

vodou, tekoucí z Jeruzaléma, aby „uzdravila“ Slané moře (Ez 47,8–12).

Až do poloviny 19. stol. se Mrtvé moře dalo přebrodit z Lisánu („jazyku“), tedy poloostrova, jenž vybíhá z místa vedle Keraku do vzdálenosti asi 3 km od protějšího břehu. Zůstaly tu zbytky římské cesty, kterou chránila Masada, téměř nedobytná pevnost, zbudovaná Makabejci a Herodem. J od Lisánu je moře velmi mělké a postupně se ztrácí ve slané mokřině (Sf 2,9), zvané Sebcha.

Koncentrovaný nános plný chemikálií (sůl, potaš, magnézium a chloridy kalcia a bromidy; 25 % vody) způsobuje, že voda Mrtvého moře nadnáší, ale zároveň představuje smrt pro ryby. Mohl se docela dobře během zemětřesení vznítit a vzniklý déšť ohně a síry pak zničit Sodomu a Gomoru. Lotovu ženu, která se zastavila, aby se ohlédla, padající sůl zasypala, zatímco její rodina pospíchala a zachránila se (Gn 19,15–28). Archeologické důkazy naznačují, že od počátku 2. tis. př. Kr. došlo na několik staletí k přerušení osídlení. Solný kopec (*Džebel Usdum*, hora Sodom) na JZ straně zvětral do podivných tvarů, včetně sloupů, jež místní Arabové nazývají „Lotova žena“ (sr. Mdr 10,7). Z pobřeží se získávala sůl a Nabatejci obchodovali s asfaltem, který plave na povrchu (viz P. C. Hammond, *BA* 22, 1959, str. 40–48). Ve SZ době tvořilo moře překážku mezi Judskem a Moábem a Edómem (sr. 2 Pa 20,1–30), i když se po něm mohly plavit malé obchodní čluny, jako tomu bylo v dobách Říma. (*MĚSTA NÍŽINY; *DOBA PRAOTCŮ; *ARCHEOLOGIE; *JORDÁN; *ARABA; *SVITKY OD MRTVÉHO MOŘE).

BIBLIOGRAFIE. G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*, 1931, str. 449–516; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974. A.R.M.

MUDRC S tímto termínem se setkáváme u Hérodota (I. 101, 132) v souvislosti s jedním mědským kmenem, jenž v Perské říši zastával kněžskou funkci, u jiných antických pisatelů představuje synonymum pro kněze. Daniel (1,20; 2,27; 5,15) užívá toto slovo pro společenskou třídu mudrců nebo astrologů, kteří vykládají sny a poselství bohů. V NZ se užití rozšiřuje na všechny, kdo provozují magické umění (sr. Sk 8,9; 13,6,8).

Daniel i Hérodotos mohou přispět k pochopení mudrců z Mt 2,1–12. Jednalo se zřejmě o nežídovské kněžské hvězdoporce, kteří z astronomických pozorování vyvodili narození velkého židovského krále. Když se na něho vypytlí židovských hodnostářů, přišli mu do Betléma vzdát hold. Není jisté, zda V, odkud přišli, představuje Arábii, Babylónii nebo jinou zemi.

O historicitě návštěvy mudrců se pochybovalo, neboť ostatní prameny ohledně události samé i následného povraždění nemluví. Na Herodův rozkaz mlčí. Proto se na příchod mudrců pohlížejí jako na legendární část vyprávění. I když přijíme básnické pojetí děje (např. hvězda stojící nad Betlémem), popisný symbolismus historicitu zmíněné události ani nepotvrzuje, ani nepopírá. Snaha dehistorizovat vyprávění, nebo přehánět jeho zračnou stránku neodpovídá evangelistovu záměru. Pro Matouše reprezentuje návštěva mudrců Mesiášův vztah k pohanskému světu a je také vhodným úvodem k jiným, prorocky významným událostem z Kristova dětství. Události odpovídají židovskému očekávání Mesiáše jako krále i Herodovu charakteru. Snad existuje astronomické potvrzení existence betlémské *hvězdy v konjunkci

Jupitera se Saturnem r. 7 př. Kr. a ve zprávě o pozdější (4 po Kr.) mizející hvězdě (nově) v čínských záznamech. Takové hypotézy však musíme přijímat opatrně.

Pozdější křesťanská tradice považuje mudrce za krále (Ž 72,10; Iz 49,7; 60,3?) a upřesňuje jejich počet na 3 (tři dary) nebo 12. V křesťanském kalendáři je Epifania, původně související s Kristovým křtem, spojena s návštěvou mudrců, což dokazuje její význam pro pozdější křesťanství. (*ZVĚSTOVÁNÍ; *MAGNIFICAT) E.E.E.

MYRA Myra se svým asi 4 km vzdáleným přístavem představovala jedno z předních měst Lýkie, provincie v JZ cípu Malé Asie. Tam se Pavel s celou eskortou nalodil na alexandrijskou loď s obilím, která směřovala do Itálie (Sk 27,5n). Turci ji nazývali Dembre. Zbyly po ní mohutné zříceniny s dobře zachovaným divadlem. J.D.D.

MÝSIE Domovina jednoho předhelénského národa v Malé Asii. V klasické době se nestala politickou jednotkou, a proto nebyla nikdy přesně definována. Nacházela se v hustě zalesněné kopcovité krajině po obou stranách hlavní S cesty z Pergamonu do Cyzika u Marmarského moře. Šlo o pás území rozprostřený od hranic Z Frýgie k výběžku Troady. Za součást Mýsie lze považovat Troadu spolu s Assem a dalšími řeckými pobřežními státečky, ba i Pergamon. Představovala S část římské provincie Asie. Apoštol Pavel dorazil k jejím V hranicím na své cestě Frýgií do Bithynie (Sk 16,7), a prošel Mýsií do Troady (v. 8), pravděpodobně cestou na J oblast. E.A.J.

MÝTUS, MYTOLOGIE (ř. *mythos* = příběh a *mythologia* = vyprávění příběhů). V LXX se tato slova objevují zřídka, nikdy však v knihách překládaných z hebr. kánonu. V Sir 20,19 je nevychovanec přirovnáván k slovu vyřčenému nevhod (*mythos akairos*). V Bár 3,23 „vyprávějí báji (*mythologoi*) ... cestu k moudrosti nepoznali“. V NZ se *mythos* vyskytuje jen v pastorálních listech a v 2. listu Petrově, vždy v hanlivém smyslu. Pavel píše Timoteovi, aby potlačoval zájem „o báje a nekonečné rodokmeny, které vedou spíš k jalovému hloubání“ (1 Tm 1,4). Nacházíme zde i jiné zmínky o „bezbožných a dětinských bájích“ (1 Tm 4,7) a o tom, že si lidé seženou učitele podle svých choutek a přikloní se k bájím (2 Tm 4,4). Tt 1,14 vyzývá křesťany, aby se „nedrželi židovských bájí“, kterým nesmějí věřit. Snad obsahovaly směs judaistických a gnostických spekulací. Takové mýty se staví přímo proti pravdě evangelia. „Nedali jsme se věst vymyšlenými bájemi, ale zvěštovali jsme vám slavný příchod našeho Pána Ježíše Krista jako očité svědkové jeho velebnosti“ (2 Pt 1,16).

V dnešním užití se o mýtu hovoří v několika souvislostech.

1. *Škola „mýtů a rituálů“*. Mýtus je příběh a rituál je jeho dramatické provedení. T. H. Gaster (*Thespis*, 1950) interpretuje ugaritské náboženské texty jako mýty sezonních rituů vyprazdňování a naplňování a pokouší se je rekonstruovat. Za modelový příklad blízkovýchodního rituálu se považovala bab. novoroční slavnost *akitu*, kdy král hrál úlohu umírajícího a povstávajícího boha, protože byl považován za jeho

vtělení nebo za zprostředkujícího zástupce lidu. V tomto případě událost či řada událostí může sloužit jako mýtus.

2. *Pokus o „demytologizaci“*. Tento program byl vyhlášen studií R. Bultmana (*New Testament and Mythology*, 1941), jenž tvrdí, že pokud máme dnes smysluplně předávat „zvěst“ kříže, musíme evangelium oprostít (demytologizovat) od rysů, které patřily k obrazu světa těch, jimž bylo poprvé kázáno. Nejedná se jen o přístupový vesmír, ale o pojetí tohoto světa jako otevřeného invazi transcendentních sil. Vědci se na základě nedostatečných podkladů domnívali, že část tohoto mytologického aparátu, kterou nalézali v NZ, patřila k mýtu iránského původu o vykupiteli, jenž rozvinul různé gnostické školy, především mandejci.

3. *„Mýtus“ v teologii*. Stejný název má esej od M. F. Wilese (*BJRL* 59, 1976–7, str. 226nn), který se zabývá jinou dnešní aplikací. Naznačuje jí titul symposia *„The Myth of God Incarnate, 1977“* (kam Wiles přispíval), kde se mýtu rozumělo jako obrazné a tvůrčí předstávě ontologické reality (např. představa o přítomnosti božského a lidského v srdci člověka). Teologické užití slova sahá zpět k D. F. Strausovi (*Life of Jesus*, 1835), ale v běžné mluvě zůstává nepřijatelné, protože lidé převážně nechápu mýtus jako něco, co ve skutečnosti není pravda, ale co je pouze zavádějící fata morgána.

Naprosto odlišný a daleko přiměřenější je přístup C. S. Lewise a dalších, podle nichž se „slovo stalo tělem“ tehdy, když se Bůh stal člověkem. V důsledku toho dostalo hledání lidské duše, dříve usilující o mytologický výraz, odpověď v historických událostech evangelia a nakonec ve vtělení a vykoupení, jež je inkarnací zvěstování.

BIBLIOGRAFIE. H. W. Bartsch (ed.), *Kerygma and Myth*, 1, 1953; 2, 1962; F. F. Bruce, „Myth and History“ in C. Brown (ed.), *History, Criticism and Faith*, 1976, str. 79nn; *idem*, „Myth“, *NIDNTT* 2, str. 643–647 s bibliografií; D. Cairns, *A Gospel without Myth*, 1960; S. H. Hooke (ed.), *Myth, Ritual and Kingship*, 1958; G. V. Jones, *Christology and Myth in the New Testament*, 1956; C. S. Lewis, *Till we have Faces*, 1956; W. Pannenberg, „The Later Dimension of Myth in Biblical and Christian Tradition“, *Basic Questions in Theology*, 3, 1972, str. 1nn; J. W. Rogerson, *Myth in Old Testament Interpretation*, 1974. F.F.B.

MZDY V podstatě každá platba za poskytnuté služby. Počet případů výskytu tohoto výrazu v Bibli je poněkud znejasněn tím, že hebr. a ř. výrazy se někdy překládají jako „odměna“.

Ve SZ společnosti se námezdní dělníci běžně nevyasketovali. Na statku pracovala rodina, k níž patřili i otroci a příbuzní, kteří dostávali mzdu v naturáliích (např. Jákob, když pracoval u Lábona). Lévíjec však za své služby rodného kněze dostával kromě zaoptání i peníze (Sd 17,10). Když se Saul obrátil o radu k Samuelovi, vidoucímu, nejdříve mu chtěl zaplatit v naturáliích, ale nakonec se rozhodl pro platbu v penězích (1 S 9,7n).

V primitivních komunitách rozhodoval o stanovení výše mzdy zaměstnavatel a Jákob si mohl stěžovat, že Lában jeho mzdu desetkrát změnil (Gn 31,41). SZ legislativa však námezdního pracovníka chránila a bezohlední zaměstnavatelé nesměli využívat jeho ekonomické slabosti. Musel dostávat spravedlivou mzdu, a to bezodkladně, každý den (Dt 24,14n).

S muži pracujícími za mzdu se v NZ setkáváme jak ve skutečném ději (Mk 1,20), tak v podobenství (Mt 20,1n; L 15,17,19; J 10,13 atd). Princip se zde vyjadřuje v pravidle „hoden je dělník své mzdy“ (L 10,7). Jeho pomocí apoštol Pavel objasňuje základní pravdu evangelia. „Kdo se vykazuje skutky“, říká, „nedostává mzdu (ř. *misthos*) z milosti, nýbrž z povinnosti“ (Ř 4,4). Dále pak poukazuje na to, že lidé nezískají spasení usilovnou prací za nebeskou mzdu, ale tím, že „věří v toho, který dává spravedlnost bezbožnému“ (Ř 4,5). Naproti tomu ztracení dostávají přesnou, i když pochmurnou mzdu, protože „mzdou hříchu je smrt“ (Ř 6,23; sr. 2 Pt 2,13.15).

V určitém smyslu získávají kazatelé evangelia mzdu od těch, jimž slouží Slovem (*misthos* se v této souvislosti užívá v L 10,7; 2 K 11,8; 1 Tm 5,18). Sám „Pán ustanovil, aby ti, kteří zvěstují evangelium, měli z evangelia obživu“ (1 K 9,14; sr. D. L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul*, 1971, str. 3–80). Musíme to však správně chápat, neboť SZ i NZ kárá ty, kdo vyučují kvůli penězům (Mí 3,11; Tt 1,7; 1 Pt 5,2).

Existuje mnoho textů, které hovoří o Bohu jako o dárci mzdy či odměny za spravedlnost (např. L 6,23.35; 1 K 3,14; 2 J 8). Tato metafora je překvapivá, ale Písmo objasňuje, že si nelze představovat žádné odměny, které by Hospodin rozdával podle zásluh v přesném slova smyslu. Jde o skutky milosti dobrotivého Boha, který svému lidu rád štědrě dává to, z čeho se budou moci radovat. Těmito neslouženými odměnami nás obdarovává proto, aby posílil naši vytrvalost na cestě spravedlnosti. D.B.K.

NAAMA („příjemná“).

1. Dcera Sily a sestra Túbal-kaina (Gn 4,22).
2. „Amónka“, matka Rechabeáma (1 Kr 14,21).
3. Město v Judské nížině (Joz 15,41), pravděpodobně totožné s dnešním místem Nā'ne, 10 km J od Lyddy. Sófar, jeden z Jóbových „utěšovatelů“, má přízvisko Naamatský, avšak není pravděpodobné, že pocházel z Naamy. G.W.G.

NAAMÁN (hebr. *na'aman* = příjemný). Z *ugaritských textů je zřejmé, že jde o běžné severosyrské jméno, které se užívalo v polovině 2. tisíciletí.

1. Příslušník kmene Benjaminovců; předek naamanské čeledi (Gn 46,21; Nu 26,40; 1 Pa 8,4,7).

2. Velitel syrského vojska za vlády *Ben-hadada I. (2 Kr 5). Přestože byl stížen malomocenstvím, nadále zastával své vysoké postavení (v. 1). Na návrh jedné izraelské válečné zajatky doručil izraelskému králi, pravděpodobně *Jóramovi, dopis a dary od svého vládce. Ten jej poslal k *Elišovi, jenž mu nabídl léčbu koupelí v řece Jordánu, což Naamán rozhořčeně odmítl, avšak jeho služebnici ho k tomu přece jen přemluvili (v. 8–14). Když byl očištěn, naložil na dva mešky izraelskou prst, kterou považoval za nezbytnou pro uctívání Hospodina, jediného pravého Boha (vv. 15–17). Přestože uvěřil v Hospodina, musel se Naamán klanět v chrámu *Rimónově, pravděpodobně kvůli svým společenským závazkům.

Židovská legenda, kterou zapsal Josephus (*Ant.* 8, 414), ale jinak není podložena, ztotožňuje Naamána s mužem, jenž zabil *Achába, když „bezděčně napjal svůj luk“ (1 Kr 22,34). Stručně o něm zmínuje též L 4,27. D.W.B.

NABAJÓT Nejstarší syn Izmaela (Gn 25,13; 28,9; 36,3; 1 Pa 1,29). Jeho potomci, arabský kmen zmíněný v Iz 60,7 spolu s Kédarem (společně se vyskytují také v asyr. záznamech), lze pravděpodobně považovat za pozdější *Nabatejce (viz JSS 18, 1973, str. 1–16).

J.D.D.

NÁBAL („bloud“). Bohatý obyvatel Maónu, JV od Chebrónu, Kálebovec, který pásal ovce a kozy na přilehlém *Karmelu (2). David se během svého vyhnanství v době Saulovy vlády doslechl, že Nábál stíhá své ovce, což byl tradiční čas pohostinnosti, a poslal za Nábalem deset svých mužů s žádostí, aby jeho odělu poskytl v den oslav nějaké potraviny za to, že ochránil jeho stáda před lupiči.

Nábál, jehož útočná *pošetilost odpovídala jeho jménu (1 S 25,25), odpověděl urážkami, načež proti němu David s 400 muži vytáhl. Když se Nábalaova krásná a inteligentní žena Abigajil dozvěděla o návštěvě posílá, poslala napřed jídlo a víno a sama se vypravila Davidovi vstříc. Zabránila mu tak prolít Nábalaovu krev.

Po návratu našla Abigajil svého muže opilého. Když následujícího dne Nábál uslyšel o tom, co jeho manželka učinila, ranila ho mrtvice a o deset dní později zemřel (1 S 25).

R.A.H.G.

NABATEJCI Předkem Nabatejců je pravděpodob-

ně Nebajót, syn Izmaela a švagr Edóma (Gn 25,13; 28,9), snad totožný s Nabajem z nápisů asyrského krále Aššurbanipala (asi 650 př. Kr., ANET, str. 298–299). Rozdíl v psaní těchto dvou jmen (s *tāw*) a místního *nbtw* (s *īē*) předem vylučuje jisté ztotožnění. Diodóros Sicilský (kolem r. 50 př. Kr.) uvádí Nabatejce ve svých dějinách v závěru Perské říše a Alexandrových panovnických držav. Cituje ze staršího zdroje a charakterizuje je jako kočovný arabský kmen, který si nestavěl domy ani neobdělával zemi. Jejich území, teritorium na J a V od řeky Jordánu, obklopovalo obchodní cesty z Orientu ke Středoziemnímu moři a jejich hlavní město Petra, 80 km na J od Mrtvého moře, představovalo základnu, z níž se daly podnikat útoky na karavany. Antigónos, který se v Sýrii chopil moci po Alexandrově smrti, vyslal do Petry dvě výpravy, aby si Nabatejce podrobil a ovládl obchod (312 př. Kr.), avšak neuspěl. Je jasné, že Petra byla v této době přinejmenším pevností, a zlomky ř. nádob (asi z r. 300 př. Kr.), které zde byly objeveny, dokazují trvalé osídlení.

Kontakty s usadilými palestinskými komunitami v 2. a 3. stol. př. Kr. vedly k budování nabatejských vesnic a měst i k intenzivnímu obdělávání dřívě neúrodných pouštních oblastí. Napomohly tomu dobře organizované linie hraničních pevností, jež měly území chránit před arabskými žoldněři, a také dovednost nabatejských stavitelů při budování zavlažovacích systémů kvůli uchování skrovných srážek. Mnohé z jejich přehrad a nádrží jsou dosud použitelné. Kolem Petry se tyčí vysoké útesy s úzkými průrvami,

kteří tvoří téměř neproniknutelné opevnění.

Když z řad Nabatejců vzešel panovník (nejstarší známý král je Arétas I., asi 170 př. Kr., 2 Mak 5,8), jenž dokázal ochránit karavany, přepravovali nabatejští obchodníci zboží z J Arábie a z Perského zálivu do Petry, odkud se dostávalo na pobřeží, zejména do Gázy. Když římský svět zvýšil svoji poptávku po koření, hedvábí a dalším luxusním zboží z Indie a Číny, nesmírně vzrostly příjmy té mocnosti, která mohla vybrat poplatky za veškeré zboží přepravované po jejím území. Ve prospěch Nabatejců výrazně zasáhla změna směru obchodních cest přes Rudé moře do Egypta, když se Augustovi nepodařilo dobýt Arábii (r. 25 př. Kr.).

Nabatejské záznamy (nápisů na mincích a dedikace) jsou psány v aramejštině, ve zvláště zvyrazněné podobě „kvadrátního“ písma (*PSANI). Na papýrech z judské pouště a sřepech z Petry vidíme toto písmo v kurzívě; z něho jsou odvozeny typy písma arabského. Užívání aram. naznačuje rozsáhlou asimilaci s kulturou sousedních usadilých národů. Svědčí o tom i nabatejské sochy s prvky, které lze pozorovat u syrských umělců a na raných islámských ozdobných vzorech. Tento jev je zřejmý také z toho, že do nabatejského panteonu byla přijata syráská božstva, Hadad a Atargatis (Aštoreta-Anát). Lze je ztotožnit s nabatejskými národními božstvy Dúšarem a jeho chotí Al-lát. Na osamělých návrších archeologové objevili mnoho svatyní (např. posvátné návrší v Petře) a chrámů (např. Chirbet et-Tannur). Božstva, která zde uctívali, měla vždy něco společného s počasím a plodností. Nabatejští *hřmčiči vyvinuli svůj vlastní typ keramiky, jež v Palestině neměla obdoby.

Nabatejské dějiny, rekonstruované na základě příležitostných zmínek u židovských a ř. autorů, tvoří hlavně boje o nadvládu nad Negebem na J a nad Damaškem na S. Arétas III. (asi 70 př. Kr.) a Arétas IV. (asi 9 př. Kr.–40 po Kr.) tyto oblasti udrželi několik let, čímž zcela ovládli obchod ve směru V–Z. Zadržet Pavla v Damašku (2 K 11,32) se pokusil právě místodržitel (ř. *ethnarchēs*) Aréty IV. Malichos III. a Rabbel II., poslední nabatejští králové, přesunuli hlavní město z Petry do Bostry, 112 km na V od Galileje. Ta se po Traianově vítězném tažení r. 106 po Kr. stala metropolí římské provincie Arábie. Obdobím značného rozkvětu bylo pro Petru 2. stol. po Kr., kdy vzniklo mnoho skalních chrámů. Vzestup Palmýry s sebou přinesl odklon obchodu, který předtím do Petry proudil z V, a město proto začalo postupně upadat. Nabatejci, vystavení arabským nájezdům, se smísili s okolním obyvatelstvem, ale jejich písmo se užívalo až do 4. století.

BIBLIOGRAFIE J. Starcky, „The Nabataeans: A Historical Sketch“, BA 18, 1955, str. 84–106; G. L. Harding, *The Antiquities of Jordan*, 1959; N. Glueck, *Deities and Dolphins*, 1966; Y. Meshorer, *Nabataean Coins*, 1975; S. Moscati, *The Semites in Ancient History*, 1959, str. 117–119.

A.R.M.

NÁBOT Obyvatel Jizreelu, který vystupuje v zosnovaném soudním řízení, jež naplánovala Jezáběl (1 Kr 21). Nábot odmítl přenechat svoji vinici králi Achabovi, a proto na něm byla spáchána justiční vražda a Achab si jeho vinici přivlastnil. Z 2 Kr 9,26 vyplývá, že spolu s Nábotem zahynuli i jeho dědicové. Falešné obvinění znělo: „(Nábot) zlořečil Bohu a králi“ (1 Kr 21,13). Soudní proces zahrnoval rozhodnutí za

užití *urím a tumím, v jehož závěru byl Nábot ponechán *b*ro š hā'am* = v čele lidu. To, co se považovalo za Bohem dané odhalení zločince, běžně vyžadovalo přiznání (sr. Akán, Joz 7,16nn; Jónatan, 1 S 14,40nn), ale v tomto zinscenovaném případě Nábot žádnou svoji vinu nepřiznává a svědkové vypovídají o nespécifikovaném zločinu. Avšak odmítá-li přijmout Boží rozsudek, znamená to totéž, jako by „zlečoval Boha a krále“, a je ukamenován (stejně jako Achab), a mohlo tomu tak být i v Jónatanově případě).

Příběh tvoří část celku vyprávění o *Achabovi a *Elijašovi a místy se v něm vyskytují ironické slovní hříčky. Tento incident přináší záhubu Jezáběle a celému Achabovu rodu (1 Kr 23,34nn; 2 Kr 9,24.33; 10,1–11).

w.o.

NÁBOŽENSTVÍ Lat. *religio* (Vulg.). Ve Sk 26,5 označuje judaismus (sr. Ga 1,13n). *Thrēskeia* označuje zde a v apokryfech vnější projevy víry, nikoli její obsah, tedy to co lze sledovat např. při srovnání křesťanství s buddhismem. V odlišném smyslu (tj. ve významu obsahu víry) překládá EP ř. *eusebeia* výrazem „zbožnost“ v 1 Tm 3,16 a v 2 Tm 3,5, kde bychom instinktivně použili termínu „křesťanství“. Jelikož *thrēskeia* navozuje představu judaismu, užívá Jakub tohoto slova pravděpodobně v ironickém významu. To, co on pokládá za součást „pravé a čisté *thrēskeia*“, by z hlediska jeho protivníků, kteří zbožnost omezili na rituál, nebylo za *thrēskeia* vůbec považováno.

V dnešní době používáme výrazu „náboženství“ k označení obsahu křesťanské víry či jejího vyjádření v bohoslužbě a službě jen velmi neradi, protože jsme přesvědčeni, že křesťanství není pouze jedním z mnoha dalších náboženství. Liší se totiž od všech ostatních tím, že jeho obsah zjevil sám Bůh. Jeho vnější podoba neznámená, že se věřící pokoušejí zajistit si spasení, nýbrž že za něj chtějí dát obětí dikvízdání. J.B.J.

NÁDAB (hebr. *nādāb* = šlechtný, ušlechtilý).

1. Aronův nejstarší syn (Nu 3,2). Byl přítomen Božím zjevení na Sínaji (Ex 24,1) a později se stal knězem (Ex 28,1). Když spolu se svým bratrem Abihúem obětoval Hospodinu „cizí oheň, který jim nepřikázal“, přestoupil Zákon (Ex 30,9), a tak oba zemřeli (Lv 10,1–7; sr. Nu 26,61). „Cizí oheň“ mohl být buď oheň či kadidlo zapálené jinde než na oltáři (Lv 16,12), nebo kadidlo obětované v nesprávný čas („který jim nepřikázal“). Lv 10,8n naráží na možnost, že v jejich hříchu hrála svou roli opilost.

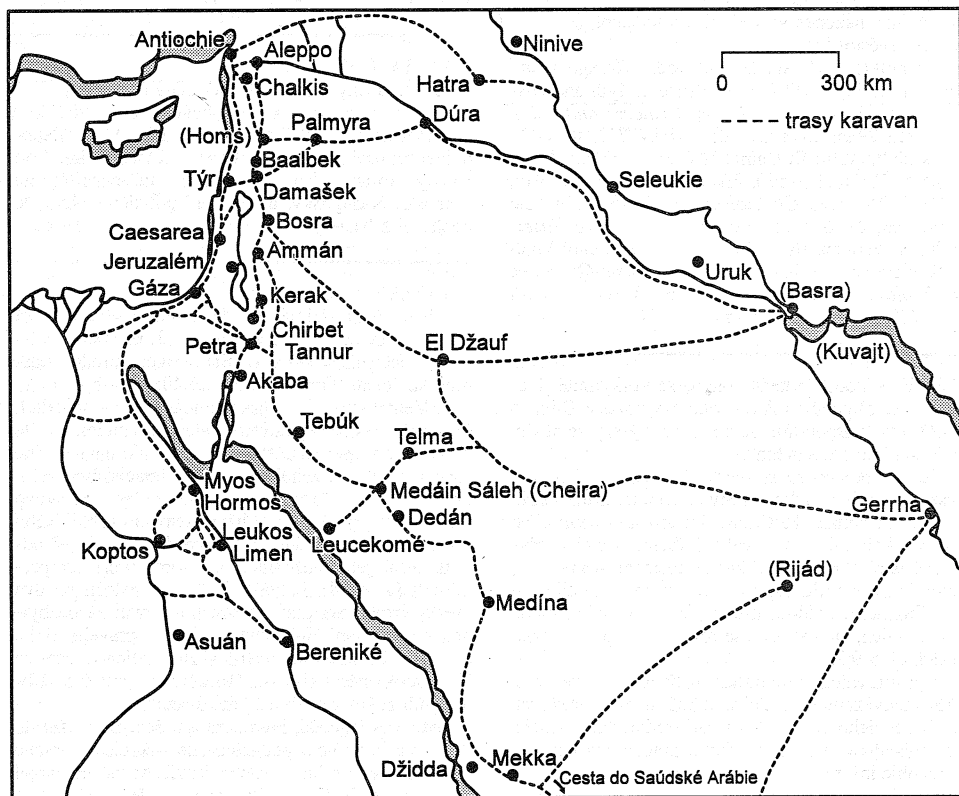
2. Šamajův syn z Judova kmene, z domu Jerahmeelova (1 Pa 2,28).

3. Syn Gibeóna z Benjaminova kmene (1 Pa 8,30).

4. Král Izraele, jenž nastoupil na trůn po svém otci Jarobeámovi I. a vládl asi v letech 915–914 př. Kr. Při obléhání Gibetónu ho zavraždil Baeša, který se po něm stal králem (1 Kr 14,20; 15,25–28).

T.H.J.

NADĚJE Zdálo by se, že pokud má člověk vůbec myslet na budoucnost, je naděje psychologickou nutností. Nepřestáváme doufat, i když pro to nemáme žádné racionální důvody. Je zcela přirozené, že i tehdy, když se naděje zdá být opodstatněná, bývá pomíjivá a iluzorní, a je pozoruhodné, jak často jí básníci a jiní spisovatelé přisuzují přívlastky jako „slabá“, „chvějící se“, „zoufalá“, „nepostizitelná“. Bible tohoto



Trasy karavan v období Nabatejců.

slova někdy užívá v obvyklém smyslu. Např. oráč má pracovat s nadějí, je dostane svůj podíl (1 K 9,10). Ale ve většině případů se Bible zabývá nadějí zcela odlišnou a ve srovnání s ní lze sotva něco jiného zvat pravou nadějí. Většina světských myslitelů starověku naději nepovažovala za ctnost, ale jen za přechodnou iluzi. Apoštol Pavel charakterizoval pohany přesně, když řekl, že nemají žádnou naději (Ef 2,12; sr. 1 Te 4,13), neboť jsou „bez Boha“.

Kde existuje víra v živého Boha, který působí v životě lidí a jemuž lze důvěřovat, že splní své sliby, tam je naděje v biblickém smyslu slova možná. Taková naděje nezávisí na temperamentu ani na převažujících okolnostech či schopnostech člověka. Nepodmiňuje ji to, co člověk vlastní a co pro sebe může udělat nebo co pro něho může udělat někdo jiný. Např. v situaci, v níž se nacházel Abraham, nevidíme nic, co by zdůvodňovalo jeho naději, že Sára porodí syna, ale protože věřil Hospodinu, mohl „mit nadějí, kde už naděje nebylo“ (Ř 4,18). Biblickou nadějí nelze oddělit od víry v Boha. Křesťan se odvažuje očekávat budoucí požehnání, které zatím není vidět (2 K 1,10), díky tomu, co Bůh vykonal v minulosti, zejména při přípravě Kristova příchodu, a co nyní skrze něho nadále činí. Boží dobrota je pro věřícího nevyčerpatelná. To nejlepší teprve přijde. Když křesťan uvažuje o Božím působení v Písmu, jeho naděje roste (Ř 12,12; 15,4). „Kristus v nás“ je nadějí budoucí slávy (Ko 1,27). Na takovéto nadějí spočívá i jeho konečné spasení (Ř 8,24) a tato naděje spasení je „přilbou“, nezbytnou součástí jeho obranné výzbroje v boji proti zlému (1 Te 5,8). Naděje určitě není jako list vydaný napospas proměnlivému větru, ale jistota, v níž „jsme bezpečně a pevně zakotveni“ a která proniká hluboko do neviditelného věčného světa (Žd 6,19). Díky víře má křesťan jistotu, že to, v co doufá, je skutečné (Žd 11,1), a že ho jeho naděje nikdy nezklame (Ř 5,5).

Ježíš se o nadějí ve svém učení nikde výslovně nezmiňuje. Nicméně vede své učedníky k tomu, aby neměli strach z budoucnosti, protože jí má v rukou jejich milující Otec. Také je učí očekávat, že po jeho zmrtnýchvstání dostanou novou duchovní moc, která jim umožní činit ještě slavnější skutky, než dělal on sám, aby mohli překonat hříh a smrt a těšit se, že budou mít podíl na jeho věčné slávě. Ježíšovo vzkříšení nadějí učedníků znovu oživilo. Byl to nejmočnější čin Božího působení v dějinách. „Uprchlí“ před ním zoufalství i strach. Křesťanství je ve své podstatě vírou v Boha, který vzkřísil Ježíše (1 Pt 1,21). Tohoto Boha, k němuž křesťané směřují svoji víru, Písmo nazývá „Bohem naděje“, jenž může věřícího naplnit radostí a pokojem, aby se jeho naděje rozhojnila (Ř 15,13). Díky vzkříšení je křesťan vysvobozen z bídného stavu, v němž by se jeho naděje omezovala jen na tento svět (1 K 15,19). Ježíš Kristus je jeho věčnou Nadějí (1 Tm 1,1). Ježíšovo povolání s sebou nese naději, že s ním bude věřící sdílet jeho slávu (Ef 1,18). Křesťanova naděje tkví v nebesích (Ko 1,5) a naplní se ve zjevení jeho Pána (1 Pt 1,13).

