

POŘADÁNÍ SVĚTA A TANČÍCÍ MOUDROST

Dalibor Antalík

DANCING WISDOM Proverbs 8,22–31 form an integral part of the didactic poem in Prov 8–9. This passage includes a cosmogonic myth in which the poet increases, in comparison with the other Old Testament's and extrabiblical mythic traditions, the reflection of the commencements and enriches it by speaking about the personificated preexistent Wisdom. Yahweh 'created' her (*q-n-h* in v. 22a) throughout the 'tipping out' (*n-s-k I* in v. 23a). This act could evoke either an archaic picture of artistry (metal-moulding) or more likely a Hellenic concept of divine emanation. *Hokhma* as a forming principle of the world chronologically precedes the chaos itself. The image of this chaos in Prov 8,22–31 as well as in the other religious cultures (Egyptian, Mesopotamian, Ugaritic and Greek) is articulated using the ambivalent aquatic symbolism. From the stylistic point of view, the poem resembles some parts of other important literary documents of Ancient Near East (Gen 2,4b–7; Hymn of Ptah 1.1–7; The Creation of the world by Marduk 1.1–18; Enuma Elish 1,1–9). But among them, it's impossible to detect the development analogous to the scheme of creation in Prov 8,22–31: Yahweh – Wisdom – chaos – world. The conceptual model used by the author is not creationist but theomachist (vv. 27–30a) as well as in the other passages of Ketubim. *Hokhma* takes part in Yahwe's battle with the chaos, although only in the passive way. Her participation is active uniquely before and after the creative work, i.e. at the moment when she rejoices resting 'Builder of Earth' by her dance (v. 24s and v. 30s). Her dance becomes, in the view of the sapiential literature, the metaphor of the joyful adoration.

Starozákonní hymnus Př 8,22–31 o Moudrosti, jejíž zrození předcházelo dokonce i Božímu stvoření všehomíra, se odnepaměti stával východiskem pro teologické reflexe nejrozmanitějšího druhu. Většinou na sebe strhával pozornost motiv *hochminy* preexistence. Již autoři intertestamentárních sapienciálních spisů se jím nechali inspirovat (viz např. Sír 1,1–10; 24,1–9; Mdr 9,1–9). Rabínský judaismus hledal v Př 8,22–31 oporu pro své spekulace o odvěkosti Tóry (viz např. *Pirké Avót* VI, 10; *Midraš Mišlé*, *ad.loc.*). Vykладаči rané a později i patristické církve pak z této *petúchy* učinili *locus classicus* christologické interpretace Starého zákona. Výrazně četba této pasáže ovlivnila pravoslavnou teologii, v níž preexistentní *sofia tú kosmú* představuje základní smysl všech věcí, který Bůh na prapočátku jakoby 'zakódoval' do svého stvoření a na který měla upomínat i konstantinopolská *Hagia Sofia* vystavěná císařem Justiniánem. Ani římskokatolická církev nezůstala pozadu a pasáž Př 8,22–35 vybrala jako *lectio* na svátek neposkvrněného početí Panny Marie; verše ...*necdum erant abyssi et ego*

iam concepta eram... tak plnily a plní svou funkci v rámci mariánského kultu. Jen protestantismus jakoby neměl správné sensorium pro onu tajemnou dimenzi božství, „v níž jsou skryty všechny poklady moudrosti a poznání“ (Ko 2,2n).

Soudobí exegeti také nenechávají tuto pozoruhodnou petúchu bez povšimnutí. Téměř pravidelně se jí dovolávají protagonisty tzv. feministické teologie.¹ A neméně často se objevovala i jako ‚point de départ‘ náboženskodějinných teorií o personifikované Moudrosti coby jedné z hypostazí boha Izraele² či coby reliktu předexilního polyteismu, v jehož rámci prý v Izraeli mohla existovat jakási původně autonomní bohyně moudrosti.³ V neposlední řadě se k oddílu Př 8,22–31 vracejí i ti badatelé a badatelky, jež se pokoušejí detekovat předobrazy naší petúchy v písemných památkách starověkého Předního východu, a to jak egyptských,⁴ tak semitských.⁵

Př 8,22–31 zaujímá v antologii sapienciálních látek tradičně označovaných jako *Mišlé Šelomo* zvláštní místo. V procesu postupných redakcí bylo tomuto textu určeno, aby v rámci mudroslovné básně Př 8–9 tvořil vyvrcholení oddílu Př 1–9, který spolu s Př 31,10–31 (chvalozpěv na

¹ Viz např. S. Cady, M. Ronan & H. Taussig: *Sophia: The Future of Feminist Spirituality*. San Francisco 1986, 18–21; E. A. Johnson: *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York 1992, 86–93; J. W. H. van Wijk-Bos: *Reimagining God: The Case for Scriptural Diversity*. Louisville & Kentucky 1995, 81nn; ap.

² Srv. především H. Ringgren: *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*. Lund 1947; G. Pfeifer: *Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum*. 1967; ap.

³ Viz hlavně B. Lang: *Frau Weisheit: Deutung einer biblischen Gestalt*. Düsseldorf 1975; *id.*: *Wisdom and the Book of Proverbs: An Israelite Goddess Redefined*. New York 1986.

⁴ Mezi dnes již ‚klasické‘ práce v tomto ohledu patří monografie Ch. Kayatzové: *Studien zu Proverbien 1–9. Eine form- und motiv- geschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testaments 22; Neukirchen – Vluyn 1966 (viz zvláště s. 93–98); recentněji se této problematice věnují F.-J. Steiert: *Die Weisheit Israels – ein Fremdkörper im Alten Testament? Ein Untersuchung zum der Sprüche auf dem Hintergrund der ägyptischen Weisheitslehren*. Freiburg, Basel & Wien 1990 (viz zvláště s. 282–294) či M. V. Fox: *World Order and Ma'at: A Crooked Parallel*. In: *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 23 (1995), 37–48.

⁵ Tak např. W. F. Albright: *Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom*. In: M. Noth & D. W. Thomas (Eds.): *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East. (Presented to Professor Harald Henry Rowley)*. Supplements to Vetus Testamentum 3; Leiden 1955, 1–15 (viz zvláště s.7n); R. N. Whybray, *Proverbs VIII 22–31 and its Supposed Prototypes*. In: *Vetus Testamentum* 15 (1965), 504–514; W. A. van der Weiden: *Le livre des Proverbes: Notes philologiques*. Biblica et Orientalia 23; Roma 1970, 79nn; ap.

Ženu-Moudrost) plnil funkci jakéhosi orámování celé sbírky. Spolu s dalšími⁶ se pak domníváme, že posledních redakčních zásahů se tomuto rámci knihy dostalo v diasporním prostředí, a to až v helénistickém období. Z formálního hlediska Př 8,22–31 představuje epickou poému, jejímž ústředním tématem je motiv stvoření světa. Nejde však o tzv. kosmogonický mýtus v běžném slova smyslu. Je zde totiž brán zvláštní zřetel na ústřední pojem veškerého starozákonního mudrosloví, kterým je přirozeně ‚moudrost‘, *hochma* – či přesněji *Hochma*, neboť je v pasáži Př 8–9 s metaforickou, poeticko-didaktickou emfází personifikována do jakési nadsvětne postavy (8,1; 9,1). V centru zájmu zde stojí její vztah, poměr ke Stvořiteli a jeho dílu.

