vysvětlují jako svémocně vymyšlené přikázání, jež nemá co činit s rozkazy Božími. Je příznačné, že LXX místo *sáv* četla *šáv* = marnost. Snad tu jde o rozkazy, které dal Jeroboám o modloslužbě telat, jak se už domníval rabbi Kimchi z 12. stol. po Kr.

1K 7,6 překládá Žilka: »To říkám jako radu, ne jako příkaz«. Pavel pečlivě rozlišuje mezi autoritativním r-em, který má původ v Kristových přikázáních, a svými radami [sr. 1K 7,10.12.25].

Rozkázati = autoritativně nařiditi. *Roz-kaz. Za rozkazy Ježíše Krista stála jeho mesiášská autorita a poslušnost nebeského Otce [Mt 15,35; sr. Sk 1,4 a j.]. S touto autoritou vymítal ďábly [Mk 1,27 sr. L 8,29]; jí se dovolává i Petr, když chtěl jíti za Ježíšem po vodě [Mt 14,28]. V jeho jménu přikazovali apoštolově [Sk 16,18; 1Te 4,2; 2Te 3,6 a j.]. *Přiká-zání.

Rozkladitý, stč. = rozložený, široký [Ez 19,10].

Rozkoš, rozkošně, rozkošný [*Líbeznost. *Příjemný]. Kral. těmito výrazy překládají aspoň 19 různých hebr. slov a sloves, nej-častěji od kořene *'dn,* z něhož je odvozeno i jméno ráje Eden. Tak na př. *'éden* označuje slast, libost. 2S 1,24 vyzývá Izraelitky, aby truchlily nad Saulem, který je odíval r-ým, pestrým šatem. Ž 36,9 mluví v přeneseném smyslu o duševních a duchovních darech, jimiž napájí Hospodin ty, kdo navštěvují chrám, jako o potoku rozkoší. Je to narážka na Eden z Gn 2,10 [sr. Ž 46,5; Iz 44,3]. Jr 51,34 srovnává Babylon s mythickým drakem, který pohltil Izraele se vším, co mu bylo r-í. Heger překládá: »Jak drak mne pohltil a mým soustem nejlepším břicho naplnil«. Hebr. *'edná* znamená pohlavní r. [Gn 18,12]. Hebr. *'ádin* = = rozkošnický [Iz 47,8]. R-í Jošeba Tachmonského bylo, když mohl kopím překvapivě udeřiti na 800 lidí a pobíti je [2S 23,8]. Hebr. *ma^{a}dánîm* může znamenat pamlsky [Gn 49, 20; Pl 4,5], ale také to, co je příjemné, radost [Př 29,17]. Hebr. *ma^{a}dannót,* které Kral. v Jb 38,31 překládají »rozkoše«, znamená spíše pouta. Hrozný proto překládá: »Zdali jsi upevnil pouta Kuřátek« [souhvězdí, skládající se ze sedmi hvězd, Plejady]. Angl. bible překládá: »sladké vlivy Kuřátek«. Sloveso *'ádan* [= kochati se, těšiti se] máme u Neh 9,25 [Kral. »rozkoší oplývali«].

Hebr. kořen *'ng ['ánag, 'ánog, 'oneg]* označuje změkčilost, rozmazlenost [Dt 28,54.56], ale také vnadnost [Iz 47,1; Jr 6,2], blahobytnost [Iz 13,22], slast [Iz 58,13n], radost z něčeho [Ž 37,11; Iz 66,11]. »Synové tvých roz-koší« [Mi 1,16] = synové, kteří jsou tvým potěšením. »Dům rozkoší« [Mi 2,9] = příjemný, blahobytný dům. Podle Př 19,10 není přepych [hebr. *ta^{a}nûg,* Kral. rozkoš] pro *blázna, který z neznalosti, jak ho užívat a ovládat, je utvrzen ve svém hříšném bláznovství [sr. Ž 62, 11]. Téhož hebr. slova je užito v Kaz 2,8, kde se zřízení zpěváků a pěvkyň nazývá rozkoší.

Hebr. kořen *n'm* vyjadřuje příjemnost, příětivost, ušlechtilost, líbeznost, lahodnost [Gn 49,15; Ž 16,6; 135,3; 147,1]. U Iz 17,10 [Kral.: »Štěpy rozkošné štěpuješ«] je užito hebr. *na^{a}máním.* Někteří vykladači se domnívají, že je tu narážka na Adonisovy zahrady *[na^{a}mán* = syrské božstvo Adonis], v nichž byl pěstován pohanský přírodní kult [sr. Iz 1,29].

Hebr. *meged* [= drahocennost, vzácný dar; vzácný, drahocenný] je přeloženo výrazy rozkoše, rozkošný v Dt 33,15; Pís 4,13; 7,13.

Hebr. *s^{e}bî* [= nádhera, krása 2S 1,19, chlouba, sláva] se vyskytuje zvláště tam, kde se mluví o zemi [okrasa Ez 20,6.15] nebo městech [Ez 25,9].

Hebr. *pának* znamená rozmazlovati. Vyskytuje se v bibli pouze jednou, a to v Př 29,21. Smysl tohoto místa je asi ten, že od dětství rozmazlovaný služebník nakonec bude činit nárok na synovská práva [sr. Př 17,2; 2S 6,14]. Někteří vykladači mají snad neprávem za to, že služebníkem je tu míněno lidské tělo, které bez kázně nakonec diktuje svému pánu, člověku. — Podobný význam jako *pának,* ale bez rysu příhany, mají hebr. *šá^{a}* = laskati, mazliti se [Iz 66,12] a *tápach* [Pl 2,20, kde Kral. mají nemluvňátka rozkošná«, podle hebr. »nošená na rukou, vychovávaná«]. Hebr. *sárach* [= rozvalovati se] je překládáno u Am 6,4.7 rozkošně si počínati«. - O vůni obětí je užito přívlastku *nîchô^{a}ch* = příjemný, rozkošný, libý. Až na Ez 6,13; 16,19; 20,28 vždy o obětech Hospodinu [Gn 8,21; Lv 8,28 a j.]. Podle L. Köhlera a j. jde o vůni uklidňující [sr. Ez 16,42] Boží hněv [sr. 1S 26,19]. Pohanská božstva nečijí [Dt 4,28; Ž 115,6]. Hospodin však ve své milosti se dává uklidnit vůní obětí, jsou-li přinášeny s pokorným a věřícím srdcem [Ez 20,41; ale Lv 26,31!]. Na to navazuje Ef 5,2, jež sebeobětování Ježíše Krista v lásce prohlašuje za vůni r-ou Bohu a vyzývá, aby svým životem následovali tohoto příkladu sebeobětovné lásky.

R. může znamenat také zalíbení, živý zájem [hebr. *chéfes,* Ž 119,35; Iz 62,4; Mal 3,12], zábavu, potěšení, povyražení [hebr. *ša^{a}šû'îm* Ž 119,24.77.143.174; Př 8,31].

Také v NZ je několik různých řeckých výrazů překládáno slovy rozkoš, rozkošný. Řecké *tryfán, en tryfé* znamená žít v přepychu [L 7, 25; Jk 5,5]; podobně *strénián, strénos* [Škrabal překládá Zj 18,3: »Obchodníci země zbohatli z přemíry jeho rozkošnictví«, v. 9: »Králové, kteří s ním smilnili a hýřili«. Při tom nutno míti na paměti, že výraz *smilniti znamená jako ve SZ často modlářství, spojené s pohlavními necudnostmi, tedy zpronevěru jedinému Bohu]. Do téže oblasti patří řecké *spatalán* ɟ= = žíti v přepychu, žíti bujně, hýřiti [1Tm 5,6 v překladu Žilkově: »Vdova, která si počíná bujně, je za živa mrtva«; Jk 5,5: »Strávili jste život na zemi v přepychu a v bujnosti«]. Všecky tyto výrazy označují to, co má svůj kořen v určitém životním zaměření, slohu, jehož podstatným rysem je *hédoné* [pův. význam = slast],

známá z řecké filosofie, kde ovšem má velmi různý význam od rozkoše a poživačnosti, jež stojí v rozporu ke ctnosti, až výjimečně k radosti z dobra. NZ se dívá na tuto *hédoné* jako na něco, co je křesťanství protichůdného. *Hédoné* patří podle NZ do oblasti protibožských sil, jež ovládají »tento život« [L 8,14 sr. Mt 13,22]. Tyto rozkoše [Kral. »libosti«] válčí [Kral. »rytěřují«] v údech člověka [Jk 4,1n], t. j. v jeho těle [sr. Ř 6,13.19; 7,5.23]. Jsou to hříšné pudy těla a nemají co činit s křesťanskou radostností a radostí. Milovníci r-í nemohou milovat Boha [2Tm 3,4]. Milují svět [Tt 2,12; 1J 2,16n]. Člověk se musí rozhodnout mezi vůlí Boží a rozkošemi [sr. 1Pt 4,2]. Dokud se člověk ještě nerozhodl, trvá boj mezi Slovem Božím a rozkošemi [L 8,14; sr. Mk 4,19], jež však jsou s to udusiti nejen Slovo, ale i pravého modlitebního ducha. Žilka překládá Jk 4,3: »I když prosíte, nic nedostáváte, protože prosíte se špatným úmyslem, vynaložiti všecko na své rozkoše«. Právě tyto r-e, jež válčí v lidských údech, odvracejí člověka od toho, zač by se měl modlit ve jménu Ježíšovu, a soustřeďují vše na tělesné žádosti, jež nemohou být nikdy ukojeny [sr. Iz 57,20n]. Člověk se stává nakonec otrokem vzájemně proti sobě bojujících rozkoší [Tt 3,3; sr. 1Tm 6,9; 2Tm 3,6].

Otročení rozkoším je NZ-u obsahem předkřesťanského stavu člověka. Je to stav bez Boha [Tt 3,3; sr. Ef 2,2n; 4,22; 5,8; 1Pt 1,14; 4,3], bez Krista a tudíž bez naděje. Ale i křesťané dvojité mysli [Jk 4,8, Žilka: rozpoltění] stojí pod vlivem rozkoší, i:akže jsou neustálení a bez pokoje. Stáli už sice pod vlivem Božího Slova, ale nedovedou se cele poddat Bohu a vzepříti ďáblu [Jk 4,7, sr. L 8,13n]. Mohou dokonce vystupovat jako křesťanští učitelé - a zvláště před koncem starého věku budou takoví -, ale jsou to nebezpeční bludaři [2Tm 3,4nn; 2Pt 2,13; sr. Ju 18]. Přepych, rozmařilost, poživačnost [řecky *tryfé* viz výše!] pokládají za vrchol blaženosti, za rozkoš a nejvyšší cíl životní [2Pt 2,13n, sr. F 3,19]. Křesťanská radost spočívá v něčem docela jiném: ne v rozličných rozkoších [Tt 3,3], ale v rozličných pokušeních [Jk 1,2], jež vedou k dokonalosti [Jk 1,4]. Křesťan sice dobře ví, že Boží kázeň a výchova se nezdají být radostné, nýbrž krušné, ale je přesvědčen, že nakonec přinese pokojné [Kral. »rozkošné«] ovoce spravedlnosti těm, kteří jimi byli pocvičeni [Žd 12,11]. Spravedlnost je tu popisována jako pokojné ovoce kázně; je to ovoce, jež působí vnitřní upokojení [Jk 3,18; Iz 32,17] právě proto, že přináší spravedlnost - zde nikoli ve smyslu *ospravedlnění, jež je nám připočteno, nýbrž ve smyslu »mravní dokonalosti« způsobené Boží výchovou. Je to »dokonalost«, kterou přináší *jho Kristovo, popisované u Mt 11,30 jako rozkošné, řecky *chréstos* = upotřebitelné, vhodné, pohodlné, příjemné.

Rozkošně, rozkošný *Rozkoš.

Rozličný, *rozdílný [Dt 22,9], rozmanitý, různý [Mk 1,34; Ef 3,10; 2Tm 3,6; Tt 3,3; Žd 2,4; 9,10; 13,9; Jk 1,2; 1Pt 1,6; 4,10], mnohotvárný [Žd 1,1].

Rozlíti [se], vylíti [se], rozvodniti [se], zatopiti [Iz 8,8]. »Rozlila se duše má« [Jb 30, 16] = sama duše vyšla ze mne [sr. Ž 42,5]. Kraličtí poznamenávají: »Bolestmi a trápením málo duše ve mně, již téměř umírám«. O milosti mesiášského krále, která je rozlita v jeho rtech, takže jí překypují, protože mu Bůh požehnal na věky, viz Ž 45,3. »Mast rozlitá je jméno tvé« [Pís 1,3] = pouhé připomenutí a vyslovení tvého jména působí tak osvěživě jako vylití nejdrahocennější voňavky. O lásce Boží, která v důsledku vykupitelské smrti Kristovy prostřednictvím Ducha sv. zaplavila srdce věřících, takže je jejich naděje na dosažení Boží slávy nezklame, viz Ř 5,5n. Neboť s darem milosti není tomu tak jako s Adamovým pokleskem; jeho poklesek přivodil smrt mnohých. Ale milost Boží a dar z milosti se rozlily v překypující míře na mnohé [Ř 5,15]. *Vylévati.

Rozlítiti se, stč. = rozzuřiti se [Gn 4,5; Dn 8,7; Sk 26,11].

Rozlomiti *Lámati chléb. *Večeře Páně.

Rozloučení. *Lístek rozloučení. *Manžel, manželství. *Rozlučovati.

Rozložiti se, rozšířiti se, roztahovati se, rozrůsti se [Jb 29,19; Ž 37,35; 92,13; Iz 16,8; Oz 14,6].

Rozlučovati manželství. Podle Mk 10, 1-9 položili farizeové Ježíšovi otázku o manželské rozluce. Patrně znali jeho výrok z Mt 5,32 a chtěli Ježíše uvésti do rozporu s ustanoveními mojžíšovského zákona. Ale Ježíš vysvětluje toto ustanovení o možnosti rozluky zatvrzelostí srdce izraelského lidu proti vůli Boží. Řád v ráji staví výše než Zákon. Bůh promluvil svým stvořitelským činem docela jasně. Stvořil člověka jako dvojici, jež tvoří jedno tělo, t. j. něco nerozdvojitelného. U Mt 19,1-12 nejde farizeům o zásadní otázku rozluky, nýbrž o tehdy běžnou praxi, možno-li *propustiti manželku »z kterékoli příčiny«. Škola Hillelova totiž vykládala Dt 24,1 tak volně, že dovolovala rozluku i pro připálení pokrmu. Ježíš ve své odpovědi zdůvodňuje nejprve nerozlučitelnost manželství podobně jako u Mk 10,1-9 a pak teprve uvádí, proč Mojžíš přes to povolil rozluku [pro smilství]. Jeden starosyrský překlad tlumočí Mt 19,4: »Což jste nečtli, že ten, jenž stvořil muže, stvořil také ženu?« Tímto zněním je více zdůrazněna rovnoprávnost obou pohlaví než v řeckém textu. *Pokoj.

Rozmáhati [se] = rozmnožovati [se], rozšiřovati se [Ex 1,12; Lv 13,22; Sd 20,34; Př. 4,18; Sk 12,24], množiti se [Sk 16,5], stupňovati se [L 23,23], přibývati [Sk 5,14; 2Te 1,3], míti volnou cestu [2Te 3,1], rozhojňovati se [2Pt 3,18] a pod. *Rozhojniti se.

Rozmazanost, rozmazaný, stč. = měkkost, zženštilost, rozmazlenost [Dt 28,54.56].

Rozmetati [stč. 1. osoba sg. rozmeci] = = rozhoditi, rozházeti [Ž 106,26; Jr 8,2; Ez 32,5].

Rozmítati = rozvívati, odvívati [Ž 1,4].

Rozmlouvání, rozhovor, zaměstnání. 1Kr 18,27 možno překládati »je zaměstnán nebo odešel«. V 1K 15,33 jde o výrok řeckého básníka Menandra ze 4. stol. př. Kr. Řecké *ho-miliai,* jež Kral. přeložili r., je možno také přeložit »společnost«: Špatná společnost kazí dobré mravy.

Rozmlouvati. *Přemýšleti, přemyšlovati. *Rozjímati. O společném pohovoru [1Pa 16,9; Ž 69,27; 105,2; Př 6,22], společné poradě [L 6,11; 20,14]. O názorech, šířených šeptem [řecky *gongyzein,* J 7,32 překládají Žilka a jiní: »Zástup si o něm šeptá takové věci«]. O společném prohovoření věci L 24,14; Sk 10,27.

Rozmluviti s kým, stč. — porozmlou-vati, pohovořiti si, promluviti s kým [Neh 6,2; Jb 12,8].

Rozmnožiti [se]. *Rozhojniti. *Rozmá-hati se.

Rozmnožování u Iz 9,7 = vzrůst, zmocnění, rozšíření.

Rozmnožovati [se], množiti [Jb 35,16; Ž 68, 7 a j.], stupňovati [Ž 16,4; 25,17]. Ve 2Tm 2,16 je tak přeloženo řecké *prokoptein* = postoupiti, činiti pokroky. Hejčl-Sýkora překládá: »Planých světských řečí se varuj! Neboť [lidé tak mluvící] upadají jen hlouběji do bezbožnosti a jejich slovo se rozlézá jako rakovina«.

Rozmoci se. *Rozhojniti. *Rozmáhati se.

Rozmrhati = rozplýtvati, promarniti [L 15,13].

Rozněcovati [se], roznítiti [se], rozpalovati, rozdmýchati, zapáliti, vzplanouti. O Boží prchlivosti [Ex 32,11; Nu 11,10; Dt 6,15; Ž 74,1, sr. Nu 22,22; Dt 29,20; Sd 6,39; Iz 5,25]. V Ž 39,4 praví žalmista, že jeho mlčen-livým přemýšlením se vznítil oheň v jeho nitru, takže nakonec musel mluvit. Myšlenka pálila v jeho srdci jako oheň [sr. Jr 20,9]. Podobně čteme o Pavlovi, že »se v něm rozněcoval duch jeho«, když viděl, že Athény jsou samá modla [Sk 17,16]. V řečtině je užito slovesa *paroxy-nesthai* = býti drážděn, podněcován, rozčilen, rozmrzen. Hejčl-Sýkora překládá: »Byl velmi rozmrzen, když viděl, že v městě je plno model«. Podobného řeckého výrazu je užito v Žd 10,24. Pisatel vyzývá čtenáře, aby si jeden druhého pozorně všímali, ale ne proto, aby si navzájem škodili a tak se dráždili, nýbrž aby se podněcovali, provokovali k lásce a k dobrým skutkům. - Jiného řeckého výrazu je užito v 2Tm 1,6: *anazópyrein* = rozdmýchati. Tak jako na ohništi se žhavé uhlí čas od času rozdmýchává v jasný plamen, tak má nyní Timo-teus roznítiti v sobě dar Boží milosti, protože je potřebí nové horlivosti k šíření a upevnění evangelia zvláště nyní, kdy Pavel je ve vězení. -Výrazu *synechesthai* [= býti zaujat] je užito ve Sk 18,5. Kral. podle recipovaného textu překládají: »Rozněcoval se v duchu Pavel«. Ale lepší texty čtou: »Pavel byl plně zabrán slovem [t. j. kázáním]«. Hejčl-Sýkora překládají : »Pavel se věnoval zcela kázání«.

Tak jako může být roznícen duch, dar Boží, láska a dobré skutky, tak může býti roznícena i hříšnost ke zkáze těch, kteří jí podléhají [Iz 9,18, sr. Oz 7,7; Ř 1,27]. Podle Jk 3,6 může být i jazyk zapálen samým peklem, t. j. ďáblem, k rouhání, ke lži, nactiutrhání a pod.

Rozpakovati se, stč. = v rozpaky, malo-myslnost upadati, důvěru tratiti [2Š 11,25], pochybovati [Sk 10,20, sr. 16,9n; Ř 14,23], nechat běžet, odmítati [Př 8,33].

Rozpáliti [se], roznítiti, rozplameniti, pře-neseně o hněvu a prchlivosti lidské [Gn 4,6; 31,36; Dt 19,6; 1S 20,34; Est 1,12; Pís 1,6], Boží [Nu 22,22; Dt 29,20; Sd 6,39; 2Kr 22,13; Ž 124,3; Iz 5,25; Pl 2,3]. O rozpálení lidské vášně Iz 5,11; Jr 51,39; Ř 1,27.

Rozpalující. *Kolo narození.

Rozpásati [se], stč. = pás odvázati, ro-zepnouti, uvolniti, ve smyslu učiniti neschopným k boji [Iz 45,1; opak přepásání v. 5; Dn 5,6].

Rozplynouti se, rozplývati se. Ve SZ jde hlavně o dva hebr. výrazy: *mûg* = rozpustiti, uvésti do kolísání, kolísati, vlniti se, a *másas* = roztaviti [se], na př. o vosku [Ž 68,3; 97,5; Mi 1,4], o manně [Ex 16,21]. Obou sloves se užívá hlavně v přeneseném smyslu: býti uveden v úzkostlivý zmatek, ve zděšení [o zemi Ž 46,7; 75,4; Iz 14,31; Am 9,5; o horách Ž 97,5; Mi 1,4; Na 1,5; o srdci Ez 21,7.15; sr. Joz 7,5; o duši Ž 107,26; o lidském úsudku Jb 30,22; o chrámu Na 2,6; o obyvatelích Kananejských Ex 15,15; o srdci Egyptských Iz 19,1], zemdlíti, přestrašiti [Iz 13,7; Ez 21,7; Ž 22,15]. Toto »rozplynutí« je způsobeno přítomností Boží, pohledem na jeho činy, slávu a moc, ale také zármutkem [Ž 119,28], za nímž ovšem žalmista cítí Boží ruku, a působením Božích nepřátel [Ž 22,15], z jejichž ruky čeká žalmista vysvobození.

Podle 2Pt 3,10n v den Páně, který přijde nečekaně jako zloděj v noci [Mt 24,43; 1Te 5,2], vše, co patřilo ke starému *věku, zahyne ohněm. I živly [buď voda, vzduch, oheň, země nebo i hvězdy nebo jako v Ga 4,3; Ko 2,20 andělské bytosti, dosazené nad hmotným světem] se v požáru rozplynou. Jen ti, kteří budou shledáni bez poskvrny a hany, obstojí v tomto Božím soudu. V pozadí tohoto líčení stojí tehdy běžná představa o světovém požáru.

Rozpomenouti se, rozpomínání, roz-pomínati se. Tyto a podobné výrazy [*pama-tovati, *památka, *pamět, *pomněti, *připo-mínati] patří k základním pilířům sz zbožnosti. Je jimi vyjadřován poměr mezi Bohem a člověkem a naopak. Když se Bůh rozpomene na člověka, znamená to, že ho chce zahrnout a skutečně také zahrnuje milostí a slitováním [Gn 8,1; 19,29; 30,22; Ex 32,13; 1S 1,11.19; 25,31]. Boží rozpomínání je jeho tvůrčím činem; jím se dostává člověk do docela nových okolností, takže prosba, aby se Bůh rozpomenul, znamená vlastně prosbu za vysvobození z trápení a bídy [Sd 16,28; 2Kr 20,3; Jb 7,7; Ž 74,2; 89,48; 119,49; Iz 38,3; Jr 15,15; Pl 5,1]. Rozpome-ne-li se Bůh, znamená to, že začíná žehnat

[Ž 115,12]. I tenkrát, prosí-li zbožný za to, aby se Bůh rozpomenul na nepřátele, prosí vlastně za vysvobození, neboť Boží vzpomínka na hříšníky znamená Boží soud nad nimi [sr. 1S 15,2; Ž 74,18; 137,7, sr. Neh 6,14; Ž 89, 51n]. Z téhož důvodu prosí sz modlitebník, aby Bůh nepamatoval na jeho vlastní přestoupení [Ž 25,6n], protože při vzpomínce na hříchy by Bůh musel soudit. Izrael se těší zvláště z toho, že se Bůh rozpomíná na smlouvu, kterou uzavřel s praotci, a znovu a znovu tuto smlouvu Bohu připomíná [Gn 9,15n; Ex 2,23; 3,16; 6,5; 32,13; Dt 9,27; Ž 106,45; sr. Ž 105, 8; Ez 16,60]. Na základě této smlouvy se odvažují věřící ve SZ doufat, že Bůh se rozpomene i na jejich oběti [Ž 20,4], na jejich skutky, vykonané v poslušnosti [2Kr 20,3; Neh 5,19; 13,14.22.29.31], na jejich přímluvné modlitby [Jr 18,20] a pod.

Základním rysem biblické zbožnosti je rozpomínání na činy Boží v minulosti a na jeho přikázání [Dt 8,2; 1Pa 16,12.15; Ž 42,7; 77,12; 119,52.55; 137,6]. Téměř všecky bohoslužebné předpisy [sr. Dt 6,8nn; Joz 4,1nn. *Připomínání] a bohoslužebná zařízení měly sloužiti tomuto rozpomínání [Nu 15,39n; Dt 8,2; 16, 12; Mi 6,5] a pamatování [Dt 5,15; 7,18; 9,7; 16,3; 24,18.20.22], aby byla udržena víra v čistotě a síle. Izrael měl proto pamatovat i na tresty Boží, jimiž musel procházet pro svou neposlušnost [Dt 9,7]. Rozpomínání na Hospodina byla touhou duše každého věrného Izraelce [Iz 26,8]. Je ovšem také hříšné rozpomínání, které probouzí Boží prchlivost [Nu 11,5nn].

V NZ si všimneme pouze těch míst, kde mají Kral. slovesa rozpomenouti se, rozpomínati se, ač do této oblasti patří také *pamato-vati, *připomínati, *památka a j. L 1,72 v duchu sz vykládá zrození Jana Křtitele jako výsledek rozpomenutí Božího na jeho svatou smlouvu a přísahu Abrahamovi, jež se právě narozením Jana Křtitele začínala plnit. I tu je rozpomenutí Boží zároveň jeho spasitelným činem. Podle Zj 18,5 se Bůh rozpomenul na nepravosti Babylona. To znamená, že Babylonu nastává soud a neodvratný pád. Když prosí lotr na kříži Ježíše, aby se na něho rozpomenul, když přijde do svého království, je v tom jednak vyznání víry v budoucí panství Kristovo, jednak modlitba za spasitelné zasažení [L 23,42], jíž Kristus vyhovuje.

Rozpomenutí na určité slovo Ježíšovo připravuje pokání Petrovo [Mt 26,75; Mk 14,72; L 22,61] a vede k víře ve zmrtvýchvstání Kristovo [L 24,6-8], jež Ježíšovo slovo dotvrzuje [J 2,22; 12,16]. Jan je ovšem přesvědčen, že ani toto rozpomenutí není výsledkem přirozeného duševního pochodu, nýbrž dílem Ducha sv. [J 14,26]. Podle J 2,17 také rozpomenutí na určité slovo Písma je výsledkem styku s Ježíšem a znamená docela nové pochopení tohoto slova v tom smyslu, že v Kristu bylo naplněno. Rozpomenutí na slova Ježíšova vedlo k důležitému rozhodnutí v misijní praxi [Sk 11,16nn]. Bez Ducha sv. ovšem ani rozpomínka na slovo Ježíšovo nevede leč k zatvrzení [Mt 27,63].

Podobně jako ve SZ žádá Bůh i podle NZ, aby se člověk rozpomínal na projevy jeho přízně v minulosti [L 16,25]. Pisatel Žd vyzývá své čtenáře k tomu, aby se rozpomínali na předešlé dny, kdy snášeli pro Krista mnohá utrpení [Žd 10,32nn], a tak získali novou odvahu, ale současně je varuje příkladem těch, kteří pro samé rozpomínání na minulost zapomněli na lepší vlast, do níž mají vejít [Žd 11,15]. Také pisatel 2Pt 1,15 usiluje o to, aby se po jeho odchodu mohli jeho čtenáři rozpomínat na zvěst o Ježíši Kristu a jeho království. Kdykoli se Pavel rozpomíná na svůj sbor, vždy to spojuje s děkovnou modlitbou [F 1,3nn; sr. 1K 1,4; Ko 1,2n; 1Te 1,2n; 2Te 1,3].

Rozpouštěti [se], rozpustiti [se], o sněhu [Ž 147,18], o manně [Ex 16,21], o kovech [Ez 22,22], o vosku [Ž 22,15], o oblacích [Jb 36,28], o nebesích [2Pt 3,12], o kameni [Jb 28,2]. U Jb 7,5 jde o mokvání kůže. V obrazném smyslu mluví Ez 22,20 o přetavování lidí různými Božími tresty, Ž 22,15 o rozpuštěném, t. j. úzkostí a hrůzami zmoženém srdci. *Roz-pustiti.

Rozprávka, hebr. *šᵉnîná* = posměch, jizlivý úsměšek [Dt 28,37; 1Kr 9,7; 2Pa 7,20; Jr 24,9].

Rozprchnouti se většinou ve smyslu rozptýliti se, rozběhnouti se na různé strany [Ž 68,2; Iz 22,3; Za 13,7; J 16,32; Sk 8,1 a j.]. Ve Sk 5,38 je tak přeloženo řecké slovo, jež znamená býti zmařen, rozpadnouti se.

Rozprostírati [ruce]. Rozprostříti [se]. Při *modlitbě bylo zvykem roztáhnouti ruce a zvednouti je k nebi [Ex 9,29.33; Ezd 9,5; Ž 77,3; 88,10; Iz 1,15; Pl 1,17]. Rozprostříti se na zemi — vrhnouti se na zem k modlitbě [1Kr 18,42]. Rozprostřené ruce mohly být také výrazem pozvání [Iz 65,2]. »R. bláznovství [Př 13,16] = šířiti bláznovství. »R. prchlivost« [Jb 40,6] = dát propuknout hněvu. »R. milosrdenství« [Ž 36,11], doslovně z hebr. protáhnout milosrdenství, prodloužit je. Zeman překládá: »Dej své milosrdenství trvat těm, kdo tebe znají«. »R. se po zemi« = rozšířiti se po zemi [Gn 9,19], rozložiti se, zabrati [1Pa 14,13].

Rozptýlen,-ý, rozptýliti, rozptylovati. Tak překládají Kral. 12 různých hebr. výrazů, nejčastěji *pûs* [= rozprášiti, na př. Gn 11, 4.8n; 49,7; Nu 10,35; 2S 22,15; Ž 144,6; Iz 41,16; Ab 3,6 a j.]. Podobný význam mají hebr. *bázar* [Ž 68,31] a *pázar* [Est 3,8; Ž 53,6]. Hebr. *zárá* znamená provívati, rozváti, zaváti [sr. Jr 15,7]. Je přeloženo výrazem rozptýliti v Př 20,26; Jr 49,32; Ez 5,2 a j. Hebr. *náfas* = roztlouci na kusy [Iz 33,3; Dn 12,7]. Hebr. *hádaf* = prudce strčiti, udeřiti, ode-hnati [Př 10,3]. Hebr. *párad* = odděliti [se], roztrousiti [Ž 92,19]. Hebr. *párar* = rozdrobiti, zničiti [Neh 4,15; Iz 44,25]. Hebr. *páraš* = odděliti [Ez 34,12]. Hebr. *dáchá* = zahnati

[Ž 35,5; 147,2; Iz 11,12], *nádach* = za-hnati [Ž 5,11; sr. Dt 30,4; Neh 1,9], *pár*^{a}*'* = = svléknouti do naha; zdivočeti [Př 29,18]. Je, vidět, že pro Kralické zahrnovalo sloveso rozptýliti stavy od rozprášení a zahnání až po úplné zničení. Izraelec se těší, že budou roztroušeni, rozprášeni a osamoceni *činitelé nepravosti [Ž 92,10, sr. Iz 33,3], lidé žádostiví válek [Ž 68,31], a prosí Boha za jejich rozptýlení [Nu 10,35; Ž 35,5; 144,6]. Hospodin obrací v nic radu nepřátel jeho lidu [Neh 4,15] a věštecká znamení falešných proroků [Iz 44,25], takže z nich činí blázny. Hospodin rozvrací s útiskem nabytý statek bezbožných [Př 10,3].

Na druhé straně však Hospodin hrozí svému lidu, že jej pro nevěrnost zažene [Lv 26,33; Dt 4,27; Neh 1,8; Iz 24,1; Ez 6,8], takže bude bydliti porůznu mezi pohany [Ž 44,12; Jr 9,16; Ez 22,15 a j.]. Někteří proroci už byli svědky tohoto Božího soudu, který byl zaviněn nedbalostí a nevěrností *pastýřů izraelských [Jr 23, 1n, sr. Iz 9,16; Jr 10,21; Ez 34,5]. *Rozptýlení. Proroci jsou ovšem také přesvědčeni, že Bůh přese všecko rozptýlení neopustil svůj lid. Ez 11,16 vyzdvihuje zaslíbení, že i po rozbití chrámu Bůh sám bude svatyní svému rozptýlenému lidu, ať je kdekoli [Iz 11,12; Jr 31,10; Ez 20,34; 34,12].

Řecké *riptesthai* [particip. *errimmenos]* u Mt 9,36, které Kral. překládají »rozptýlení«, znamená býti odhozen, sražen [o mrtvole, jež klesla k zemi]. Hejčl-Sýkora překládá: »Byli zmořeni a vlekli se jako ovce bez pastýře«. Škrabal: »Byli zmořeni a skleslí jako ovce bez pastýře«. Řeckého *diaskorpizein* [= důkladně rozprášiti] je užito u L 1,51 v duchu sz předpovědí. Výrok Ježíšův u Mt 12,30 se patrně vztahuje na farizeje, kteří ve svém boji proti satanovi se nepostavili na stranu Ježíšovu, ale proti němu, a tak místo aby rozprášené a hynoucí ovce izraelského lidu shromažďovali [Mt 9,36; 10,6; 15,24; 18,12; 23,37], ještě více je rozhánějí po duchovní poušti. Je nemožné zůstat vůči Kristu neutrální. U Krista je spása, mimo něj je zmatek. Ježíš Kristus přišel na to, aby rozptýlené syny Boží shromáždil v jednotu [J 11,52].

Rozptýlení, překlad řeckého *diaspora,* jímž byla označována ona část Izraelců, rozptýlených po světě a žijících trvale mimo Palestinu [J 7,35; Jk 1,1]. Toto r. předpovídal SZ jako trest za odchýlení od Zákona [Lv 26,14.33; Dt 4,27; 28,64-68; Jr 25,34; Ez 22, 15 *Rozptýlen], Odvedení desíti severních kmenů do zajetí assyrského a dvou jižních kmenů do zajetí babylonského tvořilo základ židovské diaspory. Neboť převážná část vystěhovalců se už do vlasti nevrátila. V době Alexandra Velikého se nastěhovalo mnoho Židů do Egypta, Sýrie a jiných částí Alexandrovy říše. V době římské měli Židé své kolonie po všem tehdy známém světě, takže Agrippa v dopise římskému císaři Caligulovi mohl psát: »Jerusalem je hlavním městem nejen Judeje, ale prostřednictvím kolonií také většiny jiných zemí«. Při tom vypočítává země, kde byly větší židovské kolonie: Egypt, Foinikie, Sýrie, Koilosyrie, Pamfylie, Cilicie, větší část Malé Asie až do Bithynie a Pontu, Thessalie, Boiotie, Makedonie, Aitolie, Attika, Argos, Korint a nejlepší části Peloponnesu, ostrovy Euboia, Kypr, Kréta, a ovšem i kraje za Eufratem. Podobně je množství zemí, v nichž jsou Židé usídleni, vypočteno i Sk 2,9-11. Židé během doby přestali vidět ve svém rozptýlení převážně Boží trest [proto v LXX užívají raději mírnějšího *diaspora* než silnějších výrazů, jež by tlumočily hebr. *nádach* = zahnati, vyhnati, *Rozptýlen]; viděli v něm také svou velikost a svědectví o zvláštním poslání od Boha. Teprve po pádu Jerusalema r. 70 po Kr. nastalo jakési ochlazení tohoto sebevědomí. Diasporní Židé byli najednou bez vlasti. Tím spíše ožily naděje na mesiášské shromáždění rozptýlených Izraelců v jedno.

Je přirozené, že diasporní Židé, zvláště tam, kde jich bylo více pohromadě, měli své zvláštnosti už proto, že nemohli být od samého počátku pevně spojeni s jerusalemským ústředím, takže si namnoze uchovali staré tradice, jež byly v Palestině už dávno opuštěny. Měli dokonce i své chrámy. Tak na př. je známo, že židovská kolonie v Jébě [Elefantina] v Egyptě měla svůj chrám, postavený pravděpodobně po rozboření chrámu jerusalemského r. 586 [ale není to bezpečně zjištěno], avšak podobou nezávisle na Šalomounově chrámu. Rovněž v egyptské Leontopoli na nilské deltě byl chrám, vystavěný na podnět z Jerusalema vypuzeného velekněze Onia IV. [sr. Iz 19,19] v době, kdy jerusalemský chrám byl znesvěcen za Antiocha IV. Zdá se, že i v babylonské diaspoře existoval nějaký chrám. Je pravděpodobné, že také v Antiochii měli Židé vzdorochrám, kterému Antiochus IV. věnoval některé kultovní předměty, uloupené z chrámu jerusalemského. Někteří badatelé soudí na podobný chrám i v Damašku. Viz o tom všem obšírněji u Biče I., 146nn; II,53nn. Jinak se diasporní Židé spokojovali synagogami, v nichž oběť byla nahrazena modlitbou. Je nasnadě, že v diasporním židovstvu, jež mělo své rabínské školy, záhy se cítila potřeba překladu posvátných židovských knih do řečtiny, jež byla běžnější i mezi diasporními Židy než hebrejština a aramejština. Tak vznikla na př. LXX právě v Egyptě. [Podrobněji sr. Bič III. 157nn]. Její překlad napomáhal i v misijní činnosti, jež zvláště v diaspoře byla velmi živá. Na druhé straně však zákonická zbožnost palestinských Židů neměla dostatečné půdy v diaspoře, jež podléhala více západním kulturním vlivům [hellenistická filosofie]. Přesto však pravověrní diasporní Židé považovali za svou povinnost aspoň jednou do roka navštíviti jerusalemský chrám, pokud ovšem existoval, a velekněz jerusalemského chrámu byl uznáván za duchovní hlavu všeho židovstva.

NZ mluví o těchto Židech, rozptýlených

mezi Řeky [Kral. pohany], u J 7,35. »Dvanáctero pokolení rozptýlené« u Jk 1,1 je snad označení křesťanů, ať už původu židovského nebo pohanského, kteří se pokládali za pravého Izraele. Převzali tak sebeoznačení, jehož užívali Židé [Sk 26,7]. Jejich vlastí byl nikoli pozemský, nýbrž svrchní Jerusalem [Ga 4,26], jejich občanské právo je v nebesích [F 3,20]. Zde na zemi žijí jen jako diaspora, jako cizinci. Podobně snad jest rozuměti 1Pt 1,1. Žilka překládá : »Vyvoleným přistěhovalcům v diaspoře v Pontu atd.« Jsou ovšem vykladači, kteří mají za to, že jak v Jk 1,1, tak v 1Pt 1,1 jde o křesťany židovského původu.

Rozpučiti, stč. = roztrhnouti [Mk 2,22; L 5,37].

Rozpustilost, rozpustilý. V Ž 73,8 jde o hebr. výraz *můk,* který se vyskytuje pouze jednou v celé bibli. Překládá se obyčejně: vysmívati se, tropiti si úsměšky. V 1Pt 4,4 jde o překlad řeckého *tés asótias anachysis* = = erupce, vyvření hýřivosti. Žilka překládá: »Nad tím se pozastavují, že nyní s nimi neběháte do téhož bahna nezřízenosti«. Hejčl-Sýkora: »Proto se diví, že [již] s nimi neběháte k téže prostopášné hýřivosti«. Sr. 1Pt 2,10-12; 4,3.

Rozpustiti provazy [Sk 27,40] = uvolniti. *Rozpouštěti.

Rozraziti, roztříštiti [Ex 32,19], roztřískati [Jr 13,14]. Podle Mt 21,43n je Kristus úhelným kamenem. Komu nebude ke spáse, tomu bude ke zkáze [sr. L 2,34].

Rozrážeti. Tak překládají Kral. pět různých hebr. výrazů, jež znamenají rozdrtiti [2Kr 8,12; Iz 13,16.18; Oz 10,14; Na 3,10], tlouci, uhoditi, roztlouci na kusy, roztříštiti [Ž 137,9; Iz 30,30; Jr 51,20-23], zlámati, lámati, roztříštiti [Ž 29,5; 48,8; Iz 30,14; Jr 19,11], uhoditi, bíti [Jb 34,26], roztřásti [Iz 46,4].

Rozsaditi se, rozsednouti se, různo se posaditi, rozšířiti se, rozptýliti se [Za 1,17].

Rozsápati = roztrhati, trhati [Ž 22,14; Am 1,11].

Rozsedlina, trhlina [Ex 33,22; Ž 60,4; Pís 2,14; Jr 48,28], skalní rokle [Jr 49,16].

