vyšly zázrakem Aronovým žáby. Žába znamená zde nejodpornější druh žab, totiž ropuchu. V době rozvodnění jsou žáby v Egyptě hojné a stávají se svým skřehotem velice obtížnými a protivnými. Ani tato rána neudála se způsobem přirozeným. To je patrné z toho, že žáby na znamení Aronovo okamžitě vznikly a opět zmizely, a to v čase, kdy se jindy nevyskytují, a též z toho, že se proti

přirozenému pudu svému rozšířily i po suché zemi a v příbytcích Egyptanů. Magové způsobili rovněž, že žáby vystoupily z Nilu neb z některých bažin, avšak pouze v malém množství a snad jen na okamžik. Mohli k tomu použiti žab, které tu již byly, a nemusili je teprve vykouzlit, potřebovali jen nějakým vnadidlem je přilákat. O krvi není řečeno, že farao prosil, aby se zase proměnila ve vodu, u druhé rány však již prosil.

Poněvadž se však zase zatvrdil, následovala rána třetí, totiž komáři. Slovo *kin nim* překládali někteří *pediculi*, obyčejně se to překládá komáři. Ti se tu v Egyptě vyskytují ve velikém množství a jsou jednou z obyčejných útrap země egyptské. Avšak zázračný ráz záleží právě v tom, že vznikli z prachu, v nesmírném množství, v čas nezvyklý a že na slovo Aronovo opět zmizeli. Magové, kteří dosud zázraky Aronovy napodobili, svými úskoky a svým uměním zde ničeho nezmohou a musí doznati moc Jahve, Boha israelského. Proto se také při následujících zázracích již ani nepokoušejí je napodobiti.

* * *

V Pirke rabbi Eliezer jest připomenuto, že jak Mojžíš tak i egyptští magové provedli ono znamení rukou, kterou vložili za nádra. Dle koranu tázali se magové, co za to obdrží? Okouzlili lid, ale pak velebili boha. I farao byl dle toho kouzelníkem, přisoval si božství.

Jannes a Jambres prý sepsali též knihu. Palladius dí, že našli v poušti jejich hrob. Dle legend zahynuli s Egyptany v Rudém moři.

J. Š.



18. Přechod Rudým mořem.

Ex 14²²: I prošli Israelité mořem suchou nohou, neboť stály vody jako zed' po pravé i po levé straně jejich.

Ex 14²⁸: I navrátily se vody a přikryly vozy i jezdce všeho vojska faraonova, kteříž následujícíce byli vešli do moře: ani jeden nezůstal z nich.

Zázrak přechodu Trstěným mořem byl největším zázrakem a znamením věřícím Starého zákona, kteří si jej často připomínali. Větším se stal tím, že v téže cestě, kudy bez závady přešli Israelité, zahynuli jejich nepřátelé.

O zázraku tomto není v památkách nebo knihách mimožidovských žádných zpráv. Nejblíže týkala se událost tato Egypťanů, leč v památkách egyptských není ani zmínky o zázraku tomto. Vysvětlí se to tím, že u Egypťanů zapisovali jen věci slavné, králi milé, nikoli porážky a nehody válečné.

Ač se o tom v lidu vypravovalo (Ž. 79^{4. 5}), k jiným národům, kde se události spisovaly, zvěst ta se nedostala, nebo, poněvadž byla cizí, nebyla zapsána.

Důležitou při zázraku tomto jest otázka, kde přechod Rudým mořem se stal. Kraj se fysicky změnil jednak vlivy přírodními, jednak prostředky umělými; proto bude těžko, snad nemožno přesně stanovit směr tažení Israelitů a místo, kde udál se přechod mořem. Jediné zprávy nám podává Bible a dle těch dlužno jíti po stopách Israelitů.

Především v hlavních rysech naznačíme ráz krajiny, jimiž Israelité při svém východu z Egypta se ubírali. Je to především okolí nynějšího průplavu Suezského. Průplav ten není vlastně ničím novým. První průplav z Nilu do Rudého moře vystavěn za Seta I. a Ramsa II. Pak obnoven za krále Necho (610—595 př. Kr.), opět za Ptolemaia II. Filadelfa (285—247 př. Kr.) a naposledy za kalifa Omara r. 640 po Kr. Průplav mezi-mořský si přáli tu Benátčané, filosof G. W. Leibnitz přemlouval krále Ludvíka XIV. k stavbě jeho, i Napoleon na totéž pomýšlel.¹⁾ Příčina, proč bylo nutno častěji průplav obnovovati, záleží v tom, že prudké větry nanesly ze západních pouští spousty písku a ty průplav zasypaly. I dnes je třeba stále prohlubujícími stroji písek z průplavu odstraňovati.

Ubíráme-li se nyní směrem od moře Středoziemního k jihu, k moři Rudému, přijdeme krajinou písčitých přesypů k jezeru Ballah, pak ku prahu El Gisir, nejvyššímu místu šíje Suezské (20 m.). Jižněji jest jezero Timsah čili Krokodilí (dlouhé 5 km.). Deset kilometrů jižněji jest jezero, vlastně jezera Hořká, jichž celková délka jest asi 40 km., největší šířka 10—12 km. Před prokopáním šíje Suezské byla jezera vyschlá. Dno tvořeno jest 20 vrstvami soli ve výšce 10—12 m, oddělenými od sebe mírnými vrstvami písku. Z toho patrně, že jezera tato spojena byla s mořem Rudým, ob čas voda mořská ustoupila jižněji a zbylá voda v jezerech se vypařila. Nasvědčují tomu i lastury v jezerech Hořkých nalezené, jež jsou téhož druhu jako lastury v moři Rudém. Jezera Hořká od moře Rudého oddělena jsou prahem Šalufským, 20 km. dlouhým.

Moře Rudé ohraničeno jest na severu prahem Šalufským, na východě mírnými vyvýšeninami s řadou příčných údolí. Na západě ční Gebel Attaká směrem skoro od západu k východu. Severně od pohoří Attaká na západním břehu jezer Hořkých táhne se pohoří Geneffe.

¹⁾ Slovník Naučný XXIV.

Trstěné moře jest intensivně zelené. Při pobřeží táhnou se korálové útesy, za nimi pak jest dno, jež zcela mírně se sklání, porostlé spoustami řas. Voda jest značně slaná, neboť tu není sladkovodních přítoků. Zvláštní úkaz jest pozorován na moři tomto, že mlhy mají vlastnost fosforeskující.

Jméno moře tohoto jest v Bibli יַם סוּף. Suf, v egypt. twīi, znamená rákos, řasy mořské, tedy moře Trstěné. Řekové zvali je *Θαλασσα ἑρυθρα*, mořem Rudým. Jest skutečně s podivením, že voda tak modrá, modrozelená, mohla dostati název „Rudé moře“. Učenci neshodují se v názorech o původu tohoto pojmenování. Jedni přisuzují je velikému množství korálů, ale počet korálů bílých jest větší než červených. A ostatně ani u těchto ani u oněch nelze pod vlnami rozeznati jejich barvu. Zbarvení vyvýšenin na obou březích rovněž nedává lepšího vysvětlení. Také není správnou hypothesis, dle níž název „rudé“ jest totožný s „hořící“. Ani se nesmí odvozovati od jména Esauova, poněvadž Edomitě byli usedlí na severním konci zálivu Akabského, a nikdy při vlastním Rudém moři. Ostatně staří — stejně jako Herodot a Berosus — označovali také pode jménem *Θαλασσα ἑρυθρα* i Perský záliv, a jako Arrian i celý Indický oceán, pokud tehdy byl znám. Jest možno, že jméno toto bylo dáváno lidem červené pleti, Punům, kteří žili na tomto pobřeží a byli předky Foeničanů. Snad bylo pojmenování to vzato z „Himjar“ v himjarském království v Arabii; ahmar totiž znamená „červený“. Zvláštní při Rudém moři jest, že jest vlastně velikou nádržkou, která nepřijímá vody žádné řeky. (Meistermann, Guide.) Latinsky zváno moře toto také Mare rubrum, dále Sinus Heroopolitanus. Název teno pochází od města Heroopolis, jež leželo na severním břehu Hořkého jezera.

Jisto jest, že Rudé moře sáhalo kdysi mnohem severněji než dnes, tvoříc hluboký zářez do pevniny až k Heroopoli, jak nasvědčuje latinský název, ložiska soli v jezerech Hořkých a lastury tamtéž. Dobu, kdy toto spojení přestalo, nelze zjistiti. Všeobecně však se uznává, že v dobách historických moře Rudé za Se-

rapeum asi nesahalo. Pro určení místa přechodu jest právě rozhodujícím znáti rozměry Rudého moře v době exodu. Sahalo-li ještě v době Mojžíšově severněji, udál se také přechod severněji, než se nyní soudí.

Někteří inženýři, kteří se účastnili prokopání šije Suezské, míní, že teprve po exodu se moře Rudé stáhlo jižněji (viz Vigouroux-Podlaha, Bible). Téhož mínění jest Lecointre (*Du passage de la mer Rouge par le Hébreux*) a K. James (*Les Hebreux dans l'isthme de Suez*, Vigouroux 366). Naproti tomu Barlett (*From Egypt to Palestine*, Vigouroux, 369) myslí, že spojení moře Rudého s jezery Hořkými bylo jen v dobách předhistorických. Francouzský učenec de Mauriac a německý geolog O. Fraas (*Aus dem Orient — geologische Beobachtungen am Nil, auf der Sinai-Halbinsel und in Syrien*) a O. Ritt (*Histoire de l'isthme de Suez*) dokazují třetihorní ráz prahu Šalufského, a kladou vznik jeho do doby předhistorické. Leč Ritt uznává sice třetihorní ráz prahu Šalufského, tvrdí však, že suchým prahem stal se teprve v době pozdější. Odvolává se na zprávu Herodotovu, dle níž vzdálenost od mysu Kasia v moři Středozemním k moři Rudému činila 1000 stadií, dle Ritta 100 km. přibližně. Vigouroux však se přidal k náhledu, že jest sice moře Rudé dnes o něco jižněji, než bylo v době Mojžíšově, že však v době exodu s jezery Hořkými spojeno nebylo. Stadion Herodotovo pak běře rovné 600 stop, nikoli 300 stop jako Ritt. Opírá se dále o údaje Strabonovy, jenž odhaduje vzdálenost od Pelusia k zálivu na 900 stadií, dále na údaje Ptolemaeovy, Pliniovy a dokumenty egyptské. Výslovně však podotýká: „nemáme nižádného pozitivního důkazu pro to, že v době Mojžíšově byla jezera Hořká oddělena od moře Rudého.“ Pouze egyptologie může nás novými objevy poučiti o tom, jak se věci v pravdě měly.“ A skutečně dle nejnovějších badání jeví se okolnost, že moře Rudé v době Mojžíšově sahalo až k jezerům Hořkým, pravděpodobnější a také většinou nových exegetů uznávána. Důvody pro tuto hypotézi jsou:

1. Mojžíš jistě chtěl vyvésti Israelské co nejdříve z území faraonova. Cesta z Egypta byla dvoji: První

směřovala přímo k severu do kraje filištinského, leč touto cestou Mojžíš dle rozkazu Božího jiti neměl. Cesta druhá sestupovala podél východního břehu zálivu do poloostrova Sinajského; touto ubírávali se horníci, vypravovaní z Egypta na hledání rud. Kdyby byl Mojžíš opominul tuto cestu a vedl lid svůj jižněji, lid by jistě byl reptal, že jej Mojžíš nevyvádí ze země faraonovy. Leč o něčem podobném v B.bli není zmínky.

2 Autorové staří shodují se v tom, že Heroopolis bylo v čele tohoto zálivu. Uvedli jsme již Herodotův odhad šířky šíje Suezské a ten nasvědčuje tvrzení našemu, poněvadž jinde Herodot dává ústiti Nilskému průplavu u Patumu, což jest Heroopolis. Výklad Vigourouxův jest touto druhou zprávou Herodotovou vyvrácen. Strabo píše, že Heroopolis jest vystavěno na rozhraní zálivu Arabského. Agathémoros rovněž praví, že záliv Arabský začíná u Heroopolis. Artemidoros uveden Strabonem píše, že lodníci plují od Heroopolis, aby se dostali k zemi Troglodytů. (Meistermann, op. cit. 19.)

3. Že moře Rudé v době exodu sahalo k jezerům Hořkým, tvrdí Lesseps, Lecoindre, Ritt (u Vigouroux), z exegetů doby dnešní Hummelauer, Hetzenauer (na základě Kiepertovy Geographie a Gutheho Bibelwörterbuch) a řada jiných.

4. Geologické poměry krajiny. Známo jest, že průplav Suezský bylo nutno kolikráte obnovovati, poněvadž často byl zasypáván nánosy pískovými. A i dosud musí se stále přístav strojně udržovati v původní své hloubce, aby nebyl pískem zanášen. A tu není pravděpodobno, že by bylo zůstalo po tak dlouhou dobu — od časů Mojžíšových do dnešních — moře Rudé v témž stavu. Spojení s jezerem Timsah již nebylo, poněvadž se mluví o cestě mezi jezerem Timsah a nynějšími jezery Hořkými, ale jezera Hořká tvořila ještě severní cíp zálivu. Mapku podává Morgan, *Les premières civilisations*, 280.

Nyní sledujme směr cesty, již se Israelité při východu svém z Egypta ubírali. Jediným přímým pramenem k tomu jest Bible. Ta vypravuje Ex 14²: Mluv synům israelským, ať navrátíte se rozbijí stany naproti

Phihahiroth, kteréž jest mezi Magdalem a mořem proti Beelsefon: naproti němu položíte vojska nad mořem. verš 9: A když honili je Egyptští, po nich se pustivše, našli je v stanech nad mořem: všichni jezdci i vozové faraonovi a všecko vojsko bylo ve Phihahiroth proti Beelsefon.

Zázrak stal se t dy u místa Phihahiroth, konečné stanice u moře.

Israelité totiž vytáhli „z Ramesse do Sokoth“ Ex 12³⁷. „A vyšedše ze Sokoth rozbili stany v Etham na posledních končinách pouště.“ Ex 13²⁰.

Německý učenec Brugsch srovnává a stotožňuje cestu Mojžíše a Arona s lidem israelským s cestou dvou uprchlíků, jak líčí ji papyrus Britského musea. V papyrusu tomto vypravuje královský úředník, jenž uprchlíky stíhal: „Odešel jsem ze síně paláce královského devátého dne třetího měsíce letního k večeru za těmi dvěma služebníky. I přišel jsem k ohrazení Sokotskému desátého dne téhož měsíce. Tam mně řekli, že uprchlíci obrátili se k jihu. Dvanáctého dne přišel jsem do Chetam. Tam mně sdělili, že jezdci z krajín lagun Sufských přibyvši vyprávěli, že uprchlíci ubírali se zemí „Zdi“ krále Seti Menefti severně od Migdol.“ (Brugsch, *L' Exode et les monuments égyptiens*.) Dle Brugsche byli by tedy Israelité za vedení Mojžíše a Arona vyšli z Tanis, táhli podél Středozemního moře po pruhu zemském, táhnoucím se mezi mořem Středozemním a jezerem Sorbonis, nyní Barduil. Jezero toto bylo vlasně bažinou porostlou rákosím a papyrovníkem. Před touto propastí se ocitli Židé (propast eg. Khiroth, dle Brugsche Phihahiroth). Phihahiroth je Brugschovi vstup k propastem, Beelsephon, chrám Baali Zapuna, pána severního větru Armona, leželo prý na vrchu Kasios, nyní Ras el Kasrun. Israelité za odlivu šťastně prošli, Egypťané byli přílivem zastiženi a zahubeni.

Hypothesa Brugschova, ač není sestavena na újmu věrohodnosti Bible, není správná, identifikace dvou prchajících otroků s Mojžíšem a Aronem jest na první pohled smělá. Dále: Phihahiroth a Khiroth není totéž, stejně ne Beelsefon a chrám Baali Zapuna. A posléze

z charakteru krajiny dokázal Greville Chester, že jezero Sorbonis, jež Brugsch stotožňuje s Jam Suf, mořem sítí, je vlastně bažinou, naplněnou slanou vodou, tudíž beze vší vegetace. Avšak z důkazů, jichž proti hypotese Brugschově dá se uvést více, jsou nejpádňější slova Písma sv.: „Tedy když propustil farao lid, nevedl jich Bůh po cestě země filištinské, kteráž blízká jest.“ Ex 13¹⁷. Bible jest totiž svědkem jediným, tudíž rozhodným. „Via terrae Philistiim“ jest právě ona cesta podél moře Středozemního. (Hummelauer, Commentarius, str. 140)

Město R a m s e s leželo na březích starobylého průtoku sladkovodního, jenž se táhl směrem východním od města Bubastis k severnímu konci jezera Timsah. Prokopán byl Setyem I., dědem Meneftovým. Podél břehů tohoto průtoku se ubírali Židé směrem východním k jezeru Timsah. Ramses leželo tam, kde jest nynější místo Tell er-Retâbe jmenováno. V kraji Sukkot (Thuku) u Pithom se asi celý národ scházel. Od Pithom, Tell el Maskûtâ (Heroopolis), táhli a dorazili Hebreové na pokraj pouště do Etham, patrně blízko opevněné čáry vystavěné na ochranu proti kočovným Arabům. Opevnění toto zváno egyptsky tem, tom, tudíž podobné Etham. Spojují to i se slovem khatem, jež znamená zeď, pevnost. Petrie to stotožňuje s Aduma listu ku králi Merenptah. To leželo asi na východním konci údolí Tumilat; u Etham dělily se cesty: jedna šla k severu do země filištinské, tou Mojžíšovi nebylo jíti (Ex 14²); druhá šla podél moře na jih do Sínajského poloostrova. Řekl Jahve: Rci Israelitům, aby se obrátili a položili se táborem před Pihahiroth mezi Migdol a mořem, před Baal-Zephon, právě proti tomu, na moři se položíte (14²). Zastavili se tedy u moře tam, kde byla věž Migdol, Baal-Zephon byl pak naproti za mořem. Pihahiroth bylo staré Paqaharet, kde ctili Osirise; Serapeion jeho v této krajině bylo asi 18 mil od Pithom vzdáleno a leželo u Hořkých jezer.