Díky analýze žánrově obdobných literárních modalit je známo, že sapienciální látky obecně většinou nemají zájem o mytické, resp. historiografické látky. (Podobně jako o tradice svázané s kultickou složkou náboženského života.) Jedinou výjimku v tomto ohledu však představují právě vyprávění, resp. mýty, jež se vztahují ke stvoření světa. Kromě Př 8,22–31 to je případ oddílů např. v Jb 38; Kaz 3,11–15; Mdr 7,17–21; Bár 4,32–38. Avšak i v neizraelském mudrosloví se setkáváme s analogickým fenoménem: Např. ve středoperském traktátu ‚Rozhodnutí ducha moudrosti‘ (*Dátestán-i Ménók i Chrat*) se zbožný mazdejský učenec dotazuje personifikované moudrosti na různé problémy spojené se správnou představou o stvoření a uspořádání světa. A právě v zájmu o *uspořádanost* všehomíra lze vidět jakéhosi společného jmenovatele obou literárních modalit – mudrosloví i kosmogonických mýtů – který umožnil jejich vzájemnou penetraci. Sapienciální literatuře, jejíž součástí didaktická báseň v Př 8–9 je, jde především o postižení a artikulování vztahu mezi individuálním životem a kosmickým řádem. A hovoří-li kosmogonické mýty o tom, jak svět povstal, hovoří zejména o tom, jak byl kdysi, *in illo tempore*, uspořádán, zorganizován, strukturován. Tj. sobě vlastním jazykem popisují vznik, resp. zrod onoho řádu, který určuje veškerenstvo.

Základní intencí naší petúchy v kanonickém znění je samozřejmě v první řadě ujištění o preexistenci Moudrosti, jež tato látka klade do úst samotné

⁶ Viz např. M. Hengel: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. v. Chr.* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10; Tübingen 1969, 281n; J. Vermeylen: *La femme étrangère dans le livre des Proverbes*. In: T. Römer (éd.): *Lectio difficilior probabilior? L'exégèse comme expérience de décloisonnement. Mélanges offerts à Françoise Smyth-Florentin*. Diehlheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche 12; Heidelberg 1991, 221–235; J. Blenkinsopp: *The Social Context of the «Outsider Women» in Proverbs 1–9*. In: *Biblica* 72 (1991), 457–473; ap.

Ḥochmy. Vše, co bylo a bude v předchozím i následujícím textu poémy Př 8–9 řečeno, je díky Př 8,22–31 hodnověrné, protože Moudrost povstala dříve než všechno ostatní. Její odvěkost je navíc vysvětlena poukazem na její božský původ. Ona je prvotinou Božího stvoření a zároveň i jeho ústrojným principem (srv. Př 3, 19: „JHWH moudrostí založil zemi“; Sír 1,9: „JHWH... vlil moudrost do všeho, co vytvořil“). Teze, že byla stvoření uspořádaného světa přítomna (srv. Mdr 9,9b), tak mj. implikuje myšlenku, která později naplno zazní v pravoslavné teologii, že je z řádu věcí i svým způsobem čitelná, ba přímo s ním totožná.⁷

Začátek petúchy vypovídá o tom, že Ḥochma předcházela i stavu neuspořádanosti, tj. chaosu:

- 8,22: JHWH mne stvořil (na) počátku své vlády,
dříve než tehdy (cokoli) vykonal;
23: od věků jsem odlita,
od počátku, dříve než (byla) země.
24: Když (ještě) nebylo propastných tůní, (již) jsem se vlnila (v tanečním reji),
když nebylo pramenů (ani) vodních zřídél,
25: když ještě hory nebyly zatopené,
(již) před pahrbky jsem se vlnila (v tanečním reji),
26: ještě než učinil zemi a to vnější
či počátek prachu širého světa.

Podle 8,22a tedy na počátku JHWH tvoří (*q-n-h*) Ḥochmu. Při překladu tohoto často diskutovaného sémantému vycházíme z významu ‚(s)tvorit‘, který nese analogický kořen *q-n-j* v ugaritských textech (viz *KTU* 1.4.I:22; 1.4.IV:32; 1.8.II:2; 1.10.III:5; 1.17.VI:41; 1.19.IV:58), ve foinicko-punském epigrafickém materiálu (*KAI* 26 A.III:18; 129) a v neposlední řadě i v některých starozákonních poetických látkách (viz Gn 14,19.22; srv. též Ex 15,16; Ž 78,54 a 139,13). Podobně v Sír 1,4.9 a 24,8n je Boží akt stvoření Moudrosti opisován sémanticky identickým slovesem *ktizein*, ‚stvořit‘, kterým *LXX* na jiných místech překládá obligátní hebrejské *b-r-ʿ*. Ti, kdo se pokoušejí sloveso *q-n-h* překládat ve smyslu ‚zplodit‘,⁸ chtějí navíc upřesnit, jakým způsobem ke stvoření došlo. Vede je k tomu i výraz *ḥólálťi* ve v. 24n, který je obligátně chápán jako 1. os. sg. pf. polelu *ḥ-j-l* a překládán

⁷ Srv. G. von Rad: *Israel et la Sagesse*. Genève 1971, 180.

⁸ Viz např. *Traduction Œcuménique de la Bible, ad.loc.*; *New American Bible, ad.loc.*; M. Dahood: *Proverbs 8, 22–31. (Translation and Commentary.)* In: *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968), 512–521 (viz s. 513.521); O. Plöger: *Sprüche Salomos (Proverbia)*. Neukirchen-Vluyn 1984, 85.92; G. A. Yee, *The Theology of Creation in Proverbs 8:22–31*. In: R. J. Clifford & J. Collins (Eds.): *Creation in the Biblical Tradition*. Catholic Biblical Quarterly: Monograph Series 24; Washington DC 1992, 85–96 (viz s. 88); atd.

ve smyslu ‚byla jsem zrozena‘. Jak ovšem uvidíme níže, vhodnější nám připadá tento lexém bez sebemenší korekce chápat jako identický tvar *h-w-l*, ‚tancovat‘, resp. ‚svíjet se (v tanečním reji)‘.⁹ I na dalších místech v Př 8–9 totiž nacházíme obdobný obraz Moudrosti: v 8,3b je o ní řečeno, že ‚plésá‘ (*r-n-n* v hebrejštině označuje prokřikování doprovázené pohybem, jakési litanické ‚juchání‘) a v 8,30c.31a že ‚tančí‘ (*s-h-q*). Obrazu ‚zplození‘ Moudrosti pak lze oponovat i tím, že ve starozákonním jazyku je z opisů pro JHWH-o stvořitelenskou aktivitu sexuální symbolika až na malé výjimky (srv. Dt 32, 18, resp. Ž 2, 7) zcela eliminována. (Podobně mizí už v průběhu 2. tis. př. Kr. i z kosmogonických mýtů v Mezopotámii, kde byla hojně rozšířena v dřívější sumerské náboženské kultuře.)¹⁰

Specifikaci, jakým způsobem JHWH stvořil Moudrost přináší kólon 23a. V něm je stvoření *Ḥochmy* připodobněno odlišit (*n-s-k I*). Tomuto obrazu pak lze rozumět dvojím způsobem. V první řadě může evokovat řemeslnický úkon, konkrétně kovolijectví. (Stejně tak líčení antropogonie v Gn 2,7 evokuje obraz práce s hlinou – buď modelování umělce nebo zručnost hrnčáře.) Není však vyloučeno, že se na tomto místě setkáváme se zárodkem myšlenky, která naplno zazní v Mdr 7,25. Tam sapienciální myslitel hovoří o Moudrosti doslova jako o ‚výronu‘ (*aporroia*), o čiré ‚emanaci slávy Všemohoucího‘. V tomto druhém případě by sice bylo možné jako jakési nejstarší podloží této představy detekovat sexuální symboliku, avšak pro kompozitora Př 8,22–31 by s největší pravděpodobností nehrála sebemenší roli. Navíc by se patrně jednalo o adaptaci helénské myšlenkové struktury a nikoli genuinně hebrejského či obecně semitského dědictví. Pro tuto možnost by druhotně svědčila i obdobná snaha vyrovnat se s řeckou konkurencí v Sír 24,3, kde čteme výrok personifikované *Ḥochmy* („Vyšla jsem z úst Nejvyššího...“), který jistě ne náhodou evokuje vyprávění řeckých mytografů o tom, jak se zrodila panenská bohyně moudrosti Pallas Athéna z Diovy hlavy.