Rozsévač, rozsívati. Egyptské malby zřetelně ukazují, jak se ve starověku provádělo rozsévání : rozsévač drží nádobu nebo pytlík s osivem v levé ruce a pravou rukou při chůzi rozsévá semeno. Do vlhké půdy bylo rozseté semeno zatlačováno nohami zvířat, vehnaných na pole. V Babylonii orali a seli současně. Na pluzích bylo totiž vpředu připevněno nálevkovité zařízení na setí. V Palestině začala doba rozsévání nejpozději počátkem prosince a trvala až do března. Nejprve se sela pšenice. Na počátku ledna ječmen. Zákonem Mojžíšovým bylo setí dvou druhů obilí na jednom poli současně zakázáno [Lv 19,19; Dt 22,9]. Am 9,13 předvídá v době Mesiášově takovou úrodnost, že sotva budou moci skliditi obilí, už budou muset orat; sotva zorají, už nastane žeň; dříve než sklidí víno, přijde čas setí. Pro křesťany se stal rozsévač památným pro známé podobenství Ježíšovo [Mt 13,3nn. 18; Mk 4,3nn; L 8,5nn] a jeho výroky, jež navazují na činnost rozsévačovu [J 4,36n; Mt 25,24].

Slovesa rozsívati se užívá často obrazně, na př. rozsívati převrácenost [Jb 4,8], nepravost [Př 22,8], sváry [Př 6,14], různice [Př 6,19], spravedlnost [Př 11,18], umění [Př 15,7] a pod. Zvláště ap. Pavel v souhlase s podobenstvím Ježíšovým užívá slovesa r-ati obrazně. Svou kazatelskou činnost nazývá rozsíváním duchovních věcí, duchovního pokrmu [1K 9,11], sbírku ve prospěch chudých sborů srovnává s rozséváním a vybízí, aby se to dalo nikoli skoupě, ale požehnaně [Kral. »ochotně«, 2K 9,6]. Celý lidský život je setbou: záleží na tom, který druh půdy v sobě člověk pěstuje a osívá. Pěstuje-li tělo, nemůže čekati nic jiného než zánik jako výsledek své setby [Ga 6,8]; soustředí-li své úsilí na věci duchovní, rozsívá-li Duchu, dočká se věčného života. Také lidskou existenci na zemi v protikladu s existencí po vzkříšení popisuje Pavel výrazy, připomínajícími zaseté semeno, jeho »smrt« v zemi a jeho povstání k novému životu v podobě rostliny. Tak jako semeno povstane v naprosto nové podobě, i když je zachována jednota podstaty, tak také lidské tělo nebude vzkříšeno v té podobě, v tom tvaru, v jakém bylo na této zemi, i když jednota podstaty bude zachována. Lidské tělo je možno přirovnati k rozsévanému semeni. Co se rozsévá, je právě jako tělo pomíjející, nesličné, slabé, psychické [t. j. jen živočišné, přírodní, pozemské]; to, co vyroste, vstane, je tělo nepomíjející, slavné, mocné a duchovní [1K 15,36-44]. - Jk 3,18 je vlastně výkladem slova Ježíšova u Mt 5,9. »Ovoce spravedlnosti«, t. j. ovoce, jež tkví v spravedlnosti [před Bohem sr. Př 11,30; Am 6,12; F 1,11], se dostane [rozsévá se] těm, kteří působí pokoj. Hejčl-Sýkora překládá: »Ovoce spravedlnosti se pak v pokoji rozsévá těm, kdož se přičiňují o pokoj «. Hollmann-Bousset: »Ovoce, jež záleží v spravedlnosti, nese jen setba pokoje těch, kteří zachovávají pokoj«. Pokoj je v bibli pravidlem pokládán za následek spravedlnosti. Jk na základě zvláštních poměrů ve sboru prohlašuje obráceně pokoj za příčinu a předpoklad spravedlnosti.

Rozsmýkati, stč. = roztahati na různo [Jr 15,3]. V hebr. je užito slovesa, jež znamená roztrhati, rozdírati. *Posmýkání. *Smýkati se.

Rozsouditi, rozhodnouti [1S 24,16], být rozhodčím soudcem [1K 6,5], rozeznati, posouditi [Mt 16,3]. *Rozsuzování, rozsuzovati.

Rozsouzení. Ve smyslu právo, spravedlnost u Jb 19,7. Hrozný překládá: »Křičím: Násilí! Ale odpovědi nedostávám, volám o pomoc, ale práva tu není«. 1S 26,20 doslova přeloženo »Nechť není vylita má krev na zem daleko od tváře Hospodinovy«, t. j. mimo zemi, kde je možno zúčastňovat se bohoslužeb.

Rozstírati, rozestru, o rybářských sítích, připravených k lovení [Iz 19,8; Ez 47,10].

Rozsudek. U Iz 3,13 překládají Kral. dva

různé hebr. výrazy týmž slovem r. Orelli překládá: »Povstal Hospodin k právnímu sporu [sr. Ž 82,1], stojí tu, aby soudil národy«. Národy tu neoznačují pohany, nýbrž jednotlivé kmeny Izraelců [sr. Iz 3,14n],

Rozsuzování, rozsuzovati. Oba výrazy mají ve stč. několikerý význam: Rozhodnouti, rozeznati, rozmysliti, posouditi, činiti rozdíl a pod. Se všemi těmito významy se setkáváme v bibli. V Př 31,16 je tak přeloženo hebr. *zámam* = přemýšleti, uvažovati, o něco usilovati. V NZ řecké *prosechein* ve Sk 16,14 znamená věnovati pozornost, pozorně naslouchati, věnovat se čemu. V ostatních případech jde o sloveso *krinein* a jeho složeniny nebo odvozeniny. V Ř 14,5nn jde Pavlovi o vystižení pravého poměru k těm, kteří se bojí přijímati pokrm nebo píti víno obětované modlám, anebo se domnívají, že musí zachovávat sváteční dny, jež předpisoval SZ. »Rozsuzují«, t. j. dávají přednost jednomu dni před druhým. Pavel radí, aby křesťané přenechali konečný úsudek Bohu, před nímž každý sám bude vydávati počet. »Nesuďme tedy již jedni druhé! Raději se však pro to rozhodněte [Kral.: rozsuzujte], abyste nečinili před bratrem nic, co by ho uráželo nebo pohoršovalo« [Ř 14,13 v překladu Hejčl-Sýkorově]. - Řecké *anakrinein* je vzato z právní řeči. Znamená vyšetřovati, vyslýchati, zkoumati. V 1K 2,14nn je jím označena schopnost duchovního, pneumatického člověka rozpoznávati, posuzovati, kriticky rozlišovati a chápati věci duchovní. Neboť pneumatický člověk je naplněn Kristovým duchem, jenž chápe i božské hlubokosti. Tělesný člověk, t. j. člověk psychický, [bez Ducha Božího] nic z duchovního světa nechápe. Pavel tu myslí zejména na kříž Kristův, který je tělesným lidem bláznovství [1K 1,18-2,5]. - Řecké *diakrinein* znamená oddělovati, činiti rozdíl, vyznamenávati ve smyslu dávati přednost. Tohoto slovesa je užito v 1K 11,29.31; 14,29. V 1K 11,29 jde o Večeři Páně a její hodné přijímání. Kral. tento verš překládají podle recipovaného textu, v němž je vsunuto slůvko »nehodně«, vyskytující se už ve v. 27. Ve většině rukopisů tohoto slůvka v tomto verši není. Žilka překládá: »Kdo jí a pije, ale nemá správného soudu o těle, pije a jí si odsouzení«. Ten, kdo nerozlišuje [Kral.: nerozsuzuje] stůl Páně od obyčejného jídla a nedovede rozpoznati vztah, jejž má tento hod k Pánu a jeho oběti, kdo správně nehodnotí, nevyznamenává tělo Páně, uvaluje na sebe Boží soud, protože opravdu jí a pije nehodně [v. 27]. Je proto třeba, aby věřící nejprve sami sebe správně posuzovali, zkoumali [Kral.: rozsuzovali] a tak se vyhnuli Božímu soudu [1K 11, 31], jenž na Korinťany ostatně už dopadl. - Téhož slovesa je užito v 1K 14,29, kde má význam zkoumati, posuzovati. Předmětem zkoumání tu snad není ani tak to, co proroci říkají, jako spíše to, zda tu jde u nich skutečně o charisma, skutečné duchovní obdarování [sr. 1K 12,10] anebo snad o falešného proroka. Zkoumateli mají být proroci, kteří se nedostali k slovu, nikoli celý sbor. Jiní vykladači se domnívají, že předmětem zkoumání byl obsah řeči, zda je ve shodě s vírou [Ř 12,6], t. j. s věroukou. - V 1K 6,2 vytýká Pavel Korinťanům nemístnou »skromnost«, když se pokládají za nehodný sestaviti soudní dvůr [řecky *kritérion]* pro řešení vnitrosborových sporů a připouštějí, aby se členové církve Kristovy soudili před pohany. Vždyť přece při posledním soudu mají vyvolení souditi svět! Jak to, že nechtějí vzít do svých rukou rozsuzování a urovnání takových maličkostí a drobných sporů všedního života? - Řecké *adiakritos* v Jk 3,17 znamená »bez pochybování« [a pokrytectví], nepochybující a nepokrytecká [moudrost]. Jiní mají za to, že třeba překládat »bez obojetnosti a přetvářky« [Škrabal] anebo »upřímná a bez pokrytectví« [Hejčl-Sýkora]; jiní: nestranická. Kral. v Poznámkách vysvětlují výraz »bez rozsuzování« takto: »Bez přílišného mudrování, zlých věcí na bližního vyhledávání anebo osob přijímání«. Starověké překlady však svědčí spíše pro výraz »nepochybující, bez rozdělenosti srdce«.

Rozsvětlovati se, stč. = rozzářiti se. Př 13,9 doslovně: »Světlo spravedlivých se rozveseluje« [hebr. *sámach,* sr. Neh 12,43; Ž 96,11].

Rozšafnost, stč. = opatrnost, prozřetelnost, moudrost, dovednost, poctivost. Podle Iz 28,26 sám Bůh dal zemědělci r., aby věděl, kdy a jak má obstarávati pole, setbu a žeň. R. je tu překladem hebr. *mišpát* [= soud, rozhodnutí, zvykové právo] ve smyslu účelného, správného počínání.

Rozšafný. V Gn 47,6 je tak přeloženo hebr. *chajil* [= síla, statečnost, schopnost, ctnostnost]. Jde tu o muže schopné, spolehlivé, kteří jsou s to zastávat úlohu správců nad stády. *Rozšafnost.

Rozšířen, rozšířiti [se], rozšiřovati [se]. Ve smyslu rozmnožiti, na př. Gn 9,27; 17,6; Dt 33,20; ve smyslu roztáhnouti, zvětšiti, rozprostříti, na př. Ex 34,24; Nu 24,6; Dt 12,20; Iz 54,2. Ve smyslu rozevříti Iz 5,14. Praví-li se u Ab 2,5, že opilec rozšiřuje jako peklo duši svou, chce se tím říci, že touhy jeho duše jsou bezedné a neukojitelné jako *peklo. »Rozšířiti kroky« [2S 22,37; Ž 18,37] = učiniti kročejům místo, zabezpečiti pohodlnou cestu, dávat možnost k vykročení. »Rozšířiti srdce« [Ž 119, 32; Iz 60,5, sr. 1Kr 4,29; 2K 6,11] = povzbuditi, rozveseliti srdce. Kral. k Ž 119,32 v Poznámkách dodávají: »Ducha mého, nyní zármutky sevřeného, nastrojíš, aby okoušeti mohl daru Ducha tvého, v pravém a stálém jeho věcmi rozkošnými posilování a potěšování«. Ž 117,2 vyzývá k chválení Hospodina, protože »rozšířeno jest nad námi milosrdenství jeho«, doslovně z hebr.: »Protože nad námi projevilo svou moc jeho milosrdenství«. V Ž 150,1 překládají Kral. hebr. *rákí a* [= nebeská klenba, obloha Ž 19,2; Dn 12,3] výrazem »rozsíření«, snad ve smyslu rozprostření [síly]. Sami v Poznámkách dodávají, že jiní překládají: »z ob-

lohy, t. hledíce na velikost, širokost a krásu oblohy nebeské učte se i odtud znáti moc a sílu jeho a tak k chvále jeho se probuzovati«. Duhm překládá: »Chvalte Boha v jeho svatyni, chvalte jej v jeho silné pevnosti [nebeské]«. Je to vlastně výzva k nebeským zástupům, které mají oslavovat Boha v jeho nebeském chrámu. »Rozšíření« u Na 1,12 je překladem hebr. *rabbîm* = mnozí [množství], početný [lid], v plném počtu: »Byliť by v plném počtu zůstali«.

Ježíš u Mt 23,5 vytýká farizeům a jejich bohoslovcům, že »rozšiřují nápisy své«, t. j. nosí široká *fylakteria, aby lidé viděli, že si mimořádně váží Božího zákona a tak si od nich zasluhují zvláštní úcty. »Srdce naše rozšířeno jest« = naše srdce je široké [2K 6,11], t. j. je otevřeno v lásce a v upřímnosti. Ap. Pavel žádá touž přímost a upřímnost od Korinťanů, když prosí: »Rozšiřte své nitro; milujte mne, jako já miluji vás [2K 6,13]. Podle 2K 10,14 se zdá, že odpůrci vytýkali Pavlovi, že »se rozšiřuje nad míru«, t. j. že oblasti své apoštolské působnosti přespříliš roztahuje [řecky: *hyperekteinein*]. Na to ap. Pavel důrazně připomíná, že tato výtka rozhodně neplatí o Korintu. Bůh ho přivedl až tam; to je důkaz, že i Korint patří do oblasti jeho působnosti. Žilka překládá: »Neroztahujeme se, jako bychom k vám nebyli směli přijíti; vždyť jsme k vám přišli první s evangeliem Kristovým«. Bousset tlumočí tento verš takto: »Neboť ‚neroztahujeme se nad svou míru‘, jako byste nepatřili k naší oblasti. Vždyť jsme k vám skutečně přišli...«. Pavel naopak doufá, že poroste-li víra Korinťanů, rozšíří se [zvětší se, řecky: *megalynesthai]* oblast jeho působnosti i do krajin, ležících mimo Korint [2K 10,15].

Roztahovati [ruce], o Bohu, který nabízí své milosrdenství [Ř 10,21]. U Iz 25,11 je vzat obraz z pohybu plovoucího. Bůh sám poplave mezi Moábskými, aby je potopil. *Rozprostírati. »Být roztahován« = být lámán kolem, být mučen [Žd 11,35].

Roztažení oblaků = rozprostření oblaků [Jb 36,29].

Roztažený křišťál [Ez 1,22]. Kral. v Poznámkách připomínají, že doslovný překlad by byl »hrozný led«. Prorok u vytržení viděl nad zvířaty cosi jako zářící oblohu a jasnou, ale příšernou spoustu ledu. Snad je to symbol Božího trůnu [sr. Jb 37,21; Ez 1,4]. *Křišťál.

Roztěkati se, stč. = roztékati se, tokem se rozděliti, téci na různo. Hrozný překládá Jb 6,18: »Směr jejich drah jest klikatý, stoupají do prázdna a mizejí«.

Roztrhnouti roucho [Gn 37,29.34; Lv 13, 45; 21,10; Nu 14,6; Joz 7,6; Sd 11,35; 2S 1,11; 3,31; 2Kr 5,8; Ezd 9,3; Jb 1,20; 2,12; Jl 2,13; Mt 26,65]. *Roucho. Ve smyslu vyrvati [1Kr 11,31], strhnouti [Sk 16,22], zlomiti, zničiti [2Pa 20,37], rozraziti, rozehnati [Ž 60,3]. »R. srdce« = činiti pokání [Jl 2,13]. »R. mysl« = = zastrašovati, zbavovati odvahy [Nu 32,7]. Iz 58,6 mezi známky postu počítá také roztržení snopků obtěžujících«. Hebr. výraz, který tu Kral. překládají »snopek«, překládají jinde výrazem »závora jha« [Lv 26,13; Ez 34, 27]. Jde o uvolnění závlaky, jež udržuje jho na plecích zvířete. Zde obrazně o uvolnění utlačovaných a ponížených. Heger překládá: »Rozvazovat pouta ničemnosti, provazy bezpráví trhati, osvobodit ty, kteří ztýráni byli, jho každé poroby zlomiti«.

Roztrženi. Hebr. *nikfá,* které Kral. u Iz 3, 24 překládají r. [ve smyslu odření, rozedření, od hebr. *nákaf],* znamená provaz. Heger překládá: »Místo opasku zaujme provaz«.

Roztržitost, roztržitý, stč. přestávka, rozdvojení, nesvornost; rozdělený. V 1Tm 2,8 vyslovuje pisatel přání, aby se muži modlili »bez hněvu a roztržitosti«. Řecké *dialogismos* může znamenat hádku, spor. Škrabal proto překládá: »Bez hněvu a svárlivosti«. Starokřesťanští vykladači [Chrysostomos a j.] mysleli spíš na pochybovačné uvažování [*Přemýšleti]. V tom smyslu překládá Žilka: »Bez hněvu a bez pochyb«. - Podle 1K 7,25-35 doporučuje Pavel vzhledem k brzkému příchodu Páně, aby neženatí a nevdané neusilovali o sňatek; má za to, že se tak lépe budou moci přidržeti Pána »bez všeliké roztržitosti« [1K 7,35]. Škrabal překládá: »nerušeně«, Hejčl-Sýkora: »bez překážky«, Žilka: »Abych vás vedl k tomu, co je slušné, a k nerušené oddanosti Pánu«. – V 1K 12,25 je o řecké *schisma* = roztržka. »Být roztržité mysli« [L 12,29] = zmítat se mezi strachem a nadějí, dát se znepokojovat.

Roztržka, stč. = rozdvojení, překážka, nepokoj. Tak překládají Kral. několik řeckých výrazů, z nichž *schisma* [= roztržka] je běžné i čtenáři, neznalému řečtiny. Pavel se dověděl od přátel jakési Chloé, že v Korintě jsou roztržky a spory [1K 1,10n], jež spočívaly v tom, že se tvořily skupiny podle vynikajících učitelů. Znovu se vrací k této znepokojivé skutečnosti v 1K 11,18. Vypadá to dokonce tak, že i ve shromáždění sboru si tyto skupinky sedaly zvlášť. Pavel upozorňuje na to, že tak jako Kristus nemůže být rozdělen [1K 1,13], tak také nemůže být rozdělen sbor, zvláště když se shromažďuje ke stolu Páně [1K 11,20nn]. Tyto roztržky tvoří ve sboru, jenž má býti tělem Kristovým, nebezpečné trhliny. - Ve F 3,2 je užito řeckého *katatomé* [= rozřízka, rozříznutí]. Je to narážka na obřízku [řecky *peritomé],* na niž judaističtí křesťané kladli nepatřičný důraz, a tak se ve sboru stali rozřízkou, t. j. těmi, kteří podle předpisů SZ-a byli z pospolitosti Božího lidu vyloučeni [sr. Lv 21, 5; 1Kr 18,28; Dt 23,1]. - Řecké *akatastasia* [= politický převrat, vzpoura; nepokoj 2K 6,5] je přeloženo výrazem r. u Jk 3,16. Míněno je porušení pokoje ve sboru vzájemnými osobními spory. Jinde Kral. tentýž výraz překládají slovem různice [L 21,9; 2K 12,20].

Rozum, rozumnost. Hebr. výrazy, jež Kral. překládají těmito slovy, ukazují, že nejde především o schopnost theoretického, abstraktního myšlení, nýbrž o praktickou schopnost

jednat správně, účelně a úspěšně. Hebr. *bîn,* z něhož je odvozeno *bîná* [= úsudek] a *t^e^bûná* [= chytrost], znamená děliti, rozlišovati, dávati dobrý pozor, dobře pozorovati, ale také vědět si rady [Neh 8,2; Ž 32,9; 119,34.73.104. 130.144.169]. Podobně sloveso *sákal,* z něhož je odvozeno *sékel,* překládané r. [1Pa 22,12; Ž 111,10; Př 13,15; 16,22; 19,11], znamená míti úspěch, úspěšně vyříditi, správně jednati [Př 21,16; Jr 3,15]. Nabýti r-u [v hebr. tvar slovesa *chákam* Př 8,33] znamená nabýti *moudrosti.

Při tom nutno míti na paměti, že r., r-nost jsou úzce spjaty s charakterem člověka a jeho poměrem k Bohu. Je-li charakter zvrácený, je zvrácený a zatemněný i r. [Př 18,2; Iz 44,19; Oz 13,2, sr. Ef 4,18]. Viz též Ž 32,9; Př 29,7. Je příznačné pro sz myšlení, že spojuje rozum se srdcem. Kral. v Př. 15,32 a 17,16 překládají hebr. *léb* [= srdce] výrazem r. »Nabýti r-u« u Jb 11,12 zní v hebr. doslova »nabýti srdce«. Jb 12,3 praví přátelům, kteří se chlubili svou moudrostí, že i on má srdce jako oni, t. j. i on má r. Není divu, že SZ pokládal r., r-nost za zvláštní dar Boží [Ex 35,31; 36,1; sr. 1Kr 3,9.12; 1Pa 22,12; Ž 119,34.73.130.144.169; Dn 1,17] a o vlastní, přirozené r-nosti měl pochybnosti [Př 3,5]. Bůh sám je svrchovaná r-nost [Ž 147,5; Př 8,14] a tudíž zdroj všeho r-u. Z jeho přikázání lze nabýti r-nosti [Ž 119, 104]. Bázeň před ním je počátkem moudrosti i r-u [Ž 111,10]. Tam, kde není víry, není ani r-nosti [Sr. Dt 32,20 s v. 28]. Je to dechnutí Všemohoucího, které činí lidi rozumné [Jb 32,8]. R-ný člověk šetří Zákona Božího [Ž 119,34; Př 28,7], učí se jeho přikázání [Ž 119,73], přijímá domlouvání [Př 15,32], zdržuje se od hněvu [Př 19,11], od zlého [Jb 28,28], drží se moudrosti [Př 10,23], je moudrého srdce [Př 16,21], kráčí přímo [Př 15,21], spatřuje jméno Hospodinovo [Mi 6,9], v jeho rtech je moudrost [Př 10,13; sr. 16,23]. R-ná manželka je darem od Hospodina [Př 19,14]. Dobrý r. dává milost [= přízeň, Př 13,15] a připravuje k přijetí umění [= pravých vědomostí, Dn 2,21; Př 14,6; 15,14]. Proto je r-nost pramen života [Př 16,22] a nabytí r-nosti za každou cenu [Př 4,7; 16,16] jeho smyslem. Je pochopitelné, že Mesiáš bude naplněn Duchem r-nosti [Iz 11,2], t. j. schopností rozlišovat mezi dobrým a zlým, aby mohl vykonávat svou soudcovskou úlohu.

Nevíme, co znamená *maskíl,* jež Kral. v Ž 47,8 překládají výrazem rozumně, Zeman: uvědoměle. Je to označení druhu žalmů [v nadpisech Ž 32; 42; 44 a j. překládají Kral. tentýž výraz »vyučující«]. Snad jde spíše o vzdání pocty Bohu nebo i králi. - Dn 8,15 se ptá na r., t. j. na smysl, význam zjeveného slova. Dn 10,1 lze snad srozumitelněji překládat: »Pozoroval to slovo [věc, zde snad jde o královský výnos] a pochopil u vidění«.

Nz pojem r-u, r-nosti nutno chápati na pozadí SZ-a, nikoli na pozadí řecké filosofie. Ani tam, kde NZ užívá řeckého výrazu *nûs* [= rozum], které Kral. většinou překládají *smysl nebo *mysl, nejde o nic, co je v člověku božského, nýbrž o praktickou schopnost vnikat na př. do apokalyptických tajemství [Zj 13,18], nebo o lidské myšlení, zmítané starostmi a upokojitelné pouze Božím pokojem [F 4,7], nebo o schopnost činit určité závěry. Praví-li Pavel Ř 1,20, že »neviditelné věci [Boží] po věcech učiněných rozumem pochopeny bývají, totiž ta jeho věčná moc a božství«, chce tím říci, že přes neviditelnost Boží [J 1,18; Ko 1,15] přece jen od samého počátku stvoření je viditelná myslícímu člověku Boží moc a vznešenost. Je příznačné, že Pavel nemluví o Boží moudrosti a dobrotě. Zahn překládá: »Jeho neviditelná podstata, t. j. jak jeho nepomíjející síla, tak jeho božskost je od počátku stvoření spatřována, a to tak, že to, co učinil, se stalo předmětem vnímání«. Člověk může a má usuzovati z toho, co vidí kolem sebe ve vesmíru, nejen na to, že existuje skrytý Stvořitel, nýbrž i na to, jaký je. Je jeho vinou, jestliže to nečiní. Pavel ovšem ví, že pohané chodí v »marnosti mysli své« [Ef 4,17, řecky *nûs,* Žilka: »jejich myšlení je prázdné«, Škrabal: »planá myšlení«, Hejčl—Sýkora: »převrácená mysl«] a odvozuje tuto prázdnotu, planost myšlení ze zatemnělosti rozumu [řecky: *dianoia],* t. j. z poruchy schopnosti duchovního a mravního rozpoznávání, a v posledku ve shodě se SZ-em, ze zatvrzelosti srdce [Ef 4,18, sr. 2,3; Ko 1,21].

Řecké *synesis* znamená chápavost, ostrovtipnost, důmyslnost. U L 2,47 vyslovují posluchači úžas nad r-ností [Žilka: chápavostí] dvanáctiletého Ježíše. U Mt 15,16 se Ježíš podivuje nad nechápavostí učedníků [Kral.: »bez rozumu«, řecky *asynetos;* sr. Mk 7,18]. Ve 2Tm 2,7 vyslovuje pisatel jistotu, že Pán dá Timoteovi úplné pochopení [Kral.: »ve všem rozum»]. Podobně v Ko 1,9 ujišťuje Pavel své čtenáře, že se nepřestává za ně modlit, aby byli naplněni poznáním Boží vůle ve veškeré moudrosti a v duchovním pochopení, t. j. v pochopení, jehož původcem je Duch svatý, takže člověk »postihne, co je podstatou spasitelného dění Božího, na čem záleží a na čem nikoli a co v dané chvíli plyne pro jeho jednání a rozhodování. Jde tu tedy o dar rozlišování jednak pokud jde o základní spasitelné pravdy, jednak pokud jde o životní orientaci« [J. B. Souček, Výklad ep. Kolos., str. 21]. Ř 3,11 je citát ze Ž 14,2. Jde o lidi, kteří nemají správný úsudek [sr. Ef 4,18].

Řecké *logikos,* které Kral. v Ř 12,1 překládají výrazem »rozumný« [rozumná bohoslužba], většina vykladačů chápe ve smyslu »duchovní«. Chodit svatě, t. j. vydávat těla svá v oběť živou, ne zabíjenou, svatou, protože očekává plného posvěcení při vzkříšení z mrtvých [Ř 8,10-13; 1K 6,13-20], Bohu libou [narozdíl od obětí, jež Bůh nenávidí, sr. Iz 1,11-15; Jr 6,20; Oz 6,6; Am 5,21n; Mi 6,6-8; Ž 40,7 a j.] odpovídá duchu sz obětí; není to sice oběť ve sz, nýbrž v duchovním slova smyslu. Protikladem této duchovní oběti nejsou sz, ani pohanské oběti zvířecí, nýbrž starý způsob života,

jaký čtenáři této epištoly, většinou bývalí Židé, vedli pod Zákonem [Ř 6,15-17; 7,1-6; 8,2n. 15; sr. 2,28n; 3,27n]. Jde tu o tytéž duchovní oběti, o nichž se zmiňuje 1Pt 2,5. - Ve 2Pt 1,20 mají Kral., že výklad žádného proroctví Písma nezáleží na lidském rozumu. Kralický překlad je tu vlastně už výkladem. Žilka překládá: »Žádné proroctví Písma nepodléhá osobnímu výkladu«. Škrabal: »Žádné proroctví Písma se neřídí soukromým výkladem«. Je to polemika proti bludařům, kteří do prorockých slov vkládali své domysly. Tak jako bylo třeba Ducha sv. k vyhlášení proroctví, tak je třeba Ducha sv. k jeho výkladu. - Řecké *sófronein* [= jednati rozumně, rozmyslně, býti při smyslech; opak blouznění] máme v NZ u Mk 5,15; L 8,35. Jde tu o zjištění duševního zdraví uzdraveného posedlého. Téhož výrazu užívá Pavel v 2K 5,13. Odpůrci mu vytýkali, že blouzní [Kral. »je nesmyslný«, sr. 1K 14,18;12,1nn; sr. také Mk 3,21]. Pavel odpovídá: Jsem-li »nesmyslný«, pak se to týká pouze mne a Boha, ale vůči sboru jsem byl vždycky »při smyslech«. Neboť láska Kristova ho drží pohromadě [Kral.: »víže nás«], aby udržoval kázeň a nepodléhal příliš ekstatickým stavům.

Rozuměti. Kral. tak převážně překládají hebr. *bîn* = rozlišovati, oddělovati, rozeznávati; pozorovati, vnímati, které ovšem překládají také jinými českými výrazy jako přehlédati [Ezd 8,15], srozuměti [1S 3,8; 2S 12,19; Neh 13,7; Ž 73,17], šetřiti ve smyslu pozorovati [Př 14,15; 23,1], porozuměti [Př. 2,5.9; 19,25; Jr 23,20], vyrozuměti [Př 20,24; 29,7] a jinak. Jde tu především o činnost pozorovatelskou, vyplývající z bystrého postřehu a rozeznávání všech maličkostí a souvisící s moudrostí [Dt 32,29; Ž 94,7; Př 24,12; Dn 9,23]. R. může znamenat »vědět si s něčím rady«, v něčem se vyznati, chápati něco [Jb 15,9; 32,9; 42,3; Ž 92,7; 94,8; 139,2; Př 28,5; Iz 6,9n; 29,16; 43,10; 44,18; Jr 9,12; Dn 12,8], umět rozeznávati, rozlišovati [Př 14,8]. U Jb 15,9 věděti a rozuměti jsou souběžné výrazy [sr. Mk 8,17]. Orgánem schopnosti něčemu rozumět je *srdce [Př 8,5; 16,23; Iz 6,10; 44,18, sr. Kaz 2,3; Iz 32,6; 47,7,sr. J 12,40. *Rozum. *Porozuměti. *Poznati]. To znamená, že jde o činnost s charakterem mravně-náboženským. Ghce-li však Izraelec vyjádřiti schopnost rozuměti cizí řeči, užívá hebr. slovesa *šáma'* = slyšeti [na řeč Gn 11,7; 42,23; Dt 28,49; 2Kr 18,26].

V NZ jde převážně o dvě řecká slovesa: *noeîn* a *synienai.* První má tentýž bohatý význam jako hebr. *bîn:* postřehnouti, pochopiti, poznati, chápati [Mt 16,9.11; 24,15; Mk 7,18; 8,17.21; 1Tm 1,7], dáti pozor [Mk 13,14; 2Tm 2,7], vymysliti [Ef 3,20]. Na Iz 6,10 navazuje J 12,40. Židé nemohli uvěřit v Ježíše Krista, protože Bůh oslepil jejich oči, zatvrdil jim srdce, takže očima neviděli a srdcem nerozuměli [sr. J 6,37nn]. Nevěra Židů byla předpovídána [Iz 53,1]. Tedy stojí za ní vůle Boží [sr. Ř 9,1nn; Mk 4,12]. - Žd 11,3 překládá Hejčl-Sýkora i Škrabal: »Vírou poznáváme, že vesmír je stvořen Božím slovem«. Skutečnost neviditelného světa, na př. že vesmír byl stvořen Božím neviditelným slovem, není přístupná ani smyslům ani rozumu, nýbrž pouze poznávací schopnosti víry. Rozumět a s přesvědčením vědět a uznávat, že Boží stvořitelská vůle je podstatou všech věcí, znamená myslet skrze víru.

Sloveso *synienai* znamená na rozdíl od hebr. *bîn* nikoli rozlišovat, rozdělovat, a tím poznávat, chápat, nýbrž naopak dávat jednotlivosti dohromady, shrnovat je v jeden celek, slučovat, a tudíž plně pochopit [Mt 13,13n. 19. 23; 15,10; Mk 4,12; 7,14; L 8,10; sr. Sk 28,26; Ř 15,21]. často bývá myšlenka zesílena spojením sloves *noeîn* a *synienai.* Mk 8,17 překládá Žilka: »Gož ještě nechápete a nerozumíte?« [sr. Mt 15,16]. Zmrtvýchvstalý Kristus musel učedlníkům otevřít mysl [řecky *nûs,* rozum], aby rozuměli Písmům [L 24,45]. Vždyť za jeho pozemského života »nic nerozuměli« [L 18,34] tomu, co bylo psáno skrze proroky o utrpení, smrti a zmrtvýchvstání Mesiášově. Z původního významu slovesa *synienai* vyplývá, že jde o určitou skladební činnost myšlenkovou, o uvažování o jednotlivostech, jež jsou spojovány v celek; a poněvadž podle Písma toto uvažování souvisí s činností celé podstaty života, t. j. jeho srdce [Mk 6,52; 8,17. 21; Sk 28,27, sr. Ef 5,17; 2K 10,12; Sk 7,25; sr. české »vzíti si k srdci«], jde o určitou činnost mravní a náboženskou.

Řecké *gi[g]nóskein* [= věděti] je přeloženo u J 13,28 a Sk 8,30 výrazem r.; podobně řecké *epistamai* [= míti vědomost o něčem] u Mk 14,68. - Řecké *diaporein,* přeložené ve Sk 5,24 výrazem nerozuměti, znamená býti na rozpacích, nevědět, co si myslet [Kral. totéž sloveso překládají výrazem rozjímati u L 9,7 a Sk 10,17].

Rozumně. *Rozum.

Rozumnost. *Rozum.

Rozumný. *Rozum.

Rozvaditi, stč. = vadící se odtrhnouti od sebe, smířiti [2S 14,6].

Rozváleti, t. j. obrátiti v ssutiny [Ž 89,41; Ez 16,39], strhnouti [Ez 26,12; 38,20].

Rozvázání. *Rozvázati.

Rozvázati, rozvazovati, stč. = něco svázaného rozpojiti, uvolniti [Gn 42,27; 43,21], na př. řeménky u obuvi [Mk 1,7; L 3,16; J 1, 27; Sk 13,25], soudržnost jednotlivých hvězd souhvězdí [Jb 38,31], pouta [Ž 116,16; Dn 3,25; Zj 9,15], pouta smrti [Ž 102,21], pouta ničemnosti [Iz 58,6], ovinky, obinadla [J 11, 44], kázní získanou mravní moudrost [Jb 12, 18, nemá-li se tu číst *môsér* místo *músár,* jak ostatně četli také Kral., když překládají svazek; snad se tu myslí na královskou autoritu, kterou ovládají své poddané, anebo na zajetí, z něhož je Bůh vysvobozuje], ale také rozřešiti, rozluštiti [Dn 5,12.16].

V NZ jde o řecké sloveso *lyein* = uvolniti, rozvázati, na př. Mk 7,35 [Žilka: »Hned rozvázalo se pouto jeho jazyka«], osvoboditi

[z pout satanových, L 13,16], rozloučiti [o manželství, 1K 7,27], zrušiti, *rušiti [Mt 5,19; J 5,18; 7,23] a pod. »Svázati a rozvázati« u Mt 16,19 znamená prohlásiti za nedovolené a dovolené, uložiti závazek nebo zbaviti závazku. Židovští učitelé svá rozhodnutí provázeli ustálenými formulkami »svazovati« [= prohlásiti něco za závazné] a »rozvázati« [= prohlásiti za dovolené]. Ovšem, vzhledem k Mt 23,8 je sporné, zda Ježíš tu chce dávat učedníkům postavení židovských mistrů. Znamenalo by to upadnouti do zákonické kasuistiky a zákonického chápání vůle Boží, jež bylo právě Ježíšem překonáno. Spíše tu šlo o vylučování a nové přijímání do církve [sr. Mt 18, 17n; J 20,23].

Rozvážiti, rozvažovati, stč. = na váze rozměřiti; přeneseně: přemýšleti, rozjímati, přemítati v mysli. Ve SZ je tak přeloženo pět různých hebr. výrazů, jež znamenají vzpomínati, mysliti na něco [Pl 3,19n], promysliti něco [Ž 119,59], uvažovati, meditovati [Ž 143, 5], dbáti něčeho [Jb 23,15; Ž 119,95], pozorovati [Jb 4,20; Iz 57,1]. Řecké *dialogizesthai* u Mt 21,25 znamená uvažovati, dohadovati se. Řecké *anakrinein* ve Sk 17,11 znamená zkoumati, *rozsuzovati.

Rozveseliti [se], rozveselovati se. *Plésání. *Radost, radovati se]. Obě slovesa označují silnou radost, spojenou často s výrazem chlouby a vyjadřované veřejně, zvláště při bohoslužbách jako dík za Boží pomoc a skutky [Ezd 6,22]. Hospodin rozveseluje Sión [Ž 97,8], ale také jednotlivce svými skutky [Ž 92,5n], syou tváří [Ž 21,7], svým spasením [1S 2,1, sr. Ž 107,41n], takže nemohou než o nich radostně zpívati. Vyzývá-li žalmista Hospodina, aby se rozveselil ve svých skutcích [Ž 104,31], žádá jej, aby se projevil, aby dal najevo, rozhlásil své skutky [sr. Iz 65,19]. Nebesa, země, moře, pole jsou vyzývány, aby daly najevo svou jásavou radost nad tím, že Hospodin kraluje a připravuje soud nad světem i národy [Ž 96,11nn; 97,1.8, sr. Iz 60,5].

Řecké *agalliásthai* u L 10,21, přeložené Kral. »rozveselil se« [Ježíš v Duchu svatém], je snad označením inspirace, v níž viděl Ježíš počáteční práci svých učedníků jako předzvěst slavné budoucnosti, kdy satan bude s konečnou platností poražen, i když tato skutečnost je na čas zjevena jen nemluvňátkům. V Petrově kázání je Kristus na základě Ž 16,8n charakterisován jako ten, jehož srdce se rozveselilo nad vzkříšením [Sk 2,26, sr. Žd 1,9]. *Veseliti se.

Rozvésti ruku, stč. = rozmáchnouti, rozpřáhnouti ruku [Dt 19,5].

Rozvlažení, rozvlažiti, stč. = opatření vláhou, rozvlhčiti; přeneseně: potěšení, ulehčení; ulehčiti. V hebr. jde o výrazy, odvozené z kmene *rvh* = píti do syta; napojiti, posilniti [Jr 31,14.25]. Ž 36,9 překládá Zeman: »Do sytosti pijí z tučnosti tvého domu«, t. j. ti, kteří se zúčastňují bohoslužeb, mají podíl na duševních a duchovních darech, které Hospodin uděluje svým spolustolovníkům [Ž 23,5], zavlažujících ho tukem svých obětí [Iz 43,24]. Pít tuk bylo orientálci, živícímu se většinou rostlinnou stravou, nejvyšším požitkem [Jr 31, 14]. Žalmista zde ovšem mluví jen obrazně, jak ukazuje hned následující verš Ž 36,10. V Ž 66,12 je výraz *r^e^vájá* = nadbytek [Zeman: »Vyvedl jsi nás k nadbytku«], nemá-li se tu číst podle některých rukopisů *r^e^váchá* = ulehčení, oddechnutí [sr. Ex 8,15]. V Př 3,8 je hebr. *šikkûj* = nápoj, vlhkost, zavlažení [sr. Ž 102,10]. Kostem se dostává vláčnosti prostřednictvím morku. Někteří překladači proto tlumočí: »Rozvlažení morku tvému« [sr. Jb 21, 24]. Smysl místa je ten, že bázeň před Bohem a odstoupení od zlého je totéž jako odvržení těžkého břemene a umožní člověku napřímiti se v nové síle a svěžesti.

»Časové rozvlažení od tváři Páně« [Sk 3, 19], Žilka »doby oddechu před tváří Páně«, Hejčl-Sýkora »časy občerstvení před Pánem«, Škrabal »doby útěchy od Pána«, řecky *kairoi anapsyxeós*. *Anapsyxis* je výraz, vyskytující se v lékařství [pro Zahna nový doklad, že pisatel Skutků byl lékař Lukáš], a znamená ochlazení zanícené rány studeným obkladem, přeneseně osvěžení, okřání. Myslí se tu na dobu oddechu, vydychnutí, jež bude následovat po strašlivém utrpení před novým příchodem Páně a konečnou obnovou [»napravením všech věcí« v. 21, sr. Mk 9,12]. Je to doba spravedlnosti, pokoje a radosti. Podmínkou vstupu do této doby je pokání Izraele.

Rozvod, stč. = výhon, ratolest [Ž 80,12; Iz 16,8; 18,5; Jr 48,32; Ez 17,6].

Rozvodnění. Tak překládají Kral. v Ž 42,8; Jon 2,4; hebr. *gal* [= vlna], jež jinde překládají výrazem vlnobití [na př. Ž 65,8]. Jinde jde o příval vod [Jb 22,11; Ž 32,6 a j.].

Rozzlobení se, řecky *thymos* [= hněv], jež v Ef 4,31 znamená hněvivost, zlostnost, popudlivost, vášnivost, z nichž plynou jiné neřesti.

Rozžehnati se, stč. = rozloučiti se [L 9, 61; Sk 18,18; 21,6].

Roždí, stč. = haluzí, roští, chrastí, klestí [Sk 28,3].

