

co je skryto, odhalí a bude soudit všechno (1K 3,11—15. 2K 5,10). Žádný člověk mu se svým dílem neuprchne, neskryje se a nic nezatají. Toto vědomí má člověka ustavičně provázet ve všem, co prožívá v mládí i stáří, ve všem příjemném i odpor-
ném, v dobrém i zlém.

Kniha Kazatel zdůrazňuje naprostou Boží výlučnost (ne-
jmenuje Boha nikdy Hospodinem), v níž předurčil vše, i lid-
skou nicotnost a potřebu přijímat celý život a vše v něm od
něho. S ledovou chladností a řezavou důsledností připomíná,
že člověk není nic a nemůže nic. Kazatel nepoukazuje na Boží
slitování, ani moc modlitby, jež by hnula Božím milosrden-
stvím. Člověk se nemůže spoléhat ani na svou moudrost. Ve
všem ční nad člověkem jistota Božího soudu. Bohem stvořený
svět a život je bez Boha nerozřešitelnou záhadou, v níž se
člověk nemůže vyznat. Rozřešení této záhady ponechal Bůh
výlučně sám pro sebe — a nakonec je odhaluje v Kristu (Ko
2,3). Svědectví o lidské nicotnosti a Božím soudu by ovšem
vedlo k zoufalství, kdyby Kazatel nepřiváděl při všem ke
zvláštní radostnosti zdánlivě protismyslné. Právě ta nadějnost
proti vší beznaději je svědectvím o tom, že za lidskou nicotou
a v Božím soudu se skrývá tajemství Boží milosti.

PÍSEŇ

ÚVOD

*PÍSEŇ je sbírkou 'milostných' písní z různých dob. Jazykový
rozběr prokazuje u některých původ z období perského až hele-
nistického (5.—3. stol. př. Kr.), zatímco různé archaismy slov-
níkové a frazeologické by spíše odpovídaly době starší, do-
konce snad Šalomounově (např. 3,6—11). Jiné prvky ukazují
na prostředí severoizraelské, jiné zase na prostředí judské.
Jaký byl tedy záměr vytvořit z tak různorodých částí jednotný
celek? A proč byla skladba přijata do starozákonního kánonu?
Víme, že ještě po její kanonizaci r. 90 po Kr. byly o ni vedeny
spory a že bývala oblíbenou písní při různých nevázaných
zábavách. Koncem 1. stol. po Kr. musel se jí proto rozhodným
způsobem zastat rabbi Akiba, který později za Bar-kochbova
povstání (r. 135) zahynul mučednickou smrtí rukou Římanů.
Od 5. stol. po Kr. je četba Písně doložena jako sváteční četba
o židovských velikonocích.*

*O výklad Písně se ve všech dobách vedly spory; ty nejsou
rozhodnuty dodnes. V podstatě jde o dvojí pojetí: sakrální
a profánní. A obojí se dá ještě rozdělit do dvou skupin. Celkem
se tedy setkáváme se čtverým výkladem:*

*a) alegorickým: Tento výklad, který je doložen přinej-
menším od 1. století po Kr., umožnil přijetí Písně mezi kano-
nické spisy na synodě v Jabně (Jamnii) r. 90 po Kr. Vztah
Milého a Milé je chápán obrazně jako vztah Hospodina k Izraeli.
Křesťané jej přenesli na vztah Krista k církvi (sr Ef 5,25—28).
Jsou tu ovšem možné i jiné závěry s důrazem více historickým
nebo mystickým. Myslelo se např. na setkání Izraele s něja-
kým jiným národem, nebo na pokus zbytků deseti severo-
izraelských kmenů spojit se po zániku severního království
(r. 721) s Judou a na nepřátelský postoj judských 'bratří',
popř. na setkání Hospodina s věrnými vyznavači po zajetí*

babylónském nebo i jindy. Chápáno mysticky šlo by tu o vztah buď Šalomouna k Moudrosti, nebo Krista k lidské duši apod.

b) kultickým: Podle tohoto výkladu by Píseň byla ohlasem prastaré pohanské liturgie při slavnostech znovuožití a zasnub božstva plodnosti Tammúze a jeho sesterské milenky Ištary. Při slavnostních zasnubách (hieros gamos) byli oba božští partneři zastupováni králem a velekněžkou. Jejich manželské spojení zajišťovalo úrodný a plodný nový rok. Toto spojení, jež nebylo samoučelné, nýbrž mělo svůj smysl náboženský, nesmí být tedy hodnoceno měřítky dnešní morálky. Izraelští proroci vystupovali proti tomuto druhu kultu zcela nesmiřitelně (Iz 17,10 Ez 8,14 Za 12,11), protože Hospodin není jako pohanští bohové, aby se dal lidským příkladem přinutit k napodobení. Přesto však se zpronevěřilý Izrael těmto kultům ochotně poddával (sr Oz 4,13n aj.). Píseň prý má kořeny v této oblasti, ale je obměněna izraelskou teologií.

c) dramatickým: Toto pojetí je jen jakousi 'demokratizací' předchozího výkladu. Scéna se z roviny božské přenáší na lidskou. V dramatu nestojí v popředí stránka sexuální, nýbrž čistá a věrná láska. Je to zdůrazněno mimo jiné i tím, že vedle Milého a Milé tu vystupují i záhadní 'druhové' stojící snad ve službách 'Šalomouna', který se Milé chce zmocnit, ale nakonec nemá úspěch. Otázkou ovšem je, jak by se podobná skladba bez přímého náboženského záměření mohla dostat do bible, i kdyby měla nesporně vysokou mravní úroveň.

d) naturalistickým: Píseň prý je sbírkou milostných písní, leckdy až naturalisticky popisných, jak je známe např. z lyriky staroegyptské nebo arabské. Připomínají se i svatební obřady ze Zajordánie a Libanónu z konce minulého století. Někteří badatelé prohlašují přímo, že se Píseň dostala do kánonu nedopatřením, či dokonce omylem. Jiní zdůrazňují neposkvrněnost čisté lásky, aby Píseň přiznali uznání a tím zdůvodnili její místo v souboru biblických knih.

Uvedené pokusy o výklad Písně zahrnují tak široké možnosti, že je nejprve třeba Píseň chronologicky umístit. Za její 'prehistorii' možno označit 'božské zasnuby' (výše b), za pozdní výhonek pak novodobé svatební zvyklosti (bod d). Píseň se svým vznikem hlásí někam doprostřed. Zmínili jsme se, že to byl alegorický výklad (a), který umožnil její kanonizaci; ostatně jen díky této výlučně náboženské motivaci se jednotlivé starozákonní knihy zachovaly, zatímco spisy teologicky

pochybné byly ničeny nebo aspoň odmítány. Alegorizování však byl exegetický způsob dobově podmíněný (např. i u apoštola Pavla, Ga 4,22—27 aj.), proto je oprávněná otázka, zda nelze Píseň chápat také doslovněji. O Boží lásce k lidu hovořili často už proroci (Iz 54,5 Jr 3,14), i když kárali lid pro jeho nevěru. Bible přece ví i o stvoření člověka jako muže a ženy (Gn 1,27) a o jejich vzájemném vztahu (sr vk Gn 2,21nn), který má být odleskem Boží lásky k nim a pro ně pomocí, aby Boží lásku dovedli ze své vzájemné lásky pochopit a opětovat. Patrně neporozumíme Písní správně, budeme-li jednostranně zdůrazňovat alegoricky jen stránku sakrální proti stránce profánní, anebo zase naturalisticky jen stránku profánní (sexuální) proti stránce sakrální. I pravda mívá dvě stránky. Jen tam dosáhne lidská láska vrcholu a bude čistá a věrná, kde bude zakotvena v Boží lásce. Můžeme proto v Písní vidět chvalozpěv na lásku člověka k člověku a současně ji chápat i jako obraz lásky Hospodina k jeho lidu či Krista k církvi. A pokud je i užito obrazů známých z dramatu o 'božských zasnubách', bude lépe vidět za nimi nikoli závislost na předloze, nýbrž záměrnou snahu biblických svědků překonat pohanské názory a zvyky jejich vlastními zbraněmi, nehledat tedy v Písní prvky tammúzovsko-ištarské, nýbrž ideálně lidské jako obraz stvořitelského zá-
měru Božího.

1. NÁZEV KNIHY

1,1

I

¹ a Nejkrásnější z písní ^a Šalomounových ^b.

^{a-a} dosl. Píseň písní, Velepíseň. — ^b nebo: pro Šalomouna.

[1] : 1Kr 5,12 (= 4,32 K)

¹ Píseň písní neboli Velepíseň (H. šir ha-širim) je pojmenování, které genitivní vazbou vyjadřuje jedinečnost a nesrovnatelnou krásu celé básnické skladby, je to vlastně superlativ: nejkrásnější píseň (sr godeš q^adášim — 'svatyně svatých', vele-svatyně, Ez 45,3; meglek m^elákim — 'král králů', velekrál, Ez 26,7 apod.).

Skladba se připisuje Šalomounovi, králi proslulému moudrostí, který je podle 1Kr 5,12 (= 4,32 K) autorem 1005 písní a 3000 mudroslovných výroků. Tím se Píseň včleňuje do okruhu starozákonní moudrosti, podobně jako knihy Přísloví a Kazatel a ovšem též některé Žalmy nebo jejich části.

2. ZROD LÁSKY

a) Touha

1,2—4

² **Kéž políbí mě polibkem svých úst!**

Vždyť lepší je tvé laskání^c než víno.

^{3d} **Příjemně voní tvé oleje^d,**

nejčistší olej — tvé jméno.

Proto tě dívky milují.

^{4e} **Táhni mne^e za sebou! Dáme se v běh^f.**

Král uvedl mě do^g svých komnat^g.

Budeme jásat, radovat se z tebe,

^h **připomínat tvé laskání^h opojnější než víno.**

Právemⁱ tě všichni milují.

^c [jsou] tvé prsy, O' V (< *daddekā* místo *dódekā*, H.). — ^{d-d} :: a vůně tvého oleje než všechny balzámy, O'; sr 4,10. — ^{e-e} Váběj tě, O'. — ^f + za vůni tvých olejů, O' V. — ^{g-g} :: sg, O' P V. — ^{h-h} :: milovat prsy tvé, O'; pamětliví prsu tvých, V. — ⁱ ∞ As TOB; :: přímost, O' [a sloveso v sg]; přímí, V > K; srdečně, Lr.

[2] Pís 4,10; : Sd 9,13 Ž 104,15 [3] Kaz 7,1 : Př 10,7 [4] : Ž 45,15n

² Píseň lásky začíná slovy touhy. V milostném roztoužení připomíná si milá polibky svého milovaného. Víno opojuje a občerstvuje (Sd 9,13 Ž 104,15 Kaz 2,3). Mnohem více však opojuje laskání projevované vroucími polibky. Hebrejský výraz *n-š-q* = políbit připomíná foneticky příbuzné *š-q-h* = opájet, a tím vyvolává představu opojujícího polibku. Starověk myslel substancílně. Všecko, i lidské vztahy jako láska a přátelství, požehnání nebo kletba je nějakou substancí, látkou.

Polibkem jako by jeden druhému dával pít vlastní duši. Milý s milou se spojují v jedinou duši. Jákob polibkem předává Izákovi požehnání (Gn 27,27), Josef svým bratřím odpuštění (Gn 45,15). Také David se polibkem sjednotil s Jónatanem (1S 20,41). Intenzita touhy je tak velká, že píseň přechází z 3. os. (kéž políbí mě) na 2. os. (tvé laskání). Tak tomu bývá i jinde, zvl. v básnických částech SZ (sr Žalmy).

³ Milou zaplavuje při vzpomínce na milého vůně vzácných olejů, jimiž si milý připravil své vlasy a svou pleť (sr Kaz 9,8) k přijetí milé. Vonné oleje, parfémy, patřily v Orientě k slavnostním příležitostem. Zde se uvádějí jako slovní hříčka k výrazu 'jméno' (H. *šemen* = olej, *šém* = jméno, sr Kaz 7,1). Jménem se projevuje podstata bytosti; vyzařuje z ní — příjemně u spravedlivých, odporně u svévolníků. Jméno milého, z něhož vyzařuje láska, 'voní libě' (sr protiklad: jméno svévolníka 'páchne', Př 10,7). Zmíněné dívky jsou sbor družiček, který svým zpěvem popř. tancem symbolicky vyjadřuje vztah milé k milému. Někdy se s ní ztotožňují, umocňují její slova, jindy s ní hovoří.

⁴ Milá touží po tom, aby byla odvedena či dokonce unesena ('táhni mne') do pokojíka svého milého. V milém vidí svého 'krále', v jeho příbytku 'komnaty'. Spolu s ní budou setkání s milým přítomny i její družky. Také jim náleží, aby se hlasitě radovaly z milostného štěstí své 'paní'. V duchu spatřuje již milá svůj svatební průvod (Krinetzki). Láska touží, váží si, poddává se. Ze svého štěstí chce rozdávat.

Únos byl původně obranou nevěsty před domácími bohy, kteří by ji stíhali za její dobrovolný odchod a opuštění domova. Byla-li odvedena násilím, je bez viny. Forma zůstává, i když vymizel původní polyteistický náboženský obsah.

Běh ke komnatě králově se nehodí k profánní svatbě, připomíná spíše orgiastický prvek kultického obřadu (Wittekindt). Výrazy *šém* = jméno ('esence bytí', Lys) podobně jako *šemen túraq* = 'nejčistší olej' mohou být narážkou na jméno Tammúzovo (Schmökel, 112). Jako 'dívky' (H. 'alámót') se označují dospívající dívky, které by už mohly mít děti, ale nemají je (Lys), byly původně v pohanských obřadech průvodkyněmi kněžky (hieroduly), která představovala bohyni úrody a plodnosti. 'Komnatou', kam milý táhl milou, byl nejspíše vnitřní, temný, intimní pokoj (sr 2S 4,7 13,10 sr Sd 15,1), kde se měl uskutečnit akt lásky; původně to byla asi nějaká prostora chrámová (sr vyobrazení erotických scén, která se našla v Ištarině chrámu v Ašúru; uvádí Ilse Seibert, 76n. Podobně W. Zschietzschmann v doplňku díla R. Marcadé, 167n).

b) Úskalí

1,5n

⁵ Černá jsem, a přece půvabná,
jeruzalémské dcery,
jak stany Kédarců,
jako stanové houně Šalomounovy.

⁶ Nehleďte na mne,
že jsem až dočerna opálená,
že mě tak ožehlo slunce.

To synové mé matky¹ se proti mně rozohnili:
uložili mi vinice hlídat,
neuhlídala jsem však vinici vlastní.

¹ se přeli se mnou, O' V.

(5) : Ž 120,5

⁵ⁿ Milá vyznává, že je černá (H. *š'chórá*). Černá je opakem bílé a červené, které jako barvy světla byly považovány za krásné a ideální (sr Pís 5,10 Pl 4,7). Snědost, temná barva ubírá na kráse (sr Pl 4,8). Tmavou barvu své pleti vykládá milá jako důsledek pobytu na vinici, kde byla vystavena žhoucím paprskům slunce. Na vinici ji poslali její bratři. Byli to 'synové matky', tedy vlastní bratři (otec mohl mít syny i s jinými ženami, např. otrokyněmi). Bratři měli být ochránci sester. Milá si stěžuje, že se proti ní 'rozohnili'. Bylo to proto, že byla její poctivost ohrožena? Nebo ji chtěli skrýt před milým? Anebo nevlídnost bratří a její vypuzení z domu má sloužit milé na obranu před demony, kteří by jí mohli škodit, když sama odešla z domu? Těžko říci. Rozhodně zde zůstávají staré mýtické motivy, které vyjadřují, že milá se pro milého musí rozloučit s dosavadním domovem.

Pobyt na vinici, kde zraje víno, působí, že milá nemohla ubránit svou vlastní 'vinici' — svůj plodný klín, který má také přinést plody. Ožehnutá životodárným sluncem dozrála k lásce. Ani snědost neubrala na jejím půvabu. Je žádoucí jako stany kédarských beduinů, vyrobené z černé kozí srsti, které poskytnou poutníkovi vytoužený stín po úmorné cestě pouští; je jako stanové houně Šalomounovy, za nimiž se tají královská nádhera a oslnivá sláva Hospodinova vyvoleného Miláčka (Je-

didjá) a mnohá tajemství, jimiž byl obklopen tento představitel moudrosti a lásky.

'Dcery jeruzalémské' (ještě 2,7 3,5.10 5,8.16 8,4), jinde 'dcery sijónské' (3,11) jsou v dnešní textové úpravě Písně družičkami svatebního nebo prostě slavnostního průvodu milé.

Výskyt výrazů *š-čh-r* (= býti černý) a *š-l-m* (možno slyšet i ve jménu Jeruzaléma = Jerúšalajim, v.5a), avizují jména dvou božstev známých z ugaritských textů, bohů 'líbezných a krásných'. Jsou to Šachar a Šalim (např. Lys) z eposu o Zrození Jitřenky. Vypráví se v něm o narození dvou božských dětí, Jitřenky a Soumraku (Kotalík, 61). Narážkou na mýtus o Jitřence je zmínka o Hélelovi ben Šachar (= 'Lucifer v jitře vycházející', K, Iz 14,12). Uctívání Šalima je doloženo pro Palestinu již v 19. stol. př. Kr.

c) Nejistota

1,7n

⁷ Pověz mi ty, kterého tolik^k miluji,
kde budeš pást,
kde necháš odpočívat stáda za poledne!
Proč musím být jako zahalená¹ poběhlíce
při stádech tvých druhů?

⁸ „Jestliže to sama nevíš,
nejkrásnější z žen,
vyjdi po šlépějích stád
a kůzlátka svá pas
u pastýřských kolib.“

^k dosl. má duše. — ¹ :: bloudící, P V (< *t'-h* místo '*t-h*, H.).

(7) Pís 2,16 6,3 (= 2 K); : Ž 23,2; Gn 38,14

⁷ⁿ V tomto úryvku se otevírá jiná scénérie: místo vinic jsou tu pastviny s pastýřskými příbytky. Milá hledá milého, který je kdesi vzdálen a milá neví, jak by se s ním mohla setkat. Horoucně touží po setkání. Mluví k nepřítomnému milému, oslovuje ho. Bloudí od stáda ke stádu a připadá si jako poběhlíce. Na její otázku odpovídá sbor pobídkou k dalšímu usilovnému hledání.

Milý je označen jako pastýř. V tomto výrazu je souzvuk hebrejských slov pásti ($r\text{-}^{\prime}h^{\prime}$) a přátelit se ($r\text{-}^{\prime}h^{\prime}$). Pastýřský život zůstal pro Izraele ideální. Velcí Hospodinovi služebníci byli pastýři: Abraham, Jákob, Mojžíš, David.

O polednách nastává přestávka, práce ustupuje stranou, pastýři táboří na zelených nivách a při tekoucích vodách (sr Ž 23,2).

Milá je nazvána 'nejkrásnější z žen'. Podle staré židovské tradice byly nejkrásnějšími ženami Sára, Rachab, Abígajil a Ester (Megillá, 14ab).

Měřítkem pravé krásy podle bible ovšem není jen vnější vzhled (sr vk Gn 12,11n). Tak i král byl prohlásován za krásného, ať už byl skutečně hezký nebo ošklivý. Rovněž ženich a nevěsta při sňatku. Kultická řeč skutečnost tvoří, nikoli popisuje.

Rudolph zastává názor, že odpověď ve v.8 je prostá a přejná: Jdi jednoduše, bez dlouhého ptaní a zkoumání, po stopách stád. Podle Gerlemana jde o odpověď vyhýbavou. Podle Krinetzkého jde o ironii toho, kdo milé odpovídá, což není sám milý, nýbrž 'mužský sbor'. Zatímco milá nechce mít nic společného s přáteli svého milého, radí jí prý vzdálený milý, aby se obrátila právě na ně. Kultický výklad Schmökelův pokládá odpověď milého za vyhýbavou, ale přesto kladnou.

Pozoruhodná je určitá analogie z eposu o Gilgamešovi: Ištar okouzlela Gilgamešovou krásou a slávou, vyznává mu lásku a nabízí mu manželství:

„Pojď ke mně Gilgameši, manželem mým se staň!
Daruj, ach daruj mi ovoce své.
Ty staň se mým mužem a já ženou tvou!“

Gilgameš ji však posměšně odmítá:

„Kterého milence jsi na věky milovala?
Který z pastýřů se ti líbil navždy?
Nuže milence tvé vypočtu ti!“
„Pastýře stád jsi milovala,
jenž podplamenici ti stále připravoval,
jenž pro tebe kůzlátka zabíjel denně,
udeřilas jej a v šakala proměnila.“

(Matouš, 105—107)

Zastánci kultického výkladu vidí v 1,7n liturgický popis mýtické scény. Podle Wittekindta tu hledá Ištar, božská 'pastýřka' svého 'pastýře' — Dóda, Tammúze, božského Milého. Kultickému obrazu Ištary odpovídá jak 'zahalená', tak 'bloudivá' Milá. 'Nejkrásnější z žen' je označení bohyně, jež je krásnější než všechny ženy. Schmökel upozorňuje, že pro-

fánní výklad je neúnosný, poněvadž odporuje palestinským mravům, kde milostná aktivita vychází zpravidla od muže.

Původní kultické schema je však v Písni značně nezřetelné. Tam-múžské barvy a náznaky propůjčují ovšem hledání milé zvláštní slavnostnost, důstojnost a ryzost. Probleskuje tu něco z 'kříže lásky': Láska musí vydržet i nepochopení, ne-li urážku od toho druhého, a to z jediného důvodu: že ho nezbytně potřebuje a chce se mu vydat.

d) Úžas

1,9—11

- ⁹ Ke klisně^m n vozu faraónovaⁿ
jsem tě připodobnil, má přítelkyně.
¹⁰ Půvabné jsou tvé tváře^o přívěsky ozdobené^o,
tvé hrdlo ovinuté^p šňůrou perel.
¹¹ Přívěsky zlaté ti uděláme,
poseté stříbrem.

^m nebo: Ke své klisně, ∞ O' V; H. *lesúsáti*; -i buď suf. 1. sg. nebo chíreq compaginis. — ⁿ⁻ⁿ :: pl, H. — ^{o-o} jako hrdličí, O' V (< *tór II.* místo *tór I.*, H.). — ^p jako, O' V (< *ke* místo *be* = v, H.).

[9] : 2Pa 1,17; Pís 1,15 2,2.10.13 4,1.7 5,2 6,4 (= 3 K) (10n)
: Ez 16,11n Zj 21,2

⁹Přirovnání milé ke klisně je evropskému estetickému cítění cizí, Orientálci však je blízké. Na rozdíl od vola a osla nebýval kůň v Orientě používán k tahání nebo nošení břemen, nýbrž byl považován za zvíře vladařské, královské. Egyptští králové používali koňů k lovu nebo k vyjížděním, jak dokumentují četná vyobrazení. Milý může proto klidně přirovnat svou milou k něčemu, co je v jeho očích tak ušlechtilé a krásné jako skvostně vyšňořená klisna v kolese nebo válečném voze mocného krále, jakým byl egyptský faraó. — Přirovnání milé ke klisně má četné paralely v egyptské i řecké milostné poesii.

Termínu *súsá* = klisna rozumějí někteří vykladači jako 'spřežení' (např. Budde, cit. Wittekindt, sr Lys). Výraz *sús* = kůň se vyskytuje ve Starém zákoně 138x; *súsá* = klisna jen zde. K tomu je *súsá* umístěno kvůli zvláštnímu důrazu na počátku verše.

Ve v.9 je poprvé v Písni užito výrazu 'přítelkyně' (H.*ra'jā*). Tento výraz je v hebrejštině odvozen od kořene *r'-h^l* = přátelit se. V Písni se ještě vyskytuje v 1,15 2,2.10.13 4,1.7 5,2 6,4 (= 3 K). Hebrejské ucho tu mohlo zároveň slyšet i názvuk na *r'-h^l* = pást; v 'přítelkyni' ozývá se tedy i motiv 'pastýřka', což má důležitost zvláště v kultických souvislostech.

¹⁰Krásu milé zvýrazňují ozdoby na tvářích a na hrdle. Tváře milé jsou ozdobeny 'přívěsky'. Snad jde o okrasný řetízek z mušlí a lastur (GB); Segert překládá 'třásně' a vidí tu „řady navlečených ozdob“. Možná, že jde o nějaký druh náušnic (Gerleman). Septuaginta a Vulgáta vycházejí z jiného významu výrazu *tór* (¹ = přívěsek, ¹¹ = hrdlička) a srovnávají tváře milé s hrdličkami (sr Hus: „Krásná jsou líce tvá, jako hrdličí!“).

Hebrejské ucho tu mohlo zaslechnout i zvěstné návěští na *tórā* = zákon. Bohatě ozdobená nevěsta byla prorokům obrazem Hospodinova lidu (Ez 16,11n sr Zj 21,2).

Hrdlo milé je ovinuto 'šňůrou perel' (H. *ch^rúzim*). Hebrejský výraz, který se vyskytuje jen zde, může (podle arabské etymologie) označovat i náhrdelník z provrtaných kamenů nebo mušlí.

¹¹Sám milý se svými přáteli (pl.: uděláme) slibuje zhotovit ještě další a snad vzácnější ozdoby, zlaté přívěsky poseté stříbrem, a tak si připravit milou 'bez poskvrny a vrásky' (Ef 5,27), aby ta, kterou miluje, se mu dokonale líbila.

e) Vonička myrhy

1,12—14

¹² **Pokud je při stole král,
vydává nard můj svou vůni.**

¹³ **Voničkou myrhy je pro mne můj milý,
a spočívá na mých prsou.**

¹⁴ **Hroznem henny je pro mne můj milý,
v éngedských vinicích.**

9-9 | X O' B.

(12) : Pís 4,13n Mk 14,3 J 12,3 (13) Pís 3,6 4,6.14 5,1.5.13 : Př 7,17 Est 2,12 Mt 2,11 (14) Joz 15,62 1S 24,1 Ez 47,10

Tématem, které prolíná a nese tuto píseň je libá vůně milého. V staroegyptské milostné lyrice představují 'vonné' básně 'pevné literární místo' (Gerleman). I Starý zákon zkonkrétňuje vůněmi olejů, rostlin, květů a podobně psychické stavy a polohy.

Milá si nežádá hojných a drahých ozdob, stačí jí, je-li jí milý nablízku. Bezprostřední blízkost milého je tu vyjádřena hebrejským výrazem *mésab* > 'při stole'. Smíme tu tedy vidět stolování milého s milou.

