

VÝROK „VŠECHNO JE POMÍJIVOST“ V HERMENEUTICE RABÍNSKÝCH KOMENTÁŘŮ*

Jaroslav Elijáhu Sýkora

THE STATEMENT “ALL IS VANITY” IN THE HERMENEUTICS OF RABINIC COMMENTARIES

One of the most widely discussed phrases in Kohelet's vocabulary comes from his introductory statement, which used to be rendered as Vanity of vanities, said Kohelet, vanity of vanities, all is vanity. Some Christian scholars (Lohfink, Schoors etc.) argue that the all-is-vanity statement by Kohelet is to be applied anthropologically, and oppose others (Christianson, Yadin etc.) who believe it should be applied universally. My analysis enters their scholarly dispute and offers evidence coming from the Jewish post-biblical tradition. After careful analysis of several rabbinic commentaries (Targum, Rashi, Rashbam, Ibn Ezra, J.Kara, Kitzur Alschich, Metzudat Sion, Metzudat David, Sforno), I aim to prove that the logos interior of the term (הַבָּל) and the object to which the (הַבָּל) particle relates show clearly that the majority of rabbis applied the all-is-vanity statement in accordance with the author of the book of Kohelet. Thus the main contribution of this analysis is to support those scholars who defend the anthropological application of the term.

I. ÚVOD

Od té doby, co se zabývám knihou Kohelet¹ jsem stále znovu přesvědčován, jak je pošetilá každá vědecká akribie, která usiluje o to, aby s poslední platností vyložila knihu Kohelet. Počet vykladačů se rovná i počtu výkladů. Tato studie zviditelní nastíněnou mnohoznačnost na malé ploše textu. Bude se soustředit na vnitřní hodnotu termínu הַבָּל a vztažnost částice הַבָּל, jak se objevují v nadpisu knihy Kohelet 1,2 (a v závěrečné pasáži 12,8). Studie chce také přispět do diskuse na dané téma vedené některými současnými biblisty, např. N. Lohfink², K. Ehlich³, E. S. Christianson,⁴ kteří se ve svých podnětných studiích zabývali vnitřní hodnotou termínu הַבָּל a vztažností částice הַבָּל, aby určili, zda jde o vztažnost univerzální či antropologickou. Tato studie chce do diskuse přispět hlavně rozbořením rabínských komentářů daného verše a pomocí jejich hermeneutických závěrů se přidat k jednomu či druhému stanovisku.

V 19. stol. C. D. GINSBURGH předložil pozoruhodný komentář ke knize Kohelet, v němž nabízí úplný výčet rabínských a křesťanských komentářů publikovaných do jeho doby.⁵ Podle Ginsburgha první a úplné komentáře vydané po Targumu a midraších raba a zuta se objevují až s RAŠIM (1040–1105) a dále pokračují v tomto pořadí: RAŠBAM (1085–1155), IBN

EZRA (1092–1167), NATANIEL (1142), Josef ben CASPI (1280–1350), Eliša GALICHO (1548), Moses ALSCHICH (1580), Baal Šem TOV (1670), Moses LANDSBERGER (1724), Moses MENDELSON (1770), David FRIEDLANDER (1788), Moses HEINEMAN (1831), HERZFELD (1838), S. CAHEN (1848), Ludwig PHILIPSON (1854), S.D. LUZZATO (1860). Ginsburghův seznam uvádí dvacet jmen. Má studie nabízí analýzu osmi prací. Jejich výběr byl ovlivněn kolekcí *The Book of Lamentations, Ecclesiastes* vydaném v Lewin-Epstein Edition,⁶ který obsahuje tyto komentáře: *Targum, Raši, Ibn Ezra, Sforno, Alschich, Altschuler*. K nim jsem ještě přidal komentáře *Rašbama* a *J. Kary*.

Všechny rabínské komentáře ke Koh 1,2 zde budou představeny v jednotném pohledu. Soustředí se na předmět, k němuž se vztahuje částice הַבָּל a budou definovat logos interior hodnoty הַבָּל. V prvním případě se budu ptát, zda daný výrok je užit antropologicky nebo univerzálně, v druhém případě si budu všimnout, zda i rabíny aplikovaný הַבָּל-termín odpovídá překladu pomíjivost, jenž nacházíme v Českém ekumenickém překladu Bible.

II. VÝROK „VŠECHNO JE POMÍJIVOST“ A STARÝ ZÁKON

A) Úvod do hodnoty termínu הַבָּל

Doslovný význam termínu הַבָּל je *opar; vánek*. Moderní hebrejšтина termín užívá v doslovném i přeneseném významu takto: *nesmysl, nedůležitá věc, prázdňá věc, věc bez hodnoty*. V hebrejštině mišny má slovo význam *dech*,

* Tato studie je zestručněná podoba mé monografie *Pomíjivost, samá pomíjivost: Koh 1,2 – lekce z biblické a rabínské hermeneutiky*. Vyd. 1. České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2002. 131 s. Svazek 23. ISBN 80-7040-563-5.

¹ V Ekumenickém překladu Bible je *Kohelet* pod vlivem Lutherova termínu *Prediger* překládán jako *Kazatel*. Tato studie se nebude držet tohoto nepřesného standardu a bude uvádět výše zmíněný ekvivalent.

² *Koh 1:2 „Ales ist Windhauch“ – universale oder anthropologische Aussage?* In: LOHFINK, N. *Studien zu Koheleth*. Stuttgart: Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 1998, s. 125–142, AT 26; *Ist Koheleth's הַבָּל-Aussage erkenntnistheoretisch gemeint?* In: SCHOORS, A. *Qoheleth in the Context of Wisdom*. Leuven, 1998, s. 41–59.

³ *הַבָּל-Metaphern der Nichtigkeit*. In: LOHFINK, N. *Jedes Ding hat seine Zeit...: Studien zur israelitischen Weisheit: Diethelm Michel zum 65. Geburtstag*, 49–64, Berlin: de Gruyter, 1996.

⁴ *A Time to Tell*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, s. 79–91.

⁵ *Cohélet, The Book of Ecclesiastes*, London, 1861.

⁶ *The Five Megilloth*. New York, 1992. Díl II.

vzduch, pára, opar, plyn.⁷ V Bibli má především formu metafory. Najdeme ho tam v 73 výskytech.⁸

B) Termín הַבֵּל mimo knihu Kohelet

Ve všech výskytech Bible má termín הַבֵּל negativní obsah. Slouží jako kontrast pro vyjádření pozitivního obsahu srovnávaného jevu. Např. *falešný* a *pravdivý* (Jer 16,19; 23,16); *užitečný* a *neužitečný* (Iz 30,7); *slova útěchy* a *prázdna slova* (Job 21,34). Sémantické pole termínu הַבֵּל má tyto varianty:

- | | |
|-----------------|--------------------|
| a) dech/pára | e) prchavost |
| b) modly | f) prázdno |
| c) falešnost | g) pomíjivost |
| d) neužitečnost | h) neuchopitelnost |

