

# Moudrost po časech své krize – v knize, jíž propůjčila jméno<sup>1</sup>

Jiří Hoblík

**Die Weisheit nach der Zeit ihrer Krise – im Buch, dem sie ihren Namen verliehen hat** In diesem Aufsatz wollen wir den Begriff „Krise der Weisheit“ neu begründen und in Beziehung zum Ausgang der so verstandenen Entwicklung des hellenistisch-jüdischen sapientialen Denkens setzen. In der deuterokanonischen Sapientia Salomonis sehen wir einen relevanten Beleg für unsere Fragestellung. Hier widerspiegelt sich die differenzierende Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie sowie mit der neu gestellten traditionellen Frage nach dem Zusammenhang von Tun und Ergehen. Die Verteidigung der im Buch stark exponierten Weisheit versucht insbesondere ihr Nutzen für alle sie liebenden Menschen mannigfaltig zu demonstrieren.

Pojmu moudrosti je zapotřebí rehabilitace. Je totiž spíše kriticky podceňovaný než mrtvý. Filosofie jako láska k moudrosti? Pouze učebnicové tvrzení o etymologii jednoho slova. Moudrost jako boží dar? Co o ní víme mimo zbožné formule? Namísto krčení rameny se raději pokusme pojednat o moudrosti, která byla kdysi vnímána jako dynamická moc působící ve značném rozpětí. Měla o ní co říci zároveň biblická tradice a filosofie. Téma krize moudrosti jsme sami zvolili jako její dějinný prubířský kámen, ale i jako znovu a znovu se vracející diskusní téma.

## Tradiční moudrost a krize moudrosti

Klasická školská moudrost, pěstovaná ve starověku ve větších i menších centrech Předního východu včetně Jeruzaléma byla kulturou rozvíjení osobních mravních dispozic a umění jejich praktického (nikoli přímo pragmatického, např. v řemesle) uplatňování. V hebrejské bibli ji shrnuje kniha Přísloví zvl. v kap. 10–29, ale její vliv najdeme pochopitelně i v nejrůznějších dalších knihách.

Tato tradiční moudrost procházela ovšem s nástupem helénistické doby krizí, jež je patrná na proměně sapienciální literatury. Nebyla přitom něčím historicky výjimečným. Analogie této krize proto spoluvytvářejí po-

---

<sup>1</sup> Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

měrně velké časové rozpětí, uvážíme-li, že ve starém Orientu se s ní setkáváme již před druhým tisíciletím př. Kr., zatímco v izraelských dějinách až od doby exilu (srv. Ez 18).<sup>2</sup>

Základní, v biblistice dlouhodobě ukotvená představa o krizi moudrosti spočívá v předpokladu, že přesvědčení o souvislosti lidského jednání a údělu (srv. Př 12,21: „Bezúhonného nezasáhne žádné utrpení, zatímco ničema bude pln neštěstí.“)<sup>3</sup> se již v době exilní a poexilní začala otřásat.<sup>4</sup> Zásadně ochablo optimistické spoléhání na umění rozhodovat mravní nesnáze v zájmu dobrého života. Zpochybnění této naukové tradice je tím, co pak mají společného v dalších ohledech tak vzdálené knihy Jób a Kóhelet,<sup>5</sup> z nichž druhá svým vznikem patří již do doby helénismu (knihy Jób jen co do závěrečné fáze svého vzniku). Proto se tyto spisy považují za doklady krize moudrosti, na niž reagují. Jak říká F. Crüsemann: „Realistické zjištění, že se ve světě neděje spravedlnost a že Bůh rozhodně nejedná srozumitelně, jim až dodnes propůjčuje bezprostřední aktuálnost.“<sup>6</sup> Jedno s tím spřízněné nedorozumění detekoval K. Koch v Septuagintě, z níž se údajně vytrácí povědomí o „údel působící sféře činů“, která se podle starého izraelského přesvědčení předpokládala u každého člověka. Toto povědomí o důsledcích činů, které ulpívají na každém a ovlivňují jeho údel, bylo ale již otřesené u Jób a Kóheleta. Místo toho podle Kocha v Septuagintě přichází právní řeč.<sup>7</sup>

Už na těchto spisech je vidět, co jsme již naznačili, že totiž krize moudrosti vyznačuje přechod od staré, tradiční moudrosti, k nové sapiencialitě doby helénistického raného judaismu. Stará a nová sapiencialita ale spolu nekontrastují

2 Srv. R. M. Wanke, *Praesentia Dei: Die Vorstellungen von der Gegenwart Gottes im Hiobbuch*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 412, Berlin – Boston: de Gruyter, 2013, 414. Přehledně. W.-D. Syring, *Hiob und sein Anwalt*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 336, Berlin – New York: de Gruyter, 2004, 7–14.

3 Srv. J. Hoblík, *Proroci, jejich slova a jejich svět*, Praha: Vyšehrad, 2009, 386n.

4 Srv. G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen: Neukirchener, 1970, 165–181.

5 Srv. *ibid.*, 306.

6 F. Crüsemann, Hiob und Kohelet: Ein Beitrag zum Verständnis des Hiobbuches, in: R. Albertz aj. (eds.), *Werden und Wirken des Alten Testaments: Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag*, Göttingen: Ruprecht, 1980, 373; srv. též A. H. J. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart: Kohlhammer, 1993, 239.

7 Srv. K. Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: *týž*, *Gesammelte Aufsätze, 1: Spuren des hebräischen Denkens: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, B. Janowski a M. Krause (eds.), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991, (65–103) 98–100.

jako černá a bílá barva, ani je neodděluje nedohledná propast. Naopak je spojuje přechod, na který si troufáme poukázat, i když jej nemůžeme souvisle a zcela rekonstruovat. Během něho se mnohé jistě vytratilo, jiné starší momenty se proměňovaly i rozvíjely. To vše díky změněnému společenskému, politickému a kulturnímu kontextu, v to počítaje vliv helénismu, který byl přitom výrazně silnější v alexandrijské židovské komunitě než v palestinském prostředí. Vnitřní i vnější faktory byly spolu spjaty a provázány, protože rozvíjení raného judaismu jako diasporního náboženství, vázaného na právě dotvářenou posvátnou knihu, bylo provázáno výzvou konfrontace s helénismem, totiž výzvou k vnitřnímu usebrání. Vnitřní faktor byl dalece poznamenán ztrátou vazby ke královské instituci, takže se změnilo místo v životě moudrosti (institucionalizace moudrosti je předmětem dohadů, ale zdá se, že péči o moudrost se nevěnovala v době královské jen koruna; nedošlo ke spojení moudrosti s náboženskými autoritami již v době předhelénistické?) K vnějšímu faktoru patřil vliv filosofie, a to opět spíše v Alexandrii než v Jeruzalémě.

