

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

katedra teologických věd

Ksenia Gorbunova

**Ezechiel 1: interpretace textu a dějiny jeho
výkladu
s důrazem na židovskou mystiku**

Bakalářská práce

Praha 2024

Vedoucí práce: Mgr. Viktor Ber, Ph.D.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem autorem této kvalifikační práce a že jsem ji vypracovala pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu použitých zdrojů.

V Českých Budějovicích

25. března 2024

Ksenia Gorbunova

Poděkování

Chtěla bych poděkovat vedoucímu své práce, Mgr. Viktoru Berovi, Ph.D. za trpělivé odborné vedení, kritické komentáře a velmi vstřícný a chápavý přístup při vzniku této bakalářské práce navzdory všem vzniklým překážkám a komplikacím. Jsem také moc vděčná své matce Valentíně za její nekonečnou laskavost, podporu a prostor, který mi pro práci vytvářela.

Obsah

Úvod.....	5
1. Obecná charakteristika knihy Ezechiel	6
1.1 Autorství nebo prorokova osoba	6
2. Exegeze hebrejského textu Ez 1 a jeho recepcie v židovství a křesťanství.....	7
Oddíl Ez 1,1-1,3a: Úvodní chronologické a geografické informace.....	7
Oddíl Ez 1,3b-1,14: Vidění o ohnivých bytostech	7
Oddíl Ez 1,15-1,21: Kola	11
Oddíl Ez 1,22-1,25: Křišťálová klenba	13
Oddíl Ez 1,26-1,28: Postava na trůnu	14
3. Kompozice oddílu	17
4. Ezechielova vize v židovské tradici	19
4.1 Vztah mezi knihou Ezechiel a mystikou merkavy	19
4.2 Vymezení hejchalotických spisů.....	20
4.3 Obsah hejchalotické literatury a její charakteristické rysy.....	22
4.3.1 Cíl mystických výstupů.....	26
4.4 Merkava a rabíni	27
4.5 Temná stránka merkavy	29
4.5.1 Chajot a cherubové.....	29
4.5.2 Merkava v židovských apokalypsách.....	30
4.5.3 Býčí tvář a událost s býčkem	32
4.5.4 Merkava a vody.....	34
4.5.5 Merkava a duha.....	36
4.6 Gnostické a teurgické prvky v Hejchalot	36
5. Recepcie a výklad Ez 1 křesťanskými vykladači a církevními otci	38
5.1 Zjevení Ezechielovo a Zjevení Janovo	38
5.2 Korelace čtyř bytostí z Ez 1 a čtyř evangelíí.....	39
5.3 Ezechielova vize a nepochopitelnost Boha	40
5.4 Ezechielova vize a morální život křesťanů	42
6. Závěr	44
Bibliografie	45
Přílohy.....	47
Seznam zkratk a vysvětlivky.....	50
Abstrakt.....	51

Úvod

Kniha Ezechiel se svým zvláštním obsahem natolik vyniká mezi jinými prorockými knihami, že se mi v ní obsažené barvitě obrazy vryly do paměti již při prvním přečtení bible. Právě tato skutečnost mě vedla k tomu, abych za téma své bakalářské práce zvolila studium a exegezi jedné z její nejvýznamnějších perikop. Kniha obsahuje typické pro prorocké knihy výroky proti Judsku a okolním národům, tentokrát však ohlášení soudu nad Judskem má zvláště drastický charakter vzhledem k tomu, že děj knihy situován do období těsně před národní katastrofou izraelského národa: Předjímá se vyrabování Jeruzaléma, zničení prvního chrámu a vyhoštění Božího lidu (zejména jeho politické a náboženské elity) do Babylonie na začátku 6. století př.n.l. Čím drsněji a neutěšeněji vyznívá slovo rozsudku, tím krásnější a vytouženější je zpráva o návratu a duchovním vzkříšení Izraele. Výraznosti knize dodává plejáda vizí a prorocství, které navždy vešly do židovské a později křesťanské eschatologie, mystiky a kultury obecně. Obsah této knihy dal podnět k rozvoji učení o posmrtném životě v soudobém židovství; obrazy nového Jeruzaléma, okřídlených bytostí s čtyřmi tvářemi a Božího trůnu nepochybně inspirovaly autora knihy Daniel a Zjevení; nakonec starověká a středověká mystika učinila nebeský trůn součástí nauky o putování do nebe a s tím spojených esoterních praktik, o jejichž původu a podstatě dodnes vedou diskuse.

V této práci se omezím na výklad první kapitoly knihy Ezechiel, textového oddílu 1,1-1,28, ve kterém je popisováno strašlivé a velkolepé zjevení Božího trůnu, vzhled ohromujících bytostí *chajot* a samotné podoby Boží slávy. Jedním z cílů dané práce je exegeticky zpracovat studovanou perikopu, konkrétně vytvořit překlad hebrejského textu převzatého z Biblia Hebraica Stuttgartensia za použití slovníku. Při sestavení překladu jsem se snažila vyčleňovat a upozorňovat na významné gramatické a lexikální jevy, a také zmiňovat pozoruhodné historicko-kulturní spojitosti. Dalším cílem práce je prozkoumat recepci perikopy v židovské tradici: Jejím intertextuální vazby uvnitř bible, souvislosti s talmudickými výroky, respektive rabínským judaismem, a nakonec vliv na rozvoj židovské mystiky známé pod názvem *Hejchalot*. V této práci se pokusím naznačit, čím tyto texty jsou, o čem pojednávají a jaký je jejich vztah k mystice *merkavy*. V poslední kapitole se zaměřím na dějiny výkladu textu v křesťanství a vliv Ezechielovy vize na knihy křesťanského kanonu. V závěru práce shrnu klíčové body svého výzkumu tohoto textového oddílu.

1. Obecná charakteristika knihy Ezechiel

Knihy Ezechiel podle židovské tradice patří do skupiny prorockých knihy *nevi'im* a podle křesťanské tradice do oddílu větších proroků. Knihy Ezechiel je poměrně sjednocená po stylistické a tematické stránce a její strukturu udávají čtyři velká vidění (1,1-3,15 [22-24]; 8-11; 37,1-14; 40-48), jichž se prorok účastní. Často se v knize vyskytují konkrétní časové informace (např. 1,1; 3,16; 8,1; 20,1; 24,1; 26,1; atd.), které nejsou vždy harmonizovány mezi sebou. Řečové oddíly se též často uvozují formulí $\text{וַיְהִי כֵן הַדְּבָרִים}$ „I stalo se (slovo Hospodinovo)” (např. 1,3; 3,16; 7,1; 12,1 atd.) nebo obratem $\text{וַיִּשְׁמַע יְהוָה בְּקוֹלִי}$ „Já Hospodin jsem promluvil“, kterým tyto oddíly často končí (5,13.15.17; 17,21.24; 22,14; atd.)¹. Svěrázný styl knihy svědčí o obeznámenosti autora s „kněžskou“ tradicí. Početné jsou „obrazné akty“ (4,1-3.4-8.9-17; 5,1-17; 12,1-16.17-20; atd.), svého druhu symbolická jednání, která jsou proroku nařízeny, a „řeči v obrazech“ (15; 16; 17; 19; 23; 27; 31), z nichž některé obsahují aluze na dějinné události, a tak či onak souvisejí s politickým a společenským děním v tehdejší izraelsko-babylonském prostředí². Knihy Ezechiel stejně jako mnohé biblické knihy pravděpodobně není výtvorem jednoho autora a vznikla výsledkem procesu tradice a kompilace. Tak R. Rendtorff uvádí, že se objevují tendence rozkládat knihu na redakční vrstvy nebo považovat ji za produkt jisté školy³. Je velmi pravděpodobné, že Ezechielova úvodní vize opravdu byla nějakým redaktorem začleněna do nového kontextu, a tak se nakonec stala součástí dobře známého paradigmatu – paradigmatu spáchání hříchu a jeho odpuštění, odchodu a návratu Boží slávy – do něhož je vměstnán zbytek obsahu knihy⁴.

1.1 Autorství nebo prorokova osoba

Bible se nezmiňuje o proroku Ezechielovi, synu Buzího, na jiných místech kromě knihy, která nese jeho jméno a ve které přímo působí⁵. Dříve bylo víceméně všeobecně uznáváno, že kniha pochází od historického proroka Ezechiela, dnes je přesvědčivější názor, že od Ezechiela pochází některá látka, která byla uspořádaná a systematizována jedním nebo několika redaktory. Tato mnohvrstevnost knihy nedovoluje dozvědět se o osobě proroka konkrétní biografické informace. Z údajů o Ezechielovi obsažených v samotné knize lze předpokládat, že byl knězem, žil v bouřlivé době a patřil k Judejcům deportovaným v roce 597 do Babylónie. Celý svůj prorocký úřad vykonával v Babylónii, nacházel se mezi vyhnanci a tím pádem se stal prvním prorokem, který působil výhradně v cizině, mimo království Judsko a Izrael⁶. V 24,15 se hovoří o smrti jeho ženy, avšak možná opět jde o metaforické vyjádření v rámci obrazného aktu. Stejně tak nelze jednoznačně stanovit, zda výpovědi o dočasné nemotě (3,25-27; 33,21) nebo neschopnosti pohybu (4,4-8) máme brát doslovně nebo jsou součástí vykonávaných metaforických aktů⁷.

¹ RENDTORFF, R. Hebrejská bible a dějiny. Praha: Vyšehrad 2000, str. 262-263.

² Tamtéž.

³ RENDTORFF, R. Hebrejská bible a dějiny. Praha: Vyšehrad 2000, str. 263-264.

⁴ HALPERIN, D. J.: The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: Tváře merkavy, Malvern Praha 2018.), str. 58-60.

⁵ Jinak se jméno יְהֵזְקִיֵּל (Jechezkél) objevuje v 1 Pa 24,16 jako jméno jednoho z dvaceti čtyř Léviovců povoláných do služby v Hospodinově chrámu. Jméno se překládá jako „Bůh upevňuje“ nebo „Bůh je silný“ (Joyce str. 67).

⁶ TUELL, Steven. Ezekiel: New International Biblical Commentary, Hendrickson Pub, 2009, str. 2.

⁷ RENDTORFF, R. Hebrejská bible a dějiny. Praha: Vyšehrad 2000, str. 268-269.

2. Exegeze hebrejského textu Ez 1 a jeho recepce v židovství a křesťanství

Oddíl Ez 1,1-1,3a: Úvodní chronologické a geografické informace

Ez 1,1 I stalo se třicátého roku čtvrtého (měsíce), pátého (dne) toho měsíce, když jsem (byl) mezi přesídlenci u průplavu Kebaru, že se otevřela nebesa a spatřil jsem Boží vidění^c.

^a ׁלִשְׁלִשִּׁים – hebrejský plurál zobecnění⁸, který se opakuje v 8,3; 40,2, má zde být vnímán jako singulár.

Ez 1,2 Pátého (dne) toho měsíce — (byl) to^a pátý rok vyhnanství krále Jójakína —

^a חֲמִישִׁי – pronomén, 3. os fem sg; uvozuje vysvětlující vsuvku.

Ez 1,3 a se stalo Hospodinovo slovo ke knězi^a Ezechieli, synu Buzího, v chaldejské zemi u průplavu Kebaru.

^a Dá se přeložit i „(synu) kněze Buzího“. Úřad se může vztahovat jak na první, tak i na druhé jméno. Literární tradice uvádět prorokovo povolání v nadpisu však svědčí ve prospěch první varianty⁹.

V. 1-3a vytváří určitý rámec pro vizuální sdělení, které bude následovat ve v. 3b-28a. Zde se nachází zmínka o tom, v jaké době a za jakých okolností Ezechiel prožíval svou vizi. Odkaz na „třicátý rok“ je problematický, protože toto datování neodpovídá vyhoštění krále Jójakína roku 597 př.n.l. jako počátečnímu bodu, který platí pro zbytek knihy včetně Ez 1,2¹⁰. Řešení, které se zdá být nejméně vyumělkovaným a vyžaduje nejmenší množství předpokladů, je vztáhnout „třicátý rok“ na Ezechielův věk v době jeho prožitku, toto vysvětlení sahá až k *Órigenovi*: Je zapotřebí buď přidat předponu ׁלִשְׁלִשִּׁים „syn“ (tím dostaneme standardní vyjádření pro věk) anebo ׁלִשְׁלִשִּׁים „mého života“ (výraz přítomný např. v Gen 7,11)¹¹.

„Otevření nebes“ je výraz, který se v této knize vyskytuje poprvé a ovlivnil řadu pozdějších vizionářských a apokalyptických textů (např. 3 Mak 6,18; 2 Bár 22,1; Mt 3,16; Sk 7,56; Zj 19,11). Podle starozákonního úzu se „okna“ nebes otvírají, aby umožnila seslání buď požehnání (2 Kr 7,2; Mal 3,10) nebo soudu (Gn 7,11; Iz 24,18)¹², v našem případě jde evidentně o proctví soudu. Látka obsažená ve v. 2-3a je dodatečně vložená, jak to naznačuje odkaz na Ezechiela ve třetí osobě. Použití חֲמִישִׁי „to (byl)“ ve v. 2 je snahou redaktora zajistit synchronizaci s datováním ve v. 1¹³.

Oddíl Ez 1,3b-1,14: Vidění o ohnivých bytostech

Ez 1,3 b A spočinula na mně tam Hospodinova ruka.

⁸ JOÜON, P., MURAOKA, T. A Grammar of Biblical Hebrew: Vol.1: Part 1: Orthography and Phonetics, Part 2: Morphology, Pontificio Istituto Biblico 1996, str. 503.

⁹ ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezekiel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 4.

¹⁰ ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezekiel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 20-21.

¹¹ Tamtéž.

¹² ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezekiel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 22-23.

¹³ Tamtéž.

Ez 1,4 A díval jsem se a uzřel: Bouřlivý vítr přicházel od severu, veliký oblak a planoucí^a oheň; kolem oblaku (byla) zář a uprostřed ohně (bylo) něco jako třpyt jantaru^b.

^a מְלַקְטֵת (participium, hitpael, sg fem) běžně znamená „ovládnout se“; שֶׁחַרְחָרְתָּ – doslovně „oheň, který se zmocňuje sám sebe“. Zde sloveso pravděpodobně má idiomatický význam. Jinde se objevuje jen v Ex 9,24¹⁴. Kontextuálnější překlad je „blýskat, blikat“¹⁵. LXX má variantu ἑξαστράπτω – „zářivý“.

^b מַלְאָכָה (substantivum, sg mask), LXX - ἤλεκτρον, Vg - *electrum*: Význam není jistý. Evidentně nějaká lesklá substance, většinou se předpokládá jantar nebo zářivý amalgám zlata a stříbra¹⁶. David Halperin uvádí, že se toto hebrejské slovo často překládá jako „leštěný bronz“ a v současné hebrejštině používá jako výraz pro elektřinu¹⁷. Výraz se objevuje pouze v knize Ezechiel (1,4, 1,27, 8,2).

Ez 1,5 A zprostřed něho (bylo) cosi podobného čtyřem bytostem. A toto (byl) jejich vzhled: Ony měly postavy lidských bytostí,

Ez 1,6 každá z nich (však) měla čtyři tváře a každá^a čtyři křídla;

^a MT לְהֵם לְאִתָּם „každému jim“ podivně používá ve smyslu „každému z nich“. LXX Vg vynechávají לְהֵם¹⁸.

Ez 1,7 a (zatímco) jejich^a nohy (byly) rovné, chodidla jejich nohou (byla) jako chodidla telat;

b ony jiskřily^b jako třpyt leštěného bronzu^c.

^a Zde a ve v. 5-6 jsou sufixy vztahující se na bytosti ženského rodu, kdežto ve v. 9-12 a 23-25 jsou mužského rodu. Pravděpodobně mají naznačovat, že slovo חַיִּים “živé bytosti” neznámá “zvířata”. Podobný jev se objevuje ve v. 16-18, kde se sufixy ženského rodu používají pro označení kol, aby poukázaly na jejich neživou povahu¹⁹.

^b Podmětem slovesa יִצְּצוּ nejsou „nohy“ (jinak bychom očekávali sloveso v ženském rodě), ale “bytosti” (v mužském rodě). Parunak²⁰ si všiml, že pokaždé se כַּעֲיִן „jako třpyt“ používá v této perikopě, týká se to entity jako celku, nikoli jejích částí²¹.

^c מַלְאָכָה (substantivum sg fem) – „bronz“ nebo „měď“²².

Ez 1,8 a Lidské ruce (byly) pod křídly na čtyřech jejich stranách;

b (všechny čtyři měly tváře a křídla)^a.

^a MT přidává verše 8b-9. Gustav Hölscher a Moshe Greenberg podle odkazu L. Allena objevili, že v. 8b-9 a 11-12 jsou zřejmě dublety, které se navzájem doplňují. Materiál v

¹⁴ BROWN, F., DRIVER, S. R., BRIGGS, C. A., (eds.): A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford, Oxford University Press 1939, str. 544.