Rtové. Toto slovo nahrazuje v bibli velmi často výraz ústa jako orgán řeči, modlitby, prosby, chvály, lži, lsti, milosti a pod. Prosí-li žalmista Boha, aby mu otevřel rty [Ž 51,17], žádá za udělení výmluvnosti k chválení. »Mečové jsou ve rtech jejich« [Ž 59,8] = o ničem jiném nemluví než aby nevinné trápili a páchali vraždy [Kral. Poznámky]. »Jed hada na rtech« [Ž 140,4; sr. Ř 3,13], t. j. podle Kralických, že mohou škodit nejen přímým uštknutím, ale i na dálku vypouštěním jedu [sr. Ž 58,5]. »Úroda rtů« [Př 18,20], »ovoce rtů« [Iz 57,19; Žd 13,15], t. j. chvalozpěvy a radostné vyznávání, jež jsou tu přirovnávány k ovoci a k úrodě, která přináší mnohým užitek. Obraz je vzat z obětní terminologie: to nejlepší z úrod má býti obětováno Bohu. Proto lze v odvážném obraze mluviti také o volcích rtů [Oz 14,3]. »Duchem rtů svých« [Iz 11,4] a »holí úst

svých« zničí Mesiáš hříšníka. Většina překladačů tu má »dechem rtů svých« [Heger na př. překládá: »Ničemu zahubí dechem svých retů«]. Nejde tu o výroky soudce, které provádí popravčí mistr. Mesiáši stačí jediné zašeptání, jediné dechnutí, aby zničil své odpůrce [sr. 2Te 2,8; snad také Sk 5,1-10]. »Cizí rty« v 1K 14,21 = rty cizozemců = cizí jazyky.

Ruben [podle hebr. etymologie = aj, syn! Jiní myslí na jihoarabské *rá'bán* = náčelník], nejstarší syn Jákobův, prvorozený syn Líe [Gn 29,31n; 35,23; 46,8; 1Pa 2,1], který však ztratil své prvorozenské právo, protože se dopustil cizoložství s ženinou svého otce Bálou [Gn 35, 22; 49,3n; 1Pa 5,1]. Gn 37,21-29 vypravuje, že chtěl zachránit Josefa před svými bratry, když se radili o jeho usmrcení, ale nepodařilo se mu zabránit jeho prodání Izmaelským otrokářům. Ještě po dvacíti letech připomínal svým bratřím jejich hřích [Gn 42,22nn]. Svými dvěma syny se zaručil za Benjamina, kterému Jákob nechtěl dovolit jíti do Egypta [Gn 42, 37]. Gelkem nám bible jmenuje čtyři syny R-ovy, zakladatele čeledí: Enocha, Fallua, Ezrona a Charmiho [Gn 46,8n; Ex 6,14; 1Pa 5,3]. Jákob na smrtelném loži předpověděl R-ovi rychlý úpadek pro hřích, kterého se dopustil [Gn 49,3n]. Tato předpověď se splnila na dějinách R-ova kmene.

Kmen R-ův byl rozvětven na čtyři čeledi, jejichž knížetem na počátku pobytu na poušti byl Elisur [Nu 1,5; 2,10; 7,30nn; 10,18; 26, 5-11]. Kmen tehdy čítal 46.500 bojovníků [Nu 1,20n], ale při druhém sčítání asi po 38 letech jich bylo už jen 43.730 [Nu 26,7]. Zdá se, že Elisur byl velitelem vojska, složeného z příslušníků kmenů Ruben, Simeon a Gád, čítajícího celkem 151.450 bojovníků [Nu 2,10.16. *Nu-meri]. Za kmen R-ův byl vyslán k vyzkoumání země zaslíbené Sammua, syn Zakurův [Nu 13,5]. Dátan, Abiron a Hon, kteří se připojili ke vzpouře levity Chóre, byli Rubenovci [Nu 16,1-50; 26,9; Dt 11,6. *Chóre]. Gádovci, R-ovci a polovina kmene Manassesova žádali Mojžíše, aby se směli usadit východně od Jordánu, kde bylo mnoho příhodných pastvin. Bylo jim to dovoleno, když se uvolili, že nejdříve pomohou při dobývání zaslíbené země [Nu 32,1-42; Joz 4,12; 18,7]. R-ovo území hraničilo na východě na panství Ammonitů, na j. tvořila hranici řeka Arnon [Nu 21,24], na západě Mrtvé moře a Jordán [Joz 13,23], na severu pak linie jižně od Betnemra k Eze-bonu [Joz 13,17.27; 17,26; 21,37; Nu 32,36]. Na jeho území ležela tato důležitější města: Aroer, Ezebon, Medaba, Dibon, Bamotbal, Betbalmeon, Jasa, Kedemot, Mefat, Karia-taim, Sabma, Saratazar, Betfegor, Assedot, Fazga a Betsimot [Joz 13,15-23, sr. Nu 32,37n]. Levitům z čeledi Merari byla přidělena tato rubenovská města: Bozor, Jasa, Kedemot a Mefat, z nichž Bozor bylo městem útočištným [Joz 21,7.36n; 1Pa 6,63.78n; Joz 20,8; 1Pa 6,78]. Při snadné přístupnosti hranic ze severu a východu bylo přirozené, že.kmen R-ův nemohl na dlouhou dobu udržet celé toto území, zvláště nikoli proti útokům Moabských [sr. Iz 15; 16; Jr 48]. Zdá se dokonce, že tento kmen záhy zanikl pod těmito nájezdy a rozplynul se v kmenu Gádově. Ovšem, že oddělenost Zajordání od ostatní země sváděla k porušení náboženské jednoty. Došlo k navršení zvláštního oltáře, »velkého ku podivení«, které vedlo téměř k bratrovražedné válce [Joz 22,1-34]. R-ovci se také nezúčastnili boje proti Zizarovi, což jim vyneslo posměch v písni Debořině [Sd 5,15n]. Ve 2Kr 10,33 je R-ovo území jmenováno mezi těmi, jež napadl syrský král Hazael. Později slyšíme, že spolu s Gádovci a Manasse-sovci vedli válku proti Agarenským, Iturejským, Nafejským a Nodabským, na jejichž území od Bázanu až po horu Hermon se usadili, ale za assyrského krále *Fula byli odvedeni do zajetí a usazeni v Chelach a Chabor [1Pa 5,18-26]. Naposledy ve SZ-ě slyšíme o R-ovi v Ez 48,6n, kde je tomuto kmeni více méně už pomyslnému vyhrazena část znovu zabrané země. Také jedna z jerusalemských bran byla po něm pojmenována [Ez 48,31].

Podle Zj 7,4-8 bude z Izraele zachráněno také 12.000 z pokolení R-ova [chybí kmen Dan, z něhož prý vzejde Antikrist. Místo něho je uveden kmen Manasses]. Židovství se sice podle svědectví Zj proměnilo ve »zběř satanovu« [Zj 2,9], přece však Bůh zachrání ostatky [sr. Ř 11,5.7], které budou poznamenány zvláštním znamením, aby ušly Božímu soudu.

Rubenitský [Joz 22,1]. *Ruben.

Ruda, stč. = rez na rostlinách, plesnivina, plíseň [Dt 28,22, sr. 1Kr 8,37; Am 4,9; Ag 2,18, kde totéž hebr. slovo je přeloženo výrazem rez].

Rudé moře. *Moře Rudé.

Ruel [= pastýř Boží], otec Elifazův, vůdce pokolení Gad v době sčítání lidu na poušti [Nu 2,14].

Rufus [lat. jméno]. 1. Bratr Alexandrův, syn Šimona Cyrenenského [Mk 15,21]. - 2. Křesťan, jemuž Pavel posílá pozdrav v Ř 16,13. Někteří vykladači se domnívají, že jde o téhož jako u Mk 15,21. Vdova po Šimonu Cyrenen-ském se prý odstěhovala do Říma se svými dvěma syny, kteří prý ve sboru stáli mezi předními osobnostmi.

Ruhač = rouhač. *Rouhání, rouhati se.

Ruka, hebr. *jád* = ruka [řecky *cheir*], *kaf* = dlaň, hrst. Pravá ruka, hebr. *jámín,* označovala také jih, levá ruka, hebr. *s^e^mó'l,* označovala sever. Orientálec totiž při určování světových stran se postavil tváří k východu. U soudu stál žalobce po *pravici obviněného [Ž 109,6; Za 3,1]. *Levicí byl držen štít, aby byla pravice volná k boji. Ochránce takového bojovníka musel stát tedy po jeho pravici [Ž 109,31]. Této skutečnosti třeba snad přičítati zvyk stavěti vzácné osobnosti po pravici a tak jim dávati čestné místo ochránců. Během doby se pravice stala čestným místem bez ohledu na původní význam. Tak Mesiáš sedí po pravici Boží [Ž 110,1; L 22,69; Ř 8,34].

Při modlitbě byly ruce drženy vzhůru [Ex 17,11; 1Kr 8,22; Ž 28,2]. Pozdvihnouti r-u k Hospodinu znamená přísahat [Gn 14,22, sr. Dt 32,40]. Praví-li Ž 144,8, že pravice *cizozemců [Doplňky] je pravice lživá, míní se tím, že jejich přísaha je falešná. Pravice a přísaha jsou tu souznačná slova právě tak jako v arabštině. Vložiti r-u pod něčí *bedro bylo výrazem nezrušitelného závazku [Gn 24,2; 47,29]. R-ma vloženýma na hlavu se svolávalo požehnání a člověk byl oddělován k zvláštnímu úřadu [Gn 48,14; 1Tm 4,14; 5,22; Žd 6,2]. Znamenalo to někdy přímé přenášení vlastní *slávy [Nu 27,18nn]. »Naplniti ruce« [Ex 28,41; Sd 17,5] budoucích kněží, nejspíše částmi oběti, jež měly být obětovány, znamenalo odděliti, ordinovati kněze [sr. Ex 29,9]. Nastávající kněz tyto části oběti ve svých rukou pozdvihl před Hospodinem, načež je velekněz spálil na oltáři [Ex 29,25]. Tak to vykládá Baudissin a katol. bohoslovci. Jiní na základě assyrštiny mají za to, že věta »naplniti ruce« znamená prostě »pověřiti úřadem«. »Vložení rukou na hlavu obětního volka« znamenalo sebeztotožnění s tímto obětním zvířetem [Ex 29,10]. Vložení rukou na hlavu kozla za současného vyznávání hříchů bylo chápáno jako přenášení těchto hříchů na kozla, který byl pak vyhnán na poušť k *Azazelovi [Lv 16,21]. Umývání r-kou bylo slavnostním prohlášením neviny [Dt 21,6; Ž 26,6; Mt 27,24]. Čisté r-e byly symbolem života v *spravedlnosti před Bohem [Jb 22,30; Ž 18,21; sr. 24,4]. Tlesknouti r-ma bylo znamením hněvu [Nu 24,10]. Líti vodu na r-e někoho bylo výrazem služebnictví [2Kr 3,11]. Podati r-u znamenalo uzavříti smlouvu [2Kr 10,15; Př 6,1; Ez 17,18], přátelství [Ga 2,9]. Může ovšem znamenat i dotvrzení něčeho [Jb 17,3].

»R. Hospodinova«, »silná jeho r.« [Dt 2,15; 4,34] je symbolem neodolatelné jeho moci. »R. Hospodinova nad prorokem« [Ez 8,1; 37,1] znamená božskou inspiraci. Je-li s někým r. Hospodinova, znamená to prozřetelné, laskavé a otcovské jeho vedení [Ezd 7,6; L 1,66; Sk 11,21]. Být v r-e Otcově je totéž jako být jeho majetkem a stát pod jeho svrchovanou ochranou [J 10,28n]. Je-li však r. Hospodinova proti někomu, anebo dolehne-li na někoho, znamená to Boží soud [Ž 32,4; 38,3; Sk 13,11]. »Zapsati se r-ou Hospodinu« [Iz 44,5] snad znamená podle Duhma a většiny vykladačů »popsati ruku [nápisem]: Hospodinův [majetek]«. Snad tu šlo o vyryté, vypálené znamení na ruce, jež znamenalo zasvěcení božstvu [sr. Ez 9,4; Zj 7,3; 13,16; 20,4; sr. Ga 6,17]. Ovšem, že Lv 19,28 zakazuje podobné praktiky. Je tedy možno soudit na vliv okolních kultů [ale sr. Ex 13,16], obvyklých zvláště při zasvěcování v mystériích. Tento výklad je sice spojen s mluvnickými těžkostmi, ale nikoli nepřekonatelnými. »Vztáhnouti r-u [na někoho, k něčemu]« je obrazným výrazem cílevědomého jednání, určitého úmyslu, po němž následuje čin, ať už lidský nebo božský [Gn 3,22; 22,12; Ex 6,8; 7,5; 9,15; 2S 6,6; Jb 2,5; Ž 144,7; Ez 6,14; Sof 2,13]. Může to ovšem znamenat i skutečné vztažení r-ou, na př. při zatčení, zajištění někoho, k útoku, k záchraně [Mt 14,31; 26,51; L 21,12; 22,53]. Jindy je to výraz, označující posunek, gesto, jímž se podtrhuje určitý výrok [sr. Mk 3,34 s Mt 12,49] a zdůrazňuje jeho naprostá platnost pro ty, jimž je určeno. Když nemocný na Ježíšův rozkaz vztáhl svou r-u [Mt 12,13], byl to všem viditelný výraz jeho poslušnosti a víry, ale také důkaz Ježíšovy svrchované moci. Když Ježíš u Mt 8,3 vztáhl r-u, učinil tím viditelnou svou vůli, že malomocného chce očistiti. Podobně jest rozuměti modlitbě ve Sk 4,30, aby »Bůh vztáhl ruku svou«, t. j. aby učinil viditelnou svou moc a milost, aby se projevil uzdravováním, činěním divů a zázraků skrze jméno svatého Syna svého Ježíše. — Ve Sk 26,1 jde o řečnické gesto. - U J 21,18 jde o narážku na násilnou smrt Petrovu, patrně na kříži.

Čtenář české bible v překladu Kral. si sotva uvědomí, že za výrazem *místo v 1S 15,12; Iz 56,5 je ukryto hebr. *jád* [= ruka]. Jde tu o pamětní sloup [podobně jako 2S 18,18] snad podoby ruky [nebo mužského pohlavního údu; sr. Iz 57,8], jenž má býti zárukou, že památka toho, který vztyčil tento sloup, nebude vyhlazena [viz Bič II., 86].

Rukojemství, rukojmě, totéž jako záruka a ručitel. Rukojmím byl ten, kdo se zaručil svou osobou a svým majetkem za závazky druhého, splatné někomu třetímu [Gn 44,32; Př 22, 26n], zvláště v obchodním styku. Rukojemství se přejímalo podáním ruky před svědky [Jb 17,13; Př 6,1;. 17,18]. Kniha Př často ukazuje na bláhovost toho, jenž přejímá ručitelství zvláště za cizince [Př 11,15; 17,18; 20,16], ale apokryfní kniha Jezus Sirach [Ecclesiasticus] pokládá rukojemství za přátelský skutek dobrého člověka vůči bližnímu [29,17], vyzývá však k tomu, aby nebylo zneužíváno [29,18nn], a varuje před jeho nebezpečím [29,20-24]. Mojžíšův Zákon nemá o ručení žádného ustanovení. /

Rukověť = klika [Pís 5,5].

Rum = ssutina, zbořenina, zřícenina; smetí, smíšené s vápnem a drobným kamením [Neh 4,2.10; Iz 17,1].

Ruma [= výšina, výsost], domov Pedaiy, děda Joakimova [2Kr 23,36], snad dnešní Aruma poblíž Sichemu anebo Ruma v Galileji asi 9 km s. od Nazareta.

Růsti může znamenat také síleti, prospívati, rozmáhati se [Gn 26,13; 1Pa 11,9], býti plodný [Gn 35,11], získávat na vážnosti, vlivu, moci [Est 9,4; J 3,30; Sk 6,7; 12,24]. Růst je charakteristikou křesťanova života z víry: věřící roste Božím Slovem, jímž je sám Kristus [1Pt 2,2]; jeho víra se prohlubuje a rozšiřuje [2Te 1,3], jeho poznání Boha, t. j. nikoli jeho tajemné podstaty, jež je nepoznatelná, nýbrž jeho vůle a spasitelných záměrů v Kristu Ježíši se utvrzuje, a to poslušnou vírou v Ježíše Krista [Ko 1,10]. Je to růst způsobený Bohem

[Ko 2,19] u těch, kdo jsou zapojeni do těla Kristova [Ef 4,15]. Čím dál tím užší spojení s ním způsobuje růst, a to po všech stránkách [Kral. »všelijak«, Žilka »cele«], t. j. v poznání, svatosti a všech vlastnostech, jež Kristus může sdíleti s věřícími. Právě toto zapojení do Krista může a má křesťana povzbudit k tomu, aby očekával duchovní vzrůst. Církev, skládající se z jednotlivců takto zakořeněných v Krista, roste ve svatý Boží chrám [Ef 2,21].

Rušiti [se], stč. hýbati se; ničiti, bořiti, kaziti; neplatným učiniti, odstraniti; zlehčiti. Hebr. *párar* [= rozdrobiti, zničiti, na př. smlouvu Jr 14,21; Ez 44,7, sr. Iz 24,5; 33,8; Jr 31,32 a j.; přikázání Ezd 9,14, sr. Ž 119,126; plány Ezd 4,5; Ž 33,10; sr. Iz 14,27] a *chábal* [= oslabiti Jb 17,1; poškoditi; zničiti, přijíti nazmar, Dn 7,14].

V NZ jde o šest řeckých výrazů, nejčastěji *lyein, katalyein* [= uvolniti, rozvázati, přetrhnouti; zničiti, odstraniti, zbaviti platnosti, v tomto posledním významu na př. Mt 5,17.19; J 5,18; 7,23, sr. J 10,35; zbořiti, strhnouti, na př. chrám Mt 27,40; Mk 15,29; sr. Mt 26,61; Mk 14,58]. Řecké *bebélûn* znamená znesvětiti, poskvrniti [Mt 12,5; sr. Sk 24,6. *Světský]; *athetein* = prohlásiti za neplatné Ga 3,15, zavrhnouti, popírati [Mk 7,9]. Podobný význam má řecké *akyrûn* = učiniti neplatným. Když Židé kladou kultické předpisy nad plnění Desatera, zbavují Slovo Boží platnosti, a to ve prospěch lidského ustanovení pochybné náboženské ceny [Mk 7,13, sr. Mt 15,6]. Tentýž výraz překládají Kral. v Ga 3,17 slovem »vyprázdniti«. Zákon, který přišel podle Pavla teprve 930 let po zaslíbení, daném Bohem Abrahamovi, nečiní neplatným toto zaslíbení milosti Boží skrze víru. Žd 10,9 mluví o tom, že nedokonalé sz oběti byly zrušeny, odstraněny [řecky *anairein]* sebeobětí Kristovou. -Řecké *ftheirein* [= rozetříti; zahubiti; hubiti se, hynouti] je užito o starém, k Bohu neobráceném člověku, který hyne na klamné chtíče, v Ef 4, 22; *diaftheiresthai* [= chátrati, opotřebovati se, stravovati se] o lidském těle ve 2K 4,16.

Rut. 1. Osoba. Původ a význam jména R. je nejistý. Obyčejně se vykládá jako »průvodkyně« nebo »ta, jež se laskavě připojuje«. Ale jsou možné ještě jiné výklady. Bič I., 121 upozorňuje na thesi prof. Hrozného, že R. má protějšek v chattijsko-hetejské bohyni Rutaš, z níž snad vznikla i řecká Artemis. Podle biblické zprávy šlo o Moabitku, která se levirátním sňatkem dostala do rodokmenu Davidova a tím i Ježíšova [Mt 1,3.5.6]. Ovšem, ženy obyčejně nebývají pojímány do *rodokmenů. Že se tak stalo při rodokmenu Ježíšově, bylo jistě úmyslné. A že jsou v tomto rodokmenu jmenovány nikoli ženy slavných patriarchů, ale cizinka, jež ovšem přijala náboženskou pospolitost Izraelovu, a tři ženy, pokládané za hříšnice [*Támar, *Raab, *Betsabé], je přímo nápadné. Chce se tím říci, že Bůh své milostivé plány provádí i prostřednictvím pádu člověka a že dějiny vyvoleného lidu nejsou stavěny na slavných a bezúhonných osobnostech, nýbrž na pouhé milostivé a spasitelné vůli Boží [sr. Mt 3,9; 1K 1,27nn]. N.

2. Kniha R. je nazvána podle jedné ze dvou hlavních ženských postav, v ní líčených. V našich biblích je zařazena po příkladu starých řeckých překladatelů mezi knihy dějepravné jako přídavek ke knize Soudců. V hebrejských biblích je však zařazena mezi pět t. zv. Svitků [Megillót], jichž se používalo k bohoslužebnému předčítání při pěti hlavních výročních svátcích izraelských a jichž Židé stále takto užívají. I tyto svitky jsou různě seřazeny, buď podle pořadí domněle chronologického anebo podle toho, jak následují za sebou židovské *svátky. V prvním případě je kniha R. první v pořadí, ve druhém, poněvadž byla čtena o letnicích, byla zařazena na druhé místo.

Obsah. Kap. 1.: Elimelech se odstěhoval se svou manželkou Noémi z Betléma do země moábské. Jeho synové Mahalon a Chelion si tam vzali za manželky moábské ženy R. a Orfu. Když Elimelech i oba synové zemřeli, netrvala Noémi na tom, aby si obě vdovy vzaly za muže nejbližší příbuzné svých manželů, avšak R. se přesto přidržela své tchyně, jejího lidu a zvláště Boha [v. 16] a vrátila se s ní do Betléma.

Kap. 2. V době žní paběrkovala R. klasy na poli Bóza, jenž jí dovolil, aby jedla s jeho ženci, a staral se, aby hodně nasbírala. Noémi oznámila R., že tento Bóz je příbuzný jejího zemřelého manžela.

Kap. 3. R. na radu Noémi se odebrala na *humno, kde byl Bóz, a požádala jej, aby se jí jako blízký příbuzný - jak k tomu byl podle Zákona Mojžíšova povinen - ujal.

Kap. 4. líčí právní jednání, při němž Bóz požádal muže, jenž byl s R. blíže příbuzný než on, aby odstoupil od svého práva na ni. Když se tak stalo, vzal si R. za manželku. Syn, který se jim narodil, byl však podle tehdejšího práva považován vlastně za syna Noémi [v. 16]. Tento syn Obéd byl dědem krále Davida [v. 17]. Posledních pět veršuje dodatek podle 1Pa 2,12-15].

Význam knihy. Je to poutavé a půvabné

Egypťanky sbírají pšeničné klasy za ženci, kteří srpem usekávají vrcholky stébel. Hrobní malba z Theb.

vyprávění lidového rázu. Na rozdíl od starších drobnějších vyprávění s podobným námětem [Gn 19,30-38; 38] je vše líčeno s básnickou jemností. Proto mnozí vykladači říkají této knize novela, chtějíce tím naznačit jednak neskutečnost děje [sr. smysl jmen osob: Mahalon = nemoc, Chelion = hynoucí, Orfa = jež odvrací šíji], jednak její vybraný literární sloh. Tento sloh je dobře patrný z překladu prof. Karlovy university Rudolfa Dvořáka, vydaného r. 1912.

Zůstává však otázkou, jaký byl původní záměr a smysl této knihy, která se dnes jeví jako krásná venkovská idyla. Odpovědi jsou v podstatě čtyři, je však těžko říci, která z nich je nejvýznamnější. Z toho, že se knihy R. užívalo při svátcích letničních, jež odpovídají po stránce zemědělské našim dožínkám [sr. Lv 23,15-21], se soudí, že její děj měl určitý vztah k zemědělským obřadům předizraelského obyvatelstva. - Jiný výklad má za to, že kniha R. měla za úkol zdůraznit povinnost t. zv. *levirátního manželství, t. j. že ovdovělou ženu si má vzít za manželku nejbližší příbuzný zemřelého manžela, jestliže nezanechal mužského potomka [Dt 25,5-10]. Skutečně je Bóz vzorným příkladem této mnohdy těžké povinnosti. K líčení právního jednání po odstoupení nároku na majetek a manželku sr. též Lv 25,25 a Jr 32,6-9. - Soudí se též, že základním záměrem knihy R. bylo hájiti všeobecnost víry v Hospodina proti úzkoprsému vylučování lidí cizího původu, zvláště moábského a ammonského, z obecenství lidu Božího [sr. Dt 23, 3-6], jak se projevovalo zvláště za působení Ezdrášova a Nehemiášova [Ezd 10; Neh 13]. Pak by byla kniha R. asi podobného rázu a záměru jako kniha Jonášova. - Zdá se však, že nejsilnějším důvodem pro zařazení této knihy mezi svaté spisy byla souvislost s rodinou krále Davida, jak je naznačeno v posledních verších [4,18-22]. Davidův rod je spojen s vyprávěním, které bylo všeobecně známé a oblíbené. Kniha R. byla chápána jako předzvěst a předobraz mesiášské doby.

Doba vzniku. Je těžko určit dobu sepsání této knihy. Někteří soudí, že je starší než kniha Dt [před r. 621 př. Kr.], avšak většina vykladačů má za to, že tato kniha byla sepsána teprve někdy ve 4. stol. př. Kr., jak prý o tom svědčí neznalost starých zvyků [sr. 4,7], poměrně pozdní jazykové rysy, i její universalistický ráz.

V knize R. je vyjádřena oddaná důvěra v Boží pomoc postavami dvou žen, Noémi a R. Právní a společenské postavení osamocených žen bylo v této době velmi svízelné, avšak Noémi i R. splnily povinnosti, které jejich rodinné vztahy vyžadovaly, a osvědčily tak pevnou víru v Hospodina i vzájemnou důvěru a pomoc. I Bóz vyniká jako vzorný plnitel svých příbuzenských povinností a věřící muž.

Sgt.

Různice, stč. nevole, nesvornost [Př 6,19], hádka [Ab 1,3], boj [2S 22,44, sr. 2S 3,1; Ž 18,44]. .Hebr. *m^{e}hûmá* u Ez 22,5 znamená opak klidu, pokoje, tedy: nepokoj, shon, chvat, vzniklý z pocitu hrůzy. Řecké *akatastasia* znamená nepořádek, zmatek, vzpouru, vzbouření [L 21,9]. Téhož slova je užito ve 2K 12,20 o zmatcích, nepořádcích ve sboru korintském, které Pavel vypočítává v jedné řadě se sváry, závistmi, hněvy, vádami, utrháním, reptáním a nadýmáním. V Ga 5,20 jsou mezi ovocem těla jmenovány také r., a to v těsné spojitosti s drážděním [osobní zaujatostí] a se *sektami [stranictvím]. Jde tu o rozdvojení [řecky: *dichostasia*], nejednotnost sboru. Tato nejednotnost je v Ř 16,17 uváděna ve spojitosti s pohoršením proti učení, kterému se římský sbor naučil. Pavel tu myslí na křesťany původu židovského, kteří podkopávali jednotu sboru svým lpěním na mojžíšovském Zákonu. Už v Antiochii se Pavel setkal s těmito lidmi, kteří způsobili rozkol [řecky: *stasis*] ve sboru [Sk 15,2]. Ovšem, tyto spory mohly mít také docela osobní příčiny [1K 1,10n. *Roztržka]. Všecky však jsou známkou tělesnosti [1K 3,3; Ga 5,20].

Je přirozené, že Ježíš působil roztržky, rozdělení mezi lidmi [Mt 10,35; L 12,51]. U J 7, 43; 9,16; 10,19 je to vyjádřeno řeckým *schisma* = roztržka. A také apoštolové svou zvěstí o Kristu šířili neklid [řecky: *stasis* = rozkol] mezi všemi Židy [Sk 24,5].

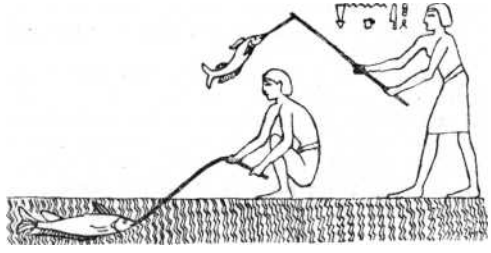
Růže byla v Palestině dlouho neznáma. Kral. tak překládají hebr. *ch^{a}bassélet* v Pís 2,1 a Iz 35,1. Ale toto hebr. slovo snad označuje *Colchicum autumnale,* ocún jesenní nebo *Narcissus tazetta,* krásný, bělokvětý a vonný narcis, jenž roste na jaře v rovině sáronské, anebo konečně, *Cyperus syriacus,* šáchor, rostoucí na bařinách sáronské roviny a jinde koncem podzimu. Skutečná r. přišla do Palestiny z Médie a Persie. Roste i dnes na palestinských horách. - Služebná, která šla otevřít Petrovi, uniknuvšímu ze žaláře, se jmenovala řecky *Rhodé* [= růže, Sk 12,13]. Hebr. výraz pro r-i neznáme.

Růžťka, stč. = rozha, růždka = nedospělá letošní větev, ratolest, letorost, proutek. Ale hebr. *'ámîr,* obyčejně překládané vršek [na př. stromu, Iz 17,6] u Iz 17,9 podle některých prý označuje Amority [podle LXX.] Orelli překládá: »V ten den budou jeho ochranná města jako zříceniny Horejských a Amorejských, které opustí ze strachu před syny Izraelskými«. Je to snad neoprávněná historisace.

Ryby, rybář. Podle novodobých výzkumů vyskytuje se v Palestině 43 druhů sladkovodních ryb, z nichž 16 tvoří zvláštnost jordánského povodí, poněvadž se vyskytují pouze zde, nepočítáme-li příbuzné druhy z povodí Habeše. To vede badatele k domněnce, že Jordán a vodstvo sv. Afriky tvořily v pravěku jednu geologickou oblast. Jezero *Genezaretské a severnější Hule, jakož i jezera kolem Damašku se přímo hemží rybami, z nichž některé mají ve zvyku táhnouti proti toku přilehlých říček a klásti vajíčka [jikry] v odlehlých tůních. Jiné

druhy malých ryb žijí v bažinách a v teplých solnatých pramenech, jejichž teplota dosahuje až 33° C. V Mrtvém moři však všecky ryby hynou a stávají se kořistí ptáků, shromažďujících se v hejnech na pobřeží. 23 ze 43 druhů palestinských ryb patří k rodu kaprovitých, z nichž některé pokládají dnešní mohamedáni za posvátné [viz níže!]. Pro tyto různé druhy ryb nemá bibl. hebrejština ani řečtina zvláštních názvů. Hebrejština se spokojuje se všeobecným označením » všelijaká duše živá, hýbající se, kteroužto v hojnosti vydaly vody podle pokolení jejich« [Gn 1,21], anebo výrazem *dág, dágá* [= ryba, Gn 1,26.28; 9,2].

Rybolov. Nejstarší způsob lovení ryb záležel v nabodávání jakousi vidličkou, podobnou kopí, opatřenou často peřím, jako bývá u šípů, a upevněnou na provaze, jež byla vrhána na plovoucí ryby [hebr. *s^e^lásal* = rybářské kopí, vidlice, harpuna, Jb 40,26]. Později se lovilo na udice [Jb 40,20; Iz 19,8] s prutem nebo bez prutu [s prutem pravděpodobně u Mt 17,27]; za vnadidlo bylo, pokud je známo, užíváno much. Tento způsob lovení byl v době sz velmi rozšířen. Svědčí o tom mnohá obrazná rčení



Egyptští rybáři chytají na udici, způsob rybolovu se nezměnil po tisíciletí. Malby z Beni Hassan.

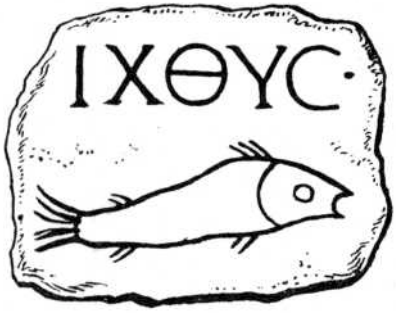
[2Kr 19,28; Ez 38,4; Am 4,2; Ab 1,15]. Rybáři z povolání však za všech dob užívali sítí, většinou lněných [Mt 4,20; L 5,4nn; J 21,6nn. *Lovení ryb]. Byly dvojího druhu: a) ruční neboli ohnoutka [= vrhací síť], podobající se kuželu [řecky: *amfibléstron*] s dlouhým provazem upevněným na vrcholu. Je tak složena, že je-li vržena [řecky: *ballontes,* Mt 4,18], rozloží se po hladině a současně klesne ke dnu, protože okraje jsou zatíženy olověnými kroužky, protaženými provazem, jímž se síť zavře. Někdy je možno chytiti až 28 velkých ryb jediným vrhem sítě. b) T. zv. nevod [= vlečná síť, řecky *sagéné*], dlouhého obdélníkového tvaru, opatřený na hořejším okraji dřevěnými plováky, na dolením olověnými kruhy [Mt 13, 47nn, Kral. *vrše; sr. Iz 19,8; Ab 1,15nn]. Nejvhodnější dobou k rybolovu bylo časné ráno před východem slunce a pak po jeho západu [L 5,5n; J 21,3], protože za dne se ryby zdržovaly v chladných hlubinách. Někdy táhnou ryby v takovém množství, že se síť trhá. Po lovu vybírají rybáři větší ryby a dávají je do nádob [Mt 13,48, nejde-li tu o vybírání ryb kulticky čistých. Viz níže!], čistí sítě [L 5,2], spravují je [Mt 4,21; Mk 1,19, Kral: »tvrdí sítě«] a nakonec rozprostírají na břehu, aby vyschly [Ez 26,5.14; 47,10]. Zdá se, že se rybáři spojovali v družstva a cechy [sr. Jb 40,25; L 5,7.10]. V pozdější době se mluví také o sádkách pro ryby nebo o umělých rybnících na krmení ryb [snad Pís 7,4; Iz 19,10. Většina vykladačů však se domnívá, že tu jde o omyl překladatelů].

Ryby byly nejlacinější stravou za starověku, zvláště v Egyptě [Nu 11,5]. O obchodu s nasolenými rybami čteme u Neh 13,16. Zdá se, že v sev. části Jerusalema byl tento obchod soustředěn u rybní brány [Neh 3,3]. V době Ježíšově proslulo zvláště jezero Genezaretské znamenitým rybolovem [sr. J 21,9] a určitým rybářským průmyslem. Betsaida [= dům rybolovu] dostala z této okolnosti své jméno. Ryby byly vyvrhovány, důkladně nasoleny a sušeny na slunci, takže mohly sloužit za potravu i na cestách [sr. Mk 8,5nn; L 9,13nn]. Sušené ryby byly také dováženy jednak z Tyru, jednak z Egypta a ze Španěl. Byly požívány buď nasolené nebo smažené, pečené [J 21,9] a vařené.

Čisté a nečisté ryby. Podle Gn 9,2 všecky ryby »mořské« byly dány Bohem k požívání. Ale Zákon zakazoval jísti ty mořské živočichy, kteří neměli ploutví a šupin [Dt 14,9n]. Tito živočichové byli prohlášeni za kulticky nečisté a ohavnost [Lv 11,9-12] bez ohledu na to, jsou-li v moři nebo v řekách. Snad se tento zákaz vztahoval zvláště na oka-tice, hltouna [*Clarias lazera*], vyskytujícího se hojně v jezeře Genezaretském, úhoře a všecky druhy korýšů a měkkýšů. Zákaz měl nejspíše kultické pozadí. V Egyptě totiž a ve starém Římě byly určité ryby bez ploutví pokládány za posvátné, stejně v Sýrii, ne-li dokonce za božstva. Při chrámě v Hierapolis byl rybník

Rybář s bohatým úlovkem kaprovitých ryb. Egyptská malba z hrobu u pyramid.

s posvátnými rybami se zlatými ornamenty. Byly denně krmeny, ale nikdy požívány, leda kněžími, kteří se tak chtěli dostat do bližšího styku s rybím božstvem. Na assyrských vypálených cylindrech jsou vyobrazeni kněží, oblečení do velké rybí kůže, stojící před oltářem, na němž je položena ryba. V Egyptě byly dokonce nalezeny mumifikované ryby a egyptská mythologie mluví o nebeských rybách, jež provázejí člun Slunce na jeho pouti po nebi. Snad i »velká ryba« u Jonáše má toto mythologické pozadí. Není divu, že Dt 4,18 [sr. Ex 20,4] zakazuje jakékoli modloslužebné zobrazování ryb. V prvních stoletích se stala ryba symbolem a kryptogramem křesťanství z nahodilé skutečnosti, že řecké *ichthys* [= ryba] obsahuje počáteční písmena věty: Ježiš Kristus Boží Syn



Symbol ryby s nápisem „ichthys" z Amiova náhrobku. Starokřesťanské museum v Římě.

Spasitel [*Jézus Christos Theú Hyios Sótér*]. Možná, že při tomto symbolu měla úlohu také slova Ježíšova o rybářích lidí [Mt 4,19; Mk 1,17].

Rybník. Jde vlastně jen o velké nádrže vody, vytesané ve skále, někdy částečně vy- zděné, jež zachycovaly dešťovou vodu, někdy však i prameny. Užívalo se jich k zavodňování zahrad [Kaz 2,6] a k zásobování měst vodou. Nejznámější bibl. rybníky byly tyto: *a)* Ga- b a o n [2S 2,13; Jr 41,12] jv od vesničky téhož jména, podzemní nádrž uměle vytesaná ve skále, z níž teče voda do otevřeného r-a 17 m x 10 m. Na z. od vesničky je také skalní cisterna 3.30 x 2.10 m. - *b)* R. S a m a ř s k ý, na s. od města téhož jména, vytesaný ve skále [1Kr 22,38]. - *c)* R. k r á l o v s k ý [2Kr 20,20; Neh 2,14], snad totožný s r-em S i l o e [J 9,7; Selach Neh 3,15; Iz 8,6]. Je dlouhý 16 m a široký 5.60 m. Nedaleké královské zahrady [2Kr 25,4; Jr 39,4; 52,7] byly zavodňovány z tohoto r-a, vytesaného ve skále na konci Údolí Sýrařů [Tyropoiónského] pod starou zdí poblíž t. zv. města Davidova v Jerusalemě. Napájen byl podzemním kanálem, dlouhým kolem 513 m, vedeným z Gíhonu [2Pa 32,30; 33,14, nynější pramen Panny Marie, '*Ain Sitti Marjam.* O starohebrejském nápisu v tomto kanále viz *Siloe, str. 882]. *d)* R. b r a v n ý, B e t h e s d a poblíž Bravné brány na sev. straně Jerusalema [J 5,2n] s léčivou vodou, opatřený paterem podloubí pro nemocné. - *e)* R. E z e b o n [Pís 7,4], vých. od města téhož jména, *-f)* U H e b r o n u je 25 pramenů a 10 velkých studní, z nichž některá je snad míněna v 2S 4,12. *g)* Záp. od Betlema u vesnice 'Artás jsou tři t. zv. rybníky Šalomounovy, vytesané do skály a částečně zbudované z velkých kvádrů. Největší z těchto rybníků je 177 m dlouhý, 45 až 63 m široký a 15 m hluboký. V bibli o nich není zmínky.

Rychle [-ý], spěšně, nakvap [Gn 24,18; 44,11; 2Kr 1,11; Ž 90,10; Mt 5,25 a j.], ale také rázem [Ž 6,11], najednou, náhle [Sk 2, 2; 9,3], brzy [Zj 11,14; 22,7]. »Zahyne utíkání od rychlého« [Am 2,14], t. j. běžec nebude mít čas ani příležitost ani místo k úniku [sr. Jr 25,35; 46,6; Jb 11,20; Ž 142,5]. »Rychlý svědek « [Mal 3,5], t. j. náhlý, neočekávaný, který ihned a s konečnou platností usvědčí. »Nohy rychlé k prolévání krve« [Ř 3,15], t. j. spěchají, aby prolili krev.

Rynk, z německého Ring, prostranství v městě, tržiště [Pís 3,2; Iz 15,3], náměstí [Mt 11,16; L 14,21; Sk 17,17]. U Mt 6,2 jde vlastně o úzkou cestu [řecky *rhymé*], ve Zj 21,21; 22,2 o ulici, třídu.

Rys, hebr. *námér* = levhart [Ab 1,8]. Totéž hebr. slovo překládají Kral. v Pís 4,8; Iz 11,6; Jr 5,6; 13,23; Oz 13,7 výrazem *par-dus.

Ryšavý, stč. = světlehnědý do červena, zrzavý [Gn 25,25; Lv 13,42; 1S 16,12]. »Drak r.«, t. j. ohnivě rudý, ohnivý [Zj 12,3], o jehož chtivosti vražd svědčí právě jeho barva.

Rytěřování, stč. = boj. Hebr. *chajil, chél* [Dt 33,11] = síla, moc; statečnost. Kral. vysvětlují toto slovo jako velké a mnohé práce, kterými se má ustavičně zaměstnávati a tak sloužiti svému lidu. Řecky v 2K 10,4 *strateia* = = polní tažení, vojenská služba.

Rytěřovati, stč. = bojovati po rytířsku, vésti zápas. Ve 2K 10,3 připomíná Pavel, že zbraně jeho boje [Kral. »rytěřování«] nejsou tělesné, ale božsky mocné. Neužívá pozemských zbraní, jež jsou bezmocné, nýbrž zbraní duchovních, jež mu dal Bůh a jimiž provádí hrdinské činy. Jsou to mimořádné síly, jež mu byly dány k práci pro evangelium. 2Tm 2,4 překládá Žilka: »Kdo je vojákem, neplete se do zaměstnání pro živobytí«. O vojákovo živobytí je totiž postaráno; nemůže mít zaměstnání, které by ho odvádělo od vojenských povinností. Rytíř Kristův nemá vyhledávat takovou činnost, která by ho zdržovala v plnění povinností vůči Kristu. Jk 4,1 mluví o vášních, které válčí v údech člověka a způsobují spory mezi členy sboru. Podobná myšlenka je v 1Pt 2,11 s důrazem, že tělesné chtíče podnikají válku [rytě-řují] proti duši.