Co to však znamenalo pro raně židovské myšlení? V prvním případě se existenciální otázky, jako byla otázka životního údělu a zdaru a otázka neshody s tím spjatých, nacházely v napětí s otázkou etickou: jak se rozhodovat a jednat dobře v kontextu plném překážek – a navíc v kontextu, který se v průběhu dějin dalece proměnil? V případě druhém šlo zase o to, jak hebrejská moudrost ob stojí tváří v tvář moudrosti řecké.

Celou tuto naznačenou oblast nyní naráz neobsáhneme. Jen k ní odkazujeme, aby bylo alespoň zřejmé, že v pohledu na existenciální otázky šlo při krizi moudrosti o hodně. Tradiční moudrost byla totiž uměním zvládat krizové situace ve všedním životě, a nyní tedy musela zvládnout vlastní krizi, která dosahovala hlouběji i do širšího rozpětí. Naší otázkou tedy je, jak na krizi reagovala moudrost, když se v ní ocitla sama.

Pojem krize moudrosti jako procesu její problematizace se jeví jako konkrétně víceznačný, i když se jím míní především krize tradiční hebrejské moudrosti, která vyústila do transformace sapienciality ve 3. stol. př. Kr. Krizí tedy nemůžeme rozumět pouhý úpadek. Víme o ní díky literárním dokladům, jimž můžeme rozumět jako reakci na ni a z nichž zároveň můžeme vyrozumívat spojení krize a transformace. Nejednalo se ani o proces izolovaný od kontextu, protože krize moudrosti byla analogická krizi kultu.<sup>8</sup>

---

8 Srv. F. Stolz, *Psalmen im nachkultischen Raum*, Theologische Studien 129, Zürich: TVZ, 1983, 26–27.76.

## Pohled na krizi moudrosti v kontextu diskuse

Pro upřesnění je třeba říci, že mluví-li se v diskusi o krizi moudrosti, nemíní se tím krize „boží moudrosti“ (k tomuto výrazu srv. Mdr 14,5) samé. Ale nemyslí se tu ani na moudrost ve smyslu kardinální ctnosti. Moudrosti jako ctnosti, která člověku dává schopnost dobrého rozhodování, se krize dotýkala spíše nepřímo (ale musela se v ní projevovat, což se ovšem vymyká zkoumání), protože nevyplývala z jednotlivých situací, nýbrž z dějin a tendencí. Musíme tedy definovat ještě třetí význam moudrosti. V tomto třetím významu myslíme moudrost jako sapiencialitu, totiž jako myšlenkovou kulturu, která se pěstovala ve školách a v níž vznikala mudroslovná literatura. Proto o krizi moudrosti zčásti platí, že byla „krizí mudroslovného myšlení“.<sup>9</sup> Říkáme zčásti, protože se nemohla odehrávat jen v myšlení a mimo svůj kontext.

Důležité je si všimnout, že tam, kde se tato myšlenková kultura přestala omezovat na mravní pochopení moudrosti, tam také docházelo k tomu, že se začala zabývat moudrostí jako svým principem a autoritou. Stavěla se tak mezi moudrost v teologickém i etickém smyslu, aby pro moudrost jako ctnost byla oporou chtějíc „boží moudrost“ mít za svou vlastní oporu. Takové její sebepochopení nevyklučovalo sice možnost krize, ale přitom předpokládalo možnost jejího překonání.

Krize jako proces nebyla tedy něčím, čemu sapiencialita jen podléhala. Nové spisy jsou také výsledkem tvůrčího procesu, a tudíž nejen důsledkem pouhého reagování. Pozitivním tvůrčím živlem, který prorážel cestu krizí moudrosti, jak shrnuje Otto Kaiser, byla spekulace o moudrosti, vycházející od knihy Přísloví (8.–9. kap.) a směřující přes Sírachovce a Knihu moudrosti k prvnímu významnému židovskému filosofovi Filónovi Alexandrijskému. Tyto spekulace byly ovlivněny isidickými aretalogiemi (chvalořečmi na božstvo ve formě výčtu jeho vlastností a činů) a posléze i stoickými a středoplatónskými představami o logu a o světové duši.<sup>10</sup> Pojem spekulace tu chápeme ve vlastním smyslu bytostně racionálního zkoumání.

---

9 Srv. S. Chong-Hyon, *Vergebung der Sünden: Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzungen im Alten Testament und frühen Judentum*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2/74, Tübingen: Mohr, 1993, 74.

10 Srv. O. Kaiser, *Odkaz alexandrijských Židů: Úvod do deuterokanonických knih Starého zákona*, přel. J. Hoblík, Praha: Vyšehrad, 2006, 158n.

Kde se však vzalo kritické stanovisko nového mudrosloví k dosavadní tradici? V dějinách Izraele mu už předcházela prorocká kritika moudrosti (Iz 5,1; 28,23–29; Iz 29,14; Iz 31,2; Jr 8,8n.), již rozumějme polemiku proti pochybenému uplatňování vladařského umění nebo umění politických rádců. Jak uvádí Magne Sæbø, předmětem této kritiky „se mívá moudrost jako umění vládnout nebo jako umění politického rádcovství, které je pochybené, zaměřuje-li se proti Jahvemu“.<sup>11</sup>

Kritika byla ale také moudrosti vlastní (srv. Př 26,12; Kaz 7,16; Sír 10,26; Jb 12,2; 28; 32,9).<sup>12</sup> A tak lze říci, že prvkem vytvářejícím spojitost dějin mudrosloví napříč krizí byla „kritická moudrost“, na niž klade důraz soudobé bádání.<sup>13</sup> Tento pojem vznáší nový nárok na posuzování krize moudrosti. Vyplyvá z něho, že se už dávno před Jóbem a Kóheletem<sup>14</sup> v Izraeli pěstovala nejen didaktická, nýbrž i reflektující a skeptizující moudrost. V knize Jób samé lze rozeznávat zpracování knihy zaměřené na „kritiku moudrosti“ (s jejím obrazem ambivalentní moci skrytého Boha).<sup>15</sup> Vcelku řečeno knihy Jób a Kóhelet jsou sice zvláštními úkazy, ale jsou i doklady své, novější doby, takže je nelze považovat za bludné kameny.

Knihy Jób,<sup>16</sup> která již ve své nejstarší složce odráží starověkou „jóbov-

11 M. Sæbø, čl Art. חכּהּ wise sein, in: E. Jenni, C. Westermann (eds.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994<sup>5</sup>, (557–567), 566.

12 Srv. Crüsemann, Hiob und Kohelet, 373–393; H.-P. Müller, čl. חכּהּ hākam, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, II, Stuttgart: Kohlhammer, 1977, (920–944) 943n.

13 Srv. T. Krüger, Vorwort, in: týž, *Kritische Weisheit: Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament*, Pano 1997, V–VIII. Krüger přitom „kritickou moudrost“ nehledá ani jen u Jóba a Kóheleta, ale ani jen v mudroslovné literatuře. Ke „kritické moudrosti“ u Jóba s ohledem na rozpor moudrosti samé v konfrontaci Jóba a jeho přátel srv. Stolz, *Psalmen im nachkultischen Raum*, 65n.

