

**KYRÉNA** Přístav v S Africe, který založili Dórové, bohatý na kukuřici, vlnu a datle. Ve 3. stol. př. Kr. tvořila součást Ptolemaiovské říše. Od r. 96 př. Kr. převládli římský vliv a v r. 74 př. Kr. se Kyréna stala římskou provincií. Josephus cituje Strabónův údaj o tom, že Kyréna podporovala židovské osídlení a Židé tam tvořili uznávanou společenskou vrstvu (*Ant.* 14. 114). Josephus zmiňuje také židovské vzpoury za Sully, Dio Cassia (68) a Traiana. K židovské komunitě z Kyrény patřil Šimon, který nesl Ježíšovi kříž (Mk 15,21 a paralely), někteří misionáři v Antiochii (Sk 11,20) a antiochenský učitel \*Lucius. Kyréna měla své zástupce v davu shromážděném o letnicích (Sk 2,10) a zřejmě také svou vlastní (nebo s někým sdílenou) synagogu v Jeruzalémě (Sk 6,9).

**BIBLIOGRAFIE.** P. Romanelli, *La Cirenaica Romana*, 1943; A. Rowe, D. Buttle a J. Gray, *Cyrenaica Expeditions of the University of Manchester*, 1956; J. Reynolds, *JTS* n. s. 11, 1960, str. 284nn. J.H.H.

**KÝROS** (hebr./aram. *kôreš*; elamsky/staropersky *kūruš*; bab. *kuraš*). Perský král achajmenovské dynastie. Kýros může být rané dynastické jméno. Kýros I. byl současněkem asyrského monarchy Aššurbanipala (asi 668 př. Kr.). Zřejmě jej znal Izajáš, jenž prorokoval obnovení jeruzalémského chrámu prostřednictvím této nové velmoci, která vysvobodí Izrael z exilu (Iz 44,28). Kýros bude Hospodinovým „Pomazaným“ – vysvoboditelem a nástrojem Božího plánu (Iz 45,1).

Kýros II. (Veliký), vnuk Kýra I., nastoupil na trůn kolem r. 559 př. Kr. V r. 549 porazil svého tchána Astyaga, médského krále a svého poručníka, a založil Perskou (achajmenovskou) říši. Užíval titulu „Král Médů“ a „Král Elamu“ (A. K. Grayson, *Babylonian Historical-Literary Texts*, 1975, str. 31). Porazil Krósovo lydské království a r. 547 táhl Ašýrii. Již za několik málo let ohrzoval Babylónii, ale teprve 16. října 539 Peršané pod vedením Gobryase dobyli Babylón tím, že odklonili říční tok a nečekaně zaútočili vysušeným korytem řeky (Bab. kronika; *ANET*, str. 336; *DOTT*, str. 82; Hérodotos, I. 189–191; sr. Dn 5,30). O 17 dní později vstoupil do města triumfálně sám Kýros.

SZ hodnocení Kýra jako vladaře je pozitivní. V prvním roce svého panování vydal nařízení „shromáždít všechny přesídlence a umožnit jim návrat do vlasti“ a tímž dekretem potvrdil jejich právo na znovuvybudování chrámu (Kýrův hranol. *ANET*, str. 316; *DOTT*, str. 92–94; Ezd 6,1nn). Židé, kteří neměli zobrazená božstva, tedy mohli obnovit chrám a jeho vybavení (Ezd 6,3). Během prvních tří let Kýrový vlády se Danielovi v Babylónu dařilo (Dn 1,21; 6,28; 10,1), ale potom ho podle Josepha (*Ant.* 10. 249) poslali do Médie či pravděpodobněji do Šušanu, hlavního města Persie (Dn 8,2). Ohledně teorie, že Kýros mohl mít i titul „Dareios Médský“, viz \*DAREIOS. V Babylónii byl Kýrovým nástupcem jeho syn Kambýsés (II.), přičemž jistou dobu vládl společně.

**BIBLIOGRAFIE.** *Acta Iranica*, 1. série, 1974, 1–3.

D.J.W.

**LÁBAN** (hebr. *laḅan* = bílý).

1. Potomek Abrahamova bratra Náchora (Gn 22,20–23), syn Betúela (Gn 28,5), bratr Rebeky (Gn 24,47nn) a strýc a tchán Jákoba (Gn 27,43; 28,2). Lábanova větev rodu zůstala v Cháranu, Izák i Jákob s ní však přesto udržovali kontakty a oba zde našli své manželky. Mezi cháranskou a palestinskou skupinou nicméně existovaly znatelné rozdíly. Písmo označuje Lábanu jako Aramejce (Gn 28,5; 31,20). Mluvil aramejsky (Gn 31,47), praktikoval svatební zvyklosti, které Jákob neznal (Gn 29,26), a sloužil jiným bohům (Gn 31,19nn, sr. 53), i když uznal jednání Jahveho (Gn 24,50n). Ačkoli Lában projevoval pohostinnost, převládala u něho licoměrnost. Z toho, jak zacházel s Jákobem, vidíme, že sledoval především své vlastní zájmy. Využil Jákobovy lásky k Ráchel a přiměl ho k tomu, aby za svou nevěstu odpracoval 14 let. Jákob na to odpověděl svým vlastním úskokem (Gn 29,30). Když nakonec Jákob uprchl se svou rodinou do Palestiny, Hospodin Lábanu ve snu varoval, aby mu neublížil. Uzavřel tedy s Jákobem smlouvu (Gn 31,44–54). Lábanovy plány nakonec nezmařila Jákobova lstivost, ale Boží vše přemáhající milost. Přestože o manželství Rebeky rozhodoval spíše Lában než Betúel (Gn 24,50nn), nemusíme zde usuzovat na přestoupení otcovské autority (sr. Gn 31,18–28).

**BIBLIOGRAFIE.** D. Daube a R. Yaron, *JSS* 1, 1956, str. 60–62; M. Greenberg, *JBL* 81, 1962, str. 239–248.

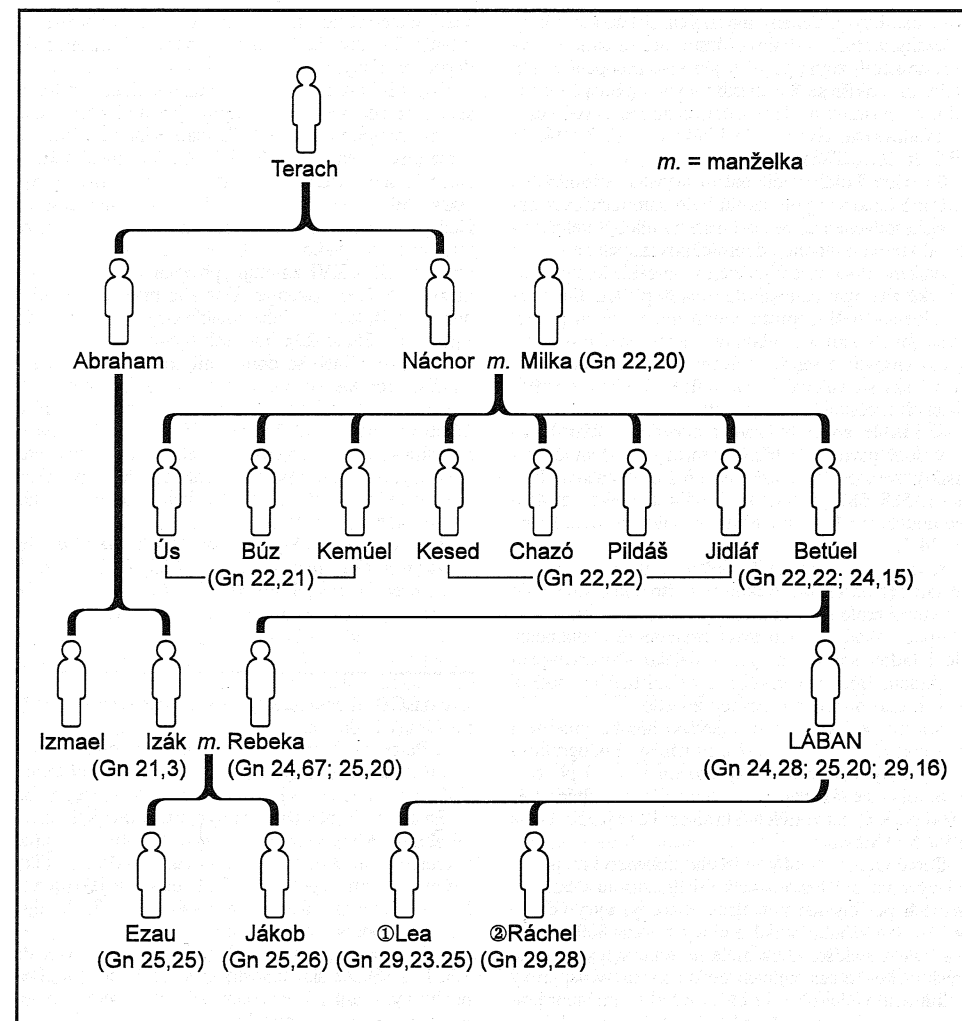
2. Neznámé místo (Dt 1,1), pravděpodobně v Moábské stepi, snad totožné s \*Libnou, kde se Izraelci zastavili při putování pouští (Nu 33,20n). M.J.S.

**LACHMÍ** Osobní jméno (1 Pa 20,5) bratra \*Goliáše Gatského. Zde o něm čteme, že ho zabil Elchánan. Není důvod odmítat, připouštíme však, že toto čtení mohlo vzniknout chybou písaře namísto výrazu „betlémského“ (sr. 2 S 21,19) – druhá část tohoto slova se shoduje s hebrejským „lachmí“. Nicméně pro tuto domněnku neexistuje rukopisný podklad. G.W.G.

**LAKÍŠ** (hebr. *lākīš*, LXX *Lachis*). Velké opevněné město, totožné s dnešním Tell ed-Duver 40 km JZ od Jeruzaléma. Na tomto místě prováděla vykopávky Wellcome-Marstonova archeologická expedice v letech 1932–38 a od r. 1966 Tel Avivská univerzita.

Ačkoli v této oblasti žili jeskynní lidé přinejmenším již od 8. tis. př. Kr., pahorek Tell ed-Duver (nynější název) byl osídlen až asi od r. 2500 př. Kr. Opevnění města pochází zhruba z období kolem r. 1750 př. Kr. Hradby byly vybudovány na vrcholu příkrého náspu, svažujícího se do příkopu či zákopu na úpatí pahorku. V tomto období se jeskyně, které dříve sloužily k bydlení, užívaly jako hroby.

V \*Amarně se našly dopisy dvou vládců Lakiše, Jabni-ilua a Zimridy (č. 328–329). V jiném listu (č. 288) z tohoto místa obviňuje jeruzalémský král Abdichiba Zimridu ze spiknutí s Ĥapiru, zatímco dopis nalezenej v Tell el-Ĥesi říká, že uzavřel smlouvu s jiným králem, Šipti-Ba'luem. Náboženské praktiky Kenaanců dokládá řada svatyní, které se používaly v letech 1550–1200 př. Kr. Nacházely se v proláklíně na SZ straně pahorku. Oltář, k němuž se vystupovalo po schodech (sr. Ex 20,24nn), byl postaven z neopracovaných kamenů (sr. Joz 8,31). Oběti se dávaly do nádob, které se kladly na lavice ve svatyni. Bylo objeveno také více než 100 lamp, rozmístěných kolem stavby, a obrovské množství kostí mladých ovcí



Rodina Lábanova.

a koz, z nichž téměř všechny identifikované vzorky pocházely z přední nohy, jež v náboženství Hebrejů připadala při oběti pokojné kněžím (Lv 7,32).

Lakišský král Jafta se stal členem emorejské koalice, která bojovala s Jozuem v Gibeónu (Joz 10,3,5). Izraelci ho po svém vítězství zabili nedaleko Makedy (Joz 10,22–27) a Lakiš připadl Jozuovi (Joz 10,31n). Ačkoli máme důkaz o zničení města kolem r. 1200 př. Kr., SZ výslovně neříká, že by na tom měl Jozue podíl (sr. Joz 11,13). Jedním z možných vysvětlení vrstvy poleja, jež toto území pokrývá, je eg. vpád do Palestiny.

Izraelci zřejmě obývali Lakiš někdy během období soudců. Přestože z této doby nemáme k dispozici mnoho důkazů, bylo objeveno několik hrobů. V jednom z nich (kolem r. 1000 př. Kr.) ležely dvě kostry a množství předmětů, mj. i železný trojzubec, což může být ukázka „trojzubé vidlice“ (*mazlég*, I S 2,13), která se užívala při obětování. Na pahorku archeologové odkryli malou místnost (asi z r. 925 př. Kr.), kde našli velký počet různých náboženských předmětů

včetně oltáře (*maššebá*) a kadidelnic, které spolu se zlomky postavicek nalezených poblíž dokládají přítomnost kenaanského náboženství v Izraeli. O těchto praktikách v Lakiši se možná později zmiňoval prorok Micheáš (1,13), když napsal: „... tady je počátek hříchu síjónské dcery“.

Rechabeám přestavěl město (2 Pa 11,5–10) podle zcela nového plánu jako součást rozsáhlého obranného systému proti Egyptu. Nacházely se tam velké administrativní budovy. Amasjáš se v Lakiši ukrýl na útěku před jeruzalémskými vzbouřenci, kteří ho pronásledovali až do města a zabili jej tam (2 Kr 14,19; 2 Pa 25,27). Opevnění sestávalo z dvojitéch hradeb – vnitřní zeď (6 m silná) stála na hřebeni pahorku, vnější ve svahu asi o 16 m níže. Za velkou třikomorovou branou ve vnitřní hradbě se nacházela obehzená rampa, která vedla po svahu pahorku ke druhé braně. Tento obranný systém zachycuje reliéf ze Sancheribova paláce v Ninive (nyní v Britském muzeu), jenž se vztahuje k obléhání a dobytí Lakiše r. 701 př. Kr. O této bitvě svědčí hroty šípů, šupinové brnění, pra-

kové kameny a hřeby asyrských přileb, které byly nalezeny v blízkosti brány. Město samo srovnali Asyřané se zemí, zbyla po něm jen vrstva popela a suti. Dobyť Lakiše se Sancherib vyhnul egyptskému zá-sahu při postupu na Jeruzalém, kam poslal své posly s požadavkem, aby se Chizkijáš vzdal (2 Kr 18,17; 19,8; Iz 36,2; 37,8).

Po pádu Lakiše řídil město asyrský místodržitel, přičemž jedním z jeho úkolů bylo shromážďovat pe-líšejské odvedence. Jeho sídlem mohla být velká bu-dova, kterou původně odborníci považovali za stavbu z perského období, ale později ji na základě architek-tonické analogie datovali do 7. stol. př. Kr. Jinak ar-cheologové našli z města velmi málo, zjistili pouze, že se podařilo znovu vybudovat hrady a obnovit brá-ny. Domníváme se, že koncem tohoto století žili ve městě skýtští válečníci, což může částečně vysvětlit absenci pozůstatků domácností.

Ani Bible, ani Bab. kronika nezmiňují zkázu Laki-še v době prvních Nebúkadnesarových tažení do Pa-lestiny. Město však bylo zničeno s pozůstatkem Jud-ska r. 588–587 př. Kr., kdy spolu s Azekou zůstalo jedinou opevněnou předsunutou hlídkou Jeruzaléma (Jr 34,7).

K znovuosídlení Lakiše došlo po návratu Izraelců ze zajetí (Neh 11,30). Ačkoli se z této doby dochovalo jen velmi málo stop, archeologové objevili dvě svatyně, pozoruhodné nejen svou vzájemnou podobností, ale i řadou shodných rysů s daleko starším typem z \*Aradu. Během perského a helénistického období bylo město opevněno, později zpuslo.

Nápisy. V Lakiši bylo objeveno mnoho předmětů z bronzové doby, na nichž jsou nápisy. Piktografické znaky byly vyryté na dýky (kolem r. 1700 př. Kr.) a protokenaanské nápisy se objevují na střepech (asi 1600 př. Kr.), na konvích (zhruba r. 1250 př. Kr.) a na mísách téhož data.

Četné nápisy z doby judského království mají vel-ký význam pro historii hebrejského písma. Našlo se prvních pět písmen hebrejské abecedy, vyrytých na jednom ze schodů velké budovy z roku 800 př. Kr. Na bule z Lakiše, která měla na rubu stopy papyro-vých vláken, naznačujících, že šlo o svinutý papyrový dokument, vědci objevili otisk pečeti se jménem krá-lovského služebníka \*Gedaljáše (hebr. „ten, kdo je nad domem“). Mohlo by jít o správce Judska, jehož ustanovil Nebúkadnesar (2 Kr 25,22; Jr 40,11n). Bylo též nalezeno asi 17 dalších hliněných bul a množství uch džbánů s otisky pečeti s hebrejskými jmény.

V domě u brány se našlo celkem 21 ostrak (popsa-ných keramických úlomků). Nápisy vznikly během několika posledních týdnů předtím, než město dobyl Nebúkadnesar (588–587 př. Kr.). Jsou psány biblic-kou hebrejštinou, nicméně na mnoha úlomcích bylo kurzivní písmo téměř zničeno, což značně ztěžuje je-jich čtení. Čitelné vzorky ukazují, že se jedná o ko-respondenci Hoši'jáhuá, který měl na starosti voj. základnu, se svým nadřízeným Ja'ošem, jenž velel vojenské posádce v Lakiši. Hoši'jáhu začíná dopis po-zdravem „Kéž JHWH dnes dá mému pánu slyšet zprávy o pokoji!“ a pak pokračuje služebními záleži-tostmi, které se ve většině dopisů týkají odpovědi na obvinění, že četl důvěrné dopisy od krále. V dopise II odpovídá způsobem, který připomíná Davidova slo-va Mefibósetovi (2 S 9,8): „Kdo je tvůj služebník, (než) pes... At JHWH postihne ty, kdo přinášejí (zlé) pověsti, o nichž nejsi informován.“ Objevilo se tvrže-ní, že úlomky byly uloženy v bráně, kde se konal

soud, nicméně zdá se mnohem pravděpodobnější, že v budově brány sídlilo vojenské velení, kterému byly dopisy zasílány.

Dopis IV končí větou: „Vyhlížíme signály z Laki-še, v souladu se všemi pokyny, jež můj pán vydal, protože nevidíme Azeku“. To nám připomíná situaci, o níž píše Jeremjáš (34,7), kdy Azeka, Lakiš a Jeru-zalém zůstaly jedinými opevněnými judskými městy. Azeka leží 11 km SV od Lakiše, a tak skutečnost, že Hoši'jáhu nevidí jeho znamení, může naznačovat, že toto město již padlo.

Dopis III a XVI zmiňují „proroka“. O jeho totož-nosti se dodnes diskutuje. V úvahy připadá Jeremjáš nebo Urijáš, který v době Jójakimovy vlády utekl do Egypta (Jr 26,20–22). To však vyžaduje nové dato-vání dopisů. Další se domnívají, že jde o nejmeno-vaného proroka. At' už je tomu jakkoli, dopis svěd-čí o uznání proroků ve starověkém Izraeli a o jejich účasti ve státních záležitostech. V dopise III nachází-me zmínku o cestě vojenského velitele do Egypta, což mohl být Sidkijášův poslední pokus získat egyptskou pomoc kvůli odrazení babylónského útoku. Viz též \*VÁHY A MÍRY, \*PSANÍ.

BIBLIOGRAFIE. Zprávy o vykopávkách: *Lachish I*, H. Torczyner, *The Lachish Letters*, 1935; *II*, O. Tufnell, *The Fosse Temple*, 1940; *III*, *The Iron Age*; *IV*, *The Bronze Age*. Též Y. Aharoni, *Lakish V*, 1975.

C.J.D.

LÁMECH (hebr. *lemeš*, snad z arab. „silný mladý muž“, tak Dillmann, Holzinger).

1. Potomek Kaina (Gn 4,18n), který zavedl poly-gamii. Jeden z jeho synů byl Túbal-kain, první řeme-slník, jenž pracoval s kovem. Lámechova píseň v Gn 4,23n se někdy považuje za hymnus oslavující váleč-né zbraně, které vyrobil jeho syn. Chlubí se tu před svými ženami, Ádou a Sílou, že zabil muže a že díky svým zbraním nepotřebuje Boží ochranu jako Kain. Možná právě to má Ježíš na mysli v Mt 18,22, když nahrazuje pomstu odpuštěním.

2. Potomek Šéta a otec Noema (Gn 5,25–31; 1 Pa 1,3; L 3,36). Ze skutečnosti, že se „Lámech“ a „He-noch“ vyskytují jak v kainovské, tak v šetovské ge-nealogii, a z dalších podobností mnozí usuzují, že jde o varianty jednoho původního seznamu podle P a J (např. G. von Rad, *Genesis*, 1961). Existují tu však i rozdíly, zvláště v charakteru toho Lámecha, který vyjádřil naději, že Noe zvrátí prokletí nad Adamem (Gn 5,29; sr. 3,17nn). EP znázorňuje odlišnost genea-logií různým psaním jmen Enoch – Henoch.

J.G.G.N.

## LAMPA

### I. Provedení a vývoj

Otevřené keramické misky s jednou či dvěma drob-nými hubičkami, které lze označit jako lampy (hebr. *ner*, ř. *lychnos*, *lampas*), se objevují nejdříve ve střed-ní době bronzové. V této jednoduché podobě se uží-valy během celé doby železné, jen hubička byla více zdůrazněna. Ke konečnému vývoji došlo v helénistic-ké době, kdy se řecký styl lampy s dovnitř ohnutým okrajem úplně uzavřel a zůstal jen malý otvor upro-střed pro doplňování oleje (sr. Mt 25,4). Pro výrobu lamp ve velkém sloužily formy, které se skládaly ze základu a víčka. Helénistické lampy charakterizuje

velmi dlouhá hubice pro knot. Ta byla v římské doba zkrácena. Někdy měly lampy malá držadla. Do fo-rem víčka se často vytačovaly květinové či jiné vzory a v římské době, kdy se víčka rozšířila a vydula, to byly obrazy, které se pak na lampě objevily jako re-liéf. Od 3. stol. tvoří dekorativní motivy křesťanské symboly (kříž, ryby, alfa a omega). Židovské lampy zdobí sedmiramenný svícen (*menora*). Běžná palest-inská lampa z doby Evangelii byla prostá, kulatá, s poměrně širokým lemovaným plnicím otvorem a postupně se zužující nálevkovitou hubicí pro knot.

Lampy se mohly držet v ruce, stavět na polici ne-bo umísťovat na stojan (hebr. *m'nōra*, 2 Kr 4,10; aram. *nebrašta*, Da 5,5; ř. *lychnia*, Mt 5,15; sr. *ANEP*, č. 657, levý okraj). Ve většině domácností se používal prostý dřevěný stojan, některé lampy doby železné však byly vybaveny silnou základnou nebo zvláštním dutým podstavcem. Tam, kde bylo třeba více světla, se používaly lampy s více hubicemi; z této a starší doby se v Palestině našly lampy se sedmi hubicemi a z římské epochy známe mnoho exemplářů, přízpů-sobených pro více knotů.

Keramickými tvary se nechali inspirovat i ti, kdo zpracovávali kov. Ze SZ doby se však dochovalo jen málo jejich výrobků. Ve stánku stál nádherně prove-dený zlatý svícen (Ex 25,31nn). Z obou stran dřívku vycházela tři ramena, zakončená lampovými držáky ve tvaru květu, přičemž dřív také přecházel v prut, za-končený rovněž lampovým držákem. Hebrejský po-pis doplňují ukázky některých makkabejských mincí, kresby na kameni z herodiánské doby (nalezené v Je-ruzalémě) a reliéf Titova oblouku. Lze předpokládat, že vzor z knihy Exodus se po celou dobu pečlivě na-podoboval. Pro Šalomounův chrám zhotovili deset podobných stojanů na lampy (1 Kr 7,49).

V uvedených lampách se spaloval surový olivový olej nebo tuk a mohly hořet 2–4 hodiny, zřejmě za občasného přistřížení knotu, vyrobeného z lněného či jiného vlákna (hebr. *pišta*, Iz 42,3; 43,17). V noci se světlo mohlo zhasnout, nebo se udržovalo (1 S 3,3; Př 31,18).

Ven se lampy vynášely v hliněných nádobách, ale jejich ukázky známe až z římské éry. Měly ploché dno a baňkovitý tvar, na vrcholu držadlo a po straně otvor pro světlo. Takto snad vypadal „lucerna“ z J 18,3 (ř. *fanos*), ale mohla být i propracovanější a ko-vová. Ř. *fanos* lze také přeložit jako „pochodeň“ a o tu může v tomto textu jít. Již dříve měli pochodně Ge-denonovi muži (hebr. *lappid*, Šd 7,16).

### II. Symbolické užití ve SZ

Lampy se od počátku dávaly do hrobů, nepochybně zčásti proto, aby osvětlovaly místnost, avšak pravdě-podobně i z toho důvodu, že sloužily jako symbol ži-vota. Výraz „jeho lampa“ se takto obrazně užívá ve SZ (Jb 21,17; Př 20,20; 24,20; sr. 2 S 21,17; 1 Kr 11,36 apod.). Pro svůj účel se lampa stala symbolem radosti, prosperity a vedení: viz Ž 119,105; 2 S 22,29; Př 6,20.23 a osobní jména jako Nerijáš = Hospodin je mé světlo.