Po úvodním výroku ve v. 22a následuje série šesti negativních formulací (srv. 2× *qedem* ve v. 22b a 23b; 2× *b'e'en* ve v. 24ab; *b'eterem* ve v. 25a; ‚*ad-ló'* ve v. 26a), které mají čtenáře, resp. posluchače ujistit o tom, že

⁹ Protohebrejský obsah původně jednotného, posléze však do dvou linií rozrůzněného kořene, byl pravděpodobně ‚svíjet se‘. Společný jmenovatel ‚svíjení‘ a ‚kroucení‘ umožnil pozdější starozákonní hebrejštině diferenciaci významu na *h-j-l I*, ‚rodit‘ – tj. ‚svíjet se v porodních bolestech a *h-w-l*, ‚tancovat‘ – tj. ‚svíjet se při tanečním reji (srv. slovenské ‚vykrúcat‘).

¹⁰ K problematice sexuální symboliky v mezopotámských kosmologických tradicích viz J. Bottéro & S. N. Kramer: *Lorsque les dieux faisaient l'homme: Mythologie mésopotamienne*. Paris 1993², 485.

Moudrost tu skutečně byla dříve než všechno ostatní, tedy v okamžiku, kdy ještě nelze hovořit o existenci čehokoli jiného. Hochma tedy podle Př 8,22–26 chronologicky předchází dokonce i tomu, co archaické kosmogonie obecně považovaly za počáteční stav, za ‚bod nula‘ stvořitelského díla: Moudrost ztělesňující řád paradoxně vstupuje na scénu ještě před tím, co lze označit jako ‚ne-řád‘, tedy chaos. Již mytické myšlení reflektuje otázku, co bylo ještě před prapočátkem všech věcí. Většinou ji řeší tak, že vlastnímu vzniku světa antedatuje, předřazuje buď stav neuspořádanosti, amorfности, chaosu, z něhož i samotní bohové teprve povstávají (tak např. v babylónském eposu *Enúma eliš*, resp. v řadě egyptských kosmogonií) anebo hovoří o nějakém odvěkém bohu či božském principu, který *implicite* stejně preexistentní chaos postupně organizuje (tak např. v Gn 1,1). V našem sapiencializovaném mýtu však je jasně evokována časová posloupnost: JHWH – Hochma – chaos – svět.

Představa chaosu pak může být artikulována nejrůznějšími způsoby. Pokud jde o myšlenku tzv. *creatio ex nihilo*, tak ta je v kontextu evropského myšlení až relativně pozdního data: Jedná se o plod patristické a scholastické filozofie. V náboženských systémech Dálného východu je analogická idea rovněž produktem až pozdější filozofické reflexe: Nalezneme ji teprve v upanišadách, resp. v taoismu.¹¹

V sacerdotálním hymnu o stvoření (Gn 1,1–2.4a) je onen prvotní stav líčen relativně stručně (Gn 1,2): prostřednictvím obrazu pusté a prázdné země (*w'ḥá'áreš háj'tá tóhú wávóhú*), temnot (*ḥōšech*), propastné tůně (*t'ḥóm*) a vod (*hammájim*). Naopak v podání naší petúchy zaujímá popis chaosu mnohem více místa (Př 8, 24–26). Oproti Gn 1 zde zcela chybí motiv temnot a obraz neuspořádané země výrazně ustupuje do pozadí. V. 26 pouze zmiňuje, že země (*'eres*) ani její elementární částice (*'áf'rót tevel*) zatím ještě nebyly stvořeny; zcela eliminovány jsou přívlastky zdůrazňující její nehostinnou tvářnost. Do větší šíře Př 8, 22–31 naopak rozvádí obraz akvatického živlu coby opisu pro chaos; v. 24 hovoří o propastných tůních

¹¹ Stoupenci primární existence této ideje někdy odkazují na analogické tradice např. v Oceánii. [Srv. mj. Ch. H. Long, *Cosmogony*. In: *The Encyclopedia of Religion*. M. Eliade (ed. in chief); New York & London 1987, vol. 4, 94–100 (viz s. 94n).] Je však otázkou, zda narativy doložené etnologiy v 19. a 20. st. nemohou být výsledkem interakce mezi autochtonními náboženskými kulturami a působením křesťanských misionářů. K této eventualitě viz v poněkud odlišném kontextu B. Horyna: *Úvod do religionistiky*. Praha 1994, 47.

¹² Lexém *nichbadé* emendujeme v závislosti na kritickém aparátu BHS na *nivké*. Podobně např. G. A. Yee: *An Analysis of Prov 8,22–31 According to Style and Structure*. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 94 (1982), 58–66 (viz s. 61.63); *id.*, *op. cit.*, (pozn. č. 8), s. 88.

(*t^ehómót*), o pramenech (*ma^cjánót*) a vodních zřídlech (*nivké-májim*),¹² z něhož mají teprve povstat hory (*hárim*) a pahrbky (*g^cvá'ót*). Analogický obraz hor, které jsou na počátku zatopeny¹³ praoceánem, podává Ž 104,6: „Propastnou tůň jsi přikryl jako šatem, nad horami stály vody.” S myšlenkou, že i nadále jsou hory zakotveny v moři, tj. v reliktu prvotního chaosu, se v mladší vrstvě Tenachu setkáváme ještě v Jon 2,7a, kde prorok hozený přes palubu říká: „sestoupil jsem ke kořenům horstev”. Proto může v souladu s těmito představami Ž 46,3b popisovat regresi chaosu slovy „(kořeny) hor kolísají v srdci moří”.

