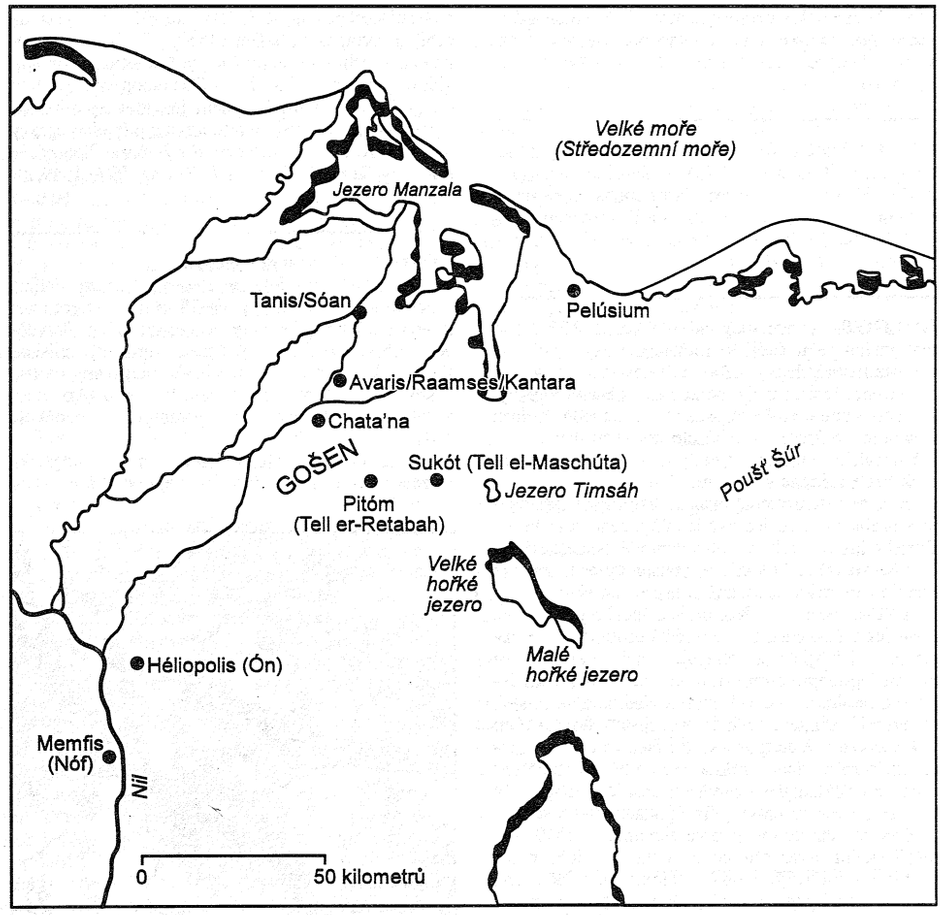


Gošen a oblast delty řeky Nilu.

rozhovory s faraonem v Pi-Ramessē (Ex 7–12). Gošen byl vhodným místem pro chov stád bravu a skotu (Gn 46,34; 47,1.4.6.27; 50,8). Hebrejové v zemi Gošen bydleli až do exodu a byli zde chráněni před morovými ranami (Ex 8,22; 9,26). Bible svědčí o tom, že s místními Egypťany udržovali úzké kontakty (např. sr. Ex 11,2n; 12,35n). Jméno *Gsmt*, vyskytující se v některých hebr. textech, bylo kdysi spojováno s hebr. Gošen přes Gesem v LXX, ale správně by se mělo číst jako *Šsmt*, a je tudíž irelevantní.

2. Kraj v J Palestině (Joz 10,41; 11,16), pravděpodobně pojmenovaný po **3**, městu v kopcích J Palestiny (Joz 15,51), asi poblíž Zāchirije, asi 19 km JZ od Chebrónu (tak Abel), nebo někde dále na V (*GTT*, 1959, §§ 285–287, 497). (*GEDER) K.A.K.

GÓZAN se často ztotožňuje se starověkou Guzanou, dnešním Tell Chaláfem na horním Chabóru. V r. 722 př. Kr. sem byli vystěhováni Izraelci, kteří bydleli v Samaří (2 Kr 17,6; 18,11). Sancheríb se ve svém dopise Chizkijášovi (2 Kr 19,12 = Iz 37,12) zmiňuje o tvrdém trestu, který postihl toto asyr. provinční město, když se r. 759 př. Kr. vzbouřilo. Při vykopávkách v letech 1899, 1911–13 a 1927 (M. von Oppenheim, *Tell Halaf*, 1933) se našly desky z 8.–7. stol. př. Kr, na nichž se objevují Z semitská jména, která mohou dokazovat nebo objasňovat to, že zde pobývali izraelští exulanti (*AfO* Beiheft 6). D.J.W.

GUDGÓD Podle Dt 10,7 jedno z izraelských tábořišť v poušti. Chór-gidgád v Nu 33,32n představuje pravděpodobně další variantu téhož jména. Jeho polohu neznáme, ale fakt, že se nacházelo v blízkosti *Bené-jaakánu a *Jotbaty, naznačuje polohu někde v horách, Z od Vádí Araba. Z lingvistického hlediska se zdá být nepravděpodobný názor, že se název zachoval ve Vádí Ḥadaḥíd v této oblasti.

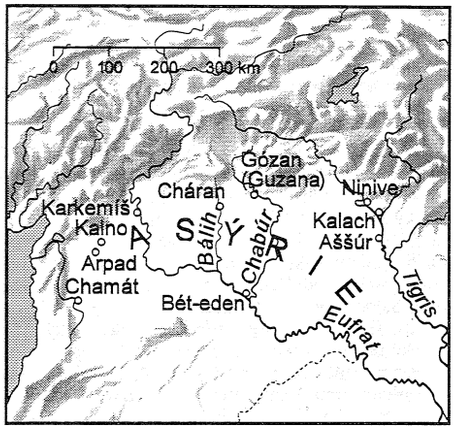
Baumgartner po srovnání s arabským výrazem dospěl k závěru, že by se mohlo jednat o zvířecí jméno – „cvrček"; Chór, první část delšího tvaru, znamená „jeskyně".

BIBLIOGRAFIE. *KB*, str. 169, 335 (bibl.). G.I.D.

HAD

I. Obecně.

Hadi (*ZVÍŘATA V BIBLI) jsou plazi, kteří mají hlavu,



Poloha Gózanu.

tělo bez končetin a ocas. Pohybují se na zemi po břiše, a proto jsou se svým kmitajícím se jazykem viděni často tak, jako by lízali či jedli prach (Gn 3,14; sr. Iz 65,25; Mi 7,17 a nepřímo Př 30,19). V přirovnáních se hovoří o pronárodech plazících se jako hadi, kteří se sklánějí před Bohem Izraele (Mi 7,17), a o Egyptu prchajícím z bitvy jako syčící had do své skrýše (Jr 46,22, v kontrastu s egyptskou představou posvátné kobry na faraonově čele, která ho dovede k vítězství). Schopnost některých hadů vstříknout při uštknutí do rány smrtící jed (Gn 49,17; Kaz 10,8.11; nepřímo v Mt 7,10; L 11,11) je součástí mnoha biblických přirovnání. Hovoří se v nich o škodlivosti svévolníků (Dt 32,33 [vzpurní Hebrejové]; Ž 58,5; 140,4) nebo přemíry vína (Př 23,32), o dni Hospodinově (Am 5,19) a v metafoře o cizích utlačovatelích (Iz 14,29). Hadí uštknutí může patřit mezi Boží soudy a tresty (Nu 21,4–6; Jr 8,17; Am 9,3) stejně jako válka, hladomor atd., ale Boží služebníci mohou být před jeho ničivými účinky uchráněni (Mk 16,18; L 10,19; sr. Sk 28,3–6). Některé hady bylo možné zaříkávat (Kaz 10,11), na jiné zaříkávačovy metody nepůsobily (Ž 58,4n; Jr 8,17). Zaříkávači hadů jsou pravděpodobně zobrazeni na egyptských skarabových amuletech (P. Montet, *L'Égypte et la Bible*, 1959, str. 90–94, obr. 17). O zaříkávání hadů ve starověkém i dnešním Egyptě píše L. Keimer, *Histoires de Serpents dans l'Égypte Ancienne et Moderne*, 1947, o Mezopotámii N. L. Corkill, „Snake Specialists in Iraq", *Iraq* 6, 1939, str. 45–52.

Kromě obecného pojmu *nāḥāš* = had a *śārāp* = pálivý (viz níže **II**) má hebr. pro označení hadů ještě několik dalších výrazů. Staré slovo *peṯen* (Dt 32,33; Jb 20,14.16; Ž 58,5; 91,13; Iz 11,8; EP zmije) se v ugaritských textech ze 14. stol. př. Kr. vyskytuje jako *bṯn*. Vědci často předpokládají, že se jedná o egyptskou kobru (arab. *naja hadže* a příbuzná *naja nigricollis*, M. A. Murray, *JEA* 34, 1948, str. 117–118), tedy o „brejlovce" klasických autorů. Kobra inspirovala dva egyptské hieroglyfy. Tento jedovatý tvor ozřejmil význam některých textů, např. Dt 32,33 a Jb 20,14.16. Slovo *'ep̄'ê* (Jb 20,16; Iz 30,6; 59,5) je totožné s arab. *afa'â* a v této podobě vystupuje jako další obecný výraz pro označení hadů a někdy konkrétněji pro zmije (sr. L. Keimer, *Études d'Égyptologie*, 7, 1945, str. 38–39, 48–49). V Gn 49,17 se hebr. *šᵉpîp̄ôn* často považuje za označení zmije růžkaté (takto EP) *Cerastes cornutus* a „bezrohé" *Vipera cerastes*. V Egyptě a Palestině byly tyto druhy známé od starověku a v Egyptě podle tohoto hada vznikl hieroglyf „f" – z onomatopoických slov *fy*, *fyt*, „růžkatá zmije" (Keimer: *Études d'Égyptologie* 7, 1945; P. E. Newberry, *JEA* 34, 1948, str. 118). Určení *'akšûḇ* v Ž 140,4 není jisté; v Ř 3,13 se v tomto významu objevuje ř. *aspis* = brejlovec. Slovo *ṣip̄'ôní* překládá EP v Př 23,32 „zmije" a podobně *ṣep̄a'* z Iz 14,29, výrazem „bazilišek" v Iz 11,8; 59,5; Jr 8,17. Oba tyto pojmy určitě označují nějakého hada. Živočich, který se ve Sk 28,3 zakousl Pavlovi do ruky, byla zřejmě zmije, všeobecně rozšířená ve středomořské oblasti. Totéž ř. slovo (*echidna*) se vyskytuje v působivých metaforách v Mt 3,7; 12,34; 23,33; L 3,7.

II. V Bibli

1. První had v Písmu je lstivý tvor z Gn 3, jehož si satan použil k tomu, aby odvrátil člověka od Boha (Ř 16,20; 2 K 11,3). Ďábel jej ovládal stejně jako v NZ době démony v lidech a vepřích. Nad hadem byla vyřčena kletba, že se nikdy nezvedne nad své (obvyklé) postavení plaza (Gn 3,14). Had tak zůstal biblickým symbolem klamu (Mt 23,33) a sám lhář lhářů je „ten dávný had" (Zj 12,9.14n; 20,2). Křesťané by se hadovi měli vyrovnat v jeho proslulé moudrosti (Mt 10,16).

2. Když Mojžíš ukazoval Izraeli znamení (Ex 4,2–5.28–30) a později spolu s Áronem předstoupil před faraona (Ex 7,8–12), házeli na zem hůl, která se proměnila v hada. Když ji zvedli, znovu nabyla původní podoby, přičemž před faraonovýma očima pohltila hady vzniklé z holí egyptských čarodějů (*MAGIE A KOUZELNICTVÍ, **II**, 2, *c*).

3. V poušti Hospodin potrestal vzpurné Izraelce „ohnivými hady" (*nāḥāš śārāp̄*), jejichž jed byl smrtelný (Nu 21,4–9; sr. Dt 8,15). Když lid hledal pomoc, Bůh Mojžíšovi nařídil, aby připevnil na tyč bronzovou sošku hada, na kterou se měli uštknutí s vírou v Boží uzdravující moc podívat, a tak být zachráněni (*BRONZOVÝ HAD). Výraz *śārāp̄* = pálivý či ohnivý se může týkat účinku jedu těchto hadů. Opakuje se v Iz 14,29 a 30,6 (kde se „létající" může vztahovat na rychlost, s jakou může takový had uštknout, jako by „měl křídla" – takto dnešní arabský úzus; podrobné vysvětlení in Keimer, *Histoires de Serpents*, str. 10, pozn. 2; D. J. Wiseman, *TynB* 23, 1972, str. 108–110).

4. Některé hebrejské zmínky o „hadech" se vztahují spíše na jiná strach nahánějící zvířata, nebo metaforicky označují určité velké vojenské mocnosti v biblickém světě. Např. „had" v Am 9,3 představuje zřejmě nějakého velkého živočicha žijícího v hloubkách. V Iz 27,1 vyjadřoval meč, který měl být zdvižen proti „livjatánovi, hadu útočném, livjatánovi, hadu svinutém… [a] draku v moři", s největší pravděpodobností nadcházející soud nad Asýrií (zemí rychlého Tigridu), Babylónií (svinutého Eufratu) a Egyptem (*tannîn* = drak, netvor; stejně jako v Ez 29,3; 32,2). Je možné, že zde Izajáš oznamuje Boží soud nad těmito pohanskými zeměmi jazykem starověkého kenaanského mýtu o tom, jak Baal zabil Lôtana či livjatána, a mnoha mezopotámských pověstí o zabíjení draků a hadů (Labbu, Zu atd.), nemluvě o egyptském svržení Apopa. Odsuzuje je tedy pomocí jejich vlastních obecně rozšířených představ. V Jb 26,13 je spojení „létajícího hada" s oblohou nejisté. Vzhledem k tomu, že had může označovat satana (sr. 1 výše a Zj 12,7–10.14n; 20,2), lze zde uvažovat o jeho alterna-

tivním označení padlé jitřenky, k níž je v Iz 14,12.15; sr. Ju 6 a 2 Pt 2,4 přirovnáván babylónský král.

Každopádně ani jeden z těchto biblických a nebiblických textů nehovoří o boji boha a netvora při stvoření, protože veškeré zabíjení hadů se tam odehrává v již stvořeném světě. Kromě toho babylónská Ti'amat, jejíž smrt rukou Mardukovou se stvořením spojována *je*, *nebyla* hadem ani drakem, a proto nikterak neopodstatňuje předpoklad boje mezi bohem a hadem/drakem při stvoření (sr. A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, 1951, str. 83–88, 102–114). (*DRAK; *LIVJÁTAN; *RAHAB)

V kenaanské, mezopotámské, anatolské a egyptské mytologii a kultech jsou známa hadí božstva a hadi vystupují v různých kontextech jako symboly ochrany (egyptská kobra), zla (např. egyptský Apop či Apópis), plodnosti (egyptské a kenaanské bohyně pohlaví; *ANEP*, obr. 471–474) nebo pokračujícího života (symbolizovaného jeho opakovaným svlékáním kůže, sr. A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 1949, str. 92, pozn. 212). Ohledně kenaanských oltářních stojanů ozdobených hady viz *ANEP*, obr. 585, 590. V textech z Ugaritu stojí za pozornost předepsaná oběť „hlavy malé krávy 'Anat-Lôtanovi" (C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, str. 114, 107, pozn. 1) a zaříkávání proti hadům (C. Virolleaud in Ugaritica 5, 1968, str. 564nn, č. 7; M. Astour, *JNES* 27, 1968, str. 13–36; A. F. Rainey, *JAOS* 94, 1974, str. 189n, 194; M. Dietrich et al., *UF* 7, 1975, str. 121–125. K.A.K.

HADAD (hebr. *h^adad*; akkad. (*H*)*ad*(*d*)*u* nebo Adad). Jméno syrského božstva, „Hromovládce". Bůh bouřky, v textech z Ras Šamra též zmiňovaný jako *Baal. Je znám Hadadův chrám v Aleppu. Hadad jako osobní jméno a jeho nářeční varianta Hadar pravděpodobně představují zkrácenou podobu jmen obsahujících tuto složku, např. *Hadad-ezer, *Ben-hadad, *Hadad-rimón. Neexistuje však žádný důkaz ve prospěch teorie, že by jméno Hadad bylo specificky edómské, přestože se tak jmenovali čtyři edómští panovníci.

1. (EP Chadad) Abrahamův vnuk, syn Izmaela (Gn 25,15 = 1 Pa 1,30).

2. Syn Bedada, který pocházel z Avítu a na Moábském poli porazil Midjánce. Po něm se stal edómským králem Samla (Gn 36,35n; 1 Pa 1,46n).

3. Pozdější král Edómu, jehož rodné město bylo Paí (1 Pa 1,50).

4. Edómec z panovnického rodu, současník Šalomouna. Jako chlapec zažil dobytí Edómu Judejci a viděl, jak Jóab vyvraždil celý jeho rod. Podařilo se mu uprchnout do Páranu a uchýlil se do Egypta. Tam se oženil s faraonovou dcerou a jeho syn Genubat byl vychováván ve faraonově domě. Když se Hadad dozvěděl o Davidově a Jóabově smrti, vrátil se do Edómu a tam organizoval boj proti Šalomounovi (1 Kr 11,14–22.25).

BIBLIOGRAFIE. S. Moscati (ed.), *Le Antiche Divinitè Semitiche*, 1958, str. 30nn (pod Adad). D.J.W.

HADAD-EZER Toto aramejské osobní jméno s významem „(bůh) *Hadad je (moje) pomoc" patřilo nejméně dvěma králům damašské oblasti. Někdy se píše jako „Hadarezer", což je zřejmě odrazem aramejské nářeční varianty (2 S 10,16–19; 1 Pa 18,3–8).

Hadad-ezer, syn Rechóbův, byl králem Sóby, V od Chamátu. K jeho územím svého času patřila část břehu Eufratu (2 S 8,3). Navzdory postupujícím posilám z Damašku utrpěl od Davida porážku a zlaté štíty jeho tělesné stráže byly spolu s kořistí z jeho měst Betach a Berótaj přineseny jako trofej do Jeruzaléma. V důsledku tohoto zvratu jeho dávný nepřítel Toí z Chamátu poslal Davidovi dary (v. 10). Hadad-ezer však zůstal u moci nad svým územím a později vojensky podpořil Amónovce v jejich válce s Davidem (2 S 10,16–19; 1 Pa 18,3–8). Když Izraelci znovu porazili syrské vojsko, v Damašku se stal králem *Rezón, uprchlík od Hadad-ezerova dvora, a spojil se proti Šalomounovi (1 Kr 11,23).

Jako Hadad-ezer (asyr. *Adad-'idri*), damašský král, je také jmenován jeden ze spojenců, kteří spolu s izraelským králem Achabem bojovali r. 853 př. Kr. u Karkaru proti Šalmaneserovi III. (*DOTT*, str. 47–48). Tito králové jsou někdy ztotožňováni s *Ben-hadadem I.–II. Ohledně jména viz *Or* 34, 1965, str. 472–473. D.J.W.

HADAD-RIMÓN Jeruzalémské oplakávání Jóšiášovy smrti v bitvě s egyptským faraonem Nékem II. r. 609 př. Kr. je přirovnáváno k „nářku pro Hadad-rimóna na pláni u Megidda" (Za 12,11). Obecně se předpokládá, že jde o jméno místa poblíž Megidda, a je proto ztotožňováno s dnešní Rummánou, ležící J od tohoto města. Avšak tvar jména, který znamená „(bůh) *Hadad je (bůh) Rimón", spolu s kontextem napovídají, že se jedná o složené jméno. Obě části mají význam „pán hromu" a jsou to místní názvy nebo epiteta pro Baala. Takové jméno je srovnatelné s božstvem Rašap-šalmónem. Pak by se narážka týkala velkého truchlení běžně spojovaného s tímto božstvem, protože zosobňuje prvky obřadů v Megiddu. Snad by to byl i protějšek oplakávání popsaného v Sd 11,37–40 (*DOTT*, str. 133). D.J.W.

HAGAR Semitské (nikoli egyptské) jméno, které dal možná Abraham poddané ženě, když odešel z Egypta. Znamená pravděpodobně „útěk" či něco podobného (sr. arab. *hidžra*). Hagar byla egyptská otrokyně v Abrahamově domácnosti a pracovala jako Sářina služka; Abraham ji pravděpodobně získal během své návštěvy v Egyptě. S přibývajícím věkem začalo Abrahama znepokojovat, že nemá syna a dědice. Po válce králů (Gn 14) pevně uvěřil Božímu zaslíbení, že syna dostane (Gn 15,2–6). Avšak čas ubíhal, potomek nepřicházel a Abraham se Sárou podlehli pochybnostem. Pokusili se získat dědice vlastním, Bohem neschváleným úsilím: v souladu se zvykovým právem té doby (potvrzeno v tabulkách z Uru a Nuzi) přiměla bezdětná Sára Abrahama, aby zplodil syna s její služkou Hagarou. Tak se narodil Izmael, syn otrokyně (Gn 16). Když Hagar otěhotněla, začala neplodnou Sárou pohrdat a musela nakonec před jejím hněvem uprchnout do pouště. U jedné studny ji oslovil Hospodin, poslal ji zpět k paní a zaslíbil jí početné potomstvo. Tato zkušenost Hagaru naplnila bázní před Bohem, a proto studnu nazvala „Studnice Živého, který mě vidí" (Beer-lahai-roi). Podle zaslíbení (Gn 21,1–7) se pak Abrahamovi narodil i syn Izák – jako dar Boží iniciativy a svrchované milosti. Když byl Izák odstaven, Izmael se projevil jako posměváček. Hospodin Abrahamovi přikázal (proti tehdejším zvyklostem), aby Hagaru

i jejího syna vyhnal (Gordon, *BA* 3, 1940, str. 3), protože zaslíbení platilo výlučně pro Izáka. S Izmaelem měl Bůh jiný plán (Gn 21,9–14). V pustině prchající dvojici brzy došla voda a Hagar si sedla stranou od Izmaela, aby se nemusela dívat na jeho smrt. Hospodin jí však ukázal studnu s vodou. Izmael vyrostl v Páranu (SV Sínaj) jako lovec s lukem a Hagar mu z Egypta, své rodné země, obstarala manželku (Gn 21,15–21).

O dva tisíce let později musel Pavel nově obrácené křesťany napomínat, aby netoužili po klamné „spravedlnosti" získané vlastním úsilím tak, že budou poslouchat ustanovení Zákona (Ga 3–5). Jako alegorie užil příběhu o Hagaře, Sáře a Izákovi. Izmael se narodil z pozemského snažení jako syn otrokyně. Podobně i Židé (tj. „tehdejší Jeruzalém") byli „syny" sínajské smlouvy (zobrazena jako Hagar). To, že se jim nepodařilo ji beze zbytku dodržet, svědčilo o moci hříchu a o marnosti hledání ospravedlnění vlastní snahou. Izák byl syn zaslíbení přijatého vírou, darem z Boží milosti; Sára představovala smlouvu zaslíbení a milosti (sr. Gn 15) a všichni, kdo se duchovně znovu narodili ve spasitelné víře, se počítají k Izákovi. Tak jako byl Izák skutečným dědicem a Hagar s Izmaelem museli odejít, tak i Zákon jako omezenou etapu Božího plánu vykoupení nahradila v daný čas smlouva víry, definitivně a věčně ustanovená v Kristu (Ga 4,21–5,1). K.A.K.

HAGREJCI Bohatý kmen či kmenový svaz žijící V od Gileádu. Izraelci na něj útočili v době Saulově (1 Pa 5,10; 18–22), Ž 83,7–9 je počítá mezi izraelské nepřátele. Zápis Tiglat-pilesera III. se o nich zmiňuje v souvislosti s aramejskými kmeny a jejich jméno se též objevuje v zápisech v Nabateji, Sábě atd. Jedná se pravděpodobně o *Agraioi*, o nichž píše Strabón, Ptolemaios a Plinius. Podobnost se jménem Hagar vedla některé badatele k domněnce, že šlo o její potomky (Izmaelce), ale není to příliš pravděpodobné. R.P.G.

HÁK

1. Hebr. *ḥāḥ* (Ez 29,4; 38,4), *ḥāḥî* (Ex 35,22; 2 Kr 19,28; Iz 37,29; Ez 19,4.9). Hák se upevňoval do nozder zkroceným zvířatům jako uzda nebo divokým zvířatům za účelem zkrocení.

2. *ḥōḥîm* (2 Pa 33,11), nosní kroužky. Tuto metodu zacházení se zajatci ukazují asyr. pomníky (KP trní)

3. *š^ēpattajim* (Ez 40,43); zřejmě hák s dvěma hroty, jehož se užívalo ke stahování kůže ze zvířat, ale tento význam je nejistý. (KP kotliska)

4. *mazmērôṯ* = vinařské nože (Iz 2,4; 18,5; Jl 4,10; Mi 4,3). Malé srpovitě zaostřené nože, které používali vinaři. Snadno se mohly upravit a sloužily jako válečná zbraň.

5. *wāw* (Ex 26,32 atd., EP háčky); vyskytuje se pouze v souvislosti se zavěšováním *schrány smlouvy.

6. *'agmôn* (Jb 40,25), *ḥakkâ* (Jb 40,26; Iz 19,8; Abk 1,15), *ṣinnâ* a *sîrôṯ dûgâ* (Am 4,2) a ř. *ankistron* (Mt 17,27). Tyto výrazy téměř vždy znamenají „udice" (kromě Jb 40,26 a Am 4,2, kde se překládají „hák"). N.H.

HAKELDAMA Sk 1,19 překládají toto slovo jako „krvavé pole"; v aramejštině zní *ḥ^aqēl d^emâ*. Tento pozemek byl dříve známý jako hrnčířovo pole a ztotožňuje se někdy s „hrnčířovým domem" (Jr 18,2) v Údolí syna Hinómova. Jeroným jej situoval na J stranu tohoto údolí, což je přijímáno i dnes. Avšak podle Eusebia ležel tento pozemek S od Jeruzaléma. Na tradičně uváděném místě lze skutečně získat hrnčířskou hlínu a skutečně se dlouho užívalo k pohřbívání. Viz J. A. Motyer in *NIDNTT* 1, str. 93–94, kde je bibliografie a stručná rozprava o této problematice. D.F.P.

HALAK viz LYSÁ HORA

HALELUJAH Přepis hebr. liturgického zvolání *hall^elû-jâh* = chvalte Hospodina (zkratka Jah od Jahve, viz *BOŽÍ JMÉNA), které se v Žalmech objevuje na 24 místech. Jde sice jen o jednu z několika variant zvolání chvály, ale skutečnost, že kromě jediné výjimky (Ž 135,3) se nachází vždy na začátku nebo na konci žalmů, z nichž všechny jsou anonymní a pravděpodobně patří k pozdějším, napovídá, že se v poexilním chrámu stalo ustáleným vyjádřením chvály.

Žalmy, v nichž se toto zvolání objevuje, tvoří čtyři skupiny: 1. Ž 104–105 (na konci žalmu), 106 (na začátku a na konci, přičemž zvolání na konci je součástí chvalozpěvu čtvrté knihy žalmů). 2. Ž 111–113 (na začátku), 115–117 (na konci), LXX – s velkou pravděpodobností správně – dává opakování z konce Ž 113 na začátek Ž 114, čímž dokončuje řadu. 3. Ž 135 (na začátku i na konci), ale LXX zvolání z konce správně klade na začátek Ž 136. 4. Ž 146–150 (na začátku a na konci).

Z NZ (Zj 19,1.3n.6) toto zvolání proniklo do křesťanských bohoslužeb. Většina výše zmíněných žalmů hraje zvláštní úlohu při bohoslužbě v synagogách. Ž 113–118, eg. Hallel, se zpívají při oslavách *Velikonoc, *letnic, *svátku stánků a *svátku posvěcení chrámu, přičemž nejdříve, před jídlem, jsou to Ž 113–114 a po třetím kalichu Ž 115–118 (sr. Mk 14,26). Ž 135–136 se zpívají o sabatu a velký Hallel (Ž 146–150) spolu s Ž 145 při všech ranních bohoslužbách. H.L.E.

HÁM (hebr. *hām*). Jméno města, jehož obyvatele, Zuzejce, v Abrahamově době pobili Kedorlaómer a jeho spojenci (Gn 14,5). Nacházelo se pravděpodobně někde v Zajordánsku, přesná poloha není známa. LXX (*hama autois*) překládá hebr. *b^ehām* = v Hámu jako *bāhem* = s nimi. T.C.M.

HAMAN Zlovolník z knihy *Ester, jemuž se Mordokaj odmítl poklonit a tím se dotkl jeho ješitnosti. Připravoval intrikami vyvraždění Židů. Nakonec byl oběšen na kůlu, který on sám připravoval pro Mordokaje. Je nazýván *Agagovec. Možná, že jeho jméno má původ v názvu élamského boha Hum(b)ana. J.S.W.

HANBA, ZAHANBENÍ Těmito slovy se překládá nejméně 10 různých hebrejských a 7 řeckých kořenů a také značné množství hebr. a ř. slov.

Snadno lze rozlišit dva hlavní významy:

1. stav mysli či nitra,
2. fyzický prožitek.

Stav mysli lze rozdělit do tří širších kategorií:
a) stav, kdy jedinec je nebo se může stát objektem pokoření či opovržení,
b) ostýchavost nebo stydlivost,
c) pocity hrůzy a respektu.

Fyzický prožitek zahrnuje určitý stupeň odhalenosti nebo nahoty; výraz bývá také eufemismem pro genitálie.

Nejčastější užití slova se týká zkušenosti opovržení a pokoření. To přichází jako důsledek opomenutí Božího zákona nebo pohrdnutí jím (Oz 4,6–7). Bůh sesílá hanbu na nepřátele svého lidu (Ž 132,18). Hanba je důsledkem hříchu a k jejímu odstranění dojde v Hospodinův den vysvobození a obnovy (Iz 61,7). Někdy přichází jako trest (Ž 44,8.10.16). Na druhé straně může být i preventivním projevem Boží milosti (Ez 43,10nn) a vyvolávat pozitivní jednání (Sd 3,25). Ovšem stydět se za Syna člověka je něco, čeho se musíme vyvarovat (Mk 8,38). Obrazné užití výrazu nacházíme v Iz 24,23 a v Ju 13.

Zmínky o ostýchavosti a stydlivosti nejsou zvlášť důležité ani frekventované. V Gn 2,25 čteme o absenci těchto pocitů před pádem. Význam úžasu a hrůzy rovněž není příliš hojný. Jasný příklad nacházíme v Ezd 9,6. Běžný hebr. kořen *bôš* se v kalu ve SZ vyskytuje více než 90x.