14 Jestliže Kóhelet seznamuje čtenáře s ambivalencí skutečnosti „pod sluncem“, lze říci, že je zaučuje do kritické moudrosti, srv. D. Dieckmann, *„Worte von Weisen sind wie Stacheln“ (Koh 12,11): Eine rezeptionsorientierte Studie zu Koh 1–2 und zum Lexem rbd im Buch Kohelet*, Zürich: TVZ, 2012, 266. To se však samo o sobě ještě nevyklučuje s tím, že je kniha „výrazem krize moudrosti“, přesněji řečeno svěbytnou reakcí na ni.

15 Srv. Wanke, *Praesentia Dei*, 217–274, zvl. 272n.

16 Za závažné upozornění tu považujeme slova H. D. Preusse, podle něhož krize moudrosti „nebyla teoreticky diskutována, nýbrž existenciálně zakoušena a žalována Bohu“, srv. *Jahwes Antwort an Hiob und die sogenannte Hiobliteratur des alten Vorderen Orients*, in: H. Donner; R. Hanhart; R. Smend (eds.), *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walther Zimmerli*, Göttingen: Ruprecht, 1977, (323–343), 329. Na jedné straně totiž nemůžeme knize Jób upřít teoretický výkon, na druhé straně je

skou“ literaturu,<sup>17</sup> obhájí boží suverenitu oproti dogmatickému lpění na korespondenci lidských činů a lidského údělu tváří tvář utrpení. Vedle toho kniha Kóhelet promýšlí životní křehkost a relativitu, za níž je nicméně možné nacházet příležitosti pro štěstí. V obou případech dostává souvislost jednání a údělu dosud neznámé subtilní obrysy, aniž by se tím starší moudrost dala jednoduše degradovat či snad odrovnat. Kromě zábrany dogmatismu bylo i zabráněno rezignaci na tázání i na jednání.

Knihy Jób a Kóhelet neměly ovšem pro následující sapienciální tradici a její recepci (v knize Sírachovec, v Knize moudrosti, v rabínském židovství a v apokalyptice) zvláštní důsledky. A samy se staly součástí židovského kánonu za tu cenu, že do nich byly zasazeny pasáže, které harmonizují jejich zneklidňující poselství (srv. Jób 32–37 a 38 a vedle toho Kaz 12,9–11.12–14).<sup>18</sup> Odtud vysvítá, že nebyla jednoduše proveditelná rehabilitace dávné optimistické myšlenky dobrého údělu v důsledku dobrého jednání. A tak také aby mohl být člověk motivován k moudrosti a k úsilí o dobro, začala se prosazovat „bázeň boží“, „bohabojnost“ (*fobos theú*, „bázeň před Bohem“, Př 15,33; *fobos kyriú*, „bázeň před Pánem“, Př 8,13; 9,10; 10,27; 19,23; 22,4; dále srv. Job 13,11.21; *fobeomai ton theon*, „bát se Boha“, Př 24,21; Kaz 3,14; 5,6; 7,18; 8,12; 12,13; *fobeomai ton kyrion*, „bát se Pána“, Ž 111,10; Př 14,2; dále srv. Job 9,34; 37,24; Kaz 8,13 aj.).<sup>19</sup>

Klademe-li si navíc otázku, co se stalo s moudrostí po její krizi, naznačujeme tím, že místo abychom se vzdávali pojmu „krize moudrosti“, raději usilujeme upřesňovat jeho uplatnění. Například jej nechceme příliš vyhranovat oproti minulosti, jako by ta byla ve vztahu k moudrosti bezkrizová. Nechceme v něm vidět ani příliš ostrý kontrast vůči starší moudrosti.<sup>20</sup> Jinak bychom mohli unáhleně podezřívát Knihu moudrosti, která reprezentuje další vývoj, z oportunismu.

---

v jejich slovech nutné hledat svědectví o existenciální zkušenosti.

17 Srv. Wanke, *Praesentia Dei*, 414: „Původní poezii je ale třeba chápat především jako sebekritický hlas uprostřed tradičních izraelských látek.“

18 Srv. U. Bauer, *Überlieferungen aus Prophetie, Weisheit und Apokalyptik*, Studiengang Theologie, I,2 (Altes Testament, Teil 2), Zürich: TVZ, 2011, 221n.

19 H. H. Schmid, *Die alttestamentliche Weisheit und ihre Rationalität*, in: *Studia Philologica*, 47, Bern – Stuttgart: Haupt, 1988, (11–31) 22n.

20 Srv. H.-J. Hermisson, *Weisheit im Jeremiabuch*, in: R. G. Kratz aj. (eds.), *Schriftauslegung in der Schrift*, Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag, BZAW, 300, Berlin – New York: de Gruyter, 2000, (175–191) 188.

## Moudrost a ctnost ve vztahu k transcenci (Kniha moudrosti)

Sapiencialita zahrnovala obvykle víc než mravní nauku, a tak čtenáře nemusí přímo překvapit, když se setká s její teologickou složkou, která v dějinách mudrosloví rozhodně nebyla všudypřítomná. Tradiční moudrost měla k náboženství často volný, implicitní, nepřímý vztah. Soustředila se více na všední sféru. Teprve pozdější vývoj moudrosti v době helénistické přinesl její teologizaci,<sup>21</sup> kterou ovšem nemusíme pokládat jen za reakci na krizi moudrosti.<sup>22</sup> Teologizací myslíme proces, během něhož se moudrost stále silněji asociovala s Bohem a jeho Zákonem, to jest s transcencí a obecnou platností boží vůle.

Tento teoretičtější, spekulativnější, tj. racionálně vyhraněnější přístup ke vztahu božského a lidského jednání se ocitl pod filosofickým vlivem. Návaznost byla možná mj. s ohledem na to, že biblická tradice zná ctnost co do obsahu, i když nemá přímý ekvivalent k řeckému výrazu *areté*, který přejímají až řeckojazyční Židé.

Ale musela přijít také dosti silná historická zkušenost a sociálně-kulturní změna (diasporizace, urbanizace, přímá konfrontace s jinými kulturami, náboženské konkurence), aby se v důsledku proměn a komplikací tradičních představ o životní skutečnosti ozvala potřeba nové úvahy o tradičních, a přitom vlastně nedořešených otázkách. Na ni pak již s jistým odstupem od knih Jób a Kazatel reagoval řecky psaný spis Moudrost Šalomounova neboli Kniha moudrosti, pocházející z Alexandrie z poslední třetiny 1. stol. př. Kr.<sup>23</sup>

Tato kniha navázala přitom na typický středoplatónský problém prostředkování mezi transcendentním Bohem a světem, na problém mající své podloží již v Platónově učení a v jeho novoplatónských důsledcích. Autor ovšem také dobře znal starší biblické tradice a navíc tradici z doby

21 K teologizaci moudrosti srv. H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit: Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 101, Berlin – New York: de Gruyter, 1966, 173–201; M. Witte, *Das Sprüchebuch (Die Sprüche Salomos / Proverbien)*, in: J. C. Gertz, *Grundinformation Altes Testament*, 437. Někdy se navrhuje mluvit spíše o „dogmatizaci“ moudrosti, srv. Wanke, *Praesentia Dei*, 270, pozn. 812.

