

Deuteronomium jako metatext a jeho role při vytváření makrostrukturální koherence Mojžíšova kánonu*

David Biernot

Téma se dotýká fenoménu intertextuality v hebrejské Bibli. Na půdě biblických studií se k tomuto fenoménu nejčastěji přistupuje v synchronní perspektivě. Historicko-kritický přístup se řadě badatelů jeví jako příliš statický a úzký pro plnější uchopení tohoto jevu. G. Aichele a G. Philips k tomu píší:

Tradiční „banální“ vysvětlení citace, narážky, alegoreze apod. na základě kritiky pramenů, jež vycházejí z historického zájmu, jsou svým charakterem zvláště úzké, poněvadž neberou v úvahu dějinnou a kulturní povahu vytváření textů a podíl čtenářů na četbě a generování významu. To, čím se zabývají, je působení („agency“) a ovlivnění („influence“).¹

Inspirován fenomenální studií „Interpretation in Ancient Israel“ judaisty M. Fishbana, která „geneticky“ integruje podoby nitrobiblické intertextuality do vývojové linie směřující k hermeneutickým přístupům pozdější rabínské literatury, jsem se rovněž pokusil pojmout svou práci v zásadě z diachronní perspektivy. Zápas vzájemně si konkurujících hermeneutik, který zachvátil také půdu biblických studií, mě ale vedl do tábora těch badatelů, kteří se pokoušejí alespoň o částečné smíření dichotomie mezi diachronním a synchronním přístupem. Mám na mysli ty badatele, kteří se snaží překonat klasické kategorie historické kritiky zdůrazněním kreativního významu redakční práce nahrazením mechanického „aditivního“ chápání redakce pojetím organičtějším ve smyslu vytváření makrostrukturální koherence textu. Mezi ně patří i ti, kteří se zabývají otázkou, zdali rozhodující stádium v procesu utváření biblických textů nepředstavovala až „kanonická redakce“ vedená jednotnou krystalizační intencí či inten-

* Tento článek shrnuje některé teze, které jsem předložil ve své disertační práci „Nitrobiblická exegeze v Deuteronomiu – k počátkům interpretace textu v antickém judaismu“, obhájené na UK ETF v roce 2005.

¹ AICHELE a PHILIPS, Introduction, 7–18. Viz také FEWEL, Reading, 27–39; NIELSEN, Intertextuality, 17–26; český příspěvek k tématu viz PRUDKÝ, Biblištika, 136–143.

cemi. V nedávné době se o představení nového interpretačního modelu utváření literatury TENAKU pokusil Ph. R. Davies.² Ten toto utváření označuje termínem „kanonizační proces“. Součástí tohoto procesu měla být mimo jiné i tato organičtější způsobem pojata redakce, která se týkala nejen interního formování jednotlivých svitků, nýbrž i jejich uzpůsobování širšímu kontextu. Zde se otevírá pole také pro celou řadu typů intertextuality. Vytváření odkazů, harmonizace, chronologické přizpůsobování nebo exegeze se mohly rozvinout ihned poté, co jakmile části biblické literatury nabyly určitého tvaru. Příkladem mohou být nadpisky u některých žalmů, které je spojují s různými epizodami Pentateuchu či Předních proroků. Díky těmto intertextuálním odkazům v podobě situačních nadpisků (jako je např. odkaz na epizodu s Bat-šebou v Ž 51 nebo zradu Zifejců v Ž 54) příslušný žalm promlouvá hlasem konkrétní osobnosti. Není to ale pouze díky těmto explicitním intertextuálním odkazům. Tyto žalmy jsou i po obsahové stránce plné narážek na klíčové termíny nebo motivy, které lze nalézt v daných epizodách. Ve své disertační práci jsem si položil otázku, jestli můžeme přistupovat i k rozsáhlejším textům hebrejské Bible jako interpretujícím metatextům, jež se vztahují k jiným částem kánonu. Mohla by takovým metatextem být i celá kniha? Možnost kladného zodpovězení této otázky jsem se pokusil prověřit na poslední knize Mojžíšova kánonu – Deuteronomiu.

Deuteronomium jako metatext

Záměrem tohoto článku je představit Deuteronomium jako komentující metatext svého druhu, jenž se pojí k narativním textům předcházejících *chumašim*: Genesis, Exodus a Numeri. Již M. Fishbane se ve výše uvedené studii zmiňuje o „paradigmatickém charakteru“ Páté knihy Mojžíšovy jako interpretačním fenoménu:

Mojžíšova postava zaujímá zásadní pozici v jakékoli reflexi tropu vyučování v agadické exegezi. Není tomu jen proto, že Mojžíš upravuje a parenetickým způsobem podává tradice v knize Deuteronomium nebo že je prototypem všech proroků. Mojžíšova postava zaujímá tak zásadní pozici, poněvadž si prostřednictvím celkové podoby Deuteronomia můžeme uvědomit, že taxemická a strategická aplikace tradic není omezena jen na krátké parenetické ohlasy, nýbrž se může rozvinout do jejich celkové úpravy a následné prezentace. Nehledě k historicko a literárně-kri-

² DAVIES, *Scribes*.

tickým otázkám, je kniha Deuteronomium v tomto ohledu také paradigmatická. Již sám fakt, že tyto tradice jsou prezentovány na moábských pláních post-exodické generaci, má symbolický význam jako fundamentální tropos vyučování, jenž stojí u základu agadické exegeze – tj. aby těmto tradicím bylo nejen vyučováno, nýbrž aby také procházely novou úpravou v každé další generaci.³

Nyní si můžeme položit konkrétní otázku: s jakou podobou intertextuality se můžeme setkat v deuteronomní parenezi? Na první pohled bychom ji mohli popsat jako „narativní intertextualitu“. Sylvia Keesmatová aplikuje tento termín na způsob, jakým je v některých Pavlových epistolách reinterpretoována tradice „vyjití“ z Egypta.⁴ Tvrdí, že přítomnost příběhu o „vyjití“ není v Pavlových listech omezena jen na citace *verbatim*, nýbrž je aktivována pomocí celé řady narážek a ozvěn. Narativní intertextualita se v tomto pojetí ale liší od žánru „rewritten Bible“ – tzv. „přepsaných biblí“ a *pešarim* z kumránské knihovny nebo také *targumim*, neboť jejím zájmem není podání převyprávěného biblického příběhu nebo systematické exegeze daného textu. Pavel se ve své argumentaci pouze opírá o obeznámenost svých čtenářů s příběhem „vyjití“. Nevyžaduje, aby si pamatovali konkrétní texty, nýbrž navazuje na znalost konkrétního příběhu. Takto definovanou podobu „narativní intertextuality“ bychom mohli na první pohled vztáhnout i na Mojžíšovu antologizující δευτεροσις předcházejících pentateuchálních narativních látek.

N. Lohfink, jenž se blíže zabýval „uměním popisu“ a teologií počátečních kapitol Deuteronomia, ale tvrdí, že deuteronomnímu reinterpretoujícímu převyprávění epizody v Kádeš-Bárneji nejde jen o příběh tradice, nýbrž že se vztahuje ke konkrétnímu textu:

Dt 1,19–46 souhlasí s vyprávěním o průzkumu země ve starších pramenech Pentateuchu (Nu 13f10), a to nejen věcně, nýbrž často i ve způsobu formulace a vedení vyprávění. Proto lze oprávněně předpokládat, že Deuteronomium toto staré vyprávění nejen znalo, nýbrž ho i využilo. Nadto je (autor) mohl předpokládat jako „obecně známou tradici“, jak již správně rozpoznal M. Noth. Proto můžeme přirovnat vztah mezi Deuteronomiem a jeho posluchači ke vztahu, jenž je mezi Mojžíšem a jeho posluchači. Tito znali události, o nichž hovořil Mojžíš, poněvadž jejich rodiče byli jejich aktéry a (posluchači) již také částečně žili v době jejich odvíjení. Mojžíš se tak mohl odvolávat na jejich paměť – a především – interpretovat. Podobně i čtenáři Deuteronomia znají tyto události z kultické, výpravné či literární tradice. Podobně jako Mojžíš, jehož nechává vyprávět, může nyní sám vyprávět jen vzpomínat a interpretovat. Je přesto třeba blíže upřesnit, co

³ FISHBANE, Interpretation, 439–440.