Přirovnání prvotního chaosu k praoceánu je v kosmogonických mýtech starověkého Předního východu a Středomoří obecně rozšířeno.¹⁴ Od minulého století upozorňují biblisté a religionisté na analogické představy v egyptské (hlavně chmunské, onské a mennoferské), mezopotámské (hlavně eridské a později i babylónsko-asyrské), ugaritské a řecké teologii stvoření. V pozadí této symboliky je nutno hledat dvě různé myšlenky. V první řadě byly vody vždy vnímány jako něco, co v sobě zárodečně skrývá život a energii. Jako substanci, z níž může povstat bezpočet forem. Ovšem na druhou stranu snad nic neposkytuje výmluvnější metaforu pro amorfnost, neuspořádanost a nezvladatelnost, než právě obraz rozpoutané masy vodního živlu. Symbol chaotického praoceánu má tedy v kosmogonických mýtech výrazně ambivalentní povahu.¹⁵

V *Egyptě* koexistovalo několik lokálních kosmogonických systémů (kromě již uvedených je možno zmínit ještě snétský a vesetský).¹⁶ V chmunských, onských i mennoferských textech narážíme na praoceán, který nese jméno Nun. V Hermopoli, kde byl personifikovaný do samostatné božské reprezentace (podobně jako Tiámat a Apsú v některých mezopotámských látkách), jej navíc doprovází jako jeho družka bohyně Naunet, s níž vytváří prvotní pár, resp. první generaci bohů. Podle heliopolské teologie z Nunu (v tomto případě depersonalizovaného) povstal na počátku demiurg Atum. V jedné z tradic historicky pozdější kosmogonie mennoferské nechává Ptah – podle svého místního titulu *Ta-tenen*, „Povstávající země”, ztotožňo-

¹³ Kořene *t-b-*, „ponořit“ užitého v Př 8,25 je rovněž v hóf'alu použito i v Jb 38,6a, kde se také v kosmologickém kontextu hovoří o zapuštění pilířů (*'eden*), na nichž podle daného typu obrazu světa země spočívá.

¹⁴ Z hlediska typologické komparistiky však jde o fenomén rozšířený ve většině náboženských kultur. Zdaleka se tedy nejedná o nějaké předoorientální specifikum.

¹⁵ Srv. M. Eliade: *Traité d'histoire des religions*. Paris 1949, 165–187.

¹⁶ Bližší informace viz J. P. Allen, *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*. Yale Egyptological Studies 2; New Haven 1988.

vaný s pevnou zemí nořící se z praoceánu – vzejít všemu stvoření rovněž z akvatického Nunu.

V *Mezopotámii*¹⁷ rozvinuli eridští teologové kosmogonické spekulace, které byly svázány s postavou boha Enkiho (En-ki znamená sumersky ‚Pán země‘), jehož východosemitským ekvivalentem byl Éa (v případě tohoto teonyma je etymologie nejasná). Už ve jménu tohoto boha se tedy odráží jeho funkce demiurga, který *in illo tempore* chystá pevnou zemi, obyvatelný svět. Od nejstarších dob byl titulován jako ‚král (resp. kníže) Apsú‘. Akkadské slovo *apsu(m)* a jeho sumerský ekvivalent *Ab-zu* přitom byly termínem pro sladkovodní podsvětný oceán, jakýsi ‚rezervoár‘ v prostoru mezi zemí a podsvětím, odkud vyvěrají prameny řek a studny. Podle *Enúma eliš* I,59–78 Éa na počátku přemohl praoceán Apsú v boji a v jeho nitru si pro sebe a svoji paredros Damkinu vystavěl dům-chrám. Tento motiv organizace prvotního akvatického chaosu je ovšem v Mezopotámii staršího data. Jeho předobraz nalézáme již v jednom sumerském textu konvenčně označovaném jako *Spor ptáka s rybou*.¹⁸ Enki je v něm mj. líčen, jak shromažďuje pravody na jedno místo tak, aby se objevila obyvatelná země, kterou následně opatřuje životadárnými řekami a zavodňovacími kanály. Podobně jako na začátku *Enúma eliš* Éa přemáhá Apsú, vítězí v následujícím ději eposu Éúv syn Marduk nad Apsúovým femininním protějškem *Tiámat* (dosl. ‚Moře‘) představujícím praoceán slané vody. Mardukovská tradice tak pravděpodobně zcela vědomě navazuje na starší eridské představy.

V *ugaritském* písemnictví se nám nedochoval žádný explicitně kosmogonický mýtus. Již generace badatelů¹⁹ se však domnívají, že ho v náboženském myšlení Ugaritánů substituovalo vyprávění o vítězství a boji atmosférického boha bouře Ba‘ala s personifikovaným Mořem / Řekou – Jamem / Naharem (viz *KTU* 1.2). Prostřednictvím teomachické symboliky tak ugaritští teologové pravděpodobně rovněž chtěli evokovat obraz uspořádání světa, k němuž došlo právě delimitací akvatického praživlu.

V *Řecku*²⁰ se setkáváme se stopami analogické koncepce v homérských

¹⁷ Podrobně se problematikou mezopotámských představ o stvoření zabývá G. Pettinato: *Das orientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*. Heidelberg 1971.

¹⁸ Pokud je nám známo, tak kritický překlad do češtiny doposud neexistuje. Transkripci klínopisného textu spolu s kritickým překladem do angličtiny podává S. N. Kramer v *Compte rendu de l'onzième Rencontre Assyriologique Internationale*. 1964, 97n.

¹⁹ Viz např. L. R. Fisher: *Creation at Ugarit and in the Old Testament*. In: *Vetus Testamentum* 15 (1965), 313–324; U. Cassuto: *The Goddess Anath: Canaanite Epics of the Patriarchal Age*. Jerusalem 1971, 174–177; J. H. Grønbaek: *Baal's Battle with Yam – A Canaanite Creation Fight*. In: *Journal for the Study of the Old Testament* 33 (1985), 27–44; atd.

zpěvech. Extrahovat z Homérova díla nějakou ucelenou kosmologickou koncepci je však dost obtížné, protože hrdinové jeho eposů jsou již zasazeni do epochy olympských bohů, tj. do doby, která je časově vzdálena prvotnímu tvoření a pořádku světa a předolympským generacím bohů. Nicméně v *Ílias* XIV,199–206(+ par. 301–308).246 básník představuje jako prvotní rodičovský pár všech ostatních bohů a bytostí dvojici Ókeanos a Téthys. V Homérově pojetí je možné obě postavy interpretovat jako prapočáteční maskulinní a femininní princip. V obou případech stojí v pozadí představa neomezené vodní masy, která v kosmogonických mýtech reprezentuje počáteční, chaotický stav světa. Ókeanos byl podle představ o uspořádání světa považován za jakýsi veletok obtékající zemi i moře. Byly mu přisuzovány tituly: *apsórroos*, ‚zpět proudící‘, *batyrróos*, ‚hlubokotoký‘, *bathydínés* = ‚plný vírů‘, ap. Ovšem pro nás je nejdůležitější jeho epiteton *theón genesis*, ‚prapůvod (resp. prazploditel) bohů‘, kterého užívá Homér v *Ílias* XIV,200.302, a ještě výmluvnější *pantessi genesis* = ‚prapůvod (resp. prazploditel) všeho‘. Ze spojení Ókeana, který podle *Ílias* XIV,246 ‚je na světě původcem všeho‘, s Téthys se pak rodí různé potomstvo, mj. zvláště Úranos (‚Nebe‘) a Gaia (‚Země‘), kteří tak vystupují z počáteční vodní masy.²¹

Odhlédneme-li v tuto chvíli od čistě obsahového hlediska, bude zjevné, že po formální stránce se navíc Př 8,22–26 několikerým opakováním časových údajů typu ‚když (ještě) ne-...‘, resp. ‚ještě než‘, resp. ‚již před‘ částečně podobá začátkům několika nesporně starších vyprávění o stvoření světa. V první řadě se jedná o předexilní biblickou látku z Gn 2,4b–7. Dále o dva egyptské narativy: o text z pyramid ku počtě Atumově (*Pyr* § 1040a–d) z pol. 3. tis. př. Kr. a o pozdější hymnus na Ptaha – stvořitele (ř. 1–11) z přelomu 12. a 11. st. př. Kr. Text uvedený na druhém místě má navíc své prodloužení v epigrafickém materiálu z Edfu (asi z 2. st. př. Kr.). V neposlední řadě je možné zmínit dvě východosemitské tradice z mardukovského okruhu pocházející z konce 2. tis. př. Kr.: prolog k *Enúma eliš* (1,1–9) a začátek jednoho rituálního textu konvenčně označovaného *Marduk stvořitel* (1–18).²²

²⁰ Blíže informace o řeckých kosmogonických mýtech, v nichž se setkáváme s motivem akvatického prazivlu, viz J. Rudhardt, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*. Bern 1971; několik postřehů čtenář nalezne i v česky redigované studii M. Šediny: Voda nejtěžší. In: *Reflexe* 10 (1993), 4/1–4/18.