Až k Etham táhli Israelité směrem k východu, odtud se ubírali směrem jižním. Změnu tu mohl a směl si vykládati farao tak, že Israelité v zemi

zbloudili a že je uzavřela poušť (14³). Kdyby byli obešli Heroopolský záliv a pustili se do pouště, byli by hned trpěli nedostatkem pitné vody; zde na západní straně zálivu měli sladkou vodu. V pouštích se dle pramenů a studní pitné vody určuje cesta.

U Phihahiroth bylo to místo zálivu, kde Mojžíš položil ruku na moře a Jahve obrátil moře silným větrem východním po celou noc a vysušil dno mořské a vody se rozpoltily (14²¹). Zde mohl se farao domnívati, že Israelity uzavřela poušť, neboť před sebou měli jezero, kteréž nemohli překročiti, při břehu překáželo pohoří Geneffe (neb jižněji hory Attaka), a uzavře-li je farao svým vojskem od severu, nemohli mu uniknouti.

Jiní (i Vigouroux) stotožňujíce Phihahiroth s Ažrudem, pevností 10 km. severozápadně od Suezú ležící, kladou ležení Israelitů do Suezú. Ažrud, jmenované teprve v 12. století u Edrisiho, sotva odpovídá místu Pihahiroth. LXX vykládá Pihahiroth v Ex 14^{2. 9} slovem *ἐπαυλὶς* dvůr, hebr. *הַחֵירוֹת*, v Nm 33⁷ vchod Hiroth, Eiroth; dle toho vykládáno o jakémsi dvoře, panství královském, jež by tu bylo bývalo. Migdol kladou pak do Muntuly, severozápadně od Ažrudu. Baal-Zaphon (Baal severu) není známo; snad to byla výšina kultu asijského Bála, snad pouze jeho oltář.

Kde rozložili se Židé táborem? U samého Phiha-hiroth jistě nikoliv, poněvadž rozkaz Boží zněl: položití se táborem *לְפָנַי בְּיַרְחֵי הַחֵירוֹת*, proti Phihahiroth.

Než kterým směrem jest vyložiti „proti“? Nejsprávnějším jest mínění Hummelauerovo (Commentarius str. 141), „ante, in cospectu, e regione“, tudíž mimo Phihahiroth. Leč Hummelauer myslí, že tábor byl severně od Phihahiroth, poněvadž jezero Timsah má ještě za severní cíp zálivu. Ale tak daleko nezdá se, že by bylo moře Rudé sáhalo, a dále u jezera Timsah scházelo by nám pohoří, jež přispělo Egypťanům k úplnému zaskočení Israelských. Tradice vždy připomíná také pohoří. A Bible praví, že Egypťští viděli Israelské

„nad mořem“, עַל-הַיָּם, sami pak tábořili v Pihahiroth, a ježto přišli od severu, byli severněji nad táborem israelským. Bible totiž praví: „honili je Egyptští po nich se pustivše“ — Ex 14⁹.

Leč příliš na jih tábor klásti nesmíme. Nejjižnější místo může býti severní cíp pohoří Geneffe. Z krajiny Pihahiroth nevzdálili se Israelští — jak souvislost v Bibli nasvědčuje — více než o jeden denní pochod k jihu, při příchodu vojska byli Israelité „v stanech nad mořem“, tudíž na prostore ne zcela úzké, jak soudili někteří, kteří kladli tábor až do samého průsmyku mezi Geneffe a mořem. A posléze Mojžíš do tak nebezpečného místa, jaké bylo jižněji, jistě by byl lid nezavedl. Přece však obklíčení Israelitů bylo úplné. Se severu a severozápadu rozloženo bylo vojsko egyptské, na straně východní moře Rudé a na jihozápadě pohoří, nynější Geneffe. Toto místo tábora kladlo se dříve k pohoří Attaka, paralelnímu s Geneffe, kdež byly by poměry tytéž jako u Geneffe. Nyní ovšem s určením krajiny Soccoth téměř zcela určitě zjištěna poloha tábora u Geneffe. Ona okolnost, že tradice souhlasně drží se pohoří Attaka (cestopis Sylvie a j.), vysvětluje se tím, že když moře Rudé couvalo k jihu, ustupovala i tradice k jihu a přenesla událost zahynutí Egyptanů na Attaka, kdež shledala poměry tytéž.

Zázrak samotný líčí Bible slovy: „A když vztáhl Mojžíš ruku na moře, rozdělil je Hospodin vějícím prudkým a horkým větrem přes celou noc a obrátil moře v sucho; i rozdělěna jest voda. I vešli synové israelští prostředkem suchého moře, nebo byla voda jako zed' po pravé straně jejich i po levé. A honíce je Egyptští vešli za nimi do prostřed moře a všechna jízda farazonova, vozové jeho i jezdci. A již bylo bdění jitřní, a hle, pohleděv Hospodin na vojska Egyptských skrze sloup ohně a oblaku, pobil vojsko jejich. Ex 14²¹⁻²⁴. A když vztáhl Mojžíš ruku proti moři, navrátilo se hned na úsvitě k prvnímu místu; a když utíkali Egyptští, potkaly je vody a uvalil je Hospodin do prostřed vln. I navrátily se vody a přikryly vozy i jezdce. Synové pak israelští šli prostředkem su-

chého moře a vody jím byly jako za zeď po pravé i po levé straně. Ib. 14^{27—29}.

Rationalisté snaží se tento zázrak vyložití způsobem přirozeným, totiž že přešli Israelité za odlivu brodem, jež byl vítr vysušil, Egyptané však zasažení přílivem utonuli. Mínění to však není oprávněno. Zázrak skutečně se stal.

Jižně a severně od nynějšího Suezu jsou sice brody, jež zdály by se nasvědčovati výkladu přirozenému. Ale přechod udál se severněji, kde o brodu není nic známo.

Israelitů bylo přes 2 milliony lidí, vedli děti a ženy, měli s sebou stáda a nářadí. Postupovali tudíž zcela zvolna. Poněvadž místo přechodu, nynější jezera Hořká, bylo tehdy mořským zálivem, bylo značně širší a hlubší než dnes, kdy pro nánosy pískové dno vystupuje a šířka se menší. Dnešní šířka činí 10—12 km., tudíž vzdálenost značná. Mohli k tomu vybrati arcíť užší místo, kde byla šířka moře pouze asi 3 km. A tuto vzdálenost by nepřešlo množství lidí, čítající přes 2 milliony, v době odlivu po úzkém brodu, nýbrž brod musil býti značně širší, aby se mohlo postupovati ku předu.

Při tom nevylučujeme, že užil Hospodin prostředků přirozených, větru. Ale vítr sám nerozdělil vody, nýbrž, jak výslovně praví Bible (Ex 14²¹), Hospodin jím i vysušil moře. Přirozený brod není nikdy suchým úplně. Vítr byl východní רֶחַב קָרִים. „Je v těch krajinách prudký. Věje tři až čtyři hodiny.“ (Hetzenauer, Commentarius.) Vulg. překládá: ventus vehemens et urens.

Výraz „voda stála jako zeď“ nemusíme bráti slovně, že by byla voda čněla do výše (Vigouroux), nýbrž v tom smyslu, že procházejícím v pochodu nijak nepřekážela. (Hummelauer, Commentarius.) Za odlivu nebylo by možno obrazu tohoto použití, poněvadž vlnobití při něm bylo by Israelity zastrášilo, že by se neodvážili na brod vstoupiti.

Celkem tedy dlužno říci: Hospodin užil přirozených prostředků, ale přechod sám byl zázrakem;

„ . . . kdyby se byla věc stala nadpřirozenými úkazy, Egypťané ničím nebyli by se dali přiměti k tomu, aby se vrhli za Israelity a je pronásledovali — neboť to není v povaze lidské“ (Hetzenauer, Comment.). Událost sama však zůstává zázrakem o tom svědčí Mojžíš v Exodu, totéž dokazuje stálé podání Židů. Diodorus, Bibl. hist. III. 39, svědčí, že obyvatelé pobřeží moře Rudého vypravují o události této jako o zázraku. Stejně i dnes. (Schuster, Handbuch, str. 300.)

Po přechodu mořem praví Bible: „Hnul pak Mojžíš lidem israelským od moře Rudého a vyšli na poušť Sur: i chodili tři dny po poušti a nenalezli vody. A přišli do Mara . . .“ Ex 15^{22. 23.}

Sur (سور = zeď) byla poušť severovýchodně od moře Rudého. Pojmenována tak dle zdi, vystavěné na ochranu Egypta proti Arabům. Z této pouště po třídenním pochodu bez vody přišli do Ajûn Mûsa. Toto místo totiž označuje podání za stanici Israelitů po třídenním pochodu. Je to dnes pět nebo šest zahrad, tvořících oasu. Každá zahrada má 50—100 palm. (Meistermann.) Vzdálenost od místa, kde ocitli se Israelité po přechodu nynějších Hořkých jezer, k pramenům Mojžíšovým (30 km.) odpovídala by asi třídennímu pochodu. Jiní míní, že konec třídenní cesty byl jižněji v údolí Gharandel, před tím dvě hodiny cesty byl pramen Hawara, kde by byly vody Mara. Gharandel by byla zastávka Elim, kde byla sladká (pitná) voda a palmy (15²⁷). Dle Nm 33¹⁰ odešli z Elim a tábořili u Trstěného moře a zastavili se v poušti Sin; tato poušť byla dle Ex 16¹ mezi Elim a Sinajem a dostali se do ní patnáctého dne druhého měsíce po vyjití. (Vigouroux; Schuster; Baentsch, Exodus 142; Meistermann 52.)

A pak pokračovali Židé vedením Mojžíšovým — ne ovšem přímo — k hoře Sinaj, kdež zázračně obdrželi zákon. V době té před příchodem jejich do země zaslíbené vykonal Bůh mnoho zázraků, ale přechod mořem Rudým zůstal vždy Israelitům zázrakem největším.

P o z n. Ve starších výkladech Písma sv. se při zázraku tomto vykládal spíše význam jednotlivých jmen

měst a stanic, než zeměpisná poloha a určení přechodu mořem Rudým. Také poukazováno spíše na morální stránku zázraku.

Mnozí drželi se Josefa Flavia, dle něhož faraó tehdejší bydlel v Memfidě a Israelité vyšli z Babylona (Kahýry) a k moři Rudému došli cestou jižně od pohorí Attaka. Mínění toto udrželo se do 18. století.

Sv. Augustin a Origenes ukazují na allegorický význam přechodu (Cornel. a L. In Exodum Com. 71.).

S. E.



19. Cesta Israele pouští.

Pentateuch popisuje sice cestu Hebreův po poušti v Ex 15²² — Num 20¹³ dosti podrobně, jmenuje jednotlivé zastávky, avšak nyní jest nesnadno určit, kde ony zastávky byly a jakým směrem se lid israelský ubíral. Jak již jinde bylo ukázáno, není ani to všemi uznáváno, že se hora Mojžíšova zjevení a hora zákona, Sinaj či Horeb, nalézala na poloostrově Sinajském, tam, kam ji staré podání kladlo; dle toho soudí se pak o směru putování Israelitů.

Kdyby byla hora zákona, kde obdrželi desatero, jihovýchodně od hor Seir, pak táhli Israelité od Etham přímo na východ k zálivu Akaba, Elim by bylo Elath u téhož zálivu, který by se pak ovšem též nazýval Trstěným nebo Rudým mořem. Cesta z Phihahiroth do Elath jest skorem 300 km.

Je-li Sinaj Žebel Musa na poloostrově, pak bylo táhnouti Israeli od Etham jižním směrem. Zastávky jsou jmenovány i v Num 33⁹ a d.

Šur se zvala poušť východně od Egypta ležící v 13²⁰ a Num 33⁸ se zove pouští Etham.

Mara mělo hořkou vodu. Prameny vod se časem mění; pramen, který jest nyní slaným neb hořkým, mohl míti dříve dobrou vodu.

V Ain Hauwâra jest pramen slané vody, tam by se Mara dle toho hodilo. Elim by bylo odtud dvě hodiny cesty vzdálené Wadi Gharandel, odkud se dostali k Rudému moři a pak do pouště Sin (el Markha). Zde obdrželi křepelky a mannu a dány

o manně předpisy. Z Pihahiroth do Elim by bylo asi 110 km.

Z pouště Sin šli do Refidim, které se stožňuje s údolím Feiran. Boj s Amalekem snad povstal proto, že nechtěl Amalek vydati Israeli prameny vod. Před Refidim byly dvě zastávky, v Dofka a Alus (Num 33¹²⁻¹³); Dofka by bylo egypt. Mafka, kde dolovali (Serabit).

Skálu, z níž dána byla voda, ukazují v kameni Hési el Chattatin; tam by bylo položití místa Massa a Meriba (Ex 1¹⁻¹⁷). V blízkém el-Kessué jest hojnost vody.

Po boji s Amalekity dostavil se k Mojžíšovi jeho tchán Jithro a přivedl k němu Zipporu a syny Geršoma a Eliezera (Ex 18¹⁻⁶). Tu byli již u hory Boží.

Kritikové ukazují při této příležitosti, že se nemohl tak veliký počet israelského lidu, jak ho vykazuje sčítání v Num 1 a Num 26, zdržovati v pustinách Sinajského poloostrova. Israelitů by bylo dle údaje, že bylo mezi nimi 603.550 bojovných mužů, více než dva milliony. Tento počet by byl zabral celé Delta, odchod takového množství zajisté působil velikou změnu v Egyptě.

Nyní má celý poloostrov Sinajský asi 5000 obyvatelů. Za staré doby jich asi mnohem více míti nemohl, neboť přírodní podmínky se tam nezměnily. Domnívají se, že tam snad bylo asi 5000 Amalekitů, a když ti bojovali s Israelem skorem rovnou silou, neboť vítězství se klonilo brzy sem brzy tam, zdálo by se to nasvědčovati tomu, že ani bojujících Hebreův nebylo více (Ex 17¹¹).

V Num 1 jest udán počet 603.550 mužů bojeschopných (od 20 let výše), v Num 26 pak 601 730. Petrie míní, že by tu bylo vykládati slovo „elef“ tisíc významem „stan, rodina“, tak že by se onen počet pak zmenšil a vydal by 598 stanů t. j. 5550 lidí a 596 stanů t. j. 5730 lidí. Že nejsou čísla různých biblických znění spolehlivá, to jest obecně uznáno; zda je tento výklad správným, to zůstává pochybným a nehodí se k počtu Levitů (Num 3²² a 4).

Dle Ex 18 byl Mojžíš soudcem a rozhodčím celého lidu; po radě Jithrově povolal muže, kteří mu po-

máhali. K tak velikému počtu, 2 millionů, by to zařízení bylo nestačilo. Postavil náčelníky nad 1000, 500, 50 a 10 muži; k počtu 600.000 mužů by bylo náčelníků těch 78.000, což se zdá býti tuze veliký počet soudců.

Za Davida napočteno v Israeli 800.000 mužů a v Judsku 500.000 (Roboam má pouze 180.000 mužů v Judsku). Přijímá li se tento počet jako úhrnný počet veškerého obyvatelstva, pak by byl se Israel ve 200 letech rozmnožil z 5000 na 1,300.000 v poměru 1 : 200, což není tuze pravděpodobno.

Snad se již před vedením Mojžíšovým jakýsi počet nespokojených Hebreů vystěhoval z Egypta do země Kanaan; ti, kdož tu zbyli, byli pak v době Merenptahově odvedeni Mojžíšem. O kterých Israelitech Merenptah mohl říci, že je zničil, není pak jasno.

Stůjtež zde údaje let, jak je uvádí Duncan ve spise *The Exploration of Egypt and the Old Testament*, str. 103.:

Exodus 1215 př. Kr.

Vtržení do Kanaan 1175.

Smrt Josuova 1155.

Samuel 1046—1014.

Saul 1030.

David pomazán 1027.

David kraluje 1017—977.

Šalomoun 977—937.

Roboam 937—916.

Nákres str. 147 jest též dle mapky Duncanovy knihy učiněn.

Driver v „Additions and Corrections in the seventh ed. of the book of Genesis“ uvádí dobu Ramsesa II. mezi 1310 - 1244 až 1292—1225 př. Kr. Dle nejlepších autorit, praví, udál se východ Israele mezi 1240—1220 př. Kr. Dle Breasteda vládl Ramses II. od 1292—1225, Merenptah do 1215, Ramses III. pak 1198—1167 př. Kr. Dobu Hyksů klade do let 1680—1580.

Haupt vykládá, že byla hora Sinaj u Elath, východně od Akaba, kde byly sopečné hory; na poloostrově Sinajském sopek nebylo (Midian und Sinai v *Zeitschrift der DMG.* 63^{506—530}). E. S.

20. Manna.

Exodus 16⁴. „Řekl pak Jahve k Mojžíšovi: Aj, já dštíti budu vám chléb s nebe, a ať vychází lid a sbírá, což stačí na jeden každý den, abych zkoušel ho, chodí-li v zákoně mém či ne.“

(16.) „Toť jest řeč, kterou přikázal Jahve: nechť nasbírá každý z něho (pokrmu) dle míry svého požívání, ‘omer na každého člověka, podle počtu duší vašich, kteréž bydlí v stanu, tak vezměte!“

16. Vulgata dobře: mnoho-li stačí k jídlu (každého člověka).

מן manna jest jmenováno i Nu 11⁶⁻⁹, Dt 8^{3. 16}, Jos 5¹², Ž 78²⁴, Neh 9²⁰; nebeský chléb Ž 105⁴⁹, andělský Ž 78²⁵ (Ges., Lex. 391).