22 Srv. Hermisson, *Weisheit im Jeremiabuch*, 186.

23 Srv. Kaiser, *Odkaz alexandrijských Židů*, 141.145n.

makabejské a apokalyptiku,<sup>24</sup> což svědčí nejen o době vzniku, nýbrž i o jeho postupu a o tom, že očekával vzdělané čtenáře. A v neposlední řadě také o tom, že měl dostatečné důvody zabývat se na základě pestrých zdrojů moudrostí nově a zároveň tradičně. Tomu odpovídá konečně i bohatá návaznost na starozákonní profétii soudu,<sup>25</sup> která koreluje se zřeteltem k dějinám Izraele (dějinný moment v moudrosti!) a která měla své důsledky i pro Nový zákon, resp. pro listy Pavla z Tarsu (v.d.).<sup>26</sup> Přitom moudrost dějiny překračuje, a proto dodejme spolu s Johnem J. Collinsem: „Pochopení dějin se zakládá v konsistentním pochopení kosmického procesu.“<sup>27</sup>

## Duchovní povaha moudrosti

Na Knize moudrosti můžeme pozorovat, že při setkávání raně židovského myšlení a filosofického vlivu mohla prostředkující úlohu sehrávat nejlépe právě moudrost jako duchovní pohyb, a tak i jako instance autoritativní pro všechny lidi. Platila za instanci lidem blízkou a zároveň je z principu přesahující.

V této souvislosti také výslovně asociovala pojem ducha a pohyb ducha. V Knize moudrosti se zdají být dva aspekty ducha základní: aspekt vitální (*pneuma zoetikon*, „životní duch“, srv. 15,11,16; k tomu srv. též 2,3; 16,14) a aspekt intelektuální (*pneuma noeron*, „inteligentní duch“, srv. 7,22; srv. v. 23).<sup>28</sup> Když je vedle sebe klade Werner Bieder,<sup>29</sup> přechází spojitost rozumu a života, která v pojmu ducha představuje dokonce jednotu, což pou-

24 Srv. Ch. Stettler, *Das letzte Gericht: Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis Jesu*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2/299, Tübingen: Mohr, 2011, 103.

25 Soustavný přehled viz Stettler, *Das letzte Gericht*, 104–108.

26 Srv. Stettler, *Das letzte Gericht*, 104.

27 J. J. Collins, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids / Michigan: Eerdmans – Livonia / Michigan: Dove, 2000<sup>2</sup>, 199.

28 K stoickému původu výrazu srv. H. Hübner, *Die Weisheit Salomos*, Altes Testament Deutsch. Apokryphen, 4., Göttingen: Ruprecht, 1999, 103, pozn. 57.

29 Srv. W. Bieder, čl. *πνεῦμα, πνεύματικός*, C. Geist im Judentum, in: G. Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch des Neuen Testaments*, VI., Neukirchen: Kohlhammer, 1959, (366–373) 369. Beider se domnívá, že toto pojetí ducha v Knize moudrosti bylo inspirováno alexandrijským anatomem a fyziologem Erasistratem (kolem 305 až 250 př. Kr.), který sám rozlišoval *pneuma zóotikon* a *pneuma psychikon* a pak mluví o „dvojitosti“ ducha v Knize Moudrosti, srv. *ibid.*, 369.



há lingvistika těžko vidí a což biblické prameny přímo nereflektují. Pro nás je pak tato jednota důležitá, abychom mezi řečí o životě a o rozumu neviděli rozpor a abychom moudrost, jak ji představuje raně židovská sapiencialita, neinterpretovali jako pouze intelektuální instanci. Zastírat, že nezachází s pojmy zcela důsledně (to by ostatně přišla o sobě vlastní povahu), proto ještě nemusíme.

Přitom se vždy jedná o vztah Boha a člověka, jemuž se s odkazem k moudrosti věnují zejména úvodní Výzva soudcům země 1,1–15 (resp. v. 1–10) a dále Chvála moudrosti v 6,22–9,19. Autor Knihy moudrosti měl bezpochyby velkou potřebu ptát se, jak moudrosti rozumět, promýšlel biblickou tradici a vybíral filosofické prostředky,<sup>30</sup> což si můžeme ukázat na dvou pasážích z druhého zmíněného úseku.

První z těchto pasáží je autobiografická zpráva 7,1–22a o tom, jak Bůh propůjčil mluvčímu moudrost. Ve vv. 1–6 si všimněme, jak si tento mluvčí, ztotožňující se s králem Šalomounem, nejprve uvědomuje svou konečnost a ohraničenost, aby v kontrastu s tím vynikla důležitost moudrosti a aby sám ukázal, že král jakožto člověk je stejný jako ostatní lidé.

Moudrost samu pak vyzdvihuje ve vv. 7–14. Zároveň se de facto mluvčí považuje za filosofa (Šalomoun jako filosofický král!), protože ve svých „autobiografických“ úvahách vyznává, že miloval moudrost nad zdraví i nad krásu jevů (v. 10). Podobně také v 8,2 říká, že ji miloval (*fileō*) už od mládí, vyhledával ji a stal se jejím milovníkem (*erastés*). Jak ale ještě uvidíme, moudrost je nejen předmětem, nýbrž i prostřednicí a způsobovatelkou lásky, zatímco Bůh miluje „všechno jsoucí“ (11,24; řečeno v rámci první vsuvky, z níž vyplývá, že Bůh miluje i Egyptany). Moudrost musí být něčím víc než láskou k moudrosti, a tak i přesahuje to, co o filosofii vypovídá etymologie toho slova. Nikoli náhodou je ve v. 7 moudrost pomocí epexetického genitivu *pneuma sofias* ztotožněna s duchem, s „duchem moudrosti“, jehož se člověku dostává od Boha.<sup>31</sup>

Na jiném místě, ve v. 15, se zase dočítáme, že Bůh je jejím vůdcem (*hōdēgos*), a tak je i uplatňující se nejvyšší autoritou pro člověka. Vzhledem k tomu pak snad sami můžeme říci, čím je moudrost v pojetí knihy: že je

<sup>30</sup> K filosofickému vlivu na knihu srv. Hübner, *Die Weisheit Salomos*, 27n.