Užití slova v jeho fyzické konotaci se vztahuje k lidské nahotě, neobjevuje se však často.

Biblické pochopení hanby vychází ze stavu pokoření v důsledku hříchu, vzdálení se od Božího zákona. Následkem je potupa Božího majestátu i pokoření člověka. Nejčastěji se tyto myšlenky objevují v Prorocích a v Pavlových dopisech. Odkazy k oblasti sexuality nemají zvláštní význam – hanbu prostě vyvolává hřích ve všech oblastech života.

BIBLIOGRAFIE. R. Bultmann, *TDNT* 1, str. 189–191; H.-G. Link, E. Tiedtke, *NIDNTT* 3, str. 561–564.

P.W.

HÁRA Spolu s *Chalachem, *Cháborem a *Gózanem místo, kam Tiglat-pileser III. přestěhoval v letech 734–732 př. Kr. vzpurné Izraelce (1 Pa 5,26). Asyr. místo téhož jména neznáme. 2 Kr 17,6; 18,11 však *hārā'* překládá jako „*města* médská" a „*hory*" v LXX mohou představovat hebr. *hārê* = hornatá krajina.

D.J.W.

HÁRAN
a) Syn Terachův, bratr Abrahama a Náchora, otec Lota, Milky a Jisky, zemřel v *Uru (Gn 11,26–31);
b) Lévijec, syn Šimeího geršónovce (1 Pa 23,9).

D.J.W.

HARARSKÝ Označení některých Davidových bojovníků. Byli to: Šama (*šammā'*), syn Ageův, totožný pravděpodobně s Šamou (*šammâ*) z 2 S 23,11.33; Jónatan, syn Šagéův (1 Pa 11,34) a Achíam, syn Sakarův (1 Pa 11,35). Mimo Bibli toto jméno není známo. Může jít o název kmene či města, nebo může jednoduše označovat „obyvatele hor" od *har* = hora, kopec.

T.C.M.

HARMAGEDON (*WH*, *Har Magedon*; TR *Armageddon*; lat. *Hermagedon*; syr.$^{Gwy.}$ *Magedon*). Shromaždiště v apokalyptickém výjevu rozhodujícího dne všemohoucího Boha (Zj 16,16), jinak neznámé. Pokud je označení tohoto místa symbolické, pak jeho přesná zeměpisná poloha není důležitá. Nejstarší známý výklad, existující pouze v arabštině, je „ušlapané, *rovné* místo (arab. *'lmvḏ' 'lwṭv* = Rovina?)" (Hippolytos, ed. Bonwetsch). Ze čtyř moderních výkladů („hora Megiddo", „město Megiddo", „hora shromáždění" [C. C. Torrey] a „jeho úrodný kopec"), většina vědců upřednostňuje výklad první. Skutečnost, že Tell Megiddo dosahoval v Janově době výšky asi 21 m a ležel v blízkosti Karmelského pohoří, odůvodňuje užití hebr. *har*, jímž se ve SZ volně označuje „kopec" a „kopcovitá krajina" (*BDB*, str. 249; sr. Joz 10,40; 11,16). „Vody megiddské" (Sd 5,19) a „pláň u Megidda" (2 Pa 35,22) se staly svědky důležitých vojenských akcí, počínaje bojem Thutmose III. r. 1468 př. Kr. a bitvou lorda Allenbyho Megiddského r. 1917 konče. V Ez 39,1–4 jsou „izraelské hory" svědkem Gógovy porážky. Je možné, že autor měl na mysli právě toto místo.

R.J.A.S.

HARMÓN Místo, o němž se SZ zmiňuje pouze v Am 4,3. LXX zde má „hory Rimónu", pravděpodobně kopec *Rimón (Sd 20,45.47). Odborníci navrhovali různé opravy: „nahý" (*'armôṯ*), „odsouzený ke zkáze". Přijatelnější je předpoklad, že na základě ugaritského *hrmn* by mohlo jít o Harmel (J od *Kádeše na řece Orontes).

BIBLIOGRAFIE. *BASOR* 198, 1970, str. 41.

D.J.W.

HÁV Archaické slovo označující *oděv, jímž EP na jednom místě překládá nejasné *sûṯ*, které se objevuje pouze v Gn 49,11. Hebr. *beḡeḏ* = šat z jemné látky (Gn 41,42); *kᵉsûṯ* = pokrývka (Dt 22,12, *TŘÁSNĚ); *lᵉbûš* = roucho (Ž 22,19; 102,27); ř. *himation* = plášť (Zj 19,13.16), možná velký čtvercový kus látky, používaný jako tunika nebo přehoz (také v Mt 5,40 a v L 9,29 – roucho); ř. *himatismos* = šaty, oděv (Mt 27,35; J 19,24); ř. *peribolaion* (Žd 1,12).

V 2 Kr 10,22 je zmíněn správce nad šatnou (*meltāḥâ*; sr. „strážce rouch" v 2 Kr 22,14), který se staral o roucha (*malbûš*) kněží v Baalově chrámu.

J.D.D.

HAVRANÍ SKÁLA Skála nazvaná podle knížete *Orába (hebr. *'ōrēḇ* = havran), která je památná velkou porážkou Midjánců (Sd 7,25; Iz 10,26). Efrajimci odřízli nepříteli ústupovou cestu u brodu přes Jordán, pravděpodobně naproti Jizreelu; Bét-bara mohl být brod (*'āḇar* = kříž) asi 20 km J od Galilejského jezera.

J.P.U.L.

HEBER Syn Šelacha či Selacha (1 Pa 1,18n.25) a pravnuk Šéma. V 34 letech se stal otcem Pelega (Gn 11,16) a později i dalších dcer a synů, z nichž jeden je Joktán (Gn 10,21.25). Podle Gn 11,16n žil 464 let. Někteří jej ztotožňují s králem syrské *Ebly jménem Ebru(m), který vládl někdy kolem r. 2300 př. Kr.

Heber (hebr. *'ēḇer*) znamená „ten, kdo opouští", a jde o stejné slovo jako jméno Hebrejů (ḥabiru). Heberův syn žil v době, kdy došlo k podobnému „rozdělení" jako v *Bábelu. Oddělili se „Arabové" (jméno vzniklo pravděpodobně metatezí stejně jako *'ēḇer* či jako dialektická varianta) vedení *Joktánem od těch, kdo žili polousedlým životem v zavlažované zemi (akkad. *palgu*) v čele s *Pelegem. Zdá se, že jméno Heber bylo užito při poetickém označení Izraele v Nu 24,24.

D.J.W.

HEBREJOVÉ V SZ se termín *'ibrî* vyskytuje pouze ve vyprávění o synech Izraele v Egyptě (Gn 39–Ex 10), v nařízeních týkajících se propouštění hebr. otroků (Ex 21; Dt 15; sr. Jr 34), v zápisu o střetu mezi Izraelci a Pelištejci za dnů Samuela a Saula (1 S 4; 13–14; 29) a ještě v Gn 14,13 a v Jon 1,9.

Původ rodového jména „Hebrej" = *'ibrî*, jehož je užito pro Abrahama a jeho potomky, lze odvodit od jeho předka Hebera (Gn 10,21nn; 11,14nn). V souladu s tím toto označení slouží jako pojítko mezi zaslíbením Šémovi a zjevením Abrahamovi. Noeho chvalozpěv při slavnostním připojení Šémovy rodiny k Hospodinu (Gn 9,26) se promítá v Gn 14 ve chvalozpěvu Malkísedekově (vv. 19–20), který oslavoval Boží požehnání zaslíbené Abramovi, tj. rodu Šémovu. Skutečnost, že v boji, kdy se Hebrej Abram stal vojenským spojencem „synů Kenaana" proti vojsku élamského „syna Šémova" (sr. Gn 10,15nn a 22), Bůh svoji přízeň prokázal právě jemu, svědčí o tom, že smluvní vyvolení Šémovo se konkrétněji uskutečňovalo skrze heberské (hebrejské) Semity (sr. 11,10–26).

Široký význam *'ibrî* v Gn 14,13 lze také předpokládat v kontextu Gn 39–Ex 10 (sr. zejména Gn 40,15; 43,32; Ex 2,11). Nicméně jeho užití zde možná není jednotné, protože např. Ex 5,1–3 (sr. 3,18) se jeví jako ztotožnění Hebrejů s Izraelci, ačkoli je možné, že slovy „Bůh Hebrejů" Mojžíš označuje své bratry jako Hebreje *par excellence*.

Z hlediska tohoto širšího užití *'ibrî* nemusí být překvapením výskyt *'ibrîm* neizraelského původu nebo dokonce takových, kteří nepocházeli z rodu Abrahamova, a to v mimobiblických textech doby patriarchální a Mojžíšovy. Podle všeobecně rozšířené teorie jsou takovými *'ibrîm ḥa-BI-ru*, kteří se objevují v četných textech 2. tis. př. Kr. Výraz *ḥa-BI-ru* se obvykle považuje za apelativum označující sociální nebo profesní skupinu, ale někteří v jejich totožnosti vidí etnickou složku. Fonetická rovnost mezi *'ibrî a ḥa-BI-ru* je však značně diskutabilní. Přítomnost *ḥa-BI-ru* v Kenaanu, doloženou v dopisech z Amarny, nelze dost dobře ztotožňovat s hebrejským záborem.

Na základě výkladu slova *ḥa-BI-ru* v nuzijských smlouvách o otrocích jako obecného jména s významem „cizí otrok" vznikl názor, že *'ibrî* v zákonech Ex 21,2 a Dt 15,12, jejichž výrazy se podobají ustanovením ze smluv s *ḥa-BI-ru*, neoznačuje žádnou konkrétní etnickou příslušnost, ale jen status cizince, a proto *'eḇeḏ 'ibrî* znamená totéž, co cizí otrok v textech z Nuzi. Nicméně výklad *ḥa-BI-ru* v nuzijských textech se jeví jako nepřesný a je jisté, že biblické zákony se týkaly otroků izraelských. Dt 15,12 označuje hebr. otroka slovy „tvůj bratr" (sr. v. 3; Jr 34,9.14). Na to však lze namítat, že věci, které Ex 21 dovoluje *'eḇeḏ 'ibrî*, zakazuje Izraelcům Lv 25; ale Ex 21,2nn připouští pouze dobrovolné setrvání ve službě na základě dohody, zatímco Lv 25,43n zakazuje trvalé těžké otroctví. Ustanovení Lv 25 o milostivém létě představuje doplňkovou výsadu poskytovanou hebr. otrokům, která zjevně ustupovala dalšímu právu otroka dobrovolně zůstat sloužit celý život (Ex 21,5n).

Existuje názor, že *'ibrîm* v 1 S 13 a 14 jsou neizraelští žoldnéři (role typická pro *ḥa-BI-ru*). Ale v 13,3n představují „Hebrejové" zjevně totéž co „celý Izrael". Kromě toho v 14,11 hovoří Pelištejci o „Hebrejích" a je zřejmé, že jde o „muže Izraele", popisované v 13,6. Podobně je tomu u *'ibrîm* v 13,19n (sr. též 4,5–9). V 13,6n se *'ibrîm* neliší, jak se udává, od „mužů Izraele"; spíše se zde jedná o dvě skupiny Izraelců. Verš 6 mluví o těch, kdo byli zproštěni vojenské služby (2b) a později se schovali v horách Z od Jordánu. V. 7 se týká jistých Izraelců, zde zvaných „Hebrejové", jež si vybral Saul (2a), ale kteří pak dezertovali a našli úkryt V od Jordánu (viz snížení stavu Saulovy armády: 13,2.11.15; 14,2). Pokud jde o 14,21, i kdybychom, jak udává překlad tohoto verše, považovali *'ibrîm* za bojující na straně nepřítele, mohli to být izraelští zrádci. Původní znění v. 21 však posiluje výklad, že určití Hebrejové ztratili odvahu a připojením se k Saulovi obnovili své dřívější aktivní nepřátelství vůči Pelištejcům. Jedná se zde o tytéž *'ibrîm* jako v 13,7a. Spolu s muži Izraele skrývajícími se v Efrajimském pohoří (14,22; sr. 13,6) se vrátili, aby posílili řady nečekaně vítězící armády Saulovy.

SZ užití slova *'ibrî* je tedy důsledně etnické. Většinu případů, kdy tento výraz popisuje osoby neizraelského původu, chápou mnozí jako hanlivý odstín *'ibrî*. Názor, že *'ibrî* představuje jiný výraz pro „Izraelce" v situacích, kdy označovaným člověkem není svobodný občan na svobodné půdě, snad neodporuje žádnému SZ textu. Avšak i kdyby takováto konotace byla záměrná, nemá rozhodně prvořadý ani trvalý význam. V NZ se „Hebrej" vyskytuje jako označení pouze pro Židy, kteří nebyli rozhodující měrou ovlivněni hélenizací (Sk 6,1), ale též jako výraz pro všeobecné odlišení Židů od pohanů (2 K 11,22; Fp 3,5).

BIBLIOGRAFIE. M. G. Kline, „The *ḥa-BI-ru* – Kin or Foe of Israel?", *WTJ* 20, 1957, str. 46nn; F. F. Bruce in *AOTS*, str. 3nn; R. de Vaux: „Le Problème des hapiru après quinze Années", *JNES* 27, 1968, str. 221–228; R. Mayer a T. McComiskey, *NIDNTT* 2, str. 304–323.

M.G.K.

HEDVÁBÍ

1. Hebr. *mešî* (Ez 16,10.13), snad „hedvábná nit", ale význam je zde nejasný. Určení tohoto slova poněkud zpochybňuje skutečnost, že hebr. výraz se jeví jako přejatý z eg. (kde obvykle označuje plátno), přičemž hedvábí se do Egypta dostalo až v římském období. LXX zde uvádí *trichaptos* = tkaný vlas, ale v jednotlivých verzích existují i jiné tvary.

2. Ř. *sērikon* = hedvábí, hedvábný (Zj 18,12). Uvádí se mezi drahým zbožím, které se prodávalo na trzích v Babylónu.

Pravé hedvábí se získává z kokonu bource morušového, který se živí listy moruše bílé (*Morus alba*). Hedvábné vlákno bylo cenným zbožím, dováženým přímo z Číny, protože bourci se na Z začali pěstovat až ve středověku. Existuje však ještě další druh hedvábí; to se získává z hedvábníka, který žije ve V Středomoří a potravu mu poskytují cypřiše a duby. Většinou se přehlíželo, že právě tato surovina dala ve starověku v Kósu a Sidónu vzniknout výrobě průsvitného hedvábí, o němž se možná biblické odkazy zmiňují.

J.D.D.
F.N.H.

HELÉNISTÉ Ř. *hellēnistai.* Lidé (nikoli Řekové – *hellēnes*), kteří se „helénizovali", tj. mluvili řecky (*hellēnisti*, Sk 21,37 atd.) a i jinak přijali řecký způsob života (*hellēnismos*, 2 Mak 4,10).

Nejstarší výskyt tohoto slova v řečtině nacházíme ve Sk 6,1, kde označuje skupinu židovských křesťanů v rané církvi v Jeruzalémě, odlišovaných od „Hebrejů" (*hebraioi*), kteří pravděpodobně mluvili aramejsky. Helénisté si stěžovali, že „hebrejské" vdovy dostávají při rozdělování podpory ze společného fondu více než jejich. Proto bylo zvoleno sedm diakonů, mezi nimi Štěpán a Filip, kteří podle jmen určitě patřili k helénistům (Sk 6,5). Mnoho helénistů udržovalo styky s diasporou, zatímco Hebrejové byli většinou palestinští Židé. Hranici mezi Hebreji a helénisty nelze vždy zcela jasně stanovit, byla pohyblivá, protože mnoho Židů bylo bilingvních. Např. apoštol Pavel obvykle mluvil řecky (jak lze očekávat od člověka narozeného v Tarsu), ale sám sebe nazýval „Hebrejem z Hebrejů" (Fp 3,5; sr. 2 K 11,22). Určujícím faktorem zřejmě byl jazyk bohoslužeb v synagoze, kterou dotyčná osoba navštěvovala, zda v řecký (sr. Sk 6,9), nebo v hebrejský.

Soudě podle Štěpána a Filipa, představovali helénisté na rozdíl od Hebrejů pokrokovější složku jeruzalémského sboru v učení i praxi. Po Štěpánově smrti došlo k pronásledování církve a byli to především helénisté, kdo po odchodu z Jeruzaléma nesli evangelium, kamkoli přišli. Pokusy nalézt spojitost helénistů s essejci nebo se Samařany neskončily úspěšně (nehledě na zřejmou nepravděpodobnost této hypotézy).

Helénisté ze Sk 9,29 byli členy jedné nebo více jeruzalémských synagog, v nichž se mluvilo řecky.

Ve Sk 11,20 rukopisy uvádějí buď „helénisty" (*hellēnistas*), nebo „Řeky" (*hellēnas*), přičemž důkazy hovoří ve prospěch řešení prvního. Při kterémkoli čtení však kontext jasně ukazuje, že se zde jedná o pohanské obyvatele Antiochie, kteří přejali řecký jazyk a kulturu.

BIBLIOGRAFIE. G. P. Wetter, „Das älteste hellenistische Christentum nach der Apostelgeschichte", *Archiv für Religionswissenschaft* 21, 1922, str. 410nn; H. J. Cadbury, „The Hellenists", *BC* 5, str. 59nn; H. Windisch, *TDNT* 2, str. 511n (pod heslem *Hellēnistēs*); E. C. Blackman, „The Hellenists of Acts 6,1", *ExpT* 48, 1936–7, str. 524n; O. Cullmann, „The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity", *JBL* 74, 1955, str. 213nn; M. Simon, *St Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, 1958; C. F. D. Moule, „Once More, Who Were the Hellenists?", *ExpT* 70, 1958–9, str. 100nn; C. S. Mann, „‚Hellenists' and ‚Hebrews' in Acts 6,1" in J. Munck, *The Acts of the Apostles*, 1967, str. 301nn; I. H. Marshall, „Palestinian and Hellenistic Christianity", *NTS* 19, 1972–3, str. 271nn; M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 1974. F.F.B.

HÉMAN (hebr. *hêmān* = věrný).

1. Jeden z mudrců, které Šalomoun předčil moudrostí (1 Kr 5,11). Údajně syn *Machólův; 1 Pa 2,6 ho však označuje za syna Judejce Zeracha.

2. Lévijec z rodu Kehatova, syn Jóela, jeden z Davidových předních zpěváků (1 Pa 6,18; 15,17.19; 16,41n; 25,1.4–6; 2 Pa 5,12; 35,15). Výraz „Synové Hémanovi" z 1 Pa 25,4 je ve skutečnosti zřejmě názvem hlasů v modlitbě či písni, podle nichž pak zpěváci dostávali svá jména (sr. H. L. Ellison in *NBCR*, 1970, str. 281n; W. R. Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*[2], str. 143, pozn.).

3. Ezacherejec uvedený v nadpisku Ž 88. Pravděpodobně totožný s **1**. J.G.G.N.

HENA Město, které jeho bůh, jak se Asyřané chlubili, nedokázal zachránit (2 Kr 18,34). LXX je ztotožňuje s Anou na Eufratu. Hena a Ivva byly považovány za arab. jména hvězd, která se pak užívala jako jména božstev. To však není pravděpodobné, protože Ivva je téměř jistě místní jméno totožné s Avou (2 Kr 17,24.31). M.A.M.

HENOCH

1. Syn Kaina (Gn 4,17), po němž bylo pojmenováno i město.

2. Syn Jereda a otec Metúšelacha (Gn 5,18.21). Henoch byl muž výjimečné svatosti, který žil v úzkém vztahu s Hospodinem (Gn 5,22.24; o výrazu „chodil s Bohem" viz Gn 6,9; Mi 6,8; Mal 2,6). Hospodin si jej podobně jako Elijáše (2 Kr 2,11) vzal k sobě, aniž by zemřel (Gn 5,24).

Je možné, že výpověď Ž 49,15; 73,24 odráží Henochův příběh. V tom případě pak Henochovo nanebevzetí sehrálo jistou roli při vzniku židovské naděje na život s Bohem po smrti. (Apokryfní Kniha moudrosti 4,10–14 Henocha představuje jako výjimečný příklad naděje spravedlivého člověka na věčný život).

V NZ připisuje Žd 11,5n Henochovo nanebevzetí jeho víře. Výraz KP „líbil se Bohu" představuje LXX překlad „chodil s Bohem" (Gn 5,24). Ju 14n cituje proroctví přičítané v *1 Henochovy* 1,9 Henochovi.

V intertestamentárním období se stal Henoch oblíbenou postavou (viz Sír 44,16; 49,14.16 [hebr.]; *Jubilea* 4,14–26; 10,17; *1 Henoch*). Legenda o Henochovi pravděpodobně vznikla v babylónské diaspoře jako protějšek předpotopních mudrců mezopotámských legend. Tak se Henoch stal původcem písma a prvním moudrým mužem, jemuž Hospodin odhalil tajemství vesmíru a který je v písemné podobě předal následujícím generacím.

Ve starší tradici vyniká jeho moudrost v oblasti vědy, kterou získal v doprovodu andělského průvodce na svých cestách po nebesích. Její součástí jsou astronomické, kosmografické a meteorologické znalosti, spolu se slunečním kalendářem, užívaným v Kumránu. Byl též Božím prorokem proti padlým andělům. Pozdější tradice (2. stol. př. Kr.) zdůrazňuje jeho etické učení a obzvláště jeho apokalyptická zjevení o tom, jak světové dějiny směřují k poslednímu soudu. V Podobenstvích (*1 Henoch* 37–71) ztělesňuje mesiášského Syna člověka (71,14–17) a některé pozdější židovské tradice jej ztotožňují s téměř božskou postavou Metatrona (*Targúm Pseudo-Jónata*, Gn 5,24; *3 Henoch*). Rané křesťanské apokalyptické spisy vyjadřují naději, že se před definitivním koncem spolu s Elijášem vrátí na zem.

1 Henoch (*Etiopský Henoch*) patří mezi nejdůležitější díla intertestamentární doby. Celý text se dochoval jen v etiopštině, části však i v řečtině a důležité fragmenty původní aramejštiny jsou nyní dostupné z Kumránu. *1 Henoch* sestává z pěti knih: Kniha strážců (1–36), Podobenství (37–71), Kniha astronomie (72–82), Kniha snů (83–90) a Henochova epištola (91–105). Kumránské rukopisy obsahují fragmenty všech těchto knih kromě Podobenství. Ta nyní odborníci datují do doby ne starší než 1. stol. po Kr. Z Kumránu pocházejí též útržky dosud téměř neznámé Knihy obrů, která byla pravděpodobně původním pátým dílem Henochova Pentateuchu a Podobenství ji později nahradila.

Datum vzniku jednotlivých spisů pomáhají objasnit kumránské rukopisy. Za nejstarší považujeme Knihu astronomie a část Knihy strážců (6–19), jež vznikly nejpozději počátkem 2. stol. př. Kr., možná už v 5. století. Kniha strážců nemůže být mladší než z poloviny 1. stol., snad pochází z poloviny 3. stol. př. Kr. Kniha snů je z r. 165 nebo 164 př. Kr. Henochovu epištolu a Knihu obrů lze datovat od konce 2. stol. př. Kr.

Ostatní díla označená Henochovým jménem pocházejí z křesťanské doby. Zdá se, že Podobenství (*1 Henoch* 37–71) (významná pro ilustraci dobového užití výrazu „Syn člověka" v Evangeliích) jsou židovským dílem, i když někteří hájí jeho křesťanský původ. *3 Henoch* (*Hebrejský Henoch*) také spadá do židovské literární tvorby, datum jeho vzniku je předmětem diskuse. *2 Henoch* (*Slovanský Henoch*) patří mezi pozdně křesťanské spisy, avšak možná obsahuje židovský materiál.

BIBLIOGRAFIE. R. H. Charles, *The Book of Enoch*, 1912; P. Grelot, *Recherches de Science Religieuse* 46, 1958, str. 5–26, 181–210; J. T. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments from Qumrân Cave 4*, 1976. R.J.B.

HEREZE Ř. slovo *hairesis* se překládá jako „volba, výběr" a v tomto významu s ním všude pracuje LXX; u klasických autorů však označuje filozofickou školu, kterou si člověk vybral k následování. Podobně tímto slovem pojmenovává NZ „stranu" uvnitř sboru, a zdůrazňuje tak její neústupné či sektářské rysy; je však nutno poznamenat, že žádná z takto označených stran se nenachází ve stavu odpadnutí od svého mateřského sboru. Saduceové (Sk 5,17) a farizeové (Sk 15,5; 26,5) tvoří sekty v rámci judaismu; týmž slovem je charakterizováno i křesťanství viděné zvenku (Sk 24,5.14; 28,22). Josephus však používá tento výraz i pro essejce, kteří schizmatiky byli (*Ant.* 13. 171; 18. 18–22). Když se strany objeví v rámci církve, jsou nazvány „herezemi" (1 K 11,19, kde Pavel zřejmě píše o tom, že přínosem špatných stran je alespoň to, že se díky nim ukáže, kdo jsou opravdoví křesťané). Takovéto dělení je chápáno jako projev tělesnosti (Ga 5,19) a v první řadě jako porušení vzájemné dobročinnosti. Proto má být heretik, tj. člověk, který se svéhlavě rozhodne vytvořit či následovat svou vlastní skupinu, po dvou napomenutích odmítnut (Tt 3,10).

Jediné místo, kde NZ užívá „hereze" ve smyslu chybného učení, je 2 Pt 2,1, kdy jde o popření Vykupitele. K nejvýznamnějším nastupujícím herezím zmiňovaným v NZ patří gnosticismus židovského typu (Ko 2,8–23) a doketismus (1 J 4,2n; 2 J 7).

BIBLIOGRAFIE. G. Forkman, *The Limits of the Religious Community*, 1972; W. Elert, *Eucharist and Church Fellowship in the First Four Centuries*, 1966; H. Schlier, *TDNT* 1, str. 180–184. G.S.M.W. R.T.B.

HERMAS Jeden ze skupiny křesťanů, jimž je adresován pozdrav v Ř 16,14. Pravděpodobně patřili k samostatnému společenství, možná k domácí skupině. Toto jméno je poměrně běžnou zdrobnělinou řady složených jmen. Origenes se domnívá, že se zde hovoří o autorovi Hermova *Pastýře* (*PATRISTICKÁ LITERATURA), avšak tento předpoklad nemá žádné odůvodnění. A.F.W.

HERMENEUTIKA Tímto výrazem (z ř. *hermēneuō* = vykládat) se označuje

a) studium a formulování zásad, podle nichž je třeba rozumět textu – pro naše účely textu biblickému, nebo

b) taková interpretace textu, při níž čtenář nebo posluchač může postihnout jeho hlavní myšlenky.

V současné době se tohoto cíle dosahuje s použitím existenciálního výkladu textu. Například pochopení Ježíšových podobenství napomáhá na jedné straně značnou měrou studium místního a dobového pozadí (jako např. in J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, 1954), zatímco jejich důležitost pro dnešního čtenáře přináší výklad existenciální (jako in G. V. Jones, *The Art and Truth of the Parables*, 1964, nebo E. Linnemann, *The Parables of Jesus*, 1966). Své opodstatnění mají obě roviny výkladu, avšak bez předchozí historické interpretace postrádá existenciální hermeneutika pevné východisko. Úkolem existenciální hermeneutiky je umožnit dnešnímu člověku pochopit podobenství tak, jak jim rozuměli posluchači, kterým je Ježíš vyprávěl. (*VÝKLAD, BIBLICKÝ)

BIBLIOGRAFIE. G. Ebeling, *Word and Faith*, 1963; J. M. Robinson a J. B. Cobb, *The New Hermeneutic*, 1964; J. D. Smart, *The Strange Silence of the Bible in the Church*, 1970; H. G. Gadamer, *Truth and Method*, 1975; N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom*, 1976; I. H. Marshall (ed.), *New Testament Interpretation*, 1977. F.F.B.

HERMES Původně duch obývající *hermu* čili navršenou hromadu kamení, jež představovala ukazatel cesty nebo označení hranice. Odtud dveřní *hermy* (hrubě opracované falické kameny v Athénách) a funkce tohoto boha jako průvodce živých a mrtvých, patrona uživatelů cest (včetně lapků) a Diova společníka a mluvčího (Sk 14,12). (Kultické spojení Dia a Herma v Lystře ilustruje v této části Malé Asie legenda o Filémonovi a Baukis, kterou zaznamenal Ovidius, a nápisy, v nichž se tito dva bohové vyskytují společně. Označení Herma ve Sk 14,12 jako toho, kdo mluví, se kryje s označením „vůdce promluv", které mu dal Iamblichos.) Podle antropomorfního mýtu byl tento syn Dia a Maji rychlým nebeským poslem, patronem obchodu, rétoriky, literatury a mládí. V latině známý jako Mercurius (Merkur). E.M.B. F.F.B.

HERMETICKÁ LITERATURA

Soubor spisů spojených s jménem „Hermes Trismegistos" (= Třikrátveliký Hermes).

I. Původ a charakter

Spisy odrážejí splývání egyptského a řeckého způsobu myšlení, které bylo často prostoupeno mystickým osobním náboženstvím. Helénistický synkretismus ztotožňoval Thovta, egyptského písaře bohů, s řeckým Hermem, jehož role byly podobné. Tímto způsobem se začalo jméno starého a moudrého „Herma

Trismegista" spojovat s většinou magických a astrologických nauk egyptských chrámů, které nyní byly doplněny řeckou vědou a předkládány formou zjevení. Zachovaná literatura tohoto typu pochází snad až z 2. stol. př. Kr.

Trvalejšímu zájmu se však těší řecké spisy zřetelněji filozofické či náboženské od různých neznámých autorů, v nichž Hermes, Thot (vlastně vedlejší tvar od Thovta, avšak považovaný za jméno jiné osoby), Asklépios a další vystupují jako učitel a žáci. Za dobu vzniku těchto děl se považuje 2. a 3. stol. po Kr., některé však možná vznikly o něco dříve. K nejdůležitějším dnes dostupným písemnostem patří soubor 18 spisů (z nichž jeden byl uměle sestaven z úryvků), který se dochoval v křesťanské rukopisné tradici, a dlouhý traktát věnovaný Asklépiovi v latinském překladu a v koptské verzi, uložené v knihovně v Nag Hammádí (*CHÉNOBOSKION). Kromě toho ve Stobaeově *Antologii* existuje asi třicet hermetických úryvků, a podobně je nacházíme i u jiných raných autorů. Další tři traktáty obsažené v Kodexu 6 v knihovně Nag Hammádí, vedle koptské verze *Asklépia* 21–29, jsou *Věrohodné učení*, dialog *O osmičce a devítce* a *Děkovná modlitba*. *Asklépios* a dialog zmiňují Herma konkrétně, ale znaky podobnosti s dříve známými hermetickými dokumenty mají všechny. *Modlitba*, ač velice krátká, má velkou cenu proto, že osvětluje hermetické kultovní praktiky.