Prošedše Rudým mořem zastavili se Israelité a mohli pohlížeti na záhubu egyptského vojska. Pak vyšli do pouště Šur.

Cesta jejich provázena zázraky. Bůh je vedl zvláštním znamením, sloupem ohně a oblaku, připravil jim v moři suchou cestu, hořké a slané vody v Mara učinil dřevem pitnými a když přišli na poušť Sin a reptali, dal jim křepelky a mannu, maso i chléb, jehož si přáli.

Na poušti Sin nechyběla jim voda; nezmiňují se aspoň o tom; za to však bylo jim strádati hladem, z čehož vznikalo trpké jejich reptání. Nalezli tu sice

také i hubenou pastvu pro stáda svá, avšak ničeho tu nebylo, co by jim za potravu sloužilo. Reptal tudíž lid, jemuž nedostávalo se důvěry v Boha. Bůh pak pomstil se nad nevďěčným tímto lidem — novým dobrodiním: seslal jim k výživě mannu, zázračný to pokrm nebeský, jehož od onoho dne po celých 40 let až do vejití v zemi zaslíbenou nikdy neměli nedostatek

V odpověď k reptání lidu Bůh pravil k Mojžíšovi: „Aj, já dštíti budu vám chléb s nebe: ať vychází lid a sbírá, což stačí na jeden každý den, abych zkusil ho, chodí-li v příkazu mém či ne.“ (16⁴.)

Ráno pak ležela rosa kolem ležení. A když se rosa ztratila, ukázalo se na zemi cosi malého, kulatého, drobného jako jíní. Spatřivše to Israelité, pravili: „Man-hu?“ neboť nevěděli, co by to bylo?¹⁾ I řekl jim Mojžíš: „To jest chléb, který Hospodin dal.“ Nazvali pak Israelité pokrm ten Man. Manna podobala se semeni kolian-drovému (velikosti pepře); barvy byla bílé, chuti medové.

Staré podání o tomto zázračném pokrmu ničeho nepraví. Židé opustivše poušť a přišedše do země zaslíbené, kdež našli vše, čeho k živobytí potřebovali, se pak po několik staletí na tuto poušť již nenavrátili. Jak dlouho nádoba s mannou ve svatostánku se chovala, nevíme. Mnozí tuto nádobu sice viděli, ničeho však o ní písemně nezanechali. Mínění Židů, kteří v pozdějších staletích poušť Sinajskou navštívili, má menší váhu, než mínění cestovatelů nynějších; neboť staří Židé a Arabové nebyli tak důvtipní při badání zjevů přírodních. Na svědectví pak nynějších Arabů nelze ničeho dáti, neb jak praví Fr Hummelauer: „Arabes moderni, si illis bakschisch proferatur, mirabilia quaeque tam sacra quam profana digito demonstrant.“

¹⁾ מַן הִוא — Slova „Man-hu“ mohla by znamenati též: „to jest manna“. Slova však, „an nevěděli, co by to bylo“, do-
svědčují o správnějším překladu Man-hu = co jest to? Man
(aram.) znamená: Kdo?

Hebreové neznali té manny před tím, když jim po prvé padala. Správně tedy pravil Leon de Laborde: „Kdyby byla bývala manna přirozeným způsobem se stromů padala, nebyli by Israelité pokládali úkaz ten za větší zázrak než když spatřili datle na palmách visící, granátová jablka granátový strom zdobící, oranže na oranžovníku se skvějící.“

Mnozí se pokoušeli často o důkaz, že manna byla přirozenou plodinou poloostrova sinajského; ovšem marně.

Domnívali se, že kapala manna z t a m a r y š k u m a n n o n o s n é h o (arab. tarfa). Keř tento roste na západních částech poloostrova, zvláště však v pustých krajích „Wadi Gharandel“ roste až podnes. Manna tamaryšková jest hustá klovatina medovitá, která po ztuhnutí se podobá pryskyřici. Visí v podobě kapek z rána s větví. V měsících červnu a červenci, někdy již i v květnu, dle toho jak četné byly jarní deště, parnem slunečním rozehrívá se manna a padá na zem, kdež mísí se s jehlovitými listy tamaryšku. Vytéká buď sama aneb bodnutím mušky gossypia manipara. Příchuť má medovou a vydává líbeznou vůni. Arabové mannu tu vyvaňují, čistí a dílem do Egypta na prodej vozí, dílem mnichům kláštera sv. Kateřiny jako daň odvádějí, většinu však k vlastní potřebě si ponechávají. Tato manna od Arabů je stále zvána „manna nebeská“ a praví o ní, že padá s nebe.

Pro podobné vlastnosti této manny obecné s mannou biblickou stotožňují ji mnozí s onou přirozenou látkou tamaryškovou.

Vedle této podobnosti jsou však tak četné rozdíly, že není možno je navzájem stotožňovati.

a) Dle Exodu 16³⁵: „Synové israelští jedli mannu 40 let, dokud nepřišli do země obydlené; tím pokrmem byli krmeni, dokud nepřišli ke hranicím země kana-nejské.“

Manna obecná však neroste na tak velikém prostoru, na jakém biblická manna padala. Tato manna tamaryšková roste toliko na západní straně poloostrova sinajského, neprýští se po celý rok, nýbrž jen v let-

ních měsících. I co se týče množství i času nersrovnává se tudíž tato manna s mannou biblickou.

Není pochyby, že za starých dob poloostrov sinajský byl mnohem lesnatější, než jest nyní. Lze tak souditi z toho, že Arabové dříví káceli jednak pro vlastní potřebu, jednak do Egypta na prodej. Mehemed Ali, satrapa egyptský, dostával od Arabů sinajských dříví jako daň. Krajinu pak tu stihl týž osud jako Dalmacii. Lesy byly vykáceny, nových však nikdo nesázal.

b) Není možno, by i celý poloostrov byl zalesněn, že by tolik tisíc lidí se jí vyživilo, zvláště když dle slov Num. 21⁵ byl to pokrm ničemný.

Písmo nikde nepraví, že Židé po celých 40 let pouze mannou se živili. K výživě jistě jim sloužilo též mléko ovčí, jichž měli hojnost, i maso. Ba Písmo dosvědčuje, že Židé pokrmy kupovali od Edomitů (Deut. 2⁶). Dostatek masa a obilí dosvědčují i tak četné oběti, o nichž v Písmě tak mnohé zmínky se činí (Lev 8², 26, 31, Num. 7 . .). Zdržující se pak po celý rok, ba někdy i více let na jednom místě, mohli i pole osévat.

Jsou však rozdíly, jež mezi sebou srovnati nelze:

1. Manna biblická byla sbírána 40 let po celý rok; sklizeň manny tamaryškové děje se pouze v měsících letních.

2. Manna biblická padala spolu s ranní rosou; manna tamaryšková prýští se v pozdních hodinách poledních, tedy v době, kdy manna biblická se rozpouštěla.

3. Manna biblická byla tak hojná, že poskytovala výživy velikému množství lidu, a to po omeru na osobu (snad 3·6 l., snad pouze 2 l.); manna tamaryšková tak jest vzácná, že dle svědectví Stanleyova nemohla by vyživiti jednoho člověka po šest měsícův. Burckhardt odhaduje úhrnnou roční úrodu manny na 500—600 liber. Byť tomu tak bylo, přece ani pak by celý poloostrov sinajský nemohl poskytnouti tolik manny, co by stačilo k výživě Israelitův na jediný jen týden.

4. Manna biblická padávala jen v prvních šesti dnech týdnu, v pátek se nasbíraná míra zdvojnásobila. Sobota

je dle toho již známým zařízením. Tato však manna obecná prýští se každého dne v letních měsících.

5. Manna biblická se kazila a červy byla prolezlá již z rána druhého dne po tom, kdy sebrána byla, vyjímajíc den sobotní, kdy zůstala bez porušení. Klovatina sinajská může však uchována býti na dobu dlouhou.

6. Mojžiš dí o zázračném pokrmu Hebreův: „Lid po různu se rozcházel a sbíral mannu; po té mleli ji mlýnem nebo třeli v hmoždíři a vařili v hrnci a dělali z ní placky, a byla chuť její jako chléb olejovaný.“ Ani jediný rys tohoto popisu nehodí se na klovatinu tamaryškovou; nemůžeť tato býti ani mleta ani třena, nemůže býti pečena, aniž mohou z ní dělány býti placky.

7. Manna biblická jest charakterisována také tímto zázračným rysem, jenž nemůže příslušet žádnému plodu přirozenému: „I učinili tak synové israelští a nasbírali jeden více a druhý méně; ale když měřili na míru gomer, neměl více, kterýž byl mnoho nabral, a kterýž málo, neměl méně.“ Exod. 16¹⁷⁻¹⁸.

8. Poslední konečně rozdíl, jež dlužno vytknouti, spočívá v tom, že manna byla Židům hlavním pokrmem, který po 40 let byl stravou celého národa. Naproti tomu manna tamaryšková nemůže stačiti k výživě člověka: je to lék čistící, nikoliv látka výživná, nemajíc v sobě ani trochu látky dusičné. Obsahuje dle Berthelota. třtinový cukr 55, cukr levulosa glucosa 25, dextrin a pod. 20 Bylo by podivno, že by ji byli v té době nesbírali domácí lidé, na př. Amalekité. — Manna přestala ihned padati, když po čtyřiceti letech Israelité mohli se živiti z výtěžku žní v zemi kananejské, jak poučuje nás kniha Josue 5¹¹⁻¹².

Je též mínění jiné, že manna biblická pocházela asi od lišejníku *Sphaerothalia esculenta* (Lecanora, jiný lišejník *Parmelia*). Lišejník ten roste již od Chersonesu až k Malé Asii, ba i v Persii a sev. Africe na místech hornatých. Horkem jsa usušen, jest unášen od větru do údolí neb sousedních krajín, kdež často na způsob deště jako zrní padá. Nazýván jest „chlebem pozemským“ a slouží národům východním k přípravě jakéhosi chleba. Lišejník ten se též na moučku mele. Zdali hnije a červí do něho se dávají,

není známo. Zda rostl též na poušti, kudy bylo Israelitům jíti, není známo. Povaha lišejníku toho se od biblické manny podobně liší jako ona klovatina. Židé bájili, že padala manna z pozemského ráje Adamova, který byl po hříchu tak vyvýšen, že se doň vody potopy nedostaly.

Mannu vypocují na slunci všecky části keříku *Alhagi Maurorum*; manna tato je známa pode jménem manny perské. — Z kůry a listí austrálských stromů *Eucalyptus mannifera* a *Eucalyptus resinifera* vypocují se kapky medové, které pak v podobě velikých šupin tuhnou a do obchodu přicházejí pode jménem manny novoholandské čili austrálské. Manna chemická je z olivovitého stromu *Ornus*.

Ž. P.



21. Žárlivost Boha Jahve.

V desateru jest uveden Jahve jakožto Bůh praotců hebrejských. Vedle toho jest řečeno, že jest on sám jediným Bohem; záporně jest vyjádřeno totéž tím, že se nemá Israelita klaněti ničemu a nikomu jinému: neboť já, Jahve, tvůj Bůh, jsem Bohem žárlivým, který navštěvuje vinu otců na dětech až k vnukům a pravnukům těch, kteří mne nenávidí, ale prokazuje milosti přes tisíce těm, kteří mne milují a zachovávají má přikázání (Ex. 20^{5. 6}).

Na tomto místě nebylo vypsáno a vysvětleno, co Jahve jest; Israeli mělo stačiti, že on je to, jenž je vyvedl z Egypta, že on byl ochráncem a Bohem slavných otců jejich, že on stále jest a žije, kdežto bohové pohanů vůbec nežijí, že jest Israeli, svému lidu, jediným pomocníkem a ochráncem, své vyvolené čeledi jako jediné nevěstě své jediným a věrným manželem.

Lidé si nemohli Boha představovati jinak než jako člověka a domnívali se, že tak činí vším právem a bez urážky velebnosti a vznešenosti Boží, neboť byl člověk stvořen k obrazu a dle podobnosti Božího (Gn. 1²⁶), a Bůh sám se přirovnával za příležitosti různých zjevení svých k člověku, ano i k nižším tvorům země.

Když uzavřel Hospodin na hoře Sinaji trvalou úmluvu se svým vyvoleným lidem, žádal od lidu toho především trvalou věrnost; nyní byli jemu zasnoubeni, a v tomto manželství bdí Jahve jako dobrý manžel horlivě nad věrností svého lidu. Z tohoto

obrazu jest vzata vlastnost žárливosti, kterou si Hospodin ve verši 5. přičítá. Obraz ten se zove anthropopatheia.

Obrazná rčení biblická jsou založena buď na vynechání (jako při ellipse, pomlčce a pod.), aneb na přidání (opakování slov, vět a rčení, pleonasmus, parenthese a pod.), aneb na záměně, jako jest metonymie, synekdoche, metafora, ironie, v nichž se zaměňují buď pouze významy slov aneb i slova sama. V prosopopeii, která sem též náleží, představují se věci jako osoby (personifikace), v anthropopatheii se připisují Bohu lidské věci, city a vlastnosti.

Jako se v anthropomorfismu připisují Bohu části lidského těla, jednotlivé údy a i celé tělo, tak představují obrazy anthropopatheie Boha, jakoby se po lidsku radoval, rmoutil, litoval, strachoval, nenáviděl, žárlil, hněval a mstu vykonával. Řekové nazývali toto obrazné rčení *synkatabasis*, t. j. spolusestupování, tím obrazem sestupuje Bůh jaksi k nevědomosti a slabosti lidské; latinské pojmenování jest *condescensio*. Hebreové to nazývali *יִרְדָּה לְפָנָיו אֱלֹהִים*, *cesta synů lidských*. Bůh obcoval s lidmi, snížil se k nim, a mohli tedy o něm mluvit, jej líčiti jako člověka. Způsob ten zdál se býti i tím oprávněn, že stvořil Bůh člověka podle obrazu svého a k svému podobenství (Gn 1²⁶); lidé si představovali Boha podle nejlepšího známého pozemského tvora, podle člověka, a bylo to zajisté stejně dovoleno, jako když připisovali Bohu věci, jednání a údy zvířat, a brali o něm obrazy z neživé přírody, z rostlin, ze země a pod. Kristus jest zván beránkem, lvem, jest rohem, plodem země, zeleným dřevem, jest světlem, vodou, kamenem, skalou a pod.

Byla arcif též doba, kdy se vykladatelům Písma zdály tyto obrazy o Bohu méně důstojnými a vhodnými. Z obavy, že by lidé Boha tuze snižovali a si ho pak méně vážili, vykládali již i ona slova, dle nichž byl člověk stvořen „k obrazu Božímu“ jinak a mínili (v Šemoth Rabba), že jest stvořen podle obrazu „an-

dělů“, a že na místě: Hle, Adam učiněn jest jako jeden z nás, dlužno rozuměti: Já ho učinil rovným služebným andělům, jako jednoho z vás.

Pozdější učení židovské hledělo odstraňovati ona obrazná rčení anthropomorfistická a anthropopathická, jak se to jeví v jerusalemském targumu a jinde, kde i ono „viděl Jahve“ změnili ve „zdálo se, jakoby viděl“ (Ex 2²⁵), anebo jinde: bylo mu zjevno; někdy kladli na místě jména Božího Šechina (oblak, sláva), m e m r á (slovo). Anthropopathismů se tím však přece nevyvarovali.

Řecký překlad mírnil tato místa duchovním výkladem, Philo a Origenes výkladem allegorickým. Laktanc zase ponechává všechny ty obrazy a míní, že Bůh bez citu by byl nebožským (De ira Dei 4⁶, uvedeno u Bergmanna, Jüdische Apologetik, 79 v pozn.).

O žárlivosti Boha Jahve se mluví nejen v Ex 20⁵, ale též v Nm 25¹¹: „tak abych neshladil syny israelské v žárlivosti své, v Dt 32¹⁶: K žárlení popudili ho cizími (bohy), jak též ve verši 21., pak i v 3 Kr 14²², Is 9⁷, Ez 8³, Joel 2¹⁸; také u Zach 1¹⁴: Horlím pro Jerusalema a Sion horlením velikým.

Žárlivost (חַמְדָּה), zelus, má význam dvojí.

Značí vášeň lásky, žárlivé podezření proto, že soupeř chová náklonnost k milované osobě. V tom smyslu nelze Boha nazývati žárlivým, neboť bychom mu tak přičítali vlastnost, která u lidí dobrou není. O Bohu lze hlásati pouze nejlepší vlastnosti v míře nejdokonalejší.

V druhém významu značí horlivost, kterou bdí člověk nad svým právem, nad svým jménem, nad svou ctí; žárlivý tu značí bdělého, starostlivého, který hájí svou čest. V tom smyslu lze Boha jmenovati žárlivým.

Jak již dříve připomenuto, jest poměr Boha Jahve k vyvolenému lidu přirovnáván k manželství (Is 54⁵, 62⁵, Os 2¹⁹, Ž 44 a j.); úmluvou na Sinaji se stal Israel snoubenkou, nevěstou Jahvovou, a bdí Hospodin bedlivě, žárlivě, aby se Israel od něho ne-

odvracel, aby „nechodil za jinými bohy“, neklaněl se modlám. neopouštěl tak Jahve, nehřešil proti věrnosti. Bůh chce býti ctěn sám, nechce trpěti úctu cizích bohů ve svém lidu; modloslužba se proto s ohledem na obraz manželství zove „cizoložstvím“. Horlivý či žárlivý Bůh stíhá ovšem takový poklesek odnětím své lásky a spravedlivým trestem, který se obrazně zove hněvem, žárem (i furor); stíhá modlářství pro horlivost svou i na cizích národech, jak se jeví v Ex 34¹⁴, 32¹⁰, Dt 32²¹.