¹⁵ CLINES, D. J. A. (ed.): The Dictionary of Classical Hebrew., sv. 2, Sheffield, Sheffield Academic Press 1993, str. 575.

¹⁶ BROWN, F., DRIVER, S. R., BRIGGS, C. A., (eds.): A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford, Oxford University Press 1939, str. 365.

¹⁷ HALPERIN, D. J.: The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: Tváře merkavy, Malvern Praha 2018.), str. 18.

¹⁸ ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezekiel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 5.

¹⁹ Tamtéž.

²⁰ PARUNAK, Henry Van Dyke. Structural Studies in Ezekiel, University Microfilms 1984, str. 125.

²¹ ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezekiel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 5.

²² BROWN, F., DRIVER, S. R., BRIGGS, C. A., (eds.): A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford, Oxford University Press 1939, str. 638.

8b-9 pravděpodobně vznikl jako řada okrajových komentářů, které byly dány dohromady a v. 9a (כנפיהם). V. 9b sestává ze dvou vět z v. 12 v opačném pořadí, přičemž pořádek slov ve v. 12 odpovídá v. 17²³.

Ez 1,9 a *Svémi křídly se jedna druhé dotýkaly.*

b *Při chůzi se neatáčely, pohybovaly se na stranu svých tváří.*

Ez 1,10 Jejich tváře vypadaly takto^a: (Každá bytost měla) lidskou tvář, zprava všechny čtyři měly tváře lva, zleva všechny čtyři měly tváře býka i tváře orla měly všechny čtyři.

^a וְדָמוּת – waw konsekutivní + דָמוּת “podobnost, podoba”²⁴.

Ez 1,11 Jejich křídla (byla) rozepjata vzhůru, dvěma se všechny dotýkaly^a navzájem a dvěma si přikrývaly tělo.

^a הִבְרָוּת – participium odvozené od הִבַּר „spojit, sjednotit“, qal pl fem. V tomto případě vyjadřuje, že se jedná entita dotýká druhé²⁵.

Ez 1,12 A každá se pohybovala^a na stranu svých tváří; (bytosti) šly tam^b, kam (chtěl) jít Duch; při chůzi^c se neatáčely.

^a יָלְכוּ – sloveso (kořen הִלךְ), qal imperf 3. os pl mask.

^b יְהִי־הִשָּׁמָה – sloveso „být, stávat se“ (kořen יָהַי), qal imperf 3. os sg mask + adverbium הִשָּׁמָה „tam“ se starou akuzativní koncovkou הִשָּׁמָה vyjadřující směr²⁶. V celku by výraz měl znamenat „tam, kde byl (Duch)“.

^c בְּלִכְתָּן – prepozice s významem „když, při“²⁷ + infinitivní konstrukt²⁸ qal se sufixem 3. os fem pl.

Ez 1,13 Z těch bytostí se objevilo (to), co vypadalo podobně jako žhavé uhlí. Plamen vypadal podobně jako pochodně procházející^a mezi bytostmi; obklopovala ho zář a šlehal z něho blesk,

^a מְתַהַלְלָתָהּ – participium, hitpael sg fem, má význam zvláštního pohybu z místa na místo.

Ez 1,14 (který) se mihotal tu a tam, (takže) se podoval záblesku^a.

^a בְּזָקָה (substantivum sg mask) pravděpodobně znamená „blesk“. Toto slovo se řadí mezi *hapax legomenon*, význam proto není jistý²⁹.

Ve v. 4 prorok nejprve vidí něco z dálky, pak se stávají viditelnými konkrétní detaily, které doprovází příchod bouřky. Bouřka, mraky a oheň jsou pro Starý zákon obyčejnými známkami teofanie; tato literární tradice pramení z mytologie starověkého Blízkého východu, což samozřejmě ovlivnilo Ezechiela. Bůh bouře byl zvlášť významným v horní Mezopotámii a na východ od Tigridu, kde zemědělství bylo závislé na deštích. Prvky související s bouřkou

²³ ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezeziel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 5.

²⁴ BROWN, F., DRIVER, S. R., BRIGGS, C. A., (eds.): A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford, Oxford University Press 1939, str. 198.

²⁵ BROWN, F., DRIVER, S. R., BRIGGS, C. A., (eds.): A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford, Oxford University Press 1939, str. 287-288.

²⁶ WEINGREEN, Jacob. Učebnice biblické hebrejštiny, Praha: Karolinum 1997, str. 73.

²⁷ FOLMER, Margaretha. The Translation of Biblical Hebrew Clauses with בְּ/ בָּ + Construct Infinitive in Targum Onqelos, Aramaic Studies, 11(2), (pp. 113-144), Brill 2013.

²⁸ JOÛON, P., MURAOKA, T. A Grammar of Biblical Hebrew: Vol.1: Part 1: Orthography and Phonetics, Part 2: Morphology, Pontificio Istituto Biblico 1996, str. 432-439.

²⁹ BROWN, F., DRIVER, S. R., BRIGGS, C. A., (eds.): A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford, Oxford University Press 1939, str. 103.

v Izraeli sloužily k reprezentaci buď Boží moci a pomoci, kterou Hospodin poskytuje svým věrným služebníkům či svému lidu, anebo Božího hněvu, jež dolehne na Jeho nepřátele³⁰.

Pro proroky bylo příznačné zaujímat antagonistické stanovisko vůči Božím odpůrcům: bezbožným národům, hřešícímu Izraeli, lži prorokům. Tentokrát se líčí příchod Hospodina za doprovodu bouře k Izraeli jakožto Jeho „oběti“. Tak Micheáš použil tradici teofanie bouře k popisu Božího trestu uvaleného na Severní království (Mí 1,3-6)³¹, podobně postupuje Ž 97,3-5, kde jsou rozsudky Hospodina k úlevě Izraele spojeny s Jeho příchodem ve velkoleposti bouřky³².

Ezechiel nepochybně čerpal z těchto teofanických tradic k vyjádření hrozby, kterou Hospodin v té konkrétní situaci představoval pro svůj lid. צפון „sever“ je dost překvapující údaj vzhledem k tomu, že po otevření nebes ve v. 1 by čtenář čekal, že zjevení sejde shora dolů podobně jako v 2 S 22,10 Bůh „sklonil nebesa a sestupoval“³³. V oddílu o Gogu a Magogu (Ez 38-39) se uvádí, že nepřítel přijde ze severu. Nabízí se docela pravděpodobná možnost, že „sever“ měl negativní, ba zlověstnou konotaci, respektive evokoval asociace s Božím trestem³⁴. D. Block však poznamenává, že hora *šāpôn* mezi sousedy Izraele byla považována za příbytek boha bouře Baala, takže ji Ezechiel mohl podobně vnímat jako horu Hospodina anebo zdůraznit, že Hospodin může přicházet z jakéhokoli směru³⁵.



Okřídlení člověkobýci nesoucí nebe, ilustrace z „Jahwe-Visionen und Siegelkunst“, O. Keel

Význačným rysem vidění je použití analogie, buď pomocí předložky „jako“ nebo prostřednictvím podstatných jmen מראה „vzhled“ či דמות „podoba“. Tato skutečnost zdůrazňuje jedinečnost události a poukazuje na to, že zjevení překračuje hranice obvyklého a přirozeného. Lidská zkušenost nemůže najít vhodná slova, která by poskytla jevům adekvátní popis: Umožňuje pouze jakýsi přibližný nástin toho, co je v podstatě záhadné, tajemné a nepopsatelné. Ve v. 5-12 nejasná masa poháněného větrem oblaku a odstupňovaných odstínů jasu se vyjasňuje, stávají se zřetelnými jednotlivé prvky. Jako první se materializuje skupina ze čtyř humanoidních bytostí³⁶.

O. Keel vytvořil bohatě ilustrovanou studii starověkého blízkovýchodní a anatolské královské a náboženské ikonografie, která osvětluje tradici zobrazování služebních nadpřirozených bytostí³⁷.

³⁰ ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezekiel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 23-24.

³¹ Tamtéž.

³² Tamtéž.

³³ ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezekiel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 25.

³⁴ Tamtéž.

³⁵ BLOCK, Daniel I. The Book of Ezekiel, Chapters 1-24 (New International Commentary on the Old Testament), Eerdmans 1997, str. 92.

³⁶ ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezekiel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 26.

³⁷ KEEL, Othmar. Jahwe-Visionen und Siegelkunst: Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4, Verlag Katholisches Bibelwerk 1977.

Koncepce Ezechielových bytostí se zdá být splynutím přinejmenším dvou samostatných tradic náboženské ikonografie. V první tradici dva lvi, býci nebo cherubové (dvoukřídla zvířata s lidskými hlavami) podpírali plošinu, na které stal trůn, na němž spočívalo božstvo. Druhá tradice se vztahuje k dvou- nebo čtyřkřídlym duchům, kteří podpírali horním párem svých křídel anebo rukama personifikované slunce či nebe³⁸.

V. 5-7 poskytují základní popis figur, jež jsou charakterizovány jako živé bytosti (חַיִּים). V starověkém blízkovýchodním umění se čtyři figury, které obvykle staly pod čtyřmi rohy plošiny, měly odrážet univerzální Boží moc³⁹. Tento význam byl odvozen od pojetí čtyř základních směrů. Čtyři tváře chajot též mají obdobu v soudobé ikonografii starověkého Blízkého východu, a to v lidských či zvířecích tvářích zobrazovaných bohů a duchů. Množství tváří se zdá znamenat všudypřítomnost boha a ostražitost chajot v chránění nebe před znesvěcením⁴⁰. Přirovnání bytostí k „třpytu leštěného bronzu“ je pravděpodobně aluzí na nadpřirozeného průvodce, který se objeví mnohem později, až v 40,3⁴¹. Každá Ezechielova bytost přitom má *čtyři různé tváře* a taková rozmanitost, jak poznamenávají O. Keel a L. Allen, nemá obdoby⁴².

Ve v. 12 Duch vystupuje jako organizační síla a projev Boží vůle, která určuje směr pohybu bytostí a celého komplexu zjevení. Samotné pojetí pohybu je však poněkud paradoxní, jelikož koncepce nebe/trůnu podepřeného jakýmsi bytostmi byla, jak je známo, statická. V zjevení Ezechiele tato archetypická představa byla přeměněna. Prorok vidí reprezentaci svého Boha, svrchovaného vládce nad světem, zjevujícího v Jeho plné nádheře⁴³. Přirovnání ke „žhavému uhlí“ je v souladu s obrazem Hospodina-bojovníka v 2S 22,9-13, je dobře znám i motiv šlehajících blesků: 2S 22,13; Ž 77,18–19. Blízkost zjevení umožnila prorokovi zahlédnout ohnivou masu z v. 4, v níž se teď dá rozlišit *jádro*, které se přirovnává k pohybujiícím se „pochodním“; z nichž šlehají blesky. Ohnivé prvky mají patrně vyjadřovat blížící se nebezpečí. Povaha této hrozby bude ozřejmena až po vidění zazní Boží slovo⁴⁴.

Oddíl Ez 1,15-1,21: Kola

Ez 1,15 Když jsem hleděl^a, uviděl jsem, že při každé z těch bytostí se čtyřmi tvářemi stálo na zemi jedno kolo.

^aMT přidává חַיִּים „(na) ty bytosti“, což není uvedeno v LXX.

Ez 1,16 a Ta kola vypadala jako lesklý zlatý topaz^a; všechna čtyři vypadala stejně, b a jejich konstrukce (se jevila tak), jako by bylo kolo uprostřed kola.

³⁸ ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezekiel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 27-28.

³⁹ Tamtéž.

⁴⁰ ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezekiel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 28-30.

⁴¹ ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezekiel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 30-31.

⁴² Tamtéž.

⁴³ ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezekiel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 31-32.

⁴⁴ ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezekiel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 32-33.

^a שִׁשְׁיִתָּהּ (substantivum sg mask), LXX – χρυσόλιθος je drahokam, možná žlutý jaspis nebo jiný kámen zlaté barvy. Podle výzkumu H. Quiringa tento výraz označuje zlatý topaz⁴⁵.

Ez 1,17 Když se pohybovala, mohla jet na^a všechny čtyři strany, neotáčela se, když se dávala do pohybu.

^a Hebrejské לַע „na“ je použito ve významu לָן „do, k, směrem k“ – vliv časté v knize Ezechiel aramejské jazykové zvyklosti⁴⁶.

Ez 1,18 Jejich loukotě byly vysoké a budily bázeň^a a každá z těch čtyř loukotí (byla) kolem dokola plná očí.

^a הִרְאָהָּ – waw konsekutivní + substantivum fem sg s významem „hrůza, děs“⁴⁷.

Ez 1,19 Když se bytosti pohybovaly, pohybovala se s nimi i kola, a když se bytosti vznášely^a nad zemí, vznášela se i kola.

^a נִשְׂרָהָּ – waw konsekutivní + prepozice s významem „když“ + infinitivní konstrukt (kořen נִשָּׂא „zvednout (se), nést“⁴⁸), nifal.

Ez 1,20 Kamkoli je vedl Duch, tam šly, a kola

Ez 1,21 a se pohybovala, když se ty (bytosti) pohybovaly;

b když stály, ta stála, když se vznášely nad zemí, vznášela se i kola spolu s nimi, protože Duch těch bytostí (byl) v kolech.

V. 15-21 pokračují v tématu teofanie trůnu, ale propojují ji s teofanií bouře skrze obraz trůnu jako nebeského vozu. Ačkoli tento obraz spočívá na literárních tradicích Starého zákona, je též úzce spojen s výtvarným uměním starověkého Blízkého východu. Vidění od počátku spojuje dva motivy z různých zdrojů: Motiv příchodu Hospodina-bojovníka v bouři a obraz trůnícího Boha-panovníka. Účel kol se ozřejmuje kvůli důrazu na „zemí“ ve v. 15, 19 a 21: Trůn na kolech nejen letá v nebi pomocí křídel, nýbrž může jet po zemi pomocí svých kol. Možnost univerzálního pohybu nebeského trůnu dost zlověstně připomíná marnost úniku před Božím soudem a neodvratnost Božího hněvu⁴⁹.

Vztah kol k bytostem je popsán pomocí předložky לְצַד „vedle, při“. Kola se přirovnávají k drahokamům a jejich konstrukce „kolo uprostřed kola“ je obtížně vyložitelná a stejně tak obtížně vizualizovatelná⁵⁰. Nabízí se lákavá možnost vysvětlit ji na základě starověké konstrukce kola – kotoučového kola, jednolitého od ložiska k ráfku s velkým soustředným ložiskem kolem osy, takže se zdálo, že kolo mělo menší kolo uvnitř sebe. V. 17 však objasňuje v. 16 a předjímá *čtyřsměrný pohyb* kol (dozadu, dopředu, doleva a doprava), takže by možná bylo správnější zůstat u staršího vysvětlení, které vykládalo konstrukci kol jako strukturu podobnou zeměkouli, ve které dvě kola byla na sebe kolmá⁵¹.

⁴⁵ BROWN, F., DRIVER, S. R., BRIGGS, C. A., (eds.): A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford, Oxford University Press 1939, str. 1076.

⁴⁶ Tamtéž.

⁴⁷ BROWN, F., DRIVER, S. R., BRIGGS, C. A., (eds.): A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford, Oxford University Press 1939, str. 432.

⁴⁸ BROWN, F., DRIVER, S. R., BRIGGS, C. A., (eds.): A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford, Oxford University Press 1939, str. 669-673.

⁴⁹ Tamtéž.

⁵⁰ BLOCK, Daniel I. The Book of Ezekiel, Chapters 1–24 (New International Commentary on the Old Testament), Eerdmans 1997, str. 100.

⁵¹ ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezekiel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 33-34.

První část v. 18 není úplně jasná. „Oči“, které pokrývají ráfky, mohly by odpovídat hřebíkům připevněným po celém obvodu ráfků dřevěných kol, které sloužily jako kovové pneumatiky, aby se kola předčasně neopotřebovala. Tyto oči na ráfcích kol posilují význam čtyř tváří bytostí jako znamení Boží všudypřítomnosti a vševědoucnosti⁵². Podle D. Blocka je velmi pravděpodobné, že užití Ezechielem *‘ayin* reflektuje babylonský vliv. Akkadský kognát *īnu* doplněný determinativem *aban* (kámen) označuje „(drahocenný) kamínek ve tvaru oka“. Tato „oka-drahokamy“ jsou součástí kol, která se „třpytí jako beryl“, a mají tutéž majestátnost a úžasnost⁵³. Druhá polovina vize kol ve v. 19-21 rozvíjí v. 12 a popisuje jejich pohyb⁵⁴.

Oddíl Ez 1,22-1,25: Křišťálová klenba

Ez 1,22 Nahoře nad hlavami těch bytostí se prostíralo^a cosi, co se podobalo klenbě jiskřící jako křišťál^b.