⁴ KEESMATOVÁ, Paul; viz též MOYISE, Intertextuality, 418–431.

je předmětem jeho rozpomínky – je to samotná věc nebo je to také text, jehož prostřednictvím nám tradice podává příběh? Jestliže by (autor) u svých čtenářů znalost textu předpokládal, pak by mohl využít nových stylistických možností. Prostřednictvím narážek by mohl evokovat ve vědomí čtenářů pramen, různými způsoby dát najevo, že si s ním pohrává: tím, že na něho naráží („anspielt“), také kolem něho volně prochází („umspielt“), překonává ho („überspielt“) a v rozhodujícím momentu se od něho emancipuje („freispielt“). A skutečně, jak se zdá, Deuteronomium počítá se znalostí „textu“. (Autor) očekává, že jeho čtenáři rozoznají typické formulace pramene a při odchýlení od něho zpozorní, aby mohli zaregistrovat nové tendence. Jinak by přece nependloval tak osobitým způsobem sem a tam mezi věrností prameni a vlastní nezávislostí. Kdyby tak tomu nebylo, neuváděl by ani na místech, na kterých nenásleduje pramen, jeho slova a výrazy, jimž se částečně dostává nového významu.⁵

Uvedené poznatky jsou velmi cenné, protože pregnantním způsobem odhalují charakter Deuteronomia jako metatextu svého druhu, který na jedné straně zachovává věrnost interpretované předloze a na straně druhé ji uchopuje sobě vlastní svébytností a svobodou. N. Lohfink nicméně blíže neidentifikuje adaptované traditum. Jeho odpověď by se nejspíše opírala o tzv. „dokumentovou hypotézu“.⁶ Přesto, jak se zdá, tam, kde přicházejí na pořad otázky nitrobiblické intertextuality, vyčerpávají rámec a terminologie nabízené historicko-kritickou agendou své možnosti. Najednou se objevují termíny jako „čtenář“, „text“, předpokládá se akt četby – prvky, které tomuto typu exegeze a její metologie nejsou vlastní. Lohfink rovněž v tomto kontextu poukazuje na to, že technika literárních narážek je hebrejské mentalitě obzvláště blízká; odkazuje přitom na studii I. L. Seeligmana o předpokladech midrašické exegeze.⁷

Obraťme pozornost ještě k tomu, co k tomuto tématu říkají autoři, patřící ke škole „kanonické kritiky“. B. S. Childs upozorňuje, že je těžké stanovit roli Deuteronomia v Mojžíšově kánonu a tato otázka zůstává stále předmětem diskuse. Podstatné však je, že kniha Deuteronomium vykazuje svébytný charakter a zřetelně se vyděluje od předcházejících knih svým stylem. Ačkoliv se obsah knihy zakládá často na opakování dřívějších zákonů, je specifický svým homiletickým stylem. Ať již Pátá kniha Mojžíšova zaujímal v dějinách vývoje izraelského práva jakoukoliv roli, konečný redaktor ji pojímal jako určitý druh komentáře k předcházejícímu zákonu.⁸

⁵ LOHFINK, *Darstellungskunst*, 16–19.

⁶ Dle M. Notha se Dt 1,19–46 opírá o určitou formu tradice, jak je nám známá z různých vrstev v Nu 13–14. Viz NOTH, *Studien*, 31.

⁷ Viz tamtéž, str. 18, pozn. 16; též SEELIGMAN, *Voraussetzungen*, 150–181.

⁸ CHILDS, *Introduction*, 131.

Interpretační ráz Deuteronomia je naznačen již na počátku knihy, a to explicitně v samotném úvodu (Dt 1,5):

בְּעֵבֶר הַנְּדָבָן בְּאֶרֶץ מוֹאָב הוֹאִיל מֹשֶׁה בְּאֵר אֶת־הַתּוֹרָה הַזֹּאת

V Zajordání v moábské zemi začal Mojžíš vysvětlovat tento zákon.

Kromě dvou míst v Deuteronomiu se sloveso kořene באר vyskytuje jen jednou, a to v Abk 2,2: עַל־הַלְחֹת וּבְאֵר – „Zapiš to vidění a zaznamenej na tabulky“ (ČEP). S. Mittman vyložil s ohledem na uvedený výskyt u Abakuka také místo v Dt 1,5 jako akt sepsání.⁹ Vypomohl si přitom odkazem na údajně sémanticky ekvivalentní užití v Dt 27,8:

וְכָתַבְתָּ עַל־הָאֲבָנִים אֶת־כָּל־דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בְּאֵר הַיִּטֵּב

A na kameny napíšeš co nejzřetelněji všechna slova tohoto zákona.

Izrael zde dostává příkaz, aby na kamenech, které mají stát na hoře Ébal, napsal zřetelným způsobem „slova této Tóry“. Mittman spatřuje v באר činnost blízkou כתב. Ve své interpretaci však zůstává osamělý,¹⁰ neboť již antické překlady tlumočí ono באר v Dt 1,5 výrazem „lícit, vysvětlovat, explikovat“.¹¹ Navíc באר v Dt 27,8 nestojí ve vztahu ke כתבת, nýbrž k výrazu היטב. Mojžíšovo líčení či výklad však znamená něco mnohem víc než sdělení informace, která byla doposud známa jen jemu. Spíše se jedná o objasnění či interpretaci již existujícího materiálu, aby v nové situaci bylo zajištěno jeho správné porozumění. Jak poukazuje J. G. McConville, Mojžíšova komunikace v Moábu je pojata ve smyslu volnějšiho לָמַד, tj. „učení“, než אָמַר, tj. doslovného sdělování, jako je tomu v sinajské zjevující komunikaci dle Exodu.¹² Pozdně středověký vykladač Chazkuni poznamenává k Dt 1,5 následující:

Mojžíš začal vysvětlovat tuto Tóru – všechny *micvot* a také desatero přikázání, které uslyšeli z úst *Gevury*, chtěl Svatý, budiž požehnán, aby také uslyšeli ti, kteří se narodili na poušti, z úst jeho věrného.¹³

הַתּוֹרָה הַזֹּאת, o níž je řeč ve verši 5, má svou předchůdkyni ve slovech, která Mojžíš přijal a sdělil generaci na Sinaji. To, co následuje po tomto prologu, je komentující řeč, která čerpá z antologie vybraných textů

⁹ MITTMAN, Deuteronomium 1.1–6.3, 14.

¹⁰ Viz také DOHMEN a OEMING, Kanon.

¹¹ Onkelos: פֶּרֶשׁ יֵת אִילָפִין; Vulgata: *explanare*; LXX: διασαφήσαι.

¹² Viz McCONVILLE, Deuteronomy, 122–124.

¹³ Chazkuni *al Dvarim*, 1,5.

z *chumašim* Exodus a Numeri, včetně řady více či méně zřejmých názna-
ků či upotřebení pasáží a míst z knihy Genesis.