Horlivým, aemulans, jest Jahve též proto, že bdí a chrání horlivě svou nevěstu a trestá přísně utiskování israelského lidu (Hetzenauer, Theolog. biblica. 457.). Hospodin chtěl, aby si Israel zachoval čistou víru a vedl život, který by odpovídal přikázáním Jahve. Jako není chybou muže, střeží-li horlivě svých práv, svého dobrého jména, jména svých přátel a miláčků, tak není to snížením ani potupou, hlásá-li se taková horlivost o Jahve.

Mechilta dí k této věci velmi dobře (Ex 20⁵): „Vládnu nad žárlivostí, ale žárlivost nevládne nade mnou. Jsem pánem spánku, ale spánek nevládne nade mnou, neboť jest psáno: Hle, nedřím a nespi strážce Israele“ (Ž 120⁴). Mudrc jakýs se tázal Gamaliela a pravil: Ve vašem zákoně stojí psáno: Neboť Jahve, tvůj Bůh, jest žárlivcem (Dt 4²⁴). Proč jest žárlivým proti modlám a jiným bohům, když nejsou ničím a jsou bez síly? Žárliti lze pouze na stejnorodého neb sobě rovného, silák žárlí na siláka, mudrc na mudrce, boháč na boháče, avšak má ta modla nějaké síly, aby proti ní mohl žárliti? Gamaliel mu odpověděl: Nazve-li syn psa svého jménem svého otce, a činí-li sliby či přísahy při životě toho psa, proti komu bude tu norliti či žárliti jeho otec, proti synu neb snad proti psu? Zajisté horliti bude proti synu svému, jenž dal otcovu čest psu. A proč nezničí Bůh ty modly? Nebojuje král s mrtvými, ale se živými: a modly jsou mrtvy. Aneb má snad pro blázny, kteří se tomu klaní, zničiti slunce, měsíc a hvězdy? Oni se klaní všemu, to by musil zničiti vše!

F. K.

22. Odveta a krevní msta.

Základem veškerého práva Israele byl Jahve. On byl zákonodárcem i soudcem. V nerozhodných věcech mohl se Mojžíš, později i velekněz obrátit na Boha a obdržel od něho rozhodnutí a doplněk zákona. Bůh měl ovšem zřetel ke zvyklostem svého lidu a určil dle toho své zákony, nerozhodoval a nesoudil proti zvyku, době a poměrům tehdejšímu, jak se v náboženství israelském vyvinuly.

Israelský lid byl nedokonalý, byl tvrdého srdce (Mt 19⁸), a proto nejsou všechna ustanovení, která byla tomu lidu dána, dokonalá; jsou přizpůsobena stupni a stavu lidu, a mohla býti časem nahrazena zákony dokonalejšími.

K nedokonalostem Starého zákona náleží též zákon odvety a krevní msty. O odvetě mluví Ex 21²³⁻²⁵ mezi příkazy o ochraně lidského života (21¹²⁻³²).

Život lidský může trpěti buď vraždou (v. 12—17) aneb poraněním, které může býti zaviněno lidmi neb zvířaty. U lidí bývají poranění zaviněna hádkou. Zde jsou uvedeny čtyři případy.

Druhý případ je tento: Kdyby ranili mužove, kteří jsou v nějaké hádce, těhotnou ženu, tak že by vyšly dítky (LXX: vyšlo dítě její bez úrazu; Vulg.: že by potratila, ale zůstala na živu) a neudál se těžký úraz, bude žádána náhrada mužem oné ženy stanovená. Náhrada ta měla býti za ono poranění, za úder. V. 23.: Pakli by těžký úraz (smrt) na-

stal, dáš duši za duši (život), 24.: oko za oko, zub za zub, ruku za ruku, nohu za nohu, 25.: spáleninu za spáleninu, ránu za ránu, modřinu za modřinu. Těžkým úrazem יִצַחֵן zde asi rozuměti dlužno smrt, ač to slovo v Gn 42⁴, 44²⁹ i pouhý těžký úraz znamenati může. Onkelos překládá přímo: tak že by zemřela; Samarit. má: že by smrt následovala; Vulg.: pakli by smrt přišla. Neníť tu arcíť jasně řečeno, zda se úraz vztahuje na matku neb na dítě aneb snad na oba zároveň. Kdyby tedy nastala smrt, jest onen muž, jenž to zavinil, považován za vražedníka, a podléhá zákonu odvety, za život jest mu dáti svůj život. LXX vykládá ta slova o dítě, neboť praví její znění: ἐὰν ὁ ἐξαιρετισμένος ἦ (τὸ παῖδιον) kdyby dítě vyšlo pravého tvaru (řádně vyvinuté či zrozené). Rozdíly ty se vysvětlují dosti snadno tím, že tu byla zaměněna slova יִצַחֵן a יִשָּׁחֵן; toto může značiti dítě jako zdrobněné slůvko z יִשָּׁחֵן — muž.

Slova ta: oko za oko atd. obsahují přímou odvetu, jak i u Mat. 5³⁸ naznačeno jest. Tím však nebylo dáno žádnému jednotlivci právo, aby si odvetou ztrestal svého protivníka a škůdce, a aby si tak pomáhal sám k svému právu, nýbrž bylo dáno vodítko soudcům a úřadům, jak a na jakém základě by měli spravedlivě rozhodovati.

Odveta sama jest výraz vrozené spravedlnosti, základem jejím jest náhrada, kterou uznává každý spravedlivou.

Zákon odvety jest velmi starý. Báł se ho Kain, znal jej Lamech. Bájili, že Rhadamanthys, Zeův syn, vladař a zákonodárce na Kretě, zavedl odvetu měřítkem svého rozsuzování, a že se jím i v podsvětí, kde spolu s Minosem a Eákem duchy soudí, řídí. Ius talionis bylo v zákoně Solonově v Athénách: „Kdyby vyrazil někdo oko jednookému, dlužno mu vyraziti za to obě oči“ (Clericus, Comment. in Ex., ad versum). V nejednom ustanovení zákoníka Hammurabiho, zakla-

datele prvního královského rodu babylonského snad z dob Abrahamových (2100 př. Kr.), lze shledati odvetu; i tam za oko, jež by vyrazil pánu, za zub jest mu dáti oko neb zub, u nízkého neb otroka mohl býti úraz peněžitou pokutou nahrazen.

Rozhodování dle zákona odvetu setkávalo se arcíť též s nemalými obtížemi. Zákon Mojžíšův má na ně částečně ohled, neboť ustanovuje, že dlužno někdy vyšetřiti, stalo-li se zabití člověka zúmyslně či náhodou, následovala-li smrt hned aneb teprve později po úrazu, byl-li raněným Israelita svobodný či snad otrok.

Úrazy a rány nebylo ovšem též lze vždy stejnou a rovnou měrou oplatiti. Jako vykonával krevní mstu nejblíže příbuzný zavražděného (Dt. 19¹² Nm. 35¹⁹), tak měl provésti odvetu ten, jemuž se úraz stal. Více svému škůdci arcíť uškoditi nesměl, a tu bylo těžko hranice bolesti přesně omeziti, aby bolest svou stejnou bolestí odčinil. Po té zajisté také brzy nahlédli, že to poškozenému pranic neprospěje, jestli vykoná na svém škůdci mstu, třeba odpovídala co nejrovněji škodě a ráně, kterou sám obdržel. Tím nedostalo se mu žádné náhrady. Kdyby se ona pravidla byla doslovně vykonávala, bylo by pouze mrzáků přibývalo. Odveta byla přikázána, avšak poškozený mohl se spokojiti i náhradou jinou, a mohl svému škůdci též odpustiti. Náhradu určoval v době, když již měli pravidelné soudnictví, soudce jejich, a řídil se při tom arcíť pravidly odvety.

Již jerusalemský targum vykládal tato slova v tom smyslu, že za oko měl dáti cenu oka; Josef Flavius o tom též v tom směru mluví: „Kdo by zmrzačil někoho, má podobné strpěti . . leč by zmrzačený raději přijal peníze.“ V starých zákonech římských XII desek bylo též: „Si membrum rupsit, ni cum eo pacit, talio esto“; mohli se tedy smluviti a poškozený cenu naznačiti, kterou mu pak soudce přisoudil buď celou aneb ji zmenšil. (Rosenmüller, Scholia in Ex. ad versum. Mechilta, k verši 24.)

Při odvetě činěn jakýsi rozdíl ve stavech, byl-li poškozeným svobodný Israelita aneb otrok. Život

otrokův nebyl tak ceněn jako život ostatních, neboť otrok jest majetkem, v něm jsou pánovy peníze, jak dříve verš 21. U Římanů mohl pán otroka beztrestně usmrtni; u Israelitů však tomu tak nebylo, zavraždění otroka bylo trestáno smrtí vražedníka. Při poranění otroka odvetu užito není, ač není otrok israelský bezprávným, neboť jemu měl dáti pán za vyražené oko neb zub svobodu (verš 26).

Odvety bylo užiti i na křivých žalobcích, jak žádá Dt 19^{19. 21}: Tak jemu učinite, jak on zamýšlel učiniti bratru svému. A neslituje se oko tvé; život za život, oko za oko, zub za zub, ruka za ruku, noha za nohu (bude). Tak stalo se i křivým žalobcům Susanniným; později byl trest křivých žalobců určován též v penězích.

Škody, které učinila domácí zvířata, měly býti nahrazeny pánem jejich též dle pravidla odvety. Zabil-li však býk muže neb ženu, měl býti kamenován, a tehdy nebyl majitel ani trestán. Věděl-li však pán o tom, že jest jeho zvíře nebezpečné a trhavé, a nehlídal ho, byl v onom případě též sám smrtí potrestán. Za dob Kristových byly již stanoveny ceny na rozličné úrazy, jimiž se škůdce vyplatil.

Při vraždě byla tehdy dovolena tak zvaná krevní msta. Nejblíže příbuzný zavražděného byl povinen pomstíti smrt tu na provinilci. Mstitel se zval „vykupitelem krve“ (go'el-had-dám) a měl usilovati o bezživotí vinníka, až je provedl. Mojžiš toho neodstranil, neboť to bylo asi v lidu příliš zakořeněno; hleděl však krevní mstu omeziti tím, že ustanovil šestero měst útulku, Kedeš Neftali, Sichem, Hebron, Bezer, Ramoth a Golan (Nm 35¹³ Dt 19^{1 4} Jos 20⁴...). Dle Ex 21^{13. 14} mohl se pronásledovaný utéci k svatyni a chopil-li se rohu oltáře, byl tam jako v místě útulku chráněn. Ovšem že požíval ochrany pouze ten, který bez zlého úmyslu druhého zabil. Jeho vina byla, jakmile se do města útulku utekl, knězem zkoumána, a byl-li uznán nevinným, mohl v městě tom až do velekněžovy smrti v bezpečí prodlévati.

V dobách, kdy ještě nemohl chudý a slabý soudem a kmenem svým před bezprávím býti úplně chráněn, bylo zákonem odvety a krevní msty o bezpečnost a právo aspoň z části postaráno. Lidé báli se odvety a šetřili života a zdraví svých bližních. Odveta nestala se snad zřídlem mstivosti a neštěstí, když nebyla ponechána jednotlivcům, nýbrž byla v mezích udržována soudními výroky, jak dí sv. Augustin: *non f o m e s, sed l i m e s furoris est* (Hummelauer, in Exod. 223).

Ustanovení o odvetě učiněna byla u Israele samostatně; nejsou závislá ani na Egyptě ani na zákoníku Hammurabiho. Jsou-li u Hammurabiho podobné příkazy, nelze se tomu diviti, neboť zákon náhrady a odvety byl tak na snadě a vyhovoval v starých dobách tehdejšímu poměru na všech místech. Všude mohli si lidé sami odvetu měřítkem práva a strážcem bezpečnosti stanoviti, i není třeba se domnívati, že by byl Israel svá ustanovení vzal ze zákoníka Hammurabiho. Při značných podobnostech jsou tu podstatné a veliké a četné rozdíly, které odvislosti nepřipouštějí.

V Novém zákoně nastoupila ustanovení dokonalejší (Mt 5³⁹).

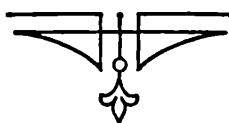
* * *

Krevní msta (ta'r) u nynějších kočovných Arabů jest dosud přísnou povinností. Otec jest povinen pomstiti syna, syn otce, a hledí úporně zasáhnouti viníka aneb nějakého jeho příbuzného až do pátého pokolení. P. Jaussen (*Coutumes des Arabes au pays de Moab*, str. 220 nn.) se o krevní mstě vyjadřuje, že jest v těch krajích nutnou, neboť ona či bázeň před ní zdržuje ruku mnohých lupičů, aby neprolévali krve při krádeži, ona dopouští, že mohou kmenové různých náboženství vedle sebe žíti. Stává se arcíř nezřídka, že může býti vražedník za jakousi cenu ušetřen a krevní msta tím smířena. U kmene Alawin jest cenou za muže 40 velbloudů, za ženu čtyřikrát tolik, za ženu v pozeňnaném stavu jako za dvě osoby (s. 225); zemřelo-li při útoku pouze dítě, jest dáti náhradu za dítě. Ne-

bylo-li zabiti zúmýslným, jest urovnání záležitosti snazší. Podrobně též Musil, Arabia Petraea, III.

Islam má o krevní mstě, kisâs (stopování nepřitele), více předpisův a dovoluje peněžitý výkup neb náhradu. Msta nemá býti dle Mohammeda vykonávána za potomka na rodičích, za otroka na jeho pánu. Při poranění jest dle sury 5⁴⁹ odvěta v platnosti, ovšem s výjimkami.

A. N.



23. Israelské kněžstvo u Sinaje.

Ještě před ustanovením Arona a Levitů mluví bible o israelských kněžích. Kdo byli tito kněží? Mínilo se, že jsou tu Aron a snad i Levité již předběžně nazýváni kněžími, poněvadž se jimi státi měli. Tak vykládal i sv. Augustin: „Nikoli proto, že již kněžími byli, nýbrž proto, že jimi býti měli, je tu Písmo již tak nazývalo per anticipationem“ (quaest. 23 in Levit.). Tato domněnka byla založena pouze na stejném výrazu slova „kněz“ (Ex 19²⁴) u kněží předlevitských a nemá žádného vážného důvodu.

Obecně se soudí, že měl Israel již před dobou sinajskou jakési kněžstvo. Kněžstvo to a jeho zákony byly asi původu a ustanovení lidského, nikoliv božského.

Zprvu mohl konati úkony kněžské kdokoli v. Písmo sv. podává k tomu hojnost příkladů. Tak obětovali Kain a Abel, Noe, Abraham, Isák, Jakub, Mojžíš. Zdá se, že právo obětovati jménem rodiny neb čeledi přecházelo dědictvím s jednoho na druhého. Obětovaly hlavy rodin, synové pak tehdy, když si založili vlastní rodinu. Tak neobětoval Jakub, když se ubíral do Aram a byl ještě svoboděn (Gn 28¹⁸, slíbil tu desátky), za to však přinesl obět Bohu, když se s rodinou svou vracel, a též před smrtí svého otce (Gn 31⁵⁴, 33²⁰, 35⁷). Bylo-li později přeneseno kněžské právo na patriarchy a hlavy rodin či snad na prvorozené, nelze s určitostí se dopátrati. Někteří se v té věci odvolávají na židovskou tradici a míní, že vykonávali službu Boží před zbudováním svatostánku a před usta-

novením Levitů prvorozenci a že byli tedy kněžími. Tak to vykládá Onkelos k Gn 49³: „Tobě (Rube-novi) slušelo, abys obdržel trojí díl: prvorozenství, kněžství a království“; totéž v targumu jerusal. a u Jeronyma v Quaestiones k tomuto místu. Tu lze se odvolávat pouze na Ex 13², kde káže Jahve, aby mu byli posvěceni prvorozenci, kteří pak později byli vůlí Boží vystřídání Levity; není však nikde dosvědčeno, že by byli prvorozenci službu Boží skutečně vykonávali. V Ex 19²²: Ať se posvětí kněží . . , snad není ani o prvorozencích řeči; snad se tu spíše vyrozumívají starší a knížata lidu; Ex 24⁵: P o s l a l m l a d í k y, kteří obětovali —, snad jinochy vznešenější a vybrané z celého lidu ke konání obětí. Levité byli služebníky kněží a nevykonávali vlastním právem kněžských povinností; když ti vystřídali prvorozence, bylo by to dokladem, že ani prvorozenci kněžských obřadů nekonali.

Kněžími mohli tedy spíše býti otcové rodin, starší a knížata lidu, neboť ti byli přirozeným právem a zvykem, jenž se jeví i u sousedních národů, zástupci lidu u Boha. Jako patriarchové, tak obětoval i Job žertvy za očištění synů svých (Job 1⁵ 42⁸, ač mluví v 12¹⁹ o kněžích kohaním). I později ještě bral (a snad též zabíjel) velikonočního beránka, jenž byl též obětí, kdokoliv, především asi otec rodiny (Ex 12³).

Jméno „kōhên“ — k n ě z znamená sice někdy též jaksi knížete, jako Davidovy syny; v dřívějších dobách však tento význam dokázati nelze. Arabské „káhin“ značilo věštce, v hebr. se slovo „kohen“ odvozuje od „státi“ a značí toho, kdo stojí před Jahve, kdož se k němu, k jeho službě přibližují, kdož k té službě jsou připraveni, — tedy spíše služebníka tu značí než knížete. Knížata a králové kult nekonali než v některých případech, ale nikoliv výlučně sami.¹⁾

¹⁾ Obětoval Saul z kmene Benjaminova, David z kmene Judova, Šalomoun (1 Sam 7⁹, 14³³, 15²¹, 2 Sam 6¹³⁻¹⁸). Mohlo by se arcíť též vykládati, že obětovali knězem, kterého u sebe měli. Věštbu konal pro Saula i Davida kněz (1 Sam 14¹⁸, 23⁹, 30⁷ a j.).