BIBLIOGRAFIE. D. M. Bailey, *Greek and Roman Pot-tery Lamps*, 1963; R. H. Smith, *BAA 27*, 1964, str. 1–31, 101–124; 29, 1966, str. 2–27.

A.R.M.

### III. Symbolické a další užití v Novém zákoně

V NZ je ř. *lampas* v EP přeloženo „lampa“ (6x), „světlo“ (1x – Zj 4,5) a „pochodeň“ (2x – J 18,3; Zj 8,10). KP překládá 6x slovem „lampa“ (včetně Zj

4,5), výrazu „světla“ užívá ve Sk 20,8 (EP lampy) a v překladu termínem „pochodeň“ se shoduje s EP. Slovo *lychnos* se v KP interpretuje výhradně jako „svíce“, kdežto EP překládá 7x jako „světlo“, 5x „lampa“ a jen 2x „svíce“.

V Mt 25,1–14 (podobnosti o družičkách) však jde o „pochodně“. Běžné lampy se používaly uvnitř, kdežto při svatbě bylo zapotřebí mít pochodeň (někdy se užívá i dnes; \*SVĚTLNA, LOUČ). Její knot tvořily tka-niny, do nichž musel nasáknout olej. Zdá se, že po-šetilé panny jej neměly (v. 3), a proto pochodně hned po zapálení zhasínaly (v. 8). Ty moudré si nesly olej ve zvláštních nádobkách, aby ho ve vhodnou chví-li mohly použít. Rozdíl mezi nimi tedy nespočívá v množství oleje, ale v tom, že buď olej měly, nebo ho neměly vůbec. Pošetilé panny mohly jít a včas si ho koupit.

Termín *lychnos* se často používá v symbolickém smyslu. Jde o lampu, která musí stát na podstavci, aby svítila všem v domě (Mt 5,15). Jan Křtítel byl „svíce hořící a zářící“ (J 5,35), přišel, aby vydal svědectví o tom světle (J 1,7). Právě Kristus je světlo (*fos*). V Mt 6,22 se o oku mluví jako o „světle (lampě) tě-la“, protože přijímá světlo zvenčí.

Výraz *lychnia* se překládá jako „svícen“, a to v Evangelii i v Žd a ve Zj. Sedm církví (Zj 1,12n.20; 2,1.5) i dva svědky (Zj 11,4) Bible znázor-ňuje pomocí svícnu, jež se podobají svícům ve stanu setkávání (Žd 9,2).

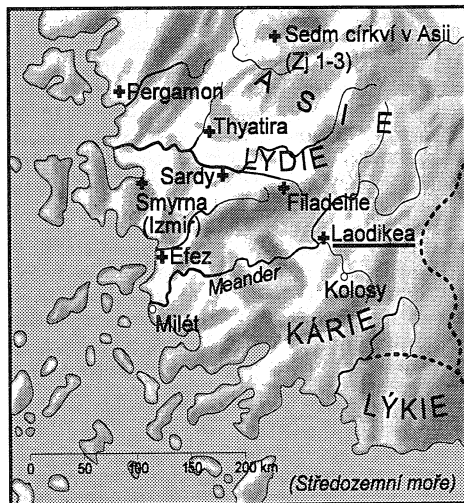
R.E.N.

## LANO viz PROVAZ

LAODIKEA Město v JZ Frýgii v římské provincii Asii, v Z části dnešního asijského Turecka. Založil je Seleukovec Antiochos II. ve 3. stol. př. Kr. a nazval podle své manželky Laodike. Rozkládá se v úrodném údolí řeky Lyku (přítok Maeandru) blízko \*Hierapole a \*Kolos a od několika dalších měst téhož jména se odlišovalo přídomkem „na Lyku“. Představovalo velmi významnou dopravní křižovátku – asi ve vzdále-nosti 160 km vedla hlavní cesta na Z přes Malou Asii k přístavům \*Miletu a \*Efezu, na V mírně klesala na centrální rovinu a odtud do Sýrie. Další cesta směřo-vala na S do \*Pergamonu a na J k pobřeží u \*Attalie.

Díky této strategické poloze se z Laodikeje stalo mimořádně prosperující obchodní centrum, a to zvláště pod římskou nadvládou. Když ji r. 60 po Kr. zničilo silné zemětřesení (Tacitus, *Letopisy* 14. 27), dokázala se obejít bez Neronovy pomoci. Představo-vala bankovní a směnárnské středisko (sr. Cicero, *ad Fam.* 3. 5. 4 atd.). Mezi zvláštní produkty tohoto mē-s-ta patřila roucha z přepychové černé vlny (Strabón, *Geog.* 12. 8. 16 [578]). Proslavilo se též svým očním lékářstvem. Jeho poloha měla jedinou nevýhodu – chyběla tu dostatečná a trvalá zásoba dobré vody. Tu museli do města přivádět z větší vzdálenosti z hor-kých pramenů na J a zřejmě se tam dostala již vlažná. O její teplotě svědčí nánosy pokrývající trosky. Pů-vodní Laodikea byla nakonec opuštěna a nově, sou-časné město (Denizli) vyrostlo poblíž pramenů.

Evangelium se do Laodikeje muselo dostat záhy, pravděpodobně v době, kdy Pavel žil v Efezu (Sk 19,10), snad prostřednictvím Epafrý (Ko 4,12n). Ač-koli se apoštol o zdejším sboru zmiňuje (Ko 2,1; 4,13–16), nepíše o tom, že by jej navštívil. Sbor evi-dentně udržoval úzký kontakt s křesťany v Hierapoli



Laodikea, jedna ze „sedmi církví v Asii“ (Zj 1–3).

a Kolosách. Mnozí vědci se domnívají, že „dopis Laodikejským“ (Ko 4,16) byl kopií našeho Listu Efezským, který v Laodikeji přijali.

Do Laodikeje je adresován poslední z dopisů „sedmi sborům v Asii“ (Zj 3,14–22). Jeho metafora má souvislosti se SZ, avšak obsahuje zřetelné narážky na charakter a poměry ve městě. Přes všechno své bohatství nedokázalo poskytnout ani léčivou moc vody horkých pramenů jako sousední Hierapolis, ani občerstvující účinek studené vody, kterou měly Kolosy, ale jen vodu vlažnou, již se používalo jako dávidla. Pisatel obviňuje sbor z podobné neúčinnosti. Byl spíše soběstačný než polovičatý. Stejně jako město se domníval, že „nic nepotřebuje“. Ve skutečnosti byl však duchovně chudý, nahý a slepý a potřeboval „zlato“, „bílé roucho“ a „léčivou mast na oči“, účinnější, než jaké mohli nabídnout jeho bankéři, výrobci oděvů a lékaři. Jako občané nepohostinní k pouťníkovi, který jim nabízí bezcenné zboží, zavřeli Laodikejské dveře a nedovolili vejít skutečnému Dárci. Kristus se laskavým apelem obrací k jednotlivci (v. 20).

BIBLIOGRAFIE. W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, 1904; M. J. S. Rudwick a E. M. B. Green, *ExpT* 69, 1957–8, str. 176–178; C. J. Hemer, *NIDNTT* 1, str. 317–319; *idem*, *Buried History* 11, 1975, str. 175–190.

M.J.S.R.  
C.J.H.

**LAPIDÓT** (hebr. *lappidót* = pochodně). Manžel Debory (Sd 4,4). Někteří židovští vykladači považují toto slovo za charakteristiku Debory a překládají hebr. výraz jako „žena jiskřavých očí či šlehajících plamenů“. Tento výklad však postrádá dostačující podklady. Další židovští interpreti (se stejným nedostatkem důkazů) jej ztotožňují s Bárakem (Sd 4,6), jehož jméno znamená „blesk“.

J.D.D.

**LASAIA** Pravděpodobně totéž město jako Lasos, o němž se zmiňuje Plinius (NH 4, 59). Jeho trosky se nacházejí asi 8 km na V od \*Dobrych přístavů (Sk 27,4). Je-li toto ztotožnění správné, pak jednou z nevýhod Dobrych přístavů jakožto zimního přístavu by-

la vzdálenost od města.

K.L.McK.

## LÁSKA, MILOVANÝ

### I. Ve Starém zákoně

#### 1. Etymologie

Slovo „láška“ je nejčastěji překladem hebr. *’āhēb*, které se používá stejně ve stejném významu jako naše a patří mezi nejběžnější výrazy. Další hebr. výrazy jsou *dhā* a *ra’jā* (v uvedeném pořadí se týkají vášnivě lásky a jejího předmětu, zvláště v Písni), *jādad* (např. Ž 127,2), *hāšaq* (např. Ž 91,14), *hābāb* (pouze Dt 33,3), *’āgāb* (např. Jr 4,30 o milencích) a *rāḥam* (Ž 18,1).

Ve SZ lásce, ať lidské či Boží, se nejvíce projevuje osobnost a nejtěsnější osobní vztahy. V nenáboženském smyslu se pojmu *’āhēb* nejčastěji užívá pro vzájemnou přitažlivost pohlaví bez zábrán a pocitu nečistoty (její nejvznešenější vyjádření viz v Písni), ale i pro množství osobních (Gn 22,2; 37,3) a neosobních (Př 18,21) vztahů, jež se sexuálním pudem nesouvisejí. V podstatě jde o vnitřní sílu (Dt 6,5 „celou svou silou“), která nutí ke konání činností poskytujících potěšení (Př 20,13), k získání předmětu, jenž probouzí touhu (Gn 27,4), nebo jedince vede k sebeoběti pro dobro milované(ho) (Lv 19,18.34) a k neochvějně věrnosti (1 S 20,17–42).

#### 2. Boží láska k člověku

a) *Její předmět.* Předmět se jedná o skupinu (Dt 4,37 „vaši otcové“; Př 8,17 „kdo mne milují“; Iz 43,4 „Izrael“), i když je zřetelné, že na Božím zájmu o skupinu má podíl i jednotlivec. Jen na třech místech se o Bohu obšírně říká, že miluje jednotlivce, přičemž vždycky jde o krále (2 S 12,24 a Neh 13,26 Šalomoun; Iz 48,14 ?Kýros). Zde se může jednat o zvláštní vztah proto, že Izraelský král byl v jistém smyslu považován za syna Božího (sr. 2 S 7,14; Ž 2,7; 89,26n), zatímco v případě Kýra v Izajášově oddílu může jít o symbolickou postavu.

b) *Její osobní charakter.* Láska představuje neodmyslitelnou součást podstaty Boží osobnosti. Je nerosovatelně hlubší než láska matky k dětem (Iz 49,15; 66,13). To velmi zřetelně zaznívá v Oz 1–3, kde (ať už se mají kapitoly číst v jakémkoli pořadí) vztah mezi prorokem a jeho nevěrnou ženou Gomerou ilustruje, že Boží smlouva je založena na něčem hlubším, než je vztah právní, totiž na lásce, která dokáže trpět. Boží láskou nemůže ořít hněv, neodvrátí se kvůli neposlušnosti (Oz 11,1–4.7–9; v tomto oddílu se SZ nejvíce blíží tvrzení, že „Bůh je láska“). Nemůže ji ovlivnit ani nevěra Izraele, neboť „jsem tě miloval odvěkou láskou“ (Jr 31,3). Hrozbu „lásku jim už znovu neprokážu“ nejlépe vyložíme jako odmítnutí být jejich Bohem.

c) *Výběrovost.* Zejména Dt vychází z toho, že vztahu smlouvy mezi Hospodinem a Izraelem předcházela Boží láska. Hospodin se na rozdíl od bohů ostatních národů, které jim patřily z přírodních a zeměpisných důvodů, chopil iniciativy a vyvolil si Izrael, protože jej miloval (Dt 4,37; 7,6nn; 10,15; Iz 43,4). Tato láska je spontánní, nevzniká díky nějaké vnitřní hodnotě jejího objektu, spíše tuto hodnotu tvoří (Dt 7,7). Z toho vyplývá logicky a zároveň pravdivý důsledek: Bůh nenávidí toho, koho nemiluje (Mal 1,2n). Přestože se na různých místech, zvláště u Jonáše a v Izajášových

písniích o trpícím Služebníku, objevují náznaky účení o univerzální lásce, není nikde konkrétně vyjádřeno.

### 3. Láska jako povinnost věřícího.

a) *K Bohu.* Bůh požaduje, abychom jej milovali celou svou bytostí (Dt 6,5), což ovšem rozhodně neznamená pouhé doslovné zachovávání nějakého neosobního Božího zákona. Spíše jde o výzvu ke vztahu osobní odevzdanosti, který vzniká a rozvíjí se prostřednictvím Božího díla v lidském srdci (Dt 30,6).

Spočívá v prosté radostné zkušenosti společenství s Hospodinem (Jr 2,2; Ž 18,2; 116,1), kterou člověk získává každodenní poslušností jeho příkázání (Dt 10,12 „miloval ho a sloužil Hospodinu, svému Bohu“; Joz 22,5 „milovat Hospodina, svého Boha, chodit po všech jeho cestách“). Tato poslušnost je díky povaze lásky k Bohu nezbytnější než jakýkoli jiný cit. Hospodin sám bude posuzovat její opravdovost (Dt 13,3).

b) *K člověku.* Bůh ustanovil, aby láska představovala normální, ideální lidský vztah, a jako taková je potvrzena láskou Boží (Lv 19,18), ačkoli paralelní zákaz nenávisť s odkazem na srdce (Lv 19,17) ukazuje, že i to jde hlouběji než pouhý právní vztah. Nikde se neříká, že má člověk milovat nepřítel, i když je třeba mu pomoci (Ex 23,4n), ačkoli z poněkud sobeckých důvodů (Př 25,21n).

## II. V Novém zákoně

#### 1. Etymologie

Nejběžnějším ř. slovem v NZ pro všechny formy lásky je *agapē*, *agapaō*. V klasické řečtině patří mezi nejméně frekventovaná. V těch několika případech svého výskytu vyjadřuje nejvyšší a nejušlechtlejší podobu lásky, která ve svém objektu vidí něco nekonečně cenného. Užítí tohoto slova v NZ je spíše odvozeno ze LXX (než z klasické řečtiny), kde se objevuje v 95 % všech překladů hebr. slova „láška“, všude, kde jde o Boží lásku k člověku i lásku člověka k Bohu a k bližnímu. Význam, který toto slovo v NZ nabylo, pramení z toho, že se stalo nositelem SZ zjevení. Je naplněno SZ asociacemi.

Alternativním výrazem k *agapaō* je *filō*. Označuje přirozený důvěrný cit (J 11,3.36; Zj 3,19) a zálibu v příjemných činnostech (Mt 6,5), často se však užívání obou slov značně překrývá. Mnohé exegeze J 21,15–17 poukazují na Petrovu ouchu říci *filō se* („jsem tvůj přítel“; J. B. Phillips) a zřejmou neochotu vyznat *agapō se*. Je těžké rozhodnout, proč by autor, jenž psal tak prostou řečtinou jako Jan, užil v této souvislosti dvou různých pojmů, pokud by nechtěl využít rozdílu mezi oběma významy. Tímto problémem se vážně zabývá mnoho badatelů. Starověcí vykladači tuto odlišnost nezachycují, snad až na Ambrože (Lukáš 10, 176) a Vulgátu, kde se v tomto oddíle pro překlad *agapaō* a *filō* objevují výrazy *diligo* a *amo*. (B. B. Warfield, „The Terminology of Love in the New Testament“, *PTR* 16, 1918; J. H. Bernard, *St John*, ICC, 2, 1928, str. 701nn.)

#### 2. Boží láska

a) *Ke Kristu.* Vztah mezi Otcem a Synem je vztahem lásky (J 3,35; 15,9; Ko 1,13). Slovo „milovaný“ (*agapētos*), které má také význam „jediný milovaný“, se u synoptiků užívá pouze o Kristu, buď přímo (Mt 17,5; Mk 1,11) nebo to vyplývá z kontextu (Mt 12,18; Mk 12,6) (B. W. Bacon, „Jesus' Voice from Heaven“, *ACT* 9, 1905, str. 451nn). Tato láska je vzájemná (J

14,31; sr. Mt 11,27). Jelikož historicky předchází stvoření (J 17,24), vyplývá z toho, že ačkoli ji lidé znají jen ze zjevení v Ježíši Kristu a ve vykoupení (Ř 5,8), vyjadřuje nejvládnější povahu Boží Trojice (1 J 4,8.16) i skutečnost, že Ježíš Kristus, vtělená a zosobněná láska (1 J 3,16), je Božím sebezjevením.

b) *K člověku.* V synoptických Evangelích Ježíš slovo *agapaō* a *filō* k vyjádření Boží lásky k člověku neuzivá. Spíše ji zjevuje svými nesčetnými činy uzdravení, plnými soucitu (Mk 1,41; L 7,13), učením o tom, že Bůh přijímá hříšníka (L 15,11nn; 18,10nn), svým zárukem nad lidskou neposlušností (Mt 23,37; L 19,41n) a tím, že se sám stává přítelem (*filōs*) celníků a vyděděnců (L 7,34). Jan označuje toto spásné jednání jako demonstraci Boží lásky, která lidem daruje věčný život (J 3,16; 1 J 4,9n). Celé drama vykoupení, soustředěné na Kristovu smrt, je Boží aktivní láskou (Ga 2,20; Ř 5,8; 2 K 5,14).

Boží láska si vyvoluje, podobně jako ve SZ. Jejím objektem již není starý Izrael, ale nový Izrael, církev (Ga 6,16; Ef 5,25). Boží láska a volba spolu úzce souvisejí. Svědčí o tom nejen Pavlova slova, ale i některé výroky samotného Ježíše (Mt 10,5n; 15,24). Ti, kdo Syna odmítají, jsou „děťmi hněvu“ (J 3,35n; Ef 2,3nn) a „dřábla“ (J 8,44). Bohu však očividně jde o spasení celého světa (Mt 8,5; 28,19; Ř 11,25n), který se stal předmětem jeho lásky (J 3,16; 6,51), prostřednictvím kázání evangelia (Sk 1,8; 2 K 5,19). Bůh miluje každého člověka v rámci nové smlouvy (Ga 2,20), i když odpověď na jeho lásku představuje také společenství s Božím lidem (1 Pt 2,9n, oddíl, o němž mnozí soudí, že souvisí s křtem).

### 3. Láska jako povinnost věřícího

a) *Vůči Bohu.* Přirozeným stavem člověka je být Bohem nepřítel (Ř 5,10; Ko 1,21) a nenávidět ho (L 19,14; J 15,18nn). Co takové nepřátelství znamená, vidíme u ukřižování. Tento postoj se mění v postoj lásky tím, že Bůh jedná a miluje člověka jako první (1 J 4,11.19). Boží láska k člověku a láska člověka k Bohu spolu tak úzce souvisí, že je často obtížné rozhodnout, zda výraz „Boží láska“ představuje subjektivní či objektivní genitiv (např. J 5,42).

Ačkoli Ježíš sám svou autoritou přijímal a potrhoval dvojpríkázání lásky (Mk 12,28nn) a očekával, že lidé budou milovat Boha a sebe sama, i tam, kde mají přirozený důvod jednat opačně (Mt 6,24; 10,37n; L 11,42; J 3,19), přesto o ideálním vztahu člověka k Bohu raději mluvil jako o vztahu víry (Mt 9,22; Mk 4,40). Zdá se, že pro něj slovo láska dostatečně nezduřazňovalo pokornou důvěru, kterou považoval pro vztah člověka k Bohu za životně důležitou. A tak i když se na jiných místech v NZ láska k Bohu prokazovaná službou bližnímu přikazuje (1 K 2,9; Ef 6,24; 1 J 4,20 5,2n), pisatelé povětšinou následují Ježíšova příkladu a požadují víru.

b) *Vůči bližnímu.* Vzájemná láska, stejně jako ve SZ, má být ideálním vztahem mezi lidmi. Ježíš tehdejší židovské myšlení opravil ve dvou směrech.

1. Trval na tom, že příkázání lásky k bližnímu nepřestává ustanovení, které by člověka omezovalo (L 10,29), jako v mnohých rabínských exegezích Lv 19,18, ale spíše znamená, že prvním objektem lásky, charakteristické pro srdce křesťana, má být bližní, protože je nejbližší (L 10,25–37).

2. Rozšířil požadavek lásky na nepřátele a pronásledovatele (Mt 5,44; L 6,27), přestože tento postoj lze očekávat pouze u nového Božího lidu, neboť tento po-

žadavek patří k novému věku (Mt 5,38n), představuje nadpřirozenou milost („odměnu“, Mt 5,46; „uznání“, L 6,32nn; „víc“, Mt 5,47) a týká se skupiny těch, kdo „slyší“ (L 6,27) a radikálně se liší od hříšníků (L 6,32nn) a celníků (Mt 5,46n).

Tento nový postoj je naprosto vzdálen sentimentálnímu utopismu, protože musí vyústit do praktické pomoci těm, kdo se octli v nouzi (L 10,33nn). Nejedná se ani o nějakou povrchní ctnost, poněvadž vyžaduje zásadní odpověď srdce (1 K 13 *et passim*) na předcházející lásku Boží (1 J 4,19) a přijetí díla Ducha v hlubinách lidského bytí (Ga 5,22).

Charakteristickou formou této lásky v NZ je láska k ostatním křesťanům (J 15,12.17; Ga 6,10; 1 Pt 3,8; 4,8; 1 J 2,10; 3,14) a láska k těm, kdo stojí mimo, která se vyjadřuje evangelizačním úsilím (Sk 1,8; 10,45; Ř 1,15n) a trpělivým snášením protiventství (1 Pt 2,20). Křesťan miluje svého bratra,

1. aby napodobil Boží lásku (Mt 5,43.45; Ef 5,2; 1 J 4,11),

2. protože v něm vidí člověka, za něhož Kristus zemřel (Ř 14,15; 1 K 8,11) a

3. poněvadž v něm vidí samého Krista (Mt 25,40). Už sama existence této vzájemné lásky, ústící do jednoty křesťanského lidu (Ef 4,2n; Fp 2,1nn), je znamením *par excellence* ostatnímu světu o realitě křesťanského ucednictví (J 13,35).

BIBLIOGRAFIE. J. Moffatt, *Love in the New Testament*, 1929; A. Nygren, *Agape and Eros*, Pt. 1, překl. P. S. Watson, 1953; W. Günther, C. Brown, *NIDNTT* 2, str. 538–551; G. Quell, E. Stauffer, *TDNT* 1, str. 21–55. F.H.P.

**LATINA** Toto slovo se v NZ nachází jen 2x (J 19,20; L 23,38 KP, v EP pod čarou). Jedná se o indoevropský jazyk, jež nejprve používaly v Římě a přilehlém Latii etnické kmeny, které do Itálie přišly před r. 900 př. Kr. pravděpodobně ze S. Latina byla omezena na latinskou enklávu ohraničenou ze S cizím jazykem Etrusků a na V a J příbuznými jazyky Osků a Umbrů, kteří dorazili s další vlnou přistěhovalců, patrně přes Jaderské moře. Latina se rozšířila s Římským impériem a stala se druhou řečí západního Středomoří. Je předchůdcem románských jazyků a výrazně přispěla ke slovní zásobě jazyků germánských a slovanských. Latinská slova vyskytující se v NZ: *as, charta, census, centurio, colonia, custodia, denarius, forum, flagellum, grabbatus, legio, lenteum, libertini, lolium, praetorium, quadrans, macellum, membrana, modius, raeda, semi-cinctium, sciarus, speculator, sudarium, taberna, titulus, zizanium*.

E.M.B.

**LAZAR A BOHÁČ** V příběhu v L 16,19–31, není boháč jmenován. Jeho provinění spočívalo v tom, že si nevěšmal bdy Lazara, žebrajícího u vrat jeho domu. Po smrti byl Lazar přenesen do \*Abrahamovy náruče, kdežto boháč se dostal do pekla (ř. „podsvětí“). Kontakt mezi nimi nebyl možný, ani neměl smysl, aby Abraham poslal Lazara k boháčovým bratrům, protože vše, co potřebovali k pokání, poskytoval Zákon a Proroci.

Příběh poukazuje na nebezpečí bohatství, které člověka činí slepým k potřebám bližních, a ukazuje, že o svém příštím údělu ve věčnosti rozhodujeme během svého pozemského života. Podobenstvím se nechce

řici, že chudoba je ctností a bohatství zlem, protože i Abraham byl bohatý. Boháč se však nepoučil z lekce nepoctivého správce (L 16,9). Zmínka o vzkříšení se spíše týká vzkříšení Krista než Lazara z Betanie. (\*PROPAST)

BIBLIOGRAFIE. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, 1978, str. 632–639. R.E.N.