Svého milého nazývá milá králem. Pro ni je milý tím 'prvním i posledním', tím nejmoudřejším, 'Salomounem' jejího srdce. V blízkosti jejího 'krále', milého jí nad všechny jiné muže, vydává její nard svou vůni. Nard je mast, která byla připravována z kořene východoindické rostliny botanického jména *Nardostachys iatamansi* (Fam. Valeriana). Hořký kořen nardu je vyhledáván jako léčebný prostředek. Především však je ceněn pro svou vzácnou vůni. Nádoba s nardem patřila prý k výbavě bohatých nevěst (Novotný, 470). Kraličtí poznamenávají: „Obyčej byl u Židů vonnými věcmi stoly ozdobovati, ano i hostě, a tím je také ctíti“, (Kv). Výrok milé je méně buď obrazně, že totiž teprve přítomnost milého zhodnocuje vůni nardu, kterým se milá navoněla právě kvůli svému nejdražšímu, nebo doslovně: Milá mohla k počtě milého otevřít nádobu s nardem a tak provonět celou místnost, nebo nádobku dokonce marnotratně rozbít a tak uvolnit prudkou vůni nardu (sr J 12,3—5).

¹³ Milá přirovnává milého k voničce myrhy (*g^erór ha-mór*). Myrha je aromaticky vonící žlutohnědá pryskyřice ze stromu *Commiphora abyssinica* nebo z keře *Balsamodendron myrrha*, rostoucího hojně v Arábii. Odtud byla také přivážena do Palestiny. Ženy jí užívaly k vykuřování svých pokojíků a směsi oleje s myrhou k natírání těla (sr Pís 3,6). Myrha však byla užívána i jako afrodisiakum (sr Př 7,17n), a k umocnění tělesné krásy, jak tomu bylo například u ištarsky krásné Ester (Est 2,12). 'Voničkou' (H. *g^erór*) je váček s myrhou. V podobných váčcích z kůže nebo z tkaniny, nebo i z rákosy byly uchovávány vzácné předměty všeho druhu. Ženy nosily váček s myr-

hou mezi prsy (Gerleman, Segert). Takovým váčkem s vonnými zrnky je pro milou její milý. Milá vyjadřuje tímto odvážným příměrem svůj něžný, milenecký, zároveň však i jakoby mateřský vztah k muži, kterého si zamilovala. Zmínka o prsech (H. šad), na nichž při stolování milý spočívá (H. l-j-n), naznačuje, že se stolovalo vleže na pohovkách (sr J 13,23). Navíc ukazuje na těsné obecenství obou.

¹⁴Milý je v očích milé jako hrozen henny (H. 'eškol ha-kofer). Henna ('cyprus', K) je vonná rostlina s hojnými žlutými a bílými květy s prudkou vůní. Orientální ženy si ji prý dávají do vlasů nebo si ji kladou do podpaží. (Gerleman). Hroznem se míní květenství (nikoli hrozen jako plod). Sušené a na prášek rozetřené henny používaly ženy k barvení nehtů na rukou i na nohou. Henna roste na Kypru, v Egyptě, Sýrii, Arábii, v Indii a v Palestině v údolí Ěn-gedí a u Jericha. Milá má na mysli právě hennu z Ěn-gedí, 'Pramenu kůzlečihó', což je oáza ve skalnaté poušti na západním pobřeží Mrtvého moře (Joz 15,62 Ez 47,10).

Wittekindt uvádí scénu z Písne do souvislosti s Ez 23,40nn, kde se mluví o umývání, líčení, 'slavném loži' a 'stole připraveném', a s Iz 57,9, kde prorok vytýká chození ke králi s olejem a mnohými mastmi; obojí prý obráží některé rysy ištarského kultu. Wittekindt připomíná, že Adonis se narodil z myrhy a že myrha patřila k darům mágů (Mt 2,11).

Je možné, že v pozadí Pís 1,12—14 je scéna posvátných zásnub. Avšak příslušný text není v nynější úpravě Písne tak jednoznačný. Všechno je soustředěno kolem jednoho tématu. Tímto tématem je opojná vůně jako metafora opojné lásky s její jemnou intimní hrou, v níž jsou v rovnováze rozjitřené smysly a touha duše ukojit hlubinnou, nejen tělesnou, žízeň po blízkosti toho, který je jakoby zástavou nebo alespoň zvěstným připomenutím bezvýhradné lásky Boží.

Hebrejské ucho mělo možná vyslechnout z této písně jistá teologická (zvěstná) návěští:

Výraz *kofer* = henna může být zvěstnou narážkou na *kofer* = smíření, popřípadě *kapporet* — příkrov (Boží schránky).

Výraz *šadaj* = má prsa může evokovat stejně znějící *šaddaj*, což je označení Boha 'Všemohoucího', 'Všemocného'. Celá fráze, obsahující ještě sloveso *l-j-n*, *běn šadaj jdlín* (v.13b), je jakoby akustickým ohlasem Ž 91,1b: *beceľ šaddaj jtlónán* = přečká noc ve stínu Všemocného. — Bohoslužebným názvem může být zmínka o myrze (H. *mór*), poněvadž myrha byla používána k přípravě oleje 'svatého pomazání' (Ex 30,23). — Tyto narážky avizují skrytě bohoslužebný zřetel ryzí lásky, jež se druhému v bezvýhradné důvěře otvírá.

f) Setkání 1,15—17

¹⁵ **Jak jsi krásná, přítelkyně moje,
jak jsi krásná,
oči tvé jsou holubice.**

¹⁶ **Jak jsi krásný milý můj,
jsi líbezný!
A naše lůžko 'samá zeleň'.**

¹⁷ **Trámoví našeho domu je z cedrů,
deštění cypřišové.**

r-r zastíňující, O'; (plné) květin, V.

(15) Gn 12,11.14 29,17 1S 25,3 2S 13,1 14,27 1Kr 1,3n Est 2,7
Jb 42,15; Pís 2,14 5,2 : 5,12 [16] Gn 39,6 1S 16,12 17,42 2S
14,25 : Ex 2,2; Př 7,16 Ž 6,7 : Am 3,12 6,4; :: Dt 12,2 2Kr 16,4
Iz 57,5 [17] : 1Kr 6,9.10.18 7,2.7 10,27 Jr 22,14

^{15—16a} V této písni je vyzpíván vzájemný obdiv milého a milé. Milý je okouzlen krásou milé, milá žasne nad půvabem milého (sr 4,1—14 6,4—10 [= 3—9 K] 7,2—10a [= 1—9a K]; 5,10—16; vzájemný obdiv je též typickým prvkem arabských svatebních písní, sr Lys, 93). Krása nevěsty odpovídá líbeznoti ženicha. Jen dvakrát ve Starém zákoně stojí vedle sebe v paralele výrazy *j-p-h* = být krásný a *n'-m* = být líbezný, a to právě jen v Písni (1,16 a 7,7 [= 6 K]). Tato souvztažnost není nahodilá, odkazuje k 'božské' rovině krásného páru.

Milá je krásná jako Sára (Gn 12,11.14), Ráchel (Gn 29,17), Abigajil (1S 25,3), Tamar (2S 13,1; sr i 14,27 Tamar — dcera Abšalomova), Abišag (1Kr 1,3n), Ester (Est 2,7) a dcery Jóbovy (Jb 42,15). Milý je krásný jako Josef (Gn 39,6), David (1S 16,12 17,42), Abšalom (2S 14,25). Všechny tyto postavy jsou charakterizovány výrazem *j-p-h* = krásný.

Nejkrásnější se zdají milému oči milé. Připadá mu, že snoubenčiny oči jsou holubice (H. *jónim*). Podle Kralických jsou 'holubičí' oči „upřímné, sprostné a jasné“ (Kv). Vykladači poukazují rovněž na egyptské výtvarné umění. Četné podobizny, reliéfy z hrobů a malby v palácích nám přibližují umělecké konvence, výtvarný rukopis oněch dob. Oko je tu konturováno

tak, že připomíná ptačí tělo [Gerleman]. Důležitější však je postřeh Ringgrenův, že holubice byla ve starém Orientě posvátným ptákem bohyně lásky. Milá je milému ideálním obrazem krásné ženy, její obličej je bez kazu, pohled čistý, 'bílý' jako jsou bílé holubice (sr 5,12).

Milý je krásný a líbezný (H. *ná'im*). Hebrejský slovní kořen *n-m* se vyskytuje v Písni 2x, jednou ve slovesném tvaru [Pís 7,7 [= 6 K]], jednou, právě jen zde (1,16), jako adjektivum. Výraz *ná'im* je jinde ve Starém zákoně užit o Saulovi a Jónatanovi (2S 1,23) a o Davidovi (2S 23,1) *Ná'im* jako přívlastek Davidův je pro tuto souvislost zvlášť důležité (sr Dód = milý, v Písni).

Vysloveně do oblasti kultu ukazuje obrat *nú'é na'amánim* (Iz 17,10), což jsou proslulé 'Adonisovy zahrádky', které byly symbolem umírajícího vegetativního božstva; byly to nádoby nebo truhlíčky s rychle klíčovými semeny. Rostlinky, které ze semen vyrostly, rychle uvadaly, čemuž bylo rozuměno v symbolickém smyslu jako smrti božstva. — *Ná'im* bylo též přívlastkem Adonisovo (Wittekindt, Ringgren). Lys uvádí souvislost s ugaritskými texty. Lze konstatovat, že *n'm* je titul Adonisův v řecko-rímském údobí v Sýrii. 'Líbezní a krásní' jsou ovšem už bohové ugaritských textů, Sachar a Šalim (sr vk 1,5). Mowinckel identifikuje Adonise s Keretem ugaritských textů, vidí v *n'm* titul krále jako božské osoby.

16b—17 Manželské lože milého a milé je 'samá zeleň'. Termínů zeleň, zelený (H. *ra'anán*) bývá ve SZ nejménou užito pro modlářské stromy, výrazně figurující v baalském kultu (Dt 12,2 1Kr 14,23 22Kr 16,4 Iz 57,5). Zde však je podobně jako v Ž 37,35 52,10 92,15 znamením zdárného rozkvětu a štěstí.

Hebrejský výraz pro lůžko 'ereš [as. *eršu*] označuje nějaký vznešený druh lože (Gerleman). V Písni se tento výraz vyskytuje jen zde (sr též PŘ 7,16).

Vykladači nejsou jednotní v tom, jak si 'lože v zeleni' představit. Sotva jde o svatební chýši z větví jako v mandejském svatebním rituálu (sr Ringgren, 266), ale spíše o obyčej spát ve svatební noci pod širým nebem, pod stromy; sr beduinské paralely z 19. století (Rudolph).

Jde tedy patrně o noc ztrávenou pod nádhernými stromy. Trámoví (H. *qórót*, sg. *qórá*), krovky či přístřeší 'domu' (dosl. domů, H. *bátim*) jsou z cedrů (dosl. cedry). Hebrejský výraz

'ereš (= cedry) označuje proslulý vysoký jehličnatý strom, jímž bylo porostlé pohoří Libanónu (Cedrus Libanus). Cedrového dřeva se užívalo pro jeho trvanlivost, zvláštní vůni a lesk při stavbách paláců a chrámů (sr 1Kr 10,27 Jr 22,14) a ke zhotovování sloupů a trámů (1Kr 6,9.10.18 7,2.7). Stěny domu jsou vykládány cypřišem. Výraz *berót* — cypřiš se vyskytuje ve Starém zákoně jen zde. Označuje patrně cypřiš (jinde *beroš*), strom tvrdého dřeva, rostoucího na pohoří Taurus, stále zelený. Může však jít i o borovici (Segert). Jak cedr, tak cypřiš (či borovice) vynikají silnou vůní, což asi hraje hlavní roli.

Místo se svatebním ložem mělo zřejmě vybavovat prostřední svatyně a tak 'svatební' vztah Hospodina k Izraeli, jeho 'nevěstě'.

Někteří vykladači vidí v 'zeleném domu' narážku na slavnost stánků (Iv 23,34—43 Dt 16,16 Neh 8,14n). Po dobu těchto svátků bydlili Izraelci ve stáncích, chýších zhotovených z větví a ratolestí na prostranství města i za městem i v chrámovém nádvoří (Widengren, cit. Rudolph; Rudolph sám však tento závěr odmítá).

Výklad kultický vidí v domu (v H. pl. *bátim*) označení svatyně. Výraz *ra'anán* = zelený nemusí ukazovat do 'volné přírody'. Může totiž jít o svatyni obklopenou posvátnými stromy, například cedry, které byly zasvěceny Aštartě či Afrodité; tyto stromy nebo jejich ratolesti mohly být o některých slavnostech, zvláště jarních, dopraveny do chrámového nádvoří nebo přímo do chrámu. Tak tomu bylo podle Lukiána (De Dea Syria) v chrámě hierapolském. Stromy hrály velkou roli i v kultu Osiridově. V Eposu o Gilgamešovi (VI, 13) nabízí Ištar Gilgamešovi manželství a říká: „A vstoupíš do našeho domu v cedrové vůni.“

V oddíle 1,15—17 lze zaslechnout zvěstná návěští (či názvuky). Především je tu termín *dám* (H. *bét*). 'Dám' může metaforicky, ale i prostě akusticky, připomínat 'dám Boží' (*bét 'elohim*, Ž 42,5). Výrazy 'ereš = lůžko a 'ereš = cedr připomínající téměř stejně znějící slovo *ereš* = země, což může být narážkou na 'ereš *jisrd'el*, zemi zaslíbenou Izraeli Hospodínem. Věcně příbuzný s tím je alegorický výklad, který vidí v lůžku Palestinu, která při své obnově vykáže velkou úrodnost (sr Oz 2,23n [= 21n K] 14,6 [= 5 K] Iz 30,23n Jr 31,12 Ez 34,26n 36,29n 47,1—12;]). Jiným zvěstným názvukem je výraz *berót* = cypřiš, který se vyskytuje v této podobě jen zde místo obvyklého *beroš* (např. Iz 41,19 55,13 Ez 31,8 Ž 104,17). Snad i v Písni bylo původně *beroš*. *Berót* však připomíná termín *berit* = smlouva, což může být narážkou na smlouvu mezi Hospodínem a jeho lidem (sr Gn 15,18 Ex 24,7n Dt 4,31 7,12 8,18 aj.). Holubice byla obětí ptákem, a tak příkladem, ne-li vzorem čistoty (Iv 12,6 15,14.29 Nu 6,10). Tak se tu setkáváme dílem s metaforickým, dílem akustickým návěštím Božího domu, Boží země i Boží smlouvy, i bohosl-

žebné ('holubičí') prostoty a neposkvrněnosti, která vládne v Boží oblasti, oblasti ryzího vztahu lásky.

3. ZRÁNÍ LÁSKY

a) Lásky je moc

2,1—7

2

- ¹ Jsem kvítek šáronský,
lilie v dolinách.
- ² Jako lilie mezi trnám,
tak má přítelkyně mezi dcerami.
- ³ Jako jabloň mezi lesními stromy,
tak můj milý mezi syny.
Usedla jsem žádostivě v jeho stínu,
jeho ovoce mi sládně na rtech ^a.
- ⁴ ^a On mě uvedl ^a do domu vína,
^b jeho prapor nade mnou je láska ^b.
- ⁵ Občerstvěte mě ^c koláči hroznovými ^c,
osvěžte mě jablky,
neboť jsem nemocna láskou.
- ⁶ Jeho levice je pod mou hlavou,
jeho pravice mě objímá.
- ⁷ Zapřísahám vás,
jeruzalémské dcery,
při ^d gazelách a při polních laních ^d:
nebudte a nezburcujte lásku ^e,
dokud nebude chtít sama.

^a dosl. na patru. — ^{a-a} Uveďte mě, O' P (< *habī'uni* místo *hēbī'ani*, H.). — ^{b-b} ustavte lásku nade mnou, O'; ustavil lásku ve mně, V. — ^{c-c} vonnými oleji, O'; květinami, V. — ^{d-d} mocnostech a silách polních, O'. — ^e milou, P V (< *hā'ahubā* místo *hā'ahabā*, H.; sr 3,5 8,4).

(1) : Iz 35,1; Pís 2,16 5,13 6,2 (= 1 K) (2) : 2Kr 14,9 Jb 31,40
(3) Pís 2,5 7,9 (= 8 K) 8,5 : Jl 1,12; : Gn 19,8 Kaz 7,12 Iz 49,2;
: Pís 4,13.16 8,11n (4) : Est 7,8; Nu 1,52 2,2nn 10,14nn (5)
: 2S 6,19 Oz 3,1 (6) // Pís 8,3 (7) // Pís 3,5 8,4

¹⁻³ Iniciativy se chápe milá (sr 1,5n). Připomíná se milému působivým obrazem: je jako kvítek šáronský. Hebrejský výraz pro kvítek (*ch^abaççelet*) se ve SZ vyskytuje jen ještě v Iz 35,1. Židovští vykladači tu vidí růži nebo jinou tmavě zbarvenou květinu (např. Ibn Ezra, podobně Kraličtí). Jiní se domnívají, že jde o šafrán nebo narcis nebo jinou rostlinu krásně kvetoucí. V každém případě jde o květinu, která se nachází v úrodné pobřežní rovině ve velkém množství. Šáron je rovina při pobřeží Středozemního moře ve střední Palestině, mezi městem Jaffou a horou Karmeem.

Jméno Šáron vzniklo z původního označení *ješárón* čili rovina (Gordis, 80). Proto Septuaginta jméno překládá: polní květina.

Milá je dále přirovnána k lilii (H. *šóšannā*, též označení pro jiné květiny, které lilii připomínaly). Jde pravděpodobně o červenou nebo tmavě nachovou květinu (sr 5,13; Gordis, 81), jakých jsou v palestinských rovinách tisíce. Milá není jediná, je jen jedna mezi mnohými.

Polními lilijemi v Mt 6,28 nejsou „lilie pěstované u nás v zahradách, nýbrž kvítky mnohem menší, velmi pestré, které hojně vyrážejí zjara na gallejských pahorcích...“ (vk Petřú k Mt 6,28).

Milá je jako polní květina, a to nejen pro krásu, ale především pro to, co tyto květiny předznamenávají. Je to jaro, které přináší lásku.

Milá v písni přijímá přirovnání k prosté lilii, to však neznamená, že by nebyla jedinečná: je lilie mezi trnám a bodláčím (sr Sd 9,14n 2Kr 14,9). V Jb 31,40 kontrastuje trní s pšenicí. Milá je nesrovnatelná se svými družkami (sr protikladný paralelismus lilie — trní, přítelkyně — družky). Lásky je vždycky jedinečná.

Milá odpovídá, že milý je pro ni rovněž jedinečný. Nelze přece srovnávat jabloň (H. *tappū^ach*; sr Pís 2,5 7,9 [= 8 K] 8,5 Jl 1,12) s lesními stromy (i zde se objevuje paralelismus jabloň — stromy, milý — druhové). Výstižnost tohoto srovnání vynikne zjištěním, že jabloně se vyskytovaly v Palestině dříve ještě řídkěji než dnes (Rudolph).

Milá touží po stínu svého milého. Stín, poskytující ochranu před slunečním žářem, je obrazem bezpečí (sr Sd 9,15 Iz 32,2 Ž 91,1 aj.). Touha po stínu a bezpečí vyjadřuje v pod-

statě touhu po stále přítomnosti milého. Výraz pro touhu (H. *ch-m-d*) zahrnuje též touhu po zaslíbené zemi, po zemi žádoucí, kterou Hospodin vrátí svému lidu (Jr 3,19 Za 7,14 Ž 106,24).

Milá, toužící po stínu, žádá i ovoce (sr Pís 4,13.16 8,11n), které je symbolem lásky. Toto ovoce je sladké (H. *mâtôq*, též chutný, užitečný), 'osvěcuje oči' jako med, který okusil Jónatan v boji proti Pelištejcům (1S 14,29 sr Př 24,13 27,7). Sladký byl též fík v Jótamově bajce (sd 9,11), hned po královské olivě, sladký je sen odměnou pracovitému (Kaz 5,11 [= 12 K]). Sladkostí se vyznačují výtečné plody, které občerstvují a posilují. Právě tak obrozující je láska. Je jako ovoce, jež bystří zrak a dodává sílu.

'Kvítek' (sasanka?) prozrazuje stopu ištarsko-tammúzského kultu. Také tmavá lilie může mít vztah k umírajícímu a zmrtvýchvstávajícímu božstvu. V mišně se o ní mluví jako o květině, kterou jsou zdobeny hroby. Také jablko může mít vztah k Adonisovi (Schmökel). Vůně jablek opojovala a vyvolávala touhu po lásce.

⁴⁻⁷ V této části písně vystupuje pouze milá. Její monolog se týká tajemství lásky, do něhož ji milý uvedl.

'Dům vína' není ovšem vinárna, ale spíše domek na vinnici (Segert), anebo dům, jehož majitel příležitostně čepuje své víno (Rudolph), či dokonce svatební sál, nazvaný obrazně domem vína (Krinetzki). Podle kultických výkladů jde o svatební komnatu nalézající se původně ve svatyni (Wittekindt). Dům je tedy prostorem pro lásku, víno jejím symbolem (Schmökel).

Výraz prapor či korouhev (H. *deḡel*) zde také není jednoznačný. Asi označuje posvátné území, nepřístupné nezasvěceným, určené pro lásku (Schmökel). Prapor, v Orientě symbol i zpřítomnění božské ochrany, brání toto místo proti smrti a chaosu.

„V Egyptě byly standarty považovány za oživené znázornění krále jakožto dárce života... Voják v bitvě zpočátku nosil standartu ne jako národní nebo plukovní odznak, nýbrž jako spásný, tj. vítězství přinášející prostředek... Neboť prapor je přímým potomkem oněch barevných praporců, nejstarších standart, o kterých se zase předpokládá, že představují pupeční sňuru... Původně všechny standarty představovaly krále... Posvátnost praporu je odvozena od faktu, že se o něm původně předpokládalo, že působí funkčně jako životodárné síly královny, a že je nebeským zdrojem všeho života, který je představován královnou placentou“ (Smith, 374—383).

Milá je nemocná láskou. V lásce je něco vyčerpávajícího, co lze přirovnat k nemoci (tak onemocněl kdysi Amnón láskou ke své sestře Támar, 2S 13,1—4).

Paralely lze najít i v egyptských milostných písních, např. v souboru písemností, které napsal písař pohřebiště Nechtsopek: Bratr uvedl svým hlasem mé srdce ve zmatek a způsobil, že mne schvátila nemoc... Sedm dní tomu... co jsem nespátřil sestry; nemoc se vloudila do mne, mé údy se staly těžké... Přicházejí ke mně nejslavnější lékaři, ale mé srdce se neupokojuje jejich léky... (Lexa, I., 156.159).

Milá si v písni přeje, aby byla občerstvena (H. *s-m-k*). Ve SZ je tohoto výrazu často použito o podepření Bohem (Ž 3,6 37,17.24 54,6). K občerstvení se hodí koláče z hroznů, snad slisované koláče z hrozinek, podle Septuaginty medové koláče. O významu těchto koláčů (H. *'aššót*), které v pohanstvu měly své místo v kultech plodnosti (Wittekindt, Schmökel, Ringgren), svědčí i některá místa v prorockých knihách SZ: sr Oz 3,1 Jr 7,18 44,17n.

Koláče z hroznů byly součástí podzimní slavnosti v moábském Kír-charešet (Iz 16,7; sr Marti, 138). Prorok Ozeáš je vidí v souvislosti s Baalovým kultem (sr vk Oz 3,1). Na ostrově Kypru se dodnes o svátcích pečou koláče z lisovaných hroznů a mouky; starý zvyk Féničanů se tu zachoval i v křesťanské církvi (Marti, 138).

Podobnými posilujícími prostředky byla jablka, jimiž chce být milá osvěžena. Těchto plodů, podobně jako hroznů, se podle babylónských pramenů používalo při milostných kouzlech (Ringgren). Je také znám syrský obyčej vdechovat při nemoci jejich vůni (Lys).

I v řeckém světě bylo jablko symbolem lásky. Bohyně Afrodité byla často zpodobňována s jablkem v ruce. Proto milenci ve starověku házeli svým milým jablka, ty je nakously nebo políbily a schovaly do záhradky (Alkifrón, Dopisy hetér č. 13, Lúkiános, Hovory hetér č. 12; viz Listy hetér, přel. V. Bahník, 1970, 57.190).

Slova o požití 'pokrmů lásky' vyjadřují duševní i tělesnou jednotu. Tato láska nechce být rušena. Proto milá zapřisáhá své družky a průvodkyně, 'dcery jeruzalémské', aby nebudily milého. Dvakrát je tu použito téhož slovesa v odlišném tvaru a významu (H. *'-v-r*, hif = vzbudit, probudit, *'-v-r*, pil = zneklidňovat, rušit).

Milá zapřísahá jeruzalémské dcery při gazelách a polních laních. V okruhu víry v Hospodina je to naprosto nezvyklé. Tato přísedná formule se vyskytuje v Písni ještě 3,5, sr též 5,8 a 8,4). Podobnou přísahu lze najít i v Koránu (Krinetzki). Mnozí vykladači pokládají gazely a laně za pouhý obraz; poukazují na jejich zvukomalebná jména (H. *š'bd'ót* = gazely, *'ajjálót* = laně) nebo na jejich příslovečnou rychlost (sr 2S 22,34 Abk 3,19), anebo také na jejich útlé tělo a skromný způsob života či na nevázanou svobodu apod. Hebrejský název pro gazely může označovat také ozdoby (H. *šib'ót*), podobně jako označení pro laně souzní téměř s výrazem pro sílu (H. *'ajlút*). Je tedy možné, že básník měl na mysli krásu a sílu milenců (Krinetzki). Tato zvířata, často zmiňovaná při přísahách u Babylóňanů a Arabů, byla zasvěcena bohyni Ištaré. Při některých chrámech se pásla stáda posvátných gazel. Ve Foinicii platil jelen za obětní zvíře pro Athénu a Artemis. Podle babylónského mýtu byl Dumuzi čili Tammúz, prchající před demony smrti, proměněn v gazelu. Jeleni, jak se zdá, byli v celé Přední Asii zasvěceni sluneční bohyni (Wittekindt, Schmökel). Milá, dovolávající se při své přísaze zvířat, jež orientální symbolika spojuje s bohyní lásky, přísahá vlastně při lásce samotné. Láska, dar samotného Boha, odkazuje k jedinečnému vztahu mezi člověkem a jeho Stvořitelem, mezi Hospodinem a jeho lidem.

b) Láska je jaro 2,8—13

⁸ Hlas mého milého!