Rytina, stč. = rytý obraz, socha. *Modla. *Obraz.

Rytíř, stč. z něm. = jezdec, bojovník, voják [J 19,23; Sk 10,7]. »Ctný r.« v 2Tm 2,3 =

= pravý voják. Spolurytíř = spolubojovník [Fm 2].

Rytířstvo, u L 23,11 = družina, vojenský průvod. R. nebeské v Dt 17,3 [sr. 4,19; 2Kr 23,5] = nebeská tělesa, uctívaná Egypťany a Kananejci jako božstva. U L 2,13 andělé, tvořící nebeské zástupy [sr. 1Kr 22,19; Ž 148,2]. Ve vidění Janově jedou nebeská vojska za Mesiášem, přicházejícím k soudu [Zj 19,14].

Ryzí, stč. = rusý, červenožlutý [Za 1,8; 6,2], ohnivě červený, ohnivý [Zj 6,4]; čistý, nejlepší [1Kr 10,18], přečištěný [1Pa 28,18], třpytivý [Ž 68,14], ofirský, t. j. nejlepší zlato, dovážené z *Ofir [Ž 45,10].

Ř

Řad, stč. = řada, řádek [Ex 28,17; Lv 24,6; 1Kr 7,2n], skupina [L 9,14].

Řád. Tak překládají Kral. ve SZ v podstatě pět hebr. výrazů: a) *chukká* [= pořádek, zákon] ve smyslu uspořádání, na př. slavnosti fáze [Ex 12,43] nebo zákona, jímž se řídí nebeská tělesa [Jb 38,33, sr. Jr 31,35]. — b) *tôrá* [= naučení, návod, pravidlo], zvláště o pravidlech obětí [Lv 6,9.14.25; 7,1.11.37] nebo při očišťování malomocného [Lv 14,2]. — c) Hebr. *mišpát* [= soud, právo] může znamenat výsadu a povinnost, kterou někdo má [1Pa 23,31]. — d) Tvar hebr. *kûn* překládají Kral. „uvésti v ř." [Iz 9,7] = upevniti. — e) Hebr. *dibrá* [= věc, pře] může znamenat: způsob: „Po způsobu Melchisedechově" [Ž 110,4]. Duhm však překládá „Ty jsi kněz na věky z mé vůle" a jméno Melchisedech pokládá za okrajovou poznámku čtenářovu, který si tím připomněl, že také Melchisedech byl knězem Nejvyššího, ačkoli nebyl Áronovcem a nevyhovoval ustanovením Zákona. O jeho kněžství rozhodovala prostě vůle Boží. Tohoto místa se dovolává Žd 7,15 pro kněžství Krista, který se stal knězem podobně [řecky: *kata tén homoiotéta* = podle podobnosti, Kral.: podle řádu] jako Melchisedech nikoli pro svůj áron-ský původ, ani z moci Zákona, nýbrž mocí neporušitelného života, z vnitřní moci, z přímého pověření Božího. Ve v. 11 je sice užito řeckého *taxis* [= pevně ustanovené pořadí, pořádek; povaha, způsob; okolnost, jakost], ale míněno je totéž jako ve v. 15 [sr. Žd 5,6.10; 6,20]. Jde tu nejen o vyšší stupeň kněžství, nýbrž o docela nový a jiný druh kněžství, než bylo velekněžství Áronovo.

Výrazu *taxis* je užito i v 1K 14,40 a znamená tu „spořádaně" [opak nepořádku]. Podobně v Ko 2,5 jde o pořádek a pevnost víry v Krista. Pavel se tu raduje z toho, že sbor v Kolossách je podoben uspořádanému, dobře opevněnému vojenskému táboru. Jiného výrazu je užito v 1Te 5,14; neukázněný [řecky: *ataktos*]. Sr. 1Te 4,11n.

Řádně bojovati = bojovati podle pravidel [2Tm 2,5].

Řecky, řecký *Řekové.

Řeč [*Jazyk, *Slovo]. Kral. užívají výrazu ř. všude tam, kde jde o konkrétní, mluvené slovo. R. stč. = vypravování, pověst; slovo, promluvení, výrok; věc. Ve SZ nejčas-těji *dábár* [původně prý pozadí (sr. *d^{e}bír* = pozadí chrámu, svatyně svatých), smysl, pojem věci, označený slovem, později slovo vůbec, ale s důrazem na jeho působivost (2S 19,43; 24,4), zvláště pokud šlo o slovo Boží; sr. Ž 119,154], *d^{e}bárím* [= slova, činy, sr. 1 Kr 11,41], jež mohou znamenat nejen jednotlivá slova [Gn 11,1], nýbrž i jejich spojení v určitý výrok [Jb 15,3], výpověď, promluvu, návrh [Gn 41,37] nebo zvěst [Sd 3,20; 1Kr 17,24; 22,13], rozkaz [Dt 27,26; 1S 15,23; 1Kr 12,24; 15,29; 16,12], věc [sr. 1Kr 14,29], svěřená věc, úkol, záležitost [Gn 24,33; Joz 2,14.20: „nepronesete" = nevyzradíte], předpověď [Sd 13,17; 1Kr 2,27; 16,34; 2Kr 1,17], způsob mluvy [Ž 55,22; Př 15,1; Pís 4,3] a pod. Podobný význam mají hebr. výrazy *'émer, 'imrá, 'ómer,* odvozené od slovesa *'ámar* = mluviti, tedy opět výroky [Jb 22,22; Př 17,27; 19,27; 22,21; Ž 119,11.140.162; Iz 5,24; 32,9], ujištění a zaslíbení [Ž 119,38.41.76.154] a pod. Hebr. *sáfá* [= ret, jazyk] na př. ve výroku „být zpozdilý v řeči" [Ex 6,12], doslovně: být neobřezaných rtů = nebýt výmluvný [sr. 2K 11,6]; nebo ve výrazu „mluvit neznámou řečí", doslovně „blepotavými, koktavými rty" [Iz 28,11]. „Hluboká ř." [Iz 33,19; Ez 3,5n] = neproniknutelná, nezbadatelná, temná, nesrozumitelná ř. — Hebr. *millá* [= slovo, mluva, hovor] se vyskytuje 34 x v knize Jb, ale Kral. je překládají jen na desíti místech výrazem ř. ve smyslu hovor, promlouvání [Jb 4,4; 13,17; 19,23; 24,25; 32,14; 34,2n.16; 35,16; 38,2]. Jindy je překládají na př. výrazem „přísloví" [Jb 30,9] ve smyslu „jsem jim předmětem hovoru", t. j. klepů. Ve 2S 23,2 jde o Bohem inspirovanou ř. [sr. 1Kr 17,24; Jb 6,10; Ex 4,15; Zj 22,19], při čemž je prorok uchvácen Duchem Božím a jeho řečí [Slovem], takže jeho jazyk mluví pouze to, co mu Bůh vnuká [sr. Nu 22,38; 23,5.16; 24,4.16]; tedy „řeč" může znamenat přímo zjevení Boží [1S 3,1.7.21; 9,27; 15,23.26]. Ž 19,3—5 překládá Zeman: „Den dni přelévá [doslovně tryská: o mluvení ve vytržení, v inspiraci; básník zde mluví o glossolalii stvořeného Božího díla, které si navzájem podává zprávu o Boží stvořitelské slávě] řeč a noc podává noci zprávu [vědomost]. Není řeči a není slov, jejich hlasu není slyšet. Po celé zemi se rozléhá jejich zvuk a na konec světa jejich mluva [hebr. *millá*]". V. 4 lze překládat také: „Není národa a jazyka, kde by nebylo vnímáno jejich svědectví". Duhm a jiní se domnívají, že tento verš je okrajová poznámka čtenářova, ježto metrum verše má určité nedostatky. — Hebr. *ta'am* znamená v »1S 25,33 vkus, chytrost, radu. — Hebr. *si^{a}ch* ve 2Kr 9,11 snad označuje pověst, to, co se o někom povídá. — Hebr. *kášé* v 1Kr 14,6 [Kral. řeč tvrdá] znamená zlé, nepříznivé poselství.

Všimněme si některých zvláštních obratů. „Ř. neumělá" [Jb 38,2] = slova nevědomá,

bez vědomostí. „Ř. Hospodinova zkusila ho“ [Ž 105,19] = ř. Hospodinova [jeho výrok, slovo, jež bylo svěřeno vidoucímu, sr. Jr 5,13; Dt 18,21n] ho vytříbila, t. j. osvědčeným prohlásila. „Abys spravedlivý zůstal v ř—ech svých“ [Ž 51,6] = abys měl pravdu se svým výrokem. Žalmista si uvědomuje svou vinu a prohlašuje, že si zasloužil soudcovský výrok Boží a nemá práva ke stížnostem. „Ř. nepravá“ [Př 17,4] = špatná, ničemná, bezcenná [opak rozumných řečí, Př 19,27 pravých, pravdivých, 1Kr 10,6; 17,24; Př 22,21].

Také v NZ výraz ř. označuje především to, co bylo promluveno, tedy mluvené slovo, při čemž se vyzdvihuje osoba mluvícího. Většinou jde o řecké *logos* [= slovo], o němž bude pojednáno obšírněji pod *Slovo. Zde si všimneme pouze míst, kde je Kral. překládají výrazem ř. Ale je ještě několik jiných řeckých slov, jež Kral. překládají výrazem ř. Tak u Mt 26,73 je užito řeckého *lalia* [= mluva, mluvení], jež se obyčejně vykládá jako dialekt, nářečí, výslovnost [galilejská naproti jerusalemské]. Zahn v této poznámce vidí doklad toho, že Mt napsal své evangelium pro Židy v Palestině, protože jiní čtenáři by této připomínce nerozuměli. Ale Schlatter se domnívá, že je v tomto slově skryto také pohrdání nad tím, jak se Petr snažil zapírat svůj styk s Ježíšem, a překládá: „Tvé plané řečňování [tvé žvanění] tě prozrazuje“. „K řečem příčiny dávati“ L 11,53 je překladem řeckého *apostomatizein,* což původně znamená „říkati zpaměti“. Většina překladačů toto sloveso tlumočí výrazem vyptávati se, zahrnovati otázkami anebo se drží t. zv. západního textu, kde je místo toho sloveso *symballein* = dostati někoho do slovních hádek, a překládají se Žilkou: „Zaplétali jej do řečí“ [Kral.: „K mnohým řečem příčiny dávati“]. — Řecké *gongysmos* u J 7,12 znamená polotiché vyměňování protichůdných názorů. Žilka překládá: „Bylo o něm v zástupech mnoho šeptání“. — Ř 16,18 překládají Kral. řecký výraz *chréstologia* výrazem „lahodné řeči“. Jde tu o krasořečnění v opaku proti drsné, vážné řeči, oznamující Boží soud. — Řecké *pithanologia* v Ko 2,4 [Kral. „ř. podobná pravdě“] znamená přemlouvačskou dovednost, jež dovede posluchače obluzovat, t. j. lákat je, aby „hledali poslední pravdu a pravé spasení někde jinde než v Kristu“, snad v tajemných obřadech, ve vznosných spekulacích a v asketické praxi [J. B. Souček, Výklad ep. Kol., str. 46]. — „Nedospělý v ř—i“ [2K 11,6] je snad možno překládat výrazem laik v kazatelství na rozdíl od odborného řečníka [sr. 2K 10,10]. — V 1Pt 4,10n překládají Kral. řecké *logia* [sing. *logion*] výrazem „řeči Boží“. V klasické řečtině jde o označení výroku, orakula Božího. Jde o výroky, které Bůh svěřil charismatikům [t. j. lidem, jimž byl svěřen duchovní dar, charisma, v. 10 a 14], a to výroky, jež popisují spasitelné jednání Boží pro svět. Ale vsuvka „jako“ ukazuje, že Pt se neodvažuje tvrdit, že věřící přímo sděluje „výroky Boží“, nýbrž že se jen pokouší svými slovy uctivě vyjádřit to, co z poslušnosti vůči vedení Ducha svatého přijal jako výrok Boží, aniž při tom hledá svou slávu nebo nějakou odměnu.

Řecké *logos,* překládané obyčejně výrazem *slovo, tlumočí Kral. na mnoha místech výrazem ř. NZ podle Kral. zná řeč příjemnou, milou, okořeněnou konservující mocí [solí, Ko 4,6], proniknutou praktickou moudrostí a poznáním [Kral. „uměním“, jež proniká až do hloubek křesťanského poznání] skrze Ducha svatého [1K 12,8], ř. zdravou [1Tm 6,3]. Aleje také ř. mrzutá, t. j. shnilá, špatná, ošklivá, jež není s to budovati církev a neuvádí posluchače do oblasti Boží milosti [Ef 4,29]; ř. marná, prázdná, bezobsažná [Ef 5,6]; ř. zlá, zlomyslná, štvavá [3J 10]; ř. pochlebná, lichotná [1Te 2,5]; ř., jež se rozjídá jako zhoubná rakovina [2Tm 2,17]; ř. vymyšlená, vybásněná, nabubřelá, prolhaná [2Pt 2,3]. Jsou to ř—i lidí, zapletených do hříchu a propadlých zlu. Také kazatelé evangelia mohou podlehnout pokušení podpírat svou zvěst „moudrostí ř—i“ [1K 1,17], t. j. učeně znějící ř—í [Hejčl—Sýkora], slovní moudrostí [Žilka], rozumovou názorností, logickou průzračností [J. B. Souček], vynikající řečnickou dovedností [Kral. „s důstojností ř—i“, 1K 2,1], líbivými důkazy moudrosti [Škrabal: „v přemlouvavých slovech moudrosti“, 1K 2,4], jež konec konců nejsou nic, jen nadutostí lidskou [1K 4,19]. Neboť království Boží nevděčí za svůj vzrůst řečnickému umění kazatelů, ale Boží moci a milosti; ty však nelze předpokládat za pouhým, bezpodstatným mluvením [1K 4,20], jehož obsahem není slovo o kříži [1K 1,18n]. Ježíš varuje před prázdnými, neužitečnými slovy, protože člověk na základě takových ř—í bude odsouzen [Mt 12,37]. *Logos* může označovat také proslovené kázání [Mt 7,28; Sk 20,7] na rozdíl od dopisu [2K 10,10; 2Te 2,2.15] nebo dovednost hlásati evangelium [2K 8,7], nebo příkaz, učení [2Te 3,14 překládá Hejčl—Sýkora: „Neposloucháj]i však někdo našeho písemného příkazu“; Škrabal: „našeho učení v tomto listu“; Žilka: „našeho slova z tohoto listu“]. Jindy je to označení zprávy, pověsti [L 5,15; 7,17], jindy poznámky, rčení, výroku [Mk 7,29]. „Tázal se ho mnohými ř—mi" (= slovy) = vyptával se ho velmi obšírně [L 23,9]. Někdy je ř. označením spasitelné zvěsti o Kristu, jež je spolehlivá a osvědčená [Kral. „věrná“, 1Tm 1,15; 2Tm 2,11; Tt 1,9; 3,8]. Ap. Pavel vyzývá k modlitbě, aby mu bylo dáno slovo, když otvírá ústa [Ef 6,18n; Kral.: „aby mi byla dána ř. k otevření úst“, Žilka: „aby mi bylo dáno otevříti ústa, mluviti směle“]. Výraz „o kterémž je ř. naše“ v Žd 4,13 znamená snad v tomto případě: „S nímž [t. j. s Božím slovem] máme co dělat“, „k němuž máme odpovědný vztah“ [Žilka: „Před tím máme odpovědnost“, Hejčl—Sýkora: „Jemuž nám (bude skládati) účty“, Škrabal: „Kterému se musíme odpo-

vídat"; sr. Mt 12,36]. Jindy výraz ř. znamená výrok Písma [J 15,25; 1K 15,54].

I jednotlivá slova Ježíšova, jeho kázání, modlitby, výroky a předpovědi jsou Kral. označeny výrazem ř. [Mt 26,1.44; J 7,36; 15,20; 18,9.32]. Na jeho ř—i, jež byla výrazem a dokladem jeho nároku na synovství Boží a tím také jeho mesiášské moci [L 4,32], uráželi se nevěřící a odpůrci [J 6,60nn]. Posluchači se kvůli ní nemohli shodnout, takže docházelo k roztržkám [J 10,19nn], ale jeho ř. přivedla na druhé straně mnohé k víře [J 4,41.50]. Jeho ř. došla u nich porozumění, nalezla u nich vstup [Kral. „míti místo", J 8,37]. Tyto lidi vyzýval Ježíš, aby „zůstali v jeho ř—i" [J 8,31], t. j. vytrvali, setrvali ve víře, že On je vtělené Slovo, pravda o Bohu a člověku. Těm, kteří takto vytrvají v zachovávání jeho ř—i, zaslibuje věčný život [J 8,51n]. Neboť ten, kdo jej u víře přijme a v jeho ř—i setrvává, je čist právě působením této ř—i [J 15,3]. Je to ř. Syna Božího. Jeho slovo je Duch a život [J 6,63]. Ovšem opravdu slyšet jeho ř. může pouze ten, komu bylo od Boha dáno [J 8,43, sr. Mt 19,11; Mk 4,11].

O ř-i Boží ve smyslu Božích přikázání i zaslíbení mluví Ježíš u J 8,55, když prohlašuje, že na ně dbá, že je zachovává [sr. J 8,29; 15,10]. Možná však, zeje tu myšleno i na prohlášení Boží při Ježíšově křtu [Mk 1,11]. U J 10,35 mluví Ježíš o Boží ř-i, t. j. o Božím ustanovení, že soudcové mají mít titul „bohové" [Ž 81,6]. Jestliže tak praví Písmo o soudcích, pak Židé nemohou viniti Ježíše jen tak beze všeho z rouhání, když Boha prohlašuje za svého Otce a tím si přisuzuje božskost. Ovšem každý, kdo užívá tohoto titulu, musí svými skutky dokázat, že má na něj právo. Ježíš Kristus však činí skutky svého Otce. Aspoň pro ty skutky by měli Židé uvěřit, že ho Otec poslal na svět.

Žd 4,12 označuje Písmo sv. za řeč Boží živou a pronikavou. Nejde tu ovšem pouze o SZ, nýbrž také o prvokřesťanskou zvěst [sr. 2Pt 1,19], jež je pokračováním ř—i Boží sz otcům [Žd 1,1n]. Bůh mluvil častokrát a mnohotvárně, ale nakonec promluvil skrze svého Syna. „Ř. počátku Kristova" [Žd 6,1] = začátečnická nauka o Kristu, počáteční slovo o Kristu, tedy pravdy, které byly předmětem vyučování katechumenů, jak jsou vypočítávány ve verších 1. a 2. [pokání ze skutků, jež přinášejí smrt, víra v Boha, učení o křtu, o vzkládání rukou, o zmrtvýchvstání a o posledním soudu].

Řečník, stč. = přímluvce, obhájce; advokát, řecky *rhétór.* Ve Sk. 24,1 o Tertullovi, advokátu z povolání.

Ředitel, řecky *paideutés* = vychovatel [Ř 2,20].

Řehtání, řehtati. Tak přeložili Kral. hebr. *ra'má* [smysl výrazu je neznámý] u Jb 39,19. Někteří vykladači myslí na chvění svalů a zježení koňské hřívy při předvídání nějakého nebezpečí [sr. Jb 39,25, kde je tak přeloženo hebr. *he'ách*]. Jiní se domnívají, že jde o hřívu, a překládají: „Zdali odíváš hřívou jeho šíji?" O vášnivém ržání koní, Jr 5,8; o vášnivé touze po zakázaných předmětech bohoslužby, Jr 13,27 [sr. Jr 2,8.24n].

Řek *Řekové.

Řeka. *Potok. Z řek, nejznámějších starým Izraelcům, nutno jmenovati aspoň tyto: *Hiddekel [Tigris] a *Eufrates [Gn 2,14; Zj 9,14], *Abana a *Farfar [2Kr 5,12], *Jordán [Mk 1,5] a přítoky Horního Nilu [Sof 3,10]. Výraz „ř. veliká" nebo prostě „ř." obyčejně označuje ř-u Eufrates [Gn 15,18; 31,21; Jr 2,18]. Hebr. *jᵉ'ór* [= proud] znamená obyčejně Nil [Ex 1,22; Iz 23,10; Ez 29,3]. Kral. však tentýž výraz překládají také slovem potok [Gn 41,1.17; Iz 19,8; Am 8,8], i tam, kde jde vysloveně o Nil. Jen u Dn 12,5-7 znamená *jᵉ'ór* Tigris [sr. 10,4]. „Ř. Egyptská" v Gn 15,18 je Nil nebo nejvýchod-nější jeho rameno [hebr. *náhár* = řeka. Nutno odlišovati od *Potoku Egyptského, hebr. *nachal,* Nu 34,5; 1Kr 8,65]. Dále je nutno uvésti řeku *Arnon [Nu 22,36] a Sichor Libnat [„skelná ř." = Joz 19,26], jež se vlévala do Středozemního moře j. od Acho. Snad má jméno od toho, že tam Feničané objevili šťastnou náhodou výrobu skla. Ostatní jména najdeš pod heslem *Potok. Výraz „za řekou" [Joz 24,2; Ezd 4,16] znamená „za Eufratem". „Ř-y z břicha jeho" [J 7,38] = proudy z jeho útrob, z jeho srdce, nitra. Ježíš tu myslí na působení Ducha sv., který bude ve věřících nevysychajícím zdrojem nejbohatšího požehnání pro druhé [sr. J 4,10]. Nevíme však, na které sz místo tu Ježíš myslí [sr. Iz 44,3; 58,11]. Ř. za městem ve Sk 16,13 je Gangas, malý přítok ř. Strymonu.

Řekové (Řek, řecký, řecky).

[1. a) Jméno, sídliště. b) Klasická řecká doba a hlavní rysy její kultury. c) Hellenismus. d) Řecké náboženství. e) Mravnost. f) Jazyk. — 2. SZ: a) Výslovné zmínky o Řecích. b) Řecké vlivy v SZ? c) Řecké překlady SZ; Řekové a židovstvo. 3. NZ: a) Nz řečtina. b) Dvojjazyčnost v nejstarší církvi. c) NZ o Řecích a o řecké kultuře.]

1. a) Jméno Ř-ové je odvozeno z latinského Graeci, jímž Římané označovali národ, který sám sebe nazýval Helleny *[Hellénes]* a který již ode dávna obýval v jižní části Balkánského poloostrova, na Egejských ostrovech a na západním pobřeží Malé Asie. Zeměpisná roztříštěnost jejich sídlišť působila k tomu, že R—ové zůstali dlouho nejen rozděleni na mnoho nářečí a kmenů, nýbrž i rozdrobeni na množství drobných politických celků. Typickým řeckým státním útvarem zvláště v klasickém V. století před Kr. byla t. zv. *polis,* nezávislá městská obec, zahrnující ovšem vždy též okolní zemědělské oblasti, ale nepřesahující zpravidla rozměry, které bychom podle dnešních měřítek nazvali okresními. Na druhé straně blízkost moře umožňovala živé styky řeckých obcí a oblastí a vyzývala k výpravám do vzdálených končin. To umožnilo, aby se

přebytek obyvatelstva země nepříliš úrodné postupně usazoval v cizích krajích, takže už kolem r. 500 př. Kr. byly břehy nejen Středozemního, nýbrž i Černého moře posety desítkami řeckých obcí. Zejména jižní Itálie a Sici-lie byly do velké míry pořečtěny.

Pojítkem těchto roztroušených a o vlastní svéprávnost a svérázností usilujících obcí byl v prvé řadě jazyk, sice rozrůzněný na mnoho nářečí, ale vzájemně srozumitelný. Na jeho základě se u Hellenů vytvořilo jasné a pevné vědomí sounáležitosti a společné odlišnosti od cizinců, kteří byli nazýváni barbary, což původně znamenalo žvatlalové, t. j. lidé mluvící nesrozumitelným jazykem. Později však toto slovo vyjadřovalo i přesvědčení, že Helleni rázem svého pospolitého života a svou vzdělaností dosáhli mimořádné úrovně, která převyšovala ostatní národy. Sounáležitost řeckých kmenů a obcí byla postupem doby vyjadřována a upevňována také některými společnými institucemi, z nichž nejvýznamnější byla jednak Apollonova svatyně v Delfách, k níž s uctivostí vzhlíželi všichni Řekové, jednak slavné olympijské hry. Společné bylo také dědictví slavných básní Homérových [Ílias, Odysseia], které v idealisujícím světle líčily společnou hrdinskou minulost řeckých kmenů a které pomáhaly utvářet společný způsob životního nazírání.

b) Řecká společnost se ovšem svým podstatným rázem nevymykala z rámce soudobých starověkých společností. Byla založena jako ony na zřízení otrokářském a na ostrém protikladu svobodných a otroků. Otrocká práce byla základem celé hmotné civilisace, z ní čerpal blahobyt panských vrstev a z ní žily i výtvory kulturní. V starší době byla nadto i neotrocká část společnosti ustavena monarchicky a aristokraticky, jak se to odráží zejména v básních homérských. Později byly mnohé obce ovládány t. zv. tyrany, t. j. despotickými vládci. Kolem r. 500 však v některých obcích došlo ke svržení tyranid a k oslabení vlivu aristokratických vrstev, takže se ustavilo to, čemu říkáme otrokářská demokracie, t. j. zřízení, v němž svobodní [neotročtí] občané měli rovná politická práva a pozoruhodnou míru možností skutečně spolurozhodovat o veřejných věcech. Nejdále tento vývoj pokročil v *Athénách, významném městském státě ležícím na důležitém středisku námořní dopravy řecké. Za těžkého ohrožení celého Řecka náporem perské velmoci v letech 490-479 se Athény staly jedním z hlavních organisátorů společného a nakonec úspěšného odporu.

V dalších desetiletích se pokoušely Řecko trvale sjednotit pod svou nadvládou. To se jim nepodařilo, neboť narazily na odpor jiné mocné řecké obce, aristokratické Sparty.

V dlouhé válce t. zv. peloponneské [431-404] byly nesmírně vyčerpány síly obou soupeřů, ano celého Řecka. Svobodné zřízení Athén i řady jiných obcí bylo však uchováno, a po celé V. století Athény měly nepochybné vedení celého řeckého světa po stránce kulturní.

K této době už ve starověku vzhlíželi Řekové jako ke kulturně nejslavnější, později se vžilo nazývati tuto dobu a kulturu klasickou. Byla ovšem podmíněna uvedeným již společen-

Athénské zlaté peníze. Na líci bohyně Pallas Athéna, na rubu znak města, sova. První je z archaické doby, druhý z doby Periklovy.

ským zřízením. I největší výtvory řeckého myšlení a umění z velké části vyjadřovaly panský životní názor, na př. namnoze pohrdavý názor na otroky. Mnozí velcí řečtí myslitelé hájili přímo nebo nepřímo otrokářské zřízení. Ale v tomto rámci umožnila vnitřní svo-bodnost vedoucích obcí a také ovšem nevelkost a odtud plynoucí přehlednost řeckých městských států vznik ovzduší přejícího kulturnímu tvoření a hledání. Za těchto podmínek vznikla bohatě rozvětvená, životně tvůrčí a uvědoměle propracovaná vzdělanost, která nově přetvářela i podněty přejímané od jiných národů. Už ve starověku byla řecká kultura považována za zjev zcela mimořádný, a potom po mnohá staletí, až do novověku, byla jedním z nejpůsobivějších proudů, které utvářely ráz celé evropské kultury.

Předním znakem klasické řecké vzdělanosti byla rozumová kritičnost, v té podobě ve světě dosud neznámá. Podívat se na svět i na lidský život nově a bez předsudků, podrobovat přezkoumávání ustálené názory a obyčeje a na základě tohoto kritického odstupu utvářet jak životní názor, tak praxi osobní i společenskou bylo základní snahou řeckého myšlení od počátků soustavného přírodovědného poznání v maloasijských řeckých [iónských] městech přes velké filosofy athénské v V. a IV. stol. [Sokrates, Platon, Aristoteles] až po filosofy a vědce pozdějších hellenistických století. Tato kritičnost měla ovšem i svá úskalí a své meze. Tak zvaní sofisté V. století docházeli někdy až

k všeobecné skepsi o možnosti jakéhokoli poznání a narušovali platnost závazků, bez nichž se neobejde žádná lidská pospolitost. Vážní myslitelé [Sokrates] vedli těžký a ne ve všem úspěšný zápas proti podobným rozkladným tendencím, které i později častěji oživovaly. Mezí řecké kritičnosti bylo to, že si s dostatečným důrazem nepředkládala otázku, zda kritický zkoumatel má při sobě všecky osobní a mravní předpoklady k ovládnutí poslední pravdy. Přes tyto nedostatky je nepochybné, že v rozumové kritičnosti je trvalý příspěvek řecké klasické doby světové vzdělanosti. Jiným důležitým znakem řecké kultury byla mimořádná schopnost uměleckého vidění a tvoření, uplatňovaná jak v umění výtvarném [jedinečné řecké stavitelství a sochařství!], tak v poesii. V ní vedle homérského eposu a vedle bohatého lyrického básnictví mají zvláštní význam velcí athénští dramatikové V. století [Aischylos, Sofokles, Euripides], kteří vyjádřili mohutným způsobem některé z nejhlubších otázek lidského údělu. I v této umělecké stránce řecké kultury se projevuje uvědomělost, s níž se člověk staví ke skutečnosti, aby ji poznával, zvládal i přetvářel. Vše vybízí ke srovnání s jinou starověkou kritikou pouhého tradičního setrvávání v neuvědomělém mythickém [bájeslovném] světě, totiž se starozákonní kritikou pohanského modlářství, podnikanou z předpokladu víry v nepodmíněnou svrchovanost Hospodinovu. Předpoklady i způsoby jsou tu velice odlišné od řeckých, ale výsledkem je kritika ještě radikálnější, protože zasahuje sám kořen lidské bytosti. To však nic nemění na neobyčejné a ve vědeckém a uměleckém ohledu jedinečné výši řecké kultury. Výrazem toho bylo, že protiklad Hellenů a barbarů přestal být pouhým označením kmenové a jazykové rozličnosti a stal se výrazem řeckého kulturního sebevědomí. Barbaři v očích Řeků byli ne sice prostě nevzdělanci ve smyslu jakéhosi divoš-ství [vždyť k nim patřily i nejvzdělanější národy starého Orientu, na př. Egypťané a Peršané], přece však lidé, kteří nedosáhli pravého uvědomění, zůstávajíce v zajetí předsudků, nepřezkoumaných bájí a donucujících tradic a ovšem i despotických vlád a společenských soustav. Přitom arci Rekové takřka vesměs zapomínali, že i jejich vzdělanost je založena na nesvobodě a bezprávnosti otrockých zástupů, vyloučených ze svéprávné účasti na slávě řecké kultury. V tom se nejzřetelněji ukazuje mez řecké kritičnosti a ovšem dobová podmíněnost celé klasické kultury.

c) Sjednocení, k němuž Řecko v klasické době ze svých svobodných sil nedospělo, přinesla mu vnější moc makedonského království, které dosud stálo jen na samém okraji řecké národní a kulturní pospolitosti [sr. *Macedonie]. Král Filip II. Makedonský vnutil řeckým obcím r. 338, aby se sjednotily v t. zv. korintský spolek a aby uzavřely spojenectví s Makedonií. Po jeho smrti zahájil jeho mladý nástupce *Alexander velké válečné tažení proti tradičnímu nepříteli Řecka, perské říši, které podnikl také jménem korintského spolku a za účasti řeckých spolkových vojenských oddílů. Úspěch tažení byl až závratný. V několika letech Alexander dobyl Malou Asii, Sýrii, Egypt, Mesopotamii, Persii a další východní krajiny i s poříčím Indu. Utvořil tím předpoklady pro zcela nové období řeckých dějin, neboť vytvořil rozsáhlou říši mnoha národů starých kulturních tradic, v níž měl řecký živel míti vedoucí místo a řecká vzdělanost býti základem kulturního sjednocení. Do celé této oblasti se postupně stěhovalo mnoho Makedonců i Řeků, kteří se usazovali v nově zakládaných městech řeckého typu, z nichž nejvýznamnější byla Alexandrie v Egyptě. Alexander si patrně věc představoval tak, že si řecký živel sice mocenskou i kulturní převahou udrží vedení, že se však neuzavře před podrobenými národy, nýbrž s nimi postupně sroste a vytvoří tak jako předpoklad pro plné a trvalé sjednocení říše jednotnou civilisaci, která by svým jazykem i základním rázem byla řecká, do níž by však byly vneseny nejhodnotnější prvky starých východních kulturních tradic. Po Alexandrově brzké smrti [323] se však jeho říše zanedlouho rozpadla na několik samostatných celků, z nichž nejdůležitější bylo království Ptolema-jovců v Egyptě a říše Seleukovců, ovládající většinu Malé Asie, Sýrii, Babylonii a další východní končiny. Tyto nástupnické státy, ovládané dynastiemi založenými vynikajícími Alexandrovými vojevůdci, pokračovaly v podpoře kolonisace řeckého obyvatelstva a zakládaly pro ně další nová řecká města, z nichž zvláštní význam měly Seleukie na Tigridu v Babylonii a Antiochie na Orontu v Sýrii. Řecký vládnoucí živel se však zejména v Egyptě se značnou výlučností odděloval od podrobeného domácího obyvatelstva, obávaje se asi, aby při své poměrné nepočetnosti neztratil národní svéráz rozplynutím v cizím moři. Pořečťovací proces byl tím poněkud brzděn, nebyl však zastaven. V seleukovské asijské oblasti měla většina měst (i staršího původu) zcela řecký ráz, kdežto v egyptské Alexandrii žili Řekové, Egypťané a Židé vedle sebe ve zvláštních čtvrtích. Venkov zůstával dlouho a v podstatě natrvalo nepořečtěn, jak je doloženo na př. i zmínkou o lykaonitském jazyku v maloasijské Lystře Sk 14, 11. Řečtina se však stala v celé oblasti nástupnických států společným dorozumívacím jazykem a ovšem také nositelem pokračujícího myšlenkového, náboženského a obecně kulturního ovlivňování a míšení. I tam, kde se domácí jazyky trvale držely, byli vzdělanější lidé a při nejmenším takřka všichni obyvatelé měst dvojjazyční. Tento dlouhodobý proces pořečťování nazýváme hellenisací; pro nově vznikající kulturu řeckého základu, avšak s mnohými prvky starých neřeckých civilisací, se v novodobém odborném názvosloví vžil název hellenismus, doba poalexandrovská je známa jako hellenistická.

Ve srovnání s klasickou dobou se hellenis-

tická kultura někdy chápe jako úpadková. Neměla vskutku té zvláštní svěžesti a prosté monumentálnosti, která byla znakem základních výbojů řeckého kritického ducha a prvotních výtvorů řecké umělecké tvořivosti. Vyznačovala se však nejen velkým rozvojem odborného vědeckého poznání, nýbrž i zřejmým zjemněním, i když také zkomplikováním tvořivosti zejména výtvarnické. Dojem úpadku snad už ve starověku vznikl hlavně s hlediska původního starého Řecka, které opravdu upadalo jednak v důsledku velkého vystěhovalectví, jednak řadou dějinných pohrom, z nichž první byl pustošivý vpád Keltů kolem r. 280. I v kulturním ohledu měly Athény významné soupeře na př. v egyptské Alexandrii nebo v maloasijském Pergamu, i když zcela neztratily věhlas mateřského střediska řecké vzdělanosti.

Největší slabinou hellenistické kultury bylo, že vrstva, která ji nesla, byla poměrně malou společenskou skupinou pánů žijících z otrocké práce — to bylo ve starověku pravidlem — a nadto zůstala i v národním ohledu oddělena od mnohem početnějšího domácího obyvatelstva, jež nestačila asimilovat a u něhož aspoň v některých krajích narážela na tuhý odpor. Už před r. 200 př. Kr. se jasně projevil rostoucí odpor egyptského živlu, jemuž ptolemajští vládcové musili činit důležité ústupky, a po r. 168 propukla otevřená a úspěšná vzpoura Židů proti pokusu Seleukovce *Antiocha IV. násilím uspíšit hellenisaci [viz *Makkabejští]. Zároveň se oblast hellenistické civilisace začala i zeměpisně zmenšovat, neboť seleukovská říše postupně podléhala útokům znovu zmohutně-lých zahraničních orientálních národů, z nichž nejmocnější byli Parthové, až byla posléze omezena na nevelkou oblast v podstatě syrskou. Nakonec spolu s ostatními hellenistický-mi státy podlehla velmocenskému náporu říše *římské, jejíž expanse v těchto končinách byla v podstatě skončena před polovinou I. století př. Kr. Některé události této expanse byly pro řecký svět velkou pohromou; stačí vzpomenout vyvrácení *Korintu r. 146 nebo dlouhé a ni-, čivé války s pontským králem Mithridatem v první polovině I. stol. před Kr. Římané se však po dosaženém vítězství nepokoušeli vytlačit řecký živel, jazyk a kulturní typ z rozhodujícího postavení ve svých východních provinciích. Naopak, řecký jazyk a řecký duch pronikal i do římského světa, a to jak stěhováním Řeků a hellenisovaných orientálců do západních končin říše, zejména do Říma, tak kulturním působením na vzdělané vrstvy samých Římanů, pro něž se řečtina stávala takřka druhým mateřským jazykem. Také v běžné správní praxi užívala římská státní moc ve východních provinciích řeckého jazyka, i když latina měla čestné místo v oficiálních projevech a byla v jistém smyslu vnitřní úřední řečí. Římská nadvláda tak nezničila, nýbrž naopak podchytila a upevnila na mnoho století převahu řeckého živlu ve východním Středomoří, takže o prvních stoletích našeho letopočtu lze mluvit jako o době hellenisticko-římské. Řecký ráz této oblasti, zasahující, jak už řečeno, i daleko na západ, zejména do samého Říma, byl při nejmenším po vnější stránce důležitým předpokladem prvokřesťanské misie. Tento řecký ráz byl ve větší části oné oblasti ukončen teprve náporem mohamedánských Arabů v VII. století po Kr., trval tedy celkem celé tisíciletí.

d) Řecké náboženství klasické doby se na pohled zcela podobalo jiným polytheistickým [mnohobožským] náboženstvím starověku, lišilo se však přece významnými rysy od soudobých orientálních kultů. Důležitým rozdílem bylo, že sice i v Řecku byli pro poctu bohům, konanou jako všude ve starověku jménem celé obce, ustanovováni zvláštní funkcionáři zvaní kněžími, netvořili však zvláštní pevně semknutý a mocný společenský stav, nýbrž byli zpravidla vybíráni z prostých, byť významných občanů. Po stránce představ se řecké náboženství vyznačovalo výrazným anthropomorfismem, t. j. bohové byli pojímáni jako idealisované lidské postavy. Někteří řečtí spisovatelé v tom viděli výraz nadřazenosti nad barbarské národy, které často ctily bohy v podobě zvířecí [t. zv. theriomorfismus, příznačný zvláště pro Egypt.] Řecký anthropomorfismus se zvláště jasně projevoval jednak v kultickém výtvarném umění, které zobrazovalo bohy jako lidi mimořádné síly, důstojnosti a krásy, jednak v básních Homérových, které líčíce jednání bohů přičítají jim lidské pohnutky, úvahy, city a také slabosti, vášně, omyly. Není snadno říci, zda to vše je u Homéra projevem jakéhosi naivního nazírání upřímně oddaného bohům, či jde-li tu snad už o vědomé zlidšťování s ironickým spodním tónem, jinak řečeno není-li zde snad už projev počínající kritiky běžného náboženství. Jisté je, že v pozdější době byl homérský obraz bohů podrobován velice kritickým úvahám právě pro ony příliš lidské rysy bohům přičítané, a že tak nepřímo přispěl ke vzniku řecké náboženské skepse, o níž se zmíníme v dalším výkladu.

V kladném smyslu přispěly Homérovy básně k tomu, aby se u všech Řeků vžily společné základní náboženské představy. Podle Homéra tvoří hlavní bohové a bohyně rozmanitou a rozrůzněnou, někdy znesvářenou, ale v důležitých věcech jednotnou pospolitost, jejíž sídlo je na hoře Olympu. Je to takřka božská obdoba pozemské řecké obce *[polis]*. Celá tato božská pospolitost je ovšem nadřazena nad pozemšťany a odlišena od nich svou mnohem větší mocí a zejména nesmrtelností, přitom však spolu s nimi, ano i spolu s přírodou tvoří jednotný svět *[kosmos],* jsouc jeho nejvyšší složkou. Hlavou božské pospolitosti je Zeus [2. pád Dia], »otec bohů i lidí«, nejmocnější bůh, vládce nebes, ochránce vesmírného řádu. Jeho manželkou a spoluvládkyní je Héra, ochránky-ně manželství. Diova autorita je veliká, nikoli však absolutní, protože vedle něho jsou ostatní bohové, kteří jsou mu sice podřízeni [a mnozí z nich jsou označováni za jeho přímé syny a

dcery], mají však své zvláštní obory působnosti a svou vlastní vůli. Můžeme uvést jen některé z nich: Apollon, bůh slunce, prostředkovatel věšteb, působce uměleckého tvoření; Pallas Athéné, panenská bohyně vzešlá z Diovy hlavy, ochránkyně válečníků, zosobnění moudrosti, zvláštní patronka města Athén; Afrodité, bohyně krásy a lásky; Artemis božská lovkyně; Hermes, posel bohů, a celá řada dalších vyšších božských postav. Nadto každému významnému přírodnímu i dějinnému jevu, každé životní funkci a situaci, ano i každé abstraktní myšlence mohla být přiřazena zvláštní nižší božská postava, která bdí nad příslušným oborem skutečnosti, po případě je jeho zosobněním.