Pohanští kněží se zovou v Bibli k e m a r í m, syrsky kumrá. Israelské kněze jmenuje někde prostě „levity“ neb „kněžími levity“ (Soud. 17), jako v Dt. V požehnání Jakubově k Levimu neděje se o jeho kněžství žádné zmínky (Gn 49⁵⁻⁷). Jméno „levita“ může snad spíše souviseti se jménem matky Leviho, která se zvala Lea, než se slovesem „lavá“, jež značí přilnouti (totiž k službě Boží). Někdy značí „levita“ všechny členy kmene Levi, někdy jest „levita“ název kněžských a chrámových služebníků a úředním jménem, jako minějské lawi'u a lawi'at (kněz, kněžka).

O kněžstvu p ř e d s i n a j s k é m vykládá H u m m e l a u e r toto: Knězem bývala hlava rodiny, pak patriarcha, po té králové. Po Jakubově smrti byl pouze Josef hoden, aby se mu dostalo kněžského práva mezi bratřími; v targumu Jonathanově dí k 49³: protože jsi (Ruben) hřešil, dáno jest prvorozenství Josefovi, království Judovi a kněžství Levimu. Že se mělo dostatí Josefovi kněžství, to dokazuje se z toho, že ho otec nazval před ostatními „prvým mezi bratry“ (Gn 49²⁶), bratři ho nad sebou též uznávali (Gn 50¹⁷). Prvorozeným synem jeho byl Manasses, který byl otci jeho milejším než Efraim (Gn 48¹⁷), a láska tato se nezmenšila ani menším požehnáním, jehož se mu dostalo od Jakuba. Tak dostalo se kněžství do M a n a s s o v a kmene.

Kmen Manasses vykonával kněžství v Israeli v době východu z Egypta. Všichni členové kmene toho nebyli kněžími. Tak vysvětlíme, že zbylo po zavraždění 3000 (Ex 32²⁸) ještě 30.200 bojovníků Manassova kmene (Nm 2³¹). Domněnku tuto potvrzuje Nm 32. Když žádali totiž Ruben a Gad, aby jim byly dány díly země na východě od Jordánu, přisvědčil Mojžíš a přidal k nim, aniž by o to byli žádali, polovinu Manassova kmene. Tím se stalo, že byl kmen Manassův rozdělen a zeslaben, a postoupil přednost, která mu náležela, Efraimitům. Proč by byl býval tento kmen trestán? Odpověď podává Ex 19 a 32. Když bylo totiž usmrceno 3000 kněží tohoto kmene, byli pozůstalí rozhořčeni a vyvolávali zmatky a vzpoury,

a proto se odhodlal Mojžíš rozdělit je a zlomit tak jejich moc.

Dle Soud. 8²² nn. byl Manassejský Gedeon žádán, aby se ujal království. Týž to odmítl, věda, že by k tomu Efraimité nesvolili. Vyžádal si však, aby mu byly dány náušnice zabitých nepřátel. Z těch dal pak zhotoviti nádherné efod, mající chošen, a v tom jakousi věc podobnou sudbám urím a tummím. Gedeon se tedy království ani nedomáhal, věda, že by ho, poněvadž je z kmene Manassova, nikdy neobdržel, za to však se pokusil obnoviti kněžství svého kmene. Snad zamlčel Mojžíš tu okolnost, že byli dřívější kněží z Manassova rodu, zúmyslně. Neuvádí v Ex 32²⁸, kdo byli ti mužové, kteří počtem 3000 byli levity povražďeni. Pripustíme-li, že to byli starí kněží, objasní se nám hned mlčení starých kněží, když jim bylo kněžství odňato, a pochopíme, že obdrželi trest za spáchanou neposlušnost (Ex 19). Namane se nám totiž otázka, co se asi stalo se starými kněžími, když byli ustanoveni Aronité? Byli s tou změnou spokojeni či podrobili se mlčky a dali tak krásný příklad kajícího pokory? Ani v Pentateuchu, ani v knize Josuově, ani v Sirachově knize, která se zmiňuje o slavných předcích a klade je za vzor, o tom ničeho není poznamenáno. Buď nechtěl Mojžíš o jejich odporu mluvit aneb jich nebylo již mezi živými, byli-li dle Ex 32²⁸ usmrceni.

Dle Jos 24¹⁴ uctíval Israel v Egyptě cizí bohy; to by mohlo býti výtkou starému kněžstvu činěnou, že se ujalo modlářství v lidu jejich nedbalostí neb shovívavostí. Projevili se tedy nehodnými.

V Ex 19 nařizuje Hospodin, aby přešli tři dni před velikým zjevením hranice u hory Sinaj, v den zjevení však (verš 13.) praví, aby odešli za hranice a aby pouze kněží s Mojžíšem vešli v mrak (v. 22.).

Rozkaz ten vykonán nebyl, neboť hranic nepřekročil nikdo. Bůh velí, aby se přiblížili Mojžíš a Aron, ostatním však, kněžím i lidu, káže zůstat mimo hranice. Tu tedy ztratilo kněžstvo přednost před lidem, snad pro nějakou vinu, již mělo, a pro kterou potom i 3000 jich usmrceno bylo.

Jako nemluví Mojžíš o modlářství v Aram a o modlářství svého lidu v Egyptě a zamlčuje je, tak zamlčel snad i vinu starých kněží, aby nebylo tím dáno pohoršení a špatný příklad. Vždyť by byl pak mohl některý z pozdějších zlých králů lidu také podobným způsobem zbaviti se kněží, když by mu byli nemilými, a odvolávati se na příklad u Sinaje.¹⁾

Mínění o kněžích z Manassova kmene není dokázáno, jest pouhou domněnkou. Není jisto, že přenesl Jakub kněžství na Josefa a že pak přešlo na Manassa, že zamlčel Mojžíš zprávu o provinění starých kněží, že oněch 3000 povražděných mužů byli staří kněží. Domněnka ta však dovede mnohé záhady odstraniti a nejasnosti vysvětliti.

Bezpečně tvrditi lze pouze, že měl Israel v Egyptě jakési kněžstvo, jež vykonávalo tam kult israelského Boha. Snad byl konán ten kult způsobem, kterým ho konali i Egypťané; oběti, modlitby, očišťování se konala všude podobným způsobem. Oběti se spalovaly neb vylévaly, modlitbami byly vyjadřovány city oddanosti, uznání závislosti, prosby, k očišťování brána přirozeně všude voda a pod.

V Ex 19⁶ slibuje Jahve svému lidu „království kněží“: A budete mi kněžským královstvím a svatým národem. Slova ta mohla značiti, že dojde dosavadní kněžstvo zároveň moci a důstojnosti královské, aneb se jimi oznamuje vyvolení nového, důstojnějšího kněžstva, které bude spolu zastupovati moc a důstojnost královskou. Po těch slovech jest tam řeč o kněžích dosavadních. Snad byla těmto slíbená zvláštní důstojnost, a nedosáhli jí pro nevěru k Jahve a pro neposlušnost k vyslanci Božímu, Mojžíšovi. Když oznámil totiž Mojžíš lidu vůli Jahve (Ex 19⁷), slíbil veškeren lid, tedy i kněží, jedněmi ústy poslušnost. Ale po té se báli a nechtěli vystoupiti na horu (23). Kněžím bylo dáno právo, že mohou vystoupiti k Jahve do oblaku (22), avšak oni neměli dosti důvěry, ale vymlouvajíce se na velikou přísnost

¹⁾ Hummelauer, *Commentarius in Exodum et Lev.* 1897. pp. 3–7., též ve zvláštním spise: *Das vormos. Priestertum.*

Jahveovu nedali lidu dobrého příkladu. V následujícím verši mluví Hospodin k Mojžíšovi a praví (24): Jdi, sestup a vystoupíš ty a Aron s tebou: kněží však a lid ať nepřestupují hranic a nepřistupují k Jahve. Zde se dává Aronovi přednost před dosavadními kněžími a od tohoto místa přestává mluvit o starých kněžích, neboť kněžstvo se přenáší na Arona a jeho syny.

Oběti přináší nyní Mojžíš (Ex 24⁴⁻⁸). Při oběti mu posluhují „jinoši“, kteří tu stojí jaksi v protivě ke kněžím. Na horu pak vystupují (24¹⁻²) s Mojžíšem Aron a jeho synové, Nadab a Abiu (snad i Eleazar a Ithamar) a sedmdesát starších israelských. Ti všichni přistoupili a klaněli se z daleka, pouze Mojžíš sám mohl se přiblížit až do oblaku (24⁹).

Mojžíš vystoupil pak znovu na horu a pobyl tam 40 dní a nocí. Tenkrát vzal s sebou i Josue. V hl. 25—31 obsažena je třešť jeho rozmluvy s Jahve. Vypisují se tu posvátné předměty, svatyně a její výzdoba, kněžská roucha a posvěcení kněží. Ve svatostánku bude hořeti veliká svítlna před oponou Nejvyššího: A připravovati ji budou Aron a synové jeho, aby (od večera) až do jitra svítila před Jahve. Ta služba bude u potomků jejich mezi syny israelskými ustavičnou (27²¹). Slova ta jsou též v Lv 24²⁻⁴. Vyvolení Aronovo jest vyliceno teprve v 28¹, avšak již zde se mluví o jeho službě ve svatostánku: děje se tak asi předem, ježto mají býti již brzy oblečeni v kněžská roucha a pomazáni posvátným olejem. Oni rozsvítí to světlo. To bylo již jakési naznačení jejich kněžského úřadu, který jim byl přímo určen slovy (28¹): Připoj k sobě také Arona, bratra svého, s jeho syny (a odluč je) ze středu synů israelských, aby mi konali kněžskou službu Aron, Nadab a Abiu, Eleazar a Ithamar (synové Aronovi). Hned po té vypisují se posvátná roucha, jež má Mojžíš pro nejvyššího kněze připravit, a krátce se vypočítávají též roucha synů Aronových, t. j. kněží, a nařizuje se Mojžíšovi (29⁹): A oblečeš tím vším Arona, svého

bratra, a syny jeho s ním a (všechny) pomazeš a naplníš ruce (jejich), a posvětiš je, aby mi konali kněžskou službu. A budou mi kněžími náboženstvím věčným, t. j. pokud potrvá náboženství a jednotlivci po celý svůj život. Řčení „naplniti ruce“ znamená přenesení a odevzdání úřadu a moci. Nyní následuje předpis obřadu svěcení kněží, předpisují se oběti, jež přinese Mojžíš za Arona a jeho syny (29¹⁰⁻²⁸), pravidelná denní služba, kterou bude konati nové kněžstvo, popisuje se oltář a jiné věci až do hl. 31., kde končí rozmluva s Jahve. Jahve dává Mojžíšovi kamenné desky a propouští ho.

Lid se v táboře nemohl Mojžíše dočkat a reptal proti Aronovi a Hurovi. Zapomněli slibů Jahvových a Mojžíšových a chtěli asi býti vyvedeni do krajiny úrodnější, chtěli snad také mítí Boha viditelného neb viditelnou sochu jeho, jako to seznali v Egyptě. Aron povolil nátlaku lidu a urobil jim zlaté tele a připravena slavnost. Již Philo vykládá, že tu byl Apisův egyptský kult napodoben (Treitel, *Agada bei Philo* 19.). Mohlo by se mýliti, že snad to způsobili staří kněží z odporu proti Mojžíšovi a Aronovi. Spáchán tu hřích pověry a modlářství.

Mojžíš sestupoval s hory a spatřil hřích lidu. Vzplanuv hněvem rozbil desky zákona, pak rozbiti dal i onen zlatý obraz a prach jeho uvrcl do vody, aby to pili a seznali jeho nicotu. Modlářům byly odňaty zbraně, Mojžíš svolal kolem sebe všechny věrné a poručil jim jménem Jahve, aby procházejíce táborem pobíjeli všechny nevěrné a neposlušné vzbouřence. I shromáždili se kolem něho všichni synové Levi (32²⁶), a učinili podle Mojžíšovy řeči a padlo toho dne asi 3000 mužů (32²⁸). I řekl jim Mojžíš: Posvětili jste dnes ruce své pro Jahve, ... aby vám bylo dáno požehnání (32²⁹). Levité, t. j. členové kmene Levi, z něhož pocházeli i Mojžíš a Aron, byli tak pro svou věrnost k Jahve a pro svou horlivost pro zákon, kterou tu ošvědčili, vzati k službě ve svatyni (Philo k Ex 32¹). Tak povolal Bůh nové kněžstvo

a ustanovil v něm tři stupně: v e l e k n ě z e, k n ě ž í a l e v i t y.

Slavnost posvěcení kněží byla konána Mojžíšem, až když byly všechny posvátné věci připraveny. Po sedm dní přinášel Mojžíš oběti, osmého pak dne obětoval Aron se svými syny před celým lidem. Oheň s nebe strávil tuto obět na důkaz, že má Jahve zalíbení na té oběti (Lv 8, 9).

Jednou objevila se žárlivost na Mojžíše a Aronovu rodinu a propukla ve zjevnou vzpouru. I tu zasáhl Jahve a protivníky ztrestal. K o r e z Levitů, D a t h a n a A b i r o n z kmene Rubenova žárlili na kněžskou moc Aronovu a spikli se se dvěma sty padesáti předními muži proti Mojžíšovi a Aronovi. Všichni v Israeli, mínili oni, jsou svatými, všichni jsou si rovni, Mojžíš a Aron se nemají nad jiné vyvyšovati. Mojžíš je povolal na „soud Boží“ a zázrakem bylo znovu potvrzeno povolání Aronovo ke kněžství. Země pohltila buřiče a plameny, jež vyšlehly, strávily ostatních dvě stě padesát, a pro reptání zahynulo jich druhého dne ještě mnohem více (Nm 16). Když vypučel pak přes noc p r u t A r o n ů v mezi suchými pruty ostatních zástupců israelských kmenů, zázraku tomu a svědectví Božímu podrobili se všichni.

Z toho lze souditi, že se nevyvinulo nové kněžstvo přirozeně a klidně ze starého kněžstva, ale že zavedení nového řádu nalezlo u přívrženců starého řádu odpor.

J e d i n ý kmen byl tu vyvolen, aby tak byla jednotou kultu a kněžstva zachována náboženská a národní jednota Israelitů.

I u E g y p ť a n ů bylo kněžství dědičným. Král, neb zprvu pán kraje byl prvním knězem kultu svého kraje, kněží jednotlivých božstev se zorganizovali, měli nejvyššího kněze, „pána zjevení“ (jak se u Râ nazýval), a tvořili zvláštní čeleď, která žila ve chrámech, byla osvobozena od obecných dávek a požívala mnoho výhod. Kněžím bylo konati nesčetné obřady, očisty, dbáti, by měli pravý hlas k odříkávání modliteb.

U B a b y l o n s k ý c h byl vládce i nejvyšším knězem a zástupcem božstva. Obřady konalo kněžstvo,

u jednotlivých božstev byli nejvyšší kněží. Úřad byl z části dědičným, z části povolávali nové kněze i z jiných rodů. Bylo tu mnoho tříd a každé určeny zvláštní úkoly: správa chrámového jmění, obřady, věštby, kouzla.

U Kananejců byla mnohá posvátná místa, výšiny, oltáře, sloupy, kameny . . . , kde se konaly jakési obřady, oběti kněžími. Ti věděli, jaký dar jest dáti bohu, aby žehnal, věstili, rozhodovali i ve při. Tora jest poučením i věštbou, ohlášením vůle boha. U Arabů byli strážcové bohů a svatyň (sádin) a věštcí (káhin). Kritikové líčí, že u Hebreů hlavně levitské rodiny v obřadech a věštbách prosluly, že se usazovaly u posvátných míst, že se pak na místě kohaním mohli nazývati i leviím. Levité j e r u s a l e m š t í byli by pak v dobách království tvořili jaksi kněžskou šlechtu, která po vítězství nad Assyry (Is 37^{36 nn}) prohlásila chrám Jahvův v Jerusalemě jediným, Bohem zvoleným místem (Jer 7⁴ Dt 12¹¹ 14²³), aby se pouze zde obětovalo (Dt 12¹³); kněžstvu při venkovských místech dostává se pouze darů a dobrovolných desátků. Tento výklad jest však proti podání, klade Dt do Josiášovy, kněžský zákoník do 6. století před Kr. O tom viz v úvodě do St. z. Větší spis jest: Van Hoonacker, *Le sacerdoce lévitique*. 1899.

M. S. J. R.



24. Efod.

„A zhotoví náramník ze zlata a podstavce modrého a šarlatu a z červce dvakrát barveného a lnu bílého přesukovaného, dílem rozličných barev.

Dva kraje spojené bude míti na obou stranách vrchních, aby se v jednom sešly.“ Exodus 28⁶, 7.

E f o d byl u Israelitů zvláštní věcí. Nalézáme nej-různější názory o tom, co efod vlastně byl. Jedni pokládají efod za š a t kněžský i velekněžský, jiní zase za o b r a z Boha Jahve. I ti, kteří v něm vidí jen šat, různí se o tom, jak šat ten vypadal.

Otázka, co efod jest, je tím palčivější, poněvadž se má za to, že tak zvaná kněžská kniha zaměnila to, co v starých dobách bylo obrazem Božím, idolem, v kněžský šat.

V Bibli značí efod někdy jakési roucho, jak laické, tak i kněžské. V Ex 28⁶, 7, 39 jest efod úředním krojem velekněze. Jinde se zdá, že značí efod předmět, jehož užívali kněží při věštění; snad tím byl i jakýsi obraz Jahve.

V tom, jak efod jako o d ě v asi vypadal, poukázání jsme jednak na obrazy zachované na památnících egyptských a assyrských, jednak dohadujeme se o jeho tvaru z dnešního oděvu orientálcův.