**LAZAR Z BETANIE** Čtenáři NZ dobře znají dvě sestry z Betanie, ale nevědí zřejmě nic o charakteru a povaze Lazara. Teorie, že by mohl být totožný s bohatým mladým mužem z Mk 10,17–22, je pouhá fantazie. (Tato myšlenka se poprvé objevila v apokryfní vsuvce mezi verše 34 a 35 v Mk 10, citované v dopise připisovaném Klementu Alexandrijskému; sr. M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, 1973). Lazar se v Evangelii nenachází kvůli svým mimofádným osobním kvalitám či nějakému pronikavému úspěchu, ale pouze díky velikému zázraku, který se s ním stal. Zřejmě byl obyčejným, nenápadným člověkem, o němž „půl kilometru od domova nikdo neslyšel“, a přece právě jemu se tato věc přihodila.

Usilovné pokusy, jimiž se mnozí snažili zázrak vysvětlit či naopak popřít, byly zavřeny pro svou zřejmou absurditu. Podle Renana se ucedníci s Lazarem domluvili, že bude předstírat smrt, aby pak Ježíš mohl získat slávu jeho domnělým vzkříšením z mrtvých. Souhlasit s ním a věřit tomu, že by se Ježíš skutečně zúčastnil takového podvodu, je šokující *tour de force* vynalézavé skepse. Příběh působí nejpřírozeňji jako střizlivá a přesvědčivá zpráva o tom, co se skutečně stalo.

První část J 11 čteme jako svědectví člověka, který na vlastní oči viděl a na vlastní uši slyšel to, co je zaznamenáno, člověka, jenž byl s Ježíšem na V straně Jordánu a divil se, proč Mistr poté, co se dozvěděl o Lazarově nemoci, tam ještě dva dny zůstal (v. 6). Tento svědek byl schopen zapsat překvapivé Ježíšovy výroky, jako např. o počtu hodin (v. 9), nebo ohromující tvrzení zaznamenané ve v. 25. Znal přesnou vzdálenost Betanie od Jeruzaléma, nepochybně proto, že jí mnohokrát prošel (v. 18), a jistě mohl opakovat slova, která pronesl Tomáš a další ucedníci (vv. 8.12–16). Uvedené skutečnosti tvoří jen zlomek mnoha dokladů toho, že čtvrté Evangelium sepsal ten, kdo viděl Ježíšovy činy, slyšel jeho slova, znal myšlení, obavy i těžkosti ucedníků, protože byl, téměř jistě, jedním z nich, a předal nám informaci z první ruky.

Vypráví-li události první části kapitoly věrně a střizlivě, proč bychom jej měli ve chvíli, kdy se dostává k Lazarovu hrobu, obvinít z přehánění? *Petrovo evangelium* ve svém fantastickém líčení Ježíšova vzkříšení Ježíše ukazuje, co dokáže vynalézavá lidská mysl, když se pokusí popsat událost, kterou žádné lidské oko nevidělo. Na druhé straně se zdá, že střizlivě a jasně vyprávění o dění u Lazarova hrobu dokazuje, že pochází od člověka, jenž hovoří o tom, co viděl, přesně tak, jak to viděl. A. T. Olmstead píše, že příběh je podán „se všemi podružnými detaily přesvědčeného očitého svědka. Má úplně jinou formu než literární příběhy o zázracích. Jako u mnoha vyprávění, nacházejících se v našich nejlepších pramenech, historik nemůže nic, než je bez hledání psychologických či jiných vysvětlení opakovat“ (*Jesus in the Light of History*, 1942, str. 206).

Je snad pravděpodobné, že by člověk, který by si

událost vymyslel a který, jak tvrdí skeptické teorie, měl v úmyslu rozšířit vyprávění o další zázračné detaily, představil Ježíše krátce předtím, než vyvolal Lazara z hrobu, jak pláče? Zmínku o Ježíšových slzách můžeme považovat za nepřímé potvrzení autenticity vyprávění, protože „neučastný křítel mrtvých s chladným srdcem by náležel do oblasti fikce“ (E. W. Hengstenberg).

Lze konstatovat, že to, co příběh neřká, je stejně výmluvné jako sám jeho obsah. Nezaznamenává ani jedno Lazarovo slovo. Nedozvídáme se nic o tom, co zakoušel během „oněch čtyř dnů“, neposkytuje žádné zjevení, týkající se života na onom světě.

Vyvstaly dosud nevyřešené otázky ohledně vztahu tohoto Lazara a Lazara z L 16,19nn, jemuž *nebylo* dovoleno se navrátit zpět ze smrti. Výrok v J 12,10n, že se velekněží domlouvali na zabití Lazara, neboť mnozí Židé kvůli němu věřili v Ježíše, může ilustrovat názor vyslovený v L 16,31: „Neposlouchají-li Mojžíše a Proroky, nedají se přesvědčit, ani kdyby někdo vstal z mrtvých.“

BIBLIOGRAFIE. J. N. Sanders, „Those whom Jesus Loved“, *NTS* 1, 1954–5, str. 29–41. A.R. F.F.B.

**LEA** (hebr. *lē'ā* = divoká kráva?). Starší dcera Aramejce Lášana. Díky otcovu podvodu se stala Jákovovou manželkou, protože místní zvyky nedovolovaly, aby se mladší dcera vdávala dříve než starší (Gn 29,21–30). Není divu, že na svou atraktivnější sestru Ráchel zárlila.

Jako matka Rúbena, Šimeóna, Léviho, Judy, Isachara, Zabalóna a Díny se stala spolu s Ráchel jednou z pramatek izraelského domu (Řt 4,11). Lea a Ráchel se spojily s Jákovem proti Lábanovi. Když se měli setkat s Ezauelem, Leji připadlo místo uprostřed průvodu.

Byla pohřbena v Makpele v Chebrónu, pravděpodobně před Jákovovým sestoupením do Egypta (Gn 49,31). M.B.

**LÉB QÁMAJ** Jde o uměle vytvořené slovo (Jr 51,1, EP pod čarou), vzniklé způsobem známým jako *atbaš* (vysvětlení viz \*ŠĚŠAK). Hebr. souhlásky *l-b-q-m-j* vlastně představují *k-š-d-j-m*, tj. *kašdím* = Kaldejci. Samohlásky přidané masoreté dávají slovu jiný smysl: „srdce mých protivníků“ (EP), „povstávající proti mně“ (KP). Verš sám o Babylónu hovoří naprosto otevřeně, takže zde jde spíše o slovní hříčku než o šifru. D.F.P.

**LEDVINY** Hebr. slovo *k'lajót* se překládá jako ledviny, pokud se vztahuje na tělesný orgán obětí zviřat, hlavně v knize Leviticus (3,4; 4,9; 7,4 atd.). Při oběti se obě ledviny spolu s tukem a částí jater spalovaly na oltáři jako Hospodinův podíl a obětující nepochybně zkonzumovali zbytek. Mělo se za to, že ledviny, krev a ostatní vnitřní orgány na sebe vážou život; na ledviny se nahlíželo jako na vybraný díl, snad proto, že byly obaleny tukem. Sr. Dt 32,14, kde *hēleb k'lajót* doslova „tuk ledvin“, je přeloženo jako „to nejlepší“ (z pšeničného zrna).

Totéž hebr. slovo se překládá různě, týká-li se (většinou obrazně) lidských orgánů, o nichž se věřilo, že mají psychické funkce. Např. „srdce“ může být „roztrpčené“ (Ž 73,21) a Bůh jej „zkoumá“ (Jr 11,20).

V Př 23,16 se objevuje výraz „zajásá mé ledví“. V NZ se ř. *nefos* = ledviny vyskytuje jen jednou a překládá se jako „nitro“ (Zj 2,23).

Srovnání ukazuje, že srdce a ostatní vnitřní orgány (\*STŘEVA, \*SRDCE) se považovaly za střed osobnosti i vůle a že se mezi nimi jasně nerozlišovalo.

Zmínka o *k'lajót* = ledví, které člověka napomíná (Ž 16,7) (s paralelou v textech z Ras Šamry: „jeho nitro ho učí“), naznačuje další podobné užití, s nímž je třeba srovnat pozdější židovské pojetí, že jedna ledvina vede člověka k tomu, aby činil dobro, a druhá, aby činil zlo (TJ, *Berachót* 61a). B.O.B.

**LEGIE** Ř. *legeōn* (z lat. *legio*), v NZ se objevuje 4x. Jednalo se o hlavní oddíl římského vojska, který sestával z 4 000 – 6 000 mužů. Děлил se na 10 kohort a každá z nich pak na 6 centurií. Někdy k ní patřil i malý oddíl jízdy (*ala*) asi v počtu 120. V 1. stol. po Kr. sloužily v Sýrii 3–4 legie, v Palestině bylo až do počátku první židovské vzpoury r. 66 po Kr. jen málo legionářů. Předtím vykonávaly dozor pomocné kohorty. Slova se v NZ užívá k naznačení velkého množství, např. v Mt 26,53 (o andělech) a v Mk 5,9.15; L 8,30 (o démonech, jimiž byl posedlý gerasenský muž). R.P.G.

**LEHÁBANĚ** Potomci třetího Misrajimova syna (Gn 10,13; 1 Pa 1,11). Jméno (hebr. *l'habīm*) se vyskytuje pouze v těchto dvou zmínkách. Mnozí badatelé by je však ztotožnili s *lūbīm* v 2 Pa 12,3 atd. (\*LŮ-BUČI), o kterých se obecně má za to, že to jsou Libyjci. Podporuje to čtení LXX (*Labieim*) a také skutečnost, že o tomto lidu, figurujícím v eg. starověkých nápisích jako *rbw*, se nikde jinde v Gn 10 nemluví, ledaže by se *lūdīm* (v. 13) četlo jako *lūbīm*, jak tvrdí někteří odborníci (\*LŮD, LŮĐANĚ). Záležitost tedy zůstává nejasná. T.C.M.

**LECHÍ** (hebr. *l'hi, lehi* = čelist, Sd 15,9.14.19; Rámat-lechí v Sd 15,17). Místo na území Judy, kde Samson pobil 1 000 mužů oslí čelisti. Polohu neznáme, ale viz F. F. Bruce in *NBCR*, str. 271. J.D.D.

**LEMÚEL** Král \*Masy. Pokyny jeho matky ohledně dobré vlády i nebezpečí smyslnosti a nadměrného pití vína zaznamenává Př 31,1–9. Dnešní badatelé obecně nepřijali rabínskou tradici, která říká, že Lemuel a jména v Př 30,1 představují Šalomounovy atributy; jde o pokus připsat celou knihu Příslovní Šalomounovi (sr. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 6, 1946, str. 277). Viz W. McKane, *Proverbs*, 1970, str. 407–412. D.A.H.

**LEN** (hebr. *pištá* v Ex 9,31 a Iz 42,3; jinde ve SZ *pišteh*; ř. *linon* v Mt 12,20). Používal se hlavně k výrobě \*plátna. Len (*linum usitatissimum*) je nejstarším textilním vláknem. Rostlina často dorůstá výšky až 1 m, má krásně modré květy a z jejich lesklých semen se lisuje léný olej.

Len pěstovali Egypťané v době před exodem (Ex 9,31) a Kenaanci před dobytím země. Ti sušili lodyhy na střeších (Joz 2,6). Mezi Boží tresty ve dnech Ozeášových patřilo i odnětí lnu (Oz 2,11).

V jediném NZ odkazu (Mt 12,20), který hovoří o tom, že len hoří pomalu, Matouš cituje z Iz 42,3.

J.D.D.

## LES

1. Hebr. výraz *hōreš* = houština, les, zalesněná výšina se vyskytuje v mnoha oddílech (např. Ez 31,3), ale v jednom případě (2 Pa 27,4) jde pravděpodobně o chybu v textu a mělo by jít o vlastní jméno.

2. Hebr. slovo *pardēs* = park, převzaté z perského výrazu *pari-daeza* = obora, se užívá o sadu nebo parku se stromy (Neh 2,8), o ovocném sadu (Pís 4,13) a vysázených \*zahradkách (Z 2,5).

3. Hebr. pojem *ja'ar* (= rozlehlé místo) je nejběžnější slovo a ve SZ se vyskytuje 35x. V biblické době pokrývaly lesy většinu hor. Vedle obecného užívání slova připomíná Písmo několik lesů a pralesů jménem, např. Libanónský les (1 Kr 7,2n). (\*hesla pod těmito místními jmény)

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *The Geography of the Bible* 2, 1974, str. 105–110. J.D.D.

**LEŠA** Zřejmě správně *leša'*, které se vyskytuje pouze na konci verše Gn 10,19 a v zájmu prozodie (nauky o stavbě verše) se píše *leša'*. Objevuje se ve vyznačení hranic kenaanského území v kontextu, který naznačuje, že člověk, cestující od pobřeží Středozemního moře, na ně narazí jako na nejvzdálenější vnitrozemí od měst Sodomy, Gomory, Admy a Sebójímu. Naznačuje to lokalitu někde poblíž JV pobřeží Mrtvého moře, ale žádné místo tohoto jména tam není známo. Starobylá tradice je ztotožňuje s horkými prameny *Kallirrhōē*, dnešním Zerka Ma'in JZ od Madaaby poblíž V pobřeží Mrtvého moře. Někteří dnešní badatelé dávají přednost jeho ztotožnění s *lajš* v \*Danu, nic z toho však nelze prokázat. T.C.M.

**LETNICE, SVÁTEK** V Lv 23,16 má LXX *pentēkonta hēmeras* pro hebr. *h'miššim jom* = 50 dní. Jedná se o počet dnů uplynulých od oběti podávání, k níž byl přinesen snopek na počátku Velikonoc. Padesátého dne začal svátek letnic. Protože mezitím uplynulo 7 týdnů, nazýval se tento svátek *haq' šavu' ot* = svátek týdnů (Ex 34,22; Dt 16,10). Jednalo se vlastně o konec žní, jež začínaly prvním přiložením srpu ke stonkům obilí (Dt 16,9), kdy se Hospodinu nabídl snopek podáváním „druhého dne po dni odpočinku“ (Lv 23,11). Bývá také pojmenován *haq' haqqāšir* = slavnost sklizně a *jom habbikkārīm* = den prvních snopků (Ex 23,16; Nu 28,26). Tento svátek se neváže pouze na období Pentateuchu, ale o jeho dodržování se hovoří i v dobách Šalomounových (2 Pa 8,13), kdy se slavil jako druhý ze tří každoročních svátků (sr. Dt 16,16).

Tento svátek byl vyhlášen jako „bohoslužebné shromáždění“, kdy lidé nebudou konat žádnou vědní práci a kdy každý muž izraelské pospolitosti přijde do svatyně (Lv 23,21). Ze svého sídliště měl každý přinést dva kvašené chleby z jemné bílé mouky a dát je knězi, jenž je předložil Hospodinu spolu s obětmi zvířat za hřích a obětmi pokojnými (Lv 23,17–20). Jelikož se jednalo o den radosti (Dt 16,16), každý zbožný Izraelita vyjadřoval uspokojení z požehnané úrody a strach z Pána (Jr 5,24). Bylo to ale důkuvzdání i bázeň vykoupeného lidu, protože tato bohoslužba se neobe-

šla bez obětí za hřích a pokojných obětí, a navíc představovala připomínku izraelského vyjití z Egypta (Dt 16,12), které znamenalo vysvobození pro lid smlouvy (Lv 23,22). Aby mohla oběť být přijata, musel se nejdříve odstranit hřích, aby došlo k usmíření s Bohem.

V intertestamentálním období a později se letnice považovaly za výročí vydání Zákona na hoře Sínaj (*Kniha Jubilejí* 1,1 s 6,17, TB, *Pesahim* 68b; *Midraš*, *Tanhuma* 26c). Saduceové jej slavili 50. dne (včetně) od první neděle po Velikonocích („sabat“ Lv 23,15 považovali za týdenní sabat); jejich počítání ovlivnilo veřejné dodržování tohoto svátku v době, dokud stál chrám, a církev tedy oprávněně připomíná první křesťanské letnice v neděli (svatodušní neděle). Farizeové však vysvětlovali „sabat“ Lv 23,15 jako svátek nekvašených chlebů (sr. Lv 23,7) a jejich počítání se stalo normou v judaismu od r. 70 po Kr., takže podle židovského kalendáře svátek letnic připadá na různé dny daného týdne.

V NZ máme tři zmínky o letnicích:

1. Sk 2,1 (ř. *tēn hēmeran tēs pentēkostēs*). O tomto dni se po Kristově vzkříšení a nanebevstoupení (asi r. 30) Ježíšovi učedníci sešli v jednom domě v Jeruzalémě a dostali znamení z nebe. Sestoupil na ně Duch svatý a bylo patrné, že obdrželi nový život, novou moc a nové požehání. Petr událost vysvětlil jako naplnění Jóelova proroctví.

2. Sk 20,16. *Pavel se rozhodl neztráčet čas v Asii a spěchal do Jeruzaléma, aby tam byl o dni letnic (57 po Kr.).*

3. 1 K 16,8. Pavel se rozhodl zůstat v Efezu až do letnic (r. 54 nebo 55 po Kr.), protože se mu tam otevřela příležitost k službě.

BIBLIOGRAFIE. Mišna, *Menachót* 10,3; Tosefta, *Menachót* 10,23, 52b; TB, *Menachót* 65a; L. Finkelstein, *The Pharisees*, 1946, str. 115nn. D.F.

**LEV Z JUDY** Zkrácená forma jednoho z Kristových mesiášských titulů. Nachází se ve Zj 5,5: „lev z pokolení Judova“. Jde o zřejmou narážku na Gn 49,9: „Mládě lví je Juda“. Tento titul zobrazuje Krista jako vrchol odvahy, moci a bojovnosti pokolení Judova. Satan se jako lev plíží kolem svatých (1 Pt 5,8), ale Kristus je vítězný lev, hodný otevřít sedm pečeti soudu. Užití termínu „lev“ (\*ZVÍŘATA V BIBLI) ve spojení se soudem může být ozvěnou oddílů Iz 38,13; Pl 3,10; Oz 5,14; 13,8, kde se Boží soud připodobňuje k útoku lva. Etiopští císařové, přesvědčení o tom, že pocházejí z pokolení Judova jako potomci Šalomouna a královny ze Sáby, si hrdě přivlastňovali tento titul („Vítězný lev z Judy“) až do svržení krále Haile Selassieho r. 1974. C.A.H.

**LÉVI** Třetí syn Jákoba a Leji (Gn 29,34). Jméno (hebr. *lěwī*) zde souvisí s kořenem *lāwā* = připojit. Hříčka s tímto významem se nachází v Nu 18,2,4.

Jediný nám známý detail z jeho života, pokud nepočítáme příběhy společně všem Jákobovým synům, je jeho zálučný útok na Šekem, který podnikl spolu se Šimeónem (Gn 34,25n). Přirozený smysl Gn 34,13.27 naznačuje, že tyto dva bratři jednali s tichým souhlasem ostatních. Oba dva měli v této věci zvláštní zájem, protože Dína byla jejich vlastní sestra. Mladíci mohli uskutečnit masakr díky pomoci služebníků svého otce.

Téměř všeobecně se ujal názor, že s tímto inciden-

tem souvisí Gn 49,5–7, je to však velmi nejisté. Rozdíly verzí v poslední větě v. 6 nemají žádný zvláštní význam (KP „vyvrátili zed“; hebr. a EP „ochromili býky“ je viditelné v protikladu s Gn 34,28). Lepší je chápat slovesné časy ve v. 6 jako „perfekta zkušenosti“ a překládat „v hněvu povraždí muže, ve svém rozvášnění ochromí býky“ (RSV). Lévi a Šimeón si za svůj život plný násilí a krutostí, v němž událost v Šekemu představovala pouze první výrazný příklad, vysloužili kletbu. Pozdější historie měla ukázat, že věrnost potomků Léviho Jahvemu může tuto kletbu proměnit v požehání a že příslušníci tohoto rodu byli v Izraeli rozdělení a rozptýleni jako jeho představitelé. Přesto všecko se zdá, že kletba zasáhla Léviho velmi těžce. Celkový počet mužů starších jednoho měsíce, uvedený v Nu 3,22.28.34, je překvapivě nižší než všechna čísla kmenových počtů v Nu 1, kde jsou sčítáni muži od dvaceti let. Příčina se neuvádí. Lévi měl nejspíš jen tři syny, Geršóna, Kehata a Merarího. Všichni se narodili předtím, než sestoupil s Jákobem do Egypta.

Moderní kritická věda zpochybnila biblický příběh o původu Léviho kmene různými způsoby, z nichž většina však dnes již zapadla. Zmíníme jenom Legardovu domněnku, že lévíjci byli těmi Egyptány, kteří „se připojili“ k Izraelcům při exodu, a hypotézu Baudissinovu, že to byli „připojení“, tj. ti, kteří doprovázeli schránu – jinými slovy kněžští služebníci. Mnohem významnější je Hommelovo spojení slova *lěwī* s výrazem *lavi'a* = kněz z minejských S arabských nápisů. Fakta a hodnotnou diskuzi lze najít v díle G. B. Graye, *Sacrifice in the Old Testament*, str. 242–245. Poukazuje na to, že Minejci mohli tento termín převzít od Izraele. Ve skutečnosti se však převážná většina badatelů shoduje v tom, že Gn 49,5–7 je nesporným důkazem, že Lévi musel vzniknout jako nekněžský kmen. Zmínka o Áronovi jako lévíjci v Ex 4,14 působí obtíže, nejlépe ji lze vysvětlit jako pozdější dodatek písaře.

O Lévim, synu Alfeovu, jednom z Dvanácti (Mt 2,13), viz \*MATOUŠ. Toto jméno se též 2x vyskytuje v rodokmenu našeho Pána (L 3,24.29). H.L.E.

## LEVITICUS, TŘETÍ KNIHA MOJŽÍŠOVA

Třetí kniha Pentateuchu se v židovském úzu nazývá *wajjigrā'* = I zavolal. Jsou to slova, jimiž v hebrejštině začíná. V Midraši má kniha různé názvy: *tórať kōh'nīm* = kněžský zákon, *sēper kōh'nīm* = kněžská kniha, *tórať haqgorbānīm* = obětní zákon, vztahující se ke kontextu knihy. V LXX se nazývá *Leueitikon* či *Leuitikon* (sc. *biblion*), „Lévijská (kniha)“. Latinská Vulgáta ji nadepisuje *Leuiticus* (sc. *liber*), což se dá také přeložit jako „Lévijská (kniha)“. V některých latinských rukopisech se jméno objevuje ve tvaru *Leuiticum*. Pešitta ji nazývá „knihou kněžží“.

Proti jménu *Leuiticus* lze namítnout, že si kniha všimá daleko víc kněžží než lévíjců. Ovšem kněží tu jsou kněží lévíjští (sr. Žd 7,11 – KP levitické kněžství). Název *Leuiticus* dostatečně jasné naznačuje, že se kniha zabývá kultem; jméno mohlo být vskuktu vybráno proto, že slovo „lévijský“ bylo chápáno ve smyslu „kultický“ či „rituální“.

## I. Základní obsahová linie

Obsahem knihy jsou především zákony, přičemž historický rámeček vydání těchto zákonů tvoří pobyt Izraele na Sínaji. Kniha lze rozdělit následujícími způso-

## LEVITICUS, TŘETÍ KNIHA MOJŽÍŠOVA

bem:

1. Předpisy, týkající se obětí (1,1–7,38).
2. Zavedení služby ve stanu setkávání (8,1–10,20).
3. Ustanovení ohledně čistoty a nečistoty (11,1–15,33).
4. Den smíření (16,1–34).
5. Různé předpisy (17,1–25,55).
6. Zaslíbení a varování (26,1–46).
7. Dodatek: ocenění a vyplacení (27,1–34).

Jak vyplývá z tohoto nástinu, obsah převážně tvoří rituální zákony. Zároveň je třeba si všimnout, že záměrem knihy je pokračovat ve vyprávění o zkušenosti Izraele na Sínaji. Zjišťujeme to jasně hned z prvních slov knihy i z opakující se formule „I promluvil Hospodin k Mojžíšovi“ (1,1; 4,1; 5,14 *et passim*), s níž bychom mohli srovnat „Hospodin promluvil k Áronovi“ (10,8) a „Hospodin promluvil k Mojžíšovi a Áronovi“ (11,1; sr. 13,1 apod.). Nesmíme opomenout historické prostředí. Jako součást Pentateuchu zaujímá tato kniha své zvláštní místo v celém vyprávění.

U hory Sínaj Hospodin vybavuje izraelský národ pro úkol, který lze vyjádřit slovy „budete mi královstvím kněžím, pronárodem svatým“ (Ex 19,6). Izrael již obdržel Desatero, Knihu smlouvy a předpisy týkající se stanu setkávání. Místo, kde měl Bůh přebývat, již stálo uprostřed tábora (Ex 40). Je možné, že zákony o obětech (Lv 1–7) kdysi existovaly jako samostatný celek (sr. 7,35–38). Dobře však zapadají do kontextu Pentateuchu, v němž se nyní nacházejí. Historie obětí a obětování, o kterých kniha Leviticus poskytuje tolik důležitých informací a o něž by křesťané měli mít zvláštní zájem, neboť jejich nejhlubší smysl byl naplněn poslušností Ježíše Krista, začíná v Pentateuchu již v Gn 4,3–5. Existují i další pasáže předcházející knize Leviticus, kde se zmiňují oběti a obětování. V knize Leviticus však Hospodin upravuje celou obětní službu a jako prostředek smíření pro Izrael ji ustanovuje ve zvláštní podobě. Lv 17,11 zdůvodňuje zákaz požívání krve („v krvi je život těla“); zákaz sám už byl vydán v 3,17 a 7,26n, na žádném z těchto míst však není jasně zdůvodněn. Prolévání krve a kropení krví, stanovené v k. 1–7, bychom měli vidět právě ve světle v. 17,11. Dokazuje to jednotnost celé knihy.