Tu se podává otázka, do jaké míry jsou tyto v zásadě nespočetné božské postavy opravdu bohy v plném vážném slova smyslu. Nejde tu jen o zosobnění nebo dokonce jen o symboly nekonečné rozmanitosti přírodní, životní i společenské skutečnosti? Není ono zosobnění této skutečnosti božskými postavami jen výrazem toho, že se za vší rozmanitostí skrývá táž základní tajemná podstata, která se projevuje tisícerými podobami, ale je přitom v hloubce stále stejná, jsouc sama jediným prayým božstvem? V nové době mnozí vykladači řeckého náboženství odpovídali na podobné otázky kladně, což znamená, že řecký polytheismus pokládali vlastně jen za obrazný výraz pantheistického názoru [vše, co jest, je ve své nejhlubší podstatě božské]. Už ve starověku mnozí směřovali k podobným myšlenkám, i když je vyjadřovali poněkud jinak. Projevem těchto tendencí byl na př. obyčej nazývati božským všecko, co je silné, krásné, vznešené, co převyšuje normál a průměr. Tu se božskost stávala jen přívlastkem vynikajících zjevů a možností tohoto světa. V něčem je s tím spřízněno přesvědčení jiného arci původu, že nade vším jsoucnem vládnou zákony odvěkého spravedlivého řádu, jež bohové uplatňují v lidském životě, sami jím jsouce podrobeni. S tím souvisí představa neuniknutelného osudu, stíhajícího člověka, i myšlenka nutné odplaty i za nechtěná provinění, což je mohutně vyjádřeno v díle starších tragických básníků. I v těchto názorech se objevuje představa, že nejhlubší základ jsoucna je skutečnost stojící nad bohy, jejímiž oni jsou jen vyjádřením nebo nástrojem.

V podobných pantheisujících tendencích byl zahrnut kritický vztah k běžným představám o bozích, i když bylo také možno pantheistickými myšlenkami ospravedlňovat tradiční kult jako nedokonalý ovšem, přece však užitečný symbol nevystižitelné a nevyjadřitelné božské skutečnosti. V tomto smyslu se k představám o bozích kladně stavěla i vlivná filosofická škola doby hellenistické, *stoikové. V řeckém světě byla však pronášena i kritika radikálnější. Sofisté V. století namnoze dospěli k úplné skepsi, která proniká také dramaty Euripidovými. Na prahu doby hellenistické filosof *Epikuros nepopíral sice existenci bohů, tvrdil však, že se nikterak nestarají o pozemský svět a vůbec do něho nezasahují. Tím popřel vážný smysl jakékoli bohopocty. Proti podobným závěrům se bránila i řecká společnost, která jinak byla ve věci náboženských představ a názorů velice snášelivá. Chránila však kult, který vyjadřoval a upevňoval jednotu obce. Proto necelé století před Epikurem byl Sokrates odsouzen k smrti pro obvinění, že prý popírá bohy, které obec uznává. Epikuros a jeho žáci si ovšem počínali nevýbojně, šíříce své názory hlavně mezi úzkým kruhem vzdělanců; proto nebylo podnětů k podobně ostrým zákrokům proti nim.

Tradiční řecký kult ovšem pokračoval i v době hellenistické bez vnějšího přerušení a viditelného úpadku. Řekové poalexandrovské doby všude ve svých nových domovech zřizovali chrámy hlavních olympských bohů a pečovali o jejich pravidelnou a důstojnou poctu. Hellenističtí vladaři tyto kulty všemožně podporovali a někdy — jako v Jerusalemě před r. 168 — i násilím zaváděli. Jinak ovšem bylo v polytheistické ideologii dosti místa i pro uznání starých orientálních kultů. Zejména v Egyptě byla pečlivě uchovávána starobylá bohopocta — vždyť už sám Alexander se poklonil ve slavné svatyni v libyjské poušti [v dnešní oase Šiva] a přijal od tamních kněží prohlášení za syna egyptského boha Ammona. Právě v náboženském ohledu docházelo v hellenistické době k nejživější vzájemné výměně řeckých a orientálních myšlenek a představ: nazýváme toto náboženské míšení synkretismem. Jeho nejjednodušším výrazem bylo přesvědčení, že bohové v rozličných zemích různě nazývaní se liší právě jen jménem, ve skutečnosti jsou však totožní. Proto byla orientální božstva často nazývána jmény olympských bohů; ostatně i bohové římští byli ztotožňováni s řeckými. Takovým synkretistickým božstvem byla i efezská Artemis, o níž se mluví ve Sk 19,24nn [Kraličtí ji nazývají latinským jménem *Diana]; ve skutečnosti to byla stará maloasijská bohyně.

Jistě že mnozí lidé se těchto oficiálních kultů účastnili s větší či menší měrou náboženské opravdovosti. Přesto mnoho známek nasvědčuje tomu, že jimi nebyly uspokojovány hlubší potřeby ani po stránce myšlenkové, ani po stránce citové a mravní. Dokladem toho je i to, že někteří vzdělanci hájili tradiční náboženství jen z oportunistického hlediska politické účelnosti. Ale i u prostého lidu se v oné době objevuje jakési náboženské vakuum, které je naplňováno rozmanitými způsoby. Jedním z nich je velice rozšířená víra v osud či Štěstěnu [řec. Tyché, lat. Fortuna]. Představou zdánlivě náboženskou je tu vyjádřen nenáboženský, skeptický pocit, že život je zcela náhodný a bez posledního smyslu. Jiným dokladem téhož stavu věcí je značný úspěch kultu vladařů v hellenistické době. Byl zajisté jednak dílem politické záměrnosti a účelnosti, jednak dědictvím po staroorientálním uctívání

božných králů, třebaže je stále velice sporné, do jaké míry opravdu přímo navazuje na orientální zbožňování panovníků. Jisté však je, že nepopiratelná úspěšnost tohoto politického kultu, který měl později pokračování v uctívání římských *císařů, byla myslitelná jen za jistého duchovního rozpoložení, jímž byla právě ona skeptická prázdnota ve vztahu k tradičním bohům. Ve srovnání s nejistotou o nich byly úspěch, moc a sláva vladařů zřejmými skutečnostmi. Při zmíněném již obyčeji nazývati všecko silné a velkolepé božským vypadalo označení vladařů za božské docela přijatelně. S tohoto hlediska se hellenistický kult vladařů jeví jako uctívání holého úspěchu a moci a je tedy spíše projevem náboženské skepse a prázdnoty než jevem vskutku náboženským.

Šíření skeptických myšlenek neznamenalo, že by nutně a obecně vzrůstala skutečná osvícenost. Naopak, v hellenistické době se houževnatě držely, ano snad ještě upevňovaly názory a praktiky, které se svého kritického hlediska nazveme pověrečnými. I zmíněná víra v Štěstěnu měla při sobě pověrečné motivy. Vůbec se mnoho věřilo v dobrá a zlá znamení, ve věštby, v magické [kouzelné] formule a obřady. Tyto představy byly živé i v klasickém Řecku a odolávaly skeptické náladě snad lépe než vlastní víra v bohy. Vždyť i Alexander na svém slavném tažení věnoval stále velkou pozornost věštbám a znamením. Novou oporu a potravu dostaly tyto představy ve vlivech orientálních náboženství. Babylonská víra v hvězdná božstva a odtud vycházející oficiální státní hvězdopravectví byly v hellenistické době s řeckou myšlenkovou soustavností zpracovány v t. zv. astrologii, jejíž úspěch byl výrazem hluboko zakořeněného přesvědčení o osudovosti, kterou svou silou nemůže změniti člověk, ale vlastně ani bůh, kterou však snad lze odhalit věštbou anebo i ovlivnit magií. Fatalismus a magie jsou totiž jen zdánlivě v rozporu, ve skutečnosti vždy spolu úzce souvisely. Také na magii působila orientální náboženství aspoň v tom smyslu, že co největší počet jmen orientálních bohů byl pojímán do dlouhých seznamů božských mocností, jichž se kouzelné formule dovolávaly; vždyť se v nich objevovalo i zkomolené jméno Hospodinovo [Iae a pod.] a později i jméno Ježíšovo. Lze snad říci, že věštectví a magie jsou nejnižší úrovní hellenistického synkretismu. Pozoruhodné však je, že tyto pověrečné názory hájili a odůvodňovali i mnozí vzdělanci. Zejména *stoikové t. zv. středního období [Poseidonios na rozhraní II. a I. stol. př. Kr.] zařazovali astrologii do svého systému učením, že celý kosmos je proniknut a držen tajemnou solidaritou [sympathií] a že velkému hvězdnému světu [makrokosmu] odpovídá malý svět [mikrokosmos] lidský, jehož osudy je možno vyčíst v makrokosmu, t. j. ve hvězdách. Tak bylo podáno soustavné zpracování a odůvodnění astrologické pověry, které velice působilo ještě na počátku novověku [v době renesanční]. Podobná zdůvodňování byla někdy podávána i pro praktiky magické. Vůči pověrám se s důslednou kritičností stavěla jen malá část hellenistických vzdělanců, hlavně škola *epikurejců, která v tomto směru vskutku osvědčila kritičnost řecké rozumovosti.

Lidé v hellenistické době však hledali odpověď na své hlubší otázky, nezodpověděné tradičními kulty, i na vyšší úrovni, než bylo věštectví a magie. Už v klasickém Řecku se ostatně pociťovala potřeba osobní očisty, osobního zasvěcení a zejména jistoty osobní nesmrtelnosti, což nedocházelo uspokojení v oficiálním kultu. Těmto potřebám však vycházely vstříc tajemné obřady [t. zv. mystéria], které se v pravidelných obdobích konaly v Eleusině [Eleusis] nedaleko Athén. Přihlášeným zasvěcencům [mystům] ze všech končin Řecka byla těmito obřady nabízena osobní účast na osudu bohyně Démétér a její dcery Persefony, která byla vysvobozena z podsvětí, z moci smrti. Podobný význam měly nauky orfické, soustředěné okolo postavy mythického pěvce Orfea, který sestoupil do podsvětí, aby odtamtud vysvobodil svou manželku Eurydiké. Orfismus měl vliv i na Platonovo filosofické přemýšlení o nesmrtelnosti duše. Když později v době synkretismu začala některá orientální božstva pronikat do řeckého a potom i do římského světa, vznikla kombinací se zmíněnými původně řeckými zjevy t. zv. hellenistická mystéria, příznačná zvláště pro dobu císařskou, tedy i novozákonní. Egyptský Osiris se svou manželkou Isidou, maloasijský Attis, syrský Adonis a jiní bohové byli uctíváni v tajných obřadech, které zasvěcencům slibovaly plnou účast na božském údělu, jímž vždy v nějaké podobě bylo přemožení smrti, a tedy nesmrtelnost. S těmito mysterijními kulty, které zasvěcence spojovaly také v jistou, arci dosti volnou, trvalejší pospolitost, souvisely též snahy dobrati se mystickým vytržením i spekulativním soustředěním poznání posledních tajemství bytí. Tak se v ovzduší hellenistického synkretismu připravovaly proudy, které později vyústily v t. zv. gnosticismus.

Do náboženského života doby hellenistické působivě zasahovala také filosofie. Víme již, že na jedné straně svou kritikou narušovala staré náboženské představy a obyčeje, že se však na druhé straně některé filosofické směry pokoušely ukázat, jak tyto představy jsou sice nedokonalým, ale přesto nikoli zcela falešným ani bezvýznamným projevem skryté božské prapodstaty, a tím podpíraly tradiční náboženství. Nadto zejména pozdější představitelé *stoicismu směřovali stále výrazněji ke konkrétním náboženským myšlenkám. Mluvili někdy velmi osobním a vřelým způsobem o péči božské prozřetelnosti, i když arci nikdy nedospěli k poznání slitovné, k člověku se sklánějící milostivé lásky Boží. Tyto filosofické směry se pro mnohé vzdělance stávaly náhradou tradičního náboženství a působily i na náboženský život širokých vrstev.

e) Po stránce mravní bylo řecké náboženství málo plodné a účinné. Staří olympští bohové byli kresleni v již uvedených mravně málo imponujících, ano často pohoršlivých obrazech. Novější mysterijní zbožnost byla zase příliš upjata na získání záruky nesmrtelnosti prostřednictvím samočinně účinkujících obřadů, při nichž mravní řádnost byla účastníkům připomínána jen někdy a povětšině bez soustředěného důrazu. Kult vladařů, „víra" v Štěstěnu i ovšem astrologická a magická pověra byly svou podstatou cizí mravním zřetelům. Výjimku z pravidla tvoří ovšem jednak tradice Apollonovy svatyně v Delfách, zdůrazňující mravní závazky, jednak náboženské myšlení starších tragiků, kteří ukazují, jak lidský život je podroben přísné, až neúprosné, i když někdy právě mravně neprůhledné božské spravedlnosti. Celkem však lze říci, že mravní závaznost nebyla v řeckém světě přímo zakládána na náboženství, nýbrž jednak na potřebě soudržného a proto mravně zavazujícího života obce, jednak na ideálu vyrovnané, sobě vládnoucí, dokonalé osobnosti, který byl vypracováván zejména filosofií. Oba motivy se setkávají v pojmu *areté,* který se tradičně překládá vybledlým „ctnost", který však původně znamená zdatnost, řádnost, statečnost, schopnost plnit povinnosti k obci i svéprávně utvářet vlastní život. Na tomto podkladě dosáhl řecký pospolitý i osobní život mnoha pozoruhodných mravních výšin, i když se jeho měřítka toho, co je mravné a co nikoli, nekryjí s biblickými ani novodobými. Mají mezi nimi ovšem důležité místo obecně lidské požadavky respektu před životem druhého člověka, ochoty k pomoci v nebezpečích, poctivosti, pravdivosti, věrnosti. Menší místo má už slitovná láska a vůbec žádné vnitřní pokora: řecká ethika má jistý panský ráz v dobrém i špatném smyslu. Nápadné je také, jak celkem malé místo v řeckém mravním myšlení mají svazky rodinné [i když to neplatí bez výjimky!] a jak naproti tomu i velcí filosofové [Platon] jako s čímsi normálním počítají s erotickým vztahem mužů k chlapcům, což se našemu cítění jeví na samé hranici zvrácenosti.

V době hellenistické působením zeměpisných posunů i vyplývajících z nich společenských změn došlo k uvedenému již otřesu myšlenkovému, k růstu vnitřní nejistoty a skepse a v důsledku toho všeho i ke zřetelnému otřesu mravnímu. Nelze ovšem bez kritiky přijímat černý obraz, jejž o mravním stavu hellenistické doby podávají jak řečtí mravokárci, tak židovští kritikové. Židé si s pocitem vlastní mravní převahy všímali zejména rozvratu v oblasti pohlavní mravnosti a souvisícího s tím obyčeje pohazovati novorozence zvláště ženského pohlaví. Naplňovalo je to oprávněnou hrůzou, neboť to nepochybně bylo projevem bytostně nahlodaného vztahu k samým základům života. Že tu nejde o pouhé přehánění zaujatých kritiků, je doloženo dochovanými údaji [nápisy a pod.], z nichž vychází najevo, že aspoň v některých obdobích a oblastech hellenistického světa počet dorostlých synů v rodinách až čtyřnásobně převyšoval počet dcer. Hellenistická společnost tedy právě po mravní stránce projevovala zřetelné známky úpadku, který zasluhoval ostrých barev, jimiž jej líčí židovské i nz seznamy neřestí [sr. Ř 1,24-32]. Zároveň byl tento úpadek zajisté také projevem hluboké potřeby pronikavé, opravdu spasitelné změny.

f) Řecký jazyk se původně dělil na řadu nářečí, a také starší literatura je nářečně rozrůzněna. Později však stále více pronikala literárně propracovaná mluva kraje attického, v němž ležely Athény, hlavní středisko klasické kultury. Když pak po Alexandrovi nastalo velké stěhování a míšení řeckých kmenů, začala také pochopitelně na sebe navzájem působit řecká nářečí. Vytvořila se tak nová podoba jazyka, jejímž základem byla attičtina, která však převzala některé hláskoslovné i slovníkové prvky jiných nářečí a byla zjednodušena opuštěním některých mluvnických tvarů, které patrně už dříve zastarávaly. Tato nová podoba řečtiny byla nazývána „obecným jazykem *[koiné dialektos]*. V ústech a perech lidí rozličného vzdělání nabývala arci různé úrovně od polonegramotných soukromých dopisů a záznamů, které nám jsou známy hlavně z papyrových písemností vykopávaných v písku egyptských pouští, až po kultivovaný jazyk vzdělanců. O zeměpisném rozrůznění *koiné* - na př. mezi řečtinou egyptskou, syrskou, maloasijskou - není postačujících dokladů a patrně nebyly zde rozdíly veliké. *Koiné* také přejímala ku podivu málo cizích slov z orientálních jazyků i později z latiny. Pravidlem bylo razit pro nové potřeby nová slova na základě řecké jazykové zásoby. Bylo to jistě projevem řeckého kulturního sebevědomí i životnosti a tvořivosti řeckého jazyka. I ve své „obecné" hellenistické podobě byla řečtina jazykem, který byl svou pružnou i přesnou mluvnickou stavbou, bohatstvím svého slovního pokladu neustále rozmnožovaného i svou staletou literární kultivovaností neobyčejně vhodným nástrojem a nositelem velké světové civilisace. V pozdější císařské době - asi od II. století po Kr. - se ovšem v kruzích řeckých vzdělanců stále více prosazovala snaha vrátiti se ve všem ke vzoru slavných attických autorů a zavrhnouti jako „nesprávný" celý vývoj hellenistické *koiné* [t. zv. atticismus]. Vlivem tohoto brusičství byl nejen podvazován živý rozvoj jazyka, nýbrž upadala v zapomenutí valná část hellenistické literatury. V podstatě se z ní zachovalo jen písemnictví křesťanské a to, oč měli křesťané živější zájem.

2. a) Starý Zákon z největší části pochází *z* doby před Alexandrovým výbojem, jímž Řekové po prvé vstoupili do bezprostředního obzoru palestinského. Proto se o nich mluví jen na několika málo místech SZ. Hebrejsky se Řekové nazývají *Javan, po př. synové Javanovi, což je odvozeno zejména Ionů,

řeckého kmene sídlícího hlavně na západě Malé Asie a na některých ostrovech. V Gn 10,2.4 [1Pa 1,5.7] se Řekům připisuje zvláštní praotec Javan, jehož synové uvedení Gn 10,4 [a správněji 1Pa 1,7] se ovšem většinou nedají bez velké nejistoty ztotožnit s řeckými kmeny nebo kraji. Někdy [Iz 66,19; Ez 27,13.19] čteme o Javanovcích-Řecích jen jako o představitelích obzvláště vzdálených národů, jinde [Jl 3,6, snad i nezajištěné místo Za 9,13] se dostávají blíže do zorného pole jako lidé, od nichž je Izrael nějak zneklidňován. Teprve však Dn 8,21; 10,20; 11,2 nabývají zřetelnějších obrysů; je příznačné, že se tu Kraličtí nespokojují pouhým přepisem hebrejského Javan, nýbrž překládají je mluvíce o králi [knížeti] a o království řeckém. Podle obvyklého a nejpřirozenějšího výkladu se tu mluví o hellenistických říších, po př. snad i o jejich průkopníkovi Alexandrovi. Souhlasí to s téměř obecně uznanou skutečností, že kniha *Danielova nabyla dnešní podoby v době makkabejského povstání proti říši hellenistických Seleukoyců.

b] Řecké myšlení, náboženství a vůbec řecká kultura nevstoupily do obzoru sz autorů, kteří se s pohanstvím vyrovnávají jen v jeho egyptské, kananejské, syrské, babylonské a v mladších knihách snad i perské podobě. Jen u knihy *Kazatel, kterou je z mnoha důvodů nutno přičítat k nejmladším knihám sz, se klade otázka, zda její výroky o pomíjitelnosti a marnosti pozemského života anebo také představa koloběhu všech věcí nebyly nějak ovlivněny myšlenkami řeckých filosofů [první z nich spíše *epikurejstvím, druhá spíše *stoictvím]. Tyto myšlenky však nejsou v knize Kaz vysloveny způsobem, o němž by se dalo prokázat, že byl vskutku ovlivněn řeckým myšlením, a ve své obecné podobě mají dobré místo v sz, po příp. vůbec staroorientálním světě.

Rozdíl mezi řeckým spíše zvídavě pozorujícím anebo umělecky hledícím a tvořícím a mezi starozákonním [hebrejským] spíše naslouchajícím a poslouchajícím a proto osobně zavazujícím způsobem přístupu ke skutečnosti [sr. na př. *pravda, odd. 3] je ovšem zajímavý a významný, jsme však při jeho poznávání odkázáni na své vlastní rozbory, neboť SZ neměl ani příležitosti ani zájmu rozvíjeti podobné otázky.

c) Řecký svět byl ovšem pro pozdější lid SZ [židovstvo] nesmírně důležitý tím, že v době hellenistické obemkl takřka všecka jeho sídliště a pronikal jazykově a kulturně do jeho celého života. Diasporní židovstvo bylo v té době z největší části jazykově zcela pořečtěno, takže na př. v Alexandrii mnozí příslušníci tamní početné židovské obce skoro vůbec neuměli hebrejsky ani aramejsky. Tak vznikla potřeba přeložit posvátné Písmo do řečtiny. Stalo se to v Alexandrii, nikoli ovšem najednou, nýbrž postupně v době značně dlouhé. Někdy v III. stol. před Kr. byl asi hotov překlad knih Zákona [Mojžíšových], v době nz byl už delší dobu pohotově řecký překlad celého SZ spolu s řadou knih, které palestinské židovstvo neuznávalo za kanonické [t. zv. *apokryfy]. Překlad je nestejné úrovně, pokud jde o výstižnost i pokud jde o správnost řeckého jazyka. Tomuto překladu se podle staré legendy říká *Septuaginta [Sedmdesátka, značka LXX nebo řecky O']. Byl několikrát opravován a přepracováván, ano i nahrazován překlady jinými [viz *Starý Zákon] a měl nesmírný význam nejen pro diasporní židovstvo a pro šíření židovství v hellenistickém světě, nýbrž nadto i pro prvokřesťanskou misii a pro celé staré křesťanské theologické myšlení, jak je zřejmé z NZ, kde je takřka na každé stránce řada citátů nebo narážek ze Septuaginty. Diasporní židovstvo vytvořilo také rozsáhlou vzdělavatelnou, mravoučnou, apokalyptickou, propagační, apologetickou i theologicko-filosofickou literaturu psanou řecky. I do Palestiny samé vnikaly mocné řecké vlivy. Proti pronikavému a násilnému, záměrně k pohanství tlačícímu hellenisování se ovšem Židé úspěšně vzbouřili v makkabejském povstání a vždy se proti němu úporně bránili. Mírnější a skoro nepozorované působení řeckého jazyka a řecké vzdělanosti však i v Palestině trvalo dlouho. Diasporní židovstvo pak se i po vnitřní stránce otvíralo řeckým myšlenkovým proudům. Filón, vynikající myslitel alexandrijského židovstva v 1. polovině I. století po Kr., pokoušel se ve svém rozsáhlém literárním díle sloučiti v jeden celek sz víru s odkazem řecké platónské filosofie. Když však byly rozdrcený dva velké pokusy Židů dobýti nezávislosti svržením jha římského [„válka židovská" r. 66-70 po Kr. a povstání Bar Kochbovo 132-135], uzavřelo se pokořené židovstvo samo do sebe a postavilo se zcela na odkaz palestinského zákonictví farizejského směru. Přitom bylo soustavně potlačeno celé dědictví hellenistické diaspory, z jejíž literární tvorby se zachovalo jen to, na čem měla zájem křesťanská církev [Septuaginta, spisy Filónovy, některé apokalypsy]. V odporu proti Řekům, kteří nejvýrazněji představovali pohanský svět, šli někteří židovští vůdcové tak daleko, že zakazovali vůbec učiti se řecky. To bylo ovšem prakticky neproveditelné, ale řecké myšlenkové dědictví bylo v židovském světě nadále soustavně a úporně potlačováno.

3. a) Nový Zákon na rozdíl od Starého je nejen dílem hellenistické doby, nýbrž je i určen pro řecky mluvící svět, jak se to projevuje i tím, že je celý napsán řeckým jazykem. Je to obecná řečtina *[koiné]* I. století, arci velice různé jazykové poyahy i úrovně, od kultivované mluvy epištoly Žd, která se blíží klasické řečtině, až po prostou a málo literární řeč Mk a po drsnou, někdy i mluvnicky vadnou řečtinu Žj. V synoptických evangeliích lze zjistiti aspoň stopy toho, že slova Ježíšova byla překládána z původní aramejštiny, a v celém NZ je menší nebo větší měrou patrný vliv pře-

kládové řečtiny LXX nejen v přímých citátech ze SZ, nýbrž i v celém způsobu, jímž jsou vyjadřovány základní skutečnosti víry. Někteří nz autoři zřejmě s vědomým slohovým záměrem střídali povahu svého jazyka. Nejvýrazněji L, který v prologu [1,1-4] sestavil umnou větnou periodu, jazykově velice upomínající na obdobné úvody klasických spisů, ale hned potom v kap. 1. a 2. přináší vypravování a zejména chvalozpěvy, jazykově i slohově přizpůsobené žalmům v překladu LXX. V další části evangelia L často usiluje jazykově upraviti starší podání a tak podati slova Ježíšova uhlazenější řečtinou než starší evangelia. V knize Sk týž autor zejména v prvé části místy podléhá drsnějšímu jazyku svých předloh, ale v líčení cest Pavlových píše velice živou a plynnou *koiné.* Pavel sám ve svých listech píše obecnou řečtinou, která není nadmíru vybroušena a jistě se nikterak nesnaží přiblížiti attickým vzorům, vyznačuje se však mimořádnou živostí a pádností a nejednou se povznáší k mohutné, přímo básnické účinnosti [1K 13, závěr Ř 8]. Spisy janovské pracují s nebohatým slovníkem a s nadmíru jednoduchou větnou stavbou, dosahují však těmito na pohled jednotvárnými prostředky často působivé monumenttálnosti. Z obecných epištol se Jk a 1Pt vyznačují ku podivu dobrou řečtinou, zato 2Pt [a z části i Ju] zabíhá do přetíženého, umělého, jakoby barokního a přitom nepříliš dovedného slohu. S jazykového hlediska je tedy NZ velice mnohotvárnou a proto obzvláště zajímavou sbírkou dokladů obecné řečtiny I. století. Hlubší význam této skutečnosti lze hledati v tom, že zvěst o Kristu dovedla hned na počátku použít nejrůznějších jazykových typů a poloh toho hellenistického světa, k němuž se nejprve obrátila.

b) Nz pisatelé používají řečtiny s jakousi samozřejmostí, nijak se zvláště nezamýšlejíce nad změnou, kterou znamenal přechod evangelia ze semitského prostředí palestinského do hellenistického světa. Jen mimochodem se zmiňují o některých projevech dvojjazyčnosti, která odtud vyplývala. Několikrát jsme upozorněni, že některé jméno je hebrejského [což často ovšem znamená: aramejského] původu [J 5,2; 19,17; Zj 16,16], při čemž je někdy podán i řecký překlad [J 19,13; Zj 9,11]. O nápisu na kříži jsme J 19,20 zpraveni, že byl trojjazyčný: vedle místní hebrejštiny [aramejštiny] a úřední latiny bylo užito i řečtiny, dorozumívací řeči východního Středomoří. Řeckým čtenářům je jinde připomenuto, že oslavený Kristus promluvil při zjevení u Damašku k Saulovi-Pavlovi po hebrejsku [Sk 26,14] a že Maria oslovila vzkříšeného Pána hebrejským *Rabbóni [J 20,16]. Dvojjazyčnost *Pavlova vyniká v příběhu o jeho uvěznění v Jerusalemě: velitel římské stráže se diví, že zatčený umí řecky [Sk 21,37], a Pavel hned nato na chvíli získá pozornost znepřáteleného zástupu tím, že k němu promluví aramejsky [Sk 22,2]. - Jen v jednom oddíle se jazyková různost objevuje jako jakýsi problém. Je to vypravování Sk 6. Čteme tam, že jerusalemský sbor měl hned na počátku dvě složky, židovskou [lépe hebrejskou či aramejskou] a řeckou. „Řekové“ tu nejsou nazváni obvyklým *Hellénes,* nýbrž odvozeným *Hellénistai* [stejně Sk 9,29]. Už tím se naznačuje, že nešlo o skutečné Řeky, nýbrž o diasporní Židy řeckého jazyka, kteří si i při kratším nebo delším pobytu v Jerusalemě, posvátném středisku všech Židů, uchovávali řeckou mateřskou řeč a žili patrně ve své zvláštní pospolitosti. To je nejpravděpodobnější smysl nedosti průhledného údaje Sk 6,9, podle něhož v Jerusalemě byla synagoga nebo snad i několik synagog pro Židy z diasporních krajů. I v křesťanském sboru trval tento jazykový [nikoli národní ani náboženský] rozdíl a vedl i k jistému napětí, o jehož řešení právě vypravuje Sk 6. Je přitom možné, že aspoň někteří z těchto hellenistických Židů měli více předpokladů než palestinští, aby pochopili a přijali universální důsledky evangelia Kristova. Není asi náhodou, že jeden z nich, Štěpán, podle Sk 6,11—14 první vyslovil zásadní zrušení Zákona dílem Kristovým, a byl za to odsouzen a ukamenován. Jistě ovšem tohoto rázu nebyli všichni hellenističtí Židé; vždyť k nim patřili i ti dřívější druhové a potomní nejostřejší nepřátelé Pavlovi, kteří při jeho první návštěvě v Jerusalemu po obrácení usilovali o jeho smrt [Sk 9,29].

c) O Řecích mluví NZ sice o něco častěji, než by se zdálo z Kralického překladu, přesto však poměrně zřídka a jen málokdy ze zásadnějšího hlediska. Hned Mk 7,26 Kraličtí obměňují údaj, že ona syrofénická žena byla Řekyně nebo aspoň hellenistka *[Hellénis],* překládajíce: „pohanka“. Ještě třikráte nalézáme v Kralické „pohan“ místo „Řek“ [J 7,35; Sk 21,28; Ga 2,3]. Vskutku je Řek často stavěn do protikladu proti Židovi [Sk 14,1; 18,4; 19,10.17; 20,21; Ř 1,16; 2,9.10; 3,9; 10,12; 1K 1,22; 10,32; 12,13; Ga 3,28; Ko 3,11]. Už tím jsou Řekové chápáni jako přední představitelé nežidovského, tedy pohanského světa. Platí to i o J 12,21, kde Řekové vyslovují přání viděti Ježíše. Spolu s J 7,35 se tím naznačuje, že Řekové jsou hlavním předmětem budoucí misijní práce prvotní církve. Pojem „pohanství“ tedy často spoluzaznívá, když se v NZ ozve slovo Řek, sotva kde však je hlavní náplní tohoto slova. Vždyť pro něj má biblická mluva vyhraněný výraz „národové“ [hbr. *gojim,* řec. *ethné]. A* Řekové nejsou vždy stavěni do kontrastu jen proti Židům. Jsou také Řekové „nábožní“, t. j. získaní pro víru v jediného Hospodina, Boha Izraelova [Sk 17,4]. Je dále pozoruhodné, že NZ zná i jinou kontrastní dvojici, totiž protiklad Hellenů a barbarů, čímž aspoň na okamžik přijímá řecké hledisko [Ř 1,14, sr. Ko 3,11; v Kralické je to zeslabeno překladem řeckého *barbaros* slovy „jiní národové“ nebo „cizozemec“]. Řek je tedy i v NZ vždy v základě označením jazykové a kulturní [spíše než národní!] odlišnosti; stránka nábo-

ženská bývá v tom zahrnuta, málokdy však převládá a nikdy není jediná.

Ustřední zájem NZ je přitom zaměřen k tomu, že i tato odlišnost je ve své podstatě překonána, když se Židé, Řekové, barbaři a také primitivní Skythové [*Scýta] setkají s Ježíšem Kristem a jsou vírou a křtem vštípeni v jeho tělo, církev [1K 12,13; Ga 3,28; Ko 3,11]. Tento zájem proniká i v těch nečetných oddílech, v nichž se apoštol Pavel výslovně zabývá povahou řeckého kulturního typu. Je to předně 1K 1,22, kde je ve výstižné zkratce za základní snahu Reků označeno hledání moudrosti. Jde tu o soustředěné úsilí nejzákladnější řecké tradice najít ověřené a soustavné poznání toho, co jest, a ve světle tohoto poznání zařídit celý život. Apoštol tuto základní snahu řeckého ducha, řeckou moudrost, [není zcela jisté, do jaké míry přitom konkrétně myslil na řeckou či lépe hellenistickou filosofii] vidí ve světle kritickém, neboť člověk takto hledající chce zůstati pánem svého poznání i života a odmítá podrobiti se soudu pravého Pána života. To mu překáží v přijetí jediné spasné moudrosti slova kříže právě tak, jako v tom Židům překáží jejich touha míti pravdu slova předem dokázánu vnějším znamením, t. j. projevem zázračné moci. Prvním krokem k sjednocení Židů, Řeků i všech ostatních tedy jest, aby všichni revidovali své dosavadní zvláštní cesty a vzdali se všech nároků na svéprávné uplatnění před Bohem, čili aby činili pokání. Stejná pravda je vyjádřena celou stavbou oddílu Ř 1,18-2,29, jehož účelem je ukázat, že všichni, i Židé i Řekové, jsou pod hříchem [3,9] a mohou být zachráněni toliko ospravedlňujícím činem Božím v Ježíši Kristu [Ř 3,20nn]. To ovšem je právě kamenem úrazu pro Židy i pro Řeky, jak se apoštol podle Sk 17,18-34 názorně přesvědčil, když se pokoušel získat athénské vzdělance tím, že používal jejich způsobu mluvy a navazoval na jejich myšlenkové předpoklady; porozumění skončilo v tom okamžiku, když promluvil o ústředním skutku Božím, o Kristově vzkříšení. Není přímé cesty od řecké moudrosti k pravdě Slova, jako jí není od židovského zákonictví; v obou případech vede cesta jen přes přelom pokání.

To neznamená, že by bylo nutno všecky projevy a hodnoty řecké tradice znehodnotit a zahodit. V známém oddílu Ř 1,20nn Pavel arci kreslí obraz pohanského mravního a životního rozvratu ostrými barvami, které sice pravděpodobně zčásti převzal z tradice židovské protipohanské polemiky, které však si jistě ověřil a doplnil vlastním pozorováním soudobého hellenistickédo života. A přece o několik veršů dále neupírá hellenistickým pohanům zásadní možnost, aby svým způsobem poznali a plnili požadavky zákona [Ř 2,14n]. Je to jistě řečeno spíše hypotheticky a v souvislosti, která má polemicky pokořit pýchu židovskou, ukazuje to však, že Řekové stejně jako jiní pohané přes svou modlářskou zaslepenost a všelijakou mravní zvrácenost přece jen nejsou opuštěni ode všech projevů Boží milostivé péče ani zbaveni všeho poznání a uskutečňování správného života. To se potvrzuje i tím, že apoštol křesťany napomíná, aby nepohrdali ani úsudkem Řeků, nýbrž se snažili býti i v jejich očích bezúhonní [1K 10,32; podobné napomínání je častější, sr. 1Te 4,12; Ko 4,5; Tt 3,8]. Když pak apoštol vybízí Filipské, aby usilovně rozvažovali o všech věcech pravdivých, čestných, spravedlivých, čistých, milých, dobropověstných, ctnostných a chvályhodných [F 4,8], naznačují některé z užitých výrazů i celá souvislost, v níž apoštol používá některých myšlenek i slov stoické filosofie [sr. F 4,11-13], že tomu smíme a máme rozumět tak, že věřící v Ježíše Krista mají do svého myšlení i života přijmout a tak pravým způsobem uplatnit a prohloubit, jakoby posvětit a pokřtít také to dobré, o čem aspoň něco tušili a po čem toužili i nejlepší představitelé řeckého světa. V uvedených oddílech apoštola Pavla, který se ze všech nz pisatelů nejvýslovněji a nejvýrazněji vyrovnával se soudobými myšlenkovými proudy, jsou tedy naznačeny základní směrnice jak pro pronikavou zásadní kritiku podstatné orientace řecké vzdělanosti, tak pro kladné zařazení jejích nejlepších výsledků do zcela nového rámce života z milosti v Ježíši Kristu nám darované. S

Řemen, řemének, kus úzké kůže, kterým byly připevňovány sandály na nohu [Gn 14,23; Iz 5,27]. Práce otroků bylo rozvazování ř-ů u sandálů jejich pánů [Mk 1,7; L 3,16].

Řemení. »Rozvázat ř. divokého osla« [Jb 39,5] = pustit jej na svobodu. »Svázati ř-m« [Sk 22,25], doslovně z řečtiny = natáhnout do řemenů, na řemeny. Odsouzený byl před bičováním natažen ř-y přes špalek.

Řemeslně, řemeslný, stč. = uměle, umělý; umělecky, umělecký [Ex 31,4; 2Pa 3, 10]. »Ř-ě složen« [Ž 139,15] = pestře utkán. Snad tu žalmista myslí na červené žíly, jež prosvítají koží.

Řemeslník, stč. = umělec [Gn 4,22; Ex 28,11; 1Kr 7,14; Sk 19,24.38; Zj 18,22], umělecký řemeslník [1Pa 4,14; Iz 3,3; Oz 8,6 a j.]. »Ř. a stavitel« = stavitel a tvůrce, stavitel a budovatel [Žd 11,10].

Řemeslo, stč. = práce, umělecké dílo, umění, ale také rukodílné povolání [Sk 18,3]. Bylo zvykem u starých Izraelců, že každý muž se vyučil nějakému ř-u. V bibli čteme o kovářích, hrnčířích, tesařích a truhlářích, kamenících, zednících, valchářích, tkalcích a pod. »Dělat všelijakým ř-em vtipným« [Ex 35,33] = dělat umělecky určitou práci.

Řeřáb nč. — jeřáb, zorav, žerav, lat. *Grus communis* [Iz 38,14; Jr 8,7], dlouhonohý, brodivý pták přes 1 m vysoký, popelavě šedý, červenavě zbarvený na hlavě, hnízdící v sev. Evropě a Asii a stěhující se na jih počátkem zimy v klínovitých útvarech. Živí se pupeny, zrním, červy a pod. Ale překlad hebr. *sûs* je nejistý. Iz 38,14 mluví o lkavém, úzkostlivém pípání mláďat.

Řeřavý, stč. == žhavý. *Uhlí.

Řeřicha, hebr. *m^e^rórím* [Nu 9,11] = nahořklé byliny. Hejčl překládá »polní saláty«. Nevíme, o jaké byliny tu šlo. Rabíni vypočítávali zvláště lociku, čekanku a ř-u. Naše ř. je jednoletá, lysá, šeděmodře ojíněná bylina druhu kří-žatých, s přízemními listy jednou až dvakrát peřenodílnými, kvítků růžových až bílých v hroznu. Plody: vejčité, široce křídlaté šešule.

Řetěz. - Odznak úřední hodnosti, který dal farao na hrdlo Jozefovo [Gn 41,42]. Byl slíben i Danielovi [Dn 5,7]. Kral. někdy překládají *točenice [Ez 16,11]. - 2. Ozdoba, kterou nosili mužové i ženy v Evropě i v Asii. Také Židé [Př 1,9]. Takový ř. býval z perel, korálů a j. O kovových ozdobách ř-u mluví Iz 3,18. Ma-diánští ozdobovali ř-y i hrdla svých velbloudů [Sd 8,21.26, Kral. *Halže]. - 3. Pouta, jimiž byl svázán na př. Samson [Sd 16,21], Sedechiáš [2Kr 25,7; Jr 39,7; 52,11], Manasses [2Pa 33,11], Joakim [2Pa 36,6; Ez 19,9], Jeremiáš [Jr 40,1.4], Joachaz [2Kr 23,33; Ez 19,4], Petr [Sk 12,6n], Pavel [Sk 21,33; 28,20; Ef 6, 20; 2Tm 1,16], ďábelník [Mk 5,3n; L 8,29], satan [Zj 20, 1n]. »Ř-y mrákoty« ve 2Pt 2,4. Tak překládají Kral. podle recipovaného textu řecké *seira* [=řetěz; myslí se na pekelné ř-y]. Ale většina textů má *siros* = jáma, propast. Žilka překládá: »Svrhl je [Bůh] do propasti temna Tartaru [pekla] «.

Řezání, řezaný, řezati. Ve smyslu rozřezati [pilou], na př. kamení [1Kr 7,9]. Ve smyslu rýti, ryjec, rytec [hebr. od slovesa *chá-raš* nebo *pátach*], na př. o práci rytců, kteří vyřezávají obrazce do pečetítek [Ex 28,21; 39, 6] nebo těch, kteří zpracovávají, přizpůsobují drahokamy, aby mohly být vsazeny do šperků [Ex 31,5], nebo řezbářů [Kral. totéž hebr. slovo překládají v Ex 31,5 jednou řezání, jednou vysazování (na dřevě, t. j. vyrývání do dřeva); sr. 2Pa 2,7]. »Řezati vinice« [Lv 25,4; Iz 5,6] = klestiti, prořezávati vinnou révu.