C) Termín הַבֵּל v knize Kohelet

Úvodní verš 1,2 je hlavní moto knihy, které jí vtiskává pečeť svérázu, již je čtenář zatížen již od samého začátku. Dozvídá se, že vše je הַבֵּל, aniž by dostal odpověď na otázku co všechno. Překlady Bible, starší i novější, termín הַבֵּl překládají takto: *vanity* (KJV, NAS, NAU, RSV, RWB), *meaninglessness* (NIV), *futility* (NJB), *Eitelkeit* (LUT), *Windhauch*⁹ (EIN), *Nichtigkeit* (ELB), *fumée* (BFC), *vanité* (TOB, NEG), *ματαιότης* (LXX). V knize Kohelet, na ploše 12 kapitol, najdeme ve 30 verších 38 výskytů termínu הַבֵּl. Hodnota termínu הַבֵּl se zde pohybuje ve významech těchto pěti překladů: *nesmyslnost* (1,14; 2,17), *pomíjivost* (2,1; 4,4; 6,12; 7,15; 8,14; 9,9; 11,8. 10), *marnost* (2,11.19; 4,8.16; 5,9; 6,4.11), *absurdita* (2,15; 2,21.23.26; 3,19; 4,7; 6,2.9; 7,6), *prázdnota* (5,6).¹⁰

D) Termín הַבֵּl a jeho aramejská forma

Konstrukce termínu הַבֵּl je aramejská forma hebrejského הַבֵּl. Idiom הַבֵּl הַבֵּl je standardní způsob hebrejštiny k vyjádření superlativu. Podobně עבד עבד *sluha sluhů* (tj. nejvyšší sluha), מלך מלך *král králů* (tj. nejvyšší král), קדש קדש *svatost mezi svatostmi* (tj. největší svatost). Idiom הַבֵּl הַבֵּl vyjadřuje nejvyšší možnou a myslitelnou pomíjivost.

⁷ Srv. הַבֵּl In: JASTROW, M. *Dictionary of the Talmud*. Jerusalem, 1903, s. 329–330.

⁸ Srv. SEOW, C. L. *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York, 1998, s. 100–103. The Anchor Bible.

⁹ Srv. LOHFINK, N. *Koheleth Übersetzen: Interpretation of the Bible*. Ljubljana/Sheffield, 1998, s. 1359–1384.

¹⁰ Podrobnou analýzu veršů s daným termínem čtenář najde in: SÝKORA, J. E. *Pomíjivost, samá pomíjivost*, s. 5–45.

E) Částice הַבֵּl v knize Kohelet

Částice הַבֵּl se v Koh nachází v počtu výskytů 24, avšak jen sedm z nich je spojeno s termínem הַבֵּl (1,2; 1,14; 2,11; 2,17; 3,19 [2]; 7,15). Podle předmětu, ke kterému se termín הַבֵּl váže, lze s jistotou určit, že tato vztáznost je výlučně *antropologická*. Oblast člověka je definována „kokeletovským“ idiomem „*pod sluncem*“, což je oblastí pouze člověka.

III. VÝROK „VŠECHNO JE POMÍJIVOST“ V RABÍNSKÝCH KOMENTÁŘÍCH

1. Aramejský Targum¹¹

i. Text [řádky 2–7, strana 27]¹²

[2] Když Šalomoun, král [3] Izraele, v prorockém duchu spatřil království svého syna Rechoboáma, [4] že bude rozděleno mezi něj a Jeroboáma, syna Nebatova, a že Jeruzalém a svatý chrám budou zničeny, a že lidé Izraele [5] budou odvedeni do zajetí, řekl: „**Marnost nad marnost, samá marnost** je tento [6] svět! **Marnost nad marnost** je vše, co jsme, já a můj otec David, podnikali. [7] **Všechno je marnost!**“

ii. Komentář

[2–4] Postava, kterou představuje autor knihy Kohelet je ideální král – politik a filozof v jedné osobě. V Targumu jím je charismatický mudrc, jenž má prorocké obdarování a schopnost vhledu do budoucího času. Tradice ho vykládá jako jednu z nejranějších prorockých postav.¹³ Šalomoun – prorok rozpoznává, že vojenské a diplomatické úsilí otce Davida i jeho samého je הַבֵּl „*marné*“ vinou Rechabeámovy nemoudrosti (srov. 1 Kr 12, 1–19). [5–7] הַבֵּl-hodnota zmiňována v textu je derivována z věty „*Marnost nad marnost je tento svět!*“ Překlad přesvědčivě dokládá, že se jeho הַבֵּl-hodnota nevztahuje ani ke světům nebeským, ani k podsvětí. Tvrzení dokládá

¹¹ Targum knihy Kohelet je aramejská verze biblického textu. Ve skutečnosti nejde o pouhý překlad, ale spíše o parafrázující dílo, které populární formou interpretuje Písmo. Jako takový obsahuje ilustrace, výklady, právní a homiletická zpracování, tj. všechny literární formy mi-draše. Podobně jako hagiografické targumy i tento Targum pravděpodobně vznikl v Palestině. Datace vzniku se klade do let 500–1001 po Kr. Targum je alegorické dílo, které nabízí *p'šat* biblické látky, tj. jeho doslovný smysl. Více o tom in: LEVINE, E. *The Aramaic Version of Qoheleth*, New York, 1988.

¹² Značení řádků je přejato z LEVINE, E. *The Aramaic Version of Qoheleth*. New York, 1988.

¹³ Srv. TB *Sotah* 48b. „Kdo jsou nejranější proroci?“ Zeptal se rabi Chuna, „David, Samuel a Šalomoun“.

další část věty, v níž se הַבֵּל-hodnota objevuje opět: „*Marnost nad marnost je vše, co jsme já a můj otec David podnikali, neboť všechno je marnost!*“

Ačkoliv se הַבֵּל-částice, vyjádřená zde aramejskou verzí, výlučně nevztahuje k člověku, ale k lidským skutkům, její **antropologická** vztážnost je evidentní. Obsah הַבֵּל-hodnoty, který zde můžeme nejlépe přeložit jako **marnost**, tedy terminem, který užívá i Kralická bible, nejlépe vyjadřuje zbytečnost politických snah obou králů, Davida a Šalomouna, po jejichž smrti došlo k rozdělení jednotného království a později, v roce 587 př. Kr., dokonce i ke zboření Jeruzalémského chrámu.

2. RAŠI¹⁴

i. Text [řádka 4; strana 4]

[1] **Pomíjivost**, [2] **samá pomíjivost řekl Kohelet**. – Kohelet [3] tu naříká nad sedmi dny stvoření, neboť **vše je samá pomíjivost**. הַבֵּל je vokalizován polohláskou [4] ḥātef pataḥ, protože stojí ve stavu vázaném, tj. הַבֵּל הַבֵּלִים. Sedm **pomíjivostí** odpovídá sedmi dnům stvoření.¹⁵

ii. Komentář

[1–4] Raši přejímá v sumarizované podobě výklad rabiho Judy ben Simona z EccR 1,2 (7) a jeho rovnici o sedmi pomíjivostech rovnajících se sedmi dnům stvoření (srov. Gn 1,1–2,3). Numerická hodnota plurálu substantiv je *dvě*, singuláru *jedna*. V Koh 1,2 čteme: הַבֵּל הַבֵּלִים אֶמַר קְהֵלֶת הַבֵּל הַבֵּלִים (dosl.) „*Pomíjivost pomíjivostí, řekl Kohelet, pomíjivost pomíjivostí, vše je pomíjivost*“. Proto Raši uvádí, že sedm pomíjivostí odpovídá sedmi dnům stvoření. Nemluví o světu člověka a jeho הַבֵּל-částice se vztahuje ke stvoření jako celku. V jeho teologii je celé stvoření pomíjivé, včetně světa člověka, jeho aktivit, výkonů i úspěchů. V Rašiho výkladu spatřujeme rozložitou sémantickou klenbu mezi antropologickou a univerzální vztážností. Přesto oba cíle, na něž הַבֵּל-částice ukazuje, nejsou vzájemnými antipody.