Nejstarší stopy efodu nalézáme snad v bederní zástěře (ezôr, chagôr, sak) nošené zejména v Egyptě. Byl to jednoduchý kus tkaniny (srv. i Jer. 13) nebo kůže (4 Kr 1^{8 nn.}), později (dle Lepsia a Ermanna široký pás, kryjící horní část těla od podpaždí až

k bercům, dole řasnatým pruhem látky k tělu přidržovaný a nahoře náramníky upevněný, někdy (dle Lepsia) v celkový oděv doplněný jakousi suknicí až po kolena sahající. Dle toho byla tedy zástěra ta složena z jakéhosi krunýře, z pásu a z náramníkův. Tato byla zvláště u Egyptanů nejužívanějším oděvem, — ovšem že měnila dle doby a poměrů místních svůj tvar i výzdobu.

Tuto suknici spatřujeme dosti často jako oděv bohů, faraonův, dále i jako roucho nomadů pouště buď o sobě nebo ve spojení s pláštěm. Takovou jednoduchou zástěrou se odívali též syrští Semité, zvláště jejich třídy nižší.¹⁾ Též Starý zákon ji uvádí jako oděv assyrských bojovníkův (Is 5²⁷, Ez 23¹²). Ostatně udržela se památka na oděv ten až podnes v t. zv. „íhrâm“, suknici to poutníků mekkanských.

Suknice ta jako „efod“ byla u Israelitů nejprve oděvem laikův. Tak Samuel, jsa chlapcem, nosil prý efod (1 Sam 2¹⁸), ač není zcela jistým, byl-li šat jím nošený právě efod.²⁾ Také za doby smutku suknice taková zhotovená z hrubé srsti kozí nebo velbloudí bývala muži i ženami nošena na nahém těle (Job 16¹⁶) buď jako jediný oděv (3 Kr 20³¹, 21²⁷, Is 3²⁴, 32¹¹), neb pod svrchním oděvem (4 Kr 6³⁰). Býval pak efod laický hotoven z obyčejného lnu, ač jinak byl podoben efodu velekněžskému.

Později stal se efod u Israelitův úředním krojem soudcův; hlavně pak udržel se jako oděv bohoslužebný Bohu zasvěcených (4 Kr 1⁸, Is 20², Jer 13¹, 1 Sam 19²⁴), ač býval nošen i jinými osobami než právě duchovními při úkonech náboženských. Byl jedním z nejdůležitějších oděvů velekněze, jehož postavení ne neprávem se porovnává s postavením římského „summus episcopus“. Odtud rčení: nositi efod = býti veleknězem dle 1 Sam 14³, 2²⁸, Os 3⁴.

Úředním oděvem jednotlivých kněží zvláště nižšího stavu byl dle Ex 28⁶ efod kněžský tak zvaný „ephod bad“, efod lněný, kterýmž se kněží při úkonech ná-

¹⁾ Benzinger, Hebr. Archaeologie.

²⁾ Zapletal, Alttestamentliches, 55—57.

boženských opásávali (chagar); byla to vlastně lněná zástěra, jakou na př. nosili též kněží egyptští. Tento úřední kroj kněžský, ale bez ozdob a nebarevný, nosil též král David, žehnal-li lidu při velikých národních shromážděních a pak při přenášení archy (2 Sam 6¹⁴, 1 Par 15²⁷). Mimo efod neměli tu však jiného šatu, tak že na př. David jím oděný byl jinak nah (2 Sam 6²⁰).

V 1 Kr 22¹⁸ se líčí, jak Doëg Idumejský obořil se na rozkaz Saulův na kněze a zabil 85 mužův oblečených ve lněný efod.

Zda nosili prostí kněží efod mimo službu, nevíme; bylo-li tomu tak, nosili pak ovšem ještě jiný šat mimo efod; ostatně dle Lev 8⁷ efod oblékal se přes nachový kabátec, kterým býval již Aron oblečen (opásán stužkou efodu; 1 Sam 2²⁸, 14³, 22¹⁸).

Efod velekněžský jest popsán v Ex 28⁶ násl. ne dosti jasně. Tim si vysvětlíme, proč se překládá slovo efod v jiných řečích tak různě. Septuaginta má *ἐπωμίς*, *ἐφρούθ*, *στολή*, Vulgata superhumale (Schulterkleid), Luther Leibrock, středověcí liturgikové efodem označují amictus, Rabanus překládá „ephod“ hebrejské slovem humerale, stará Missa Romana u Flaccia Illyrica má orationem ad induendum ephod a u Pseudoalcima se píše: „Habent nunc ministri ecclesiae Christi superhumale (ephod), quod amictum vocamus“ (De div. offic. 38).

Efod velekněžský, jedna z nejvznešenějších částek oděvu veleknězova, k nimžto patří meil, efod, urimtumim a mitra, jest dle mínění starých poněkud přirovnatelný k palliu nebo škapulíři. Dle názoru některých učenců byl složen ze dvou částí (náramníků), z nichž jedna v předu, druhá v zadu s ramen splývala a horní část těla (prsa a záda) až po berce zakrývala; obě pak části spjaty byly na obou ramenech zvláštními sponkami, dle jedněch zlatými řetízky prstencovitě do sebe zabíhajícími, dle jiných šňůrami, zlatem vroubenými a ozdobenými drahokamy beryllovými (snad nažloutlý onyx, beryll), na nichž byla vyryta jména 12 pokolení israelských, na každém po šesti. Přední pak část efodu měla stužku („héšéb“, dle Vulgaty „textura“, dle Flavia „ζώνη“) k přivázání efodu k tělu.

Ketefôt jsou dle Vulgaty „orae“, pláštíček (dle Nowacka); překlad ten však činí popis efodu nepocho-pitelným a odporuje jiným místům bible i památkám egyptským.

Tvrzení Josefa Flavie, že efod, který byl zděli velikého lokte, měl rukávce, není biblí doloženo. Josef měl při popisu v mysli spíše epomis než efod a dává efodu jindy podobu krunýře (Ž. V. 5⁵, 7), nebo snad zaměnil efod s tunikou (meil), pravě, že efod jest podoben kusu látky kol těla kladenému (jako ἐπωμίς), tak že týž budil zdání šatu, při čemž střed prsou zů-stával nepokryt.

Také představa, že efod byl podoben škapuliři nebo tak zv. humerale katolických kněží, jak měli za to rabbinové středověcí, není dle některých správná a zakládá se na nesprávném výkladu místa Exodusu 28⁷. Z tohoto místa, kde stojí psáno: „ať má (totiž efod) na svých obou koncích dva spojující, totiž dohromady složitelné náramníky, a ať jest spojen (složen)“, vysvítá, že oba náramenní kusy (pruhy) byly odděleny od ostatního efodu, a dále že tyto kusy byly spolu spojeny snad stužkami a tak efod ve výši udržovaly. Toto spojení bylo pak v předu na krku dle v. 27: „a ony ať drží na náramnicích efodu vespod na přední straně blízko u jeho spojení“. Vespod na prsou byl pak efod přidržován pásem, kterýž tvořil s efodem jeden celek, nejša však k efodu jen přišit (dle v. 8, srv. v. 27, 28, kde má státi: „aby pruh efodu pevně přiléhal“).

Jiní opět představují si efod jako široký, vetkaným zlatem tuhý, po způsobu vesty v předu otevřený p á s, zakrývající hrud' i berce, kterýž na zádech dosahoval až k výši ramen, a na ramenech měl dva velké, plá-štíkovité kusy látky spadající přes tato; tyto kusy byly pak v předu na krku spojeny a pás bederní sám stužkou stažen, aniž by byl snad překážel pohybům ramen.

Dle toho všeho byl efod zástěrou, která byla pře-pásána pasem a měla dva náramníky na způsob snad našich šlů, které šly přes ramena a na kterých byly

kameny, zvané šoham, s vrytými jmény 12 pokolení israelských, jimiž se efod lišil od sukně.

K témuž výsledku dochází středověký rabín Raši, ač nebyl znatelem starodávného kroje egyptského: „Nikdo mně nikdy neukázal a já jsem nikdy nenašel v ústním podání, jaký tvar měl efod, ale myslím, že velekněz byl opásán efodem (Ex 28⁸) jako širokým pásem, jako nosí knížata, když sedají na koně. Takový musil býti vskutku tvar dolejší části efodu, jak můžeme uzavíratí z místa toho (1 Kr 2¹⁸), kde se praví, že Samuel se opásal efodem lněným. Efod byl tedy jakýsi pás. Než efod nepozůstával pouze z pasu, neboť čteme v Lev 8⁷, že oblékli velekněze do efodu a pásali ho pásem efodu („behêšeb hâ êfôd“; שָׁרָב značí „vázati“, a mělo by tu snad státi שָׁרָב na místě שָׁרָב, které by mohlo znamenati pouze „důmyslné dílo“). „Hêšeb“ byl tedy pás, a efod šat oblékaný nad tento. Můžeme říci jen, že efod jsou dva náramníky, když už nazveme náramníky efodem. Musíme tak souditi z toho, že jména efod (Ex 28⁸) se užívá o jedné části oděvu, zatím co náramníky se označuje jiná část podobně jako pás označuje třetí část jeho.“ Zhotoveno pak bylo celé roucho, i pás, tkalcem umělcem z tkaniny utkané ze žlutavě bílého byssového tkaniva (šêš), protkaného pak vlákny purpurově červenými, modrými, karmesinově červenými, podobně jako nejvnitřnější strop svatostánku, a protkáno zlatými nitěmi.

Celý oděv veleknězův a tudíž i efod má dle některých (Benzinger) význam symbolický, představuje totiž veliký oběh slunce. Tak ještě Josef Flavius (Star. Ž. III. 7ⁱ) ví, že tyto barvy, totiž tekhêlet = purpurově modrý, argâmân = purpurově červený, tôla ‘at šâni = karmesinově červený, šêš = byssově zbarvený, nažloutle bílý, z nichž dle mínění některých každá patří určitému božstvu a jichž pohromadě v tom složení jako u efodu i jinde u Israelitů bylo užíváno (Exodus 28^{8, 27, 28, 29⁵, 39^{5, 20, 21}, Lev 8⁷), značí i náramníky obrazně vesmír, totiž čtyři živly, vodu, zemi, oheň, vzduch. Dle jiných označovalo toto roucho velekněze jako živý svatostánek nebo jako nositele božského zjevení a smíření.}

Efodu bývalo užíváno při dotazování se Jahve. Tak čteme v 1 Sam 14¹⁸ nn. „Přines efod,“ praví David a Saul ke knězi, přejí-li si věštby. Nošen (nasa) pak byl tento efod orakulní nepřepásán, jen, chtěl-li kněz se tázati Boha, nebo jinému účelu efod ten as nesloužil; jinak býval uschován ve svatostánku (1 Sam 21⁹, Os 3⁴), jsa tamže zavěšen a ukrýváje meč Goliášův (1 Sam 21⁹). Též do války byl brán. Tento efod není označován jako lněný, byl však drahocenný (Soud 8²⁶).

Takovým efodem orakulním, kterému byla připisována moc kouzelná a který právě proto býval napodobován i pro soukromé svatyně, byl též efod (pésel a massékah), který dle Soudc. 17⁵ si opatřil Micha Efraimita. Tento efod Michův měl sice též t. zv. chošen, ale místo urím a tummím měl jen terafím.

Konečně se naskytá slovo efod ve Starém zákoně k označení obrazu Jahve, jako 1 Sam 2¹⁸, 22¹⁸, 2, S 6¹⁴ jest Ephod bad, Soud 8²⁷, 1 Sam 2²⁸, 14³, 21⁹, 23⁶, 30⁷, Os 3⁴ (1 Sam 14¹⁸ LXX), sochy Boží, snad i modly, aneb pouze k označení odznaků Jahve (jakými byli na př.: zlaté tele), kteréžto odznaky nutno lišiti od model. I ty byly zapověděny, neboť mohly by sváděti k modloslužbě. Sem patří efod Gedeonův. Tento efod byl sochou dle toho, že byl pokryt zlatem, na což by se zdálo poukazovati i slovo apudâ u Is 30²², jako pojmenování pro sošky dřevěné nebo kovové, pokryté plíšky zlatými nebo stříbrnými, a pak ta okolnost, že sošky bohův egyptských často byly oblečeny v t. zv. efod, a dále z toho, že Gedeon efod ten umístil v městě Ofre.¹⁾

Dle jiných nebyl tento efod soškou býka, obrazem to Jahve, nýbrž jen nějakým odznakem Jahvovým, všitým v roucho t. zv. efod (Soudc 6²⁵, 8²⁷), ač jiní, jako na př. König, Robertson, Hummelauer zase dle Prokopa z Gazy, který překládal „efod“ slovem *μαντεῖον ἢ εἰδωλον, ἐφρούδ*, pokládají efod Gedeonův

¹⁾ Lagarde odvozuje význam מִפְּדָן od arabského wafadâ, přijít jako posel, tedy přiblížení, šat přiblížení (se k Bohu); syrské pedthâ značí dlouhý šat.

za šat, do kterého se Gedeon proti právu oblekl, pokoušeje se samostatně efodem vykonávati soudcovskou moc, a Ofru na místě Silo středem úcty k Jahve učiniti.

Dle sv. Augustina ve vypravování o Gedeonovi slovem efod jest míněn svatostánek (tabernaculum); tak soudí tento spisovatel ze slov ἑστῆσεν v Septuagintě, „posuit“ ve Vulgátě, připouštěje ovšem, že ze zlata, příspěvku to lidu k opatření efodu v obnosu 50 liber (1700 šiklův) odňatého jako kořist Madianským (Soudc 8²⁷), zhotoveno bylo i příslušné náčiní potřebné pro svatostánek; jiní, jako Michaëlis, Eichhorn, Wellhausen, Stade, Budde, z velikého množství zlata (25—28 kg.) uzavírají na modlu, ač číslo 1700 při šiklech může býti přehnaným (snad má státi dle Zapletala 700).¹⁾

K. Š.

¹⁾ Zapletal, Alttestamentliches. Str. 55—77.: Das Ephod.



25. Urím a tummím.

V rouše veleknězově bylo dle Ex 28³⁰ urím a tummím, neboť se tu praví: Položíš pak do náprsníku soudu světla a dokonalosti (učení a pravdu), jež budou na prsou Aro-nových, kdykoliv vcházeťi bude před Jahve: i bude nositi soud synů israel-ských na prsech svých před obličejem Jahve v ždy. Hebrejské urím a tummím, „světlo a dokonalost“, značí tu v množném čísle plnost světla a dokonalosti, a jest vyloženo v LXX a Vulg. slovy: „učení a pravda“. Z jiných míst Starého zákona jest patrné, že se jedná o předmět, kterým byl Mojžíš a měl býti pak i každý velekněz spojen s Hospodinem; prostřednictvím urím a tummím zjevoval Hospodin vůli svou a dával výroky své. Knížata a lid přicházeli totiž často k Mojžíšovi a později k veleknězi a žádali jím Jahve o rozhodnutí. A kněz dovolával se tohoto rozhodnutí právě oním předmětem.

Lidu bylo velmi důležité znáti vůli Boží, neboť nebylo o všem učiněno rozhodnutí v zákoně psaném. Uzavřením smlouvy Jahve s lidem israelským na Sinaji zaměněn byl starý způsob patriarchálního zařízení v b o h o v l á d u. Jahve jest nyní israelským králem a tím jsou všechny občanské zákony spolu nábožen-skými zákony. Sám Jahve je prohlásil a bděl nad tím, aby byly zachovávány. Byly sice zřejmy, avšak mohl přece nastati případ, o němž nebylo předem v zákoni-ku rozhodnutí učiněno. Tak vypravuje se na př. v Nm 27 o smrti Salfadově, jenž pocházel z Manassova

kmene. Salfad nezanechal dědiců, totiž synů, na něž by jeho dědictví přešlo. Proto přistoupily jeho dcery k Mojžíšovi a žádaly, aby byly ony samy ustanoveny dědičkami. I vznesl Mojžíš při jejich k soudu Hospodinu. O dědictví dcer nebylo v zákoně žádného ustanovení. Z rozkazu Jahve přešlo pak dědické právo na dcery Salfadovy, a zůstalo pak toto rozhodnutí pravidlem pro pozdější stejné případy.

Urím a tummím byly nejspíše dány Mojžíšovi mýsam Bohem, neboť při ostatních částech velekněžského roucha Jahve dopodrobna poroučí, kterak má Mojžíš vše zhotoviti a vyzdobiti, kdežto při urím a tummím praví: „Položíš pak do náprsníku soudu světla a dokonalosti“. Když tedy předměty ty byly snad původu božského, bylo by zajímavé věděti, v čem záležely? Jména jejich však toho nevyličují. Urím je plurál od אור světlo, tummím od kmene tamam, dokonati. Tyto plurály možno vysvětliti jako plurály intensivní a přeložiti: plnost světla a dokonalosti. V různých biblických zněních setkáváme se s rozmanitými překlady jmen urím a tummím. Septuaginta překládá $\delta\eta\lambda\omega\sigma\iota\varsigma \kappa\alpha\iota \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ — zjevení a pravda, což je spíše výklad jako: zjevená pravda, Symmachus doslovně $\phi\omega\tau\iota\sigma\mu\circ\iota \kappa\alpha\iota \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\sigma\epsilon\iota\varsigma$ — osvětlení, světlo a dokonalost, Vulgata „doctrina et veritas“, učení a pravda. Nejvíce přibližuje se původnímu významu překlad Symmachův. Konečně možno všechny překlady srovnati. Zjevenou pravdu můžeme nazvati světlem, neboť jako světlo zaplašuje tmy, tak i pravda, kterou někdo zjevil, zahání z mysli všechny pochybnosti. Učení, nauka obsahuje více zjevených pravd. Pravda je jistě dokonalou a činí dokonalými i ty, kteří ji přijímají a zachovávají.