»Řezati tělo nad mrtvým« [Lv 19,28; 21,5; Dt 14,1; Jr 41,5; 47,5] bylo dávným zvykem nejen starověkých Semitů a Arabů, ale i Reků a dnešních Polynesanů a afrických domorodců. Byl to obřad, záležící v naříznutí obličeje nebo rukou [Jr 48,37] nebo jiných částí těla, spojený s truchlením nad smrtí přátel nebo v dobách pohrom [Jr 16,6; 41,5; 47,5]. V pozadí tohoto zvyku snad jsou animistické názory o duších zemřelých. Buď šlo pozůstalým o znetvoření jejich těla tak, aby byli nepoznatelní škodlivým duchům mrtvých, nebo o udržení pokrevních svazků s mrtvými [proto řezání nad mrtvými, aby krev živých kapala na ně], anebo konečně o to, aby mrtví vstřebáním krve živých nabyli nového života [»duše všelikého těla jest krev jeho«, Lv 17,14] třebas už v podsvětí. Byla to tedy v tomto případě přátelská obětní služba vůči zemřelému. Podobný význam mělo i stříhání vlasů, protože vlasy právě tak jako krev byly pokládány za nositele života [*Lysina]. Je tedy pochopitelné, že jak řezání těla, tak dělání lysiny bylo zakázáno Izraeli, jenž měl smlouvu s Bohem [»Já jsem Hospodin« je zdůvodněním tohoto zákazu v Lv 19,28], zvláště když okolní ctitelé Bálovi ukazovali, že tento zvyk byl součástí bálovských modloslužeb [1Kr 18,28]. Ukazuje na to i zákaz »vyrývati znamení« na rukou nebo na těle [Lv 19,28], t. j. tetování jménem nebo znakem božstva [sr. Iz 44,5 v překladu Duhmově: »Jiný popíše svou ruku (nápisem) : majetek Hospodinův«. Sr. Ez 9,4.6. *Znamení]. *Roucho.

Řezba. Umění řezbářské bylo značně vyvinuto přes zákaz Ex 20,4. Patrně nutno rozuměti tomuto zákazu jen ve vztahu ke kultickému uctívání. Řezbářství bylo dokonce pokládáno za umění, inspirované Bohem [Ex 31,1-7; 35,30-35]. Umělecké řezby cherubínů, palem, rozvitých květů, planých tykví, obkládané zlatem, byly nejvyhledávanějšími ozdobami stánku i chrámu [Ex 31,4n; 35,33; 1Kr 6,18.35; Ž 74,6] stejně jako při okrasách na kněžském rouchu a pečetích [Ex 28,9-36; 2Pa 2,14; Za 3,9] a soukromých příbytcích bohatších vrstev [Př 7,16]. Vliv egyptský a syrský byl při tom patrný všude. V Samaří byly nalezeny ř-y ze slonoviny jako výzdoba loží, křesel a stolů [sr. Bič I. 197n]. Podle Za 3,9 Hospodin sám vyřeže na kamení ř-u, tak jako vyryl písmo na kameni Desatera [Ex 32,16]. Znamená to uzpůsobení a vyhlazení kamene, aby se hodil do chrámové stavby. Vykladači, kteří v kameni vidí symbol Mesiáše, se domnívají, že tu jde o alegorické označení ran Kristových [sr. Iz 53,5].

Říčice, stč. = prosévadlo, síto, řešeto [Am 9,9].

Řím [Římané, římská říše].

[1. Dějinný rozvoj, ráz a význam. 2. Správa římských provincií. 3. Římské občanství. 4. Římský život mravní, náboženský a kulturní. 5. Řím a Židé. 6. Řím (římská Říše) v NZ.].

1. Řím [lat. *Róma*] je město ve střední Itálii, jehož počátky a první dějiny se ztrácejí v mlze nezajištěných pověstí. Asi od r. 500 př. Kr. bylo městskou republikou, k níž ovšem patřilo širší zemědělské okolí podobně jako k typické řecké městské obci *[polis]*. Vnitřní dějiny Říma se po mnoho staletí vyznačovaly těžkými zápasy jednotlivých vrstev o moc ve státě. Bylo jimi otřeseno panství staré rodové aristokracie [nejprve t. zv. patriciů, později t. zv. nobility], na její místo však nastoupilo panství nové vládnoucí vrstvy, založené spíše na bohatství než na rodu. Přitom ovšem byla římská společnost ve shodě s obecnými starověkými poměry založena na otrokářství, které zde bylo ještě tvrdší a bezohlednější než na př. v Řecku. To vedlo k řadě velkých a římským státem prudce otřásajících povstání otroků, z nichž nejvýznamnější bylo Spartakovo roku 73-71 př. Kr. Také však mezi chudými a bohatými třídami svobodných římských občanů docházelo zejména ve století začínajícím asi roku 130 př. Kr. k mnoha prudkým zápasům, které někdy nabývaly povahy občanské války. V obdobích vlády reakčních skupin

docházelo ke krutým persekucím, z nichž nejproslulejší jsou t. zv. proskripce diktátora Sully po r. 83 př. Kr.

Tyto těžké vnitřní zápasy však nezastavily rozpínání římské moci navenek, které se od poloviny III. století př. Kr. projevovalo stále silněji. Naopak, vládnoucí vrstvy byly sváděny k tomu, aby vnitřní těžkosti řešily právě mocenským rozpětím navenek, jež umožňovalo mírnit nespokojenost římského lidu na útraty

Římské peníze z doby občanských válek za Maria a Sully (88 př. Kr.). Na líci první mince hlavy Cti a Ctnosti. Na rubu alegorická postava Itálie předává roh hojnosti Římu. Na líci druhé mince alegorie Itálie, na rubu osm postav, znázornění osmi italských kmenů, které přísahají při oběti Jupiterovi vzájemnou jednotu a mír.

podrobených cizích národů. Prvním stupněm tohoto mocenského rozmachu bylo ovládnutí celé Itálie jižně od pádské nížiny. Ostatní drobné italské státy nebyly přitom přímo přivtěleny k římskému státu, nýbrž se staly t. zv. spojenci lidu římského. Teprve od 80. let I. stol. př. Kr. všichni svobodní [neotročtí] Italikové po těžkém zápase obdrželi římské občanské právo. Ale to už Řím skoro dvě století prováděl dlouhodobou mocenskou expansi i mimo hranice Itálie. Nejprve si podmanil ostrovy Sicilii a Sardinii, potom se rozšiřoval stále dále: do severní Afriky, Španělska, do jižní a později i severní Gallie [dnešní Francie], od poloviny II. století př. Kr. i do řecky mluvící oblasti východního Středomoří. Kolem počátku našeho letopočtu byla tato expanse v hlavních rysech dokončena. Řím tehdy vládl ve všech krajinách kolem Středozemního moře od Pyrenejského poloostrova po Sýrii a Palestinu, od dnešní Francie, Porýní a Podunají až po severní Afriku. Tato expanse byla prováděna velikou stálou armádou, jejíž vynikající velitelé nabývali stále většího vlivu na vedení římského státu, až nakonec po dlouhých a složitých vnitřních zápasech, podmíněných ovšem uvedenými sociálními spory a přesuny, byla skutečná moc v římském státním ústrojí soustředěna v rukou jediného muže, ovládajícího vojenský i správní aparát. Tak vznikla instituce t. zv. římského *císaře [ustáleně od r. 31. před Kr.], vedle jehož skutečné moci byly dále trvající republikánské instituce a úřady pouhým stínem, po př. vykonavatelem jeho vůle. Soubor zemí Římem ovládaných nazýváme římskou říší. Příslušný latinský název [imperium Romanum] ovšem původně nevyjadřoval představu jednotného státního celku, nýbrž označoval prostě nadvládu římského státu [k němuž tehdy už patřila celá Itálie] nad dobytými mimoitalskými územími, znamenal tedy spíše římskou moc čili vládu než říši. Ovládaná území, nazývaná provinciemi, byla pokládána za »majetek národa římského«, což se projevovalo předně v tom, že byla podrobována tvrdému vykořisťování zejména daňovému, zatím co římští občané byli od daní osvobozeni. Teprve postupně se tvořilo vědomí, že všechna území spojená římským panstvím tvoří vyšší celek, který má také společné dějinné poslání. Toto vědomí mohlo navazovat na skutečnost, že římská nadvláda byla sice takřka všude vnucena násilným dobytím a byla stále spojena s nadprávím římských pánů, v některých směrech však přesto přinášela úlevu a otvírala kladné možnosti. Ukončila dlouhé období ničivých a vysilujících válek a vnitřních zápasů v celé středomořské oblasti, zavedla slušnou míru vnitřní bezpečnosti, ulehčila vzájemné styky osobní i hospodářské. Daňové vykořisťování provincií nebylo sice císařskou správou odstraněno, ale přece zregulováno a zbaveno nepředvídatelné libovolnosti. Římská správa také provinciím aspoň do jisté míry nahrazovala odplývající daně podnikáním důležitých veřejných staveb [silnic, vodovodů, jiných městských zařízení, významných veřejných budov] a tím, že všude zaváděla sice tvrdý, ale pevný a vcelku spolehlivý právní a správní pořádek. Primitivnějším provinciím v západní oblasti přinášela římská vláda mocný a trvalý vliv civilisační. Tím vším byly vytvořeny předpoklady pro nepopiratelný hospodářský i kulturní vzestup první doby císařské. Proto mnozí [ač zdaleka ne všichni, viz bod 5!] obyvatelé provincií ve vlastní době nz [v I. stol. po Kr.] nesli vládu římskou bez odporu, často i se souhlasem a s přesvědčením, že jsou součástkou velkého celku s mimořádným dějinným posláním. Západní provincie se přitom pořímšťovaly [polatinšťovaly] i po stránce kulturní a jazykové; v jižní Gallii byl tento pořímšťovací proces dokončen už za císaře *Klaudia, t. j. v polovině I. století.

Město Řím se přitom proměnilo ve světové velkoměsto, do něhož proudily početné zástupy dobrovolných i otrockých přistěhovalců ze všech konců rozsáhlé říše i z barbarských krajů

za jejími hranicemi. Původní Římané se však čím dále tím více stávali příživníky: vládnoucí třída čerpala své bohatství ze správy a z hospodářského vykořisťování provincií, chudší vrstvy byly z velké části bezplatně živeny na útraty státní pokladny, žily tedy nepřímo také z provincií. Zdá se, že produktivní práce byla z valné míry konána otroky i svobodnými přistěhovalci východního původu, kteří si i v Římě dlouho uchovávali řeckou mateřštinu a jen pomalu se polatinšťovali. Mezi nimi také nejprve zakotvilo v Římě křesťanství.

Římské peníze z doby Caesarovy. První: Caesar jako augur a nejvyšší kněz (pontifex maximus). Druhá: Caesar jako „otec vlasti". Na rubu odznaky nejvyššího kněze. Třetí: Caesar zvolen po páté konsulem. Na rubu kurulské křeslo s nápisem: Caesar diktátor trvalý.

2. Římské provincie starší doby císařské byly spravovány rozmanitým a pružným způsobem, v němž však lze rozeznati dva základní ústavní typy. Ta území, která byla v římské moci již delší dobu, neležela při ohrožené vnější hranici říše, byla vnitřně upevněna a uspokojivě proniknuta hellenisticko-římskou kulturou, byla podřízena prokonsulům, t. j. bývalým konsulům nebo praetorům, nejvyšším funkcionářům římské republiky, která aspoň v ústavní theorii stále trvala i v době císařské. Vysílal je do provincií vždy na jeden rok římský senát, nejvyšší orgán republikánského státního zřízení. O provinciích tohoto typu se proto mluví jako o senátorských nebo prokonsulských. Prokonsulovi příslušela vrchní pravomoc soudní, dozorčí a civilně administrativní, nikoli vojenská; v senátorských provinciích ostatně nebývaly římské posádky. Vlastní místní správa včetně moci policejní a běžné soudní však příslušela domácím místním orgánům, ať už byly ustanoveny po způsobu starých řeckých městských obcí nebo po vzoru italských municipií, napodobujících ústavu města Říma. Tato místní správa zpravidla podléhala dozoru a rozhodčí pravomoci prokonsulů, byly však i t. zv. svobodné, s Římem spojeneckým svazkem sdružené obce, které byly uvnitř aspoň theoreticky úplně samostatné, požívajíce někdy i osvobození od daní, práva mincovního a jiných přívlastků svrchovaného státu. K takovým svobodným obcím patřily zejména *Athény. Fi-lippy [*Filippis] byly t. zv. kolonií [Kral.: město obyvateli cizími osazené Sk 16,12], t. j. obcí, v níž byli usazeni římští vysloužilci a jež byla zřízena podle vzoru italského, majíc také funkcionáře odpovídající tomuto typu, v čele dva duumviry [úředníky podle Sk 16,20 Kral.], jejichž úředními průvodci a orgány byli liktoři [služebníci Sk 16,35.38]. V NZ jsou jménem i titulem uváděni dva římští prokonsulové [řecky *anthypatos*; Kraličtí stírají výraznost tohoto titulu obecným překladem »vládař«]: *Sergius Paulus na *Cypru [Sk 13,7] a *Gallio v Korintu [v provincii *Achaia]. Také *Asia byla senátorskou provincií a »konšelé« uvádění Sk 19,38 jsou opět prokonsulové.

Provincie ohroženější a méně uklidněné si ponechával ve vlastní správě sám císař jako vrchní velitel armády, odpovědný za obranu říše. V čele těchto t. zv. císařských provincií stáli legáti, místodržitelé, kteří měli plnou moc od císaře jakožto držitele rozhodující moci ve státě. K zabezpečení římské moci tu sloužily jednotky římské pravidelné armády [legie], které v císařských provinciích bývaly stálou posádkou. Měly své vlastní velitele, nazývané také legáty [legatus, titul odpovídající asi novodobému generálskému], ale mohl jimi aspoň v jistých mezích disponovat také legát správní, místodržitel. Vlastní místní správu i v císařských provinciích vykonávaly domácí orgány. Byly to zpravidla zase městské obce, v některých případech však byla vnitřní správa ponechána domácím panovníkům rozličných titulů [spojenečtí králové, tetrarchové neboli *čtvrtá-ci] a s různou mírou samostatné pravomoci. Vždy ovšem mohl legát do místní správy všech typů podle svého uznání s nadřazenou kompetencí zasahovat.

Císařskou provincií byla v době nz zejména také *Syrie; *Cyrenius, zmíněný L 2,1, je legát syrský P. Sulpicius Quirinius. K provincii Sýrii patřila i Palestina, která však měla zvláštní postavení. Nejenže byla po většinu doby nz z větší části podrobena vládě dynastie Herodovců [*Héródés], nýbrž i přímou správu

římskou nad *Judstvem nevykonával sám legát syrský, nýbrž zvláštní římský úředník nižší hodnosti s titulem prokurátora se stálým sídlem v přímořské *Cesareji. Byl podřízen dohlédací pravomoci legáta syrského, ale v praxi měl postavení značně samostatné. Jeho úkolem také bylo zblízka dohlížet na vladaření herodov-ských tetrarchů, pokud ovšem později [po r. 44] prokurátoři nepřevzali správu celé Palestiny. Vojenská moc, kterou měli prokurátoři po ruce, nezáležela v pravidelné římské armádě prvé řady [v legiích], nýbrž v pomocných sborech, rekrutovaných z místního obyvatelstva [ovšem jen nežidovského]. Důvodem, proč byl pro Palestinu ustanoven zvláštní římský místodržitel [Kraličtí jej stejně jako legáta syrského a stejně jako prokonsuly titulují obecným názvem »vládař], bylo to, že tato nevelká země byla s římského hlediska mimořádně obtížná, protože pod povrchem stále doutnal odpor židovského obyvatelstva proti římské nadvládě [viz oddíl 5.] V NZ jsou jmény uvedeni prokurátoři Pontský *Pilát [vladařil asi r. 26-36], Antonius *Felix [52-59?] a Porcius *Festus [59-61 ?].

I v Palestině Římané ponechávali přímou drobnou správu v místních rukou, jednak zmíněným herodovským vasalským panovníkům, jednak městským orgánům, na př. cesarejským nebo jerusalemským. V Jerusalemě vykonávala úkoly místní správy pro město i venkovské okolí [zhruba pro celou Židy osazenou část Judstva] jerusalemská *rada [synedrion], která měla ovšem i důležitou působnost nábožensky a kulticky právní, uznávanou i Židy mimo-palestinskými. Meze správní působnosti sy-nedria v Palestině nejsou jasně známy a snad nebyly přesně stanoveny. Zdá se však, že mu příslušela sice běžná pravomoc policejní a soudní, nikoli však hrdelní.

Římská vláda měla vždy zvláštní zájem o finanční [daňovou] správu provincií. Jejím základem byl daňový soupis [census, Kral. sepsání nebo popis], prováděný při zřízení přímé římské správy v daném území a později podle potřeby častěji opakovaný. Vedle přímých daní byly nejrůznější daně nepřímé, poplatky, cla [mýtné] a pod., jejichž vybírání bylo svěřováno společnostem římských jezdců [nižší složka římské vládnoucí vrstvy], které najímaly od státu celý poplatkový výnos té oné provincie za pevně stanovenou cenu, jejíž překročení bylo jejich ziskem. Tento systém vedl pochopitelně k velkému vyděračství, které vyvrcholilo ke konci římské republiky a bylo za císařství jen pomalu překonáváno. Členové zmíněných společností nájemců daní se latinsky nazývali »publicani«; tento název byl přenášen i na jejich místní výkonné orgány, ať už to byli drobnější nájemci nebo placení zřízenci [sr. *Čelný]. Ti byli bezprostředním terčem odporu a nenávisti utlačovaného obyvatelstva.

3. Římské občanství bylo původně výsadou svobodného [neotrockého] usedlého obyvatelstva města Říma a okolí, potom bylo rozšířeno na všechny svobodné obyvatele Itálie, v době císařské bylo poskytováno i některým významnějším příslušníkům provincií, ano i celým pořímštěným provinciím jako na př. jižní Gallii. Teprve však počátkem III. století bylo občanství přiznáno všem svobodným obyvatelům říše. V I. století bylo římské občanství zejména ve východních provinciích ještě něčím výjimečným. Proto se velitel římské posádky jerusalemské diví, že Pavel je římským občanem, dokonce už po rodičích [Sk 22,25-28]. Občanství bylo v zásadě udíleno za nějaké zásluhy, ale v praxi často i za peníze. Nemělo už dávno politický význam; vždyť hlasovací a volební právo nemohlo být nikdy vykonáváno mimo město Řím, a v době císařské bylo i v Římě občanské hlasování zrušeno a všechna pravomoc soustředěna v senátu a u císaře. Zato však přinášelo římské občanství některé významné osobní výsady. Občan nesměl být podroben potupným a trýznivým trestům a měl právo odvolati se od provinciálních úřadů k ústřednímu soudu císařskému v Římě. Apoštol Pavel několikrát zdůraznil, že je »Říman«, t. j. římský občan, a dovolal se tím oněch práv, aby tak byla usnadněna jeho apoštolská zvěstná činnost [Sk 16,37n; 22,25-28; 25,10-12].

4. Život starého Říma se kdysi vyznačoval jistou strohostí, přísnou kázní, vojenskou organisovaností. Příznačná byla pro něj soudržnost velkých rodů a velký význam rodinného života; už ve starověku bylo nápadné, jak velkou váhu měly v římském životě ve srovnání s řeckým vdané ženy a matky. Všechny tyto starořímské ctnosti, na nichž si zakládaly zejména vládnoucí vrstvy, ovšem při rychlém mocenském a hospodářském vzestupu Říma podlehly rozkladnému procesu. V době císařské byly vládnoucí třídy silně zkorumpovány, rodinný život rozhlodán, myšlenkový svět otřesen skepsí. Pokusy doby augustovské obnoviti staré římské mravy nebyly jistě zcela bezúspěšné, nepodařilo se jim však dosáhnout pronikavé a trvalé nápravy.

Římské náboženství bylo v době císařské aspoň po představové stránce silně obměněno vlivem *řeckým [hellenistickým]. Takřka každému bohu řeckého Olympu byl přiřazen některý bůh římský, takže vznikla představa, že jde o božstva totožná, jen v každém jazyku jinak nazvaná. Na př. Zeus byl ztotožněn s římským Jovem [1. pád Jupiter], Héra s Junonou, Athéné s Minervou, Artemis s Dianou, Hermes s Merkuriem atd. Přes tuto pronikavou helleni-saci však ve skutečném římském náboženském životě pronikají některé zvláštní tradice a ten-dence. Římský sklon k právnictví se jevil i v náboženství důrazem na důležitost úzkostlivě přesně prováděných obřadů a formulí, jimiž mělo být dosaženo spolehlivého působení na božské mocnosti. Proniká tu zároveň představa, že i ve styku s božstvy je »něco za něco«, čili: v římském náboženství se uplatňují silné motivy magické. Před hellenistickým ovlivněním se římské náboženské představy nevyznačo-

valy výrazným anthropomorfismem, spíše silným sklonem k jakési abstraktnosti, s níž byl božský svět do velké míry chápán jako soubor neosobních nadpřirozených sil. Toto v podstatě značně primitivní náboženství bylo vůči náporu filosofické kritiky, pronikající do Říma z řeckého světa, ještě méně odolné než tradiční náboženství řecké. V starší době císařské byli vzdělanci proniknuti hlubokou skepsí k realitě starého náboženství, což je většinou nezbavilo pověrčivého spoléhání na znamení a na všeliká kouzla, v němž plně tonul obecný lid.

Římská vzdělanost této doby [literatura, umění] byla do té míry proniknuta řeckými vlivy, že ji lze spolu se soudobou vzdělaností řeckou zahrnouti pod společný pojem kultury hellenisticko-římské. V Římě se ovšem přece jen jevily jisté osobité rysy, zejména větší smysl pro praktické otázky. Kvetlo právnictví, politické a později hlavně soudní řečnictví, některé obory technické, zejména stavitelství, v umění je pozoruhodný na př. rozvoj římského portrétního sochařství. Velicí latinští básníci doby *Augustovy básnickou silou vynikají nad řecké současníky, i když ne nad klasickou řeckou poesii starší doby. Pro mladé národy západní a severní Evropy se římská vzdělanost, nesená latinským jazykem, stala prostředkovatelkou odkazu celé klasické kultury, jejíž základ byl výtvorem řeckým.

5. Poměr Židů k římské říši ovšem zapadá do širšího rámce vztahu římské moci k ovládaným národům, má však některé osobité rysy. Kdysi, v době *makkabejského povstání [po r. 168 před Kr.], římská moc Židům pomáhala aspoň bezděky, neboť svým mocenským tlakem oslabovala seleukovskou říši, proti níž židovské povstání směřovalo, patrně však poskytovala též přímou diplomatickou podporu [sr. 1Mak 15,15-24]. Ještě o sto let později, když Římané v šedesátých letech I. stol. před Kr. k své říši připojovali Sýrii i s Palestinou, nestalo se tak proti jednomyslnému židovskému odporu. Naopak, u římského státníka a vojevůdce Pompeja se za jeho pobytu v Damašku objevili nejen oba navzájem znesváření bratří, Aristobul a Hyrkanos, potomci velekněžsko-panovnické rodiny Hasmoneovské, která vládla v samostatném státu židovském, nýbrž i delegace židovského lidu, žádající, aby byli královské vlády zbaveni oba a aby bylo znovuzřízeno čistě kněžské zřízení židovské. Lze to stěží pochopit jinak, než že tato delegace vlastně žádala o římské zakročení, ne-li přímo o připojení k římské říši, spokojujíc se pro Izraele spíše duchovním [»církevním«] než politickým zřízením. Pozadím bylo snad přesvědčení rozšířené hlavně mezi farizeji, že světské kralování velekněžského [tedy z pokolení levijského pocházejícího] rodu odporuje Starému Zákonu, který královskou vládu reservuje judskému rodu Davidovců; dokud by ta nebyla znovu zřízena, pokládali asi světskou vládu římskou za menší zlo. Neztotožňovali se s nimi arci všichni Židé; vždyť jistá skupina se při obsazování Jerusalema na chrámovém návrší Pompejovi dlouho tvrdě bránila. Na počátku římské vlády měla však římská říše možnost klidného, ne-li přátelského soužití s velkou částí Židů. Mnozí římští činitelé si toho byli vědomi a snažili se šetřiti židovských zvláštností. Přesto se poměr Židů a římské říše brzo zakalil a potom stále přiostřoval. Už římská podpora neoblíbeného, ano nenáviděného položida Heroda Velikého neprospěla oblíbenosti římské nadvlády. Když pak r. 6 po Kr. Římané převzali Judstvo do vlastní přímé správy zřízením prokurátorského místodržitelství, daňový soupis s tím spojený vyvolal prudký odpor širokých vrstev židovských, které v takovém opatření, kdysi zakázaném samému Davidovi [2S 24], viděly rouhavou urážku svrchovanosti Hospodinovy. Proto došlo k pokusu ozbrojeného povstání, které bylo vedeno Judou Galilejským, ale bylo tvrdě potlačeno [sr. Sk 5,37]. Prokurátoři měli instrukce šetřiti židovských zvláštností a citů, prováděli však tyto pokyny nedůsledně a někteří z nich [mezi nimi zvláště Pilát] dráždili obyvatelstvo bezohlednými, kořistnými činy a tím posilovali radikální odpor na straně židovské. Konflikt byl ovšem zakotven hlouběji než v náhodných přehmatech. Římané byli hotovi k mnohým drobnějším i větším ústupkům, nechtěli urážet židovské náboženské city, ale nejenže Židům doopravdy nerozuměli a dotkli se jich často i bez zlé vůle, nýbrž nadto neústupně trvali na své moci a svrchovanosti a podrobovali Judstvo stejnému tlaku zejména hospodářskému jako všechny ostatní provincie. Na druhé straně Židé nejen těžce nesli jednotlivé projevy utlačující římské moci, nýbrž ve vládě cizozemců ve své většině spatřovali zásadně nepřijatelnou, ne-li nesnesitelnou urážku vyvoleného lidu Hospodinova. Proto právě byl vztah Římanů a Židů mnohem obtížnější než u jiných podmaněných národů. Dály se pokusy jej urovnat anebo aspoň ulehčit. Vedoucí a bohaté vrstvy židovské se snažily najít s římskou mocí jakési kompromisní soužití, a také některé proudy farizejské svým důrazem na duchovní a zákonnou stránku izraelského života zmenšovaly zájem na vnějším osvobození od Římanů. I Římané se pokoušeli o snesitelné řešení. Snad lze za poslední větší podobný pokus považovat krátkou vládu *Heroda Agrippy I., jemuž Římané svěřili vládu nad celou Palestinou [41-44] asi nejen pro přátelský poměr císaře Klaudia k němu, nýbrž také v naději, že tento římsky vychovaný Žid dokáže klidnou cestou dosáhnouti zařazení tohoto obtížného lidu do života říše. Pokus však nebyl s římského hlediska patrně považován za uspokojivý a bezpečný, a proto po smrti Heroda Agrippy římská vláda opět poslala do Palestiny prokurátory. Druhá řada palestinských prokurátorů [44-66] se pokoušela nebezpečnou palestinskou situaci zvládat stále stupňovaným násilným potlačováním. Napětí tím jen rostlo, množily se příznaky otevřeného odporu rozhodných skupin židovských [t. zv. zelotů = horlivců], řím-

ská správa ztrácela účinnou kontrolu nad odlehlejšími končinami Palestiny, jak je patrno i z líčení Sk 23,12-24. Napětí vyústilo ve velkém povstání roku 66. Někteří židovští vůdci couvali před posledním rozhodným krokem, nepochybně také ve správném poznání nesmírné mocenské převahy římské říše, jejíž vnitřní potíže na sklonku vlády Neronovy nebyly tak hluboké, jak se patrně domnívali mnozí Židé. Povstání bylo však neseno nadšenou podporou širokých vrstev židovských, které se povzbuzovaly vzpomínkami na slavné úspěchy povstání makkabejského před více než 200 roky. Protiřímské povstání bylo však po dlouhé a kruté válce rozdrceno dobytím a zničením Jerusalema Titem roku 70. Pokořené židovstvo se ani potom nevzdalo myšlenky na svobodu, a odpor po dvou generacích ještě jednou propukl ve velkém, nakonec stejně tragicky neúspěšném povstání Bar Kochbově r. 132-135. Výsledkem těchto katastrof bylo, že se židovstvo vzdalo naděje na dosažení národní samostatnosti a na podkladě farizejské tradice ustavilo se jako lid založený spíše na přísném zachovávání Zákona. Přesto bylo právě okolo r. 70, t. j. v době novozákonní, židovstvo prosyceno prudkým odporem, ano nenávistí proti Římu, což se obráží zejména v některých *apokalypsách, v nichž je Řím označován alegorickými jmény Edom nebo Babylon.

6. Ježíš i apoštolé žili pod římskou vládou starší doby císařské, nz spisy vznikaly v témž období, z největší části v druhé polovině I. století. Proto se v nich pochopitelně projevuje, že jejich pozadím byla moc římské říše, která zasahovala do veškerého života oné doby. Co překvapuje, je spíše to, že NZ jen zřídka soustřeďuje pozornost na tuto tak mocnou skutečnost, že jen málokdy o ní výslovně mluví.

Nejzřetelnější je římské pozadí v evangeliích, v nichž se obráží ovzduší palestinského židovstva, pro které poměr k římskému panství byl otázkou tak živou. Výslovně se o tom mluví ve známém oddíle o »penízi daně« [Mk 12,13-17 a par.]. Odpůrci předložili Ježíšovi otázku, zda se má či nemá platit císařovi daň, nikoli z upřímnosti, nýbrž aby jej »polapili v řeči«, t. j. aby jej kompromitovali buď před římskými úřady v případě odpovědi záporné, nebo před velkou částí židovského veřejného mínění při odpovědi kladné. Ježíšova odpověď »dávejte, což jest císařovo, císaři, a což jest Božího, Bohu« není uhýbavým únikem z obtížné situace. Ježíš na jedné straně odmítá stanovisko radikálních skupin, později nazývaných zeloty, kteří v mocenském svržení římské nadvlády viděli jedinou cestu k znovuzřízení pravého Izraele a tím i k uskutečnění království Hospodinova. Na druhé straně stejně odmítá stanovisko lidí hojných zejména v židovských vedoucích vrstvách, kteří v zásadním a definitivním podrobení římskému panství viděli jedinou možnost, vzdávajíce se prakticky zaslíbení prorockých. Tato zaslíbení však platí, království Boží přijde - ale jinou cestou a v jiné podobě, než jak si představují zeloté. Odsud plyne možnost klidného a kladného, ne však niterně poddaného poměru k římské moci. S tímto zásadním hlediskem souvisí i Ježíšův výslovný nesouhlas se stanoviskem, které publikány [*celný], sloužící římské moci, předem zásadně vylučovalo z pozváni do království Božího, i pomocný vztah k pohanskému setníkovi [Mt 8,5-13 a par.], který byl aspoň nepřímo ve službě římské [přímo byl asi ve službě herodovské]. - Při Ježíšově soudu byla znovu, velmi konkrétně rozvinuta otázka poměru k Římu. Podle zřetelného svědectví evangelistů žaloba před římským prokurátorem Pilátem zněla, že Ježíš »převrací lid, brání daně dávati císaři a říká, že on jest mesiášský král« [L 23,2], čili že je buřičem proti římské vládě a uchazečem o judsky trůn. Všecka evangelia svědčí o tom, že jako důvod odsouzení bylo na t. zv. »titulu viny« nad křížem napsáno »král židovský«. Jeho mesiášský nárok byl tedy vyložen ve smyslu pozemského kralování a tudíž jako projev vzpoury proti Římu. Zároveň nás však evangelia nenechávají na pochybách, že tento výklad Ježíšova mesiášství je falešný a že si římský prokurátor Pilát byl falešnosti obvinění vědom a odsoudil Ježíše jen na nátlak židovský [sr. zvl. J 19,12]. Je až ku podivu, jak evangelia vlastní odpovědnost za odsouzení Ježíšovo přesunují na orgány židovské a stavějí tak Piláta vlastně do příznivějšího světla, než v jakém se jeví z ostatních soudobých svědectví. Projevuje se v tom prorocká myšlenka, že odpovědnost církve je vždy větší než světských orgánů a souvisící s tím vědomí, že Ježíšův nejvlastnější a nejtěžší zápas byl na frontě duchovní, proti nepravým zástupcům lidu Hospodinova, proti zvrácení Boží smlouvy a jeho slova. - Čtvrtý evangelista na jedné straně záměry synedria proti Ježíšovi vysvětluje oportunistickou bázní ze zakročení Římanů proti každému nápadnějšímu hnutí [J 11,48-50], jednak souhrnně vyjadřuje Ježíšovo vlastní stanovisko v poměru k římské moci a k obžalobě z vnější vzpoury slovy o království, které není z tohoto světa [J 18,36].

Ve světle tohoto v zásadě neodmítavého stanoviska k Římu i naznačeného soustředění na vlastní problematiku lidu a smlouvy Hospodinovy je nepravděpodobné, že bychom ve zmínkách L 2,1 a 3,1 o římských císařích měli hledat nějaké dalekosáhlé zásadní koncepce. Jde tu nepochybně v prvé řadě o t. zv. synchronismy, t. j. o zařazení zrození a vystoupení Ježíšova do chronologického rámce aspoň přibližného. V L 2 se arci může aspoň zdaleka ozývat narážka, že pravým Spasitelem není Augustus, tímto titulem také někdy označovaný, nýbrž dítě betlémské. Stejně tu však sluší vyrozumět i upozornění, že se Ježíš nezrodil ve znamení »zelotského« protestu proti Quiriniovu soupisu [*Cyrenius], nýbrž že se naopak jeho zrození v davidovském Betlému událo právě v souvislosti s tím, že se Josef a Maria příslušnému nařízení podřídili. Podporou tohoto pojetí je, že Skutky apoštolské, pocházející

od téhož pisatele jako třetí evangelium, velice zřetelně zdůrazňují, jak zvěstné dílo apoštolské nebylo namířeno proti římské říši a dostávalo se do potíží s římskými úřady jen druhotně a přechodně, obvykle na podnět židovský. Prokonsul *Sergius Paulus na Cypru ochotně slyší slovo apoštolské [Sk 13,7-12], prokonsul *Gallio v Korintu Pavla zprostí židovského nařčení [18,12-16], městské orgány filipské se vlastně omlouvají římskému občanu Pavlovi [16,38-39], Asiarchové [funkcionáři císařského kultu v provincii *Azii] stojí při apoštolovi v efezské bouři zlatníků [19,31], prokurátoři *Felix a *Festus přes své osobní slabosti nepodlehnou nátlaku židovskému a nakonec Pavla pošlou k soudu císařskému do Říma, jemuž on důvěřuje více než synedriu svých rodáků [Sk 24-26]. Nikde není známek zásadního odporu proti římské vládě a říši, naopak všude proniká vztah kladný nebo aspoň nadějný.

V listech *Pavlových není nic, co by tomu odporovalo. Překvapuje nanejvýš, že se o poměru k Římu nikde výslovně nešíří. Jen z některých výroků listu *Římanům vysvítá, že mu obzvláště záleželo, aby mohl kázati evangelium také v hlavním městě říše [Ř 1,15-16, sr. také Sk 19,21; 23,11], aby právě tam našel opěrný bod pro svou další činnost [Ř 15,24]. Souvisí to s tím, že Pavel své misijní pole zpravidla přehlížel podle rozdělení na římské provincie [Sýrie, Gilicie, Makedonie...]; už tím se stavěl na půdu římské říše. Jinak však poměr k této říši zásadně nerozvíjel, předpokládaje patrně, že je pro něj i pro jeho čtenáře prakticky vyřešen, a to v kladném smyslu aspoň natolik, že zásadní odpor četných Židů byl překonán nebo opuštěn. Známý oddíl Ř 13,1-7 nejedná přece, přesně řečeno, o poměru k římské říši, nýbrž o vztahu křesťana k pozemské vládě vůbec, i když tato vládaje ovšem prakticky představována římskou říší. Frontou, proti níž se apoštol obrací, jsou obecně anarchistické názory, které někteří vyvozovali ze zvěsti o království Božím, nikoli zvláštní židovský odpor proti římské nadvládě.

Podobně je tomu v popavlovských [po př. druhotně pavlovských] výrocích, vybízejících k podřízení vrchnostem a k modlitbám za ně. V obou příslušných oddílech [1Tm 2,1-3; 1Pt 2,13-14] se mluví o »králích«. Míní se ovšem římský císař, označený tu způsobem ne-li obvyklým, tedy aspoň možným ve východní [hellenistické] části říše, kdežto latinský západ se obdobnému označení imperátorů úzkostlivě vyhýbal. Použitím netechnického a vlastně nesprávného označení panovníka byla pozornost obrácena k poměru ke státní moci vůbec, nebyla nikterak zaostřena ke skutečnosti, že prakticky jde právě o moc římskou.

Poněkud jinak tomu je 1Pt 5,13, kde sbor, jehož jménem apoštol píše, je označen obrazným a patrně krycím jménem »spoluvyvolená [církev] v Babyloně«. Podle jednomyslného pojetí starověké církve se tímto jménem míní Řím. Vždyť *Babylon byl v dějích Izraele sídlem mocnosti, která zničila Jerusalem, město Hospodinovo, a která se na základě zvěsti prorocké [Iz 13; 14; 21; Jr 51-52] stala typickým představitelem násilné mocnosti, plné pýchy a nepravosti. Bylo-li tohoto typisujícího označení užito o Římu, je už tím vyslovena kritika tohoto města, jeho života i jeho nároků, a zároveň je tím vyjádřeno i přesvědčení, že jeho moc není poslední a trvalá, že není pravým domovem lidu Kristova. Není tím však ještě řečeno, že autor 1Pt chtěl proti římské vládě protestovat ve smyslu politickém, na př. národně židovském. Tomu tak není ani v četných výrocích Zjevení Janova, v nichž se mluví o nastávajícím pádu »Babylona velikého«, »města velikého«, »mateře smilstva« a pod. [14,8; 16,19; 17,5; 18,2.10.21; viz *Babylon, str. 52], i když je možné, že na tyto prudké výroky nějak působila tradice židovského odporu proti římské nadvládě. Prakticky je zlá moc pro autora Zj arci představována právě Římem, konkrétně pravděpodobně despotickou a zpupnou vládou císaře Domitiana, který ke konci I. stol. první ve svém úředním titulu užil o sobě označení »pán a bůh«. To je patrně také pozadím obrazu dvou šelem Zj 13 i podnětem ostrých slov o nastávajícím pádu »Babylona«.

Nz poselství tedy vyslovuje i varovná a soudní slova o nebezpečných a záporných možnostech Říma a jeho říše, v hlavní linii však se k němu staví s nadějí, že se uplatní a rozvinou jeho možnosti kladné. Ani jednou ani druhou možností se však nz svědkové nedají přimět k tornu, aby vyrovnávání s Římem věnovali svůj soustředěný zájem a aby se jím dali odvést od svého ústředního thematu, jímž je zvěst ospravedlnění každého věřícího a vykoupení pravého lidu Božího milostí a mocí Ježíše Krista. S.

Římanům, epištola Pavlova. 1. Sbor v Římě, jemuž apoštol Pavel napsal svůj nejdelší a nejsoustavnější list, vznikl bez jeho přímého působení, a pravděpodobně i bez přímé misijní činnosti kteréhokoli jiného apoštola, jen v důsledku toho, že do hlavního města římské říše z rozmanitých příčin dočasně i natrvalo přicházeli četní lidé, kteří uvěřili v Ježíše Krista ve starších misijních oblastech na východě. Dokladem častého styku a stěhování nebo aspoň cestování mezi Římem a východními provinciemi jsou na př. i zprávy o Akvilovi a jeho manželce Prisçille Sk 18,2; Ř 16,3. Křesťané přicházející do Říma se navzájem vyhledávali a vytvořili tak sbor, který byl asi brzo dosti početný a rychle nabyl značného významu v životě prvotní církve; nepochybně konal od počátku ve svém okolí horlivou zvěstnou činnost. Způsob jeho vzniku se ovšem projevoval v celém jeho rázu. Působily v něm a vzájemně se vyrovnávaly rozmanité směry a typy prvotního křesťanství: tradice a řády palestinských sborů vedených prvotními apoštoly i způsoby zvěsti a sborového života, které se vytvářely v hellenistickém světě dílem Pavlovým i jiných zvěstovatelů. Výslednice se pa-

trně vyznačovala silným důrazem na autoritu SZa, na potřebu nepřerušovat souvislost s lidem staré smlouvy a bedlivě střežit učení a podání apoštolské, na závazek zachovávati přesné životní řády, jimiž by se uplatňovalo následování Ježíše Krista. V tomto ovzduší nebylo samozřejmé, že Pavlovo jasné a odvážné evangelium, které zdůrazňovalo novost, výlučnost a naprostou postačitelnost díla Kristova a vyplývající z toho svobodu od Zákona, dojde pravého porozumění a nenarazí na vážné námitky. Ty do římského sboru pravděpodobně doléhaly také ohlasem působení Pavlových křesťanských protivníků, i když v Římě zřejmě nešlo o tak výslovnou a vyostřenou protipavlovskou polemiku, jaká je doložena v Ga-latii i v Korintu. Na tomto pozadí pochopíme, proč Pavel považoval za potřebné právě římskému sboru tak obsáhle vyložit podstatu své apoštolské zvěsti a svého theologického myšlení i proč to mohl učinit tak klidným a nepole-mickým, i když důrazným a mohutným způsobem.