Zatímco univerzální vztážnost nutně pojímá i svět lidí, o antropologickém užití mluvíme jen tehdy, vztahuje-li se právě jen a výlučně ke světu lidí. Proto můžeme právem předmět v Rašiho komentáři, k němuž se הַבֵּל-částice vztahuje, vidět jako vztážnost **univerzální**. Je jím totiž celé stvoře-

¹⁴ Rabi Šemuel ben Isaak, 1040–1106, narozen v Troyes ve Francii. Hlavní autorita ve výkladu Bible a Talmudu.

¹⁵ Značení řádků je převzato z Rašiho komentáře ke Koh 1,2 in: *The Book of Lamentations, Ecclesiastes*. Judaica Press: New York, 1992.

ní. A právě to Raši pokládá za הַבֵּל **pomíjivé**, tedy z časového pohledu limitované.

3. Josef KARA¹⁶

i. Text [řádka 10–12; strana 4]

[10] **Pomíjivost samá pomíjivost, řekl Kohelet**. Koheletův výklad verše je tento: je mnoho **pomíjivostí** [11], které člověka potkávají, ale věc, která je na [12] světě tou největší **pomíjivostí**, je člověk sám. Tak, jak řekl.

ii. Komentář

[10–12] Tento nejkratší a zároveň nejjasnější rabínský komentář ke Koh 1,2 je v plném sémantickém souznění s původní intencí autora knihy Kohelet, který הַבֵּל-částici vztahuje výlučně na dění, události a konání člověka ve smyslu individuálním a kolektivním.¹⁷ **Antropologický** důraz je evidentní. To, k čemu Kara vztahuje הַבֵּל-částici, není ani Bůh, ani univerzum. Mezi mnoha pomíjivostmi, které člověka potkávají, největší z nich – protože je jejich původce, je právě člověk.

4. RAŠBAM¹⁸

i. Text [řádky 5–12]¹⁹

[5] **Pomíjivost, samá pomíjivost**: až do této chvíle neřekl nic jiného kromě začátku této věty; opakuje svá slova, aby zjevil své poselství [6] jako obecné pravidlo a řekl jasně, že **všechno je pomíjivost**. Tento verš je podobný veršům „Ne nás, Bože, ne nás“ (Ž 115,1), [7] nebo „Zvedají řeky, Hospodine, zvedají řeky“ (Ž 93,3), nebo „Ano, tvoji nepřátelé, Hospodine, ano, tvoji nepřátelé“ (Ž 92,10). Autor tu nejdříve zmíní jeden výrok, [8] potom Boží jméno, neboť se ostýchá zmínit ho jako první, [9] a pak výrok zopakuje, aby to bylo jasné. Podobně i zde. Zpočátku zmíní Koheletovo jméno, [10] a pak ho zopakuje a dokončí větu. Oba verše „Slova Koheletova...“ a „**Pomíjivost, samá pomíjivost**...“ [11] nebyly řečeny Koheletem, ale osobou, která jeho slova zredigovala. [12] **Pomíjivost, samá pomíjivost**:

¹⁶ 11.–12.stol., severní Francie. Komentátor Bible.

¹⁷ Viz pozn. 11.

¹⁸ Rabi Šemuel ben Meir, 1080–1174, vnuk a žák Rašiho, narozen v Rameruptu v severní Francii. Komentátor Bible a Talmudu.

¹⁹ Značení řádků je převzato z *The Commentary of Rabi Samuel Ben Meir – Rashbam on Qoheleth*. Edited and translated by JAPHET, S. and SALTERS, R. B. Published in Jerusalem–Leiden, 1985, s. 92n.

odevzdal svou mysl zvažování a zkoumání záležitostí světa a shledal, že jsou **všechny pomíjivost**.

ii. Komentář

[5–12] První část Rašbamova komentáře se týká obratu **הַבֵּל הַבְּלִים**, u kterého dosvědčuje jeho gramatické oprávnění odkazem na tři další místa s podobným jevem (Ž 115,1; 93,3; 92,10). Rašbam vykládá, že všechna místa sledují též cíl: zdůraznit výpovědní hodnotu výroku. Druhá část [10–11] je v jistém smyslu ještě důležitější než první část. Rašbam zde zmiňuje kritickou poznámku, která má pro dějiny výkladu knihy Kohelet nesmírnou cenu. Čteme: „*Pomíjivost, samá pomíjivost... nebyla řečena Koheletem, ale osobou, která jeho slova zredigovala*“. Pokud je známo, Rašbam je vůbec první komentátor, který tvrdil, co dnes přijímá řada moderních biblistů, že introitus 1,2 pochází až z pera pozdějšího redaktora.²⁰

Jaký význam má pro Rašbama výrok **הַבֵּל**? Myšlenka, že vše je pomíjivost by mohla být vyjádřena dvěma způsoby: jednak ve funkci epigramatického výroku s abstraktním obsahem, který otevírá a uzavírá kompozici celé knihy; jednak v podobě refrénu, jímž Kohelet bolestivě shrnuje své detailní pozorování událostí popsané výše. K jakému předmětu vztahuje Kohelet v Rašbamově porozumění hodnotu **הַבֵּל**? Čteme: [12] **הַבֵּל הַבְּלִים**, „**Pomíjivost, samá pomíjivost: odevzdal svou mysl zvažování a zkoumání záležitostí světa a shledal, že jsou všechny pomíjivost.**“ Výrok „záležitostí světa“ nemá antropologickou vztažnost. Člověk nestojí v centru Rašbamova porozumění výroku. Nečteme zde „záležitosti člověka“ ale „záležitosti světa“. Toto univerzálně míněné tvrzení (také znamená „*univerzum*“) má však své meze. Nezahrnuje oblast Boha.

Tím jsme došli k následující konkluzi: podobně jako Raši i Rašbam chápe obsah **הַבֵּל**-hodnoty univerzálně a nikoliv **antropologicky**. Ačkoliv se **הַבֵּל** „*pomíjivost*“ vztahuje k univerzu, nepopírá Boží existenci. Vyjadřuje zde dočasnost, nikoliv věčnost trvání univerza.