^a נִטְוִי – participium odvozené od נָטַה „rozprostírat se, natáhnout“⁵⁵, qal sg mask.

^b MT dodává הַנֹּרָא (participium, nifal sg mask) „který je úžasný“ nebo „budící bázeň“, což není v LXX. Možná se to původně vztahovalo ne na קִרְשָׁל „křišťál“, ale na קִרְיָר „klenbu“. Užití נֹרָא bylo zřejmě ovlivněno svým výskytem v teofanických popisech na jiných místech (např. Gn 28,17; Sd 13,6)⁵⁶.

קִרְשָׁל (substantivum sg mask), LXX – κρυστάλλου. L. Allen uvádí, že materiál, ke kterému se přirovnává קִרְיָר, může být buď „křišťál“ (LXX Syr Vg) anebo „led“ (Tg). Názory badatelů na materiál nebeské klenby se tedy liší: W. Zimmerli se přiklání k první variantě, O. Keel – k druhé. V moderních překladech se převážně ujal překlad „křišťál“ podle LXX, k němuž se zde přikláním. Užití כַּעֲיִן „jako třpyt“ s „jantarem“ ve v. 4 a 27, „bronzem“ ve v.7 a „zlatým topazem“ ve v. 16 ukazuje, že má být upřednostněn překlad spojený s drahokamy⁵⁷.

Ez 1,23 Pod tou klenbou každá (bytost) měla dvě křídla, jimiž se dotýkala křídel dvou sousedních^a (bytostí), a každá měla dvě, jimiž přikrývala své tělo.

^a אֶל-אֶחָתָהּ – prepozice c významem „k“ + substantivum, sg fem se sufixem 3. os sg fem.

Odvozeno od אֶחָתָהּ „sestra“, v daném případě ale znamená „druhá/sousední“⁵⁸.

Ez 1,24 (a) Slyšel jsem zvuk jejich křídel jako zvuk mnohých vod, jako hlas Všemohoucího; když se pohybovaly, znělo to jako hlučný zvuk, jako zvuk armády^a;

⁵² Tamtéž.

⁵³ BLOCK, Daniel I. The Book of Ezekiel, Chapters 1–24 (New International Commentary on the Old Testament), Eerdmans 1997, str. 100.

⁵⁴ ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezekiel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 33-34.

⁵⁵ BROWN, F., DRIVER, S. R., BRIGGS, C. A., (eds.): A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford, Oxford University Press 1939, str. 639-641.

⁵⁶ ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezekiel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 8.

⁵⁷ ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezekiel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 34-35.

⁵⁸ BROWN, F., DRIVER, S. R., BRIGGS, C. A., (eds.): A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford, Oxford University Press 1939, str. 27.

^a V LXX chybí žádná zmínka o קול המלה כקול מהנה „hlučném zvuku jako zvuku armády“. Word biblical commentary poukazuje na to, že sotva mohlo být odvozeno od kontextově odlišného Jr 11,16, jediného místa, na kterém se tento výraz objevuje v MT. Da 10,6 pravděpodobně parafrázuje toto přirovnání do podoby: כקול חמון „jako hluk množství/zástupu“. Opakování v. 24b v 25b a blízká podobnost 25a a 26a je dost matoucí. Je pravděpodobné, že jde o spleť tří různých forem textu: (1) verze 25a obsažená v MT: על-ראשם אשר לרקיע „a byl slyšet zvuk/hlas nad klenbou, která se nacházela nad jejich hlavami“, (2) verze 26a obsažená v MT: וממעל לרקיע אשר על-ראשם „a nad klenbou, která se nacházela nad jejich hlavami“ a (3) verze předložená v LXX: והנה קול ממעל לרקיע אשר על-ראשם „a hle: (byl) zvuk/hlas nad klenbou, která se nacházela nad jejich hlavami“⁵⁹.

Ez 1,25 (b) když staly, svésily křídla.

Verš 22 nakonec přechází k popisu toho, co bytosti podpírají svými hlavami. Pojem רקיע je dvojnáčný: Znamená jak „plošinu“ či pevný povrch, na kterém spočívá Boží trůn (v. 26), tak i nebeskou klenbu (Gn 1,6-8; Ž 192). Právě zde se do popředí dostává role bytostí jako nosičů nebe, které je připodobněno k zářivé, případně drahocenné substanci. Podobné líčení klenby se vykytuje též v aggadickém midraši *Pirkej de-rabi Eli'ezer*: „*Jaký je význam [výrazu] "co se podobalo klenbě z hrozivého křišťálu"? Znamená to podobné drahým kamenům a perlám; [klenba] osvětluje všechna nebesa jako lampa osvětlující celý dům a jako slunce, které v poledne září s největším jasem...*“⁶⁰ D. Block poukazuje na to, že ačkoli Ezechiel na rozdíl od Izajáše neslyší serafy volat „Svatý! Svatý! Svatý!“ (Iz 6,3), nebeská klenba slouží k posílení odlišnosti mezi naprosto transcendentním Bohem a ostatním stvořením: To je také důvod, proč bytosti zakrývají svoje těla (v. 11). Na rozdíl od pohanských bohů, kteří se volně míchají s nižšími zvířecími bytostmi a často nejsou od nich odlišitelní, Hospodin sedí na svém trůnu Sám, oddělený od „vnějších“ stvořených bytostí⁶¹.

Prvek „slyšení“ ve v. 24 předjímá následné audiální stadium zjevení, které začne ve v. 28b. Objevuje se tady zvuk křídel bytostí, který se popisuje pomocí dvou sad přirovnání. Přirovnání k „zvuku mnohých vod“, které se ozývá v 43,2, zde postrádá konotaci chaotického moře, nad jehož hrozbou Bůh vítězí (Ž 29,3; Iz 17,12-13; viz *Merkava a vody*) a představuje jednoduše zdrcující běsnění hrozivé přírody⁶².

Oddíl Ez 1,26-1,28: Postava na trůnu

Ez 1,26 A nahoře nad klenbou nad jejich hlavami, (bylo) cosi jako lazurit ve tvaru trůnu a na něm kdosi vzhledem podobný člověku.

Ez 1,27 a A viděl jsem něco jako třpyt jantaru^a od jeho pasu nahoru;

b od jeho pasu dolů jsem viděl cosi vzhledem jako oheň. Zář (byla) všude kolem něj:

⁵⁹ ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezekiel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 9.

⁶⁰ FRIEDLANDER, Gerald. Pirke de Rabbi Eliezer, Varda Books 2012, 4:1.

⁶¹ BLOCK, Daniel I. The Book of Ezekiel, Chapters 1–24 (New International Commentary on the Old Testament), Eerdmans 1997, str. 107.

⁶² ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezekiel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 9.

^a MT přidává *כְּמִרְאָה-אֵשׁ בֵּית-לֵה סִבִּיב* „co vypadalo jako oheň, uzavřený v postavě“, které LXX neuvádí. Tento obrat podle L. Allena vypadá jako vsuvka ze dvou důvodů: 1) porušuje ABB'A' chiasmus v. 27a-b, ve kterém slovesa vidění a přirovnání jsou v ve vztahu A/A', a horní a dolní části těla - B/B'. 2) verš Ez 8,2, který se zdá být obdobou 1,27 a považován za věrohodný, svědčí ve prospěch originálního znění LXX, kde vsuvka chybí⁶³.

Ez 1,28 a jako vzhled duhy^a, která je na oblaku v deštivý den, (byl) vzhled záře kolem něj. Takové (bylo) zjevení podoby slávy Hospodina^b.

b Když jsem (to) spatřil, padl jsem na tvář a slyšel jsem hlas mluvícího.

^a קִשְׁפָּה (substantivum sg fem), LXX – τόξου zřejmě má v daném kontextu význam „duha“⁶⁴.

^b Pojem *kābôd* je odvozen od kořene „být těžkým“, ale ve vztahu ke královskému majestátu a božskosti patrně označuje obrovskou váhu vznešenosti dané osoby, která evokuje reakci úžasu v pozorovateli⁶⁵.

Závěrečná vrcholná část vidění se vrací k tématu „theofanie bouře“ z v. 4 a 13-14 a kombinuje ji s teofanií trůnu. Materiál trůnu se přirovnává k „lazuritu“, zářivě modrému kamenu, který je podle Ex 24,10 též materiálem plošiny, na níž stal Hospodin při příležitosti zjevení na Sinaji⁶⁶. V této vizi neexistuje téměř žádný rozdíl mezi tím, jak je popisován antropomorfní vzhled bytostí a Hospodina: *דְמוּת אָדָם* „(postavy) lidských bytostí“ ve v. 5 a *דְמוּת כְּמִרְאָה אָדָם* „(kdosi) vzhledem podobný člověku“ zde. Bytosti a Bůh se však pouze *přibližují* lidské podobě, v posledním případě toto „přiblížení“ je poněkud větší⁶⁷. Podobný ale poněkud rozšířený popis postavy na trůnu podává též *Pirkej de-rabi Eli'ezer*: „*Sedí na vysokém a vznešeném trůnu. Jeho trůn je vysoký a zavěšený ve vzduchu. Vzhled Jeho Slávy je jako barva jantaru. A Jeho hlava je zdobena korunou a na Jeho čele je Nevyslovitelné Jméno. Jedna polovina (Jeho slávy) je oheň, druhá polovina je ledové kroupy, po Jeho pravici je život a po Jeho levici smrt.*“⁶⁸

Poukaz v Ez 1,26-27 na to, že intronizovaná postava blahosklonně přijala podobu člověka, proklamuje zájem Hospodina o člověka, v tomto konkrétním případě o svůj lid. Naskytuje se také souvislost s Gn 1,26-27, kde stvoření člověka je popsáno pomocí pojmů *šelem* „obraz“ a *děmût* „podobnost“. Ačkoli *šelem* a *děmût* jsou v podstatě synonyma, autor knihy mohl záměrně dát přednost druhé variantě, protože etymologicky pojem *šelem* evokuje představu „vyřezávaného obrazu“, která mohla mít nelibý idolatrický nádech a vzbuzovat u Ezechiela odpor⁶⁹. Vyumělkované konstrukce typu „podobnost vzhledu člověka“ chrání proroka před sebemenšími modlářskými projevy (viz *Ezechielova vize a nepochopitelnost Boha*). Vize, navzdory zdánlivému tíhnutí k antropomorfismu a zvěčňování, vyjadřuje skutečnost, že Bůh nemůže být redukován na omezenou lidskou podobu nebo umělecké výtvořiny. Bůh transcenduje

⁶³ Tamtéž.

⁶⁴ BROWN, F., DRIVER, S. R., BRIGGS, C. A., (eds.): A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford, Oxford University Press 1939, str. 905-906.

⁶⁵ BLOCK, Daniel I. The Book of Ezekiel, Chapters 1–24 (New International Commentary on the Old Testament), Eerdmans 1997, str. 105.

⁶⁶ BROWN, F., DRIVER, S. R., BRIGGS, C. A., (eds.): A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford, Oxford University Press 1939, str. 180-184.

⁶⁷ BLOCK, Daniel I. The Book of Ezekiel, Chapters 1–24 (New International Commentary on the Old Testament), Eerdmans 1997, str. 105.

⁶⁸ FRIEDLANDER, Gerald. Pirke de Rabbi Eliezer, Varda Books 2012, 4:3.

⁶⁹ BLOCK, Daniel I. The Book of Ezekiel, Chapters 1–24 (New International Commentary on the Old Testament), Eerdmans 1997, str. 107-108.

každou definici a pokus o ztvárnění. Hospodin je na trůně Sám, vyzdvižený nad ostatní bytosti, ohromující svou září, nikdo jiný vedle Něj není⁷⁰.

D. Block přidává, že vize proklamuje Boží transcendentní svatost a svrchovanost. I když je jeho suita vznešená, jenom On je intronizován jako Pán všeho tvorstva. Univerzalita jeho vlády je vytyčena opakujícím se motivem čísla čtyři (tváře bytosti; možnost pohybu „vozu“ ve všech směrech jako výraz absolutní svobody), také je dána najevo jeho vpádem do domény Marduka s cílem sdělení zjevení Ezechielovi. Ačkoli si to prorok ještě neuvědomuje, bez ohledu na osud Jeruzaléma bude mít moc nade vším⁷¹.

Ve v. 28 prorok shrnuje svůj popis Boží postavy zmínkou o כבוד („sláva, slavná přítomnost“ Boha). כבוד יהוה „Hospodinova sláva“ je pevně dané slovní spojení v kněžském kodexu,(Ex 24,16-17) a je pravděpodobné, že právě na tuto tradici odkazuje Ezechiel jako na tu nejdůležitější⁷². Zde se postava Hospodina ztotožňuje se *slávou*, na jiných místech je tento pojem rozšířen tak, aby zahrnul celé zjevení (3,12, 23; 43,2). Vize se uzavírá ve v. 28b rekapitulací počátečního slovesa „spatřit“ a Ezechielovou odpovědí: V ohromení padne na zem a tím vyjádří naprostou podřízenost. Takováto reakce na zjevení Boží slávy je naprosto typická pro kněžskou tradici (srv. Lv 9,24; Nu 16,22; 17,10)⁷³.

⁷⁰ Tamtéž.

⁷¹ BLOCK, Daniel I. The Book of Ezekiel, Chapters 1–24 (New International Commentary on the Old Testament), Eerdmans 1997, str. 107.

⁷² ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezekiel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 35-36.

⁷³ Tamtéž.

3. Kompozice oddílu

Literární oddíl, do něhož spadá i perikopa Ez 1,1-28, běží od Ez 1,1 do Ez 3,15. Oddíl je věnován nadpřirozené vizi, která obsahuje teofanii a božské pověření prorockým povoláním. L. Allen s odkazem na B.O. Longa charakterizuje tuto vizi jako „dramatickou slovní vizi“. Tento typ vize podle něj líčí „nebeskou scénu či dramatické jednání, nadpřirozenou situaci, která předznamenává nadcházející událost v řádu světa přirozeného“⁷⁴. Boží slovo přináší nějaké sdělení, často zlověstného charakteru. Účelem takových vizí je legitimizace prorocké činnosti a prorockých tvrzení, čemuž slouží třeba Izajášovo oznámení soudu v Iz 6 nebo Zachariášovo oznámení spásy v Za 1,8-17⁷⁵. Boží slovo má „zplnomocnit“ proroka k vykonávání prorockého úřadu⁷⁶.

Tradice iniciace prorockých povolání, založená na starších zprávách o povolání národních vůdců jako Mojžíš (Ex 3-4) či Gedeón (Sd 6), byla v době Ezechiele již ustálena. L. Allen uvádí, že W. Zimmerli rozlišuje dva typy prorockých povolání: První se zaměřuje na vizi trůnu (Iz 6), druhé – na Boží slovo (Jr 1,4-10). Podle Allena B.O. Long vidí v Ezechielově vizi kombinaci těchto typů, z nichž oba mají společný původ v starověkých blízkovýchodních a izraelských vizích, ve kterých teofanie fungovala jako nástroj legitimizace prorockého úřadu⁷⁷. Forma וָאֵרָא „a spatřil jsem“ na začátku a na konci perikopy – na rozdíl od kratšího ekvivalentu וָאֵרָא ve v. 4, 15 a 27 – poskytuje jistý kompoziční rámec pro vymezení teofanického zjevení⁷⁸.

První kapitola zřejmě plní funkci prologu k oddílu 1,1-3,15 a k celé knize. Po krátkých úvodních informacích (1,1-1,3a) následuje líčení vize, která apeluje především k zrakovému vnímání a vzhledem k hojnosti detailů se nezdá moc plodné dělit text podle předmětů vyprávění. Při bližším pohled se však ukazuje, že text je držten pohromadě jakousi „kostrou“ či systémem, který je formován syntaktickým paralelismem. Podle Allena H.V.D. Parunak objevil *chiastický rámec*, který se naskytuje ve v. 4 a 27-28⁷⁹:

A. Bouřkové jevy רוח סערה, ענן „bouřlivý vítr, oblak“, v. 4	A'. כעין השמל „jako třpyt jantaru“, v. 27a
B. ונגה לו סביב „kolem (byla) zář“, v. 4	B'. ונגה לו סביב „zář kolem dokola“, v. 27b
C. כעין השמל „jako třpyt jantaru“, v. 4	C'. bouřkové jevy ענן, הגשם „oblak, déšť“, v. 28a

⁷⁴ Tamtéž.

⁷⁵ Tamtéž.

⁷⁶ ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezeziel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 14.

⁷⁷ Tamtéž.

⁷⁸ ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezeziel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 14-15.

⁷⁹ ALLEN, Leslie C. Word biblical commentary. Volume 28, Ezeziel 1-19, Dallas: Word Books 1994, str. 15.

Dále on poukázal na to, že uvnitř tohoto rámce text sestává ze tří sekcí: v. 5-14, 15-21 a 22-25. Každá ze sekcí obsahuje stejná klíčová slova jako v rámujeících verších, כַּעֵין „jako třpyt“ (v. 7, 16, 22)⁸⁰.