Hle, právě přichází,
hory přeskakuje,
přenáší se přes pahorky.

⁹ Gazele se podobá můj milý
nebo kolouškovi^f.

Hle, právě stojí za naší zídou,
nahlíží do oken,
dívá se mřížovím.

¹⁰ Můj milý se ozval^g, řekl mi:

„Vstaň, má přítelkyně, krásko má^h,
a pojď!“

¹¹ Hle zima pominula,
lijavce přešly, jsou tytam.

¹² Po zemi se objevují květy,
nadešel časⁱ prořezávat révuⁱ,
hlas hrdličky je slyšet v naší zemi.

¹³ Fíkovník nasadil první plody,
voní kvítky vinné révy.
Vstaň, má přítelkyně, krásko máⁱ,
a pojď!“

^f + na horách bét-elských, O' (sr v.17). — ^g hle, V (< *hinné* místo *'áná*, H.). — ^h + holubice má, O' V. — ⁱ nebo: prozpěvování, K aj. — ⁱ + holubice má, O'.

(9) v.17 Pís 8,14 (10) v.13 (12) :Gn 40,10 Iz 18,5 (13) :Mt 24,33 Mk 13,28 L 21,29n; :1Kr 55,5 (= 4,25 K) :: J1 1,12 Abk 3,17

⁸⁻¹³ Ze stručného líčení písně lze vyrozumět, že milý je kdesi daleko, a vytušit očekávání milé. Ale situace se náhle mění: Milý přichází. Láska nezná překážek. V cestě za milou se milý přenáší přes hory a pahorky. Slovesa, jichž je tu použito, jsou řazena za sebou tak, aby se naznačilo stupňování: přichází — přeskakuje — přenáší se. Zmínka o horách upozorňuje nejen na velikost překážek, ale je to i ohlas z mytologie. Hora je v tammúzských hymnech běžným označením podsvětí. Překonávání hor laními skoky připomíná bohy v bájeslovných scénách (Wittekindt, Schmökel). Podoban gazele a kolouchovi dospěl milý na perutích lásky rychle k cíli (sr v.17).

Vhodnou paralelou ze staroegyptské milostné poesie je tento verš: „Spěchej za milou tak rychle jak gazela pouští pádící“ (Segert, 271).

Milý stojí za dveřmi, vlastně za jakousi zídou, a vyčkává. Potom se odvažuje nahlédnout do oken, která tehdy nebyla opatřena sklem, nýbrž mřížovím. Vystupuje jako prosebník. Nelze však jen tiše čekat. Milý se ozval, jeho pozvání je slavnostní, je to vlastně píseň (H. *'-n-h* = ozvat se i zpívat, sr Lys). Tato píseň, opěvující jarní přírodu, tvořila asi původně samostatný celek (Ringgren). Začíná výzvou: „Vstaň!“ Krásná přítelkyně má opustit svou komnatu a vyjít ven do rozkvétající přírody.

Čas čekání splývá s údobím zimy, časem chladných lijaviců. Zima, vrcholící v únoru, minula, veškeré rostlinstvo opět raší a roste a je zde duben, vonný měsíc Orientu. Čas čekání je vystřídán časem naplňování tužeb, časem první lásky.

Celá země je okrášlena květy (H. *niççânîm*, především označení pro květ vinné révy). Nadešel čas prořezávání vinné révy (Septuaginta a Vulgáta, též Gerleman aj.) a prozpěvování (H. rovněž *zámír*). Tomu nasvědčuje i údaj v tzv. gezerském kalendáři (10. stol. př. Kr.), kde je uvedeno dvouměsíční údobí *zmjr*, týkající se prořezávání vinné révy. Tento kalendář mluví ovšem o prořezávání v době mezi žní a sběrem plodů. Ale jedno prořezávání se koná na jaře ještě před rozkvetem révy. Ostatně v Písni nejde o zemědělské lhůty, nýbrž o označení lásky jako jara. Jaro a láska se prolínají, avšak láska má prvenství. Ta tvoří jaro a nový věk.

Na jaře se asi konaly slavnostní průvody ('vítání jara') s náboženskými zpěvy oslavujícími Boha za dar rozkvétající přírody. Tyto chvalozpěvy by tvořily v Izraeli protějšek pohanským slavnostem k počtě vegetativních božstev (Wittekindt). Snad šlo původně o chvalozpěv spjatý s prvním obřadně prováděným prořezáváním vinné révy. Tím by se vysvětlilo, proč výrazy pro prořezávání i pro zpěv jsou odvozeny od stejného slovního kořene (H. *z-m-r*).

Dalším znakem lásky je 'hlas hrdličky', která jako tažný pták (Jr 8,7) je poslem jara. Fíkovník už nasadil první plody. Koncem března raší listy (sr Mt 24,32) a s nimi se objevují zárodoky ovoce, které dosahují velikosti třešně, tzv. holičky.

Dalším znakem lásky i jara je vinná réva, ve starém Orientě strom života (sr ještě J 15). Na četných místech SZ stojí vedle fíkovníku. Oba stromy takto pohromadě označují věk pokoje a bezpečí (sr vk Mi 4,4), život neohrožený smrtí, a lásku vítěznou a vítězíci.

c) Láska je píseň 2,14—17

¹⁴ Holubičko moje v rozsedlinách skály,
v úkrytu ^k nad strží ^k,
dopřej mi zahlédnout svou tvář [!],
dovol mi hlas tvůj slyšet.
Jak lahodný je tvůj hlas!
Jak půvabnou máš tvář [!]!

¹⁵ „Lišky nám schyptejte,
lištičky ^m malé,
plenící vinice,
ⁿ vinice naše, když kvetou ^{n!}“

¹⁶ Můj milý je můj a já jsem jeho,
on pase v lilíích.

¹⁷ Než zavane den
a stíny ^o dají se v běh ^o,
příběhni ^p, milý můj,
podoben gazele
či kolouškovi
na Béterských ^a horách.

^{k-k} předhradbí, O' ∞ V. — ^{l-l} dosl. zjev, vzezření. — ^m × O' V. — ⁿ⁻ⁿ :: sg, V. — ^{o-o} se nachýlí, P V (< *nátú* místo *nású*, H.). — P dosl. otoč se (*s-b-b*, H.), v dvojím smyslu obrať se i navrať se, sr O' P. V. — ^a roklinatých (?), O'.

[14] : Jr 48,28 :: 49,16 Abd 3 [15] : Sd 15,4nn Ez 13,4 L 13,32; Sd 21,19n [16] // Pís 6,3 [= 2 K] [17] Pís 4,6; v.9 8,14

¹⁴ⁿ Milému připadá milá jako holubice ve skalních rozsedlinách (sr Jr 48,28 49,16 Abd 3). Skála, místo bezpečí (sr 1S 13,6 Ž 40,3 aj.) i strž, obraz nedostupnosti, představují nepřístupný úkryt milé. Láska se nevnucuje, je cudná, vyčkává, až jí milý vyhledá. A milý touží zaslechnout hlas milé a spatřit její tvář.

Podle kultických výkladů připomíná holubice bohyni Ištar (sr vk Pís 1,15), na kterou snad naráží i zmínka o hlasu milé. Babylónská bohyně byla velebena pro svůj oslnivý zjev i pro svůj zpěv (Wittekindt). Je ovšem

otázkou, zda skalní rozsiedliny poukazují na jeskyně, v nichž prý byl pěstován Adonisův kult (tak Wittekindt, s odkazem na Iz 57,5 65,4 Jr 2,23).

Kdo vyzývá k pochytní lišek (sr Pís 4,8), které pustoší vinice zrovna když keře rozkvetly? Je to milá (tak Budde, Rudolph aj.) nebo její matka (tak Lys) anebo básník těchto veršů? Nejde o ustálenou formuli, která není vložena do úst žádnému z hlavních aktérů? Možná, že tu mluví oba, milý i milá, což se dá vyvodit ze zájmena 'nám' (pochyptejte nám). Oběma záleží na tom, aby nevítaní vetřelci byli zneškodněni.

Podle rozšířeného výkladu označuje název lišky nápadníky mladého děvčete (Gerleman); tito mladíci ohrožují nevinnost dívek (Rudolph, Lys). Tato metafora se může zračit i v pustošení vinice (Wittekindt).

Výraz 'lišky nám schyptejte' připomíná zvláštní sváteční hry, jež zmiňuje talmúd (Ta'anit IV.a): Na den smíření (15. áb) vycházely jeruzalémské dívky do vinic, tancovaly před očima mladíků a vyzývaly je, aby si každý jednu z nich vybral. Mladíci neměli hledět jen na krásu těla; bylo jim připomínáno slovo z Př 31,30 apod. Jde zřejmě o zbytky prastarého obyčeje (sr Pís 7,12 [= 11 K]). Podle Sd 21,19nn mají Benjamínci číhat ve vinicích na šilské dívky, až půjdou k slavnostním kolovým tancům; každý si mohl unést jednu z nich do své země (sr též Sd 11,34—40).

Základní slovní prvky této písně přesahují rámec erotické hry anebo svatebního či předsvatebního humoru, jak se běžně vykládá. Hebrejský výraz *šú'ál*, překládaný slovem liška, může označovat i šakala a vlka; Orientálci psovitě šelmy zoologicky nerozlišovali. V bibli znamenají lišky vždy něco záporného, téměř démonického a podsvětního. Hus píše ve svých Výkladech (205), že liška je „zvíře chytré a lstivé a v jeskyních a doupatech přebývá, nepřímou cestou chodí“. Lišek použil Samson, aby jimi ztrestal pýchu Pelištejců (Sd 15,4nn). Prorok přirovnává k liškám falešné proroky (Ez 13,4) a Ježíš krále Herodesa (L 13,32).

Egyptský bůh Anubis byl zobrazován se šakalí hlavou. Při balzmování mrtvol hrál důležitou roli jeho kněz se šakalí maskou. Ze zvířecích věšteckých znamení se dovídáme, že proniknutí lišky do města bylo pokládáno za zlé znamení (sr Neh 4,3). Zpráva astrologa Nabúa uvádí kromě jiného: „Sedmého dne měsíce Kislev pronikla liška do města, do zahrady boha Ašúra. Ve studni byla chycena, uvězněna a zabitá“ (Jastrow, Iib, 882).

Zdá se, že v pozadí Pís 2,15 jsou kultické hry předváděné v rámci obřadů posvátných zasnub, při nichž figurovali v negativní roli muži jako tanečníci, možná se šakalími hlavami; představovali demony ohrožující lásku (Wittekindt). Na jednom pečeti z babylónského okruhu jsou znázorněni hudebníci při *hieros gamos* převlečení za zvířata, někteří za lišky (Ringgren). Tím, že se obřad chytání lišek - démonů uskutečnil, a démoni byli rituálním, symbolickým způsobem odrazeni, byl otevřen nadějný výhled do budoucnosti.

Láska je ustavičně ohrožována náporom zlých, démonických, chaotických a ničivých sil. Proto zní tak naléhavě výzva k nejbližším přátelům: Učiňte všechno, aby kvetoucí vinice lásky nebyla zpustošena.

^{16a} V této krátké písničce jsou osobní zájmena přímo nakupena (můj — já — jeho — on). Vyznáním milé prostupuje touha po jednotě s milým.

Milý 'pase v lilích' (sr Pís 4,5 6,3 [= 2 K]). Sloveso 'pásti' tu znamená pečovat i vládnout (sr Ž 23,1). Milá vyjadřuje vděčnost za péči, kterou ji milý zahrnuje a chrání před zlými lidmi a démonickými mocnostmi.

Milý, obklopen krásou a blízkostí milé (Krinetzki), je jako zelený trávník uprostřed nepřehledného pole nachově zbarvených lilí, plných vůně. Lilie neoznačují jenom rty, ale plnost pŕvabů a citů. Záhonem lilí je vposledu milá sama (sr Pís 2,1n).

K počtě Tammúze-Adonise byly konány velkolepé květinové slavnosti na Maltě, Kypru a v Alexandrii. Při novoroční slavnosti v Babylóně vystupoval Marduk v masce zahradníka (Wittekindt). Lilie byly úzce spjaty s tammúzovským kultem (Baudissin, Haller).

Milý má přiběhnout dříve než zavane den, tzn. se dostaví nové ráno a noční stíny se dají na útěk jako poražené vojsko (sr Ex 14,25).

Hebrejský výraz *s-b-b*, překládaný zde slovem 'přiběhnout' znamená být okolo, kroužit kolem někoho nebo něčeho (sr Abk 2,16), sednout si kolem stolu (sr 1S 16,11). Proto někteří překládají 'stoluj' (Schmökkel), jiní 'jez', 'poživej' (Haupt). Tento výraz znamená též obrátit se, otočit (sr 1S 15,12 Jr 41,14).

Někteří badatelé ve v.7 chtějí slyšet výzvu Milé k rozchodu ještě před večerem. Obtíž výkladu spočívá v nejasném obratu 'a stíny dají se v běh'. Podle některých (Budde, Haller, Gordis, Wittekindt, Schmökkel aj.) je míněno ráno, kdy slunce 'pronásleduje stíny'. Toto pojetí vcelku zapadá

do souvislosti. Jiní vykladači vidí ve 'vanutí' (dosl. dýchání) dne příchod chladného západního větru v pozdním odpolední; upozorňují na obrat 'denní vánek' z Gn 3,8, kde však zní text jinak. Prcháání stínů je pro ně prodlužováním stínů k večeru (Gerleman, Rudolph, Joüon aj.; sr též Pešito, Vulgáta).

Noc bývala pokládána za dobu nebezpečnou, a to pro řádění temných sil. Tuto náplň má zřejmě i v Písni. Jestliže se zároveň stává časem vhodným pro lásku (sr 7,12 [= 11 K]; Gordis), neruší se tím její negativní charakter, ale ukazuje se velikost a síla lásky, jež vítězí i nad temnotami, lásky, které nemohou uškodit ani démoni noci, natož pak zlé síly dne a lidé.

Milý se má připodobnit gazele nebo kolouškovi (sr 2,9 8,14 též 4,5 7,4 [= 3 K]) sr 2,7 3,5). Nechce se připomenout jen svižnost a rychlost, nýbrž právě vítězná moc lásky, jež se neleká ani vzdálenosti a temnot.

V eposu o Gilgamešovi láká Ištar svého milence, aby u ní setrval až do ranního rozbřesku. V jedné staré sumerské písni prosí Dumuzi-Tammúz svého bratra, slunečního boha Utu, jenž sestoupil do podsvětí, aby proměnil jeho nohy v nohy gazelí. Podle této paralely by výzva: Přiběhni nebo 'obrat se', 'otoč se' mohla znamenat 'proměň se'. Brzy bude večer a stíny čili démoni ohrožují milého či milou. Proto se má milý proměnit v rychlou gazelu — jako kdysi Dumuzi, a tak zachránit lásku ohrožovanou temnými mocnostmi magických praktik, nenávistí a závistí.

Béterské hory jsou asi totožné s horami balzámovými (8,14), s horou myrhovou a pahorkem z kadidla (4,6). Jde asi o 'hory', kde roste láska a kde je hojnost všeho dobrého. Případnou paralelou je v egyptské milostné literatuře záhadná země Put, země vůní, kam prý podnikla výpravu královna Hatšepsut (Gerleman).

Obrat 'na Béterských horách' je křížem vykladačů. Někteří tu hledají místní jméno (tak i Vulgáta: montes Bether), jiní zasahují do textu a čtou *háré bésámim* = pahorky koření (s odkazem na Pís 8,14) anebo *háré mór* = myrhové hory (tak Jastrow). Některé staré verze jen přepisují (Akvila, Symmachos), jiní zde vidí hory tymiánové (Theodotion) anebo aromatickou rostlinu z Indie, jež se podle Plinia nacházela také v Egyptě a v Sýrii (Gerleman).

4. HLEDÁNÍ LÁSKY

a) Odvaha lásky

3,1—5

3

¹ Noc co noc hledala jsem na svém lůžku
toho, kterého tolik^a miluji.

Hledala jsem ho, a nenalezla^b.

² Teď vstanu a obejdu město,

ulice, náměstí,

vyhledám toho, kterého tolik^a miluji.

Hledala jsem ho, a nenalezla^c.

³ Našli mě strážci obcházející město:

„Toho, kterého tolik^a miluji,

jsste tu neviděli?“

⁴ Potom, jen co jsem od nich odešla,

hned jsem našla toho, kterého tolik^a miluji.

Uchopila jsem ho a už ho nepustím,

dokud ho nepřivedu do domu své matky,

do pokojíku té, jež mě počala.

⁵ Zapřisáhám vás,

jeruzalémské dcery,

při^d gazelách a při polních laních^d:

nebuďte a nezburcujete lásku^e,

dokud nebude chtít sama.

^a dosl. má duše (v. 1—4). — ^b + volala jsem ho, a neodpověděl mi, O' (sr 5,6). — ^c + volala jsem ho a neodpověděl mi, O'A. — ^{d-d} mocnostech a silách polních, O' (sr 2,7^{d-d}). — ^e milou, P V (sr 2,7).

(1) Pís 5,6 : 6,1 [= 5,17 K] (3) : Pís 5,7 (4) Pís 8,2 (5 // Pís 2,7 8,4

¹ⁿ Motiv hledání a nalézání je pro lásku charakteristický (5,6—8 6,1 [= 5,17 K] 8,1). Milý je vzdálen. Jeho nepřítomnost znásobuje jeho nepostradatelnost a nenahraditelnost. Čtyřikrát, jakoby na všechny strany, opakuje se v písni: „toho, kterého tolik miluji“, a čtyřikrát vyznání o hledání milého. Láska se nevzdává. Ačkoliv únava a pochybnosti jsou na dosah, vítězí touha najít milého. Láska není nečinná. Rozhoduje se

i k činům riskantním a zcela nezvyklým. Je houževnatá, odvažná, bez ohledu na chvíli a okolnosti.³

Milá nezůstala ve své komůrce. Hledá v celém městě, na ulicích a na náměstích. Toto město nelze ztotožnit se žádným městem na mapě. Je to spíše symbol putování, záluďných nebezpečí i smrti, labyrint, v němž mnozí zahynou. Jen trpělivá láska může se stát orientační nití Ariadninou.

³ⁿ Město obcházejí také strážníci. Je možné, že jinde, v orientální milostné poesii, patří k 'inventáři erotiky' (Jacob). Na tomto místě však, podobně jako v 5,7, figurují jako představitelé města, které zná jen neúprosný pořádek zákonů a smrti, nikoliv řád lásky. Strážci nemají nic společného se strážnými města či chrámu (sr Ž 127,1 Iz 21,11). Milá se jich marně táže na radu. Avšak právě v okamžiku, kdy je mívá, nalézá milého.

Chce ho uvést do domu své matky, kde je připraven stůl i lože, které mají upevnit i zpečetit smlouvu, kterou se svým milým uzavřela.

Některí vykladači se domnívají, že milé jde o souhlas její matky. Podle papyru Ch. Beattyho mohl jen veřejný souhlas matky zachránit zamílovanou dvojici před pomluvami (Segert, 272). Zarážející, i když výmluvná je skutečnost, že v celé Písni nikde není ani zmínka o otci; asi jde o záměrné přenesení do doby, kdy rozhodující slovo ve svatebních záležitostech měla matka (Izák uvádí Rebeku k Sáře, Gn 24,67).

⁵ Milá zapřísahá své družky a přítelkyně při gazelách a polních laních, výmluvných symbolech lásky (sr vk 2,7), aby zůstaly 'na prahu' a ponechaly lásce její dobrovolnost. Láska se nedá naříditi ani vynutit. Vzniká spontánně, tajuplně, zraje a roste, nepotřebuje zásahů zvenčí.

Odvažné podnikání milé, její výprava do nočního města, setkání se strážci — to vše překračuje izraelské mravní zvyklosti. Žádná dívka si něco takového dovolit nemohla. Mnozí vykladači jsou proto přesvědčeni, že jde o sen (Rudolph, Budde, Haller aj.). Podle jiných je to snění za dne; horoucnost touhy vytvoří fiktivní situaci, odpovídající přání toho, kdo sní s otevřenýma očima (Krinetzki).

Podle výkladu kulticko-mytologického Ištar (nebo její kenaanská obdoba) hledá zmizelého Tammúze, kterého vlastně sama svými intrikami dostala do podsvětí. Lítost, že její božský druh už není na loži, ji vede k výpravě do města, aby jej tam hledala. Město, náměstí, ulice jsou asi kulisy, později přistavěné, aby odvrátily pozornost od kultického obsahu. Strážci by pak odpovídali strážcům u sedmi bran podsvětí; podle jiných

vykladačů zde může jít o sedm démonů. Dům matky je dům Ištarin, tajná komora ve svatyni, určená pro posvátné zasnuby. Ištar je milenkou a zároveň pannou, matkou i manželkou. V hlavních rysech tento mýtus o hledání a nalezení Tammúze odpovídá pozadí této písně (sr Ringgren, Wittekindt, Schmökel). Na toto pozadí ukazuje patrně též lůžko, které patřilo k bohyni nebo její zástupkyni hned vedle trůnu (ve starých textech je často zmiňováno). Zachovaly se terakotové modely lůžek, na nichž je znázorněn neoblečený pár, bůh a bohyně, v něžném objetí (polovina 3. tis. a začátek 2. tis.). Nosily je např. kněžky, chrámové nevěstky, jako přívěšek k náhrdelníku (Seibertová, 37nn).

b) Průvod lásky 3,6—8

- ⁶ „Kdo je ta, jež vystupuje z pouště
jako sloup^é dýmu,
ovanuta^f vůní kadidlovou z myrhy
a z nejjemnějšího koření kupeckého?“
⁷ Hle, jeho lože — lože Šalomouna,
šedesát bohatýrů okolo stojí,
bohatýrů z Izraele.
⁸ Všichni drží v rukou meče,
vycvičení k boji,
každý po boku má meč proti nočnímu děsu.

^é :: pl, H.; věnec, koruna, P; zjev, úkaz, Akvila. — ^f :: (vydávajíc), V.

(6) : Pís 8,5 (8) : Ž 91,5

⁶ Tato píseň začíná otázkou plnou úžasu: Kdo se to přibližuje? Sbor obdivovatelů nebo kruh blízkých přátel pozorují tajemný průvod, beroucí se nocí (sr 'noční děs', 8). Milá vystupuje vzhůru (sr 4,2 6,6 [= 5 K] 8,5). Výraz vystupovat (H. '-l-h) možno chápat v přeneseném smyslu jako vystupování z oblasti nábožensky záporné k místům Božího zjevení.

Výrazu 'vystupovat' se užívá o cestě z Egypta do Judstva (Gn 13,1 44,24), o cestě z města Davidova k hoře chrámové (2S 24,18nn), z paláce Šalomounova do chrámu (2Kr 12,11 [= 10 K]) a vůbec o putování ke svatyni (Ex 34,24 1S 1,3 10,3) a do Jeruzaléma (Za 14,16n).

Zároveň tu spoluzní — v souvislosti se 'sloupem dýmu' ještě jiný význam vystupování, totiž bohoslužebný. Tohoto výrazu se užívá také pro zápalné oběti (H. *'ólá'*; sr Sd 6,26 1S 7,10) a pro jejich přinášení (Lv 17,8 2S 6,17).

Z písně se nedá vyvodit, kam se milá s průvodem ubírá, ví se však, odkud přichází: z pouště. Nejde ovšem o step ani o venkovské okolí města [tak Gordis aj.], nýbrž o místo strádání, utrpení, zkoušek a pokušení.

Na poušti se ocitla Hagar (Gn 16,7 21,14), tam trpěl putující Izrael (Dt 8,15 Ž 78,15), vystaven těžkým pokušením (sr Ž 95,8 106,14, sr též Mt 4,1), tam bloudil (Ž 107,4) a tam také padla mrtvá těla neposlušných (Nu 14,29). Do pouště býval vypouštěn kozel Azazel, obětovaný za hříchy lidu (Lv 16,10). Proto se poušť stala symbolem opuštěnosti a zkázy (Iz 14,17 64,9 [= 10 K] Jr 2,31 22,6 Oz 2,5 [= 3 K]), jako kraj bezvodý a neobydlený (Jr 2,6 17,6).

Poušť co obraz říše mrtvých se objevuje také ve starých kultických sumersko-akadských písních (Schmökel).

Milá při hledání milého se ocitla ve městě smrti (sr vk Pís 3,1—5) a nyní odtud vystupuje jako z pouště. Z podsvětí bolesti a utrpení stoupá vzhůru ne již jako zbitá, nýbrž vítězně: jako 'sloup dýmu' (H. *tím^{er}ót 'áššán*, pl.). Tohoto obrazu se užívá též v apokalyptické souvislosti (Jl 3,3 [= 2,30 K]). Milá jako by se chystala k soudu se škůdci a ohrožovateli lásky (sr Pís 2,15). Obraz dýmu připomíná planoucí hněv (sr Jb 41,12 [= 11 K] 2S 22,9).

Milá je nejen půvabná, ale též „strašná jak vojsko“ (6,4.10 [= 3.9 K]). Její průvod z pouště má ráz slavnostní a bohoslužebný. Připomíná cestu schránky smlouvy od hory Sínaj zahalené ohněm a kouřem (Ex 19,18 sr Ž 104,32). Proto tradiční židovská exegese tíhne k alegorii a vidí zde a zvláště v od-
díle následujícím (3,9n) jinotajnou zvěst o schráně a chrámu (Rudolph, Gerleman). Dýmový sloup vskutku připomíná sloup oblakový a ohňový, kterým Hospodin svůj lid vedl pouští (Ex 13,21). Cesta milé se podobá pouti schránky z pouště k Jeruzalému a do svatyně. Podle některých vykladačů se taková pouť konala v Izraeli každoročně (Ringgren). V pozadí jsou též podobné průvody pořádané v Egyptě nebo v Babylóně, spojené ovšem s posvátnými zasnubami.

Na bohoslužebný ráz průvodu upozorňují i další výrazy, zvláště 'kadidlová vůně z myrhy a nejjemnějšího koření', jaké lze dostat od obchodníků; ti si je opatřovali složitými cestami nebo si je sami připravovali. Výraz pro vykuřování aromatickými látkami připomíná 'kadidlový oblak', charakteristický pro smírčí obřady (sr Lv 16,13 Ez 8,11, sr též Ex 30,34n).

Třikrát se v jediném verši zmiňují vonné látky. Pronikavost a rozličnost vůní milou zahaluje a činí ji tařka nezřetelnou, takže téměř splývá s vůněmi. Jako milá se projevuje i láska: vystupuje vzhůru, k životu, vysvobozuje z bran smrti, zahaluje tajemstvím a přivádí k Dárci a Původci všeho dobrého.