Existence této naděje znemožňuje věřícímu spokojit se s pomíjivými radostmi (Žd 13,14). Působí také jako stimulace k čistému životu (1 J 3,2n) a pomáhá křesťanovi statečně trpět. Všimněme si, jak často NZ hovoří o „nadějí“ v souvislosti s „trpělivostí“ nebo „vytrvalostí“. Tato ctnost se výrazně liší od vytrvalosti stoické právě tím, že se poji s nadějí, kterou stoikové neznali (viz 1 Te 1,3; Ř 5,3–5).

Nevle ze vzteku, co bylo řečeno, nepřekvapuje, že se

o nadějí tak často mluví jako o průvodním rysu víry. Hrdinové vaky v Žd 11 jsou též výraznými nositeli naděje. Za povšimnutí stojí skutečnost, jak často se naděje uvádí v souvislosti s vírou a láskou (1 Te 1,3; 5,8; Ga 5,5n; 1 K 13,13; Žd 6,10–12; 1 Pt 1,21n). Ve spojení s láskou je křesťanská naděje zbavena veškerého sobectví. Křesťan nedoufá v požehnání pro sebe, aniž by si zároveň nepřál rozdělit se o něj s ostatními. Když miluje své bližní, doufá, že budou moci přijmout dobré věci, o nichž ví, že jim je Bůh touží dát. Pavel dokázal svou nadějí, láskou a vírou např. tehdy, když vrátil uprchlého otroka Onezima jeho pánu Filemonovi. Víra, naděje a láska jsou tedy neoddělitelné. Naděje nemůže existovat bez víry a prokazovat lásku nelze bez naděje. Jsou to tři věci, které zůstávají (1 K 13,13) a společně formují křesťanský způsob života.

BIBLIOGRAFIE. E. J. Bicknell, *The First and Second Epistles to the Thessalonians, WC*, 1932; RB 61, 1954, str. 481–532; J.-J. von Allmen, *Vocabulary of the Bible*, 1958; R. Bultmann, K. H. Rengstorf, *TDNT 2*, str. 517–535; E. Hoffmann, *NIDNT 2*, str. 238–246.

R.V.G.T.

NÁDOBK

1. Hebr. *paš* = lahvička. Nádobka s olejem, která se používala při pomazávání Saula (1 S 10,1) a Jehúa (2 Kr 9,1,3). Džbánsky s úzkým hrdlem z doby železné, které archeologové našli při vykopávkách, se také mohly nazývat *paš*, ale LXX *fakos* = čockovitý, ukazující na láhev čockovitého tvaru se dvěma držadly. (*SCHRÁNA SMLOUVY)

2. Ř. *alabastru*, lahvička na parfém, ne nutně z alabastru. Její úzké hrdlo odlomila žena v domě Šimona malomocného (Mt 26,7; Mk 14,3; sr. L 7,37).

3. Ř. *fiálē*, nádoba s širokým hrdlem, která se používala na kadidlo (Zj 5,8 atd.). (*HRNČÍŘ) A.R.M. J.D.D.

NÁDOBY Před vynalezením hrnčičství (během 6. tis. př. Kr.) se nádoby vyráběly z kůže, rákosy, dřeva a kamene. Ty se dochovaly jen zřídka, protože se zhotovovaly z materiálu podléhajícího zkáze. Suchý eg. pisek uchoval některé předměty z kůže a košíkářské zboží (viz S. Cole, *The Neolithic Revolution*, BM [Natural History], 1959, tab. XI). Díky zvláštním geologickým podmínkám v Jerichu se zachovalo množství dřevěných nádob a misek v hrobech z poloviny 2. tis. př. Kr. (K. M. Kenyonová, *Jericho 2*, 1965). Takovéto dřevěné nádoby, ale i kožené vaky, koše a pytle palestinských rolníků hojně používali a pro každodenní život byly pravděpodobně stejně důležité jako hrnčičské výrobky (sr. Lv 11,32). Láhve pro nošení vody či vína se sešivaly z kusů kůže (hebr. *oš*, Jb 32,19; *hēmet*, Gn 21,14; *n' oš*, Joz 9,4; *nēbel*, 1 S 1,24; ř. *askos*, Mt 9,17). Měkké kameny, vápenc, alabastr, čedič a dokonce i obsidián se otesávaly a broušily do tvaru misek, džbánů apod. Pro zavedení kovových nástrojů (*ARCHEOLOGIE) se začaly vyrábět umně opracované kamenné nádoby, které často tvořily součást chrámového vybavení (např. v Chasoru, viz J. Adin, *Hazor*, 1958, tab. 21, 23). Velké kamenné nebo kameninové džbány sloužily ke skladování tekutin. Pórovitá kamenina, z níž se nádoby vyráběly, trochu kapaliny absorbovala, čímž bránila vypařování a udržovala obsah chladný (hebr. *kad* = džbán, Gn 24,14;

sr. 1 Kr 17,12nn; ř. *lithinai hydriai* = kamenné nádoby, J 2,6). Bohatí si mohli dovolit nádoby z kovu, skla a slonoviny (Jb 28,17; Zj 18,12). Kovové nádoby nacházejí archeologové v Palestině jen zřídka, ale bronzové misky, které objevili v Nimrudu a jež nesou stopy fénické femeslné dovednosti (H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, tab. 141–143), ukazují, jaký typ se používal v době království. V zlatých a stříbrných nádobách se ukládalo bohatství (než byly zavedeny ražené mince), a tvořily podstatnou část chrámového a královského pokladu a plateb tributu (viz *DOTT*, str. 48, c). Některé tvary kovových předmětů se pokoušeli napodobit i výrobci keramiky. *Sklo a *slonovina se uplatňovaly hlavně při výrobě malých kosmetických lahviček a pomůček (viz BA 20, 1957; *IEJ* 6, 1956).

Definovat různé hebr. výrazy, které popisují nádoby, obvykle není možné. Mnohé nádoby mohly sloužit k těmto účelům, přestože měly různé názvy (1 S 2,14). Typy kameninových nádob a jejich pravděpodobné použití uvádíme pod heslem *HRNČÍŘ. Následující výrazy snad označují jenom kovové nádoby, které se uplatňovaly většinou ve stanu setkávání a v chrámu:

1. hebr. *'oš gartāl* (Ezd 1,9), velká mísa;
2. *gullā* (Za 4,2; sr. 1 Kr 7,41), kulatá mísa na svícnu, do níž se lil olej, v Kaz 12,6 šlo možná o visací lampu;
3. *kaš* (Nu 7,14), mělká otevřená nádoba pro uchování kadidla;
4. *k'pōr* (1 Pa 28,17), malá mísa;
5. *m'naqqijā* (Ex 25,29), zlatá mísa, z níž se obětovaly úlitby;
6. *merqāhā* (Jb 41,23), lékárnická nádoba na mísení jednotlivých složek, zřejmě keramická;
7. *mizraq* (Ex 27,3), velká mísa používaná u oltáře zápalných obětí, patrně k zachycování krve, rovněž velká mísa na hostinách (Am 6,6);
8. *šinsenet* (Ex 16,33), zlatý džbán, v němž se uchovával vzorek many (sr. Žd 9,4);
9. *q'arā* (Ex 25,29; Nu 7,13), talíř;
10. *qašwā* (Ex 25,29), zlatý džbánek obsahující víno pro úlitby. Ohledně hebr. *dūd*, *sir* a *qallaḥat*, překládaných jako „pec“, viz *HRNČÍŘ; hebr. *agmōn* v Jb 41,12 není „pec“, ale zřejmě „rákosí“ (sr. Iz 58,5, kde *'agmōn* = rákosy).

Ř. *chalkion* (Mk 7,4) označuje jakoukoli bronzovou nádobu. Hebr. *k'li*, aram. *mā'n* a ř. *skeuos* jsou obecné výrazy pro nástroje či vybavení (1 S 8,12; Sk 9,15), takže v mnoha kontextech jde o nádoby skutečné (1 S 9,7; J 19,29) i metaforické (1 Pt 3,7).

BIBLIOGRAFIE. J. L. Kelso, *The Ceramic Vocabulary of the Old Testament, BASOR* Doplnující studie 5–6, 1948. A.R.M.

NÁDVOŘÍ, DVŮR

1. Hebr. *ḥašer* = nádvoří či dvůr se nalézal v soukromém domě (2 S 17,18), paláci (1 Kr 7,8) nebo zahradě (Est 1,5). Velice často se termín užívá v souvislosti s nádvořím *stanu setkávání (např. Ex 27,35; 38), vnitřním nádvořím (*heḥāšer happ'nimūt*, např. 1 Kr 6,36) a vnějším nádvořím (*heḥāšer haḥisonā* např. Ez 10,5) Šalomounova chrámu a nádvoří *chrámu v Ezechiellově vidění (Ez 40–46). Viz níže 4.

2. *'azārā* představuje zřídka se vyskytující slovo, a proto je jeho význam nejistý. Zřejmě se však používalo ve smyslu „nádvoří, dvůr“ a tak je přeloženo v 2 Pa 4,9; 6,13.

3. *bajit* = dům (královský dům v Am 7,13, *bēt mamlākā*), ale vyskytují se i jiné překlady.

4. *'ir* = město, ale ve 2 Kr 20,4 přeloženo „dvůr“ (viz výše 1).

5. Ř. *aulē*, otevřená dvorana, v jediném případě (Zj 11,2) přeloženo jako „dvůr“ (*PALÁC).

Herodův *chrám, který v Bibli není systematicky popsán, měl čtyři nádvoří s vzestupnou exkluzivitou: nádvoří pohanů, žen, mužů (Izraelců) a kněží (*ARHITEKTURA). T.C.M.

NÁFIŠ Izmaelův jedenáctý syn (Gn 25,15; 1 Pa 1,31). Jeho potomky se dosud nepodařilo s konečnou platností identifikovat, ale možná jsou jimi „Nafiš“ z 1 Pa 5,19, „synové Nefusejců“ z Ezd 2,50 a „synové Nefišesejců“ z Neh 7,52. J.D.D.

NAFTÚCHANÉ Uvedeni jako potomci Misrajima (Egypt), Gn 10,13; 1 Pa 1,11. Jejich identita není jistá, ale zdá se vhodný Dolní Egypt, konkrétně nilská Delta, vedle Patrúsánů (*PATROS) v Horním Egyptě. Brugsch a Erman proto hebr. výraz upravili tak, aby odpovídal eg. *p' t'-mḥw* = Dolní Egypt. Jiným eg. ekvivalentem by bez úprav mohlo být *n'(-n)/n'(jw-)* *p'idhw* = oni z Dely (dosl. z bažin), tj. (obyvatelé) Dolního Egypta. Obdobně *naḥtūḥim* může být eg. *n'(-n)/n'(jw-)* *p' t'wh'(t)* = ú z oázové země, tj. oázy (a obyvatelé) na Z od údolí Nilu. K.A.K.

NAHALAL, NAHALÓL (hebr. *nah'ol*). Město na území Zabalónovců, které však měli v držení Kenanci (Joz 19,15; 21,35; Sd 1,30). Pravděpodobně ne daleko dnešního Nachalalu, 9 km Z od Nazareta. Simons (*GIT*, str. 182) navrhuje spíše Tell el-Bejda na J. Ma'lul na SV („Mahalul“, Talmud *Megila* 1. 1) není natolik starý, aby mohl jít o totožné místo. Albright (*AASOR* 2–3, 1923, str. 26) navrhuje Tell en-Nachl blízko Chejfy (sr. Gn 49,13), ale ten leží mimo území kmene. J.P.U.L.

NAHUM, KNIHA

I. Autorství a doba vzniku

Nahum byl prorok z Elkóšu, který snad ležel v Judsku. Stanovit přesně dobu jeho činnosti je obtížné, ale většina badatelů se domnívá, že působil až po dobytí Théb (tj. Nô-amón). K této události došlo za vlády Aššurbanipala, v letech 664–663 př. Kr. Ninive, předmět Nahumova kázání, tehdy ještě stálo. Padlo teprve r. 612 př. Kr., takže Nahumovo proroctví můžeme zařadit mezi tato dvě data. Přesnější určení však není možné.

II. Základní obsahová linie

Každá ze tří kapitol představuje sama o sobě ucelený útvar. Abychom proroctví porozuměli, bude nejlepší, když tyto kapitoly rozebereme postupně.

1. Báseň s akrostichem a vyhlášení soudu (1,1–2,1)

K. 1 se skládá ze tří základních částí: nadpisu (v. 1), popisu Božího majestátu (vv. 2–8) a vyhlášení nadcházejícího soudu (vv. 9–15). V nadpisu je poselství označováno jako *maššā'* = břemeno. Tento termín

často označuje zvěst obsahující hrozbu. Také čteme, že se jedná o „knihu vidění Nahuma“, tj. spis, kde je popsáno vidění, které Nahum obdržel. Mimořádný a zjevný charakter této zprávy je tedy zřetelný již od začátku.

Prorok bezprostředně navazuje výrokem o Boží žárlivosti. Hospodin horlivě sleduje svůj cíl nastolit své království a potrestat své odpůrce. Nahum se zaměřuje především na tento druhý aspekt Boží žárlivosti. Říká, že Hospodin se unáhleně nerozhněvá (v. 3), ale svým nepřátelům odplatí. Mluví-li se o Bohu tímto způsobem, je třeba chápat, že jde o antropomorfní výrazy, které neobsahují tak zlověstné konotace, jako když se ujdou o lidech. Nelze pochybovat o tom, že Hospodin je schopen realizovat své záměry. Může ovládat přírodní síly, bouři, řeky, moře, Bášan atd. Těm, kdo v něho věří, slouží jako útočiště, ale pro svévolníky je temnotou.

Hospodinovi nepřátelé odmítají věřit, že je zasáhne. Bůh proto ohlašuje, že budou skoseni a zajdou. Nacházíme zde však i zvěst o spasení a Judsko dostává příkaz dodržovat slavnosti a plnit své sliby.

2. Obléhání a vyplnění Ninive (2,2–14)

V pasáži 2,2–7 Nahum popisuje, jak nepřítel obléhají Ninive. Jsou to Médové, kteří přitáhli z perské nížiny a svůj útok obrátili proti Asyřanům z Mezopotámie. Prorok o nich mluví jako o těch, kdo Ninive rozmetají (v. 2). Při útoku otevírají jezy na řece, takže se voda vylévá z břehů a vtéká do města, kde ničí palác.

*Huccav (slovo, které pravděpodobně označuje královnu) je odvěčena do zajetí a její společnice ji následují. Ninive, cíl útoku, se bude podobat rybníku plnému vody. Donedávna sem proudilo množství obchodníků, takže nyní přetéká zbožím. Nicméně muži z Ninive prchnou a ti, kdo křičí „Stůjte!“, nedokážou zastavit ty, kteří se budou chtít zachránit útekem. Potom dochází k plenění a zbylí obyvatelé, kteří neodešli a přežili, se s hrůzou a zármutkem dívají na zkázu města.

Kdysi bylo Ninive jako lev, jako opravdové lvi doupe – vycházelo za úlovkem. Nyní se situace obrátila a samo se stává kořistí. Co se stalo s Ninive? Odpověď zní, že se proti němu postavil Hospodin zástupů, který se rozhodl jednat tak, aby mu odebral jeho sílu a moc.

3. Popis města a jeho srovnání s Thébami (3,1–19)

K. 3 popisuje svévolné jednání Ninive. Bylo krvelačným a krutým městem, jež vedlo války, v nichž zahynulo mnoho lidí. Svým smilstvem kupčilo s národy a zabývalo se čarodějstvím. Proto se Hospodin proti němu postavil a odhalil ho tak, že se stane terčem posměchu každého, kdo je uvidí.

Nahum pak Ninive srovnává s Thébami (3,8–15). Théby se jako metropole Horního Egypta staly mocným městem, pyšnily se svou silou a jednaly jako Ninive, ale zhouba je neminula. A s Ninive tomu bude stejně. Zkáze nelze uniknout. Tak prorok spěje k mohutnému vyvrcholení a ohlašuje, že rány Asýrie nelze uzdravit: „... bolestná zůstane tvá rána“ (3,19a).

V tomto krátkém proroctví o záhubě poznáváme, že Bůh Izraele, národa, jímž Asýrie pohrdala, je pravým Bohem, který má v rukou osudy a činy všech národů.

BIBLIOGRAFIE. A. Haldar, *Studies in the Book of Nahum*, 1947; Walter A. Maier, *Nahum*, 1959; J. H. Eaton, *Obadiah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, TBC*, 1961; J. D. W. Watts, *Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, etc.*, CBC, 1975. E.J.Y.

NACHALIEL (hebr. *naḥ'el'el* = Boží potok). Nacházel se S od Amónu (Nu 21,19), nyní Vádí Zerka Ma'in. V římské době byl známý svými horkými prameny, které vtékají do Mrtvého moře 16 km od Jordánu (Jos., BJ 1. 657; 7. 185). J.P.U.L.

NÁCHAŠ (hebr. *nāḥāš*).

1. Amónský král, který za Saulovy vlády zaútočil na Jábeš v Gileádu (1 S 11–12). Jeho vztahy s Davidem byly přátelské (2 S 10,2; 1 Pa 19,1).

2. Otec Davidových sester Abigajily a Serúji (2 S 17,25). K tomuto čtení se přiklání LXX(B) a Origénes, jiné ř. rukopisy (snad podle 1 Pa 2,13–16) uvádějí „Jišaj“ (Driver, *Samuel*). Letopisec chtěl možná říci, že Abigajil a Serúja byly Jišajovými nevlastními dcerami. Zdá se, že měly syny příbližné v Davidově věku. J.P.U.L.

NÁCHOR

1. Syn Serúgův a děd Abrahama (Gn 11,22–25; 1 Pa 1,26).

2. Syn Terachův a bratr Abrahama a Hárana. Oženil se se svou neteří, Háránovou dcerou Milkou (Gn 11,26,29). Náchor pravděpodobně putoval s Terachem, Abramem a Lotem do Cháranu (přestože Gn 11,31 o něm v této souvislosti nic neříká), neboť Cháran se později stal známým jako „město Náchorovo“ (Gn 24,10; sr. 27,43). Byl praotcem dvanácti aramejských kmenů, které uvádí Gn 22,20–24. To odráží blízký vztah mezi Hebreji a Arameji. O místě Náchúr, které leží blízko Cháranu, se zmiňují tabulky z Mari (18. stol. př. Kr.).

Přihlédneme-li pro srovnání ještě k dalším dvěma textům, kde se o Náchorovi hovoří, zjistíme, že uctíval falešného boha svého otce Teracha (Gn 31,53; sr. Joz 24,2). Z toho vyplývá, že smlouva v Mispě (Gn 31,43nn) se odehrála v přítomnosti Hospodina a Terachova boha.

Viz BASOR 67, 1937, str. 27.

R.J.W.

NACHŠÓN (hebr. *naḥšôn*, snad z *nāḥāš* = had; ř. *Naassôn*). Áronův švagr (Ex 6,23), syn Amínadabův a představitel Judova rodu (Nu 1,7; 2,3; 7,12,17; 10,14; 1 Pa 2,10). Rt 4,20 jej uvádí jako Davidova předka a v Mt 1,4 a L 3,32 vystupuje jako předek našeho Pána. J.G.G.N.

NAIM (ř. *Nain*). Jméno se vyskytuje pouze v L 7,11. Na rovině Jizreelu existuje vesnička, která se dodnes takto jmenuje. Leží několik km na J od Nazareta, na okraji Malého Chermónu. Všeobecně se soudí, že se zde odehrál příběh, o němž vypráví evangelium. Musíme ji odlišit od Naim, o němž se zmiňuje Jos., BJ 4. 511, jež leželo na V od Jordánu. Název vesnice možná pochází z hebr. *nā'im* = příjemný, což skutečně odpovídá vzhledu krajiny, v níž se nachází. Problém však vzniká v souvislosti s poznámkou o měst-

ské bráně (L 7,12), protože vesnice, která se dnes jmenuje Naim, nikdy nebyla opevněna, a proto nemohla mít ani skutečnou bránu. Termínu „brána“ však lze užít také volněji, a sice k označení místa, kudy vedla cesta mezi naimské domy. Jiná teorie řeší tuto nesrovnalost pomocí předpokladu, že šlo o Šunem (jako v podobném příběhu z 2 Kr 4), přičemž se původní *synēm* omylem zkrátilo na *nēm* a pak zaměnilo za Naim. Ať je tomu jakkoli, Šunem se nachází v téže oblasti. D.F.P.

NAJMOUT, NAJATÝ Dvě hlavní skupiny námezdních pracujících v Izraeli tvořili cizí zoldněři a zemědělství dělníci. Obě byly typické zanedbáváním povinností (Jr 46,21) a nádenickou službou (Jb 7,1n), při níž docházelo k vykořisťování (Mal 3,5). Odtud hanlivá vyjádření v J 10,12n a L 15,19. Cizí zoldněři začali sloužit za Davida, jenž v nich viděl oporu pro své nově převzaté království (2 S 8,18). Reputace zemědělských dělníků utrpěla při ohrazovacím hnutí v 8. stol. (Iz 5,8), kdy mnoho svobodných rolníků přišlo o rodinný majetek a upadlo do *dluhů. Podle zvykového práva bylo krajním způsobem splacení dluhu trvalé *otroctví (2 Kr 4,1). Zákon stanovil, že Izraelec, který musel pro chudobu sám sebe prodat jinému Izraelci, má obdržet postavení zaměstnance a v milostivém létě má být propuštěn (Lv 25,39–55). Chránily ho i další zákony (např. Lv 19,13; sr. Dt 24,14n). Dvě Jákobovy smlouvy (Gn 29) odhalují pozadí příbuzenských vztahů v kočovných kmenech a připomínají velké národní zákoníky 2. tis. př. Kr.

BIBLIOGRAFIE. J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament*, 1961, k. 1; J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969, k. 6; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 76. A.E.W.

NANEBEVSTOUPENÍ Zprávu o nanebevstoupení Pána Ježíše Krista nacházíme ve Sk 1,4–11. Slova „a byl nesen do nebe“ v L 24,51 jsou ověřena méně, podobně jako popis v Mk 16,19. V NZ neexistuje žádná jiná alternativa zakončení série zjevování Vzkříšeného a časté poukazy na Krista sedícího po pravici Boží a na jeho návrat z nebe rovněž předpo-

kládají, že k nanebevzetí došlo. Jistě by nebylo rozumné usuzovat, že se Lukáš v takto důležité věci zásadně mýlil nebo že si vymýšlel, protože v době sepsání Skutků žili ještě někteří z apoštolů a mohli jeho výroky posoudit. Další zmínky o nanabevstoupení v J 6,62; Sk 2,33n; 3,21; Ef 4,8–10; 1 Te 1,10; Žd 4,14; 9,24; 1 Pt 3,22; Zj 5,6. Námitky proti tomuto vyprávění odmítají zastaralé představy o nebi jako místě nad našimi hlavami. Takové výhrady jsou však z následujících důvodů bezpředmětné:

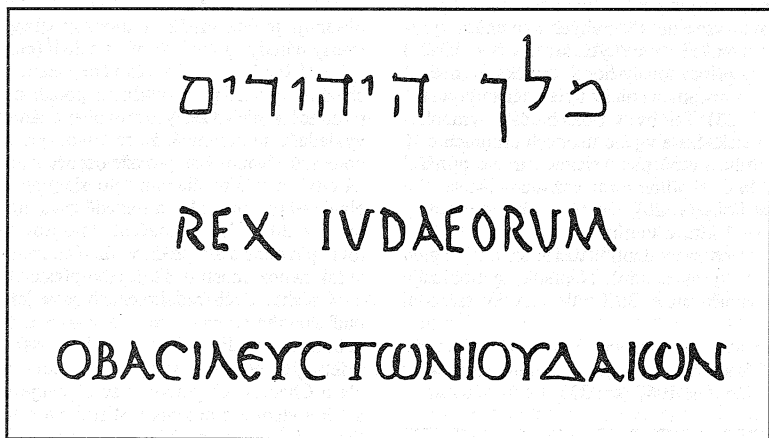
1. Nanebevstoupení mohlo být názorným podobstvím pro učedníky, kteří tuto představu o nebi měli. Ježíš tak jasně ukázal, že doba, kdy se po svém vzkříšení zjevoval, nyní končí a že jeho návrat do nebe zahájí období přítomnosti Ducha svatého v církvi. Takováto živě předvedená symbolika je zcela přirozená.

2. Výrazy „nebe“ a „Otcova pravice“ mají ve vztahu k této zemi určitý nutný význam, který lze nejlépe vyjádřit poukázáním k tomu, co je „nahofe“. Proto Ježíš při modlitbě pozvedal oči k nebi (J 17,1; sr. 1 Tm 2,8) a učil nás modlit se: „Otcče náš, jenž jsi v nebesích... Staň se tvá vůle jako v nebi, tak i na zemi.“ Nebe je prostě od země vzdálené, ať už z hlediska jiného rozměru nebo odlišné povahy. Při přechodu z pozemského času do nebeského stavu učedníci viděli, jak se Ježíš vzdaluje od země. Při jeho druhém příchodu jej lidé zase spatří přicházet směrem k zemi. Toto učení o Kristově tělesné nepřítomnosti vyvažuje v NZ učení o jeho přítomnosti duchovní (*DUCH SVATÝ). Proto se Večeře Páně slaví na památku toho, který je tělesně nepřítomen, „dokud nepřijde“ (1 K 11,26), avšak, stejně jako při všech křesťanských shromážděních, je jako vzkříšený Pán přítomen duchovně (Mt 18,20).

Představa Boha nahofe na trůnu souvisí s naprostou jinakostí Boží a s tím, jak k němu může přistupovat hříšník, jemuž v přístupu ke Králi brání jeho hříchy. Smysl nanebevstoupení tedy lze chápat takto:

1. „Jdu, abych vám připravil místo“ (J 14,2).

2. Ježíš Kristus se posadil, což znamená, že jeho smírčí dílo je dokončené a definitivní. Ti, kdo věří, že se jako Kněz obětují Otci i nadále, říkají, že zde nelze zaměňovat metafory krále a kněze. Avšak přesně k tomuto dochází v Žd 10,11–14, kde se podtrhuje definitivnost Kristovy oběti.



Nápis „Kráľ Židů“, umístěný na kříži, byl napsán v hebrejštině, latině a řečtině. (J19,19–20). Navržena rekonstrukce s typy písma běžnými v 1. stol. po Kr.

3. Přimlouvá se za svůj lid (Ř 8,34; Žd 7,25). Ovšem nikde v NZ není řečeno, že by se v nebi obětoval. Řecké sloveso „přimlouvat se“, *entynchanō*, vyjadřuje starost o něčí zájmy.

4. Čeká, dokud mu nebudou podrobeni jeho nepřátelé, a vrátí se, což představuje poslední krok při ustanovení Božího království (1 K 15,24–26).

BIBLIOGRAFIE. W. Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of our Lord*, 1891; H. B. Swete, *The Ascended Christ*, 1910; C. S. Lewis, *Miracles*, k. 16, 1947; M. L. Loane, *Our Risen Lord*, k. 9, 1965.

J.S.W.

NÁPIS (lat. *superscriptio* = psaní na, nad; ř. *epigraphē*). Tohoto slova se v NZ užívá ve dvou případech.

1. V Mt 22,20 (Mk 12,16; L 20,24) se vyskytuje s výrazem *eikōn* a označuje hlavu císaře a doprovodný nápis na lici stříbrného *denáru* (*PENIZE). *Denár*, který byl tehdy v oběhu, měl *eikōn* hlavy Tiberia a *epigrafē* TI. CAESAR DIVI AUG. F. AUGUSTUS („Tiberius Caesar Augustus, syn božského Augusta“).

2. V Mk 15,26 (L 23,38) se pod slovem nápis rozumí bílým sádrovcem natřená tabulka, na níž bylo černými písmeny zaznamenáno jméno odsouzeného zločince a pojmenování přestupku, kvůli kterému ho popravili. Proto je v Mt 27,37 označena jako *aitia* (obvinění); J 19,19n užívá oficiálního římského slova *titulus* a nazývá ji *titlos*. Obvykle se zločinci věšela na krk, když šel na popravu, a potom se připevnila na kříž nad jeho hlavu. Pilátův nápis pro Ježíše v hebrejštině, řečtině a latině zněl: „Toto je Ježíš Nazaretský, král Židů“.

D.H.W.

NÁPISNÍK NEJVYŠŠÍHO KNĚZE

(hebr. *hōšen* – Ex 28,4,15–30; 39,8–21; sr. LXX *peristhētion* – Ex 28,4). Slovo je etymologicky nejasné. Přibuznost s arab. výrazem, který znamená „krása“, je nevěrohodná a ani jiné navrhované přibuznosti nezískávají důvěru. Většina vykladačů má tendenci ke kontextuálnímu překladu „kapsář“. Zhotovoval se ze stejných materiálů jako nárameník (Ex 28,15), tedy jako čtvercový kapsář (v. 16, EP dvojitý) se zlatými kroužky ve čtyřech rozích (vv. 24, 26). Spodní kroužky se připojovaly purpurově fialovými šňůrkami ke kroužkům nad tkaným pásem nárameníku (v. 28). Do nápisníku bylo vsazeno 12 drahých kamenů s vyrytými jmény dvanácti izraelských kmenů (v. 17–21) a zlaté šňůrky připevňovaly horní kroužky ke dvěma kamenům nárameníku, na nichž byla jména vyryta též (vv. 9–12, 22–25). Tak byl v Božích očích symbolicky v osobě velekněze a v jeho úkonech přítomen celý národ, na druhé straně pak velekněz trvale přinášel všechen lid do Boží přítomnosti, což mu ukládala jeho odpovědnost lásky (v. 29). Do nápisníku se vkládaly posvátné losy *urím a tumím (v. 30) – odtud název „nápisník Božích rozhodnutí“ (v. 15; sr. LXX, *logion tēs kriseōs* = výrok soudu). Nápisník symbolizuje kněze jako ohlašovatele Boží vůle člověku (sr. Mal 2,6n).

BIBLIOGRAFIE. Josephus, *Ant.* 3. 162; B. S. Childs, *Exodus*, 1974, str. 526; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1967, str. 375.

J.A.M.

NARCISUS Pavel nechává pozdravovat „ty z domu Narcisova, kteří se oddali Pánu“ (Ř 16,11). Tato věta

naznačuje, že šlo o otroky z významného domu. Bohatý propuštěnec Narcisus, jenž přispěl k pádu Mesaliny (Tacitus, *Letopisy* 11, *passim*), spáchal sebevraždu krátce před napsáním Listu Římanům (*ibid.*, 13. 1), ale jeho otroci („Narcisovci“ jsou zmíněni v *CIL*, 3, 3973; 6, 15640) mohli přejít do rukou Nerónových a uchovat si svou identitu. Toto jméno se sice běžně vyskytuje i mimo Řím, ale je lákavé vidět v Ř 16,11 skupinu křesťanů z tohoto seskupení.

A.F.W.

NÁRODY, SOUPIS NÁRODŮ Zpráva zaznamenaná v Gn 10 a s několika menšími obměnami i v 1 Pa 1,5–23, o Noemových potomcích z jeho tří synů, *Šéma, *Cháma a *Jefeta.

I. Soupis

Uvedený přehled znázorňuje příbuzenské vztahy tak, že pod jednotlivými osobami uvádí jména potomků a vpravo vždy jméno předka.

II. Postavení v knize Genesis

Pokud Gn rozdělíme na jednotlivé části podle opakující se úvodní fráze „toto je *rodopis (hebr. *tól**dōt*) (koho)“, pak Soupis národů spadá do oddílu Gn 10,2–11,9 a zmíněný obrat ji ohraničuje v Gn 10,1 a 11,10. Vědci se různí v pohledu na to, jestli daná úvodní fráze představuje nadpisy, anebo označení odstavců. To ovšem nemá žádný vliv na otázku, která zajímá nás – totiž zda máme Soupis národů spolu se zprávou o babylónské věži považovat za součást *tól**dōt** Noemových synů (je-li 10,1 nadpis), nebo synů Šémových (pokud 11,10 představuje nový odstavec).*

III. Uspořádání

V. 32 shrnuje Soupis tím, že uvádí čeledi (*mišp**hōt**; *POKOLENÍ, SZ) Noemových synů či potomků (*b**nē**) podle jejich rodopisů (*l**tól**dōt**; *RODOPIS) v jejich národech (*b**gōjim**), a říká, že z nich (*mē**ellē**, tj. buď „čeledi“, nebo „národů“) se po potopě na zemi (*ereš*) rozšířily všechny národy (*gōjim*). Tento verš sice tvoří nadpis k Soupisu jako celku, ale verše 5, 20 a 31 představují označení pododdílů sestávajících z veršů 2–4, 6–19 a 21–30, kde jsou vyjmenováni Jefetovi, Chámovi a Šémovi potomci. Obecně vyznívají podobně jako v. 32, ale dále uvádějí, že jejich seznamy obsahují jména mužů, z nichž v různých zemích vzešly národy (*gōjim*) různých čeledi (*mišp**hōt**) a jazyků (*l**šōnōt**). V odstavci věnovaném Jefetovi nacházíme tyto údaje v odlišném pořadí a dále se zde píše, že „z nich vzešly ostrovní pronárody“. Mnoho vykladačů se domnívá, že se tento výrok týká pouze potomků Jávánových, protože označení „ostrovní pronárody“ ostatním členům této skupiny neodpovídá. Navíc se předpokládá na základě analogických vyjádření vv. 20 a 31, že označení „toto jsou synové Jefetovi“ původně stálo před „v různých zemích“ ve v. 5, avšak nepozorností došlo k jeho přesunutí.*

V těchto třech rodokmenech jsou jména spojená buď slovním obratem „to jsou synové (*b**nē**) (koho)“, nebo „... zplodil (*jālad*)...“ (*RODOPIS). V seznamu Jefetových potomků se výraz „zplodil“ nevyskytuje, ale u Chámových potomků se objevuje v souvislosti s Nimrodem a s potomky Misrajima a Kenaana, zatímco u Šéma se nachází ve zmínce o Arpakšádovi, Šelachovi a Joktánovi. Jedinou výjimku v tomto směru tvoří Pelištejci, kteří „vyšli“ (*jāšā'*) z Kaslúchanů

Jefet	Chám	Šém
Gomer	Kúš	Élam
Aškenaz	Seba	Aššúr
Rífat	Chavíla	Arpakšád
Togarma	Sabta	Šelach
Mágog	Raema	Eber
Mádaj	Šeba	Peleg
Jávan	Dedán	Joktán
Elíša	Sabteka	Almódad
Taršíš	Nimrod	Šelef
Kitejci	Misrajim	Chasarmávet
Dódanci	Lúďané	Jerach
Túbál	Anámci	Hadóram
Mešek	Lehábané	Úzal
Tíras	Naftúchané	Dikla
	Patrúsané	Óbal
	Kaslúchané	Abímael
	Pelištejci	Šeba
	Kaftórci	Ofir
	Pút	Chavíla
	Kenaan	Jóbab
	Sidón	Lúd
	Chét	Aram
	Jebúsejec	Ús
	Emorejec	Chúl
	Girgašejec	Geter
	Chivejec	Maš
	Arkejec	
	Siňan	
	Arvádán	
	Semárec	
	Chamáťan	

Potomci jsou uvedeni pod jménem předka, směrem vpravo

Soupis národů podle Gn 10, v němž jsou uvedeni potomci Noemových synů, Šéma, Cháma a Jefeta.