²¹ Obdobnou koncepci – ovšem ve filosofickém hávu – hájil později Thalés z Miletu (1. pol. 6. st. př. Kr.), představitel tzv. ‚íonské školy‘.

²² Na formální období mezi těmito texty a Př 8,22–31 upozorňuje mnoho komentátorů knihy Př. Zmiňují je např. B. Gemser, *Sprüche Salomos*. Tübingen 1937, 38nn; H. Ringgren:

Jahvistický mýtus (Gn 2,4b–7)

(4b) „V den, kdy bůh JHWH učinil zemi a nebe, (5) nebylo na zemi ještě žádné polní křovisko ani nevzcházela žádná polní bylina, neboť bůh JHWH nezavlažoval zemi deštěm, a nebylo člověka, který by zemi obdělával. (6) Jen zátopa vystupovala ze země a napájela celý zemský povrch. (7) I vytvořil bůh JHWH člověka...“

Nápis z pyramid o Atumovi (Pyr § 1040a–d)

„Tento (tj. bůh Atum) se zrodil v Nunu když ještě nebylo nebe, když ještě nebyla země, když ještě nebylo nic, co (pak) bylo ustaveno, když ještě nebyly ani nepořádky...“²³

Hymnus na Ptaha ř. 1–7 (papyrus č. 3048 Berlínského muzea)

„Budiž pozdraven (Ptah), ve sboru prvotních bohů,
které stvořil poté, co se projevil jako bůh.
Ó tělo, jež vytvořilo tělo vlastní,
když ještě nebyla nebesa,
5 když ještě nebyla země,
když ještě nevystupovala záplava.
Ty jsi založil zemi...“²⁴

Ptahův titul z chrámu v Edfu (Edfou I, s. 574)

„Ptah... jenž povstal z Nunu... dříve než z Nunu vystoupila nebesa a země.“²⁵

Marduk stvořitel (ř. 1–18)

„Tehdy ještě přibýtek svatý, chrám bohů na svatém místě vystavěn nebyl,
nerostl rákos a dřevo nebylo stvořeno.
Cihly nebyly kladeny a kadlub vytvořen nebyl,
dům nebyl zbudován a město nebylo postaveno.
Město nebylo postaveno a nebylo živoucích bytostí.
Nippur nebyl postaven, Ékur nebyl postaven,
Uruk nebyl postaven, Éanna nebyla postavena,
Apsú nebyl vytvořen a Eridu nebylo postaveno,
svatý dům, přibýtek bohů, nebyl postaven.
Pevniny všechny byly jen mořem,
moře bylo jediná strouha.
Tenkrát bylo postaveno Eridu, byla postavena Esagila,
(kterou) Lugaldukuga (tj. Marduk) v Apsú založil.
Babylón byl postaven a Esagila byla postavena.
On potom Anunnaky všechny stvořil.
Místo radosti srdcí svých Svatým městem nazvali vznešeně.
Na hladině vod svázal Marduk vor z rákosu,
stvořil prach a na vor jej nasypal...“²⁶

Enúma eliš (I,1–9)

„Když nahoře nebesa nebyla pojmenována,
dole země jménem nebyla zvána,
tu prastarý Apsú, jejich zploditel,
a životadárná Tiámat, rodička veškerenstva,
své vody smísili dobromady.
Nevynořily se pastviny, rákosové houští nebylo vidět.
Když žádný bůh se ještě neobjevil,
jménem nebyl nazván, osud žádnému nebyl určen,
tu z jejich lůna bohové byli stvořeni...“²⁷

Podobně jako stvoření Moudrosti v Př 8,22–26 předchází organizaci všehomíra i v Gn 2,4b–7 je stvoření člověka předřazeno uspořádání obyvatelného světa. To, že analogického stylistického postupu bylo používáno i v neizraelských kosmogonických mýtech, dokládají druhé dva texty z egyptské náboženské kultury. Epos *Enúma eliš* však poskytuje poněkud přesnější obsahovou paralelu, protože oproti Gn 2,4b–7 v jeho počátečních verších následuje po výčtu toho, co ‚ještě ne(bylo)‘, nikoli antropogonie, nýbrž stvoření první generace bohů, což představuje závažnější obdobu k nadsvětelné postavě Moudrosti z Př 8,22–31. Narozdíl od naší petúchy tu však jako prazploditel figuruje prvotní chaos ztělesněný párem Apsú – Tiámat (v textu jsou jejich jména uváděna bez determinativu pro bohy) a nikoli nějaké božstvo. Věcně se naší látce asi nejvíce blíží osnova textu *Marduk stvořitel*. Na počátek všeho umísťuje postavu Marduka, který ještě před svázáním rákosového voru na hladině vod, tj. ještě před delimitací akvatického praoceánu a zformováním pevné země dává povstat Anunnakům – jednomu rodu mezopotámských bohů. Před tento počín však

op.cit. (pozn. č. 2), 102; srv. *id.*, *Sprüche Salomos*. Das Alte Testament Deutsch 16.1; Göttingen 1967², 40; A. Meinhold: *Die Sprüche. Teil I: Sprüche. Kapitel 1–15*. Zürcher Bibelkommentare 16.1; Zürich 1991, 145. Podrobně se analýze vztahu mezi textem Př 8,22–31 a jeho možnými extrabiblickými obdobami věnuje R. N. Whybray: *Proverbs VIII.22–31 and its Supposed Prototypes*. In: *Vetus Testamentum* 15 (1965), 504–514.

²³ Citováno podle kritického překladu do francouzštiny, který pořídili S. Sauneron & J. Yoyte ve studii: *La naissance du monde selon l’Egypte ancienne*. In: *La naissance du monde*. Sources Orientales I, Paris 1959, 17–91 (s. 46).

²⁴ *Ibid.*, 65.

²⁵ *Ibid.*, 66.

²⁶ Citujeme podle překladu J. Proseckého v knize: *Mýty staré Mezopotámie. Sumerská, akkadská a chetitská literatura na klínopisných tabulkách*. Živá díla minulosti 83; Praha 1977, 208.

²⁷ *Ibid.*, 176.

babylónská tradice v duchu pansemitského ‚templocentrismu‘ na první pohled poněkud paradoxně (v okamžiku, kdy země zatím neexistuje!) klade ještě výstavbu chrámových objektů. Při hlubším promyšlení však je možné nalézt logiku tohoto faktu, protože v archaické optice je svatyně v první řadě místem božího přebývání a odpočinku. V druhé řadě pak je navíc místem zasvěceným kultu, který představuje jeden z pilířů řádného běhu světa, resp. kosmického řádu (*paršu*). Přes značné formální obdoby však jak struktura tak obsah ani jednoho z citovaných textů plně nekorespondují s naší petúchou, v níž autor sleduje chronologický sled: JHWH – Hochma – chaos – svět. A navíc, narozdíl od všech ostatních látek, se sapienciální autor pokouší reflexi počátků všehomíra prohloubit tím, že pořádání neuspořádaného již nechává asistovat ústrojný princip všehomíra – boží Moudrost.