⁷ⁿ Místo zmínky o milém zde zazní jen jeho symbolické jméno: Šalomoun. Ložem se míní jakási nosítka, patrně totožná s odpočívadlem z v.9. Jde asi o přenosný trůn, který je zároveň svatebním ložem (sr Pís 3,1 Ex 7,28 [= 8,3 K] 1Kr 17,19 Est 1,6). Královská nosítka, představující trůn i lože, jsou připravena pro nevěstu, která je na nich slavnostně nesená k místu setkání.

Lože s nevěstou je chráněno královskou gardou, šedesátí bohatýry, vybranými z celého Izraele, opásanými meči a vycvičenými k boji. Ozbrojenců bylo v králově družině jen padesát (2S 15,1 a 1Kr 1,5, sr též 2Kr 13,7). Čestná garda Samsónova čítala třicet mužů (Sd 14,11). Bohatýrů milého je dvakrát tolik. Milá může být naprosto bezpečná. Je mocně chráněna.

Podle židovské tradice prý bylo na přední straně Šalomounova trůnu vyryto šedesát hrdinů (Wittekindt). Šedesátka je číslo svaté.

Bohatýři jsou připraveni k boji. Svých mečů, patrně symbolických, nepoužijí však proti loupežným hordám, jak soudí někteří vykladači (Gordis aj.), nýbrž proti nočnímu děsu, temným silám a démonům noci (sr Ž 91,5), ohrožujícím lásku. Bohatýři jsou jako ochranní andělé (sr Ž 103,20). Stojí okolo, takže jejich kruh je neprostupný (sr Ž 125,2).

Milá se bezpečně blíží k místu setkání. Ze smrti kráčí k životu. Démoni se k ní neodvážejí přistoupit. Tak podivuhodná, tajemná a ochraňující je moc věrné a hledající lásky zakotvené v lásce Boží.

Někteří vykladači se domnívají, že jde o svatební průvod, týkající se Šalomouna a jeho cizozemské nevěsty (Gordis, Lys). Poušť je přitom pokládána za označení ciziny, země ležící mimo Izrael.

Mezi Araby bylo zvykem, že svatební pár nějaký čas pobýval ve stanu mimo město a teprve po určené době přesídlil do nového domova. V Libanónu obrácený smyk na humně býval novomanželům 'trněm', ženich a nevěsta figurovali jako král a královna (Wetzstein, Dalman, Schmökel).

Velký bůh Amon z Karnaku navštěvoval každoročně bohyni Mut v jejím chrámu v Luxoru. Na slavnostní průvod boha k jeho domu čili chrámu navazovaly průvody, v nichž krále doprovázeli lidé ke hrobům. S procesím šli kněží s kadidlem a vojenská družina. Jádro tvořily přenosné bárky, velká, patřící Amonovi, a tři menší, z nichž jedna byla určena pro krále (Gerleman). Podobným směrem se ubírají i jiné výklady kultického rázu, např. domněnka, že jde o průvod svatební, který básník vylíčil oslnivými barvami honosných procesí egyptských (Gerleman), anebo že v pozadí je babylónská jarní slavnost k počtě Tammúzově (Wittekindt). Při noční slavnosti (sr Iz 30,29) byl bůh nesen na nosítkách, hrály tu významnou roli kadidlo a pochodně; tyto prostředky, chápané magicky, měly zahánět spolu s kultickou eskortou noční demony a běsy (Schmökel).

c) Trůn lásky 3,9—11

⁹ Nosítka král si zhotovil,
král Šalomoun,

ze stromů libanónských.

¹⁰ Sloupky k nim zhotovil stříbrné,
opěradlo zlaté,
sedadlo purpurové.

Vnitřek ^g je obložen láskou
jeruzalémských dcer ^g.

¹¹ Vyjděte jen
a pohledte, sijónské dcery,
na krále Šalomouna,
na korunu, již ho korunovala jeho matka
v den jeho svatby,
v den, kdy jeho srdce naplnila radost.

^{g-g} + od, H. ∞ O'; obložil láskou pro jeruzalémské dcery, V; postlaný milostí dcer Jeruzalémských, K; obložený ebenovým dřevem. Vy dcery jeruzalémské (k v.11), Lr (upravený text).

[11] :Ž 21,4 Za 6,11.14

⁹ⁿ Milá se blíží z pouště k místu setkání s milým. Milý je jako král, a to pro důstojnost, kterou propůjčuje láska — třebaže ve středu pozornosti stojí jen nepřímou.

Nosítka jsou přenosným trněm i ložem zároveň. Jejich nádhera a vzácnost materiálů jsou odleskem toho, kdo je zhotovil. Použité dřevo pochází ze stromů rostoucích na Libanónu; asi dřevo cedrové, cypřišové nebo al gumím. Z kovů je jmenováno stříbro, z něhož jsou zhotoveny sloupky, a zlato na opěradlech (H. *refidā* = opěradlo, jen zde ve SZ). Vzácny lesk těchto kovů jako by připomínal záři luny a slunce. Sedátko na nosítku je potaženo červeným purpurem (H. *'argámán*); na rozdíl od purpuru fialového (H. *tekelet*).

Vnitřek nosítek je obložen láskou jeruzalémských dcer. Tato slova podněcují k rozmanitým výkladům. Nejspíše jde o výtvarné dílo jeruzalémských dívek, o dílo z lásky vykonané, ať jsou jím ozdoby či jiné součásti nosítek. Výraz 'láska' nemusel znamenat přímou lásku, jako dnes, ale mohl vyhovovat jak činnost, tak zhotovené předměty.

Výraz nosítka či odpočívadlo (H. *'appirjón*, jen zde ve SZ) je považován za slovo vypůjčené z nesemitského jazyka. Už Hieronymus v komentáři k Iz 7,14 je odvozuje z řeckého *foreion* (viz Septuaginta). Na to navazují moderní vykladači (Segert aj.). Někteří čtou místo *'appirjón* výraz *appidjón* (Wittekindt), což je dopravní prostředek, na němž přichází vyslanec, anebo usuzují, že jde o slovo *'appēden* (aram. *'appadnā*) čili palác, palácový stan (Zapletal, Wittekindt; sr Da 11,45). Někteří učenci odvozuji záhadný termín ze sanskrtu, ze slova *paryanka* = *palankin*, což je nosítka pro několik osob (Gordis aj.); opírají se přitom o myšlenku, že Šalomoun udržoval styky s Indií. Podle jiných jde o audienční sál perských králů nebo o trůnní síň Šalomounovu (Lys). Podle jiného návrhu (Gerleman) se dá výraz *'appirjón* odvodit z egyptštiny: ne nosítka, nýbrž dům, a to 'velký dům', palác, trůnní hala, kde král udílel audience; výraz 'velký dům' je v egyptštině nové říše označení krále. Neméně pozoruhodné jsou interpretace židovské. Ibn Ezra tu vidí nádhernou stavbu nebo baldachýn, Raší baldachýn podobný koruně, midraš nosítka, Jehúda ben Šimón pouštní svatyně, Eleazar ben Padak stan setkávání, mišna nosítka pro nevěstu, talmúd manželskou postel apod. Soudí se také, že jde o analogii kultického vozu, v němž o novoroční babylónské slavnosti přijížděl z podsvětí Tammúz či Marduk, již zmrtvýchvstalý, aby byl intronizován bohyní Ištarou (Wittekindt).

Nemenší obtíže působí slova o obložení láskou. Někteří vykladači navrhuji jiné čtení a docházejí k závěru, že vnitřek byl vykládán ebenem (Segert, Wittekindt, Schmökel, Krinetzki, Lys) nebo nějakými vzácnými

kameny, barevnými kaménky či mramorovými destičkami (Gerleman) anebo dokonce slonovinou (Gordis). To je ovšem zásah do textu.

¹¹ Jakmile je průvod u cíle, může být milý korunován jako král Šalomoun. Svatební týden prožívali arabští novomanželé jako král a královna, měli na hlavě koruny, jejich trůnem byl dřevěný smyk, z něhož pozorovali svatební hry a tance (Segert). Zvyk korunovat snoubence se dá doložit i jinde a je podnes obvyklý v pravoslaví.

Sláva a důstojnost vítězící lásky nepatří podle Písně idealizovanému božstvu, nýbrž člověku. Milý tu stojí vůči milé v jistém smyslu na místě Božím. Proto má být korunován a převzít vládu nade vším. Korunovací krále jeho matkou nelze v Izraeli doložit. Vliv královen matek v určitých údobích izraelských dějin je nesporný (sr 1Kr 1,15nn 2Kr 11,13 aj.). Proto u davidovských králů bývá uváděna i matka — a v církvi vedle Krista i Marie.

Koruna, patřící na hlavu krále (sr 2S 12,30 Jr 13,18 Ez 21,31 [= 26 K]) nebo velekněze (Za 6,11) či na hlavu toho, koho chce král poctít (Est 8,15), náleží nyní na hlavu milého. Je to koruna ženichova. Možná, že ji může nahradit svatební věnec (Segert) nebo čelenka.

Svatební korunování snoubenců v Orientě (sr Wetzstein) neodpovídá situaci Pís 3,9—11, poněvadž snoubence korunuje někdo třetí, rozhodně však ne matka ženichova. Proto jsou pozadím přiměřenějším sumerské a babylónské mýty, v nichž figuruje Innana-Ištar jak v roli milenky a sestry Tammúzovy, tak i v roli jeho matky. Korunovací Ištar povyšuje svého královského druha na svého manžela, a tím na boha (Wittekindt, Schmökel). Svatba a korunovace splývají v jedno (sr Ž 45).

Výsostného aktu setkání se mají aktivně účastnit jeruzalémské či sijónské dcery, přítelkyně milé. Mají vyjít vstříc ženichovi jako opatrné panny v Ježíšově podobenství (Mt 25,1nn), a spoluprožívat slavný den milého.

Korunovace, svatba, radost — tyto tři pojmy, patřící k sobě, nejen poukazují na zvyklosti, jež se udržely jen v nevelkých obměnách až dodnes, ale především na lásku, která z muže dělá krále a z ženy královnu. Působí zde jak představa o kralování, že láska vládne lidem a spojuje je v jedno, tak představa svobody, do níž láska uvádí. Láska, jež na jedné straně svazuje, vytvářejíc zvláštní tajemná pouta, je na druhé

straně pro svou moc pokládána za sílu, jež osvobozuje. Milý se svobodně rozhoduje pro milou a stejně tak svobodně souhlasí milá. V lásce je svoboda volby, třebaže zahalená tajemstvím, povýšena na rozhodování krále a královny. Proto může být svatba korunovací a naopak, proto je srdce milého a Krále v jedné osobě naplněno čistou nevýslovnou radostí.

5. SPOLEČENSTVÍ LÁSKY

a) Krása milé

4,1—7

4

- ¹ Jak jsi krásná, přítelkyně moje,
jak jsi krásná,
oči tvé jsou holubice
^a pod závojem ^a,
vlasy tvé jsou jako stáda koz,
které se hrnou ^b z hory Gileádu.
- ² Zuby tvé jsou jako stádo ovcí před stříháním,
jež z brodiště vystupují,
a každá z nich vrhne po dvou,
žádná z nich neplodná nezůstane.
- ³ Jako karmínová šňůrka jsou tvé rty,
ústa tvá půvabu plná.
Jak rozpuklé granátové jablko jsou tvoje skráně
^a pod závojem ^a.
- ⁴ Tvé hrdlo je jak Davidova věž
^c z vrstev kamene ^c zbudovaná,
tisíc na ní zavěšeno štítů,
samých pavéz bohatýrů.
- ⁵ Dva prsy tvé jsou jak dva koloušci,
dvojčátka gazelí,
která se v liliích pasou.
- ⁶ Než zavane den
a stíny ^d dají se v běh ^d,

vydám se k myrhové hoře,
k pahorku kadidlovému.

⁷ Celá jsi krásná, přítelkyně moje,
poskvrny na tobě není.

a-a mimo (to, o čem se) mlčí při tobě, O'; bez toho, co je uvnitř skryto, V (v.1.3 a 6,7). — b se objevily, O' (< gálú místo gálešú, H.); vystupují, V; (kteréž) vídati, K. — c-c pk nejistý; eis thalpióth, O' přepis; s náspy, V; k chování zbroje, K. — d-d sr 2,17 o-o.

[1] :Est 1,11 Pš 31,30 Ž 45,12 Ez 16,14; // Pís 6,5 (= 4 K); Gn 31,21n Nu 32,1 Jr 50,19 Mi 7,14 (2) // Pís 6,6 (= 5 K) (3) :v.13 // Pís 6,7 (= 6 K) (4) :Ez 27,11 (6) :Pís 2,17 (7) :Ef 5,27

V Pís 4,1—7 se poprvé objevuje báseň o kráse a půvabech lidského těla. Krása milé nespočívá v tom, co jí bylo dáno 'od přírody'. Slova chvály mají vyvolat v ženichovi obdiv k nevěstě a naopak v nevěstě obdiv k ženichovi. Mají tvůrčí moc. Teprve tím, že milý vysloví svou chválu anebo se připojí k slovům sboru či recitátora, stává se milá vpravdě krásnou. Talmúd poukazuje na zvyk chválit nevěstu, i když její krása neodpovídá ideálu.

V této písni nejde o kultické a rituální dění mezi bohem a bohyní, ani o předeheru k posvátným zasnubám, nýbrž o muže a ženu jako stvoření Boží (sr Gn 1n), jejichž vztah není narušen hříchem a neláskou.

Obdobu v.1—7 lze vidět v tzv. *wasf*, což je oslavná píseň líčící krásu nevěsty nebo ženicha; měla své místo při palestinské svatbě, kde v svatebním týdnu vystupoval ženich v roli krále a nevěsta v roli královny. Podobné básně a písně patří dosud k podstatným částem východních svatebních obřadů. V Pís najdeme tzv. *wasf* čtyřikrát: třikrát je opěvána krása ženy (4,1—7 6,4—7 [=3—6 K] 7,2—7 [=1—6 K]), jednou krása muže (5,10—16).

¹ Slova 'Jak jsi krásná' mají vyvolat úžas nad dokonalostí a přitažlivostí milé (sr Ž 45,12 Iz 3,24 Ez 16,14n Pš 31,30 Est 1,11). Vnější půvab v pohledu starověkého Orientálce prozrazoval vnitřní krásu. Sám Bůh obléká krásou krále (Ž 21,6) i sebe sama (104,1 145,5). Krásný může znamenat také milý Bohu. Milá se milému jeví jako královna, tedy jako žena, kterou obdařil půvabem Bůh.

Předmětem chvály jsou nejprve oči milé, výrazně konturované jakoby do podoby holubic (sr egyptské malby nebo

sošky). Holubice byly v pohanství zasvěceny bohyni lásky, v Izraeli byly přinášeny k obětem (Lv 1,14), též při uzavírání smlouvy (Gn 15,9); později se staly symbolem manželské lásky a věrnosti (Novotný, heslo Holubice).

Vlasy milé se podobají stádu koz, které se 'valí' z gileádských vrchů. Gileádem může být hora ve východojordanéské krajině (Gn 31,21nn) anebo celý gileádský kraj — což je pravděpodobnější — proslulý výbornými pastvinami (Nu 32,1 Jr 50,19 Mi 7,14); odtud se hrnou stáda černých koz. V pozadí tohoto obrazu mohou být též známé egyptské skulptury s typicky zvlněnými vlasy, což bylo tehdy považováno za vzor krásně upravené ženské hlavy. Jde asi o vlasy splývající v bujných pramenech nebo pletencích. Přirovnání ke stádu koz odpovídá srovnání očí s holubicemi; koza byla rovněž zvířetem obětním (Lv 1,10).

² Zuby milé jsou přirovnány ke stádu ovcí, ostříhaných a vykoupaných v brodišti. Ovce vykoupané v brodišti vystupují v řadách a svítí čistotou. Motiv dvou řad blýskajících se zubů, vyjádřený slovy o ovcích vrhajících dvojčata, svědčí o čisté kráse. Je tu ovšem též náznak plodnosti, která v orientálních pojetí patří k dokonalosti ženy, a poukaz na pastýřské údobí Izraele. Ovce, stejně jako kozy, hrály důležitou roli při obětech a ukazovaly tak na vztah lidu k Hospodinu, na závislost člověka na Boží lásce a milosti, byly symbolem té krásy, jež pramení z Božího slitování.

³ Rty milé se jeví jako karmínová šňůrka. Jsou tedy červené a kontrastují k bílým zubům. Červené barvě se přisuzovala ochranná moc (Joz 2,18). Izraelcům připomínala červené příkrývky na schráně smlouvy a houně stanu setkávání (Nu 4).

Ústa (H. *midbār* = mluvidla) milé jsou plna půvabu. Nejde jenom o jejich tvar, nýbrž i o slova, která z nich vycházejí.

Spánky, napůl zahalené závojem, jsou přirovnávány k rozpuklému granátovému jablku. Otvorem v závoji je vidět jen část spánku, zatímco druhá část zůstává skryta a jen se neurčitě rýsuje. Strom nesoucí granátová jablka — marhaník — se vyskytuje všude v Orientě, i v Palestině (Dt 8,8 1S 14,2). V metafoře Pís se však nemyslí na tvar či na barvu granátového jablka, nýbrž právě na rozdíl barevných odstínů uvnitř tohoto plodu. Naznačuje se kontrast mezi částí spánku skrytou pod závojem a onou částí, kterou je vidět otvorem v závoji.

Granátové jablko může ovšem mít i nádech symbolický (sr ještě Pís 4,13 6,7,11 [= 6.10 K] 7,13 [= 12 K] 8,2). Symboly tohoto plodu se objevují na bohoslužebném rouchu Áronově, ve svatyni i na předmětech tvořících její výbavu (Ex 28,33n 39,26 1Kr 7,18).

Rty i spánky milé něco tají, skrývají. Krása milé je popisována obrazy, které vybavují jednak představu země zaslíbené, jednak bohoslužby. Tzn., že milá je rovněž Boží dar. Jestliže ji milý vychvaluje, pak tím chválí zároveň jejího Tvůrce. Jinak si Izrael chválu člověka či oslavu lidského těla představit nedovedl.

⁴ Hrdlo milé je přirovnáno k Davidově věži (je zmíněna ve SZ jen zde, sr Pís 7,5 [= 4 K]). Věž se míní chrám nebo hrad pro panovníka, sloužící v obležení za útočiště před nepřítelem (sr Sd 9,46). Davidova věž byla asi známá stavba v Jeruzalémě; archeologicky doložena není. Nejde však o věž jako stavbu, nýbrž o věž *Davidovu*. Co postavil tento král, bylo krásné a vznešené, též doba jeho panování byla nádherná. Hrdlo milé je tedy přirovnáno k stavbě nejslavnějšího krále izraelského lidu.

Hebrejský výraz *talpíjót*, který jsme přeložili 'vrstvy kamene', není úplně jasný. Znamená buď kameny kladené do vrstev, ale i nějaké náspy (Vulgáta) či opevnění (Haupt). Lze tu také vidět ochozy, podsebití (Seger). Může být chápán i jako vlastní jméno blíže neznámého místa (sr i Septuaginta).

Při svatyních bývaly zpravidla i zbrojnice (sr vk 1S 10,22, též 1Kr 14,26n). V Písni jsou štíty míněny ozdoby ženského hrdla, patrně bohatě zdobený náhrdelník; horní řetízek připomínal asi malé štíty, dolní řetězy kameny ve zdi (Ringgren). Zdá se, že jde o mnohořadý náhrdelník s malými štíty, který je současně amuletem. Má význam strážný a obranný, podobně jako krása vůbec. Krása přitahuje i zaráží, krása Bohem daná je i Bohem chráněná.

⁵⁻⁷ Prsy milé jsou přirovnány ke dvěma kolouškům pasoucím se v lilích. Gazela jako obraz milého se v Písni objevuje třikrát (2,9.17 8,14), avšak zde a v 7,4 [= 3 K] je metaforickým označením nader milé. Výraz pro lilie (H. *šúšán*) může označovat i jiné květiny. Spíše však než obraz koloušků skloněných při pasení se do popředí dostává představa vůni a vonných látek (5,13), jak naznačuje i další verš. A jestliže je ke

gazele přirovnáván jak milý, tak milá, je tím naznačen jejich vzájemný vztah: jeden patří druhému. Popásající se koloušci představují navíc ještě dobu bezpečí a hojnosti.

Večer nadchází chvíle setkání. Milý se vydá k tajemné hoře myrhy či pahorku kadidla. Jak myrha, tak kadidlo patřily k izraelským bohoslužbám. Cesta milého k milé jako by zde byla srovnávána s cestou do chrámu. Láska je právě tak slavnostní a zázračná, jako pouť do Boží svatyně.

Po výčtu jednotlivých půvabů je chválena opět celková krása milé, ženy, která ve své osobě znázorňuje celý Izrael, žijící v tomto světě k obrazu krásy a dokonalosti Boží. Milá je bez poskvrny, tak dokonalá jako oběť bez vady. To vše znamená, že je vzácným Božím darem.

b) Půvaby nevěsty

4,8—11

^{8e} Se mnou^e z Libanónu, nevěsto má,
^e se mnou^e z Libanónu půjdeš.

Rozhlédneš se z vrcholu Amány,
z vrcholu Seníru a Chermónu,
ze lvích doupat, z hor leopardů.

⁹ Učarovala jsi mi, sestro má, nevěsto,
učarovala jsi mi jediným pohledem svých očí,
jediným^f článkem svého náhrdelníku^f.

^{10g} Oč krásnější je tvé laskání^h, sestro má, nevěsto^g,
oč lepší je tvé laskání^h než víno.

Vůně tvých olejůⁱ nad všechny balzámy.

¹¹ Ze rtů ti kane strdí, má nevěsto,
pod tvým jazykem je med a mléko,
a vůně tvých šatů
je jak vůně Libanónu.

e-e přijď, O' P V. (< ^ettí místo 'ittí, H.). — f-f vrkočem tvého hrdla, V ~ O' P. — g-g x O' B. — h prsy, O' P V (2x; < *daddajik* místo *dóajik*, H.). — i tvých šatů, O' (sr v.11).

[8] Pís 4,12 5,1; : Dt 11,24 Joz 1,4; : Dt 3,9 Ez 27,5 Ž 42,7 89, 13 133,3 [10] : Pís 1,2 [11] Ex 3,8; Ž 45,9; Oz 14,7 (= 6 K)

⁸ Láska, projevující se obdivem, přechází k výzvě k následování. Milý vyzývá milou, aby šla spolu s ním z horských výšin, vyznačených zde jmény Libanón — Amána — Senír — Chermón.

Libanón, pohoří v Sýrii, se táhne od řeky Litani poblíž Týru na sever až k řece El Kebir v délce 170 km, a dosahuje výšky tři tisíc metrů; je proslulé mohutnými cedry a bohatými pastvinami; kdysi zde žila divoká zvěř, jako lvi a leopardi. Amána bylo pohoří, jež se táhlo od Tauru podél zálivu Issos na jih, a dosahovalo výše dvou tisíc metrů. Chermón dosahuje výše 2770—2860 metrů; Foiničané jej nazývali Sirjón (Dt 3,9 Ž 29,6) a Emorejci Senír (Ez 27,5); vrchol Chermónu byl stále zasněžen; mohutné vrstvy sněhu napájely řeky, zvláště Jordán; proto byl tento masiv opěvován jako dárcce vláhy (Ž 89,13 133).

Milá se má v důvěře přimknout k milému jako ke svému průvodci. Zde poprvé v Písni vystupuje jako nevěsta (sr 4,12 a 5,1). Nemusí se bát. Je s ní její ochránce, který ji vyvede z nebezpečí. Jeho láska ji chrání a vysvobozuje. Právě tento rys lásky zjevuje lásku Hospodina k Izraeli.

Je možné, že tento písňový fragment má mýtické pozadí, jako 'zbytek adonisovského mystéria'. Tammúz-Adonis byl podle pověsti roztrhán na Libanónu kancem. V mýtu o Tammúzovi a Ištarce se vypráví, že Ištar jezdila se lvím spřežením horami; byla nazývána 'paní divokých zvířat'. Ostatně sám Libanón byl znám jako bydliště Ištarino; ta byla manželkou Baala Lebanóna.

Píseň zachycená v Pís 4,8 zřejmě vycházela z kultického dramatu, z kterého se časem stal milostný popěvek. Zde má své kořeny i svatební obyčej, podle něhož se nevěsta před vstupem do manželství skrývala v nějakém nedostupném místě, případně i v horách (Ringgren).

⁹ Milý vyznává, že je očarován. Výraz pro toto okouzlení (H. *l-b-b*) znamená vlastně připravení o rozum doslovněji o srdce (H. *lěb*). Podle rabínského výkladu jde o poutání (sr arab. *labba* = uvázat někomu kolem krku provaz). V 2S 13,6.8.10 čteme, že Tamar má připravit Amnónovi 'srdíčka' (H. *l'ěbót*, výraz odvozený z kořene *l-b-b*), pečivo, jež mělo milostně očarovat. Milý je 'uhranut', ovšem v kladném smyslu slova. Je okouzlen pohledem.

Svou družku a přítelkyni nazývá milý sestrou a nevěstou (ještě v.10 a 5,1). Oba pojmy vyjadřují určitý vztah mezi dvěma lidmi, vylučují chápat okouzlení magicky. Oslovení

milé jako sestry a nevěsty z ní činí ženu, která bude pečovat o svého milého a půjde s ním a za ním kamkoli.

¹⁰ Láska přináší útěchu, zahání samotu a trudnomyslnost (Př 31,6n), obveseluje víc než víno (Ž 104,15). Vůně olejů, vzácných voňavek, kterých milá používá, je pronikavější než balzámy z vonných pryskyřic. Nad víno a nad vonné látky je láska, která poutá jednoho k druhému a vytváří tak společenství, připomínající obecenství Boha s člověkem.

¹¹ Milá jakoby měla v ústech a pod jazykem med samovolně vytékající z plástů. S medem připomíná se i mléko. Med a mléko vyznačovaly v izraelských představách zaslíbenou zemi (Ex 3,8). Tak lahodná a plná příslibů jsou slova, která pronášejí její rty. Láska proniká na povrch, vychází ze skrytosti, projevuje se slovy a vyznáním.