Některé z traktátů jsou psány jako rozpravy v dopisech, jiné jako sokratické dialogy. Nejznámější z nich, *Poimandrés*, obsahuje vidění připomínající Hermova *Pastýře* (*PATRISTICKÁ LITERATURA).

II. Obsah

Poimandrés můžeme svým způsobem pokládat za typické hermetické dílo. Poimandrés (snad z koptského *p-emi-n-re* = znalost boha [slunce]), označovaný jako „Mysl (*Nous*) nejvyšší moci", v něm Hermovi nabízí odhalení toho, co touží znát: „věci které jsou, jejich podstatu a poznání Boha". Pak následuje příběh o stvoření světa a o pádu člověka. Výklad stvoření obsahuje prvky odvozené z Gn 1. Pád člověka je zobrazen jako osudové sevření archetypálního člověka, obrazu Božího, Přírodou, čímž se stal smíšenou bytostí, smrtelnou i nesmrtelnou zároveň. Avšak ti, kdo činí pokání a vymaní se ze zkaženosti, mohou z mrtvé ruky Přírody uniknout. Vzestup duše se dovršuje v okamžiku smrti, kdy tělo, vášně a pocity jsou zcela potlačeny a člověk vstupuje do Boha.

Ne všechny hermetické spisy jsou takto koherentní, ale *Poimandrés* vyjadřuje všeobecně dominantní cíl a hledisko. Cílem je vědění; smrtelné tělo představuje kletbu; obrození (s nadšením popisované v Pojednání 13) znamená očištění duše od zkaženosti hmoty a nejvyšší dobro (*summum bonum*) je konečné osvobození duše a vplynutí do Boha. Vidíme zde vroucí zbožnost: apel na nevšímavé lidstvo v *Poimandrovi* a ještě zanícenější volání v Pojednání 7 jsou dojemné; příležitostné zpěvy jsou vroucí a strhující.

S touto mystickou zbožností se pojí poněkud méně výrazná filozofie, svým původem zčásti platónská a zčásti stoická, která volně pracuje s kosmogonickým mýtem. Svoji roli zde hrají židovské zdroje a patrné jsou i stopy jazyka LXX. Lze diskutovat i tom, zda vznik náboženství tohoto typu nepodnítily původně židovské vlivy. Jeho jednotlivé prvky si totiž ne vždy odpovídají: v jeho rámci se objevují myšlenkové rozpory a protimluvy. Jako celek je toto náboženství monoteistické, ačkoli není vyhraněno polemicky. O obřadech nebo obětech není řečeno mnoho. O existenci hermetické „církve" sice nemáme žádné důkazy, ale traktát *O osmičce a devítce* z knihovny Nag Hammádí se zmiňuje o bratrstvu hermetických svatých a v *Modlitbě* se hovoří o kultickém políbení a o jezení jídla bez krve.

III. Hermetické spisy a Bible

O tom, že hermetická literatura užívala SZ, není pochyb.

Názory na vztah mezi hermetickým náboženstvím a NZ jsou ovšem méně jednotné. Křesťanský otec Lactantius, který o „Hermovi" uvažoval jako o autorovi dávného starověku, s potěšením píše o jeho monoteismu a o tom, jak Boha oslovuje „Otče" (*Divine Institutes* 1. 6). Mladší autoři poukazují na jemnější paralely s myšlenkami a jazykem NZ, přestože všechny nejsou stejně důležité. Např. Logos je v hermetickém myšlení vesmírný a vyznačuje se duševní činností, není však osobní. Výrok typu „Ty, který jsi slovem utvořil všechny věci, jež existují" (*Poimandrés* 21) nemusí mít jiné pozadí než Gn 1; v originále se nevyskytuje žádný určitý člen. Více nás překvapí věty: „Nikdo nemůže být spasen před znovuzrozením" (*Treat.* 13. 1), „Kdo miluje tělo, žije v temnotě" (*Poimandrés* 19) a „janovské" užívání slov o světle a tmě, životě a smrti, víře a svědectví. Připouštíme, že NZ mohl mít vliv na pozdější hermetické spisy, ale chybí důkazy. Prokázat však vliv hermetické literatury na NZ by bylo ještě těžší. Nicméně i když jsou všechny dochované hermetické texty téměř jistě pozdějšího data než většina NZ, evidentně čerpaly z tradice s pevným základem. Ti, kdo se domnívají, že Jan zčásti psal právě pro čtenáře s tímto *druhem* vzdělání a zbožnosti, se pravděpodobně nemýlí. Nelze však zapomínat, že hermetika představuje pouze jeden příklad tehdejší zbožnosti, a obdobné rysy, jako má jazyk Janových textů, lze nalézt i ve spisech židovských a v biblickém dualismu textů kumránských.

Co se obsahu týče, uvidíme, že hermetické paralely lze snad nejlépe považovat za okrajové dodatky k NZ: jde spíše o proces vykoupení než o jeho nejzákladnější podstatu a prostředky, jimiž se ho dosahuje. Hřích, jehož je třeba se zbavit, se chápe spíše jako neznalost či vášeň než vzpoura, která vyžaduje smíření. Motivem touhy po spasení, jehož součástí byla deifikace skrze spojení s Bohem, byly pohanské, nikoli biblické zdroje. Přestože je etické učení hermetiky důsledné a vznešené, nemůže být pro svou nadpozemskou povahu tak konkrétní jako etika biblická. Jak řekl C. H. Dodd, pro hermetiky je cílem druhá, nikoli první část charakteristiky „čisté zbožnosti" v Jk 1,27. (*GNOSTICISMUS)

BIBLIOGRAFIE. Nejlepší ed. od A. D. Nocka a A. J. Festugièra, *Corpus Hermeticum*[2], 4 sv., 1960 (s fr. překl.); sr. též W. Scott, *Hermetica*, 4 sv., 1924–36; A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 sv., 1944–9; C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 1935; *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, str. 10nn. O nové hermetice viz J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, 1960, str. 275nn; L. S. Keizer, *The Eighth Reveals the Ninth*, 1974; *The Nag Hammadi Library in English*, ed. J. M. Robinson, 1977.

A.F.W.

HERMOGENÉS NZ jej uvádí spolu s Fygelem jako představitele asijských křesťanů, kteří kdysi odmítli Pavla (2 Tm 1,15). Podle jazyka jde zřejmě o římskou provincii Asii (ne o asijskou komunitu v Římě, jak někteří předpokládají) a o konkrétní událost, snad přerušení vztahu (ze strachu ze spoluúčasti?), přičemž apoštol právem očekával jejich podporu. „Odvrácení" (sr. Mt 5,42) zde neznamená úplné odpadnutí. Okolnosti tohoto případu, k němuž došlo zřejmě krátce před napsáním dopisu, znal Timoteus; nám známy nejsou (*ONEZIFOROS).

A.F.W.

HERODES

1. Herodes Veliký, židovský král (40–4 př. Kr.), jenž se narodil asi r. 73 př. Kr. Jeho otec Antipater, Žid idumejského původu, získal po římské okupaci Judska velice vlivné postavení a r. 47 př. Kr. jej Julius Caesar jmenoval judským prokurátorem. Z titulu této funkce pak ustanovil za vojenského prefekta v Galileji svého syna Heroda. Ten prokázal své kvality rázným zakročením proti místním vzbouřencům a jeho energické jednání udělalo na římského místodržitele v Sýrii takový dojem, že mu svěřil post vojenského prefekta i v Koilé Sýrii. Po zavraždění Caesara a následné občanské válce se Herodes těšil přízni Antoniově. Když Sýrii a Palestinu napadli Parthové a na judský trůn dosadili Hasmonejce Antigona (40–37 př. Kr.), udělil římský senát na radu Antonia a Octavia Herodovi titul „král Židů". O prosazení tohoto titulu musel 3 roky bojovat, ale když zvítězil, vládl v Judsku 33 let jako loajální „přítel a spojenec" Říma.

Navzdory Antoniově přízni ohrožovala Herodovo postavení až do r. 31 př. Kr. svými intrikami Kleopatra, která si přála, aby se Judsko a Koilé Sýrie znovu spojily a vytvořily říši Ptolemaiovců. Nebezpečí pominulo po bitvě u Aktia, kdy Herodovo kralování potvrdil Octavianus (Augustus), nový vládce římského světa. Další potíže způsoboval Herodovi rod Hasmonejců, který se nemohl smířit s tím, že je na trůnu vystřídal člověk, jehož považovali za zpupného kariéristu. Ačkoli se do tohoto rodu přiženil svým sňatkem s Mariamne, vnučkou bývalého velekněze Hyrkána II., různá podezření vedla Heroda k tomu, že se postupně všech významnějších Hasmonejců zbavil, včetně samotné Mariamne (r. 29 př. Kr.).

Herodes v zájmu Říma zklidnil poměry na SV hranici a Augustus toto území připojil k jeho království. Císařovu kulturní politiku podpořil skvostnými stavebními projekty, a to nejen doma, ale i v cizích městech (např. Athénách). Ve své vlastní říši znovuvybudoval Samaří a podle císaře ho přejmenoval na Sebasté (ř. *Sebastos* = lat. *Augustus*). Také přestavěl Stratovu věž na pobřeží Středozemního moře, kde nechal postavit nádherný přístav a dal mu jméno Caesarea, taktéž k císařově poctě. Projekty se týkaly i dalších osad a pevností po celé zemi. V Jeruzalémě pro sebe u Z hradeb postavil palác, když ještě předtím přebudoval Antoniovu pevnost (nazvanou podle Antonia), SZ od chrámového území. Jeho největším stavebním počinem byla obnova jeruzalémského chrámu, s níž začal r. 19 př. Kr.

Ničím, co Herodes dělal, dokonce ani štědrými příspěvky na chrám, si své židovské poddané nezískal, protože jim vadil jeho edómský původ. Přestože byl svým náboženstvím žid a obnovil chrám Boha Izraele, jinde bez zábran budoval svatyně pohanským božstvům. Především mu však lidé nemohli odpustit, že vyhladil rod Hasmonejců.

Tímto drastickým opatřením ovšem jeho potíže neskončily. Ke konfliktům docházelo zejména mezi jeho manželkami a ostatními ženami v příbuzenstvu i mezi jeho dětmi. Herodovými dědici se stali synové od Mariamne, Alexandr a Aristobúlos, vychovaní v Římě. Díky hasmonejskému původu (z matčiny strany) byli pro židovský národ přijatelní. Jejich privilegované postavení pochopitelně probudilo závist nevlastních bratrů, zejména Herodova nejstaršího syna Antipatera, který proti nim otce popudil. Nakonec (r. 7 př. Kr.) byli obviněni ze spiknutí a popraveni. Antipater jejich smrtí ničeho nedosáhl, neboť i jemu přestal Herodes o tři roky později důvěřovat a několik dní před svou smrtí jej dal popravit (r. 4 př. Kr.).

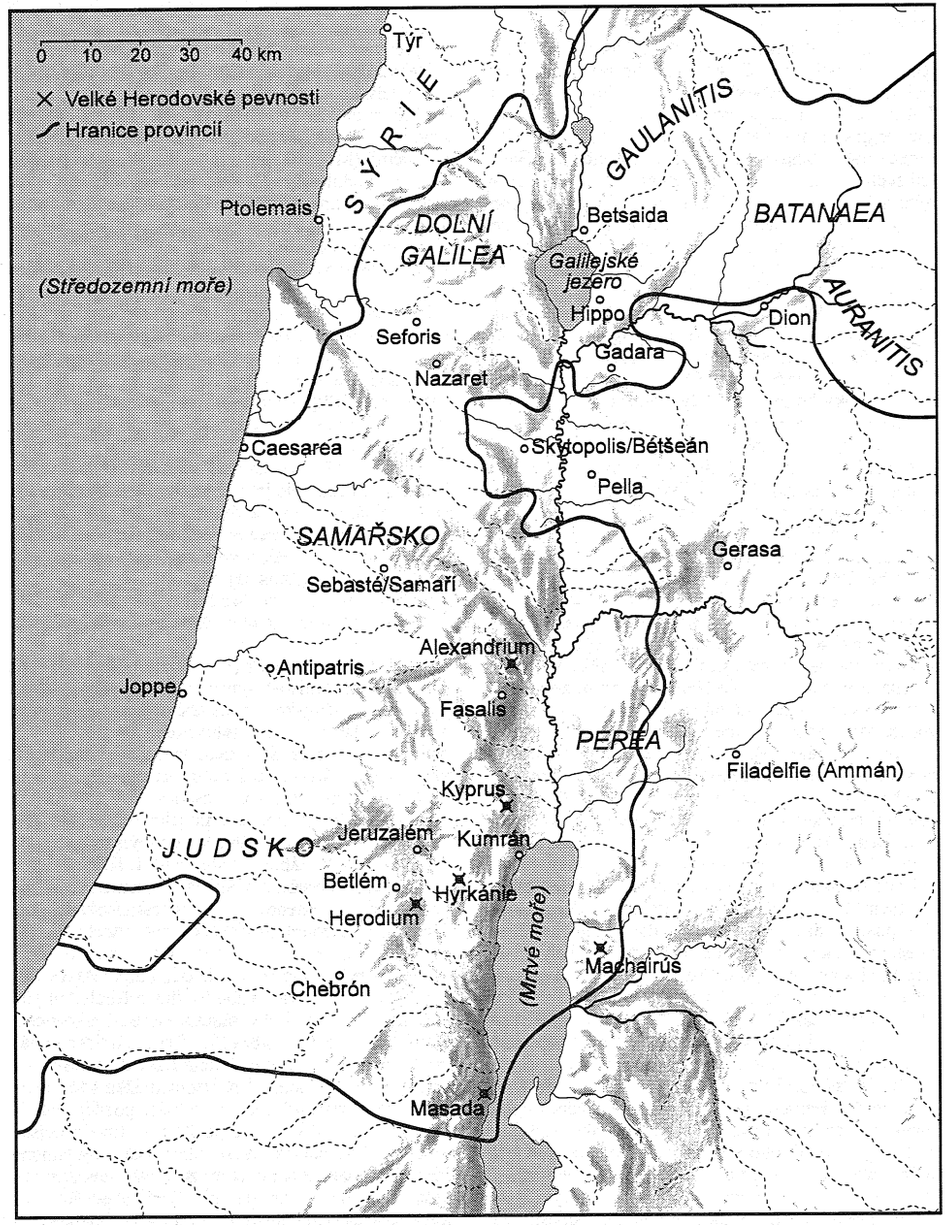
Herodův sklon k podezřívavosti se projevil ve chvíli, kdy ho navštívili mudrci se zprávou o narození nového krále, která v něm vyvolala ty nejhorší obavy, vedoucí ve svém důsledku k vyvraždění nemluvňat v Betlémě (Mt 2). Tento rys jeho povahy se později ještě prohloubil, takže Herodovy vladařské schopnosti zůstávají ve stínu jeho vražedných výbuchů.

V závěti odkázal Herodes království svým třem synům: Judsko a Samaří Archelaovi (Mt 2,22), Galileu a Pereu Antipovi a SV území Filipovi (L 3,1). Toto rozdělení potvrdil též Augustus.

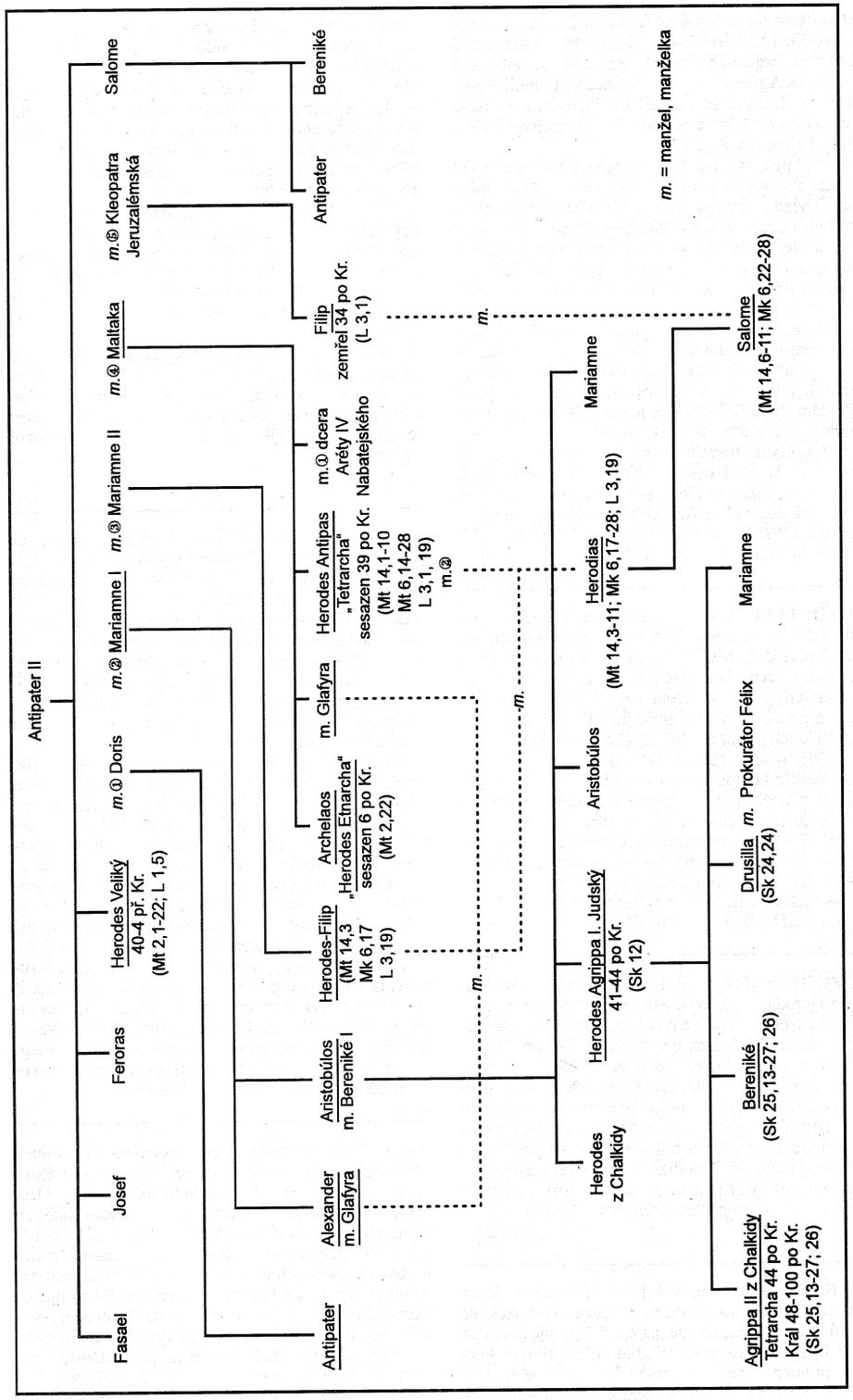
2. Archelaos (na mincích „Herodes etnarcha"). Panoval v Judsku „po svém otci Herodovi" (Mt 2,22) od r. 4 př. Kr. do r. 6 po Kr., avšak bez královského titulu. Byl Herodovým nejstarším synem od jeho samařské manželky Malthaky a měl ze všech Herodových synů nejhorší pověst. Sňatkem s Glafyrou, vdovou po nevlastním bratrovi Alexandrovi, pobouřil židovské náboženské cítění. Pokračoval v otcově budovatelském úsilí, ale jeho represivní vláda začala být nesnesitelná. Nakonec se deputace judských a samařských aristokratů vypravila do Říma s varováním, že pokud nebude Archelaos odvolán, v celé zemi vypukne povstání. Augustus jej skutečně vzápětí sesadil a poslal do vyhnanství. Judsko se pak stalo římskou provincií pod správou místodržitelů, které jmenoval císař.

3. „Herodes tetrarcha" (L 3,19 atd.), jinak též Antipas. Herodův mladší syn od Maltaky, jenž zdědil galilejská a perejská území království svého otce. V Evangeliích se o něm mluví především v souvislosti s tím, že vsadil do vězení Jana Křtitele a dal ho popravit (Mk 6,14–28). Letmo se setkal s Ježíšem, když jej za ním poslal pro rozsudek Pilát (L 23,7nn). Ježíš se o něm jednou zmínil jako o „té lišce" (L 13,31n). Byl nejschopnějším Herodovým synem a po svém otci zdědil zálibu ve stavitelství. K jeho dílům patří město Tiberias na Galilejském jezeře (r. 22 po Kr.), které je pojmenováno na počest císaře Tiberia. Oženil se s dcerou nabatejského krále *Aréty IV., ale rozvedl se s ní, aby si mohl vzít *Herodiadu, manželku svého nevlastního bratra Heroda Filipa. Podle synoptických evangelistů vzbudil Jan Křtitel Antipův hněv tím, že jeho druhý sňatek odsoudil jako nezákonný. Josephus (*Ant.* 18. 118) píše, že Antipas se bál, aby hromadné následování Jana nevedlo k povstání. Arétas přirozeně nemohl přijmout urážku své dcery, chopil se příležitosti a o několik let později zahájil proti Antipovi válku (r. 36 po Kr.). Antipovo vojsko utrpělo těžkou porážku a Josephus říká, že ji mnoho lidí chápalo jako Boží odplatu za zabití Jana Křtitele. Antipův synovec Agrippa (viz **4**) r. 39 po Kr. udal svého strýce císaři Gaiovi, jenž ho jako spiklence zbavil úřadu tetrarchy a poslal do vyhnanství, kde zemřel.

4. „Král Herodes“ (Sk 12,1), známý též jako Agrippa, syn Aristobúla a vnuk Heroda Velikého. Po popravě svého otce r. 7 př. Kr. byl vychováván v Římě, v těsné blízkosti císařské rodiny. R. 23 po Kr. se značně zadlužil a musel Řím opustit. Jistý čas pobýval v Tiberiadě u svého strýce Antipy, kam se uchýlil díky své sestře Herodiadě, kterou si Antipa později vzal. Pohádal se s ním však a r. 36 po Kr. se vrátil do Říma. Tam urazil císaře a byl uvězněn, ale příští rok ho po Tiberiově smrti propustil nový císař Gaius (Caligula), od něhož dostal královský titul a území SV Palestiny jako své království. Po Antipově vypovězení ze země (r. 39 po Kr.) mu připadla i Galilea a Perea. Claudius, jenž se stal císařem r. 41 po Kr., rozšířil jeho vládu ještě na Judsko a Samaří, takže Agrippa panoval na území, které se svým rozsahem rovnalo království jeho děda. U svých židovských poddaných si získal dobré jméno, protože ho přijímali jako potomka Hasmonejců (ze strany jeho babičky Mariamne). Herodův zásah proti apoštolům (Sk 12,2n) židé vítali, zřejmě proto, že apoštolové nedlouho předtím přijali za své bratry pohany (Sk 10,1–11,18). Jeho



Království Heroda Velikého.



Zjednodušený Herodův rodokmen. Podtrženy jsou osoby, o nichž pojednává heslo HERODES.

náhlou smrt ve věku 54 let (r. 44 po Kr.) zaznamenal Lukáš (Sk 12,20nn) i Josephus (*Ant.* 19. 343nn) a obě podání se vzájemně doplňují. Zanechal po sobě jednoho syna Agrippu (viz **5**) a dvě dcery: Bereniké (nar. 28 po Kr.), o níž se zmiňují Sk 25,13nn, a Drusillu (nar. 38 po Kr.), která se stala třetí manželkou prokurátora Félixe (sr. Sk 24,24).

5. Agrippa, syn Heroda Agrippy (viz **4**), nar. r. 27 po Kr. Po otcově smrti nemohl kvůli svému mládí převzít vládu, později však od Claudia získal královský titul i území S a SV Palestiny, které r. 56 po Kr. rozšířil Nero. Na jeho počest změnil Agrippa jméno hlavního města z Caesareje Filipovy na Neronias. V letech 48–66 po Kr. se těšil výsadě, že mohl jmenovat židovské velekněze. Vynaložil veškeré své úsilí, aby zabránil židovské válce proti Římu (r. 66 po Kr.). Když neuspěl, zůstal věrný Římu, za což byl odměněn dalším rozšířením království. Zemřel bezdětný kolem r. 100 po Kr. NZ čtenáři ho znají z jeho setkání s Pavlem (Sk 25,13–26,32), jehož „obvinil", že z něho chce udělat křesťana (Sk 26,28).

BIBLIOGRAFIE. Josephus, *Ant.* 14–20 *passim*, *BJ* 1–2 *passim*; A. H. M. Jones, *The Herods of Judaea*, 1938; S. Perowne, *Life and Times of Herod the Great*, 1956; *idem*, *The Later Herods*, 1958; F. O. Busch, *The Five Herods*, 1958; H. W. Hoehner, *Herod Antipas*, 1972; A. Schalit, *König Herodes*, 1968. F.F.B.

HERODIÁNI Písmo se o nich zmiňuje jako o Ježíšových nepřátelích v Galileji a potom v Jeruzalémě (Mk 3,6; 12,13; Mt 22,16). Jejich spojení s farizeji v otázce placení daně císaři dokládá, že se shodovali v zásadním bodu, v řešení napětí mezi nacionalismem a podřízením se cizímu jhu. Tato skutečnost a způsob jejich pojmenování (sr. *Caesariani*) podle všeho svědčí o tom, že byli židovskou skupinou, která podporovala herodovskou dynastii. Názor, že se jednalo o náboženskou skupinu, v rabínské literatuře označovanou „boethovci", tj. stoupenci rodu Boethova, jehož dcera Mariamne byla jednou z manželek Heroda Velikého a který své syny povýšil do velekněžského úřadu, dnes není příliš rozšířený.

BIBLIOGRAFIE. H. Hoehner, *Herod Antipas*, 1972; N. Hillyer, *NIDNTT* 3, str. 441–443. J.W.M.

HERODIAS (Mk 6,17; L 3,19), dcera Aristobúla (syna Heroda Velikého a Mariamne). Poprvé se provdala za svého strýce Heroda Filipa (syna Heroda Velikého od druhé Mariamne, nutno odlišit od *Filipa tetrarchy) a podruhé za svého strýce Heroda Antipu (*HERODES, **3**). Od svého prvního manžela měla dceru Salome, která si vzala svého prastrýce Filipa tetrarchu. Zda jde o tutéž Herodiadinu dceru jako v Mk 6,22nn, není jisté. Když byl Antipas r. 39 po Kr. poslán do vyhnanství, Herodias se rozhodla raději jej doprovázet, než by přijala milost, kterou chtěl Gaius prokázat sestře svého přítele Agrippy (*HERODES, **4**). F.F.B.

HIERAPOLIS Město v římské provincii v Malé Asii, na Z dnešního asijského Turecka. Nacházelo se asi 10 km S od *Laodikeje, na protější straně širokého údolí Lyku. Město se soustředilo kolem silných horkých pramenů, které se proslavily svými léčebnými účinky. Nacházel se zde též podzemní průduch jedovatých plynů (plutonia), který později, asi ve 4. stol., ucpali křesťané. Když horká voda proudí přes okraj městské terasy, vytváří nádherná jezírka a kaskády obložené vápencem. Vzniklé bílé útesy daly místu jeho dnešní jméno Pamuk-kale („Hrad z bavlny"). Díky svým přírodním podmínkám se Hierapolis = posvátné město (dříve Hieropolis = město svatyně) stala starověkým střediskem pohanských kultů, což bylo hlavní příčinou její důležitosti a prosperity.

Sbor v Hierapoli vznikl pravděpodobně v době, kdy Pavel žil v Efezu (Sk 19,10), snad jej založil Epafras. Bible se o něm zmiňuje pouze v souvislosti s jeho nejbližšími sousedy, *Kolosami a *Laodikejí (Ko 4,13). Je možné, že se připomíná i ve Zj 33,15n, kde kontrastuje se studenými koloskými vodami a vlažnými v Laodikeji.

Podle efezského biskupa Polykrata (kolem r. 190 po Kr.), jehož cituje Eusebius (*HE* 3. 31), byl v Hierapoli pohřben apoštol Filip, i když odborníci poukazují na možnou záměnu apoštola a evangelisty. S tímto městem byl spjat také Papias a stoický filozof Epiktétos. M.J.S.R.
C.J.H.

HINÓMSKÉ ÚDOLÍ Údolí J od Jeruzaléma, též zvané „Údolí syna Hinómova (synů Hinómových)". Za Jeremjášova života bylo spojováno s uctíváním Moleka. Jóšijáš tuto svatyni „znesvětil" a skoncoval s tamějším přinášením obětí. Zdá se, že později údolí sloužilo k spalování těl mrtvých zločinců, zvířat a vůbec jakéhokoli odpadu. Proto se tohoto jména začalo užívat jako synonyma *pekla. Hebr. výraz *gê'* (údolí) *hinnōm* přešel do řečtiny jako *geenna*, odtud pak lat. Gehenna. Židovská tradice jednu dobu tvrdila, že do tohoto údolí ústí peklo.

Určit polohu Hinómského údolí je obtížné. Tvořilo hranici mezi Judou a Benjamínem a rozkládalo se mezi územím „jižně od skalního hřebenu jebúsejského, což je Jeruzalém," a Rogelem (Joz 15,7n). Podaří-li se tedy určit, kde ležela tato dvě místa, bude určena jasně i poloha Hinómského údolí. Pokud je *Rogel dnešním pramenem Panny Marie, lze Hinómské údolí ztotožnit s Kidrónským úvalem, který se táhne z V na JV od Jeruzaléma. Avšak je-li Rogel dnešní Bir Ejjúb, zůstávají dvě možnosti: buď šlo o údolí Tyropoeon, jež se rozprostírá od středu Jeruzaléma na JV, nebo o údolí obklopující město na Z a J, které se nyní nazývá Vádí al-Rabábí. Všechna tato tři údolí na JV končí u Siloe. Muslimská tradice se přiklání ke Kidrónskému úvalu, ale tato verze je nejméně pravděpodobná. Velká většina badatelů umísťuje Hinómské údolí do Vádí al-Rabábí. D.F.P.