Dalším náznakem jednoty je skutečnost, že v. 17,11 nás připravuje na přechod k předpisům ohledně nečistoty, jež se objevují a detailněji probírají v k. 11–15. Podobně 10,10 očekává přechod k podrobnějšímu rozlišení mezi čistým a nečistým, který je v k. 11. Bereme-li v úvahu celou knihu Leviticus, pak zákony o čistotě a nečistotě ukazují k tomu, že Izrael je povinen se hříchem vyhýbat. Právě hřích totiž způsobuje oddělení Hospodina a jeho lidu. Přístup k Bohu zprostředkovávají oběti (k. 1–7) a kněžství (k. 8–10). Lv 16,1 těsně navazuje na 15,31 a zpětně souvisí i s 10,1n. Ve v. 20,25 máme jasný odkaz na zákon týkající se čistých a nečistých zvířat v k. 11. Tento verš tvoří užší pojítko mezi příkazy k. 18–20 a k. 11–15. To ovšem nepodporuje názor těch, kdo míní, že kdysi existoval zvláštní Kodex svatosti, který se zachoval v k. 17–26. Ve 21,1–22,16 nacházíme výrazy podobné pojmům z 11,44n; 19,2; 20,7 opakované v souvislosti s kněžskými (např. 21,8: „svatý jsem já Hospodin; já vás posvěcující“). Lv 25,1 prohlašuje, že slova, jež následují, zjevil Hospodin Mojžíšovi na hoře Sínaji. Přesně totéž se tvrdí i o zákonech shrnutých v 7,37n.

Kniha Leviticus, tak jak ji dnes máme, tvoří pevný a souvislý celek. Historická část je rozsáhlejší, než by

se na první pohled zdálo (sr. 10,1–7; 24,10–23; k. 8–10 a formule „i promluvil Hospodin k Mojžišovi“).

Pozornost se věnuje též manželství a sexuální čistotě, posvěcení každodenního života a postojů Izraele k příkázáním Hospodina (sr. 18,3–5.30; 19,1–3.18.37; 20,26; 22,31–33; 26 apod.).

Se zřetelem na celý obsah můžeme knihu Leviticus nazvat „knihou svatosti Jahveho“. Její základní požadavek zní: „Budete svatí pro mne, neboť já Hospodin jsem svatý. Oddělil jsem vás od každého jiného lidu, abyste byli moji.“ (20,26).

## II. Autorství a skladba

V knize Leviticus není uveden její autor. Jahve si ce opakovaně mluvil k Mojžišovi, k Áronovi nebo k oběma, nedostali však příkaz k tomu, aby byla jeho slova zachycena písemně. Obsah knihy pochází ze zjevení, daného v době Mojžišově na hoře Sinaji (sr. 7,37n; 26,46; 27,34), to však neřeší otázku jejího autorství. Mojžiš není uveden ani jako autor některé dílčí části knihy, jak je tomu např. u jistých oddílů knihy Exodus (sr. Ex 17,14; 24,4; 34,27). Možná, že pozdější pisatel uspořádal mojžišovsky materiál, z něhož se kniha skládá, a stejně dobře mohl materiál uspořádat sám Mojžiš do podoby, která se traduje až do naší doby.

Otázka autorství souvisí s celým problémem skladby Pentateuchu. Leviticus je obecně připisován Kněžskému kodexu (P). Obecné náměty proti této prameně hypotéze platí stejně, aplikují-li se na Leviticus. Název „Kodex svatosti“, užívaný pro Lv 17–26, pochází od Augusta Klostermanna, jenž r. 1877 napsal pro *Zeitschrift für lutherische Theologie* článek nazvaný „Ezechiel und das Heiligkeitsgesetz“ („Ezechiel a Zákon svatosti“), který byl přetištěn v jeho knize *Der Pentateuch: Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte* (Pentateuch: Příspěvek k jeho pochopení a historie jeho vzniku), 1893, str. 368–418. Název „Kodex svatosti“ se začal užívat, a mnozí jej považovali za obzvláště vhodný pro výslovný a opakovaný důraz na svatost a posvěcení v 19,2; 20,7n.26; 21,6–8.15.23; 22,9.16.32. Není možné zde probrat celý problém, jen bychom měli zmínit hypotézu samostatné existence „Kodexu svatosti“ (KS), založenou na odlišných rysech stylu a jazyka, jak dokazuje např. S. R. Driver, *LOT*, str. 47n. Poukazuje se na těsný vztah KS a Ezechiela, někteří dokonce vidí v Ezechielovi autora či redaktora KS, zatímco jiní zastávají názor, že Ezechiel KS znal. Většina badatelů však má za to, že KS je starší než Ezechiel.

Patrně žádný z argumentů pro názor, že Lv 17–26 by měl být považován za samostatný kodex zákonů, není bezesbýtku platný. Nesmíme zapomenout, že zde, stejně jako všude jinde, je SZ badatel ovlivněn postojem, jaký k Písmu svatému jakožto Božímú slovu zaujímá. Např. argument, že Lv 26 je nutno datovat do doby exilu, protože v této kapitole je exil předpovězen, zdaleka neodpovídá Božímú zjevení. Absenci zvláštního nadpisu na počátku Lv 17 nejlépe vysvětluje názor, že v tomto místě kniha docela obyčejně pokračuje.

## III. Význam

Knih Leviticus má velký význam z mnoha hledisek. 1. Poskytuje nám výklad bohoslužebného pozadí všech ostatních knih Bible. Chceme-li porozumět zmínkám o obětech a očištných obřadech či ustanovením,

jako je např. sedmý rok nebo jubilejní rok, musíme se poradit právě s touto knihou.

2. Je zajímavá z hlediska obecně náboženského. Díky archeologickým vykopávkám můžeme porovnat nařízení probraná v knize Leviticus s předpisy jiných národů, např. Féniciánů, Kenaanců, Egyptánů, Babyloňanů a Chetejců.

3. Ortodoxní Židé až dodnes v této knize nacházejí své závazné směrnice – např. v souvislosti s jídlem. Hoffmann, židovský vykladač knihy Leviticus, poukazuje na to, že ostatní vyznání, která čerpají ze SZ, se ve svém studiu omezují především na knihu Genesis, zatímco Židé věnují hlavní pozornost knize Leviticus.

4. Leviticus křesťanům oznamuje, jakým způsobem Hospodin bojuje s hříchem v Izraeli. Zápasí s ním prostřednictvím ustanovení obětí a očišťování – s hříchem společenství se vypořádává určením sedmého a jubilejního roku, s sexuálními hříchy prostřednictvím zákonů o čistotě – a též pomocí zaslíbení a varování. V tomto boji s hříchem nám kniha Leviticus představuje Krista jako prostředek smíření a očištění, jako Velekněze, Proroka a Učitele, Krále, který nám vládne skrze svá nařízení. V tom tkví význam knihy Leviticus, který přetrvává dodnes. Je to kniha o posvěcení, o zasvěcení života (obětí zápalná předznamenává celou knihu), o vyvarování se hříchu a o smíření, kniha o boji proti hříchu a o jeho odstranění zprostředkovaně Hospodinova lidu. Ústřední místo v ní zaujímá Den smíření (Lv 16); obřad se dvěma kozly, pro tento den předepsaný, nám připomíná, že „jak je vzdálen východ od západu, tak od nás Hospodin vzdaluje naše nevěromy“ (Ž 103,12). (\*ZÁKON)

BIBLIOGRAFIE. A. A. Bonar, *Commentary on Leviticus*<sup>4</sup>, 1861, přetisk 1959; S. H. Kellogg, *The Book of Leviticus*, EB, 1891; S. R. Driver a H. A. White, *The Book of Leviticus*, 1898; A. T. Chapman a A. W. Streane, *The Book of Leviticus*, CBSC, 1914; W. H. Gispen, *Het Boek Leviticus*, 1950; N. Micklem, *Leviticus*, IB, 2, 1955; H. Cazelles, *Le Lévitique, Bible de Jérusalem*, 2, 1958; L. G. Vink, *Lévitique*, 1962; J. L. Mays, *LBC*, 1963; K. Elliger, *HAT*, 1966; N. H. Snaith, *NCB*, 1967; M. Noth, *Leviticus*, 1968; W. Kornfeld, *Das Buch Leviticus*, 1972; B. Maarsingh, *Leviticus*, 1974; A. Ibáñez Arana, *El Levítico*, 1975; G. J. Wenham, *Leviticus*, 1978. w.h.g.

LEŽ, LHANÍ (hebr. *šeger* = falešnost, podvod; *kā-zāb* = lež, klamná věc; ř. *pseudos* a slova přibuzná). V podstatě je lež úmyslné tvrzení něčeho nepravdivého, s cílem oklamat (Sd 16,10.13). Bibličtí pisatelé vážně zavrhují těžké projevy lži, např. ty, které vedou k podvodu (Lv 6,2n) nebo mají za následek protiprávní odsouzení (Dt 19,15), a také svědectví falešných proroků (Jr 14,14). Lež se dá vyjadřovat slovy (Př 6,19), způsobem života (Ž 62,10), omylem (2 Te 2,11), nebo falešnou formou bohoslužby (Ř 1,25). Proroci považovali lež za konkrétní projev principu zla (Oz 12,1). Lhaní je pro svůj protispoločenský účinek (Př 26,28) zakázáno, protože se nesrovnává s morálním svědomím Izraele (Př 19,22). Nadto je neslučitelné s Boží povahou (Nu 23,19). Ježíš prohlašuje satana za otce lži (J 8,44). V křesťanském společenství se zakazuje veškerá faleš (Ko 3,9).

Lhaní se projevuje různými způsoby, např. jako vyhýbavá Kainova odpověď (Gn 4,9), úmyslný Jákobův podvod (Gn 27,19), Géchazhio špatná reprezen-

tace jeho mistra (2 Kr 5,21–27) nebo podvod Ananiáše a Safiry (Sk 5,1–10). Lež je hřích antikristův (1 J 2,22) a všichni, kdo mají ve zvyku lhát, ztrácejí věčné spasení (Zj 21,27).

1 S 16,2 neospravedlňuje lež z nouze. Bůh navrhuje záminku k Samuelově návštěvě Betléma, přičemž prorok nebyl povinen rozhlásit pravý důvod svého příchodu. Také 1 Kr 22,20–23 naznačuje, že Bůh povolil úškok, aby mohl být vykonán jeho spravedlivý soud nad Achabem. U těchto pasáží (podobně i Gn 12,10–20) je jasné, že zde podvod není uveden proto, aby se stal příkladem k následování. (\*PRAVDA)

BIBLIOGRAFIE. John Murray, *Principles of Conduct*, 1957, k. 6; HDB, 3; H. Conzelmann, *TDNT* 9, str. 594–603; U. Becker, H.-G. Link, *NIDNTT* 2, str. 467–474. A.F.

LIBANÓN Pohoří v Sýrii. Jméno se též volněji užívá pro přilehlou oblast (Joz 13,7) a v současnosti označuje stát.

## I. Jméno

Hebr. výraz *l'banón* je odvozen od kořene *lbn* = bílý. Pohoří za své jméno vděčí dvěma skutečnostem: bílému vápenci vysokého Libanónského horského hřebene a zejména jiskřivému sněhu, který pokrývá vrcholky hor po 6 měsíců v roce, sr. Jr 18,14. O Libanónu se mluví ve starověkých záznamech již nejméně od 18. stol. př. Kr. (viz níže IV). Asyřané jej nazývali *Lab'an*, pak *Labnanu*, Chetejci *Niblani*, Egyptané *rmnn* či *rbrn* a Kenaanci sami, např. v Ugaritu, stejně jako Hebrejci *Lbnn*.

## II. Topografie

Jižní cíp Libanónského pohoří je přímým pokračováním vrchoviny S Galileje. Od ní ho odděluje pouze hluboká roklina dolního toku řeky Litani, vedoucí od V na Z. Řeka se vlévá do moře několik km S od Týru. Libanónské pohoří je tvořeno asi 160 km dlouhým horským hřebenem, sledujícím spád Fénického pobřeží od JZ na SV, od oblastí za Sidónem na sever k údolí řeky Nahr el-Kebir (starověká řeka Eleutheros), které vede od V na Z a odděluje Libanón od dalšího horského hřebene, sahajícího dál na S (pohoří Nuseiri nebo Ansarija).

V Libanónském pohoří vyniká řada štítů. Hlavní z nich, postupujeme-li od J na S, se nachází za Sidónem – Džebel Richán, Tomat a Džebel Nicha (asi od 1 630 m do 1 900 m), za Bejrútem – Džebel Barúk, Džebel Kunejisa a Džebel Sunnín (v uvedeném pořadí vysoké asi 2 200 m, 2 100 m a 2 600 m), VJV od Tripolisu se tyčí nejvyšší Kurnet es-Sauda (kolem 3 000 m) a na S Kurnet Arúba (asi 2 320 m). Tyto vysoké hory a pruh kolem pobřeží jsou hojně zásobeny deštěm, avšak Damašek a S polovina pláně Bikáa, ležící v oblasti „dešťového stínu“, mají méně než 250 mm srážek ročně a jsou závislé na vodních tocích.

Západní úbočí pohoří se svažuje přímo ke Středozemnímu moři a ponechává kenaanským a fénickým městům jen úzkou pobřežní planinu. Místy sahá až k moři, takže v takových předřehních si musel člověk prokázat cesty. Typický příklad tu představuje předhorí Nahr el-Kelb hned S od Bejrútu. Východní úbočí Libanónu klesá k pláni Bikáa. Tato pláň, či široké údolí, je nejvyšší v sousedství Baalbeku a tvoří „Libanónskou planinu“ (*biq'at*) z Joz 11,17. Sestupuje na

S s řekou Orontes a na J s řekou Litani a hlavním přítokovým pramenem Jordánu. To je klasičká „nižinná Sýrie“ (\*KOULE SYRIE), která se svou V stranou spojuje s obdobným pohořím Antilibanónu. Ten se také táhne od JZ na SV a je rozdělen na dvě části planinou, z níž stéká řeka Barada na V a zavlažuje mimořádně bohatou damašskou oázu. Nejvyšší štít představuje hora Chermón (přes 2 800 m) v J polovině pohoří. Strukturu celé oblasti přehledně zobrazuje diagram in D. Baly, *Geography of the Bible*, 1957, str. 11, obr. 3. O cestách spojujících pláň Bikáa, Antilibanón a Damašek viz *ibid.*, str. 110–111.

Horu Chermón v Antilibanónském pohoří nazývali Sidónané (tj. Féniciáné) Sirjón a Emorejci Senír (Dt 3,9). Obě jména jsou ve starověku dosvědčena z nezávislých pramenů. Senír zmiňuje jako Saniru asyrský Šalmaneser III. r. 841 př. Kr. (*ANET*, str. 280b; *DOTT*, str. 48). Kromě chetejské poznámky o Sirjónu jako o Sarjaně kolem r. 1320 př. Kr. (*ANET*, str. 205a) potvrzují kenaanské/fénické užití jména Sirion pro Chermón texty z Ugaritu ze 14./13. stol. př. Kr., které říkají, že Sirjón a Libanón poskytovaly dříví pro stavbu Baalova chrámu (*ANET*, str. 134a, § 6). Často se má za to, že Chermón je „hora Bášan, hora strmých štítů“ ze Ž 68,15, avšak Baly naznačuje (*op. cit.*, str. 194, 220, 222), že by mohlo stejně dobře jít o impozantní štíty Džebel Drúzy. (\*BÁŠAN, \*CHERMÓN, \*SENÍR, \*SIRJÓN)

Bibličtí pisatelé někdy obecně definují zaslíbenou zemi tak, že se rozprostírá „od pouště po Libanón, od Řeky, řeky Eufratu, až k Zadnímu moři“ (Dt 11,24; podobně Joz 1,4), tj. uvnitř těchto J–S a V–Z hranic. Pro fénická města představovalo Libanónské pohoří přirozenou bariéru, která je chránila před vpádem z vnitrozemí. Asyrský král Šamši-Adad I. dospěl k Lab'anu v 18. stol. př. Kr. (*ANET*, str. 274b) a chetejský vládce Šuppiluliumaš jej učinil svou JZ hranicí ve 14. stol. př. Kr. (hora Niblani, *ANET*, str. 318b), aniž by jakkoli znepokojili pobřežní města.

## III. Přírodní bohatství

Libanón se v minulosti proslavil především svým lesním porostem. Hojně listopadové a březnové vodní srážky a vápencové horské hřebeny umožnily vznik mnoha pramenů a potoků, plynoucích na V a na Z (Pis 4,15; Jr 18,14). Pobřeží, Bikáa a níže položené horské svahy jsou vhodné pro zahrady, olivové háje, vinice, ovocné sady (moruše, filky, jablka, meruňky, ořechy) a políčka (Rawlinson, Phoenicia, str. 17). Výše se zvedá lesnatý porost myrt a jehlčianů, který na vrcholu přechází v háje mohutných cedrů. Nadměrné odlesňování však způsobilo, že tyto cedrové lesy téměř vymizely. Zachovaly se pouze asi dva izolované háje. Hlavní se nachází v Bšary JV od Tripolisu (obrázek in L. H. Grollenberg, *Shorter Atlas of the Bible*, 1959, str. 13). Úrodnost a plodnost libanónské oblasti se odráží nejen v textech Pisma (např. Ž 72,16; Pis 4,11; Oz 14,5–7), ale i v nejstarších nápisech (Thutmose III., 5. a 7. tažení, 15. stol. př. Kr., *ANET*, str. 239a, b). Lovila tam i divá zvěř (např. 2 Kr 14,9; Pis 4,8).

Mocné cedry představovaly v bibličtí metaforice příhodné symboly majestátu a síly, sr. Sd 9,15; 1 Kr 4,33; 2 Kr 14,9 (= 2 Pa 25,18); Ž 92,13; 104,16; Pis 5,15; Iz 35,2; 60,13. Kromě toho symbolizovaly pozemskou pychu, která probouzí Boží hněv, sr. Ž 29,5n; Iz 2,13; 10,34; Jr 22,6; Ez 31,3–14; Za 11,1n. Tyto lesy také poskytovaly útočiště (Jr 22,23). Na

prvním místě však libanónské cedry a jehličnany (jedle, cypřiše apod.) dodávaly nejlepší stavební dřevo starověkého Východu, vyhledávané vládci Egypta, Mezopotámie i Syropalestiny. K nejproslulejším dodávám patřila zásilka týrského krále Chirama I. Šalomounovi na stavbu jeruzalémského chrámu (1 Kr 5,6.9.14 [= 2 Pa 2,8.16]; 7,2; 10,17.21 [= 2 Pa 9,20]). Ohledně ceny, kterou za tento vzácný materiál zaplatil Šalomoun potraviny, viz \*POTRAVA (zásoby potraviny v Šalomounově paláci). Libanónské a antilibanónské (sirjónské) jedle umožnily Týru stavbu lodí (Ez 27,5) a Egyptu výrobu posvátných člunů (ANET, str. 25b, 27a; asi r. 1090 př. Kr.) i nábytku (Pis 3,9). Také na stavbu druhého jeruzalémského chrámu se těžilo dřevo v Libanónu (Ezd 3,7).

#### IV. Historie

Dějiny Libanónu tvoří v podstatě historie měst na fénickém pobřeží a těžby jeho nádherného dřeva. Kenaanská/fénická města, z J na S Týr, Achlab, Sarepta, Sidón, Bejrút, Byblos (Gebal, dnešní Džebél) a Simyra (S od Tripolisu), měla kromě svého námořního obchodu jako své zázemi i bohatství Libanónu. O jejich podrobné historii (kromě Bejrútu a Simyry) viz hesla \*KENAAN a \*FÉNIECIE.

Libanónský obchod se stavebním dřevem sahá až do nejstarších dob. Snofru, faraon 4. dynastie, si dovezl 40 lodí naložených cedry již kolem r. 2600 př. Kr. (ANET, str. 227a) a řada jeho nástupců se v pozdějších staletích řídila jeho příkladem. Zvláště Byblos se prakticky stal závislým na Egyptu a jeho vládaři se úplně přizpůsobili egyptské kultuře, dokonce psali svá semitská jména pomocí hieroglyfů (sr. ANET, str. 229a). Výměnou za dřevo města dostávala od faraonů 12. dynastie (asi v letech 1900–1800 př. Kr.) hojnost zlatých šperků.

Když faraoni Nové říše dobyli Sýrii, vymáhali pravidelný roční tribut „pravého libanónského cedru“ (ANET, str. 240b: Thutmose III., asi r. 1460 př. Kr.). Reliéf Setchi I. (asi r. 1300 př. Kr.) aktuálně zobrazuje syrská knížata, porážející libanónské dřevo pro faraona (ANEP, str. 110, obr. 33; Grollenberg, *Shorter Atlas of the Bible*, str. 14; sr. ANET, str. 254, § c, závěr). Později (20. dynastie) museli faraonové za takové dřevo draze zaplatit (sr. Šalomoun), jak ke své škodě zjistil Venamun, vyslanec Ramesse XI. (ANET, str. 27a).

Ze samého Kenaanu 2. tis. př. Kr. zmiňují ugaritské eposy o Baalovi, Anát a Akchat „Libanón a jeho stromy; Sirjón, jeho vzácné cedry“; poskytující stavební dřevo na stavbu domu (tj. chrámu) Baala (ANET, str. 134a, § 6; C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, str. 34) a dodávající materiál na oblouk (ANET, str. 151b, § 6; Gordon, *op. cit.*, str. 90).

Také Asyřané vymáhali od Libanónu tribut v podobě dřeva na stavbu chrámu – tak Tiglat-pileser I. kolem r. 1100 př. Kr. (ANET, str. 275a) a Esarchadón asi r. 675 př. Kr. (ANET, str. 291b) – ale často čerpali také z amánských lesů dále na S (ANET, str. 276b, 278a); sr. zde, 2 Kr 19,23; Iz 37,24. Nebukadrezzar je v tom následoval (ANET, str. 307; DOTI, str. 87). Abakuk (2,17) zmiňuje oloupení Libanónu Babylónany, které prorokoval i Izajáš (14,8).

BIBLIOGRAFIE. Kromě děl, která již byla uvedena výše v souvislosti s konkrétními body, viz ještě P. K. Hitti, *Lebanon in History*, 1957; *History of Syria with Lebanon and Palestine*, 1951; J. P. Brown, *The Liba-*

*non and Phoenicia*, 1, 1969 (o starověkých prameňech).

K.A.K.  
A.K.C.

LIBNA (hebr. *libnā*).

1. Významné město v Přímořské nížině, jež dobyl Jozue a přidělil kněžím (Joz 10,29n; 15,42; 21,13). Vymano se z područí Jórana (2 Kr 8,22), obléhal je Sancherib (2 Kr 19,8.35). Místo narození Jósijášovy manželky Chamútal. Proti Blissově a Macalisterově ztotožnění tohoto města s Tell es-Sáfi (křížácké Blanche-garde) na vápencové skále 7 km Z od Azeky se nyní ozývají protesty – Sancherib by je těžko pomínil, aby nejprve napadl Lakiš, a Joz 15,42 naznačuje polohu dál na JV. Jiných možností se ukazuje málo. Tell Bomat (W. F. Albright, *BASOR* 15, str. 19) je příliš malý, Tell Džudajda (Tel Godeš), S od pánve Bít Guvrín, představuje návrh lákavý, ale neprokázaný. Viz Kallai-Kleinmann, *VT* 8, 1958, str. 155; G. E. Wright, *BA* 34, 1971, str. 81–85.

2. Blíže neurčené tábořiště v poušti (Nu 33,20; snad též Dt 1,1).

J.P.U.L.

LIBNÁT Řička, která tvoří část J hranice území kmene Ašerovců (Joz 19,26). Pravděpodobně dnešní Nahr es-Zerka, tekoucí J od hory Karmel (\*EGYPTSKÁ ŘEKA). Viz *GIT*, str. 190, pozn. 78; L. H. Grollenberg, *Atlas of the Bible*, 1957, str. 58–59. Aharoni (*LOB*, str. 237–238) ji ztotožňoval s \*Kišonem. T.C.M.

LIBNÍ Geršónův syn, zmíněný v Ex 6,17; Nu 3,18; 1 Pa 6,17.20. V 1 Pa 6,29 je Libní jmenován jako syn Merariho. Patronymum „čeled libníjská“ (KP Lebnit-ská) se nachází v Nu 3,21; 26,58. Libní je v 1 Pa 23,7n a 26,21 „Ladeán“ (KP Ladan). R.A.H.G.