Také vůně šatů (sr vk Gn 27,27 Ž 45,9) hraje významnou roli (sr Oz 14,7 [= 6 K]). Při zmínce jména Libanón se vybavují nejen cedry, z jejichž dřeva byl vybudován chrám, ale především hebrejský výraz pro kadidlo čili *l'ěbónā* názvu-kem na jméno Libanón. Láska je spjata s tím, co nikdy nepřestávalo být pro Izraelce nejvyšším ideálem: sytí jako zaslíbená země, voní jako chrámové prostory.

c) Vůně lásky 4,12—16

- ¹² Zahrada uzavřená jsi sestro má, nevěsto,
uzavřený valⁱ, zapečetěný pramen.
- ¹³ Vydáváš^k vůni jako sad s jablky granátovými,
s výtečným ovocem,
hennou i nardem,
- ¹⁴ s nardem a šafránem, puškvorcem, skořicí,
se vším kadidlovým stromovým,
myrhou a aloe,
se všemi balzámy nejlepšími.
- ¹⁵ Jsi pramen zahradní,
studna vody živé,
bystřina z Libanónu.

¹⁶ **Probud' se, vánku severní,
přijď, vánku jižní,
ať voní moje zahrádka,
ať její¹ balzámy proudí jak bystriny,
ať přijde do své^m zahrady můj milý
a jí výtečné ovoce její.**

i zahrada, O' P V (< *gan* místo *gal*, H.). — ^kpk nejistý; výstřelkové tvoji, K < O' V. — ^lmoje, O' P. — ^m mé, O' A.

[12] : v.16 Pís 6,2 (= 1 K) : Iz 58,11 Jr 31,12 [14] PŘ 7,17 Est 2,12; Iz 60,6 Jr 6,20; Ex 30,23 [15] PŘ 5,15n Iz 60,13

¹² V této básni se objevují prastaré symboly zahrady a vonných rostlin; slouží k vyjádření tajemství lásky (Segert, Gerleman). Milá — sestra a nevěsta — je uzavřená zahrada, nepřístupný val (v hebrejštině částečný souzvuk těchto termínů: *gan* = zahrada, *gal* = val). Zahrada bývala opatřena bránou, která mohla být zavřena; a v zahradě býval i pramen nebo studna, která rovněž mohla být zapečetěna (přikryta velkým kamenem, sr Gn 29,2); popřípadě byla voda přiváděna z blízké řeky kanálem (sr Gn 2,10 Iz 58,11 Jr 31,12; Gerleman).

Pramen znamená 'živou', tekoucí nebo tryskající vodu, na rozdíl od stojaté vody v cisterně (Jr 2,13). V orientální symbolice byla zahrada obrazem ženských půvabů, kvetoucího žentství (sr Ringgren, Rudolph). Zahradní pramen či studna jsou básnickým obrazem pro životodárnou sílu lásky (Př 5,18n). Tento zdroj je ovšem prozatím uzavřen, ale je tu a čeká, až vytryskne. Láska je obestřena tajemstvím. Ač není ještě vidět, je skryta, lze ji už tušit a v ni věřit, předpokládat její existenci zahrady a pramene. Až přijde čas, brána do zahrady se otevře a pramen 'živé' vody vytryskne. Láska skrývá tajemství života.

¹³⁻¹⁵ V písni se dále zpívá o tom, že milá je jako sad osázený vzácnými stromy, vonnými keři a bylinami, většinou cizokrajného původu. Pro slovo 'sad' užívá hebrejský text výrazu '*pardes*' (z perštiny, sr řecké *paradeisos*, německé *Paradies*, což je narážka na 'ráj' z Gn 2,9n).

Nejprve je zmíněn granátovník, marhaník, keř i strom s červenými kalíškovitými květy a jablíčkovými plody s kalíškovou korunou. Z granátových jablek se připravovalo též ovocné víno (Pís 8,2). Tento strom či keř, na rozdíl od většiny dále jmenovaných, roste všude v Palestině (Dt 8,8 1S 14,2). Tvary

granátových jablek byly vyzdobeny hlavice sloupů Šalomounova chrámu (1Kr 7,18.20 2Kr 25,17 Jr 52,22n). Na kněžském plášti Áronově byla vetkána granátová jablka z látky fialové, nachové a karmínové (Ex 28,33n 39,24—26). Izraelští zvědové přinesli ze své průzkumné výpravy do zaslíbené země rovněž granátová jablka (Nu 13,23 [= 24 K]).

Dále je jmenován nard, nardové koření z východoindické rostliny *Nardostachys iatamansi*, ceněné pro mimořádnou vůni. Nard, šafrán a puškvorec tvořily důležité součásti kadidla, které bylo denně zapalováno na kadidlovém oltáři před vchodem do velesvatyně. Šafrán (*Crocus sativus*) je zahradní rostlina se světlefialovými, červeně žilkovanými květy, pěstovaná od nejstarších dob v Evropě i Asii; podle Dalmana jde spíše o indické koření (*Curcuma longa*). Z kořene této byliny lze získat oranžověhnědý éterický olej (Gerleman). Puškvorec (*Calamus odoratus*), vlastně třtina, se nachází v bažinách a močálech horských krajů zvláště v Indii; byl dovážen z velké dálky (sr Jr 6,20 Ez 27,19). Oddenky puškvorce, silně vonící, obsahují aromatickou silici. Tato rostlina je zmíněna již v hieroglyfických textech, kde se o ní mluví jako o přísadě k lékům a voňavkám. Ve starém Egyptě byl puškvorec označen jako 'svatá třtina' (Z. Žáček, Vůně koření, Praha, 1973). Skořice roste v Indii, na Cejlónu a v Číně a rovněž v Arábii. Jde o vonnou vnitřní kůru mladších stromků skořicovníku (*Cinnamomum Ceylonicum*). V Př 7,17 je zmiňována skořice jako voňavka. V Izraeli tvořila součást oleje ke svatému pomazání (Ex 30,23), v Horním Egyptě se přidávala do kadidla (Žáček, 115n). Exotického původu je též 'kadidlový strom', pocházející z Arábie a Somálského pobřeží (sr Iz 60,6 Jr 6,20). Myrha (*Commiphora*) roste v Arábii a Habeši, je to pryskyřice balzamové vůně. Ženy ji s oblibou užívaly k vykuřování svých pokojíků a spolu s olejem k natírání těla (Př 7,17 Est 2,12, sr vk Pís 3,6). Myrha se též používala k balzamování a při bohoslužebných úkonech, tvořila součást oleje svatého pomazání (Ex 30,23—25). Velmi vonnou pryskyřici obsahuje i aloe (*Aquilaria ogallocha*) ze Zadní Indie a Číny; této pryskyřice se používalo i jako lékařské drogy (sr Nu 24,6 Ž 45,9 Př 7,17) i jako kadidla a při balzamování. V tajuplné zahradě lásky se vyskytují i balzamové stromy (H *b'ešāmim*; sr 1Kr 10,2; Balsamodendron nebo *Commiphora abyssinica*). Jejich silice byla dovážena patrně z Arábie.

Jde vesměs o stromy a keře, proslulé ani ne tak plody, jako spíše vůněmi. Jak jejich exotičnost, tak směsice vůní svědčí o lásce jako o nezbadatelném tajemství, které je sice možné cítit, tušit, dýchat, snad se ho i dotýkat, ale není možné je popsat, leda v obrazech a náznacích. Láska je div, jenž uniká střizlivému odhadu a počtářskému rozumu, je záhadná a tajuplná jako vůně dalekých zemí.

Hebrejský výraz *šelah* znamená něco vyslaného (od kořene *š-l-ḥ* = = pustit, poslat). Týž výraz může označovat i oštěp nebo jinou vrhací zbraň, ale také výhonek (sr výstřelek, K; Iz 16,8 Jr 17,8); v Neh 3,15 dokonce 'vodojem'.

¹⁶ V závěrečné písni milá vyzývá milého, aby 'vstoupil' do rozkvetlé zahrady jako vánek severní a jižní. Severní vánek je ochlazující větrík vanoucí z hor, kdežto vánek jižní je horký vítr z pouště (Segert). V pozadí je asi představa větrů či vánků jako nebeských bytostí, které jsou probuzeny ze spánku, aby se daly do díla. V egyptské milostné lyrice je severní vítr ztotožňován přímo s bohyní nebe (Krinetzki).

Do prostoru lásky, v němž není nic rušivého, horko ani chlad, může vstoupit milý a jíst ovoce zahrady. Láska nabízí prostřený stůl, zve a pobízí, neboť vše je připraveno pro hostinu, pro společenství (sr Pís 5). Láska nechce žít sama pro sebe a ani nemůže. Dává a rozdává a tak vytváří obcenství Boha s člověkem i člověka s člověkem.

d) Opojení láskou

5,1—8

5

¹ Do zahrady své jsem přišel, sestro má, nevěsto,
sbíral jsem svou myrhu a svůj balzám,
z plástve jsem jedl svůj med^a,
pil víno své a mléko.
Jezte, přátelé a pijte,
opájejte se laskáním^b.

² Spím, ale srdce mé bdí.
Slyš, milý můj klepe^c:

„Otevři mi, sestro má, přítelkyně má,
holubice má, má bezáhonná,
vždyť mám hlavu plnou rosy,
v kadeřích krůpěje noční.“

³ „Svlékla jsem šaty,
mám je zas oblékat?
Umyla jsem si nohy,
mám si je zašpinit?“

⁴ Můj milý prostrčil otvorem ruku
a celé mé nitro se zachvělo před ním.

⁵ Vstala jsem otevřít milému svému.
Z rukou mi kanula myrha,
myrha stékala z mých prstů
na rukojeť zástrčky.

⁶ Než jsem však milému otevřela,
můj milý odbočil jinam.
Život ze mne prchal,
když ke mně mluvil.

Hledala jsem ho, a nenalezla,
volala jsem ho, a neodpověděl mi.

⁷ Našli mě strážci obcházející město,
zbili mě, zranili mě,
převoz mi strhli
strážci hradeb.

⁸ Zapřísahám vás,
jeruzalémské dcery^d,
jestliže najdete mého milého,
co mu sdělíte?
Že jsem nemocna láskou.

^a chléb, O'. — ^b bratři, O'; nejmilejší, V. — ^c + na dveře, O'. — ^d + při mocnostech a silách polních, O' (sr 2,7^{d-d}).

{1} : Pís 4,16; : Iz 55,1 {2} : Dt 33,13.28 Ž 133,3 Iz 26,19 Mi 5,8 Za 8,12 {4} : Iz 16,11 Jr 31,20 Jb 30,27 Pl 1,20 2,11 {6} // Pís 3,1n {7} : 3,3 {8} // 2,7 3,5 8,4

¹ Milý uposlechl výzvy své milé. Společenství lásky je vyjádřeno čtyřmi slovesy obrazného rázu: přišel jsem, sbíral jsem, jedl jsem a pil. V tomto společenství láska vrcholí.

Medem (H. *ja'ar*) se mívá plástev plná medu. Takový med byl nejhodnotnější (Gerleman). Podobně jako med je i mléko pokrmem či nápojem rajským, tedy eschatologickým (sr Gn 49,11n Iz 55,1).

Společenství lásky, nezkalené hříchem, nenarušované zvenčí ani zevnitř, je symbolizováno zahradou bezpečí a míru. Ovšem nikoli bohové (Ištar a Tammúz), nýbrž lidé Bohem stvoření jsou povoláni k tomu, aby žili v jedinečném vztahu a v prostoru lásky, a byli tak již aspoň zčásti účastni na dokonalém věku, který Bůh připravil svým věrným.

V závěru verše vyzývá milý své přátele, aby se spolu s ním účastnili připravené hostiny. Láska nejenže vytváří, ale i rozšiřuje společenství. Milý nechce zůstat se svou radostí sám. Teprve v radosti ostatních se obrátí a ukazuje velikost a hodnota lásky, jež vystupuje ze svého tajemství a koná divy mezi lidmi: z cizinců činí hodovníky v zahradě Nejvyššího.

^{2a} Tento oddíl navazuje na Pís 3,1—5 (nejde-li přímo o variantu). Refrén 5,8 odpovídá slovům z 3,5. V této písni je ovšem všechno vykresleno dramatičtěji.

Milá spí i nespí. Její srdce bdí. Prožívá ve své touze po milém živý sen, odhalující podstatu hledající lásky: očekává příchod milého. Představuje lásku bdící a čekající. Podle písne milá zaslechne klepání milého i oslovení: má sestru, má přítelkyni, má holubici, má bezúhonná; důraz je na přivlastňováním zájmenu. Milá patří milému, je mu blízká jako rodná sestra i jako přítelkyně, pro svou čistotu je pro něho holubicí. Láska, ryzí a bezúhonná, se raduje z toho, že nemusí žít sama pro sebe, že může vytvářet společenství.

Hlava milého je plna rosy, jeho vlasy se třpytí nočními krůpějkami. Rosa byla ve SZ vždy obrazem požehnání (sr Gn 27,28.39 Dt 32,2 Ž 133,3 aj.) a náznakem budoucího věku pokoje a všeho dobrého (sr Oz 14,6 [= 5 K]). S láskou proniká do lidského života krása věku budoucího i dobrota Božího požehnání.

Milá už svlékla šaty, umyla si nohy, zaprášené během dne. Je čas odpočinku a spánku, není vhodná chvíle k tomu, aby se oblékla, ozdobila a vyšla milému vstříc.

Tato píseň popisuje lásku, která se brání, bojuje sama se sebou, bojí se tmy i špíny, je zdrženlivá, sebe i druhé poddubuje zkoušce. Je to láska, která tříbí, aby vztah dvou lidí byl ryzí, hluboký a plný.

⁴ Milý prostrčil ruku otvorem, jímž je asi díra ve dveřích, kudy do místnosti vnikalo světlo. Snaží se zvenčí otevřít petlici, zástrčku umístěnou zevnitř. Láska se nevzdává, střetává-li se s překážkami. Milý je odhodlán jít za vytčeným cílem.

Celé nitro milé se zachvělo, sotvaže vytušila blízkost milého. V Izraeli bývaly psychické procesy popisovány jako činnost v oblasti tělesné (sr Iz 16,11 Jr 31,20; Iz 63,15 Jr 4,19 Ž 22,15 aj.). Láska je vnímavá, citlivá, předvídavá, reaguje na nepatrné podněty a zásahy.

^{5a} Vnitřní pohnutí přimělo milou k tomu, že vyslyšela prosbu milého. Dotýká se rukou zástrčky u dveří. Ta je plná tekuté myrhy, kterou tam zanechal milý jako znamení své přítomnosti. Myrha stéká milé z prstů. V Babylónii byl obyčej polévat prahy, zámky a zástrčky u dveří vzácným olejem (Rudolph). Než se milá vzpamatovala, milý odešel. Ale láska stále čeká a stále doufá, protože je nesena nadějí. Proto se jeví někdy jako něco neskutečného, jako sen.

Milá, hnána láskou, vychází ven do ulic města. Hledá milého, který se jí ztratil. Všechno jako by záleželo teď na ní. Velice silně je tu podtržena iniciativa zápasící lásky. Ne ovšem bájeslovná bohyně, nýbrž milující žena činí závažná rozhodnutí: Za každou cenu najít milého. Láska je odvázná, nehledí na sebe, na svou čest, riskuje, nedokáže zůstat stát se založenými rukama, musí ven, do ulic, hledá a hledá. Na postavě milé, která takto hledá, se zvláště jasně rýsuje láska, která volí, rozhoduje se a podstupuje zkoušky. Nenalézá hned. Na neúspěších a marném hledání se poznává její velikost.

^{7a} Jsou strážci totožní s muži střežícími hradby? Tak např. Rudolph; podle jiných vykladačů patrolující strážci (sr 3,3) předali bloudící milou 'strážcům hradeb', kteří měli na hradbách jakousi 'policejní stanici'. Strážci, připomínající strážce babylónského podsvětí, milou zbili, zranili a strhli z ní přehoz; zřejmě se domnívali, že jde o nevěstku, která nesmí nosit závoj (sr Př 7,11n). Je možné tu zaslechnout ozvuky mýtu o Ištarě, která hledala svého mrtvého partnera, božského Tammúze (Ringgren, Schmökel), a při cestě za ním do podsvětí postupně odkládá jednotlivé části svého oděvu.

Kdo přijal výzvy lásky, vzal na sebe kříž. Láska nemá daleko k sebezmaření. Milá volá na pomoc své družky, 'jeruzalémské dcery'; v příběhu o Ištarě jim asi odpovídají kultické služebnice, hieroduly. Bere je pod přísahu. Podaří-li se jim

objevit toho, koho ona sama marně hledá, mají mu zvěstovat, že je 'nemocná láskou', což je typický orientální obraz. Láska je jako horečka a nemoc, pokládáné ve starověku za dílo démonů. Tak tajuplná, spalující a proměňující je láska. Má blízko k smrti.

e) Krása milého 5,9—16

- ⁹ Jaký je tvůj milý, že je nad Miláčka,
ty nejkrásnější z žen?
Jaký je tvůj milý, že je nad Miláčka,
že nás tak zapřísaháš?
- ¹⁰ Můj milý je běloskvoucí i červený,
významnější nad tisíce jiných.
- ¹¹ Jeho hlava je třpytivé zlato ryzí,
jeho kadeře jsou trsy palmových plodů,
černé jako havran.
- ¹² Jeho oči jsou jako holubi
nad potůčky vod,
v mléce se koupou,
^e podobné vsazeným drahokamům ^e.
- ¹³ Jeho líce jsou jak balzámový záhon ^f,
schránky ^g kořených vůní,
jeho rty jsou lilie,
z nichž kane tekutá myrha.
- ¹⁴ Jeho ruce jsou válce zlaté
^h taršíšem posázené ^h,
jeho břicho je mistrné dílo ze slonoviny
safíry vykládané.
- ¹⁵ Jeho stehna jsou sloupy z bílého mramoru,
spocívající na patkách z ryzího zlata.
Vzhled má jak Libanón,
je ztepilý jak cedr.
- ¹⁶ Patro jeho úst je přesladké,
on sám je přezádnoucí skvost.

Takový je milý můj, takový je můj přítel, jeruzalémské dcery.

^{e-g} dosl. usazené nad obroučkou; usazené nad plností (vod), O'; sídlící nad plnými proudy, V. — ^f :: pl, O' V (sr 6,2). — ^g plodící, O'; zpracované barvíři, V. — ^{h-h} ∞ O'; plně hyacintů, V.

(10) Pl 4,7; 1S 17,42 (11) Pís 4,1 6,5; 1Kr 6,20n; Iz 13,12 Da 10,5 Jb 28,17 (12) Pís 1,15 4,1 Mt 10,16; Gn 49,12 Jl 3,18 Iz 55,1 60,16; Ex 3,8.17 (13) Pís 1,2 6,2 Ez 17,7.10 (14) Pís 5,11; Da 2,32 (15) Ex 26,27.35nn : Jb 38,6; 1Kr 6,9—18 Iz 37,24 Ez 31,3 (16) Oz 9,6 Jl 4,5

Pís 5,9—16 je v celé Písni Šalomounově jediná *wasf* popisující krásu milého. I v dnešní Palestině je popis mužské krásy mnohem vzácnější než líčení krásy ženské (Rudolph).

⁹ V otázce přítelkyň, v čem je jedinečnost krásy milého, je prý trochu humoru a milostné ironie (Gerleman, Rudolph, Krinetzki). Zdá se však, že jde spíše o polemiku proti Tammúzovi z orientálních mýtů a kultů, jenž vystupoval také jako Dód čili božský miláček. Proti této mýtické postavě stojí v písni milý, člověk z masa a krve, proti snu nebo mýtu prostá skutečnost, setkání dvou lidí, muže a ženy. Nejde tedy ani v dalších verších o popis Tammúze, popřípadě jeho sochy či božského obrazu, jak tvrdí někteří vykladači (Wittekindt, Schmökel), třebaže milý je zde malován v 'tammúzských' barvách.

¹⁰ Milý je bílý a červený. Nejde jen o obraz životní čerstvosti a svěžesti (sr Pl 4,7). Tyto barvy mají i sakrální význam (Ringgren). Bílá barva je symbolem čistoty a vznešenosti, červená jakožto barva krve symbolizuje životní sílu. Např. David, miláček Boží, je červený (1S 17,42). Někteří vykladači se domnívají, že jde o barvy oděvu, který má milý na sobě, nebo barvy kultické sochy, která je v pozadí milostného chvalozpěvu (Gerleman, Wittekindt, Schmökel, s odkazem na Jr 10,9). Milý je tedy čistý a vznešený a plný života. Tak se jeví očím láskou prozářeným. Láska totiž má zvláštní zrak: vidí čistotu a život tam, kde oči láskou neproměněné spatřují jenom šed' všednosti a smrti. Láska dokáže objevit, co bývá obvyčnému zraku skryto.

Milý je v očích milé nad tisíce jiných. Tak je významný (H. *dāgūl*). Tento výraz připomíná v hebrejštině slovo pro vlahku, bojovou zástavu (H. *dēgēl*). Jako prapor tyčící se nad

vojskem je milý ve srovnání s jinými. Je plný zástavou nebo bojovníkem, který tuto zástavu nese, a způsobuje, že se k němu upínají oči spolubojovníků (Krinetzki).

Slova o ženichovi jako vojevůdci a králi, běžná při svatbách v Orientě, poukazují na lásku, která vidí víc než lze obsáhnout zrakem. Vidí člověka stvořeného k Božímu obrazu jako pána na této zemi. Láska osvobozuje od skrupulí, schemat, zvyklostí, překonává dědictví hříchu a dívá se na člověka očima naděje.

¹¹ Hlava milého je z ryzího, třpytivého zlata. V hebrejštině je užito dvou synonymních pojmů (*keṭem* — *paz*); oba znamenají zlato (Iz 13,12 Da 10,5). Zdá se, že básník viděl hlavu nějakého uměleckého výtvaru, plastiky či podobně. Chce se prostě vyjádřit, jak skvělá a vzácná je hlava milého, ozdobená kadeřemi havraní, černé barvy. Vlasy z ní visí bohatě jako datlové laty. Očím lásky se jeví hlava milého jako zlatý skvost, orámovaný černými ozdobami, aby vynikla barva ryzího zlata.

Výraz 'datlové laty' (H. *taltallim*) se vyskytuje jen zde. Jeho význam není jistý. Znamená pravděpodobně: kudrnatý, kadeřavý (tak K) nebo nahromaděný (H. *tel* = pahorek, hromada, tak Gordis). I ve staroarabské milostné lyrice se připodobňují vlasy dívky k datlovým latám (Gerleman).

¹² Oči milého jsou přirovnány k holubům (sr Pís 1,15 4,1). Třpytivá barva jejich peří odpovídá duhovce v bělmu srovnanému s bílou barvou mléka. To bylo nejen symbolem hojnosti (Gn 49,12 Iz 60,16), ale především zaslíbené země (sr vk Ex 3,8.17).

Závěr verše přechází nečekaně k jinému obrazu: oko v oční jamce se jeví jako drahokam vsazený do objímky (H. *millé't*; 'stoky vod', K; tak už např. Ibn Ezra; :: *millé't* = = plnost, O'). Nejde však jen o oči jako orgán vidění, nýbrž i o pohled, o vidění věcí ve smyslu novozákonního výroku, že 'oko je svíce těla' (sr Mt 6,22). Oči milého prozrazují jeho čistotu a neporušenost. Láska totiž dokáže nahlédnout do lidského nitra a vidí tam to nejvzácnější a nejušlechtilejší. Její pohled má tvůrčí moc. Stíny prchají, mizí hřích, a jsou tu oči prozrazující čistotu a ryzí lásku.

¹³ Líce milého jsou jako záhony na nichž rostou balzámové rostliny vydávající omamnou vůni. Tato vůně — možná vůně vousů na tváři (Krinetzki) — je tak intenzivní, že básník mluví dokonce o 'schránkách kořených vůní' (již Ibn Ezra).

Vůně představovaly v Orientě svěžest a život. Proto měly tak důležité místo při bohoslužbách, a proto hrají tak významnou roli v písních lásky. Používalo se jich také pro odhánění démonů. Láska cítí, vnímá, vdechuje, vůně ji láká. Láska vytváří prostor prosycený vůněmi i tam, kde předtím vládla tma a prázdnota. Vůně lící milého, která milou přitahuje, vytváří společenství lásky ničím nerušené, podobně jako se vytváří shromáždění Hospodinových vyznavačů.

Rty milého jsou přirovnány k červeným lilím (sr vk Pís 4,11). Tím je obrazně připomenuta jejich životodárná moc, zvláště však slovo, jež z nich vycházejí (sr vk 1,2), kanou jako tekutá myrha. Vůně slov, podobně jako vůně lící, je dokladem lásky, jež spojuje, přitahuje, hájí a uchvacuje, lásky, jež je jako balzám i jako vůně kadidla.

¹⁴ Nezvykle zní přirovnání rukou k válcům ze zlata. V pozadí je asi představa nějaké sochy. Tyto zlaté válce jsou posázené taršíšem; není jasné, co se tímto výrazem míní, zda beryl, topas nebo rubín. Ruce jsou tedy stejně vzácné jako hlava. Patří milované bytosti, a proto nesou stejnou pečeť lásky. Láska se neřídí hodnocením rozumu, hlediskem účelnosti. I když vidí jen část, neztrácí ze zřetele celek: Je tu člověk, bytost Bohem darovaná. Píseň vytváří toto hledisko lásky, jež se vztahuje i na další části těla milého.

Břicho milého připomíná umělecké dílo ze slonoviny, vykládané safíry. Je obrazem či symbolem vnitřního života; doslova jde o vnitřnosti (H. *mé'im*). Píseň chválí to skryté, co činí milého jedinečným. Láska má bystrý zrak. Ponořuje se do lidského nitra a objevuje skryté poklady. Právě vnitřnosti bývaly pokládány za sídlo citů. Láska je nejen rozhodnutí, záležitost vůle, ale i citový vztah, plný nadšení a zápalu.

¹⁵ Stehna milého jsou jako sloupy z bílého mramoru nebo alabastru (H. *šés*), spočívající na patkách z ryzího zlata. Egypťané užívali mramoru jako materiálu k výrobě nádob nebo soch. Výraz pro podstavěc (H. *'eḏen*) se vyskytuje často v popisu stánku setkávání; na podstavcích spočívaly pilíře (Ex 26 sr Jb 38,6). Těmito náznaky spojitosti se vzácnými předměty z izraelských bohoslužeb se představuje láska jako Boží svět svatosti, čistoty a společenství. I když každé přirovnání poněkud kulhá a nelze je brát doslovně, přece jen se tu daří chápat lásku jako drahokam zasazený do vzácného šperku, čímž je obecnství s Bohem.