L. Allen tuto strukturální analýzu ještě doplňuje: Za prvé, podle něj popis samotné vize začíná ve v. 3b a končí ve v. 28a, po němž v. 28b lexikálním odkazem na v. 1 (וְאֵרָאָהּ) uzavírá vyprávění. V. 28b pak otvírá 2. kapitolu. Za druhé, následuje R. Smenda, A. Bertholeta a R. Kraetzschmara a izoluje podle předmětu v. 13-14 jako samostatnou sekci. Zdůvodňuje toto vylepšení čtyřmi stylistickými faktory a předpokládá úzkou souvislost této samostatné sekce s v. 3b-4 a 26-28a: (1) שָׂרַף „plamen“ se objevuje ve v. 4, 13 (třikrát) a 27 nezávisle na chiastické struktuře v. 4 a 26-28a. (2) Bouřkové jevy ve v. 4 a 28a jsou napříč textem spojeny pomocí בּוֹקַע „blesk“ ve v. 14. (3) Je zde částečná ozvěna prvku B/B' z v. 4 a 27b v וְנִגְגָה לְאֵשׁ „a zář obklopovala plamen“ ve v. 13 (srv. s הִנֵּגָה סָבִיב „zář okolo něho“ ve v. 28a). (4) כְּמֵרָאָה „vypadat podobně/jako vzhled“ se objevuje pouze ve v. 13-14 (dvakrát) kromě svého čtyřnásobného výskytu ve v. 26-28a⁸¹.

Výsledkem této strukturální analýzy je překvapivě vyrovnaná střídavá sekvence, jejíž části nakonec splynou v jedno. Prvky *teofanie bouře* ve v. 3b-4 ustupují prvkům *teofanie trůnu* v 5-12, znovu se objevují ve v. 13-14 a jsou zase vystřídány teofanií trůnu ve v. 15-21 a 22-25, než oba druhy teofanie splynou v závěrečných verších 26-28a⁸²:

bouře	3b-4		13-14			26-28a ⁸³
trůn		5-12		15-21	22-25	

Vrcholem celé perikopy (1,26-1,28) je zjevení Boží slávy či Boží přítomnosti na trůně. Nástin struktury první kapitoly knihy Ezechiel by vypadal takto:

1:1	Úvod
1:2-3a	Chronologické a geografické úvodní informace
1:3b-4	Teofanie bouře; plamene a záře
1:5-12	Okřídlené bytosti chajot
1:13-14	Chajot a ohnivé jevy v teofanii bouře
1:15-21	Popis kol a jejich pohybu
1:22-25	Nebeská klenba a zvuk křídel bytostí
1:26-28a	Trůn a Boží přítomnost na něm; plamen a zář
1:28b	Závěr

⁸⁰ Tamtéž.

⁸¹ Tamtéž.

⁸² Tamtéž.

⁸³ Tamtéž.

4. Ezechielova vize v židovské tradici

V této kapitole se budu zabývat recepcí a zpracováním Ezechielovy vize v rabínském judaismu a v židovské mystice *merkavy* v souvislosti s problematikou hejchalotické literatury. Židovská mystika vznikala již ve starověku, vize Boha na Jeho trůnu se objevují už v bibli nejen u Ezechiele (Ez 1; 10), ale i u Izajáše (Iz 6) a Daniela (Da 7). Podobná vidění obsahují i pobiblické apokalyptické texty, především knihy Henochovy a 4. kniha Ezdrášova. Vedle talmudu, midrašů a liturgických spisů židovská literatura v pozdním starověku zahrnuje korpus esoterních textů, které popisují vizionářské zážitky, respektive výstup do nebes, přípravu na jeho dosažení a magické rity. Texty s podobným obsahem jsou například některé svitky od Mrtvého moře (*Chvalozpěvy IQH, Písně sobotní oběti 4Q400* apod.)⁸⁴. Od devatenáctého století učenci vedli diskuse o tom, že v rabínském období existovaly kruhy Židů, které rozvíjely tuto vizionářskou mystiku, zabývající se putováním nebesy a nebeskými paláci (hebrejsky *היכלות* *hejchalot* “paláce”) až k trůnnímu sílu Hospodina, kde On sedí na Svém trůnu-vozu (hebrejsky *מרכבה* *merkava* “Vůz”). Jde tedy o vize Boha nebo Boží slávy (hebrejsky *כבוד* *kavod*) na trůnu (nebo jen trůnu) a obvykle i vize nebeské bohoslužby, kterou vykonávají andělé. Svědectví o této mystické nauce se vyskytují v manuskriptech z raně středověké Evropy a káhirské genízy, které jsou známy jako *hejchalotická literatura*, a také v krátkých pasážích v rabínské literatuře⁸⁵.

4.1 Vztah mezi knihou Ezechiel a mystikou merkavy

Samotný pojem *מרכבה* se neobjevuje v masoretském textu židovské bible při popisování Božího trůnu v Ezechielově vizi. Avšak tento pojem je použit v 1 Kr 28,18 k označení struktury tvořené cheruby, kteří rámuji Archu úmluvy v Šalamounově chrámu; v Sír 49,8 trůn z Ezechielovy vize je také nazýván *merkava*: *וַיִּגַד זְנֵי מַרְכָּבָהּ* *וַיִּרְאֶה מְרָאָה* ⁸⁶. Je pravděpodobné, že exegeze knih Písma, včetně Ezechiela, nehraje v Hejchalot rozhodující roli, i když v popisech merkavy a jejího okolí hejchalotické spisy samozřejmě přebírají Ezechielovu lexiku. Na původní biblické texty, z nichž čerpají, neberou příliš velké ohledy a nedbají na jejich důsledný výklad. Kupříkladu v Hejchalot se cheruby a chajot mohou nacházet bok po boku, navzdory výrokům z Ez 10, podle nichž jsou to označení pro tytéž bytosti. Avšak Hejchalot své merkavy zcela nevytrhávají z kontextu Písma, a rozptýlené mezi hymny a zařikávanými stopy exegetických tradic zakořeněných v knize Ezechiel se pravidelně vyskytují⁸⁷. Tak autor *Hejchalot zutarti* má s targumem společné přesvědčení, že chajot používají svá křídla jako orgány ke zpěvu; svými vnitřními křídly „se modlí“ i „utichají“, hymny zpívají „svými ústy, svými tvářemi a svými křídly“; nicméně targum poněkud překračuje a připisuje chajot až groteskní počet tváří a křídel – celkem *dvě stě padesát šest*⁸⁸. Jiný aramejský text z *Hejchalot zutarti* se ohledně znásobení tváří a křídel chajot (uvádí jejich počet *šedesát čtyři* na každou chaju) drží targumu⁸⁹.

⁸⁴ BÖNISCHOVÁ, Helena. Ma'ase Merkava, Praha: P3K 2012, str. 11-22.

⁸⁵ SCHWARTZ, Michael D. Mystical Prayer in Ancient Judaism: An Analysis of Ma'aseh Merkavah (Texts and Studies in Ancient Judaism), Tübingen: Mohr Siebeck 1992, str. 393-394.

⁸⁶ Tamtéž.

⁸⁷ HALPERIN, D. J. The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: Tváře merkavy, Malvern Praha 2018.), str. 426.

⁸⁸ HALPERIN, D. J. The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: Tváře merkavy, Malvern Praha 2018.), str. 427-428.

⁸⁹ HALPERIN, D. J. The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: Tváře merkavy, Malvern Praha 2018.), str. 429-431.

Pro pochopení toho, čím mystika merkavy ve skutečnosti je, je třeba předběžně vyjasnit si pojem „mystika“. Zatímco ranní badatelé označovali učení o Hejchalot za mystické, jiní badatelé jej považovali za racionalistický produkt, který vznikl pod vlivem islámu. Evelyn Underhill a William James podle M. Schwartze definovali mystickou zkušenost jako individuální, pasivní a neočekávanou, což je špatně slučitelné s opakovanými, aktivními a cílevědomými hejchalotickými výstupy⁹⁰. Gershom Scholem se však domníval, že pojetí mystiky je neoddelitelné od dějinného kontextu a tradice, ve které se ta utvářela, takže se Hejchalot mohou považovat za mystické spisy, i když mají pseudoepigrafický charakter a popisují mytický prožitek třetích osob⁹¹.

4.2 Vymezení hejchalotických spisů

Jak poznamenává D. Halperin, popis hejchalotických pramenů představuje přes jejich obsáhlost dost jasnou záležitost, je ale mnohem obtížnější definovat to, čím jsou, a vytyčit ústřední téma. Hejchalotické texty působí do jisté míry chaoticky, podstatnou jejich část tvoří hymny, zařikávání, fantastické popisy nebeské topografie, nebeských bytostí a nejrůznější formy Božího jména. To vše se většinou nezdá být propojeno nějakou zjevnou strukturou nebo rozpoznatelným úmyslem a může být různě poskládáno. Mnohdy se zdá, že hejchalotické příběhy jsou zamyšleny jako konstrukce, propůjčující jistý narativní rámec a soudržnost hromadě magických slov a jmen. To, co vypadá jako soudržný příběh, se objeví velmi sporadicky⁹².

Většina badatelů považuje výstupy (nebo „sestupy“) do nebes hlavním tématem hejchalotických spisů a tvrdí, že Hejchalot jsou jakési příručky pro cestu k Božímu trůnu a jejich účelem je zajistit adeptu výbavu a znalosti potřebné k bezpečnému extatickému putování⁹³. Je však zajímavé, že ačkoli pasáž v Hejchalot rabati výslovně říká, že Hospodin si přeje, aby zasvěcenec vystoupil do nebe a spatřil merkavu, adept naráží na vážné a nebezpečné překážky. Aby mohl postupovat dál a byl ušetřen smrti jako nehodný, musí znát zvláštní pečetě (rozsáhlá Boží jména), oslavné hymny, specifika nebeské topografie, mít určitou představu o tom, co ho může v nebesích potkat a jak vyvázat z nastražených pastí. Jiným možným zájmem hejchalotických textů je zařikávání andělů⁹⁴. V tomto případě člověk necestuje do nebe, nýbrž používá magickou znalost k tomu, aby přiměl anděly sestoupit na zem a vstoupit do jeho služeb. Podle P. Schäfera se tyto dva druhy materiálu objevují v Hejchalot vedle sebe jsou původně nezávislé, D. Halperin ale tvrdí, že byly od začátku propojeny⁹⁵. Navíc badatel poukazuje na to, že většina hejchalotických spisů překvapivě skoro nikdy nepožaduje diskretnost, což bychom považovali za nezadatelnou kvalitu mystických textů, a že se esoterní charakter Hejchalot, jak se zdá, opírá o opatrnost rabínů právě vůči *ma'ase merkava* (viz *Merkava a rabíni*)⁹⁶. Na rozdíl od biblických a apokalyptických teofanií, kde je prorok obvykle povolán do nebe, v literatuře Hejchalot zasvěcenci (*ordej merkava* - „ti, kteří sestupují k merkavě“) podnikají nebeské cesty z vlastní iniciativy⁹⁷.

⁹⁰ SCHWARTZ, Michael D. *Mystical Prayer in Ancient Judaism: An Analysis of Ma'aseh Merkavah* (Texts and Studies in Ancient Judaism), Tübingen: Mohr Siebeck 1992, str. 394-396.

⁹¹ Tamtéž.

⁹² HALPERIN, D. J. *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 404-405.

⁹³ Tamtéž.

⁹⁴ HALPERIN, D. J. *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 410.

⁹⁵ Tamtéž.

⁹⁶ HALPERIN, D. J. *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 425.

⁹⁷ BÖNISCHOVÁ, Helena. *Ma'ase Merkava*, Praha: P3K 2012, str. 11-22.

Jazykem hejchalotických textů je hebrejštiny a aramejštiny s příměsí *nomina barbara* a helénizovaných zkomolenin původně hebrejských slov a frází, které byly někdy převzaty řeckými synkretiky a dostaly se do jejich magických papyrů, a pak se vrátily v nové formě do okruhu aramejsky mluvících židovských esoteriků⁹⁸. Dosud je o hejchalotických spisech známo jen málo. Lze velmi přibližně říci, že vznikaly v období pozdní antiky, případně v raném středověku v blízkovýchodním prostředí, na území dnešního Izraele a v tehdejší babylonské diaspoře. V současnosti existují primárně v rukopisech ze středověkého Německa a jižní Itálie. Také se zlomky manuskriptů dochovaly v káhirské geníze⁹⁹. Většina učenců od začátku vědeckého zkoumání judaismu v 19. století podceňovala starobylost těchto textů a odsouvala je do období raného středověku, což snižovalo jejich skutečný význam. Gershom Scholem však prokázal, že přinejmenším části nejdůležitějších hejchalotických textů se datují do tanaitického či raně amoraitického období¹⁰⁰. Většina badatelů tyto texty umísťuje mezi třetí a deváté století n.l., datace jednotlivých textových fragmentů je ale velmi odlišná¹⁰¹.

Mystické texty, které vznikaly v tomto období, se v zásadě dělí do dvou typu – *ma'ase merkava* (מעשה מרכבה – „Dílo vozu“) a *ma'ase berešit* (מעשה בראשית – „Dílo stvoření“), nejsou však striktně oddělené. Toto dělení se nachází již v Mišně (*bChagiga 11.2*). Patří sem i úvahy o prvotním člověku (*Adam kadmon*) – základním a nejznámějším dílem tohoto směru je *Sefer jecira* (Kniha tvoření), také z tohoto směru vychází pozdější kabala. Najdeme zde i učení o *sefirách* – matematických duchovních entitách, které pramení z Boha, a významu dvaadvaceti písmen hebrejské abecedy, s jejichž pomocí Bůh stvořil svět¹⁰². Zvláštním směrem korpusu hejchalotických textů je *Ši'ur koma* – nauka o částech a rozměrech Božího těla, která se opírá o esoterní výklad Písně písní. Díky autorům dochovaných fragmentů *Ši'ur koma*, kteří pokládali Píseň písní za zdroj vznešených tajemství ohledně Božího vzhledu na trůnu *merkavy*, se tato nauka pro mystiky *merkavy* skutečně začala považovat za nejhlubší podstatu zkoumání a spekulací¹⁰³.

Vzhledem k tomu, že neexistuje jednotný názor na definici hejchalotického textu, mezi badateli není shoda ohledně toho, jaké texty patří do komplexu Hejchalot. Navíc jednotlivé texty sestávají z fragmentů, které vznikly samostatně a teprve později byly spojeny dohromady. Velmi často existují různé verze téhož textu. G. Scholem ve svých prvních publikacích věnovaných Hejchalot zavedl názvy pro některé mystické texty, které pojmenoval v souladu s citacemi v raně středověké literatuře a které se pak ujaly¹⁰⁴. D. Halperin ve své recenzi Schäferova díla *Synopse zur Hekhalot Literatur* však podotýká, že to, co nazýváme např. *Hejchalot rabati* nebo *Merkava raba*, je ve skutečnosti jen zastřešující pojem pro řadu menších celků, jejichž vzájemná souvislost vůbec není samozřejmá. Navíc tyto menší celky jsou v různých rukopisech poskládány v různém pořadí, dokonce může stejná pasáž v různých rukopisech být součástí různých textů. Schäfer zavedl označení „makroforma“ pro větší

⁹⁸ SCHOLEM, G. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York: JTS 1965. (Česky: *Židovská gnóze, mystika merkavy a talmudická tradice*, Praha: Malvern 2015.), str. 120-129.

⁹⁹ SCHWARTZ, Michael D. *Mystical Prayer in Ancient Judaism: An Analysis of Ma'aseh Merkavah* (Texts and Studies in Ancient Judaism), Tübingen: Mohr Siebeck 1992, str. 401-402.

¹⁰⁰ SCHOLEM, G. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York: JTS 1965. (Česky: *Židovská gnóze, mystika merkavy a talmudická tradice*, Praha: Malvern 2015.), str. 66.

¹⁰¹ BÖNISCHOVÁ, Helena. *Ma'ase Merkava*, Praha: P3K 2012, str. 11-22.

¹⁰² Tamtéž.

¹⁰³ SCHOLEM, G. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York: JTS 1965. (Česky: *Židovská gnóze, mystika merkavy a talmudická tradice*, Praha: Malvern 2015.), str. 65-66.

¹⁰⁴ SCHWARTZ, Michael D. *Mystical Prayer in Ancient Judaism: An Analysis of Ma'aseh Merkavah* (Texts and Studies in Ancient Judaism), Tübingen: Mohr Siebeck 1992, str. 401-402.

hejchalotické celky (např. *Hejchalot rabati* apod.), které se skládají z menších zlomků¹⁰⁵. Texty patřící k základnímu hejchalotickému korpusu (tj. uznávané téměř všemi badateli) a pojmenované takto podle Scholema jsou *Hejchalot rabati* („Velké pojednání o Palácích“), *Hejchalot zutarti* („Malé pojednání o Palácích“), *Sefer hejchalot* („Kniha hejchalot“ nebo 3. kniha Henochova), *Merkava raba* („Velké pojednání o merkavě“), *Ma'ase merkava*, *Masechet hejchalot* („Traktát o hejchalot“) a hejchalotické fragmenty z káhirské genízy (poprvé uveřejněny Gruenwaldem v r. 1968, často nejsou zmiňovány vůbec)¹⁰⁶.