#### LID

1. Hebr. výraz *l'óm*, občas v sg., obvykleji v pl. *l'ummim*, může znamenat:

- rasu nebo etnickou skupinu (Gn 25,23, sg. a pl.);
- celkový počet veškeré populace podřízené určitému panovníku – jedná se o totéž jako a), ale z jiného hlediska (Př 14,28, sg.);
- celou populaci nebo větší část etnického společenství, která je považována za předmět i činitele soudu (Př 11,26, sg.);
- výjimečně židovský lid (Iz 51,4, sg.);
- často, v pl., nežidovské národy (např. Iz 55,4).

2. Hebr. *gój* = pronárod, lid; označení nemá etymologické zdůvodnění, vzniklo spíše asociací jako technický termín pro pohany, nebo, pokud se vztahuje na Izraelce, odpadlíky a ty, kdo jsou z náboženského hlediska nevěrní (Sd 2,20; Iz 1,4 atd.). Tento výraz se objevuje v JI 1,6 jako metafora pro houf dravé zvěře; LXX pravidelně překládá výraz *gój* jako *ethnos*, přestože NZ někdy používá *ethnos* pro Izrael. Z toho vidíme, že na těchto termínech nelze bezvýtku lpět.

3. Až na nepatrné výjimky (sr. Gn 26,11 „Pelíšejci“; Ex 9,15 „Egyptané“) označovalo hebr. slovo *am* = lid výhradně Izrael jako vyvolený národ. Nejedná se však o původní význam tohoto pojmu, získal jej dodatečně. Ekvivalentem v LXX je *laos*. Další výjimky, kdy se toto slovo nevztahuje na Izrael, tvoří metaforické obrazy mravenců a damanů, kteří žijí ve

společenstvích (Př 30,25n). Neobvyklý negativ, připojený v Dt 32,21 hned ke jménu, upírá lidu z masa a kostí ty charakterové rysy, které by ospravedlňovaly jejich označení (sr. „Lóami“, Oz 1,9). Biblické spojení *'am hā'āres* označuje ve starých knihách obyčejný lid země oproti vládcům a aristokracii. Za dnů Ezdráše a Nehemjáše se toto spojení užívalo pro ty Palestince, jejichž judaismus obsahoval i příměs jiných náboženství nebo byl podezřelý a s nimiž ortodoxní Židé nemohli vstupovat do manželství; sr. Ezd. 9,1n atd. V rabínské literatuře tento výraz (nyní používaný v sg. o jednotlivcích, v pl. [*'ammē hā'āres*] o skupině) začal označovat všechny ty, kdo nedodrží celý tradiční Zákon do všech detailů. Jak těmito lidmi rabíni opovrhovali, můžeme vytušit z J. R. 49.

4. Běžným NZ ekvivalentem slova *'am* je *laos* nebo *dēmos* oproti *ochlos* = zástup. R.A.S.

LILIT (hebr. *lilit*). S tímto výrazem se setkáváme v Iz 34,14 a překládá se různě: LXX *onokenteuros*; Symm. a Vulg. *lamia* (Jeronym „mstivá litice“); angl. překlady: „noční obluda“, „noční čarodějnice“, „noční příšery“. KP používá pojem „noční přeluda“ a EP „upír“.

Toto slovo se objevuje v popise hrozného zpuštění Edómu a působí překladatelům velké obtíže. Zdá se, že v době, kdy sílil babilónský a perský vliv, bylo „lilit“ zřejmě slovem odvozeným od asyrského ženského démona noci *Lilitu*.

Spojovat zmíněného tvora nutně s nocí by mohlo být zavádějící: temnotu, v níž si prý někteří démoni libují, mohly způsobit pouštní bouře (sr. sumerský *LIL.LA* = bouřkový vítr a rovněž možný závěr z výše zmíněného Jeronymova překladu). Někteří badatelé považují lilit za ekvivalent slova „upír“ (viz EP).

Pozdější židovská literatura zmiňuje Lilit jako první manželku Adama, která utekla a stala se démonem, jako bájného netvora, jenž kradl a hubil nemluvířata, a jako démona, proti němuž se užívala kouzla, aby nevstupoval do lidských příbytků a nepřinášel nemoc.

Pro setrvávání na mytologickém výkladu však neexistují reálné důkazy a snad je významné, že většina dalších tvorů jmenovaných v Iz 34 jsou skutečná zvířata a ptáci. Pokud překlad LXX chápeme jako živočišna blízkého bezocasé opice (sr. G. R. Driver, *loc. cit.*, str. 55), jedná se o velmi nepravděpodobného obyvatele opuštěného místa. Podobná námitka se vztahuje i na puška a noční sovu, protože nejsou obyvateli pouště. Driver navrhuje lelka či kozodoje, jejichž několik druhů žije v pustině.

BIBLIOGRAFIE. *JewE*; G. R. Driver, „Lilith“, *PEQ* 91, 1959, str. 55–58. J.D.D.

LINUS Římský křesťan, který pozdravuje Timotea v 2 Tm 4,21. O jeho vztahu k ostatním zde uvedeným viz \*CLAUDIA. Jméno (syn Apollův) není běžné. Seznamy apoštolské posloupnosti zmiňují Lina, jehož Irenaeus (*Adv. Haer.* 3. 3. 2) a další pisatelé ztotožňují s Timoteovým přítelem, prvním římským biskupem po apoštolech. K problematice těchto seznamů sr. Lightfoot, *Clement I*, str. 201–345; A. Ehrhardt, *The Apostolic Succession*, 1953. Pisatelé ovlivnění pozdější praxí (např. Rufinus, úvod ke *Klementovskému románu*) usilují o harmonizaci apoštolského jmenování jak Lina, tak \*Klementa. Linus zanechal v tradici a legendách poměrně starší stopy. (Skrovné zmínky

viz in *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, 1, str. 53, 121; ohledně mučednictví Petra a Pavla viz Tischendorf, *Acta Apocrypha*, str. 19n). A.F.W.

LIS, VINNÝ LIS Obdélníková dutina vyhloubená do kamene nebo umělé zhotovená, v níž se nohama rozšlapávala vinná réva. Vymačkaná šťáva stékala do nádržky umístěné níže. Slovem lis se označuje celé toto zařízení. Jeho naplněnost symbolizovala bohatství, prázdnota naopak nouzi.

Obraz vinného lisu používají metaforicky proroci v Iz 63,3 a v JI 3,13, kde plný lis a přetékající šťáva naznačuje velikost hrozičích krveprolití. V Pl 1,15 představuje působivé přirovnání a ve Zj 14,18–20 tvoří součást apokalyptického jazyka, který následuje po předpovědi o pádu Babylónu.

BIBLIOGRAFIE. M. Noth, *The Old Testament World*, 1966. F.S.F.

#### LITERATURA MOUDROSTI

Literární žánr běžný ve starověku na Blízkém východě, který formuluje pokyny pro správný a úspěšný život nebo uvažuje o složitém lidské existenci. Existují dva hlavní typy:

1. Mudosloví v příslovích (\*PRÍSLOVÍ) – krátkých, hutných výrocih, jež uvádějí pravidla pro osobní štěstí a blaho (např. kniha Přísloví).

2. Mudosloví v úvahách – monology (např. Kazatel) nebo dialogy (např. Jób), které se snaží prozkoumat problémy jako smysl života nebo vztahy mezi Bohem a člověkem. Tato moudrost v úvahách je praktická a empirická, nikoli teoretická. O problémech lidské existence se zde hovoří na základě konkrétních příkladů: „Byl muž... jménem Jób.“

Kofeny mudroslovné literatury zřejmě tkví v krátkých a jadrných lidových rčeníh, jež formulují pravidla úspěchu nebo běžné postřehy o životě. SZ příklady lze najít mj. v 1 Kr 20,11; Jr 23,28; 31,29. K přesunu od ústního vyjadřování moudrosti k písemnému dochází kolem r. 2500 př. Kr. v Egyptě (např. *Naučení vezíra Ptah-Hotepa*) a krátce nato v Sumeru. Po celém Blízkém východě vznikla skupina pisarů a moudrých mužů, jejichž vysoce ceněným úkolem, obvykle pod záštitou dvora či chrámu, bylo tvořit nebo sbírat a upravovat moudré výroky (Kaz 12,9). Zdroji těchto rčení mohla být kmenová moudrost, výuka ve školách, případně úsloví kolující mezi aristokracií. Významný podíl na obohacení této oblasti se připisuje dvěma izraelským králům: Šalomounovi (1 Kr 4,29–34) a Chizkijášovi (Př 25,1). Do 7. stol. získal moudrý muž (*hākām*) v Judsku takové postavení, že se řadil k prorokům a kněžím (Jr 8,8n; 18,18), ovšem vyvstává zde otázka, zda se na něho stále ještě pohlíželo jako na člověka s touto profesí nebo pouze jako na mimořádně moudrého občana. Když v perském a řeckém období postupně zanikl fenomén prorocství, dosáhli moudří muži vyššího postavení, o čemž svědčí významné apokryfní spisy Sirachovec a Moudrost Šalomounova a také talmudský traktát *Pirkej Avot* (Výroky otců).

Jako pomocník k snadnějšímu zapamatování používali mudrci několika literárních prostředků. Nejčastějším z nich byl básnický paralelismus – syntetický (např. Př 18,10) nebo antitetický (např. Př 10,1). Běžně se vyskytují i srovnání (např. Př 17,1) a řady po sobě jdoucích číselných údajů (např. Př 30,15nn), ob-

čas také aliterace a akrostich (např. Ž 37; Př 31,10–31). Součástí repertoáru mudrců jsou hádanky (Sd 14,12nn; sr. 1 Kr 10,1), bajky (např. Sd 9,7–15; Ez 17,3nn; 19,1nn), podobnosti, která představují rozšířenou podobu výše zmíněných srovnání (např. 2 S 12,1–4; Iz 28,4), a alegorie (např. Iz 5,1–7). Tento přehled svědčí o vlivu mudroslovné literatury na historické a prorocké spisy. H. Gunkel považuje některé žalmy za poezii moudrosti: Ž 127; 133 (jednoduchý typ přísloví); Ž 1; 37; 49; 73; 112; 128. S. Mowinckel tyto žalmy označil za ukázký díla „zředlaných žalmistů“. Předmětem diskuse nadále zůstává otázka, zda příběhy, které vyučují zodpovědnému jednání jako cestě k úspěchu (např. vyprávění o Josefově [Gn 37; 39–50], sled vyprávění v 2 S 9–20; 1 Kr In a příběhy o Ester a Danielovi) nesou známky literatury moudrosti. (Sr. R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, 1974; kontra J. L. Crenshaw, „Method in Determining Wisdom Influence upon ‚Historical‘ Literature“; *JBL* 88, 1969, str. 129–142.) Podíl mudroslovné literatury nejvíce vidíme, když se text vyznačuje jednak její příznačnou slovní zásobou a typickými postupy, jednak didaktickým nábojem. Tento vliv nacházíme v NZ nejen ve vyučovacích metodách Ježíše Krista, který jako nejmoudřejší z moudrých užívá podobenství a přísloví, ale i v Listu Jakubově (např. 1,5nn; 3,13nn).

Ačkoli se literatura moudrosti stala mezinárodním jevem, což SZ bez okolků uznává (obzvláště proslavený byl Edóm [1 Kr 4,31; Abd 8; Jr 49,7] a Egypt [Gn 41,8; 1 Kr 4,30; Iz 19,11–15]), přesto měla v izraelském podání zvláštní charakteristické rysy. Izraelské mudrci vyznávali, že pravá moudrost pochází od Hospodina (sr. Jb 28). Vliv proroků Izraele na jeho mudrce nelze opomíjet. H. Wheeler Robinson (*Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1946, str. 241) jde tak daleko, že směr literatury moudrosti definuje jako „*obor, jehož pomocí se vyučovalo, jak uplatňovat prorockou pravdu v životě jednotlivce z hlediska zkušenosti*“.

Kromě toho proroci jako Amos, Izajáš a Jeremjáš někdy pro obhacení a zesílení svých výpovědí užívali forem, postupů a učení literatury moudrosti, jak na to poukázali S. Terrien („Amos and Wisdom“ in *Israel's Prophetic Heritage*, ed. B. W. Anderson a W. Harrelson, 1962, str. 108–115), H. W. Wolff (*Amos, the Prophet: the Man and His Background*, 1973) a J. W. Whedbee (*Isaiah and Wisdom*, 1970).

BIBLIOGRAFIE. J. Wood, *Wisdom Literature*, 1967; G. von Rad, *Wisdom in Israel*, 1972; J. L. Crenshaw, „Wisdom“, in *Old Testament Form Criticism*, ed. J. H. Hayes, 1974, str. 225–264; *idem*, „Wisdom in the OT“, *IDBS*, 1976, str. 952–956; R. E. Murphy, *Seven Books of Wisdom*, 1960; W. McKane, *Prophets and Wise Men*, 1965; R. B. Y. Scott, *The Way of Wisdom in the Old Testament*, 1971; M. Noth a D. W. Thomas (ed.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, 1955; O. S. Rankin, *Israel's Wisdom Literature*, 1936; H. Ranston, *The Old Testament Wisdom Books and Their Teaching*, 1930; J. C. Rylaarsdam, *Revelation in Jewish Wisdom Literature*, 1946. D.A.H.

LIVJÁTAN je přepis hebr. slova, které se nachází jen v pěti odřezcích ve SZ. Obecně se má za to, že jde o tvar kořene *lāwā*. sr. arab. *lawā* = ohnout, stočit. Jeho doslovný význam by tedy byl „stočený“, tj. „stahující se do záhybů“. Někteří badatelé tvrdili, že by

mohlo jít o cizí převzaté slovo, snad bab. původu. Kontext, v němž se ve SZ užívá, naznačuje nějakou formu vodní nestvůry. V Ž 104,26 zřetelně pobývá v moři a většinou se znalci domnívají, že jde o velrybu, i když se uvažovalo i o delfinovi. 2x je tohoto slova užito symbolicky v Iz 27,1 a označuje říši Asyrskou (KP hada dlouhého, EP útočného – myslí se řeka Tigris) a Babylónskou („had stočený“ je řeka Eufrat). V Ž 74,14 se vyskytuje v souvislosti s faronem a exodem v paralele k hebr. *tannin* = mořská či říční nestvůra. Toto slovo se opět symbolicky objevuje v Ez 29,3–5 a ztělesňuje faraona a Egyptany. Popis šupin a čelistí ukazuje, že se jedná o krokodýla.

O livjátanovi se dvakrát mluví v knize Jób. Ve 3,8 se většinou považuje za draka, který měl podle starověké lidové mytologie ovinutím kolem slunce způsobit zatmění. Nejdelší charakteristiku livjátana obsahuje Jób 41,1–34 a většina badatelů se shoduje v tom, že zde jde o krokodýla (\*ZVĚŘATA). Někteří namítali, že by se o krokodýlovi neřikalo, že se k němu nelze přiblížit, a že ve SZ není ani zmínky o krokodýlech v Palestině. Autor však měl pravděpodobně na mysl nilekého krokodýla a popis nepřemožitelnosti zvířete je rétorický. Jediná alternativní interpretace, která by mohla mít nějaký smysl, považuje livjátana za mytickou nestvůru, snad ztožnitelnou s bab. bohyní-matkou Tiámat (otec Apsu), která v eposu O stvoření „odříkává éary a kouzla“ dokonce i v boji s Mardukem. Slovo je příbuzné s ugaritským *ltn*, sedmihlavou nestvůrou, jejíž charakter („hbitý had, ...zkroucený had“, zabývá Baalem) tolik připomíná jazyk Iz 27,1.

BIBLIOGRAFIE. C. F. Pfeiffer, „Lotan and Leviathan“, *EQ* 32, 1960, str. 208nn; J. N. Oswalt, „The Myth of the Dragon and OT Faith“, *EQ* 49, 1977, str. 163nn. D.G.S.

LODĚ A ČLUNY Poněvadž Egypt i Mezopotámie byly rozděleny řekami a kanály, úspěšný obchod a komunikace vyžadovaly vývoj vodní dopravy. Vory stanvené ze svažků rákosu se používaly již od velmi raných dob a zhruba od r. 3500 př. Kr. se objevují jako raný piktografický znak na hlíněných tabulkách. Oblíbeným dopravním prostředkem zůstaly v bažinách J Mezopotámie vory. Hliněný model loďky asi z r. 3500 př. Kr. nalezený v Eridu se velice podobá kulatým koraklům (*quffa*), vyráběným ze dřeva a kůže, které jsou zobrazeny na asyr. reliéfech asi z r. 870 př. Kr. a jež se dodnes používají na Eufratu. Další starověké plavidlo s dlouhou a souvislou historií představují vory z kůže, duté nebo plněné slámou. Oficiální doprava v Sumeru se však uskutečňovala v plavidlech s dlouhou přídi a zádi, poháněných pádly nebo tyčemi, případně tažených z přístavu. Model plavidla tohoto typu byl nalezen v hrobu z Fary asi z r. 3000 př. Kr. a umožňuje spolehlivou rekonstrukci skořápkovitěho tvaru, který se objevuje také na sumerských válečkových pečeti a na eg. rytinách z téhož období. Během 3. tisíciletí se zámořský obchod rozvinul z Mezopotámie přes Perský záliv a do severní části Indického oceánu. O plavidlech, která tento podnik umožnila, toho známe velmi málo, přestože se jeden text asi z r. 2000 př. Kr. zmiňuje o plavidle, které vážilo 300 *guru* (28 400 kg).

V Egyptě byly nejstaršími dřevěnými čluny kopie rákosových plavidel. Ačkoli se jako lépe vyhovující dřevu vyvinul skořápkovitý tvar, nadále se na člunech objevovaly ozdobné motivy, např. zakončení ve tvaru

lotosového květu, běžné u plavidel rákosových. Kromě mnoha zobrazení lodí ve výzdobě hrobů napomohl pochopení eg. plavidel objev dochovaných člunů. Nejstarší z nich o délce 43,4 m byl odkryt v těsné blízkosti Cheopsovy pyramidy v Gíze (asi 2600 př. Kr.), dva další, asi desetimetrové, archeologové objevili v Dašúru a patří 12. dynastii (1991–1786 př. Kr.). Jelikož Egypt dobré dřevu neměl, muselo se dovážet z Libanónu, a proto se stavěly námořní lodě. Přítomnost eg. plavidel u pobřeží Palestiny osvětluje Mojžíšovo varování, že se Izrael může do Egypta vrátit na lodích (Dt 28,68), zejména proto, že doprava asijských otroků loděmi do Egypta je zobrazována již za vlády Sahurého, asi r. 2500 př. Kr. Výpravy se konaly také po Rudém moři, v lodích asi 30 m dlouhých a poháněných plachtami a vesly. Výrazným rysem eg. raných námořních lodí je lanový raks kolem obou konců plavidla nad vidlicovitě se rozvíjejícími tyčemi nad palubou, kde byl napnut. Toto zařízení bylo nutné jako náhrada kýlu, protože při vlnobití udržovalo stabilitu lodí.

### I. Ve Starém zákoně

Hebrejové sice nebyli mořeplavecký národ, ale jejich zeměpisná poloha je nutně přiváděla do kontaktu s námořníky a jejich loděmi. Kmenům Zabalónovců, Isacharovců, Danovců a Ašerovců v určitou dobu patřila území při mořském pobřeží (Gn 49,13; Dt 33,19; Sd 5,17) a izraelské sousedě, \*Féničané a \*Pelišťjci, představovali vedoucí námořní mocnosti. Loď však přesto pro Židy zůstala zdrojem údivu (Př 30,19) a bezpečná plavba byla považována za projev Boží dobroty a moci (Ž 107,23–30). Pohyb lodí připomínal opilce (Př 23,34) a její rychlý chod plynulí života (Jb 9,26).

Obecně hebr. slovo pro loď, *'onijjā*, označuje většinou námořní obchodní plavidla (např. Př 31,14), popisovaná často jako „zámořské lodě“ (1 Kr 22,48n). Jedno se o féničské dálkové obchodní lodě. Barnett (*Antiquity* 32, 1958, str. 226) se domnívá, že jde o tentýž typ, jaký představovala féničská přepravní plavidla s kulatými přídělmi, jež zachycují Sancheribovy reliéfy (asi 700 př. Kr.). Tyto čluny uvádějí do pohybu dvě řady vesel, a i když je pravda, že obchodní galéra zůstala ve Středomoří, kde vládlo celé léto bezvětří, cenným plavidlem, je ztožnění zmiňovaných lodí s nimi diskutabilní, protože galéry neměly plachty. Féničská loďná doprava se vyvinula během 2. tis. př. Kr. a známe ji z eg. náhrobních maleb a z textů. Z maleb je patrné, že na rozdíl od eg. lodí se keanaanská (raná féničská) plavidla stavěla s kýlem a podél paluby měla konstrukci podobnou ohradě, jež podle některých sloužila jako boční plachta, zatímco jiní se domnívají, že měla zabezpečovat náklad. V dokumentu z Ras Šamry (asi z r. 1200 př. Kr.) se uvádí, že jedna z těchto obchodních lodí vezla náklad těžký 457 000 kg, a nic nenaznačuje, že by takový náklad byl něčím neobvyklým. Tak veliké plavidlo potřebovalo pro svůj pohon plachty a vesla je mohla pohánět jen v nouzi a krátkodobě.

Loď, na niž v Jafě nastoupil Jonáš, je nazvána *s'e-ṣinā* (Jon 1,5), což může naznačovat, že šlo o velké plavidlo s palubou, pravděpodobně podobné ř. obchodní lodí namalované na poháru z r. 550 př. Kr. Obsluhovali ji námořníci, hebr. *mallaḥim* (Jon 1,5), jimž velel tzv. *rab haḥobēl* = vrchní lodivod (Jon 1,6).

Měších plavidel užívali Féničané při přepravě zboží na kratší vzdálenosti. Uváděla se do pohybu

pádly a vyznačovala se vysokou přídi a zádi s vyřezanou koňskou hlavou, a proto jim Řekové zcela přirozeně říkali *hippos*. Asyr. reliéf asi z r. 710 př. Kr. zobrazuje tato plavidla při přepravě klád, jež se nepochybně podobala těm, která vypravil k Salomounovi týrský král Chiram (1 Kr 5,23).

Další hebr. výraz pro loď je *śaf* a zdá se, že označuje válečné lodě. Toto plavidlo zmiňuje prorok spolu s „veslicí“, *'onī šajit* (Iz 33,21), v prohlášení, že až bude Jeruzalém v míru, žádná taková loď se k němu nepřiblíží. Tyto válečné lodě se vyznačovaly trupem aerodynamického tvaru, který zvyšoval jejich rychlost a vřepu měl kloun. S cílem zkrátit plavidlo a zvýšit jeho ovladatelnost bez ztráty rychlosti tvořili veslaři, *šajim* (Ez 27,8), na každé straně dvě řady. V bojích v těchto plavidlech prokázali mimořádné schopnosti zejména Řekové a je možné, že právě na to poukazuje zmínka o obávaném „loďstvu Kitejců“ (Da 11,30; sr. Nu 24,24). Válečné lodě se díky své rychlosti obzvláště dobře hodily k doručování naléhavých vzkazů po vodě (Ez 30,9; Thukydidés 3. 49. 3).

BIBLIOGRAFIE. G. Bass, *A History of Seafaring*, 1972; B. Landström, *The Ship*, 1971; L. Casson: *Ships and Seamanship in the Ancient World*, 1971.

C.J.D.

### II. V Novém zákoně

#### 1. Na Galilejském moři

Galilejské čluny se používaly hlavně k \*rybolovu (např. Mt 4,21n; Mk 1,19n; J 21,3nn), ale také k udržování spojení přes jezero (např. Mt 8,23nn; 9,1; 14,13nn; Mk 8,10nn). Ježíš občas vyučoval z loďky, aby ho zástup, který se k němu často tlačil příliš blízko, neomezoval v projevu (Mk 4,1; L 5,2n).

Tato plavidla nebyvala velká: do jednoho se mohl vejít Ježíš se svými učedníky (např. Mk 8,10), ale neobvykle velký úlovek v jediné síti dokázal přetžit dvě taková plavidla (L 5,7). Byla sice nepochybně opatřena plachtami, ale každé z nich mělo také vesla, aby se dalo ovládat jak v bezvětří, tak také v prudkých bouřích, které se někdy přes jezero přehnal (Mk 6,48; J 6,19).

#### 2. Na Středozemním moři

Hlavní rysy středomořských lodí se během několika staletí změnily jen málo. Válečné lodě („dlouhé lodě“, jejichž délka byla 8x nebo 10x větší než jejich šířka) se obvykle poháněly vesly a zřídka se vzdalovaly od pobřeží. Obchodní lodě („kulaté lodě“, jejichž délka byla 3x až 4x větší než šířka) se pohybovaly pomocí plachet, ale pro nouzové případy mohly být vybaveny i vesly. I ty většinou zůstávaly blízko u pobřeží, ale za příznivějších podmínek se odvažovaly vyplout na širé moře (\*PATARÁ). Většina námořních lodí vážila 70 až 300 tun, ale Plinius se zmiňuje o lodí, která vážila zřejmě 1 300 tun.