J. P. Sonnet upozorňuje, že hermeneutika orientovaná na čtenáře, jež se často objevuje v současných interpretačních přístupech k Deuteronomiu, vede ke „splynutí horizontů“ sémantické propozice díla a existenciálního sebezprojekce čtenáře na úkor historiografického nároku knihy.¹⁴ Podle tohoto pojetí zrcadlí situace Izraele v Moábu historickou a existenciální situaci judské komunity v exilu, která je vyzývána k obnovení svazku s Bohem a novému obsazení země. Jak ale poznamenává Sonnet, kniha chce také vyprávět, co se stalo prvního dne jedenáctého měsíce, čtyřicátého roku od vyjití z Egypta, v Zajordání ve stepní pustině – v poslední den Mojžíšova života. Přesto je zřejmé, že narativní rozměr je v knize minimální. Mezi jejím počátkem a koncem se toho moc neděje, vyjma Mojžíšova ustanovení útočištných měst v Zajordání, ustanovení Mojžíšova nástupce, sepsání knihy a konečně Mojžíšovy smrti a pohřbu. Zdá se, jakoby autor či vyprávěč místy až vědomě relativizoval důležitost chronologického času, když každou generaci Izraele ztotožňuje či srovnává s generací Sinaje.

Jak tvrdí Th. Römer, poslední kniha Pentateuchu se zcela nepodvoluje obvyklému čtení TENAKU na způsob „dějin spásy“, neboť toto čtení implikuje chronologii ve smyslu odvíjejícího se příběhu Hospodina a jeho lidu. Samozřejmě, kniha je plná dějin, ty se však ukazují z retrospektivního nebo prospektivního úhlu, především pak postrádá chronologický princip ve svém uspořádání.¹⁵ *Cum grano salis* bychom zde mohli objevit jistou afinitu k pozdější rabínské agadě.¹⁶ Homilijní literární styl, kterého Deuteronomium užívá, vykazuje určitou tendenci transformovat převypravované texty z roviny specifického a singulárního dění do roviny morálního principu. Slovy B. J. Diebnera: „Mytické ‚kdysi‘ se v deuteronomní parenezi stává stěnou, na kterou je promítáno ‚dnes‘ napomínající řeči Mojžíšovy.“¹⁷

Tím, že Deuteronomium vkládá Mojžíšovi do úst větší část svého obsahu, otevírá se tak spíše „ukazovacímu“ způsobu poetiky než modu „vyprávěcímu“. Způsob dramatického ukazování má své přednosti především jako technika rekonstrukce.¹⁸ Konkrétně, v případě Deuteronomia

¹⁴ SONNET, Book, 4.

¹⁵ RÖMER, Deuteronomy, 112–138.

¹⁶ Viz moji disertační práci, str. 211–232; též NEUSNER, Idea.

¹⁷ DIEBNER, Ich aber, 52.

¹⁸ Viz ALTER, Art, 67; též SONNET, Book, 14.

se čtenář stává divákem a v podstatě i účastníkem zakládajících událostí národa Izraele a jejich interpretace. V centru se tak nachází nikoliv „hlas“ autorův či vypravěčův, nýbrž Mojžíšův. Vypravěčův „hlas“ vstupuje do hry převážně tehdy, chce-li uvést nebo znovu uvést Mojžíšův reprezentovaný řečový akt. Tuto funkci zastávají především čtyři nadpisky, jež strukturují knihu a slouží jako signály svého druhu, odkazující čtenáře přímo k řeči, která má být citována.¹⁹ Vypravěč nadto příležitostně zasahuje do Mojžíšovy řeči vysvětlujícími poznámkami, a to především v jeho prvních dvou řečech.

Někdy bývají tyto zásahy označovány za „archivářské“ nebo „etnografické“ poznámky.²⁰ Problematice vztahu mezi narativním rámcem a Mojžíšovou řečí se blíže věnoval R. Polzin v knize *Moses and Deuteronomist*.²¹ Podle jeho názoru představují tyto interpolace skrytý náznak omezení Mojžíšovy prorocké autority. Je však otázkou, jestli Polzin své hodnocení v tomto ohledu poněkud nepřecenil, a jestli se nám v těchto poznámkách spíše neodkrývá dvojí komunikační směřování vlastní Deuteronomiu: od Mojžíše k jeho adresátům na moábských pláních, a od vypravěče ke čtenářům. Tyto „encyklopedické“ poznatky může podat jen „vševědoucí“ vypravěč, a nikoliv Mojžíš jako omezená, byť prorocky nadaná postava. Vypravěč zaujímá určitou „svědeckou“ roli, a to tím, že svými vlastními znalostmi pradějin země Izraele a poukazem na to, co z nich přetrvalo do současnosti, stvrzuje Mojžíšova slova. Jeho „vševědoucnost“ tak nekonkuruje autoritě Mojžíšově, nýbrž prohlubuje věrohodnost jeho řeči ve vztahu ke čtenářům.

¹⁹ Dt 1,1–5; 4,44 – 5,1; 28,69 – 29,1a; 33,1.

²⁰ LABUSCHAGNE, *Speech*, 113. Příkladem může být Dt 3,8–12: „Tak jsme v oné době vzali z rukou dvou emorejských králů, kteří byli v Zajordání, zemi od potoka Arnónu až k chermónskému pohoří. Chermón nazývají Sidonci Sirjón a Emorejci jej nazývají Senir. Vzali jsme všechna města náhorní roviny, celý Gileád, celý Bášan až po Salku a Edreí. Neboť právě bášanský Óg zůstal ze zbytku Refájců. Hle, jeho lože, lože železné, je v Rabě Amónovců. Je dlouhé devět loket a široké čtyři lokte, měřeno běžným loktem.“

²¹ POLZIN, *Moses*, 34: „The unique status of Moses, emphasized in the other parts of the reporting narrative, is undermined. The narrator’s utterances are spoken in two ideological voices which interfere with one another: an overt, obvious voice that exalt Moses and plays down its own role, and a hidden voice that will soon exalt itself at the expense of Moses’ uniqueness.“

Deuteronomium v procesu utváření makrostrukturální koherence Mojžíšova kánonu

Domnívám se, že tento literární ráz Deuteronomia ve formě komentující pareneze napomáhá knize plnit svébytnou kanonickou funkci v Pentateuchu, totiž funkci hermeneutického klíče k pochopení Mojžíšovy Tóry. Právě takto se o roli poslední knihy Pentateuchu vyjadřuje B. S. Childs:

Velká důležitost kanonické role Deuteronomia spočívá v tom, že poskytuje hermeneutický klíč k porozumění Mojžíšovu zákonu, tj. Pentateuchu v jeho roli jako svatého Písma Izraele. Využitím formy oslovení je Mojžíš situován do pozice vykladače Tóry nové generaci, jež sama nezakusila formující události svých vlastních náboženských dějin. Deuteronomium proto slouží jako komentář, vedoucí budoucí generace k tomu, jak mají přistupovat k Tóře, a funguje jako vodítko ustavující její kanonickou roli.²²

B. S. Childs formuloval toto tvrzení, které se velmi podobá citátu výše uvedeného pozdně středověkého vykladače, jako výsledek pozorování, které je platné především na synchronní rovině biblického textu, jak ho máme dnes. Je možné s ním pracovat i na rovině diachronní, třeba v rámci procesu vedoucímu ke krystalizaci pentateuchálního kánonu, jak jsme si jej představili v úvodu?