Existují také rozličné pohledy na to, v jakých kruzích tyto texty vznikaly. Badatelé nabízejí nejrůznější možnosti, které se navzájem vylučují. H. Bönišová shrnuje klíčové názory: V mystické škole v Palestině (Scholem); v skupině babylonských učenců (Schäfer); v nižší vrstvě obyvatelstva (Halperin), v prostředí lidí blízkých synagogy ale bez rabínského vzdělání (Schwartz), v kněžských kruzích (Elior); atd. H. Bönišová dochází k závěru, s nímž souhlasím, že *ordej merkava* byli příslušníci rabínských kruhů nebo aspoň vzdělanci, kteří měli blízký vztah k synagoze, a je prakticky vyloučené, že by texty byly psány lidmi bez vzdělání, neboť mystické texty vykazují dobrou znalost jejich autory soudobé židovské literatury včetně znalosti bible a talmudu¹⁰⁷.

Neshodují se badatelé ani v tom, zda mystika Hejchalot založena na reálných mystických prožitcích. Podle Haj Ga'ona, učence z 11. století, byly transy reálné. Psal, že aby někdo mohl „pohlédnout na merkavu a nahlédnout do Paláců nebeských andělů ...“, musí se postit po jistý počet dnů, vkládat si hlavu mezi kolena a šeptat k zemi mnoho předepsaných písní a hymnů. Takto nahlédne do vnitřních síní a komnat, jako kdyby viděl těch sedm paláců na vlastní oči, a může si je prohlédnout, jako by kráčet z Paláce do Paláce a díval se, so j v nich“¹⁰⁸. Moderní badatelé P. Alexander a C.R.A. Morray-Jones se domnívají, že texty Hejchalot skutečně odrážejí osobní mystické prožitky skupin mystiků. Podle mínění G. Scholema, starší texty odrážejí reálné mystické zkušenosti, kdežto mladší jsou již z doby, kdy tyto techniky přestaly být užívány. D. Halperin vyslovuje názor, že popisy mystických výstupů v textech měly posílit magii, prováděnou k dosažení pozemských cílů. H. Bönišová se přiklání z názoru, že jádro textů má původ v konkrétních mystických prožitcích, neboť řada textů patrně klade důraz na obsah oproti literární formě, což je typické pro pisatele pod vlivem silného emocionálního vzrušení. Autorka však nepopírá skutečnost, že texty byly mnohokrát opisovány a pozměňovány, byly k nim přidány méně související pasáže¹⁰⁹.

4.3 Obsah hejchalotické literatury a její charakteristické rysy

K popsání typického obsahu hejchalotických spisů budu používat hlavně *Hejchalot rabati* jako nejvlivnější ze všech hejchalotických textů a který při nejmenším od 19. století sloužil jako paradigma pro popis mystiky merkavy. Zahrnuje některé unikátní prvky, v první řadě historický příběh, vypůjčený z *Apokalypsy deseti mučedníků*, neobvyklý slovník a osobitý styl hymnologie. Ne všechny sekce textového komplexu jsou nutně obsaženy ve všech

¹⁰⁵ Tamtéž.

¹⁰⁶ BÖNISCHOVÁ, Helena. *Ma'ase Merkava*, Praha: P3K 2012, str. 11-22.

¹⁰⁷ Tamtéž.

¹⁰⁸ SCHOLEM, G. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York: JTS 1965. (Česky: *Židovská gnóze, mystika merkavy a talmudická tradice*, Praha: Malvern 2015.), str. 397-398.

¹⁰⁹ BÖNISCHOVÁ, Helena. *Ma'ase Merkava*, Praha: P3K 2012, str. 11-22.

manuskriptech, ale některé větší celky přetrvávají. Také se budu odvolávat na text *Ma'ase merkava* jakožto explicitně věnovaný mystickým hymnům a zařikáváním¹¹⁰.

Předpoklady k mystickému výstupu. Po úvodním představení kontextu, a to po zjištění úmyslu Říma zničit židovské učence, *Hejchalot rabati* líčí, že rabíni (rabí Jišmael a rabí Nechunja) zamýšlí „odhalit podstatu tajemství světa“¹¹¹. Následují instrukce pro výstup do nebe. Jelikož cesta do nebes představovala značné nebezpečí a tím se poutníku ze strany nadpřirozena prokazovala velká pocta, zdaleka ne každý mystik mohl stanout před Bohem a mít vizi merkavy. Nezbytným předpokladem bylo všestranné morální sebezdokonalování a očisťování těla i duše. Adept mystického výstupu měl splňovat takové morální a psychické předpoklady jako rituální čistota, zbožnost, čestnost, dokonalost, oproštění se od všelijakého zla a nepravosti, jako jsou modloslužba, sexuální prohřešky, pomlouvání, krveprolití, nenávisť apod.¹¹²

Než spatří samotnou Boží merkavu musí zasvěcenec projít namáhavou cestu *sedmi nebesy* nebo *nebeskými paláci*, přičemž vzdálenosti mezi nebeskými objekty (např. ohnivými řekami a klenoucími se nad nimi mosty) jsou nesmírně velké a měří se v parasanzích (středověká perská délková míra). 3. kniha Henochova XXXIII, 4-5¹¹³ uvádí: „A pod nohama chajot teče a proudí sedmero ohnivých řek. Šířka každé řeky činí 365 000 parasangů, její hloubka 248 000 parasangů a její délka je nezměřitelná a nespočitatelná...“¹¹⁴ Nebesa, kterými postupuje poutník, obvykle mají svůj vlastní název a charakteristiku. V talmudu je obsažen popis sedmi nebes: *Vilon, Rakija, Šechakim, Zvul, Maon, Makon* a *Aravot*. רַקִּיָּה *Rakija*, se kterými se setkáváme v Ez 1, jsou podle Babylonského talmudu druhá nebesa, kde se nacházejí Slunce, Měsíc a hvězdy¹¹⁵. Název třetích nebes שְׁחַקִּים *Šechakim* je vykládán jako „nebesa, ve kterých se nacházejí mlýnské kameny, které melou manu pro spravedlivé“¹¹⁶. Sedmými nebesy jsou אַרְבּוֹת *Aravot*, obvykle se ona považují za nejvyšší, ale není tomu tak vždy (viz *Gnostické a teurgické prvky v Hejchalot*). Nacházejí se tam mnozí andělé – chajot, ofanim, serafové a jiní služebníci Hospodina¹¹⁷. Těmto sedmi nebesům/palácům se rozumí doslovně, lze je však chápat alegoricky jako stupně na mystické cestě. V *Hejchalot rabati* rabí Nechunja vysvětluje kosmologii nebeských paláců a důkladně uvádí jména jejich strážců a děsivých andělů, popisuje nebeské koně a ohnivé řeky v sedmém paláci¹¹⁸.

Pro texty věnované merkavě je příznačný ohnivý aspekt, což zcela odpovídá textu Ez 1, kde se oheň hojně vyskytuje. Ohnivá jsou nejen nebesa, ale i mnohé z toho, co se tam nachází. Dokonce Boží jméno a Boží činy jsou spojovány s ohněm: „Tvá moc je ohněm, komnaty Tvých komnat jsou oheň, (Ty jsi oheň, stravující oheň, a Tvůj Trůn je oheň a Tvůj tábor je oheň a Tví služebníci jsou oheň.) A Tvé Jméno je vytesáno ohněm planoucím.“¹¹⁹ Podle spisu *Ma'ase merkava* se v každém paláci nacházejí merkavy a plameny, přičemž v každém následujícím

¹¹⁰ SCHWARTZ, Michael D. *Mystical Prayer in Ancient Judaism: An Analysis of Ma'aseh Merkavah (Texts and Studies in Ancient Judaism)*, Tübingen: Mohr Siebeck 1992, str. 403-404.

¹¹¹ Tamtéž.

¹¹² BÖNISCHOVÁ, Helena. *Ma'ase Merkava*, Praha: P3K 2012, str. 61-62.

¹¹³ P. ALEXANDERA IN: CHARLESWORTH, J. H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha, Volume 1: Apocalyptic Literature and Testaments*. Garden City, New York: Doubleday, 1983.

¹¹⁴ SCHWARTZ, Michael D. *Mystical Prayer in Ancient Judaism: An Analysis of Ma'aseh Merkavah (Texts and Studies in Ancient Judaism)*, Tübingen: Mohr Siebeck 1992, str. 413.

¹¹⁵ BÖNISCHOVÁ, Helena. *Ma'ase Merkava*, Praha: P3K 2012, str. 65-70.

¹¹⁶ Tamtéž.

¹¹⁷ Tamtéž.

¹¹⁸ SCHWARTZ, Michael D. *Mystical Prayer in Ancient Judaism: An Analysis of Ma'aseh Merkavah (Texts and Studies in Ancient Judaism)*, Tübingen: Mohr Siebeck 1992, str. 405.

¹¹⁹ SCHOLEM, G. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York: JTS 1965. (Česky: *Židovská gnóze, mystika merkavy a talmudická tradice*, Praha: Malvern 2015.), str. 186 neboli 4. kapitola *Ma'ase merkava*.

jejich množství roste. Stejně jako strážní andělé u vchodů do jednotlivých paláců zřejmě mají chránit paláce před znesvěcením. Jejich rostoucí počty je vhodnější chápat nikoli doslovně, ale jako vyjádření zvyšující se kvality neboli svátosti při postupu od nižšího paláce k vyššímu. V každém vyšším paláci narůstá počet merkav a plamenů, vzdálenosti mezi nimi se stávají větší a modlitby delší a složitější¹²⁰.

Jelikož procházení každým vyšším palácem přibližuje mystika Bohu, mají palácům odpovídat jeho vlastnosti, úroveň duchovního rozvoje a očisty. V prvním paláci je zapotřebí zbožnost, v druhém – rituální čistota, v třetím – čestnost, ve čtvrtém je třeba být „dokonalý“. Po dosažení dokonalosti je mystik hoden komunikovat s Bohem a chválit ho recitací keduši. V šestém paláci mu Bůh udělí ochranu, aby ho služební andělé nezničili. Na vrcholu svého výstupu, v sedmém paláci stane před Bohem a v posvátné hrůze pronese oslavný hymnus. Plameny a merkavy podle *Ma'ase merkava* se v palácích nejen nacházejí, ale také chválí Boha, stejně jako i komnaty sedmého paláce velebí Hospodina provoláváním keduši¹²¹.

Andělé jsou významnou součástí hejchalotické literatury, především se jeví jako účastníci nebeské liturgie a suita velebící Hospodina („horliví v bázni a mocní ve strachu... vzdávají chválu před trůnem“). Vykonávají také ochrannou funkci jako nebeské vojsko („Neochvějní“, „Mocní“) a střeží božské tajemství před očima nezavěšených. Bible neobsahuje individuální jména andělů (výjimku mají jména Michael a Gabriel v knize Daniel), až v talmudických dobách se jich objevilo velké množství¹²². Tak v textu *Ma'ase merkava* se nacházejí unikátní andělská jména, která se nevyskytují v jiných hejchalotických textech – *Sarid* a *Heglin*. Po vyslovení jejich jmen tito andělé mají způsobit, aby adept mohl pohlédnout až nad serafy nad hlavou Boha sedícího na trůně¹²³. Hlavní kategorie andělů, které se vyskytují v Hejchalot, jsou cherubové, serafové, chajot a ofanim. Serafové jsou šestikřídlí andělé nad Božím trůnem, které spatřil Izajáš v chrámu v Iz 6,2. Cherubové podle Gn 3,24 jsou strážní andělé, které chrání cestu ke stromu života. Chajot jsou právě ty živé bytosti z Ez 1,5-14, které nesou nebeskou klenbu a Boží trůn, kdežto ofanim jsou personifikovaná kola merkavy popsané v Ez 1,15-21¹²⁴.

Pro hejchalotickou literaturu je typické to, že mystik nakonec vidí Boha na *trůnu*. Vzhled Boha či Boží přítomnosti je líčen značně antropomorfně, dokonce více než v textu Ez 1. Učení *Ši'ur koma* poskytuje informace o mírách Božího těla a jsou stejně ohromující a uváděny v parasanzích jako nebeské vzdálenosti¹²⁵. Je důležité, že v dobovém pojetí sedět v nebesích mohl *jedině* Bůh. Babylonský talmud (*bChagiga 14b* a *15a-b*) vypráví příběh o čtyřech rabínech, kteří podnikli vstup do nebeských paláců (viz dále). Jeden z nich, rabí Eliša ben Avuja spatřil anděla Metatrona, jež seděl, a proto dospěl k názoru, že v nebi jsou dvě božstva, odpadl od víry a od té doby je zmiňován pouze jako Acher (Jiný)¹²⁶. Samotný Boží trůn spočívá na merkavě, která podle popisu v Ez 1 je v podstatě bojovým vozem. Paralelou k trůnu v sedmém

¹²⁰ BÖNISCHOVÁ, Helena. *Ma'ase Merkava*, Praha: P3K 2012, str. 65-70.

¹²¹ Tamtéž.

¹²² BÖNISCHOVÁ, Helena. *Ma'ase Merkava*, Praha: P3K 2012, str. 70-74.

¹²³ Tamtéž.

¹²⁴ Tamtéž.

¹²⁵ Záměr takových „limitujících“ popisu je diskutován. Joseph Dan tvrdil, že zmíněná čísla jsou tak bizarní, že mají vyjadřovat pravý opak – nemožnost omezit Boží na konečné hodnoty. Howard Jackson však ukázal, že *Ši'ur koma* může být vnímána jako součást blízkovýchodní tradice připisovat bohům a nadpřirozeným bytostem velikánské rozměry. SCHWARTZ, Michael D. *Mystical Prayer in Ancient Judaism: An Analysis of Ma'aseh Merkavah (Texts and Studies in Ancient Judaism)*, Tübingen: Mohr Siebeck 1992, str. 413.

¹²⁶ HALPERIN, D. J. *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 51.

paláci jsou myriady merkav bez trůnů v nižších palácích. Před trůnem obyčejně probíhá andělská bohoslužba, již v tradičním pojetí měla napodobovat lidská bohoslužba v chrámu na zemi¹²⁷.

Nezdá se, že by vyjádření ohledně Božích „gest“ či atributů byla alegorická, naopak mystik popisuje skutečný mystický prožitek. Přitom, že by tento antropomorfismus vyvolával u rabínů velké znepokojení, i když se ho targum a aramejští překladatelé snažili zjemnit použitím eufemismů¹²⁸. D. Halperin se domnívá, že antropomorfismus příznačný pro Hejchalot ztělesňuje potřebu synagogální tradice přiblížit a „zkonkretnit“ svým posluchačům Boha, zatímco se anti-antropomorfismus targumu snaží tuto tendenci krotit. Pojem *הַשְׁכִּינָה* *šechina* „přebývání“ nahradil slovo *Bůh* z obav před nekontrolovaným antropomorfismem, proto v souladu s novou koncepcí ve světě měl působit nikoli Sám Bůh, ale Jeho *přítomnost*¹²⁹.

Pozoruhodný příklad vztahu mezi exoterní a esoterní látkou představuje koncepce světelného šatu, do něhož se halí Bůh ve chvíli stvoření světa nebo když se zjevuje na trůnu. V základě této představy leží citát z Ž 104,2: „Halíš se světlem jak pláštěm...“, který byl rozvinut v midraších a mystice. Hymny v *Hejchalot rabati* obsahují několik pasáží zmiňujících tento Boží šat: Je označován jako *חלוק* *chaluk* – zvláštní oděv, např. dlouhé košilovité roucho¹³⁰. Vize tohoto šatu je spojována s týmiž posvátnými vlastnostmi, které jsou charakteristické pro vizi „těla Slávy“, takže je velice pravděpodobné, že popis šatu byl součástí tradice *Ši'ur koma*¹³¹. V *Hejchalot rabati IV,2* je řečeno, že Božímu šatu přísluší „kosmická“ úloha: Z něho vyplývá, že z tohoto světelného šatu jsou *kontinuálně* tvořeny nové hvězdy a souhvězdí¹³². Krásný a velmi barvitý hymnus na stvoření, dochovaný též v *Hejchalot rabati XXIV,3*, se také zmiňuje o Božím šatu a koruně: „Král králů, Bůh bohů a Panovník panovníků, obklopený řetězy korun... Od Jeho krásy zaplanuly hlubiny a od Jeho postavy zajiskřilo nebe!“¹³³.