Jako překlady slov urím a tummím, tak i výklady jejich jsou velmi různé. Známé je, že nosil egyptský nejvyšší kněz na prsou ozdobu zhotovenou z drahokamů a perel, snad též sošku některého boha neb bohyně egyptské jako odznak nejvyšší kněžské moci.

Israelité seznali egyptské zvyky a hleděli je v lecčem napodobovati. I svatostánek Mojžíšův byl v hlavních obrysech a v rozdělení svém sdělán jako

egyptské chrámy. Proto mínili někteří vykladaelé, že bylo urím a tummím náprsní ozdobou podobnou ozdobě egyptských kněží.

Josef Flavius to vyvrací a tvrdí, že urím a tummím bylo orůch 12 náprsních drahokamů na chošenu, jejichž třpyt a lesk byl odpovědí na veleknězovy otázky.

Jiné mínění dovozuje, že byly urím a tummím jakýsi druh sošek neb model, terafím. V Písmě je zmínka o terafím, jež vzala Rachel z otcovského domu a které Jakub zakopal pod dubem u Sichem. Urím a tummím by byly dvě sošky. Jedna prý představovala symbolicky zjevené učení a druhá pravdu. Vzpomeneme-li však na dekalog, na jeho první přikázání, v němž Hospodin, připomenuv lidu svému všechna dobrodiní, přísně a „žárlivě“ (Ex 20⁵) varuje před uctíváním cizích bohů, jejich model a obrazů, shledáme, že jest výklad o terafím nesprávným.

Někteří rabbinové se domnívají, že jména urím a tummím byla napsána nebo vyšita na chošenu. Když pak velekněz vstoupil do „Nejsvětějšího“ a podíval se nejprve na slovo urím, zazářila (אור svítiti) písmena, z nichž se odpověď Boží skládala. Poněvadž písmen bylo dosud málo a různě mohla býti spojena, pohleděl ještě na jméno tummím a to dovršilo, dokonalo (אמל dokonati) počet písmen a označilo právě jejich spojení. Tento výklad zamítají kabbalisté zastávající názor, že na chošenu nebylo napsáno urím a tummím, nýbrž jméno Jahve, tetragramma. Mocí jména Jahve, k němuž se připojuje mnoho pověr židovských, počáteční písmena dvanácti kmenů židovských, vyrytá na drahokamech, se tak spojila, že velekněz snadno odpověď Jahvovu přečetl.

Dle jerusalemského Targumu mínili, že tetragramma Jahve, jakmile velekněz vstoupil do „Nejsvětějšího“, tak zazářilo, že kněz září a jasně oslněn přiveden byl do extase a pak oznámil lidu vůli Jahve.

Hojně zastánců má konečně výklad, že urím a tummím byly kameny losovací. Urím byly jasné kameny, „*δηλοὶ λίθοι*“ (Septuaginta, Lucianova recense), a značily odpověď kladnou, tummím pak kameny temné, oznamující zápor. Výklad o losech se opírá o 1 Sam 14⁴¹.

Saul táže se, má-li pronásledovati Filištinské, avšak Hospodin neodpovídá. Z toho poznává Saul, že Jahve je rozhněván. Aby poznal příčinu hněvu Božího, shromáždí lid na jednu stranu a sám se synem svým Jonathou odchází na protější stranu a prosí Hospodina: „Hospodine, Bože israelský, dej znamení: co jest, že jsi neodpověděl služebníku svému dnes? Jestli na mně, neb na Jonathovi, synu mém, ta nepravost, dej znamení (dej urím, v Lucianově recensi LXX *ὁὗς δῆλous*, totiž *δῆλous λίδous*); aneb jestli ta nepravost na lidu tvém, dej svatost (dej tummím, *ὁὗς ὁσιότητα*). I postižen je Jonathas a Saul a lid pak vyšel.“

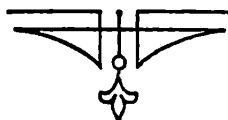
V následujím se ličí, kterak los vržený mezi Saulem a Jonathou označil Jonathu jako vinníka. Jonathas pak dle rozkazu otce měl zemřít, než na přimluvu lidu byl zachráněn. Z místa tohoto poznáváme způsob dotazování. Otázky kladeny byly tak, že na ně stačila odpověď jedním slovem, obyčejně prostá affirmace „ano“, neb zápor „ne“. Rozhodování losy bylo u východních národů, Arabů, Assyřanů, Babyloňanů, velmi rozšířeno. Obyčejně neotazovali se přímo na výsledky v budoucnosti, nýbrž co má kdo činiti, aby ten neb onen čin uspišil nebo nepříjemný výsledek odvrátil. Arabové jako losů užívali šípů bez hrotů, původně snad prutů. U Řeků tento způsob losování znám je pod jménem „*βελομαντία*“ též „*ῥαβδομαντία*“ O podobném losování u Babyloňanů poučuje nás prorok Ezechiel (21²¹): „Nebo stane král babylonský na rozcestí, na počátku dvou cest, obíraje se hádáním, vyčistí střely, bude se dotazovati model, hleděti bude do jater.“ K tomu poznamenává sv. Jeronym (Commentarii in Ezech.): Dotazoval se způsobem svého národa věštby, vložil šípy do toulce, zamíchal jimi. Šípy byly označeny jmény neb znamenány, aby seznal, či šíp vyjde a proti kterému městu by měl táhnouti.

Z poznámky sv. Jeronyma je patrné, že Babyloňané při losování střely různě znamenáné metali do toulu. Zde na jedné bylo napsáno město Rabbath, na druhé Jerusaleem, a pak bylo taženo, na které by los padl.

Jsou tedy velmi různé výklady o urím a tummím; některý vykladač hájí názor, který jiný naprosto zavrhuje. Přece však všichni souhlasí aspoň v jedné věci, že byly urím a tummím věci hmotné, nějaký předmět, prostřednictvím jehož Jahve zjevoval svá rozhodnutí. Předmět ten dal Mojžíšovi Hospodin, tedy byl původu božského, a Židé si ho proto velmi vážili. Mezi předměty, nad jichž ztrátou truchlili po návratu z Babylona, bylo též urím a tummím. V pochybných případech pak říkali: Zůstává to (nerozhodnuto), dokud nepovstane kněz s urím a tummím (dle Neh 7⁶⁵).

Josef Flavius praví, že i po návratu ze zajetí měli Židé urím a tummím. To však nebylo ono původní; bylo snad zhotoveno dle některé představy o původním urím, aby počet velekněžských rouch byl úplný. Ovšem že tímto urím Jahve již nezjevoval svou vůli.

Ž. Š.



26. Desky desatera.

Desaterem (dekalogem) zove se deset slov (Ex 34²⁸), která byla napsána po rozkazu Jahvově Mojžíšem (Dt 4¹³), dle Dt 10⁴ Bohem samým, jako psaná příkázání na dvou kamenných deskách. Na základě těch slov měla býti uzavřena úmluva mezi Jahve a jeho vyvoleným lidem.

Bůh mluvil nejprve sám ta slova a veškeren lid je mohl slyšeti (Ex 20¹⁻¹⁷): Veškeren pak lid viděl to hřímání a bleskot, a zvuk trouby, a horu kouřící. Když to viděl lid, byli pohnuti a stáli zdaleka (v. 18). I řekl Jahve k Mojžíšovi: Tak řekneš synům israelským: Vy jste viděli sami, že jsem s nebe k vám mluvil (v. 22). Stejně to opakuje v Dt 5⁴: Tváří v tvář mluvil k vám Jahve na té hoře z prostřed ohně . řka (v. 6): Já jsem Jahve Bůh tvůj (v. 22). Ta slova mluvil Jahve ke všemu shromáždění vašemu na hoře z prostřed ohně a oblaku a tmy, velikým hlasem a nepřidal (nic více); a napsal je na dvou kamenných deskách, kteréž mně dal.

Ze slov Dt 4¹³, kde praví, že napsal těch deset slov na dvě desky (Ex 24¹², 32¹⁵), a z toho, že byla na týchž dvou deskách napsána příkázání obsažená v Dt 5⁶⁻²¹ (shodná s Ex 20¹⁻¹⁷), jest patrné, že byla napsána na deskách ona mravní příkázání, která se obecně d e s a t e r e m nazývají.

Když pak Mojžíš ty dvě desky rozbil (Ex 32¹⁹), přikázal mu Jahve, aby vytesal sám dvě nové desky: Vyteš sobě dvě kamenné desky podobné prvým, a napíše na těch deskách slova, která byla na prvých, jež jsi rozbil (Ex 34¹). Byl pak tam s Jahve čtyřicet dní a čtyřicet nocí . a napsal na deskách slova té smlouvy, deset slov. Dle Dt 10² napsal slova ta nikoli Mojžíš, nýbrž zase Jahve sám: Vyhlaď dvě kamenné desky, podobné prvým, vstoupil jsem na horu, nesa ty dvě desky ve svých rukou (10³). I napsal na těch deskách, jako byl prve napsal, deset slov, kteráž kvám mluvil Jahve na hoře z prostřed ohně v den onoho shromáždění, a dal je Jahve mně (10⁴). V Ex 34²⁷ arcif stojí: I řekl Jahve Mojžíšovi: Napiš sobě tato slova, neboť podle těchto slov učinil jsem úmluvu s tebou a s Israelem; avšak tu zajisté není míněno oněch deset slov, která byla napsána na deskách, nýbrž slova Jahve, která zjevil na hoře Mojžíšovi a která měl Mojžíš napsati do knihy zákona. Jedná se tu o přikázání, která předcházejí a která náležela také k úmluvě s Bohem.

Z Ex 34¹⁸: A napsal na deskách slova té smlouvy, deset slov — soudí někteří, že by byl Mojžíš sám desatero to na nových deskách psal a že tam bylo jiné desatero, než se obvykle míní, a sice přikázání vzatá z Ex 34^{14—26}: 1. Nebudeš se žádnému jinému bohu klaněti. 2. Nebudeš si dělati bohů (obrazů) slitých. 3. Budeš zachovávat slavnost přesnic. 4. Všechno prvorozené jest mé. 5. Neobjeví se přede mnou prázdní (Máš sedmého dne odpočívati; slaviti budeš svátek týdnů). 6. Slaviti budeš slavnost sklizení po vyjití každého roku (třikrát v roce ukáže se každý mužský z vás před obličejem Páně). 7. Nesmíš krev mé oběti s kvašeným. 8. Oběť slavnosti přejítí nezůstane do jitra. 9. Výborné prvotín tvé půdy budeš přinášeti k domu Jahve. 10. Nebudeš vařiti kůzle v mléce jeho matky.

Seřazení těch příkazů do počtu desíti není tak snadným; z oněch veršů by bylo lze sestaviti i 13 pří-

kazů. Připomenouti tu dlužno, že jsou tato přikázání liturgického či obřadného rázu, a že je není možno sestavit v logickém pořádku, jak se to krásně jeví u morálního desatera. Těchto deset obřadných příkazů nebylo základem bohumilého života členů vyvoleného národa a nebyly psány jako nejdůležitější a nejhlavnější zákony úmluvy na dvou posvátných deskách. Jmenují toto desatero jahvistickým na rozdíl od obyčejného desatera mravního rázu, které zovou kritikové „slovy elo-histickými“. Ani nechtějí tím tvrditi, že by byl Jahvista jejich původcem; mohly prý býti již dříve sestaveny a dostaly se později do Jahvistovy sbírky. 1. a 2. by byly obráceny proti cizím kultům, hlavně proti úctě Baalově, z čehož soudí, že by pocházely z doby Eliášovy; důvod ten arcí závažným není. U srovnání s obyčejným desaterem toto obřadné desatero úplně zaniká.

Znění desatera Ex 20¹⁻¹⁷ odchyluje se od znění v Dt 5¹⁻¹⁸ hlavně v těchto slovech a větách:

Ex 20: v. 8 Pamatuj dne sobotního, abys ho světil.

v. 10.: Ani dobytek tvůj (nebude dělati žádného díla).

v. 11.: Neboť v šesti dnech učinil Jahve nebe i zemi a moře a vše, co v nich jest, a odpočinul pak dne sedmého.

v. 12.: Cti otce i matku, abys dlouho žil.

Dt 5: v. 12.: Zachovávej sobotní den, abys ho světil, jak ti přikázal Jahve, tvůj Bůh.

v. 14.: Ani tvůj vůl, ani tvůj osel, ani žádný z veškerého dobytka tvého . . . aby odpočinul služebník tvůj a dévečka tvá jako ty.

v. 15.: A pamatuj, že jsi byl otrokem v Egyptě a že tě vyvedl odtamtud Jahve, tvůj Bůh, silnou rukou a vztaženým ramenem. Protož přikázal ti Jahve, tvůj Bůh, abys světil sobotní den.

v. 16.: . . . jak ti Jahve, tvůj Bůh, přikázal.

. . . a aby tobě dobře bylo na zemi

v. 17.: Nepožádáš domu svého bližního, aniž požádáš manželky bližního svého, ani jeho otroka
 v. 21.: Nepožádáš manželky bližního svého, aniž požádáš domu svého bližního, ani jeho pole, ani jeho otroka atd.

Rozdíl se vysvětluje obyčejně tím, že jest desatero v Dt z paměti a řečnický opakovaně a že není proto doslovné. V Dt jest svěcení soboty historicky odůvodněno; spatřují tu též více ohledu k lidem než v Exodu, a sice proto, že jest v posledním přikázání (v. 21.) o manželce zvláště řeč a není zahrnuta v přikázání o domu. Při odůvodnění svěcení soboty není tam udáváno, že jest pořad stvoření (Ex) aneb vysvobození z poroby egyptské (Dt) jediným důvodem sobotního svátku; byly pro to důvody dva, jež si nikterak neodporují; sedmý den stvoření se uvádí jako ustanovení soboty a vysvobození z Egypta jako příčina, pro niž se hlavně sobota má zachovávat.

Hebrejský papyrus Nash knihovny v Cambridge pochází z Egypta, a sice snad z druhého století křesť. a obsahuje desatero ve znění o něco málo odchylném. Papyrus ten jest nejstarším biblickým zněním hebrejským. Jest psán bez značek rozeznávacích, samohláskových a přízvuchných; mezi slovy není vždy mezery, ač se tu koncová písmena nalézají.

Začíná slovy: (Já jsem P)án, tvůj Bůh: to jest spíše dle Dt 5⁶ než dle Ex 20. Při 3. přikázání, jež se shoduje s Ex 20⁸⁻¹¹, je tu však též: tvůj vůl a tvůj osel a vše (tvé), což jest v Dt 5¹⁴ a v LXX Exodu. V odůvodnění shodují se odchylky se zněním LXX, což lze pozorovati i u přikázání 4.: aby dobře bylo tobě a aby dlouhé byli dni tvé na zemi (Philo též a k Ef 6^{2.3}, Dt 22⁷). Páté a šesté přikázání jsou jako u sv. Marka 10¹⁹ a Luk 18²⁰ (nikoli Mat, kde jest 19¹⁸ znění massoretské). Při osmém přikázání se shoduje s Dt a snad i ve dvou posledních.

Po desateru jest v onom papyru ihned verš: (a tato jsou ustanovení a soudy, jež poručil Mojžíš (synům israelským) na poušti, když vycházeli ze země egyptské. Slyš ó Israeli...). Tento verš jest v LXX a v staré Itale Dt 6¹ a byl odtud doplněn. Odporoval

pověsti, která byla v aramejském překladě před Dt 6⁴ připsána, že odříkávali Jakubovi synové, když stáli u otcova smrtelného lůžka, Šma: v onom verši stálo, že bylo dáno Šma na poušti, a proto asi byl ten verš v hebr. znění vynechán.

Hebrejské znění desatera jest rozděleno zvláštním způsobem na 10 oddělení, tak zvaných *paršijot* (parašá); verše 3.—6. tvoří jedinou parašá, žádostivost v. 17. či 14. rozdělena ve dvě paršijot, poslední není však jistou.

Znění to vykazuje dvoje přízvukná znaménka, dolejší a hořejší. Hořejší akcentace byla přidána, poněvadž se znění to v jistých dnech čítalo dle jiného rozdělení. Tvrdí též někteří, že se v lednu a červenci čítalo dle dolejších přízvuků, dle hořejších pak o svátku zákona; neb se prý řídili dle jedných v soukromém čtení a dle druhých při četbě veřejné.

Příkázání ta byla napsána na dvou deskách. O tom, po kolika příkázáních bylo na každé desce napsáno, byla ode dávna různá mínění. Philo, Josef Fl., Židé, sv. Irenej a někteří protestanté mínili, že bylo na každé desce po pěti příkázáních. Na prvé by byl zákon o cizích bozích proti mnohobožství, o obrazech proti modloslužbě, o jméně Božím, o sobotě a o ročících; na druhé pak patero ostatních: zabití, cizoložství, krádež, špatné svědectví a žádostivost. Byla-li na deskách napsána pouze hlavní slova (hesla) jednotlivých zákonů, asi jako ona v Ex 34, pak by bylo bývalo na prvé desce 28, na druhé 26 (neb dle Dt 27) slov hebrejských, což by bylo bývalo souměrným. Byla-li napsána spolu i ona odůvodnění; která tam jsou, pak by při tom rozdělení souměrnosti dosaženo nebylo, neboť prvních patero příkázání zaujímá 146 slov, ostatním pěti příkázáním zbývá pak pouze 27 slov. I 146 slov bylo by se na jednu desku zajisté vešlo, neboť byly ony desky dosti veliké a byly dle Dt 32¹⁵ popsány po obou stranách, avšak souměrnost byla zajisté lepší. Ze slov Dt 32¹⁵ chtěli dovozovati, že byla všechna příkázání napsána dvakrát; na každé straně jednou.