5. IBN EZRA²¹

i. Text [řádky 10–22; strana 1–2]²²

[10] Toto **הַבֵּל** řekl Kohelet o **pomíjivostech** světa, [11] proto místo **הַבֵּל** čteme **הַבְּלִים**. Substantivum **הַבֵּל** se neobjevuje [12] mezi pravidelnými substantivy, protože u něj došlo ke změně, jako například **בְּהַרְרֵי מִשְׁכָּבֶיךָ** (2 Kr 6,12), nebo **הַיָּגֵר הַלְחִיד** (Iz 26,20), nebo [13] **מִסְפַּח הַמִּתְחַד** (Ab 2,15). I tato substantiva mají patah, zatímco ostatní cērē. Dále, singular v spojení s plurálem [14] v jednom obratu má význam superlativu, podobně jako **מְלִיךְ מְלָכִים**, nebo **עֶבֶד עֲבָדִים** [15]. Obsah obratu **הַבֵּל הַבְּלִים** by měl být chá-

pán podle případu [16] **אִךְ הַבֵּל בְּנֵי-אָדָם כָּזָב בְּנֵי אִישׁ בְּמֵאוֹנִים לְעֹלוֹת הַמָּוָה** [16] (Ž 62,10). [17] Předložku **הַבֵּל** – **וְ** musíme přeložit „*než*“; podobně jako **מִכֵּל מִלְמִדֵי הַשְּׂבָלִיתִי** (Koh 2,7), nebo **מִכֵּל מִלְמִדֵי הַשְּׂבָלִיתִי** (Ž 119, 99). Ve větě [18] **בְּמֵאוֹנִים לְעֹלוֹת הַמָּוָה מִהַבֵּל יָחַד** [19] (Ž 62,10) se říká, že „*dohromady byli lehčí než vánek*“. Opakování **הַבֵּל הַבְּלִים** se vztahuje [20] ke každé době, podobně jako **נְשָׂאֵי נְהִרוֹת יְהוָה נְשָׂאֵי נְהִרוֹת** (Ž 93,3), nebo [21] **כִּבּוּנֵי גַם-סִפְּבוּנֵי** (Ž 118,11). Proto, může si člověk říci, že všechny záležitosti [22] světa obsahují **pomíjivost**, která přetrvává? Pohled tedy, všechno je **pomíjivost!**

ii. Komentář

[10–13] Podobně jako Rašbam i Ibn Ezra začíná svůj komentář rozborem obratu [17] **הַבֵּל הַבְּלִים**, který vykazuje gramatickou zvláštnost. Čteme **הַבֵּל** „*pomíjivost*“ místo **הַבֵּל**. Ibn Ezra ho řadí do skupiny nepravidelných gramatických jevů spolu s dalšími jmény: **בְּהַרְרֵי** „*v pokoji*“ místo **בְּהַרְרֵי**. Podobně **הַלְחִיד** „*tvé dveře*“ místo **הַלְחִיד**, nebo **הַמִּתְחַד** „*tvůj hněv*“ místo **הַמִּתְחַד**. Chybný na Ibn Ezrově výčtu zmíněných gramatických „zvláštností“ není pokus o postžení segolátních substantiv, které mají nepravidelnou vokalizaci ve spojení s předložkami či zájmennými afixy, ale to, že nerozpoznal **הַבֵּל** jako aramejský ekvivalent hebrejského substantiva **הַבֵּל**. [13–15] Pomocí dvou dalších výskytů téhož gramatického jevu Ibn Ezra, rovněž jako Rašbam dokládá, že **הַבֵּל הַבְּלִים**, podobně jako **עֶבֶד עֲבָדִים** (Gn 9,25) a **מְלִיךְ מְלָכִים** (Ez 26,7) není žádné *hapax legomenon*, neboť má formální obdobu i ve spojení s jinými substantivy. Jako takový má tento gramatický jev superlativní záměr: „*největší pomíjivost*“, „*největší služebník*“, „*největší král*“. [15–16] Zde se poprvé hlouběji dotkneme obsahu termínu **הַבֵּל**. Ačkoliv Ibn Ezra pro objasnění jeho obsahu cituje podpůrný verš Ž 62,10, přesto přímo nezodpovídá otázku po jeho obsahu. Čteme: **אִךְ הַבֵּל בְּנֵי-אָדָם כָּזָב** „*Lidé jsou jen vánek, urození jsou jen lživé zdání. Na váze stoupají vzhůru, dohromady jsou lehčí než vánek*“. Ačkoliv žalmista nezodpovídá tuto otázku po obsahu plně, přece jen odpověď

²⁰ Srv. SEOW, C. L. *Ecclesiastes*. 102n.

²¹ Rabi Abaham Ibn Ezra (1097–1167), narozen v Toledu, v roce 1140 uprchl do Říma, kde začal svou exegetickou dráhu komentáři knih Kohelet a Job. Následně uprchl do severní Itálie. V roce 1148 odešel do Provence, Normandie a Anglie. Během této doby napsal komentáře k Pen-tateuchu, Izajášovi, dvanácti malým prorokům, Žalmům, Písni písní, Rut, Pláči, Ester, Danie-lovi a Přísloví. Více o tom in: LIPSHITZ, A. *Ibn Ezra Commentary On Hosea*. New York, 1988.

²² Označeno podle hebrejské verze z *The Book of Lamentations, Ecclesiastes*. Judaica Press: New York, 1992.

aspoň částečně pomocí metafory naznačuje. Předně žalmista rozlišuje mezi הַבַּל a הַבְּלִים , tj. mezi dvěma stupni pomíjivosti. Text říká: jsou-li spolu na váhy usazeni dva lidé, jeden nízkého a druhý urozeného původu, přičemž první je lehký jako vánek (הַבַּל) a druhý je bezobsažný jako zdání (זֶב) a jejich protiváha je bezobsažná hodnota הַבְּלִים , pak dojde k tomu, že הַבְּלִים -strana klesá, zatímco הַבַּל -(זֶב)-strana stoupá. Platí-li pravidlo, že čím bezobsažnější tím lehčí, pak člověk, ačkoliv je v Ibn Ezrově antropologii stejně nehodnotný jako záležitosti tohoto světa, má v žebříčku hodnot ve srovnání s nimi hodnotu ještě menší. [15–19] Tato část komentáře se vrací zpět k již řečenému, jmenovitě ke komparativní předložce כִּי , která stojí v centru věty $\text{הַבַּל מוֹהֵב לְיָהוָה}$. Tuto předložku lze číst jako „*víc než*“, např. $\text{בְּצֵאתְךָ הַרְבֵּה}$ „*stád skotu a bravu jsem měl víc než všichni, kdo byli v Jeruzalémě přede mnou*“ (Koh 2,7), nebo „*než*“ ve spojení s komparativem: $\text{לִי כִּי עָרוּתְךָ שִׁיחָה לִי}$ „*Jsem prozíravější než všichni moji učitelé, neboť přemýšlím o tvých svědectvích*“ (Ž 119, 99). Vrátime-li se zpět, zjistíme, že nedostáváme odpověď na otázku, „proč“ má člověk menší hodnotu než jsou záležitosti světa, pouze náznak „jak“ je hodnocen. Vypravěč to oznamuje komparativní částicí „*více než*“. [20–22] V této části Ibn Ezrova komentáře přicházíme k jeho nejvlastnějšímu výkladu Koh 1,2. Svou výpověď Ibn Ezra dokládá dvěma dalšími místy s tím samým záměrem. Jsou to: „*Zvedají řeky, Hospodine, zvedají řeky [svůj hlas, zvedají řeky své vlnobití]*“ (Ž 93,3) a „*Obklíčily mě, ano, obklíčily; [odrazil jsem je v Hospodinově jménu]*“²³ (Ž 118,11). Ibn Ezra chce opakováním téhož morfému doložit funkčnost repetice pro zvýšení výpovědní hodnoty sdělované informace. Stejně tak i výrok הַבַּל הַבְּלִים chce důrazně vyjádřit pomíjivost věcí, neboť kořen zarostlý ve všech věcech je právě הַבַּל .