<sup>31</sup> Srv. M. Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 333, Berlin – New York: de Gruyter, 2004, 234.

oním uplatňováním autority božího intelektu a odpovídáním na ně, přičemž její božské působení má zároveň povahu agens (významově se zčásti překrývajícího s filosofickým pojmem Logu). Jako taková je činná již při stvoření: je „tvůrkyní všech věcí“ (*hé pantón technitēs*; srv. 9,2, kde se píše, že člověk byl stvořen jejím prostřednictvím; též v. 9), je „tvůrkyní“ (*genētis*, 7,12; přenesený boží predikát!);<sup>32</sup> je „působící (participium *erga-zomenés*) ve všem“ (8,5) (srv. již Př 8,22–31).

O moudrosti samé se ale více dozvídáme z Chvalozpěvu na moudrost v 7,22b–8,1. Hned na začátku (vv. 22.23) je obetknuta jednadvaceti přívlaskty, které ale nejsou připsány přímo jí, nýbrž duchu, který je v ní. Připomínají řeckou filosofii, zejména stoickou. Sama řada přívlasktů pak má své analogie v litanickém vzývání božstva, jež se praktikovalo v různých antických kultech (Mithrův či Isidin kult, orfické hymny) a v „mnohojmennosti“ božstvům připisované. V této souvislosti je zajímavé, že Filón Alexandrijský nazval mnohojmennou samu moudrost (*Legum allegoriae* I,43),<sup>33</sup> což jen dokládá inklinaci raně židovského myšlení k přenášení různých propriet z představ o pohanských božstvech na představy o moudrosti.

Protože výraz „duch“ byl užít už ve v. 22, jeví se důležitý pro celý úsek, v němž tím spíše moudrost působí jako ryze duchovní veličina (přitom nikoli díky nějakému explicitnímu vymezení vůči „materiálnímu“). Zároveň se podle v. 22 zdá být duch čímsi jí imanentním,<sup>34</sup> mj. na rozdíl od 9,17, kde je výraz „svatý duch“ zmíněn jako identický s moudrostí. (Jak ale chápat genitiv ve výše zmíněném spojení *pneuma sofias*, „duch moudrosti“? „Duch moudrosti“ patří „k božské sféře ve striktním smyslu“, ale musíme zároveň počítat s neostrotí pojmů, k nimž tu není definice).<sup>35</sup> Jako by moudrost měla své „nitro“, ale především jde o to, že „duch“ sjednocuje různé aspekty jako moudrosti vlastní. Pneumatologie Knihy moudrosti takto vykazuje inspiraci stoickými představami o světové duši,<sup>36</sup> ovšem s výhradou boží suverenity.

Jako veličina ryze duchovní může vším prostupovat (*chóreoó* ve v. 24), je „pohyblivější než všechn pohyb“ a ve své čistotě vším proniká a vše na-

32 Srv. Hübner, *Die Weisheit Salomos*, 98.

33 Srv. A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit: Ein Kommentar*, Würzburg: Echter, 1986, 83.

34 K diskusi o tom srv. Hübner, *Die Weisheit Salomos*, 103.

35 Srv. *ibid.*, 96.

36 Srv. Kaiser, *Dědictví alexandrijských Židů*, 156–158.

plňuje.<sup>37</sup> Její aspekt univerzality rozvíjí dále v. 27 ve vztahu k lidem (srv. též 8,5, kde moudrost vše působí). Podobně se ale mluví o duchu v 1,5: „Duch Páně naplňuje svět lidí (*oikúmené*), ten, který drží vše pohromadě (*synechó*), zná každou hlásku.“ V 7,25 moudrost alespoň připomíná ducha tím, že je tu zmíněn „dech“ (*atmis*) jako první z pěti metafor pro moudrost ve v. 25n. Je nazvána přímo „dechem boží moci (*dynamis*)“ a jako „dech“ asociuje sílu a působení, přechod zevnitř k projevu i obtížnou uchopitelnost.

Její co do původu (do původu jmenovitě v boží „slávě“) emanační charakter je zvýrazněn tím, že je ztotožněna s „výronem“ (*aporroia*) (v. 25), což ale působí nejasně – vzhledem ke konkurenci principu emanace a principu stvoření v dějinách náboženství. Jinde také čteme, že sama je stvořením (24,3.8; srv. Př 8,22n.; Jb 28,27; Sír 1,4.9). Její vyzdvižení vyjadřuje unikátní blízkost Bohu, a jestliže připomíná představy o prominentní egyptské bohyni Isis,<sup>38</sup> tak zřejmě proto, že jim měla konkurovat a zároveň konkretizovat boží autoritu. Samozřejmě sama není bohyní, nýbrž zrcadlem Boha a odvozeninou z božského (v. 26). Je tak čímsi mezi „věčným světlem“ (jehož je odleskem, v. 26) a slunečním světlem, které převyšuje, protože sluneční světlo střídá noc, zatímco ona trvá a nic zlého (*kakia*) ji nemůže přemoci (v. 30).

Sama tu ale není kvůli univerzu. Ani v novější fázi svého vývoje neztratila svůj antropický zřetel. Od generace po generaci, jak se píše ve v. 27, vstupuje do „zbožných / Bohu milých“ (*hosios*) duší a vytváří boží přátele a proroky. Boží přátelství zmiňuje Kniha moudrosti ještě ve 4,10 a 7,14. Božím přítelem ovšem není každý. Moudrost se sice obrací ke všem, ne každý jí však dopřává sluchu. Otevřeny jsou jí zmíněné zbožné duše a jen do nich ona vstupuje. To koresponduje s v. 23, kde se píše, že proniká jen rozumějícími, čistými a nanejvýš subtilními duchy. Je to modlitba, která lidi otevírá moudrosti, která z nich dělá protějšky ducha, totiž duchy?<sup>39</sup> (srv. 7,7; lidi jako „duchy“ myslí Kniha moudrosti patrně i v 7,20).<sup>40</sup>

37 K plátónskému a stoickému původu myšleny pronikání vším srv. Hübner, *Die Weisheit Salomos*, 105.

38 Srv. *ibid.*, 149.

39 Srv. Bieder, čl. *πνεμα, πνεματικος*, 369.

40 A sice vzhledem k paralelismu: ve verši jsou dvojice vlastností zvířat, lidí a rostlin, k jinnému názoru srv. Hübner, *Die Weisheit Salomos*, 100n.

Motivu božích přátel je pak velmi blízká i její prostředkující role coby „lidumilného ducha“ (*to pneuma filanthrópon*, 1,6; srv. 7,23 jako korelát k *to pneuma ... flagathon* „dobromilnému duchu“ v 7,22), který naplňuje celou civilizaci (*oikúmené*, 1,7). Tento motiv je znám z řeckého prostředí, například z Platónových dialogů (Leg. 716cd; Tim. 53d aj.) a objevuje se rovněž v různých překladech Starého zákona.<sup>41</sup> Nyní však ještě zdůrazněme onen paradox, že kosmická, ba hyperkosmická moudrost působí *niterně* (a přitom tvůrčím způsobem) v člověku. K tomu dodává v. 28, že Bůh miluje člověka soužijícího (sloveso *synoikeó*, „žít spolu“, je výrazem pro manželské soužití)<sup>42</sup> s moudrostí. Moudrost tak přímo v lidech vytváří předpoklady pro boží lásku k nim. A kdo hledá moudrost, má ji tedy hledat skrze sebe, a ne skrze to, co vidí, s nadějí na úspěch navzdory její nezdůvěrnosti.