(v. 14). Pravidelné uspořádání v těchto třech seznamech pozměňují vsunuté verše, obsahující dodatečné informace o tom, jak spolu daná jména souvisí, nebo další údaje o jmenovaných jednotlivcích. Uspořádání kapitoly lze shrnout asi takto:

Nadpis (nebo shrnutí k předchozí části) (1)

Jefetovi potomci (2–4)

Podrobnosti o Jávanovi (5a)

Odstavec (shrnutí) (5b)

Chámovi potomci (6–7, 13–18a)

Podrobnosti o Nimrodovi (8–12) a Kenaanovi (18b–19)

Odstavec (shrnutí) (20)

Šémovi potomci (22–29a)

Podrobnosti o Šémovi (21) a Joktánovi (29b–30)

Odstavec (shrnutí) (31)

Shrnutí celé kapitoly (32)

Uvedení Šéma na posledním místě je v souladu s územ v Gn, podle něhož se o vybraném rodu hovoří až po představení vedlejších větví rodu. Genealogie v Gn 11 tuto rodovou linii rozvíjí přes Pelega až po Abrahama.

IV. Obsah

Mnoho jmen v Soupisu se pojí s názvy národů a oblastí známých ze starověkých nápisů, a protože se

v řadě případů dostatečný počet badatelů shoduje, můžeme si vytvořit obecnou představu o tom, co tyto tři seznamy zahrnují.

1. Předběžné úvahy

Jména v Soupisu představují pravděpodobně jména jednotlivců, jichž se začalo užívat i o jejich potomcích a v některých případech také o územích, kde tyto potomci žili. Je důležité si všimnout, že v různých okamžicích historie mohla tato jména mít různý význam, takže morfologické ztotožnění jména v Gn 10 s některým z mimobiblických zdrojů lze považovat za správné jenom za předpokladu, že oba tyto zdroje pocházejí ze stejné doby. Změny významu jmen tohoto druhu způsobil především pohyb národů při jejich stěhování, infiltraci a zábořech.

Existují tři základní charakteristické rysy národa, které jsou natolik výrazné, že mohou vytvořit různé odstíny jeho jména: rasa či tělesný typ, jazyk, jenž patří k prvkům tvořícím kulturu, a zeměpisná oblast, kde daný národ žije, nebo politická jednotka, v níž se nachází. Rasové prvky se změnit nemohou, ale vlivem sňatků s příslušníky jiných rasových skupin dochází někdy k tomu, že se jejich odlišnost setře nebo potlačí. Proměna jazyka může být úplná, např. tehdy, kdy podrobená skupina přebírá (mnohdy natrvalo) jazyk národa, který si ji podmanil. Mnohé národy také

někdykrát vystřídají své bydliště, když se stěhují z místa na místo. Vzhledem k tomu, že tyto jednotlivé rasy nabývají pro určení smyslu daného jména v různých dobách různého významu, není pravděpodobné, že by seznamy v Gn 10 čerpaly pouze z jednoho zdroje. Např. nelze očekávat, že všichni Šémovi potomci hovořili jedním jazykem nebo že všichni žili v téže oblasti, a nemůžeme předpokládat ani to, že všichni patřili ke stejné rase, protože je silně poznamenaly sňatky s příslušníky jiných skupin. To naznačuje výskyt zjevně totožných jmen ve větším počtu seznamů: AŠŠŮR (*ASYRIE), Šeba, Chavila a Lúd (Lúd'ané) se nacházejí u Šéma i Cháma a Mešek (Maš v Šémově seznamu; *MEŠEK) je uveden u Šéma i Jefeta. Může sice jít i o naprosto odlišná jména, ale je také možné, že poukazují na situace, kdy silný národ pohltil národ slabší.

Je dobré si všimnout i toho, že jména z této kapitoly se k určitým zvláštním účelům užívají i dnes. Např. jazykoveda užívá výrazů „semitský“ a „hamitský“, přičemž první z nich označuje skupinu jazyků, do níž patří hebr., aram., akkad., arab. atd., zatímco do skupiny hamitských jazyků řadí především (starověkou) egyptštinu. Jde však o konvenční úzus a neznamená, že všichni potomci Šéma mluvili semitskými jazyky a potomci Cháma jazyky hamitskými. Uvedení Élama pod Šémem a Kenaana pod Chámem tedy nemusíme nutně považovat za chybu, přestože v případě Élamců se nejedná o jazyk semitský, zatímco jazyk Kenaanců semitský byl. Stručně řečeno, jména v Gn 10 zřejmě označují někdy zeměpisné, jindy jazykové a ještě jindy politické entity, avšak nikdy ne důsledně jen jednu z nich.

2. Jefet

U tohoto seznamu se badatelé většinou, i když ne vždy, shodují na těchto určeních:

Gomer = Kimmerové;
Aškenaz = Skytové;
Mádaj = Médové;
Mešek = Muškové, národy, které na Blízký východ přišly ze S stepi.
Jávan = Iónové; jeho potomci, včetně Eliši = Alašia (na Kypru), a Dódanci (pravděpodobně zkomolenina z Ródanci; sr. 1 Pa 1,7) = Ródové, tvořili pravděpodobně Z skupinu S národů, které přes Iónii pronikly na ostrovy a pobřeží ('ijjé, v. 5) Egejského a Středozemního moře.
Zdá se tedy, že Jefetovi potomci byli lidé, kteří se v 2. tis. nacházeli v oblastech S a SZ Blízkého východu.

3. Chám

Zde se všeobecně přijímá následující ztotožnění:

Kúš = Etiopie;
Šeba = Sába (v J Arábii);
Dedán = Dedán (v S Arábii);
Misrajim = Egypt;
Lúd'ané = Lydie (?);
Pelištejci = Pelištejci;
Kaftórci = Kréťané;
Pút = Libye;
Kanaan = Kanaan;
Sidón = Sidón;
Chét = Chetejci;
Emorejec = Amorejci;
*Chivejec = Churrijci;
Chamátan = Chamátan.

U *Nimroda je připojena poznámka v tom smyslu,

že počátek jeho království byl v *Šineáru = Babylónie, kde kraloval v Bábelu = Babylón, Ereku = Uruk, Akkadu = Agade a v Kalnu (po doplnění samohlásek snad *kullānā* = všichni), přičemž první tři sídla představovala důležitá města v J Mezopotámii, i když dosud nevíme, kde se nacházelo Agade. Odtud šel do Ašúru = Asýrie (nebo „Ašúr šel vpřed“) a vystavěl Ninive, Rechobót-ir, Kelach = Kalhu a Resen. Ninive a Kalhu byla asyrská královská města, ale zbývající dvě jména neznáme.

Vzhledem k situaci, kterou odhalují mimobiblické nápisy, by se údajně, že obyvatelé Mezopotámie (Nimrod) přišli z Etiopie a Pelištejci i Kréťané z Egypta, mohly jevit jako mylné, ale povaha a původ všech součástí rané populace Mezopotámie jsou dodnes nejasné a rané styky Egypta s Krétou a s egejskou oblastí poukazují na možnost dřívějších neznámenaných kontaktů. Obecně lze říci, že tento seznam uvádí národy J od Blízkého východu.

4. Šém

V Šémově seznamu se badatelé shodují na těchto několika určeních:

Élam = Élam (JV část Mezopotámské nížiny);
Aššúr = Aššur (či Asýrie);
Chasarmávet = Hadramaut (v J Arábii);
Šeba = Sába;
Lúd = Lydie (?);
Aram = Aramejci.

Tato jména napovídají, že skupina obývala oblast táhnoucí se zhruba od Sýrie na S přes Mezopotámii až po Arábii.

V. Prameny

Studium starověkého Blízkého východu přináší určitou představu o horizontech zeměpisného poznání 2. tis. př. Kr. a doby dřívější.

1. Mezopotámie

Důkazy z prehistorické archeologie ukazují, že ve 4. tis. př. Kr. existovala období, kdy vzkvétala společná kultura v oblasti od Perského zálivu až po Středozemní moře. Z období kolem r. 3000 př. Kr. máme potvrzeny obchodní styky s Arabským poloostrovem, Anatólií, Íránem a Indií. Klinopisné záznamy přicházejí ke slovu na konci 3. a 2. tisíciletí. První panovníci udržovali obchodní i jiné styky s Íránem, Libanómem („Cedrový les“), Středomořím („Horní moře“), Taurským pohořím („Stříbrná hora“) a Anatólií (Barušhatum) na S a na J s Bahrajnem (Dilmún), kde archeologický průzkum odhalil centrum obchodující s Arábii a Indií. V 18. stol. př. Kr. existovala v Kappadokii (Kültepe) kolonie asyr. kupců a přibližně z této doby pochází kupecký itinerář cesty z J Mezopotámie do této stanice (*JCS* 7, 1953, str. 51–72).

Stěhování národů v 3. tisíciletí v S stepích způsobilo, že na počátku 2. tisíciletí na Blízký východ přišly etnické skupiny Kassijců a později Mitanců, jež s sebou patně přinesly znalosti o S zemích.

2. Egypt

V prehistorických dobách pěstovali obyvatelé povodí dolního Nilu obchodní styky s oblastí Rudého moře, Nubie, Libye a možná i s jinými místy na Saħaře. V období prvních dynastií ve 3. tisíciletí se pořádaly pravidelné výpravy na Sinaj a do Byblosu na syrském pobřeží. Na počátku 2. tisíciletí jsou díky nálezům předmětů u pramene i ústí Nilu potvrzeny obchodní

styky s Kyprem, Kilikií a zejména s Krétou. Egyptané s oblibou vytvářeli jmenné seznamy; Klatební texty z 18. stol. a faraonské soupisy „poddanských“ měst a národů z 15. stol. poukazují na zeměpisné znalosti o Palestíně a Sýrii. Archiv klinopisných tabulek ze 14. stol. nalezený v Tell el-Amarně ukazuje, že na celém Blízkém východě se v diplomacii užívalo jednoho jazyka (akkadštiny) a že bylo možné získat dobré znalosti o jiných oblastech.

3. Literární kritika

Mnoho vědců se domnívá, že rozlišování mezi výrazy *b'né* a *jālad* v uspořádání Soupisu vypovídá o tom, že ho sestavovalo více autorů. Základní kostra, kde se užívá výrazu *b'né*, se v tomto případě připisuje Kněžskému prameni (P), a úseky, jež jsou uvedeny pomocí *jālad* spolu se (zbývajícím textem (přidávajícím k některým jménům seznamu dodatečné informace), se odvozují z dřívějšího méně vědeckého Jahvistického spisu (J), který do svého rámce včlenili metodičtější pisatelé kněžští. Výsledné rozdělení pak vypadá takto: P = 1a, 2–7, 20, 22–23, 31–32; J = 1b, 8–19, 21, 24–30. Toto střídání lze však stejně tak dobře vysvětlit i jako součást stylu a vzhledem k zeměpisným znalostem 2. tis. př. Kr. již nemusíme nutně předpokládat, že Soupis vznikl až v době počátků království (J) a v období poexilního (P). Naopak, kdyby tento Soupis z velké části sestavili a do konečné podoby uvedli kněží, kteří za svůj návrat ze zajetí vdělili tolerantní politice Persů, dalo by se těžko vysvětlit, proč Perse v seznamu vůbec nefiguruje.

VI. Rozsah

Kromě teorií, které pokládají Soupis za pozdní a nespolehlivý, existují ohledně jeho rozsahu dva hlavní názory. Někteří badatelé se domnívají, že Soupis obsahuje jména národů celého světa, zatímco jiní zastávají názor, že uvádí jen ty národy Blízkého východu, s nimiž mohli Izraelci přijít do styku. V této souvislosti hraje důležitou roli slovo *eres* ve v. 32. EP ho překládá jako „země“, ale jde o výraz, jehož význam se podle kontextu může pohybovat od „celá země“ přes „známý svět“ po pouhou „zemi jako správní celek“. Na základě běžně přijímaného určení jmen v Soupisu můžeme obecně předpokládat, že *eres* zde znamená „známý svět“, avšak vzhledem k tomu, že se mnoho jmen ze Soupisu dosud nepodařilo identifikovat, nelze vyloučit ani jiné vysvětlení. Pokud přijmeme teorii, že šlo pouze o „známý svět“, neznamená to, že kromě Noeho přežili potopu ještě jiní lidé. Z Gn 9,19 totiž vyplývá, že země byla obydlena potomky Noemových tří synů, (*NOE, 4), ale Soupis si nečiní nárok na jejich plný výčet.

VII. Autorství a doba vzniku

Výše zmíněné skutečnosti ukazují, že obsah Soupisu nemusel nutně přesahovat poznání člověka vzdělaného v eg. školách 15. a 14. stol. Zastánci teorie o jeho vzniku až po Mojžíšově smrti vycházejí z toho, že národy jako Kimmerové, Skytové a Médové se v písemných památkách objevují až v 1. tisíciletí; na tomto základě je doba vzniku Soupisu stanovena na začátek 1. tisíciletí. Tyto národy však jako kmeny nebo větší skupiny určitě existovaly ještě předtím, než se o nich zmínily dochované zápisy, a je možné, že jedni z prvních vetřelců (Kassité a vládcí z Mitanni), kteří udržovali kontakty se severnějšími kmeny, s sebou mohli přinést znalosti o nich. Také se běžně před-

pokládá, že *Pelištejci (v. 14) se v biblickém světě vyskytují až od 12. stol., ale různé úvahy poukazují na možnost dřívějších styků s těmito lidmi. Podobně i jihoarabské národy uvedené v Soupisu se v písemných památkách objevují až v 1. tisíciletí, i když existovaly jako kmeny určitě už dříve.

Stručně řečeno, navzdory určitým problematickým bodům není vyloučeno, že Soupis národů mohl sestavit např. Mojžíš již ve 13. stol. př. Kr.

BIBLIOGRAFIE: W. F. Albright, *Recent Discoveries in Bible Lands*, 1955, str. 70–72; W. Brandenstein, „Bemerkungen zur Völkertafel der Genesis“, *Festschrift... Debrunner*, 1954, str. 57–83; G. Hölscher, *Drei Erdkarten...*, 1949, k. 5; J. Simons, „The Table of Nations (Gen. 10): Its General Structure and Meaning“, *OTS* 10, 1954, str. 155–184; D. J. Wiseman, „Genesis 10: Some Archaeological Considerations“, *JTVI* 87, 1955, str. 14–24, 113–118 a *POTT*, str. 15–16; E. A. Speiser, *Genesis*, 1964, str. 64–73; o většině dřívějších názorů píše S. R. Driver, *The Book of Genesis*¹², 1926, str. 26–27, 112–132; G. R. Driver, *ibid.*, str. 444–447; J. Skinner, *Genesis*², 1930, str. 196–207. T.C.M.

NAROZENÍ Z PANNY Narozením z panny rozumějí protestanté panenské početí. Římskokatolická církev věří jak v neposkvrněné početí Panny Marie, tak v záračné narození z panny, kdy dítě vyšlo z Mariina těla tak, že i potom zůstala z lékařského hlediska pannou. Tato představa z *Protoevangelia Jakubova* (konec 2. stol.) se stala standardním učením, které vychází z představy *Mariina trvalého panenství. Ta se zdá být nepravděpodobnou vzhledem k Lukášově citaci „vše, co je mužského rodu a otvírá život matky“ (2,23) a Matoušově tvrzení, že Josef „ji nepoznal, dokud neporodila syna; a dal mu jméno Ježíš“ (1,25), což podle všeho vylučuje názor, že se Josef a Marie trvale zdržovali normálního manželského soužití (*BRATŘI PÁNĚ). V této stati budeme pojmu narození z panny užívat jako ekvivalentu k panenskému početí.

Ličení Ježíšova narození v Evangelích podle Matouše a podle Lukáše jsou na sobě nezávislá a obě zastávají, že se narodil bez otce, díky přímému působení Ducha svatého (Mt 1,18–25; L 1,34). Nebytí tohoto zázraku, každý by tento záznam mohl přijmout jako přírůbek.

Podpurné důkazy lze najít ve zbytku NZ. Např. Marek o Ježíšově narození vůbec nevypráví, protože začíná tam, kde kazatelé evangelia ve Skutcích, tj. u Janova křtu. V 6,3 však jako jediný ze synoptiků cituje odpurce, jak říkají: „Což to není ten tesař, syn Mariin?“ Naproti tomu je v Mt 13,55 „syn tesaře“ a v L 4,22 „syn Josefův“.

Jan své vyprávění o Kristově pozemské službě také začíná u Jana Křtitele. Později naznačuje, že kolovaly zvěsti o tom, že Ježíš je nemanželské dítě, když v 8,41 uvádí, jak Židé prohlašují: „Nenarodili jsme se ze smilstva.“ Někteří křesťanští autoři, počínaje Tertullianem, a také Douglas Edwards v *The Virgin Birth in History and Faith* přijímají méně příkazné čtení J 1,13 ve Veronském latinském kodexu, jež pracuje s jednotným číslem: „který se nenarodil z krve ani z vůle těla, ale z Boha“. (Toto čtení není doloženo v žádném ř. rukopisu.)

Pavel, Lukášův společník, užívá jazyka, z něhož vyplývá, že přijímal myšlenku narození z panny. Když hovoří o příchodu či narození Ježíše Krista, uží-

vá obecného slovesa *ginomai*, a ne *gennaō*, které do značné míry navozuje představu manžela (např. Ř 1,3; Fp 2,7). Obzvláště výrazné to je v Ga 4,4, kde „Bůh poslal svého Syna, narozeného (*genomenon*, taktó NS pod čarou) z ženy“. Naproti tomu v 4,23 se Izmael „správně“ (*gegennētai* (z *gennaō*)).

Správný výklad 1 K 15,45–48 chápe Adama i Krista jako oba zázračně zrozené Božím zásahem. Ireneus to spojuje s narozením z panny.

Absence zmínek o faktu narození z panny je možná zčásti způsobena snahou uchránit Mariinu pověst před pomluvami. Přestože se hlasatelé evangelia ve svých kázáních o narození z panny zmiňují jen zřídka, často mluví o Kristově vtělení. Po r. 100 po Kr. myšlenku narození z panny přijali Ignatios, Aristides, Justinos, Ireneus a další.

Námítky proti mají dvojí podobu. Některé sice upozorňují na nedostatečně doložené varianty v jednotlivých textech, ale žádná z nich nevyvrací zvěst o této skutečnosti ve všech rukopisech.

Z teologického hlediska se argumentuje, že důvod, kterým se v L 1,35 vysvětluje titul „Syn Boží“, nelze uvést do souladu s představou věčného Syna Božího z epistol. Tento argument předpokládá, že Marie a Josef by byli dostali plně teologické vysvětlení. Zmíněné dva zápisy uvádějí obsah toho, co jim řekl anděl, a sice, že se Marie stane matkou zaslíbeného Mesiáše, Syna Božího, jenž dostane jméno „S námi Bůh“. V našich vánočních bohoslužbách začínáme u prostého narození a bez jakéhokoli rozporu pokračujeme k zvěsti o vtělení. To, že zde Matouš a Lukáš nereflektují pozdější teologii, představuje další argument ve prospěch věrohodnosti jejich záznamů.

Za pomoci genetických úvah lze v podstatě opatrně ukázat, že pro vtělení bylo narození z panny nezbytné. Kdyby Josef s Marií nejprve počali dítě při pohlavním aktu, existoval by zde od samého začátku úplný člověk s geneticky daným potenciálem. Bůh by se tedy nemohl stát tímto člověkem, nýbrž by se k němu musel nějak připojit jako něco navíc (nestorianismus), anebo by se musel spokojit s tím, že ho naplní duchovně, tak jako Duch svatý naplňoval svaté muže v minulosti. Biblickému obrazu ani jedna z těchto představ neodpovídá. Všechny nové teorie o tom, jakým způsobem byl Ježíš Kristus Bohem, vyplývají z předchozího odmítnutí vtělení a narození z panny.

Dnes víme, že ženské vajíčko obsahuje polovinu 46 chromozomů, které existují ve všech ostatních buňkách lidského těla. Mužská spermie dodává zbylých 23 chromozomů a hned po spojení se tyto dvě buňky, jež nyní tvoří jednu, začnou dělit a budovat kompletní tělo, duši a ducha. Kdybychom se ptali, jak lze nejvyšší tajemství vtělení spojit s představou fungování lidského těla, pak se nabízí odpověď, že k tomu, aby se druhá osoba Trojice mohla stát člověkem, musel potřebné geny a chromozomy, které byly po spojení se svými protějšky v těle panny nositelem Kristovy osobnosti, vytvořit Duch svatý. Můžeme tedy chápat, že křesťanské definice správně popisují Krista jako dokonalého člověka, protože k jeho počátku došlo spojením buněk, z nichž se rodí pouze jeden člověk, a splnutím dvou podstat, neboť buňka, která se spojila s lidským vajíčkem, byla Božího, nikoli lidského původu.

BIBLIOGRAFIE. L. Sweet, *The Birth and Infancy of Jesus Christ*, 1906; J. Orr, *The Virgin Birth of Christ*, 1907; J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*, 1930; D. Edwards, *The Virgin Birth in History and Faith*,

1943; T. Boslooper, *The Virgin Birth*, 1962; R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, 1977; J. Stafford Wright, „The Virgin Birth as a Biological Necessity“, *FT* 95, 1966–7, str. 19–29. J.S.W.

NAROZENINY Den narození nebo jeho výročí byl zpravidla dnem plným radosti a často i oslav. V Písmu máme zmínky jen o dvou takovýchto událostech – o narozeninách Josefova faraona (Gn 40,20) a Heroda Antipy (Mt 14,6; Mk 6,21). O oslavách narozenin se dovídáme v Egyptě už ve 13. stol. př. Kr. a lze předpokládat, že se konaly již mnohem dříve (Helck & Otto, *Kleines Wörterbuch der ägyptologie*, 1956, str. 115 s textovými odkazy). Za slavnostní den se považoval i den nástupu faraona na trůn, což naznačuje text Amenophise II. někdy z r. 1440 př. Kr. (Helck, *JNES* 14, 1955, str. 22–31). Slavení královských narozenin máme potvrzeno z doby Ptolemaia V. v období let 205–182 př. Kr. (Budge, *The Rosetta Stone*, 1951, str. 8). Amnestie, udělená v den královských narozenin, je zmiňována v mudroslovném papýru z 4./5. stol. př. Kr. (S. R. K. Glanville, *The Instructions of Onchsheshonqy*, 1, 1955, str. 13). V Římě dobře znali Herodovy oslavy narozenin, viz H. Hoehner, *Herod Antipas*, 1972, str. 160–161, pozn. 5. K.A.K.

NAŘÍZENÍ S tímto termínem se často setkáváme v knihách Ester, Ezdráš a Daniel. Překládají se jim různá hebr. a aram. slova ve významu královského výnosu, dekretu. V Da 6,8 máme pojem „zákaz“, v Da 2,9 „rozsudek“ (KP „úsudek“) a v Ezd 5,13 „rozkaz“. O Bohu jako králi země se ve SZ říká, že vydává výnosy (Da 4,23; Ž 2,7) a že je jimi ovládan svět: nacházíme zde výnos o dešti (Jb 28,26) a o moři (Př 8,27), takže by bylo možné mluvit o přírodních zákonech. Hebr. *hōq* = nařízení (Ž 119,5.8.12 apod.) je „výnosům Božím“, o nichž mluví teologové, v Bibli nejblíže.

R. *dogma* označuje v NZ zvláštní výnos či dekret římského císaře v L 2,1 a Sk 17,7 (sr. E. A. Judge, „The Decrees of Caesar at Thessalonica“, *RTR* 30, 1971, str. 1–7). Ve Sk 16,4 se užívá o výsledcích zkoumání jeruzalémské rady; sr. ř. použití pro autoritativní rozhodnutí skupin filozofů. V Ef 2,15 a Ko 2,14.20 se slovo týká židovských ustanovení. D.H.T.

BIBLIOGRAFIE. Arndt; *HDB*; *MM*.

NÁTAN (hebr. *nāṭan* = on [tj. Bůh] dal). Z přibližně jedenácti mužů tohoto jména ve SZ lze jako různé osoby identifikovat přinejmenším tyto:

1. Prorok (hebr. *nāḇī*), který vystupuje v příběhu krále Davida. Objevuje se zcela náhle, bez jakéhokoli bližšího určení, když David vyjadřuje své přání vybudovat chrám (2 S 7 = 1 Pa 17). Nátan jeho plán nejprve schvaluje, ale po rozmluvě s Hospodinem Davidovi sděluje, že tento úkol vyplní až Davidův potomek. Přesto vidíme, že David na Nátanův podnět organizuje hudebníky pro chrámové bohoslužby (2 Pa 29,25). Když se Adonijáš chystá zmocnit otcova trůnu, Nátan radí Bat-šebě, aby Davidovi připomněla jeho slib jmenovat následníkem trůnu Šalomouna, sám ji před králem podpoří a dostává pokyn prohlásit Šalomouna králem (1 Kr 1,11–45). Nejnámější je Nátanovo smělé odsouzení Davidova dvojhoří hříchu proti Chetejci Urijášovi a podobenství, jímž tento hřích

vykreslil (2 S 12).

2. Přibuzný dvou Davidových bojovníků (2 S 23,36; 1 Pa 11,38).

3. Davidův syn narozený v Jeruzalémě (2 S 5,14). Tato rodová posloupnost je citována v Za 12,12 a v rodopisu našeho Pána v L 3,31. V 1 Kr 4,5 jde buď o tohoto Nátana, nebo o Nátana proroka.

4. Muž z Judy (1 Pa 2,36).

5. Jeden z těch, kdo šli spolu s Ezdrášem do Jeruzaléma (Ezd 8,16).

6. Syn Baního, který se na Ezdrášův popud vzdal své manželky cizinky (Ezd 10,39). T.H.J.

NATANAEL Jméno znamená „Boží dar“ a vyskytuje se pouze v J 1,45–51; 21,2. Zdá se, že se takto jmenoval jeden z Dvanácti, který se v Písmu objevuje pod různými jmény, zejména jako Bartoloměj. Bartoloměj představuje patronymum a jeho nositel mohl mít ještě další jméno. V seznamech Dvanácti v synoptických Evangelích je Bartoloměj uváděn po Filipovi (Mt 10,3; Mk 3,18; L 6,14). Někteří (ovšem jen s malým opodstatněním) ztotožňují Natanaela postupně s Matoušem, Matějem, Janem, Šimonem Kananejským a se Štěpánem. Jini (s ještě menším opodstatněním) popírají jeho skutečnou existenci.

Pocházel z Kány Galilejské a k Ježíši ho přivedl Filip; tehdy pochyboval o tom, že by Mesiáš mohl přijít z Nazareta. Ohromilo jej, že ho Ježíš už zná, protože jej viděl sedět pod fíkovníkem. (To znamená, že Ježíš projevil nadpřirozenou moc, i když „fíkovník“ zde může symbolizovat studium Zákona nebo prosperitu.) Vyznal, že Ježíš je Syn Boží a Král Izraele, což Pán označil za vyznání „pravého Izraelity, v němž není lsi“. Zdá se však, že mesiášství vztahoval pouze na Izrael. Kristus mu slibil větší vidění – uvidí Syna člověka jako pojítka mezi nebem a veškerým lidstvem (J 1,45–51). Byl jedním z těch, kdo se setkali se vzkríseným Kristem u Tiberiadského jezera (J 21,2).

BIBLIOGRAFIE. C. F. D. Moule, *JTS* N.S. 5, 1954, str. 210n. R.E.N.

NAVRŠÍ Hebr. slova *bāmā* (EP posvátná návrší, KP výsost, vysokosti, vysoká místa) se v *MT* užívá více než 100x, a to dvěma různými způsoby: v doslovném smyslu a ve významu svatyně.

Při nekultickém použití (20x) stojí vždy ve tvaru plurálu a nacházíme je v poetických pasážích. Na rozdíl od jiných pojmů vyjadřujících výšku má mn. č. *bāmōt* vždy odstín dominantního postavení a nadvlády. Bitvy se většinou odehrávaly na svazích kopců, takže ovládnutí návrší znamenalo panství nad zemí (Nu 21,28; 2 S 1,19,25). Proto Izraelci prohlašovali, že Bůh „šlapat“ po návrších (Am 4,13; Mi 1,3), nechává po nich „jezdit“ či „šlapat“ Izrael (Dt 32,13; Iz 58,14) nebo jednotlivce (2 S 22,34; Ž 18,34; Abk 3,19). Válečková pečetiďla zobrazují *Baala rozkročmo na horách a v ugaritských textech je nazýván *rkb rpt* = „jezdec na oblacích.“ Akkadský i ugaritský jazyk měly blíže přibuzná slova, která označovala vysoko položené místo nebo střed těla (sr. Jb 9,8).

Možná, že právě spojení návrší s představou panství je příčinou, proč se na nich budovaly svatyně. Existuje názor, že Izraelci bez ohledu na Mojžíšova varování (Dt 12 atd.) převzali po zaboru svatyně Keanauců. Jisté je, že věrní ctitelé Boha užívali *bāmōt*

v prvních dobách království. Než Samuel před pozvanými hosty pomazal Saula za krále, sloužil na návrší u zvláštní oběti (1 S 9) a později se Saul setkal se skupinou proroků sestupujících z *bāmā* za doprovodu loutny, píšaly a bubnu (1 S 10,5). V době Šalomounově získal jedinečné postavení Gibeón a proslvil se jako „největší posvátné návrší“. Uchovávala se tam *schrána smlouvy a bronzový oltář, „který zhotovil Bešaleel, syn Uriho, syna Chúrova“, a v Gibeónu Bůh k Šalomounovi ve snu promluvil o charakteru jeho vlády (1 Kr 3; 2 Pa 1).

Po rozdělení království r. 922 př. Kr. se *bāmōt* stala novou hrozbou pro čistotu víry Izraele. V S království postavil Jarobeám „domy na posvátných návrších“ (1 Kr 12), aby odvedl pozornost svých poddaných od Jeruzaléma. Tak na *bāmōt* „svedl Izrael k hříchu“, protože i když byla podle jména věnována Hospodinu, jasně se zde projevovaly rysy kenaanské modloslužby, k nimž patřily např. obrazy, kamenné sloupky, kůly (ašery), posvátná prostituce a jiné obřady týkající se plodnosti. S království se po dvě staletí vyznačovalo krveprolíváním, nestabilitou a odpadčictvím. Bibličtí historikové dospěli k závěru, že hlavním zdrojem morálního a náboženského rozvratu se stala *bāmōt* (2 Kr 17,9). V J království vypadal situace o něco lépe. *Bāmōt* obnovil Rechabeám. Ásovy a Jóšafatovy pokusy o potlačení jejich vlivu nepřinesly trvalé výsledky. Důkladnější reformu provedl Chizkijáš (2 Kr 18,1–8), ale jeho syn Menaše, „který se dopouštěl horších věcí než všichni králové před ním“, *bāmōt* zase obnovil. Za krále Jóšijáše došlo k rozsáhlé očistě (2 Kr 23), ale jeho nástupci nedosahovali Jóšijášových kvalit a svatyně opět začaly fungovat – krátce předtím, než babylónské vojsko ukončilo existenci judského království. Z pozdější doby toho o *bāmōt* mnoho nevíme.