Většinu svých misijních cest Pavel podnikl pravděpodobně v malých pobřežních plavidlech, ale na své cestě do Říma se plavil ve dvou velkých obilných lodích na trase mezi Egyptem a Itálií, které snadno unesly 276 osob, tj. členy posádky a cestující (Sk 27,37). Přibližně v téže době cestoval Josephus v lodí, která vezla 600 lidí (*Vita* 15). Lúkiános (*Navigium* Inn) popisuje velkou obilnou loď asi z r. 150 po Kr. a podmořští archeologové nedávno prozkoumali řadu vraků starověkých lodí. Takto si můžeme alespoň částečně představit Pavlovu loď zvanou „Blíženci“ (Sk



28,11; \*KASTOR A POLUX). Takový koráb měl hlavní stěžeň s dlouhými ráhny nesoucími velkou čtvercovou hlavní plachtu a možná i malou košovou plachtu, malý přední stěžeň, který se naklání dopředu skoro jako čelen a na němž byla kosatka (ř. *artemón*). Té se užívalo k řízení, když nebylo žádoucí pohánět loď plnou silou větru (Sk 27,40), k obrácení lodi a ke kontrole jejího unášení v bouři („stáhli plachty“ ve Sk 27,17 může znamenat „natáhli kosatku“ nebo „spustili kotvu“ či „vyřadili hlavní stěžeň“). S napnutými plachtami mohly tyto lodě plout asi do 7 stupňů síly větru.

Vrchol obloukovitě zdvižené přídě zdobila vyřezaná nebo malovaná postava, která představovala jméno lodi (Sk 28,11). Na zádi, rovněž prohnuté vzhůru (většinou do tvaru husího krku), se nacházela socha boha, jenž byl patronem domácího přístavu daného plavidla. Dvě velká vesla na zádi sloužila jako kormidla a dala se otáčet buď obě současně, nebo každé zvlášť. Obsluhovala se pomocí kormidlových pák nebo lan, přípevných ke střední části zařízení. Při špatném počasí mohla být v dané poloze uvázána (Sk 27,40).

Kotvy se někdy zhotovovaly celé ze železa, ale většina jich měla dřevěnou kostru s olovenými nebo kamennými rameny. Mohly vážit přes 600 kg a připevňovaly se k nim malé značkovací bójky. Loď mívala na palubě obvykle tři i více kotev. Když kotvila poblíž břehu, jedna až dvě se spouštěly z přídě a kotevní lana ze zádi se upevnila na pobřeží. Při manévrování nebo při bouři se však kotvy mohly spouštět ze zádi (Sk 27,29). Ke kontrole hloubky v blízkosti mělčím (Sk 27,29) se používalo hloubkovací olovnice (Sk 27,28), která se někdy potírala tukem, aby se na ni přichytily vzorky dna.

Malý člun byl za dobrého počasí tažen za lodí, ale při bouři se vytahoval na palubu (Sk 27,16n), aby se nepotopil nebo neroztříštil. Užívalo se ho spíše v přístavu než jako záchranného prostředku: v případě ztroskotání se ti, kdo přežili, museli spoléhat na břevna. Pavel před svou cestou do Říma ztroskotal třikrát (2 K 11,25).

Riziko bylo při každé plavbě veliké, ale pokud se zdařila, přinesla velké zisky (sr. Zj 18,19). Majitel lodí byl často také jejím velelitem, pomáhal mu snad profesionální kormidelník nebo navigátor; ve sporných situacích se však na rozhodování mohli podílet i cestující (Sk 27,9–12; setník měl zodpovědnost za svoji skupinu, nikoli za loď). Na velké obchodní lodě mohly být až tři paluby a několik přepychově zařízených kajut. Většina cestujících nicméně nocovala na palubě nebo v nákladovém prostoru.

Na období od poloviny listopadu do poloviny února byly lodě obvykle zbaveny stěžeň a nepoužívaly se, aby v bezpečí přečkaly zimní bouře (Sk 20,3,6; 28,11; 1 K 16,6n; 2 Tm 4,21; Tt 3,12). Dobu měsíc před a měsíc po tomto období považovali námořníci za nebezpečnou (Sk 27,9). Zdá se, že hlavní problém způsobovala bouřková mraky zahalená obloha, která znemožňovala navigaci podle slunce a hvězd. Zpoždění způsobená počasím byla běžná. Podle Josepha (BJ 2. 203) trvalo tři měsíce, než se jeden dopis od císaře Gaia v Římě dostal k Petroniovi v Judsku (\*SAMOTHRÁKÉ).

Existují určité pochybnosti o významu výrazu „převázat loď“ ve Sk 27,17. Podle tradičního a nejpravděpodobnějšího názoru šlo o zajištění lodi ovinutými lany, tj. loď byla zespuďu převázána lany, aby její

břevna držela pohromadě; (u velkých lodí s palubami se zřejmě takovýto způsob zpevňování neprováděl). Někteří však tento výraz vysvětlují jako používání raku k čištění trupu lodi.

### 3. Obrazné užití

Metafory z oblasti mořeplavectví se v NZ vyskytují jen zřídka. V Žd 6,19 se naděje nazývá kotvou duše a Jk 3,4n přirovnává jazyk ke kormidlu.

BIBLIOGRAFIE. L. Casson, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, 1971; J. Smith, *The Voyage and Shipwreck of St. Paul*<sup>4</sup>, 1880; C. Torr, *Ancient Ships*<sup>2</sup>, 1964; K. L. McKay, *Proceedings of the Classical Association* 61, 1964, str. 25n; H. J. Cadbury in BC, 5, str. 345nn. K.L.McK.

**LÓDEBAR** Místo, kde žil Mefibošet předtím, než ho David povolal (2 Sa 9,4); V od Jordánu (sr. 2 S 2,29; 17,27), možná \*DEBIR, 3. J.D.D.

**LOGOS** Běžné řecké slovo, které se v janovských spisech používá v kvazitechnickém smyslu jako titul Krista. Má mnoho různých významů: základním je „slovo“, tedy smysluplný výrok, a odtud se odvozuje řada dalších – „tvrzení, prohlášení, proslav, námět, učení, záležitost“ nebo jiným odvozením „rozum, důvod, příčina, zřetel“. Jako gramatický termín znamená určitou větu, v logice prohlášení, definici či úsudek, v rétorice správně uspořádanou řeč. Stoa ho, podle Hérakleita, užívala jako psychologický a metafyzický termín k označení božské funkční moci, která dává vesmíru jednotu, soulad a smysl (*logos spermatikos* = „semenné Slovo“, které jako semeno dává podobu beztvare hmotě). Člověk je učiněn podle těchto principů a je o něm řečeno, že vlastní Logos jak vnitřně (*logos endiathetos*, rozum), tak vyjádřený řečí (*logos proforikos*). Termínu se též užívá jako vzoru či normy, podle níž člověk žije „v souladu s Přírodou“.

V LXX se výrazem logos překládá hebr. *dābār*. Jeho kořen vyjadřuje „to, co je za“, a když jej přeložíme jako „slovo“, znamená to také smysluplný zvuk. Kromě toho může označovat též „věc“. V souladu s obecným rysem hebr. psychologie je *dābār* člověka v jistém smyslu považováno za rozšíření jeho osobnosti a dále jako něco, co má svou vlastní reálnou existenci. Slovo Hospodinovo je tedy Božím sebezjevením skrze Mojžiše a proroky; může být užito k označení jak jednotlivých vidění či výroků, tak celého obsahu všeho zjevení, zvláště pak Pentateuchu. Slovo má moc toho, který je vyslovuje (sr. Iz 55,11), a uskutečňuje jeho vůli bez překážek. Proto se může tento termín týkat i stvořitelské Boží moci. V mudroslovné literatuře se o Hospodinově stvořitelské moci mluví jako o jeho moudrosti a v řadě oddílů jako o *hypostasi* od něj odlišné (viz obzvláště Př 8,22–30; Mdr 7,21nn).

Filón, ovlivněný jak SZ, tak helénistickým myšlením, užíval termínu Logos velmi často a dal mu ve svém teologickém schématu vysoce rozpracovaný smysl a ústřední místo. Odvodil tento termín ze stoických pramenů a použil ho, v souladu se svým objevením ř. myšlení v hebr. Písmu, na základě oddílů, jako je Ž 33,6, k vyjádření způsobu, jakým může transcendentní Bůh být Stvořitelem vesmíru a zároveň tím, kdo sám sebe zjevil Mojžišovi a praotcům. Podle řeckého myšlení identifikuje Logos s plátónskou představou světa idejí, takže je jak Božím plá-

nem, tak Boží stvořitelskou mocí. Z hlediska biblické exegeze je Logos ztotožněn s andělem Páně a s Božím jménem a popsán četnými termíny jako Velekněz, Kapitán, Kormidelník, Přímlyuce (Paraklétoš) a Syn Boží. Je označeno za druhého Boha, na druhé straně pak za ideálního člověka, vzhů Bohem stvořeného člověka na zemí. Navzdory vši této personifikující terminologii však termín zůstává – nevyhnutelně, při pohledu na Filónův striktní judaismus (alespoň zamýšlený) – termínem a nástrojem filozofickým a teologickým.

Dalším možným určujícím faktorem pro aplikaci výrazu Logos v oddílech, které musíme vzít v úvahu, je označením poselství evangelia. Termínu se užívá absolutně (např. kázat Slovo) a s řadou genitivů (Slovo Boží, Kristovo, kříže, smíření, života ap.), což ukazuje, že evangelijní příběh se v NZ chápe v podstatě jako představení Ježíše samého – on je Slovo, které se káže. To však z této slovní vazby v žádném případě vždy nevyplývá.

Existují tři místa, která souvisí s použitím slova Logos v technickém smyslu – J 1,1,14; 1 J 1,1–3; Zj 19,13.

J 1,1 představuje jediný nejednoznačný případ. Máme tu před sebou vysoce metafyzický prolog k Evangelium, v němž se teologicky interpretuje Kristův význam. O identifikaci původního pramene těchto veršů a o hlavním významu slova Logos existuje mezi badateli neshoda. Odborníci se pokoušeli nejprve spojit prolog výlučně se SZ užitím *dābār* nebo s rabinským učením týkajícím se Tóry, avšak neuspěli, neboť jejich koncept není dostatečně odlišen od první osoby Trojice, aby mohl beze změny stát ve v. 14. Představa moudrosti poskytuje více paralel, ale v našich pramelech postrádá identifikaci se Slovem: učení o prvním či nebeském člověku, kterého se jiní dovolávali, se příliš zakládá na dohaděch. Jen Filónovo učení o Logu poskytuje jasné teologické schéma, v němž Slovo má určitou podobu s Bohem i zřetelnou odlišnost od něj, a ve kterém se mu přisuzuje jak stvořitelská a udržovatelská činnost ve vesmíru, tak aktivita při zjevení člověku. Navíc představuje jedinečný koncept vtělení správný vývoj ztotožnění Filónova Logu s ideálním člověkem. Za veršem může být buď přímé užití Filóna, nebo podobné pozadí z intelektuálních kruhů helénistického židovstva.

V 1 J 1,1 považujeme za nepravděpodobné, že výraz „slovo života“ má význam Logos v přísně teologickém smyslu; odporuje tomu jak kontext, tak smysl. Dokonce i kdyby pocházel od stejného autora jako Evangelium (což někteří badatelé považují za pochybné), může být dopis datován do doby před přijetím vyspělého učení o Logu. Kontextu nejlépe odpovídá význam „křesťanské evangelium“.

Za titulem Logos Boží udělováním vítězných postav ve Zj 19,13 může být význam „evangelium“. Sr. 6,2, kde podle některých exegetů postava na bílém koni představuje vítězí evangelium na postupu.

Lze vzít v úvahu i metaforiku Mdr 18,15n. Jelikož se však o postavě ve Zjevení mluví výslovně jako o Králi králů a Pánu pánů, musí tu být skryté přítomen ještě další metafyzický význam. Literární druh knihy dostatečně vysvětluje, proč zde tento význam není rozvinut stejným způsobem jako ve čtvrtém Evangeliumu.

Všechna tři místa ilustrují, jak plnost Krista soustavně zahrnuje a překonává všechny předběžné představy a myšlenky a jak si mnohá místa žádají exegezi,

která pro dostatečný výklad musí čerpat z mnoha pramenů. Ježíš dává nový smysl terminologii, která ještě před ním vyjadřovala méně významné tajemství.

BIBLIOGRAFIE. Pauly-Wissowa, čl. „Logos“, D. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1954; A. Debrunner *et al.*, TDNT 4, str. 69–143; H. Haerbeck *et al.*, NIDNTT 3, str. 1078–1123. J.N.B.

**LÓIS** Timoteova babička, pravděpodobně matka \*Euniké (2 Tm 1,5). Pavel nepochybně poukazuje na její křesťanskou víru, protože byla prostou a zbožnou Židovkou; je méně pravděpodobné, že by znal také její oddanost. V daném období se dá velmi obtížně najít ke jménu paralela. A.F.W.

**LOM** (hebr. *š'barim*). Místo, kde se dobývá kámen. V Joz 7,5 se jako „lomy“ označuje místo, kam Izraelci uprchli po svém neúspěšném útoku na Aj. Kámen se v Palestině těžil po staletí. Dobrý vápenc se na většině míst nachází pod povrchem a dobývá se lámáním kamene podél jeho štěpných linií. Tzv. Šalomounovy stáje v Jeruzalémě blízko chrámové oblasti jsou s nevyšší pravděpodobností staré lomy. (\*TĚŽBA) J.A.T.

### LOPATA

1. (KP věječka; hebr. *mizrē* = lopata; *zārā* = rozhazovat, převívat; ř. *pylon* = lopata). Dlouhé dřevěné vidle, které užívali mlatici k vyhazování zrní do vzduchu, aby vítr odvál plevy (např. Iz 30,24; Jr 15,7). Tento způsob dosud můžeme vidět ve vzdálených oblastech Blízkého východu. Jan Křtítel použil tohoto srozumitelného řečnického obrazu, aby vykreslil Krista jako velkého Mlatce, který oddělí zlé od dobrého (Mt 3,12; L 3,17). Hebr. výraz *rahať* použitý v Iz 30,24 pravděpodobně také označuje dřevěnou lopatu. (\*ZEMĚDĚLSTVÍ)

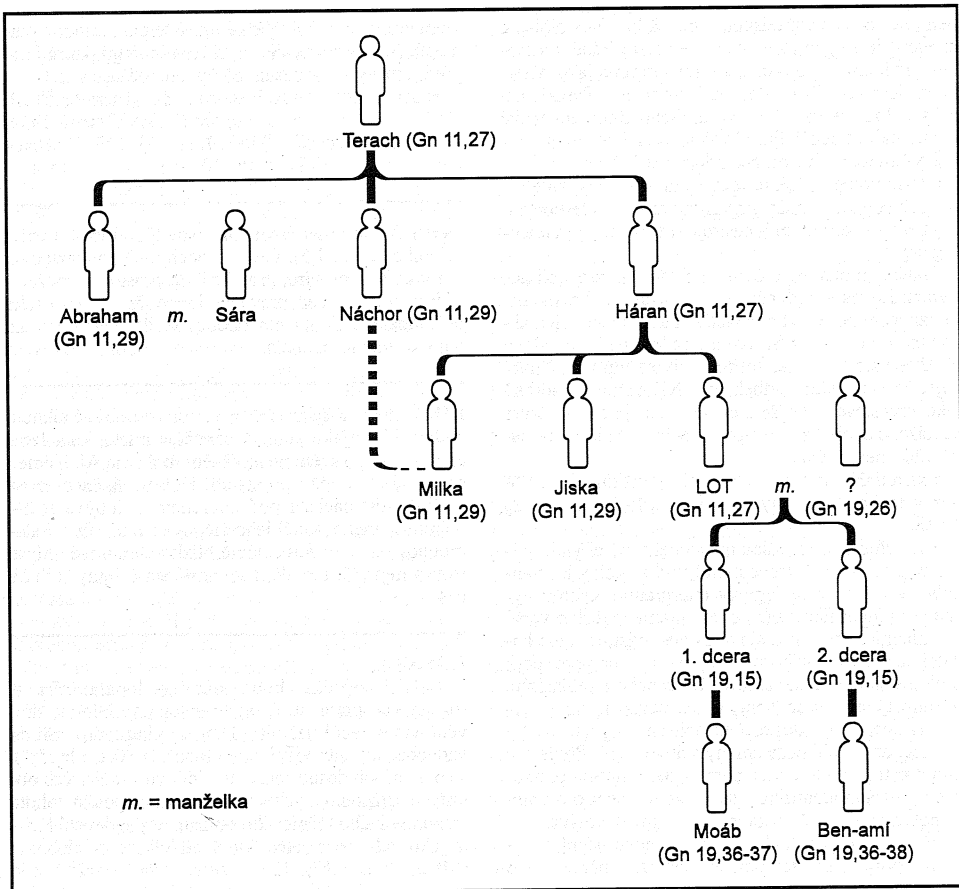
2. (hebr. *jā*). Bronzové lopaty, vyráběné k odstranění popela z oltářů pro zápalné oběti (Ex 27,3). Později je Chiram zhotovoval pro Šalomounův chrám (1 Kr 7,40.45). Byly objeveny také některé kenaanské lopaty, např. v Megiddo (BA 4, 1941, str. 29 a obr. 9). J.D.D.

A.R.M.

**LOT** (hebr. *lōť* = závoje?). Syn Hárana, Abrahamova nejmladšího bratra, tudíž Abrahamův synovec. Mimo zprávy o jeho životě v knize Genesis se ve SZ toto jméno nevyskytuje (pouze zmínky o jeho potomcích v Dt 2,9.19; Ž 83,9). V NZ je však připomínán Jan Ježíš v L 17,28–32 a Petr v 2 Pt 2,7n.

Doprovázel Teracha, Abrama a Sárú na cestě z Uru do Cháranu a šel dál s Abramem a Sárú do Kenaanu, dolů do Egypta a pak opět do Kenaanu (Gn 11,31; 12,4n; 13,1). Slabiny jeho charakteru se poprvé projeví ve chvíli, kdy si sobecky vybral dobře zavlažované údolí Jordánu (Gn 13,8–13). To jej přivedlo mezi hříšné obyvatelé Sodomy a musel být z důsledků své bláhovosti vysvobozen, nejprve Abrahamem (Gn 14,11–16) a potom dvěma anděly (Gn 19). Při druhé události se ukázala jak jeho slabost, tak i sklon ke kompromisu. Gn 19,29 jasně spojuje jeho záchranu ze Sodomy s tím, že Bůh pamatoval na Abrahama.

Když byl Lot opilý, jeho dvě dcery s ním otěhot-



Lotova rodina.

něly a porodily syny. Ti se stali praotci Moábců a Amónců (Gn 19,30–38; sr. Dt 2,9,19; Ž 83,9).

Ježíš vyloužil učení o svém návratu pomocí příběhu Lota a jeho ženy (L 17,28–32) a tím potvrdil jeho historicitu. 2 Pt 2,7n důrazně vyhlašuje Lotovu spravedlnost. Apoštol Petr zde pravděpodobně záměrně naráží na Abrahamovu modlitbu za „spravedlivé“ v Sodomě. G.W.G.

## LOUH

1. (hebr. *nefer*). Moderní překlad tohoto hebr. slova označuje hydroxid sodný, ale biblický výraz označuje natron (uhlíčitán sodný), který se získával především ze „sodných jezer“ Dolního Egypta. V Pť 25,20 se vliv písní na sklíčené srdce srovnává s účinkem octa na louh (KP sanitr) – tj. působí silně kypění. V Jr 2,22 se louhu užívá v očištném smyslu – smíchaný s olejem vytvářel něco jako \*mýdlo.

2. (hebr. *bōrīt*, odvozené od *bārar* = čistit). Výraz nacházíme v Mal 3,2; Jr 2,22 (KP mýdlo). Pravděpodobně označuje louh, tj. roztok potaše (uhlíčitán draselný) a sody (uhlíčitán sodný) ve vodě, který působí jako jednoduchý čisticí prostředek. Získává se filtrováním vody přes popel z rostlin, přičemž vznikají různé zásadité soli, mezi nimiž převládá potaš. „Louh“ je též nejlepším překladem hebr. slova *bōr* v Iz 1,25

a Jb 9,30 (KP dané místo vyjadřuje jinak). (\*UMĚLECKÁ A JINÁ REMESLA, III, 8).

BIBLIOGRAFIE. R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, 1955; R. Campbell Thompson, *A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, 1936, str. 14; M. Levey, *Chemistry and Chemical Technology in Ancient Mesopotamia*, 1959, str. 122. J.D.D. T.C.M.

## LOUKA

1. (hebr. *’āhū*, převzaté z eg. *’ħj*), oba výrazy znamenají „houština papyru“. Obraz dobytka pasoucího se na papyrových porostech a blatech (Gn 41,2,18) je typicky egyptský. Krávy se tak zobrazují i na malbách v hrobkách a texty připomínají „nejlepší trávu z papyrových mokřin“ pro dobytek. Vyjádření v Jb 8,11 je paralela (*gōme* a *’āhū*): rákosí nebo sítna potřebují bahno a vodu stejně jako houština papyru. V Oz 13,15 lze překládat *’āhīm* spíše jako „rákosový porost“ než „bratři“. Kompletní reference viz in J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959, str. 59–66 (zvláště 62nn); o dalších příbuzných eg. a ugarit. pojmech piše též T. O. Lambdin, *JAOS* 73, 1953, str. 146.

2. V Sd 20,33 se *ma’arē-geba* někdy překládá jako „gibejské louky“. Může jít o „pusté místo“ u Geby, případně o blízké Maareh-geba, nebo dokonce (jako

v LXX) o čtení *ma’arab-geba* = (na) západ od Geby. K.A.K.

LOV, LOVEC Vyprávění z doby praotců zobrazují Hebreje, jak se zabývají zejména chovem stád a jinou polokočovnou zemědělskou činností. Lovu se věnovali zřídka, ve volném čase, a většinou jen tehdy, když je k tomu nutil hlad nebo když bezpečnost lidí a jejich stád ohrožovala divoká zvířata (Sd 14,5; 1 S 17,34), jimiž ve starověku Palestina oplývala (Ex 23,29). Někteří jedinci, např. Izmael (Gn 21,20) a Ezau (Gn 25,27), se však svou loveckou zdatností proslavili.

Naproti tomu starověcí obyvatelé Mezopotámie a Egypta trávili na honech mnohem více času. Množství asyrských pomníků a basreliefů zobrazuje lovecké scény, což vypovídá o dlouhé tradici lovu, která možná sahá až k Nimrodovi, velkému lovcí starověku (Gn 10,8), jenž osídlil Asýrii (Gn 10,11). Zatímco Mezopotámci lovili lvy a jiné dravé šelmy, Egyptané dávali přednost lovné zvěři a dravým ptákům. Tohoto lovu se často účastnili psi a kočky.

Strohou židovskou stravou ve starověku příležitostně obohacovaly pochoutky jako koroptev (sr. 1 S 26,20), gazelí a jelení maso (Dt 12,15). Zásoby pro Šalomounův stůl obsahovaly též srně (1 Kr 5,3). SZ odkazy na lov jsou tak všeobecné, že se v nich málokdy zmiňují konkrétní druhy zvířat a o metodách nebo výstroji lovců se neřká vůbec nic. V Hassuně v Iráku archeologové odkryli lovecký tábor, v němž objevili zbraně, skladovací nádoby a nástroje pocházející asi z r. 5000 př. Kr. Biblické odkazy hovoří o luku a šípech (Gn 27,3), kyji (Jb 41,21), kamenech do praku (1 S 17,40), sítích (Jb 19,6), \*osidlech lovců (Ž 91,3) a jámách na větší zvířata, např. na medvědy (Ez 19,8).

Ačkoli tedy lov nepatřil ve starověké Palestině k běžným zaměstnáním, jeho metody byly natolik známé, že se uchovaly v obrazné řeči (Jb 18,10; Jr 5,26). I NZ užívá několik loveckých metafor (L 11,54; Ř 11,9; Mt 22,15).

BIBLIOGRAFIE. E. W. Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times*, 1956, str. 112nn. R.K.H.

LÚBIJCI První zmínku o nich nacházíme v eg. textech z 13.–12. stol. př. Kr. jako o *Rbw* (= Libu), tj. o nepřátelském libyjském kmeni (Sir A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 1, 1947, str. 121\*–122\*). Libu se jako *lūbīm* stalo hebr. označením Libye a Libyjců a v podobě *libys* přešlo v obecný ř. termín označující zemi a lid Z od Egypta. Tak hebr. a ř. výrazy zahrnují kromě *Rbw* i další „Libyjec“. V průběhu 12.–8. stol. př. Kr. pronikli Libyjci do Egypta jako nájezdníci, osadníci i jako vojáci eg. vojsk. Odtud významně postavení Libyjců v jednotkách \*Šišaka (2 Pa 12,3), \*Zeracha (2 Pa 14,9; 16,8) a etiopského faraona, který nedokázal ochránit No-Amón (Théby) před asyrským ničením (Na 3,9). *Lubbīm* v Da 11,43 může být totéž slovo. (\*LECHÁBANĚ, \*PŮT) K.A.K.