## Užitek moudrosti

Moudrost je starobylé téma, vidíme však, že Kniha moudrosti se na ně soustřeďuje s intenzitou dříve těžko myslitelnou a že téma knihy povytce odpovídá jejímu názvu. Chápe moudrost jako univerzální co do jejího působení, a přitom využívá motiv kosmicity známý už z dřívější sapienciální tradice. Záleží jí přitom na velmi důvěrném vztahu moudrosti k Bohu. Kniha neusiluje jen o obraz moudrosti, nýbrž chce také vypovídat o jejím působení včetně důsledků tohoto působení, o jejím užítku, a v posledku motivovat její hledání a vyhledávání a lásku k ní. Rovněž užitek se vyznačuje univerzálními dispozicemi a (ve vztahu k eschatologii) kosmickým aspektem. Myšlenka užítku tak dokládá překonávání krize moudrosti včetně zájmu autorů na tomto procesu.

Nejprve ale k již několikrát zmíněné kosmicitě moudrosti. Moudrost vystupuje jako transcendentní podbožská mocnost (srv. „přisedící u božího trůnu“ v 9,4). Ale to neznamena, že by tvořila jakousi nadlidskou sféru, protože jsme si již povšimli rozpětí její působnosti od hyperkosmicity po niterné působení v lidském individuu.

Její blízkost Bohu je totiž až tak veliká, že je zasvěcenkyní (*mystis*; hapax legomenon v celé LXX!) do jeho poznání (*epistéme*) (srv. též 9,9)

41 Srv. Schmitt, *Das Buch der Weisheit*, 83.

42 Srv. *ibid.*, 83.

a je „tou, která volí (*arestis*) jeho činy“ (8,4). Participuje na božím všeob-  
sáhlém *vědění* i na boží všeob-  
sáhlé *moci*, obojí zpřítomňuje, a přitom ko-  
responduje s boží *pronoia*, „prozřetelností“ (srv. 14,3; 17,2). Všeob-  
sáhlost je ovšem z lidského hlediska málo určitá, vágní, a proto přichází vhod jistá  
míra konkretizace, když se píše, že moudrost je též zdrojem nejrůznějšího  
lidského poznání (8,5–8).

K duchovní, resp. intelektuální povaze moudrosti se tak velmi hodí její  
role „učitelky“ (7,21; 8,1–9). To lze tvrdit již vzhledem k 1,5, kde se v jisté  
analogii k tomu píše o „svatém duchu učení“ (*hagion pneuma paideias*).  
Na ní záleží, zda může člověk poznat boží záměr, boží rozhodnutí  
(*búlé*, 9,17). Moudrost má tedy jakýsi epifanický aspekt a zároveň se zdá,  
že sepětím s příkazy a ctnostmi souvisí se (zjeveným) Zákonem. Předává  
se vyučováním příkazů, je produkována a distribuována, takže ji nelze po-  
važovat za zcela samostatnou bytost.<sup>43</sup> Je těsně závislá na Bohu a zároveň  
je poskytována lidem. Neomezuje se však na formu poznatků, to by v Kni-  
ze moudrosti ani nedávalo smysl.

Noetický užitek je výsostným případem užitku, který člověk může  
z moudrosti mít a je zvláštního druhu, protože má epifanický aspekt.  
V 8,7 se pak výslovně píše o praktických znalostech, o znalostech ctností,  
které moudrost skýtá, že jsou „užitečné“ (*chrésimos*; srv. 13,11; srv. V ne-  
gativním smyslu užitě verbum *chrésimeuó*, „být k užitku“ v 4,3). K nim  
pak ale jsou ve v. 8 ještě přidány věci skryté a záhadné, které moudrost  
vyjevuje. Užitečnost nebývá výslovným tématem, ale častým nepřímým  
motivem, který např. vysvítá ze slov „poklad“ (*thesauros*) v 7,14, „bohat-  
ství“ (*plútos*) v 7,11.13; 8,5 či „potěšení“ (*terpsís*) v 8,18, z pochval jako  
„všechny dobré věci (*ta agatha*) mi přišly spolu s ní“ v 7,11 anebo  
z hodnocení moudrosti (7,7–14).

Dočítáme se, že cílem lidského života je přátelství s Bohem (srv. *hoi fi-  
loi theú*, „boží přátelé“, 7,27), k němuž vede *paideia*, „cvičení, vzdělávání“  
(3,11; srv. 7,14; o ně má podle 6,17 člověk „toužebně usilovat“). Právě  
moudrost je předpokladem *paideia*. Je něčím, co člověka zaměřuje k Bo-  
hu – uvážíme-li, že se člověk může zaměřit na bezpočet předmětů, chce  
vysvobozovat (zaměřením na jedno bez popření mnohého) z hrozící či re-  
álné dezorientace.

<sup>43</sup> Srv. Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 233.

Dále o ní čteme, že přichází k těm, kdo o ni prosí. A prosí o ni, když touží po životní orientaci (8,21), ale patrně i tehdy, kdy mají nouzi a když přitom vědí, na koho se obrátit (18,2). Moudrosti se připisuje záchranná moc, s níž zasahuje i do dějin (10,1–11,1), ne však jako zcela zvláštní bytosti na způsob andělů,<sup>44</sup> spíše se nachází na pomezí svébytnosti a závislosti na Bohu. V 9,18 a v kap. 10 je výslovně něčím, co člověka zachraňuje a nepřátele ničí.

V kontextu raného judaismu se ale také rozvíjely představy o životě po smrti. Rovněž toho se týká působení moudrosti. V důsledku svého „přátelství“ s Bohem mají totiž bezúhonní vposledku získat věčný život (2,23 a 3,1–12). Ctnost (*areté*) se potvrzuje nesmrtelnou památkou a člověku přináší vítězný věnec (4,1n), zatímco ničemy čeká poslední soud (5,1–14) – což je právě motiv apokalyptický (srv. Da 12,2n; 1Hen 104,1–5).