Předmět, k němuž Ibn Ezra vztahuje הַבַּל -částici, je jednak člověk a jednak věci tohoto světa. To nám již stačí k tomu, abychom definovali Ibn Ezrovo užití hledané הַבַּל -hodnoty jako **antropologické**. Je třeba také podtrhnout, že **pomíjivými věcmi** v Ibn Ezrově výkladu není ani Bůh a ani oblast zásvětna (smrti). Vztahují se výlučně ke světu (srov. řádek 22).

6. KICUR ALSCHICH²⁴

i. Text [řádky 1–43, stránky 1–2]

[1] **Slova Koheletova, syna Davidova, krále v Jeruzalémě** (Koh 1,1). Tři Šalomounovy [2] tituly, které jsou v tomto verši uvedeny, se vztahují [3] ke třem obdobím jeho vlády. V hagadě mudrců čteme, že Ašmodaj [4] vrhl Šalomouna čtyři sta mil od Jeruzaléma. [5] Poté, co se Šalomoun vrátil zpět, řekl: „*Já jsem Kohelet*“. [6] Někteří říkají, že se nevrátil, ale jiní zase říkají, že se vrátil. [7] Vidíme, že se vrátil, avšak jeho moc už nesahala na

všechny [8] oblasti jeho země, pouze na Jeruzalém a jeho okolí. [9] Z toho se učíme, že titul Kohelet ukazuje na jeho dřívější postavení, [10] dříve než se stal nevědomcem, tedy na čas jeho vlády, kdy k němu chodily zástupy národů, [11] aby poslouchaly jeho moudrost. [12] Zabývejme se touto otázkou: kdysi, na počátku jeho kralování, kdy si ještě Šalomoun užíval [13] velkoleposti své moci, národy ze všech stran země [14] přicházely a obracely se k jeho autoritě. To nebylo proto, že by [15] pokládal svět za הַבַּל , ale z toho důvodu, že jeho sláva byla pro ně veliká. Nicméně po svém pádu, [16] když se stal obyčejným člověkem, uvažoval o svém dřívějším postavení a poznal, že bylo jako הַבַּל . [17] Uzavřel tedy, že vše je הַבַּל . Proto si řekl: „*vizte*, [18] v každém stavu všech tří období to byl הַבַּל “, a prohlásil celý svět za הַבַּל . [19] A uložil si to ve svém srdci. Toto je tedy význam „*slova Koheleta*“, jeho [20] prvního období, kdy shromažďoval Izrael i ostatní národy. [21] Když ztratil slávu království, Šalomounův titul [22] byl jen „syn Davidův“ a ne král. Proto čteme „*Syn Davidův*“. Takové to bylo po jeho návratu do postavení [23] krále, kdy jeho království bylo jen v Jeruzalémě. Jeho slova byla stále [24] tatáž. Od té doby co byl Kohelet, a i následně v obou jeho vládách, [25] pokaždé opakoval הַבַּל הַבְּלִים . [26] Opakoval to od té doby, co byl nazýván Kohelet. Pokračujme dál. Konec verše bude [27] sdělení Písma „*Slova Koheletova*“ z jeho prvního a také druhého [28] královského období, v němž ztratil svůj královský titul. Totéž platí, [29] i když byl pouze králem v Jeruzalémě. Jeho slova byla vždy [30] tatáž. [31] (Koh 1,2) V prvním období platnosti svého kralování Kohelet řekl: הַבַּל הַבְּלִים . Řekl to jen z důvodu své moci, [32] ne ze své zkušenosti, kterou ještě neměl. Nicméně následně, ve druhém období [33] svého kralování, to neřekl kvůli své moci, protože již zkušenost měl [34]. Řekl jen, jak tomu je. Vrátil se a řekl הַבַּל הַבְּלִים bez jakéhokoliv záměru, tj. [35] přišel čas, kdy již nebyl nucen k tomu, aby to řekl. Zde se jedná o druhé období, [36] zmiňované Davidovým synem. Nikdy se nebude říkat, že to řekl, když se vrátil ke kralování po [37] svém pádu a že by to bylo dobré nyní [38] po jeho obnoveném usazení do královského postavení. [39] I o třetím období uzavřel

²³ (ČEP) „*Oblehly mě, ano, obklíčily; odrazil jsem je v Hospodinově jménu.*“

²⁴ Moses Alschich, rabin a komentátor Bible. Narodil se v Adrianopoli. Studoval v Salonice u J. Taitazaka a J. Kary. Emigroval do Erec Jisrael, usadil se v Safedu, kde získal věhlas vzdělance halachy. V letech 1600–1607 napsal v Benátkách několik komentářů, mezi nimi i *Dev-arim tovim* ke knize Kohelet. Komentáře k pěti svátečním svitkům vyšly ve zkrácené podobě v Amsterdamu v roce 1607. Vydání editoval Eliezer ben Haniah Tornigrad (srv. *Jewish Encyclopedia*. S. 758–9. Díl 1; S. 463–4. Díl 2). *Kicur Alschich* dostupný v této práci pochází z Lewin-Epstein Edition, New York, 1992.

své poznání, že vše je הָבֵל. Řekl to o období mezi [40] jeho prvním postavením krále a obdobím obyčejného člověka, neboť vše je הָבֵל. Zjistíme, že výrok [41] הָבֵל הָבֵל רֵכַל קוֹהֵלֶת se vztahuje k výroku, který byl řečen na počátku [42]: „Slova Koheletova“. Dále הָבֵל הָבֵל se vztahuje k [43] „Syn Davidův“, a konečně, „Všechno je הָבֵל“ se vztahuje k výroku „král v Jeruzalémě“, [44] jak již bylo řečeno.

ii. Komentář

Alsichichův komentář ke Koh 1,1–2 je tak pevně svázán, že výklady k oběma veršům musí být analyzovány spolu jako jeden celek. V opačném případě, kdybychom začali druhým veršem bez respektu k prvnímu, mohlo by se stát, že analýza by nebyla kompletní nebo by byla nesrozumitelná.

Celou kompozici komentáře, jenž má 44 řádků, rozdělme do těchto čtyř menších bloků: I. úvod [1–11]; II. 1. výklad [12–30]; III. 2. výklad [31–40]; IV. závěr [41–44]. Všechny bloky mají společnou konstrukci a – překvapivě – každý následující blok, kromě IV. bloku, stejnými elementy rozvíjí blok předcházející. Všechny tři se zabývají třemi obdobími Šalomounovy vlády, které jsou mapovány pádem a návratem Šalomouna zpět do čela království. Doplnují se a dopomáhají ke snadnějšímu porozumění celku.