Vlastní akt stvoření popisovaný nadále prostřednictvím pozitivně formulovaných výpovědí je tématem Př 8,27–30a:

- 8,27: Já (jsem byla) při tom, když sklenul nebesa,
 když vymezil kruh na hladině propastné tůně,
 28: když udatně ovládl svrchní mračna,
 když prokázal moc (nad) prameny propastné tůně,
 29: když určil moři jeho meze,
 aby vody nevystupovaly z břehů,
 když vymezil základy země,
 30: byla jsem vedle něj stále.

Zdůrazňovaly-li vv. 22–26 skutečnost, že Moudrost povstala ještě před stvořením světa, následující pasáž – jak vyplývá z inkluze v kólech 27a a 30a – trvá na tom, že Hochma byla tvůrčímu dílu přítomna od jeho počátku až do jeho konce (srv. Mdr 9,9). Nikterak to však neimplikuje její aktivní participaci. Stvořitelem i v tomto oddílu zůstává JHWH. Narozdíl od mnohem komplexnějšího popisu JHWH-o kreativní aktivity v heptameronu se Př 8,22–31 zabývá v podstatě jen dvěma jeho stvořitelstvími počiny. Oproti Gn 1 tedy naprosto pomíjí stvoření nebeských těles, fauny a flóry či antropogonii. Prvním z nich je ‚sklenutí nebes‘ (v. 27a), druhým pak ‚vymezení země‘ (vv. 27b,29c). Konstatování, že JHWH stvořil nebe a zemi, v témže bikólu (v. 27; srv. obdobné bikólon v Př 3,19) zároveň implikuje i jakousi strukturaci prostoru na ono ‚svrchní‘ a ono ‚spodní‘.²⁸ Plní tak analogickou funkci jako JHWH-o činnost v druhý den stvoření podle heptameronu (srv. Gn 1,6–10) či zplození Anšara (‚Vše nebeské/svrchní‘) a Kišar (‚Vše zemské / spodní‘) v *Enúma eliš* I, 12. Naopak mnohem obšir-

²⁸ Tak A. Meinholdt, *op. cit.*, (pozn. č. 21), 145.

něji se autor věnuje líčení, kterak JHWH delimitoval a organizoval akvatický chaos. Eminentní zájem pak má na vymezení vztahu mezi zemí (kruhem opsaným na hladině propastné tůně – srv. podobný obraz v Jb 26, 10), resp. nebem (nebeskou klenbou) a vodním živlem (vv. 28-29b). Ten již na první pohled není bezproblémový.

V první řadě musel JHWH udatně ovládnout ('-m-y) svrchní mračna – š^ehāqim (v. 28a). S tímto na druhém místě jmenovaným poetickým výrazem se setkáváme především ve *Spisech*, z toho přinejmenším dvakrát v explicitně kosmologickém kontextu (viz Př 3,20 a Jb 37,18).²⁹ V Př 3,20 pak podobně jako v bikólu Př 8, 28 nacházíme výmluvný paralelismus t^ehóm, ‚propastná tůň‘ // š^ehāqim, ‚mračna‘. Kromě kosmologických výpovědí se s tímto sémantémem setkáváme navíc i v pasážích, kde je epifanie líčena prostřednictvím atmosférické symboliky (viz Dt 33,26; 2S 22,12). Svým ‚zkrocením‘, resp. ovládnutím mračen se tak Bůh Izraele, o němž je v Dt 33, 26bc řečeno, že „na pomoc jede po nebesích, / na mračnech (š^ehāqim) ve své velebnosti“, podobá i některým dalším, tzv. atmosférickým předorientálním božstvům. Vzpomeňme např. na Ba'alův titul ‚Jezdec na oblacích ('rpt)‘ či na analogické Ninurtovo epiteton ‚Jezdící ve smršti (abúbu)‘. Zajímavé přitom je to, že demiurgy v archaických kosmologických mýtech z nejrůznějších náboženských kultur přitom velice často bývají právě atmosférická božstva. Logiku tohoto faktu přitom lze hledat ve skutečnosti, že vládnu prostoru mezi nebem a zemí, které v jednotlivých tradicích mnohdy musí od sebe odtrhávat z jejich prapočátečního spojení.

Podle v. 28b musel JHWH v druhé řadě prokázat moc ('-z-z) nad prameny propastné tůně (srv. v. 24). Co tímto prokázáním moci autor myslí, je otázkou. Možné je, že jde pouze o standardní teologickou terminologii. Spolu s Otto Plögerem se však domníváme, že „Die Festlegung der Wolken oben und die Bändigung ... der Quellen unten läßt nur noch schwach erkennen, daß hier ein *Kampf* zwischen Schöpfer und wässrigem Element stattgefunden hat, wie es anderweitige Schöpfungstraditionen deutlicher bekunden...“³⁰ Že jde skutečně jen o ‚decentní‘ narážku a reminiscenci nelze zpochybňovat. Nesetkáme se zde s žádnou masívní představou personifikované akvatické stvůry typu livjátana (viz např. Ž 74,14) nebo draka (viz např. Iz 27,1) či *rahaba* (viz např. Ž 89,11). Avšak mnoho dalších kosmologických fragmentů rozptýlených po *Spisech* nás opravňuje k domněnce, že jak tento půlverš tak i následující dvě kóla (v. 29ab) hovoříci

²⁹ Viz dále např. Jb 38,37; Jb 37,21 (bouřná mračna, resp. mračna prachu); Ž 18,12 (mračna prachu, obraz bouře – viz v. 13).

³⁰ Viz O. Plöger: *op.cit.* (pozn. č. 8), 94. (Kurzívou zvýraznil D. A.)

o delimitaci prapočátečního moře (*jám*)³¹ jsou ohlasem takového typu ‚vyprávění o počátcích‘, které svůj konceptuální model vytvořilo za pomoci symboliky boje, resp. *teomachie*, a pro něž se v germanofonní oblasti ujalo označení *Chaoskampfmythos*.³²

Každé stvoření, které je v mýtech přisuzováno transcendentním silám, zároveň představuje i jakýsi výboj tvůrčí energie ve světě. Ke vzniku čehokoli nového je v mytické optice zapotřebí určitého ‚energetického potenciálu‘, který může být v mýto-poetickém jazyku opisován různými způsoby. Bohové, demiurgové, mytičtí prapředkové potřebují vždy ke své tvorbě sílu a moc.³³ A jedním z nejelementárnějších symbolů, které při vyprávění o tvorbě a strukturaci všehomíra mohou k takovéto moci odkazovat, je právě obraz boje či zápasu. Tvůrce musí být vítězem. Právě tzv. teomachické mýty nejzřetelněji artikulují myšlenku, že vytvoření čehokoli nového je možné jedině tehdy, je-li k dispozici určitý energetický nadbytek, jakási plnost či přemíra síly.

Stav, který následoval bezprostředně po stvoření reprezentovaném delimitací akvatického chaosu, líčí chiasmus v Př 8,30b–31:

- 8,30b: A byla jsem jeho obveselením den ze dne
tančíc před ním každého času,
31: tančíc v širém světě, (na) jeho zemi
a (byla jsem) obveselením Tvůrci země.