O tom, jak byl Bůh nahlížen v hejchalotické představě, je možno nejlépe poučit se v četných *hymnech*, jež uvádějí celou řadu *Božích vlastností*. Zdůrazňuje se pojetí Boha jako Stvořitele („rozprostřel nebesa a zbudoval Svůj Trůn“), velmi často bývají vyzdvíženy Jeho vzbuzující bázeň moc (v Jeho moci jsou „nástroje života, požehnaní i kletby, dobro i zlo“), milosrdenství („snímající hřích a promíjející každé přestoupení“)¹³⁴, moudrost a vševědoucnost („...Tvá rozumnost je nespočitatelná. Ty znáš tajemství světa a prozkoumáváš moudrosti a skryté cesty“)¹³⁵. Akcentována je role Hospodina jako jediného a suverénního držitele a uchovavatele tajemství vesmíru. Dalšími obvyklými tituly jsou „Bůh Izraele“, „Pán veškerenstva“, „Král“ s různými atributy jako „požehnaný“, „svatý“ nebo „vznešený“. Metafora „Skála věčnosti“ vyjadřuje Boží pevnost a stálost. Označení „Živý a věčný Bůh“ podotýká odlišnost skutečného, živého Boha od neživých model okolních národů. S největší vážností je

¹²⁷ BÖNISCHOVÁ, Helena. Ma'ase Merkava, Praha: P3K 2012, str. 64-65.

¹²⁸ BÖNISCHOVÁ, Helena. Ma'ase Merkava, Praha: P3K 2012, str. 77-78; 91.

¹²⁹ Tamtéž.

¹³⁰ SCHOLEM, G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition, New York: JTS 1965. (Česky: Židovská gnóze, mystika merkavy a talmudická tradice, Praha: Malvern 2015.), str. 93-95.

¹³¹ SCHOLEM, G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition, New York: JTS 1965. (Česky: Židovská gnóze, mystika merkavy a talmudická tradice, Praha: Malvern 2015.), str. 96.

¹³² SCHOLEM, G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition, New York: JTS 1965. (Česky: Židovská gnóze, mystika merkavy a talmudická tradice, Praha: Malvern 2015.), str. 97-99.

¹³³ Tamtéž.

¹³⁴ BÖNISCHOVÁ, Helena. Ma'ase Merkava, Praha: P3K 2012, str. 78-83.

¹³⁵ SCHOLEM, G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition, New York: JTS 1965. (Česky: Židovská gnóze, mystika merkavy a talmudická tradice, Praha: Malvern 2015.), str. 185 neboli 4. kapitola Ma'ase merkava.

uctíváno vlastní Boží jméno, které je často rozvinuto pomocí množství derivativních forem od tetragramu¹³⁶. V *Ma'ase merkava* mají hymny na oslavu Boha zřetelně liturgický charakter. Většina z nich končí požehnáním (*bracha* nebo *chatima*), např.: „Požehnán jsi, Hospodine, Mocný v komnatách písně“. Navíc mají silnou podobnost s ranými formami liturgické poezie (*pijut*), které se nacházejí v poetických fragmentech talmudu a rabínské liturgii¹³⁷.

Nesmyslná slova či *nomina barbara* jsou příznačná pro hejchalotickou literaturu jako celek, ještě častější jsou v různých magických textech (viz *Gnostické a teurgické prvky v Hejchalot*). Vypadají jako nesmyslné shluky písmen, které měly původně být odvozeninami od Božího jména, jmény andělů či určitými magickými formulami (např. JVH, JJ, JV, ZVRJJ apod.)¹³⁸. Pozdější opisovači již významu těchto slov také nerozuměli a často je opisovali chybně. Rekonstrukce těchto slov je velmi obtížná vzhledem k tomu, že nebyla součástí běžného jazyka. H. Bönišová ve své studii rozděluje nesmyslná slova do čtyř skupin: Variace a permutace tetragramu, složeniny z tetragramu a atributu, „kódování“ tetragramu a ostatní slova¹³⁹.

Také se v Hejchalot lze setkat s pojmem *pardes*, což je „sad“ nebo „park“. Podle Haj Ga'ona „sad“ je metaforou pro nebeské „Paláce“ a vstup do sadu je metaforou pro nebeský výstup podle pokynů Hejchalot. G. Scholem ztotožňuje *pardes* s „Rájem“, do něhož byl uchvácen Pavel (2K 12,2-4) a předpokládá, že historika o *pardesu* popisuje v zásadě tentýž extatický zážitek¹⁴⁰. D. Halperin se však drží názoru, že ačkoli *pardes* a slovo „Ráj“ (*paradeisos*) jsou lingvisticky příbuzná, rabínská hebrejščina slovo *pardes* v tomto významu nepoužívá, takže přesný obsah tohoto pojmu zůstává nevyjasněn. Podle něj až zásluhou kompilátora byl historice o *pardesu* propůjčen nadpozemský ráz, ještě dál v tom pokročili babylonští přepisovači, a právě v babylonském prostředí se hejchalotická mystika vyvíjela nejintenzivněji¹⁴¹.

4.3.1 Cíl mystických výstupů

Odpověď na otázku po cíli hejchalotických výstupů se zdá na první pohled být zřejmá a výslovně uvedená: Zasněženec chce vidět „Krále králů“, spatřit majestátní merkavu a obklopující ji bytosti. Je ale třeba brát v potaz, že literatura Hejchalot má nanejvýš kompilativní charakter, tudíž jednotlivé její části mohly odrážet různé esoterní tradice. D. Halperin se domnívá, že nebeské výstupy nejsou jediným ani hlavním tématem Hejchalot. Manuály pro nebeský výstup jsou v Hejchalot velmi řídké¹⁴² a také v těchto textech je příliš mnoho věcí, které málo souvisejí se zájmem o vystupování nebo sestupování k merkavě. Patrně magické zaměření řady textů přitom potvrzují četná zaklínání, magická jména a formule. Podle Halperina tedy hlavní starostí těchto mystických cest může být získání pozemských výhod, například vyššího postavení vizionáře v komunitě, čemuž má sloužit zařikávání andělů (konkrétně tradice o *Sar tora* – Knížeti Tóry)¹⁴³. Příslušník komunity z nižších vrstev obyvatelstva mohl chtít rychle naučit se Tóru, a tak dostat podíl na drahocenném tajemství,

¹³⁶ BÖNISCHOVÁ, Helena. *Ma'ase Merkava*, Praha: P3K 2012, str. 78-83.

¹³⁷ SCHWARTZ, Michael D. *Mystical Prayer in Ancient Judaism: An Analysis of Ma'aseh Merkavah* (Texts and Studies in Ancient Judaism), Tübingen: Mohr Siebeck 1992, str. 408-409.

¹³⁸ BÖNISCHOVÁ, Helena. *Ma'ase Merkava*, Praha: P3K 2012, str. 86-91.

¹³⁹ Tamtéž.

¹⁴⁰ HALPERIN, D. J. *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 47-48.

¹⁴¹ Tamtéž.

¹⁴² HALPERIN, D. J. Halperin, David J. *Merkabah Midrash in the Septuagint*, JBL, Vol. 101, No. 3, (pp. 351-363), 1982, str. 408.

¹⁴³ HALPERIN, D. J. Halperin, David J. *Merkabah Midrash in the Septuagint*, JBL, Vol. 101, No. 3, (pp. 351-363), 1982, str. 478-481.

kteře „uzurpovali“ pro sebe vzdělání rabíni. Fantaskní až absurdní detaily mystických výstupů, které též obsahují některé texty, by tak mohly být projevem přebujelé fantazie takových jedinců¹⁴⁴.

Podle mého názoru by toto vysvětlení mohlo být přijatelné jen pro některý „lidovější“ a materialisticky zaměřený směr mystiky, kdežto texty věnované samotným cestám k merkavě mají spirituálnější a velebnější ráz. R. Elior také poukazuje na to, že není úplně vhodné aplikovat na mystiku merkavy sociální paradigma „třídního boje“ prostého lidu (mystičtí adepti) proti arogantním rabínským kruhům (nepřátelští andělé). Stejně tak oprávněnost použití koncepce psychologických projekcí, jež vedli k vytvoření bohatého světa merkavy, vyžaduje více důkazů¹⁴⁵

4.4 Merkava a rabíni

Vztah mystiky merkavy a rabínského judaismu je dosud diskutabilní záležitostí. Ačkoli dříve bylo zvykem klást vznik hejchalotických textů do období raného středověku a zlehčovat jejich význam, moderní bádání uvádí přesvědčivé důkazy, že aspoň některé hejchalotické představy byly známy již v talmudické době, ba dokonce pasáže z Hejchalot jsou občas s to vysvětlit nesrozumitelná tvrzení z talmudu¹⁴⁶. Jak ukazují dějiny, rabínské učenci vykazovali značnou zdrženlivost ba obezřetnost vůči první kapitole knihy Ezechiel, která, jak se dozvídáme z Mišny, byla spolu se Stvořením považována za nanejvýš esoterní text, a proto bylo zakázáno vyučovat ji veřejně nebo před dosažením adeptem jistého duchovního stupně. Tuto skutečnost dosvědčuje již Origenés v pasáži v úvodu ke svému komentáři k Písni písni¹⁴⁷. Anonymní opatření dochované v Mišně v pasáži *mChagiga II,1* praví, že se merkava nesmí vykládat v jedné osobě, „pouze je-li to člověk moudrý a chápavý svým rozumem“. Tosefta zopakuje toto varování a uvádí příběhy, které mají prokázat, že tradice výkladu merkavy byla předávána po linii proslulých učenců. Zvláštní ostražitost vůči merkavě jasně ukazuje, že její výklad měl být považován za nebezpečnou esoterní disciplínu, která mohla vést k rouhání vůči Bohu nebo odpadu od víry¹⁴⁸.

Merkava mohla hrozit i ujmou tělesnou: Jerizalemský talmud (*jChagiga II,1, 77a*) uvádí případ žáka rabího Jehudy Nasiho, který za nesprávný výklad *ma'ase merkava* onemocněl malomocenstvím; Babylonský talmud (*bChagiga 13a*) líčí příběh chlapce, který pochopil tajemství *chašmalu* (חַשְׁמַל) ¹⁴⁹, z něhož vyšel oheň a spálil ho. Rabíni tedy v Ezechielovi vizi spatřovali něco přitažlivého a mocného, ale zároveň nebezpečného pro laiky¹⁵⁰. Nicméně, když byla vykládána správně, merkava zaručovala mimořádné známky Boží náklonnosti vůči úspěšnému vykladači. Tak *jChagiga* (podobně to líčí i *bChagiga*) vypráví, že když žák rabího Jochanana ben Zak'aje rabí El'azar ben Arach vykládal merkavu, „služební andělé opřed ním tančili jako svatebčané radující se před ženichem“ a „všechny stromy otevřely ústa a začaly zpívat písem: Tehdy zaplesají všechny stromy lesa! (Ž 96,12)“ Úryvek textového zlomku z genízy vypraví verzi, že když rabí El'azar ben Arach vyložil merkavu, obklopil jej oheň, ale

¹⁴⁴ Tamtéž.

¹⁴⁵ ELIOR, R. IN: Numen, Merkabah Mysticism: A Critical Review, vol. 37, Fasc. 2, pp. 233-249, 1990, str. 246-247.

¹⁴⁶ SCHOLEM, G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition, New York: JTS 1965. (Česky: Židovská gnóze, mystika merkavy a talmudická tradice, Praha: Malvern 2015.), str. 64-66.

¹⁴⁷ Tamtéž.

¹⁴⁸ HALPERIN, D. J.: The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: Tváře merkavy, Malvern Praha 2018.), str. 17-18.

¹⁴⁹ Srv. Ez 1:4^c.

¹⁵⁰ HALPERIN, D. J.: The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: Tváře merkavy, Malvern Praha 2018.), str. 17-18.

vůbec mu neuškodil, neboť ji vyložil správně. D. Halperin v této souvislosti zjistil, že se zázraky doprovázející výklad merkavy částečně shodují se zázraky při Sinajském zjevení¹⁵¹.

G. Sholem předpokládal, že obavy rabínů byly vyvolány především provozováním mystických cvičení spočívajících ve výstupu do božské říše a přímé kontemplaci merkavy, které podněcovala Ezechielova vize. D. Halperin však obhajuje tézi, že rabíny děsilo *něco v samotném textu knihy Ezechiel*, neboť je merkava povzbuzovala k uvažování určitým způsobem, který shledávali znepokojujícím nebo děsivým. Navíc spojitost mezi tématem nebeských výstupů a merkavou vůbec není samozřejmá, jak to dokládají četné apokalyptické texty (viz Merkava v židovských apokalypsách)¹⁵². Při zkoumání raného použití textu Ez 1 D. Halperin zjistil, že se první kapitola knihy Ezechiel přinejmenším od začátku našeho letopočtu normálně předčítala v synagoze: Na židovský svátek Ša'vuot (svátek zjevení Boha na Sinaji a darování Tóry) se jako haftara k pasáži Ex 19,1 předčítala právě merkava. Je také pravděpodobné, že i domovem zázračných příběhů o merkavě byly synagogy¹⁵³. Navzdory tomuto užití, které mělo vzbuzovat radost a těšit se velké oblibě, Mišna zakazuje používat merkavu jako haftaru při jakékoli příležitosti. Rabí Jehuda ha-Nasi (2. až 3. st.) a jiní učenci redigující Mišnu už vůči ní zastávali ostražitý postoj a snažili se jejímu použití zamezit, jenomže v synagogách se merkava předčítala i nadále¹⁵⁴.

Za nejvýznamnější pozůstatek obav z merkavy vládnoucích na počátku třetího století D. Halperin považuje literární výtvar, který nazývá „mystickou sbírkou“. „Mystickou sbírku“, rekonstruovanou na základě textu Tosefty a obou talmudů, tvoří řada sedmi historek a podobenství, které obsahují vyprávění o *ma'ase merkava* a jiných souvisejících aspektech tohoto mystického učení. Kompilátor sbírky uspořádal starší materiály takovým způsobem, aby nabyly nového významu. Výsledkem byla „hrůzostrašná agitka o nebezpečích spojených s pokusy o hlubší proniknutí do božských tajemství“.¹⁵⁵ Sbírkou začíná krátkým příběhem o rabím Jochananu ben Zak'aji a rabím El'azaru ben Arachu, která však ztrácí dobráckou atmosféru a popis zázraků a jakoby obsahuje chladné a tvrdé varování pro obyčejné lidi, aby se od *ma'ase merkava* raději drželi dál¹⁵⁶.

Aby ještě posílil význam svého sdělení, kompilátor převypráví příběh o čtyřech rabínech, kteří vstoupili do *pardesu*. Rabí Akiva jako jediný vyvázl bez úhony, zatímco se rabí Ben Azaj podíval a zemřel a rabí Eliša ben Avuja se podíval a uviděl své vlastní zatracení (tj. odpadl od víry). Rabí Ben Zoma při nahlédnutí do „zahrady“ zešílel. „Ben Zoma je venku!“ – nejasně o něm řekne rabí Jehošua (*jChagiga 77a-b*). Celý příběh nechává více otázek než odpovědí a tím se zdá ještě zlověstnější. Kompilátor „mystické sbírky“ využil edičních úprav k tomu, aby navodil ovzduší záhadna a nebezpečí. Výstražný tón mišny *mChagiga II,1* u něj nahradil nadšení starých zázračných povídek o merkavě¹⁵⁷. Tak se pravděpodobně utvořila *ma'ase merkava* jako esoterní nauka o Bohu a nebesích, založená na specifické tajné exegezi

¹⁵¹ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 27-28.

¹⁵² HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 30-31.

¹⁵³ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 32-33.

¹⁵⁴ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 37.

¹⁵⁵ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 43-44.

¹⁵⁶ Tamtéž.

¹⁵⁷ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 44-45.

Ezechielovy vize a známá jen několika zasvěceným rabínům. Jenže údajně byla tak tajemná, že dokonce někteří palestiniští amoraité nevěděli, kde by toto učení měli hledat. D. Halperin poukazuje, že není vyloučeno, že tato tajemná nauka jako konzistentní celek existovala pouze v lidovém povědomí a tradovala se jako jistá legenda, tedy byla jakousi mystifikací¹⁵⁸. Co do nebeských putování, v palestinských pramenech nejsou o nich žádné zmínky. Jak již bylo řečeno, až v Babylonii přibližně ve 4. století se začal rozvíjet mystický směr spojený s extatickými prožitky a výklad merkavy přestal být pouhou záležitostí biblického studia¹⁵⁹.

Navzdory existujícím souvislostem mezi mystikou merkavy a kanonickou rabínskou tradicí, je patrné, že hejchalotická literatura nebere talmudické prameny o merkavě jako nutnou literární předlohu. Například rabí Akiva, hrdina talmudického příběhu o *pardesu*, se mnohdy objevuje v některých hejchalotických textech věnovaných právě merkavě, zejména v *Ma'ase merkava*, kdežto rabí Jišmael je častěji protagonistou vyprávění o nebeských výstupech a zařikávání v hejchalotických spisech a není explicitně konfrontován s merkavou¹⁶⁰.