Téma ctnosti nás nakonec dovádí k otázce, co se v Knize moudrosti stalo s klasickým protikladem bezúhonných a ničemy (nikoli náhodou výslovně zmiňovaných jen v 4,17) a jejich údělem. Na tradiční vzorec navazují napomenutí k bezúhonnému životu 1,1–6,21 a sedm synkrisí (rétorických figur srovnávajících protiklady, v tomto případě božího trestání nepřátel Izraele a záchrany Izraele) 11,2–19,22. Tyto paradigmaticky rozpracovávají schéma lidského údělu. Ve vztahu k bezúhonným zaznívá apel na odpovědnost jednotlivce za vlastní úděl, přičemž mravní náročnost zmírňuje naděje na vzkříšení. V případě bezbožných ale kontrastování Izraelců a Egyptanů působí jako paušalizace, která není příliš vstřícná vůči neizraelcům.

Protože se tak také vnucovalo sprádat úvahy o „krutosti“ Boha Izraelců, dodatečná vsuvka v 13,1–15,19 vysvětluje, že Bůh nejedná nespravedlivě. Zároveň požaduje, aby každý byl spravedlivý, a tak i „přítel lidí“ (*filanthropos*), zatímco hříšníky vyzývá k nápravě a vůbec si Bůh vůči nim počíná jako vychovatel, ne jako odsuzovatel (12,19–27). Dokonce potrestání Egyptanů za uctívání zvířat má výchovný smysl – lid si má i pomocí toho uvědomit boží dobrotu (v. 22).

Proč ale Bůh naložil jinak s Izraelci a jinak zase s Egyptany? Svůj lid totiž poučuje, takže ponaučený lid může pak být odhodlán nehřešit a vyznávat svou víru (15,1–6). Oproti tomu nepřátelé praktikují idolatrii, kterou Bůh pokládá za neomluvitelné zbožšťování stvoření (14,1–31; 15,7–19).

---

44 Srv. *ibid.*, 237.

Ze srovnání obou postojů pak vyvstává další prvek obrazu moudrosti. Přijal-li totiž člověk moudrost, projevuje její přijetí také svou úctou k Bohu. Taková úcta není jen citovým hnutím, protože se řídí poznáním, jež zase díky úctě není bezcitné a studené. Naopak bezbožnost má svůj negativní noetický aspekt (nepoznání) a aspekt neúcty.

Na tom je znovu patrné, že intelektuální aspekt moudrosti nezůstává ve své intelektualitě uzavřen. Taková neuzavřenost se přitom jeví jako nutná pro otázku poznání Boha a moudrosti. Vztah poznání a úcty a význam tohoto vztahu pro moudrost pomáhá pochopit diatriba (tj. lidové filosofické ponaučení) v 13,1–9. Podle ní je poznání Boha podmínkou moudrosti, což vyplývá z tvrzení, že „blázniví, marní“ (*makaioi*; o lidech jen zde v knize) jsou všichni, kdo se vyznačují neznalostí Boha (*theú agnósia*), tedy že z dobrých jevů nepoznávají jsoucího, z děl (*erga*) nepoznají tvůrce (*technités*) (v. 1). Tento myšlenkový postup má svou filosofickou tradici od Xenofóna po stou. Kniha moudrosti ovšem i ve filosofech spatřuje ty, kdo se zastavili u děl stvoření a neuzavřeli z viditelného na externí příčinu. Tím vlastně využívá postoj zástupce střední stoy Poseidónia z Amapeie (135–51 př. Kr.) k narážce proti stoickému panteismu.<sup>45</sup>

O bezbožnosti tedy platí, že nespočívá v čirém abstraktním ateismu, nýbrž v nerozlišování děl a tvůrce, k němuž dochází tam, kde se díla ztotožňují s božstvy (v. 2). Pokud jsou idolatristé nadšeni (*terpô*) z krásy (*kallóné*) děl, takže je považují za bohy, měli by poznat, oč lepší je jejich pán (*despotés*) jako jejich tvůrce (*genesiarés*, v. 3). Podobně se to má s nadšením (verbum *ekplessô*) z moci (*dynamis*) a aktivity (*energeia*) božích výtvorů, odkazujících k tomu, kdo je vytvořil (*kataskauezó*, v. 4). Metodicky vzato: tvůrce může být nahlížen (*theoreô*) analogicky (*analogós*) na základě děl (v. 5). Idolatristé možná Boha hledají, ale ulpívají na vzezření (*opsis*), a tak jsou odpovědní za neschopnost svého poznávání (sloveso *odia*).

Uvedená diatriba je užitečná pro představu o uplatnění a projevech moudrosti a o jejím sepětí s náboženskou úctou. Má svou důležitost i pro dějiny myšlení, protože na základě Mdr 13,1–9<sup>46</sup> zřejmě Pavel z Tarsu na-

45 Collins, *Between Athens and Jerusalem*, 156.

46 E. Lohse mluví obecně o kap. 13–14, srv. *Der Brief an die Römer*, Meyers Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 4, Göttingen: Ruprecht, 2003, 85.

psal v rámci Listu do Říma své pojednání o zjevení božího hněvu nad bezbožnými (zejména idolatristy, srv. Mdr 11,15; 12,24) a nespravedlivými, v němž se zabývá rovněž moudrostí a poznáním Boha (Ř 1,18–32).<sup>47</sup> Konkrétně pak ve v. 20 přejímá z Knihy moudrosti výraz „božstvo/božství“ (*theiotés*) (Mdr 18,9),<sup>48</sup> který v helénistickém judaismu vyjadřuje boží nesrovnatelnou vyvýšenost.<sup>49</sup>

## Došlo v Knize moudrosti k překonání krize?

Překonáním v žádném případě nerozumějme eliminaci krizí pro všechny budoucí časy, ani vyjasnění všech nejasností, nýbrž dosažení nového stupně sapienciality, vyrovnávajícího se (jakkoli ne definitivně) s předchozími rozpory. Doloženo je kromě novějších sapienciálních spisů (Sírachovec, Kniha moudrosti) také rabínskou institucí a tradicí a recepcí moudrosti v apokalyptice a v křesťanství. V rabínské a křesťanské tradici můžeme hledat další etapy dějin moudrosti, byť v mnohoznačných i rozporuplných vztazích k filosofii.

Kniha moudrosti sama ve své teologii navazuje na řeckou filosofii, ovšem s vymezením vůči stoickému panteismu, na druhé straně však za využití ontologického přístupu, takže vliv filosofie nemohl být jen povrchní, a přesto nelze říci, že by se mudrosloví zpronevěřilo vlastní tradici.<sup>50</sup> A dokonce vzhledem k ní nepůsobí tak znepokojivě jako Kóhelet, u něhož o zpronevěře také nelze mluvit.

Jak se ale překonání krize moudrosti projevilo v obsahu Knihy moudrosti samé? Rozpracováním pojmu moudrosti *ad intra*, ve vztahu k vlastnímu společenství, jakož i *ad extra*, ve vztahu k pohanům. Již jsme, pokud jde o první aspekt, popsali duchovní pojetí moudrosti, naznačili rozpracování jejích aspektů, dále revidování otázky údělu bezúhonných a ničemů, zasazení moudrosti do dějin, sledování užítku moudrosti a konečně

---

47 Srv. N. Walter, *Sapientia Salomonis und Paulus: Bericht über eine Hallenser Dissertation von Paul-Gerhard Keyser aus dem Jahre 1971*, in: H. Hübner (ed.), *Die Weisheit Salomos im Horizont Biblischer Theologie*, *Biblich-theologische Studien*, 22, Neukirchen: Neukirchener, 1993, 93–99.