Závěr petúchy Př 8,22–31 byl badateli dlouhou dobu opomíjen. Stál jakoby ve stínu filologických a interpretačních problémů, jež pro starozákonníky představoval záhadami opředený lexém *'ámón* z v. 30a, který spolu s dalšími³⁴ považujeme za infinitiv absolutus galu *'-m-n* a překládáme adverbiálně jako ‚stále‘, ‚věrně‘. Ti vykladači, kteří *'ámón* převádějí v duchu

³¹ K Př 8,29ab viz především analogické výroky v Jb 38,8nn: „Kdo sevřel moře vraty, / když se valilo z mateřského lůna, / když jsem mu určil za oděv mračno / a za plenu temný mrak, / když jsem mu stanovil meze, / položil závory a vrata / a řekl: »Až sem smíš přijít, ale ne dál; / zde se složí tvé nespoutané vlnobití!«?“ V této sekvenci je hrozivost mořského živlu ještě mnohem zřetelnější než v námi studované petúše. Srv. též Jr 5, 22.

³² Recentně se této problematice ve Starém zákonu věnuje T. Podella, *Der »Chaoskampfmythos« im Alten Testament. Eine Problemanzeige*. In: M. Dietrich & O. Loretz (Eds.): *Mesopotamica-Ugaritica-Biblica. Festschrift K. Bergerhof*. Neukirchen – Vluyn 1993, 283–339 (k Př 8,27b–29a viz zvl. s. 312n).

³³ V Tenachu srv. výroky typu Jr 27,5: „Já (tj. JHWH) jsem učinil zemi, člověka i zvířata, která jsou na zemi, svou velikou mocí...“; resp. Jr 32, 17: „Ó, Panovníku JHWH, hle, ty jsi učinil nebesa i zemi svou velikou mocí...“.

³⁴ Srv. ČEP, *ad loc.*; O. Plöger: *op. cit.* (pozn. č. 8), 95.

Aquilovy *tithénúmené*, resp. Symmachovy a Theodotionovy *estérigmené* jako ‚schovanku‘ nebo ‚kojence‘, nemají se závěrečným chiasmem žádné potíže, protože pro Moudrost v podobě batolícího se dítěte se jeho hravost a obveselování dospělých zdá být přiměřenou činností. Takováto infantilizace Ĥochmy však v kontextu veškerého starozákonního i extrabiblického mudrosloví působí jako ‚pěst na oko‘. Komponista poslední redakce Př 1–9 Ĥochmu permanentně představuje jako konkurenceschopnou alternativu vůči dospělé a zralé ‚ženě cizí‘. Nezdá se proto příliš pravděpodobné, že by znenáhla uvedl Moudrost na scénu v podobě dítěte. Nadto snad ve všech náboženských kulturách je moudrost pravidelně spojována s věkovitostí a stářím, které garantují životní zkušenosti.³⁵ Pro exegety, kteří se rozhodli pro jinou a přiměřenější vizi nadsvětne postavy Moudrosti, tedy závěr petúchy představuje závažný problém. Jak adekvátně vyložit činnost, kterou v Př 8,30b–31 opisují sémantémy *ša^a‘šu‘im* (v. 30a a 31b) a *m^ešaḥequet* (v. 30b a 31a)? Asi nejhlubší vhled do této problematiky vnesly studie R. Stechera, J. de Savignaca a O. Keela,³⁶ kteří se touto otázkou zabývali ze všech nejdůkladněji. Spolu s prvními dvěma uvedenými autory se domníváme, že pi‘el *š-h-q* je nutno překládat ve smyslu ‚tančit‘ či ‚křepčit‘. Dvojitý výskyt *m^ešaḥequet* ve vv. 30b a 31a tak představuje paralelu ke dvakrát uvedenému *ḥóláltí*, ‚vlnila jsem se (v tanečním reji)‘ v předchozích vv. 24a a 25b. Oba dva kořeny (*š-h-q* i *ḥ-w-l*) ukazují na úzké sepětí tanečních rejů a křepčení s kultem. Ačkoli se pro označení kultického tance ve starozákonní hebrejštině ujalo jako *terminus technicus* spíše substantivum *máḥól* (viz např. Ž 30,12; 149,3; 150,4), resp. *m^eḥólá* (viz např. toponymum: *‘ável m^eḥólá*, ‚pastvina, resp. louka tance‘ zmiňovaná v Sd 7,22; 1 Kr 4,12; 19,16) i *š-h-q* a jeho odvozeniny se v Tenachu vyskytují v pasážích, jejichž pozadí nese výrazně kultické rysy (viz např. Sd 16,27; 1S 18,7; 2S 6,5).

Přitom všem je zajímavé, že v celé petúše vystupuje Moudrost jako aktivní činitel právě jen ve vv. 24a.25b a 30b–31 a na všech těchto místech je zmiňována pouze jediná skutečnost: Ĥochma tančí před JHWH. Poprvé ve chvíli, kdy ještě nepovstal svět a dokonce ani chaos, jehož strukturací

³⁵ Pro ugaritskou náboženskou kulturu viz např. *KTU* 1.4.V:3n: „Velká (je) zajisté moudrost (tvá), ó ‚Eli, // tvůj šedý vous zajisté (působí) vědění tvé“.

³⁶ Viz R. Stecher: *Die persönliche Weisheit in den Proverbien Kap. 8*. In: *Zeitschrift für die katholische Theologie* 75 (1953), 411–451; J. de Savignac: *La Sagesse en Proverbes VIII 22–31*. In: *Vetus Testamentum* 12 (1962), 211–215; *id.*: *Interpretation de Proverbes VIII 22–32*. In: *Congress Volume: Rome 1968*. Supplements to *Vetus Testamentum* 17; Leiden 1969, 196–203; O. Keel, *Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des «m^ešaḥqūt» in Sprüche 8, 30f*. Freiburg & Göttingen 1974.

všehomír vznikl, podruhé pak v okamžiku, kdy je tvůrčí dílo dokonáno. V Př 8,22–31 nám tak před očima vyvstává obraz H_ochmy, která svým tancem obveseluje JHWH-o, podobně jako v 2S 6,5 „David a všechen izraelský dům tančili (*š-h-q*) před JHWH za doprovodu různých nástrojů z cypřišového dřeva, citar, harf, bubínků, chřestítek a cimbálů” (srv. v. 21). I když oproti 2S 6,5 v Př 8,22–31 chybí jakákoli zmínka o hudebním doprovodu (odmítneme-li Stecherem navrhovanou emendaci lexému 'ámón z v.30a na *himmón*, která by z Moudrosti učinila ‚hráčku na hudební nástroj‘),³⁷ přesto lze s jeho přítomností jaksi implicity počítat, přinejmenším ve formě doprovodu rytmického. (Ten dokládá piktografický materiál ze všech oblastí starověkého Předního východu, který znázorňuje tanečnice vybavené nejrůznějšími typy tamburín, klapaček, chřestítek a jiných rytmických nástrojů, ale i harfami a lyrami.) Jak v knize Příkladů tak v Druhé knize Samuelově jsou tanec a křepčení výrazem radosti a oslav jejichž adresátem je JHWH. (Srv. ještě 1S 18,7, kde je tanec určen králi Saulovi, resp. Davidovi.) Nadto pak v obou případech (v knize Příkladů však pouze pokud jde o 8,30b–31) následují JHWH-o vítězství: v 2S 6,5 triumfu nad Pelištejci (stejně jako v 1S 18,7) a v Př 8,30b–31 JHWH-o výhře nad silami chaosu. Avšak ani Pelištejci nemají k silám chaosu daleko, protože v archaické optice nepřátelé, příslušníci cizího kmene či obyvatelé cizího území vždy ztělesňovali nebezpečí regrese chaosu do ‚stvořeného světa‘ – do vlastního teritoria, do vlastní země.