HISPÁNIE Diskusi ohledně možných SZ zmínek o Španělsku viz *TARŠÍŠ. Hispanii uvedla do světové historie řada ř. obchodních kolonií založených z Massalie (Marseilles). Ve 3. stol. př. Kr. se stala dějištěm dlouhého boje mezi Kartágem a Římem. Do r. 197 př. Kr. Kartáginci o svá území přišli a zároveň vznikly dvě římské kolonie – Hispania Citerior a Hispania Ulterior. Španělské kmeny se musely smířit s římskou nadvládou, což trvalo celých dvě stě let. Později však Hispanie hospodářsky i kulturně vyspěla, snad i rychleji než jakákoli jiná část říše. Augustus poloostrov uspořádal do tří provincií: Hispania Tarraconensis, Baetica a Lusitania. Vespasianus rozšířil latinský statut na všechna španělská samosprávná města. Seneca, Lúkiános, Quintilianus, Martialis a další přední latinsky píšící autoři tohoto období i císař Traianus a Hadrianus byli španělského původu.

Tyto skutečnosti ukazují, jak prozíravý byl Pavlův plán cestovat z Říma do Hispánie (Ř 15,24.28), při jehož realizaci zřejmě očekával spolupráci římských křesťanů. Ačkoli nejprve směřoval do helénizovaných měst, „tento záměr naznačuje počátek zcela nové aktivity. Chystá se přejít z řecké do římské poloviny civilizovaného světa" (J. Weiss, *History of Primitive Christianity*, 1, 1937, str. 359).

Dosáhl-li Pavel svého cíle, zůstává nejisté. Skutečnost, že o tom pastorální epištoly mlčí, nasvědčuje spíše tomu, že svůj plán změnil. Klement Římský kolem r. 95 po Kr. říká, že se Pavel dostal k „hranicím Západu" (*1 Klem.* 5). Tento výrok se dá nejpřirozenějším způsobem vysvětlit tak, že se zde nehovoří o Římu, ale o Héraklových sloupech. *Skutky Petrovy* z 2. stol. a Muratoriho kánon jsou určitější, ale mohou vycházet z předpokladů založených na Ř 15. Nejstarší dochované španělské tradice jsou pro řešení této otázky příliš pozdní a pozdější římské teoretické bádání se zaměřovalo hlavně na dokazování, že všechny Z církve založili Petrovi spolupracovníci (Inocenc, *Ep.* 25. 2, 416 po Kr.).

BIBLIOGRAFIE. Strabón, 3; C. H. V. Sutherland, *The Romans in Spain 217 BC–AD 117*, 1939; Th. Zahn, *INT*, 1909, 2, str. 61nn, 73nn; P. N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles*, 1921, str. 102nn; F. F. Bruce, *Paul: Apostle of Free Spirit*, 1977, str. 445nn. A.F.W.

HLAD Období hladu vždycky měla určitý etický a duchovní význam, který však Bible mnohdy neodhaluje. Např. Gn 12,10; 26,1; Sk 11,28 atd. uvádí prostě tyto události jako historická fakta, jinde jsou včleněny do charakteristické biblické nauky o Boží prozřetelnosti, stejně jako ostatní děje v přírodě (Am 4,6; Zj 6,8). Kenaanské náboženství zbožšťovalo přírodní dění a snažilo se je ovlivnit praktikami sympatetických kouzel. Izrael však znal jinou cestu k prosperitě. Jahve je Stvořitel, který řídí a ovládá přírodní „síly", dohlíží na střídání ročních období a materiální základ života člověka na zemi (např. Ž 104). Působení svatého Boha touto mocí přímo odpovídá vztahu, jaký existuje mezi ním a člověkem v kterékoli době. „Mesiášský den", kdy dojde k dokonalému obecenství mezi Bohem a jeho lidem, se bude vyznačovat takovou plodností země, jaká nemá obdoby (např. Iz 4,2; 41,19; Oz 2,23n; Am 9,13). V období neposlušnosti, kdy je vztah mezi Bohem a člověkem narušen, naopak vidíme, jak je tím postižena i příroda. Vzpomeňme, že jedním z důsledků pádu bylo prokletí země (Gn 3,17n). Hospodin v průběhu dějin dopouštěl hlad, aby člověku dal najevo své zklamání a zároveň jej vybídl k pokání (např. 1 Kr 17,1; 18,17n; Ag 1,6.9–11; 2,16n). Tento pohled přetrvává i ve Zjevení (např. 6,5–8), kde je hlad bezprostřední reakcí na lidský hřích. Tak jdou ruku v ruce poslušnost a prosperita (Ž 1,1–3; Př 3,7–10; Iz 1,19), ale na druhé straně i neposlušnost a naprostý nedostatek (Lv 26,14–16). Biblicky je nelze oddělit. Tento zákon klasicky vyjadřuje Dt 28 a poeticky jej zobrazuje Jr 14.

Hlad (ř. *limos*), který krutě postihl Judsko za vlády Claudia (asi 46–47), dosvědčují i mimobiblické zprávy. Josephus vypráví, jak královna Helena z Adiabeny nakoupila obilí v Egyptě a fíky na Kypru, aby pomohla těžce postiženým Judejcům (*Ant.* 20. 51n). Toto nesnadné období nouze řešili první křesťané vzájemnou vnitrocírkevní pomocí (viz Skutky). Když v Syrské Antiochii Agabus předpověděl, že nastane hlad, sbor uspořádal sbírku na podporu jeruzalémské církve (Sk 11,27–30).

Prohlášení Zj 6,6 naznačuje, že cena potravin by mohla být až 10x vyšší než normálně.

V 2 K 11,27 je „hlad" (*limos*) důsledkem nedostatku potravy. Zůstat „bez potravy" (*nēsteia*) znamená dobrovolný půst. J.A.M.
F.F.B.

HLASATEL

1. Aram. *kārôz* se vyskytuje pouze v Da 3,4 a označuje úředníka, který oznamoval Nebúkadnesarovy příkazy. Je možné, že termín *kārôz* vznikl ze staroperského *chrausa* (*KB*) = vyvolávač nebo souvisí s churrijským *kirezzi* = vyhlášení. Kauzativní tvar příbuzného slovesa *krz* = učinil prohlášení se vyskytuje v Da 5,29 (viz A. Shaffer, *Orientalia* 34, 1965, str. 32–34).

2. Hebr. *mᵉbaśśereṯ* = ten, který nese radostnou zvěst (Iz 40,9; 41,27). Slovesný tvar se ve stejném významu (zvěstování Hospodinova osvobození) objevuje u Iz i jinde (Iz 52,7; 61,1).

3. Ř. *kēryx* = hlasatel (1 Tm 2,7; 2 Tm 1,11) nebo kazatel (2 Pt 2,5). W.O.
A.R.M.

HLAVA (hebr. *rō'š*; ř. *kefalē*). Není považována za sídlo intelektu, nýbrž za zdroj života (Mt 14,8.11; J 19,30). Pozvednout hlavu tedy znamená obdržet život a úspěch (Sd 8,28; Ž 27,6; Gn 40,13, sr. však slovní hříčku ve v. 19) nebo ho očekávat v Bohu samém (Ž 24,7.9; L 21,28). Přikrýt si hlavu rukou nebo prachem a popelem vyjadřuje zármutek nad ztrátou života (2 S 13,19; Pl 2,10). Přeneseně naznačuje „hlava" vyšší postavení a autoritu nad ostatními (Sd 11,11; 2 S 22,44). Když se však mluví o Kristu jako o hlavě jeho těla-církve (Ef 5,23; Ko 2,19), každého muže (1 K 11,3), celého světa (*hyper panta*, Ef 1,22) a všech vesmírných sil (Ko 2,10) nebo o muži jako o hlavě ženy (1 K 11,3; Ef 5,23; sr. Gn 2,21n), převládá základní význam, tj. zdroj veškerého života a energie.

Církev je Kristovo tělo a on je její hlavou (Ef 4,15n) – nelze je od sebe oddělit. V této jednotě hlavy a těla Kristus–hlava směruje růst celého těla k sobě: není pouze původcem existence těla (1 K 10,16n), ale též konečným cílem jeho života (Ef 4,15n); *sr.* *ÚHELNÝ KÁMEN. Podřídíme-li se jiným duchovním prostředníkům, jako se to dělo v Kolosách, dochází k přerušení životodárného spojení mezi jednotlivými údy a Kristem (= hlavou), který je zdrojem všeho jejich bytí (Ko 2,18n).

BIBLIOGRAFIE. F. Foulkes, *Ephesians*, *TNTC*, 1963, str. 65n, 124, 155nn; K. Munzer a C. Brown, *NIDNTT* 2, str. 156–163; H. Schlier, *TDNT* 3, str. 673–681; S. Bedale, „The Meaning of *kefalē* in the Pauline Epistles", *JTS* n. s. 5, 1954, str. 211nn. F.H.P.

HLAVICE SLOUPU

1. Hebr. *kapṯôr*

a) ozdobná horní část sloupu, Am 9,1; Sf 2,14;
b) ornamentální motiv (LXX *sfairōtēr*) u *svícnu (Ex 25,31–36; 37,17–22; EP kalich, číška, květ, ale v 1 Kr 6,18 a 7,24 je *pᵉkāʼîm* = věncoví, Targ. vejce).

2. Hebr. *ʼkôṯereṯ*
a) sférická hlavice 5 loket vysoká na obou sloupech *Jakínovi a Boazovi v Šalomounově *chrámu (1 Kr 7,16–42; 2 Pa 4,12; Jr 52,22);
b) lem kulatého otvoru na vrcholu stojanu, v němž byla umístěna nádržka přenosného umyvadla (1 Kr 7,31; EP prstenec).

3. Hebr. *ṣēpeṯ* (2 Pa 3,15), totéž jako **1**,b).

4. Hebr. *rôʼš* (doslovně „hlava"), výraz užitý pro hlavice sloupů ve stanu setkávání (Ex 36,38; 38,17).

D.W.G.

HLÍDKA

1. Ř. *kūstōdia* = vojenská stráž, zmiňovaná v Mt 27,65 v souvislosti s hlídáním Kristova hrobu.

2. Jednotka času, na něž bylo rozděleno 12 hodin noci. V dobách SZ Izraele byly tyto úseky za noc tři (Sd 7,19), v NZ dobách se podle všeho používalo římského dělení noci na čtyři hlídky (sr. Mk 6,48).

BIBLIOGRAFIE. H.-G. Schütz, C. Brown in *NIDNTT* 2, str. 132–137. J.D.D.

HMOŽDÍŘ A PALIČKA Jednalo se o náhražku kamenného *mlýnku. Na poušti Izraelci drtili *manu v mlýncích nebo hmoždířích (Nu 11,8; hebr. *mᵉḏōḵâ*). Tímto způsobem se získával také olivový olej („vytlačený olej", Ex 27,20). Př 27,22 ukazuje, že zlo se ze zkaženého člověka nedostane, ani kdyby byl rozbit na malé kousky (hebr. *maḵtēš* = hmoždíř, *ʼᵉlî* = palička, tlouk). Užití hmoždíře a tlouku v Egyptě viz *ANEP*, č. 153, 154. Hmoždíř byl buď vyhloubený kámen, nebo hluboká dřevěná miska, jako tlouk sloužila silná dřevěná tyč. Podle tvaru se říkalo i malé jamce v zemi hmoždíř (tak v Sd 15,19; Sf 1,11). (*MAKTEŠ) A.R.M.

HNĚV Neměnný postoj svatého a spravedlivého Boha k hříchu a zlu se označuje jako jeho „hněv". Nestačí chápat tento výraz pouze jako popis „nevyhnutelného procesu příčiny a účinku v morálním světě" nebo jako alternativní vyjádření důsledků hříchu. Jde spíše o osobní vlastnost, bez níž by Bůh přestal být plně spravedlivým a jeho láska by poklesla na úroveň sentimentality. Boží hněv (i lásku) musíme popisovat lidským jazykem. Nicméně není nezvládnutelný, výbušný nebo nárazový, jako bývá hněv lidský. Je stejně trvalým a stálým prvkem v Boží povaze jako jeho láska. Dobře to objasňuje Lactantiovo pojednání *De ira Dei*.

Nespravedlnost a bezbožnost lidí, pro něž nemají žádnou omluvu, *musí* mít za následek projevy Božího hněvu v životě jednotlivců i národů (viz Ř 1,18–32). Četné doklady této zákonitosti obsahuje SZ, např. zničení Sodomy a Gomory a pád Ninive (viz Dt 29,23; Na 1,2–6). Než však přijde „den hněvu", o němž velice působivě hovoří zejména kniha Zjevení a který čekáme, je Boží hněv vždy mírněn milostí, především v jednání s jeho vyvoleným lidem (viz např. Oz 11,8nn). Když ovšem hříšník této milosti zneužívá, střádá si „Boží hněv pro den hněvu, kdy se zjeví spravedlivý Boží soud" (Ř 2,5). Pavel byl přesvědčen, že jedním z hlavních důvodů, proč Izrael nedokázal zastavit proces mravního úpadku, spočíval v jejich nesprávné reakci na Boží shovívavost, která velice často upustila od takového trestu, jaký by si zasloužili. Zneužívali „bohatství jeho dobroty, shovívavosti a velkomyslnosti" a nechápali, že to všechno je mělo vést k pokání (Ř 2,4).

Nevykoupení lidé se bouří proti Bohu, takže se nutně stávají předmětem jeho hněvu (Ef 2,3) a „nádobami hněvu připravenými k záhubě" (Ř 9,22 NS). Z tohoto postavení je nezachrání ani Mojžíšův zákon, protože „zákon s sebou nese Boží hněv" (Ř 4,15). Jelikož Zákon vyžaduje dokonalé dodržování Hospodinových nařízení, tresty za neposlušnost vystavují hříšníka ještě většímu Božímu hněvu. Je jasné, že jedině díky milostivému opatření, které Hospodin nabízí hříšníkům v evangeliu, se mohou stát příjemci milosti a Bůh se na ně přestane hněvat. Hlavním tématem NZ je Boží láska k hříšníkům, vyjádřená v Kristově životě a smrti. Tato láska se projevuje v tom, že Ježíš kvůli člověku a místo něho vytrpěl bídu, soužení, trest a smrt, které jsou údělem hříšníků vystavených Božímu hněvu.

Z tohoto důvodu lze Ježíše Krista označit jako „vysvoboditele od přicházejícího hněvu" (viz 1 Te 1,10). Apoštol Pavel může napsat: „Tím spíše nyní, když jsme byli ospravedlněni prolitím jeho krve, budeme skrze něho zachráněni od Božího hněvu" (Ř 5,9). Boží hněv nicméně zůstává na všech, kdo se snaží zmařit Hospodinův vykupitelský plán a neposlouchají Božího Syna, který jediný jim může přinést ospravedlnění.

BIBLIOGRAFIE. R. V. G. Tasker, *The Biblical Doctrine of the Wrath of God*, 1951; G. H. C. Macgregor, „The Concept of the Wrath of God in the New Testament", *NTS* 7, 1960–1, str. 101nn; H. C. Hahn, *NIDNTT* 1, str. 105–113. R.V.G.T.

HNÍZDO (hebr. *qēn*, z *qinnēn* = udělat si hnízdo; ř. *kataskēnōsis* = místo pro usazení se). V běžném slova smyslu se tento výraz objevuje v Dt 22,6; 32,11 (kde se mluví o ptačích mláďatech); Jb 39,27; Ž 104,17; Př 27,8; Iz 16,2. Obrazný význam (zejména jako mohutná pevnost) má v Nu 24,21; Jr 49,16; Abd 4; na bezpečný domov Izraele poukazuje v Ž 84,4n; v Abk 2,9 se vztahuje na opevněné sídliště Kaldejců. Jako „hnízdo" označuje Jób (29,18) svůj ztracený domov. V Mt 8,20 a L 9,58 Ježíš porovnává svou situaci, kdy je bez domova, s životem ptáků, kteří mají svá hnízda.

J.D.D.

HNŮJ, LEJNO Tímto slovem se překládají různé hebr. výrazy. V případě *ʼaśpōṯ* = kal či hnůj jde pravděpodobně o skládku odpadků, smetiště, hromadu popela. Užívá se ho jako příměru k vyjádření nepřízně osudu (1 S 2,8; Ž 113,7; Pl 4,5); sr. též L 14,35. Hnojná brána (totéž slovo) v Jeruzalémě (Neh 2,13; 3,13n; 12,31) může být branou, jíž se z města vynášely odpadky. Děsivé přirovnání mluví o nepohřbených tělech, která leží a rozkládají se jako hnůj (*dōmen*) na poli (2 Kr 9,37 o Jezábel; Jr 8,2; 9,22; 16,4; 25,33; sr. Jb 20,7; Sf 1,17). Neposlušných kněží se týká hrozba, že hnůj (EP výměty, KP lejno) jejich obětí (tj. to, co je nečisté, sr. Ex 29,14; Lv 4,11; 8,17 apod.) jim bude vmeten do tváře (Mal 2,3). Jehú proměnil Baalův chrám v hnojiště (2 Kr 10,27). Nejvyšší nouze v době obléhání je vyjádřena jako „jezení lejna" (2 Kr 18,27).

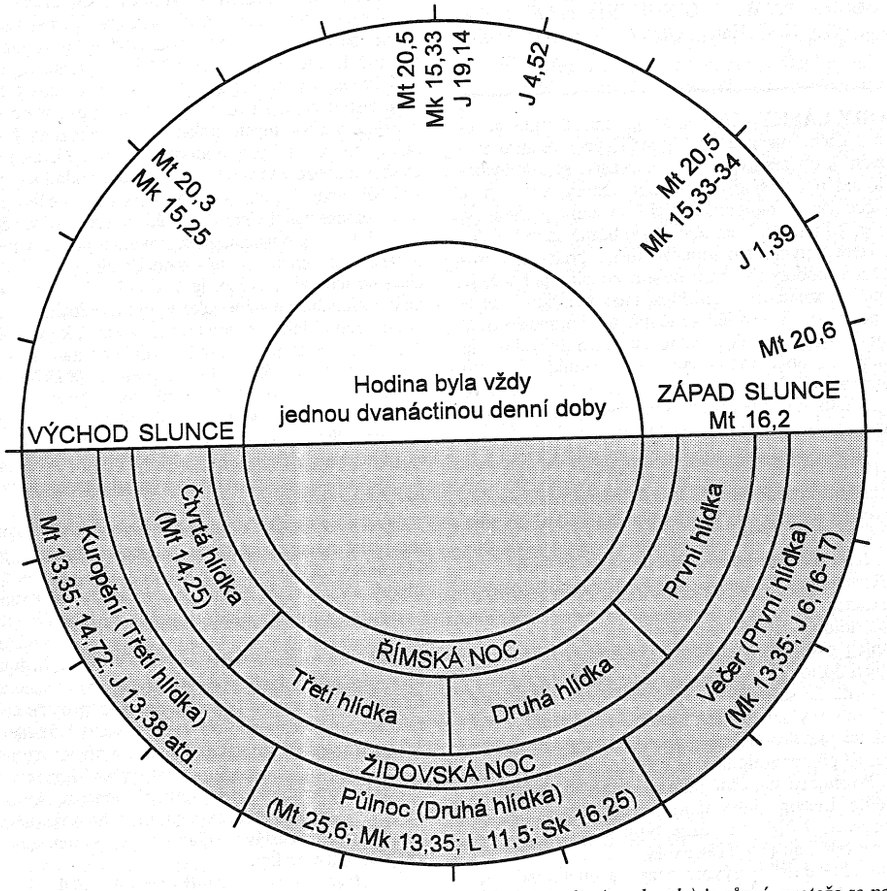
„Hnojiště" (*nᵉwālîʼû*) v Ezd 6,11; Da 2,5; 3,29 budou nejspíše „hromady trosek".

Zvířecí výkaly se ve starých dobách využívaly dvojím způsobem: k topení a jako hnojivo. Jako palivo se často mísily se slámou (sr. Iz 25,10) a sušily se. Teprve pak se hodily k vyhřívání prostých „chlebových pecí" z hlíny či kamene, jež byly v Palestině běžné. Lidských výkalů se užívalo jen výjimečně (Ez 4,12–15) a často se spalovaly (sr. analogii v 1 Kr 14,10). Když Ben-hadad II. obléhal Samaří, prodávalo se ubohé jídlo a palivo (holubí trus) za vysokou cenu (2 Kr 6,25). O trusu jako palivu až do dnešní doby viz Doughty, *Travels in Arabia Deserta*.

Ž 83,11 snad souvisí s hnojením půdy, zatímco L 13,8 se zmínkou o fíkovém stromu se ho týká jistě. Pavel používá působivou metaforu a říká, že ve srovnání s nezměrnou hodnotou „poznání Pána Ježíše" považuje všechno ostatní „za lejna" (KP; EP „za nic") či za odpadky (Fp 3,8). K.A.K.

HODINA (hebr., aram. *šāʼâ*; ř. *hōra*) se v Písmu vyskytuje v přesném i obecnějším smyslu slova.

1. V exaktnějším významu (který patrně pochází z pozdější doby než význam obecnější) představuje hodina 1/12 doby trvání denního světla: „Což nemá den dvanáct hodin?" (J 11,9). Počítaly se od východu do západu slunce, stejně jako se tři (židovské) a čtyři (římské) hlídky, na něž se dělila noc, počítaly od západu slunce do východu. Poněvadž se doba východu a západu slunce během roku měnila, biblický čas nelze překládat přesně podle našeho, a skutečnost, že se neužívalo žádného přesného chronometru, každopádně znamenala, že denní doba se označovala obecněji než dnes. Není divu, že se Písmo nejčastěji zmiňuje o třetí, šesté a deváté hodině. Všechny tři jsou uvedeny v podobenství o dělnících na vinici (Mt 20,3.5) spolu s hodinou dvanáctou (vv. 6 a 9), která se stala příslovečnou pro poslední příležitost. Dva učedníci z J 1,35nn šli s Ježíšem domů a pak s ním zůstali po zbytek dne, „nebo bylo okolo desáté hodiny" (KP, v. 40), tedy asi čtyři hodiny odpoledne (takto EP). Než by s ním dokončili rozhovor, nastala by tma. Třetí, šestá a devátá hodina se objevuje v synoptickém zápisu o ukřižování (Mk 15,25.33n). Obtížnost vysvětlení „šesté hodiny" v J 19,14 a „třetí hodiny" v Mk 15,25 vedla k domněnce, že Jan počítá hodiny od půlnoci, nikoli od východu slunce. V této souvislosti představuje jeden z důkazů věta v *Umučení Polykarpově* (21), že Polykarpos byl mučen „o osmé hodině",



Biblické rozdělení času, ukazující noční hlídky. Délka jednotlivých hodin (po obvodu) je různá, protože se počítá podle doby východu a západu slunce.

kde osm hodin ráno někteří považují za více pravděpodobné než dvě hodiny odpoledne – to ovšem vzhledem k doložené skutečnosti, že Římané i Židé počítali čas od východu slunce. (Fakt, že pro Římany den začínal o půlnoci, zatímco pro Židy po západu slunce, nemá s číslováním hodin nic společného.) „Sedmá hodina" v J 4,52 je jedna hodina odpoledne; potíže, které způsobuje zmínka o „včerejším dnu", jiný překlad časového údaje neodstraní. „Půl hodiny" ve Zj 8,1 představuje ř. *hēmiōrion*.

2. V obecnějším významu „hodina" označuje poměrně přesně určený časový bod. „V tu hodinu" (Da 5,5) znamená „okamžik, kdy se král a jeho hosté veselili a popíjeli z chrámových nádob". „V tu hodinu" (Mt 8,13) označuje „tu chvíli, kdy Ježíš ujistil setníka, že jeho prosba o uzdravení sluhy byla splněna". Jako „hodina" se často označují některé zvláště významné příležitosti, např. hodina, kdy byl Ježíš zrazen (Mk 14,41; sr. L 22,53, „vaše hodina", tj. „krátké období vaší moci"); hodina druhého Kristova příchodu se vzkříšením a soudem (Mt 25,13; J 5,28nn). V Janově evangeliu se o Ježíšově umučení a oslavení opakovaně mluví jako o jeho „hodině" (sr. J 2,4; 7,30; 8,20; též 12,23; 17,1). Nynější období se nazývá „poslední hodinou" (1 J 2,18); příchod mnoha antikristů naznačuje, že Kristus se objeví brzy.

BIBLIOGRAFIE. W. M. O'Neil, *Time and the Calendars*, 1975; H.-C. Hahn, *NIDNTT* 3, str. 845–850.

F.F.B.

HODY LÁSKY Křesťanská povinnost milovat jeden druhého nacházela vždy svůj výraz ve shromažďování k obecenství. Pravé obecenství se uskutečňovalo od nejstarší doby při společném stolování a hodech lásky (*agapai*), o nichž se zmiňuje Juda (v. 12; sr. 2 Pt 2,13). Mezi Židy bylo běžné společné jídlo, které potvrzovalo sounáležitost a bratrství. Shromáždění podobného rázu ovšem konali i pohané. Je proto přirozené, že v tom křesťané z řad židů i pohanů pokračovali. Později se těmto sejitím začalo říkat *agapē*. Bylo by však anachronismem, kdybychom je ztotožnili s praktikami známými ze Skutků a 1. listu Korintským. „Lámání chleba", o němž se mluví ve Sk 2,42.46, může popisovat společné jídlo, jehož součástí bylo jak agapē, tak eucharistie (viz F. F. Bruce, *Acts of the Apostles*, 1951). To, co píše Pavel (1 K 11,17–34) o slavení eucharistie, je zasazeno do kontextu společné večeře. Svou řeč na rozloučenou v Troadě, která trvala až do půlnoci, pronesl prvního dne v týdnu při příležitosti společného jídla v obecenství. Jeho součástí byla eucharistie (Sk 20,7nn).

Přestože pro původní agapē mohl být dostatečným podkladem všeobecně rozšířený židovský obyčej společně stolovat, někteří vidí původ této praxe až v konkrétních okolnostech Poslední večeře. K ustanovení svátosti došlo při paschálním stolování. Někteří badatelé tvrdí, že se jednalo o jiný typ společného jídla, který byl zvykem při sejití *kiddūš* a *ḥaḇūrāh*. První učedníci pravděpodobně předali rámec první eucharistie, jíž předcházelo takové společné jídlo v obecenství. Později se společné jídlo či agapē od eucharistie oddělilo. Lietzmannovu teorii, že eucharistie a agapē představují v NZ dva různé typy svátosti, badatelé obecně odmítají (*VEČEŘE PÁNĚ).

Ohledně dalšího vývoje agapē a eucharistie viz Pliniův dopis Traianovi, *Didaché*, Justin Mučedník, *Apol.* 1. 67, Tertullián, *de Corona* 3.

BIBLIOGRAFIE. J. H. Kelly, *Love Feasts: A History of the Christian Agape*, 1916; J. H. Srawley, *Early History of the Liturgy*, 1947; G. Dix, *Shape of the Liturgy*, 1944.

R.J.C.

HOMOSEXUALITA Bible o homosexualitě neříká nic konkrétního (kromě poněkud nejasného náznaku v 1 K 6,9), avšak to, že homosexuální chování zavrhuje, je zcela jasné. Musí se však pečlivě určit, na co se tento tvrdý soud vztahuje. Příliš často se ho užívalo jako nástroje v polemikách, které zacházely příliš daleko.

Názorně to vidíme na výkladu příběhu o Sodomě a Gibeji (Gn 19,1–25; Sd 19,13–20,48). Je třeba odmítnout hojně citované tvrzení D. S. Baileyho, že hřích, který tam Bůh potrestal, bylo porušení etiky pohostinnosti bez jakéhokoli sexuálního podtextu (chybí vysvětlení dvojího užití slova „poznat" (*jāḏa'*) a důvodu, proč jsou jako náhrada nabízeny Lotovy dcery a lévijcova ženina). Ani jedno vyprávění však nezavrhuje všechny homosexuální činy. V obou případech Bůh odsoudil jako hřích pokus o homosexuální znásilnění, nikoli vztah mezi partnery stejného pohlaví za vzájemného souhlasu.

Také platnost dalších SZ zmínek o homosexualitě je omezena kontextem. Z historického hlediska souviselo homosexuální chování s modlářskou kultovní prostitucí (1 Kr 14,24; 15,12; 22,46). I přísná varování Zákona (Lv 18,22; 20,13) se v první řadě týkají modlářství; např. slovo *tô'ēḇâ* = ohavnost, které nacházíme v obou těchto odkazech, je náboženský výraz, často užívaný pro modlářské praktiky. Budeme-li uvažovat pouze v tomto kontextu, pak se odmítavý postoj SZ nemusí nutně vztahovat na něco jiného, než byla homosexuální činnost prováděná při modloslužbě.

V Ř 1 Pavel odsuzuje homosexuální praktiky mezi muži i mezi ženami spolu s modlářstvím (vv. 23–27), ale jeho teologický záběr je širší než v Lv. Homosexuální chování necháp jako výraz modloslužby, ale obojí hodnotí jako nesprávnou „záměnu", k níž došlo díky tomu, že se padlý člověk vzdálil od záměru svého Stvořitele (v. 25n). Z tohoto pohledu je každé homosexuální jednání nepřirozené (*para fysin*, v. 26), a to ne proto, že by odporovalo přirozené sexuální orientaci člověka (což samozřejmě nemusí) nebo že by porušovalo Zákon (*contra* McNeill), ale poněvadž je v rozporu s Božím stvořitelským plánem pro sexuální sebevyjádření člověka.

Pavel se ve svých dopisech o homosexualitě zmiňuje ještě na dvou místech. V obou případech jde o seznamy zakázaných činností a i v nich zaznívá odmítavý tón. V 1 K 6,9n apoštol řadí homosexuály k nespravedlivým, kteří nezdědí Boží království (avšak s připojenou poznámkou naznačující možnost spasení – „a to jste někteří *byli*"); v 1 Tm 1,9n figurují v seznamu „zlých a neposlušných". Slovo „neposlušný" pokládáme za obzvlášť důležité, protože celý tento soupis představuje obnovenou verzi *Desatera. O 7. přikázání (o smilstvu) Pavel hovoří ve zmínce o „nemravných" (*pornoi*) a „zvrácených" (*arsenokoitai*); tyto výrazy pokrývají veškerý nemanželský pohlavní styk, ať už heterosexuální, nebo homosexuální. Pokud Desatero zůstává v platnosti, je význam tohoto užití ještě více zesílen.

Vyskytl se názor, že *arsenikoitēs* v 1 K 6,9 a 1 Tm 1,10 se vztahuje pouze na „mužskou prostituci" (sr. Vulgáta *masculi concubitores*). Toto tvrzení však postrádá lingvistické důkazy, i když slovo samo je jistě v NZ období řídké. Nepochybně se zdá, že Pavel zamýšlel odsoudit homosexuální chování (nikoli homosexuální jedince) v těch nejobecnějších a teologicky nejširších pojmech, jaké znal. Jeho tři odkazy se sice nacházejí na různých místech, přesto však do sebe překvapivým způsobem zapadají jako výraz Boží vůle, jak ji apoštol viděl. Od Stvořitele, Zákonodárce a Krále je odsouzení takového chování absolutně pochopitelné.