LUCIFER (lat. „světloňoš“). Toto slovo označovalo planetu Venuši, nejjasnější nebeské těleso na obloze po Slunci a Měsíci, která se jednou objevovala jako večerní, jindy jako jitřní hvězda. V Iz 14,12 je překladem výrazu *hēlēl* = svítící (LXX *heōsforos* = světloňoš; sr. arab. termín pro Venuši *zuhratum* = „třpytivá hvěz-

da“) a používá se zde jako posměšný titul pro babylónského krále, který se svou slávou a okázalostí „zařadil“ mezi bohy. Toto jméno je vhodné, protože civilizace Babylónu vznikla v temném starověku a byla úzce spjata s astrologií. Babylónané a Asyřané personifikovali jitřenku jako Belit a Ištar. Někteří se domnívali, že se výraz „syn jitra“ může týkat přibývajících měsíců; sr. Gray in *JCC, ad loc.*; jiní (např. S. H. Langdon, *ExpT* 42, 1930–1, str. 172nn) navrhuji identifikaci s planetou Jupiter. Podobnost popisu v tomto textu s L 10,18 a Zj 9,1 (sr. 12,9) vedla k užití tohoto titulu pro satana. Zj 22,16 ukazuje, že ve skutečnosti náleží Pánu Ježíši Kristu v jeho slávě. D.H.W.

LUCIUS Ř. *Lūkios*, přepis či napodobenina římského jména. *Lūkas* (Lukáš) představuje zdrobnělinu (sr. Ramsay, *BRD*, str. 370–384).

1. Lucius z Kyrény, prorok a učitel v Antiochii (Sk 13,1), zřejmě jeden z prvních misionářů v tomto městě (sr. Sk 11,19–21). Neobvyklý africký citát Sk 13,1, kterého si všiml Zahn (sr. *INT*, 3, str. 28n), dodává „který žije dodnes“. Zřejmě tento pisatel (podobně jako Efrém Syrský in *loc.*) ztotožňuje Lucia s tradičním antiochenským Lukášem.

2. Pavlův společník v Korintu, jenž posílá pozdravy v Ř 16,21. Je Pavlovým „příbuzným“, tj. Židem (sr. Ř 9,3). Origénes in *loc.* si všimá jeho ztotožnění s Lukášem.

Není pravděpodobné, že by některý z nich byl Lukášem. V obou případech se nepochybně jednalo o Židy, kdežto Lukáš měl téměř jistě pohanský původ (viz Ko 4,11,14).

BIBLIOGRAFIE. H. J. Cadbury, *BC*, 1. 5, str. 489–495. A.F.W.

LÚD, LÚĎANĚ V Gn 10,22 a 1 Pa 1,17 je Lúd jedním z potomků Šéma. Josephus (*Ant.* 1. 144) uvádí jako jeho potomky Lydijské (\*LYDIE). Hérodotosova zpráva o Lydijských nevyhnutelně semitský původ. Iz 66,19 popisuje Lúd jako pohanský národ charakteristický tím, že užívá luk (zřejmě se netýká Lydie); v Ez 27,10 se vyskytuje jako spojenec Týru a v 30,5 jako spojenec Egypta. O Lydii jako takové (*Lūdu*) existují zmínky v Novobabylónských análech.

V Gn 10,13 a 1 Pa 1,11 figurují Lúd’ané jako potomci Cháma a Jr 46,9 o nich říká, že to byli luky ozbrojení spojenci Egypta. Může zde jít o neznámý africký národ, někteří badatelé však opravují na *Lubim* (Libye), na některých místech dokonce i singular *Lud* na *Lub*. K.L.McK.

LÚCHITSKÝ SVAH Místo v Moábu, kam utekl lid před Babylónany (Iz 15,5; Jr 48,5). Eusebius je situuje mezi Areopolis a Sóar, nebylo však dosud s jistotou identifikováno. J.D.D.

LUKÁŠ V Listu Koloským vyřizuje apoštol Pavel pozdravy od svých spolupracovníků, mezi nimiž nacházíme i „milovaného lékaře Lukáše“ (ř. *Lūkas*). Tato charakteristika naznačuje, že zřejmě poskytl Pavlovi lékařskou péči, nepochybně během jeho pobytu ve vězení. V Listu Filemonovi (Fm 24), napsaném pravděpodobně ve stejné době, se o něm mluví jako

o Pavlova spolupracovníkovi, což napovídá, že jeho práce pro evangelium se neomezila jen na lékařskou péči. Třetí zmínku o něm nacházíme v jednom z posledních Pavlových vzkazů: „Jediný Lukáš je se mnou“ (2 Tm 4,11). Potvrzuje to úzkou vazbu mezi oběma muži. Obecně se má za to, že Lukáš měl pohanský původ, ale E. E. Ellis (str. 51–53) tvrdí, že Ko 4,11 se týká zvláštní skupiny uvnitř širšího kruhu křesťanů ze Židů a že tedy Lukáš mohl být křesťanem židovského původu v diaspoře.

První, kdo mluví o Lukášovi, je Irenaeus (kolem r. 180 po Kr.), jenž ho uvádí jako pisatele třetího Evangelia a Skutků. Tutéž tradici nacházíme v Muratorioho kánonu a tzv. antimarkiónovském prologu k Evangelii podle Lukáše. Poslední z těchto dokumentů nám o Lukášovi prozrazuje, že pocházel ze Sýrské Antiochie a že sloužil Pánu až do své smrti (zemřel ve věku 84 let v Boiótii), aniž by ho při tom rozptylovala manželka či rodina. Stáří a spolehlivost této tradice však nejsou jisté.

Tradicí, že Evangelium podle Lukáše a Skutky sepsal Lukáš, lze vysledovat nejdále do 2. století. Skutečnost, že Markiön, extrémní stoupenec Pavlovy teologie, vybral L jako jediné Evangelium, které byl ochoten uznat, pravděpodobně naznačuje, že je považoval za dílo Pavlova spolupracovníka. Ve Skutcích existuje řada pasáží psaných v 1. os. pl., které líčí události z pohledu někoho, kdo je prožil spolu s Pavlem (Sk 16,10–17; 20,5–21,18; 27,1–28,16). Skutečnost, že se pisatel Skutků nepokoušel přepsat tyto oddíly do třetí osoby, lze nejlépe vysvětlit tím, že jde o původního autora. Mezi možnými Pavlovými spolupracovníky, jež známe z jeho epistol, ale kteří nejsou ve Sk jmenováni, vyvstává Lukáš jako pravděpodobný autor Skutků, a tedy i Evangelia. Tuto identifikaci nacházíme ve variantním čtení Sk 20,13 („Já Lukáš a ti, kdo byli se mnou, jsme nastoupili na loď“), které může pocházet už z počátku 2. století.

Tato argumentace vnitřním důkazem ze Skutků je dostatečně pádná. Potvrzuje ji vnější důkaz výše citované tradice z 2. století a zvláště skutečnost, že na autorství knihy Skutků nikdy nebyl navržen jiný kandidát. Tvzení, že tradice spočívá na dedukci z toho, co uvádí NZ, a že nemá nezávislou hodnotu, je pouhou hypotézou. Za mnohem vážnější považujeme námitku, že obraz první církve a zvláště apoštola Pavla ve Skutcích není takový, jaký bychom od Pavlova společníka čekali. I na tuto výhradu však lze odpovědět (F. F. Bruce, *NBCR*, str. 968–973).

Literární styl L a Sk naznačuje, že jejich autor byl značně vzdělaný člověk s pozoruhodnou vyjadřovací schopností. Stopy lékařského jazyka a zájem o medicínské záležitosti podporují názor, že pisatelem je „milovaný lékař“. Lukášových kvalit historika si všimli mnozí badatelé, kteří posuzovali jeho dílo vzhledem k antickému pozadí a ve srovnání s nejlepšími starověkými historiky je hodnotili příznivě.

V knize Skutků je patrný Lukášův obdiv k apoštolu Pavlovi. Z blízkého kontaktu s ním a s dalšími křesťanskými osobnostmi i díky návštěvám Jeruzaléma a Caesareje (sr. Sk 21,17nn) měl Lukáš dostatek příležitostí k tomu, aby se z první ruky dozvěděl o Ježíšově životě a poznal historii první církve. Právem mohl v prologu k Evangelii tvrdit, že je pro svůj úkol plně kvalifikovaný, vždyť pečlivě a důkladně prozkoumal všechny dostupné skutečnosti, které mu předalí zodpovědní svědkové v církvi (L 1,1–4).

Ziskáváme obraz muže, který soucítí s lidmi, sám

zůstával v pozadí a považoval se za služebníka Slova. Svým pozoruhodným literárním, historickým a teologickým obdarováním se dobře hodil k úkolu vyprávět příběh počátků křesťanství novým způsobem a přizpůsobit jej potřebám druhé generace církve.

BIBLIOGRAFIE. N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, 1950, str. 15–50; F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 1951, str. 1–40; C. K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study*, 1961; E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*<sup>2</sup>, 1974, str. 2–62; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 1971. I.H.M.

## LUKÁŠOVO EVANGELIUM

### I. Základní obsahová linie

1. Úvod (1,1–4).
2. Narození a dětství Ježíše (1,5–2,52).
3. Jan Křtitel a Ježíš (3,1–4,13).
4. Služba v Galileji (4,14–9,50).
5. Cesta do Jeruzaléma (9,51–19,10).
6. Služba v Jeruzalémě (19,11–21,38).
7. Umučení a vzkříšení Ježíše (22,1–24,53).

### II. Prameny Evangelia

Svým stylem se L podobá dalším dvěma synoptickým \*Evangeliiím. S Matoušem sdílí zájem o Ježíšovo narození, i když každý z nich vypráví tento příběh z jiného pohledu. Pak následuje obvyklý nástín Ježíšovy služby, jak se nachází u Mk (i u Mt), obsahuje však výrazně delší úsek o Ježíšově cestě z Galileje do Jeruzaléma. Ať už Mk původně zahrnul některé zprávy o zjevoování vzkříšeného Ježíše, nebo ne, oba (L i Mt) podávají o těchto událostech své vlastní svědectví.

Obsah L se většinou kryje s ostatními Evangelii. Panuje všeobecná shoda v tom, že jedním z hlavních Lukášových pramenů byl Mk a že načerpal z tohoto nejstaršího Evangelia větší část svého popisu Ježíšovy služby a jeho činů, podobně jako Matouš. Do L je zahrnut téměř celý Mk, L jej však přepisuje vyspělejší literárním stylem. L též obsahuje velkou část Ježíšova učení, které se také nachází u Mt (ne však u Mk). Obecně se má za to, že tato dvě Evangelia čerpala z jiného společného zdroje (či sbírky pramenů) – ústního nebo psaného. Je mnohem méně pravděpodobné, že by jedno Evangelium tento materiál přebíralo z druhého. I když vztať mezi prameny Jana a ostatních Evangelii zůstává nejasný, je zřejmé, že L i J vycházeli z některých společných tradic, zvláště v příběhu o utrpení, smrti a vzkříšení. Mimo to existuje značné množství informací o Ježíši, které zaznamenal pouze L. Většina z nich se nachází ve vyprávění o Ježíšově cestě do Jeruzaléma. Na některých místech, kde Lukáš na první pohled čerpá z Mk (např. ve zprávě o posledním večeři), měl zřejmě přístup i k jiným tradicím.

To vše znamená, že Lukáš při sestavování Evangelia vycházel z rozmanitých zdrojů informací. Dokládá to i jeho vlastní prohlášení (L 1,1–4), že se již mnozí pokusili sepsat vyprávění o událostech, které se staly. Tentýž výrok naznačuje, že Lukáš znal nejen písemné zprávy o Ježíšově službě, ale i lidi, kteří byli očividní svědky popisovaných událostí, a že psal Evangelium po pečlivém prozkoumání různých pramenů.

### III. Autorství, doba a místo vzniku

Řešení otázky autorství L úzce souvisí s identifikací

autora Sk. Obě knihy představují části jednoho díla a pokusy popřít, že mají společného pisatele, se setkaly s neúspěchem. Tradice připisuje obě knihy \*Lukášovi a tento názor se jeví stále jako nejpravděpodobnější. Důkaz je v podstatě odvozen z \*Skutků. Co se Evangelia týče, to obsahuje jen málo konkrétních argumentů pro či proti tomuto tradičnímu pohledu. Tvzení, že je ovlivněno atmosférou poapoštolské doby (tj. doby po Lukášově smrti), je příliš subjektivní na to, aby mělo přesvědčivou váhu.

Současná diskuse o autorství ukázala, že Lukáš svým teologickým stanoviskem nebyl pouhým epigonem apoštola Pavla. Měl svůj vlastní osobitý pohled na křesťanskou víru. Jím sepsané Evangelium proto v žádném případě není novou pavlovskou interpretací Ježíšova příběhu, ale představuje Lukášovo vlastní, nezávislé zhodnocení Kristova významu, založené na tradicích předávaných první církvi. Nevíme, jak Pavel viděl Ježíšův pozemský život, protože jej ve svých dopisech málokdy zmiňuje, a proto nemáme možnost porovnat jeho názory s Lukášovými. Nedovedeme-li však stanovit míru jejich shody, nemůžeme ani předpokládat, že mezi nimi existoval nějaký nesouhlas.

Určení autora nám v jistém smyslu samotné Evangelium osvětluje jen velmi málo, protože o něm, kromě toho, co můžeme vyčíst v L a Sk, téměř nic jiného nevíme. Z jiného hlediska je však znalost autorovy totožnosti cenná, protože potvrzuje, že se jednalo o člověka dobře kvalifikovaného (v souladu s jeho výslovným tvrzením) k tomu, aby se seznámil s obsahem evangelijních tradic a nově je uspořádal. Také historická věrohodnost Evangelia je větší, než kdyby bylo dílem neznámé postavy z pozdější doby.

Nevíme, kdy a kde Evangelium vzniklo. Ohledně datování lze seriózně uvažovat o dvou možnostech: buď to byla 60. léta, nebo poslední desetiletí 1. století. Rozhodnutí závisí na tom, kam časově zařadíme vznik Markova evangelia a zda Lukáš psal po Ježíšově předpovědi pádu Jeruzaléma. Datum před r. 70 po Kr. rozhodně nemůžeme u Mk vyloučit. V případě L mohou být poměrně časté a přesnější odkazy na pád Jeruzaléma, založené na skutečném Ježíšově proroctví, považovány za projev zájmu o jeho naplnění. Na druhé straně fakt, že kniha Sk se pádu Jeruzaléma téměř nedotýká, a způsob, jakým končí své vyprávění před Pavlovou smrtí, ukazují na dobu před r. 70 př. Kr. Je možné, že většina knihy byla sepsána před tímto datem, ale její kompletace mohla proběhnout později.

Existuje také tradice neznámého data, která klade vznik Evangelia do souvislosti s Achajou, v textu samotném však nenajdeme nic, co by tento názor podpořilo. Pravděpodobnější by bylo spojení Lukášova evangelia s Římem (kde byl Mk dostupný a kam se Lukáš dostal s Pavlem) nebo s Antiochií v Sýrii (s níž se Lukáš [podle tradice mnohem spolehlivější] také spojuje a kde zřejmě došlo k sestavení pramene Q, společného pro L i Mt). Jeho pozadí však nakonec tvoří tradice běžné v Palestině. Lukášův kontakt s první církví v Palestině a Sýrii je vpsledu mnohem významnější než otázka, kde mohlo dojít k sepsání Evangelia.

### IV. Záměr a charakter

Lukáš hned na počátku Evangelia sám sděluje jeho záměr. Zároveň lze vyvodit některé závěry z charakteru díla samého. Lukáš toužil předložit Ježíšův příběh takovým způsobem, aby vyzdvihl jeho význam a spolehlivost pro ty, kdo v něj uvěří. Učinil to ve svém

dvousvazkovém díle, jež rozvádí příběh první církve a ukazuje, jak se zvěst evangelia, v souladu s proroctvím a s Božím příkazem, rozšířila do všech končin světa a přinesla spasení těm, kdo ji přijali. Lukáš psal pro lidi, kteří již byli zeměpisně i časově od Ježíšovy služby vzdáleni. Oslovuje jistého \*Teofila, jehož totožnost zůstává ovšem neznámá. Jisté však nejdě o nic jiného než o literární dedikaci pisatelovu příteli a kniha sama má oslovit širší okruh čtenářů a posluchačů. Věnování napovídá, že je určena členům církve, což ostatně potvrzuje i obsah knihy. Zároveň se však mohla užívat jako příručka či nástroj evangelizace. Její vnější forma, blízká dobovým historickým a literárním dílům, zřetelně napovídá, že se obrací k početnějšímu publiku.

Lukáš psal jako kulturní a vzdělaný člověk a jeho spis představuje mnohem promyšlenější literární dílo než ostatní Evangelia. Je zřejmé, že autorem byl sečtělý člověk, znalý řeckého SZ i současného literárního stylu, schopný vytvořit dílo, jež obohatilo evangelium svou literární kvalitou. I když E. Renan chtěl Lukášovo evangelium spíše odsoudit než pochválit, když je označil za „nejkrásnější knihu, jaká kdy byla napsána“, v jeho charakteristice je mnoho pravdy. Literární umění zde stojí ve službě evangelia.

Lukáš zároveň píše specificky jako historik. Jeho historický zájem i schopnosti sice více vynikají ve Sk, ale i Evangelium lze chápat jako historické dílo s cílem ukázat spolehlivost tradice o Kristu. Tam, kde jeho příběh můžeme srovnat s jinými prameny, vidíme, že je Lukáš věrně reprodukoval, i když ne s otrockou doslovností.

Literární umění i historická zdatnost tu však vědomě slouží evangelizačnímu a teologickému záměru. K centru Lukášova zájmu nás přivádějí dvě důležité skupiny slov. První je sloveso „kázat evangelium“ (*euangelizomai*), výraz, který charakterizuje křesťanskou zvěst (L 1,9; 2,10), Janovo kázání (L 3,18), Ježíšovu službu (L 4,18,43; 7,22 a další) a činnost první církve (Sk 5,42; 8,4 atd.). Skutečnost, že toto sloveso, mnohokrát přítomné u Pavla, prakticky chybí v ostatních Evangeliiích (Mt 11,5; častěji se užívá odpovídajícího podstatného jména), svědčí o tom, jak bylo významné pro Lukáše a jeho popis podstaty Ježíšova díla a první církve. Dalším klíčovým termínem je pojem „spasení“ (a jeho odvozeniny). Představa Boha, který daruje svému lidu Spasitele, se vynojuje zvláště zřetelně v příbězích o narození (L 1,47.69.71.77; 2,11.30). I když se toto slovní spojení jinde v L a Sk tak viditelně nenachází, úvodní důraz poskytuje klíč k povaze poselství Evangelia, tak jako Janův prolog o Slovu otvírá porozumění jeho Evangeliiu. Na rozdíl od Marka vysvětluje Lukáš povahu Ježíšova poselství o království Božím jako spasení zahynulých a tam, kde má Matouš tendenci představit Ježíše jako Učitele pravé spravedlnosti, Lukáš více zdůrazňuje jeho spásitelné jednání. Tyto důrazy však mohou být zavádějící, pokud bychom je chtěli dotáhnout do extrémů.

Lukáš ukazuje, jak Ježíšova služba naplňuje SZ prorocství (L 4,18–21; 10,23n; 24,26n.44–47). Nastává nová doba spásy, charakterizovaná kázáním dobré zvěsti o království (L 16,16). Ačkoli plně uskutečnění Boží vlády patří budoucnosti (L 19,11), Hospodin již nyní začal vysvobozovat lidi z moci satana a démonů (L 11,20; 13,16) a hříšníci se mohou radovat z odpuštění a z obecnství s Kristem. V Pánu Ježíši se manifestuje spásná moc samého Boha (L 7,16; Sk 10,38).

Ten, jehož prostřednictvím Bůh takto jedná, je jistě

prorok pomazaný Duchem, nicméně Lukáš v něm vidí někoho, kdo převyšuje dokonce tak jedinečného proroka, jakým byl Mojžíš (L 24,19–21; Sk 3,22n).

On je pomazaný Král, jenž bude vládnout v budoucím království (L 22,29n; 23,42) a už teď se o něm může mluvit jako o „Pánu“. Tento titul naznačuje Ježíšovu úlohu, potvrzenou jeho vzkříšením a vyvýšením (Sk 2,36). V pozadí těchto Kristem naplněných rolí stojí jeho jedinečná podstata Syna Božího (L 1,32).

Při popisu Ježíšovy služby věnuje Lukáš zvláštní pozornost jeho zájmu o vyvržené. O tomto nepochybném historickém faktu svědčí všechna Evangelia, ale právě Lukáš se jím rád zabývá (L 14,15–24; 15; 19,1–10). Ukazuje Kristův zájem o ženy (L 7,36–50; 8,1–3), Samařany (L 9,51–56; 10,30–37; 17,11–19) a pohany (L 7,1–9), přesto však respektuje historickou skutečnost, že Ježíš sloužil téměř výhradně Židům, a náznaky rozsáhlejšího šíření evangelia omezil na Sk (L 2,32; 13,28n; 24,47). Dále Lukáš upozorňuje na Ježíšovu péči o chudé a tlumočí jeho varování bohatým, kteří žijí sami pro sebe, a zavírají si tak před sebou dveře do Božího království, v němž jsou lidské hodnoty podrobeny radikálnímu přehodnocení. Není v něm místa pro soběstačné, kteří si myslí, že je světské bohatství ochrání před soudem (L 6,20–26; 12,13–21; 16,19–31), ani pro samospravedlivé, kteří nevidí potřebu pokání (L 18,9–14). Naopak, vstup do Království se otvírá chudým, tj. těm, kdo vědí o své chudobě, a proto důvěřují Bohu, a činíc pokání, kteří si uvědomují svůj hřích a světuji se Boží milostí. Takové pokání znamená odvrácení celého srdce od hříchu a připravenost následovat Ježíše za jakoukoli cenu (L 9,23). Cena následování může znamenat i zřeknutí se majetku (L 14,33; 19,8).

Lukáš nepochybně chce svým vykreslením Ježíše poskytnout příklad a vzor pro jeho učedníky. Vyplyvá to ze srovnání Kristova života v Evangelii s popisem církve a jejích údů ve Skutcích: právě tak, jako byl Ježíšův život řízen Božím plánem, částečně zjeveným ve SZ prorocství, i život církve ve všech oblastech vede a usměrňuje Bůh. Kristus konal své dílo v moci Duchu (L 4,14,18) a rovněž první církve přijala pro svůj svědecký úkol naplnění Duchem (L 24,49). Ježíš byl mužem modlitby, ve spojení s Bohem nacházel vedení a čerpal inspiraci (L 3,21; 6,12; 9,18,28n; 22,32); podobně se má i církev ustavičně modlit k Bohu (Sk 1,14).

Takto ve stručnosti vypadá Lukášův charakteristický obraz Ježíše a jeho učení. Má řadu významných rysů:

1. Předkládá Ježíšův příběh z hlediska naplnění proctví. Pro Lukáše má kategorie zaslíbení a naplnění velký význam a tvoří strukturu jeho historického myšlení.
2. Lukáš velmi zdůrazňuje skutečnou přítomnost spasení v Kristově službě. Důraz je spíše položen na to, co Ježíš uskutečnil, než na budoucnost, i když budoucí rozměr v žádném případě nechýbí.
3. Lukáš spojuje Ježíšovu službu se vznikem rané církve a ukazuje, jak církve z této služby vyrůstá. Uvědomuje si, že počátku křesťanství se týká jak obsah Evangelia, tak i Skutků.

Cílem těchto úvah je ukázat, že pro Lukáše představoval Ježíšův příběh součást dějin. Do diskuse o Lukášovi přispěl nejvýznamnějším způsobem v dnešní době H. Conzelmann myšlenkou, že Lukáš viděl Kristovu službu jako střed historie (předcházený dějiny Izraele a následovaný obdobím církve). Tvr-

dí, že šlo o nové pochopení Ježíše a že stálo v protikladu k předchozím názorům. Starší pohled považoval Krista za hlasatele bezprostředního příchodu Božího království. Lukáš psal v době, kdy se církev začala těšit stabilitě a naděje budoucího dovršení Království se zdála být nenaplněna. Opustil prakticky naději na brzký konec světa a pochopil Ježíšovu službu spíše jako střed dějin Božího jednání s lidmi než jako bezprostřední předejru konce. Tím vlastně přeformoval křesťanskou teologii tak, aby vyhovovala druhé generaci a generacím následujícím. Křesťanská výzva k pokání tváří v tvář nastávajícímu konci se proměnila v historickou zprávu o příchodu Ježíše a očekávání budoucího Božího království bylo nahrazeno obdobím církve, v jehož průběhu Duch svatý povede její členy v misi.