Na raném zkoumání *bāmōt* jsou znát rozpaky, jenž vzbuzovala skutečnost, že posvátná návrší užívali i Izraelci. Talmud a rabíni ostře rozlišovali mezi „velkým“ a „malým“ *bāmōt* nebo zastávali názor, že jejich zákaz se periodicky rušil. J. Wellhausen tento problém řešil předpokladem, že zákon o svatyni nabyt platnosti až za Jóšijáše; 5. kniha Mojžíšova prý představovala jen „zbožné falzum“. Jako pravděpodobnější se jeví, že Samuel, Saul a Šalomoun pouze chtěli tyto svatyně prohlásit za Boží a na rozdíl od Mojžíše si neuvědomovali nebezpečí synkretismu (které pozdější historie přesně potvrdila).

W. F. Albright vystoupil s myšlenkou, že *bāmōt* byly v podstatě hrobky sloužící jako svatyně, ale žádný archeologický nálezy svatyně ani původní biblický odkaz nevytvářejí o tom, že by se ve svatyních pohřbívalo. P. H. Vaughan se domnívá, že *bāmōt* tvořila kulatá či rovná kulturní vyvýšenina, na níž se konaly bohoslužby. Avšak i když v některých *bāmōt* takový výstupek mohl existovat, přirozenější se zdá, že tento výraz označoval celé kulturní prostranství, včetně oltáře, kamenů, domů atd.

V lokalizaci *bāmōt* lze vystopovat postupný vývoj. Svatyně na vysoko položených místech byly typické pro rané období (Nu 22,41; 1 S 9), zatímco později se nacházely ve městech (2 Kr 17,9) nebo, v jednom případě, v údolí (Jr 7,31). Ke konci doby královské se tohoto termínu užívalo pro místní svatyně mnoha typů. Takže když 2 Kr 23 hovoří o *bāmōt*, týká se to malých svatyní v bráně, královských center pro cizí bohy, velkých veřejných i místních venkovských svatyní.

Poměrně známé nálezy z Gezeru a z „Velkého návrší v Petře“ se k *bāmôt* nepočítají. Po dobách, kdy směr bádání diktovala „zbožná přání“, archeologie nyní odhalila příklady hlavních typů biblických *bāmôt*. Svatyně vně sídlišť známe z Naharije, Samaří, Jeruzaléma a z „Velkého návrší v Petře“. *Bāmôt* ve výše položených městech jsou doloženy v Megiddu a Aradu. Svatyně ve městech na nižších místech odkryly v Chasóru, Danu a Jeruzalémě, malé svatyně v branách v Tirse a Danu. Biblické svědectví o vnitřním uspořádání, kultu a tendenci svatyně změnit svůj status tak mohou ilustrovat archeologické nálezy, které poskytují podrobný obraz doby, kdy Izrael měl „tolik bohů, kolik měst“ (Jr 2,28).

BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright, *Supplement to VT* 4, 1957, str. 242–258; L. H. Vincent, *RB* 55, 1948, str. 245–278, 438–445; P. H. Vaughan, *The meaning of 'bāmôt' in the Old Testament*, 1974; J. T. Whitney, *The Israelite bamah*, nepublikovaná disertační práce, University of Nottingham, 1975. J.T.W.

NAZARET Město v Galileji, kde žili Marie a Josef, a asi 30 let také domov Ježíšův, dokud ho tamější obyvatelé neodmítli (L 2,39; 4,16.28–31). Proto říkali Ježíšovi Nazaretský. Ve SZ, v Apokryfech, u Josepha ani v Talmudu se s tímto městem nesetkáváme. (Nejstarší židovskou zmínku o něm nacházíme v hebr. nápisu objeveném r. 1962 v Caesareji, kde se o Nazaretu hovoří jako o jednom z míst v Galileji, kam po založení Aelia Capitolina r. 135 po Kr. odešli členové 24 kněžských rodů.) Důvod tohoto přesunu byl nejdříve zeměpisný a později teologický. Dolní Galilea zůstala až do NZ dob, kdy římská vláda poprvé přinesla stabilitu, stranou hlavního proudu izraelského života. I pak bylo nejvýznamnějším městem oblasti Sefforis, ležící S od Nazareta. Nazaret se však nacházel dost blízko několika důležitých obchodních cest, což mu usnadňovalo styk s okolním světem, zatímco jeho pozice hraničního města na J hranici Zabulónu nad rovinou Esdraelon vyvolávala určitou pýchu a rezervovanost. Právě tato názorová nezávislost vedla v Dolní Galileji k tomu, že pravověrní Židé Nazaretem pohrdali (J 1,46).

Nazaret se nachází ve vysoko položeném údolí mezi nejjižnějšími vápencovými horami Libanónského hřebene, jenž se táhne přibližně od JJZ na SSV. Na J svah prudce klesá k rovině Esdraelon. Dno údolí leží ve výšce 370 m n. m. Na S a V straně se zvedají strmé kopce, zatímco na Z straně dosahují hory výšky 500 m a poskytují působivý rozhled. Na J ústí do roviny Esdraelon důležité cesty z Jeruzaléma a Egypta; karavany z Gileádu se brodily přes Jordán a procházely směrem dolů; několik km nad Nazaretem vedla hlavní cesta z Ptolemais do Dekapole a dál na S. Po ní se přesunovaly římské legie. Tato poloha mohla dát vznik i jeho jménu, odvozenému pravděpodobně z aramejského *nās'rat* = strážní věž. Jiný předpokládaný původ názvu je z hebr. *nēšer* = výhonek. Ten obhájí Eusebius ve svém spise *Onomasticon* a také Jeroným (*Epist.* 46, *Ad Marcellam*). Diky mírnému podnebí se údolí vyznačuje bohatou divoce rostoucí květenou a hojností ovoce.

Podle kamenných hrobů se vědci domnívají, že původní město leželo na Z kopci výše než dnešní Nazaret. Co se týče zásobování vodou, v úvahu přicházejí dva zdroje. První, větší, se nachází v údolí a od r. 1100 po Kr. se nazývá „Mariina studně“, ale v jeho

okolí se nenašly žádné stopy po raných obydlích. Druhým je drobný pramen pojmenovaný „Nová studna“ v útesu, který vytváří výčnělek Z hory. V jeho blízkosti se nacházel byzantský kostel a město. Strmému srázu Džebel Kafsa, tyčícímu se nad rovinou, se tradičně říká Hora srážky, ale tento název je chybný, protože se nejedná o „horu, na níž bylo jejich město vystavěno“ (L 4,29).

BIBLIOGRAFIE. G. H. Dalman, *Sacred Sites and Ways*, 1935, str. 57nn. J.W.C.

NAZARETSKÝ, NAZOREJSKÝ

Podle Mk označovali Pána Ježíše slovem *Nazarēnos* démoni (1,24), zástup (10,47), služka (14,67) a posele vzkříšení (16,6). Výraz se vyskytuje se též v L 4,34 (= Mk 1,24) a v L 24,19 (učedníci na cestě do Emaus). Mt, L a J však běžně užívají pojem *Nazōraios* (Mt 26,71; L 18,37; J 18,5nn; 19,19; Sk 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 26,9). Obě tato slova se do č. překládají „Nazaretský“. Výraz *Nazōraios* = Nazorejský označuje Ježíše také v Mt 2,23 a objevuje se rovněž jako obecné pojmenování křesťanské „sekt“ ve Sk 24,5. To se zachovalo v židovském úzu (sr. nejstarší palestinskou podobu *Šemone 'Esre*, kde se kolem r. 100 po Kr. vyhláše zatracení nad *nošrim*) a v arabštině, kde podle všeho slouží jako obecné označení pro křesťany (sr. R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, 1926, str. 147nn). Křesťanství otcové znali židovsko-křesťanské skupiny, které se nazývaly „Nazarejci“ (Jeroným, *De vir. ill.* 2–3, *Epist.* 20. 2) nebo „Nazorejci“ (Epifanos, *Haer.* 29. 7, 9), a Epifanos (který v těchto otázkách nikdy není příliš spolehlivý) se zmiňuje o scestné židovské sektě, Nazarenech (*Haer.* 1. 18).

V NZ se tento titul našeho Pána nikdy nevyskytuje bez jména „Ježíš“. Pojmenovávat lidi podle místa, odkud pocházeli (např. Jan z Gišaly), byla běžná židovská praxe. Proti odvozování *Nazarēnos* a ještě více *Nazōraios* z jména „Nazaret“ však vyvstaly lingvistické námitky, z nichž některé vedou dokonce k myšlence, že jméno Nazaret vzniklo mylným pochopením titulu Nazorejský (sr. E. Nestle, *ExpT* 19, 1907–8, str. 523n). S tímto výhradami se důsledně vyrovnal G. F. Moore, avšak mohou se někdy objevit i dnes.

Narážka na *Nazōraios* jako na titul, který měl podle prorocství dostat Mesiáš (Mt 2,23), se často považuje za zmínku o „výhonku“ (*nēšer*) z Iz 11,1 nebo o Božím zaslíbení (*nāzir*, sr. Sd 13,7). Výrazu *nāzir* se vzhledem k jeho charakteru Božího svatého (v Gn 49,26; Dt 33,16) užívá v obecném smyslu a možná byl vykládán v souvislosti s úlohou Mesiáše (viz H. Smith, *JTS* 28, 1926, str. 60). Jiná stará teorie (Jeroným, *in loc.*) poukazuje na texty z Mt, jež hovoří o opovrhovaném Mesiáši (sr. J 1,46). Rozdíl mezi citací v Mt 2,23 a např. Mt 1,22; 2,15.17 každopádně napovídá, že se zde jedná o prorocké téma, a nikoli o nějakou konkrétní předpověď.

Pozornost upoutala také skutečnost, že mandejská manichejsko-gnostická sekta se nazývá *Našorajja*. Moore se dostatečně vypořádal s „důkazy“ o existenci předkřesťanské „nazorejské“ sekty uzpůsobené židovskému prostředí, ale M. Black přijímá Lidzbarského teorii, která odvozuje *Našorajja* z *nāšar* = sřežít (konkrétně tradici), a poukazuje na tvrzení mandejců, že zachovávají obřady Jana Křtitele. Z lingvistických důvodů odmítá jakoukoli souvislost mezi *nazōraios* a *nēšer* nebo *nāzir* a uvádí, že pojmenování „nazorej-

ci“ mohlo představovat titul Janových následovníků (zachovaný mandejci a možná i Epifaniem), kterým se začalo označovat „ježišovské hnutí“, jež přišlo v Janových stopách. Tato teorie vypadá sice velmi důmyslně, ale vyvolává otázku, zda není překombinovaná. Je totiž možné, že tu jde o pouhou slovní hříčku mezi *nēšer* a *nāzir* nebo mezi oběma těmito výrazy a jménem „Nazaret“. Za pozornost stojí fakt, že starosyrské překlady, které bezpochyby odrážejí aram. řeč, uvádějí Nazaret s *š*, a ne se z. Jiného slova se stejným kořenem je užito v Koránu (*Súra* 3. 45; 11. 14) a ještě další odvozenina se vyskytuje v *Evangelii Filipově*, Log. 47. z Nag Hammádi.

BIBLIOGRAFIE. G. F. Moore, *BC* 1, 1920, str. 426nn; W. O. E. Oesterley, *ExpT* 52, 1940–1, str. 410nn; W. F. Albright, „The Names ‚Nazareth‘ and ‚Nazarene‘“, *JBL* 65, 1946, str. 397nn; M. Black, *Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 1967, str. 197nn. O dnešních mandejcích viz spisy Lady E. S. Drowerové a zejména *The Secret Adam*, 1960. A.F.W.

NEAPOLIS („Nové město“). Město v Makedonii, dnešní Kavalla, sloužilo jako přístav pro Filipy, ležící 16 km směrem do vnitrozemí. Znalci se původně domnívali, že se jmenovalo Daton. Rozkládalo se na pevninské šíji mezi dvěma zálivy, přičemž na obou stranách byl přístav. Pavel sem připlul z Troady při své druhé misijní cestě, poté, co obdržel povolání do Makedonie. Je možné, že ji navštívil i v průběhu třetí misijní cesty. J.H.P.

NEBAT Jméno, které se vyskytuje jen ve slovním spojení „Jarobeám, syn Nebatův“ (1 Kr 11,26 atd.), pravděpodobně kvůli odlišení Jarobeáma I. od pozdějšího Jóašova syna. J.D.D.

NEBE Výrazem „nebe“ se překládá několik slov, avšak za důležitá pokládáme jen hebr. *šamajim* a ř. *ūranos*. Hebr. výraz je v plurálu, ř. se v mn. č. často vyskytuje. Podobně jako v češtině, ani zde nevidíme mezi „nebem“ a „nebesy“ žádný větší rozdíl. Slovo označuje nebe jako součást přírody, zvláště ve spojení „nebe a země“ (Gn 14,19; Mt 5,18). Existuje názor, že pisatelé Bible považovali nebe v tomto pojetí za pevné a představovali si ho asi jako mísu obrácenou dnem vzhůru („klenbu“, Gn 1,8). Každý den po něm koná svou pouť Slunce (Ž 19,5–7) a jsou v něm okna, kudy může dolů proudit déšť (Gn 7,11). Připouštíme, že někteří Židé mohli tento názor zastávat, ale nelze zapomenout, že pisatelé SZ měli básnickou představivost. Jisté by tedy bylo chybné myslet si, že se vždy rigidně drželi pouze doslovného významu. Teologický význam jejich jazyka o nebi lze pochopit, aniž bychom se přidržovali podobných hypotéz.

Nebe představuje příbytek Hospodina a těch, kdo jsou v jeho těsné blízkosti. Izraelec se má modlit: „Šhlédni ze svého svatého obydlí, z nebes“ (Dt 26,15). Hospodin je „Bohem nebes“ (Jon 1,9) nebo „Hospodinem, Bohem nebes“ (Ezd 1,2) či „Otcem, který je v nebesích“ (Mt 5,45; 7,21 atd.). Bůh tam nepřebývá sám, protože čteme o „nebeském zástupu“, jenž ho uctívá (Neh 9,6), a o „andělech v nebi“ (Mk 13,32). I věřící se mohou těšit na „dědictví“, které je pro ně „připraveno v nebesích“ (1 Pt 1,4). Nebe je tedy přítomným obydlím Boha a jeho andělů a konečným cí-

lem jeho svatých na zemi.

Mezi starověkými národy byla hojně rozšířena idea většího počtu nebes. Objevila se domněnka, že NZ odpovídá rabinské představě o sedmi nebi, protože se v něm hovoří o ráji (L 23,43) a o „třetím nebi“ (2 K 12,3). Také o Ježíši se píše, že „prošel nebesy“ (Žd 4,14, EP pod čarou). Jedná se však o příliš slabé základy, než aby se na nich dala tato teorie postavit. Celý NZ jazyk lze beze zbytku chápat tak, že nebesa jsou místem dokonalosti.

Výrazu „nebe“ se užívá i jako uctivého opisu pro Hospodina. Když tedy mamotratný syn říká: „Zhršil jsem proti nebi“ (L 15,18.21), myslí tím: „Zhršil jsem proti Bohu.“ Podobně v J 3,27 „není-li mu to dáno z nebe“. Nejdůležitějším příkladem je zde způsob, jakým Matouš užívá výrazu „království nebeské“, který pravděpodobně znamená totéž jako „království Boží“.

Nakonec je třeba si všimnout eschatologického užití tohoto slova. Ze SZ i z NZ je zřejmé, že nejvyšší hmotný svět není věčný – zanikne a nahradí jej „nové nebe a nová země“ (Iz 65,17; 66,22; 2 Pt 3,10–13; Zj 21,1). Tyto oddíly máme chápat jako doklad toho, že konečný stav věci bude plně vyjadřovat Boží vůli.

BIBLIOGRAFIE. *TDNT* 5, str. 497–543; *NIDNTT* 2, str. 184–196; *ZPEB*, 3, str. 60–64. L.M.

NEBESKÝ ZÁSTUP Nejčastěji se pojmem „zástup“ překládá výraz *šābā'* (téměř 400x), mnohokrát též *hajil* (ale viz *VOJSKO), zatímco *maḥanē* se překládá jako „tábor“. Každého z těchto slov lze s ohledem na jejich významový odstín užit zcela neutrálně, např. o faraonově „zástupu“, ale i o „zástupu“ Izraele. Když se však mluví o „zástupu“ Izraele, má tento termín většinou duchovní podtext. Podiváme se nyní na dva případy, kdy se slova *šābā'* používá výhradně v tomto významu.

I. Nebeský zástup

Tento výraz (*šābā' haššamajim*) se vyskytuje asi 15x a většinou naznačuje pohanskou modloslužbu (Dt 4,19 atd.). Neřešitelné jsou zde propojení dva významy: „nebeská tělesa“ a „andělské bytosti“. LXX, jež při překladu používá slov *kosmos*, *stratia* a *dynamis*, problém nepochybně vyřeší. Hebr. způsob uvažování tento rozdíl bezpochyby považoval jen za povrchní a nebeská tělesa pokládal za úzce spojená s nebeskými bytostmi. Písmo jistě předpokládá, že jednotlivce a národy mají na starosti andělé různého postavení. Není pochyb o tom, že ve světle moderní kosmologie by tato představa, pokud vůbec přetrvává (což z biblického hlediska musí), měla být, jak napovídá dvojitý význam výrazu „nebeský zástup“, rozšířena o dohled nad součástmi hmotného vesmíru – planetami, hvězdami a mlhovinami.

II. Hospodin zástupů (*Jahve šābā'ōt*)

Uvedené sousloví najdeme ve SZ téměř 300x, nejčastěji u Izajáše, Jeremjáše, Zacharjáše a Malachiáše. Jedná se o titul vyjadřující sílu a moc, který se většinou objevuje ve vojenském a apokalyptickém kontextu. Je významné, že poprvé se vyskytuje v 1 S 1,3 v souvislosti se svatyní v Šilu. V LXX se „zástupů“ přepisuje buď jako *sabaōth* (sr. Ř 9,29; Jk 5,4), nebo se překládá slovem *pantokrator* = vševládce. Někteří badatelé si myslí, že výraz vznikl jako Boží titul spojený s jeho postavením Pána nad „zástupem“ Izraele.

NEBÓ

Nicméně jeho aplikace (zejména u proroků) jasně ukazuje též na vztah k „nebeskému zástupu“ v jeho andělském významu. To mohlo docela dobře být konotací původní. (*BOŽÍ JMÉNA) M.T.F.

NEBÓ

1. Hora Nebó, z níž Mojžiš zahlédl zaslíbenou zemi, jeden z vrcholů předhůří zajordánského pásma náhorních rovin. Někdy se ztotožňuje s *Abárim (Dt 32,49; 34,1), obvykle však s horou Džebel en-Neba, asi 16 km V od S cípu Mrtvého moře. Skýtá rozsáhlý výhled na území od hory Chermón až po Mrtvé moře. Místní muslimská tradice a někteří badatelé dávají přednost spíše vrcholu Džebel Oša asi o 45 km dále na S (viz G. T. Manley, *The Book of the Law*, 1957, str. 163n), ale ten se nenachází na území Moábu. Původní hranice procházela v Vádi Chešbónu (Nu 21,26nn; *Moábský kámen také naznačuje Džebel en-Neba). (*ABÁRIM, *PIŠGA)

2. Město v Moábu (Nu 32,3,38; Iz 15,2), možná Chirbet Ajn Músa nebo Chirbet el-Mukkajet u Džebel en-Músy. Asi r. 830 př. Kr. se ho zmocnil moábský Měša.

3. Město v Judsku (Ezd 2,29; Neh 7,33). G.G.G.

NÉBO (hebr. *n'bo*).

1. Bab. božstvo *Nabû*, syn Běla (Marduka), vyjadřující moc samotného Babilónu (Iz 46,1). Tento název se vyskytuje jako součást obecných jmen, např. Nebúkadnesar a snad také *Abed-nego. *Nabû* se považoval za božstvo vzdělanosti, a tudíž i psaní, astronomie a všech věd. Jeho symbolem byl klín na tyči, označující buď klínové písmo, nebo nástroj užívaný k astronomickému pozorování. Představoval hlavní božstvo Borsippy (12 km na JJZ od Babilónu), kde stál chrám zvaný Ezida („Dům poznání“). Toto jméno nesou všechny chrámy uvedeného boha v každém větším babilýnském a asyrském městě.

2. (Zkrácené?) jméno židovského předka, který se oženil s ženami cizinkami, čímž vyvolal Ezdrášovu nelibost (Ezd 10,43). D.J.W.

NEBÚKADNEZAR Babilýnský král (605–562 př. Kr.), často zmiňovaný u proroků Jeremjáše, Ezechiela a Daniela a také v dějinách posledních dnů Judska. Jeho jméno v hebr. (*n'bukadre šsar*) je prepisem bab. *Nabû-kudurri-ušur*, jež snad znamená „Nabû ochránil nástupnická práva“. Další hebr. prepis (*n'bukadneg-šsar*; sr. f. *Nabochodonosor*) představuje možná další podobu tohoto jména (ZA 65, 1975, str. 227–230).

Podle Bab. kroniky tento syn zakladatele kaldejské dynastie Nabopolassara poprvé velel bab. vojsku jako „korunní princ“ v bojích v S Asýrii r. 606 př. Kr. O rok později zdolal Neka II. a Egyptány u Karke-miše a Chamátu (2 Kr 23,29n; 2 Pa 35,20nn; Jr 46,2). „V této době porazil celou zemi Chatti“ (tj. Sýrii a Palestinu, takto Bab. kronika; 2 Kr 24,7; Jos., *Ant.* 10. 86). Daniel byl mezi rukojmími odvezenými z Judska (Da 1,1), kde 4. rokem kraloval Jójakím (Jr 36,1). Během svého tažení uslyšel Nebúkadnezar o smrti svého otce a přes poušť se vypravil uplatnit svůj nárok na bab. trůn, na nějž nastoupil 6. září r. 605 př. Kr.

Následujícího roku, tedy v prvním roce své vlády, obdržel Nebúkadnezar v Sýrii tribut od králů damaš-

ského, týrského, sidónského a dalších, včetně Jójakíma, který však zůstal jeho věrným vazalem jen 3 roky (2 Kr 24,1; Jr 5,1). Aškalón se postavil na odpor a byl vyplněn. V tažení z r. 601 př. Kr. utrpěli Babilýňané porážku od Egypta, načež Jójakím navzdory Jeremjášovým varováním (27,9–11) přesunul svou loajalitu na vítěze. Po obnovení svého vojska zaútočil Nebúkadnezar r. 599/8 př. Kr. na arab. kmeny Kédaru a oblasti na V od Jordánu, což také předpověděl Jeremjáš (49,28–33); byla to příprava na následná odvetná opatření proti Jójakimovi a Judsku (2 Pa 36,6). V 7. roce své vlády pak Nebúkadnezar „vytáhl do Palestiny a oblehl judské město, jehož se zmocnil druhého dne měsíce adaru“ (= 16. března 597 př. Kr.). Potom „zajal jeho krále, a když obdržel hojný tribut, který poslal do Babilónu, jmenoval panovníka podle své volby“ (Bab. kronika B.M. 21946). Toto dobytí Jeruzaléma a zajetí Jójakína (Jójakimova syna a následníka), zvolení Matanjáše-Sidkijáše jako jeho nástupce, odvezení kořisti a odvezení zajatců tvoří jádro historie zachycené v 2 Kr 24,10–17. Nebúkadnezar přemístil vzácné předměty z Hospodinova chrámu do svatyně Běla-Marduka v Babilónu (2 Pa 36,7; 2 Kr 24,13; Ezd 6,5). Judské zajatce odvedl někdy v dubnu r. 597, „na přelomu roku“ (2 Pa 36,10), tj. na začátku 8. roku jeho vlády (2 Kr 24,12). Jména Jójakína a dalších židovských zajatců se objevují na nápisech z Babilónu z období vlády tohoto bab. krále (*ANET*, str. 308; *DOTT*, str. 83–86).

R. 596 př. Kr. bojoval Nebúkadnezar s Élamem (takto též Jr 49,34) a o rok později potlačil vzpuru ve své vlastní zemi. Poté bab. historické dokumenty chybějí, ale v 17.–19. roce své vlády podnikl další tažení na Z. Ze svého sídla v Rible řídil operace, které vedly k vyplnění Jeruzaléma r. 587 př. Kr. a k zajetí povstálce Sidkijáše (Jr 39,5n; k. 52). Když Apriés, následník egyptského faraona Neka II., napadl Fénicii a Gázu (Jr 47,1), bylo obléhání na čas přerušeno. V 23. roce Nebúkadnezarovy vlády (r. 582) byl nařízen další odsun Judejců do Babilóna (Jr 52,30). Asi v této době také začalo třináctileté obléhání *Týru (Ez 26,7).

Zlomkovitý bab. text píše o Nebúkadnezarově vpádu do Egypta r. 568/7 př. Kr. (sr. Jr 43,8–13). Vzhledem k tomu, že o posledních 30 letech jeho vlády se dosud mnoho neví, neexistuje nic, co by potvrdilo zprávu v Da 4,23–33 o jeho 7 let trvajícím šílenství. Za pomoci své manželky Amytis přestavěl a vyzdobil své hlavní město Babilón. Jako zbožný člověk vystavěl v *Babilónu chrámy pro Marduka a *Nabû* s mnoha svatyněmi a božským sochám pravidelně předkládal oběti a poskytoval jim roucha (sr. zlatá modla z Da 3,1). Také opravil chrámy v Sipparu, Maradu a Borsippě a pyšnil se svými úspěchy, zejména dvojitými hradbami, Ištariinou branou, zikkuratem a posvátnou cestou pro průvody svým vlastním městem, kde zřídil také nové kanály. Některá z jeho architektonických děl patří mezi sedm divů světa. Hérodotos nazývá Nebúkadnezara i Nabonida (556–539) jménem Labynetos. Nebúkadnezar zemřel v srpnu či v září r. 562 př. Kr. a po něm nastoupil na trůn jeho syn Amēl-Marduk (*EVIL-MERÓDAK).

BIBLIOGRAFIE. D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956; A. Malamet, „A New Record of Nebuchadrezzar's Palestinian Campaigns“, *IEJ* 6, 1956, str. 246–256. D.J.W.

NEFTALÍ (hebr. *naftálí* = vybojovaný). Šestý syn

Jákoba a druhý syn Rácheliny služky Bilhy; mladší bratr Dana, s nímž je obvykle jmenován (Gn 30,5–8). Když Jákob dáva svým synům požehnání, mluví o něm jako o „lani vypuštěné“, což může být narážka na jeho hbitost či prudkost.

Ve většině správních seznamů se kmen Neftalíovců uvádí jako poslední (např. Nu 1,15,42n; 2,29nn; 7,78; 10,27). Mojžiš při svém požehnání říká, že Neftalí „ovládne moře i jih“ (Dt 33,23). Po osídlení země připadl Neftalíovcům široký pás na Z od Galilejského moře a horního Jordánu, včetně větší části V a střední Galileje. Toto území zhruba popisuje Joz 19,32–39, kde je jmenováno i 19 opevněných měst. S hranice však určena není, a jelikož dvě z uvedených měst – Bét-anat a Bét-semeš (dva články řetězce kenaanských pevností táhnoucího se od pobřeží napříč horní Galileji) – jsou v Sd 1,33 zmíněna jako ne zcela podmaněná, lze předpokládat, že v počátečním období se tato hranice značně měnila. Na území Neftalíovců leželo také největší kenaanské město Chasór, jež se rozkládalo na ploše asi 80 ha a ovládalo velice důležitou obchodní trasu. Za Jozua sice Izraelci Chasór zničili (Joz 11,10n), ale město se opět vzchopilo, a i když už nikdy nezískalo zpět svůj dřívější vzhled, definitivní porážku utrpělo až v období soudců (Sd 4,2,23n). Dalším důležitým sídlem byl Kešeš, který se stal lévijským a útočným městem (Joz 20,7; 21,32).

Silný kenaanský prvek spatřujeme v Sd 1,33: „Neftalí... sídlil uprostřed Kenaanců“. To mohlo vést k synkretismu a částečně to vysvětluje skutečnost, že tento kmen byl z historického hlediska poměrně málo významný. Přicházely však i okamžiky slávy. Bárak, Debóřin spolumojovník při osvobození Izraele od kenaanské nadvlády, byl Neftalíovec (Sd 4,6) a jeho kmen hrál v tomto tažení výraznou úlohu (Sd 5,18). Pozdější generace udatně sloužila za Gedeóna (Sd 6,35; 7,23) a letopisec uvádí, že podporovali Davida (1 Pa 12,34,40). Poté Neftalíovci, kteří představovali vzhledem k situaci na své hranici snadnou kořist, trpěli útoky ze S. Za vlády Bašeš jejich území plnil syrský král Ben-hadad I. (1 Kr 15,20). Přibližně o 150 let později (734 př. Kr.) byl kmen Neftalíovců jako první z kmenů na Z od Jordánu odvečen do zajetí (2 Kr 15,29). Pravděpodobná rekonstrukce zprávy Tiglat-pilesera III. o tomto tažení hovoří, jak tuto oblast připojil ke svému území: „... rozlehlo zemi Neftalí jsem v celém jejím rozsahu spojil s Asýrií“. Na tuto událost poukazuje také Iz 9,1.

Na území Neftalíovců se nacházely některé z nejúrodnějších oblastí Kenaanu. Za Davidovy vlády byl jeho „vévodou“ Jerimót (1 Pa 27,19). Patřilo k správním oblastem, odkud Šalomoun zásoboval svůj dvůr; v té době zastával funkci tamějšího místodržitele jeden ze Šalomounových zeťů, Achímasa (1 Kr 4,15). Chiram, hlavní architekt Šalomounova chrámu, byl synem „vdovy z pokolení Neftalíova“ (1 Kr 7,14). Když Ezechiel přerozděloval kmenové podíly, Dan, Ašer a Neftalí měli svůj díl na S, ale další S kmeny (Isacharovi a Zabulónovci) jsou uvedeny mezi kmeny jižními (Ez 48,1–7,23–29).

Ježiš v těchto končinách strávil největší část svého veřejného života. Jeruzalémsí Židé touto oblastí hluboce pohrdali kvůli jejím neklidným dějinám deportací a usazování se nových přistěhovalců a tento jejich postoj částečně vysvětluje, proč se Galilea stala střediskem reakčních zelotů, nesmiřitelných odpůrců římské vlády.

BIBLIOGRAFIE. J. Aharoni, *The Settlement of the Is-*

NEGEB

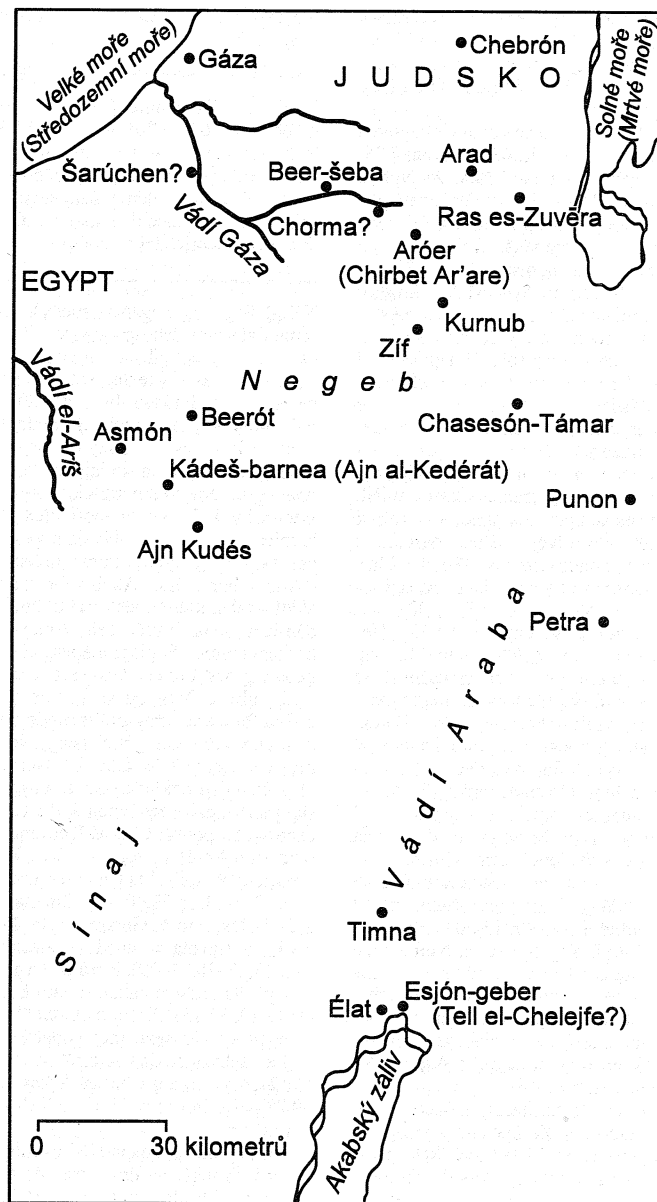
raelite Tribes in Upper Galilee, 1947; *idem*, *LOB*, str. 201n, 238n. A.E.C.

NEFTÓACH Zmíněný pouze v zeměpisném úda-ji „pramen vod Neftóachu“ (Joz 15,9; 18,15). Z kontextu vyplývá, že se nacházel na hranici území Judy a Benjamína. Obvykle se ztotožňuje s Liftou, vesnicí 4 km SZ od Jeruzaléma. Jazykově ztotožnění Neftóach = Lifta je velice diskutabilní, ale zdá se, že žádné jiné místo nepřichází v úvahu. L.M.