4.5 Temná stránka merkavy

Abychom našli odpověď na otázku, proč merkava začala vyvolávat u rabínů takové obavy nejen z veřejného předčítání první kapitoly knihy Ezechiel, ale i z individuálního studia a rozjímání nad touto vizí, musíme se nejprve obrátit k samotné knize, a poté k obdobným vizím v židovských apokalyptických textech a midraších rozvíjejících tradici nazírání Božství a obsahujících stejné motivy a prvky jako Ezechielovo zjevení.

4.5.1 Chajot a cherubové

V kapitolách 8 až 10 Ezechiel vidí v Jeruzalémě služebné bytosti, které se zdají být stejnými bytostmi, jež spatřil během své úvodní babylonské vize u průplavu Kebaru. Na tomto místě se bytosti už nenazývají chajot, nýbrž cherubové (*keruvim*), a pisatel dost překvapivě sděluje, že se jedná o stejné tvory: „A cherubové se vznášeli – to jsou ty bytosti, které jsem viděl u průplavu Kebaru“ (Ez 10,15.18-20)¹⁶¹. Zatímco o chajot, které Ezechiel popisuje v první kapitole, není nikde předtím ani zmínka, cheruby čtenář již dobře zná: Jsou to okřídlené bytosti, na nichž trůní (1 S 4,4) nebo cestuje (2 S 22,11) Bůh. Jejich zpodobnění ze zlata nechal zhotovit Mojžíš pro pouštní Svatostánek (Ex 25,18-22; 37,7-9); podobné bytosti, zhotovené z pozlaceného olivového dřeva, spočívaly ve Svatyni Šalomounova chrámu (Ex 25,22; Nu 7,89). Ezechielovy bytosti chajot však nevypadají příliš jako cherubové. Chajot mají lidská těla (Ez 1,6) a čtyři zvířecí tváře, vzhled cherubů je přesně opačný (lidské tváře a zvířecí těla), navíc čtyři tváře chajot jsou popsány pouze u Ezechiela (7; 18), kdežto z Ex 25,20 lze odvodit, že cherubové, které spatřil Mojžíš, měli pouze po jedné tváři¹⁶².

Chajot Ezechiela a cherubové, popsané v jiných knihách, jsou si však tak málo podobní, že se jejich ztotožnění jeví jako velmi nepřirozené. Dá se ho vysvětlit za předpokladu, že Bůh do Babylónie přicestoval trůnicí na svých cherubech, ale Ezechiel to nechápal, dokud o rok později nespatriil na vlastní oči sochy, vztyčené ve Vnitřní svatyni a neporovnal je se

¹⁵⁸ Tamtéž.

¹⁵⁹ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 51-52.

¹⁶⁰ SCHWARTZ, Michael D. *Mystical Prayer in Ancient Judaism: An Analysis of Ma'aseh Merkavah (Texts and Studies in Ancient Judaism)*, Tübingen: Mohr Siebeck 1992, str. 400-401.

¹⁶¹ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 57-58.

¹⁶² Tamtéž.

skutečnými cheruby¹⁶³. Tato verze poskytuje velmi dobrý rámec pro pochopení celé knihy: Chajot-cherubové následně vzali s sebou Boží slávu z poskvrněného Jeruzalémského chrámu (Ez 10,18-19) a opustili hříšné město (Ez 11,22-23). D. Halperin se domnívá, že autor ztotožnění chajot a cherubů a též autor 10. kapitoly potřeboval vytvořit nějaký kontext, v němž by přítomnost chajot dávala smysl, a obrátil se na popis Jeruzalémského chrámu jako na referenci. Většina židovských učenců následně brala toto ztotožnění s cheruby vážně, až hejchalotická literatura na tento přístup přestala dbát, a chajot i cherubové jsou v ní zmiňovány vedle sebe jako odlišné kategorie andělů¹⁶⁴. Neméně pozoruhodná je proměna role *ofanim*, tedy kol z Ezechielovy vize, která v ní plnila jakousi pomocnou funkci a byla neživými objekty. Pasáž Ez 10,9-17 mění a interpretuje popis kol takovým způsobem, že je proměňuje v anděly a prakticky „obléká je masem“¹⁶⁵.

4.5.2 Merkava v židovských apokalypsách

Mnohé židovské vizionářské spisy, které souhrnně označujeme jako *apokalypsy* a které převážně patří do intertestamentární doby (zhruba 3. st. př.n.l. – 1. st.n.l.), popisují cesty svých hrdinů do nebe, kde se jim dostává zvláštních znalostí či zjevení. Některé z těchto apokalyptických textů obsahují vize Ezechielovy merkavy a další motivy, jež mohou osvětlit, jak se v té dávné době merkava vykládala¹⁶⁶. Občas apokalyptické výstupy zahrnují popis řady nebes (obvykle sedmi, viz též *Gnostické a teurgické prvky v Hejchalot*), jimiž vizionář postupně prochází. Ačkoli takový dojem může snadno vzniknout, procházení nebesy nebylo nutně spojováno s vizí merkavy: Poutník buď vidí merkavu, anebo cestuje nebeskými paláci¹⁶⁷.

Tak apokalyptické spisy *Závěť Léviho*, *2. Kniha Henochova*, *3. Kniha Bárukova* a *Nanebevstoupení Izajášovo* přestože popisují nebeský výstup se vůbec nezabývají merkavou. Na druhé straně Henoch v *Knize strážců*, Adam v *Životě Adamy a Evy* i Jan ve *Zjevení spatřili Ezechielovu merkavu* v té či oné podobě, ale žádný z nich neputoval několika nebesy. Určitou výjimku tvoří *Zjevení Abrahamovo*: Abraham stojí na sedmých nebesích a vidí merkavu. Avšak velmi pravděpodobné, že autor sloučil dvě původně nezávislé tradice, z nichž jedná popisuje výstup k merkavě a druhá líčí vizi světa¹⁶⁸. Midraš z genízy známý pod názvem *Ezechielovy vize* proplétá téma merkavy se sedmery nebesy ještě vynalézavěji. Apokalyptičtí autoři na rozdíl od autorů Hejchalot dbali na to, aby se chajot a cherubové nikde neobjevovali společně, což však nezabránilo, aby oba tyto druhy nezařadili k rozrůstajícím se řadám nebeských zástupů¹⁶⁹.

Kniha Daniel je jedinou plnohodnotnou apokalypsou, která se dostala do kanonu hebrejské bible a je jisté, že její autor hodně převzal z Ezechiela. Stejně jako Ezechiel také Daniel obdržel své vize, když byl u řeky (Da 8,2; 10,4), také se mu zjevila mocná nadpřirozená bytost (Da 10,5-6) podobná trůnící bytosti u Ezechiela. Tato bytost v sobě propojuje několik aspektů zjevení merkavy do jednoho společného obrazu (*tělo jako taršiš, tvář jako blesk, paže a*

¹⁶³ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 60.

¹⁶⁴ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 60-61.

¹⁶⁵ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 63-64.

¹⁶⁶ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 83.

¹⁶⁷ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 92-94.

¹⁶⁸ Tamtéž.

¹⁶⁹ Tamtéž.

nohy jako třpyt leštěného bronzu apod.)¹⁷⁰. Tím autor možná chce naznačit, že celý děsivě roztráštěný a barvitý „komplex“ Ezechielovy merkavy, který vyděsil proroka, byl v podstatě projevem těžce bytosti, která se nakonec zjevila v pochopitelné smrtelníku lidské podobě. Je pro proroky typické, že apokalyptický autor interpretuje Ezechielovu vizi tak, že ji aktualizuje svým novým „spatřením“ ve věrnější podobě¹⁷¹.

Co do rozdílů mezi Danielem a Ezechielem, u Daniela Boží trůn, například, není safírový, ale ohnivý: *Jeho trůnem byly ohnivé plameny s koly ze žhavého ohně. Tekla ohnivá řeka vyvěrající před ním* (Da 7,9-10). Rovněž Daniel viděl čtyři monstrózní zvířata, *chevan* (Da 7,2-3), ve kterých můžeme spatřit paralelu k čtyřem *chajot* z Ezechielovy vize. *Chevan* je aramejský výraz etymologicky blízký s *chajot*, znamená ale pouze „zvířata“: Daniel tedy klade důraz na divokost svých bytostí. Tato zvířata reprezentují nikoli věrné Boží služebníky, nosiče Jeho trůnu, ale čtyři hlavní Boží protivníci¹⁷². Motiv, že vystupují z moře, Daniel zřejmě převzal z archaického orientálního mýtu, podle kterého moře je prvotním příbytkem chaosu a nepřátelství vůči Bohu: Obludy z moře neustále ohrožují Boží řád dosazený na zemi (viz *Merkava a voda*). Jedno z Danielových *chevan* předčí ostatní v hrůznosti a ničivosti (Da 7,11) a je také jediným z nich, které má rohy. Pravděpodobně se tu do textu zase promítly obavy z býčí tváře, kterou vynechává i autor Ez 10,14 (viz *Býčí tvář a událost s býčkem*)¹⁷³.

1. *Kniha Henochova* neboli *Kniha strážců* líčí příběh o tom, jak Henoch ve snu vystupuje před Boha, aby doručil prosebný list za odpuštění padlých andělů z pasáže Gn 6,1-4. V čtrnácté kapitole Henoch vstoupí do nebeského „domu“, který je tvořen ohněm a ledem: „jeho strop byl jako hvězdná obloha [plná] blesků s ohnivými cheruby uprostřed a jejich nebesa byla [průzračná] jako voda“ (v. 11) a „byl [ten dům] horký jako oheň a studený jako led...“ (v. 13)¹⁷⁴; pak Henoch spatří i merkavu. Čtrnáctá kapitola knihy svědčí o tom, že v nebesích existuje velká vodní masa, která se může projevat ve formě ledu nebo sněhu (v souladu s Ez 1,22); tato vodní nebo ledová entita je obvykle kombinována s ohnivými prvky – *hvězdami*, *blesky*, *cheruby*; tatáž entita vyvolává velkou hrůzu v pozorovateli (zase v souladu s Ez 1,22)¹⁷⁵. Stejně jako v knize Daniel, oheň obklopující trůnící božstvo a zmínka o kolech zřejmě odkazují na Ezechielovu vizi. Henoch se připodobňuje veleknězi vstupujícímu do vnitřního svatostánku na Den smíření, když vstupuje do nebeské Vnitřní svatyně, aby vyprosil odpuštění pro nadpřirozené bytosti¹⁷⁶.

Kniha Zjevení, i když patří do kanonu Nového zákona, čerpá materiál pro svou vizi především z hebrejské bible a využívá hodně látky převzaté z Ezechiela. Její inspirace materiálem merkavy je pevně zakořeněna v židovské exegetické tradici, takže na ni lze pohlížet jako na židovskou apokalyptickou knihu¹⁷⁷. Jan tedy vystoupil na nebesa a spatřil *jakoby skleněné moře, jakoby křítal* (Zj 4,6). Popis tohoto moře připomíná velké (často zmrzlé) vodní těleso na nebesích, jehož přítomnost předpokládá *Kniha strážců*, proto by se toto ledové moře

¹⁷⁰ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 95-96.

¹⁷¹ Tamtéž.

¹⁷² HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 96-98.

¹⁷³ Tamtéž.

¹⁷⁴ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 99-100.

¹⁷⁵ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 106.

¹⁷⁶ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 103.

¹⁷⁷ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 114-115.

dalo ztotožnit s *čímsi, co se podobalo klenbě jiskřící jako křišťál* z Ez 1,22. Obraz lidí stojících na břehu moře, triumfujících nad smrtelným nebezpečím a zpívajících Mojžíšovu píseň ze Zj 15,2-3 je patrně připomínkou přechodu přes Rákosové moře. Moře se tudíž opět jeví jako symbol nebezpečí. Odsud vyplývá i jeho příbuznost s „ohnivým jezerem“, jež se stane věčným příbytkem těch, co se poklonili šelmě (Zj 14,9-11; 19,20; 20,14; 21,8)¹⁷⁸.

Kromě neblahé podobnosti s Rákosovým mořem se naskytuje ještě zlověstnější analogie – s prvotním Oceánem starověké orientální mytologie, ztělesněním chaosu a vlastní nestvůr. Některé odkazy v knize Zjevení na to opravdu dělají narážky: Ve Zj 13,1 šelma vystupuje z moře, podle Zj 21,1 v obnovených nebesích a zemi v příštím čase moře už nebude. Moře symbolizuje prvotní vodní chaos, z něhož se rodí příšery¹⁷⁹. Na zemi je reprezentováno Rákosovým mořem, které překonali Izraelci. Na nebesích je křišťálovým mořem před trůnem merkavy, v němž se údajně nacházejí ohnivé entity. Bůh si moře v nebesích definitivně podmaní tím, že po Posledním soudu vynutí jeho ztuhnutí¹⁸⁰.

Série starých židovských legend *Život Adama a Evy* („*Vita Adae et Evae*“) je zhruba o deset až sto let starší než kniha Zjevení. V nich Adam, doprovazený archandělem Michaellem, také vystupuje k Božímu trůnu¹⁸¹. Vzhled merkavy se nijak významně neliší od popisovaného Danielem a Henochem. Je ale pozoruhodné, že se při odchodu Adama z Ráje Michael „dotkl vod, které Ráj odklopovaly, a ony zmrzly“. Toto gesto podle D. Halperina má smysl pouze tehdy, jestli představuje aluzi na přechod Rákosovým mořem. Podobně jako v knize Zjevení zde pozorujeme ztuhlé vody v bezprostřední blízkosti Božího trůnu¹⁸².

Zjevení Abrahamovo je židovský text, který v vznikl v době po zničení chrámu, možná na přelomu prvního a druhého století. V tomto spisu Abraham vidí Ezechielovu merkavu, čtyři bytosti, kola plná očí i Boží trůn. Apokalypsa se snaží zamezit antropomorfním tendencím ještě více než Zjevení a činí postavu na trůnu zcela neviditelnou¹⁸³. Podobně jako u Jana merkava v této apokalypse je odklopena andělským chvalozpěvem, takže chajot tráví většinu svého času chválením Boha. Zdá se, že jejich obraz zcela odpovídá kanonickému popisu Ezechiela. Avšak když bytosti nezpívají, snaží se na sebe vzájemně zaútočit. Úkolem Abrahamova andělského průvodce je proto jejich útokům zabránit. Niterná divokost a obludnost chajot je tedy pouze potlačena a kontrolovatelná, nikoli odstraněna¹⁸⁴. Přítomnost podobných bytostí v bezprostřední blízkosti Hospodina může nejen demonstrovat hrozbou a ničivou stránku Jeho síly, ale i, v nejhrošším případě, zpochybňovat Jeho morálnost. Ještě více se s tímto podezřením setkáme v následujícím oddíle.

4.5.3 *Býčí tvář a událost s býčkem*

Stejně jako křesťanští komentátoři se židovští vykladači také měli vypořádat s tím, jak chápat čtyři rozdílné tváře chajot-cherubů. Tak hymnus na čtyři stvoření v Hejchalot rabati poskytuje výklad tváří bytostí, který pak bohatě rozvinula křesťanská exegeze (viz *Korelace čtyř bytostí z Ez 1 a čtyř evangelií*): Prohlašuje tváře chajot za reprezentace nejvyšších

¹⁷⁸ Tamtéž.

¹⁷⁹ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 115-117.

¹⁸⁰ Tamtéž.

¹⁸¹ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 117-119.

¹⁸² HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 121-122.

¹⁸³ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 130.

¹⁸⁴ Tamtéž.

tvorů ze všeho stvoření. Podobně *Midraš Tanchuma* k Ez 1,6 říká: „Není většího ptáka než orel, takže se stal tváří bytosti... Největší z dravců je lev, takže se [také] stal tváří bytosti... A býk je největší dobytčové zvíře, takže On učinil z něj tvář bytosti... A [také bytosti dal] lidskou tvář.“ Potom však midraš přidává: „Ale kvůli Izraeli Svatý, budiž požehnán, odstranil [tvář] býka a na jeho místo dal [tvář] cheruba“¹⁸⁵. Proč byla býčí tvář v Ez 10,14 a stejně tak i v Iz 6,2 nahrazena tváří cheruba? Odpověď na tuto otázku je třeba hledat v jedné z nejzásadnějších událostí Pentateuchu a konkrétně v exodu.

Ezechiel spatřil chajot s býčí tváří zleva (Ez 1,10) a s chodidly jako chodidla telat (Ez 1,7). Kapitola Ex 32 vypráví o tom, jak Izraelci uctívali zhotovenou sochu býčka, a Ž 106,20 týkající se této události říká, že zaměnili svoji Slávu za podobu býka, býložravce. Ezechielovo použití obrazu býka tedy vedlo k tomu, že vize merkavy byla exegeticky zapojena do myšlenkového kontextu události se zlatým býčkem¹⁸⁶. Některé midraše přitom obsahují výpověď Boha o tom, že předem věděl, že Izraelci budou rozjímát o Jeho družině, „oddělí jednoho z nich“ a budou Ho „jím hněvat“¹⁸⁷. Z toho se dá odvodit, že kořen zla leží již v rozjímání o božském „dopravním prostředku“ a že býček není výtvozem modlářského smýšlení – jeho zdrojem má být samotný Boží trůn-vůz¹⁸⁸.