Jako mnohá jiná prohlášení tohoto druhu, i Conzelmannovo pochopení Lukáše je jednostranné a nadřazené. Jeho přínos však tkví v tom, že prezentoval Lukáše jako důkladného teologa a povzbudil další badatele k tomu, aby podali vyváženější vysvětlení jeho teologie. Je třeba říci, že poselství Ježíše a první církve nebylo tak jednostranně futuristické, jak Conzelmann tvrdí, a že Lukáš prostě upoutává pozornost k přítomným rysům této zvěsti. „Dějiny spásy“ však v žádném případě nelze považovat za Lukášův objev. Lukáš se také nikterak nevzdává naděje na příchod konce a jeho dílo si uchovává prvek napětí mezi současným děním a budoucí nadějí, který je pro rané křesťanství typický. Kromě toho chce odvést církve od hledání apokalyptických znamení blížícího se konce a soustředit její pozornost na úkol šíření evangelia.

Musíme naznačit rozdíl mezi vnějšími faktory, které ovlivňovaly Lukášovo dílo, a vědomými záměry, jimiž řídil své psaní. Mezi vnější faktory zahrnujeme potřebu znovu předložit Ježíšův příběh způsobem, který by jej zaktualizoval pro církve jeho doby. K vědomým cílům patří touha zvestovat Krista jako Spasitele a ukázat, jak Boží Duch ustavil církve jako svědka o Ježíši. V kombinaci těchto faktorů a záměrů můžeme najít klíč ke zvláštní povaze tohoto Evangelia, v němž se historický záznam stal prostředkem vybavení církve k evangelizaci.

BIBLIOGRAFIE. Komentáře k anglickému textu: T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 1949; J. N. Geldenhuis, *NIC/NLC*, 1950; A. R. Leaney, *BNTC*, 1958; F. W. Danker, *Jesus and the New Age*, 1972; E. E. Ellis, *NCB*<sup>2</sup>, 1974; L. Morris, *TNTC*, 1974; k řeckému textu: A. Plummer, *ICC*,<sup>5</sup> 1922; J. M. Creed (Macmillan), 1930; I. H. Marshall (Paternoster), 1978; v němčině: K. H. Rengstorf, *NTD*, 1937; W. Grundmann, *THNT*<sup>3</sup>, 1966; H. Schürmann, *HTKNT*, 1, 1969; J. Ernst, *Regensburger NT*, 1977; G. Schneider, *Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum NT*, 1977.

N. B. Stonehouse, *The Witness of Luke to Christ*, 1951; H. Conzelmann, *The Theology of St Luke*, 1960; H. Flender, *St Luke: Theologian of Redemption History*, 1967; I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 1970; S. G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, 1973; C. H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts*, 1974; E. Franklin, *Christ the Lord*, 1975; J. Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel*, 1976. I.H.M.

LŮNO (hebr. *bejen*, *mē'im* a *rehem* či *raham*; ř. *gas-*

*tēr*, *koilia* nebo *mētra*). První dva pojmy v obou případech označují také obecně břicho, což poukazuje na hebr. nejjasnost v otázkách vnitřní fyziologie (\*BŘIČHO, \*STRĚVA). Odkazy se zpravidla poji s místem nebo časem počátku života (Jb 1,21; Iz 49,1), takže přeneseně může lůno poukazovat i na začátek něčeho jiného (Jb 38,29). Utváření dítěte v lůně představuje pro biblické autory nádherné tajemství, které z pochopitelných důvodů připisují Božímu přímému působení a péči (Jb 31,15; Kaz 11,5). O přítomnosti živého dítěte v lůně nějaký čas před narozením nacházíme zmínku v NZ (L 1,41). \*Neplodnost se rozumí uzavření lůna, přičemž někdy se konkrétně říká, že je uzavřel Bůh (1 S 1,5). Pro ženu se neplodnost stává příčinou smutku a hanby (v. 6). \*Prvorození je ten, kdo otvírá lůno, a je považován za svatého (Ex 13,2; L 2,23). B.O.B.

LŮZ Dřívější jméno \*Bét-elu. Město přejmenoval Jákob, když poblíž něho přenocoval a měl sen o žebříku, který sahá až do nebe (Gn 28,19; 35,6; 48,3). Jákob dal nový název spíše místu svého pobytu než samotnému městu (Joz 16,2). Později se však místo stalo tak významným, že se jméno začalo vztahovat i na město (Joz 18,13; Sd 1,23). Kenaanští obyvatelé ovšem město stále znali jako Lúz. Když Izraelci během obsazování země město dobyli, Kenaanec, kterého přinutili, aby jim výměnou za svůj život ukázal vchod do města, utekl do země Chetejců a založil tam město téhož jména (Sd 1,24–26).

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, str. 371. T.C.M.

LYDDA Město ležící asi 18 km JV od Jafy, na Šefelské planině. Téměř jistě je lze ztotožnit se SZ Lódem, o němž se zmiňuje karnacký seznam Thutmose III. V izraelských dobách patřilo Benjamínovcům a po babilýnském zajetí bylo znovu osídleno. Později spadalo pod moc samarského prokurátora a Židé je získali zpět až v r. 145 př. Kr. (1 Mak 11,34). Za Neronovy vlády bylo vypáleno. Po pádu Jeruzaléma (r. 70 po Kr.) se stalo na nějakou dobu rabínským střediskem. V prvních křesťanských stoletích mělo biskupa. Od té doby neslo několik jmen – Diospolis, Ludd a (dnes) opět Lód. D.F.P.

## LYDIE

1. Žena z lydijské Thyatiry, která se díky Pavlovi službě ve Filippech stala první křesťankou v Evropě. Otevřela svůj dům Lukášovi, Silasovi a Pavlovi (Sk 16,14n,40). Výraz „Lydie“ může stát jako přídavné jméno a znamenat „lydijská žena“ (taková etnická jména byla běžná), nebo představovat osobní jméno (např. Horatius, *Od.* 1. 8; 3. 9). Zřejmě se jednalo o ženu z vyšších vrstev (sr. Sk 17,4,12), která byla hlavou domácnosti, a tedy buď svobodná, nebo vdova. Lydijský purpur, s nímž obchodovala, byl proslulý (sr. Homér, *obr.* 4. 141). Šlo o židovskou proselytku, která světila sabat a trávila jej v modlitbách a rituálním omýváním na břehu řeky. Její spojení s židovskou vírou se možná datovalo od dob kolonie v Thyatire. Ohledně křesťanského sboru, který tu vznikl, sr. Zj 1,11; 2,18–29. Lydie se možná týká zmínka ve Fp 4,3. Není však uvedena jménem, takže usuzujeme, že mohla zemřít či opustit město. Její pohostinnost se sta-

la pro místní sbor tradicí (sr. Fp 1,5; 4,10). B.F.H.

2. Oblast uprostřed Z části Malé Asie. Zahrnovala údolí Kayster a Hermos, nejúrodnější a nejvyšší území poloostrova, mezi nimiž se tyčí pohoří Tmolos, sahající do výše 2000 m. Zdejší města (včetně \*Sard, Thyatiry a \*Filadelfie) se díky jejímu přírodnímu bohatství a své poloze podél hlavních cest od pobřeží do vnitrozemí Malé Asie stala významnými obchodními centry. Lydie hraničila s Mysii, Frýgií a Kárií. Některá pobřežní města (včetně Smyry a Efezu) se někdy považovala za lydijská, jindy za řecká.

Původ lydijského etnika je obestřen tajemstvím, mohlo však obsahovat semitské prvky (\*LŮD). Krósoš, poslední král Lydie, vládl nad celou Malou Asií, dokud jej r. 546 př. Kr. neporazil Kýros Perský. Nad oblastí pak vládl Alexandr a jeho nástupci, stala se součástí attalovského království Pergamonu a pak r. 133 př. Kr. byla připojena k římské provincii Asii. Archeologové objevili některé lydijské nápisy ze 4. stol. př. Kr., ale počátkem křesťanské doby se všeobecně rozšířila řečtina a podle Strabóna se lydština užívala jen málo.

Lydie byla prvním státem, který užíval mince, a ko-  
lebkou některých inovací v hudbě. K.L.McK.

LYKAONIE Území na J střední Malé Asie, jež dostalo své jméno od *Lykaonů*, kteří se v něm usadili. Zmiňují je starověcí pisatelé již od Xenofóna (poč. 4. stol. př. Kr.). Když Pompeius osídlil západ Malé Asie (64 př. Kr.), připojil Z část Lykaonie ke Kilikii, V část ke Kappadokii a S část ke \*Galicii, která se stala římskou provincií r. 25 př. Kr. Východní Lykaonie se později ze závislosti na Kappadokii vymanila a od r. 37 se stala součástí království Antiocha, krále Kommagéné, a byla známá jako Lykaonie Antiochova. V NZ označuje „Lykaonie“ tu část území, které tvořilo oblast provincie Galacie, Lykaonie Galatská. Sk 14,6 uvádějí jako „lykaonská města“ Lystru a Derbe, a to v kontextu, jenž naznačuje, že Ikonion leželo na frýgijské straně hranice, která dělila obě území zvaná Lykaonie Galatská a Frýgie Galatská. W. M. Ramsay přiznal, že právě tato zeměpisná informace ho přivedla k tomu, že „poprvé změnil názor“ na historickou hodnotu Skutků. Pavel a Barnabáš si na své první misijní cestě (r. 47–8 po Kr.) bezpochyby uvědomili, že mezi Ikoniem a Lystrou překročili jazykovou hranici, protože v Lystrě (poblíž dnešního Hatunsaray) slyšeli místní obyvatelstvo mluvit „lykaonsky“ (Sk 14,11, ř. *lykaonisti*). Lykaonská vlastní jména odborníci rozpoznali na nápisech v okolí, např. na jednom v Sedase, který zaznamenává dedikaci Hermovy sochy Diovi (sr. Sk 14,12). Když Pavel s Barnabášem opustili Lystru a šli do Derbe (dnešní Kerti Hüyük), kde založili sbor, vydali se na zpáteční cestu. Kdyby šli dál, museli by dorazit do království Antiocha. Neměli však v plánu evangelizovat území, která nebyla součástí římské říše.

BIBLIOGRAFIE. W. M. Ramsay, *Historical Commentary on Galatians*, 1899, str. 185n, 215nn; M. H. Ballance, *AS 7*, 1957, str. 147nn; 14, 1964, str. 139n; B. Van Elderen, „Some Archaeological Observations on Paul's First Missionary Journey“ in *Apostolic History and the Gospel*, ed. W. W. Gasque a R. P. Martin, 1970, str. 156–161. F.F.B.

LÝKIE Malá oblast na J pobřeží Malé Asie. Zahr-

nuje široké údolí řeky Xantu, hory sahající do výše přes 3 000 m a přístavy \*Patar a \*Myra (Sk 21,1; 27,5). Přestože se dochovaly některé sochy a nápisy, je původ lýkijského národa zahalen tajemstvím. On však jako jediný ze všech národů Z Malé Asie dokázal odolat lýdským králům, nicméně r. 546 př. Kr. podlehl Peršanům.

V následujícím století lýkijský národ osvobodili Řekové. Vliv řecké kultury byl tak veliký, že se nakonec dobrovolně poddal Alexandrovi. Přijal řecký jazyk i písmo a v době, kdy se dostal pod římskou nadvládu (2. stol. př. Kr.), byl už důkladně helénizován. R. 43 po Kr. připojil Claudius Lýkii k Pamfýlii, Nero jí však zřejmě vrátil svobodu, protože Vespasianus jí opět přisoudil status provincie (Suetonius, *Vespasianus* 8). Během všech těchto změn si federace lýkijských měst uchovala v základních rysech svůj vlastní politický rámeček.

K.L.McK.

**LYSÁ HORA** (hebr. *hālāq* = hladký, lysý). Hora (dosl. „lysá hora“) v Judsku, kterou označovala J hranici území, jež zabral Jozue (Joz 11,17; 12,7). Její polohu Bible popisuje slovy „zvedající se k Seiru“. Pravděpodobně jde o dnešní Džebel Chalak, Z od Akrabímské vrchoviny.

J.G.G.N.

**LYSTRA** Neidentifikované město na lykaonské náhorní plošině (dnešní Hatunsaray), jež si Augustus vybral za sídlo z řady římských kolonií, které měly tvořit novou provincii Galacii. Jeho výhody neznáme. Odlehlá poloha a blízkost k neosídleným horám naznačuje nutnost obrany, a mluví pro to i existence významné latinsky mluvící osady, doložené z dochovaných nápisů. Pokud Pavla a Barnabáše při jejich spěšném odchodu z Ikonii (Sk 14,6) upoutala bezpečnost tohoto místa, dočkali se velkého zklamání. Pověrečná úcta, kterou apoštolové odmítli, se proměnila v otevřené nepřátelství vyvolané židovskými agitátory, kteří si zřejmě zajistili oficiální souhlas ke kameňování Pavla (v. 19). Nenajdeme tu jedinou zmínku o římském pořádku či spravedlnosti. NZ nemluví ani o tom, že jde o kolonii. Žilo tam v podstatě nehelénistické obyvatelstvo (v. 11) spolu s Řeky a Židy (Sk 16,1). Přesto tam vznikl sbor (Sk 14,20–23), jež dal Pavlovi v Timoteovi (pokud nepocházel z nedalekého Derbe, což je také možné, Sk 16,1n) nejoddanějšího „syna“.

**BIBLIOGRAFIE.** B. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, 1967.

E.A.J.

**LYZANIAS** Podle L 3,1 \*abilénský tetrarcha (asi r. 27–8 po Kr.). Josephus (*Ant.* 20. 138) mluví o „Abile, která je územím tetrarchy Lyzania“. Jeho jméno se objevuje na nápisu v Abile z let 14–29 po Kr., který zachycuje věnování bývalého otroka „tetrarchovi Lyzaniovi“ (*CIG*, 4521). Není jisté, zda se mince s nápisem „tetrarcha a nejvyšší kněz Lyzanius“ týkají tohoto, anebo jiného Lyziana, „krále Itureje“ (tak Dio Cassius), jehož asi r. 36 př. Kr. dal popravít Antonius (Jos., *Ant.* 15. 92; sr. 14, 330). *CIG*, 4523 uvádí dva příslušníky této rodiny, kteří patřili k různým generacím a byli nositeli tohoto jména.

**BIBLIOGRAFIE.** F. F. Bruce, „Lysanias of Abilene Inscriptions“ in *Documents of NT Times*, ed. A. R. Millard (chystaná publikace).

F.F.B.

**MAAKA**

1. Maaka je jméno těchto mužů: otce Šefatjáše, jednoho z Davidových stoupenců (1 Pa 27,16); otce Chánana, jednoho z Davidových bojovníků (1 Pa 11,43); otce \*Akiše, krále Gatu za častů Davida a Šalomouna.

2. Jedná se rovněž o jméno některých žen: Kálebovy ženy, matky Šebera a Tirchana (1 Pa 2,48); ženy Makí, matky Pereše (1 Pa 7,16); ženy Bibeóna čili Jeiele, jednoho z Saulových předků (1 Pa 8,29; 9,35); dcery gešúrského krále Talmaje, s ním se oženil David, matky Abšalóma a Tamar (2 S 3,3); milované ženy Rechabeáma, matky Abiáše a dcery Abšalóma (1 Pa 11,20–22); matky krále Ásy, kterou Ása kvůli jejím modlářství zbavil královského postavení (2 Pa 15,16). (\*KRÁLOVNA)

3. Jméno dítěte Abrahamova bratra Náchora a jeho ženy Reúmy. Písmo neudává jeho pohlaví (Gn 22,24).

4. Jméno malého státečku JZ od hory Chermón, na okraji území poloviny kmene Manases (Dt 3,14; Joz 13,8–13). Snad dosahoval přes Jordán až k Abel-bét-Maace. Za Davidovy vlády si jeho aramejský král najal 1 000 vojáků, když se spolu s Amónci pokoušel rozdrtit Izrael. Po porážce u Chélamu pravděpodobně království muselo platit Davidovi poplatky (2 S 10). Později Maaku absorbovalo damašské království, které se obnovilo během Šalomounovy vlády (1 Kr 11,23–25).

**BIBLIOGRAFIE.** B. Mazar, Geshur and Maacah, *JBL* 80, 1961, str. 16nn.

M.B.

A.R.M.

**MADMANA** (*madmannā*). Město v JZ Judsku. Kdysi královské (1 Pa 2,49), snad připadlo Šimeónovi a stalo se známým pod názvem Bet-markabót (sr. Joz 15,31 s 19,5; W. F. Albright, *JPOS* 4, 1924, str. 159n). Jako možné umístění se uvádí Chirbet um-Dejmna 6 km JZ od Dachirije a Chirbet Tatrít, 2,5 km dále na J.

J.P.U.L.

**MADMÉN** Moábské město, proti němuž prorokoval Jeremjáš (48,2).

Jelikož toto místo jinak neznáme, předpokládá se, že buď hebr. text zní *gm-dmm tdm* = také ty (Moábe) budeš zcela umlčen (LXX, Syr., Vulg.), nebo že to znamená Dimon, možná (ale nepravděpodobná) změna jména metropole *Dibón*. Snad se jedná o dnešní Chirbet Dimna. Pochybujeme, že Madmén je totožný s \*Madmanou, která leží v Negebu (Joz 15,31; 1 Pa 2,49), nebo \*Madménou S od Jeruzaléma (Iz 10,31).

D.J.W.

**MADMÉNA** Místo zmíněné v Izajášově popisu cesty, po níž se asyrská armáda od S přibližovala k Jeruzalému (Iz 10,31). Předpokládá se, že jde o Šú'fat, 2 km S od hory Scopus.

A.R.M.

**MADÓN** (hebr. *mādōn*). Město v S Kenaanu (Joz 11,1; 12,19; LXX *marrōn* jako v 11,7 pro \*Meróm). Pokud jsou jména totožná (tak *LOB*, str. 106, 111, 206), pak *d* vzniklo omylem při přepisování *r*. *Mdn* v seznamu Thutmose III. (č. 20) není ekvivalentní.

Chirbet Maddžan/Karn Hattín viz heslo \*ADAMA.  
J.P.U.L.

**MAGBÍŠ** Buďto město v Judsku (*GTT*, str. 380), nebo jméno rodu. Ezd 2,30 podává zprávu, že 156 jeho „synů“ (nebo „obyvatel“) se vrátilo z exilu. V souběžném seznamu v Ne 7 tato informace z nevysvětlitelných důvodů chybí.

D.J.A.C.

**MAGDALA, MAGDALÉNA** Jméno Magdala se vyskytuje v NZ jen jednou (Mt 15,39), přičemž nejlepší rukopisy čtou Magadan. Některé překlady uvádějí Magdalu nebo Magadan místo \*Dalmanuty (jinak neznámé) v Mk 8,10. Město Magdala (nebo Tarichaea) se nacházelo na Z břehu Galilejského jezera, S od Tiberiady a Chamatu a J od Kafarnaum. Jméno pochází z hebr. *miḡdāl* = věž. Na jeho místě dnes pravděpodobně stojí Chirbet Medždel. Magadan bylo území na Z břehu jezera, k němuž se Ježíš přeplavil po nasycení zástupů, a zřejmě zahrnuje i město Magdalu. Z tohoto města nebo kraje zřejmě pocházela Marie Magdalena (\*MARIE, 3).

s.s.s.

**MAGIE A KOUZELNICTVÍ****I. Biblický pohled**

Magie a kouzelnictví se pokouší ovlivňovat události nadpřirozenými nebo okultními prostředky. Mohou souviset s nějakou formou předpovídání. \*Věštění samo představuje pokus využít nadpřirozené prostředky k odhalení události bez jejich ovlivňování.

Magie je obecně rozšířena a může být „černá“ nebo „bílá“. Černá magie se snaží působit zlo pomocí takových metod, jakými jsou kletby, kouzla, ničení figurek nepříteli a spojení se zlými duchy. Často má podobu čarodějnictví. Bílá magie se pokouší kletby a čary zrušit a užívat okultní síly pro dobro sebe i druhých. Kouzelník se snaží donutit démona nebo ducha, aby pro něj pracoval, nebo užívá okultních praktik, aby podřídil psychické síly své vůli. Magie a kouzelnictví bezpochyby nejsou vždycky pouhé pověry, mají v sobě něco reálného. Písmo nás vede k tomu, abychom jim vzdorovali a přemáhali je Boží silou ve jménu Ježíše Krista.

**1. Biblické pojmy**

Písmo používá k označení magických technik a praktik tyto základní termíny.

**a) Ve Starém zákoně**

1. *kšp*. Kouzelník, kouzelnictví, čarodějnictví. Kořen asi znamená „řezat“ a může se vztahovat na rostliny řezané pro kouzla a kletby (Ex 22,18; Dt 18,10; Iz 47,9,12; Jr 27,9 atd.).

2. *hrtm* = kouzelník. Tento termín je odvozen z egyptského *hrj-tp* = předák (kněz-učitel), titul nejproslulejších egyptských kouzelníků (Gn 41,8; Ex 7,11 atd.).

3. *hbr* = očarování, kouzelník (Dt 18,11; Iz 47,9,12 atd.). Kořen obsahuje myšlenku sputání, zřejmě pomocí amuletů a kouzel.

4. *kašdīm* = Kaldejce. V Da se pojmu užívá rasově (Da 5,30; 9,1) i k označení zvláštní třídy spojené s kouzelníky (Da 2,2,4,10 atd.) V podobném smyslu se objevuje u Hérodota (1. 181n) a snad bylo dříve

**MAGIE A KOUZELNICTVÍ**

běžné. Viz A. R. Millard, *EQ* 49, 1977, str. 69–71).

5. *qsm* = věštba, předpovídání. Týká se speciálně budoucnosti (Dt 18,10; Ez 13,6), ale i falešných proků (Jr 14,14; Ez 13,6).

6. *lt* = tajná umění. Faraonovi kouzelníci (Ex 7,22).

7. *nhš* = očarování. Prostřednictvím zaklínání (Nu 23,23; 24,1).

8. *lhš* = znalec kouzel (Iz 3,3). Zařikávání hadů (Ž 58,5; Kaz 10,11; Jr 8,17).

**b) V Novém zákoně**

1. *magos* = kouzelník, kouzlo, v Mt 2 mudrci. Původně mág, příslušník rasové skupiny v Médii, později jde o technický termín (jak Kaldejec) (např. Sk 8,9,11; 13,6,8; vyskytuje se jen u Mt a ve Sk; \*MUDRC).

2. *farmakos* (a slova příbuzná) = kouzelník, kouzelnictví, čarodějnictví. Základní pomůckou jsou totiž drogy a nápoje (Zj 9,21; 18,23; 21,8; 22,15, jinde jen v Ga 5,20).

3. *goēs* = podvodník, svůdce (2 Tm 3,13), též kouzelník, zaklínač. Má magický smysl v klasické a helénistické řečtině.

4. *periērga* = magické umění (Sk 19,19). Přidavné jméno obsahuje myšlenku nadměrného zaměstnání, zabývání se záležitostmi jiných lidí a ovlivňování jiných magických uměním.

5. *baskainō*. V Ga 3,1 metaforicky o Galatanech oblouzených falešnou vírou.

**2. Biblické hodnocení kouzel**

Odkazy v první části hesla ukazují, že Písmo vždy kouzla a čarování odmítalo. Magie je nepřitelem pravého křesťanství, ač ji lze provozovat ve spojení s falešnými náboženskými myšlenkami. Pravé náboženství spočívá v osobní zkušenosti s jediným Bohem. Věřící člověk se snaží žít podle jeho vůle, chodí s ním, modlí se k němu a přijímá životní okolnosti tak, aby jej oslavily. Magie však má co do činnosti s nižšími nadpřirozenými bytostmi, případně se pokouší vynutit si něco užitím psychických sil bez ohledu na to, poslouží-li výsledek k Boží slávě, nebo ne. Bible odsuzuje zejména:

**a) Nošení amuletů**

V seznamu ženských ozdob v Iz 3,18–23 má výraz přeložený „amulety“ (v. 20) kořen *lhš* (viz výše 1, a, 8). Někteří si myslí, že to mohlo původně být *nhš* = had, pak by amulet měl podobu hada. Ve stejném pasáži nacházíme ve v. 18 zmínku o pŕlměsíci (*šah'rōnim*). Jde evidentně o napodobeninu Měsíce; tento termín se objevuje ještě v Sd 8,21,26, kde pŕlměsíčky nosí velbloudi a midjánsťí králové. Předchozí *š'bhšim* v Iz 3,18, překládané „náčelníky“, se vyskytuje pouze v Písmu, ale podobný výraz na tabulkách z Ras Šamra zřejmě označuje přívěšky ve tvaru slunce.

V Gn 35,2–4 je pravděpodobně zmínka o kouzlech, když Jákob a členové jeho domácnosti odložili „cizí bŕžky“ a své „náušnice“, ale asociace s modlami ukazuje, že šlo o kouzla určitého druhu.

**b) Mágy, kouzelníky, čarodějnice**

Genesis a Exodus mluví o eg. kouzelnících a 2 Tm 3,8 dva z nich jmenuje: Jannés a Jambrés. Zpráva Exodu udává, že napodobili Mojžíše, když proměnili své hole v hady (7,11), při přeměně vody v krev (7,22) a ve vyvedení žab (8,7), ale nedokázali přivolat komáry (18,18n) a sami byli postiženi vředy (9,11). Písmo ponechává na nás, abychom rozhodli, zda se