Historicko-kritické škole se dařilo poměrně dobře tento problém obcházet. Deuteronomium se setkávalo s jinými částmi tohoto kánonu jen nepřímou, a to na základě předpokladu, že i ono do značné míry zpracovává tytéž tradice, které stojí „za“ prameny Tetrateuchu. V obraze bádání, jež šlo ve šlépějích konstrukce „deuteronomistických dějin“ M. Notha, byla však Pátá kniha Mojžíšova v pentateuchálním kánonu ve vlastním slova smyslu „cizinkou“. Podle názoru M. Notha si Deuteronomium našlo cestu do „Pentateuchu“, spočívajícím strukturálně na „kněžské“ dějepřevě, až v relativně pozdním stadiu. Tento „kněžský“ komplex měl původně končit Mojžíšovou smrtí.

Jeho závěr si můžeme zhruba představit následovně: poté, co byla Mojžíšovi a Áronovi oznámena jejich předčasná smrt pro jejich nevěru (Nu 20,1–13), dějiště vyprávění se přeneslo z Kádeše k hoře Hor (20,22), kde zemřel Áron a na jeho místo nastoupil jeho syn Eleazar (20,23–29). Dění se pak přesunulo do moábských pustin (22,1), kde byl do Mojžíšova úřadu dosazen Jozue (27,12–23). Mojžíš nato vystoupil na horu a zemřel tam.

²² CHILDS, Introduction, 224.

Úplný závěr vyplňoval komentář o Mojžíšově vitálním stáří a oplákováání jeho smrti, tedy pasáž, kterou má dnes představovat Dt 34,7–9. Ta v rámci přiřčení Deuteronomia k pentateuchálnímu celku doplnila deuteronomistické podání o Mojžíšově skonání. Integraci úvodní části deuteronomistického dějepravného díla do nového kontextu měl napomoci i komplex nynějších kapitol Nu 32–35 (36).²³

Novější pokusy o bližší osvětlení současného kanonického postavení Deuteronomia pocházejí z frankofonní oblasti, především pak z pera Thomase Römera. Ten věří současně jak v užitečnost konstrukce „deuteronomistických dějin“, tak v existenci Hexateuchu. Podle jeho názoru bylo přizpůsobení Deuteronomia tetrateuchálnímu kontextu věcí několikerého redakčního zpracování a dokumentuje ho na závěrerečné 34. kapitole Deuteronomia, ve které můžeme údajně objevit dvě takové kanonické redakce.²⁴ Zde Römer podává variaci výše uvedené Nothovy koncepce. Původní deuteronomistická verze (v. 1–6) měla vyprávět o Mojžíšově výstupu na horu, z níž měl spatřit krajinu země Izraele, zatímco Bůh znovu stvrdil své rozhodnutí, že Mojžíš do ní nevstoupí. Mojžíš nato umírá a je pohřben v moábské zemi naproti Bét Peoru.

Co se stylu a ideologie týče, vykazuje tento text podle Römera jasný vztah k Dt 1,5 a 3,25–29. V kontextu „deuteronomistických dějin“ mělo Dt 34,1–6 uzavírat Mojžíšovu éru a Joz 1,1 otevírat novou. Tento deuteronomistický text se měl později stát předmětem doplnění prostřednictvím dvou pentateuchálních redakcí. První z nich se projevuje mimo jiné především ve verši 4, uvádějícím příslib země otcům – Abrahamovi, Izákovi a Jákobovi, k němuž je připojena citace z Gn 12,7. Toto uvedení přísahy praotcům, objevující se i na jiných místech Deuteronomia, má posilovat koherenci a jednotnost Pentateuchu. Pentateuchální redaktor, který lehce pozměnil verše 1–5 vytvořil ještě pasáž 10–12, která poukazuje na jedinečnost Mojžíšovy prorocké osobnosti, což lehce kontrastuje s příslibem příchodu proroka Mojžíšova formátu daném v Dt 18,15. Záměrem Dt 34,4 a 10–12 mělo být potvrzení myšlenky Mojžíšova kánonu, ve kterém praotecký cyklus hraje integrální úvod do exodického a nomického materiálu. Obsahy Deuteronomia prostředkované Mojžíšem tak měly být od

²³ Viz NOTH, Studien, 211–216. Měl bych zde ještě zmínit koncepci „Hexateuchu“ G. von Rada, představenou v roce 1938. Ta však byla záhy zcela vytlačena hypotézou Nothovou. Je zajímavé, že Anchor Bible Dictionary (ABD) z roku 1992 heslo „Hexateuch“ zcela postrádá.

²⁴ Viz RÖMER a BRETTLER, Deuteronomy, 401–419.

nynějška čteny spíše ve světle praoteckých vyprávění a příběhu „vyjití“ než s ohledem na Přední proroky. Na tuto redakci navazuje i další redakce, 34,7–9.

Tato redakce předpokládá Nu 20,1–3 a 27,12–23 stejně jako Dt 31,2 a 32,48–52. Dt 34,7–9 a neví nic o Mojžíšově provinění, které by ho diskvalifikovalo pro vstup do země. Předpokládá však znalost kněžských i deteronomistických tradic a patrně představuje jejich stmelení. T. Römer hovoří v tomto případě o redakci P-D, jejímž úsilím byla formace Hexateuchu. Obě redakce pak vnímá jako součást rozhovoru, který mohl probíhat mezi různými stranami judaismu perské doby, nejspíše Jeruzaléma a Samaří, které spolupracovaly na publikaci²⁵ „oficiálních“ Svatých Písem, ať již v podobě Pentateuchu či Hexateuchu.

Zajímavější příspěvek přináší J. Vermeulen. Ten se domnívá, že Deuteronomium neopustilo rámec „deuteronomistických dějin“ dříve než v perské době. Spojilo se s Tetrateuchem až po jeho redakci provedené deuteronomistickou školou. Specifické na Vermeulenovi však je, že tuto redakci, kterou nazývá Dtr 560, vkládá do kontextu kanonizačního procesu.²⁶ Ačkoliv předcházející redakce (Dtr 575) měla údajně mít již systematictější ráz, hlavní bloky či korpusy textů nebyly mezi sebou ještě stmeleny. Zmíněná kanonická redakce však měla značně pokročit v integraci a vytvoření vazeb mezi knihou Exodus a Deuteronomium, včetně knih Královských, Izajáše a Jeremjáše. Záměrem této redakce mělo být „sepsání“ knihy, a nikoliv vytvoření knihovny vybraných děl. Vermeulen má tak patrně na mysli hlubší a kreativnější rozměr redakční práce než pouhé emendační zásahy. Jejím výsledkem měl být jakýsi „deuteronomistický proto-kánon“, který se rozpínal od knihy Genesis až po některé spisy ze Zadních proroků.

Nedomnívám se, že bych byl schopen podat vyčerpávající návrh k objasnění historických okolností současného postavení Deuteronomia

²⁵ Slovo „publikace“ se mi v tomto historickém kontextu jeví poněkud anachronismem. Herakleitos „publikoval“ své dílo tak, že je uložil v Artemidině svatyni v Efesu a tak ho zpřístupnil pro četbu nebo opsání.

²⁶ VERMEULEN, *L'école*, 236: „Je crois pouvoir affirmer que le projet de cette édition avait un envergure telle, qu'on peut parler en termes de canon des Ecritures. Les canon n'est pas une simple liste de textes autorisés, qui déterminerait le contenu d'un bibliothèque de tous les livres considérés comme saints, et donc normatifs pour la communauté croyante: c'est aussi la constitution d'un vaste livre, avec sa logique propre et ses articulations, com avec ses frontières. Pour autant que mes observations soient exactes, le projet de Dtr560 est de cet ordre.“

v pentateuchálním kánonu, a raději bych na tomto místě parafrázoval Wittgensteinův výrok „o čem nelze na základě spolehlivé vnější evidence hovořit, o tom se musí mlčet“; nezbývá mi však nic jiného, než podat několik malých indicií v duchu představy kanonizačním procesu, jak ji koncipuje Ph. R. Davies.