Přirovnání celé postavy k cedrům (sr Iz 37,24 Ez 31,3) naznačuje nejen statnost postavy — velikost a krása spolu ne-jednou souvisely (sr 1S 9,2)—, ale především vztah lásky k jeruzalémskému chrámu, vybudovanému právě z cedrového dřeva. Dárce pravé lásky je Bůh, jehož svatá a čistá láska se má zrcadlit i na vztahu mezi mužem a ženou.

¹⁶ V závěru se vrací oslavný popis milého k patru úst. Tento nenadálý skok vede řadu vykladačů k tomu, že navrhují jiné čtení (místo *chikkó* = jeho patro čtou *chinnó* = jeho milost nebo *hódó* = jeho nádhera). Tato úprava však není nutná. Ústa, tedy i patro, tu hrají podobnou roli jako oči sr v.12). Zastupují celou bytost milého. Jeho ústa jsou 'pře-žadující' pro životodárnost všeho, co z nich vychází.

Milý je víc než Tammúz. Je člověk z masa a krve, přítel nejvzácnější. Jeruzalémské dcery, kruh přítelkyň milé (ne již sbor Ištařiných hierodul) slyší toto vyznání lásky a mají k němu přitakat. Láska, ač se někdy skrývá, chce mít svědky svého vyznání i svých činů, chce se sdílet o radost. Láska ne-závidí, není sobecká, 'raduje se s radujícími a pláče s plačící-mi' (sr 1K 13).

Řadou názvuků a náznaků se v písních připomínají duchovní sou-vislosti, např. s Salomounovým chrámem (1Kr 6n 2Pa 3). Prozrazují vděčnost Hospodinu, dárce a ručitelé lásky. O nepředstížitelnosti jediného Boha (Iz 40,18.25 46,5) svědčí též jedinečná krása milého. Je tu i skrytý poukaz ke shromáždění Božího lidu, v jehož okruhu se dějství lásky uskutečňuje.

6. TAJEMSTVÍ LÁSKY

a) Zahrada lásky

6,1—3 (=5,17—6,2K)

6

^{115,171} Kam odešel tvůj milý,

ty nejkrásnější z žen?

Kam se obrátil tvůj milý?

Budeme ho s tebou hledat.

²¹¹ Můj milý sestoupil do své^a zahrady
k záhonům^b balzámovým,
aby v zahradách^b pásl
a trhal lilie.

³¹² Já jsem svého milého
a můj milý je můj,
on pase v liliích.

a :: mé, O'A. — b,b :: sg, V.

(1) : Pís 5,6 (3) // Pís 2,16

¹⁻³ Podle této písně je milá sama. Její družky jí nabízejí pomoc. Dvakrát zazní z jejich úst otázka: 'Kam odešel tvůj milý, kam se obrátil?' 'Nejkrásnější z žen' by to ovšem mohla vědět. Vždyť jen láska může hledat a najít lásku, jež na ni čeká.

Podle odpovědi milé milý sestoupil do zahrady, aby tam 'pásl' a 'trhal lilie'. Je jako pastýř. V pozadí je asi mýtus o božském pastýři, do popředí však se dostává tradice starého Izraele, podle které pastýř představuje Božího věrného služebníka. Milá je lilií nejkrásnější (sr vk 2,1). Láska, jež má tajemný klíč od zahrady, je neskromná, všechno dává a všechno chce. Přivádí ke prahu tajemství, překračuje jej a ponořuje se do jeho nitra jako do zahrady s liliemi. Jestliže milý do zahrady sestupuje, jakoby z nebeských výšin, pak se myslí na zdroj a původ lásky, která se sklání, plna milosrdenství.

Jeden text z Ugaritu mluví o sestupování božstva mezi květiny v přímé souvislosti s posvátnými zásnubami. Podobné doklady lze najít i v sumerské oblasti (Ringren).

V závěru písně se zpívá o vzájemném vztahu, který vytváří lásku: Jeden patří druhému celou bytostí. Tato jednota, k níž směřuje láska, a kterou nemůže ohrozit ani smrt, připomíná společenství, které vzniká mezi Bohem a jeho lidem, kde člověk vyznává o Hospodinu: Můj Bůh, můj Pán, můj Pastýř.

**b) Hrozivá tvář lásky
6,4—7 (=3—6K)**

^{4[3]} Krásná jsi, přítelkyně má, jak Tirsas^c,
půvabná jak Jeruzalém,
strašná jako vojsko pod praporci.

^{5[4]} Odvrát ode mne své oči,
vždyť mě uhranuly!

Vlasy tvé jsou jako stáda koz,
které se hrnou^d z Gileádu.

^{6[5]} Zuby tvé jsou jako stádo březích ovcí,
jež z brodiště vystupují

a každá z nich vrhne po dvou,
žádná z nich neplodná nezůstane.

^{7[6]} e Jak rozpuklé granátové jablko jsou tvoje skráně^e
f pod závojem^f.

^c jako potěšení, O'; líbezná a, V. — ^d se objevily, O' (sr 4,1 b) ∞ V; vystupují, P. — ^e + jako karmínová šňůrka jsou tvé rty, ústa tvá půvabu (plná), O' (sr 4,3). — ^{f-f} sr 4,1,3 a-a.

(4) :Pís 2,10 4,1; 1Kr 14,17 16,23; :Ž 48,3 Pl 2,15 Zj 21,2; :Ex 14,25 15,16 (5b-7) // Pís 4,1—7

^{4-5a} Milý chválí krásu své přítelkyně (sr Pís 4,1nn), kterou přirovnává k městu. Pro evropské cítění je takové srovnání neobvyklé, pro arabské básníky v tom však není nic zvláštního. Zde je milá srovnána s dvěma městy, jejichž význam je mimo jakoukoli pochybnost: s Jeruzalémem, hlavním městem judského království, a s Tirsou na severu. Jeruzalém představuje nepochybnou hodnotu náboženskou. Jeho krása je ve SZ velebena nejednou (Ž 48,3 Pl 2,15 aj.); ve Zj 21,2 je vykreslen jako nevěsta. Ve jménu tohoto města zní motiv *šalóm* čili pokoj jako souhrn všeho dobrého a vzácného. Záhadnější je srovnání s Tirsou, která se za Jeroboáma stala na půl století hlavním městem severní říše izraelské (1Kr 14,17); potom byla rezidence přeložena do nově vybudovaného Samaří (16,23n).

Město Tirsu lze jen těžko identifikovat. Nejspíš bude asi totožné se zříceninami na pahorku Tell el-Fára nedaleko dnešního Nablusu (Segert). Také zde se nabízí symbolický motiv, neboť jméno Tirsas znamená 'půvab'.

Srovnání s městy izraelské říše poukazuje na spjatost milého i milé se zaslíbenou zemí. Rodí se tu láska, která vytváří pokoj i krásu, buduje města a staví hradby. Tato láska sblížuje muže a ženu a naplňuje je vzájemným obdivem a úctou.

Poněkud překvapuje, proč není jmenováno Samaří. Možná proto, že tato rezidence severoizraelského království byla přespříliš zatížena baalovskými vlivy ze severu (viz hrozby proroka Amose). Někteří vykladači, zaměřeni spíše na výklad alegorický, vidí v protikladné dvojici Jeruzalém — Tirsas náznak myšlenky velké budoucí jednoty Izraele (sr Jr 3,18).

Milá však není jen krásná a půvabná, nýbrž i 'strašná' (H. *'ájom* = příšerný, *'émá* = příšera, přístrach, sr Pís 6,10 [= 9 K] Abk 1,7). Jde o krásu, která vzbuzuje strach. V lásce se pojí ochromení i okouzlení.

Milá je strašná jako vojsko pod praporci. Je přirovnávána k vojům, s nimiž táhne Hospodin do boje (Ex 14,25 15,16), je jako Debora či Judit, plná mužné rozhodnosti a síly, jako žena, která silou své lásky zmate nepřítele, takže musí prosit jako zajatec o milost. Tak se představuje láska jako bojovnice, která se dává do zápasu se vším, co ohrožuje společenství. Láska nevznáší do života jen půvab a krásu, ale také žárlivost a odhodlání k boji.

Nejnebezpečnější jsou oči milé. Mají podmaňující moc. Milý se stal zajatcem jediného pohledu (sr Pís 4,9). Nyní však v písni prosí: 'Odvrát své oči'. Bojí se uhranutí (H. *r-h-b* = = útočit, v hif. vyděsit; lze tu zaslechnout narážku na mýtickou obludu Rahab). Ale zároveň jej oči milé přitahují a okouzlují. Láska je moc, která přepadá a uchvacuje, zmocní se člověka, jenž se ztrácí v její náručí, brání se, ale neubrání. Tato moc vstupuje do světa a podmaňuje si lidi. Je záhadná, a přece blízká, je hrozivá, a přece laskavá, je pokojná i bojovná, uklidňuje i útočí.

^{5b-7} Náhle se líčení posouvá do jiné, pozemštější roviny: vlasy, zuby i skráně jsou popisovány obrazy z pastýřského života (sr vk 4,1nn).

Toto opakování má podobný ráz jako liturgie: vstřípit do paměti věci známé, připomenout je znovu a všem. V tomto případě jde o obdiv k milé, který přechází v úctu, jež je jedním z pilířů lásky.

**c) Jedinečnost lásky
6,8—12 (=7—11 K)**

^{8[7]} Byť tu bylo šedesát královen
a osmdesát ženin
a dívek bez počtu,

^{9[8]} ona jediná je holubice moje,
moje bezúhonná,
jedinečná ze své matky,
přečistá^g z té, jež ji porodila.
Spatřily ji dcery, blahoslavily ji,
královny i ženiny
jí vzdaly chválu.

^{10[9]} „Kdo je ta, jež jak Jitřenka shlíží,
krásná jako Luna,
čistá^g jako žhoubí Slunce,
strašná jako vojsko pod praporci?“

^{11[10]} Sestoupil jsem do zahrady ořechové,
podívat se na poupátka do údolí,
podívat se, zda už pučí vinná réva,
zda rozkvetly granátové stromy^h.

^{12[11]} Sám nevím,
ⁱ jak jsem se dostalⁱ
^j do Amínádíbových vozůⁱ.

^g vyvolená, O' V (v.9n). — ^h + tam ti dám své prsy, O' (sr 7,13, ale *daddaj* místo *dóda*, H.). — ⁱ⁻ⁱ pk nejistý; stalo se mi, O'; zděsila se (má duše), V; má touha mě hnala, Lr. — ^j pro Amínádabovy vozy, V ~ O'; na vůz přednějších z lidu mého, K; do vozu po bok mého knížete, As; do vozů mého lidu jako knížete, J; k dceři jednoho knížete, Lr (s různými úpravami textu).

(8) : 1Kr 11,3 2Pa 11,21 (10) Pís 6,4 (= 3 K) (11) : Pís 7,13

⁸ⁿ Základním tónem této oslavné písně je poselství, že milá je jedinečná žena a nevěsta, nesrovnatelná s jinými. Tento motiv se objevuje v milostné lyrice všech dob.

Milý je jako 'král', vlastníci reprezentativní 'harém' podobný Roboámovu (18 žen a 60 ženin, 2Pa 11,21), nedosahující však lesku a velikosti harému Šalomounova (700 žen, 300 ženin, 1Kr 11,3). Proti 60 královnám a 80 ženinám a bezpočtu jiných

žen stojí jediná, milá, nevěsta. Čísla 60 a 80 jsou zaokrouhlená, základem je číslo 20 (20 × 3, 20 × 4); je to označení široké a neurčité kvantity (Gordis). Přitom jde o stupňování (60—80) až k bezpočtu. Tím více vyniká jediná a jedinečná. Proti kvantitě stojí kvalita, hodnota, kterou lze získat jen zvláštní Boží prozřetelností.

Láska volí, vybírá si, chce to nejlepší a nejkrásnější, nedá se odbýt pozlátkem, nespokojí se s polovičatostí. Její tajemství spočívá v tom, že to, co si vyvolí, se stává tím nejkrásnějším, protože láska má tvůrčí moc, je odleskem stvořitelské moci Boží. Milá je milému ženou jedinečnou i jedinou.

Výraz pro ženinu (H. *píleḡeš* = souložnice) původně označoval ženu vdanou, která nebyla přijata úplně do domu svého muže, ale bydlela u rodičů, kde přijímala mužovy návštěvy (Morgenstern). Později, když tato forma manželského života odezněla, označovalo toto slovo konkubínu.

Milá je bezúhonná. Chválena je její nedotčenost, na rozdíl od harémových dam (Ringgren). Je čistá jako holubice. Čistota patří k lásce, stejně jako do kultu, jehož přední součástí byly v Izraeli oběti. Láska vyžaduje bezúhonnost, zároveň však ji vytváří. Má podobnou sílu jako oběť: očišťuje.

Milá je podle písně jediná nejen ve vztahu k milému, ale i v poměru ke své matce. V pozadí je asi motiv narážející na vztah matky a prvorozené dcery (Ringgren). Obdobou tohoto jedinečného vztahu k matce je vztah k milému. Píseň opěvuje lásku na které leží pečeť obětavé a nezištné lásky mateřské, tu lásku, která je vždycky jedinečná a neopakovatelná, jejíž puls nelze změřit, protože je a zůstane tajemstvím.

Jedinečnost milé oceňují také 'dcery', totožné s 'dcerami jeruzalémskými' i královny a ženiny stojící v poetické nadsázce po boku milého. Blahoslaví tu, kterou si milý vyvolil. Láska si vybírá a vybojuje, a to jedinečné, co vyvolila a vytvořila, pozvedá na rovinu, na které Bůh chce mít člověka očištěného od poskvrn provinění, a staví před cíl, k němuž sám Hospodin vede ty, kdo jej milují.

¹⁰ V další písni je milá srovnávána s nebeskými tělesy. V pozadí je patrně ohlas hymnů na bohyni Ištar, 'milou a strašnou' zároveň (Schmökel, Wittekindt).

Jitřenka shlíží dolů (H. *š-q-p* ni). Jde zřejmě o termín astronomický (Rudolph). Znalci palestinských poměrů připomínají, že jitřenka se tam projeví nejdříve sotva viditelným

svitem, který se postupně zvedá přes moábské a gileádské hory, stoupá vzhůru a záře roste, až konečně osvětluje celý východ. Téhož slovesa je užito v Ž 85,12 o spravedlnosti, která shlíží z nebe.

Sám Hospodin propůjčuje milé krásu, takže je jako luna obestřená tajemstvím, nebeské těleso tolikrát opěvované v pohanských kultech, opěrný bod pro izraelské svátky a slavnosti (novoluní apod.). Avšak nejen luna, i slunce slouží za obraz slávy a velikosti milé.

Láska je strašná jako vojsko pod praporci (sr vk 6,4). Jako voje Hospodinovy táhnoucí do boje, tak se vydala milá chránit toho, kterého si vyvolila. Ve SZ jsou ostatně souhvězdí pokládána za Hospodinovy vojenské zástupy.

Láska je vznešená jako luna a spalující jako slunce. Hospodin však tato nebeská tělesa, v pohanstvu zbožštěná, učinil jako pouhé lampy, aby sloužily ostatnímu stvoření (sr vk Gn 1,14—18). Podobná funkce se připisuje lásce, jež se jeví jako zářící slunce a světlo měsíce a hvězd za noci. Láska vydává světlo, jež prostupuje celý vesmír i člověka. To je její tajemství, o němž zpívá tato píseň.

¹¹ Milý vystupuje v poetickém přestrojení jako zahradník či majitel zahrady. Sám bydlí ve svém domku nahoře, na výšině. Nyní, když do krajiny zavítalo jaro, sestupuje dolů, do své zahrady, kde se objevují nové, čerstvé výhonky a květy. V sadu jsou ořechové stromy, granátovníky, vinné keře a snad i palmy (H. *nachal* = údolí, wadi, podle arab. *nchl* = palma).

Zahradou je ovšem milá sama a květy či plody mohou být chápány jako afrodisiaka, zástavy lásky. Láska je jako jaro, a také sama jaro přináší. Srovnání s pučící zahradou zjevuje tvůrčí rozměr lásky. Ať už v písni je podnětem milý (tak většina vykladačů, např. Krinetzki, Rudolph) anebo milá (např. K), jde o vstup do zahrady a o touhu po spatření květů a plodů. Hledění a vidění představovalo v Orientě téměř tolik co dotyk a společenství. Právě k společenství směřuje láska.

Ořech (ve SZ jen zde) hrál asi v ištarsko-tammúzkých kultech podobnou roli jako granátové jablko (Schmökkel). Vykladači zdůrazňující kultické pozadí Pís tu vidí Ištar (ona prý zde mluví) sestupující do ořechové zahrady Adonisova údolí, ztotožňovaného s podsvětím, v němž je skryt božský Dód, náruživě vyčkávaný a hledaný rozbolestnělou Ištar (Schmökkel, Wittekindt).

¹² Tento verš je velmi obtížný, zvláště jeho druhá polovina. Naznačuje nějaký předěl. Milý se podle této písně setkal se skutečností, která ho překvapila. Promlouvá sám k sobě. Jde o milostnou meditaci. Dostal se na práh netušeného tajemství, kde nikdy nebyl.

Pobyt v 'ořechové zahradě' se podle písně podobá jízdě v neskutečných vozech mysterijního Aminádíba, snad jakéhosi patrona lásky, o němž se ovšem jinde ve SZ nemluví. Druhá polovina jména, totiž výraz *nádib* naznačuje, že jde o kohosi ušlechtilého a vznešeného. Sedět v jednom z vozů takové postavy je výsada, které se výjimečně dostane jen někomu. Právě tak zvláštní a výjimečná je láska. Představuje svět netušených možností.

Jméno Aminádíb bylo vždy křížem vykladačů. Je chápáno buď jako jméno vlastní nebo jméno významové (sr 'vůz z přednějších lidu mého' K). Sama postava bývá ztotožňována také s Abínádabem, strážcem Hospodinovy schrány (1S 7,1 2S 6,3). Jméno podobné, Aminádab, nesou ve SZ různí muži různých funkcí (Ex 6,23 Nu 1,7 Rt 4,19n 1Pa 2,10 6,7 [= 22 K] sr Mt 1,4 L 3,33). Často se jméno Aminádíb rozdělovalo na dvě části: 'am = lid, *nádib* = vznešený. Někteří vykladači sahají k násilným úpravám textu Pís 6,12 (např. Rudolph aj.): místo *mark^ebót* = vozy čtou *m^ebar^eket* = požehnaná, což ve spojení s dalším 'ami = můj lid by znamenalo 'požehnaná mého lidu'. První část záhadného jména 'am je významově příbuzná s 'áb; výraz 'am jako jindy 'áb = Otec lze chápat jako označení pro božského 'příbuzného', což by v dané souvislosti mohlo označovat samotného Hospodina. Tedy: Příbuzný (Hospodin) je *nádib* neboli vznešený.

d) Vznešenost lásky 7,1—6 (= 6,12—7,5 K)

7

^{16,12} Obrát^a se, obrát se, Šulamítko^b,
obráť se, obrát se, chceme tě vidět.“

Co na Šulamítce^b uvidíte?

^c Že tančí táborový tanec^c!

²¹ Jak krásné jsou tvé nohy v opáncích,
knížecí dcero^d!

**Křivky tvých boků jsou jako náhrdelníky,
dílo umělcových rukou.**

^{3[2]} **Tvůj pupek je pěkně vykroužená mísa,
kůž nechýbí v ní vonné víno!**

**Tvé břicho je stoh pšeničný,
obrostlý liliemi.**

^{4[3]} **Dva prsy tvé jsou jak dva koloušci,
dvojčátka gazelí.**

^{5[4]} **Tvé hrdlo je jak věž ze slonoviny,
tvé oči — rybníky v Češbónu
e u brány Batrabímské e.**

**Tvůj nos je jak libanónská věž,
zkoumavě hledící k Damašku.**

^{6[5]} **Tvá hlava se tyčí jako Karmel,
vrkoče tvé hlavy jsou jak purpur.
Král je těmi kadeřemi spoután.**

a nebo: Vrať se (4×). — b,b Šunamít, O' B (sr 1Kr 1,3,15). — c-c Přichází jako (tančící) vojenské šiky, O' ~ V. — d sr V > K aj.; dcero Nádabova, O'. — e-c při branách (:: sg, V) dcery mnohých, O' ~ V (pk); ... domu mnohých, T (< *bét* místo *bat*, H.).

(2) : Pís 4,7 (4) // Pís 4,5 : Ez 16,7 (5) Pís 4,4 : 1Kr 22,39 Am 3,15 Ž 45,9 (6) : Iz 35,2

Oddíl 7,1—6 oslavuje krásu milé, jejího těla, celku i jednotlivých částí, jejích pohybů a obrátů. Někdy lze těžko rozhodnout, zda se myslí jen některá část těla nebo spíše pohyb, kterým se nevěsta předvádí. Tanec nevěsty nazývají odborníci tancem táborovým, kolovým, mečovým (sr tanec syrských nevěst, tančících se šavli v ruce) a válečným (Wetzstein, Gerleman, Rudolph, Krinetzki). Šlo snad o tanec podobný tanci břišnímu (Haller). Ráz tance měl rysy obřadní, ne-li kultické, což vede některé vykladače ke kultickému výkladu celé scény. V pohanských kultech totiž podobně vystupovala bohyně Ištar nebo její kněžská představitelka (Schmökel). Z toho, jak je tělo nevěsty popisováno, usuzují někteří vykladači, že nevěsta byla nahá (Ringgren). Proti tomu jiní namítají, že by to nebylo při izraelské svatbě možné (Krinetzki).

Oslava ženina těla je vposledu chválou celého stvoření, jehož korunou je ve svatebně-kultické souvislosti člověk, muž a žena. Co mají, dostali od Stvořitele, takže zjevují Hospodinův majestát. Rýsují se zde souvislosti s prvními kapitolami Ge-

nese, se zprávou o stvoření člověka k Božímu obrazu (sr vk Gn 1,27 2,22).

¹Na počátku je výzva mužského sboru seskupeného do dvou řad nebo skupin (H. *m^echólat ha-machⁿnajim* = tanec mezi dvěma tábory, tj. řadami tanečníků nebo účastníků slavnosti, pravděpodobně mužů). Nevěsta je čtyřikrát vyzývána: Obrát se! Má se obracet sem a tam anebo jít tam a zase zpět, aby byla viděna ze všech stran všemi, aby obdivu a chvále nic neuniklo. Jde-li ovšem o tanec znázorňující boj, pak by se v této písni mohl obrážet zápas proti démonům ohrožujícím lásku. Tábory shromážděné kolem a volající: Obrát se, asi toužily hledět na tento tanec symbolizující boj i vítězství, nejen na krásu tanečnice.

Uvažuje se i o tanci dvou skupin; byl by to nejspíše původně vítězný tanec žen a dívek v izraelském táboře. Tábor se rozdělil na dvě skupiny, aby byl tímto triumfálním tancem dramaticky předváděn úspěšný boj s protivníkem. Výraz pro tábor (H. *machⁿé*) může znamenat také vojsko, voj (sr Ex 14,24 Joz 10,5 Sd 4,15). Sr též Machanajim u Jaboku v Zajordánii (Gn 32,2n [= 1n K]); zde podle midráše prý kdysi tancovali andělé.

Vliv starých tradic a kulticko-válečnických prvků se obrazí i ve svatebním tanci. Lásky je spjata s bojem proti nástrahám, i s vítězstvím nad hrozícím zlem. Připomíná tak svaté boje izraelského lidu a Hospodinovo rozhodnutí o vítězství.

Jméno Šulamít souvisí s výrazem *šálóm* čili pokoj, jinak je záhadné. Šulamít je typ ženy, představující dokonalost, harmonii a pokoj. Lásky, ač je plna zápasu a napětí, překvapení, má svůj cíl v pokoji a směřuje k harmonii. Okolostojící jí mají rytmickým tleskáním doprovázejícím její tanec blahopřát k vítězství.

Jméno Šulamít bývá spojováno — ovšem po úpravě textu — s postavou Abišag ze Šunem, s Šunamitskou (sr 1Kr 1,3 2,17.21n; tak již Budde). Moderní badatelé mají Šulamít za ženský protějšek Šalomouna. Je to žena 'patřící k Šalomounovi' (Rowley). Toto pojetí je velmi pravděpodobné, i když toto jméno odjinud není doloženo. Podle výslovnosti *š^elómó* pak by ovšem mělo znít *š^elómít* (Gerleman). Není ovšem vyloučeno, že masoretáři změnili punktaci (*š^elómít* — *š^ulammít*), aby připomněli krásku Šunamít, platící za časů Davidových a Šalomounových za ideál krásy (Rudolph), a odvedli tak pozornost od mytologických paralel.

²⁻⁴Milá je v této písni oslovována jako 'vznešená' čili šlechtična (H. *bat-nādīb*), což je výraz nejvyššího obdivu vnějšího zjevu (1S 2,8 Iz 13,2 Ž 83,12 107,40 aj.) i ušlechtilého smýšlení (Iz 32,5 Př 17,7.26).

Píseň si všimá nejprve kroků v opánkách. Hebrejský výraz [*pa'am*] znamená krok, přeneseně pak i nohu (sr Ž 58,11 2Kr 19,24); zde se myslí na taneční krok.

Opánky čili sandály nechávají horní část nohy volnou; existovaly též speciální taneční nebo svatební dřevěné střevice zdobené perletí (Dalman, Rudolph).

Výraz 'křivky boků' (H. *chammúq*, od kořene *ch-m-q* = =zabočit, odchýlit se, sr Pís 5,6) neoznačují jenom okrouhlý tvar, nýbrž také krouživý pohyb (viz Septuaginta: *rhytmoi*). Toto kroužení je přirovnáno k náhrdelníkům (H. *ch'li*, ještě v Př 25,12; sr Oz 2,15 [= 13 K]). Jde patrně o ozdobný náhrdelník ve tvaru výřezů nebo řady ozdob. Pohyb boků připomíná míhající se řetízky náhrdelníku (Budde, Thilo).

Láska je pohyb, dynamika, má v sobě cosi vznešeného a ladného, o její kráse lze mluvit jen v obrazech a podobnostech. Jedním z nejhodnějších obrazů je úžas nad krásou ženského těla, jeho ozdob i pohybů.