NEGEB (hebr. *negeb* = suchý). Název označuje J zemi Palestiny. Jeho překlad v KP jako „polední strana“ a v EP jako „jih“ vyvolává nepřesnou představu, což se týká asi 40 textů. Tato oblast není přesně vymezena a zaujímá zhruba 1 200 000 hektarů, tedy asi polovinu dnešního Izraele. S hranici lze bez problémů určit na J od cesty z Gázy do Beer-šeby, zhruba odpovídající čáře, která spojuje místa, v nichž za rok naprší v průměru 20 cm srážek, a potom přímo na V od Beer-šeby k Mrtvému moři přes Ras es-Suvejru. J hranice, jež tradičně splyvala s vysočinou Sinajského poloostrova, je nyní politicky určena na J od Vádi el-Aríš k horní části Akabského zálivu v Élatu. Nad Vádi Araba, které dnes tvoří politickou hranici s Jordánskem, se na V tyčí svahy Araby, jež představovaly tradiční hranici. Popis zeměpisných charakteristik Negebu viz pod heslem *PALESTINA.

Zmínky o Negebu se kromě narážek v Za 7,7 a Abd 20 téměř vždy pojí s předexilní dobou. Hovoří se o pěti oblastech v S Negebu: Negeb Judy, Jerachmeelců, Kénijců (1 S 27,10), Keretejců a Kálebův (1 S 30,14). Rozkládaly se na pastvinách a zemědělské půdě mezi Beer-šebou a Bír Richmou a Z svahy centrálního pohoří Churaš-Kurnubu. Tato oblast byla osídlena Amálekovci (Nu 13,29) a zbytky jejich opevněných sídlišť lze dodnes vidět mezi Tell Aradem (Nu 21,1; 33,40), 32 km na V od Beer-šeby, a Tell Džemme či Gerarem (Gn 20,1; 26,1). Při putování z Egypta se zvědové zalekli jejich opevnění (Nu 13,17–20,27–29), která přetrvávala až do začátku 6. stol. př. Kr., kdy je nakonec patně zničili Babilýňané (Jr 13,19; 33,13). Přesnou polohu 21 negebských měst a jejich vesnic neznáme; podařilo se ji určit pouze u Beer-šeby („studna sedmi“ nebo „studna přísahy“, Gn 21,30), Aradu, Chirbet Ar'are nebo Aróeru (1 S 30,28), Funónu (Nu 33,42) a Tell el-Chelejfě či Es-jón-geberu.

Strategická a hospodářská důležitost Negebu je značná. Procházela jím „cesta do Šúru“ ze středního Sinaje na SV do Judska (Gn 16,7; 20,1; 25,18; Ex 15,22; Nu 33,8), po níž putovali praotcové (Gn 24,62; 26,22) a Edómeč Hadad (1 Kr 11,14,17.21–22), při svém útěku ji zřejmě použil i Jeremjáš (43,6–12) a později též Josef s Marií (Mt 2,13–15). Směr cesty určoval pás osídlené země, v němž se nachází studniční voda – proto se také o jeho studnách tak často hovoří (např. Gn 24,15–20; Joz 5,18n; Sd 1,14n). Na J křídle S Negebu, které bylo vystaveno nebezpečí, založil Uzijáš zemědělské a obranné osady, čímž zvýšil obranyschopnost Jeruzaléma (2 Pa 26,10). Z dějin Blízkého východu vyplývá, že Negeb představoval příhodnou pouštinu, již bylo možno osídlit, kdykoli populační tlak přinutil část obyvательства stěhovat se z Úrodného půlměsíce. Velký význam měla naleziště měděné rudy ve V Negebu a její prodej v Arabě.



Negeb.

Nadvláda nad tímto odvětvím vysvětluje Saulovy války s Amálekovi a s Edómci (1 S 14,47n) a následná Davidova vítězství nad Edómci (1 Kr 11,15n). Možná objasňuje i to, proč Šalomoun vybudoval v Esjón-geberu přístav a proč po jeho ucpání naplaveninami vystavěl Uzijáš nový v Élatu (1 Kr 9,26; 22,48; 2 Kr 14,22). Trvalou nenávisť Edómců lze vyložit právě bojem o dominantní postavení v této obchodní sféře (sr. Ez 25,12 a Abd).

Mezi 4. stol. př. Kr. a začátkem 2. stol. př. Kr., kdy Nabatejci definitivně zmizeli, vytvořil tento semitský lid jihoarabského původu v Negebu vyspělou civiliza-

ci malých vodních staveb. Tyto národy osídlily oblasti kolem strategicky důležitých obchodních cest mezi Arábií a Úrodným púlměsícem, což jim přinášelo bohatství z obchodu s kořením a kadidlem z Arábie a dalším exotickým zbožím ze Somálska a Indie. Později, v křesťanské éře, se Negeb stal oporou křesťanství. Glueck v Negebu určil asi 300 raných křesťansko-byzantských sídel z 5. a 6. stol. po Kr.

BIBLIOGRAFIE. O osídlení Negebu v různých archeologických obdobích viz *ARCHEOLOGIE; J. Aharoni, *IEJ* 8, 1958, str. 26nn; 10, 1960, str. 23nn, 97nn; N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959; idem, *Deities*

and Dolphins (The Story of the Nabataeans), 1966; C. L. Woolley a T. E. Lawrence, *The Wilderness of Zin*, 1936. J.M.H.

NEHEMJÁŠ Jediným zdrojem našich vědomostí o Nehemjášovi je kniha nesoucí jeho jméno. Dovídáme se v ní, že zastával úřad číšníka perského krále Artaxerxa I. (465–424 př. Kr.). Měl tedy výsadní postavení. Poněvadž se nikde nehovoří o jeho manželce, lze předpokládat, že byl eunuch. Když od judských mužů uslyšel zprávy o bezútěšném stavu Jeruzaléma (pravděpodobně důsledek událostí Ezd 4,7–23), velmi se ho to dotklo. Král mu dal povolení, aby se vrátil do vlasti, a jmenoval jej tamním místodržitelem. Navzdory silnému odporu (*SANBALAT, *TÓBUÁŠ) obnovil spolu s dalšími Židy za 52 dnů jeruzalémské hradby. Společně pak povolali Ezdráše, aby jim četl Zákon, a zavázali se dodržovat jeho příkázání. Když se Nehemjáš vrátil do Persie, znovu se objevily některé obtíže, které již předtím musel řešit. Po návratu do Jeruzaléma bylo třeba provést další reformy. Jeho osobní paměti zaujmají velkou část knihy Nehemjáš a je z nich zřetelné, že její autor byl muž modlitby a činu, oddaný službě.

Při datování hlavních událostí jeho života lze vycházet z těchto odkazů:

2,1 – jmenování místodržitelem r. 445 př. Kr.

5,14; 13,6 – návrat do Persie r. 433 př. Kr.

13,7 – návrat do Jeruzaléma „po nějaké době“

Z 2,6 vyplývá, že jeho první jmenování bylo zřejmě jen na krátkou dobu, a je možné, že se mezi r. 445 a 433 př. Kr. nakrátko vrátil do Persie. Protože jeho nepřítomnost v Jeruzalémě v 13,6 trvala tak dlouho, že se zde objevily různé zlořády a lévíjci byli nuceni odejít pracovat na svá pole, nutně docházíme k závěru, že „nějaká doba“ představovala nejméně 18 měsíců, snad i víc. J.S.W.

NEHEMJÁŠ, KNIHA

I. Základní obsahová linie

1. Nehemjášovo poslání (1,1–7,73a)

- Nehemjáš slyší zprávy z Jeruzaléma (1,1–11).
- Dostává povolení navštívit Jeruzalém (2,1–8).
- Přichází do Jeruzaléma a plánuje přestavbu hradeb (2,9–20).
- Seznam stavitelů hradeb a jim přidělených úseků práce (3,1–22).
- Odpor ze strany Samařanů (4,1–23).
- Hospodářské potíže a Nehemjášovo řešení (5,1–13).
- Nehemjášovo jednání jako místodržitele (5,14–19).
- Dokončení hradby navzdory intrikám proti Nehemjášovi (6,1–19).
- Přípravy na znovuosídlení Jeruzaléma (7,1–73a).

2. Ezdrášovo dílo (7,73b–9,37)

– navazuje na Ezd 7–10

- Ezdráš čte Zákon (7,73b–8,12).
- Slavení slavnosti stánků (8,13–18).
- Den pokání a kající žalm (9,1–37).

3. Nehemjášova pospolitost (10,1–13,31)

- Slib nápravy (10,1–10,39).

- Obyvatelstvo Jeruzaléma a Judska (11,1–36).
- Duchovní správa poexilní pospolitosti (12,1–26).
- Posvěcení hradeb (12,27–43).
- Ideální společenství (12,44–13,3).
- Reformy za Nehemjášova druhého místodržitelství (13,4–31).

II. Skladba

Všebecně se předpokládá, že kniha Nehemjáš tvořila původně část díla letopiscova, které zahrnovalo také 1. a 2. *Paralipomenon a knihu *Ezdráš. Letopisec však napsal jen velmi malou část knihy Nehemjáš (12,44–47 je pravděpodobně jediným takto doloženým textem), protože měl k dispozici bohaté prameny.

Přední místo zde zaujímaly Nehemjášovy „paměti“ (Neh 1,1–7,73a; 11,1–2; 12,31–43; 13,4–31), jež lze považovat spíše za Nehemjášův oficiální zápis o jeho činnosti, který předkládal Hospodinu, aby získal jeho uznání (všimněte si míst, kde Nehemjáš prosí Boha, aby na něho „pamatoval“: 5,19; 13,14.22.31). Toto osobní vypravování ve formě zápisu předního židovského státníka o událostech, jichž se osobně účastnil, je ve SZ jedinečné. Můžeme sice namítnout, že Nehemjáš situaci hodnotí ze svého vlastního pohledu, ale o autentičnosti tohoto záznamu nelze pochybovat. V podstatě neprošel žádnými pozdějšími úpravami a jeho jednoduchý a přímočarý styl ho jasně odlišuje od díla letopiscova.

Dalším hlavním pramenem knihy je část Ezdrášova příběhu (Neh 8–9), která je do Nehemjášova příběhu vložena buď proto, že se Nehemjášova a Ezdrášova činnost překrývaly, nebo z toho důvodu, že letopisec řadil svou látku tématicky. První vysvětlení sice vynívá velmi přirozeně, ale působí problém, protože ačkoli perský panovník poslal Ezdráše čist Židům Mojžišův zákon už r. 458 př. Kr., ten ho veřejně lidu předčítal až po příchodu Nehemjáše r. 444 př. Kr. Z druhého vysvětlení by vyplývalo, že letopisec považoval dílo Ezdráš a Nehemjáš za jeden celek; ve svém podání pak ukázal, že pospolitost, která začala žít uvnitř hradeb obnoveného Jeruzaléma (Neh 11,1–2), byla sjednocena svou věrností Mojžišovu zákonu (Neh 8), činila pokání z jeho nedodržování (Neh 9) a rozhodla se zachovávat Zákon do nejmenších podrobností (Neh 10).

Kompilátor této knihy dále použil tyto seznamy:

- stavitelů hradeb (Neh 3): ten mohl být součástí Nehemjášových „pamětí“.
- navrátilců ze zajetí (7,6–73a): týž seznam s drobnými změnami se nachází i v Ezd 2. Nehemjáš jím zřejmě dokazoval čistý židovský původ nových obyvatel Jeruzaléma.
- signatářů slibu dodržování Mojžišova zákona (10,1–10,28) a jeho konkrétních výkladů, jež pospolitost zavázala dodržovat (10,29–40): v tomto slibu se podle všeho odražejí reformy, které Nehemjáš zavedl za svého druhého místodržitelství (Neh 13).
- představitelů rodů žijících v Jeruzalémě (11,3–19)
- měst s židovským obyvatelstvem (11,25–36)
- kněží, lévíjců a velekněží (12,1–26)

III. Poselství knihy

Pokud, jak se mnozí domnívají, tvoří Nehemjáš část letopiscových dějin (*PARALIPOMENON, KNIHY), pak je třeba jeho význam hodnotit v kontextu celého díla. Zhruba řečeno, letopiscovým záměrem bylo ukázat, že judská pospolitost té doby (pravděpodobně 4. stol. př. Kr.) představovala zákonného dědice zaslíbení, jež

dal Hospodin Izraeli a Davidovské dynastii. I když už neměla krále z Davidova rodu, podle letopiscova nároku bylo hlavní funkcí davidovského kralování založit chrám a ustanovit chrámové bohoslužby; nyní, po obnově chrámu, může pospolitost vykonávat bohoslužbu sama, bez přítomnosti krále. Je příznačné, že letopisec uzavírá vlastní vyprávění téměř idylickým obrazem ryzi a radostné bohoslužby v obnoveném chrámu, kdy duchovní žijí z ochotně odevzdávaných desátků lidu (12,44–47). Po dlouhém výčtu izraelských selhání, pádů a temných údobí soudy muselo jeho zakončení této historie přinést nové ujištění pro celou pospolitost. Izraelci tvořili sice jen nepatrný ostrůvek v rozlehlé pohanské říši, ale uspokojení jim mohlo dodávat vědomí, že v jejich čele stojí muži vybraní Bohem a že naplňují záměr, k němuž byli stvořeni – uctívání Hospodina. Takové poselství může vést samozřejmě i k sebeuspokojení a ochabnutí. Nevíme, jak letopiscovi čtenáři na jeho povzbuzení reagovali, avšak pravdou je, že Boží lid nemusí vždy jen činit pokání; někdy má právo se také radovat z úspěchu a vítězství.

Pokud jde o Nehemjášovy „paměti“, které vedle seznamů tvoří podstatnou část knihy, je docela dobře možné, že původně měly sloužit jako hlášení zaměstnanců svému nadřízenému, v tomto případě Hospodinu. Když Nehemjášovo „hlášení“ četli ostatní, mohli v něm nepochybně vidět náorný obraz impulzivního, povýšeného, vznětlivého a nepřítelů důvěřivého jedinice, ale zároveň muže s horoucím zájmem o blaho svého lidu (k. 1–2), ochotného rychle reagovat na prosby svých bratří (k. 5) a horlivě usilujícího o čistotu židovských bohoslužeb (13,4–9). Především však v něm mohli spatřovat vůdce, jenž byl opakem člověka, který svého postavení dosáhl vlastním úsilím. Vždy si uvědomoval, že nad ním spočívá Hospodinova „dobrotivá ruka“, a jednal „z bázně před Bohem“ (2,8; 5,15; sr. 2,12.18; 4,9.14.20; 6,9).

BIBLIOGRAFIE. J. M. Myers, *Ezra, Nehemiah, AB*, 1965; U. Kellermann, *Nehemia. Quellen Überlieferung und Geschichte*, 1967; L. H. Brockington, *Ezra, Nehemiah and Ester, NCB*, 1969; P. R. Ackroyd, *I and II Chronicles, Ezra, Nehemiah, TBC*, 1973; D. Kidner, *Ezra and Nehemiah, TOTC*, 1979. D.J.A.C.

NEHET (hebr. *šipporen*; aram. *ṭ'par*). Zajaté ženy si musely oholit hlavu a ostříhat nehty (Dt 21,12). Nebúkadnezar měl „nehty jako (ptačí) drápy“ (Da 4,30; sr. 7,19). J.A.T.

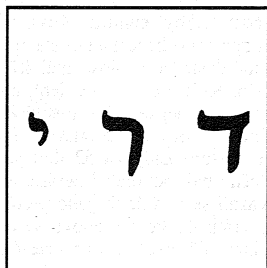
NECHELAM Rodové jméno nebo místo původu Šemajáše, falešného proroka, který se postavil proti Jeremjášovi (Jr 29,24.31n). Jinak se s tímto jménem nesetkáváme. M. F. Unger na základě hebrejského *hālam* = snít předpokládá, že se mohlo jednat o slovní hříčku s narázkou na sny falešných proroků. J.D.D.

NECHUŠTA (hebr. *n'hušta'*). Manželka Jójákima a matka Jójákima. Narodila se v Jeruzalémě (2 Kr 24,8). Spolu se svým synem se dostala do zajetí, když r. 597 př. Kr. město dobyli Babylóňané (v. 12; též Jos., *Ant.* 10. 84nn). Její jméno možná souvisí s barvou plati (sr. Jb 6,12), s bronzem (hebr. *n'hušā*) nebo možná dokonce s *hadem. Pro tehdejší hebr. osobní jména bylo typické, že souvisela s barvami, kovy

(*BARZILAJ) nebo se zvířaty.

D.J.W.

NEJMENŠÍ ČÁRKA ZÁKONA Nejmenším písmem hebrejské abecedy je *jōd*, jehož užití je často volitelné. Mt 5,18 a L 16,17 mají ř. slovo *kerata*, které znamená „roh“ a označuje malé čárky rozlišující od sebe jednotlivá písmena, např. hebr. *bēt* a *kaš*, *dālet* a *reš*. H.L.E.



Vlevo: nejmenší písmeno hebrejské abecedy, j (hebr. jōd). Uprostřed a vpravo: písmena r (hebr. reš) a d (hebr. dālet), odlišené malou čárkou, přidanou k druhému z nich. Hebrejské písmo z 1. stol. po Kr.

NEJVYŠŠÍ ČÍŠNÍK Titul asyr. dvořana, kterého spolu s *Tartánem a *Rabsarem vyslal asyrský král Sancherib z Lakiše k Jeruzalémským branám, kde chtěli krále Chizkijáše donutit ke kapitulaci (2 Kr 18,17.19.26–28.37.19.4–8; Iz 36,2.4.11–13.22; 37,4.8). Vystupoval jako mluvčí vyslané skupiny a promlouval k občanům v judském dialektu. Chizkijášovi zástupci jej žádali, aby mluvil aramejsky, neboť si nepřáli, aby jejich poselství slyšeli lidé. Odmítl a poté, co se svým úkolem neuspěl, se vrátil do Lakiše.

Ve svém úřadu (*rabšāqē*) zaujímal nižší postavení než nejvyšší velitel (*TARTÁN), a proto je také uveden až po něm. Dříve se biblisté domnívali, že asyr. *rab* („hlavní, nejvyšší“) *šāqē* znamená „nejvyšší číšník“ (hebr. *mašqē*), ale nyní víme, že souvisí s *šāqu* = být vysoce postavený. Asyr. *rab šāqē* se vyskytuje mezi staršími dvořany, kteří vládli provinciím (sr. *RABRAR). D.J.W.

NÉKO (eg. *Ni-k'w*, ř. *Nechao*). Egyptský faraó (asi 610–595 př. Kr.), syn a následník Pсамтека I., zakladatele 26. dynastie. R. 609 př. Kr. navázal Néko II. na politiku svého otce, který usiloval o udržení rovnováhy moci v Z Asii (*EGYPT, IV), a vytáhl do Sýrie na pomoc Aššur-uballitovi II., poslednímu asyrskému králi, v boji proti Babylónu. Judský král Jójáš však Néka donutil k bitvě u Megidda a toto zdržení eg. pomoci zpečetilo za cenu života samotného Jójášáše osud Asyřanů (2 Kr 23,29; 2 Pa 35,20–24). Při svém návratu na J Néko sesadil Jójášášova syna Jójachaza a místo něho jako vazalského krále v Jeruzalémě jmenoval jeho dalšího syna Jójákima, který byl povinen platit Egyptu tribut (2 Kr 23,31–35; 2 Pa 36,1–4). Egypt si činil na Palestinu nárok jako na svůj podíl z bývalé asyr. říše, ale v bitvě u Karkemíše v květnu/červnu r. 605 př. Kr. Nebúkadnezar tuto eg. základnu porazil a zbytky eg. vojsk na jejich útěku do Egypta pronásledoval po celé Sýrii. Judsko tak místo

eg. pána dostalo pána babylónského (2 Kr 24,1.7).

Od dalších tažení do Palestiny Néko prozřívavě upustil. Bab. kronika však ukazuje, že r. 601 př. Kr. Nebúkadnezar vytáhl proti Egyptu. Néko se s ním utkal v otevřené bitvě a obě strany utrpěly těžké ztráty. Nebúkadnezar proto musel příští rok strávit doma v Babylónu a přezbrojit armádu. Možná, že právě tato situace, kdy Egyptané odrazili Nebúkadnezarův útok, zlákala Jójákima k nové vzpouře proti Babylónu, o níž se píše v 2 Kr 24,1, avšak z neutrálního Egypta mu žádná pomoc nepřišla.

V domácí politice šel Néko II. ve stopách svého otce, neboť podporoval vnitřní jednotu a prosperitu – s tímto cílem také uděloval ř. kupcům obchodní povolení. Zahájil výstavbu kanálu z Nilu do Rudého moře (dokončil ji perský král Dareios) a vyslal fénické loďstvo, jež obeplulo Afriku. Tuto událost zaznamenal Hérodotos (4. 42), avšak jeho skeptické hodnocení tohoto úspěchu usvědčuje z omylu zpráva cestovatelů o tom, že Slunce nakonec vycházelo npravo od nich.

BIBLIOGRAFIE. O Nékovi viz Drioton a Vandier, *L'Égypte*, Coll. Clio, 1952; H. de Meulenaere, *Herodotos over de 26ste Dynastie*, 1951. O jeho střezech s Babylónem viz D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings (626–556 BC)*, 1956. C.D.W.

NENÁVIST, NENÁVIDĚT

I. Ve Starém zákoně

Nenávist mezi bratry (Gn 27,41; 37,4n.8; 2 S 13,22) nebo Izraelci navzájem (Ž 55,13n; Př 14,20) Písmo zakazuje (Lv 19,17). Dt 4,42; 19,4.6.11 a Joz 20,5 rozlišují mezi náhodným a úmyslným zabitím člověka. Sexuální láska (2 S 13,15; Dt 22,13–16; 24,3; sr. Sd 14,16, viz níže III) se může proměnit v nenávist. Osobní nepřátelství je někdy zmírněno milosrdenstvím (Ex 23,5; Jb 31,29), ale nepřátelé Izraele (2 S 22,41; Ž 129,5; Ez 23,28) nebo zbožných lidí (Ž 34,22; Př 29,10) se stávají rovněž Božími nepřáteli (Nu 10,35; sr. Ex 20,5; Dt 5,9; 7,10). Hospodin nenávidí zlo (Př 6,16; Am 6,8) a pachatele zla (Dt 32,41): je proto třeba jednat spravedlivě (Ž 101,3; 139,21n; 119,104.113). Bůh nenávidí modlářství (Dt 12,31; 16,22), nespravedlnost (Iz 61,8), bohoslužbu, která je v rozporu s jednáním (Iz 1,14), a dokonce i samotný hříšný Izrael (Oz 9,15; sr. Jr 12,8).

II. V Novém zákoně

Boha Otce (J 15,24), Ježíše (J 7,7; 15,18.24n) a všechny křesťany (Mk 13,13; L 6,22; J 15,18–20; 17,14; 1 J 3,13) svět nenávidí. Věřící však nesmějí nenávidět ani ostatní křesťany (1 J 4,20), ani své nepřátele (Mt 5,43n). Kristu se přisuzuje nenávist ke zlu (Žd 1,9 = Ž 45,8; Zj 2,6; sr. Mk 3,5), nikoli však k lidem. (*HNĚV)

III. V kontrastu s láskou

„Nenávidět“ v protikladu k „milovat“ v Gn 29,31.33 (sr. 30, „miloval ... více“); Dt 21,15–17; Mt 6,24 = L 16,13 znamená spíš volbu někoho jiného či větší sympatie k němu než skutečnou nenávist k tomu, kdo nebývá zvolen nebo komu nebývá dána přednost. Sr. Mat 1,4n = Ř 9,13 o Božím vyvolení Izraele; L 14,26 (sr. Mt 10,37, „miluje ... více“); J 12,25 o bezpodmínečných nárocích učednictví.

BIBLIOGRAFIE. J. Denney, *ExpT* 21, 1909–10, str. 41n; W. Foerster, *TDNT* 2, str. 811–816; O. Michel,

TDNT 4, str. 683–694; H. Bietenhard, H. Seebass, *NIDNTT* 1, str. 553–557. P.E.

NEPLODNOST Neplodnost ženy se na Východě vždy považovala nejen za důvod k lítosti, ale i za hanbu, která mohla vést k rozvodu. Zde tkvěla příčina Sárina zoufalého smíchu (Gn 18,12), Chaniny tiché modlitby (1 S 1,10nn), Ráchelina prudkého výroku „dej mi syny, jinak umřu“ (Gn 30,1) a Alžbětina zvolání, že ji Hospodin zbalil pohaně (L 1,25). Hrůzu přicházejícího soudu na Jeruzalém zdůrazňuje Ježíš slovy „blaze neplodným...“ (L 23,29). Věřilo se, že dar dětí či jejich odepření je výrazem Božího požehnání nebo prokletí (Ex 23,26; Dt 7,14), stejně jako úrodnost a neúrodnost země (Ž 107,33n). J.W.M.

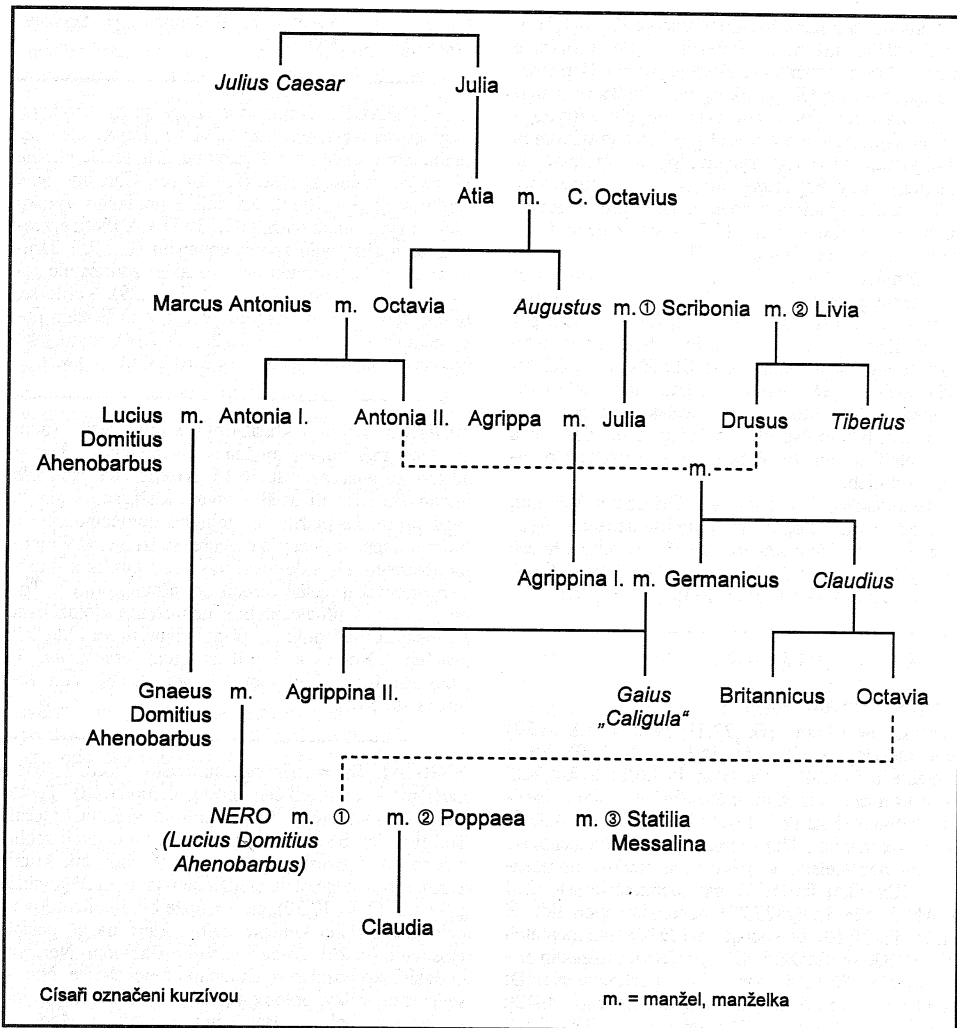
NEREUS Tomuto křesťanovi a jeho sestře (není uvedena jménem, ale možná se jmenovala Nereis) je adresován pozdrav v Ř 16,15. Kromě nich jsou zde jmenováni ještě tři další a „svatí, kteří jsou s nimi“, snad proto, že patřili do stejného domáckého sboru. S tímto jménem (řecký bůh moře) se lze setkat v mnoha oblastech, obvykle mezi bývalými otroky a v nižších vrstvách (včetně otroků „císařova domu“). Tohoto Pavlova přítele zřejmě nemůžeme ztotožňovat s římským mučedníkem, připomínaným ve Skutcích svatých – Nereus a Achilleus (*Acta Sanctorum*, 3, Maii, str. 4n; sr. Lightfoot, *Clement*, 1, str. 42nn, zejména str. 51n). A.F.W.

NERGAL (hebr. *nēr-gāl*; sumersky U.GUR; bab. *ner[ī]gal* = Pán velkého města, tj. podsvětí). Tento bab. bůh měl své kultovní centrum v Kútu (dnešní Tell Ibrahim, SV od Babylónu), kde ho uctivali spolu s jeho chotí Ereškigal jako vládce podsvětí. Muži z Kútu mu nepřestali sloužit ani jako vystěhovalci v Samaři (2 Kr 17,30), ale přestože byl i bohem lovu, báli se lvů (jeho kultické zvíře), které na ně poslal Hospodin (v. 26). Po celé Asýrii a Babylónii Nergala uctivali jako božstvo se zhoubnou mocí slunce, přinášející mor, války, potopy a pohromy. Ztotožňovali jej s Mékalem, bohem *Bét-šeánu, a později s Martem. Byly mu zasvěceny chrámy v Larse, Isinu a Aššuru. Jeho jméno se často vyskytuje jako božská součást osobních jmen, např. *Nergal-sareser (Jr 39,3.13).

BIBLIOGRAFIE. E. von Weiher, *Der babylonische Gott Nergal*, 1971. D.J.W.

NERGAL-SARESER Hebr. ekvivalent bab. *Nergal-sar-ušur* (ř. Neriglissar), které znamená „Ó, Nergale, ochraňuj krále“. Jmenoval se tak vyšší představitel Nebúkadnezarova vojska v Jeruzalémě r. 587 př. Kr. (Jr 39,3.13). Možná, že jsou ve v. 3 uvedeni dva lidé téhož jména. V tom případě by první mohl být Neriglissar, jeden z velitelů bab. vojska, syn Bel-šum-iškuna a manžel Nebúkadnezarovy dcery, jenž nastoupil na bab. trůn r. 560 př. Kr. Nergal-sareser, zastávající funkci „předního z mágů“ (*RABMAG), měl zřejmě nižší postavení. D.J.W.

NERO Syn z urozeného rodu Domitiů staré římské aristokracie a z matčiny strany prapravnuk Augusta. Claudius ho adoptoval jako svého dědice a podle



Zjednodušený rodokmen římského císařského rodu znázorňuje, jaké postavení v něm zaujímal Nero.

všech náležitostí nastoupil na jeho místo jako císař r. 54 po Kr. Jeho ukrutnosti a slabost nakonec zničily pověst jeho rodu, a když r. 68 po Kr. vypukla vlna povstání, spáchal sebevraždu. Jako mladík vybraného vkusu ohromoval a pohoršoval své současníky svými uměleckými počiny. Přízeň si získal zejména u Řeků. Nikdy je neunavilo lichotit jeho touze po cenách na literárních slavnostech, což jim oplatil tím, že zrušil říms. nadvládu nad achájskými státy. Po jeho předčasně smrti se o něm na V šířila působivá legenda a horlivě se očekávalo (a dokonce také ohlašovalo) jeho převtělení. Ovšem v Neronových domácích kruzích a mezi ostatními aristokraty bylo jeho chování zřetelně zákazné. Nechal usmrtit svou vlastní matku. Hřůznost tohoto činu nemohlo zmírnit ani přesvědčení, že ona sama, ve snaze zajistit svému synovi následnictví, zavraždila po sňatku Claudia. Zdá se sice, že v době, kdy vládl pod dohledem senátorů Burr a Senecy, prožívala země období jisté stability, ale nakonec se i z jejich omezujícího vlivu vymanil a svou krvežíznivou podezřívavostí si přivodil nevyhnutelný konec.

Nero má nepřímý vztah k NZ, a to ve třech bodech:

1. Právě k Neronovu nejvyššímu soudu se Pavel odvolal, když se projevila nerozhodnost jeho zástupce Festa (Sk 25,10n), a právě Neronovu Bohem danou autoritu vědomě podporoval ve svém Listu Římanům (Ř 13,1-7). Zaznívá zde děsivá a tragická ironie: „nese meč nadarmo“ (v. 4). Výsledek Pavlova odvolání neznáme, ale křesťany v Římě za jejich věrnost čekal jeden z nejbarbaršějších pogromů v historii.

2. R. 64 po Kr. zničil požár v Římě velkou část města. Nero ve snaze odvrátit podezření, že ho založil pro svou vlastní zábavu, obvinil z tohoto činu skupinu lidí, o nichž byla veřejnost také ochotna předpokládat to nejhorší. Když si vynutil, aby za žhářství odsoudili určité křesťany, zahájil masové zatýkání a kromě jiných krutostí své oběti veřejně zažíval upaloval (Tacitus, *Letopisy* 15.44). Důležité bylo, že docházelo k jasnému odlišení křesťanů od židů (Neronova manželka Poppaea zaujímalá prožidovský postoj) a že vůbec bylo možné obviňovat je z takovýchto zločinů.