48 Srv. E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen: Mohr, 1974, 37.

49 Srv. Lohse, *Der Brief an die Römer*, 88.

50 Srv. Hübner, *Die Weisheit Salomos*, 108n.



alespoň upozornili na výzvy k poznání Boha a k bohobojnosti v širší sapienciální tradici.

Vedle toho jsme si všimli dvou momentů *ad extra*: jednak přejímání vnějších, zejména filosofických podnětů, jednak polemiky s pohanstvím, a to zejména s idolatrií, která platila za příznak jiného náboženství a za akutní ohrožení vlastní identity. Soudě podle Knihy moudrosti byl tento spis sám jistě nejen pro jeho autory pozitivním krokem v konfrontaci s pohanským okolím, za níž přímo moudrost pomáhala k polemice s pohanskou ideou božství, aniž by se bránila filosofické teologii jako takové anebo i recepci pohanských filosofických zdrojů, jimiž tedy rozhodně nepohrdala.

Biblista Hermann Spieckermann nachází krizi moudrosti překonánu sapienciální teologií v Mdr 12,11b–18 (spolu s Př 1–9; Sír 49,9),<sup>51</sup> což je součást první vsuvky v knize (11,16–12,27).<sup>52</sup> Píše se tu o moudrosti, jež odpovídá boží působící moci, i když slovo „moudrost“ tu přímo nezazní. Bůh se tu ale pojímá jako moudrý vládce, jehož charakteristiky připomínají helénistickou literaturu, jmenovitě pojednání o králi z ptolemaiovské doby.<sup>53</sup>

Než si alespoň krátce vyložíme tento oddíl Knihy Moudrosti, upozorníme na výrok o kletbě ve v. 11a, který patří do předchozího úseku (12,1–11a), aby bylo zřejmé, nač náš oddíl navazuje. Tato návaznost je totiž paradoxní: bezbožníci jsou považováni za „prokleté plemeno“ (*to sperma katéramenon*, s odkazem k Noemově kletbě nad synem Chámem, praotcem Kenaanců v Gn 9,25–27), a jsou tedy, jak se zdá, osudově zatíženi. Ovšem Bůh je právě vzhledem k tomu ponechával bez trestu (v. 11), což již vyložil v. 10 jako poskytnutí příležitosti k pokání. Mluví sám tento paradox využívá, aby zdůraznil boží moc a suverenitu v rozhodování. Jednak upozorňuje, že se v tom neprojevila žádná boží slabost (v. 11b), jednak ještě více zdůrazňuje, že nikdo níže postavený nemá oprávnění Boha volat k odpovědnosti: „Kdo ti smí říci: cos to udělal?“, jak z ní první ze čtyř analogických řečnických otázek ve v. 12. Bůh nemá sobě rovného, není žádný jiný bůh, který by mohl s ním vést právní spor (v. 13).

51 Srv. H. Spieckermann, čl. Hiob/Hiobbuch, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2000<sup>4</sup>, (1777–1781) 1778.

52 K vsuvce srv. Kaiser, *Dědictví alexandrijských Židů*, 151n.

53 Srv. Schmitt, *Das Buch der Weisheit*, 107.

Mluví zároveň počítá s tím, že Bůh jedná v souladu se svou spravedlností (v. 15). Spravedlnost začíná v boží moci (*ischys*), což znamená, že sféra spravedlnosti se překrývá se sférou moci (v. 16), která je všeobšíhlá (srv. *pas*, „vše“, ve vv. 13.15.16) a patří do ní shovívavost. Z toho pak vyplývají způsoby spravedlnosti, která není jen teoretická, nýbrž kterou Bůh uplatňuje: ukazuje svou moc těm, kdo ji neznají, a trestá ty, kdo ji znají, ale jednají proti ní (v. 17). Přitom však se moc nevyklučuje se shovívavostí, síla se nevyklučuje s mírností v souzení (v. 18).

O nesouměřitelnost boží a lidské moci se zastavuje možnost lidského souzení. A princip mírnosti a shovívavosti vysvětluje, proč ničemní nejsou trestání hned a přímo. To může sloužit za doklad pro možnost hledat moudrost, očekávat od ní užitek – aniž by ji však kdo obšíhl a aniž by se přitom musel zneklidňovat jeji neobšíhnutelností.

## Závěr

Naznačili jsme, že kniha moudrosti je svědectvím o překonávání krize moudrosti, že sama v rozmezí sobě vlastním představuje překonání, a pokusili jsme se to doložit na několika jejích významných momentech. Dosvědčuje, že v helénistické době pokračovalo sapienciální písemnictví, a to v nové podobě, revidující i rozpracovávající tradiční mudrosloví. Revize tradiční moudrosti zpochybnila domněnky o cizotě transcendence a neužitečnosti víry (důvěry v Boha). Dovolila, aby se raný judaismus sblížoval s filosofií, i když důsledky tohoto sblížení nemůžeme přeceňovat. A také ukázala, že sapiencialitě jsou vlastní předpoklady pro filosofií. Sama ovšem nebyla ani filosofií ani teologií v přísném smyslu, a to jí umožnilo kultivovat obecnou úroveň myšlení zejména vzdělaných vrstev, ale nejen jich.

Moudrost sama se osvědčila, a to nikoli tím, že krizi prostě přežila, nýbrž tím, že se stala odpovědí na ni, a tak potvrdila svou identitu. A toto potvrzení identity se stalo transparentním právě na pojmu moudrosti samém, který se neomezoval jen na „praktické vědění o životě“.<sup>54</sup> V důsledku toho do pojmu moudrosti mohla patřit i pojetí kosmického principu, cesta k filosofií a zároveň i vazba k vlastní hebrejské sapienciální tradici. Kosmizace moudrosti byla pevně spjata s její teologizací. Tato

---

54 Srv. Wanke, *Praesentia Dei*, 57.

teologizace byla nezbytná, protože utrpení bezúhonných znejasňovalo představu o Bohu.<sup>55</sup> I bez toho však otázka nezaslouženého utrpení a nezaslouženého prospěchu zůstala a trvá stále, nezávisle na vyznání. Přesvědčivost odpovědí Knihy moudrosti na dilemata, pro něž byla moudrost kompetentní, ponechme jako otevřenou otázku.

**doc. Jiří Hoblík, Th.D.**

Kabinet pro klasická studia Filosofického ústavu AV ČR

Na Florenci 3

110 00 Praha 1

[jirhob@seznam.cz](mailto:jirhob@seznam.cz)

---

55 Srv. *ibid.*, 370.