a) Komentář ke Koh 1,1

Analyzovaný הָבֵל-výrok se v textu objevuje ve verbální i nominální formě na následujících řádcích: [15] „*To nebylo proto, že by ho pokládali za הָבֵל, ale z toho důvodu, že jeho sláva byla veliká.*“ Text nás vyzývá k otázce: proč je svět pro Koheleta הָבֵל? První odpověď dostaneme v Targumu ke Koh 1,2: „Když král Šalomoun seděl na trůnu svého království, jeho srdce velmi zpyšnělo kvůli jeho bohatství a ztuchnělo pro slovo Boží tím, že kupil mnoho koní, vozů a jezdců a že kupil mnoho stříbra a zlata. Ženil se s ženami cizích národů, čímž proti sobě pošval Boží hněv. Proto proti němu poslal Ašmodaje, krále démonů, který ho svrhl z trůnu.“²⁵ Nejpravděpodobnější odpověď najdeme v textu samém, v III. bloku, na řádcích 30–32: „*V prvním období platnosti svého kralování Kohelet řekl: הָבֵל הָבֵל. Řekl to jen z důvodu své moci, ne ze své zkušenosti, kterou ještě neměl.*“ Kohelet tedy neneguje svět kvůli tomu, že ztrácí vládu. Hodnotí svět jako הָבֵל na základě jeho intelektuálního vniku do událostí, které se kolem něho dějí. O předpokladech jeho soudu se nedozvídáme nic. Dále čteme: [16–17] „*Nicméně po svém pádu, když se stal obyčejným člověkem, uvažoval o svém*

dřívějším postavení a poznal, že to bylo jako lbeh]. Uzavřel tedy, že vše je הָבֵל“. Analyzovaná הָבֵל-hodnota se zde nepochybně vztahuje k historické události. Šalomoun reflektuje období svého kralování, kdy shromažďoval lid a nechával ho naslouchat své moudrosti. Analyzovaná הָבֵל-hodnota je i zde výkřik zklamání někoho, kdo poznal, že svůj úděl člověk nedokáže pevně udržet ve svých rukách. Konkrétněji vyjádřeno Šalomounův výkřik je jeho hodnocení ztráty vlády v království. Výkřik se netýká Šalomounovy učitelské činnosti, ale neočekávaných historických změn, tj. jeho politického pádu. Analyzovaná הָבֵל-hodnota zde nevyjadřuje *absurditu* nebo *bezvýznamnost*, spíše *krátkodobost*. Dále čteme: [17], „*Uzavřel tedy, že vše je הָבֵל*“. Překvapivě se první ze tří výskytů הָבֵל-částice v našem textu nachází už zde, v popisu druhého Šalomounova vládního období a ne, jak by se čekalo, až na závěr období třetího, kdy by po všech dnech kralování sumarizoval reflektovanou dlouhodobou, hořkou zkušenost. Popravdě můžeme vážně uvažovat jen o jednom předmětu, k němuž se הָבֵל-částice může vztahovat: je to Šalomounův pád. Odtud také vychází pravý obsah הָבֵל-částice. Postuluje generální pravidlo založené na jeho vlastním rozpoznání, které následně uplatňuje na cokoli a pro kohokoliv. Toto *všechno* se vztahuje ke všem lidským událostem na zemi. Kvůli časové prchavosti lidského osudu, jenž je neočekávaný a nepolapitelný, Šalomoun vše považuje za הָבֵל. [18a] Dále čteme: „*V každém stavu všech tří období to byl הָבֵל*“. Tento jasný výrok nepotřebuje dodatečnou analýzu. Zde Šalomoun žádné generální pravidlo platné pro každou událost nepostuluje, neboť mluví jen o sobě. Všechny své životní kroky seznává jako הָבֵל, *bezvýznamnost*. [18b] Dále čteme: „*Celý svět prohlásil za הָבֵל*“. Na rozdíl od řádku 15, kde jsme poprvé četli, že Kohelet prohlásil celý svět za הָבֵל, aniž by měl zkušenost politického pádu, zde užívá tatáž slova, která užívá, aby sdělil, že svět je הָבֵל. Termín „svět“ stěží označuje celé stvořené univerzum. V souladu s logikou celého textu se vztahuje výlučně k lidským událostem. Dále čteme: [25] „*Od té doby, co byl Kohelet a i následně v obou jeho vládách pokaždé opakoval הָבֵל הָבֵל. Opakoval to od té doby, co byl nazýván Kohelet.*“ Analyzovaný הָבֵל-výrok je jeho posledním výskytem v II. bloku a komentáři ke Koh 1,1. Nenajdeme tu jedinou záchytnou informaci, která by nás dovedla k upřesnění odpovědi na otázku, proč je „něco“ shledáno הָבֵל. Podobně jako v řádku 15 i zde se Šalomoun vyjadřuje o věcech jako o הָבֵל na základě intelektuální schopnosti vhledu do událostí a věcí. Základní rozdíl nicméně spočívá v tom, že Šalomoun zakládá svou skepsi na osobní tragedii, která vychází ze změn jeho panování. Šalomounova negativní životní filosofie pochází ze zlaté éry jeho kralování, kdy kolem sebe shromažďoval národy, a ta přesahuje až do doby jeho staroby. Jeho negativní životní postoj překračuje

²⁵ Srv. JASTROW. *Dictionary of Talmud*. Jerusalem, 1903, s. 129.

všechnu jeho zkušenosti a dotýká se jeho reflektující mysli v jeho nejhlubší rovině. Tento הָבֵל-výrok se nevztahuje k žádnému předmětu.

b) Komentář ke Koh 1,2

Jak bylo řečeno v úvodu, tato část komentáře neobsahuje nic, co by nebylo řečeno v komentáři ke Koh 1,1. Ověřme si to: [30–32] „V prvním období platnosti svého kralování Kohelet řekl: הָבֵל הָבֵל. Řekl to jen z důvodu své moci, ne ze své zkušenosti, kterou ještě neměl.“ Vidíme, že tuto větu jsme již objasnili v řádku 15. Dále: [34] „Kvůli tomu se vrátil a řekl הָבֵל הָבֵל bez jakéhokoliv záměru“. Tato výpověď je identická s obsahem הָבֵל-výroku na řádce 16. Lehký rozdíl najdeme až na linkách 39–40: „I o třetím období uzavřel své poznání, že vše je הָבֵל. Řekl to o období mezi jeho prvním postavením krále a obdobím nevědomce; to je význam tvrzení, že vše je הָבֵל.“ Opakuje se tu tvrzení, které již bylo diskutováno na řádku 17. Rozdíl spočívá pouze v tom, že v této interpretaci se Šalomoun vrací do politiky, i když jen proto, aby vládl nad Jeruzalémem.

Analýza dostatečně ukázala, co je obsahem הָבֵל-výroku a k čemu se vztahuje הָבֵל-částice. Bylo ukázáno, že Šalomoun užíval הָבֵל-výrok ve třech typech vět: 1) bez jakéhokoliv záměru; 2) po svém pádu; 3) po svém návratu do politiky. Viděli jsme také, že nejpřesnější obsah הָבֵל-výroku je **bezvýznamnost**. Také jsme viděli, že částice se vztahuje výlučně k lidským záležitostem a je tudíž užita antropologicky.

7. JEHIEL HILLEL ALTSCHULER²⁶

a. Mecudat Sión

i. Text [řádky 3–5; strana 1–2]

הָבֵל je výrok o něčem, co nemá žádnou hodnotu. Výraz sám je vzat z jazykového úzu „pára úst“, tak jak je zmiňováno našimi mudrci: „Chodili za párou úst.“²⁷ (Jer 2,5).

ii. Komentář

Jediný termín, nicméně pro nás ten nejdůležitější, ke kterému se Altschuler v textu vyjadřuje je právě הָבֵל. Porovnává ho s hodnotou termínu מִנִּישׁ. Fráze מִנִּישׁ בוּ מִנִּישׁ „věc, která nemá hodnotu“ je poměrně běžný obrat rabínské literatury, který se tu ve spojení s מִנִּישׁ-termínem nachází.²⁸ Jaký

²⁶ J. H. Altschuler žil v 18. stol. Dokončil komentáře svého otce k Prorokům a Spisům, které se skládají ze dvou částí nazvaných *Mecudat Sión* (Pevnost Siónu), a *Mecudat David* (Pevnost Davidova). První se zabývá analýzou slov, druhá vysvětluje význam celého textu.