Tacitus sice objasňuje, že tyto žaloby byly vykonstruované a že si křesťané v celém tomto procesu spíše získali sympatie, ale odhaluje také, že veřejnost měla k morálce křesťanů velmi podezřívavý postoj. Suetonius (*Nero* 16. 2) se o požár nezmiňuje, ale uvádí, že na křesťany útočila řada dalších opatření, které se připisují Neronovi. Nejhorší dopad na křesťany mělo Neronovo jednání v tom, že vytvořilo právní precedens, aby se všeobecná nenávisť k nim stala součástí úředního postupu. Tuto situaci odráží 1. list Petřův. Křesťané se nacházejí v složitém postavení, kdy jsou zavázáni ctít úřady, ale přitom vědí, že jakékoli mravní selhání by mohlo vést k trestnímu řízení proti nim a že mohou být pronásledováni pouze za to, že patří mezi křesťany.

3. V průběhu posledních let Neronovy vlády byli jeho vojevůdci v Palestině vehnáni do války, která r. 70 po Kr. skončila zničením Jeruzaléma. Tato událost osvobodila konečně křesťanskou církev od judaistické orientace. V těchto taženích Nero nehrál žádnou roli a zjevně se o ně vůbec nestaral. V kritickém roce 67 po Kr. věnoval veškerou pozornost svým literárním triumfům na řeckých pódiích.

BIBLIOGRAFIE. J. H. Bishop, *Nero: the Man and the Legend*, 1964; B. H. Warmington, *Nero: Reality and Legend*, 1969; M. Grant, *Nero*, 1970. E.A.J.

NETANJÁŠ (hebr. *n'tanjāhū* = Jahve dal; LXX *Nathanias*; sr. *NATANAEL).

1. Otec Jišmaela, Gedaljášova vraha (Jr 40,8.14n; 41,9). V 2 Kr 25,23 LXX uvádí *Maththanias*.

2. Muž z Asafova rodu, vedoucí páté skupiny chrámových hudebníků (1 Pa 25,2.12).

3. Otec Jehúdího (Jr 36,14).

4. Lévičec, člen skupiny, kterou vyslal Jóšafat, aby v Judsku vyučovala Zákonu (2 Pa 17,8). D.J.W.

NETINEJŠTÍ viz CHRÁMOVÍ NEVOLNÍCI

NETÓFA („kapičky“). Město nebo skupina vesnic (1 Pa 9,16; Neh 12,28) nedaleko Betléma (Neh 7,26). Pocházeli odtud někteří Davidovi bojovníci (2 S 23,28n). V Ezd 2,22 se o něm hovoří jako o místě, kam přišli navrátitci ze zajetí. Víme jistě, že se nacházelo blízko Betléma, ale dosud se nepodařilo spolehlivě ho ztotožnit s některým dnes existujícím místem. G.W.G.

NEVĚDOMOST Výraz nevědomost má v Písmu spíš morální než čistě intelektuální význam, podobně jako např. *poznání. Existují samozřejmě některé případy, kdy se zcela jednoznačně jedná o význam doslovný – např. Pavlovo „Nechci pak, bratři, abyste nevěděli...“ (Ř 1,13, KP), které určitě znamená „Rád bych, abyste věděli...“ (EP).

V Pentateuchu je nevědomost považována za polehčující okolnost hříšného jednání. Hříchy, k nimž došlo z nevědomosti (*š'gāgā*), lze odčinit smírcími oběťmi (sr. hlavně Lv 4-5; Nu 15,22-29). Nevědomost jako jakási omluva se odráží i v NZ použití slovesa *agnoeo* = „nevědět, být v nevědomosti“ a jeho odvozenin. Pavel píše, že mu Pán odpustil pronásledování církve, protože jednal z nevědomosti a nevěry (1 Tm 1,13). V Athénách říká pohanským poslucha-

čům, že Bůh promínil lidem dobu, kdy ještě nemohli správně chápat (Sk 17,30; sr. 3,17).

Přestože nevědomost částečně omlouvá hřích, který je jejím důsledkem, samu nevědomost lze často považovat za trestuhodnou. Může souviset s tvrdostí srdce (Ef 4,18; sr. 2 K 4,4), někdy bývá i záměrná (2 Pt 3,5; sr. Ř 1,18n; 10,3).

V absolutním významu nevědomost označuje situaci pohanského světa, jemuž se nedostalo Božího zjevení (Sk 17,23.30; Ef 4,18; 1 Pt 1,14; 2,15). Tento význam najdeme v LXX; např. Mdr 14,22.

Slovo *idiōtēs*, v EP přeložené jako „neučení“, označuje spíše nedostatek zvláštního vzdělání než poznání; sr. s moderním používáním slova „laik“, které nese poněkud hanlivý význam.

BIBLIOGRAFIE. R. Bultmann, *TDNT* 1, str. 689-719; E. Schütz, *NIDNTT* 2, str. 406-408. M.H.C.

NEVĚRA V NZ je označována dvěma ř. slovy: *apistia* a *apeitheia*. Podle MM slovo *apeitheia* spolu s *apeitheō* a *apeithēs* „vždy implikuje neposlušnost, vzpouru, vzpurnost“. Tak např. Pavel říká, že pohané získali milost skrze neposlušnost Židů (Ř 11,30). Viz také Ř 11,32; Žd 4,6.11. Tato neposlušnost pramení z *apistia*, „nedostatek víry a důvěry“. *Apistia* znamená stav mysli a *apeitheia* jeho vyjádření. Neochota uvěřit v Ježíše byl základní hřích, o němž Kristus řekl, že z něho Duch usvedčí svět (J 16,9). Nevěra ve všech svých podobách je přímým útokem na Boží pravdomluvnost (sr. J 5,10), a právě proto představuje tak odporný hřích. Izraelci nevstoupili do Božího odpočínutí ze dvou důvodů: chyběla jim víra (*apistia*, Žd 3,19) a byli neposlušni (*apeitheia*, Žd 4,6). „Praktickým vyústěním nevěry je neposlušnost“ (Westcott o Žd 3,12).

BIBLIOGRAFIE. O. Becker, O. Michel, in *NIDNTT* 1, str. 587-606. D.O.S.

NEVĚSTA A ŽENICH Tato dvě slova k sobě přirozeně patří (J 3,29a) a vyskytují se společně v Iz 62,5; Jr 7,34; 16,9; 25,10; 33,11; Zj 18,23. „Hlas ženicha a hlas nevěsty“ v těchto odkazech tvoří paralelu k „volání veselí a radosti“ a ilustruje bohatství biblického pojetí manželské radosti (např. Ž 128, Pf a Pís). Iz 62,5 rozšiřuje význam tím, že přidává srovnání lidských vztahů s Božím zalíbením v lidu Izraele, který je jeho nevěstou (sr. Iz 54,6; Jr 2,2; 3,20; Ez 16,8; 23,4; Oz 2,16). Tato metafora připravuje NZ označení církve za nevěstu Kristovu, zejména v epištolách (2 K 11,2; Ef 5,25-27.31n; sr. Zj 19,7; 21,2; 22,17). Podle tohoto obrazu je Pán nebeským Ženichem, který hledá s láskou svou nevěstu a vstupuje s ní do smluvního vztahu.

Je sporné, zda lze tuto alegorii Krista a církve odvodit přímo z Ježíšova učení. Někteří odmítají alegorickou interpretaci Mt 25,1-12 na základě tvrzení, že Mesiáš není ve SZ ani v rabínské literatuře zpodobňován jako Ženich (J. Jeremias, *TDNT* 4, 1099-1106, a *The Parables of Jesus*, 1954, str. 46). Na druhé straně je zde svědectví Mk 2,19n (sr. Mt 9,15; L 5,34n), které dokazuje užití výrazu Ženich naším Pánem v mesiášském významu a koresponduje s jeho sebeoznačením ve třetí osobě za Syna člověka (tak V. Taylor, *The Gospel according to St Mark*, 1952, ad loc.). To ještě potvrzuje různotočení Mt 25,1, „naproti ženichovi a nevěstě“, spolehlivě doložené z raných

zdrojů (viz A. H. McNeile, *The Gospel according to St Matthew*, 1915, *ad loc.*; F. C. Burkitt, *JTS* 30, 1929, str. 267–270; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 1949, str. 243n se zajímavým a pravděpodobným vysvětlením totožnosti nevěsty). Viz také J 3,29b, kde je Jan Křtítel označen jako ženichův přítel (hebr. *šōš'ēbîn*), který obvykle vystupoval jako člen průvodu (sr. 1 Mak 9,39). Byl ženichovým zástupcem v přípravě a organizaci sňatku a spolu s dalšími, které Mk 2,19 označuje prostě za hosty, hrál důležitou úlohu při svatební hostině.

BIBLIOGRAFIE. Úplné studium role církve jako nevěsty viz in C. Chavasse, *The Bride of Christ*, 1939. Viz také A. Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Temple*, 1965; J. P. Sampley, *And the Two Shall Become One Flesh*, 1971. R.P.M.

NEZNÁMÝ BŮH (ř. *agnōstos theos*). Ve Sk 17,23 Pavel zmiňuje dedikaci jednoho oltáře v Athénách „Neznámému bohu“, což se stalo výchozím tématem jeho proslovu na *Areopágu.

Pausanias (*Cesta po Řecku*, I. 1. 4) píše, že v Athénách mají „oltáře bohů označovaných za neznámé“, a podobně Filostratos (*Život Apollonia z Ijany*, 6. 3. 5) mluví o athénskými „oltářích neznámých božstev“. Často jsou spojovány s událostí, kterou líčí Diogenes Laertius (*Životy filozofů*, I. 110), při níž se v Athénách a jejich okolí budovaly „anonymních oltářů“ s cílem odvrátit mor. Podobná věnování jsou doložena i jinde, a to v případě, když bylo jméno místního božstva nejisté nebo když se původní znění dedikace ztratilo.

BIBLIOGRAFIE. E. Norden, *Agnostos Theos*, 1912; K. Lake, „The Unknown God“, in *BC*, 5, str. 240–246; B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, 1955, str. 242nn; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 1971, str. 516nn. F.F.B.

NIKODÉM Původně ř. jméno s významem „přemožitel lidu“. O Nikodémovi se píše jen v Janově evangeliu, kde vystupuje jako farizeus a „přední muž mezi Židy“ (tj. člen Sanhedrinu), který v noci navštívil Ježíše (J 3,1–21). Byl to pravděpodobně počtivý muž, jehož přitahoval Ježíšův charakter a učení, ale bál se, že by se o jeho zájmu mohli dozvědět ostatní farizeové. Nerozuměl ovšem duchovním metaforám, které Kristus používal. Nikodém pak mizí ze scény a z události zůstává pouze Kristovo slovo určené judaismu, zahalené temnotou.

Nikodém se znovu objevuje v J 7,50–52, kde osvědčuje více odvahy, když protestuje proti odsouzení Ježíše, aniž by byl vyslechnut. Poslední zmínku o něm nacházíme v J 19,40, kde se říká, že daroval vonné látky k pomazání Kristova těla. Bez ohledu na množství legend (např. apokryfní *Nikodémovo evangelium*) o něm nic víc nevíme. Jeho ztotožnění s bohatým a štedrým Nakdimonem ben-Gorion z Talmudu je nejisté.

BIBLIOGRAFIE. M. de Jonge, „Nicomemus and Jesus“, *BJRL* 53, 1970–71, str. 337nn. R.E.N.

NIKOLAITĚ Tato skupina v rané církvi se pravděpodobně jmenuje podle Mikuláše z Antiochie (Sk 6,5). Usilovala o kompromis s pohanstvem, aby se křesťané mohli bez rozpaků účastnit některých spo-

lečenských a náboženských aktivit úzce provázané společností, v níž se nacházeli. Možná, že označení Nikolaita je pořečtený tvar hebr. Bileám, a proto představuje alegorické pojmenování, které směřování této sekty přirovnává k postupu SZ protivníka Izraele (Nu 22). V tom případě patří Nikolaité ke skupinám, na něž útočí Petr (2 Pt 2,15), Juda (11) a Jan (Zj 2,6,15 a snad také 2,20–23), protože v církvi obhajovali pohanské volnější pojetí sexu. Zmínky o Nikolaitech u Irenaea, Klementa a Tertulliana napovídají, že časem přerostli v gnostickou sektu. E.M.B.

NIKOPOLIS („Město vítězství“). Město, které postavil Augustus jako metropoli Epiru na poloostrově v Ambrakijském zálivu, kde tábořil před svým vítězstvím u Aktia r. 31 př. Kr. Stalo se římskou kolonií a jeho význam spočíval v tom, že se zde pořádaly aktyjské hry, rovněž založené Augustem.

Jméno Nikopolis měla i další města, ale toto bylo jediné, kde mohl apoštol Pavel strávit celou zimu (Tt 3,12). Díky zeměpisné poloze představovalo vhodné místo pro setkání s Titem. Je možné, že Pavel měl v plánu ho užívat jako základny pro evangelizaci Epiru. K.L.McK.

NIL

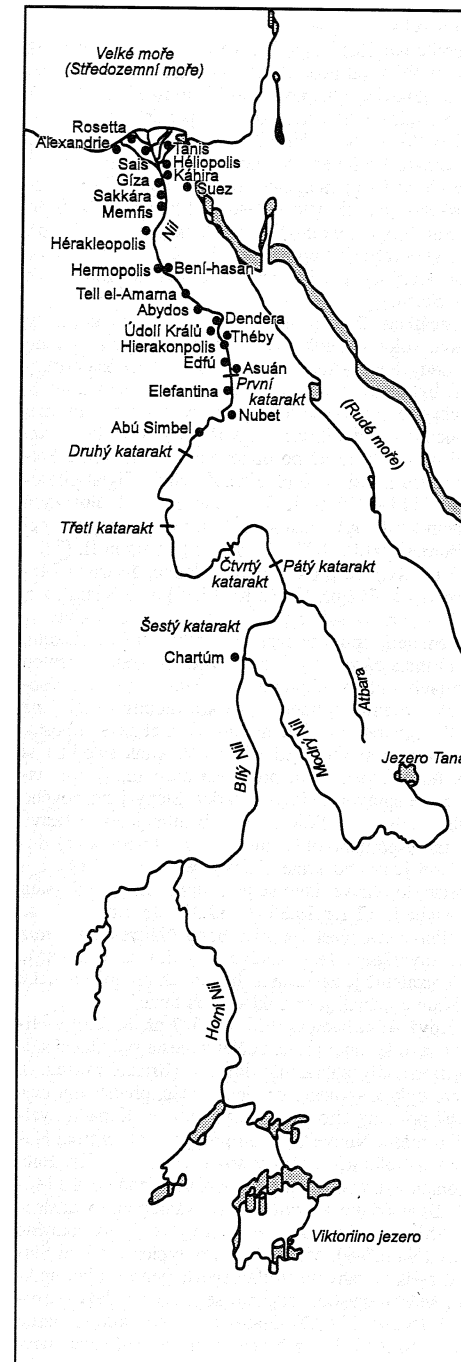
I. Terminologie

Původ ř. *Neilos* a lat. *Nilus*, z něhož je odvozeno naše Nil, přesně neznáme. Ve SZ se v souvislosti s eg. Nilem užívá (kromě několika vzácných výjimek) pojmu *j'ē'ôr* = řeka, potok, kanál. Toto hebr. slovo vzniklo z eg. *itrw* ve tvaru *ī'r(w)*, které bylo běžné od doby 18. dynastie a znamenalo „nilská řeka, potok, kanál“, tj. Nil s jeho různými přítoky a koryty. (A. Erman a H. Grapow, *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, I, 1926, str. 146; T. O. Lambdin, *JAOS* 73, 1953, str. 151). Jen jednou je Nil označen pomocí *nāhār* = řeka, tj. jako „Egyptská řeka“, a uvádí se spolu s Eufraatem, *nāhār* = řekou *par excellence*, přičemž zaslíbená země leží mezi těmito dvěma hranicemi (Gn 15,18). Výrazu *nahal* = vádí se o Nilu zjevně nikdy neužívá, kromě Vádí el-Arīš či „Egyptské řeky“, přičemž Síchor představuje konec ramene Nilu ve V Deltě, který ústí do moře (*EGYPTSKÁ ŘEKA).

II. Tok řeky

Úplný začátek Nilu představují potoky (např. Kagera), které se vlévají do Viktoriina jezera v Tanzánii, odkud směrem na S vytéká řeka. Ta dále pokračuje přes jezero Albertovo a rozlehlé bažiny J Súdánu a stává se Bílým Nilem. U Chartúmu se k němu připojuje Modrý Nil, jenž vytéká z jezera Tana v Etiopické (Habešské) vysočině, a oba společně tvoří vlastní Nil. Asi 320 km na SV směrem od Chartúmu se do Nilu vlévá řeka Atbara, což je poslední přítok Nilu, a po 2 700 km dlouhé cestě územím Súdánu a Egypta ústí Nil do Středozemního moře. Celková délka řeky od Viktoriina jezera až po Středozemní moře činí zhruba 5 600 km. Mezi Chartúmem a Asuánem přetíná řeku šest „prahů“ z tvrdé žuly, kataraktů, které v této části toku brání v plavbě.

V oblasti Núbie a Horního Egypta protéká Nil úzkým údolím, jehož šířka v Egyptě na žádném místě nepřesahuje 20 km, ale často je ještě mnohem užší. Řeku tam lemují hory a útesy, za nimiž se V a Z smě-



Tok řeky Nilu.

rem rozprostírají skalnaté pouště (*EGYPT, II). Asi 20 km S od Káhiry se Nil rozděluje na dvě hlavní ramena, z nichž jedno ústí do moře u Rosetty na Z a druhé u Damietty na V. Mezi těmito dvěma velkými koryty a za nimi se rozkládá ploché bažinaté území egyptské Deltý. Zdá se, že v době faraonů se v Egyptě vedle

různých menších ramen, potoků a koryt rozlišovala tři hlavní ramena nilské Deltý („Západní řeka“, tzv. „Nebeské rameno“, „Velká řeka“, což bylo velmi přibližně damietské rameno, a „Vody Rē“ neboli východní, pelúsijské rameno, hebr. Síchor). Ř. cestovatelé a zeměpisci rozlišovali u ústí Nilu 5–7 ramen. Touto komplikovanou otázkou se zabývá A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 2, 1947, str. 153*–170* a mapy mezi str. 131* a 134*. Viz též J. Ball, *Egypt in the Classical Geographers*, 1942; M. Bietak, *Tell El-Dab'a*, 2, 1975.

III. Záplavy a zemědělství

Nejvýraznějším rysem Nilu je skutečnost, že se každoročně vylévá z břehů a zaplavuje okolní oblasti. Vydatné deště a tající horský sníh v Etiopii a J Súdánu proměňují na jaře a začátkem léta Horní Nil – přesněji Modrý Nil – v mohutný proud, jenž s sebou odnáší množství jemně rozptýlené načervenalé půdy, která se pak ukládá na zaplavených pozemcích po obou březích Nilu v Egyptě a Núbii. Do stavby přehrad v Asuánu, která narušila celoroční zavlažovací systém, získávaly tyto oblasti Egyptského údolí a Deltý v dosahu záplav každý rok novou tenkou vrstvou čerstvé a úrodné půdy. Bahňité vody se při záplavách zachycovaly v nádržích ohraničených hlinitými náspy, které se otvíraly, když hladina Nilu opět poklesla. V Egyptě má Nil nejméně vody v květnu, hladina začne stoupat v červnu, hlavní záplavy se do Egypta dostanou v červenci/srpnu, v září stav vody kulminuje a pak zase začíná postupně klesat. Nebýt Nilu a záplav, Egypt by vypadal stejně nehostinně jako okolní pouště. Pouze tam, kam dosáhnou vody Nilu, může růst vegetace a ekvistovat život. Mezi zavlažovanou zemí a pouští existuje tak prudký přechod, že lze stát jednou nohou na zavlažované zemi a druhou na poušti. Egyptské zemědělství bylo na záplavách plně závislé. Výška záplav se měřila pomocí zařízení se stupnicemi, tzv. nilometru. Vysoké záplavy přinášely skvělou úrodu, takže zemědělské bohatství Egypta se v těch dobách stávalo příslovečným. Nízký stav Nilu, podobně jako suchy v jiných zemích, znamenal hlad. Příliš vysoký stav vody ovšem mohl být trestávací zařízením a hned na počátku přinášel zkázu. Hebrejové znali pravidelný rytmus záplav egyptského Nilu (sr. Iz 23,10; Am 8,8; 9,5) a také závislost egyptských pěstitelů, rybářů a pastevců na jeho vodách (Iz 19,5–8; 23,3). Nejedním prorokem vyhlášen soud nad Egyptem v podobě vysušení Nilu (Ez 30,12; sr. 29,10; Za 10,11), tak jako jiné země mohly být trestány nedostatkem dešťů (sr. *HLAD). Jeremjáš (46,7–9) přirovnává postup eg. vojska k vzdouvajícímu se Nilu. O nilských záplavách píše G. Hort, *ZAW* 69, 1957, str. 88–95; J. Ball, *Contributions to the Geography of Egypt*, 1939, *passim*; D. Bonneau, *La crue du Nil*, 1964.

IV. Další skutečnosti

Díky svému významu pro zemědělství Egypta ovlivnil Nil také jeho kalendář. Děлил na tři období (každé mělo 4 měsíce po 30 dnech, zbývajících 5 dnů se počítalo zvlášť): *Achet* = Záplava, *Peret* = Vystoupení (země z ustupujících vod) a *Šomu* = Suché(?) nebo Letní období. Vody Nilu nejenom podporovaly úrodu, ale také vytvářely mokřiny vhodné pro pastevectví (sr. Gn 41,1–3.17n) a pěstování papyru (*PAPYR A OSTRAKA). Navíc se to v nich také hemžilo rybami, které se lovily na vlnec i síťmi (Iz 19,8), sr. R. A. Caminos,

NIMRÍMSKÉ VODY

Late-Egyptian Miscellanies, 1954, str. 74, 200 (mnoho druhů) a G. Posener *et al.*, *Dictionnaire de la Civilisation Égyptienne*, 1959, obr. na str. 214–215. Ohledně katastrof – krvavě červeného Nilu, mrtvých ryb a žab atd. viz *EGYPTSKÉ RÁNY. O Na 3,8 se píše v hesle *THĚBY. Vychloubání se Asyřanů, že vysušili „průplavy Egypta“ (2 Kr 19,24 = Iz 37,25), se možná vztahuje na vodní příkopy a podobná obranná díla na řekách. O Mojžišovi v rákosí u Nilu pojednává heslo *MOJŽIŠ. Nil rovněž představoval hlavní dopravní tepnu Egypta. Loď se mohly nechat unášet proudem S směrem a stejně snadno dokázaly plout i na J, hnány chladným S větrem od Středozemního moře. Podle egyptského náboženství byl duchem nilských záplav bůh Ha'pi, nositel plodnosti a hojnosti. K.A.K.

NIMRÍMSKÉ VODY O Nimrímských vodách se Písmo zmiňuje 2x (Iz 15,6; Jr 48,34). Proroci zde velice podobně hovoří o porážce Moábu. Z moabských měst se zvedá křik úzkosti a „po nimrímských vodách zbude zpuštění“. Sled místních jmen u Izajáše a (zejména) u Jeremjáša napovídá, že jde o lokalitu v J Moábu, podle nynějších předpokladů Vádí en-Numejra, 16 km na J od Mrtvého moře. Je třeba ho odlišovat od Nimry (Nu 32,3), příp. od Bét-nimry (Nu 32,36), asi 16 km na S od Mrtvého moře. J.A.M.

NIMROD Jméno Kúšova syna, jednoho z prvních válečníků či hrdinů (*gibbôr*). Žil v Babylónii, kde se součástí jeho království stal Babylón, Ereš a Akkad (Gn 10,8–10; 1 Pa 1,10). Byl zakladatelem Ninive a Kelachu v Asýrii (Gn 10,11) a proslavil se jako lovec (v. 9). Země v sousedství Asýrie se později označovala jako „země Nimrodova“ (Mi 5,5).

Jeho jméno se zachovalo v několika místních názvech, včetně Birs Nimrúdu JZ od Babylónu a Nimrúdu v Asýrii (*KELACH). To vše spolu s legendami, které se o něm dochovaly v sumerštině, asyrštině a pozdější literatuře, naznačuje širší základnu v tradici než v podání Genesis. Mnoho badatelů ho proto srovnává se Sargonem z Agade (asi r. 2300 př. Kr.), velkým bojovníkem a lovcem a také panovníkem Asýrie. Vedl slavné a úspěšné výpravy na pobřeží Středozemního moře i do J Anatólie a Persie, a proto se období jeho vlády říká „zlatý věk“. Jelikož známe pouze Sargonovo „trůnní“ jméno, je možné, že měl i další jména. Jiní v Nimrodovi vidí hrdinské činy připisované raným panovníkům (např. agadský Narámsin a asyrský Tukulti-Ninurta I., in *Eretz Israel* 5, 1958, str. 32*–36*) nebo božstvům (např. Ninurta [Nimurda], bab. a asyr. bůh války a lovu, nebo Amartutu, což je sumerské jméno boha Marduka). Přesné určení zatím není možné. D.J.W.

NINIVE Poslední hlavní město Asýrie. Jeho trosky se nacházejí v pahorcích Kujundžik a Nabi Junus („Prorok Jonáš“) na řece Tigris proti Mosólu v S Iráku.

I. Jméno

Hebr. *nin*we* (ř. *Nineue*; antické *Ninos*) představuje asyr. *Ninua* (starobab. *Ninawa*), což je převod staršího sumerského *Nina*, jména bohyně Ištar. Označovalo se piktogramem, který zobrazoval rybu uvnitř ohrady. Navzdory srovnávání s příběhem o Jonášovi zde pravděpodobně neexistuje žádná souvislost s hebr.

nūn = ryba.

Podle Gn 10,11 bylo Ninive jedním ze S měst, jež založil *Nimrod nebo Ašur po odchodu z Babylónie. Archeologické vykopávky do hloubky 25 m ukazují, že toto místo bylo osídleno již od prehistorických dob (asi 4500 př. Kr.). Hrnčířské výrobky typu *Ubaid (a Samarra) a lepeničné stavby mohou naznačovat J vliv. Poprvé se o něm sice zmiňují nápisy Gudey Laggašského, jenž do této oblasti táhl kolem r. 2200 př. Kr., ale texty Tukulti-Ninurty I. (kolem r. 1230 př. Kr.) vyprávějí, jak opravoval ninivský chrám bohyně Ištar, který asi r. 2300 př. Kr. založil Sargonův syn Maništušus.

Začátkem 2. tisíciletí udržovalo město kontakty s asyr. kolonií Kaniš v Kappadokii, a když se Asýrie za vlády Šamši-Adada (asi 1800 př. Kr.) osamostatnila, byl tento chrám bohyně Ištar (nazývaný E-maš-maš) znovu opraven a babylónský král Chammurapi jej nechal vyzdobit (asi 1750 př. Kr.). K většímu rozvoji města došlo až po obnovení asyr. moci za Šalmanesera I. (asi 1260 př. Kr.). Za vlády Tiglat-pilese-rra I. (1114–1076 př. Kr.) se stalo dalším královským sídlem (vedle Aššuru a Kelachu). Své paláce tam měl Aššurnasirpal II. (883–859 př. Kr.) i Sargon II. (722–705 př. Kr.). Je proto pravděpodobné, že tribut Menašeho z r. 744 př. Kr. (2 Kr 15,20) a ze Samařů z r. 722 př. Kr. (Iz 8,4) byl odvezen právě do Ninive.

Sancherib spolu se svou manželkou Naki'a-Zakutu, která měla západosemitský původ, provedl rozsáhlou přestavbu města, jeho opevnění, bran a systému zásobování vodou. Vybudoval 48 km dlouhý kanál, jenž vedl z přehradní nádrže na řece Gomel na S, a postavil další přehradu u Adžejly na V, a tak stabilizoval tok řeky Chosr, která protékala městem. Založil také nové správní budovy a parky. Stěny jeho nového paláce zdobily reliéfy s vyobrazením jeho vítězství, včetně úspěšného obléhání *Lakše. Tribut, který dostal od judského krále Chizkijáše (2 Kr 18,14), byl poslán do Ninive, kam se po svém tažení vrátil i sám *Sancherib (2 Kr 19,36; Iz 37,37). Je možné, že se v Ninive nacházel i chrám boha *Nisroka, v němž byl zavražděn. Jeho zpráva o útoku na Chizkijáše v Jeruzalémě je zapsána na hliněných hranolech, jichž v Ninive užívali jako zakládacích textů.

Když Aššurbanipal (669–asi 627 př. Kr.) žil v Ninive jako korunní princ, udělal z města své hlavní sídlo. Basreliefy zobrazující lov lvů (Britské muzeum), které byly zhotoveny pro jeho palác, představují nejlepší příklady této formy asyr. umění. K pádu „velkého města Ninive“, jak ho předpovídali proroci Nahum a Sofonjáš, došlo v srpnu r. 612 př. Kr. Bab. kronika vypráví, že město oblehla spojená vojska Médů, Babylónů a Skytů. Ninive však padlo v důsledku trhlín, které v jeho opevnění vytvořily rozvodněné řeky (Na 2,7–9). Médové město vyplnili a král Šinšarra-iškun zahynul v plamenech (jeho rodina unikla). Město zpusťlo, rozpadlo se a dodnes leží v troskách (Na 10,11; 3,7). Stalo se místem, kde se pasou stáda (Sf 2,13–15), z čehož vznikl dnešní název pevnostního pahorku Tell Kujundžik („pahorek mnoha ovců“). Když kolem něho r. 401 př. Kr. procházel Xenofón s ustupující ř. armádou, viděl už jen beztvář rozvaliny.

Na vrcholu svého rozkvětu bylo Ninive obeháno vnitřní hradbou, jejíž obvod měřil asi 12 km. Podle průzkumu Felixe Jonese z r. 1834 tam mohlo žít více než 175 000 lidí. Počet obyvatel „tohoto velkého města“, kteří v době Jonášova příběhu (1,2; 3,2) neroze-

znávali dobré od špatného, se odhaduje na 120 000. V porovnání s tím byl *Kelach (Nimrúd) s 69 574 obyvateli (r. 865 př. Kr.) městem zhruba polovičním. To, že se přes Ninive „muselo procházet tři dny“ (Jon 3,3), nevypovídá nutně o velikosti obvodu jeho hradeb nebo celkové správní oblasti. Mohlo to označovat den cesty z předměstí (sr. 3,4), den na splnění úkolu a pak návrat. Jednotný hebr. překlad výrazem *nin*we* nedokáže rozlišovat mezi celou oblastí (asyr. *ninua[kil]*) a metropolí (*[a]l[ninua]*). Mimobiblické důkazy o pokání obyvatel Ninive (Jon 3,4n) neexistují. Jedinou výjimkou by mohl být text z Guzanu (*GÓZAN) o vládě Aššur-dána III., kdy po úplném zatmění Slunce r. 763 př. Kr. následovala potopa a hlad. Takováto znamení si Asyřané mohli vysvětlovat jako příčinu dočasněho sestoupení krále z trůnu (Jon 3,6). Uvedené předzvěsti, včetně zemětřesení zhruba v době Jonáše, syna Amítajova (2 Kr 14,25), mohly přimět Ninivany ke kroku, o němž se pochvalně zmiňoval Ježíš (L 11,30; Mt 12,41).

II. Výzkum

O objevení SZ města vzrostl zájem po zprávách nejstarších cestovatelů, k nimž patřil John Cartwright (17. stol.), a poté, co C. J. Rich načrtl r. 1820 své první plány. První archeologický výzkum vedl P. E. Botta (1842–3), avšak jen s malým úspěchem. Dospěl k závěru, že biblickým Ninive je Chorsabád (16 km na S), a lokalitu opustil. Layard a Rassam však při svém výzkumu (1845–54) objevili reliéfy z paláců Sancheriba a Aššurbanipala a také mnoho nápisů, což odstranilo veškeré pochyby o správnosti určení polohy města. Po nalezení bab. zprávy o potopě (Epos o Gilgamešovi) r. 1872 – mezi 25 000 tabulkami s nápisy z Aššurbanipalovy knihovny a z knihovny Nabúova chrámu (*ASÝRIE) – obnovilo Britské muzeum archeologický výzkum. V jeho vedení se vystřídali G. Smith (1873–6), E. A. W. Budge (1882–91), L. W. King (1903–5) a R. Campbell Thompson (1927–32). V průzkumu tohoto místa pak pokračovala irácká vláda (1963, 1966–74). Pahorek Nabi Junus nad Esarchaddónovým palácem se zatím podařilo prozkoumat jen zčásti, protože je dosud osídlen.

Ninive s množstvím svých reliéfů a nápisů osvětlilo historii starověké *Asýrie a *Babylónie více než ostatní asyrská naleziště. Díky eposům, dějinám, gramatickým a vědeckým textům a dopisům nyní známe asyrskou literaturu lépe než písemnictví kteréhokoli jiného starověkého semitského národa, s výjimkou Židů (*ARCHEOLOGIE, *PSANÍ).