BIBLIOGRAFIE. H. Thielicke, *The Ethics of Sex*, 1964; D. H. Field, *The Homosexual Way – A Christian Option?*, 1976; J. J. McNeill, *The Church and the Homosexual*, 1977.

D.H.F.

HÓR

1. Hora na hranici Edómu, kde byl pohřben Áron (Nu 20,22–29; 33,37–39; Dt 32,50), možná Mósera (Dt 10,6), ačkoli Nu 33,30.39 je rozlišuje. Nacházela se v oblasti Kádeše (Nu 20,22; 33,37). Přesněji je to „hora Hór", což poukazuje na její výraznou velikost.

Josephus (*Ant.* 4. 82) se domníval, že se rozkládala blízko Petry, a tradice ji ztotožňovala s Džebel Nebí Charúnem (1 460 m n. m.), Z od Edómu. Ten je však od Kádeše daleko.

Jako další možnost se nabízí Džebel Madeira SV od Kádeše, na SZ hranici Edómu, protože Izraelci začali Edóm obcházet u hory Hóru (Nu 21,4) a Árona tam mohli pohřbít „před očima celé pospolitosti" (Nu 20,22–29). Toto místo však musíme hledat na „cestě z Atárímu", z Kádeš-barneje do okolí Aradu, jelikož se o něm Písmo vždy zmiňuje v souvislosti s touto cestou (viz odkazy výše).

2. Hora na S hranici Izraele, pravděpodobně jeden z nejvyšších S vrcholů Libanónského pohoří u pobřeží. Podle Joz 13,4 zahrnovala S hranice „zbývající země" oblast Byblosu a táhla se k Afeku na emorejské hranici. Hora Hór tak byla pravděpodobně jedním z SZ vrcholů Libanónského pohoří S od Byblosu, jako např. Ras Šakkach.

J.A.T.

HORA, PAHOREK Topografické pojmy *giḇ'â* a *hār* v hebr. a *bounos* a *oros* v ř. se překládají hora a pahorek. Termín *giḇ'â* = pahorek je specifický a označuje vyvýšené místo, svah nebo výstupek. Jeho kořen znamená „kopec" nebo „hrb" a přesně vystihuje zaoblené kopce, vymodelované z tvrdých a zvrásněných cenomanských vápenců, které tvoří páteř střední Palestiny. Jejich erodované tvary se zřetelně liší od hluboce rozeklaných měkkých senonských vápenců, s nimiž se setkáváme na křídle Judské vrchoviny a které Bible výstižně popisuje jako „kluzká místa" (Dt 32,35; Př 3,23; Jr 23,12; 31,9). Konkrétní vyvýšeniny se v Písmu označují pomocí řady termínů: vrchol (Gn 8,5; Ex 19,20; Dt 34,1; 1 Kr 18,42), hřeben (Joz 15,8; 18,16), strana (1 S 23,26), úbočí (2 S 13,34), svah (2 S 16,13), výšiny, stráně (2 Kr 19,23; Iz 37,24).

Pojem *hār*, obvykle překládaný jako „hora", je obecnější a užívá se pro osamělou horu, horské pásmo i kopcovitý terén. V češtině termíny hora a kopec naznačují výškové rozdíly, ale hebr. SZ výrazy *giḇ'â* a *hār* jsou prakticky zaměnitelné. Podobně v NZ (např. L 9,37) Ježíš sestupuje z kopce, na který vystoupil předešlého dne jako na Horu proměnění. Překlad „hora" nacházíme ve verších Gn 7,19; Ex 24,4; Dt 11,11; Joz 15,9; 18,13n; Sd 16,3; 1 S 25,20; 26,13; 2 S 13,34; 16,13; 1 Kr 11,7; 16,24; 20,23; 22,17; 2 Kr 1,9; 4,27; Ž 18,8; 68,16n; 80,11; 95,4; 97,5; 98,8; 104,10.13.18.32; 121,1; L 9,37, pohoří v Nu 14,44n; Dt 1,41.43; 8,7; Sd 2,9; Joz 13,6; 21,11. Sr. ř. *orienē* = hory (L 1,39.65), kdy označuje hornaté části země Efrajimu a Judy. Slova pohoří se také užívá v souvislosti s územím Emorejců (Dt 1,7.19n), Neftalíovců (Joz 20,7), Amónovců (Dt 2,37) a Gileádu (Dt 3,12).

Z těchto důvodů není vždycky možné některá místa identifikovat, např. Horu pokušení (L 4,5), Horu blahoslavenství (Mt 5,1) a Horu proměnění (Mt 17,1; Mk 9,2; L 9,28). Ani polohu hory *Sínaj nedovedeme přesně určit, protože někteří vědci předpokládají, že se jedná o kdysi činnou sopku (Ex 19,16; Ž 104,32; 144,5). Tradiční umístění na Sínajském poloostrově (Džebel Mūsa) by v tomto případě bylo geologicky vyloučeno, neboť ve starých skalách této oblasti nebyla nalezena ani stopa po dávné vulkanické činnosti. Na V straně Akabského zálivu existují dva pleistocenní vulkány, snad aktivní i v historické době, ale někteří badatelé nechápou, jak by to mohlo zapadat do cesty popsané v *Exodu.

Hora setkávání, připomínaná v Iz 14,13, kde bab. král pronáší zpupnou řeč, by snad mohla být reminiscencí bab. legendy o sídle bohů (sr. Jb 37,23; Ez 28,13n).

Harmagedon (Zj 16,16) se snad vztahuje na hornatou oblast *Megidda, tj. horu Gerizím, odkud je vidět nížinu Megidda, dějiště apokalyptických událostí (sr. Za 12,11).

Hory hrají v geografii a historii *Palestiny důležitou roli. Proto se v Písmu často připomínají. Nabízejí výhled – „vystup na vrchol Pisgy a rozhlédni se" (Dt 3,27; sr. L 4,5). Jelikož příznivě ovlivňovaly srážky, staly se symbolem plodnosti (Dt 33,15; Jr 50,19; Mi 7,14), zdrojem pastvy (Ž 50,10) i lovištěm zvěře (1 S 26,20). Budovaly se na nich pohanské svatyně (1 Kr 18,17–46; Iz 14,13; 65,7; Ez 6,13). Díky své nepřístupnosti sloužily jako útočiště (Sd 6,2; 1 S 14,21n; Ž 68,15.22; Mt 24,16).

Hory jsou symbolem věčného trvání (Dt 33,15; Abk 3,6) a stálosti (Iz 54,10). Patří mezi první stvořené věci (Jb 15,7: Př 8,25), existují od pradávna (Ž 90,2) a svědčí o Stvořitelově moci (Ž 65,7) i velebnosti (Ž 68,17). Jsou místem teofanie, v přítomnosti Hospodina se taví, potácejí a rozplývají (Sd 5,5; Ž 97,5; Iz 63,64; Mi 1,4), třesou se při jeho soudech (Ž 18,7; Mi 6,1n). Hříšníci volají, aby je hory skryly před Boží tváří (Oz 10,8; L 23,30). Když se jich Bůh dotkne, vystupuje dým (Ž 104,32; 144,5). Také jásají nad blížícím se vykoupením Izraele (Ž 98,8; Iz 44,23; 49,13; 55,12), poskakují k chvále Pánu (Ž 114,4.6) a mají být svědky Božího jednání s jeho lidem (Mi 6,2).

Hory také symbolizují těžké cesty života (Jr 13,16), překážky (Mt 21,21) a jiné obtíže (Za 4,7), které dokážou odstranit pouze ti, kdo mají velkou víru (Mt 17,20).

J.M.H.

HORLIVOST V současném č. úzu nadšení pro určitou věc. Odpovídající hebr. a ř. výrazy v Bibli však mohou mít i negativní význam. Proto se *qānā'* (sloveso) a *qin'â* (podst. jméno) často překládají jako *„závist", „závidět", „závistivý" (Gn 26,14; Ž 37,1) nebo *„žárlivý", „žárlit", „žárlivost" (Gn 37,11; Jb 5,2; Př 14,30), ale i pozitivně jako „zanícení" (2 S 21,2).

Několikrát se objevuje slovní spojení „horlivost Hospodina zástupů“ (2 Kr 19,31; Iz 9,7; 37,32; sr. Iz 26,11; 63,15), které má vystihnout Hospodinův žárlivý zájem o Boží lid a jeho blaho. Jejich vztah k Bohu se dá přirovnat ke vztahu manželky k manželovi.

Podobně ř. termíny *zēloō* (sloveso) a *zēlos* (podst. jméno) v NZ mohou mít podle kontextu buď pozitivní, nebo negativní význam. EP proto někdy překládá „žárlit“ (Sk 7,9), „závist“ (Sk 5,17) a „nevražit“ (Jk 4,2), jindy „usilovat“ (1 K 12,31) a „horlivě“ (Ga 4,17; 2 K 7,7). Žárlivost však může mít i kladný význam. V 2 K 11,2 Pavel „žárlivě“ (*zēloō*) střeží „Boží žárlivostí“ (*zēlos*) ty, kdo se díky jeho službě obrátili ke Kristu. Zde nešlo o lidskou žárlivost, sobeckou touhu vlastnit či o vlastní slávu, ale o žárlivost, kterou cítí ten, kdo miluje, ve vztahu k milovaným. O Boží žárlivosti se zde mluví proto, že ji vůči svému lidu pociťuje sám Hospodin, který je s ním v manželském svazku (sr. Ex 20,5; 34,14; Dt 5,9 atd.).

Jako *zēlōtēs* = *zélóta je označován apoštol Šimon (L 6,15; Sk 1,13), jehož Mt 10,4 a Mk 3,18 nazývá Šimon Kananejský, kde *ho kananaios* může být překladem aram. *qan'ān* = zélóta. *Zēlōtēs* se vyskytuje také v 1 K 14,12, kde Pavel nabádá své čtenáře, kteří horlivě usilují o projevy Ducha, aby se snažili (*zēteō*) vynikat v budování církve, tj. aby si uvědomili, že duchovní dary mají sloužit ke společnému prospěchu, nikoli k sobeckým účelům. Jinde EP interpretuje *zēlōtēs* jako „nadšený“ (Sk 21,20), „plný horlivosti“ (Sk 22,3), „horlit“ (Ga 1,14; 1 Pt 3,13), „horlivý“ (Tt 2,14).

Sloveso *spūdazō* se překládá výrazem „snažit se“ (2 Pt 1,10.15; 3,14), ale také „horlivě usilovat“ (Ga 2,10), „usilovně hledět“ (Ef 4,3), „usilovně toužit“ (1 Te 2,17), „usilovat“ (2 Tm 2,15; Žd 4,11), „pospíšit si“ (2 Tm 4,9.21), „přijít hned“ (Tt 3,12). V 2 K 8,17.22 se vyskytuje příd. jméno *spūdaios* („v horlivosti“, „horlivý“) a příslovce *spūdaiōs* – v L 7,4 („snažně“), Fp 2,28 („co nejdříve“), 2 Tm 1,17 („usilovně“), Tt 3,13 („pečlivě“). *Spūdē* překládá EP jako „horlivý“ (Ř 12,8), „horlivost“ (Ř 12,11; 2 K 8,7n; Žd 6,11), „horlivý zájem“ (2 K 8,16), „oddanost“ (2 K 7,12), „spěchat“ (Mk 6,25; L 1,39), „snaha“ (2 Pt 1,5).

BIBLIOGRAFIE. H.-C. Hahn, *NIDNTT* 3, str. 1166–1168; A. Stumpf, *TDNT* 2, str. 877–888; G. Harder, *TDNT* 7, str. 559–568. N.H.

HOŘÍCÍ KEŘ Mojžíš byl povolán za vysvoboditele Izraele v okamžiku, kdy uviděl zázrak – hořící keř, který oheň nespálil (Ex 3,3). Bible zaznamenává i další nadpřirozené úkazy, např. dýmající pec (Gn 15,17), oblakový a ohnivý sloup (Ex 13,21). Všechny tyto divy, tedy i hořící keř, máme chápat jako Boží projevy, a ne (jak se někteří domnívají) jako zjevení Izraele ve výhni utrpení. Příběh začíná slovy, že se Mojžíšovi „ukázal Hospodinův *anděl“ (Ex 3,2). Hebr. výraz, přeložený „v ohni“, spíše znamená „jako v ohni“ nebo „v podobě“ ohně (v. 2). Mojžíš (v. 6) „se bál pohledět na Boha“; Dt 33,16 mluví o tom, „jenž přebývá v keři“. Předávané zjevení tedy lze shrnout třemi slovy: „živý“, „svatý“ a „vnitřní“. Plamen je soběstačný, hoří sám od sebe, takže keř nestráví. Symbolizuje Boží nedostupnou svatost (v. 5). Jde vlastně o první otevřené vyjádření Boží svatosti v Písmu. Plamen v keři vyhlašuje, že živý a svatý Bůh přebývá uvnitř, a zjevuje svrchovanou milost Hospodina, který, ač je soběstačný, svobodně volí a zmocňuje své nástroje ke službě. Tak se hořící keř stává podobou zaslíbení Boží přítomnosti Mojžíšovi (v. 12) a uskutečnění smlouvy s otci (Ex 2,24; 3,6; 6,5) i zjevení Hospodinova jména (v. 14) a svatého Zákona ze Sínaje.

BIBLIOGRAFIE. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1967, B. S. Childs, *Exodus*, 1974. J.A.M.

HOSANNA Ř. forma hebr. výrazu, který zazníval při Ježíšově triumfálním vjezdu do Jeruzaléma (Mt 21,9.15; Mk 11,9; J 12,13). Hebr. termín se skládá z imperativu hifilu *hôša'* = zachraň, po němž následuje příklonná částice naléhavé prosby *nā'*, která se někdy překládá „modlit se“, „snažně tě prosíme“. Ve SZ se vyskytuje pouze v delší imperativní formě *hôšî'â nā'* v Ž 118,25, kde na něj navazují slova, citovaná též při popisu triumfálního vjezdu: „Požehnaný, jenž přichází v Hospodinově jménu.“ Ž 118 se užívalo v souvislosti se slavností stánků a v. 25 měl zvláštní význam jako pokyn k mávání ratolestmi (*lûlāḇ*); viz Mišna, *Sukkah* 3. 9; 4. 5. Podobné vyjadřování náboženského nadšení se ovšem neomezovalo jen na slavnosti stánků; 2 Mak 10,6n vypovídá, že zpěv žalmů a mávání ratolestmi byly též součástí slavení svátku posvěcení chrámu. Dá se předpokládat, že mávání palmovými ratolestmi a volání Hosanna na uvítání Ježíše spontánně vyjadřovaly náboženské veselí bez jakékoli přímé souvislosti s konkrétní slavností a bez prosebného významu původní věty v Ž 118. J.B.Tr.

HOSTINA Výrazy, které EP překládá „hostina“ (někdy „hodování“, „popíjení“, „dům vína“, „pitky“), jsou *mištê* (např. Est 5,4nn; Da 5,10), *šāṯâ* (Est 7,1), *jajin* (Pís 2,4), a *potos* (1 Pt 4,3). Tyto termíny se předně týkají pití vína (doslova *potos*, 1 Pt). Ve SZ se motivu „hostiny“ užívá k zobrazení štěstí nadcházejícího mesiášského království (Iz 25,6; sr. Mt 8,11; L 14,15nn). Zdá se, že i společné stolování kumránského společenství bylo rituální anticipací mesiášské hostiny (sr. 1QS 2). V NZ stojí takováto hostina v pozadí Večeře Páně, kdy Ježíš svým učedníkům řekl, že jídlo, o něž se spolu dělili, je předchutí pravé mesiášské slávy, která má přijít prostřednictvím jeho smrti (Mt 26,27–29; sr. L 22,29n; Zj 3,20; 19,9). S.S.S.

HÓŠEA (hebr. *hôšēa'*).

1. Původní Jozuovo jméno (Nu 13,8; sr. Dt 32,44), které mu změnil Mojžíš (Nu 13,16).

2. Syn Azazjášův, jehož David ustanovil velitelem Efrajimovců (1 Pa 27,20).

3. Syn Élův; dvacátý a poslední král S království Izraele. Zavraždil svého předchůdce Pekacha, a tak uchvátil jeho trůn (2 Kr 15,30). Panoval 9 let (2 Kr 17,1). Za Pekachovy vlády (kolem r. 733 př. Kr.) zabral většinu Izraele Tiglat-pileser III., který tvrdil, že Hóšeu na trůn dosadil jako vazala (*ANET*, str. 284). V očekávání pomoci od egyptského faraona Sóa přestal Hóšea platit roční dávky, což vedlo k tažení Šalmanesera V. (r. 724 př. Kr.). Když jej Hóšea požádal o mír, Šalmaneser ho uvěznil a postupně obsazoval zemi, až nakonec r. 722 dobyl Samaří, čímž ukončil existenci S království (2 Kr 17,3–6). Hóšea, o jehož smrti nemáme žádné záznamy, se zjevně snažil změnit náboženskou politiku svých předchůdců, protože si za své panování vysloužil jen mírnější výtku (2 Kr 17,2).

4. Svědek smlouvy lidu s Hospodinem po návratu ze zajetí (Neh 10,24). D.W.B.

HOVĚZÍ DOBYTEK Nomádi i zemědělci hodnotili své bohatství množstvím hovězího dobytka, který vlastnili. Podle toho také regulovali počet obětovaných zvířat při bohoslužbách. Hebr. *bᵉhēmâ* = dobytek (jednotlivě nebo souhrnně) označuje větší domácí živočichy – sr. ř. *ktēnos*. Ř. úzus často zmiňuje mezka, hebr. občas. Množné číslo může (Jb 40,15; EP behemót), ale nemusí (sr. Ž 49,13.21) znamenat „hrocha“. *Šôr* je vůl nebo kráva – vykrmený vůl byl symbolem přepychu (Př 15,17). *'ᵃlāpîm* (jen plurál) se užívá pro dobytek obecně. *Bᵉ'îr* se běžně, ale ne výhradně vztahuje na zvířata nosící břemena. *Bāqār* představuje rodové jméno neschopné pluralizace, které často označuje „dobytek“ a většinou se spojuje s blíže určujícím slovem. *'ēgel* = tele nebo jalovice, *par* = býk a *pārâ* = kráva. V Nu 19 se pod pojmem *pārâ* myslí červenohnědá rituální jalovice, v J 4,12 spíše ovce nebo kozy. Hebr. *miqneh* (např. Gn 13,2) znamená předně bohatství nebo majetek, odvozeně dobytek, jímž se měří bohatství starověkého V, sr. arab. *m'āl*, též hebr. *mᵉlā'ḵâ*. *'anšê miqneh* jsou pastýři nebo nomádi.

BIBLIOGRAFIE. W. Bauder, C. Brown, *NIDNTT* 1, str. 113–119; J. Gess, R. Tuente, *NIDNTT* 2, str. 410–414; G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970. R.A.S.

HRDLO viz KRK

HRNCE MASA (hebr. *sîr*, pravděpodobně přejaté cizí slovo; sr. arab. *sîr* = velká nádoba na vodu a pozdější ř. *siras*). Velká nádoba vyrobená zpravidla z kovu, aby se mohla umístit nad oheň (Ex 16,3; Kaz 7,6, EP hrnec; 2 Kr 4,38, EP velký hrnec). Bible používá tento výraz symbolicky, když hovoří o Jeruzalému (Ez 11,3), v přirovnáních týkajících se lakoty (Mi 3,3) a obrazně pro rychlou pomstu (Ž 58,10). Hrnce se užívaly i ve svatyni (Ex 27,3; 2 Kr 25,14 atd.). Asi to byly hluboké bronzové kotle (někde překlad Jr 1,13). Sloužily také jako *umývadlo (Ž 108,10). Jejich tvar byl přizpůsoben k vyhlubování cisteren (2 S 3,26). (*HRNČÍŘ, *NÁDOBY) J.D.D.

HRNČÍŘ, HRNČÍŘSTVÍ Počátky hrnčířství se hypoteticky odvozují tak, že se hlínou obalený košík náhodně spálil a zjistilo se, že hliněný „zbytek“ lze používat (viz S. Cole, *The Neolithic Revolution*, 1959, str. 41). S hrnčířstvím se nejprve setkáváme v neolitické době na Blízkém východě. Až do vynalezení hrnčířského kruhu (*KOLO) koncem 4. tis. př. Kr. se všechny nádoby formovaly rukou, stejným způsobem, jak se vyrábějí velké nádoby v Palestině dodnes (G. M. Crowfoot, „Pots Ancient and Modern“, *PEQ* 64, 1932, str. 179–187). Příklady profesionálních dílen, které archeologové v Palestině objevili (např. v Lakíši [*PEQ* 70, 1938, str. 249, tab. XXV] a v Chirbet Kumránu [*RB* 63, 1956, str. 543, tab. XI]), ukazují, že hrnčíř seděl na okraji malé prohlubně, v níž stály kruhy (hebr. *'oḇnajim*). Většinou to byly dva kameny na sobě, kterými otáčel nohama. K vyhlazování, leštění, tvarování a zdobení povrchu nádob sloužily oblázky, škeble, úlomky kostí a střepy. Skutečnost, že hlína (hebr. *ḥōmer*; ř. *krameus*) je zcela v moci hrnčíře (hebr. *jôṣēr*; ř. *pēlos*), ilustruje Hospodinovo jednání s lidmi (Jr 18,1–12; Ř 9,21). Viz R. H. Johnston, *BA* 37, 1974, str. 86–106.

I. Starověké hrnčířství.

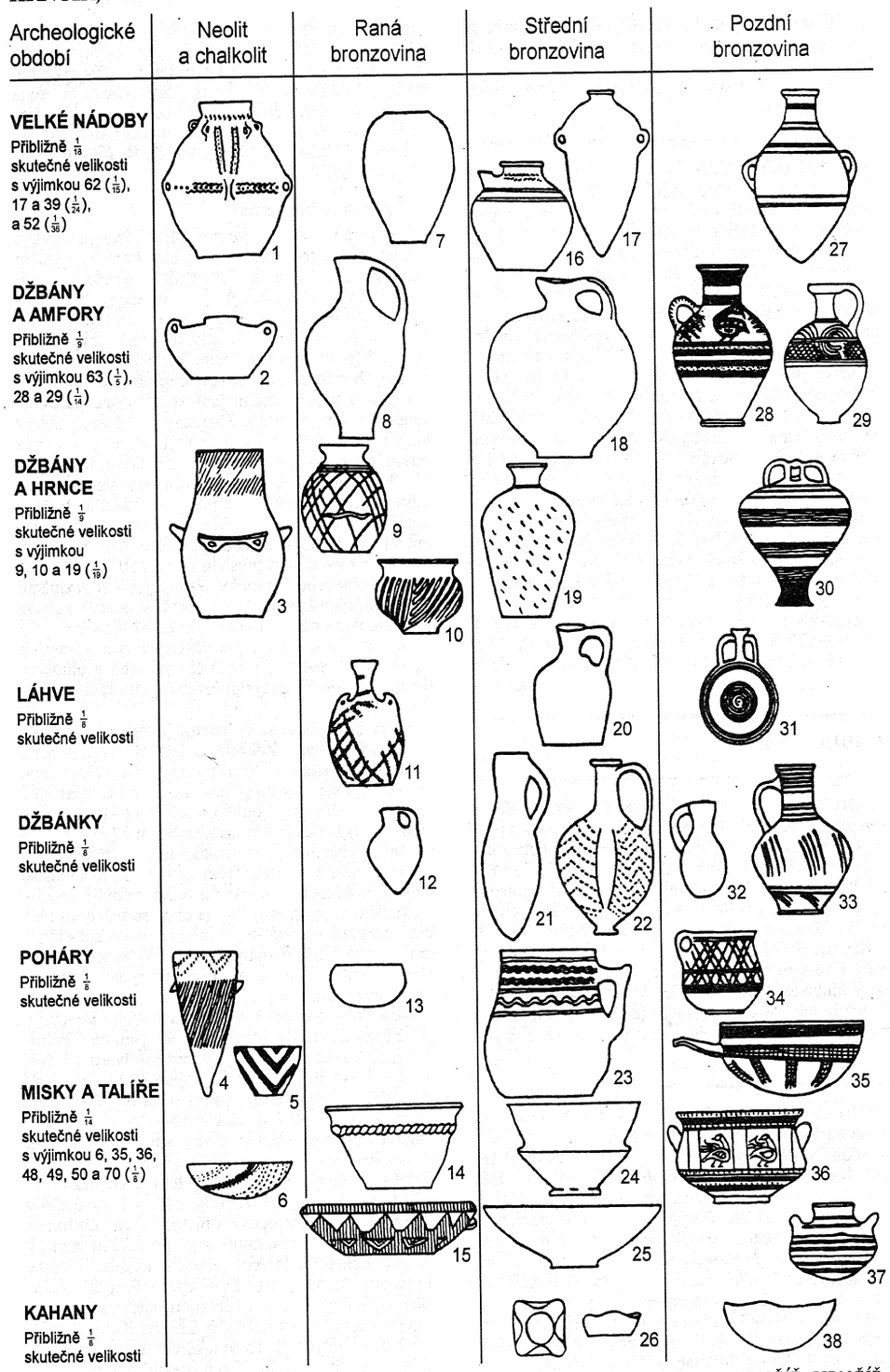
Keramické výrobky se ve starověku běžně používaly, a proto je najdeme ve velkém množství na každém tehdejším sídlišti (sr. Jb 2,8). Pečlivý průzkum stratigrafických vztahů mezi úlomky nalezenými na jednom místě umožní rozeznat, které z nich patří mezi nejstarší a které mezi nejmladší (nejstarší obvykle leží nejhlouběji a nejnovější nahoře). Srovnáním střepů z různých míst a vrstev získáváme představu o jejich dataci a o tom, v jakém jsou mezi sebou časovém vztahu (*ARCHEOLOGIE). Záznamy o nálezech z rozmanitých míst Palestiny umožňují popsat celou řadu forem, které pak lze datovat na základě dalších důkazů. Díky tomu se již dnes dá určit doba vzniku keramiky nalezené na určitém místě – a také stáří dané lokality. Stačí porovnat nalezenou keramiku s formami, jejichž dataci už archeologové stanovili. Je ale riskantní určovat datum přesněji než na 50 let pouze na základě objevené keramiky. Zmapujeme-li rozložení odlišných typů keramiky v rámci širší oblasti, začnou se odhalovat obchodní cesty i kulturní hranice.

Následující stručný popis některých rysů keramiky nalezené v Palestině je třeba číst zároveň s tabulkou. Indexové číslo označuje počet různých předmětů daného typu.

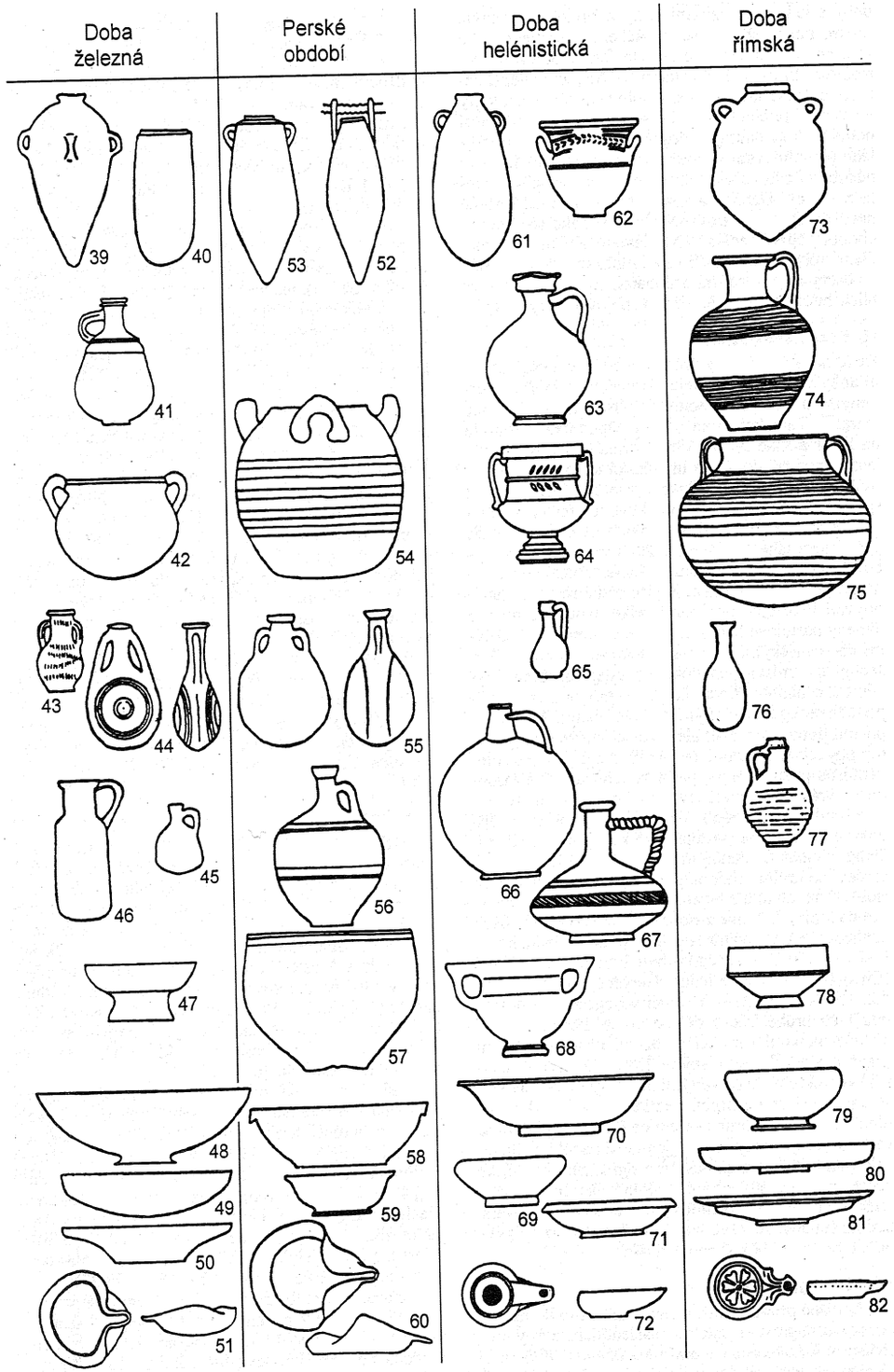
Keramika neolitu se vyznačuje jednoduchými, zato rozmanitými tvary. Zdobila se leštěním, rytím nebo malováním, snad ve snaze napodobit košík nebo nádobu z kůže. Výrobky jsou dost hrubé, zpevněné nasekanou slámou. Podle kreseb z dalšího období (chalkolitu) lze usuzovat na kontakt se Sýrií a Mezopotámií. Začínají se objevovat nádoby s určitým zdobením okrajů a s římsovitým uchem. Typickými se staly kornoutkovité pohárky[4] a velké sudovité nádoby s držadlem ve tvaru smyčky na obou stranách a s hrdlem uprostřed – jedná se pravděpodobně o máselnice, které napodobují originály z kůže[2]. V Negebu se používal kaolín, jenž dával keramice typickou barvu („smetanové nádobí“).