Navzdory všem inovativním pokusům o řešení této otázky, východisko zůstává vždy stejné: umístění Deuteronomia do kontextu pentateuchálního kánonu je vždy výsledkem narušení původnějších předkanonických forem, ať již se jedná o koncepci „deuteronomistických dějin“ nebo třeba proto-kanonického stádia „knihy“ obsahující současný Pentateuch, Přední a částečně i Zadní proroky, jak je tomu u Vermeylena. Současné podoby kánonu hebrejské Bible jsou odsouzeny k tomu, aby byly ve vztahu k těmto prekanonickým formám považovány za druhotné, pozdější a téměř pragmatické výtvořky. Idea normativního rozlišení tak musí vždy zaujímat sekundární postavení.

Nechtěl bych se zde ale dopustit chybné zjednodušující teleologické představy, že proces utváření kánonu hebrejské Bible nutně vedl k dnešní konfiguraci trojčlenného kánonu TENAKU bez možnosti existence ranějších fází a alternativních podob. Velké svitky jako Izajáš nebo Jeremjáš, které nepochybně vykazují svou vlastní kompoziční historii, mohly v raných fázích procesu představovat nezávislé kánony, podobně jako Žalmy nebo Příslloví. Nicméně není zcela nereálná představa, že již v poměrně rané etapě utváření literárního fondu, který vykrytalizoval do podoby biblické literatury, se na tomto dění podílely určité „preformativní ideje“, organizující tento fond jeho připisováním různým postavám minulosti – Mojžíšovi, některému z proroků, Davidovi jako patronu „liturgických“ literárních forem či Šalmounovi jako patronu „moudrostí“.

Jak se můžeme dočíst v celé řadě úvodů do Starého zákona, Deuteronomium vystupuje z řady Mojžíšových knih jako zcela odlišné literární dílo. Celková integrita, uzavřenost a separátní charakter knihy však není výlučně jejím vlastnictvím. Jak poznamenává R. Rendtorff, platí to také o dalších knihách či svitcích pentateuchálního kánonu:

Celé líčení od stvoření (Gn 1) až po Mojžíšovu smrt (Dt 34) tvoří zjevně velkou souvislost. Stejně tak je ale patrné, že jednotlivé knihy mají více či méně výrazně vlastní charakter, a jejich ohraničení není svévolné. Nejjasněji lze rozpoznat svébytnost Deuteronomia. Pojato je jako Mojžíšova řeč k Izraelcům před vstupem do zaslíbené země a vyprávěčsky nenavazuje na to, co mu předchází. Ale i Genesis je do sebe zřetelně uzavřena: obsahuje předvěk (1–11) a příběhy otců (12–50). A v Ex 1,1 je výrazně vyznačen nový začátek. Ohraničení tří prostředních knih

mezi sebou je na první pohled méně jednoznačné, ale při bližším nahlédnutí se ukazuje, že každá z nich má svůj vlastní charakter a že k jejich vymezení došlo záměrně.²⁷

Konkrétněji k závěrečným postřehům v tomto citátu: např. v Levitiku je možné objevit, jak je strukturací jeho materiálu častokrát narušena logická a chronologická kontinuita s knihou Exodus.²⁸ Tyto poznatky nás na jedné straně vedou k předpokladu původní kompoziční nezávislosti jednotlivých svitků či knih, každé se svou těžko rekonstruovatelnou „prehistorií“ v oblasti dějin tradice, formy či literárních pramenů. Na druhé straně můžeme poodhalit jistou hnací sílu makrostrukturální redakční práce, jejímž výsledkem je organizace takového „multiscroll“ kánonu, jakým je sbírka Mojžíšových knih.

Motivem, který by mohl vysvětlovat srůstání jednotlivých svitků Tóry, je postava samotného Mojžíše. To, co nám prostředkují knihy Exodus, Leviticus, Numeri a Deuteronomium, by bylo možné označit za jakési „De

²⁷ RENDTORFF, Bible, 174. Rendtorff jako první prokázal, že současná podoba Pentateuchu nemůže být výsledkem ani spojení na úrovni ústní tradice ani na úrovni kombinace literárních pramenů. Mezi zpracováním materiálu posledním pramenem a jeho konečnou literární podobou tak zeje určitá mezera. Proto Rendtorff hovoří o rozsáhlejší redakčním přepracování, dovolujícím holistické čtení Pentateuchu.

Otázku, zda pětídílné rozdělení Mojžíšova kánonu patří do kanonického utváření hebrejské Bible nebo představuje teprve fázi „po-biblického“ vývoje si klade rovněž B. S. Childs. Také dochází k závěru, že je nutné překonat pojetí výlučně formálního vztahu mezi pěti *chumašim* a je třeba poukázat i na jejich vzájemnou vnitřní vztahovou koherenci. I když se Genesis a Deuteronomium výrazně liší svým stylem a obsahem od prostředních tří svitků, je zřejmé, že byly připojeny kanonickou redakcí integrativním způsobem ke sledu vyprávění. Ať již Deuteronomium či jeho látky sehrávaly z hlediska dějin tradice jakoukoliv roli ve vývoji práva starověkého Izraele, konečný redaktor pojal roli Deuteronomia jako komentáře k předcházejícímu zákonu. Kniha je vědomě zasazena do odlišného pozadí než jaké představuje původní proklamace Tóry na Sinaji. Viz CHILDS, Introduction, str. 205.

Se svým příspěvkem k problematice přichází i J. A. Sanders (viz SANDERS, Torah). Hovoří sice o epických tradicích, které sahaly od egyptského exodu (Ex) až po obsazení země (Joz), nicméně si klade otázku, proč byla tato původní tradice okleštěna současným postavením Deuteronomia a vyloučením knihy Jozue z primární podoby Tóry. Sanders hodnotí tento počín jako „konfesní“ rozhodnutí týkající se definice Tóry, které proběhlo v poexilní době. (Viz též RÖMER výše).

²⁸ Viz CHILDS, Introduction, 185.

vita Mosis“ – vyprávění o životě Mojžíše jako vůdce, zákonodárce, zakladatele národa a proroka. Toto téma není dáno nezúčastněnou motivací historiografickou nebo biografickou, nýbrž etiologickou.²⁹ To, co se zde v souvislosti s Mojžíšovou postavou vypráví, jsou počátky (principia) antického židovstva v nejširším smyslu, tj. včetně samařské komunity a diaspory.³⁰ Ačkoliv se Genesis postavou Mojžíše nezabývá, řada badatelů ji chápe jako pozdější úvod k Mojžíšovu příběhu.³¹

Je nesporné, že mojžíšovské téma kulminuje právě v Deuteronomiu, které se omezuje na jediný a poslední den jeho života a předkládá jeho poslední vůli před smrtí. Kanonická redakce se tak nepochybně odráží ve vlastní poetice Páté knihy Mojžíšovy. Tu by bylo možno označit jako poetiku „konce“. Vyprávění je více než pouhou sbírkou jednotlivých epi-

²⁹ Viz DAVIES, *Scribes*, 89–106.

³⁰ Viz DIEBNER, *Bedeutung*, 86–132.