²⁷ (ČEP) „Chodili za přeludem.“

je tedy jeho obsah? Správnou odpověď dostaneme díky nabízenému srovnání: הָבֵל פֶּה „pára úst.“²⁹ Analyzovaný מִנִּישׁ-termín můžeme podle sémantických polí zařadit do čtyř kategorií:³⁰ 1) je to „cosi“ *nepolapitelného* – podobně jako pára; 2) je to „cosi“, co je sice nepolapitelné, avšak je to *vnímatelné smysly* – tak jako dech, který je sice nepolapitelný, avšak lze ho cítit na kůži; 3) je to „cosi“ *neviditelného* – podobně jako dech je neviditelný; 4) toto „cosi“ se často nachází v metaforické aplikaci. Na jaký předmět je tedy aplikována metafora našeho מִנִּישׁ-termínu? Altschuler otázku zodpovídá citací z Jer 2,5: אָחַר הָיָה הָבֵל „Chodili za přeludem.“ „Přelud“ v Jeremiášově slovníku se vztahuje na Baala z 8. verše: „... proroci prorokovali skrze Baala, chodili za tím, co není k užítku.“³¹ Poselství verše je jasné: otcové zaměnili víru v pravého Boha za falešnou víru v kenánské božstvo Baala, boha plodnosti,³² a páchali idolatrii. Obsah hodnoty הָבֵל se ujasňuje: z původního „vít, dech, opar“ dostáváme po metaforickém užití výrazu obsah blížíci se **prázdností, nehodnotě** a vztahuje se k Baalovi, opačným božstvu než je Hospodin. Musíme si však dát v jistém smyslu pozor. V žádném případě nemůžeme hodnotu הָבֵל-termínu vyčerpát Baalovým obrazem. Obsah הָבֵל-termínu má hodnotu, tak jako i obsah Baalova obrazu má svou hodnotu. Bohužel o Baalově obrazu nemůžeme říci nic víc než to, že je to Baalův obraz, tedy falešný bůh, falešná modla. Rovnice A=B (a vice versa), přičemž A = הָבֵל a B = הָבֵל je nesprávná. Nemůžeme tu vycházet z matematického vyjádření, ptáme-li se po obsahu הָבֵל-termínu, a říci: jelikož הָבֵל je הָבֵל tak הָבֵל je הָבֵל. Mutatis mutandis všechno je Baal a Baal je všechno. הָבֵל-částice se nevztahuje jen k Baalovi ale ke všemu, co souvisí s konáním modloslužby, jak jsme to četli v Jer 2,5: „Chodili za přeludem.“ Oni chodili! Teprve v této chvíli máme právo se ptát, zda je הָבֵל-částice užita antropologicky nebo univerzálně. Díky spojení „chodili za ...“ se nám otevírá její směr. Míří k člověku. Spojení „chodili za ...“ je výlučně lidská aktivita.

Nastal tedy opět čas, abychom postulovali plody naší analýzy. Zjistili jsme, že otcové, potažmo každý člověk, který chodí za falešnými božstvy nemá **žádnou hodnotu**. הָבֵל-částice je tedy opět užita **antropologicky**.

²⁸ *inter alia* TB Shabbath 47b; Sanhedrin 63b; Tosephta Nedarim, 1:5.

²⁹ Srv. TB *Baba Bathra* 85a; LevR 4,2; ŠirR 1,5; KohR 9,1; *Pesikta Rabbati* 20; *TehillimR* 6,1.

³⁰ Srv. *Apendix*, s. 107–113. In: SÝKORA, J. E., *Pomíjivost*.

³¹ Srv. BRIGHT, J. *Jeremiah*. New York, 1965, s. 15. The Anchor Bible.

³² Srv. CRAIGIE, P. C., KELLEY, P. H., DRINKARD, J. F. Jr. *Jeremiah 1–25*. Dallas/Texas: Word Books Publ., 1965, s. 28. World Biblical Commentary. Díl. 26.

b. Mecdut David

i. Text [řádky 10–14; strany 1–2]

[10] **Pomíjivost, samá pomíjivost řekl Kohelet.** Rabíni nás učili toto: tento spis sdělil [11] Kohelet lidem a učil je tak **pokládat za prázdné** a odpor-
né to, co jsou (jen) **přeludy**. Vracel se [12] ke svému učení a dodával: Po-
važuj za **prázdné** to, co je **prázdné**! A co znamená, že všechno je **הַבַּל**? To
je to, z čeho nikdy [13] nevzejde nic užitečného a hodnotného. (Ale **přelu-
dy**, které obrátí smysl věci na konci časů, ty není nutné **pokládat za prázd-
né** a odpor-
né. V těch se nachází [14] pozitivní smysl a užitek).

ii. Komentář

Kořen **הַבַּל** se v uvedeném komentáři objevuje sedmkrát, ne však ve stej-
ných gramatických derivátech: třikrát ve tvaru verba (dvakrát v infinitivu
hif'flu להביל, „*pokládat za prázdné*“ a jednou v imp. sg. m. pi'elu); čty-
řikrát jako substantivum (הבלי, „*přelud, přeludy*“). Jak vidíme,
הַבַּל-termín je zde užít ve své běžné gramatické formě jen jednou. Pomocí
derivátů **הַבַּל**-kořene dostáváme tento komentář založený na chytré slovní
hře: **הַבַּל אַחַת הַהַבְלִים** „*považuj za prázdné to, co je prázdné*“ (místo **הַבַּל**
הַבְלִים „*pomíjivost, samá pomíjivost*“). Klíč, který odemýká obsah **הַבַּל**-
termínu a definuje **הַבַּל**-částici je **מַה שֶׁהַבַּל הַבַּל** „*To je to, z čeho nikdy ne-
vzejde nic užitečného a hodnotného*“. Věta ukazuje, že **הַבַּל**-částice se vzta-
huje k **הַהַבְלִים** „*přeludy*“. Text sám o nich uvádí tři směrodatné charakte-
rystické prvky: 1) převracení každý užitečný záměr [12]; 2) nevyroste z nich
nic užitečného a hodnotného [13]; 3) je v nich pozitivní smysl a užitek [14].
Vidíme, že text není jednostranně negativní. Ačkoliv jejich obsah byl shle-
dán jako neužitečný a beze smyslu, přece jen komentátor v nich spatřuje
pozitivní smysl a užitečnost. Tyto přeludy totiž obrátí smysl věci na konci
časů. Tato věta je i nejvlastnější odpovědí na otázku hledané hodnoty **הַבַּל**-
termínu. Neboť **הַבַּל**-částice se vztahuje k **הַהַבְלִים** „*To je to, z čeho nikdy
nevzejde nic užitečného a hodnotného*“. Co jím je? Odpověď nedostaneme
z tohoto komentáře, ale z předcházejícího, z Mecdut Sión. Jsou jimi **pře-
ludy**, za kterými chodili otcové (cf. Jer 2,5). Proto i zde je **הַבַּל**-částice užita
antropologicky.