Pupek připadá obdivovateli jako vykroužená mísa (sr Ez 16,4; Ex 24,6 Iz 22,24). Zde se nabízí analogie z egyptského výtvarného umění: Na soškách byla tato část těla velmi zvýrazněna, buď jako malá okrouhlá prohlubenina, nebo ve tvaru trojúhelníku. Je pravděpodobné, že výraz (H. *šór* = pupek) souvisí s arabským *sirr* čili tajemství, tedy klín (Gerleman, Rudolph). Pak by výraz 'pupek' upozorňoval na poslání nevěsty, totiž na rození (sr Pís 3,4 8,5). Plodnost patří k Hospodinovu požehnání (Ž 128,3nn Jr 31,27).

V míse nechybí vonné víno (H. *mežeg* = kořeněné víno, též víno smíšené s vodou). Toto přirovnání není ovšem v dané souvislosti jasné (sr Ex 24,6).

Břícho je přirovnáno k pšeničnému stohu, asi pro barvu i tvar. Právě pšenice byla v Sýrii pokládána za barvu lidského těla (Rudolph). Stohy palestinských rolníků zářily zlatavou barvou jako připomínka plodnosti (Krinetzki).

Prsy jsou přirovnány ke dvojici gazelích koloušků, jejichž hřbety vykukují z trávy a květin na louce (sr vk Pís 4,5). Dvojice nader asi rovněž ukazuje na budoucí mateřství (sr Ez 16,7), na příští plodnost.

⁵Hrdlo milé je jako věž ze slonoviny; asi zdobená slonovinou (sr vk Pís 4,4). Nejde o konkrétní lokalitu. Slonoviny se používalo při výzdobě luxusních staveb (sr 1Kr 22,39 Ž 45,9 Am 3,15). Význam tu asi také má slonovinová barva hrdla (Rudolph). Jako milá převyšuje krásou a přitažlivostí nádherný umělecký výtvar, tak i láska je nad krásu a umění.

Oči milé jsou jasné a třpytivé jako čistá voda v rybníku. Umožňují pohled 'až na dno duše'. Důležitější než hledání rybníků kolem Chešbónu či s jménem Chešbón je motiv obsažený v tomto názvu, totiž kořen *ch-š-b* čili myšlení.

Chešbónské rybníky se nacházely u brány Batrabímské. Podle Kralických může jít o bránu bravnou, jež byla nejživější, poněvadž se jí chodilo do všech tří jeruzalémských měst; její poloha však není přesně známa (Segert). Spíše tu hraje svou roli jméno věže: Bat-rabím čili Dcera Mnohých (nebo Velkých?); zřejmě opět připomíná urozenost milé (sr *bat-nādīb* = vznešená, knížecí dcera, v.2).

Nos je přirovnáván k libanónské věži. Asi jde o strážnou věž ležící kdesi v pohoří proti Damašku. Toto přirovnání působí dnes groteskně. Nejde ovšem o tvar, nýbrž o funkci; pravděpodobně se naráží na citlivost a vnímavost. Vůně hrály v životě i v kultu významnou úlohu. Podobná je láska. Není netečná a nepozorná, nýbrž vnímavá a ohleduplná.

⁶Hlava milé je jako Karmel, pohoří tyčící se nad mořským břehem jižně od dnešního města Haify; je ve SZ často zmiňováno pro svou krásu (Iz 35,2 Jr 46,18n Am 1,2). Tato nadsázka vyjadřuje opět důstojnost celého zjevu milé i velebnost lásky, jež sestupuje jakoby z výšin a ční vysoko nad všedností života, je vidět, nedá se utajit, je tajemství, jež se dere ven na světlo.

Na hlavě jsou vrkoče či pletence vlasů (H. *dallā*, sr Iz 38,12 = třásně, K). Původně šlo asi o technický termín pro útek. Vlasy visící dolů (odvozuje-li se výraz *dallā* od kořene *d-l-l*, sr vk Pís 4,1 6,5 [= 4 K]) jsou jako purpur. Přirovnání černých vlasů k purpuru není průhledné. Možná, že se zde výrazu pro purpur (H. *'argāmān*) používá v přeneseném významu. Obdobu lze najít u řeckých básníků: v jedné Anakreónově ódě (č. 16) je vlas téže dívky označován nejprve jako černý a hned nato jako purpurový (Rudolph, Gordis). Snad jde o označení tmavého lesku vlasů. Purpurově zbarvený oděv nosily vznešené osoby. V celé postavě milé je cosi královského.

Ještě obtížněji lze rozumět výrazu pro kadeře (H. *r^ehātīm*; původně napajedla či žlaby na vodu, Gn 30,38.41 Ex 2,16 [= 15 K]). Někteří vykladači vycházejí z arabského *raht* = = proužky kůže a domnívají se, že jde o vlasy svázané těmito proužky. Podle aramejského výrazu *r-h-t* čili běžet je možné zde vidět dlouhé splývající vlasy (Gordis).

Zmínka o purpuru prý naznačuje zvyk, totiž vplétání červených proužků do vlasů. Možná, že šlo o bohatou korálovou výzdobu vlasů anebo o vlasy vsutku purpurově zbarvené (Parrot našel Ištafinu sochu z Mari s vlasy červenavě zbarvenými) či dokonce o vkládání zlatého drátku do tkaných doplňků skulptury hlavy (např. v Egyptě); to vše může být v pozadí tohoto obrazu (Gerleman).

Krása, bohatost vlasů, způsob účesu, příprava ozdob ochromily milého natolik, že nebyl schopen odporu a dal se zajmout. Vlasy milé jsou jako smyčka nebo síť, milostné osidlo, jímž byl lapen.

Uvádění zeměpisných pojmů naznačuje, že milá symbolizuje celou izraelskou zemi a že se v ní sjednocují všechny přednosti této země. Jako by tu byla ve zkratce celá topografie Palestiny. Je-li milá v tomto smyslu symbolem či znamením Izraele, pak milý — král představuje přítomného Hospodina, neboť Hospodin je v eschatologickém smyslu 'ženichem celého lidu' (Krinetzki).

e) Útočnost lásky 7,7—11 (=6—10 K)

^{7[6]} **Jak krásná, jak líbezná jsi,
lásko^f, při hrách milostných!**

^{8[7]} **Postavou se podobáš palmě
a svými prsy hroznům datlí.**

^{9[8]} **Řekl jsem: „Vystoupím na palmu,
abych se zmocnil plodů^g.“**

**Tvé prsy ať jsou hrozny révovými,
dech tvého chřípí ať jablky voní,**

^{10[9]} **patro tvých úst ať je jako nejlepší víno.**

^h **Jedině pro mého milého stéká,
plyne i ve spánku ze rtů^h.**

^{11[10]} **Já jsem svého milého,
on dychtíⁱ jen po mně.**

^f Nejmilejší, P V (< '*ahubā* místo '*ah^abā*, H.). — ^g dosl. datlových lat. — ^{h-h} pk nejistý a v různých verzích velmi rozdílný. — ⁱ se vrátí, O' ∼ V (< '*šūbātō* místo '*šūqātō*, H.).

[7] Pís 4,1 [8] : Ž 92,13 [9] : Pís 2,5 [10] Pís 4,10 5,1 [11] Pís 2,16 // 6,3 (= 2 K)

^{7a} Výrazy krása a líbeznost vyjadřují vztah, který vytváří láska, jež přitahuje a svazuje. Po dvojnásobném 'jak' zazní právě toto slovo 'láska' (nikoliv 'má lásko' nebo 'milovaná', sr Pešitto, Vulgáta a moderní vykladači).

Láska je zahalena či prostoupena vůněmi, jež jsou zatím jakoby zapečetěny, až do chvíle, kdy přijde milý.

Postava milé se podobá palmě. Tento motiv, známý z okruhu ištarsko-tammúzského, je zde přenesen na ženu — nevěstu (sr ve SZ ženy jménem Tamar čili Palma, např. Gn 38,6 2S 13,1 14,27). Palma je starým symbolem životní síly a plodnosti (sr Ž 92,13 Ez 41,10n). Izraelská prorokyně byd-lela pod palmou (Sd 4,5). Podle islámské tradice se Panna Maria narodila pod palmou (Wittekindt). Kromě toho, je palma prototypem chrámového sloupu (Schmökel). V izraelských svatyních byly znázorňovány palmy (Ez 40,16; sr 1Kr 6,29 Ez 41,18nn).

Prsy milé jsou jako hrozny datlí či hrozny vinné révy. V hebrejské a vůbec orientální poetice není přechod od palmy k vinným hroznům nic neobvyklého. Jak palma, tak hrozny připomínají Izraelcům oblast posvátnou a bohoslužebnou, odkazují ke zdroji a dárci lásky. Do obdivu se mísí úžas nad plody zaslíbené země, takže není snadné rozpoznat, co je řečeno o zemi a co o člověku. Nevěsta, zaslíbená země, Izrael splývají v jedno, stejně jako milý a Hospodin.

^{9a} Účelem obdivu není nic jiného než vyvolat rozhodnutí: Vystoupím na palmu! Milý bude užívat darů, jež jsou vychváleny, připraveny a nabídnuty. Co milá má, to dostala, aby to rozdávala. Tak je tomu i se zaslíbenou zemí a s Božím lidem. V tom se projevuje láska, štědrá a čekající. Ze chřípí milé vaně vůně granátových jablek, z jejích úst kane víno slov a řečí. Milá, jež dýchá a mluví, je na dosah — i spící rty hovoří.

¹¹ Vyznání: „Já jsem svého milého“ se ozývá v Pís již potřetí (2,16 6,3 [= 2 K]). Je to krásný protějšek k nadšenému zvolání muže, když mu Stvořitel přivedl ženu (sr vk Gn 2,23). Láska — to je touha jednoho po druhém. Zračí se na ní vposledu touha všeho stvoření po vykoupení. Láska však vyjadřuje i jistotu: jeden patří druhému. Tato jistota vyháňá ze srdcí milujících úzkost a strach. Souvisí s vírou, že člověk patří Bohu vždy a všude a zůstává v oběti jeho rukou děj se co děj.

f) Soulad lásky 7,12—14 (= 11—13 K)

^{12[11]} Pojd, můj milý,
vyjděme na pole,
přenocujeme v keřích henny.

^{13[12]} Časně zrána půjdeme do vinic,
pohledíme, zda pučí vinná réva,
zda její květ se rozvil,
zda rozkvetly granátové stromy.
Tam tě zahrnu laskáním^k.

^{14[13]} Voní jablíčka lásky
a všechny výtečné plody nad našimi dveřmi,
nové i staré.
Schovala jsem je pro tebe, můj milý.

i dosl. (ti) dám. — ^k své prsy, O' P V (< *daddaj* místo *dóda*, H).

[12nn] : Pís 2,10—14 [14] : Pís 4,16

¹²ⁿ Milá pokračuje. Zve svého milého ven. Pole je podle biblické tradice místo posvátné, někdy stojící pod mocí temných sil (Lv 17,5—7), podobně jako noční doba. Zde jde o pole porostlé keři henny a tu ještě dnes pokládají Arabové za prostředek proti uřknutí. Na takovém poli milencům nehrozí nebezpečí. V pozvání milé není proto výzva k boji proti démonům ohrožujícím lásku, nýbrž touha po novém začátku, po novém jitra, na které budou čekat společně v temnotách noci. Láska, i když ohrožená, má před sebou stále jasný cíl, po němž touží a na který čeká.

Hebrejský výraz *kefárim* nemusí označovat jen keře, henny, nýbrž stejně dobře i 'vesnice' (tak Septuaginta a Vulgáta, též Gerleman, sr 've vsech', K). Většina vykladačů tu však vidí hennu (Haupt, Zapletal, Siegfried, aj.).

Hned zrána se oba mají vypravit do vinic, tedy v době určené v dávných dobách pro získávání božských znamení. Ta bylo možno získat i z prvních známek jara: pučení vinné révy a granátových jablek. Jejich květy v milostné lyrice symbolizují rašící lásku, tajemství jejího zrání a dozrávání. Proto se téměř jedním dechem v této písni zpívá o květech a o laskání. Láska se zrcadlí i na tom, co se děje kolem. Granátovník a vinnice, chápané v mytologii i v životě starověku jako symboly lásky, jsou zde spíše znamením Boží péče o zemi a lid. Láska, jež je v souladu s pučením a zráním v přírodě, odkazuje na harmonii Stvořitele se zaslíbenou zemí. Žena se oddává svému milému podobně jako země, jež vzdává čest svému Pánu tím, že vydává plody. Láska se oddává i obdarovává. V tom je její poslání.

¹⁴ Tuto zvláštní atmosféru charakterizuje vůně jablíček lásky (mandragory), která hrála důležitou roli ve vegetativních kultech jako prostředek probouzející lásku (sr Gn 30,14n). Zde však naznačují ovzduší i realitu lásky, jež ovšem nadále zůstává tajemstvím, jež nelze popsat jinak než v obrazech.

Hebrejský výraz pro mandragoru čili jablíčka lásky (*dúdd'im*) označuje lilkovitou rostlinu (Mandragora autumnalis nebo officinarum). Z purpurových květů vyrůstají páchnoucí jedlé žluté bobulky, které slouží za afrodisiaka (Segert). Kořeny mají podobu mužička. Může ovšem jít o sběrný pojem pro různé rostliny s narkotickými či podobnými vlastnostmi (Gerleman). Jméno pro jablíčka lásky asi souvisí v hebrejštině s jménem božstva Dód, v jehož kultu snad mandragora figurovala (Meek, Wittekindt).

Dále jsou jmenovány výtečné plody (H. *m'gád'im*, sr Pís 4,13), nejspíše podobné povahy jako jablíčka lásky. Jsou 'staré i nové'. Jde patrně o vyjadřování pomocí kontrastních pojmů, aby byl popsán celek (Gerleman), anebo o plody v probíhající i minulém roku (sr Lv 25,22 26,10). Sr též podobný obrat ze staré egyptské milostné lyriky: „mnoho květin z včerejška a dneška“ (Schott, Gerleman). Plody jsou míněny symbolicky jako půvaby zralého ženství (tak již Budde), s jasným poukazem na zemi požehnanou, výtečnou, zvláště na zaslíbení dané

josefským čeledím (Gn 49,22nn Dt 33,13nn). Pojmy láska, zaslíbení a požehnání patří k sobě. Láska je plna příslibů, v nichž se tají Boží požehnání.

Nejasná jsou slova: nad našimi dveřmi (sr Pís 2,9). Výraz dveře může být zákrytným označením panenské nepřístupnosti (Wittekindt), pokud nejde o zvyk umísťovat určité plody nade dveře, původně jako obětiny (např. klasy, makovice apod.). V písni se však z obětí určených bohům stávají přísliby pro člověka, toho nejmilejšího: Plody lásky jsem schovala pro tebe, můj milý.

Na počátku i na konci písně zní: můj milý. V tomto oslovení je obsažena jedinečnost vztahu, vytvořeného láskou. Láska si přivlastňuje, dává, ale i bere a chce pro sebe, je v ní štědrost i výlučnost, nechce se dělit. Tak připomíná Boží přísňou a žárlivou lásku, vyjadřovanou též zájmem: můj, tvůj.

Motivy posvátných zásnub, slavených v pohanstvu o jar-ní novoroční slavnosti, zaznívající v pozadí této písně (Schmökkel, Ringgren), převádějí vztah dvou lidí do vyšší roviny jako obraz vztahu mezi Bohem a lidem.

7. LÁSKA SILNĚJŠÍ NEŽ SMRT

a) Oddanost

8,1—4

8

¹ **Kéž bys byl jako^a můj bratr,
který sál z prsů mé matky!
Až bych tě našla někde venku,
políbila bych tě
a nikdo by mnou pohrdat nesměl.**

² **Odvedla bych si tě,
avedla tě do domu své matky^b**

^c a tam bys mě poučoval^c.

**Dala bych ti pít kořenné víno,
šťávu ze^d svých granátových jablek^d.**

³ **Jeho levice je pod mou hlavou,
jeho pravice mě objímá.**

⁴ **Zapřísahám vás,
jeruzalémské dcery^e,
nebuďte a nezburcujte lásku^e,
dokud nebude chtít sama.**

^a × O' V. — ^b + do pokojíku té, jež mě počala, O' P (sr 3,4). — ^{c-c} × O'. — ^{d-d} tak O' P V ∞ T; :: sg, H. — ^e + při mocnostech a sílách polních, O' (jako 2,7 a 3,5). — ^e milou, P V (sr 2,7^e).

(2) :: Gn 24,67 (3) // Pís 2,6 (4) // Pís 2,7 3,5

¹⁻⁴ Podle této 'písně touhy' (Horst, Rudolph) musí milá prozatím skrývat projevy své lásky. O to silnější je její přání, aby už nemusela čekat a veřejně bez uzardění se mohla polibkem přiznat ke svému milému, třeba na ulici, a nebyť přitom pokládána za nevěstku (sr Př 7,10nn).

Obdobu lze najít v egyptské milostné poesii, např.: „Já jej líbám před svými, a nestydím se před lidmi“ (Schott, Ringgren). Nebo: „Ach, kdyby tvoje matka znala mé srdce, hned by za mou matkou běžela. Bohyně zlatá, to vnuknutí jí dej! Pak mohla bych k milému přiběhnout a před jeho druhy jej políbit — už bych se netrápila pro lidi, radovala se však z toho, že vědí o naší známosti.“ (Z jedné písně sbírky papyru Ch. Beattyho.)

Tammúz i Adonis v mytologicko-kultickém dění je označen za 'bratra' (sr Jr 22,18) a Ištar je nazývána 'sestrou'.

Přání, aby milý byl milé bratrem, nemožné v realitě života, je uskutečnitelné v představě lásky. V této písni nejde ovšem o dění mezi 'božskými partnery' (jak soudí Schmökkel), ani o příslušníky mysterijního kultu (tak Wittekindt), nýbrž o touhu zveřejnit to, co bylo dlouho utajováno. Proto chce milá přivést milého do matčiny světnice. Z egyptské poesie víme, že souhlasem dívčiny matky se ucházení o ruku stávalo legálním a milenci se pak mohli scházet bez obav z pomluv.

Láska, ač bývá tajemstvím, chce vyjít ze skrytosti a z intimity noci do světla dne, chce zpřetrhat pouta, ale přitom si zachovat ryznost. Láska se bojí zneuctění.

Jen matka milé může oběma udělit své požehnání (sr Gn 24,67), aby mohli žít jako muž a žena i jako bratr a sestra. Láska nevěsty a ženicha se tak dostává do vyšší polohy. Iniciativa vychází ovšem od milé. Chce, aby její vztah, veřejně známý, byl prost jakéhokoli podezření. Nevěsta se brání tomu být nevěstkou. Láska je vystavena pokušení, že se zvrtně

a změni v prostopášnost. Proto chce být milá poučována od svého milého právě v matčině domě.

Pochopení motivu o poučování dělá některým vykladačům značné potíže. Buď se snaží číst místo hebrejského výrazu *l-m-d* = vyučovat slovo *j-l-d* = rodit a překládají: která mě zrodila, anebo tíhnou k alegorizaci a spatřují v 'domu matky' Sínaj, kde byl Izrael poučen o Zákonu (tak tomu rozumí Midraš, sr Rudolph). Alegorický podtext nelze pro dnešní úpravu Písne vyloučit, avšak základním smyslem výroku je vyučování lásce, té lásce, jak se jí i my musíme učit z Písma, lásce k Bohu i lásce k člověku (sr Dt 6,5 Lv 19,18 Mt 22,37.39). Nejde tedy o ars amatoria (= milostné umění), nýbrž o vyznání. Láska chce být vyslovena, slovy zveřejněna. Vyznání je jedním z projevů lásky. K vyučování patří právě slovo. Vyučování patřilo ke zvláštním projevům Boží lásky k lidu.

V domě matky chce milá svému milému předložit víno a mošt. To je její odpověď na vyznání. Slova dům, učení, víno snadno přenášejí píseň do sféry důvěrně známé izraelskému lidu, do společenství Hospodina a Izraele. Sem také patří láska, která na sobě nese pečeť tohoto vztahu a tohoto společenství, zkrátka pečeť Boží smlouvy. Vyučování a víno, slovo a stolování vytvářejí jednotu, k níž směřuje láska. Jejím dokladem je objetí. Milá zpívá. „Jeho levice je pod mou hlavou, jeho pravice mě objímá“ (sr Pís 2,6). Právě tak silná, hmata-^{te}lná a pevná je láska Boží.

Nyní již potřetí zaznívá zapřísáhnutí přítelkyň a družiček (sr Pís 2,7 3,5), aby nevyrušovaly milého ze sna. Milý tedy spí, jako by nevnímal touhu své milé. Sama 'píseň touhy' jej má probudit, zanítit oheň neuhasitelné lásky, která přeskočí jako jiskra a založí požár.

Láska nenutí ani se nevnučuje. Čeká na rozhodnutí, dává k němu plnou svobodu.

b) Pečeť lásky

8,5—7

⁵ Kdo je ta, jež vystupuje z pouště^g,
opřena o svého milého?

Zburcovala^g jsem tě pod jabloní,
kde tě počala tvá matka,
kde tě počala ta, jež tě porodila.

⁶ Polož si mě na své srdce jako pečeť,
jako pečeť na své rámě.

Vždyť silná jako smrt je láska,
neúprosná jako hrob žárlivost lásky.

Žár její — žár ohně,
^hplamen Hospodinův^h.

⁷ Lásku neuhásí ani velké vody
a řeky ji nezaplaví.

Kdyby za lásku chtěl někdo dávat
všechno jmění svého domuⁱ,
sklidil by jen pohrdání.

^g běloskvoucí, O'; + překypující rozkošemi, V. — ^g podle P mluví Milý. — ^{h-h} tak i J Lr: *šalhēbetjā* nebo *šalhēbet jāh*, H.; jeho plameny, O'; ohnivě (pochodně), V; plamen nejprudší, K ∞ As. — ⁱ × O'.

(6) :: Jr 22,24; : Př 27,20 30,16 (7) : Ž 18,17 32,6 144,7; : Př 31,10

⁵ Otázka: „Kdo je ta“ (sr vk 6,10 [= 9 K]) uvádí na scénu někoho, kdo vystupuje 'z pouště', tedy z místa spojeného v představách Izraele se zkouškami. Odtud přichází milá k životu, ke svatební radosti, k lásce a jejímu naplnění, podobně jako Boží lid jdoucí z Egypta přes poušť k zemi zaslíbené. Milá se opírá jedině o svého milého, který jí pomáhá při výstupu nahoru, při úniku z ohrožení, aby se nedala přemoci únavou, a spolu s ním došla k cíli: ke společenství života v lásce.

Běžné výklady tu vidí prostou scénu: Milý, bydlící kdesi na okraji pouště, kráčí se svou nevěstou vzhůru, do domu její matky, bydlící kdesi nahoře. Pak by šlo o běžný svatební průvod (Krinetzki aj.). Že se milá opírá o svého milého je prý dokladem toho, že jde vskutku o jejího man-

žela (Rudolph). Kultický výklad tu ovšem vidí návrat Tammúzův z podsvětí (sr poušť) v doprovodu Ištarině.

Podle druhé části verše milá probouzí milého k životu a lásce. Zázrak nového života se odehrává pod jabloní (sr Pís 2,3.5: 'jablko jako metafora lásky', Krinetzki). K pochopení obrazu 'pod jabloní' je nutné připomenout mytologické paralely. Strom byl v symbolickém myšlení starověkých náboženských kultur symbolem života, nevyčerpatelné plodnosti, představoval tvůrčí síly celého kosmu. O bozích se např. vyprávělo, že se narodili pod stromy (Ringgren), např. babylónský Tammúz. Apollo a Artemis byli zrozeni pod palmou, Romulus a Remus pod fíkem. Podle Catulla vyšla Diana z lůna matky u olivového stromu (Schmökel, Wittekindt, Lys). V této spojitosti má obraz 'pod jabloní' význam symbolický: z lásky se rodí život.

⁶ⁿ Píseň o lásce 'silné jako smrt' patří k nejkrásnějším básnickým projevům nejen v Písni, ale ve SZ vůbec. Lze ji srovnávat s tím nejlepším, co vzniklo v oblasti antické milostné poesie, jak orientální (např. egyptské lyriky), tak řecko-římské (např. Theokritos, Idyllia). Slavnostní tón této písně připomíná Pavlův hymnus 'svaté lásky' (1K 13).

Milá touží po blízkosti milého a prosí: 'Polož si mne jako pečeť na srdce, na rameno'. Pečetí se myslí pečetítko, které se nosilo na řetízkou nebo na šňůrce kolem krku, takže spočívalo na prsou, na srdci nositele (sr Př 3,3 Gn 38,18), nebo v podobě pečetního prstenu, který se nosil na prstu (sr Gn 41,42 Jr 22,24). Nenosila se jako náramek na paži; asi tu spolupůsobila představa milé zavěšené na paži milého. Pečetní prsten či pečetítko patřily k nejcennějšmu a nejlépe strážnému jmění. Pečeť bývala označena jménem svého nositele. Pečetní prsten, míván Hospodinův, je ve SZ přímo znamením vyvolení (Ag 2,23 [= 24 K]).

Pečeť položená na srdce nebo na rameno připomíná velekněžský nárameník (Ex 28,6—12) a náprsník Božích rozhodnutí (Ex 28,15—21), na nichž byly umístěny drahé kameny, do kterých byla vyryta jména dvanácti izraelských pokolení. Áron měl nosit jména synů izraelských na náprsníku Božích rozhodnutí na svém srdci, kdykoli bude vstupovat do svatyně (Ex 28,28). Není vyloučeno, že v pozadí Pís 8,6 je tato kultická symbolika a že celá píseň má alegorický podtext: Za milým se skrývá velekněz Áron nebo sám Hospodin, za milou lid shromážděný k bohoslužbě.

Láska je silná, tj. nepřemožitelná (sr Nu 13,28 [= 29 K] Sd 14,14.18) jako smrt. Vzplanutí lásky (H. *qin'd* = žárlivost čili horlivost, zápal, vášeň; sr o Bohu: Ex 34,14 Dt 4,24) je houževnaté, tvrdošíjné, neochotné vydat něco, čeho se jednou zmocnilo, jako hrob čili podsvětí.

Termíny smrt a hrob nejsou jen vyjádřením superlativu (jak soudí např. Thomas, Lys). Smrti není možno se ubránit, podsvětí, říše mrtvých, nevydá nic zpátky, mrtví se nevracejí.

V pozadí zaznívají tóny známé z babylónské mytologie. 'Tvrdošíjně' si vedla Ištar, když sestoupila do podsvětí, aby odtud vyvedla svého miláčka Tammúze: vzdala se všeho, svých emblémů, ozdob i šatů, a nezašla se ani podsvětího proudu (Schmökel, Ringgren).