Autor tak evokuje v kontextu celého Tenachu ojedinělý obraz JHWH-o, který není nositelem aktivity a nechá se jakoby jen pasívně obveselovat. V kontextu náboženských kultur starověkého Předního východu a Středo-moří však analogická charakteristika božstva není nikterak výjimečná. Patrně nejvýmluvněji o ní vypovídá ikonografický materiál. (Jenom z oblasti Egypta vybral Othmar Keel³⁸ 34 ukázek, které ilustrují tento fenomén, a neméně hojně jsou jeho doklady i v případě kultur semitských, malo-asijských a egejských.)³⁹ Nejčastěji je na nich obveselované božstvo zobrazováno jak odpočívá nebo hoduje. A s podobnými motivy se setkáváme i v předoorientálním písemnictví. (V ba'alovském cyklu viz např. *KTU* 1.3.I; 1.3.III:4nn; srv. 1.101 verso; podobně *Enúma eliš* VI,76.) V kontextu sacerdotální teologie pak můžeme upozornit na skutečnost, že i autor

³⁷ Viz R. Stecher: *Die persönliche Weisheit in den Proverbien Kap. 8*. In: *Zeitschrift für die katholische Theologie* 75 (1953), 411-451 (viz s. 435).

³⁸ Viz O. Keel, *op.cit.* (viz pozn. č. 35).

³⁹ Viz např. rozsáhlou monografii J.-M. Dentzera: *Le motif du banquet couché dans le Proche Orient et le monde grec du VII^e au IV^e siècle av. J. C.* Roma 1982.

heptameronu v Gn 1, 1-2,4a počítal s analogickým vzorcem. Šestidennímu tvůrčímu úsilí, z jehož popisu však vymizela jakákoli teomachická symbolika, protože kněžský autor pracoval s ryze kreacionistickou koncepcí vzniku všehomíra, následuje sedmý den odpočínutí, kdy Bůh Izraele své dílo dokončil. Ačkoli redaktor sacerdotálního hymnu o stvoření respektuje chronologický sled událostí, přesto zmínka o sedmém dnu anticipuje instituci *šabbatu*, která bude ustanovena později, a která se bude kosmogonie dovolávat (viz Ex 20,9nn; 23,12; 34,21).

Zvláštní pozornost si ještě zaslouhuje poslední kólon celé petúchy. V masoretském textu je 8,31b punktováno *wšša^ašu'aj 'et-b'né 'ádám* = „a obveselení mé se syny země (resp. člověka)“. Toto znění však u exegetů již dlouho vyvolává rozpaky a 8,31b často považují za sekundární přídátek,⁴⁰ protože jeho souvislost jak se zbytkem petúchy tak s chiasmem 8,30b–31b je značně vágní a nejasná. Smělou a podle našeho mínění relevantní tezi ohledně tohoto problému předložil Mitchell Dahood.⁴¹ Podle něj není vyloučeno, že konsonantní podoba spojení *bnj 'dm* mohla být původně vokalizována *boné 'ádom*, „stavitel země“. V tom případě by byla zřetelnou reminiscencí jednoho z epitet hlavy ugaritského panteonu 'Ila: *bnj.bnwt*, „Tvůrce tvorů“ (viz např. *KTU* 1.4.III:32; 1.6.III:5.11; 1.17.I:24). Takovýto kenaanismus by v kontextu Př 8–9 nebyl ničím překvapivým, protože s podobnými archaismy se setkáváme i v celé řadě dalších veršů.⁴² Navíc by boží titul „Stavitel (resp. Tvůrce) země“ plně korespondoval s kosmogonickým kontextem celé petúchy a vytvářel inkluzi s *q-n-h* z 8,22a. Ovšem v duchu školy „kanonického kriticizmu“ omezujeme platnost takovéto punktace pouze na hypotetickou původní, prekanonickou podobu oddílu Př 8,22–31. V kompozici dokončené poslední redakcí již byl konsonantnímu znění pravděpodobně přisuzován význam „synové země (resp. člověka)“. O tom svědčí dedikace celé mudroslovné básně v 8,4b rovněž „lidským synům“ (s tímto kólem pak 8,30b vytváří inkluzi podle masoretské verze) a oslovení „synové“ v 8,32a, které představuje šev mezi Př 8,22–31 a Př 8,32–36. Rovněž tímto směrem ukazuje i oddíl Bár 3,32–38, který se naší petúchou evidentně nechal inspirovat a v jehož závěru (v. 38) se již jednoznačně setkáváme s motivem *Ḥochmina* příklonu k lidem.

⁴⁰ Téměř před 100 lety artikuloval ve svém komentáři tyto rozpaky C. H. Toy; viz *id.*, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*. Edinburgh 1899, 178n; srv. R. Stecher: *op. cit.* (viz pozn. č. 36), 415; W. McKane: *Proverbs: A New Approach*. Philadelphia 1970, 351; O. Keel: *op.cit.* (viz pozn. č. 35), 15, pozn. 23.

⁴¹ Viz M. Dahood: *op. cit.* (pozn. č. 8), 520n.

⁴² Jen např. viz *q-n-h* a lexém *derech* v 8, 22a, které rovněž překládáme podle významů doložených pro ugaritštinu.

Z celé petúchy tedy kromě ujištění o Hochmině preexistenci vyplývá ještě jedna základní věc: Moudrost při JHWH-o tvůrčím díle plnila především jakousi liturgickou funkci. Její tanec jak před započítím (v. 24n) tak po skončení (v. 30n) Božího zápasu se silami chaosu připomíná kultické počínání. A sice válečnický tanec před bojem a po porážce nepřítele. V sapienciální optice však jakékoli kultické konotace pozbývají svého primárního významu, protože k jednomu ze základních rysů mudroslovné literatury obecně patří kromě ahistoričnosti, tj. nezájmu o dějpravné tradice vlastní kultury, i akultičnost, tj. nezájem o rituální aplikaci či zakotvenost vlastních výpovědí. Z tančící Hochmy v PŘ 8,22–31 se tak podobně jako např. Jr 31,4.13 či v Pl 5,15 stává obraz, symbol, metafora. Obraz obveselovaného Boha, který se raduje ze svého dobrého díla. Podobně i v sacerdotálním hymnu o stvoření říká vypravěč: „Viděl Bůh, že je to dobré” (srv. Gn 1,4.10.12.18.21.25).⁴³ Vyvrcholením celé petúchy tak je metafora adorace, kterou ‚Tvůrci země‘ adresuje samotný ústrojný princip všehomíra – Moudrost. Moudrost, o níž Órigenes říká: *Haec ergo ipsa est sapientia, cui semper adgaudebat deus orbe perfecto, ut per hoc etiam semper lætari intellegatur deus* (*De Principiis* 1,4,4:80nn).

⁴³ Spolu s kritickým aparátem BHS a většinou studií je třeba tuto formuli číst i v Gn 1, 6.