8. OBADJA BEN JACOB SFORNO

i. Text [řádky 8–17, stránky 1–2]

[8] **Pomíjivost, samá pomíjivost.** Tento text se [9] vztahuje k čemukoliv,
co bylo stvořeno a nenaplnuje svůj pravý záměr, který ho vede k vyšším
stupňům stvoření. [10] To bude nazváno **pomíjivost**. Dále všechno, jehož
záměr je ještě víc podřadný, bude nazváno **pomíjivost**, [11] **samá pomíji-**

vost. Stejně jako to, co je svatější než cokoliv, bude nazváno svatost, samá
svatost. **Řekl Kohelet.** Sdělil, [12] co objevil během přemýšlení o realitě.
[13] Následně zjistil, že záměr některých činností je **pomíjivost**. Avšak
nejpodřadnější [14] záměr bývá u těch činností, které nebyly předem pro-
myšleny. **Pomíjivost, samá pomíjivost, všechno je pomíjivost.** Řekl, že
největší **pomíjivost** [15] mezi všemi **pomíjivostmi** nastává tehdy, když **po-
míjivost** je už na počátku u toho, kdo jedná, [16] záměru a činnosti. Není
pochyb, že za takových okolností [17] bude záměr zcela jistě **pomíjivost,
samá pomíjivost**.

ii. Komentář

Sfornův komentář je rozdělen do tří menších bloků podle částí Koheletova
výroku: 1) **הַבַּל הַבַּל הַבְלִים** 2) **אָמַר קְהֵלֶת הַבַּל** 3) **הַבַּל הַבְלִים הַכֹּל הַבַּל**. Všechny tři
bloky jsou nicméně spojeny jedním tématem, jímž je výklad obsahu **הַבַּל**-
termínu. Sforno tak činí přímo, aniž by se předem pouštěl do filologických
rozborů. Upřednostňuje exegezi, která se ptá po smyslu formulací, ne po
správnosti gramatických tvarů. Sforno nám říká, že **הַבַּל**-termín obsahuje
všechno, co nenaplnuje své původní určení [8–10]. Největší **הַבַּל** však na-
stává tehdy, když jednající má špatný záměr již na počátku své činnosti
[15–16]. Superlativní forma **הַבַּל הַבְלִים הַבַּל** se snaží zdůraznit podřadnější stav
toho, co je jinde nazváno „pouhou“ pomíjivostí [10–11, 15, 17]. Je zřejmé,
že ve Sfornově komentáři se **הַבַּל**-termín objevuje jako hodnotový protěj-
šek **תְּכִלִּית**-termínu (oba termíny se v textu objevují sedmkrát). **תְּכִלִּית**-
termín má dvě protichůdné hodnoty: 1. **תְּכִלִּית גְּרוּעָה** „*podřadný záměr*“ [10,
13, 17], a 2. **תְּכִלִּית נְאוּחָה** „*pravý záměr*“ [9]. Zjistili jsme o nich toto: Pod-
řadný záměr je ten, jenž je cílem usilování něčeho, co není nic víc než pr-
chavé záležitosti patřící do sféry tohoto světa.³³ Naproti tomu pravý záměr
je ten, jehož cílem je dosáhnouti božské dokonalosti správným myšlením
a konáním.³⁴ Nyní můžeme již snadněji definovat obsah **הַבַּל**-termínu, jak
ho užívá Sfornův komentář: **הַבַּל** je každý lidský záměr, každé myšlení a kaž-
dé konání, které neusiluje o božskou dokonalost. Obsah **הַבַּל**-termínu je

³³ „Da die individuellen Dinge unter der Sonne vergänglich sind, so muss unbedingt der von ihnen erstrebte Zweck ein geringer und niedrig sein, und dieser wird vom Prediger Eitles, **הַבַּל** genannt. Und so ist das Bestreben die Gattungen und Individuen zu erhalten und fortzupflanzen ein Eitles.“ In: FINKEL, R. *Obadja Sforno als Exeget*. 24.

³⁴ „Ein höherer Zweck, der mit Hilfe der vergänglichen Mittel erreicht werden soll. Dies ist nichts Anderes, als die Vervollkommnung des göttlichen Ebenbildes, die erreicht wird durch Denken und Handeln, d. h. durch das Studium der heiligen Lehre, **תּוֹרָה**, und durch das wohlgefälliges Handeln, **וּמַעֲשֵׂים טוֹבִים**, wodurch der Mensch zur Gottähnlichkeit gelangt.“ In: FINKEL, R. *Obadja*. S. 24–5.

tedy *nesprávný záměr*. Chceme-li definovat předmět, ke kterému se vztahuje הַבֵּל-částice, musíme vycházet z toho, co pro nás již objevila analýza הַבֵּל-termínu. Je jím každý lidský záměr, každé myšlení a každé konání, které neusiluje o božskou dokonalost. Je nasnadě, že všechny tyto potence jsou projevy lidského intelektu. Můžeme tedy tvrdit, že הַבֵּל-částice i v tomto komentáři byla aplikována *antropologicky*.

IV. ZÁVĚR

Plody analýzy, v níž jsem se v osmi rabínských komentářích zabýval obsahem הַבֵּל-termínu a předmětem, k němuž se vztahuje הַבֵּל-částice, nejlépe vyjádří následující tabulka:

Komentátor	Obsah הַבֵּל-termínu	Aplikace הַבֵּל-částice
TARGUM	Marnost	antropologická
RAŠI	Pomíjivost	univerzální
J. KARA	Pomíjivost	antropologická
RAŠBAM	Pomíjivost	univerzální
IBN EZRA	Pomíjivost	antropologická
KICUR ALSCHICH	Bezvýznamnost	antropologická
MECUDAT SIÓN	Prázdnota/Nehodnota	antropologická
MECUDAT DAVID	Přelud	antropologická
SFORNO	Nesprávný záměr	antropologická

Z tabulky vidíme, že v poměru 6:2 převládá antropologická aplikace הַבֵּל-částice. Tento nepoměr dokazuje, že i rabínská exegetická tradice respektuje antropologickou vztaznost Koheletova verše, tak jak ji z kontextu knihy dosvědčila řada renomovaných biblistů.³⁵ Tabulka dále nabízí poněkud pestřejší spektrum významů הַבֵּל-termínu, tak jak byl tento termín v rabínských komentářích s respektem ke kontextu překládán. Ačkoliv termín sám není filosofický pojem, ale obraz, jenž je nejlépe přeložit jako „*opar; vánek*“, rabínům nejčastěji posloužil k vyjádření časové krátkosti trvání. Slovo **pomíjivost**, které jsem tedy často pro vyjádření myšlenky použil v překladech komentářů i já, je již jistý posun obrazu k filosofickému pojmu. Důležitější ovšem je, že i zde vidíme, že rabínská exegetická tradice respektovala *logos interior* termínu, jenž má svou sémantickou hodnotu definovanou již v Bibli samé.

³⁵ Srv. *inter alia* LOHFINK, N. *Alles ist Windhauch – universale oder anthropologische Aussage?*