³¹ Se zajímavou, ale ne zcela přesvědčivou hypotézou vztahu knihy Genesis a zbytku pentateuchálního kánonu přichází italský badatel Giovanni Garbini (GARBINI, *Myth*, 55–77). Podle jeho názoru byl Mojžíšův kánon otevřený až do poloviny 2. stol. př. n. l., kdy došlo k integraci knihy Genesis a konečné redakci kánonu. Jeho předcházející podoba měla začínat knihou Exodus a končit knihou Jozue, přičemž protagonistou posledního svitku neměl být Jozue, nýbrž sám Mojžíš. Garbini předpokládá, že ve 2. stol. př. n. l. došlo k určitému přepsání mojžíšovské tradice. Mojžíšova biografie, která dokonale kopíruje současné biblické podání, se nachází teprve u Filóna Alexandrijského, Josefa Flávia nebo Řehoře z Nisy. Garbini se odvolává na židovskou historiografii 2.–1. stol. př. n. l., která měla preferovat témata z Mojžíšova života, která nejsou v Pentateuchu. Přiznává však, že torzovitý ráz této historiografie znemožňuje konkrétnější poznatky ohledně její znalosti pentateuchálního vyprávění. Předcházející verze vyprávění o Mojžíšovi měla reflektovat tradici, podle níž Mojžíš vedl Izrael až do země. O vstupu židovského etnika pod Mojžíšovým vedením do Palestiny se z antických autorů zmiňuje Diodoros Sicilský, Tacitus hovoří o šestidenní cestě do země a Justin Martyr o bezprostředním založení Chrámu hned po vstupu. Garbini se pokouší rekonstruovat ještě starší, předexilní podobu tradice o Mojžíšovi jako prorokovi-thaumaturgovi. Integrací knihy Genesis se přesunuly počátky židovského národa z Egypta do Mezopotámie, což mělo omezit Mojžíšovu dominantní roli. Toto omezení Garbini považuje za záměrný krok jeruzalémského kněžstva, jež tímto reagovalo na neobyčejnou popularitu Mojžíšovy postavy v egyptské diaspoře. Ke změnám mělo dojít i ve vlastním Mojžíšově příběhu, především co se týče jeho konce – smrti v předvečer vstupu lidu do země. Domnívám se, že pro motiv Mojžíšovy smrti lze nalézt uspokojivější vysvětlení a týká se normativního stanovení a definice Mojžíšovy Tóry.

zod či motivů. Jeho sled je již od počátku determinován závěrem, ke kterému příběh spěje. Tento charakter nezbytně vykazuje i pentateuchální vyprávění. Konkrétněji řečeno, Deuteronomium tematizuje konec toho, co pentateuchální naraci leželo nejvíce na srdci: sdělování Božího zjevení Izraeli prostřednictvím Mojžíšovy postavy.

Dokončení Mojžíšovy řeči a její sepsání jde ruku v ruce s jeho smrtí jako největšího proroka.³² S Mojžíšem odchází prorocká doba par excellence a s ní i zjevení, které od nyní nachází svou cestu k následujícím generacím lidu Izraele v podobě svitku. Pozdější midrašická tradice tuto proměnu tematizuje, když skrytě ztotožňuje Tóru s Mojžíšovým tělem a truhlu úmluvy s rakví, ve které je přenášeno:

„Mojžíš vzal s sebou Josefovy kosti ...“ (Ex 13,19). Byl kdy někdo znamenitějším mužem než Mojžíš, o jehož pohřeb se postaral sám Bůh? Vždyť je řečeno: „Pochoval ho v údolí“ (Dt 34,6). A nejen to, jestliže s Jákobovým tělem vystoupili faraónovi služebníci a starší jeho domu, s Josefovými kostmi to byla truhla úmluvy, Boží přítomnost, kněží a lévité, celý Izrael a sedm oblakových sloupů. Josefova truhla putovala s truhlou věčně Živého: Po cestě se (pronárody) ptaly: Co představují tyto truhly? A (Izraelité) jim odpovídali: Toto je truhla se zesnulým a toto je truhla věčně Živého. Pronárody se dále dotazovaly: Proč ten zesnulý doprovází truhlu věčně Živého? (Izraelité) jim odpovídali: Ten, který leží v této truhle, vyplnil to, co je psáno o tom, který leží v tamté truhle.³³ Na tom, co leží v této truhle,³⁴ je napsáno: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh“ (Ex 20,1) a o Josefovi je psáno toto: „Což jsem Bůh?“ (Gn 50,19)³⁵

³² Kanonickou a hermeneutickou funkcí Mojžíšovy smrti jsem se blíže zabýval v disertační práci na str. 152–172. Na tomto místě bych chtěl jen poukázat na dva významné výskyty kořene כלה (pi) s významem „dokončit“ „přivést ke konci“ v Deuteronomiu, zvýrazňující Mojžíšovou prostřednickou funkci: Dt 31,24: Mojžíš ukončil zápis slov Tóry do knihy a podle Dt 32,45 Mojžíš domluvil, aby už jen požehnal Izraeli (Dt 33), načež se Mojžíšova konečného odmlčení chopí hlas vypravěčův, aby již bez jakéhokoliv sebeomezení povyprávěl o jeho smrti.

³³ המונח בארון זה קיים מה שכתוב במונח בארון זה

³⁴ המונח בארון זה. Boven uvedený překlad je možná poněkud odvážný. Totožnost Mojžíšových ostatků s Tórou je zde skutečně jen skrytě naznačena. Slovo מונח – „uložený“ označuje především desky s Desaterem jako slovo věčně živého Boha, který stojí v protikladu ke smrtelné a nebožské přirozenosti člověka, v tomto případě Josefa, jak naznačuje odkaz na Gn 50,19. Ono „uložené“ v truhle „věčně Živého“ je však zároveň i tím, kdo vyplnil slova Písma vztahující se k Josefovým ostatkům – Mojžíš, nejznamenitější z mužů.

³⁵ *Mechilta*, Be-šalach, 1.

J. P. Sonnet, který se také pozastavuje nad problémem postavení Deuteronomia v rámci Mojžíšova kánonu a jeho předpokládaným původním zasazením v „deuteronomistických dějinách“, píše:

Příslušnost Deuteronomia k Pentateuchu není pouze záležitostí postavení v kánonické řadě, nýbrž je vepsána do vlastní textury Deuteronomia. Hypotéza deuteronomistických dějin, která je hypotézou vývojovou, proto neposkytuje nepřiměřenější základ pro pojednání celkové poetiky Deuteronomia (...) Deuteronomium není spojeno se specifickým „deuteronomistickým hlasem“ (patřícím tzv. deuteronomistickému korpusu), nýbrž hlasem, který vedl pentateuchální vyprávění.³⁶

Z hlediska narativního konceptu je přirozenější locus Deuteronomia pentateuchální kontext. Situuje-li Dt 1,4 časově Mojžíšovu řeč po porážce emorejského Síchona a bášanského Óga, je čtenář hotov naslouchat Mojžíšovu podání o dobytí Zajordání jako převyprávění, poněvadž je již obeznámen s fakty podanými v Nu 21,21–35, a stejně tak například Mojžíšovo požehnání Izraeli před svou smrtí čtenáře aluzivně odkazuje na Jákobovo požehnání svým synům z Gn 48–49.

Podobně jako Sonnet, se vyjadřuje B. S. Childs. Podle jeho názoru se Nothova teorie, jež pojímá Dt 1–3 jako úvod k „deuteronomistickému dílu“, zakládá na mylném porozumění funkci těchto kapitol v Deuteronomiu jako takovém a ruší jeho základní spojení s předcházející pentateuchální tradicí.³⁷

Jsem si zcela vědom, že se zde dotýkám určitého „neuralgického“ bodu bádání posledních padesáti let. Bylo by jistě značným zjednodušením úpl-

³⁶ SONNET, Book, 23–24.