Raná doba bronzová se dá podle druhu keramiky rozdělit do tří etap. Pro nejstarší fázi jsou na J Palestiny charakteristické nádoby kulovitého tvaru s načervenalými čarami, které se navzájem křižují a pokrývají celý povrch nádoby, zatímco na S[9] je zdobena širokými tahy tenké a silné vrstvy barvy. Nádoby s šedivou polevou snad imitovaly kámen[14]. Další typ představovala nádoba s hrdlem („čajová konvice“). Nádoby s římsovitými uchy, v této době běžné, se vyvážely do Egypta. Několik nádob z rané doby bronzové II archeologové objevili v eg. hrobkách 1. dynastie. Za povšimnutí stojí především amfory s jedním uchem[8] a červeně polévané nádobí. Migrace obyvatel z Anatólie přes Sýrii způsobila příliv keramiky s typicky černou a červenou polevou a s plastickými ozdobami (výrobky z Chirbet Keraku, doba raně bronzová III[10,15]). Ta se také vedle domácích výrobků objevuje v eg. hrobkách období pyramid.

Keramiku střední doby bronzové poznamenal nástup nové civilizace. Pro první etapu jsou typické ná-



Tabulka ukazující vývoj v Palestině od neolitu do římské doby. Podrobnější informace viz HRNČÍŘ, HRNČÍŘSTVÍ, kde indexová čísla odkazují na některé kresby v tabulce.



doby s krátkými, úzkými hrdly a širokým, plochým dnem, např. džbány se zobáčkem a hřebenovitým vzorem[23]. Je možné, že se tyto formy objevují díky rozšíření Emorejců. S jistotou lze říci, že nejlepší keramika druhé fáze souvisí s pohybem obyvatel, který vyvrcholil příchodem Hyksósů. To, že se hojně začal používat kotouč/kruh a dosahovalo se dokonale lesklého povrchu, vedlo k vítězství keramiky nad drahými nádobami z kovu a kamene, ačkoli ani ty nebyly zcela zavrženy. Džbány a amfory mají malé zakulacené nebo do špičky tvarované dno[17,21]. Také se v tomto období poprvé začala užívat lampa[26]. V místech osídlení archeologové našli velké množství džbánků černé barvy s vyrývanými ozdobami, naplněné pastelově bílou hnětenou hlínou, jež lze spojovat s Hyksósy[22].

II. Pozdější styly

Ke konci střední doby bronzové a v první části pozdní doby bronzové I se objevují nádoby a misky s červenými a černými geometrickými vzory a obrazy zvířat[28]. Tato keramika se pravděpodobně vyvážela na Kypr a snad do Kilikie. V druhé etapě se ve velkém množství dovážela mykénská keramika[30] (F. H. Stubbings, *Mycenaean Pottery from the Levant*, 1951) spolu s kyperským nádobím (kovové krátery a „misky na mléko")[33,37]. K novinkám této fáze [31] patří „poutnická láhev". Naprostý zlom v kultuře mezi dobou bronzovou a železnou (*ARCHEOLOGIE) se výrazně projevil i v keramice. Z přímořské roviny, kterou obývali Pelištejci, přicházejí velké dvouuché mísy a džbány pastelové barvy, zdobené červenými a černými geometrickými vzory a stylizovanými ptáky [36,29]. Jedná se o místní napodobení pozdějších forem mykénského nádobí. Keramika z hor je v některých případech zdegenerovaným pokračováním keramiky pozdní doby bronzové, ale také se objevují nové formy obyčejného nádobí a hrubých tvarů. Době osídlování jsou přisuzovány typické keramické těžké zásobnice s krátkými „límečkovitými okraji" a s uchy.

V období království se již objevují pravidelnější tvary a výrobky se postupně zdokonalují. Hrnčíři začínají tíhnout k hranatým tvarům[41]. Nádoby se při otáčení na kruhu většinou polévaly, ale ty nejjemnější jsou velice tenké a zdobené červenými pásy („samařské nádobí")[48]. Velké zásobnice[39] se často na uchách označovaly královskou pečetí se jménem jednoho ze čtyřech měst, pravděpodobně keramických dílen (Chebrón, Zíf, Sóko a jedno neurčené, *mmšt*, sr. 1 Pa 4,23; *DOTT*, str. 219). Horníci v negebských dolech používali hrubé, ručně dělané hrnce. Perská a helénistická keramika svědčí o rozvoji některých forem (např. amfory[52]) pod řeckým vlivem. Dovážely se athénské nádoby s červenými a černými postavami. V této době se do hrobů nezřídka dávala úzká, podlouhlá láhev. Na hrubé keramice římského období se často objevují pruhy[74,75]; nejjemnější nádobí se dováželo (např. italská a galská *terra sigillata*). Nabatejská centra v Zajordání vyráběla jemné nádobí z hovězí kůže s červenými květinovými náměty. Glazované nádobí (fajáns) se v bronzové době dováželo z Egypta, ale nikdy se běžně nepoužívalo.

III. Hebrejská jména

Není možné přiřadit hebr. názvy k určitému druhu keramiky s naprostou jistotou; následující návrhy vycházejí z J. L. Kelsa, *Ceramic Vocabulary of the Old Testament*, *BASOR*, Dodatkové studie 5–6, 1948 (sr. *PEQ* 71, 1939, str. 76–90). Hebr. *'aggān* = velká mísa (*POHÁR, ČÍŠE); *'āsûḵ* = velká nádoba na olej s hubičkou (2 Kr 4,2); *baqbûq* = typický džbán s úzkým hrdlem z doby železné II (1 Kr 14,3; Jr 19,1.10); *gaḇîa'* = džber/konev (Jr 35,5), sr. *POHÁR, ČÍŠE; *dûḏ* = kulatý hrnec na vaření (1 S 2,14; Jb 41,20) (*KOŠ); *kaḏ* = amfora, pravděpodobně velký džbán s uchy podobný kamenině (Gn 24,14nn; Sd 7,16nn); *kôs* (*POHÁR, ČÍŠE); *kijjôr* = keramická mísa (Za 12,6), z kovu (Ex 30,18; 1 Kr 7,20; 1 S 2,14;, k 2 Pa 6,13 viz W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1956); *kîrajîm* = hliněné prsteny (kroužky, na nichž stály nádoby s kulatým dnem (Lv 11,35); *maḥᵃḇaṯ* = hliněná či kovová oválná plotýnka na pečení placek (Lv 2,5; Ez 4,3); *marḥešeṯ* = kotlík (Lv 2,7; 7,9); *maśrēṯ* = kotlík nebo pánev (2 S 13,9); *miš'ereṯ* = korýtko k zadělávání těsta; *nēḇel* = velký džbán na víno (Iz 30,14; Jr 48,12; Pl 4,2) (*NÁDOBY); *sîr* = jakýkoli velký hrnec na vaření (2 Kr 4,38; Jb 41,31) (*HRNCE MASA); sr. *UMÝVADLO; *sap̄* = mísa (*POHÁR, ČÍŠE); *sēp̄el* = vzácný koflík (Sd 5,25; 6,38); *paḵ* = džbánek (*NÁDOBY); *pārûr* = hrnec s rukojetí na zahřívání tekutin (Sd 6,19); *ṣᵉlōḥîṯ* = hluboká mísa bez rukojeti (2 Kr 2,20; 21,13); *ṣāmîḏ* = mělká mísa, která se používala jako poklička (Nu 19,15), *ṣappaḥaṯ* = láhev nebo džbánek (1 S 26,11nn; 1 Kr 17,12nn; 19,6); *qallaḥaṯ* = hrnec na vaření (1 S 2,14; Mi 3,3); ř. *modios* = nádoba o objemu asi 9 l (Mt 5,15); *niptēr* = umývadlo, jež podle Bodmerova papyru II sloužilo k umývání nohou (J 13,5); *potērion* (*POHÁR, ČÍŠE); *tryblion* = poměrně velká mísa (Mt 26,23); *fialē* = široká nádoba na mast (Zj 5,8).

BIBLIOGRAFIE. K. M. Kenyonová, *Archaeology in the Holy Land*, 1960; W. F. Albright, *Archaeology of Palestine*, 1960; M. Burrows, *What Mean These Stones?*, 1941, str. 159–171; R. B. K. Amiran, *Ancient Pottery of the Holy Land*, 1969; P. W. a N. Lapp, *Palestinian Ceramic Chronology, 200 B.C.–A.D. 70*, 1961. A.R.M.

HROB KRÁLŮ, HROB DAVIDŮV Bible naznačuje, že izraelští králové byli pohřbíváni na zvláštním pozemku u Jeruzaléma. Výrazy jako „hroby králů izraelských" (2 Pa 28,27), „hroby Davidovy" (Neh 3,16), „hroby Davidovců" (2 Pa 32,33) konkrétně poukazují na královské hroby judských vládců z Davidova rodu v Městě Davidově. Tyto hroby se nacházely v blízkosti královské zahrady a umělé vodní nádrže (1 Kr 2,10; 2 Pa 21,20; Neh 3,15n). Když Nehemjáš stavěl jeruzalémské hradby, jedna jeho skupina pracovala „naproti hrobům Davidovým", nedaleko od „umělé vodní nádrže" (Neh 3,15n).

Většina panovníků od Davida po Chizkijáše byla pohřbena v Městě Davidově, i když někteří měli své vlastní soukromé hrobky, např. Ása (2 Pa 16,14) a snad i Chizkijáš (2 Pa 32,33), Menaše (2 Kr 21,18), Amón (2 Kr 21,26) a Jóšijáš (2 Kr 23,30; 2 Pa 35,24). Několik králů zemřelo za hranicemi Palestiny: Jóachaz v Egyptě, Jójakín a Sidkijáš v Babylóně. Jójakím zřejmě nebyl pohřben vůbec (Jr 22,19) a Jóramovi, Jóašovi, Uzijášovi a Achazovi byl královský hrob odepřen (2 Pa 21,20; 24,25; 26,23; 28,27).

O existenci těchto hrobů v Městě Davidově se hovořilo až do doby po babylónském zajetí. Josephus zapsal, že je zpustošil hasmonejský král Jóchanan Hyrkános a také Herodes (*Ant.* 13. 249; 16. 179).

I v NZ se na Davidův hrob pamatovalo (Sk 2,29) a Josephus (*BJ*, 5. 147) hovořil o třetí zdi, jež vedla kolem jeskyní sloužících jako hroby králů. Tabulka s nápisem, kterou nalezl E. Sukenik, uvádí, že kosti krále Uzijáše byly přeneseny na vrchol Olivové hory.

Přesné umístění těchto hrobů dnes neznáme. Pomníky v Kidrónském údolí svou architekturou i epigrafií odpovídají až době Heroda Velikého.

Výraz „Město Davidovo", v jehož blízkosti se hroby nacházely, neoznačuje celý Jeruzalém, nýbrž pouze sijónskou pevnost. Důkazy o poloze Města Davidova ukazují na výběžek na J mezi Sýrařským a Kidrónským údolím, později známý jako Ofel, který se tyčí nad zahradami a vodními nádržemi. V této oblasti se ve skále našly dlouhé vodorovné tunely, jež mohly sloužit jako pohřebiště králů z Davidova rodu. Toto místo však bylo pravděpodobně během Bar-Kochbova povstání (135 po Kr.) znesvěceno a zničeno a na jeho přesnou polohu se zapomnělo.

V průběhu staletí vznikaly další teorie. Podle jedné téměř 1 000 let staré a všeobecně rozšířené tradice se Davidův hrob nacházel na Z kopci na místě, které se nyní nazývá hora Sijón. Tuto tradici přejali židé, muslimové i křesťané. Benjamín Tudelský (asi 1173 po Kr.) prohlásil, že Davidův hrob byl objeven zázračným způsobem při opravě kostela na hoře Sijón. Na toto místo se dodnes konají poutě, ale pro jeho pravost mnoho důkazů nehovoří.

Tzv. „hroby králů judských" na S od dnešní hradby označují hrob Heleny, královny Adiabene, území v Horní Mezopotámii, o němž se zmiňuje Josephus (*Ant.* 20. 17, 35).

BIBLIOGRAFIE. S. Krauss, „The Sepulchres of the Davidic Dynasty", *PEQ* 1947, str. 102–112; S. Yeivin, „The Sepulchres of the Kings of the House of David", *JNES* 7, 1948, str. 30–45. J.A.T.

HROM K hromobití docházelo nejčastěji během zimního období. Působivý obraz bouře nacházíme v Jb 37 a Ž 29. I těch několik málo letních přeháněk zpravidla doprovázelo hromobití (např. 1 S 12,17). Jeho zvukový efekt např. podtrhl Samuelovo varovné poselství Izraelcům, kteří chtěli mít krále. V příběhu z 2 Kr 3,4–27 „se země naplnila vodou", což pravděpodobně nastalo v důsledku pouštní bouře na rovině V od zeredského údolí. V dalším vojenském střetnutí bouře rozhodla o výsledku bitvy mezi Izraelem a Pelištejci (1 S 7,10).

Hrom je často spojován s Božím hlasem a mluví se o něm jako o hlasu v Ž 77,18; 104,7. Hlas Boha Stvořitele, který přikázal vodám, aby se vrátily na své místo (Gn 1,9), Písmo také ztotožňuje s hromem (Ž 104,7). Hrom doprovázel předání Zákona na Sínaji (Ex 19,16; 20,18) a hlas z nebe, jenž odpovídal Kristu (J 12,28n), považovali přítomní za burácení hromu. O hlasech znějících jako hřmění hromu se mluví ve Zjevení (Zj 6,1; 14,2; 19,6) a Jan dokonce chtěl slova hřmění zapsat (Zj 10,3n). (*EGYPTSKÉ RÁNY) J.M.H.

HROZNOVÝ ÚVAL Domov Delíly (Sd 16,4). Téměř určitě jde o Vádí al-Sarar, široké údolí ležící mezi Jeruzalémem (začíná asi 20 km od něho) a Středozemním mořem. Je jisté, že vždy poskytovalo pohodlnou cestu do vnitrozemí (dnes tudy vede železnice). Nedaleko údolí se nachází zřícenina nazývaná Chirbet Surik, která si zachovala biblické jméno. Eusebius a Jeroným určili polohu Hroznového úvalu shodně. D.F.P.

HRY

I. Ve Starém zákoně

1. Sport

Hebrejové většinou neměli čas ani ochotu sportovat, stejně jako jejich ostatní blízkovýchodní sousedé. Se sportem začali helénističtí Židé v době Antiocha Epifana (1 Mak 1,10–14; Jos., *Ant.* 15. 268) a podporoval jej i velekněz Jáson (2 Mak 4,4–17). V té době byla řecká záliba ve sportu považována za bezbožnost. Navzdory absenci explicitních zmínek lze jen těžko předpokládat, že by lidé neběhali, neházeli nebo nelovili i tehdy, kdy to nebylo nezbytně nutné. Lidé v Palestině podobně jako Babylóňané a Egypťané rádi soutěžili ve vzpírání a zápase. Jákobův dlouhý boj s andělem může svědčit jak o praktických dovednostech v této oblasti, tak o znalosti pravidel vylučujících chvat pod pás (Gn 32,24–26). Výraz „hlava nehlava" (EP), „na hnátích i na bedrách" (KP) v Sd 15,8 snad představoval zápasnický termín, něco jako dnešní hák při boxu. Někteří se domnívají, že bojové hry mezi dvěma skupinami v Gibeónu nejdříve začaly utkáním v zápase (2 S 2,14), kdy se člověk snažil uchopit soupeře v pase. Lukostřelba mohla být jednak hrou, při níž se trefovalo do pevných značek (1 S 20,20; Jb 16,12; Pl 3,12), jak ukazují asyrské reliéfy, jednak válečným uměním.

2. Hazardní hry

Na mnoha místech, např. v Tell el-'Aḏḏžúlu a v Bétšemeši, se našly desky s herními plány. Vyráběly se ze slonoviny (Megiddo, asi 1350–1150 př. Kr.), z kamene (Gezer, asi 1200 př. Kr.) nebo ze dřeva. Některé měly tvar člověka nebo houslí s otvory na kolíčky pro hru „55 důlků", které holdovali především v Egyptě a Mezopotámii. Dáma se hrála na desce s dvaceti nebo třiceti čtverci z kamene, hlíny, ebenu či slonoviny. Některé byly vzadu opatřeny prohlubní, kam se odkládaly hrací figurky. Na rozdíl od dnešního pojetí této hry se pohyb figurek určoval hodem kostkou (jeden exemplář ze 17. stol. př. Kr. objevili v Tell Beit Mirsímu), kůstkami nebo tyčinkami. Archeologové nalezli také pyramidové nebo kónické hrací plochy a počítadla, v Lakíši dokonce figurky k halmě. Čínské šachy znali v Élamu a Babylónii od 3. tis. př. Kr. a je docela možné, že se hrály i v Palestině. V *Uru, Ninive a Tell Chalafu (Sýrie, 8. stol.) při vykopávkách narazili na různé neobvyklé hry, jejichž pravidla nám zůstávají utajena. Hebrejové i jejich sousedé považovali metání losem (*pûr*; *VĚŠTĚNÍ) za způsob, jak zjistit Boží vůli. Náboženský význam měly také některé stolní hry.

3. Dětské hry

Děti si hrály na ulicích (Za 8,5) a napodobovaly dospělé v jejich každodenním životě nebo při svatbách a pohřbech. Chlapci možná podle různých maleb napodobovali egyptské týmové hry a jakýsi druh přetahované, zatímco dívky rády žonglovaly nebo hrály míčové hry včetně chytané, kdy spolu soupeřila družstva složená z dvojic dětí, přičemž jedno sedělo druhému za krkem. Našly se míče potažené kůží, píšťalky, řehtačky, nádobíčko, vozíky a zvířátka (některá na kolečkách), což svědčí o neměnícím se zájmu dětí o hračky. Je nepravděpodobné, že by všechny nalezené praky sloužily pouze jako užitečné a účelné pro-

středky k plašení ptáků nebo ochraně stáda před zaběhnutím. Neexistují žádné důkazy, že by figuríny a sošky s pohyblivými klouby, jež archeologové při vykopávkách objevili na mnoha místech, byly panenky. Spíše se jedná o kultické předměty. Lidé různého věku se bavili pantomimou, skákáním přes švihadlo a hrou s obručí a s káčou.

4. Zábava

Nejběžnější formou relaxace bylo hodování, zpěv a hlavně tanec. Příležitost se k tomu našla jednak při každé rodinné oslavě (Jr 31,4) včetně vinobraní (Sd 9,27; 21,21), jednak při veřejných nebo státních slavnostech – při korunovaci nového krále (1 Kr 1,40), oslavě vítězství (Ex 15,20; Sd 11,34; 1 S 18,6). Vysoce se cenilo umění vyprávět příběhy a dávat hádanky (Sd 14,12; Ez 17,2; 1 Kr 10,1). (*TANEC)

BIBLIOGRAFIE. H. J. C. Murray, *A History of Board Games other than Chess*, 1952; P. Montet, *Everyday life in Egypt*, 1958; *Iraq* 1, 1935, str. 45–50; 4, 1938, str. 11nn; 8, 1946, str. 166nn; *ANEP*, 1976, str. 212–219 (ilustrace); E. W. Heaton, *Everyday Life in OT Times*, 1956, str. 91–92. D.J.W.

II. V Novém zákoně

S výjimkou nejasného odkazu na dětskou hru (Mt 11,16n) a možné narážky na vozatajské závody (Fp 3,13n) se v NZ zmínkách o hrách vždy jedná o řecké atletické soutěže. 1 Mak 1,10–14 a 2 Mak 4,13n svědčí o helénistické orientaci autorů, kteří v tomto předmětu nacházeli vhodnou metaforu. Tyto slavnosti měly náboženský původ i zabarvení, podporovaly kázeň, umění, zdraví a fair play a nepostrádaly ani diplomatický význam (viz Lysias, 33). Dochované Pindarovy ódy ukazují, jakých poct se dočkali vítězové pythijských, nemejských, isthmijských, a především olympijských her.

Metafory v epištolách čerpají především z běžeckých závodů a soutěží vozatajů.

V 1 K 9,24–27 upozorňuje Pavel na tvrdý trénink atletů (toto přirovnání použil též Epiktétos). Atlet nemyslí jenom na bezprostřední ocenění, na věnec z divoké olivy, petržele, borovice nebo vavřínu, ale na odměnu pozdější. I křesťan má běžet tak, aby získal cenu. Jeho odměnou je však „věnec nepomíjitelný" (sr. 2 Tm 2,5; 4,8; 1 Pt 1,4; 5,4). V 1 K 9,26 nacházíme zmínku o boxerském klání. Při této soutěži měli závodníci ruce a nohy ovázány okovanou kůží. Rána mohla způsobit vážné zranění, takže se každý raději snažil protivníkovým úderům vyhnout než je krýt (proto výraz „dávat rány do prázdna"). Pavel začal líčením vítězství a končí obrazem prohry. Vidí sám sebe jako posla volajícího druhé k utkání, ale sám se ze soutěže diskvalifikuje. Metafory z oblasti her měly pro čtenáře tohoto dopisu mimořádný význam, protože isthmijské hry byly korintským svátkem.

V Ga 2,2; 5,7; Fp 2,16; Žd 12,1n se píše o běžeckých závodech, kdy sportovci měli na sobě minimum oblečení. „Všecka přítěž" pravděpodobně znamená váhu, kterou soutěžící shodil během přípravného tréninku, aby se dostal „do formy". „Obkličující nás hřích" (KP) ještě jasněji odkazuje na oblečení. „Oblak" je obvyklá metafora pro zástup lidí. Naznačuje, že běžec vidí diváky rozmazaně, poněvadž své oči upírá k cíli.

Fp 3,13n se pravděpodobně vztahuje na závody vozatajů. Oblíbili si je zejména Řekové a zmiňuje se o nich již Homér a Sofokles. O svátcích představovaly velkolepou podívanou. V době, kdy psal apoštol Pavel, byly obzvláště v módě mezi Římany a Filipy představovaly jednu z římských kolonií. Verše můžeme přeložit takto: „Nemyslím si, že bych už zvítězil, ale dělám jedno: zapomínám na věci za mnou a sahám po tom, co je přede mnou. Běžím k cíli, abych získal cenu, kterou je Boží povolání v Kristu Ježíši." Pavel líčí sám sebe jakoby v lehkém voze taženém koňským spřežením. Naklání se přes tyč, o niž si závodník opírá kolena, a s otěžemi kolem těla se nahýbá nad koně a popouští jim uzdu. V takovéto poloze by se ohlédnutí za tím, „co je za mnou", mohlo stát osudným. E.M.B.

HŘEB

1. Slovo *masmēr* označuje železný (1 Pa 22,3; EP skoba) nebo zlatý hřebík (2 Pa 3,9), který se zatloukal do zdi (Kaz 12,11) nebo se používal k upevňování model (Iz 41,7; Jr 10,4). Hřebíky se v Palestině našly na mnoha místech, včetně starověkého přístavního města Tell Abú Chavam u hory Karmel.

2. V NZ době byly oběti ke *křiži připevňovány hřeby, jež se jim zatloukaly do nohou a do rukou (ř. *hēlos*, J 20,25). J.A.T.

HŘÍCH

I. Terminologie

Bible je kniha, jejímž hlavním tématem je lidský hřích a spasení z Boží milosti, a proto vyjadřuje ideu hříchu ve SZ i v NZ celou řadou výrazů.

V hebr. existují čtyři stěžejní kořeny s tímto významem, z nichž nejběžnější je *ḥṭ'*. Spolu se svými odvozeninami evokuje základní představu „nezasáhnutí" nebo „minutí se cíle" (sr. Sd 20,16, kde se tento výraz netýká morálky). Většinou se objevuje tam, kde dojde k vybočení z norem v oblasti morálky a víry, ať už ve vztahu k člověku (Gn 20,9) nebo k Bohu (Pl 5,7). Podstatného jména *ḥaṭṭā't* se užívá často jako speciálního pojmu pro obětování za hřích (Lv 4, *passim*). Tento kořen nenaznačuje vnitřní motivaci špatného jednání, ale soustřeďuje se spíše na jeho formální stránku – odchýlení se od morální normy, většinou Zákona nebo Boží vůle (Ex 20,20; Oz 13,2 atd.). Kořen *pš'* se týká jednání, jež porušuje vztah, tj. „vzpoury". Vyskytuje se v neteologickém významu, např. v souvislosti s odpadnutím Izraele od domu Davidova (1 Kr 12,19). Představuje snad nejhlubší SZ výraz pro označení hříchu, neboť odráží skutečnost, že hřích je projevem vzpoury proti Bohu a neposlušnosti vůči jeho svaté vládě (Iz 1,28; 1 Kr 8,50 atd.). Kořen *'wh* = překroucení nebo rozvrácení (Iz 24,1; Pl 3,9). Pokud se užívá ve vztahu k hříchu, odráží představu, že hřích je úmyslné konání zla, „páchání nepravosti" (Da 9,5; 2 S 24,17). Vyskytuje se v náboženských kontextech, zejména v jmenné formě *'āwôn*, která zdůrazňuje myšlenku viny, jež vzniká záměrným činěním zlého (Gn 44,16; Jr 2,22). Může se také týkat trestu, který s sebou hřích nese (Gn 4,13; Iz 53,11). *šāgāh* má ve svém základu myšlenku odchýlení se od správné cesty (Ez 34,6). Označuje hřích, který vzniká z nevědomosti, „pochybení" (1 S 26,21; Jb 6,24). Často se objevuje v souvislosti s kultem, jako neúmyslný hřích proti pravidlům obřadu (Lv 4,2). Dalšími termíny jsou *rāša'* = být svévolný, jednat svévolně (2 S 22,22; Neh 9,33) a *'āmal* = škoda způsobená druhým (Př 24,2; Abk 1,13).

Základní NZ termín je *hamartia* (a slova příbuzná), ekvivalent *ḥṭ'*. V klasické ř. se ho užívá v případě, když někdo minul cíl nebo zvolil nesprávnou cestu. Jedná se o obecné ř. označení hříchu jako konkrétního špatného jednání, porušení Božího zákona (J 8,46; Jk 1,15; 1 J 1,8). V Ř 5–8 Pavel tento výraz zosobňuje jako princip, jenž ovládá lidský život (sr. 5,12; 6,12.14; 7,17.20; 8,2). *Paraptōma* se vyskytuje v klasických textech, kde označuje chybu v měření nebo hrubý omyl. V NZ nabývá silnější morální konotace jako špatný čin nebo přestupek (sr. „mrtvi pro…", Ef 2,1; Mt 6,14n). Podobně je odvozeno *parabasis* = přestoupení, překročení normy (Ř 4,15; Žd 2,2). Snad nejsilnější výraz představuje termín *asebeia* a v LXX se jím obvykle překládá *pš'*. Označuje aktivní bezbožnost (Ř 1,18; 2 Tm 2,16). Další pojem je *anomia* = bezuzdnost, pohrdání Zákonem (Mt 7,23; 2 K 6,14). *Kakia* a *ponēria* představují obecné výrazy, jež vyjadřují morální nebo duchovní zkaženost (Sk 8,22; Ř 1,29; L 11,39; Ef 6,12). Poslední z těchto příkladů naznačuje souvislost se satanem, tím zlým, *ho ponēros* (Mt 13,19; 1 J 3,12). Hlavní klasický pojem *adikia* označuje křivdu vůči bližnímu. V EP se překládá jako „nespravedlnost" (Ř 9,14; L 18,6; 2 Tm 2,19), „nepravost" (J 7,18; Ř 2,8). V 1 J má stejný význam *hamartia* (3,4; 5,17). Podobný smysl mají další dvě slova: *enochos*, právnický termín znamenající „vinen" (Mk 3,29; 1 K 11,27), a *ofeilēma* = dluh (Mt 6,12).

Definici hříchu však nelze odvodit jednoduše z biblických výrazů, které ho označují. Nejcharakterističtějším rysem hříchu ve všech jeho aspektech je, že směřuje proti Bohu (sr. Ž 51,6; Ř 8,7). Jakékoli pojetí hříchu, které s tím nepočítá, se odchyluje od biblického podání. Běžná představa, že hřích = sobectví, prozrazuje nesprávné hodnocení jeho povahy a závažnosti. Ve své podstatě hřích míří proti Bohu a již samo toto hledisko vysvětluje odlišnost jeho podoby a projevů. Znesvěcuje to, co požaduje Boží sláva, a proto je vlastně popřením Boha.

II. Původ

Hřích ve vesmíru existoval již před pádem Adama a Evy (Gn 3,1n; sr. J 8,44; 2 Pt 2,4; 1 J 3,8; Ju 6). Původem zla ve vesmíru se však Písmo přímo nezabývá, spíše se zaměřuje na hřích a jeho původ v lidském životě (1 Tm 2,14; Jk 1,13n). Skutečná síla ďábelského pokušení v popisu pádu prvních lidí (Gn 3) spočívala v lstivém předpokladu, že člověk by si přál být roven svému Tvůrci („budete jako Bůh…", Gn 3,5). Satanův útok byl namířen proti Boží bezúhonnosti, pravdomluvnosti a láskyplné péči a spočíval v tom, že sváděl člověka k svévolné a rouhavé vzpouře proti jeho pravému Pánu. V tomto činu se člověk snažil dosáhnout rovnosti s Bohem (sr. Fp 2,6) a stát se na něm nezávislým, čímž v podstatě zpochybňoval samotnou povahu a řád existence, podle něhož žil jako stvoření odkázané zcela na milost a péči svého Stvořitele. „Hřích člověka spočívá v jeho nároku být Bohem" (Niebuhr). Dále tímto aktem člověk odmítl Hospodina uctívat a s láskou vyvyšovat, což by měla být vždy jeho správná reakce na Boží velikost a milost, a místo toho vzdal poctu Božímu nepříteli a svým vlastním nečistým ambicím.