Nepřikročil k tomu z pouhé obecné potřeby vykládat své myšlenky, nýbrž ze zcela určitého praktického podnětu. Během své práce došel k přesvědčení, že jeho misijní dílo ve východních končinách »od Jerusalema kruhem až do Illyrie« [Ř 15,19] je již v hlavních rysech vykonáno. Toto přesvědčení je pochopitelné za předpokladu, že cílem Pavlova zvěstného díla bylo zakládat v důležitých střediscích, zejména v hlavních městech provincií, křesťanské sbory, které by byly svědectvím vyhlášení jména Kristova v oné oblasti [15,20] a zároveň středisky, z nichž by se šířila zvěst o Kristu do celého okolí. Tímto způsobem byla většina východních částí říše již skutečně obsazena, a proto se Pavlovi otvírala možnost a naléhala na něj vnitřní nutnost přenést dílo do nových, evangeliem dosud nezasažených zemí na západě, konkrétně do nejvzdálenější z nich, do Hispanie [15,24]. Pavel však misijní dílo konal zajisté na základě apoštolské autority, dané mu přímo od Krista, nikoli z pověření lidského [Ga 1,1.11n. 16; sr, 1K 9,1], ale nekonal je osamoceně, nýbrž s duchovní [modlitební] i praktickou podporou určitých sborů a tedy v jistém smyslu jejich jménem. Dlouho mu byla takovým opěrným bodem *Antiochie, později nabýval rostoucího významu pro jeho práci sbor v Efesu. Tato střediska byla však příliš odlehlá od západních provincií, a proto Pavel obrátil pozornost na sbor římský, který měl všecky předpoklady, aby se stal základnou pro jeho další misijní činnost. Mluví o tom výslovně Ř 15,24, neboť vyprovoditi zde zároveň znamená vypraviti vším k cestě potřebným, vnějšími prostředky i vnitřní solidaritou, která se projevuje přímluvnou modlitbou. Pro tuto pomoc ve svém dalším díle si Pavel chce připravit půdu tím, že se dopisem nad jiné promyšleným předem představí římskému sboru, jemuž je z většiny osobně neznám, a vyloží mu smysl [snad lze říci: program] své celé činnosti. Tohoto konkrétního cíle nedosáhl, neboť se do Říma dostal již jen jako vězeň a k cestě do Hispanie přes některé nejasné starocírkevní narážky pravděpodobně nedošlo. Vznikl však list, který nám nad jiné umožňuje nahlédnouti do Pavlova myšlenkového světa a který se proto stal jedním z nejdůležitějších východisk křesťanského bohosloveckého myšlení.

2. Obsah i rozvrh listu je určen naznačeným konkrétním účelem. Je to zřejmé už v úvodních oddílech, formálně obdobných úvodům ostatních Pavlových listů. V mimořádně obsáhlém vstupu [1,1-7] jsou už shrnuty základní body zvěsti evangelia, v úvodním díku a přímluvné modlitbě [1,8-15] je zdůrazněna Pavlova touha vstoupiti v těsný duchovní svazek i osobní styk s římským sborem, aby i tam mohl dostát svému závazku zvěstovati vždy a všude evangelium. V dalším oddílku [1,16-17] je vysloveno ústřední thema celého listu, jakoby text, jejž apoštol bude vykládat v dalších oddílech. Je jím moc a sláva evangelia. Jeho jádrem je spravedlnost Boží, kterou je možno přijmout toliko osobní vírou, jež se vzdala všeho ostatního úsilí dojít spásy, a proto se beze všech výhrad a beze všeho studu chápe milosrdenství Božího jako jediné naděje.

Toto thema je rozváděno v několika zřetelně odlišených velkých oddílech. Nejprve [I. hlavní díl] je podán výklad spravedlnosti z milosti a života z víry a v Duchu [1,18-8,39], potom [II.] je velká odbočka ukazující, že spravedlnost bez skutků Zákona ani nevěra Izraele nejsou porušením ani vyvrácením Božích slibů staré smlouvy. [9,1-11,36], konečně [III.] přichází apoštolské napomínání ukazující, co znamená přijetí milosrdenství Božího jakožto závazek pro život [12,1—15,13]. Následuje dopisový závěr [15,14-16,24, po př. - 16,27], v němž apoštol vykládá své další záměry a znovu zdůrazňuje své osobní vztahy k římskému sboru [sr. 15,15n.24.29n.32]; tento smysl pravděpodobně mají i četné pozdravy, obsažené v kap. 16.

Celá epištola, zejména její I. hlavní část, má promyšlenou stavbu, která jasně ukazuje pohyb Pavlova myšlení. Thesi o moci evangelia ke spasení rozvíjí nejprve tím, že ukazuje bezvýchodnost a troskotání všech ostatních pokusů dojíti spasení. Mimo Ježíše Krista je jen lidský hřích a Boží hněv [1,18-3,20]. K ničemu nevedou stopy prvotního poznání Boha, jichž by se snad chtěli dovolávat pohané [1,18—32], ale zrovna tak Židům nic nepomůže znalost vůle Boží v Zákoně zjevená, protože ve skutečnosti vůli Boží neplní, jsouce v tom namnoze zahanbováni i od pohanů [2,1-29]. Zaslíbení Boží daná Izraelovi arci platí, protože věrnost Boží není nevěrností lidskou vyprázdněna, nýbrž ještě vyvýšena, aniž to však člověku slouží za omluvu [3,1-8]. Všichni, Židé i pohané, tedy zhřešili a jsou pod hněvem Božím; jsou odmítnuty jakékoli lidské výmluvy i iluse [3,9-20]. -Proti této tmě a bezvýhlednosti starého věku pod hříchem a hněvem však stojí nový věk,

přinášený Ježíšem Kristem, který svou krví, obětí svého života, přináší pravou spravedlnost Boží, jež je totožná s milostí a jež může být přijata jen zadarmo, vírou na sebe nespoléhající a dávající se zbavovat veškeré lidské chlouby, veškerého spoléhání na Zákon a jeho skutky [3,21-31]. To není v rozporu s pravdivostí a platností staré smlouvy - vždyť pravým smyslem této smlouvy a jejího vyjádření, jímž je Starý Zákon, jest ukazovati ke Kristu. To apoštol rozvádí na postavě Abrahama, praotce Izraele, o němž dokazuje, že nebyl příkladem konání záslužných skutků, nýbrž spravedlnosti z víry, a proto otcem všech, kteří věří stejně jako on v toho Boha, který se nám v plnosti zjevil ve smrti a vzkříšení Ježíše Krista [4, 1-25].

To všecko jsou skutečnosti, které platí mimo nás, dříve než je pochopíme a přijmeme. Můžeme a máme je však pochopit a přijmout, můžeme a máme jimi žít. To je základním smyslem většího celku, kap. 5-8, jejž lze vystihnout slovy, že ten, kdo je spravedliv z víry, bude skutečně žít. Vždyť má ze spravedlnosti darované v Kristu pokoj s Bohem, ujištění záchrany od Božího hněvu a tedy i jistotu víry navzdory všem temným stránkám života, jistotu, kterou lze vystihnout pojmem pravé chlouby [5,1-11]. Má skrze víru účast na Kristu, druhém Adamovi, průkopníku nového člověčenstva, a tím i vysvobození ze jha Zákona. Zákon byl jakousi episodou v období mezi Mojžíšem a Kristem. Měl sloužit odhalení, ano i rozhojnění hříchu, aby se tím více uplatnila a vynikla moc milosti Boží [5,12-21]. To však neznamená, že člověk může a má působit k rozhojnění milosti tím, že by záměrně setrvával v hříchu. Vždyť hřích a milost jsou naprosté a výlučné protiklady; milost nelze přijmout jinak, než že se člověk od hříchu nesmiřitelně odvrátí, zápasí proti němu a odevzdá se cele do služby nové spravedlnosti, Kristem mu dobyté. Jinak řečeno: dar milosti je zároveň závazkem, to, co je nám zvěstováno jako skutečnost v Kristu, je zároveň příkazem [6,1-23]. Dále se apoštol podrobněji obrací k otázce místa a smyslu Zákona v spasitelném jednání Božím. Zákon Mojžíšův platí jako každý zákon jen v hranicích lidského života; kdo však věří v Krista, vykročil z těchto hranic, neboť má účast na jeho smrti i na jeho vzkříšení, a proto je také osvobozen od Zákona. [7,1-6]. Zákon nevede k spravedlnosti a životu, nýbrž naopak odkrývá, ano rozmnožuje hřích a tím působí smrt. Ne že by byl falešný a zlý obsahem svých požadavků - přikázání je naopak svaté, spravedlivé i dobré - ale hřích je moc tak záludná a nebezpečná, že dovede využít i samého zákona, aby v nás, tělesných a tedy bezmocných lidech, zesílil a přímo vyprovokoval hříšnou žádostivost, a tak se pro nás stal nástrojem smrti, mocí, která stačí jen na to, aby nám odhalila naši bídu v plné hrůze. Přivádí tak k úzkostnému volání po vysvobození, ne však k vysvobození samému [7,6-25]. To je dáno toliko v Ježíši Kristu [8,1]. A nyní apoštol v celé kap. 8. mocnými slovy ukazuje, co to znamená žíti z milosti Ježíše Krista a ve víře v něho. Kdo věří, není odkázán na své vlastní lidské síly, nýbrž je při něm vítězná moc Božího Ducha. Duch dává možnost vskutku plnit spravedlivý požadavek Boží [8,1-4], jistotu věčného života [8,5-11] a Božího synovství [8,12-17]. Duch ovšem není nějakou mocí přírodní povahy, které by bylo možno jen pasivně podléhat, nýbrž je zároveň závazkem [8,12]. Dar Ducha nás také hned vnějšně neosvobozuje z rozličného trápení pozemského života, nýbrž dává sílu nade vším utrpením vítězit a tak uprostřed trpícího tvorstva znázorňovat naději vykoupení [8,18-28]. Tato jistota je zakotvena v odvěkém Božím vyvolení a povolání [8,28-30] a v mocné přímluvě Ježíše Krista před Boží soudnou stolicí [8,31-34]. Celý oddíl a s ním i celý první díl epištoly vrcholí v jásavém hymnu o lásce Boží, od níž nás nemůže odtrhnouti ani smrt, ani život, ani kterékoli jiné stvoření [8,35-39].

Druhý hlavní díl o údělu Izraele v plánu Božím [9-11] nejprve vyjadřuje bolest apoštolovu nad nevěrou a zavržením jeho bratří podle těla [9,1-5]; potom zdůrazňuje svrchovanou svobodu Boží, v níž si vyvolil svůj zvláštní lid, ale v níž jej také může zavrhnout [9,6-29]; dále ukazuje, jak pád Izraele je zaviněn jeho nevěrou, jejímž jádrem je samospravedlnost [9,30-10,21]; nakonec pak je vyloženo, jak tato nevěra a zavržení nejsou posledním slovem, neboť Bůh ze své neskonalé a nevystižitelné milosti, kterou apoštol na závěr hymnicky oslavuje, chce právě budoucím obrácením Izraele přinésti konečné vykoupení, nový život všemu světu [11,1-36].

Třetí hlavní díl, apoštolské napomínání [12-15] nejprve jako východisko připomíná, že milosrdenství Boží zavazuje, abychom celý život vydávali Bohu v službu, abychom se odlišili od myšlení i života starého věku a neustále hledali, jaká je pravá vůle Boží [12,1-2]. Najít ji není totiž samozřejmé, není možno ji jednou pro vždy zachytit v neměnném zákoníku. Vždyť Bůh své věrné vodí rozličnými cestami a uděluje jim rozličnou míru víry a rozličné dary [12,3]. Najít správnou cestu lze jen v obecenství církve Kristovy. Každý má hledat, jak jeho zvláštní cesta, jeho zvláštní dar a míra víry harmonicky zapadne do jednoty těla Kristova. Vodítkem je tu živá, na sebe zapomínající, odpouštějící, nemstivá láska [12,3-21]. Kdo žije v tomto obecenství lásky a proto i vnitřní svobody, není tím však ještě vyňat za závazků vnějších řádů. Naopak, právě on se má zařazovati do úkolů a povinností obecné lidské pospolitosti, i on ostatně, jsa stále na zemi a tedy v zápase s pokušením, také sám pro sebe potřebuje konkrétních řádů, které mu přináší státní moc. Tento protianarchistický hrot je smyslem proslulého napomenutí podřizovati se vrchnostem [13,1-7]. Ústředním kladným motivem křesťanova života ovšem zůstává láska [13,8-10] a pamatování na to, že žijeme na

úsvitě nového dne Kristova konečného vítězství [13,11-14]. To vše se má konkrétně projevovat v soužití údů církve, a to právě ve vnitřně obtížných situacích, do jakých se církev dostává, jestliže jednotliví údové jsou vedeni k rozličným názorům a k různému rozhodování v konkrétních otázkách. Apoštol to ukazuje na otázce, zda je dovoleno požívat některé pokrmy nebo zda platí závazek světit některé dny. Prvním příkazem podle jeho napomínání je pamatovati, že svrchovaným rozhodčím není nikdo z věřících, nýbrž Pán, který ve své svrchovanosti může vést údy své církve rozličnými cestami; proto se bratří ani při odchylných rozhodováních nemají navzájem odsuzovat a zlehčovat, nýbrž respektovat a dbát přitom stále o to, aby jedni druhým nedávali pohoršení [14,1-23]. K tomu ukazuje příklad Ježíše Krista, který se nelíbil sám sobě, t. j. netrval svévolně na svých výsadách, které by plynuly z jeho důstojenství a duchovní výše, nýbrž se k nám sklonil, aby všecky spojil v jednotu radostné naděje [15,1 -13].

3. Zbývá zmíniti se o některých jednotlivých otázkách.

a) V novější době četní badatelé tvrdili, že kapitola 16., v níž apoštol vzkazuje vřelé a osobně odlišené pozdravy četným bratřím a sestrám, nemůže prý býti původní součástí listu psaného římskému sboru, jejž Pavel osobně neznal, nýbrž prý asi jde o zlomek listu psaného do některého jiného sboru, na př. do Efesu. Tento závěr je však velice pochybný. Víme přece, že sbor římský vznikl stěhováním křesťanů z východních končin, mezi nimiž jistě byli mnozí údové sborů, založených apoštolem Pavlem. Pamatujeme-li pak, že se Pavel při psaní Ř. snažil zdůraznit všecky vztahy, které ho nějak poutaly k římskému sboru, snadno pochopíme, proč posílal zvláštní osobní pozdravy všem údům tohoto sboru, které osobně znal. Je ostatně zajímavé, že jediný z ostatních listů Pavlových, který k závěru také obsahuje větší řadu jmen bratří, je Ko, tedy také list psaný sboru, jejž apoštol osobně neznal. Není tedy důvodů pochybovati o tom, že Ř 16 je nedílnou součástí původního listu psaného do Říma. Jména v této kapitole obsažená jsou zajímavá tím, že jsou soudobými památkami doložena jako typická pro rozličné končiny římské říše, a to většinou jako jména otroků, což dovoluje nahlédnouti do společenského složení římského sboru.

b) Závěrečná chvalořeč [doxologie] 16, 25-27 však není obsažena v některých významných starých rukopisech. Svým zněním [volbou slov, obratů i myšlenek] se také výrazně liší od Pavlova slohu, upomíná však na pozdější gnosticky ovlivněné církevní myšlení. Jde tedy takřka jistě o pozdější vsuvku, která snad byla připojena tehdy, když listy Pavlovy byly spojeny v jednotný soubor. Je zajímavé, že některé rukopisy přinášejí tuto doxologii na jiných místech: některé na konci kap. 14, jeden na konci kap. 15. Někteří badatelé tím opírali domněnku, že 16. kapitola původně nepatřila k Ř nebo dokonce, že kdysi existovalo stručné znění epištoly, které končilo už kap. 14. Kapitola 15. však na 14. navazuje zcela těsně, bez myšlenkového přeryvu; je těžké si představit, že by 14,23 mohlo někdy být závěrem listu. Není tedy vážného důvodu k pochybnostem o tom, že máme list Ř v podstatě [t. j. nehledě na menší nejistoty textové] v původní podobě.

c) Vlastní vykladačské otázky nelze po většině probírati v této souvislosti [viz k nim *Pavel 3, *Ospravedlnění a jiné ústřední pojmy v listu Ř uvedené]. Zmíníme se tu jen o jedné z nich: jak máme rozumět oddílu 7,6-25 ? Je vnitřní zápas, o němž se tu mluví, věcí předkřesťanské minulosti, dnes už zcela překonanou - či nemusí-li také zvláště křesťan denně podstupovat tento zápas mezi svým chtěním a mocí hříchu, jež ovládá jeho údy? Velcí reformátoři [Luther, Kalvín i Kraličtí vykladači] byli jisti, že tu jde o denní zápas věřícího křesťana, avšak po-reformační pietisté a většinou také novodobí historicko-kritičtí badatelé byli přesvědčeni, že zde Pavel mluví jen o své minulosti před obrácením. Otázka je vskutku těžká, pro obě hlediska lze uvést závažné důvody ze znění kapitoly i z celé vnitřní souvislosti Pavlova myšlení. Východiskem uspokojivého řešení je pochopit, že apoštol zde nechce podat výsek svého osobního životopisu, nýbrž vyjádřit, jak je na tom člověk mezi Mojžíšem a Kristem, tedy nikoli člověk sám sobě ponechaný, nýbrž člověk, kterému se dostalo Božího zjevení, avšak zjevení v Zákoně, nikoli dosud v milosti Kristově. O této situaci mluví apoštol v první osobě, tedy v podobě vyznání, neboť není možno přiměřeně ji vystihnout nezaujatým referátem v 3. osobě. Tímto způsobem mluví za člověka pod Zákonem, bez Krista, tedy za člověka v minulosti; v tomto smyslu má pravdu výklad pietistů a některých novodobých vykladačů. Nesmí se však zapomínat, že minulost moci hřícha je překonána v Kristu, avšak v dané zkušenosti věřícího není prostě odbyta a vyřízena. Křesťan věří v Krista a žije z Ducha a tím má účast na Kristově vítězství nad hříchem a smrtí. Ale podobně jako není vyňat z obecné lidské smrtelnosti [o čemž apoštol jedná 1K 15!], není ani zproštěn nutnosti v tomto pozemském životě stále zápasit proti pokušení. V tomto smyslu nese s sebou svou minulost, v Kristu přemoženou, jako něco, čeho se musí stále znovu zříkat. Ve svém nej-osobnějším životě žije takto jako příslušník dvou aionu [*věků], a to ovšem ne v neutralitě, nýbrž v zápase proti aionu hříchu a ve spoléhání na „moc věku budoucího“ [sr. Žd 6,5], t. j. na moc Ducha, který zápasí s ním a za něj. Jinak řečeno: při pohledu ke Kristu platí všecko, co Ř 8 svědčí o moci Ducha a o vítězné radosti vykoupeného. Kdybychom se však zahleděli sami do sebe, vykročili bychom už tím z postoje víry a nenalezli bychom při sobě nic jiného než to, co je vyjádřeno bolestnými vý-

křiky Ř 7. Tomuto zvláštnímu napětí v Pavlově životě i myšlení je více práv výklad reformační, i když ani on není bez svého zvláštního nebezpečí. Mohl by totiž býti pochopen čistě formulkovitě, staticky, což by ochromovalo naději na vítězství nad hříchem a mohlo by se dokonce státi omluvou toho, že člověk s pokušením nezápasí vůbec nebo zápas jen myšlenkově předstírá. S.

Řváti, o zvuku, který vydávají žíznivý jelen [Ž 42,2], stáda [Sd 5,16; 1S 15,14], hlavně však lev a lvíčata [Jb 4,10; Ž 22,14; 104,21; Př 28,15; Iz 5,29; Am 3,8; Zj 10,3]; o nářku člověka [Jb 3,24; Ž 38,9; Iz 15,5]. V přeneseném smyslu o prahnutí po Bohu [Ž 42,2]. Bůh, který se chystá k soudu, je přirovnáván ke lvu, jenž se blíží ke své kořisti a náhle vydává svůj řev [Jr 25,30; Jl 3,16; Am 1,2]. Podle Oz 11,10 bude Hospodin svolávat svůj lid jako lev svolává řevem své poddané. Je to jasné, hlasité volání, které nikdo z rozptýlených nebude moci přeslechnout, současně však i výstraha pro hříšníky. V 1Pt 5,8 je ke řvoucímu lvu přirovnáván ďábel [sr. Ž 22,14], který obchází zemi [sr. Jb 1,17] a hledá kořist. Být pohlcen [Kral. sežrán] ďáblem je obrazné rčení, jež vyjadřuje úplné propadnutí moci zla [sr. 2Tm 4,17].

S

Saaf 1. syn Johedaiův, příslušník rodu Kálefova [1Pa 2,47]. -2. Syn Kálefovy ženiny Maachy, praotec obyvatel místa Madmana [1Pa 2,49].

Saazgaz, komorník krále Asvera [Est 2,14].

Sába, Sabejští sz jméno národa a území jím obývaného. Podle biblického podání však S. není pojem geograficky a ethnograficky jednoznačný. Gn 10,7 a 1Pa 1,9 mluví totiž o Sábovi, praotci tohoto národa, jako o synu Chusovu, vnuku Chámovu. Na týchž místech je uveden S., syn Regmův, jako bratr *Deda-nův, tedy jako Ethiopejec. Ale Gn 25,3 a 1Pa 1,32 mluví o S-ovi jako o synu Jeksanovu, vnuku Abrahamovu prostřednictvím *Cetury, ženiny Abrahamovy. Zde se tedy S. prohlašuje za příslušníka semitského kmene. Tento kmen se vystěhoval na východ [Gn 25,6, sr. Jb 1,15; 6,19], nejspíše do j. Arábie, podle jedněch k Perskému zálivu, podle většiny badatelů však k Rudému moři [dnešní Jemen] na těžko dostupnou vyvýšeninu s přírodním bohatstvím a úrodnou půdou, v níž se rodilo nejlepší arabské víno. I SZ mluví o bohatství této země. Podle Jr 6,20 bylo odtud vyváženo kadidlo, podle 1Kr 10,1-13 se tam dobývalo zlato [sr. Ž 72,10; Iz 60,6; Ez 27,22; 38,13]. Podle Jl 3,8 obchodovali S-ští také s otroky a své obchodní styky spojovali s loupežnými nájezdy [Jb 1,15]. Nejstarší zprávy o S-ských máme z 2. tisíciletí př. Kr. Assyrské nápisy Tiglat-falasarovy [IV. 745-727 př. Kr. = Ful] a Sargonovy [707] mluví o králích S-ských, kteří přinesli Assyřanům poplatky. Podle zpráv starověkých historiků bylo náboženství S-ských astrální: slunce bylo ženským, měsíc mužským božstvem. Později se uplatňovaly vlivy židovské. Jejich řeč prý připomínala ethiopštinu, po případě prý lze mluvit o vlivech sabejských na ethiopštinu. Říše byla zavodňována obrovskou údolní přehradou, dlouhou 3 km a širokou 70 m, spojující dva pahorky. Mezi r. 542-570 po Kr. prý byla tato hráz protržena, snad za nájezdů ethiopských uchvatitelů, kteří se zmocnili země. Hlavní město Marib [sv od nynějšího hlavního města Sana] zpustlo a celá říše byla zaváta pískem arabské pouště. R. 1934 objevili letci v arabské planině sev. od Jemenu nějaké město, o němž tvrdili, že bylo někdejším hlavním městem a sídlem královny ze Sáby. R. 1937 skotský badatel Byron s Ellswerthem Brownem a Haraldem Atkinsonem po ročním pobytu v pustém a neprobádaném pohraničí východního Jemenu prohlásili, že objevili zříceniny města a tabulky se zápisy o cestě královny Balkis [tak nazývali královnu ze Sáby řečtí letopisci] k Šalomou-novi. Mimo to přinesli zlaté a stříbrné šperky, řezby ze slonoviny, sošky a vzácné velké smaragdy ze zasypaných dolů. Byron však ztotožňuje Sábu a Ofir, kdežto hebrejští, egyptští a řečtí letopisci mluví o dvou zemích, o říši královny ze Sáby a o kolonii Ofir. Podle ethiopských badatelů byla Sába [v egyptských letopisech Syrmia] nynější habešský kraj Šoa. Sr. také *Ožralý z pouště.

Saban, město v pastýřském kraji na jv straně Jordánu, jež si vyžádalo za dědictví pokolení Rubenovo a Gádovo [Nu 32,2n]. Jde patrně o totéž město, které má v Nu 32,38; Joz 13,19 jméno Sabma a u Iz 16,8n; Jr 48,32 jméno Sibma. Proslulo vínem. Podle sv. Jeronýma bylo vzdáleno asi 1 km od Ezebonu směrem k hoře *Nebo.

Sabarim [= lomy?], nějaké místo u Hai [Joz 7,5], jehož polohu nebylo možno dosud zjistiti.

Sabata, třetí syn Chusův [Gn 10,7; 1Pa 1,9], praotec národa, který bydlel nejspíše na j. Arábie, v dnešním Hadramutu. Hlavní město této krajiny se jmenuje dnes Šabvat. Badatelé v tomto jméně hledají staré S.

Sabatacha, pátý syn Chusy [Gn 10,7; 1Pa 1,9], jehož potomci se usadili v j. Arábii.

Sabbetai [= zrozený v sobotu?], jeden z předních levitů z doby Ezdrášovy, kteří pomáhali při zjišťování a propouštění pohanských manželek, zvláště u kněží [Ezd 10,15], při vyučování Zákonu [Neh 8,7] a při práci vně chrámu [Neh 11,16].

Sabejský [Iz 45,14; Jl 3,8]. *Sába. Sr. také *Ožralý z pouště.

Sabma *Saban.

Sádoch [= spravedlivý]. 1.Syn Achitoba [2S 8,17], který odvozoval svůj rodokmen od Eleazara, syna Aronova, jehož byl jedenáctým potomkem [1Pa 24,3]. Pomáhal Davidovi s celým svým rodem v boji proti Saulovi [1Pa 12,27n] a stal se na počátku vlády Davidovy veleknězem spolu s Achimelechem, synem Abiatarovým [2S 8,17]. Za Absolonovy vzpoury zůstal věren Davidovi na jeho útěku z Jerusalema. S. i levitové vyšli i s truhlou smlouvy s prchajícím, leč na výslovný rozkaz Davidův. navrátil se do Jerusalema, aby se stal zprostředkovatelem mezi králem a Chusaiem Archit-ským [2S 15,24-29]. Po smrti Absolonově S. a Abiatar měli největší zásluhu o to, že byl David jako král opět povolán do Jerusalema [2S 19,11-15]. Když David zestárnul a syn jeho Adoniáš, podporován Abiatarem a Joabem, chtěl uchvátiti trůn, pomazal S. na přání Davidovo za krále Šalomouna [1Kr 1,7n.32-45],

Šalomoun pak, nastoupiv vládu, svrhl Abiatara s kněžství a ustanovil S-a za nejvyššího kněze [1Kr 2,26nn; sr. 4,4]. I po pádu království uchoval si hrdý rod S-ův prvenství mezi ostatními. Kněžská strana saducejská v době hellenistické považovala S-a za svého praotce. Nejvyšší kněží až do doby mak-kabejské byli bráni z tohoto rodu. Podle Ez 40,46; 43,19; 44,15 jsou jedině synové S-ovi oprávnění kněží, zatím co ostatní levitové byli degradováni na jejich pomocníky.

2. Velekněz, otec Sallumův [1Pa 6,12], syn Achitobův [Ezd 7,2; sr. 1Pa 9,11; Neh 11,11].

3. Otec Jerusy, matky Jotamovy a ženy krále Uziáše [2Kr 15,33; 2Pa 27,1].

4. Syn Baanův [Neh 3,4], který pomáhal při znovubudování zdí jerusalemských a podepsal smlouvu s Hospodinem [Neh 10,21].

5. Syn Immrův [Neh 3,29], kněz, který opravoval zdi jerusalemské naproti svému domu, snad totožný s tím, jenž spravoval sklady, vzniklé odváděním desátků [Neh 13,13].

6. Předek Ježíšův, žijící po návratu Židů ze zajetí babylonského [Mt 1,14].

Saduceové, šlechtická a konservativní strana kněžská, známá zvláště z doby Ježíšovy, odvozující svůj původ patrně neprávem od Sadoka, žáka Antiocha ze Socho [kolem 300 př. Kr.]. Spíše jde o jméno symbolické, navazující na rodinu *Sádochovu [1Kr 2,35], jež od doby Davidovy zastávala velekněžský úřad až do dob makkabejských zmatků. Zdá se, že tento rod za doby perské a řecké [ve 4. a 3. stol. př. Kr.] začal mít i politickou úlohu a stavěl se proti přísnému oddělování Židů a pohanů [*Eliasil 3]. V době Antiocha IV. Epifana [175-163 př. Kr.] vystupovali mnozí z nich jako přátelé řecké kultury [„kněží více k službám oltářním chuti neměli, ale i chrámem pohrdajíce a obětí zanedbávajíce pospíchali, aby v turnaji nešlechetného divadla účastni byli. A tak otcův čest za nic sobě pokládali, pohanskou pak slávu za nejznamenitější soudili“, 3Mak 4,14n]. Zvláště to bylo známo o veleknězích Jázonovi, Menelaovi a Alki-movi. Ovšem, někteří s tímto stanoviskem nesouhlasili a raději se uchýlili do vyhnanství. Tak čteme, že velekněz Onias IV. založil asi r. 160 př. Kr. židovský chrám v Leontopoli v nilské deltě. Na tyto tradice sadochovského rodu asi navázalo pojmenování aristokraticko-kněžského směru, který se vyhranil v době samostatnosti židovské po vzpouře *makka-bejské. S-ové byli sice za Hasmoneovců [potomků Makkabejců] na čas vytlačeni z vele-kněžství, ale měli značný politický vliv, ano představovali vládnoucí vrstvu. Zejména Jan Hyrkán, Aristobulos a Alexandr Jannaeus [135-78 př. Kr.] je podporovali. Za Římanů a Herodovců měli opět v rukou velekněžství a také velkou politickou moc [sr. Sk 5,17]. Většina kněží stála na jejich straně. Také nejvyšší židovská rada [synedrium] se skládala většinou z příslušníků této strany [Sk 23,6-10]. Proti prostému lidu vystupovali stejně páno-vitě a bezohledně jako římští prokurátoři. Není divu, že je i farizeje nazýval Jan Křtitel „pokolením ještěrčím" [hadím, Mt 3,7]. Ježíš, který se stýkal s lidem, neměl téměř do konce svého života co činiti se saduceji. Teprve když jeho popularita se zdála ohrožovat mír s Římany, zakročili. Podle Mt 16,1-4 žádali na Ježíšovi právě tak jako farizeové znamení s nebe a Ježíš své učedníky varoval před oběma stranami [Mt 16,6-12]. S-ové to byli, kteří chtěli Ježíše zaplésti do sporu o vzkříšení z mrtvých [Mt 22,23-33]. Později o nich slyšíme, že spolu s kněžími a úředníkem chrámovým zakročili proti Petrovi a Janovi [Sk 4,1-22].

Na rozdíl od *farizeů, kteří si vážili tradice starších, s-ové se drželi pouze litery Písma, zvláště Pentateuchu. V tom se projevoval jejich konservatismus, neboť tradice, které se dovolávali farizeové, byla prostředkem, jak požadavky Zákona aplikovati na nově vznikající situace. S-ové se litery psaného Zákona, drželi přísně, ale všecko ostatní, o čem se v Zákoně výslovně nemluví, ponechávali volnému úsudku lidskému. Jiným projevem téhož konservatismu bylo, že odmítali všecky představy a na děje, o nichž se v Pentateuchu výslovně nemluví. Nevěřili zejména ve vzkříšení z mrtvých a odplatu v záhrobí, protože tvrdili, že duše zemře s tělem [Mt 22,23-33; Mk 12,18; L 20,27; Sk 23,8]. To se jejich farizejským odpůrcům jevilo jako náboženská neopravdovost, a skutečně jim jejich formální konservatismus umožňoval spojiti přizpůsobování světské hellenistické kultuře s vnější věrností Zákonu. Josephus Flavius, který názory židovských směrů tlumočí pomocí řeckých filosofických pojmů, tvrdí, že s-ové přičítali člověku plnou svobodu vůle, popírajíce předurčení vůlí Boží. To mohlo vyústiti dokonce v názor, že Bůh je lhostejný k tomu, zda konáme dobro a nekonáme zlo. Popírali také existenci andělů a duchů [Sk 23,8] a místa v Písmě, jako na př. Ex 3,2; 14,19, vykládali si po svém. Není divu, že směr takto společensky podmíněný a takto myšlenkově orientovaný podléhal hellenistickému ovzduší, zejména populární filosofii epikurejského zabarvení, že se jak farizeům, tak učedníkům Ježíšovým jevil jako duchovně a mravně neopravdový, a ovšem, že se v politickém ohledu plně přizpůsoboval římské moci a podporoval ji. Při tom i s-ové čekali Mesiáše jako mocného pozemského krále, ale toto očekávání odsunovali do nedohledné budoucnosti. Pád Jerusalema po velkém povstání židovském r. 70 po Kr. znamenal zdiskreditování a brzký zánik směru saducejského. Potomní židovstvo bylo na dlouhá staletí utvářeno tradicemi směru *farizejského. x x

Sáf [= nádržka, práh?], filištínský obr, kterého zabil Sibbechai Chusatský v bitvě u God [2S 21,18]. V 1Pa 20,4 má jméno Sippaj.

Safan [= jezevec?]. 1. Syn Azaliášův [2Kr 23,3; 2Pa 34,8], písař krále Joziáše. Byl otcem Achikamovým [2Kr 22,12; 2Pa 34,20],

Elasovým [Jr 29,3] a Gemariášovým [Jr 36,10-12], dědem Godoliášovým [Jr 39,14; 40,5.9.11] a Micheášovým [Jr 36,11]. Byl správcem města, královským pobočníkem, vyslaným k Helkiášovi, aby spočetl peníze, jež sebrali levitové na opravu chrámu. Při vykonávání příprav k této opravě byl nalezen opis knihy Zákona [snad Dt v nějaké podobě]. Byl poslán k prorokyni Ghuldě, aby se s ní poradil o obsahu hrozeb, obsažených v nalezené knize [2Kr 22,8-14].
2. Otec jakéhosi Jazaniáše, který vedl modloslužbu, popsanou u Ez 8,10n. Snad jde o téhož jako v č. 1.
3. Jakýsi Gádovec, bydlící v Bázan [1Pa 5,12]. V hebr. zní jeho jméno Safam.

Safat [= on soudil]. *1.* Jeden z delegátů pokolení Simeonova, vyslaný ke spatření zaslíbené země [Nu 13,6]. - *2.* Otec proroka Elizea [1Kr 19,16.19; 2Kr 3,11; 6,31]. - *3.* Jeden ze šesti synů Semaiáše, potomka Davidova [1Pa 3,22]. - *4.* Pohlavár z pokolení Gádova v Bázan [1Pa 5,12]. - 5. Syn Adlaiův, ustanovený správce nad skotem Davidovým [1Pa 27,29].

Safenat Paneach [egyptsky prý: podpora země je tento Živý; podle talmudských vykladačů „zjevovatel skrytých věcí" nebo „chléb života"], jméno, které dal farao Josefovi [Gn 41,45].

Safir [= krásný], město v Judstvu, na něž se vztahuje proroctví Mi 1,11. Podle Eusebia a Jeronýma jde o vesnici, ležící mezi Eleutheropolis a Aškalonem v horském kraji. Dnešní *es-Suvafír,* asi 6 km jv od Azotu. Byly zde nalezeny četné zbytky mramorových sloupů a prastaré studnice.

Sage [= bloudící] Hararský, otec Jona-tana, jednoho z rytířů Davidových, pocházející z Harar [1Pa 11,34], snad totožný s *Agem [2S 23,11] anebo spíše se Sammou Hararským [2S 23,32n].

Sachar [= mzda]. - 1. Otec Achiama, jednoho z rytířů Davidových, pocházející z Harar [1Pa 11,25]. Ve 2S 23,33 má jméno Sárar Ararský. - 2. Syn Obededomův [1Pa 26,4].

Sacharaim [= dvojí svítání], Benjaminovec s početným potomstvem [1Pa 8,8].

Sachia Benjaminovec, syn Sacharaimův [1Pa 8,10].

Sál, Simeonovec, otec Zamri, jejž zabil Fínes pro smilné modlářství [Nu 25,14].

Salamiel [= Bůh je pokoj], syn Surisaddaiův, kníže pokolení Simeonova v době sčítání na poušti [Nu 1,6; 2,12; 7,36.41; 10,19].

Salamis, město na vých. břehu ostrova Kypru, poněkud na sev. od říčky Pedias. Mělo dobrý přístav, zprostředkující obchod mezi Fénicií, Egyptem a Gilicií. Za starověku bylo odtud vyváženo obilí, víno, olej a sůl. Tradice tvrdí, že město založil brzy po trojské válce [kolem 1180 př. Kr.] nějaký Teucer z attic-kého ostrova Salaminy. Ale už dříve tu byla řecká kolonie. Za dob Pavlových zde Židé měli synagogy [Sk 13,4n], v nichž Pavel kázal na své první misijní cestě. Ve středověku přístav S. úplně zbahněl. Dnes tu je město Famagusta.

Saláš, stč. = polní bouda, chata hlídačů ovcí, také ohrada pro ovce. V Ž 120,5 jde o stany, u Am 1,2 o pastviny.

Salatiel [= dotázal jsem se Boha, 1Pa 3,17], syn Jekoniáše, krále judského, a podle Mt 1,12 otec Zorobábelův. Podle L 3,27 byl však S., otec Zorobábelův [Ezd 3,2], synem Neriovým, potomkem Nátanovým [devátý syn Davidův] a podle toho i dědicem Jekoniášo-vým [Joachimovým]. *Rodokmen Lukášův podle mnohých vykladačů představuje — od Davida počínaje — jinou linii, vedenou přes Nátana, staršího bratra Šalomounova, ale také z matky Betsabé. Rodokmen Matoušův je veden přes Šalamouna —je to rodokmen královský — a oba rodokmeny se křižují v Zoro-bábelovi. Jsou tedy oba rodokmeny, Davidem počínajíc, různé: stejná jména neoznačují tytéž osoby.

Salbim [Sd 1,35] nebo Salbin [Joz 19,42], amorejské město, jež leželo na území pokolení Danova, ale zůstalo v rukou Amorejců až do úplného usazení Izraelců v zemi zaslíbené [1Kr 4,9]. Snad je totožné s dnešním Selbít, 5 km sz od Ajalon a 12 km s. od Betsemes.

Salbin *Salbim.

Salbonský *Eliachba, jeden z 30 rytířů Davidových, pocházející z dnes neznámé krajiny nebo neznámého města Salbon nebo Salbim [2S 23,32; 1Pa 11,33].

Sále [= výhonek, pupen?], syn Arfaxa-dův, otec Heberův [Gn 10,24; 11,12-14; 1Pa 1,18; L 3,25], snad také krajina sev. od Perského zálivu při vtoku spojeného Eufratu a Tigridu do moře.

Salef, druhý syn Jektanův [Gn 10,26; 1Pa 1,20]. Jeho kmen se usadil v jz Arábii při pobřeží Rudého moře [Jemen]; kraj dnes má jméno Sulaf.

Salecha, město v pokolení Gád na nejzazší hranici krajiny Bázan, podle jiných na vojenské silnici z Gadary do Edrei a k Perskému zálivu [Dt 3,10; Joz 12,5; 13,11; 1Pa 5,11], kde je dnes město, jmenující se Salchad. Bylo to místo vojensky významné a za římských časů opevněné.

Sálem, hebr. *sol'ám,* jistý druh čtyř-křídlých kobylek, jež bylo Izraelcům dovoleno požívati [Lv 11,22]. *Kobylka.

Sálem [= pokojný, pokoj], místo, jehož králem byl Melchisedech [Gn 14,18; Ž 76,3; Žd 7,1n]. Podle židovských vykladačů S. znamenalo Jerusalem [Ž 76,3]. Jeroným však tvrdí, že S. je místo, které leželo asi 8 římských mil [12 km] od Skythopolis [Betsan], a ještě za jeho doby mělo toto jméno. Jiní mají za to, že je totožné se *Salim, v jehož blízkosti křtil Jan Křtitel [J 3,23].

Salfad [hebr. *s^{e}lofchád*], syn Heferův, vnuk Galádův, pravnuk Machirův z pokolení Manassesova [Nu 26,33; 27,7; Joz 17,3]. Vypravuje se o něm, že vyšel s Mojžíšem z Egypta,

ale zemřel na poušti, nezanechav žádného mužského potomka. Měl pět dcer, jež po smrti otcově žádaly dědictví mezi bratřími svého otce v pokolení Manassesově. Bylo jim vyhověno [Nu 27,1-11]. V Izraeli se napotom stalo zákonem, že dcery dědí po otci, není-li synů a neprovdají-li se do jiného kmene [sr. Nu 36,1-12].

Sálim. 1. Území, jímž prošel Saul, když hledal oslice svého otce Cís [1S 9,4]. Hebr. slula tato krajina *ša"lím* [= lišky?], snad totožná s dnešním Selbít, 13 km sev. od Betse-mes u Jordánu.
2. Místo, v jehož blízkosti působil Jan Křtitel [J 3,23]. Jde snad o dnešní S., asi 6 km vých. od Sichemu. Jiní myslí na údolí *Fár'á,* asi 9 km sv od Jerusalema, kde je mnoho pramenů. Asi 3 km odtud je údolí, které se dnes jmenuje *Vadi Saleim.* *Enon.