³⁷ CHILDS, Introduction, 216; viz též MILLAR, Living, 17. Zcela překvapivý závěr přináší FOHRER, Einführung, 192, který oproti výše uvedeným badatelům pracuje ve vyhraněné diachronní perspektivě: „Das Deuteronomium steht nicht nur äußerlich im Pentateuch und ist nicht nur dadurch in ihn einbezogen, daß andere Quellenschichten in den Schlußkapiteln zu Wort kommen, sondern wird durch die jüngere Rahmenerzählung auch innerlich und sachlich mit ihm verknüpft. Dieser Rahmen bildet ein zusammengehöriges Ganzes, so daß man 1 – 3 nicht aus ihm herauslösen und als den Anfang des sog. Deuteronomistischen Geschichtswerk betrachten kann (NOTH). Er bezieht das Deuteronomium durch die Annahme einer Moabverpflichtung in die Pentateuchüberlieferung ein. Daher hat das Deuteronomium zunächst in der exilischen Zeit zu dem damals bestehenden Grundstock des Pentateuchs gehört. Außerdem finden sich priesterliche Einschübe 1,3; 4,41–43; sie zeigen, daß das Deuteronomium weiterhin im Pentateuch geblieben ist. Beides widerspricht seiner Herauslösung und Verbindung mit den folgenden Büchern.“

ně odloučit Deuteronomium od následujících biblických knih. Na určitou průchodnost kánonů snad naráží např. i talmudická tradice, když na jednom místě hovoří o Pentateuchu ve spojení s knihou Jozue: „Kdyby Izrael nezhřešil, obdržel by jen pět dílů Tóry a knihu Jozue.“³⁸

Jak se zdá, s řešením této otázky si neví úplně rady ani Ph. R. Davies. Ten hovoří o „promiskuitním životě“ Deuteronomia v jeho kanonické kariéře a v jakémsi „sebezapomnění“ a bez hlubší reflexe post-nothovské diskuse o přítomnosti deuteronomistického živlu v Tetrateuchu³⁹ vychází vstříc Nothově koncepci, aby podal krkolomný návrh ohledně redakčního uzpůsobení Deuteronomia požadavkům pentateuchálního kontextu:

Nothova konstrukce je špatná, co se datování procesu týče. Je však správná v tvrzení, že Deuteronomium není jádrem vývoje Mojžíšova kánonu. Ačkoliv můžeme tu a tam v knize Exodus objevit stopy deuteronomního jazyka, je zřejmé, že Exodus – Numeri nebylo ovlivněno Deuteronomiem. Organizace všech těchto svitků do „Mojžíšova života“ je kanonickou procedurou, která vychází najevo spíše ve spojeních mezi těmito knihami než v jejich interní kompozici. Připsání Deuteronomia Mojžíšovi může být spíše kanonickým než kompozičním rysem, pokud budeme leccos z úvodního materiálu kapitol 1–11 považovat za součást procesu integrujícího Deuteronomium s dalšími Mojžíšovými knihami.⁴⁰

V kapitole pojednávající otázku „deuteronomistických dějin“ však tvrdí toto:

Nothova teorie „deuteronomistických dějin“ tvrdila, že Deuteronomium bylo součástí „deuteronomistických dějin“ před tím, než bylo přidáno k Mojžíšovu kánonu. Kdyby tato teorie byla správná, musely by být svitky od knihy Jozue až po Královské známé od počátku jako jasně identifikovatelná sbírka, vskutku jako jednotné „dílo“ pokrývající několik svitků. Ale i kdyby nevznikly jako jednotné kompozice, jejich obsah je takového rázu, že by musely být archivovány po sobě.⁴¹

Podle Daviese svědčí již samotná různost pramenného materiálu a témat v těchto knihách o jejich nezávislém růstu, přičemž souvislý dějinný obraz vznikl teprve jejich redakcí. Tato redakce se týkala koherentní interpretace řady témat, z nichž některá byla vyvozena z Deuteronomia. Davies je proto pro opuštění původních „deuteronomistických dějin“ a navrhuje, aby se namísto toho hovořilo o deuteronomním vlivu na kanonizaci těchto svitků. Je to především deuteronomní obraz Mojžíše jako archety-

³⁸ *Nedarim* 22b.

³⁹ Viz příspěvky ve sborníku SCHEARING a MCKENZIE, *Deuteronomists*.

⁴⁰ DAVIES, *Scribes*, 95.

⁴¹ *Tamtéž*, 112.

pálního proroka, kategorie pravého a falešného proroctví a profétie obecně jako nástroje ideálního Božího vládnutí, který převyšuje královskou instituci. Vše, co se událo po Mojžíšovi, bylo třeba uvést do vztahu k této postavě a jejím slovům.⁴² Kromě toho jsou zde také témata vyhýbání se praktikám „sedmi emorejských národů“, poslušnost smlouvě a zřízení jediného kultického centra.⁴³

V biblickém textu se můžeme setkat s jevem, který jsem pracovně nazval „rekurenčním principem“. Jedná se o jakousi seberevizi textu, kdy nové je sdělováno v návaznosti a se zpětnou vazbou na již řečené. Čtenář má pocit, že má před sebou něco, na co již narazil dříve. J. P. Sonnet tento fenomén výstižně pojmenoval *dèjà lu* a dodává k tomu:

Literární iterace jde vždy ruku v ruce s historiografickým nárokem. Dějiny postupují Biblií vlastní seberevizí ... Čím více dějepřavy a narativních paradigmat předchází biblické *dramatis persona*, tím více má tato osoba ke sdělení.⁴⁴

Domnívám se, že by exegeze měla věnovat kumulativnímu pohybu pentateuchální narace a iteraci, kterou s sebou přináší, větší pozornost a nespátrovat v něm pouze „povrch“ na cestě k rekonstrukci pramenů a jejich redakčnímu zpracování. Tento kumulativní pohyb a bohatství intertextuálních vazeb, jež se s ním pojí, představuje integrální součást kompozičně-redakční práce, vytvářející makrostrukturální koherenci napříč kánonem.

Něco z tohoto fenoménu odkrývá amsterodamský badatel K. A. Deurloo ve studii týkající se intertextuálního vztahu mezi některými pasážemi knihy Jozue a pentateuchálními texty.⁴⁵ Příběh z Joz 9 se mu tak jeví jako „midrašické“ rozpracování Dt 20,10–17, řeč Rachab z Joz 2,9–11 se prokazuje jako kombinace pasáží Ex 15,14–16 a Dt 4,39. Jiný úryvek, Joz 5,10–15, vyprávějící o slavení hodů beránka před Jerichem, je protějškem hodů z Ex 12. Úsek se také vztahuje k ustanovení léta odpočinutí z Lv 25. V následném setkání s velitelem Hospodinova zástupu je Jozue paralelizován s Mojžíšem, a podobně jako on pod Chorébem (Ex 3,1–6) je vyzván k tomu, aby si zul opánky před vstupem na „posvátnou půdu“ země Izraele.

⁴² Explicitně např. 1Kr 8,9.53; 2Kr 18,9–12; 21,8–9; 23,24–25 aj.

⁴³ Viz také KNAUF, *Historiography*, 388–399.

⁴⁴ SONNET, *Book*, 199–200.