Proto podle Gn 3 musíme původ hříchu hledat spíše ve vnitřní tendenci popírat Boha, jehož bezprostředním vyjádřením byl právě čin neposlušnosti, než ve zjevném jednání (2,17 a 3,6). O otázce, zda Adam a Eva mohli být vystaveni pokušení, kdyby byli hřích neznali již předtím, Písmo nikterak obsáhle nehovoří. Avšak v osobě Ježíše Krista nacházíme svědectví o Člověku, který nezhřešil, a přesto „na sobě zakusil všechna pokušení jako my" (Žd 4,15; sr. Mt 4,3n; Žd 2,17n; 5,7n; 1 Pt 1,19; 2,22n). V konečném důsledku je původ *zla součástí „nepravosti", která „již působí, ale jen skrytě" (2 Te 2,7). Důvodem, proč se k této otázce Bible více méně nevyjadřuje, je skutečnost že „rozumové vysvětlení" původu hříchu by nutně odvedlo naši pozornost od těžiště Písma, a sice vyznání *své vlastní viny* (sr. G. C. Berkouwer, *Sin*, 1971, k. 1). Konečně hřích v podstatě nelze „poznat" objektivně, hřích „se postuluje sám" (S. Kierkegaard).

III. Důsledky

Hřích Adama a Evy nebyl izolovanou událostí. Vyplynuly z něho důsledky, které ovlivnily nejen je samotné, ale i jejich potomstvo a vůbec celý svět.

1. Postoj člověka k Bohu

U Adama a Evy došlo ke změně postoje k Bohu: „I ukryli se člověk a jeho žena před Hospodinem Bohem uprostřed stromoví v zahradě" (Gn 3,8; sr. v. 7). Byli stvořeni pro život v Boží přítomnosti a obecenství s ním, nyní se setkání s Bohem děsili (sr. J 3,20). Ovládly je pocity *hanby a strachu (sr. Gn 2,25; 3,7.10), což svědčilo o zlomu, k němuž došlo.

2. Boží postoj k člověku

Změnil se nejen postoj člověka k Bohu, ale také postoj Boha k člověku. Lze to vidět na pokárání, odsouzení, prokletí a vyhnání ze zahrady. Hřích je jednostranný, ale jeho důsledky už nikoli. Nutně vzbuzuje Boží hněv a nelibost, neboť odporuje tomu, kým Bůh je. Bůh nemůže hřích tolerovat, protože by tím sám sebe znevážil. Nemůže popřít sám sebe.

3. Důsledky pro lidstvo

Světové dějiny poskytují dlouhý seznam hříchů (Gn 4,8.19.23n; 6,2n.5). Tento sled nepravostí vyústil v doslovnou zkázu lidstva (Gn 6,7.13; 7,21–24). Pád člověka má trvalé následky nejen pro Adama a Evu, ale pro všechny jejich potomky. Na hříchu se podílí celé lidstvo stejnou měrou.

4. Důsledky pro stvoření

Následky pádu zasahují i hmotný svět. „Kvůli tobě nechť je země prokleta" (Gn 3,17; sr. Ř 8,20). Člověk představuje vrchol Boží tvůrčí činnosti. Hospodin jej stvořil, aby byl jeho obrazem, a ustavnovil ho svým zástupcem na zemi (Gn 1,26). Katastrofa pádu člověka přivodila prokletí toho, nad čím měl panovat. K hříchu došlo v oblasti lidského ducha, ale jeho vliv se projevil na veškerém stvoření.

5. Objevila se smrt

*Smrt je ztělesněním trestu za hřích. Zákaz v Edenu provázelo varování před smrtí (Gn 2,17), která je přímým vyjádřením Boží kletby nad hříšným člověkem (Gn 3,19). Dochází při ní k separaci jednotlivých částí bytí člověka, což vlastně znázorňuje princip smrti jako oddělení, které je ve své nejzazší podobě vyjádřeno oddělením od Boha (Gn 3,23n). Kvůli hříchu je pro člověka smrt spojena se strachem a hrůzou (L 12,5; Žd 2,15).

IV. Přisouzení viny

První hřích Adama měl zásadní význam pro celé lidstvo (Ř 5,12.14–19; 1 K 15,22). Neustále se zde zdůrazňuje, že jediné provinění jednoho člověka přineslo odsouzení a smrt celému lidstvu. Hřích je zde označován jako „Adamovo provinění", „neposlušnost jednoho", „provinění toho jediného" a očividně se tím míní první Adamovo přestoupení. Z toho důvodu se věta „protože všichni zhřešili" v Ř 5,12 týká hříchu všech kvůli Adamovu hříchu. Nemůže se vztahovat na skutečné hříchy všech lidí, tím méně pak na dědičnou zkaženost každého z nás, neboť Ř 5,12 jasně říká, proč „smrt zasáhla všechny", a v následujících verších se výraz „Adamovo provinění" (v. 17) uvádí jako příčina, pro kterou všude ve světě panuje smrt. Kdyby zde nešlo o týž hřích, Pavel by o stejném obsahu ve stejném kontextu tvrdil dvě různé věci. Jediným vysvětlením těchto dvou podob tvrzení je, že všichni zhřešili v Adamovu hříchu. Stejný závěr lze odvodit z věty, že „v Adamovi všichni umírají" v 1 K 15,22. Pokud v Adamovi všichni umírají, pak proto, že v Adamovi všichni zhřešili.

Podle Písma představuje druh sounáležitosti s Adamem, jíž se objasňuje podíl všech na Adamově hříchu, týž druh solidárnosti, kterou Kristus podpírá ty, kdo jsou s ním spojeni. Paralela mezi Adamem a Kristem v Ř 5,12–19 a 1 K 15,22.45–49 naznačuje v obou případech stejný typ vztahu a v případě Adama a jeho potomstva není třeba předpokládat nic jiného než to, co vidíme na Kristu a jeho lidu. V Kristově případě jde o nejvyššího zástupce, což úplně stačí k vysvětlení, proč mají všichni lidé podíl na Adamově hříchu. Říci, že Adamův hřích je přisouzen všem, znamená totéž jako konstatovat, že na jeho hříchu se všichni podíleli tím, že Adam byl jejich nejvyšším zástupcem.

Z uvedených biblických textů vyplývá, že k připsání Adamova hříchu došlo okamžitě, zatímco odsuzující rozsudek, který byl vynesen nad Adamem a v něm i nad celým lidstvem, vidí Písmo tak, že jeho spravedlivost a adekvátnost potvrzuje každý člověk svým morálním životem. Fakt, že „všichni zhřešili" (Ř 3,23), jasně dokazují jednotlivé případy konkrétních zjevných hříchů Židů a pohanů (Ř 1,18–3,8), a to ještě dříve, než se Pavel vůbec zmiňuje o přisouzení hříchu v Adamovi. V podobném duchu Bible vždy spojuje při posledním Božím soudu člověka s jeho „skutky", které nedosahují Božích měřítek (sr. Mt 7,21–27; 13,41; 25,31–46; L 3,9; Ř 2,5–10; Zj 20,11–14).

Odmítání tohoto učení prozrazuje nejen nepřijetí důkazů z jednotlivých biblických textů, ale též nepochopení souvislostí mezi principem, který nás poutá k Adamovi, a principem Božího spasitelného jednání. Paralela mezi Adamem jako prvním člověkem a Kristem jako posledním Adamem ukazuje, že spasení v Kristu je založeno na téže zásadě, podle níž jsme se stali hříšníky a dědici smrti. Dějiny lidstva jsou v konečném důsledku zařazeny do dvou celků: odsouzení-smrt a spravedlnost-ospravedlnění-život. První z nich vzniká díky našemu spojení s Adamem, druhý z našeho spojení s Kristem. V těchto dvou sférách se pohybujeme a žijeme. Boží vedení lidí je nasměrováno z hlediska těchto vztahů. Nepočítáme-li s Adamem, nemůžeme správně pochopit Krista. Všichni, kdo umírají, umírají v Adamovi, a všichni, kdo dostávají život, jej dostávají v Kristu.

V. Porušenost

Hřích nikdy nepředstavuje jen dobrovolný skutek provinění. Každé rozhodnutí pochází z něčeho, co tkví hlouběji než volba sama. Hříšný čin je projevem hříšného srdce (sr. Mk 7,20–23; Př 4,23; 23,7), tj. vyplývá ze zkaženosti mysli, povahy a vůle. Jak jsme již viděli, platilo to nejen o prvním hříchu, ale o všech dalších až dodnes. Příslušnost k dědicům Adamova hříchu s sebou proto musí nést podíl na zkaženosti, bez čehož by Adamův hřích neměl smysl a přisouzení tohoto hříchu by bylo neuskutečnitelnou abstrakcí. Pavel prohlašuje, že „neposlušností jednoho člověka se mnozí stali hříšníky" (Ř 5,19). S hříchem spojená porušenost, s níž všichni lidé přicházejí na svět, je z tohoto důvodu přímým důsledkem našeho podílu na Adamově hříchu. Jako jednotlivci se rodíme přirozeným procesem plození a nemůžeme existovat, aniž by se nám Adamův hřích nepřičítal. Proto žalmista vyznává: „Ano, zrodil jsem se v nepravosti, v hříchu mě počala matka" (Ž 51,7) a náš Pán řekl: „Co se narodilo z těla, je tělo" (J 3,6).

Svědectví Písma o intenzitě této zkaženosti je jasné. Gn 6,5 a 8,21 představuje uzavřený případ. Z Gn 8,21 vyplývá, že se toto obvinění netýkalo pouze doby před potopou. Síle svědectví z prvních stránek Bible se nelze vyhnout. I další hodnocení vyznívají podobně (sr. Jr 17,9n; Ř 3,10–18). Ať se na člověka podíváme z jakéhokoli úhlu, vždy mu chybí to, co by se líbilo Hospodinu – všichni se odchýlili a vše bylo porušeno. V Ř 8,5–7 se Pavel zmiňuje o tělesném smýšlení a tělo, jehož zde užívá v etickém slova smyslu, znamená lidskou přirozenost ovládanou hříchem (sr. J 3,6). Velmi silná slova znějí v Ř 8,7: „Soustředění na sebe je Bohu nepřátelské," což znamená, že myšlení přirozeného člověka je určováno a ovládáno nepřátelstvím vůči Hospodinu. V těchto verších Bůh vyslovuje jasný soud nad naprostou zkaženostmi. Neexistuje totiž oblast nebo stránka lidského života, na niž by nepůsobily temné účinky hříšnosti člověka, a proto neexistuje ani oblast, na jejímž základě by se člověk mohl před Boží tváří a jeho zákonem případně ospravedlnit.

Zkaženost však není v konkrétních proviněních obsažena u všech stejně. Existuje řada faktorů působících jako zábrany. Bůh nenechává všechny lidi napospas nečistotě, převrácenému myšlení a nesprávnému jednání (Ř 1,24.28). Celková zkaženost (celková v tom smyslu, že se dotýká všeho) není neslučitelná s projevy přirozených ctností a prosazováním občanské spravedlnosti. I neznovuzrození lidé mají svědomí a v jejich srdci se odráží působení zákona, takže do určité míry a v jistých bodech plní jeho požadavky (Ř 2,14n). Učení o porušenosti však říká, že jejich skutky jsou sice formálně v souladu s Božími přikázáními, ale dobré a Bohu libé nejsou z hlediska plných a nejvyšších měřítek, z nichž vychází soud: podle těchto kritérií je láska k Bohu hlavním motivem, Boží zákon řídicím principem a Boží sláva určujícím cílem (Ř 8,7; 1 K 2,14; sr. Mt 6,2.5.16; Mk 7,6n; Ř 13,4; 1 K 10,31; 13,3; Tt 1,15; 3,5; Žd 11,4.6).

VI. Neschopnost

V této souvislosti jde o neschopnost povstat ze porušenosti. Jestliže je zkaženost celková, tj. zasahuje každou stránku a oblast bytí člověka, pak zahrnuje i jeho neschopnost konat dobro a to, co se Hospodinu líbí.

Nejsme schopni změnit svůj charakter nebo jednat jinak než podle něho. V otázce chápání přirozený člověk nedokáže poznávat věci Božího Ducha, protože ty lze vnímat pouze duchovně (1 K 2,14). Z hlediska poslušnosti Zákona nejenže se Božímu zákonu nepodřizuje, ale ani mu být podřízen nemůže (Ř 8,7). Ti, kdo jsou z těla, se nemohou Hospodinu líbit (Ř 8,8). Špatný strom nemůže nést dobré ovoce (Mt 7,18). Ve všech těchto případech je ona nezpůsobilost zcela zřejmá. Sám náš Pán říká, že nejsme schopni ani v něho věřit, pokud nás Otec nepřitáhne k sobě a nedá nám víru jako dar (J 6,44n.65). Toto tvrzení má stejný účinek jako výrok, že bez nadpřirozeného zrození z vody a z Ducha nikdo nemůže Boží království správně posoudit ani do něho vejít (J 3,3.5.8; sr. J 1,13; 1 J 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18).

Nutnost takto radikální a závažné proměny a obnovy ve smyslu znovuzrození je důkazem veškerého svědectví Písma o poutech hříchu a beznadějnosti hříšného stavu. Tato spoutanost znamená, že přirozený člověk z psychologického, morálního ani duchovního hlediska nedovede přijmout věci Ducha, nemůže milovat Boha a dělat to, co se mu líbí, ani uvěřit v Krista kvůli záchraně své duše. Právě toto zotročení je výchozím bodem evangelia. Sláva evangelia spočívá v tom, že poskytuje osvobození z pout a otroctví hříchu. Je to evangelium milosti a moci pro bezmocné.

VII. Důsledek

Hřích je namířen proti Bohu, a proto s ním Hospodin nemůže být spokojen ani se vůči němu stavět lhostejně. Boží reakcí na hřích je hněv. To, jak často se Písmo zmiňuje o Božím hněvu, nás nutí vzít v úvahu jeho reálnost a význam.

Ve SZ se hněv označuje různými výrazy. V hebr. je velice běžné *'ap̄* = zloba, v důraznější podobě *hᵃrôn 'ap̄*, poukazující na „prudkost Boží zloby" (sr. Ex 4,14; 32,12; Nu 11,10; 22,22; Joz 7,1; Jb 42,7; Ž 21,10; Iz 10,5; Na 1,6; Sf 2,2); často se objevuje *hēmâ* (sr. Dt 29,23; Ž 6,2; 79,6; 90,7; Jr 7,20; Na 1,20), *'ebrâ* (sr. Ž 78,49; Iz 9,19; 10,6; Ez 7,19; Oz 5,10) a *keṣep̄* (sr. Dt 29,28; Ž 38,2; Jr 32,37; 50,13; Za 1,2); charakteristické je i *za'am*, které svědčí o rozhořčení (sr. Ž 38,4; 69,25; 78,49; Iz 10,5; Ez 22,31; Na 1,6). Je zřetelné, že SZ je zmínkami o Božím hněvu zcela prostoupen. Často se vedle sebe vyskytuje několik podobných výrazů, čímž se vyjadřovaná myšlenka zesílí a potvrdí. Uvedené pojmy samy o sobě, ale i větné konstrukce, v nichž se vyskytují, jsou natolik intenzivní, že dokážou vyvolat představu nelibosti, prudkého rozhořčení a svaté odplaty.

Ř. termíny jsou *orgē* a *thymos*, přičemž *orgē* se v NZ často používá v souvislosti s Bohem (sr. J 3,36; Ř 1,18; 2,5.8; 3,5; 5,9; 9,22; Ef 2,3; 5,6; 1 Te 1,10; Žd 3,11; Zj 6,17), zatímco *thymos* nikoli (sr. Ř 2,8; Zj 14,10.19; 16,1.19; 19,15; viz *zēlos* v Žd 10,27).

Boží *hněv je proto skutečností a jazyk a učení Písma se nám snaží zprostředkovat jeho intenzitu. Za zmínku stojí zejména tři postřehy.

1. Boží hněv si nesmíme vykládat jako výbuchy zuřivosti, které běžně doprovázejí hněv náš. Jde o uváženou, rozhodnou nelibost, kterou nutně vyvolává popírání Boží svatosti.

2. Nelze ho chápat jako pomstychtivost, ale jako svaté rozhořčení. Nejde o žádnou zášť ani zhoubnou nenávist, nýbrž o spravedlivý odpor.

3. Nesmíme jej redukovat na Boží odhodlání trestat. Hněv je pozitivní vyjádření nespokojenosti, tak jako vše, co se Bohu líbí, působí jeho uspokojení. U Boha nemůžeme vyloučit emoce. Boží hněv nachází svoji obdobu v lidském srdci, přičemž dokonalým příkladem zde byl Ježíš (sr. Mk 3,5; 10,14).

Hřích je tedy vystaven svatému Božímu hněvu. Jelikož hřích nikdy není neosobní, nýbrž existuje v lidech, kteří ho páchají, obsahuje Boží hněv nelibost, která se týká přímo nás. Stáváme se objekty jeho pozornosti. Tresty, jimiž procházíme, jsou vyjádřením Božího hněvu. Pocit viny a výčitky svědomí představují v našem vědomí odraz Boží nelibosti. Podstatou konečné zkázy bude vylití Božího rozhořčení, jež způsobí mnoho utrpení (sr. Iz 30,33; 66,24; Da 12,2; Mk 9,43.45.48).

VIII. Vítězství nad hříchem

Přestože se Bible zabývá tak vážným tématem jako hřích, nikdy neztrácí nadějný a optimistický tón. Jejím jádrem je totiž svědectví o mocné Boží ofenzívě proti hříchu, která je součástí jeho plánu záchrany v Ježíši Kristu, posledním Adamovi, věčném Božím Synu a Spasiteli hříšníků. V celém Kristově díle, jeho zázračném narození, v dokonalé celoživotní poslušnosti, ale hlavně v jeho smrti, vzkříšení a nanebevstoupení, v jeho vládě v dějinách a slavném návratu, je hřích přemožen. Vzpurná a uchvatitelská moc hříchu byla poražena, jeho absurdní požadavky odhaleny, jeho nečisté machinace byly demaskovány a ukončeny, zhoubné účinky pádu lidstva v Adamovi přestaly působit a Bohu se znovu dostalo cti, jeho svatost byla uspokojena a jeho sláva se rozšířila.

Slavné a radostné svědectví Písma zní: Bůh porazil hřích v Kristu. Toto vítězství lze vidět na Božím lidu, který je díky víře v Krista a v jeho dokončené dílo z viny a soudu hříchu vysvobozen a porážku moci hříchu již do určité míry zakouší ve svém spojení s Ježíšem. Tento proces vyvrcholí na konci tohoto věku, kdy se Kristus vrátí ve slávě, plně posvětí své následovníky a hřích z jejich blízkosti definitivně odstraní. Tehdy stvoří nové nebe a novou zemi, v nichž bude přebývat spravedlnost. (Sr. Gn 3,15; Iz 52,13–53,12; Jr 31,31–34; Mt 1,21; Mk 2,5; 10,45; L 2,11; 11,14–22; J 1,29; 3,16n; Sk 2,38; 13,38n; Ř. *passim*; 1 K 15,3n.22n; Ef 1,3–14; 2,1–10; Ko 2,11–15; Žd 8,1–10,25; 1 Pt 1,18–21; 2 Pt 3,11–13; 1 J 1,6–2,2; Zj 20,7–14; 21,22–22,5.)

BIBLIOGRAFIE. J. Muller, *The Christian Doctrine of Sin*, 1877; J. Orr, *Sin as a Problem of Today*, 1910; F. R. Tennant, *The Concept of Sin*, 1912; C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Sin*, 1953; E. Brunner, *Man in Revolt*, 1939; R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 1941 a 1943; J. Murray, *The Imputation of Adam's Sin*, 1959; G. C. Berkouwer, *Sin*, 1971; W. Günther, W. Bauder, *NIDNTT* 3, str. 573–587; *TDNT* 1, str. 149–163, 267–339; 3, str. 167–172; 5, str. 161–166, 447–448, 736–744; 6, str. 170–172, 883–884; 7, str. 339–358.

J.M.
B.A.M.

HUCCAV (hebr. *huṣṣaḇ*, význam nejistý, možná z *nāṣaḇ* = je rozhodnuto). Objevuje se pouze v Na 2,7, LXX *hē hypostasis* = hebr. *maṣṣāḇ* = postavení. EP překládá jménem božstva Ištar, bohyně Ninive, což předpokládal J. M. P. Smith (*ICC*). W. Gesenius odvozoval výraz od *ṣāḇaḇ* a kladl jej na konec 6. verše: „... chrám se hroutí a je stržen". J.G.G.N.

HUDBA A HUDEBNÍ NÁSTROJE

I. Hudba

Z častých zmínek v SZ vyplývá, že hudba představovala důležitou součást hebr. kultury. Podle tradice byl Júbal, Lámechův syn, „praotcem všech hrajících na citaru a flétnu“ (Gn 4,21). Úzký vztah mezi pastýři a hudebním uměním je vidět i v tom, že Júbal měl staršího bratra Jábala, „který se stal praotcem těch, kdo přebývají ve stanu a u stáda“ (Gn 4,20).

Později byla hudba posvěcena také pro bohoslužbu v chrámu, ale od počátku měla i světské užití. Lában vyčítal Jákobovi, že od něj utekl a ani mu nedovolil, aby ho vyprovodil „s písničkami, bubínkem a citarou“ (Gn 31,27). Hudba se často uplatňovala ve chvílích radosti, kdy se spojovala s *tancem. Po vítězství v bitvě se zpívaly oslavné ódy (Ex 15,1nn; Sd 5,1nn). Mirjam s ženami oslavovala porážku faraona a jeho jezdců „bubínky v tanečním reji“ (Ex 15,20nn) a Jóšafat se triumfálně vracel do Jeruzaléma „s harfami, citarami a trubkami“ (2 Pa 20,28). Na slavnostech se běžně provozovala hudba, zpěv i tanec (Iz 5,12; Am 6,5), zejména při vinobraní (Iz 16,10) a na svatbách (1 Mak 9,37.39). Králové měli své zpěváky a hudebníky (2 S 19,35; Kaz 2,8). Pastýři hrávali na lyry (1 S 16,18), mladíci zpívali v branách (Pl 5,14). I nevěstky umocňovaly své svádění zpěvem (Iz 23,16).

Hudba zněla jak v čase žalu, tak i v dobách štěstí. Jako typické příklady jmenujme žalozpěv (*qînâ*), který je obsahem knihy Pláč, a Davidův nářek nad Saulem a Jónatanem (2 S 1,18–27). Při pohřbech se zpravidla najímala profesionální truchlící skupina. Tvořili ji obvykle také pištci (Mt 9,23). Podle Maimonida se očekávalo, že i nejchudší muž si najme nejméně dva pištce a jednu plačku na pohřeb své manželky (*Mišnājôt* 4).

Hudba byla nedílnou součástí hebr. společenského života a měla své místo i v náboženském životě. 1 Pa 15,16–24 obsahuje detailní zprávu o Davidově uspořádání sboru a orchestru z řad lévijců. Kromě tohoto oddílu nacházíme jenom kusé a nepřímé zmínky o užití hudby při uctívání Hospodina. Obsahují málo podkladů pro to, abychom si utvořili jasnou představu, jak hudba sloužila v chrámu.

O hebr. hudbě toho víme velmi málo. Není jisté, zda se používal nějaký systém notového zápisu. Každopádně se žádný nezachoval. Pokusy interpretovat přízvuky hebr. textů jako formu notace nevedly k cíli. Tyto akcenty měly význam spíše pro recitaci než pro hudbu a navíc byly pozdějšího data. I když nemáme doklady o instrumentální hudbě v chrámu, můžeme z formy žalmů zjistit, že je zpívaly antifonicky buď dva sbory (Ž 13; 20; 38), nebo sbor a shromáždění (Ž 136; 118,1–4). Zdá se, že po zajetí sbory sestávaly ze stejného počtu mužských a ženských hlasů (Ezd 2,65). Není však jasné, jestli se jednalo o smíšený sbor nebo o jeden mužský a jeden ženský. Sbory možná spíše deklamovaly než zpívaly, ovšem způsob jejich zpěvů zůstává tajemstvím, i kdy se jistě velmi lišil od dnešních církevních zpěvů.

Písemné doklady (zač. 2. tis. př. Kr.) pocházejí z Mezopotámie a týkají se harf (napínání strun a ladění), hudebních nástrojů a litanií (6. stol. př. Kr.); sr. D. Wulstan, O. R. Gurney, *Iraq* 30, 1968, str. 215–233; W. G. Lambert in H. Goedicke (ed.), *Near Eastern Studies ... W. F. Albright*, 1971, str. 335–353. V Ugaritu (asi 1400 př. Kr.) se našlo několik klínopisných tabulek, na nichž se zachovaly hymny v churrijském jazyce s přidruženou formou hudební notace; sr. A. D. Kilmer, *RA* 68, 1974, str. 69–82; *ibid.* (s D. Wulstanem), str. 125–128, s dřívějšími poznámkami. Odborníci se také pokusili reprodukovat hru na harfu a hymnologii v hudební nahrávce na gramodesce; sr. A. D. Kilmer, R. L. Crocker, R. R. Brown, *Sounds from Silence*, 1977.

II. Hudební nástroje

Poněkud více víme o biblických hudebních nástrojích, i když nemáme úplné informace o jejich tvaru a konstrukci. Nalezly se však nástroje používané v jiných starověkých národech Středního východu, jmenovitě v Egyptě. Výzkumu napomáhá i etymologie hebr. slov a starověké verše, ale dosud jsou naše znalosti velmi skrovné. Nástroje uvedené v Písmu lze rozdělit do tří hlavních skupin na strunné, dechové a bicí.

1. Strunné nástroje

a) **Citara** (*kinnôr*, zpravidla překládaná „harfa, citera“) je první hudební nástroj zmíněný v Bibli (Gn 4,21) a jediný strunný nástroj uvedený v Pentateuchu. Lában se chtěl za jeho doprovodu rozloučit s Jákobem, kdyby byl neodešel tak náhle (Gn 31,27). Tato narážka napovídá, že by citara mohla být syrského původu. Názory, zda šlo o lyru nebo harfu, se liší, většina se však kloní k citaře (viz EP). Byla přenosná, tedy malá, což vyplývá ze skutečnosti, že ji nesl mladý prorok (1 S 10,5). Malby v starých eg. hrobech zachycují cizince, Semity ze Šútu (Zajordánsko), jak nesou citary a hrají s plektrem v ruce. Také není jasné, jestli se na ni hrálo rukou nebo trsátkem. V 1 S 16,23 „David bral citaru a hrál na ni“, ale nepřítomnost plektra neznamená, že se používala pouze ruka. Také nemáme jistotu, kolik měla citara strun. Josephus uvádí deset, jiní autoři dávají nástroj do souvislosti s hebr. slovem *šᵉmînîṯ* = osmerý (LXX *hyper tēs ogdoēs*) v 1 Pa 15,20 a domnívají se, že měla osm strun. Narážka v pasáži však neznamená nic jistého.

Kinnôr byl dřevěný nástroj. David ho asi měl z cypřišového dřeva (2 Sa 6,5). Nástroje, které dal udělat Šalomoun pro chrám, zhotovili z almugímového dřeva (1 Kr 10,12) a zřejmě měly velkou cenu. Josephus (*Ant.* 8. 94) podává zprávu, že byly vykládané elektrem, tj. slitinou kovů, nebo jantarem.

Slovo „harfa“ se také užívá k překladu aram. *qîṯrôs*. Vyskytuje se jen mezi nástroji Nebúkadnesarova orchestru v Dn 3. Je patrný společný kořen s evropským názvem „kytara“.

b) **Citara** (KP husle). Původní aram. slovo se vyskytuje jen v Dn 3. Jeden z nástrojů Nebúkadnesarova orchestru, nejde tedy o hebr. hudební nástroj. *Sabbᵉkâ* se obvykle ztotožňuje s ř. *sambykē* (viz překlad v Dn 3, LXX). Vypadala prý buď jako malá trojúhelníková harfa o čtyřech nebo více vysokých strunách, anebo jako velká mnohostrunná harfa. V každém případě šlo o strunný, nikoli dechový nástroj. Podle Strabóna (10. 471) měl barbarský původ a někde se správněji překládá „trojúhelníková lyra“.

c) **Dulcimer**. Jeden z překladů aram. pojmu *sûmpônjâ*, jenž se pokládá za převzatý z řečtiny. V Bibli je uveden pouze v orchestru z Dn 3. Překlad není správný, protože se nejedná o strunný nástroj, ale asi o jakési prastaré dudy. Dnešní italský překlad zní *sampogna* a označuje obecně rozšířenou formu dud. Jinak může pocházet z ř. *ty(m)panon*, což byl druh bubnu.

IZRAELSKÉ			
Biblický odkaz	hebr. výraz	EP	KP
Strunné nástroje			
1 S 10,5; Am 5,23; 6,5	*nēḇel*	harfa	harfa
Iz 5,12		citara	harfa
Ž 33,2; 144,9	*nēḇel ʿāśôr*	harfa o 10 strunách	loutna a nástroj o 10 strunách
Gn 4,21	*kinnôr*	citara	harfa
Dechové nástroje			
Jz 6,4	*keren hajjôḇēl*	polnice z beraních rohů	trouby z beraních rohů
1 Pa 15,28; 2 Pa 15,14; Ž 98,6	*šôpār*	polnice, pozouny	trouby a pozouny
Ex 19,13	*jôḇēl*	roh	troubit
Nu 10,2	*ḥᵃṣōṣᵉrâ*	trubka	trouba
Jb 21,12; 30,31: Ž 150,4	*ʿûgaḇ*	flétna	muzika
1 S 10,5; Iz 5,12 1 K 14,7	*ḥālîl*	píšťala	píšťala
1 Kr 1,39		píšťala	trouba
Bicí nástroje			
Ex 15,20; Ž 81,3	*tōp*	buben	buben
Gn 31,27; Jb 21,12; 1 S 10,5; Iz 5,12		bubínek	buben
1 Pa 15,19	*ṣelṣᵉlîm*	měděné cymbály	cymbály měděné
2 S 6,5; Ezd 3,10; Ž 150,5	*mᵉṣiltajim*	cymbál	cymbál
2 Pa 5,13		bubínek	cymbál
2 S 6,5	*mᵉnaʿanʿîm*	chřestítka	cymbál
Ex 28,33–34	*paʿᵃmôn*	zvonečky	zvonečky
Ex 39,25–26		zvonečky	zvonček
Za 14,20	*mᵉṣillâ*	zvonec koní	zvonce koňské
BABYLÓNSKÉ			
Strunné nástroje	aram. výraz		
Dn 3,5.7 atd.	*sabbᵉḵâ*	citara	citara,husle
	pᵉsanṯērîn	harfa	citara, husle
	qîṯrôs/qaṯrôs	loutna	loutna
Dechové nástroje			
Dn 3,5.7 atd.	*qeren*	roh	trouba
	maśrôqîṯâ	dudy	píšťala
Bicí nástroje			
Dn 3,5.7 atd.	*sûmpônjâ*	strunné nástroje	muzika

Tabulka udává hudební nástroje, jak jsou uvedeny v Bibli v Ekumenickém a Kralickém překladu.

d) **Loutna** (KP), **žaltář** (z ř. *psaltērion*), nástroj, na který se hraje prsty, nikoli trsátkem. Ř. *psallō* = tvrdě se dotýkat nebo škubat. Hebr. název nástroje je *nēḇel*, který se někdy interpretuje jako viola, jindy loutna. V LXX se *nēḇel* překládá různě (*psaltērion*, *psalmos*, *kithara*, *nablion*, *nabla*, *nablē*, *naula*, *nablas*). Většina odborníků se domnívá, že se jedná o druh harfy, ale její popis je nejasný. První zprávu o ní najdeme v 1 S 10,5 a z textu usuzujeme, že snad pocházela z Fénicie, protože předtím udržoval Izrael s touto zemí jen omezené styky. Objevily se i pokusy rekonstruovat tvar *nēḇel*, přičemž se čerpalo z původního kořene slova („kožená láhev", „nádobka", „džbán"). Podle představ znalců měl nástroj na dolním konci duté rezonanční těleso a snad se dokonce podobal dudám. Takové názory však jsou pouhé domněnky.