Origenes, Řekové a někteří reformátoři pravili, že byly na první desce čtyři zákony lásky k Bohu, tedy od verše 3. až k 8., druhá deska by byla obsahovala povinnosti k bližnímu, žádostivost v. 17. by byla posledním a jedním přikázáním. Někteří Židé a vykladači čítají jako LXX B ohlášení: Já jsem Jahve. jako první slovo.

Jiné jest rozdělení, které zavedl po příkladu některých Židů sv. Augustin, a jež jest u katolíků i Lutheránů obvyklým (jest i v LXX A). Na první desce byla dle toho tři přikázání o lásce neb o povinnostech k Bohu: první přikázání by bylo ve verších 3. - 5., záповěď cizích bohů a obrazů by byla sloučena v jedno. Na druhé desce bylo pak sedmero přikázání o povinnostech k lidem, při čemž by žádostivost v. 17. byla rozdělena do dvou přikázání, 9. a 10. Na první desce by pak bylo 76, na druhé i se sobotou 96 slov. Bez motivů, ale s úvodem, jest všech slov 73 při Božích přikázáních, při rodičích pět, u ostatních pak 26 slov.

Pořad přikázání jest věcný a nejvhodnější. V překladech (srov. Luk. 18²⁰, Řím 13⁹) není shody v pořadu 5. - 7. přikázání. Předcházejí zákony náboženské, pak následuje zákon o úctě k rodičům, kteří mají po Bohu největší vážnost; ostatní řídí poměr lidí k sobě, brání tomu, co by bližnímu škodilo, v desátém zasahuje i na myšlení. Positivně a přímo o lásce, dobročinnosti a trpělivosti nemluví. Výklad Kristův v Novém zákoně činí dekalog dokonalým. Ze zákonů babylonského krále Hammurabiho (2133—2080 př. Kr.) desatero vzato nebylo, neboť ony neobsahují mravních příkazů, nýbrž podávají pravidla pořádku a bezpečnosti.

Měl-li z desek čísti i lid, bylo třeba, aby písmena byla dosti veliká, by se mohla i z dále čísti. Avšak nikde není v bibli zaznamenáno, že se desky ukazovaly a že se z nich veřejně předčítalo. Byly uzavřeny stále v schránce, která za tím účelem skvostně z dříví akaciového sdělána a zlatým víkem a zlatem obložena byla.

Desky nemohly býti tuze veliké a těžké, neboť je nesl Mojžíš, když se vracel s hory, sám (Ex 32¹⁵).

Jejich velikost lze poněkud udati dle archy úmluvy, v níž byly uloženy. Ta byla 2 a půl lokte dlouhá, 1 a půl lokte široká a vysoká (Ex 25¹⁰; loket 465 milimetrů). Byly tedy asi metr dlouhé a půl metru zšíři, z kamene sinajského, neboť se též proto říkalo, že jest archa „horou Sinaj ve svatyni“. Židé pozdější arciť bájili, že byly desky ony 6 loket dlouhé a široké, a 3 lokte tlusté. Váha jejich by pak byla ohromná (28 tun čili více než 4 centy). Vypravují pak arciť, že byly sice těžké, ale obsah jejich, slova Boží, je činil lehkými, tak že je Mojžíš zcela bez námahy nesl. Když spatřil Mojžíš pohanské, modlářské řádění Israele pod horou, tu se prý oddělila božská slova od kamene desek, desky byly pak těžké a Mojžíš je pustil a rozrazily se a rozbily.

Příkázání byla tam napsána Bohem, prstem Božím, písmem Božím (Ex 32¹⁶). P í s m o B o ž í, miktáb elohím, nemusí udávati způsob neb abecedu, jakou to bylo napsáno. Ukazují však na Is 8¹, kde jest řeč o l i d s k é m p í s m ě neb rydle, cheret enoš, které znamená starohebrejské písmo, a míní, že se na rozdíl od toho jmenuje písmem božským písmo, jehož se užívalo před tím, tedy asi babylonské neb klínové. Domněnku tu nelze dokázati, nelze ji však prostě odmítnouti.

Mojžíš ro z b i l prvé desky, jež mu byly dány Bohem Jahve, když se vracel s hory a spatřil, jak se lid dopustil modlářství. O provinění tom zvěděl Mojžíš již na hoře, neboť pravil mu tām Jahve: Jdi, sestup, neboť porušil se lid, který jsi vyvedl z egyptské země. Sešli brzy s cesty, kterou jsem jim přikázal. Udělali si tele slité a klaněli se mu a obětovali mu, řkouce: Tito jsou bohové tvoji, Israeli (Ex 37^{7.8}). Mojžíš se tu hned přimlouval za lid, aby mu Jahve odpustil pro věrné předky a otce, Abrahama a Isáka, a Israele netrestal. Když se přiblížil k stanům a užíval tele a tance, rozhněval se a zahodil z rukou svých desky a ro z b i l je p o d h o r o u (Ex 32¹⁹).

Mojžíš byl mužem prchlivým, neboť jest známo, že když vyšel jednou v Egyptě a spatřil, jak činí

Egyptan bezpráví Hebrejci jakémus, zabil onoho Egyptana (Ex 2¹²). Nebyl tu rozvážným, neboť tím způsobem lidu svému neprospěl. Rozhorlení jeho pod horou jest snadno pochopitelné. Viděl, že se lid tak brzy svému vysvoboditeli, Bohu, zpronevěřil, že zapomenuł úmluvy, kterou teprve před krátkou dobou s Jahve uzavřel. Po tolika zázracích, po tak četných a velikých dobrodiních hledá lid u modly svého potěšení. A znal také Mojžíš tu velikou lásku, kterou Jahve k svému lidu chová, věděl, že jest jedině tento lid ze všech národů světa vyvolen, a má míti znamení zvláštní přítomnosti Boží ve svém středu. On znamení úmluvy lidu přinášel, a lid se dopouští modlářství! Bolest trpkou pocítil Mojžíš ve svém nitru, tak zvaný spravedlivý hněv se ho zmocnil a on v něm zahodil posvátné a vzácné desky. Vina toho byla na lidu; sv. Jan Zlatoúst dí, že oplzlost a hříšnost lidu rozetřela ony desky.

Mohlo by se říci, že tímto modlářstvím lidu úmluva mezi Bohem a Israelem se zrušila, a tu pozbyly desky své váhy a platnosti a mohly býti rozbity; Mojžíš tím nehřešil.

Či byly ty desky? Byly předmětem posvátným, Božím, a byly darovány do svatostánku, náležely lidu a byly v opatrování kněží. Rozbitím desek hřích lidu ani odstraněn ani napraven nebyl, a z toho by se mohlo souditi, že neměl Mojžíš práva desky rozbíjeti, a že tedy chybil, když je zahodil. Jahve nečinil proto Mojžíšovi žádných výčitek, poručil mu pak pouze, aby přinesl nové desky, jež by sám z kamene vytesal a pak na ně opět napsal přikázání. Z toho lze zase souditi, že to nebylo Mojžíšovi přičítáno k vině.

K omluvám a výkladům o této věci přidávají ještě toto:

Israelský lid byl uvyklý vidati uctívání bohů v obrazech a viditelných sochách a nemohl se hned spokojiti s Bohem neviditelným. Dokud byl Mojžíš s lidem, zůstali věřícími. Když pak prodlel na hoře tuze dlouho, domnívali se, že se již nevrátí, a žádali si míti obraz Boha, jak ho vídali v Egyptě, a udělali si ono zlaté tele. Mojžíš přinášel nyní něco hmotného

a viditelného, ony dvě desky. Mohl si mysliti, jak užřel modlářství lidu, že mu mohou desky ty, kdyby se jim začal klaněti, spíše škoditi než prospěti — a proto je raději rozbil, jako to učinil později král Ezechiaš s měděným hadem. Tak by bylo lze chybu Mojžišovu a jeho prudké rozhořčení omluviti a vysvětliti.

Židé pokládali rozbití desek za hřích již z té příčiny, že bylo potom třeba desek nových, a ustanovili si dne 17 čtvrtého měsíce Tammuz půst na paměť této neblahé události.

Později povstalo podání, že byly zbytky rozbitých desek sebrány a podávány nemocným v podobě prášku proti různým těžkým nemocem. Snad se to počalo vypravovati proto, že Mojžiš vzal ono zlaté tele, jemuž se Israelité klaněli, a spálil je v ohni a setřel na prach a vsypav na vodu dal to píti Israelitům, aby si tak byli dobře vědomi, že modla ta pražádné moci neměla a nemá, a aby tím i své opovržení k modle dali na jevo.

Podobný lék býval v lékárnách od 13. až do 18. století pod jménem *cidaris glandifera* neb *cidarites glandarius*, zkamenělina ježovky. Po křížáckých dobách přinášivali jej poutníci do Evropy a jmenovali tyto kamenky „židovskými kameny“ neb ž. žaludy neb i sodomskými olivami, rozbíjeli to na prášek a tvrdili, že větší kameny pomáhají proti nemoci kamene a menší zase při ledvinových kamenech.

Lékaři řečí, Aetios z třetího neb čtvrtého století po Kr. a Dioskorides z Tarsu z dob Neronových, upozornili na tento kámen a jmenovali jej léčivým, odvolávající se na krále egyptského ze sedmého století př. Kr. Nechepsa. Neobsahuje než hranoly uhličnatého vápna (Guthe, Palästina str. 18).

Kabbala mluví o 613 příkázáních, 248 kladných a 365 záповědích, a nachází počet ten v číselné hodnotě písmen slov „moše rabbenu“, „Jahve elohé Israel“ a j.

V P.

Dodatek ke statí 19.

Cesta Israele pouští. Dr. A. Musil dí v „Miszellen zur Bibelforschung“ (Die Kultur 1910, str. 3 nn) o cestě Israelitů z Egypta asi toto: Israel se snažil dostatí se co nejdříve z vlivu egyptského a zařídil svou cestu směrem k svému účelu dle pastvin a vodních míst; netáhli tedy v přímé čáře do Kanaanu. Sinaj ležel v zemi Madjan, jv. od Elat-Akaba. V Madjan jsou jména zastávek Israele: Harad v horách Harad, Hašmon v kraji Hesma, Jotbat v at-Tába, Esjon-Geber v Razján wa Gbér. Rudé moře sáhalo o deset km. severněji.

Israelité šli po obchodní cestě, která vedla z jižní Arabie do Fénicie. Tak se dostali do pouště Faran, která byla v rozsedině al-Araba, a chtěli se dostatí z Arabu do Kanaan. Pak tam pro odpor svůj zůstali 38 let. Kadeš B. stotožňuje nikoli s ajn-Kdejs, kde jest nyní hojnost vody, nýbrž se zříceninou Kornúb na hranicích pouští Sin a Faran. Funon jest jižně od Mrtvého moře ve Faran, tam byly měděné doly. Z Obôt-al-Wejbe dosáhli průsmykem nakb-ad-Dahal východní výšiny a krajinou Themanitů přišli k údolí Zared na východní hranici Moabu. Al-Kerak jest Ar a es-Sultání jest Zared. V Beer (al-Mdejjene) na řečišti Tamadu vyhloubili si studně (Nm 21¹⁶ⁿⁿ).

Řeka egyptská na jižních hranicích Kanaanu by nebylo údolí al-Ariš, nýbrž 70 km. severněji tekoucí en-Nahr.

Obsah.

	Str.
1. Biblické vzdělávání kleriků a kněží	7
Znalost Písma podmínkou připuštění k svěcení. Vzdělání kleriků v staré době. University. Semináře. Původ seminárních cvičení. Seminář výkladu St. zákona při universitě v Praze.	
2. Druhá kniha Mojžíšova, Exodus. O jejím kritickém roztržidění	16
Jméno Exodus. Obsah té knihy. Dvojí zprávy a neshody. Kritické roztržidění. Rozhodnutí papežská o kritice. Rozhodnutí biblické komise o Pentateuchu.	
3. Egypt v dobách Exodu	24
Jméno Egypta. Egyptský lid. Přehled dějin Egypta. Josef a Hebreové v Egyptě.	
4. Cizí zprávy o Israelitech v Egyptě a o východu jejich (R. B.)	29
Hekateus z Abdery. Manetho. Polemon z Ilionu. Strabo Kappadocký. Thrasyllus z Mendes. Chaeremon z Alexandrie. Posidonius z Apameje. Apollonius Molon. Alexander Polyhistor. Diodor Sicilský. Ptolemeus z Mendes. Lysimach z Alexandrie. Apion. Numenius z Apameje. Tacitus.	
4a. Země Gessen (Gošen) (J. K.)	44
Jméno Gošen. Poloha té země a povaha její.	
5. Ex 18. Nový král, který neznal Josefa (A. N.)	52
Jméno faraó. Doba nového faraona. 19. rod faraonů, Ramses II. a jeho stavby. Amenofis IV. Merenptah.	
6. Egypt školou Hebreů	58
Pokrok a vzdělanost egyptská. Náboženství egyptské oné doby. Bohoslužba. Čemu se tam Hebreové naučili.	
7. Ex 17. 8. Utiskování Israelitů v Egyptě (V. R.)	61
Příčiny utiskování. Rozmnožení Israele. Roboty. Hubení dítek israelských. Jak dlouho trvalo utiskování?	
8. Ex 25. Mojžíšovo zachování (V. V. F. M.)	68
Rod Mojžíšův. Faraonova dcera. Svoboda egyptských žen. Nil a jeho důležitost pro Egypt. Kde byl Mojžíš vysazen? Jméno faraonovy dcery neznámo. Pohanské pověsti podobné. Vychování Mojžíšovo.	

9. Ex 3 ²¹⁻²² . Dary, jež vzali Israelité z Egypta	79
Israelité žádali těch věcí, vypůjčili si je. Výklad „oloupili Egyptany“. Vysvětlení a omluvy.	
10. Ex 4 ²¹ . Bůh zatvrdil srdce faraonovo	86
Biblické obrazy. Bůh zatvrzení připustil. Bylo to trestem. Pověst o konci faraonově. O bozích Řeků, o Mohamedově bohu.	
11. Ex 3 ¹ . Zjevení Boží na Horebu (A. K.)	91
Země Madjan. Doba tamního pobytu Mojžíšova. Činnost Mojžíšova. Horeb a Sinaj. Serbal. Jméno Sinaj. Hořící keř. Proč se zjevil v keři?	
12. Ex 3 ¹⁴ . Jméno Jahve (F. W.)	101
Výklad jména Jahve mluvnický, historický. Vyslovování jeho. Úcta k jménu tomu.	
13. Ex 3 ¹⁻⁴ , 6 ² . Dvoji zpráva o zjevení (V. H.)	107
Rozdíly ve zprávách těch a srovnání jich.	
14. Ex 4 ²⁴⁻²⁶ . Zjevení na cestě do Egypta (J. K.)	113
Kdo byl Jahve? Koho chtěl usmrtiti? Příčina zjevu toho. Obřízka syna Mojžíšova. Slova Zippory a jejich výklady.	
15. Ex 12 ⁶ . Doba zabíjení beránka (A. J.)	121
Předpis v Egyptě daný. Výjimky Adu a Bađu. Dvoji večere. Doba mezi dvěma večery. Poslední večere dle evangelistů.	
16. Ex 4 ^{2-3, 6} . Mojžíšovy zázraky (L. M.)	131
Znamení a zázraky na Horebu a v Egyptě. Hůl Boží. Druhý zázrak. Proměnění vody v krev.	
17. Ex 7 ¹⁰ . Napodobení Mojžíšových zázraků (J. Š.)	137
Kouzelníci egyptští. Hole jejich. Jakou mocí konali kouzla? Nápodobili tři zázraky.	
18. Ex 14 ²²⁻²⁸ . Přechod Rudým mořem (E. S.)	143
Průplav mezi Středozemním a Rudým mořem. Jméno Rudého moře. Sáhlo dále na sever než nyní. Přechod jezerem Hořkým. Města Ramses, Pithom, Phihahiroth. Zázrak přechodu. Šur.	
Mapka Rudého moře a poloostrova sinajského	147
19. Cesta Israele pouští (E. S.)	156
Mara. Sin. Refidim. Massa. Meriba. Počet Israele. Letopočet té doby.	
20. Ex 16 ⁴⁻¹⁵ . Manna (J. P.)	159
Manna tamaryšková. Rozdíly. Jedlé lyšejníky.	
21. Ex 20 ⁵ . Žárlivost Boha Jahve (F. K.)	165
Obrazná rčení biblická. Anthropopatismy. Dvoji význam „žárlivosti“. Horlivost Jahve.	
22. Ex 21 ²³⁻²⁵ . Odveta a krevní msta (A. N.)	169
Zákon odvety. Dějiny tohoto zákona a zvyku. Krevní msta; „vykupitel krve“. Krevní msta u Arabů.	

	Str.
23. Ex 19. 28. Israelské kněžstvo u Sinaje (M. S. J. R.)	175
Kněžstvo israelské před Levity. Náhled Hummel- auerův. Manassův kmen. Prvorozenci. Aronovo kněžství. Kněžstvo u Semitův ostatních, Egypťanův a Kananejcův.	
24. Ex 28 ⁶⁻⁷ . Efod (K. Š.)	184
Efod šatem. Výklady o efodu. Význam efodu. Efod věštbou.	
25. Ex 28 ³⁰ . Urím a tummím (J. Š.)	191
Jména urím a tummím a jejich význam. Různá mínění o věštbě a osudí.	
26. Ex 20. 33. Desky desatera (V. P.)	196
Desky obsahovaly mravní desatero. Nové desky. Příkazy Ex 34. Různá znění desatera Ex 20 a Dt 5. Papyrus Nash. Přízvučná znamení hebrejského znění. Rozdělení desatera. Pořad příkazů desatera. Ísma de- satera. Hřešil Mojžíš, rozbíl desky? Zbytky desek.	
Dodatek ke stati 19.	205