⁴⁵ DEURLOO, *Spiel*, 70–81. Podobně se vyjadřuje i H. Donner, podle jehož názoru Deuteronomium nepatří do „deuteronomistických dějin“, a zdůrazňuje, že v knize Jozue je citováno jako normativní zákon. Viz DONNER, *Geschrieben*.

Na tuto studii neodkazuji jen proto, abych poukázal na obecnou možnost interpretace vztahů a vazeb mezi texty na základě uvedeného principu, přičemž je jedno, zdali se jedná o intertextuální vztah deuteronomní pareneze k určitému textu z předcházejících chumašim, jak jsem se pokusil ilustrovat v disertační práci, nebo se jedná o text referující o post-mojžíšovské době, jakým jsou výše uvedené pasáže z knihy Jozue a vytvářející intertextuální vztahy s pentateuchálními protějšky. Deurloo ve svém článku kromě toho tvrdí, a to je podstatné, že se tyto pasáže vztahují k těmto textům, pocházejícím z Exodu, Levitika či Deuteronomia, jako ke „slovům Tóry“. To znamená, že kompozice knihy Jozue předpokládá tyto knihy v určitém stadiu krystalizace Mojžíšova kánonu.

Jak se tedy zdá, zavádění jakýchsi „preformativních idejí“, organizujících texty do teologicky vyhraněných korpusů v podobě kánonů již na úrovni kompozičního a redakčního stádia růstu biblické literatury, nemusí být nutně nemístným anachronismem. Je to opět otevřená otázka hermeneutického přístupu. Pokud vykládáme TENAK „předžidovsky“ jako literaturu starověkého Izraele, nezůstává pro výše uvedené pojetí příliš mnoho místa. Pokud ale TENAK chápeme jako nově formulované a obsahově určené svědectví poexilního židovstva, horizont výkladových možností je zcela jiný.

V každém případě je stále zřejmější, že otázky, kterými jsme se nyní zabývali, nejsou řešitelné pomocí přehledných, uspořádaných a jednotných řešení. Kanonizační proces, jak zde byl formulován, představuje mnohem komplexnější podobu předávání textu, než s jakou pracují klasické postupy historicko-kritických metodologií.

Literatura

- AICHELE, GEORGE a PHILIPS, GÉRARD, Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis, in: *Semeia* 69–70 (1995), 7–18.
- ALTER, ROBERT, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981.
- DAVIES, PHILIP R., *Scribes and Schools – The Canonization of Hebrew Scriptures*, Library of Ancient Israel, Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.
- DEURLOO, KAREL ADRIAN, Spiel mit und Verweis auf Torah-Worte in Jos 2–6, *DBAT* 26 (1989/90), 70–81.
- DIEBNER, BERND JÖRG, „Ich aber und mein Haus – wir wollen YHWH dienen“ (Jos 24,15) – Bemerkungen zum AT als Buch vom rechten

- Gottesdienst Israel, DBAT 17 (1987), 42–57.
- TÝŽ, Zur hermeneutischen Bedeutung der Spannung zwischen Judäa und Samariern für das Verständnis des TNK als Literatur, in: MARTIN PRUDKÝ (vyd.), Landgabe – Festschrift für Jan Heller, Praha: Kalich 1995, 86–132.
- DOHMEN, CHRISTOPH a OEMING, MANFRED, *Biblischer Kanon: warum und wozu? Eine Kanontheologie*, Freiburg: Herder, 1992.
- DONNER, HERBERT, „Wie geschrieben steht.“ Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten (BZAW 224), Berlin: de Gruyter, 1994.
- FEWEL, DANNA NOLAN, *Reading between Texts – Intertextuality and the Hebrew Bible*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1992.
- FISHBANE, MICHAEL, *Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.
- FOHRER, GEORG, *Einführung in das Alte Testament*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1969.
- GARBINI, GIOVANNI, *Myth and History in the Bible*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003.
- CHILDS, BREVARD SPRINGS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress, 1979.
- KEESMAT, SYLVIA C., *Paul and his Story: (Re)Interpreting the Exodus Tradition*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- KNAUF, ERNEST A., Does Deuteronomistic Historiography Exist? in: ALBERT DE PURY, THOMAS RÖMER a JEAN-DANIEL MACCHI (vyd.), *Israel Constructs Its History. Deuteronomistic Historiography in Recent Research*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- KNOPPERS, GARY N. a MCCONVILLE, J. GORDON, *Reconsidering Israel and Judah – Recent Studies on the Deuteronomistic History*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2000.
- LABUSCHAGNE, C. J., Divine Speech in Deuteronomy, in: NORBERT LOHFINK (vyd.), *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft*, Louvain: University Press, 1985, 113
- LOHFINK, NORBERT, Darstellungskunst und Theologie in Dtn 1,6 – 3,29, in: TÝŽ, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I*, Stuttgart 1990.
- MCCONVILLE, J. GORDON, *Deuteronomy*, Apollos Old Testament Commentary 5, London, 2002.
- MILLAR, J. GARRY, Living at the Place of Decision, in: J. GORDON MCCONVILLE a J. G. MILLAR (vyd.), *Time and Place in Deuteronomy*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, 1–65
- MITTMAN, S., *Deuteronomium 1.1 – 6.3: Literarkritisch und Traditions-*

David Biernot

- geschichtlich Unteresucht (BZAW 139), Berlin: de Gruyter, 1975.
- MOYISE, STEVE, Intertextuality and Biblical Studies: A Review, in: *Verbum and Ecclesia* 23 (2002).
- NEUSNER, JACOB, *The Idea of History in Rabbinic Judaism*, Leiden: Brill, 2004.
- NIELSEN, KIRSTEN, Intertextuality and the Hebrew Bible, in: A. LEMAIRE a M. SAEBO (vyd.), *VTSup. LXXX*, Leiden: Brill, 2000, 17–26.
- NOTH, MARTIN, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen: Max Niemeyer, 1957.
- POLZIN, ROBERT, *Moses and the Deuteronomist – A Literary Study of the Deuteronomic History, Part One: Deuteronomy, Josua, Judges*, New York: Seabury Press, 1980.
- PRUDKÝ, MARTIN, Starozákonní biblistika v poslední dekádě 20. století a na cestě dneškem, *TREF* 9 (2003), 136–143.
- RENDTORFF, ROLF, *Hebrejská Bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 1996.
- RÖMER, THOMAS, Deuteronomy in Search of Origins, in: KNOPPERS, MCCONVILLE, *Reconsidering*, 112–138.
- RÖMER, THOMAS, a BRETTLER, MARC Z., Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch, *JBL* 119/3 (2000), 401–419.
- SANDERS, JAMES A., *Torah and Canon*, Philadelphia: Fortress Press, 1972
- SEELIGMAN, I. L., Voraussetzungen der Midraschexegese, *VTSup.* 1 (1953), 150–181.
- SCHEARING, LINDA S. a MCKENZIE, STEVEN L. (vyd.), *Those Elusive Deuteronomists – The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- SONNET, JEAN PIERRE, *The Book within the Book*, Leiden: E. J. Brill, 1997.
- VERMEYLEN, JACQUES, L'école deutéronomiste et le premier canon, in: TH. RÖMER (vyd.), *The Future of the Dtr-History*, Leuven: University Press 2000, 223–240.
- Anchor Bible Dictionary (ABD)*, New York: Doubleday, 1992.
- Chazkuni al Dvarim 1,5*, in: *Taklitor torani – The Computerized Torah Library (CD ROM)*, New York: DBS, 2004
- Mechilta de-rabi Jišmael, Be-šalach 1*, in: *Taklitor torani – The Computerized Torah Library (CD ROM)*, New York: DBS, 2004.