V této písni se ovšem nechce říci, že láska je nenasytná jako říše mrtvých (sr Př 27,20 30,16 Abk 2,5), tedy v záporném smyslu, ale jde spíše o chválu lásky, která je nepřemožitelná. Ani ten nejmocnější nemůže uniknout, jestliže jednou propadl její moci. Láska není nevinná hra, koketérie, citové vzplanutí: je to žár (H. *r^ešáfim* = žáry), v němž shoří každý odpor, žár, který přetavuje všechno, který jako strusku od drahého kovu odstraňuje ze vzájemného vztahu sobectví a faleš a vytváří nové společenství.

Žár lásky není nic menšího a méně závažného než plamen Hospodinův (H. *šalhēbet jāh*). Koncové *-jāh* pokládají mnozí vykladači za pouhý superlativ (jako např. Boží označení 'él v Ž 36,7 80,11), tím spíše, že Hospodinovo jméno se v Písni jinak nevyskytuje a nemají je ani staré verze (podobně překládá Gerleman, Gordis, Krinetzki, sr 'plamen nejprudší', K). Přesto je správné vidět zde jméno Hospodin, které dodává celé Písni zvláštní slavnostnost i závažnost (Rudolph, Schmökel, Segert aj.).

Hospodinovo jméno může znít v hebrejské milostné poesii nezvykle, a to hlavně ve spojení se smrtí a podsvětím. Nejde o pozůstatek někdejšího synkretistického kultu, v němž Hospodin byl pokládán za hlavu jiných, cizích božstev (Schmökel), ale o vyznání, že Hospodin je Pánem nad všemi oblastmi života.

Na lásku, která byla zažehnuta v Božím plameni, nestačí nikdo a nic. Neuhasí ji velké vody, nezaplaví či neodplaví ji řeky. Velkými vodami mohou být míněny divoké palestinské

potoky, které v čas dešťů naplňovaly suchá údolí a strhávaly všechno s sebou. Spíše je třeba myslet na podsvětné proudy, z nichž se nikdo nevymaní, kdo jimi byl zachvácen (sr Ž 18,17 32,6 43,3 144,7). Ale text připouští i představu potopy, v níž zahynulo všechno živé (Gn 7,21n). Při zmínce o řekách možno myslit na Jordán nebo Nil v čas záplav (sr Jr 46,7n). Ve SZ jsou 'velké vody' obrazem zkázy, chaosu a smrti. Avšak i tyto síly přemáhá láska. Smrt a láska stojí tu proti sobě. Láska vítězí nad chaosem jako sám Bůh (sr Gn 1,2). Láska je život.

Tato vrcholná myšlenka je vyjádřena (podle Gordise) již v ugaritském dopise ze 14. stol. př. Kr. Iwirižarri Palsajovi (text č. 54): „A láska bohů zde je jako smrt, silná velice“ (Segert). Do souvislosti milostného vztahu se tato myšlenka promítá v jedné egyptské milostné básni: „A já přemítám u sebe, zda mne snad nechceš opustit, můj nejdražší, už této noci. A tu je mi, jako bych byla pohřbena; vždyť jen ty jsi mé zdraví a můj život.“ (2. sbírka Harrisova papyru, Segert.)

Takovou lásku nelze koupit ani největším bohatstvím. Hebrejský výraz pro bohatství nebo vzácnost (H. *hōn*, sr Ez 27,12.18 Ž 119,14) překládá Septuaginta slovem *bios* čili život. Nemusí jít tedy o 'nemovitý' majetek, nýbrž o všechno, co zajišťuje život.

Domem se myslí celá rodina. Ani jednotlivec, ani jeho rodinní příslušníci, příbuzní a známí, jakkoli zámožní a vlivní, nemohou koupit lásku, získat nějakým převodem 'ženu statečnou', jejíž cena je nad perly (sr vk Př 31,10nn). Kdo se o to pokusí, skončí fiaskem, sklídí pohrdání.

Bůh miluje právě tak, jak o tom zpívá tato píseň: vášnivě, cele, vše dává, vše žádá, mocný ve věrnosti, přísný v hněvu, jeho láska vysvobozuje ze spárů smrti, sahá až za hrob.

c) Neprodejnost lásky

8,8—14

⁸ „Maličkou máme sestru,
prsy ještě nemá.

Co s tou sestrou uděláme

v den, kdy o ni přijdou smlouvat?

⁹ Jestliže je hradbou,
stříbrné cimbuříⁱ na ní postavíme,
jestliže je dveřmi,
zahradíme je cedrovou deskou^k.“

¹⁰ „Já jsem hradba,
mé prsy jsou jako^l věže.“
Tehdy^m stala jsem se v jehoⁿ očích
tou, která nalézá^o pokoj.

¹¹ Vinici měl Šalomoun^p
^q v Baal-hamónu^q;
svěřil tu vinici hlídačům;
za její ovoce každý mu přinést musí
tisíc šekelů stříbra.

¹² „Má vinice patří mně, jen mně samotnému.
Měj si ten tisíc, Šalomoune,
a dvě stě pro ty, kdo hlídají ovoce její.

¹³ Ty, která^r prodléváš v zahradách,
kde druhové^s sledují hlas tvůj,
ozvi se mi!“

¹⁴ „Uprchni, milý můj,
podoběn gazele či kolouškovi
na balzamových horách.“

ⁱ sg, H.; :: pl O' P V. — ^k :: pl, P V. — ^l × O' B P. — ^m Já, O' (<'aní místo 'áz, H.). — ⁿ jejich, O' B. — ^o tak O' V; nebo: přináší, As. — ^p pokojný, V. — ^q v té, která má národy, V. — ^r tak V > K; :: který, O'; kteří (prodlévají), P. — ^s × P.

{8} : Gn 24,50.55 {13} : Pís 4,16 5,1 6,2 (= 1 K) {14} :: Pís 2,17; : 4,6

⁸⁻¹⁰ Za 'maličkou sestrou' se opět skrývá milá (sr Pís 4,9nn), za bratry sotva její pokrevní bratři, vždyť nejde o vykreslení rodinných záležitostí, ani známí, vrstevníci a přátelé, nýbrž ti, o nichž byla řeč v 1,6.

Péče 'bratří' o osud 'sestry' může někomu připadat dojemná (sr Gn 24,50.55 34,11). Ve skutečnosti 'bratři' sledují svoje záměry, chtějí manipulovat se 'sestrou' jako se svým majetkem (sr vk Pís 1,6); počítají s tím, že na své sestře mohou

jen vydělat. Děj nás přenáší do minulosti, kdy byla ještě maličká.

Sestra čili milá je v očích bratří buď 'zdi' nebo 'dveřmi'. Výraz 'zed' asi naznačuje její sličnost, neporušenost i nedobytnost (sr Jr 1,18 15,20 Ez 22,30). Je-li sestra takovou zdí, je nutno její cenu ještě zvýšit podle zásady: čím dražší, tím cennější. Proto na ní chtějí postavit 'stříbrné cimbuří' (H. *tirat kešef*; jen zde v tomto smyslu). Týž výraz označuje i stanový (sr Gn 25,16 Nu 31,10) nebo kmenový tábor či val (sr Ez 46,23). V polonomádkém společenství byl stanový tábor chráněný kamenným valem místem, kde byli lidé i dobytek v bezpečí (Gerleman).

Jestliže je sestra dveřmi, je schopna se 'otevřít' mužským zájemcům, pak je nutno tyto 'dveře' zahradit cedrovou deskou, tzn. znepřístupnit; cedr, vzácný materiál, naznačuje opět vysoké ocenění sestry.

Je ovšem také možné, že bratři chtějí nadceněním svou sestru chránit, učinit ji v očích nápadníků nedosažitelnou, a tím jí ponechat možnost, aby se jednou sama rozhodla. Tomuto pojetí však odporuje verš 10.

Milá odmítá machinace ochránců. Nepotřebuje, aby ji bratři 'opevňovali', protože sama je hradba, nepotřebuje žádné cimbuří, neboť sama se rozhodla, sama má dost síly vybrat si toho, který ji cení podle zcela jiných měřítek. Z doby svého mládí se náhle vrací do přítomnosti, kdy prožívá své štěstí s milým, který je pro ni tak žádoucí.

'Její prsy jsou jako věže'. Zároveň tu zní jakoby motiv vojenský. Milá se nedá dobývat muži, kteří jsou jí cizí, sama svými půvaby chrání svou nedotčenost, a tím i milého. V jeho očích se stala ženou, která mu přináší — a v něm nalézá — pokoj, harmonii, štěstí, vyrovnanost. Vždyť její milý je Pokojný (vyjádřeno jménem Šalomounovým, 1,1) a ona je Pokojná (vyjádřeno jménem Šulamit, 7,1), jeden přináší pokoj druhému.

Láskou se nedá kupčit. Je založena na osobním rozhodnutí. Nedá se koupit ani prodat, je možné ji jen dostat a dát. Právě tak svobodná, nepodplatitelná a nepolapitelná je láska Boží.

¹¹ⁿ Srovnávány jsou dvě vinice: Šalomounova a milého. Šalomounova je umístěna v Baal-hamónu; topografie je zcela nejistá. Schůdnější je chápat toto jméno jako symbolické ozna-

čení: Pán nebo vlastník bohatství, tedy majitel velkých statků. Toto 'imaginární místo' (Gordis), které nelze najít na žádné mapě (Rudolph), zvyšuje moc a pohádkové bohatství slavného krále.

Jeho vinice je buď vinice v doslovném smyslu (sr Kaz 2,4), která snad nesla ochranný název hodící se na nějakou svatyni boha Baala (Segert), nebo jeho harém (sr vk Pís 6,8n [= 7n K]) či jeho milenka neobyčejné krásy (Wittekindt). Takovou vinici musel Šalomoun dát pečlivě střežit hlídačům (sr Pís 1,6), harémovým či jiným dohlížitelům (Gerleman). Výtěžek této vinice je velmi vysoký: tisíc stříbrných šekelů (?), nebo snad jde o velikost Šalomounova harému (tisíc žen? sr 1Kr 11,3)? Možná také, že se chce říci, že tato Šalomounova vinice má cenu celého tisíce vinic (sr Iz 7,23). Číslovka tisíc má naznačit nepředstavitelně velikou hodnotu vlastnictví.

Někteří vykladači ztotožňují vinici v Baal-hamónu s celou zemí (Robert, Lys) nebo s Jeruzalémem (Krinetzki, Rudolph). Vinice jako obraz Izraele se objevuje u proroků (sr Iz 5,1nn) i v NZ (sr Mt 21,28nn Mk 12,1nn).

Proti vinici Šalomounově staví milý vinici svou (sr Pís 1,6 2,15 4,12nn) čili obraz milé. To je jeho vlastní vinice. Patří výhradně jemu, je tu pro něho. Milý je tak bohatý a slavný svou láskou, že nemusí závidět ani králi Šalomounovi. Milá je jeho vinicí nejvzácnější, kterou nelze koupit penězi, mocí, lichotkami ani intrikami. Milá je jeho 'královna' (sr vk Pís 7,1 [= 6,12 K]). Proto se milý pro její věrnou lásku může stavět i nad krále Šalomouna. Jen ať si Šalomoun ponechá svou moc, své ženy, tisíc šekelů z výtěžku vinice, ať hlídači dostanou, co zaslouží! Z těchto slov zaznívá úsměvná ironie, ne-li přímo pohrdání slávou a mocí, jejichž představitelem byl právě Šalomoun. Číslovky 1000 a 200 nemají charakter hospodářského odhadu (tak Dalman, Kraus, Rudolph), nýbrž jsou spíše známkou vysokého ocenění.

Láska představuje hodnoty, jež nelze vyčíslit. Nelze ji srovnávat s ničím v tomto světě. Lze ji získat jen jako jedinečný dar.

¹³ⁿ Milá, královna srdce, prodlévá v zahradách. V pozadí mohou být různé texty a paralely (posvátné zasnuby, Afrodité v zahradách apod.), do popředí však vystupuje představa zahrady, jako místa ochrany, asyly. Množným číslem 'zahrady'

chce být asi vyjádřeno, že jde o zahradu rajskou (Haupt, Wittekindt).

Septuaginta předpokládá, že zde mluví milá k milému; místo přičestí v ženském rodě zřejmě četla *ha-jóšeb* = ten sedící, bydlící. Pešitto má dokonce množné číslo (*jóšebím*). Tím se obě verze ovšem odklonily od hebrejské předlohy, v níž je přičestí v ženském rodu a jednotném čísle.

Milá není v zahradě sama. Jsou tu i 'druhové'. Jejich funkce není zcela jasná. Podle Pís 1,7 by šlo spíše o konkurenty milého a milé od nich zřejmě hrozí nebezpečí. Významně je zamlčeno osobní zájmeno, jež někteří vykladači doplňují (moji přátelé, Robert; tvoji přátelé, Gordis; naši přátelé, Lys.)

Někteří vykladači čtou místo *chabérím* = druhové podobně znějící slovo *'achérím* = jiní, jak má i sínajský kodex Septuaginty (*heteroi* místo *hetairoi*; Rudolph, Gerleman). Tím je odstup přátel od milého a milé ještě zvýrazněn.

Tito 'přátelé' hlasu milé naslouchají pozorně (sr Mi 1,2 Za 7,11). To ovšem neznamená, že milá zpívá (jak tomu rozumějí někteří vykladači: zpívající nevěsta v zahradě). Spíše jde o to, že tito podivní druhové jsou ve střehu, aby milou mohli chytit za slovo. Blížší vysvětlení text, žel, nepodává. Milý tu není, aby se milé zastal, a dokonce také jemu, zdá se, hrozí nebezpečí. I v rajské zahradě číhá nepřítel (sr Gn 3,1nn). Proto si má milý pospíšet, prchnout, rychle odejít. To je v náznaku připomenuto i označením milého za gazelu nebo kolouška (sr Pís 2,17).

V.14 téměř doslovně opakuje Pís 2,17. Milý, připodobněný kolouškovi, má nyní prchnout a tak překonat nebezpečí. Neříká se ovšem 'prchni ke mně' (tak Joüon) ani 'prchni se mnou' (sr Pís 7,12 [= 11 K]), nýbrž 'prchni odtud' (sr vk 2,17), ze společenství podivných druhů. Cílem mu budou 'balzámové hory'. Tam se oba setkají (sr vk Pís 4,6) v prostředí vůní, oproštění od falešných přátel, zbavení ohrožení. Tak se představuje vítězná láska, vykoupená a vykupující, svobodná a osvobozující, trpělivá a pokoj dávající.

V pozadí může být (podobně jako v Pís 2,17) ohlas úryvku neověřeného sumerského mytologického textu, podle něhož Dumuzi-Tammúz prosí svého bratra, slunečního boha Utu, aby mu propůjčil gazelí ruce a gazelí nohy, aby se závčas dostal z tenat podsvětí (Schmökel).

LITERATURA

- Albright W. F., *Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom*, VT Supplement III, 1955.
- Allegro J., *Rukopisy od Mrtvého moře*, 1969.
- Alt A., *Zur literarischen Analyse der Weisheit des Amenemope*, VT Supplement III, 1955, 16—25.
- Baudissin W. W. Graf, *Adonis und Esmun*, 1911.
- Baumgartner W., *Israelitische und altorientalische Weisheit*, 1933.
- Bertram G., *Hebräischer und griechischer Qohelet*, ZAW 64, 1952, 26—49.
- Bič M., *Palestina od pravěku ke křesťanství I—III*, 1948—50.
- Boström G., *Proverbiastudien. Die Weisheit und das fremde Weib in Spr.* 1—9, 1935.
- Budde K., *Das Hohelied erklärt*, Kurzer Hand-Commentar XVII, 1898. *Das Hohelied*, Die Heilige Schrift des AT, 4. vyd. 1923. *Neuestes zum Hohenliede*, Christliche Welt 45, 1931, 957—960.
- Buzy T. R. D., *Le Cantique des Cantiques: exégèse allégorique ou parabolique?* RSR 39, 1951, 99—114.
- Contenau G., *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, 1940.
- Dahood M. J., *Qohelet and Recent Discoveries*, Biblica 39, 1958, 302—318. *Proverbs and North West Semitic Philology*, 1963.
- Dalman G., *Palästinischer Diwan*, 1901.
- Delitzsch F., *Hoheslied und Koheleth*, Biblischer Commentar IV. 4, 1875.
- van Dijk J. J., *La sagesse suméro-accadienne*, 1953.
- Drioton E., *Le livre des Proverbes et la Sagesse d'Aménémopé*, BETHL XII, 1959, 229—241.
- Duhm B., *Die Psalmen*, 1899.
- Dussaud R., *Le Cantique des Cantiques*, 1919.
- Eichrodt W., *Theologie des AT*, I. 5. vyd. 1957, II—III. 4. vyd. 1961.
- Eissfeldt O., *Der Maschal im AT*, 1913.
- Feuillet A., *Le Cantique des Cantiques*, 1953.
- Fichtner J., *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung*, 1933.
- Friedländer M., *Griechische Philosophie im AT*, 1904.
- Galling K., *Der Prediger*, Handbuch zum AT, 2. vyd. 1963.
- Gaspar J. W., *Social Ideas in the Wisdom Literature of the OT*, 1947.
- Gemser B., *Sprüche Salomos*, Handbuch zum AT, 2. vyd. 1963.
- von Gerlach O., *Das AT mit erklärenden Anmerkungen*, 1849.

- Gerleman G., *Das Hohelied*, Biblischer Kommentar XVIII, 1965.
- Gese H., *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, 1958.
- Ginsberg H. L., *Studies in Koheleth*, 1950.
- Gordis R., *Koheleth — The Man and his World*, 1951.
The Song of Songs, 1954.
- Gressmann H., *Die neugefundene Lehre des Amen-em-ope und die vorexilische Spruchdichtung Israels*, ZAW 42, 1924, 272—296.
Israels Spruchweisheit im Zusammenhang der Weltliteratur, 1925.
Altorientalische Texte und Bilder zum AT, 2. vyd. 1926.
- Grundmann W., *Das Evangelium nach Markus*, 2. vyd. 1959.
- Haller M., *Das Hohe Lied*, Handbuch zum AT I. 18, 1940.
- Haupt P., *Biblische Liebeslieder. Das sog. Hohelied Salomos*, 1907.
- Haussig H. W., *Götter und Mythen im vorderen Orient*, 1965.
- Hertzberg H. W., *Der Prediger (Qohelet)*, Kommentar zum AT, 1932.
- Humbert P., *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, 1929.
La „femme étrangère“ du livre des Proverbes, RES, 1937, 49—64.
- Chouraqui A., *Le Cantique des Cantiques*, 1953.
- Jacob G., *Das Hohelied auf Grund arabischer und anderer Parallelen neu untersucht*, 1902.
- Jastrow M., *The Song of Songs, being a Collection of Love Lyrics of Ancient Palestine*, 1921.
- Joüon P., *Le Cantique des Cantiques*, 2. vyd. 1909.
- Kayatz Ch., *Studien zu Proverbien 1—9*, 1966.
- Kosak H., *Wegweisung in das AT*, 1969.
- Kotalík F., *Ras Samra — Ugarit*, 1955.
- Kraus H.-J., *Die Verkündigung der Weisheit*, 1951.
- Krauss S., *The Archaeological Background of some Passages in the Song of Songs*, JQR 32, 1941/42, 115—137; 33, 1942/43, 17—27; 35, 1944/45, 59—78.
- Krinetzki L., *Das Hohelied der Liebe*, 1968.
- Kuhn G., *Erklärung des Hohen Liedes*, 1926.
Beiträge zur Erklärung des Salomonischen Spruchbuches, 1931.
- Lambert W. G., *Babylonian Wisdom Literature*, 1960.
- Lampartner H., *Das Buch der Weisheit*, 1959.
- Levy L., *Das Buch Qoheleth. Ein Beitrag zur Geschichte des Saduzäismus*, 1912.
- Lexa F., *Výbor ze starší literatury egyptské*, 1947.
- Licht H., *Sittengeschichte Griechenlands*, zkrácené vydání 1923.
- Lys D., *Le plus beau chant de la création, commentaire du Cantique des Cantiques*, 1968.
- Marcadé R., *Eros kalos*, 1962.
- Marti K., *Das Buch Jesaja*, Kurzer Hand-Commentar, 1900.
- Matouš L., *Epos o Gilgamešovi*, 1958, 2. vyd. 1971.
- Meek T. J., *Canticles and the Tammúz Cult*, AJSL 39, 1922, 1—14.
- Meek T. J.—Kerr H. T., *The Song of Songs*, The Interpreter's Bible V., 1956.
- Mulenburg J., *A Qoheleth Scroll from Qumran*, BASOR 135, 1954, 20—28.
- Neher A., *Notes sur Qohélet*, 1951.
- Nötscher F., *Biblische Altertumskunde*, 1939.
- Novotný A., *Biblický slovník I—II*, 2. vyd. 1956.
- Oesterley W. O. E., *The „Teaching of Amen-em-ope“ and the OT*, ZAW 45, 1927, 9—24.
The Book of Proverbs, 1929.
The Wisdom of Egypt and the OT in the Light of the newly discovered „Teaching of Amen-em-ope“, 1930.
The Song of Songs, 1936.
- Pedersen J., *Scepticisme israélite*, RHPH 10, 1930, 317—370.
- Pritchard J. B., *Ancient Near Eastern Texts relating to the OT*, 1955.
- von Rad G., *Josefsgeschichte und ältere Chokma*, VT Supplement I, 1953.
Weisheit in Israel, 1970.
- Ranston H., *Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom Literature*, 1925.
- Richter W., *Recht und Ethos*, 1966.
- Ringgren H., *Word and Wisdom*, 1947.
Sprüche. Das Hohe Lied, ATD 16, 2. vyd. 1967.
- Robert A., *Le Cantique des Cantiques*, La sainte Bible de Jérusalem, 1956.
- Rowley H. H., *The Interpretation of the Song of Songs*, The Servant of the Lord ..., 1952, 187—234.
- Rudolph W., ... *Das Hohe Lied* ..., Kommentar zum AT XVII, 2. vyd. 1962.
- Rylaarsdam J. C., *Revelation in Jewish Wisdom Literature*, 1946.
- Sauer G., *Die Sprüche Agurs*, 1963.
- Segert S., *Die Versform des Hohenliedes*, Charisteria Orientalia Joanni Rypka, 1956, 285—299.
Pět svátečních svitků, 1958.
- Seibert I., *Die Frau im alten Orient*, 1974.
- Schmid O. H., *Wesen und Geschichte der Weisheit*, 1966.
- Schmökel H., *Heilige Hochzeit und Hohes Lied*, 1956.
- Schott S., *Altägyptische Liebeslieder*, 1950.
- Siegfried K., *Prediger und Hohes Lied*, Handkommentar zum AT I. 4, 1898.
- Skladny U., *Die ältesten Spruchsammlungen in Israel*, 1962.
- Smith G. E., *Dějiny člověka*, 1938.
- Snaith N. H., *The Song of Songs: the Dances of the Virgins*, AJSL 50, 1933/34, 129—142.
- Snijders L. A., *The meaning of zar in the OT*, OTS 10, 1nn.
- Thilo M., *Das Hohelied neu übersetzt und ästhetisch-sittlich beurteilt*, 1921.
- Vischer W., *Der Prediger Salomo*, 1926.
- Wetzstein J. G., *Die syrische Dreschtafel*, Zeitschrift für Ethnologie 5, 1873, 270—302.
- Whybray R. N., *Wisdom in Proverbs*, 1965.
- Widengren G., *Sakrales Königtum im AT und im Judentum*, 1955.
- Wittekind W., *Das Hohelied und seine Beziehungen zum Ištar Kult*, 1927.

Zapletal V., *Der Prediger*, 1905, 2. vyd. 1911.

Das Hohelied kritisch und metrisch untersucht, 1907.

Zimmerli W., *Zur Struktur der alttestamentlichen Weisheit*, ZAW 51, 1933, 177nn.

Das Buch des Predigers Salomo, ATD 16, 2. vyd. 1967.

Grundriss der alttestamentlichen Theologie, 1972.

Zöckler O., *Die Sprüche Salomonis*, 1896.

Žába Z., *Tesáno do kamene, psáno na papyrus*, 1968.

Zkratky:

- AJSL American Journal of Semitic Languages and Literatures, Chicago.
ATD Das Alte Testament Deutsch, Göttingen — Berlin.
BASOR Bulletin of the American Schools of Oriental Research, New Haven, Baltimore.
BETHL Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Paris, Gembloux.
JQR Jewish Quarterly Review, Philadelphia.
OTS Oudtestamentische Studien, Leiden.
RES Revue des Études Sémitiques, Paris.
RHPhR Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Strasbourg, Paris.
RSR Recherches de Science Religieuse, Paris.
VT Vetus Testamentum, Leiden.
ZAW Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Giessen, Berlin.

Nový překlad Písma svatého

STARÝ ZÁKON

Překlad s výkladem

Svazek 10.

PŘÍSLOVÍ — KAZATEL — PÍSEŇ

Z hebrejského textu přeložila a výkladem opatřila

STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE

PŘI SYNODNÍ RADĚ

ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ

ThDr. Miloš Bič, profesor Komenského fakulty,

Milan Balabán, ThDr. Jan Heller, Miroslav Heryán, Ladislav Horák,

Milan Mrázek, Rostislav Nechuta, ThDr. Blahoslav Pípal,

Slavie Radechovská, Jiri Ruml, Josef Sládek, Pavel Smetana, Zdeněk Soušek

SPOLUPRACOVALI

ZA CÍRKEV ČESKOSLOVENSKOU-HUSITSKOU

Anna Kárová, ThDr. Vladimír Kubáč

ZA EVANGELICKOU CÍRKEV METODISTICKOU

Vladislav A. Žák

ZA CÍRKEV PRAVOSLAVNOU

Radivoj Jakovljevič

ZA CÍRKEV ŘÍMSKO-KATOLICKOU

František Fišer, Lic. theol. Karel Flossmann, Lic. theol. Jaroslav Janoušek,

ThDr. Josef Procházka, Vojtěch Turdek

JAZYKOVÝ PORADCE

PhDr. Ivan Lutterer

Vydal Kalich v Ústředním církevním nakladatelství v Praze roku 1979

Vytiskl Tisk, n. p., Brno, závod 4, Přerov

Podle osnovy + Rudolfa Hály a + Josefa Sonberga

graficky upravil Miloš Bič

Návrh přebalu a vazby Jaroslav Šváb

Odpovědný redaktor edice Kalich ThDr. Luděk Brož

AA 21.10 — VA 21.80 — D 000

První vydání

Cena vázaného výtisku 35,— Kčs