BIBLIOGRAFIE. R. Campbell Thompson a R. W. Hutchinson, *A Century of Exploration at Nineveh*, 1929; A. Parrot, *Nineveh and the Old Testament*, 1955. Podrobný popis archeologického výzkumu v Ninive podává A. H. Layard, *Nineveh and its Remains*, 1849; G. Smith, *Assyrian Discoveries*, 1875; R. Campbell Thompson (a další), *Liverpool Annals of Archaeology and Anthropology* 18, 1931, str. 55–116; 19, 1932, str. 55–116; 20, 1933, str. 71–186; *Achaologia* 79, 1929; *Iraq* 1, 1934, str. 95–105; *Sumer* 23, 1967, str. 72–80. D.J.W.

NISROK (hebr. *nisrōk*). Božstvo, v jehož chrámu byl svými syny zavražděn Sancherib, když se tam klaněl (2 Kr 19,37; Iz 37,38). Dějiště této úkladné vraždy, o níž existuje zmínka i v asyr. záznamech (*DOTT*, str. 70–73), se různě zasazuje do jednoho ze

tří velkých měst – Ninive, Aššuru nebo Kelachu. Nisrok pak může být převod jména asyr. národního boha Aššura (sr. LXX *Esdrach*, *Asorach*; *JRAS*, 1899, str. 459). Objevily se také teorie, že jde o tvar jména boha Nusku (kdy se předpokládá původní tvar *nswk*), Marduka, a také se poukazuje na souvislost s vojenskými korouhviemi ve tvaru orla. D.J.W.

NÓB Lokalita jmenovaná ve třech SZ textech, přičemž všechny se mohou vztahovat k témuž místu.

V 1 S 22,19 se o Nóbu hovoří jako o městu kněží. Lze předpokládat, že Hospodinovi kněží tam po ukrazení schrány smlouvy a zničení Šíla uprchli s eřodem (1 S 4,11). David navštívil Nób na svém útěku od Saula, když tam jako kněz působil Achímelek, a jedl tam posvátný chléb (1 S 21,6). Jakmile Saul uslyšel, že Davidovi pomohl nóbský kněz, přepadal svatyni a nechal Achímeleka spolu s 85 dalšími kněžími usmrtit (1 S 22,9,11,18n).

Izajáš prorokoval, že asyrští vetřelci se dostanou až k Nóbu, mezi Anatótem, 4 km SV od Jeruzaléma, a hlavním městem (Iz 10,32). Neh 11,32 se zmiňuje o Nóbu jako o vesnici, která byla znovu osídlena po návratu Židů ze zajetí.

Poslední dva odkazy naznačují, že šlo o místo blízko Jeruzaléma, pravděpodobně dnešní Rás Umm et-Tala na V svazích hory Scopus, SV od Jeruzaléma (Grollenberg, *Atlas of the Bible*, 1956). S. R. Driver (*Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*², 1913, str. 172) zastává názor, že se jedná o místo na hřebeni Rás el-Mešaríf, necelé 2 km S od Jeruzaléma, odkud (818 m n. m.) se přichozímou po S silnici dodnes otevírá první pohled na svaté město (790 m n. m.). R.A.H.G.

NÓBACH (hebr. *nōbah*).

1. Emorejské území, které osídlil a přejmenoval Nóbach (viz 2) a jeho čeled' (Nu 32,42). Pokud emorejské jméno Kenat označuje dnešní Kanavat (Eusebiova *Kanatha*), 96 km V od Tiberiadského jezera, pak stěží jde o Nóbach ve Sd 8,11, který se určitě nachází v pohorí Gileád.

2. Vůdce Manasesovců (Nu 32,42). J.P.U.L.

NÓD Země na V od Edenu nebo před ním (*qidmat-eden*, Gn 4,16), kam Hospodin vykázal Kaina, když zavraždil Ábela. Toto jméno (*nōd*) má stejnou podobu jako infinitiv slovesa *nūd* (*nwd*) = pohybovat se sem a tam, bloudit. Jeho participium se objevuje v Gn 4,14, kdy Kain nařká nad tím, že se stane „štvancem“. Mimo Bibli se toto jméno nevyskytuje, ale jeho tvar a kontext naznačují, že šlo o oblast, kde bylo nutné žít kočovným způsobem, jako je tomu i dnes v některých částech Blízkého východu. T.C.M.

NÓDAB Kmen, který podle 1 Pa 5,19 spolu s dalšími porazili Rúbenovci, Gádovci a polovina kmene Manasesova. Nic dalšího o něm s určitostí neznáme. (*HAGREIC) J.D.D.

NOE Poslední z deseti praotců před potopou a ústřední postava příběhu o *potopě, syn Lámechův. Tomu bylo 182 (podle samařského Pentateuchu 53

a podle LXX 188) let, když se Noe narodil (Gn 5,28n; L 3,36).

I. Jméno

Etymologie jména *nōah* je nejistá, i když mnozí vykladači ho dávají do souvislosti s kořenem *nwh* = odpočinout. V Genesis (5,29) se poji se slovesem *nhm* (EP „dá potěšení a odpočinutí“; KP „způsobí odpočinutí“), s nímž je možná etymologicky spjata, z textu to však nutně nevyplývá. Prvek *nhm* se objevuje v emorejských osobních jménech a ve jménu Naħmizuli, které se vyskytuje v churrijském fragmentu eposu o Gilgamešovi, jenž byl objeven v Bogazköy, chebejské metropoli v Malé Asii. LXX uvádí jméno jako *Nōe* a v této podobě se s ním také setkáváme v NZ.

II. Život a charakter

Noe byl spravedlivý muž (Gn 6,9, *šaddiq*), přičemž jeho spravedlnost pocházela z víry (Žd 11,7, *hē kata pistin dikaiosynē*, dosl. „podle víry spravedlnost“). Měl úzké obecnství s Hospodinem, což naznačuje výraz „chodil s Bohem“ (Gn 6,9). Bible o něm vydává svědectví, že byl „bezúhonný ve svém pokolení“ (Gn 6,9), které pokleslo na velice nízkou morální úroveň (Gn 6,1–5.11–13; Mt 24,37n; L 17,26n). Těmto lidem kázal spravedlnost (2 Pt 2,5), nicméně bez úspěchu, jak ukázaly následné události. Noe se podobně jako jiní praotcové dožil mimořádně vysokého věku. První syn se mu narodil v 500 letech (Gn 5,32), v době potopy mu bylo 600 let (Gn 7,11) a zemřel ve 950 letech (Gn 9,28n). Nejpravděpodobnější výklad Gn 6,3 (vezmeme-li v úvahu i 1 Pt 3,20) zní, že když bylo Noemu 480 let, Hospodin mu oznámil, že se chystá vyhladit lidstvo ze země, ale poskytne ještě čas milosti – 120 let. Během této doby si má Noe postavit *archu, v níž zachrání svou nejbližší rodinu a zástupce vybraných druhů zvířat (Gn 6,13–22). V tomto období Noe zřejmě také kázal, ale nikoho k pokání nepřiměl. Proto přišla *potopa, která zahubila všechny kromě něho, jeho tří synů a jejich čtyř manželék (Gn 7,7; 1 Pt 3,20).

Po potopě vysadil Noe, jenž byl předtím pravděpodobně zemědělcem, vinici (Gn 9,20; „A Noe, zemědělec, založil a vysadil vinici...“, což je přesnější než č. překlady), opil se a choval se ve svém stanu nepřistojně. Když *Chám spatřil svého otce nahého, řekl o tom svým dvěma bratrům a ti otce přikryli. Chámův syn Kénaan se zřejmě ke svému dědovi choval opovržlivě, protože jej Noe po probuzení proklel (Gn 9,20–27).

III. Hospodinova smlouva s Noem

Smlouvě zaznamenané v Gn 6,18 lze rozumět tak, že Noe bude zachráněn, pokud postaví archu a vejde do ní, což splnil (v. 22). Na druhé straně existuje možnost, že tento text pouze odkazuje na smlouvu, kterou Hospodin uzavřel s Noem po potopě a kterou potvrdil tím, že dal nový význam duze (Gn 9,9–17; sr. Iz 54,9). Hlavními rysy smlouvy bylo to, že ji plně ustanovil Bůh, že se vztahovala na celý svět, nikoli jen na Noeho a jeho potomky, že nebyla ničím podmíněná a že měla trvalou platnost. Hospodin v ní ze své štedrě, láskyplně dobroty slíbil, že už nikdy nesešle potopu ke zkáze všeho tvorstva.

IV. Potomci

Noe měl tři syny, *Šéma, *Cháma a *Jefeta (Gn 5,32; 9,18n; 10,1), kteří se narodili ještě před potopou a ve-

šli spolu s ním do archy. V Gn 9,19 čteme, že se po potopě „rozprostřeli po vsi zemi“ (KP) nebo že „podle nich se rozdělila celá země“ (EP). Jejich potomci později osídlili rozsáhlá území a o některých z nich se hovoří v *Soupisu národů v Gn 10.

V. Klínopisné paralely

V zápisech o *potopě, které se dochovaly v akkadštině, se hlavní hrdina jmenuje Utanapištim, což odpovídá jménu Ziusudra v sumerském příběhu z počátku 2. tis. př. Kr., z něhož akkadská verze pravděpodobně vychází. V základním seznamu sumerských králů se sice před potopou uvádí jen osm králů a Ziusudra mezi nimi není, ale jiné texty jmenují deset panovníků, přičemž Ziusudra je desátý a připisuje se mu vláda dlouhá 36 000 let. Totéž nalezneme i v pozdějším vyprávění babylónského kněze Berossa v ř., jehož hrdina potopy Xisuthros představuje desátého vládce před potopou.

BIBLIOGRAFIE. J. Murray, *The Covenant of Grace*, 1954, str. 12–16; E. A. Speiser, *Mesopotamian Origins*, 1930, str. 160–161; H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, 1965, str. 237–239; E. Laroche, *Les noms des Hittites*, 1966, str. 125; T. Jacobsen, *The Sumerian King List*, 1939, str. 76–77 a pozn. 34; F. F. Bruce, *NIDNTT* 2, str. 681–683.

T.C.M.

NOEMI (hebr. *no'omi* = rozkošná). V době soudců nastal v judském Betléme hlad, který přiměl Elímeka, obyvatele tohoto města, odejít se svou manželkou Noemi a dvěma syny, Machlónem a Kiljónem, do Moábu. Tam Noemi ovdověla a její synové se oženili s Moábkami *Orpou a *Rút, jež později ovdověly také.

Noemi se rozhodla vrátit se ke svému lidu, zatímco její snachy se měly znovu vdát. Rút však trvala na tom, že půjde s ní. Noemi řekla, že se nyní jmenuje Mara (hebr. *māra'* = trpka) (Rt 1,20n). V Betléme zprostředkovala levirátí sňatek Rút se svým blízkým příbuzným Bóazem. Jejich první potomek Obéd (Davidův děd) byl pokládán za jejího vlastního syna (Rt 4,16n).

M.B.

NOHA

1. S hebr. *k'ra'ajim* se setkáváme hlavně v rituálních oddílech, např. Ex 12,9; 29,17; Lv 1,9.13 4,11 atd. V Lv 11,21 popisuje ohnuté zadní nohy kobyly, které Izraelci směli jíst. V Am 3,12 slouží tento pojem jako ilustrace soudu.

2. Výrazem *regel* se zpravidla označuje spodní část nohy, chodidlo, v 1 S 17,6 však označuje její horní část. Má obdobu v ostatních jazycích Blízkého východu. Příležitostně se užívá o věcech (Ex 25,26), ale především o zvířecích nebo lidských nohou a antropomorfně o Božích nohou. Přeneseně vyjadřuje rychlost (Gn 33,14).

3. *šōq* znamená horní část nohy a představuje synonymum ke slovu „stehno“. V souvislosti s člověkem se objevuje v Dt 28,35; Ž 147,10; Př 26,7; Pis 5,15; Iz 47,2; Da 2,33. V KP Sd 15,8 se překládá jako „hnáty“. Uplatňuje se též v souvislosti se zvířaty. V několika rituálních oddílech (Ex 29,22.27; Lv 7,32–34; 8,25n; Nu 6,20 atd.) se překládá jako „kýta“ (KP „plece“). V 1 S 9,24 viz EP, poznámka.

4. Výraz *šōhel* v Iz 47,2 je v KP nesprávně přelo-

žen jako „nohy“ (EP vlečka).

5. Ř. *skelos* se nachází pouze v J 19,31n, kdy žoldnéři zlomili kosti na nohou (KP hnátové) těch, kdo byli ukřižováni s Ježíšem, aby se uspíšila jejich smrt.

6. Ř. *pūs* se užívá o nohou člověka i zvířete.

Jak v hebr., tak v ř. noha často označuje polohu, úhel či náklonnost (Př 6,18; 7,11; obraz. Sk 5,9), ale i vedení a bdělou péči, což se týká zejména Hospodina (1 S 2,9; Ž 66,9; L 1,79).

Obrazně vyjadřuje noha často symbol porážky nepřítelů, což se naznačovalo položením nohy na jeho šíji (Joz 10,24; 1 K 15,25).

Padnout někomu k nohám je projevem věrnosti či pokorné prosby (1 S 25,24; 2 Kr 4,27), sedět u nohou vyjadřuje uctění nebo učení (Sk 22,3 KP). Klást něco někomu k nohám znamenalo dar (Sk 4,35). Obraz nohy chycené do osidla nebo uklouznutí symbolizuje neštěstí (Ž 73,2; Jr 18,22).

Potřeba umývat si nohy kvůli pohodlí i čistotě byla důsledkem prašnosti cest. Umýváním nohou se dávala najevo *pohostinnost a obvykle tuto službu prováděl nejposlednější otrok (1 S 25,41; L 7,44; J 13,5n; sr. Sk 13,25). Sundat zaprášené sandály bylo projevem úcty (Ex 3,5) a truchlení (Ez 24,17). Seřesení prachu z nohou bylo *gestem opovržení, založeným pravděpodobně na myšlence, že sebermenší zaprášení již znamenalo závazek (Mk 6,11; sr. 2 Kr 5,17).

B.O.B.

J.G.G.N.

NOMÁDI Skupina lidí kočujících během roku v rámci rozlehlé oblasti, která je jejich domovským územím.

I. V Písmu

Termín „nomád“ se v č. překladech Bible nevyskytuje a kočovné skupiny se zde nazývají jinými jmény.

Prvním nomádem se stal *Káin, jemuž Hospodin určil jako úděl život štvance (Gn 4). Řada kočovných skupin je uvedena v Soupisu národů v Gn 10 (*NÁRODY, SOUPIS). K potomkům *Jefeta se řadí *Gomer (Kimmerové), Mádaj (*MÉDOVÉ, MÉDIE), Mešek (snad Frýgové) a *Aškenaz (Skytové), přičemž všichni patrně představují národy, které původně přišly ze S stepi. Chét z Chámovy rodu může být praotcem *Che-tejů z Malé Asie, i když je možná pravděpodobnější, že jde o pozdější neochetejské státy S Sýrie. Mezi potomky Šémovými se objevuje *Aram (Aramejci) a řada arabských kmenů, pocházejících z Arabského poloostrova, z nichž některé patřily mezi kočovníky i v historicky známých dobách.

V období praotců žil Bohem vyvolený národ z velké části kočovným způsobem. Není jisté, zda v době Hospodinova povolání žil Abraham v Uru usedle. Později ho označovali jako „Hebreje“ (Gn 14,13), což může naznačovat, že byl jedním z Chabirů (*HEBRETOVÉ) a žil za hradbami města, snad v postavení pravidelného návštěvníka. V tom případě mohl patřit k majetným, jímž nepochybně byl. Nevíme, jak dlouho sídil on a jeho předkové v Uru, ale když odtamtud odešel, stal se kočovníkem a po něm též Izák s Jákobem, dokud se Izraelci neusadili v Egyptě (sr. Žd 11,9). V tomto případě nešlo o běžný sezónní pohyb kočovníků v rámci daného území, ale o putování z místa na místo. Přestože Abraham vlastnil velbloudy (např. Gn 24; názor některých badatelů, že velbloudy představují v případě praotců anachronismus,

viz in *VELBLOUD), jeho stáda tvořily většinou ovce a kozy, ale i osli (Gn 22,3), takže jej někteří klasifikují jako polokočovníka nebo „putujícího na oslech“. Takový způsob života by odpovídal tomu, jak tehdejší dobu osvětluje archív z *Mari. Terach a jeho synové Náchor a Háran setrvali v Cháranu a díky tomu navázali kontakty s další kočovnou skupinou – Aramejci. Vyplývá to ze zmínky o „Aramejci bloudícím bez domova“ jako předkové Izraelců (Dt 26,5).

Izraelci v Egyptě přivýkali výhodám usedlého způsobu života (přestože byli utlačováni), a proto se v době exodu již zdráhali vrátit k drsnému kočovnictví. 40 let na poušti představovalo jedinečnou epizodu, protože bez zázračného přísunu potravy, kterou jim poskytoval Hospodin, by byl počet lidí příliš velký, aby jim mohli stačit přirozené zdroje dané oblasti.

Po osídlení zaslíbené země pro Izraelce pravý nomádský život skončil, ale připomínají jej různé SZ reminiscence. Mnohokrát se např. hovoří o lidském obydlí jako o „stanu“ (Sd 20,8; 1 S 13,2; 2 S 20,1; 1 Kr 2,16). K vyjádření časného vstávání se užívá slovesa *šākam* (v hif 'ilu), které původně znamená „nalozit hřbet (zvířat)“ (např. Sd 19,9; 1 S 17,20). Rovněž některé metafory v básnických knihách pocházejí z tohoto prostředí: v Jb 4,21 znamená vytržení stanového lana smrt, v Jr 10,20 označuje zpřetrhání stanových lan zkázu, naopak dobrý stan hovoří o bezpečí (Iz 33,20) a v Iz 54,2 se prosperita lidu vyjadřuje rozšířeným stanovým prostorem.

Izraelci přicházeli do styku s různými kočovnými skupinami i v době, kdy se již usadili v zaslíbené zemi. Aramejci sídlili v l. tisíciletí převážně v městských státech Sýrie, takže ohrožení ze strany nomádů přicházelo většinou z V a J, kde žili *b'ne qedem* = synové Východu (sr. Ez 25,4) a některé národy (*Midjánci, *Amálekovci, *Moábci, *Edómci, *Amónovci a *Kédarci) které vždy využívaly slabosti osídlených území. Šalomounova obchodní expanze v 10. stol. prohloubila styky s *Arábií a karavanovými obchodníky této oblasti. V 9. stol. mohl Jóšafat od Arabů vymáhat tribut (2 Pa 17,11), ale Joramovu rodinu odvedl tento národ po svém nájezdu do zajetí (2 Pa 21,16n). O Arabech se Písmo zmiňuje po celou dobu království, přičemž zaujímají různé postavení (např. Iz 13,20; 21,13; Jr 3,2; 25,23–24; Ez 27,21).

Po návratu z babylónského zajetí reprezentuje kočovné obchodníky, kteří sídlili na V okrajích Sýrie a Palestiny, *Gešem Arabský, jenž se snažil zabránit obnově Jeruzaléma (Neh 2,19; 6,6). V NZ dobách se jejich pokračovateli stali *Nabatejci.

V době morálního úpadku, který provázel osídlování země, užívali proroci ideálu kočovného života jako obrazu duchovního zdraví. Odsuzovali přepych městského života (Am 3,15; 6,8) a mluvili o návratu k prostotě prvních dnů Izraele na poušti (Oz 2,14n; 12,9). Toto volání k odchodu na poušť bylo zřejmě čas od času uváděno do praxe, jak o tom v intertestamentárním období svědčí kumránská komunita (*SVITKY OD MRTVÉHO MOŘE) a v době NZ Jan Křtitel, Pán Ježíš Kristus a jeho učedníci. Nešlo zde o nomádský způsob života v pravém slova smyslu, ale spíše o poukaz na to, že některé hodnoty kočovného života se shodují s cílem Božího lidu: má být v tomto světě jen přichozím a má se vyhýbat tomu, aby si ukládal poklady na zemi. (*REKÁBEJCI, *KÉNUCI)

II. Životní styl

Kočovná skupina je v získávání prostředků na živo-

bytí závislá na stádech zvířat, např. koní, velbloudů, ovcí, koz či oslů, a potřeba pastvin určuje pohyb celého společenství. Tento způsob života je dán obyvatelným teritoriem, jímž obvykle bývá hlavně rovinatá nebo stepní oblast, která poskytuje dočasnou pastvu ve vlhkém nebo chladném období, a oázy či vrchoviny, kam se stáda uchylují v období suchém. Za normálních podmínek má kočovný kmen jasně vymezené domovské území, přičemž podle ročních období pravidelně navštěvuje jeho různé části. Společenství se tak každoročně odebere na svůj stanovený pás pastvin a opět se do téže oázy nebo na hornaté území vrací. Jako přenosná obydlí mu slouží stany z kůží, plsti nebo vlny a veškeré vybavení je přísně omezeno. Kočovníci jednotlivých oblastí se od sebe liší. Některé skupiny, zejména velbloudů, odcházejí z nížiny do oázy nebo vrchoviny jen tehdy, když je k tomu donutí sucho. Jiné, především pastvů ovcí, mají v oáze napul trvalá obydlí a dokonce tam sázejí a pěstují různé plodiny, zatímco do nížinné oblasti vycházejí, jen když vyvstane naléhavá potřeba dalších pastvin pro zvířata. Národům tohoto typu se někdy říká polokočovná.

Uvedené hospodaření je natolik vyvážené, že přirozený nárůst obyvatelstva tuto rovnováhu naruší. V důsledku toho se stává, že rostoucí společenství pronikne na tradiční území svých sousedů a slabší komunita musí odejít, přičemž někdy to způsobí řetězovou reakci, kdy okrajové skupiny musí hledat své místo za hranicemi. Usedle hospodařící společenství se pak stávají snadnou kořistí rozpínajících skupin nomádů, kteří někdy nad submisivnějším obyvatelstvem vytvářejí vojenskou aristokracii. Během několika málo generací však většinou převládají, i když méně výbojná kultura usedlých národů většinou pohltí.

Pro kočovnou skupinu je nevhodnější smíšená krajina, kde se mezi městskými státy a okolními obdělávanými pozemky nacházejí slaběji osídlené oblasti, v nichž se nomádi mohou utábořit a využívat nechráněných osad. To se děje buď tak, že podnikají nájezdy, nebo vystoupí do služby jako námezdní vojáci či dělníci.

Požadavky kočovného života dávají vzniknout určitým hodnotám. Vzájemná závislost členů kmene vede spolu s vědomím společného původu k velké soudržnosti (*RODINA) a k některým charakteristickým praktikám, jako je krevní msta (*KREVNÍ MSTITEL) za vraždu či zabití. Z potřeby pohyblivosti vyplývá nutnost omezení majetku pouze na ten, který lze přemísťovat, a bohatství se potom odráží v množství dobytka. Tvrdost života vede také k pohostinnosti vůči přichozím a k ušlechtilosti, s níž se u usedlého zemědělce setkáváme méně často.

III. Starověký Blízký východ

Ve starověku existovaly dvě hlavní oblasti, odkud na území Blízkého východu s usedlejšími způsoby života pronikalo množství kočovných nájezdníků. Byl to Arabský poloostrov a stepi J Ruska. Přístup z Arábie byl snadný, protože ze S tvořilo přirozenou hranici pásmo hor. Některé oázy, jež sezónně navštěvovali severoarabské nomádi, se nacházely na samém okraji osídlených oblastí Palestiny a Sýrie.

1. Jižní kočovníci

Arábie byla pravděpodobně bezprostřední domovinou Semitů (užívající semitských jazyků). Poněvadž v Mezopotámii tvořili od nejranějších historických

dob část obyvatelstva semitské Akkadové, lze usuzovat na trvalý příliv nomádů z Arabského poloostrova. Poznatky o příchodu kočovníků z Arábie jsou do značné míry podmíněny dochovanými důkazy. Písemností se v Palestině našlo jen nepatrné množství; o něco více jich je v Sýrii a nejvíce pochází z Mezopotámie, kde však jsou k dispozici nejuplněnější záznamy z období politické stability, kdy bylo možné pronikajícím nomádům nejlépe odolávat. Je pravda, že podle zápisů vedla trasa otevřeného vstupu do Mezopotámie ze S, ačkoli lze předpokládat pokojné pronikání do Babylónie ze Z. Počátkem 2. tis. př. Kr., po pádu 3. urské dynastie, nastalo v Babylónii období úpadku a následných nomádských vpádů ze S, kdy útočníci, zejména *Emorejci, zaujali nakonec v bab. městech postavení vládnoucích dynastií. Diplomatické archívy nalezené v *Mari na středním Eufratu nám umožňují nahlédnout do situace v S Mezopotámii a Sýrii za vlády nejslavnější dynastie (1. babylónské), kdy mezi městskými státy leželo území obývané kočovnými skupinami. Jedna z nich, známá jako Chaneeji (*hanū), poskytla králi Mari žoldnéřské vojsko. Přestože tyto lidé žili v táborech, někteří se začali usazovat. Více problémů působili Jaminci (někdy označovaní jako Bini-Jamín; psaná podoba jejich jména se zřejmě čítá *mārū jamín*; *BENJAMÍN; TUR [pl]-ja-mi-in), kteří obsadili step mezi řekou Chabúr a Eufratem a dále na Z, zejména v blízkosti Cháranu, a často o nich nacházíme zmínky, že předpadali osady a útočili dokonce i na města. Dále na J podnikali nájezdy Sutejci (*Sutū), zejména na obchodní trasy spojující Eufrat se Sýrii. O další skupině, Chabirech (*HEBREJOVÉ), se píše ve 2. polovině 2. tis. v dokumentech z Nuzi, Alalahu, Chattuššase, Ugaritu, el-Amarny a v eg. textech, zmiňují se však o nich již dříve (18. stol. př. Kr.) dopisy z Mari a soudobé písemnosti z Alalahu, Kappadokie a J Mezopotámie. Zdá se, že šlo o kočovníky nebo polokočovníky, kteří někdy vystupují jako nájezdníci, jindy jako usedlíci ve městech, přičemž občas slouží jako žoldnéři a jindy jako dělníci či dokonce otroci.

Tyto hlavní kočovné skupiny z uvedeného období, o nichž se dozvídáme z archívů v Mari, nepochybně ztělesňují i národy z jiných období, které ohrožovaly izolované městské státy, zejména v S Mezopotámii a Syropalestině. Některá společenství sestávala patrně spíše z cestujících řemeslníků než z divokých nájezdníků. Jedno z nich zachycuje nástěnná malba z 19. stol. př. Kr. v Beni Hasanu v Egyptě (viz IBA, obr. 25).

V následujících stoletích představovali Hyksósové další kočovnou skupinu, která se rozšířila v Syropalestině a do *Egypta. Během 2. tisíciletí začaly nabývat převahy další komunity nomádů – *Aramejci a jim příbuzní Ahamové. Na přelomu 2. a 1. tisíciletí zaplavili Z Asii, čímž zastavili ríš mocí Asýrie, a založili mnoho městských států v oblasti Sýrie a S Mezopotámie.

Uvedená společenství patří k hlavním kočovníkům, jež známe z písemných památek a která původně zřejmě pocházela z Arabského poloostrova. Přímou z tohoto poloostrova byly skupiny Arabů (*ARABIE), o nichž se zmiňují asyr. nápisy. Dochovaly se i bas-reliefy, kde je vidíme, jak jedou na velbloudech a žijí ve stanech. Koncem 1. tisíciletí osídlily arabské kmenný Petru a Palmyru na okrajích zemědělských oblastí, aby mohly těžit z karavanové přepravy.

2. Severní kočovníci

Pro S nomády, kteří obývali jihuorskou step, byl pří-

stup k Blízkému východu obtížnější. Hlavní trasa vedla mezi Kaspickým a Černým mořem směrem do Malé Asie a Íránu. K přílivu S kočovníků došlo již v polovině 3. tisíciletí, o čemž svědčí nálezy v tzv. Královských hrobech v Alaca Hüyükü ve střední Malé Asii, kde nad rolnickým obyvatelstvem začala vládnout vojenská aristokracie. Šlo o předchůdce indoevropsky mluvících Chetejů, kteří v 2. tisíciletí založili v Malé Asii svou říši. Indoevropský jazyk ovšem užívali i mnozí další nájezdníci ze S. V 2. tisíciletí prozrazují svými jmény a určitými prvky slovní zásoby indoevropský původ Kassitů v Babylónii a mitannští panovníci v S Mezopotámii. Tyto národy byly mezi prvními, co v Z Asii zavedly užívání *koní a *vozů. Je pravděpodobné, že se tato kombinace vyvinula ve stepi. Na konci 2. tisíciletí zopakovali způsob nadvlády vojenské aristokracie Frýgové v Malé Asii a později se setkáváme s válečnými nájezdníky z řad Kimmerů. V 1. tisíciletí se v Íránu dostali do popředí Médové a Peršané, přičemž Peršané nakonec založili říši, která ovládala celý Blízký východ. V asyr. nápisích jsou starší skupiny nájezdníků známy jako Um-mán Manda (*ASYRIE).

BIBLIOGRAFIE. Obecná: C. D. Forde, *Habitat, Economy and Society*⁴, 1942, str. 308–351. Týkající se Bible: R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 3–15, 519–520; D. J. Wiseman, *The Word of God for Abraham and Today*, 1959, str. 10–12; DBS 6, sl. 541–550. Starověký Blízký východ: F. Gabrieli (ed.), *L'Antica Società Beduina*, 1959; J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, 1957; S. Moscati, *The Semites in Ancient History*, 1959; T. T. Rice, *The Scythians*, 1958, zejména str. 33–55; M. B. Rowton, „Autonomy and Nomadism in Western Asia“, *Or* 42, 1973, str. 247–258; „Dimorphic Structure and the Problem of the Apirū-Íbrim“, *JNES* 35, 1976, str. 13–20. T.C.M.

NOS (hebr. 'ap = nos, nozdra). Dýchací orgán, jímž se (zřejmě synekdochicky) označuje také celý obličej, zejména ve výrazu „tvář k zemi“, jež vyjadřuje bohoslužebný postoj nebo vzdávání pocty. Hluběji o procesu dýchání Hebrejové zjevně neuvažovali a pro plíce se v Bibli žádné slovo nevyskytuje. Přítomnost dechu v chrtpě se dávala do souvislosti s *zivotem (Gn 2,7; Jb 27,3), a tudíž i s dočasností (Z 2,22). Toto slovo označuje také nos jako orgán čichu (Ž 115,6; Am 4,10). Když někdo vydechoval vzduch viditelně („dým“, Ž 18,9), chápal se to jako projev vnitřního pohnutí, zejména hněvu. Metonymicky nabývá výraz 'ap významu „hněv“ dosti často (Gn 27,45; Jb 4,9) a takto obrazně se ve SZ vyskytuje mnohem frekventovaněji než v doslovném významu. Z příbuzných jazyků (např. akkad. *appu* = obličej) vidíme, že původní je označení fyzické. V NZ se toto slovo nevyskytuje. B.O.B.

NUMERI, ČTVRTÁ KNIHA MOJŽÍŠOVA

Synagoga tuto knihu pojmenovala podle jejího prvního slova nebo jednoho z prvních slov (*vaj dabbēr* = promluvil; nebo *b^emidbar* = na poušti). Ř. překladatelé ji nazvali *arithmoi* = součty, výčty. Pokud jde o další části Pentateuchu, užívají se obvykle ř. jména. V případě tohoto spisu byl v některých zemích ř. název přeložen do místního jazyka, zatímco v jiných se užívá lat. překlad ř. jména *Numeri*. Tento název do-

stala kniha proto, že několik jejích prvních kapitol (a k. 26) obsahuje množství číselných údajů o počtu obyvatel.

I. Základní obsahová linie

1. Sčítání Izraelců, řazení kmenů (1,1–4,49).
2. Zákon o žárliivosti, ustanovení pro nazíry a další zákony (5,1–6,27).
3. Oběti k posvěcení svatyně (7,1–8,9).
4. Svícen, posvěcení lévíjců, doba jejich služby (8,1–26).
5. Druhý hod beránka, oblak, dvě stříbrné trubky (9,1–10,10).
6. Odchod ze Sínajské pouště (10,11–36).
7. Tabéra, křepelky, 70 starších (11,1–35).
8. Mirjam a Aron proti Mojžišovi (12,1–16).
9. Dvanáct zvědů (13,1–14,45).
10. Různá nařízení, mj. ohledně obětování masa a nápojů, obětí za hříchy z nevědomosti, a ustanovení o porušování příkazu o sobotě (15,1–41).
11. Kórach, Dátan a Abíram, kvetoucí Aronova hůl (16,1–17,13).
12. Postavení kněží a lévíjců (18,1–32).
13. Zvláštní voda k očišťování od hříchů (19,1–22).
14. Smrt Mirjam, Meríba (20,1–13).
15. Edóm odmítá nechat Izraelce volně projít, Aronova smrt (21,1–49).
16. Bitva u Chormy, bronzový had, Moábská pustina, boj proti Sichonovi a Ógoví (21,1–35).
17. Bileam (22,1–24,25).
18. Baal-peór (25,1–18).
19. Druhé sčítání Izraelců (26,1–65).
20. Dědické právo dcer, Mojžišův nástupce (27,1–23).
21. Nařízení ohledně obětí, přísahy žen (28,1–30,16).
22. Odpłata Midjáncům (31,1–54).
23. Přidělení země na V břehu Jordánu (32,1–42).
24. Místa, kde Izraelci tábořili během svého putování pouští (33,1–49).
25. Nařízení ohledně obsazení zaslíbené země, hranice Kenaanu. Ustanovení o rozdělení území, lévíjská a útočištná města (33,50–35,34).
26. Manželství dcer, jež mají dědictví (36,1–13).