Kinnôr i *nēḇel* se zhotovovaly z cypřišového, později almugímového dřeva. Je jisté, že David ovládal oba nástroje. Na *nēḇel* se hrával basový part.

S *nēḇel* se často spojuje hebr. *'āśôr*. Toto slovo pochází z kořene, který znamená „deset", a obecně se přijímá, že nástroj měl deset strun. Tuto interpretaci nacházíme i v LXX a Vulgátě (*psaltērion decachordon* a *psalterium decem chordarum*). Zřejmě je *nēḇel 'āśôr* prostě varianta *nēḇel*.

Aram. výraz *psantērîn* (Dn 3,5nn) popisuje další nástroj Nebúkadnesarova orchestru (ř. *psaltērion* = harfa). J. Stainer (*The Music of the Bible*, str. 40–55) dlouze dokazuje, že uvedený nástroj je ve skutečnosti dulcimer. Nelze však o něm zodpovědně říci nic víc, než že se jedná o strunný nástroj.

2. Dechové nástroje

a) **Flétna** (aram. *maśrôqîṯâ*). Uvádí se pouze v Dn 3. Název se odvozuje z kořene onomatopoického slova *šāraq* = pískat nebo syčet. Hru na většinu typů dud a fléten obyčejně doprovází syčivý zvuk. Předpokládá se, že nástroj patřil do této skupiny.

b) **Píšťala** (hebr. *ḥālîl* = píšťala, flétna). Slovo se vyskytuje ve SZ jen 6x. V NZ se používá v LXX ř. *aulos*, ve Vulgátě *tibia*. Oba tyto výrazy představují obecné pojmy zahrnující nástroje jazýčkové (hoboje a klarinety) i retné (flétna).

Hebr. *ḥālîl* je odvozeno z kořene znamenajícího prorážet nebo vrtat, ř. *aulos* zase od slovesa foukat. Nic z toho však nenaznačuje stavbu nástroje. Většina souhlasí spíš s hobojem než s flétnou, ale nemáme v tom jistotu. Podobně jako dnes, i tehdy si hráč na jazýčkový nástroj musel s sebou nosit zásobu plátků v krabici (ř. *glōssokomon*). Šlo skutečně o krabici, a ne o pokladnici, jakou používal Jidáš na peníze (J 12,6; 13,29).

Píšťala se užívala při slavnostních pochodech (Iz 30,29), v době národních oslav (1 Kr 1,40), ale i při truchlení o pohřbech (Mt 9,23). Že může vydávat i naříkavý zvuk, dokazuje zmínka v Jr 48,36.

c) **Roh** (hebr. *qeren*) se ve SZ objevuje dosti často. Je příbuzné s ř. *keras* a lat. *cornu*. V biblických dobách se rohy zřejmě uplatňovaly jednak jako nádobky na olej, jednak jako druh trubky. Roh jako hudební nástroj vystupuje pouze ve třech pasážích. V Joz 6 se užívá synonymicky s *šôpār* = trubka (viz níže e) ve zprávě o dobývání Jericha. 1 Pa 25,5 uvádí ty, které David určil, aby na něj hráli, a v Dn 3 jde o jeden z nástrojů Nebúkadnesarova orchestru. První trubky se jistě dělaly z rohů zvířat, později se zhotovovaly z kovu.

d) **Trubka**. V Bibli se připomíná na mnoha místech. Překládají se tak dvě různá hebr. slova – *šôpār* a *ḥ^aṣōṣ^erâ*. Také se užívá místo hebr. *jôḇēl* = beraní roh. LXX překládá jednotně *salpinx*, a to i v NZ.

Šôpār, dlouhý roh se zahnutým koncem, byl národní nástroj Izraelců. Jeho zvuk svolával lid při vojenských nebo náboženských příležitostech. V židovských synagogách se používá dodnes.

Ḥ^aṣōṣ^erâ byla trubka z tepaného stříbra. Hospodin Mojžíšovi přikázal, aby udělal dvě. Sloužily k svolávání pospolitosti a k povelu, aby lid táhl dál. V Nu 10,1–10 Bůh dává Mojžíšovi instrukce, kdy se má na tyto trubky troubit. Jednalo se o nástroj posvátný, ne vojenský.

Název se objevuje jako překlad tří různých hebr. slov. V Dn 3 je to *keren* = roh (viz d). Ve čtyřech oddílech jde o hebr. slovo *šôpār*, které se na jiných místech překládá „trubka".

e) **Varhany** (hebr. *'ûḡāḇ*) se vyskytují jen v SZ, a to 4x. V Gn 4,21 figurují jako druhový název, který zahrnuje všechny dechové nástroje, podobně jako *kinnôr* představuje obecný termín pro strunné nástroje. V Jb 30,31 se znovu objevuje společně s *kinnôr* a v Jb 21,12 reprezentuje skupinu dechů včetně zástupců strunných a bicích nástrojů. Naposledy tento výraz nacházíme v Ž 150,4 mezi mnoha dalšími hudebními nástroji. LXX neposkytuje představu o podstatě nástroje, protože užívá tři rozdílná slova. (V Gn 4,21 *kithara* = kytara; v obou verších u Jóba *psalmos* = psalterium a v Ž 150,4 *organon* = varhany). Odvozování hebr. slova je nejisté. Někteří je spojovali s kořenem ve významu „bažit", „mít přehnané záliby", což má přídech smyslnosti nebo lákavosti, ale jedná se o pouhou domněnku. Nástroj by měl mít podobu píšťaly nebo skupiny píšťal.

3. Bicí nástroje

a) **Cymbály**. Tento název pochází z ř. *kymbalon*, které se vyskytuje 1x v NZ (1 K 13) a také v LXX jako překlad hebr. *m^eṣiltajim* a *ṣelṣ^elîm*. *Kymbalon* se odvozuje z *kymbē* = miska nebo vyhloubená deska. Oba hebr. termíny pocházejí z jednoho kořene, onomatopoického výrazu, jenž znamená „vířit" nebo „třást". Zdá se, že *m^eṣiltajim* je pozdější tvar slova, které se vyskytuje asi 12x v knihách Paralipomenon a jednou u Ezdráše a Nehemjáše. Starší tvar *ṣelṣ^elîm* se objevuje v žalmech a 1x v 2 S. V Ž 150 dokonce 2x v jednom verši, s různými přídavnými jmény. Je známo, že ve starověku existovaly dva druhy cymbálu. První tvořily dvě mělké kovové desky, každá se držela v jedné ruce a tlouklo se jimi o sebe. Druhý sestával ze dvou misek, jedna byla pevná a druhou se na ni tlouklo. Předpokládalo se, že v Ž 150 se jedná o tyto dva druhy cymbálů, ale je to pouze domněnka.

Cymbály se na všech místech, kde se o nich mluví, uplatňují při náboženských úkonech. V LXX se ř. *kymbalon* užívá v 1 S 18,6 k překladu hebr. *šālîš*, jehož kořen znamená „tři". Vulgáta překládá *sistrum* = chřestítko. Snad šlo o triangl nebo nějaký trojstrunný nástroj, ale není to jisté.

b) **Chřestítko**. V 2 S 6,5 narazíme na hebr. *m^ena'an'îm*, které se vyskytuje pouze v této pasáži a figuruje spolu s cymbály (viz níže 3,b) mezi jinými nástroji, za jejichž doprovodu David s celým izraelským domem křepčili před Bohem. Kořen slova, od něhož je tento výraz odvozen, znamená „třást se, chvět" takže šlo pravděpodobně o nějaké chřestítko. LXX překládá *kymbala* = cymbál, a tak je méně přesná než Vulgáta, která interpretuje *sistra* = chřestítko (ř. *seistron* ze *seiō* = třást, pohybovat sem a tam). Lze přeložit i jako „kastaněty". Na obrazech ze starého Egypta se nám zachovala chřestítka sestávající z oválné obruče na držadle, k níž byla připojena vlákna s kroužky, které při pohybu řinčely.

c) **Tamburína a bubínek**. Takto se překládá hebr. *tōp̄* (LXX *tympanon*). Jedná se o nástroj podobný tamburíně, který se držel v jedné ruce a druhou se do něj klepalo. Užíval se k doprovodu zpěvu a tance (Ex 15,20). V SZ vždycky vyjadřuje radost a veselí, ať už na slavnostech (Iz 5,12) nebo při oslavách vítězství (1 S 18,6).

d) **Zvonky**. Tak se překládají dva hebr. výrazy. *Pa'^amôn* z kořene „udeřiti" se v Ex vyskytuje 4x a týká se zlatých zvonečků na Áronově kněžském rouchu. *M^eṣillâ* se objevuje pouze v Za 14,20. Podle LXX to jsou „uzdy" (*chalinoi*), v českém překladu „zvonce koní". Hebr. slovo má stejný kořen jako v případě cymbálů a asi se vztahuje na kovové kotouče nebo misky připevněné k uzdám koní, jež sloužily jako ozdoba a zároveň měly vydávat zvonivý zvuk.

BIBLIOGRAFIE. J. Stainer, *The Music of the Bible*, 1914; C. H. Cornill, *Music in the Old Testament*, 1909; *ISBE*; S. B. Finesinger, „Musical Instruments in the Old Testament" in *HUCA* 3, 1926, str. 21–75; K. Sachs, *A History of Musical Instruments*, 1940; H. Hartmann, *Die Musik der sumerischen Kultur*, 1960; T. C. Mitchell a R. Joyce in D. J. Wiseman (ed.), *Notes on some Problems in the Book of Daniel*, 1965, str. 19–27; J. Rimmer, *Ancient Musical Instruments of Western Asia* (*British Museum*), 1969. D.G.S. K.A.K.

HŮL, BERLA Slovo, které má řadu významů.

1. Prut, větev (Gn 30,37; Jr 1,11).

2. Opora poutníků (Gn 32,10; Mk 6,8), pastýřů (Ex 4,2; Ž 23,4), starých lidí (Za 8,4; Žd 11,21) a vážených mužů (Gn 38,18); obrazně v 2 Kr 18,21; Iz 3,1; Ez 29,6. Při počítání procházely ovce pod pastýřovou holí (Lv 27,32; sr. Ez 20,37).

3. Nástroj, jímž se trestalo (Př. *passim*; 1 K 4,21).

4. Hůl, kterou nosili vojáci (1 S 14,27; 2 S 23,21) a pastýři (1 S 17,40; sr. Ž 23,4, kde se o berle mluví obrazně jako o Boží ochraně a hůl symbolizuje Boží vedení; sr. Mi 7,14).

5. Symbol autority, jak lidské (Sd 5,14), např. žezlo (Gn 49,10; Jr 48,17), tak Boží, např. Mojžíšova hůl (Ex 4,20) a Áronova hůl, která potvrzovala lévijské kněžství (Nu 17; Žd 9,4).

6. Tyč, na kterou se zavěšovaly kruhové chleby. Její zlomení je obrazem hladu (Lv 26,26; Ž 105,16; Ez 4,16. 5,16. 14,13). Jinak také může symbolizovat chléb, který je základní potravinou udržující život.

7. Hůlka čarodějů a věštců (Ex 7,12; Oz 4,12).

8. Hůl sloužící k mlácení (Iz 28,27).

9. Hůl jako nástroj k měření (Zj 11,1; 21,15n; sr. Ez 40,3).

BIBLIOGRAFIE. *BDB*; Arndt, *s. v.*; L. Koehler, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, 1953. L.C.A.

HVĚZDY

I. Obecně

Hvězdy (hebr. *kôḵāḇîm*; ř. *asteres* [LXX, NZ]) nejsou nikde v Bibli předmětem vědeckého zájmu. Tímto výrazem se obecně označují jakákoli světelná vesmírná tělesa kromě Slunce a Měsíce. Velký počet hvězd symbolizuje Boží velikost (Ex 32,13; Dt 1,10; 10,22; 28,62; 1 Pa 27,23; Neh 9,23; Žd 11,12). Abrahamovi Hospodin slibuje, že jeho potomstva bude tolik jako hvězd (Gn 15,5; 22,17; 26,4). Předkřesťanští astronomové (např. Hipparchos, 150 př. Kr.) popsali asi 3 000 hvězd, ale až po r. 1610, kdy začal Galileo používat dalekohled, se zjistilo, jak veliké množství hvězd existuje. To však vyplývá i z výše uvedených biblických odkazů.

Na hvězdy se nahlíží poeticky, jako na velkolepý projev jinakosti Boží vzhledem k člověku. Jen on je vytváří, ovládá a počítá. Lidská zpupnost a pýcha se někdy snaží si tuto autoritu přivlastnit (Gn 1,16; Ž 8,4; 136,9; 147,4; Am 5,8; Jb 9,7; Jr 31,35; Iz 14,13; Abd 4; Na 3,16; sr. Gn 37,9). Neustálým pokušením bylo uctívat hvězdná božstva; avšak hvězdy ve srovnání se samotným Hospodinem neznamenají vůbec nic (Dt 4,19; Jr 7,18; Am 5,26; Sk 7,43). On je vysoko nad nebesy (Jb 22,12).

Předzvěstí Božích činů (definitivního vykoupení a posledního soudu) v závěru dějin jsou astronomická znamení. Tyto úkazy předpovídají proroci i náš Pán a zaujímají význačné místo také v knize Zjevení (Iz 13,10; Ez 32,7; Da 8,10; Jl 2,10; 3,15; Mt 24,29; Mk 13,25; L 21,25; Zj 6,13; 8,10–12; 9,1).

Slova „hvězda" se užívá také obrazně, aniž by poukazovalo na nějaký astronomický jev. Obvykle naznačuje důstojnost, ať již vlastní nebo přisvojenou (Jb 38,7; Da 12,3; Zj 1,16.20; 2,1; 3,1; 12,1; 22,16).

II. Konkrétní souhvězdí

V Bibli narazíme na jména několika souhvězdí.

1. Lev (KP Arkturus) (Jb 9,9; 38,32). Jedná se o významné cirkumpolární souhvězdí Ursa Major. Výraz „se svými mladými" poukazuje na jeho 7 hlavních hvězd.

2. Zvířetník (Jb 38,32). Význam je zde nejasný. Možná jde o (dvanáct) znamení zvěrokruhu nebo jen o J znamení (aram. *Mazzalot*, „pás hvězd").

3. Orion (Jb 9,9; 38,31; Am 5,8). „Lovec" – výrazné J souhvězdí, které se skládá z hvězd první hvězdné velikosti, a to Betelugese (levá horní, červená) a Rigel (pravá dolní, modrá). Rozsah barev a jasu těchto a sousedních hvězd zajímavě ilustruje 1 K 15,41.

4. Plejády (Jb 9,9; 38,31; Am 5,8). Kompaktní shluk sedmi slabě zářících hvězd v souhvězdí Býka, jež vytvářejí propojenou soustavu obalenou nebulární hmotou, ve vzdálenosti asi 300 světelných let od Slunce. Výrazy „spoutat třpyt Plejád" a „rozvázat pouta Orióna" se mohou vztahovat k představě, že Plejády jsou předzvěstí jara a Orion podzimu. Nabízí se lákavá, avšak pravděpodobně nepřijatelná alternativa, že „spoutávání" Plejád jejich vzájemnou přitažlivostí nebo (poeticky) mlhovinou, která je obklopuje, stojí v protikladu k „rozvazování" Oriona, jehož hvězdy z fyzikálního hlediska spojené nejsou a jako jeden celek se jeví pouze našemu zraku.

5. Souhvězdí jižní (Jb 9,9). Nejasné; snad jde o souhvězdí, která se objevují nad obzorem při cestě na J obchodní stezkou do Arábie.

III. Betlémská hvězda

O hvězdě, která oznamovala Ježíšovo narození, se hovoří jen v Mt 2, ačkoli se zdá, že ji předpovídá Nu 24,17 a Iz 60,3. Vysvětluje se třemi způsoby.

1. Mohlo jít o Halleyovu kometu (11 př. Kr.) nebo o jinou kometu, která byla viditelná r. 4 př. Kr. V tom případě by se pohybovala proti hvězdám a astrologové by ji považovali za významnou. Mohla však být viditelná dostatečně dlouho? A lze její časové určení uvést do souladu s pravděpodobným datem Ježíšova narození?

2. Mohlo se jednat o konjunkci planet. K zajímavé konjunkci Jupiteru, Saturnu a Venuše došlo na počátku r. 7 př. Kr. Astrologové si jí určitě všimli, trvala však asi jen krátce a takový jev nemohl být označován pouze jako „hvězda".

3. Mohlo jít o supernovu. Novy se vyskytují běžně. Slabě zářící hvězda náhle zjasní a pak její světlo pomalu mizí. Na určitém stupni vývoje k tomu dochází pravděpodobně u všech hvězd. Supernovy se však objevují velice zřídka. Např. v naší galaxii se od vynálezu dalekohledu žádná neukázala. Novy většinou nelze spatřit pouhým okem, zatímco supernova se na určitý čas může stát nejjasnějším bodem noční oblohy a zářit intenzivněji než všechny ostatní hvězdy dohromady. Výskyt nov a supernov je zcela nepředvídatelný. Čínští astronomové zaznamenali novu či supernovu přibližně v téže době, kdy bylo vidět „hvězdu mudrců". Výraz *en tē anatolē*, „při východu", může odrážet bázeň mudrců při objevení se nové hvězd. Poloha tohoto tělesa mohla mudrcům sdělovat jeho bezprostřední astrologický význam. Je docela dobře možné, že k ohlášení narození Spasitele zazářilo světlo, jež bilionkrát převyšovalo sluneční jas.

IV. Astronomie

V Písmu se o skutečné „astronomii" nedočteme a vědecký přístup Babylóňanů, kteří již ve 4. stol. př. Kr. uměli předvídat mnoho astronomických jevů, v něm nenajdeme. Avšak biblický pohled na vesmír není s moderní vědeckou kosmologií v rozporu. Samozřejmě objevíme i příklady jednoduchého a dnes již překonaného světového názoru. Ale posuzovat Písmo jen podle nich je stejně nekritické jako hodnotit naše dnešní poznání světa podle toho, že užíváme výrazů jako „východ slunce" a „nebeská klenba". (*STVOŘENÍ)

Žijeme v gigantické hvězdné soustavě, která se skládá snad z bilionu hvězd, jako je Slunce, uspořádaných v kotouči o průměru 60 000 světelných let. To je náš „svět". Existují však ještě desítky milionů podobných „světů" či „galaxií", viditelných do vzdálenosti tisíce milionů světelných let, což je maximální dosah současných dalekohledů. Radioastronomie přináší ještě úžasnější obraz. Kontrast mezi tímto vesmírem a tříposchoďovým světem semitské mytologie je očividný. Bible se ve svém duchu často blíží spíše našemu pojetí než semitským mytologickým představám, protože vesmír biblických autorů je racionální a jeho nezměrnost až vzbuzuje bázeň. Např. Ž 104 hovoří o zcela racionálně uspořádaném světě, který je závislý pouze na Božích zákonech. Zde zřetelně vystupuje typický pohled biblických pisatelů. Hospodin ve svém slibu Abrahamovi spojuje počet hvězd s množstvím zrnek písku. Pouhým okem lze vidět pouze asi 3 000 hvězd, takže se na první pohled zdá, že toto přirovnání pokulhává. Ale celkový počet hvězd naší galaxie *je* srovnatelný s množstvím zrnek písku na celém světě! Písmo na mnoha místech poukazuje na rozsáhlost vesmíru, o níž se v té době vůbec nevědělo.

Bible tedy důsledně předpokládá, že vesmír je rozumem poznatelný a nesmírně veliký, což odporuje typickému dobovému porozumění, podle něhož není rozumem poznatelný a není větší, než lze dokázat ničím nevyzbrojenými smysly. Knihy I. Velikovského (*Worlds in Collision*, 1950 atd.) jsou sice značně rozporuplné, ale posuzují problematiku z hebrejského hlediska a mohou člověku, který studuje SZ a zároveň se zabývá astronomií, poskytnout množství zajímavých informací.

BIBLIOGRAFIE. G. V. Schiaparelli, *Astronomy in the Old Testament*, 1905; O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, 1958; E. A. Milne, *Modern Cosmology and the Christian Idea of God*, 1952; G. R. Driver a L. W. Clarke, „Stars", *HDB*², 1963, str. 936nn; R. A. Rosenberg, „The ‚Star of the Messiah' Reconsidered", *Bib* 53, 1972, str. 105nn; W. Foerster, *TDNT* 1, str. 503–505; D. A. Hagner, *NIDNTT* 3, str. 734–736. M.T.F.

HYMENAIOS Šiřitel zhoubného učení spojovaný s *Alexandrem (1 Tm 1,19n) a *Filétem (2 Tm 2,17). Způsob, jakým ho Pavel vydává satanovi, připomíná 1 K 5,5. Teologové oba tyto texty interpretují tak, že se v nich jedná o exkomunikaci (tj. vydání do sféry satanovy působnosti) a o uvalení tělesného trestu. To samozřejmě není neslučitelné, ale slovní podobnost s Jb 2,6, LXX a různé další případy potrestání v apoštolské církvi (sr. Sk 5,3–11; 8,20–24; 13,9–11; 1 K 11,30) napovídají, že se s tělesnými účinky přinejmenším počítalo. Paralely nacházíme též v Klatebních textech (sr. *LAE*, str. 302). Ve všech případech byl trest sice drastický, ale svým záměrem milosrdný a nápravný.

V době, kdy apoštol psal 2 Tm 2,17, však pokání nepřinesl. Omyl Hymenaea a dalších, který „se šíří jako rakovina", Pavlovu mysl zaměstnával i potom. Patřila sem „spiritualizace" vzkříšení (nepochybně včetně soudu), jež vždy nevyhovovalo řeckému způsobu uvažování. Podobné případy nepochopení se již dříve vyskytly v Korintu (1 K 15,12). V gnostickém náboženství se tyto myšlenky projevovaly v různých podobách – sr. tvrzení falešných učitelů ve *Skutcích Pavla a Tekly* 14 (spojuje dvě myšlenky): „Budeme vás učit, že vzkříšení, o němž hovoří, se již uskutečňuje v dětech, které máme, a z mrtvých povstáváme, když docházíme poznání pravého Boha" (podle M. R. Jamese, *Apocryphal New Testament*, str. 275).

Toto jméno (totožné s bohem manželství) není příliš časté. A.F.W.

CHABÓR Řeka (dnešní Ḥâbûr), do níž vtéká několik potoků Mardinské oblasti JZ od středního toku Eufratu. Protékala asyrskou provincií Gózan (*n*ᵉ*har gôzān* = řeka Gózan) a byla jedním z míst, kam Asyřané deportovali Izraelce (2 Kr 17,6; 18,11; 1 Pa 5,26). T.C.M.

CHADRÁK Místo na S hranicích Sýrie (Za 9,1). Zmíněné v aram. nápisu Zakúra Chamátského asi z r. 780 př. Kr., totožné s Hatarikkou z asyr. nápisů. Kdysi sídlo místodržitele oblasti, poblíž Kinneṣrinu, 25 km J od Aleppa (*HUCA* 18, 1944, str. 449, pozn. 108). A.R.M.

CHAKÍLA (hebr. *ḥ*ᵃ*kîlâ* = sucho). Pahorek v judské pustině, kde se schovával David, když se Zífejci smluvili, že ho zradí Saulovi (1 S 23,19; 26,1.3). Jeho přesnou polohu neznáme, avšak obecně se má za to, že leží v blízkosti Dahret el-Kôlâ, mezi Zífem a *Én-gedí. J.D.D.

CHALACH Místo v Asýrii, kam byli vystěhováni Izraelci ze Samaří (2 Kr 17,6; 18,11; 1 Pa 5,26; sr. Abd 20). Bezpochyby šlo o asyr. Halahhu, město a oblast SV od Ninive, podle něhož byla pojmenována jedna z jeho bran. Jiné navrhované lokality jsou mnohem méně pravděpodobné. A.R.M.

CHÁM (hebr. *ḥām*, LXX *Cham*; původ nejasný). Jeden ze synů Noeho, pravděpodobně druhý v pořadí (Gn 5,32; 6,10; 7,13; 9,18; 1 Pa 1,4.8; ačkoli sr. Gn 9,20–24), a předek mnoha potomků (*NÁRODY). V 1 Pa 4,40 a Ž 78,51; 105,23.27; 106,22 se jeho jména užívá pro označení jedné oblasti, odkud pocházeli jeho potomci – Egypta (*MISRAJIM). Moderní autoři nazývají pomocí biblického výrazu „hamitský" skupinu jazyků, k nimž patří egyptština. Termínu je užito v striktně lingvistickém významu a moderní antropologové jím odmítají označovat „rasu". Písmo jej však chápe v širším slova smylu, takže zahrnuje i řadu Chámových potomků, avšak migrace, smíšené sňatky a jazykové změny, k nimž ve starověku docházelo, znemožňují jejich identifikaci jako jasně rozpoznatelné skupiny. Na konci potopy Chám uviděl Noeho nahého a řekl o tom svým dvěma bratrům, kteří otce zakryli. V důsledku toho Noe uvalil kletbu na Chámova syna Kenaana (Gn 9,20–27). Toto prokletí se vysvětluje mnoha různými způsoby, z nichž se jako nejpřijatelnější jeví předpoklad, že se Kenaan dopustil něčeho zavrženíhodného, co však nebylo zaznamenáno, a že výraz „jeho nejmladší syn" (*b*ᵉ*nô hakkāṭān* = jeho syn/vnuk, ten malý) ve v. 24 by mohl odkazovat na Kenaana. To by souhlasilo s opakovaným tvrzením (vv. 18, 22), že Chám byl otcem Kenaana. T.C.M.

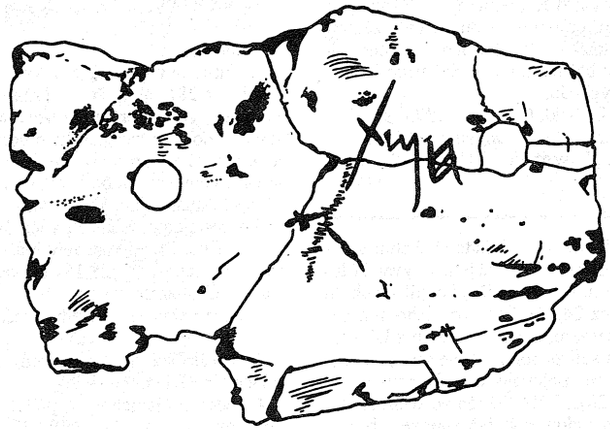
CHAMÁT (hebr. *ḥ*ᵃ*maṯ* = pevnost, bašta). Město na V břehu řeky Orontes, ležící na jedné z hlavních obchodních cest z Malé Asie na J. Gn 10,18 je zmiňuje jako kenaanské. V Davidově době za vlády krále Toí (či Toú) se k Izraeli stavělo přátelsky (2 Sa 8,9n; 1 Pa 18,9n). Toího syn se v 2 Sa 8,10 jmenuje Jóram. Patrně zde nejde o jméno Hospodina („Hospodin je vznešený"), ale o zkrácenou podobu jména Hadóram, uvedeného v 1 Pa 18,10. Zřejmá není ani spojitost mezi chamátským vzbouřencem, jehož asyrský Sargon nazýval *Ja'u-bidi*, a Jahvem (sr. *ANET*, str. 285; *DOTT*, str. 59). Chamát patřil Šalomounovi (2 Pa 8,4), dobyl ho Jarobeám II. (asi 780 př. Kr., 2 Kr 14,28) a Sargon (asi 721 př. Kr., sr. 2 Kr 18,33n; Iz 36,18n; 37,13.18n). Některé jeho obyvatele Asyřané přestěhovali do *Samařska, kde uctívali své božstvo *Ašímu (2 Kr 17,24nn). Budovy paláce z 9. a 8. stol. př. Kr. odkryla v letech 1931–8 skupina dánských archeologů (viz E. Fugmann, *Hama, l'Architecture des périodes préhellénistiques*, 1958). Byly zde objeveny nápisy v chetejských hieroglyfech, klínovém písmu a aramejštině. Podle Babylónské kroniky v Chamátu překvapil Nebúkadnesar Egypťany prchající r. 605 př. Kr. od Karkemíše (sr. D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956, str. 69). V době řecké a římské bylo město známo jako Epifaneia; dnešní název je *Ḥamāh*. Ideální hranice Izraele sahala k „cestě do Chamátu", např. Nu 34,8; Joz 13,5; Am 6,14, snad k dnešnímu Lebvehu, SSV od Baalbeku, v údolí Bikáa, u pramenů Orontu. Asyrský Laba'u v supijské provincii (*SÓBA). Diskusi na toto téma viz R. Noth, *Mélanges de l'Université S. Joseph* 46, 1970–1, str. 71–103. J.G.G.N. A.R.M.

CHAMMURAPI (akkad. [emorejsky] Chammu-rapi = [bůh] Chammu uzdravuje).

1. Babylónský král asi 1792–1750 př. Kr., šestý v řadě 1. emorejské dynastie.

2. Jméno dvou vládců Jamchadu v Aleppu; první žil asi r. 1760 př. Kr.

3. Král Kurdy v polovině 2. tis. př. Kr.



„Chamát" (hmt), *napsaný aramejským písmem na tabulce ze slonoviny, kterou pravděpodobně ukořistil Sargon II. a nechal ji přenést do Nimrodu (Kalachhu). 9,2x6,5 cm. 8. stol. př. Kr.*