Salisa, prý kraj efraimský, jímž prošel Saul, když hledal oslice svého otce [1S 9,4]. Snad na horách záp. od Sílo, snad sv od Lod na záp. svahu hornatého pásma. V téže krajině bylo pravděpodobně místo Balsalisa [2Kr 4,42], sotva však totožné se S-ou. Gesta Saulova šla tedy nejspíše nejprve na severozápad, potom na východ a konečně na jih územím Benjaminovým, pakliže příslušná jména vůbec představují zeměpisné pojmy.

Sallai. 1. Hlava benjaminovské rodiny, jež sídlela v Jerusalemě za dnů Nehemiášových [Neh 11,8]. - 2. Hlava kněžské rodiny, jež se vrátila ze zajetí babylonského [Neh 12,20], snad totožný se Salluem u Neh 12,7. Obě jména se v hebr. psala velmi podobně.

Salléchet, jméno záp. brány Šalomounova chrámu [1Pa 26,16].

Sallem [hebr. *šillem* = on (Bůh) nahradil, vyrovnal], syn Neftalímův, zakladatel rodu [Gn 46,24; Nu 26,49]. V 1Pa 7,13 má jméno *Sallum.

Sallu [*Sallai]. - 1. Benjaminovec, syn Mesullamův, hlava jerusalemské rodiny [1Pa 9,7; Neh 11,7]. - 2. Předák kněží, kteří se vrátili se Zorobábelem z babylonského zajetí [Neh 12,7]. Snad totožný se Sallaiem [Neh 12,20].

Sallum [== náhrada?]. - *1.* Syn Neftalímův [1Pa 7,13]. *Sallem. - *2.* Syn Saulův, vnuk Simeonův [1Pa 4,24n]. - *3.* Syn Sis-maiův, vnuk Elasův, otec Jekamiášův [1Pa 2,40n]. - *4.* Představený vrátných chrámu [1Pa 9,17n]. Byl synem Chóreovým. Jde-li o osobu předexilní, je snad totožný s tím, o němž se zmiňuje Jr 35,4. Podle 1Pa 26,1.14 je snad jeho jiné jméno Meselemiáš nebo Sele-miáš. Pak by S. nebylo jméno osoby, ale rodu. — *5.* Syn Jabesův. Spikl se proti králi izrael- skému Zachariášovi, zabil jej a panoval místo něho jediný měsíc [r. 743 př. Kr.]. Byl zavražděn od Manahema z Tersa v Samaří [2Kr 15,8-15]. - *6.* Otec jakéhosi Ezechiáše, předák synů Efraimových [2Pa 28,12]. - 7. Člen velekněžské rodiny Sádochovy, praotec Ezdrášův. Žil v době před pádem Jerusalema [1Pa 6,12-15; Ezd 7,2]. V 1Pa 9,11 má jméno Mesullam. - *8.* Syn Tekue, manžel prorokyně Chuldy, správce buď kněžské nebo královské šatny [2Kr 22,14; 2Pa 34,22]. - *9.* Strýc Jeremiášův, otec Chanameelův [Jr 32,7n]. Patřil ke kněžské rodině, pocházející z rodu Abiata-rova, jež kdysi byla vypovězena do Anatot [1Kr 2,26]. - *10.* Jiné jméno Joachaza, syna Joziáše, krále judského [2Kr 23,30; 1Pa 3,15; Jr 22,11]. - *11.* Vrátný chrámu, který se uvolil propustit svou pohanskou manželku [Ezd 10,24]. - *12.* Jiný vrátný chrámu, syn Bániův, který propustil svou pohanskou manželku [Ezd 10,42]. - *13.* Syn Lochezův, hejtman nad polovicí kraje jerusalemského. Se svými dcerami opravil část pobořené hradby Jerusalema [Neh 3,12]. - *14.* Viz č. 4.

Sallun, syn Kolchozův, hejtman kraje Masfa. Opravoval studniční bránu v Jerusalemě a zeď u rybníka Selach [Neh 3,15].

Salma, Salmon, syn Názona, knížete z pokolení Judova, otec Boza, jenž pojal za manželku Rut [Rt 4,20n; 1Pa 2,11.51.54; Mt 1,4n; L 3,32]. Dědictví tohoto S. tvořilo část oblasti Kálefa, vnuka Efratova. Proto je někdy S. počítán k synům Kálefovým. Po příchodu Izraelců do zaslíbené země pojal prý S. za manželku Raab, nevěstku jerišskou, jež se tak octla v rodokmenu Ježíšově.

Salmai, zakladatel rodiny Netinejských, jejíž členové se vrátili ze zajetí babylonského se Zorobábelem [Neh 7,48]. U Ezd 2,46 má jméno Samlai.

Salman podle Oz 10,14 zničil nějaké město Bet Arbel, jež je hledáno poblíž Pelly vých. od Jordánu. Někteří badatelé se domnívají, že jde o S-a Moábského, o němž je zmínka v nápisech z doby Tiglatfalazarovy. Je v nich vyjmenován mezi knížaty, kteří přinesli vasalské poplatky assyrskému králi. Možná však, že jde spíš o zkráceninu jména assyrského krále *Salma-nazara IV., který napadl Palestinu. *Bet Arbel by pak bylo město v Galileji.

Salmanazar [zkrácenina assyrského jména Šulmanu-ašaridu = (božstvo) Šulman je vládcem], jméno několika assyrských králů:

1. S. I. [1280-1260 př. Kr.] budovatel, který přestavěl město Nimrodovo *Chále, pronikl na západ a dobyl města *Charkemis [= Karkemíš].

2. S. III., syn Assur-nazirpalův [asi 859-824 př. Kr.], první assyrský král, jenž se dostal do sporu s Izraelci. V prvním roce své vlády zpustošil Hetejskou říši až po Středozemní moře. Syrská království Damašek, Emat a 12 pobřežních králů vytvořilo proti němu koalici, v níž bojovalo i vojsko Achabovo u Karkaru r. 854 [*Assyrie]. Teprve po čtrnácti letech bojů se mu podařilo tuto koalici rozbít. R. 842 př. Kr. porazil damašského krále Hazaela u hory Hermon. Králové Tyru a Sidonu a také izraelský král Jehu se mu rychle podrobili a stali se poplatníky Assyrie [sr. 2Kr 10,32nn].

3. S. V., nástupce Tiglatfalazara III., panoval

od r. 727-722 př. Kr. Je zajímavé, že tento král nezanechal žádných pomníků, ač to byl on, jenž učinil vítězný nájezd na Fénicii, podmanil krále Sidonu, Acho a pozemního Tyru, zatím co ostrov Tyrus mu vzdoroval pět let. Ozee, král izraelský, rovněž se podrobil Assyřanům, ale spoléhaje na pomoc Egypta, brzy se vzepřel. S. však jej zajal, uvěznil a r. 725 oblehl Samaří. Teprve po tříletém obléhání bylo Samaří vyvráceno bud ještě S-em nebo spíše jeho nástupcem *Sargonem [2Kr 17,1-6; 18,9n].

Salmon [= stinný]. 1. Hora nedaleko Sichemu, kterou vypálil Abimelech [Sd 9,48]. Přesná poloha této hory není známa, ale má se za to, že Ž 68,15 se vztahuje na ni. Tato hora byla temná od hustých lesů. - 2. S. Achochský, jeden z Davidových rytířů [2S 23,28], nazývaný v 1Pa 11,29 Ilai Achochský.

Salmona [= stinný], tábořiště Izraelců při putování pouští [Nu 33,41n], snad vých. od *Dzebel Chárún.*

Salmóné, vých. výběžek ostrova Kréty [Sk 27,7], dnešní mys Sidero.

Salmuna a Zebah [Sd 8,5-21; Ž 83,12], králové madiánští, kteří učinili vpád do Palestiny a na konec padli do rukou Gedeona, jenž je po krátkém výslechu zabil. Vítězství Gedeonovo bylo tak dokonalé, že i v pozdější literatuře se často připomíná [Iz 9,4; 10,26; Ž 83,12]. Po této bitvě chtěli Izraelci prohlásiti Gedeona za dědičného krále. Ale on jako stoupenec theokracie [bohovlády] tomuto pokušení odolal. Je příznačné, že jméno S. lze také vykládat jako (božstvo) Salum [t. j. Temný, Temnota, Saturn] vládne.

Salome [= pokojná]. 1. Jedna z žen pod křížem podle Mk 15,40. Srovnání s Mt 27,56 vede k domněnce, že byla totožná s manželkou Zebedeovou. Někteří vykladači mají dokonce za to, že S. byla sestrou Marie, matky Ježíšovy. Vede je k tomu jednak poznámka u J 19,25 [sr. Mk 15,40], jednak žádost matky synů Zebedeových, aby její synové zaujímali čestná místa v království Božím [Mt 20,20], a konečně i to, že S. byla mezi ženami, jež nesly vonné věci k hrobu Ježíšovu [Mk 16,1]. Všecky podobné domněnky jsou však velice nejisté.

2. Podle staré tradice se dcera Herodiady a jejího prvního manžela Herodesa Filipa I. [Mt 14,6] jmenovala S. Tato tradice se opírá o Josefa Flavia, není však nikde zaznamenána v NZ-ě. S., o níž mluví Josephus, provdala se nejprve za svého strýce Filipa, čtvrtáka Trachonické krajiny, a potom za Aristobula, krále Ghalkidského. *Heródés.

Salon [hebr. *š^e^lómî* = pokojný; dokonalý], otec Ahiuda, knížete pokolení Asserova, jeden z těch, kteří připravili rozdělení země zaslíbené mezi jednotlivé kmeny [Nu 34,27].

Salumit [= pokojná; dokonalá], dcera Dabriova z pokolení Danova, jejíž syn s Egypťanem byl pro rouhání ukamenován [Lv 24,11].

Sám má někdy význam jediný, jedinký [Dt 32,39; J 17,3; R 16,27; Zj 15,4 a j.], jedině, výhradně [1S 7,3; 2S 7,28; 1Kr 14,13; 2Kr 19,15; Neh 9,6; Ž 51,6; 137,6; Mt 4,10 a j.], osobně [Dt 32,12; 2S 7,11; Ž 136,4; Iz 63,10], jenom [Mt 4,4], nikdo jiný než [Mt 17,8]. »Potrestat mezi sebou a jím samým« = pokárat mezi čtyřma očima [Mt 18,15]. »Nejste sami svoji« = nejste svým vlastnictvím, nepatříte [jen] sobě [1K 6,19]. »Sám u sebe často se modlil« [Ž 35,13] je výkladem Kralických, kteří sami poznamenávají, že hebr. text říká: »Modlitba má v lůno mé se navrátila«, přesněji Duhm: »Modlitba má se obrátila proti mému lůnu [proti mně]«. Žalmista praví, že svými modlitbami za uzdravení svých odpůrců si vyprosil vlastně pronásledovatele [sr. Ž 79,12; 89,51; Iz 65,5; Jr 32,18; L 6,38], kteří mu dobré odplácejí zlým. »Být moudrý sám u sebe« = být moudrý ve svých očích, pokládat jen sama sebe za moudrého [Př 3,7; 26,5.16; 28,11; sr. R 11,25; 12,17].

Sama [= zpráva, pověst; nebo on (Bůh) slyšel]. Nejjižněji položené město na území kmene Judova [Joz 15,26].

Samariovec [hebr. *s^e^marî*, Gn 10,18; 1Pa 1,16], potomek Chámův ze synů Kanánových, obývající se svým kmenem v starověké krajině Simirru [Sumuru], dnešní Sumru na pobřeží mezi Tripolis a Arvad [bibl. Aradia].

Samaritán, obyvatel střední Palestiny, jež dostala své jméno po někdejším městě severního království, Samaří. Bylo to území mezi Galilejí na sev. a Judstvem na jihu [L 17,11]. Obyvatelstvo tohoto kraje bylo zvláštní smíšeninou Izraelců a příslušníků pohanstva. Když totiž Sargon r. 722-1 př. Kr. vyvrátil hlavní město Samaří, odvedl do zajetí assyrského 27.280 Severoizraelců a místo nich osadil zemi kolonisty z Babylona, Kut, Ava, Emat a Sefarvaim, kteří se smísili se zbytky původních obyvatel. Zpustošením válkou a nedostatečným obděláváním půdy se rozmnožila v zemi divoká zvěř, zvláště lvi, kteří sužovali obyvatelstvo [2Kr 17,24nn]. Kolonisté v tom viděli podle starověkého názoru trest místního božstva, které nedovedli uctívat, a tak žádali Sargona, aby jim ze zajatců poslal kněze, který by je učil »obyčeji Boha té země«. Kněz se usadil v Bethelu, ale nepodařilo se mu odvrátit kolonisty cele od pohanství. »Hospodina ctili, avšak přece bohům svým sloužili vedle obyčeje těch národů, odkudž přivedeni byli« [2Kr 17,33-41]. Tak vzniklo samaritánské náboženství, v němž během doby získaly převahu prvky izraelské, zvl. pod vlivem *Pentateuchu [viz níže!] a jižní říše [1Pa 34,6n] přesto, že nový přírůstek kolonistů zvýšil počet cizích živlů v zemi za Esarchaddona, vnuka Sargonova [Ezd 4,2], a jeho nástupce Asnapara [Assurbanipala, Ezd 4,9n]. U Jr 41,5 pak čteme, že někteří ze S-ů měli zvyk navštěvovat jerusalemský chrám. Když pak Zorobábel přivedl zpět první výpravu judských vyhnanců z Babylona do Jerusalema, zdá se, že S-i nabízeli svou účast při znovuvybudování chrámu

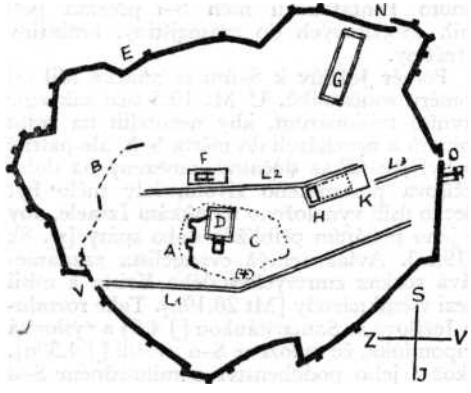
s odůvodněním, že »hledati budou Hospodina, jemuž oběti obětují ode dnů Esarchaddona, krále assyrského, kterýž je sem uvedl« [Ezd 4,2]. Ale Židé odmítli a tak vznikala pone-náhlu nenávist mezi Židy a S-y [Ezd 4,3; L 9,52n; J 4,9], kteří se snažili intrikami znemožnit jak stavbu chrámu [Ezd 4,1-10], tak později opevnění města [Neh 4,1-23]. Vůdcem S-ů byl *Sanballat Choronský, jehož zeť Manasses, syn nejvyššího kněze jerusalemského Joiady [Jaddúa u Josefa Flavia], byl Nehe-miášem vyloučen z kněžství [Neh 13,28]. Zdá se, že Sanballat r. 409 př. Kr. založil na vrchu Garizim u Sichem vzdorochrám, který však byl dostavěn až za Alexandra Velikého. Ti, kteří se nedovedli podrobit přísné kázni Nehemiášově, utíkali do Samaří, kde byli přijímáni s otevřenou náručí. Nenávist mezi Židy a S-y byla v době Ježíšově tak veliká, že nazvati někoho S-em bylo urážkou [J 8,48] a sousto, podané S-em, bylo kulticky nečisté právě tak jako vepřové maso. S-i se ovšem mstili všemožným způsobem. Když Antiochus Epifanes začal pronásledovati Židy, unikli S-i jejich osudu tvrzením, že vlastně nejsou Židy, a projevili ochotu zasvětiti svůj chrám Jupiterovi, ochránci cizinců [2 Mak 6,2, kde v Kral. překladu se mluví o Jupiterovi Hostinském]. Ale kolem r. 128 př. Kr. Jan Hyrkán [*Makka-bejští] dobyl Sichem a Garizim, rozbořil tamější chrám a obyvatelstvo uvrhl v tvrdé područí. S-i však až do dob Ježíšových a i potom se shromažďovali na této hoře k náboženským úkonům [J 4,20n]. Teprve římský vojevůdce Pompeius v letech 63 a 37 př. Kr. vymanil S-y ze židovského područí a jejich území připojil k římské provincii Syrské. Tak vlastně dal poslední podnět k vytvoření samostatné náboženské společnosti. Císař Augustus však přidal Samaří králi Herodovi Velikému, který znovu zbudoval a zvelebil jejich hlavní město. Při povstání Židů proti Římanům se zúčastnili i S-i. Opevnili se na hoře Garizim. Vespasian je donutil ke vzdání a 11.600 jich pobil. Od té doby se S-i už nevzpamatovali, ač do nedávna v nynějším Nablu [Sichem] měli malou náboženskou obec, svou školu a nejvyššího kněze, odvozujícího svůj původ od Arona. R. 1952 však došla zpráva, že tento zbytek byl za současné války židovsko-arabské rozprášen.

V době Ježíšově se S-i nelišili podstatně od Židů, zvláště nikoli od *Saduceů. Zachovávali sobotu a svátky, předepsané v Zákoně, uznávali obřízku, dovolovali druhý sňatek, zůstal-li první bez dětí, avšak zakazovali sňatek třetí. Očekávali Mesiáše [J 4,25], kterého nazývali Tábéh [= ten, který má obrátiti], ale odmítali vše, co vedlo k oslavě Jerusalema a Davidova domu. Ze SZ uznávali jen Pentateuch, který psali zvláštní abecedou, jež byla odvozena ze starokananejského písma [t. zv. Samaritánský Pentateuch, Samaritanus]. Vykazuje asi 6000 odchylek od t. zv. Masoretského textu, uznávaného Židy. Tak na př. v Dt 27,4.8 je hora Hébal nahrazena horou Garizim, a to patrně právem [sr. Dt 11,29; 27,12n], nechtěl-li ovšem masoretský text vyjádřit, že hora zlořečení měla býti posvěcena postavením oltáře [sr. Bič III. 168n]. V Gn 5 a 11 mají S-i naprosto odchylné *rodokmeny. Podobně zemi Moria [Gn 22,2] hledají S-i v Sichem, nikoli v Jerusalemě jako židovská tradice. Asi na 1900 místech souhlasí LXX se čtením s-ského Pentateuchu, což by nasvědčovalo tomu, že překladatelé LXX měli před sebou hebr. text, podobný tomuto Pentateuchu. Možná, že s-ský Pentateuch pochází z doby, kdy Manasses, zeť Sanballatův, byl vypuzen z Jerusalema. K roztržce mezi S-y a Židy došlo patrně před kanonisováním Proroků. Jinak však rozdíly mezi masoretským a samaritánským Pentateuchem nejsou závažné. Vedle tohoto Pentateuchu měli S-i překlad pěti knih Mojžíšových do aramejštiny, arabštiny a řečtiny.

Poměr Ježíšův k S-ům se značně lišil od poměru současníků. U Mt 10,5 sice zakazuje prvním misionářům, aby nechodili na cestu pohanů a nevcházeli do města S-ů, ale patrně to byl jen zákaz dočasný, omezený na dobu Ježíšova pozemského života, kdy mělo být všecko úsilí vynaloženo na získání Izraele, aby se jeho pokáním přiblížila doba spásy [sr. Sk 3,19nn]. Avšak tentýž evangelista zaznamenává rozkaz zmrtvýchvstalého Krista k misii mezi všemi národy [Mt 28,19n]. Také rozmluva Ježíšova se Samaritánkou [J 4,9] a výslovná připomínka, že mnozí ze S-ů uvěřili [J 4,39n], jakož i jeho podobenství o milosrdném S-u ukazují, že Ježíš nepřijímal rasové a náboženské rozlišování, platné mezi jeho současníky, třebaže S-i sami Ježíše odmítli, když chtěl u nich přenocovat [L 9,48nn]. Také výsledky misie prvotní církve mezi S-y jsou dokladem toho, jak učedníci pochopili poměr Ježíšův k těmto vyděděncům z židovské obce [Sk 8,4-25].

Samaří [hebr. *šóm^e^rón* = strážné místo, strážní věž]. 1. Kdysi město na horách efraimských, nyní vesnice Sebastie, vystavěné z trosek bývalého hlavního města králů severní říše Izraelské. Leží ve vzdálenosti asi 13 km sz od Nablu [Sichem] na pahorku asi 100 m vysokém nad velmi úrodným údolím [Iz 28,1], Král *Amri koupil toto místo, jež bylo obydleno už v rané době bronzové, za dvě hřivny stříbra [1Kr 16,24.28n], opevnil je a zvolil za královské sídlo sev. říše. Poloha města i jeho opevnění byly tak příznivé, že zůstalo hlavním městem a pohřebištěm králů sev. říše až do r. 722 př. Kr. [1Kr 16,28n; 20,43; 22,10; 37,52 a j.]. Na sev. straně města byla velká vodní nádrž [Kral. »rybník«, 1Kr 22,38], vytesaná ve skále a zásobující pevnost vodou. Podle 1Kr 20,34 oblehl S. Benadad I., král syrský, a donutil Amriho k poskytnutí obchodních výhod syrským obchodníkům. *Achab zbudoval v S. chrám k poctě Bálově [1Kr 16,32; 18,19] a palác ze slonové kosti [1Kr 22,39]. Při

vykopávkách byly skutečně nalezeny reliéfy ze slonoviny a nábytek, vyzdobený slonovinou. Benadad II., král syrský, v neúspěšné válce proti Achabovi byl donucen dáti izraelským obchodníkům v Damašku tytéž výhody, jako kdysi Amri musel dáti obchodníkům syrským v S. [1Kr 20,1-21.34], *Joram, syn Achabův, snažil se napraviti chyby otcovy tím, že porazil posvátný sloup Bálův, ale podržel uctívání telete [2Kr 3,2] a kamenných sloupů [hájů] k poctě bohyně Astarot [2Kr 13,6]. Za jeho vlády Benadad II. po druhé obléhal město, ale bezúspěšně, ačkoli hlad v městě byl už zoufalý [2Kr 6,8-7,20]. Přes práci proroků Eliáše [1Kr 18] a Elizea [2Kr 5,3-9; 6,32] a reformu

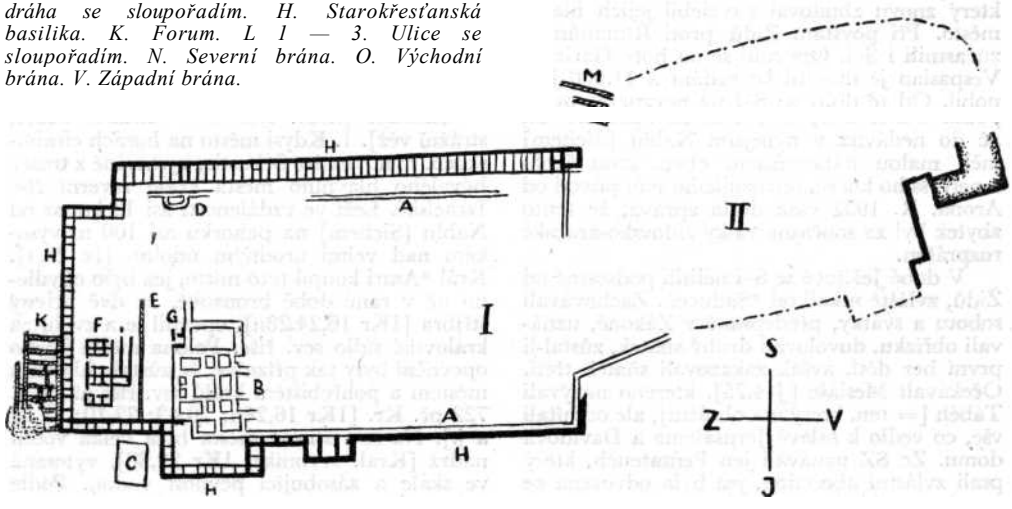


Plán vykopávek v Samaří. A. Západní zeď s baštami. B. Zbytky zasypané hradby. C. Akropolis, pahorek paláce. D. Místo Augustova chrámu. E. Herodesova zeď. F. Chrám. G. Herodesova závodní dráha se sloupořadím. H. Starokřesťanská basilika. K. Forum. L 1 — 3. Ulice se sloupořadím. N. Severní brána. O. Východní brána. V. Západní brána.

Jehuovu [2Kr 10,27n] a přes výstrahy a hrozby proroků, jejichž knihy nám byly dochovány [Iz 7,9; 8,4; Jr 31,5; Ez 16,46.51.55; 23,33; Oz 8,5n; 13,16; Am 3,12; Mi 1,5-9], byl úpadek náboženský a mravní [Oz 7,1-8; Am 4,1; 8,14] tak veliký, že Boží soud nedal na sebe čekat. R. 724 Salmanasar V. [727-722 př. Kr.] oblehl S. Po tříletém obléhání bylo dobyto patrně až Sargonem a vyvráceno [r. 722 nebo počátkem r. 721 př. Kr.]. Sargon II., nástupce Salmanasarův, odvedl bohatší obyvatelstvo do zajetí [podle assyrských nápisů jich bylo 27.290] a nahradil je importací [2Kr 17,24, *Samaritán]. Samaritáni si město jakž takž obnovili. Ale r. 332 nebo 331 př. Kr. bylo obleženo a dobyto od Alexandra Velikého, který obyvatelstvo vystěhoval do Sichemu, nahradiv je Syry a Makedonci. R. 120 př. Kr. Jan Hyrkán z rodu Makkabejců znovu oblehl město, obehnal je valem, dlouhým asi 15 km. Po ročním hladovění se město vzdalo. Bylo úplně zpustošeno. Teprve za Alexandra Jannaia [107-76 př. Kr.] bylo znovu obydleno a později přivtěleno k Syrské provincii. Císař Augustus však dal S. Herodu Velikému, který je znovu zbudoval, opevnil a okrášlil nádherným sloupořadím, jehož zbytky byly vykopány r. 1908, a přejmenoval je na Sebaste [Sebastije] k poctě Augustově [Více o tom viz Bič II., 72nn]. Podle Sk 8,5n kázal zde evangelista Filip s takovým úspěchem, že i Šimon Magus uvěřil a dal se pokřtíti [Sk 8,5-13]. Jerusalem-ský sbor sem vyslal Petra a Jana, aby podepřeli dílo Filipovo [Sk 8,14-25].

2. Jméno území, obývaného desíti severo-izraelskými kmeny, anebo personifikace severní říše [1Kr 21,1; 2Kr 17,24; Iz 7,9; Jr 31,5; Ez 16,46].

3. V době Ježíšově jméno střední části Pa-



Plán vykopávek samařského paláce. I—II. Pahorky akropole, palácového města. A. Zeď z doby krále Jeroboáma II. B. Zbytky paláce. C. Věž z doby krále Omriho. D. Zděná vodní nádrž. E. Zeď „skladu" z doby krále Achaba. F. Skladiště, naleziště nápisů na střepech, ostrah. G. Přístavek paláce. H. Zeď s podzemními kasematy. K. Blíže neurčené budovy vně hradeb. M. Zbytek neurčených zdí.

lestiny, jejíž sev. hranice procházela Ginaeou [= *Engannim, Joz 19,21; 21,29], jižní hranici tvořila linie procházející Akrabettou, asi 10 km j. od Sichem. Vých. hranici tvořil Jordán, záp. hranice však nedosahovala až k Středozemnímu moři. Acho na př. patřilo k Judstvu. Podle talmudu nejzápadnějším městem S. bylo Antipatris. Šlo tedy o území, náležející kdysi pokolením Manasses [záp. od Jordánu], Efraim a zčásti Izachar a Benjamin. R. 63 př. Kr. připojil Pompeius celé toto území k provincii, mající jméno Sýrie. R. 6 po Kr. císař Augustus přičlenil Judstvo, Samaří a Idumeu pod souhrnným jménem provincie Judska správě římského prokurátora, sídlícího v Gesareji.

Samařský. *Samaří.

Samcoložník, Žilka překládá pederast, Škrabal: chlapcomilec [1K 6,9], sodomita [1Tm 1,10], muž pohlavně zvrácený, ukájející pohlavní pud s mužem nebo s nedospělými chlapci.

Samech [= kůl?], patnácté písmeno hebr. abecedy, jímž začíná každý verš patnáctého oddílu Ž 119 [v. 113nn]. Číselná hodnota 60.

Samgar, syn Anatův [Sd 3,21]. Vypravuje se o něm, že v době, kdy se Izraelci báli chodit silnicemi a raději si zacházeli křivolakými stezkami ze strachu před přepadením se strany Filištínců [Sd 5,6n], pobil sám ostnem na voly na 600 těchto nepřátel. Zdá se však, že nebyl soudcem, protože se nepraví, že by soudil Izraelce. Nejsou také udána léta, v nichž by býval zastával tuto funkci.

Samgarnebu [snad z akkadštiny Šumgir-Nabú = buď milostiv, Nebo!], jeden z Nabuchodonozorových knížat, kteří vstoupili do Jerusalema po prolomení jeho zdí [Jr 39,3].

Samhut [? = zpustošení; děs, hrůza] Izrachitský, vojevůdce Davidův pro pátý měsíc v roce [1Pa 27,8]. Snad totožný se Sammou, jedním z Davidových rytířů. *Samma 4.

Samir [= trn? křemen?]. - 1. Město ve vysočině Judské [Joz 15,48], snad dnešní rozvaliny Sómerá, asi 20 km jz od Hebronu, ač podle jiných jde o dnešní el-Bíré. — 2. Město na hoře Efraimské, jež si zvolil za sídlo soudce Tola, ač sám pocházel z pokolení Izacharova. Byl v tomto městě také pohřben [Sd 10, 1n]. V kodexu Alexandrinském se toto místo jmenuje Samaří. Jiní však mají za to, že jde o nynější Samír mezi Samařím a Engannim. — 3. Syn Míchův, levita. [1Pa 24,24].

Samlai *Salmai.

Samma [= spoušť; hrůza]. - *1.* Syn Rahuelův, vnuk Ezaua a jeho manželky Bazematy [Gn 36, 3 n. 13.17; 1Pa 1,37]. Stal se knížetem idumejským. - *2.* Třetí syn Jesse, bratr Davidův [1S 16,9; 17,13]. - *3.* Syn Agy Hararského, třetí z nejudatnějších rytířů Davidových, který ho doprovázel, když se ukrýval v jeskyni Adulam [2S 23,11-17]. Sr. *Sage, 1Pa 11,34, kde snad nutno čísti: »Jonatan, syn Samma Hararského«. — *4.* S. Charodský, udatný rytíř Davidův [2S 23,25]. V 1Pa 11,27 se tentýž rytíř jmenuje Sammot Charodský, v 1Pa 27, 8 se mluví o Samhutovi Izrachitském. — 5. S. Hararský, udatný hrdina Davidův [2S 23, 33]. Snad jde o téhož jako pod číslem 3. - *6.* Asserovec, syn Zofachův [1Pa 7,37].

Sammai [= (Hospodin) slyšel?]. 1. Syn Onama z domu Jerachmeelova, z pokolení Judova [1Pa 2,28]. - 2. Syn Rekema z domu Kálefova, z pokolení Judova [1Pa 2,44]. -3. Syn nějakého Ezry z pokolení Judova [1Pa 4,17].

Sammot *Samma 4.

Sammua [slyšený (Bohem), podle jiných: proslulý] - 1. Syn Zakurův, představitel pokolení Rubenova, který byl vyslán k vyzkoumání země zaslíbené [Nu 13,5]. - 2. Syn Davidův s Betsábé, který se narodil v Jerusalemě [2S 5, 14; 1Pa 3,5; 14,4]. - 3. Levita z domu Jedutunova, otec Abdův [1Pa 9, 16; Neh 11,17]. - 4. Kněz z doby velekněze Joiakima, hlava rodiny Bilgovy [Neh 12,18].

Sámos, řecký ostrov, ležící jz od Efezu naproti mysu Trogyllion. Po porážce, kterou způsobili Římané Antiochovi Velikému u Magnesie r. 190 př. Kr., dosáhl samostatnosti, ač dříve náležel panovníkům maloasijským. Avšak r. 133 př. Kr. přešel do rukou Římanů. R. 17 př. Kr. dosáhl však autonomie z rukou Římanů, které se těšil ještě v době, kdy se Pavel plavil kolem něho ze své třetí misijní cesty [Sk 20,15]. Bylo to středisko přepychu, umění a vědy. Bydlelo zde mnoho Židů.

Samotracie [Sk 16,11], 177 km^2 veliký ostrov v Egejském moři, vzdálený 40 km od pobřeží Thrácie. Hory ostrova se pnou až do výše 1600 m horou Saoke [nyní Fengari], Hlavní město téhož jména jako ostrov leželo na sev. pobřeží. Proslulo mystickým kultem.

Samserai, syn Jerochama, Benjaminovce [1Pa 8,26].

Samson [= sluníčko; slunečný], jeden z nejvýznačnějších soudců izraelských, syn Manue z města Zaraha [Joz 15,33; 19,41] z pokolení Danova. Anděl Hospodinův předpověděl jeho zrození a určil, že se má státi *nazarejským Božím [sr. Nu 6,1nn] od samého početí: už matka nesměla pít víno ani jiný opojný nápoj, ani požít nic kulticky nečistého. Syn pak nadto si nesměl stříhat vlasy na znamení svého zasvěcení Bohu [Sd 13,2-24] jenž ho předurčil k »vysvobozování Izraele z ruky Filištínských«. Kmeny Juda a Dan byly tenkrát sužovány Filištínskými. Když S. dorostl, »počal ho Duch Hospodinův ponoukati v Mahane Dan« [t. j. ve vojenských stanech Dan, Sd 13,25], aby zahájil své osvobozovací dílo. Současně však bible ukazuje, jak S. podléhal své vášni. Zasnoubil se přes odpor rodičů s Filištínkou z Tamnata [sr. Dt 7,3], jež se však provdala za jiného z »tovaryšů« S-ových [Sd 14,20]. S. se pomstil tím, že zničil úrodu Filištínských ohněm [Sd 14,1-15,5]. Ti napadli Judstvo, ale Judští ze strachu a v dohodě s ním jej vydali svázaného do jejich rukou. Ale na S-a přišel opět Duch Hospodinův, takže se z provazů vyprostil a s osličí čelistí v ruce za-

hnal Filištínské na útěk, při čemž jich pobil velké množství. Po bitce vyznal, že to bylo nikoli jeho dílo, ale Boží [Sd 15,18]. Teprve nyní Judovci uznali S-a i za svého vysvoboditele a soudce [Sd 15,20]. Sd 16 vypravuje o dalších hrdinských činech, ale také o hříších S-ových. V Gáze se zamiloval do nevěstky a Filištínští se domnívali, že ho mají v rukou. Ale on o půlnoci vyvrátil zavřenou městskou bránu i s veřejemi a vynesl to vše až na vrch hory proti Hebronu. Zápletka s Dalilou z údolí Sorek způsobila jeho zkázu. Na naléhání svých krajanů vymámila na něm tajemství jeho síly. Prozradil, že je Nazarejským Božím a že by ztratil svou moc, kdyby jeho nazarejský slib byl nějak porušen. Filištínští oholili jeho hlavu a »Hospodin odstoupil od něho« [Sd 16,20]. Vyloupili mu oči a učinili z něho mléče ve vězení v Gáze. Za nějaký čas při obětní slavnosti díkůčinění božstvu Dágonovi za to, že jim dal jejich nepřítele v ruce, knížata Filištínská nechala vyvést S-a a postavila jej na odiv všemu lidu, shromážděnému jak v chrámu, tak i na jeho ploché střeše. Bible výslovně připomíná, že S-ovi bylo ve vězení umožněno aspoň částečně zachovávati nazarejský slib, čehož dokladem byla jeho znovu obrostlá hlava. Slepý S. poprosil pachole, které ho vodilo, aby ho zavedlo k oněm sloupům, na nichž spočívala celá konstrukce chrámu. Patrně znal tento chrám už ze své dřívější návštěvy. Nyní prosil Boha, aby ještě aspoň jednou ho obdařil silou, aby se mohl odplatit nepřátelům lidu Božího za obě své oči. Nato se opřel o sloupy, strhl je a tak pochoval sebe a více než 3 000 Filištínských pod troskami chrámu [Sd 16,23-30]. Přes všecky hříchy a nedostatky charakteru NZ zařazuje S-a mezi hrdiny víry [Žd 11,32].

Z významu jména S. [jeho vlasy prý jsou obrazem slunečních paprsků] a z toho, že lze napočítati dvanáct jeho velkých činů, chtěli někteří badatelé vysvětliti toto vypravování jako ozvěnu legend o slunečním božstvu Šamaš nebo o Gilgamešovi, jenž měl jméno Šamšán, anebo konečně o dvanácti pracích Herkulových, jež také spadají do slunečního mythu. - Zdá se však, že izraelští vypravěči pokládali S-a za historickou osobu [Sd 16,31].

Síla S-ova nespočívala v jeho přirozeném obdarování, ale je výslovně vysvětlována jako mimořádný dar Boží pro určitou příležitost. Tato síla odstoupila od S-a, jakmile porušil svůj nazarejský slib a jednal o své újmě.

Samuel [= vyslyšen od Boha?] - 1. Poslední z izraelských soudců a první z velkých proroků po Mojžíšovi. Byl synem Elkány, levity z rodu Kahatova, který žil se dvěma manželkami Annou a Penennou v Ráma [= Ramataim = Ramata = nz Arimatie] v pohoří efraimském [1S 1,1.19; 2,11; 1Pa 6, 33nn.66]. Neplodná Anna si S-a vyprosila na Bohu pod slibem, že mu jej zasvětí jako nazarejského [1S 1,11; sr. Nu 6,1-5]. Když povyrostl, přivedla jej do Sílo do služeb nejvyššího kněze Elího při svatyni. Z počátku měl na starosti otvírání a zavírání svatyně, rozsvěcování a zhasínání světla na velkém svícnu a jiné menší služby [1S 3,1.3.15]. Byl oděn lněným *efodem tak jako kněží, konající službu ve svatyni [1S 2,18]. Bible dodává, že »S. prospíval a rostl, a milý byl, jakož před Hospodinem, tak i před lidmi« [1S 2,26]. Záhy se ukázalo, že slyší vůli Boží mnohem jasněji než Eli, který byl zaslepen nezřízenou shovívavostí k svým bezbožným synům [1S 3,1-18]. A bible znovu dodává: »Rostl S., a Hospodin byl s ním, takže nedopustil padnouti žádnému slovu jeho na zem« [1S 3,20]. Z toho poznal všecken Izrael od Dan až do Bersabé, že S. je věrný prorok Hospodinův [1S 3,21]. Když padli oba synové Elího v bitvě s Filištínskými a sám Eli zemřel nad zprávou, že truhla Boží padla do rukou nepřátel [1S 4,1-22], stal se S. jeho nástupcem v soudcovském úřadě. Truhla Hospodinova byla sice vrácena a uložena v Kariatjeharim, ale trvalo to dvacet let, než S. pokládal Izraele za dosti duchovně připraveného, aby mohl svolat shromáždění do Masfa k vyznání hříchů, k rozhodnému zavržení Bálim a Astarot a k upřímné v prosbě za navrácení Boží přízně. Jakmile Filištínští uslyšeli o tomto shromáždění, sešikovali se k boji, ale k modlitbě S-ově Bůh bouří a hřímáním zmátl jejich vojsko, jež bylo pronásledujícími Izraelci úplně rozprášeno. Filištínští se pak už neodvážili napadnout Izraele tak dlouho, pokud stál S. v jeho čele [1S 7,3-14]. Země žila v poměrném klidu. S. se usadil v Ramata, kde vystavěl oltář a kolem sebe shromáždil řadu prorockých žáků [1S 7,15-17; 19,18-20]. Odtud pak obcházel Bethel, Galgala a Masfa, aby soudil a burcoval Izraele. Teprve ke konci S-ova života nastaly nepokoje, když své dva syny ustanovil za soudce v Bersabé. Synové brali úplatky a nesoudili spravedlivě. Jejich chování a stále vzrůstající nebezpečí se strany pohanských sousedů probudily v Izraelcích touhu po zřízení království. Dosavadní bohovláda, zprostředkovaná soudci, vidoucími a proroky [sr. Sd 8,22n], zdála se lidu ne dost bezpečná. Možná však, že Izraelci začali též toužit po kultuře a lesku sousedních králů a jejich panství [1S 8,1nn]. Samuel se sice snažil odvrátiti lid od tohoto pohrdnutí Hospodinem tak, že líčil nevýhody a nebezpečí monarchie, ale marně. Nakonec na pokyn Boží svolal lid do Masfa v pokolení Benjaminově a pomazal za krále *Saula [1S 10,17-24]. Meze královské moci sepsal v ústavní listinu, jež byla uložena ve svatyni [1S 10,25]. Nejspíše tu bylo varování před názorem, že král v nějaké podobě zastupuje Boha. Ještě za života Saulova však pomazal za jeho nástupce Davida [1S 16, 11-13], když se ukázalo, že Saul nedovede poslouchati Hospodina [1S 15] přes všecky výstrahy S-ovy [1S 12, zvl. v. 25]. Nepovažoval totiž svou královskou hodnost za misijně služební, nýbrž si osoboval určitá práva, jež náležela výhradně Bohu. S. zemřel za doby Davidova prchání před Saulem. Byl pochován v Ráma, oplakáván celým Izraleem [1S 25,1].