II. Autorství a doba vzniku

Mnoho biblistů dnes uvažuje o tom, že tradici Mojžišova autorství je nutno seriózně prověřit. Upozorňují na následující skutečnosti. O Mojžišově literární činnosti se zmiňují pouze k. 33 (v. 2, str. 5,23; 11,26), v žádné jiné části Nu nic podobného nenacházíme. Opačný případ viz např. v Dt 31,9. Různé údaje ukazují na pozdější dobu vzniku díla, než kdy žil Mojžiš, nebo alespoň na jiného autora než Mojžiše; sr. 12,3; 15,22n. (Mojžiš ve třetí osobě); 15,32; 21,14 („Kniha Hospodinových bojů“ možná pochází z před-mojžišovské doby); 32,34nn. V knize se nicméně opakovaně prohlašuje, že ustanovení a zákony byly dány skrze Mojžišovo (a Aronovo) zprostředkovatelské působení, 1,1 atd. Zákony a nařízení působí dojmem, že je Hospodin vydal během putování pouští (5,17; 15,32nn atd.). Nelze vyloučit, že zákony procházely určitým vývojem a pak by bylo možné, že se v nich prováděly úpravy, např. s cílem přizpůsobit je změněným okolnostem. Někdy se určité známky těchto procesů objevují: Nu 15,22–31 se např. liší od Lv 4,1n; kromě toho je zřejmé, že Nu 15,22n mluví o Mojžišovi ve 3. osobě, a není nepravděpodobné, že Nu 15,22–31 představuje pozdější verzi Lv 4.

Musíme předpokládat, že zákony v podstatě pocházejí z Mojžíšovy doby. Lze také usuzovat, že zapisování zákonů a příběhů začalo také již za Mojžíše. Nevíme ovšem, kdy tato kniha nabyla své konečné podoby. Podle našeho názoru je přijatelná teorie, že hlavní body existovaly v písemné podobě např. již v době ustanovení království. Faktem zůstává, že zatím nemáme k dispozici žádné pomojžíšovské dokumenty, které by nesporně poukazovaly na dobu výrazně pozdější než Mojžíšovu.

Od doby Wellhausenovy kritické činnosti mnoho badatelů zastává názor, že Nu z velké části patří do tzv. Kněžského kodexu, o němž se soudí, že pochází z doby poexilní. V současné době se však biblisté na rozdíl od Wellhausena přiklánějí k teorii, že Nu obsahuje látku ze staré, dokonce velmi vzdálené doby, a připouštějí, že Nu 5,11n a k. 19 líčí starověké obřady a že k podobnému závěru poukazuje i ostatní látka. Mnoho vědců je ochotno přijmout názor, že kult popsaný v Nu se alespoň rámcově prakticoval v předexilním Jeruzalémě. Viz též hesla *PENTATEUCH, *MOJŽÍŠ, *PUTOVÁNÍ POUŠTÍ atd. a stati o jednotlivých tématech, např. *BILÉAM, *ÚTOČIŠTNÁ MĚSTA atd.

III. Další shrnutí obsahu

1. Rozdělení Pentateuchu na pět knih není původní. Nu tedy tvoří s předchozími spisy jeden celek i přesto, že veršem Nu 1,1 začíná nová kniha (přičemž první čtyři kapitoly pojednávají o přípravě na odchod ze Sínajské pouště). Analogicky lze říci, že Dt představuje pokračování Nu, nicméně předěl mezi Nu a Dt je výraznější než mezi Lv a Nu.

2. Vyprávění Nu pokrývá 38 let – období mezi 2. a 40. rokem po vyjití z Egypta (viz časové údaje v 1,1; 7,1; 9,1.15; 10,11; 33,38; sr. Ex 40,2; Dt 1,3).

Na začátku je Izrael stále ještě u hory Sínaj (o příchodu na Sínajskou poušť hovoří Ex 19,1). Nu 10,11–12,16 popisuje odchod ze Sínajské pouště a cestu do Kádeše (sr. 13,26), kam se Izraelci dostali již ve 2. roce exodu (sr. Dt 2,14). Jelikož však uvěřili bojácím zvědům, Hospodin jejich putování pouští prodloužil (k. 13–14). O osudech Izraele během dalších 38 let (15,1–20,13) mnoho nevíme. Je třeba počítat s možností, že Kádeš se pro Izraele stal na dlouhou dobu určitou základnou, zatímco menší skupiny putovaly po Sínajském poloostrově. Po 38 letech odchází Izrael z Kádeše do Kenaanu, obchází Edóm, přichází do Moábské pusty a poráží Síchona a Óga (20,14–21,35). Poslední část knihy popisuje Bileámovu činnost, izraelskou modloslužbu Baal-peórovi a potrestání Midjanců.

3. Kromě historických údajů obsahuje toto dílo nejrozsáhlejší nařízení a zákony. Vztah mezi zákony a historií a mezi zákony navzájem často není zcela jasný, nicméně autor jej evidentně měl na mysli (alespoň v mnoha případech). Nejjednodušším řešením je předpokládat, že tu jde o chronologický vztah. Někdy zde nacházíme souvislosti mezi materiálem, z něhož pisatel vycházel; viz např., jak 5,1–4 a k. 18 odpovídají tomu, co předchází, a 10,1–10 tomu, co následuje; po přehledu cesty pouští (33,1–49) pokračuje vyprávění (33,50–35,34) pokyny ohledně obsazení Kenaanu a zákony pro dobu, kdy se tam usídlí. Nakonec je třeba vzít v úvahu, že studium vzniku mnoha SZ knih vyvolává podobné otázky, jež byly naznačeny (*ŽALMY, *PŘÍSLOVÍ, *IZAJÁŠ atd.).

Mnoho zákonů (ne však všechny) se týká obřadů. Izraelci nerozlišovali mezi kultickými, právními

a společenskými zákony, jak se to obvykle dělá dnes. Cílem všech zákonů a ustanovení je připravit Izrael na život v Kenaanu podle Božích předstáv, k životu nezávislého a dobře spravovaného národ.

4. V Nu hraje hlavní roli opět Mojžíš. Vystupuje zde v celé své velikosti i slabostech, jako univerzální vůdce lidu. Jeho prostřednictvím dává Hospodin Izraeli různé zákony a ustanovení, neboť se svým služebníkem hovoří „od úst k ústům“ (12,6–8). Znovu a znovu se Mojžíš přimlouvá za lid (11,2; 12,13; 14,13nn; 16,22; 21,7). Byl „nejpokornější ze všech lidí, kteří byli na zemi“ (12,3; sr. 14,5; 16,4nn), ale měl samozřejmě i své nedostatky. V rozporu s Hospodinovým nařízením udeřil holí do skály (20,10n) a čas od času si vehementně stěžoval (11,10nn; sr. 16,15). Druhým nejvýznamnějším mužem po Mojžíšovi je Áron (1,3.17.44; 2,1 atd., zejména k. 12; 16–17).

IV. Poselství knihy

V Nu se podobně jako v celé Bibli zjevuje všemohoucí a věrný Bůh. Právě toto zjevení spojuje různé části Nu v jeden celek. Hospodin ve svých ustanoveních a zákonech dokazuje, jak pečuje o svůj lid. Izraelci se proti němu často bouří, a tak rozpoutávají Boží hněv. Hospodin nenechá hřích bez trestu (11,1–3.33n; 12,10nn; 14 atd.) – Mojžíš a Áron nebudou smět vejít do Kenaanu (20,12nn). Bůh však svůj lid nezavrhuje, neboť zůstává věrný své smlouvě. Vede Izraelece pouští, aby se mohli dostat do země, kterou zaslíbil jejich otčům. Tomu nezabrání ani jejich nevěrnost, ani moc národů, které se proti Izraeli obrátí.

Zvláštní pozornost je třeba ve 4. knize Mojžíšově věnovat určitým aspektům Božího zjevení.

1. Hospodin zůstává za všech okolností věrný (sr. 23,19), ale to neznamená, že jen neúčastně přihlíží (viz zejména působivý příběh v 14,11nn). V této souvislosti je nutné všimnout si silných antropomorfních prvků (viz např. 10,35n; 15,3, „libá vůně pro Hospodina“; 28,2, „můj pokrm“ atd.). Tyto výrazy sice nelze chápat zcela doslovně, nicméně ukazují, jak hluboce se Hospodin zajímá o dění v Izraeli.

2. Zvláštní důraz je kladen na Boží svatost, a to jak v příbězích (viz např. 20,12n), tak také (i když jiným způsobem) v zákonech a ustanoveních. Přistupuje-li člověk k Hospodinu, musí splnit všechna předepsaná pravidla a odstranit všechnu nečistotu (sr. též 1,50nn atd.).

3. V Nu nacházíme velice podrobná nařízení: Bůh svrchovaně vládne nade vším, i nad těmi nejmenšími detaily.

4. Jakmile Izraelci dorazí k hranicím zaslíbené země, podlehnou pokušení sloužit tamějším bohům. Hospodin však není jen Pánem pouště; použije si pohanského věšce (22–24) a trestá Izrael za jeho modloslužbu (25) spolu s těmi, kdo jeho lid svedli (31).

Z uvedeného již v podstatě vyplývá christologický charakter knihy. V Nu se Hospodin dává poznat jako věrný Bůh smlouvy. Jinými slovy, jeho vlastnosti se dokonale zjevují v Kristu. Kromě toho má mnohé v této knize typologický význam: v postavách (zejména Mojžíšovi a Áronovi) i v událostech a zákonech je již naznačen Kristův příchod (sr. J 3,14; 1 K 10,1nn; Žd 3,7nn; 9,13; atd.).

BIBLIOGRAFIE. Viz různé IOT a komentáře – např. G. B. Gray, *Numbers, ICC*, 1903 (1955); L. E. Binns, *The Book of Numbers, WC*, 1927; S. Fish, *The Book of Numbers*², 1950, in *The Soncino Books of the Bible*; J. Marsh, *Numbers, IB*, 2, 1953; W. H. Gispen,

Het boek Numeri, 1, 1959; 2, 1964, in *Commentaar op het Oude Testament*; N. H. Snaitch, *Leviticus and Numbers, NCB*, 1967; M. Noth, *Numbers, OTL*, 1968.

N.H.R.

NUNC DIMITTIS (NYNÍ PROPOUŠTÍŠ)

Prorocství, která doprovázela Kristův příchod, nezazněla při obřize (jako v případě Jana Křtitele), ale u obřadů očištění o měsíc později. Podle starého zvyku se děti přinášely k starému písmákovi nebo rabinovi do chrámu, aby jim požehnal. Snad právě za těchto okolností vyslovil Simeon, když bral do náručí malého Ježíše, své *nunc dimittis* (L 2,29–35). Simeona Písmo charakterizuje jako muže, s nímž byl Duch svatý, což je v židovské tradici totéž jako mít „ducha prorocství“. Podle rabinů Duch od Izraele odešel po proroku Malachiášovi a jeho návrat byl znamením mesiášského věku (sr. *SB, in loc.*). V případě Simeona dochází k třem konkrétním „skutkům Ducha“:

1. Duch svatý mu předpověděl, že uvidí Hospodinova Mesiáše,

2. veden Duchem (sr. Zj 1,10) přišel do chrámu, setkává se s Ježíšem a uznává ho jako Mesiáše (sr. 1 S 16,6nn) a

3. vyslovuje modlitbu, která je v kontextu Lukášova evangelia zřetelně prorocká.

Nyní propouštíš lze rozdělit do dvou částí, z nichž první je modlitba k Hospodinu (v liturgii se jako „Nunc dimittis“ začala označovat pouze tato část) a druhá je proroctvím adresovaným Marii. Svým tónem a obsahem stojí vzájemně v ostrém kontrastu. Modlitba zní radostně a velmi slavnostně vyjadřuje mesiášskou naději judaismu: v Mesiášovi obdrží pohané Boží pravdu, a tak se v něm plně ukáže sláva Izraele jako Božího nástroje zjevení a vykopení (sr. Iz 49,6; Sk 1,8; Ř 15,8nn). V druhé části však přichází, snad pro vyvážení dojmů z modlitby, namísto chvály varování. Mesiáš způsobí rozdělení a mnozí jej odmítnou (sr. Ř 9,33).

V Simeonově proroctví se objevuje představa trpícího Mesiáše. Úděl Izraele je slavný, ale neobejde se bez konfliktu. Na znamení vykopení Izraele bude Ježíš vystaven útokům a odmítnutí (sr. L 11,30), neboť spasení, které přináší, všichni neuvítají. Přestože to Marii přinese velikou bolest, lidé budou přivedeni k rozhodnutí, kdy se projeví jejich skutečné, skryté „já“. (*BENEDICTUS) E.E.E.

NUZI Archeologický průzkum v Nuzi (Jorghan Tepe) a na přilehlých pahorcích u Kirkúku v Iráku prováděl E. Chiera a další v letech 1925–31 za spolupráce s americkými Ústavy orientálního výzkumu, Iráckým muzeem a Semitským muzeem z Harvardu. Nejstarší vrstva osídlení byla zařazena do ubaidského období, zatímco nejmladší stopy pocházejí z dob Římského impéria. Dvě hlavní etapy osídlení spadají do 3. tis. př. Kr., kdy se toto místo jmenovalo Gasúr, a do 15.–14. stol. př. Kr., kdy město ovládali Churrijci a bylo známo jako Nuzi. V paláci a soukromých domech bylo objeveno více než 4 000 hliněných tabulek, popsaných akkadsky s místním churrijským dialektem. Patří sem několik archivů, z nichž jmenujeme tři nejznámější: Tehiptilly (asi 1 000 tabulek), prince Šilvatešuba a úspěšné obchodnice Tulpunnaji. Texty zahrnují období přibližně pěti generací, takže poskytují detailní obraz života ve starověké mezopotámské

společnosti v relativně krátkém časovém úseku.

Tabulky z Nuzi obsahují mnoho soukromých smluv a veřejných zápisů. Kromě různých seznamů zboží a vybavení se v nich hovoří o celé řadě témat, včetně země, cen, rodinného zákona, žen, zákona a řádu i otroků. Za obzvláště důležité považujeme dokumenty, které se týkají různých druhů osvojení, závětí, manželství, soudních řízení, bezpečnosti a výměny osob, zboží a země. Do poměrně nedávné doby bylo několik typů nuzijských textů jen ojedinele zastoupeno i jinde, ale při vykopávkách v Tell al-Ficharu (Kurruhanni), asi 30 km JZ od Nuzi, archeologové objevili podobný materiál srovnatelného data, jenž však doposud zůstává z velké části nezveřejněn.

Naproti tomu politické dějiny a náboženský život známe velice málo. Zdá se, že Nuzi se nacházelo v churrijském království Mitanni, ačkoli rozsáhlé texty ze tohoto i rostoucí moci Asýrie dotýkají pouze okrajově. Literatura, včetně mýtů, eposů, mudrosloví a vědeckých dokumentů, je také zastoupena jen nepatrně.

Nuzijské texty obsahují značný počet styčných bodů se SZ, zejména s příběhy z doby praotců. Tyto vazby mezi zvyklostmi a společenskými podmínkami nuzijského lidu a biblických praotců vedly některé badatele k předpokladu, že Abraham a jeho potomci žili také v 15. stol., přestože existují důkazy o tom, že mnohé z těchto zvyků se dodržovaly již několik set let. V nedávné době se objevily pokusy spojitost mezi Nuzi a praotci výrazně snížit (Thompson, van Seters). Niž uvedené příklady však svědčí o existenci několika významných paralel a určité zmiňované občeje se vyskytují i na jiných místech Mezopotámie. Nuzijské způsoby se ve skutečnosti řídily spíše mezopotámským než churrijským příkladem.

Velká skupina dokumentů se zabývá *dědictvím*. V celém starověkém Blízkém východě dostával nejstarší syn větší díl než jeho bratři, i když přesný poměr se na různých místech liší. Dvojnásobný podíl, který převládá v Nuzi a objevuje se také v jiných klínopisných textech z 2. tisíciletí, úzce souvisí s Dt 21,17, přestože se zdá, že se praotcové drželi jiné praxe (Gn 25,5n). Nejčastější nuzijské označení nejstaršího syna (*rabú* = nejstarší), s nímž se setkáváme také v Ugaritu, Alalahu a ve středooasýrských textech, se v hebrejštině (*raš*) objevuje v Gn 23,25 místo obvyklého *b'kór*.

Dosud zůstává nejisté, zda bylo v Nuzi možné vyměnit prvorozenství, jak k tomu došlo mezi Jákobem a Ezauem (Gn 25,29–34). Známe sice několik příkladů, kdy mezi bratry alespoň část dědictví změnila majitele, ale v těchto transakcích nikde nelze s jistotou určit nejstaršího syna. Zcela jistě se v Asýrii a Babylónii podobné případy převodu dědictví vyskytují a neomezují se jen na Nuzi.

Každý dědic ovšem mohl být vyděděn. Takovýto drastický krok se povoloval pouze na základě přestupků proti rodině. Zmínky o „neučtém“ nebo „neposlušnosti“ vůči rodičům umožňují vysvětlit Růbenovu legraci (Gn 35,22; 49,3n), ačkoli i v tomto ohledu lze podobné příklady najít i jinde.

Vznikla teorie, že pokud člověk vlastnil domácí bohy, získával tak právo na dědictví. Podobně lze vysvětlit i Ráchelinu krádež (snad v Jákobově zájmu) Lábanových bůžků (Gn 31,19nn). Pravděpodobnější však je, že rodinné bůžky směl odkázat jenom otec, obvykle prvorozenému synovi, a že jejich krádež nezvětšovala dědicův nárok.

V nuzijských textech zaujímá důležité místo také *adopce*. Muž bez dědice si mohl osvojit cizího člověka, který pak měl vůči svým adoptivním rodičům určité závazky. Podobný úzus ovšem známe i z jiných mezopotámských dokumentů. K povinnostem osvojeného patřilo obstarávání potavy a osázení, zejména ve stáří, a zajištění náležitých obřadů při pohřbu a oplakávání, přičemž osvojený obdržel dědictví. Je možné, že Abram si před Izákovým narozením tímto způsobem osvojil Eliézera (Gn 15,2–4), zejména proto, že v Nuzi dostával později narozený syn větší dědičský podíl než kdokoli adoptovaný a k osvojení otroků čas od času docházelo. Proces adopce nabyl v Nuzi takového rozsahu, že se stával umělou konstrukcí, díky níž mohlo dojít k prodeji majetku, který byl z právního hlediska zjevně nezacizitelný. Tehiptilla byl tímto způsobem „osvojen“ asi 150x!

Nuzijské texty se zmiňují ještě o třech dalších řešeních pro bezdětná manželství. Muž se mohl znovu oženit nebo si vzít konkubínu, případně mu manželka nabídnou svou otrokyni. Tento zvyk, který neplodné manželce skýtal určitou ochranu, má obdobu v životě Sáry, Ráchel a Leji (Gn 16,1–4; 30,1–13), a i když se v Nuzi vyskytuje jen jeden příklad této metody (HSS 5. 67), známe další z Babylónie a Asýrie. Syna, který se takto narodil otrokyni, si otec podle mezopotámského zvyku obvykle osvojil nebo ho prohlásil za legitimního, ačkoli nuzijský text v tomto bodě neuvádí nic konkrétního. HSS 5. 67 však naznačuje, že manželce zůstala autorita nad dětmi její otrokyně, a zdá se, že Sára, Ráchel a Lea převzaly za potomka své otrokyně zodpovědnost hned od jeho pojmenování.

Přestože se nuzijské písemnosti nezmiňují o otcovském pozhánání (např. Gn 27,29,33; 48,1nn), příležitostně obsahují ústní prohlášení, jimž se očividně přisuzovala právní platnost. Jedno z nich adresoval svému synovi otec ležící na lůžku (sr. Izák). V nuzijských textech i v Gn byla tyto výroky chráněny právními a zvykovými zárukami a často je provázela symbolická gesta.

V nuzijských dokumentech často nacházíme zmínky o ženách. Je zde doloženo právo dcer na dědictví, obvykle v případě, kdy v rodině nebyli synové; takové případy se řeší i v babylónských smlouvách (sr. Nu 27,8). Manželská smlouva někdy obsahovala klauzuli, která manželovi zakazovala oženit se s další ženou. O tuto záruku usiloval Lában pro Ráchel (Gn 31,50). Avšak ne každá nevěsta měla takové štěstí. Muž mohl pro sebe nebo pro svého syna získat dívku pro potenciální manželství (sr. Ex 21,7–11), zatímco stížnost Lábanových dcer, že si otec ponechal jejich věno (Gn 31,15), se paralelně vyskytuje v pěti nuzijských textech, kde nacházíme stejný slovní obrat (*kasp-apa akālu*).

SZ se určitým způsobem týká několik nuzijských zmínek o obchodních transakcích. Území se občas přidělovala losem (Nu 26,55n; Joz 18,2–10) a existovalo zde také periodické „osvobození“ od dluhu (Dt 15). Prodej půdy někdy prodávající stvrzoval zdvižením své nohy a postavením nohy kupujícího na prodávanou půdu, zatímco v některých transakcích sloužily za právní symboly střevice (sr. Rt 4,7n; 1 S 12,3, LXX; Am 2,6; 8,6). Na základě důkazů z Nuzi se změní výklad 1 S 1,24 z původního „tři býčci“ na „třilétý býček“.

Nuzijské zmínky o *apiru* (*chabiru* = označení různých osob, často cizinců, kteří přijali dobrovolnou službu), připomíná výraz „hebrejský otrok“ a hanlivě

užívání slova „Hebrejové“ mezi Egypťany a Pelištejci, týkající se Izraelců (Gn 39,14; Ex 1,15; 21,1–6; 1 S 14,21).

BIBLIOGRAFIE. Archeologie: R. F. S. Starr, *Nuzi, Report on the Excavations at Yorghana Tepe*, 2 sv., 939. Texty: E. Chiera *et al.*, *Joint Expedition at Nuzi*, 6 sv., 1927–39; E. R. Lacheman *et al.*, *Excavations at Nuzi*, 8 sv., 1929–62. Obecně: C. H. Gordon, *BA* 3, 1940, str. 1–12; H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*², 1965, str. 312–317; C. J. Mullo Weir, *AOTS*, str. 73–86; M. Dietrich *et al.*, *Nuzi-Bibliographie*, 1972; T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, 1974, str. 196–297; J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, 1975, str. 65–103; M. J. Selman, *TynB* 27, 1976, str. 114–136. M.J.S.

NŮŽ. Primitivní pazourkový nůž byl vedle nožů kovových na Blízkém východě běžný až do nedávné doby. V SZ sloužil k *obřezání Mojžíšova syna a Izraelců (Ex 4,25; Joz 5,2n), snad z hygienických důvodů, protože jednou použitý pazourek se mohl snadno nahradit jiným. Hebr. *hereb*, které se objevuje v těchto oddílech a při sebemržení extatických Baalových kněží (1 Kr 18,28), zpravidla označuje krátký meč. V Př 30,14 představuje paralelu k hebr. *ma^akelet* = nůž používaný při jídle. Šlo o krátký meč, který si vzal Abraham na zabítí Izáka a Lévišec jím rozsekal svou ženu (Gn 22,6.10; Sd 19,29). Hebr. *šakkín* (Př 23,2) souvisí s aram. *sakkín*, arab. *sikkín* = nůž.

Některé překlady se řídí Vulgátou, která překládá jedinečné hebr. slovo *ma^alāpīm* = „nože“, latinským *cultri* (sr. syr. *hlāpā*). Někde uváděné „kadidelnice“ jsou převzaty z 3 Ezd 2,9 (ř. *thyiskai*). LXX překládá „různého druhu“ (ř. *parēllagmena*), což ovšem na význam nevrhá nové světlo. A.R.M.

NYMFÁ, NYMFAS. Majitelka domu v Laodikeji (nebo možná někde jinde v blízkosti Kolos), v němž se scházela církev (Kó 4,15). Mnoho rukopisů sice čte „jeho dům“ (takto i KP), ale většina nejspolehlivějších uvádí „její dům“ (sr. EP) nebo „jejich dům“. Jméno zde stojí v akuzativu a bez přízvučky, takže mohlo představovat mužské jméno Nymfas (zdrobnělina jména Nymfodoros?) nebo ženské jméno Nymfa (sr. J. H. Moulton, *Grammar*, 1, str. 48, kde je vysvětlena příčina Lightfootovy zdrženlivosti). V obou výkladech lze čtení „jejich dům“ vysvětlit tak obtížně, že může být správné. Snad odkazuje zpět na „bratry v Laodikeji“ (Lightfoot navrhuje místní koloskou rodinu nebo možnost, že *autōn* znamená „Nymfas a jeho přátelé“).

Nymfa(s) se podobně jako *Filemon a *Archippos prokazuje Pavlovým přátelstvím (mohlo vzniknout v Efezu?) v oblasti, kterou apoštol nenavštívil (sr. Kó 2,1). A.F.W.

OBECNÉ LISTY. Při formování *kánonu NZ se List Jakubův, 1. a 2. list Petrův, 1., 2. a 3. list Janův a List Judův spojily dohromady jako „obecné“, protože kromě 2. a 3. listu Janova byly adresovány širšímu posluchačstvu, nikoli místnímu sboru či jednotlivci. Klement z Alexandrie mluví o dopisu, který poslala jeruzalémská rada (Sk 15,23), jako o „obecné epistoletě všech apoštolů“ a Origenes užívá toto označení jak pro *Barnabášův list*, tak pro dopisy Jana, Pet-

ra a Judy. Později se název „obecné“ začal užívat v případech epistol přijatých celou církví a ortodoxních v učení, takže se stal synonymem pro „pravé“ či „kanonické“. Ohledně jiných dokumentů vydávaných pod Petrovým jménem Eusebius říká: „Nemáme žádný doklad o tom, že by byly předávány jako obecné spisy“ (EH 3. 3). R.V.G.T.

OBĚD (hebr. *’óbēd* = služebník).

1. Syn Rút a Bóaza (Rt 4,17) a děd Davida (Rt 4,21n; 1 Pa 2,12; Mt 1,5; L 3,32). Obédovo narození bylo radostí Noemi ve stáří.

2. Jerachmeelovec (1 Pa 2,37n).

3. Jeden z Davidových bojovníků (1 Pa 11,47).

4. Syn Šemajáše a vnuk Obéd-edóma z čeledi Kórachovců (1 Pa 26,7).

5. Otec Azarjáše, velitel, který sloužil za Jójadovy vlády (2 Pa 23,1). J.D.D.

OBĚD-EDÓM (hebr. *’óbēd ’edóm* = služebník [boha?] Edómu).

1. Pelištejec z Gatu, který žil nedaleko Jeruzaléma. Než David dopravil schránu smlouvy do Jeruzaléma, nechal ji po Uzově smrti tři měsíce v Obéd-edómově domě. Během této doby přinášela její přítomnost celé domácnosti pozhánání (2 S 6,10nn = 1 Pa 13,13n; 15,25).

2. Předek čeledi vrátných (1 Pa 15,18nn; 16,38; 26,4nn; 2 Pa 25,24).

3. Čeled’ zpěváků v předexilní době (1 Pa 15,21; 16,5). J.D.D.

OBĚŤ A OBĚTOVÁNÍ

I. Ve Starém zákoně

1. Terminologie

SZ nemá pro „oběť“ žádný obecný výraz, kromě jen zřídka užívaného *qorbān* = to, co je přineseno blízko (*qrb*), které se vyskytuje prakticky pouze v levitickální literatuře. V případě zákonů může k témuž účelu sloužit *’iššē*, ale diskutuje se o tom, zda se nevztahuje jen na *’ēš* = zápalné oběti (sr. však Lv 24,9). Další často používaná slova označují jednotlivé druhy obětí a jsou odvozena buď ze způsobu oběti, např. *zebah* (oběť), „to, co je zabit“ (*zābah*), a *’ólā* (zápalná oběť), „to, co jde vzhůru“, nebo z jejich účelu, např. *’āšām* (oběť za vinu), „za vinu“ (*’āšām*), a *haṭṭā’* (oběť za hříchy), „za hříchy“ (*haṭṭā’*). Ty lze částečně rozdělit ještě podle způsobu přípravy obětovaného zvířete, zda se spalovalo celé (*’ólā*, Lv 1), nebo jestli ho jedli kněží spolu s lidem (*zebah*, Lv 3), nebo jen kněží (*haṭṭā’* a *’āšām*, Lv 4–5). O tom, v čem se *’ólā* a *zebah* liší, pojednává Dt 12,27 (sr. Jr 7,21, kde prorok ironicky navrhuje tento rozdíl smazat).

Ke *qorbān* patřila také nekřavá oběť, „dar, oblacen“, a také oběti obilí (*minhā*, Lv 2), prvotiny (*re’šit, bikkūrīm*), snop z 16. nisanu, těsto při slavnosti žně a desátky.

2. Teorie o počátcích obětního systému

Oběti neznali ve starověku pouze Izraelci (sr. Sd 16,23; 1 S 6,4; 2 Kr 3,27; 5,17), a proto se izraelské oběti vysvětlovaly mnoha různými paralelami z okolních národů. W. R. Smith („Sacrifice“, *EBr*⁹, 21,

1886, str. 132–138; *The Religion of the Semites*, 1889) vykonstruoval z poznatků o předislámských kočovných Arabech hypotetického „Semitu“, pro něhož obětní pokrm představoval nejstarší formu obecnosti věčích s božstvem. Panbabylónské hnutí (H. Winckler, A. Jeremias, asi od r. 1900) vycházelo z vyspělejší civilizace Mezopotámie a rozvinutého obřadu smírčí oběti, který se tam vykonával.

R. Dussaud dává přednost kenaanskému prostředí a nachází paralely nejdříve v kartaginských obětních platbách (*Le sacrifice en Israel et chez les Phéniciens*, 1914; *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, 1921) a později v textech z Ras Šamra (*Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*, 1937). Materiály ze starověkého Ugaritu (asi 1400 př. Kr.) svědčí o rozvinutém obřadu obětí, které se nazývaly podobně jako ve SZ. *Šrp* byla zápalná oběť, *dbh* označovalo zvíře zabit jako obětní pokrm, *šlm* zřejmě smírnou oběť a *’am* představovalo ekvivalent hebr. *’āšām*. (Tyto protějšky ovšem Dussaud nepřiražuje.) Badatelé v oblasti mýtu a rituálu (S. H. Hooke, *The Origins of Early Semitic Ritual*, 1938; I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, 1943) zdůrazňovali původ izraelských obětí u nekočovních kmenů a přikládali v kultu důležitost zástupné roli trpícího krále.

To ovšem nepřesvědčilo A. Alta, který již dříve tvrdil (*Der Gott der Väter*, 1929, nyní in *Essays on OT History and Religion*, 1966, str. 1–77), že skutečné předchůdce izraelské víry je třeba hledat spíše mezi kočovnými praotci, jež pěstovali formu náboženství založeného na bohu představitele rodu („Bůh Abrahamův“, „Bůh Izákův“, „Bůh Jákobův“). V. Maag („Der Hirte Israels“, *Schweizerische Theologische Umschau* 28, 1958, str. 2–28) rozvinul tuto myšlenku postřehem o důležitosti metafory pastýře při charakteristice tohoto Boha a ze zvyků kočovných pasteveckých kultur asijských stepí vyvodil, že jejich oběť byla společným jídlem, kdy bůh přebíral zodpovědnost za prolitou krev, jež by jinak vyvolala pomstu (sr. A. E. Jensen, „Über das Töten als kulturgeschichtliche Erscheinung“, *Paideuma* 4, 1950, str. 23–38; H. Baumann, „Nayma, die Rachemacht“, *ibid.*, str. 191–230). Izraelské náboženství, jak je doloženo v SZ, představuje synkretismus, v němž nomádská oběť *zebah* koexistuje spolu s obětními dary typu *’ólā*, jež pocházejí od usedlých Kenaanců (V. Maag, *VT* 6, 1956, str. 10–18).

Tento pohled připouští současně usedlé i kočovné prvky, ale při jeho uplatňování na konkrétní SZ vyprávění je značně subjektivní. SZ popisuje raný Izrael spíše jako národ, který se postupně usidluje, než jako nomády. Praotců již měli větší stáda hovězího dobytka a do jisté míry se zabývali zemědělstvím. Možná, že bližší období hebrejských obětí lze najít mezi kmeny typu afrických Nuerů, kteří podle svědectví E. Evance-Pritcharda (*Nuer Religion*, 1956) jako zástupnou náhradu za hříchy obětovali býka. Wellhausenova škola, jež vysledovala vývoj od radostného obětního jídla raných dob po oběti za hříchy a za vinu, uskutečňovanou až v poexilním období (J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 1885; W. R. Smith, *op. cit.*), považuje spojení obětí a hříchu až zajev z nejpозdnější doby. To však není pravděpodobné (sr. autorovo dílo *Penitence and Sacrifice in Early Israel*, 1963), jak ukáže následující historický nástin.