Událost se zlatým býčkem samozřejmě vrhá stín na sinajské zjevení. Otázka, jak hned po Sinajském zjevení došlo k uctívání modly, a kritika ze strany křesťanů pravděpodobně podnítila rabíny k apologetické činnosti a vývoji agady o býčkovi. Tato činnost ale mohla vést k názoru, že Izraelci uctívali zlatého býka nikoli navzdory sinajskému zjevení, nýbrž právě kvůli němu. Tak řada midrašů z genízy umisťuje událost zjevení merkavy na břeh Rákosového moře. Izraelci potom uchovávají životní esenci býka z merkavy za pomoci prachu z jeho kopyt a vkládají ji do sochy býčka¹⁸⁹. V druhé verzi agady Izraelce jsou obviněni z nevěrnosti démonem Samaelem, na což Bůh odpovídá, že On sám pobídl Izraelce zhotovit si zlatého býčka tím, že jim „ukázal podobu své merkavy.“. Jedna z nejvíce zarážejících implikací midrašů z genízy – že došlo ke skutečnému oživení zlatého býčka. *Midraš Tanchuma* a *Pirkej de-rabi Eli'ezer* na základě Ex 32,18 dokonce tvrdí, že „zabučel“¹⁹⁰. Tanaitské prameny pravděpodobně omezili veřejné předcítání pasáže Ex 32 právě protože tato perikopa mohla budít dojem, že býček pocházel z Boží merkavy a opravdu ožil. Přitom rabíni mohli unést zprávy o tom, že byl živý a pohyboval se, ať už to způsobil kdokoli, ale ne to, že zdroj jeho života spočíval v merkavě. To by nakonec vedlo k nemyslitelnému setření hranic mezi Bohem a modlami, a navíc by poukazovalo na Hospodina jako na původce modloslužby¹⁹¹.

Takové zneklidňující závěry nejspíše vedly k pokusům jaksi cenzurovat Ezechielovu vizi. Již autor Ez 10,14 pozměnil tváře chajot, „vyškrtil“ býčí tvář a nahradil ji nejasnou „tváří cheruba“. Redaktor targumu vymazal chodidla telat z Ez 1,7¹⁹². V této souvislosti *Midraš*

¹⁸⁵ TOWNSEND, John T. *Midrash Tanhuma: Translated into English With Introduction, Indices, and Brief Notes*, Ktav Pub Inc 1989, Emor 16:1.

¹⁸⁶ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 185.

¹⁸⁷ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 196-199.

¹⁸⁸ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 203-204.

¹⁸⁹ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 206-208 a 214-215.

¹⁹⁰ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 212-213.

¹⁹¹ Tamtéž.

¹⁹² HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 214.

Tanchuma sděluje: „Ale kvůli Izraeli Svatý, budiž požehán, odstranil býka a dal na jeho místo cheruba“, a také: „Proč Svatý, budiž požehán, odstranil býka? Aby Izrael byl před Ním nevinny“.¹⁹³ Obdobně komentuje Iz 6,2: „Tak je řečeno (v Iz 6,2): „[každý ze serafů] měl šest křídel.“ Proč? Aby měli zakryté nohy, protože se podobaly telecím. [To je proto], aby je jakoby neviděl a nepřipomněl si příhodu s teletem“¹⁹⁴. Samozřejmě se mnozí rabíni rovněž vystříhali všeho, co mohlo podobné nepřijatelné výklady podněcovat, až k zákazu předčítání Ezechielovy vize a souvisejících textů. Obraz býčka, tento symbol modlářství, židovské vykladače znepokojoval a děsil pravděpodobně kvůli tomu, že vzbuzoval myšlenku o původu tolik Bohem nenáviděné neřesti v Něm samém¹⁹⁵.

4.5.4 Merkava a vody

Mnohé apokalyptické texty, jak jsme viděli, se zmiňují o „vodě“, jež se v pevném skupenství vyskytuje spolu s ohnivými prvky v blízkosti Boží merkavy. Rabí Akiva v příběhu o *pardesu* v *bChagiga 14b* vyslovuje varování, že člověk vystupující k merkavě, až se dostane ke kamenům z čistého mramoru, nesmí říkat „Voda, voda!“, a spojuje toto varování se soudem, že *mluvící lži nevztyčí se před očima [Boha]*¹⁹⁶! Rovněž Hejchalot naznačují, že každý, kdo vnímá vody v Boží přítomnosti, musí pocházet z pokolení, které uctívalo býčka, tedy být zavržením hodným¹⁹⁷. Je nepravděpodobné, že by toto varování skutečně patřilo rabínu Akivě a bylo původní součástí historiky o *pardesu*. Nejspíš se jedná o výtvar babylonského tradenta, jenž tento vstup do *pardesu* chápal v souvislosti s cestováním k merkavě¹⁹⁸. Co se týče mramorových kamenů, tato podrobnost zřejmě odkazuje k stavbě jeruzalémského chrámu. Vzhled pozemského chrámu pisatelé snad promítli i na jeho nebeský protějšek. Hejchalotičtí autoři proto mohli udělat totéž a použít slovo *hejchal*, časté rabínské označení jeruzalémského chrámu, jako termín pro sedm nebeských paláců¹⁹⁹. Pro pochopení tohoto záhadného varování o vodě se proto musíme obrátit na prameny, jež propojují merkavu s vodami²⁰⁰.

Pasáže *Šir ha-širim raba* k Pís 1,9 a *Šemot raba XXIII,14* jsou věnovány Božímu zásahu proti Egyptanům u Rákosového moře. V *Šemot raba XXIII,14* na otázku egyptského jezdce, proč ho topí v moři, jeho kůň mu odpovídá: „Pohled, co je v moři! V moři vidím nebeskou říši!“²⁰¹. Řada midrašů též naznačuje, že nebeské království anebo Bůh během přechodu Izraelců přes Rákosové moře byl viděn *přímo ve vodě*²⁰². Je pozoruhodné, že *Hejchalot rabati* pojednává o *sestupu* k merkavě a *výstupu* od ní, jako kdyby se adeпти pohybovali směrem dolů. D. Halperin nabízí hypotézu, že se hejchalotičtí autoři inspirovali chováním Izraelců u vody, respektive u Rákosového moře, a proto použili stejnou terminologii. Tato skutečnost

¹⁹³ TOWNSEND, John T. *Midrash Tanhuma: Translated into English With Introduction, Indices, and Brief Notes*, Ktav Pub Inc 1989, Emor 16:1.

¹⁹⁴ Tamtéž.

¹⁹⁵ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 218-219.

¹⁹⁶ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 225.

¹⁹⁷ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 231-233.

¹⁹⁸ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 225.

¹⁹⁹ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 227-229.

²⁰⁰ Tamtéž.

²⁰¹ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 255-257.

²⁰² HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 258-260.

dosvědčuje, že epizoda s Rákosovým mořem byla v povědomí některých autorů s hejchalotickou literaturou úzce propojena²⁰³.

Ještě zajímavější je v tomto ohledu těžce datovatelný midraš z genízy zvaný *Ezechielovy vize*. *Ezechielovy vize* propojují merkavu, sedmero nebes a vodní prvek; midraš jasně a výslovně předpokládá koncepci, že při pohledu do vod Kebaru Ezechiel spatřil prvotní vody a v nich chajot i merkavu. Podle D. Halperina I. Gruenwald a M. Idel vysvětlují tuto koncepci v kontextu soudobých divinačních praktik raných židovských vizionářů, kteří podobně svým řeckým a římským kolegům používali vodní hladiny jako zrcadla, v nichž mohli sledovat nadpřirozené bytosti objevující se na obloze²⁰⁴. Naskytuje se též paralela s gnostickými spekulacemi: Ranní gnostici vysvětlovali zjetí horních božských sil v dolní temné hmotě skrze motiv odrazu na vodě. Ačkoli občas dodávají, že vody uvěznit božské odrazy *ve skutečnosti* nemohou, stejně tu vysvitá mlhavá idea Boha, „padlého do říše hmoty“, která tolik pohoršovala Židy²⁰⁵.

Dokonce sama bible naznačuje (Iz 51,9-10; Ž 106,9), že zázrak u Rákosového moře byl nahlížen jako opakování Božího starobylého archetypálního vítězství nad vodami. V tom by snad mohl spočívat i důvod, proč někteří rabíni předpokládali, že k velké teofanii došlo právě u Rákosového moře²⁰⁶. Jestli budeme vnímat Rákosovo moře jako pozemské ztělesnění chaotických vod, není divu, že Hospodin přišel bojovat nikoli pouze s egyptským vojskem, ale i se samotným mořem. Tím tato událost získává až kosmogonický nádech. Obraz merkavy se tedy zdá zlověstným pouze tehdy, když se nachází *ve vodách*. Jestli rabíni zčásti sdíleli gnostický myšlenkový systém, měli docházet k děsivému názoru, že se merkava propojila s vodami, stala součástí temných a démonických sil ze zdola, místo toho, aby před nimi chránila²⁰⁷. V souvislosti s tím se vyskytují prameny, které předpokládají existenci protikladu nebeské merkavy v moři nebo pod zemí.²⁰⁸ V midrašové sbírce z 13. století Jalkut Ši'moni se dochovala legenda, v níž je merkava ve vodách Božím protivníkem, hlavní stan rebela, který vzdoruje Bohu²⁰⁹.

Jak jsme viděli, apokalyptické a některé midrašické prameny vodní entity spojovaly s nebeskými vodami, Rákosovým mořem a s prvotními vodami plodícími monstra. Vzhledem k tomu, že projevy Boží přítomnosti a Jeho moci jsou převážně spojovány s ohnivými prvky, podle mého názoru voda jako antagonistický k ohni živel má symbolizovat temné a zlé síly. Varování před vyřčením věty „voda, voda“ v Boží blízkosti v babylónské rabínské tradici se zdá být jen dalekou ozvěnou této koncepce. Voda v té či oné podobě ztělesňuje ohrožující světový řád chaos, který ale překonává Bůh. Ve spojitosti s merkavou vody poskvřňují božství, proto kdokoli, kdo v přítomnosti merkavy řekne „voda, voda“, je pokládán za rouhače a jeho svědectví musí být odsouzeno jako lež. Hlavním předmětem obav rabínů by v tomto případě mohl být závěr, že Bůh je spojen se zlem nebo jím pohlcen.

²⁰³ Tamtéž.

²⁰⁴ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 264-265.

²⁰⁵ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 266-267.

²⁰⁶ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 268-269.

²⁰⁷ Tamtéž.

²⁰⁸ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 272-273.

²⁰⁹ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 275-277.

4.5.5 Merkava a duha

Ještě jedním specifickým prvkem vize, který vyvolával nejednoznačný vztah ze strany rabínů, byla duha. *Chag16a* cituje Ez 1,28 dvakrát na podporu myšlenky, že ten, kdo se na duhu dívá, musí projevit zvláštní respekt a zaznamenává dvě palestinské tradice ohledně toho, jak má člověk reagovat při pohledu na duhu. Jedna z nich předepisuje požehnání, druhá prostraci. Do Jeruzalémského talmudu se dostalo pouze to první, i když třeba rabí Jehošua ben Levi údajně vyvodil, že duha je viditelnou manifestací Boží slávy, takže ten, kdo ji uvidí, musí podobně Ezechieli padnout na tvář. Pravděpodobně palestinským rabínům pozdější doby tento akt připomínal zbožňování přírody, a proto ho zavrhl²¹⁰. Zbožný entusiasmus, který toto viditelné zjevení Božství v lidech podněcovalo, na druhou stranu mohl dosáhnout enormních rozměrů a ohrozit čistotu víry lidu. Úcta k duze jako mostu mezi nebem a zemí, jako smlouvě mezi Bohem a Jeho věrnými, mohla být cestou k pohanskému uctívání přírody²¹¹.

4.6 Gnostické a teurgické prvky v Hejchalot

Souvislosti mezi talmudickou tradicí, židovskou mystikou merkavy, gnostickým učením a magickými papiry nejsou v současnosti dost prozkoumány, i když je to velké téma. Vzhledem k tomu, že se Hejchalot vyvíjely s gnostickými spekulacemi přibližně ve stejné době a ve stejném prostředí, není divu, že se vzájemně ovlivňovaly. Běžná v helénistickém světě představa o sedmeru nebes, jak již bylo zmíněno, byla známa i v talmudické tradici. Gnóze se však zaměřovala na sílu tajemných osmých nebes – *Ogdoas*. Obeznámenost s touto představou dosvědčuje rabí Acha ben Jákob, který na začátku 4. st. také píše o existenci osmých nebes nad hlavami chajot (*Rakija*), kde by měl sídlit Sám Bůh²¹².

Dalším zajímavým styčným bodem s gnostickými prameny je jedno tajné jméno, které pozdní rukopisy označují jako „jméno Ogdoas“ neboli *Azboga* (אזבוגא). *Hejchalot zutarti* toto jméno uvádí jako Jméno Boha v Jeho nejvyšší sféře, pozdější 3. kniha Henochova jej mění na jméno pouhého nebeského velitele čili archonta²¹³. Totéž jméno *Azboga* se objevuje i ve spojení s Tetragramem jako složenina אֱלֹהֵי יְהוָה אֲזָבוּגָא. Leidenský papyrus obsahuje jméno Ogdoas jako jméno Pána v podobě *Ogdoas theos* – jde snad o doslovnou výpůjčku židovského *Azboga JHVH*, jelikož řeční mystici občas přebírali židovské výrazy bez náležitého rozlišování²¹⁴.

V *Hejchalot zutarti* se nachází i hebrejský materiál, který se dostal do řeckých magických papyrů, přičemž jde o hebrejsky psané transliterace do řečtiny. Je nejvíce pravděpodobné, že se původně hebrejská látka v helénizované formě takto vracela do spisů židovských esoteriků²¹⁵. Na druhou stranu se zdá, že právě gnostici čerpali látku z tradic o merkavě, zatímco

²¹⁰ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 287-290.

²¹¹ HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.), str. 295.

²¹² SCHOLEM, G. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York: JTS 1965. (Česky: *Židovská gnóze, mystika merkavy a talmudická tradice*, Praha: Malvern 2015.), str. 105-106.

²¹³ SCHOLEM, G. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York: JTS 1965. (Česky: *Židovská gnóze, mystika merkavy a talmudická tradice*, Praha: Malvern 2015.), str. 106-107.

²¹⁴ SCHOLEM, G. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York: JTS 1965. (Česky: *Židovská gnóze, mystika merkavy a talmudická tradice*, Praha: Malvern 2015.), str. 110-112.

²¹⁵ SCHOLEM, G. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York: JTS 1965. (Česky: *Židovská gnóze, mystika merkavy a talmudická tradice*, Praha: Malvern 2015.), str. 121-124.

hejchalotičtí autoři nebyli moc dobře seznámeny s gnostickými představami²¹⁶, také se nezdá vhodné považovat Hejchalot za židovskou formu gnosticizmu²¹⁷.

Hejchalotické texty obsahují též četné teurgické popisy, předpisy a oplývají magickými jmény a nesrozumitelnými *efesia grammata*, proto oddělovat řádné texty o výstupech od magických postupů se zdá dost násilné. Zatímco někteří badatelé předpokládají, že hejchalotická literatura byla propojena s teurgickými prvky v pozdější fázi vývoje, G. Scholem vyslovuje domněnku, že ty byly přítomny v Hejchalot od počátku, i když se autoři a editoři spisů je snažili minimalizovat. Navzdory tomu se v některých textech vyvinuly až do hypertrofické podoby (např. *Hejchalot zutarti* a *Ma'ase merkava*)²¹⁸. P. Schäfer zastává skeptický postoj vůči možnosti stanovit, zda se elementy magie objevily jako první a pak byly postupně odstraňovány, nebo tomu bylo přesně naopak, a také zdá šlo o různé typy magie²¹⁹.

²¹⁶ GRUENWALD, I. "Jewish Merkavah Mysticism and Gnosticism," in Joseph Dan and Frank Talmage, eds., *Studies in Jewish Mysticism* (Cambridge, MA: Association for Jewish Studies), pp. 41-56 1982, str. 49-50.

²¹⁷ GRUENWALD, I. "Jewish Merkavah Mysticism and Gnosticism," in Joseph Dan and Frank Talmage, eds., *Studies in Jewish Mysticism* (Cambridge, MA: Association for Jewish Studies), pp. 41-56 1982, str. 44-45.

²¹⁸ SCHOLEM, G. *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York: JTS 1965. (Česky: *Židovská gnóze, mystika merkavy a talmudická tradice*, Praha: Malvern 2015.), str. 120.

²¹⁹ SCHÄFER, Peter. "Merkavah Mysticism and Magic," in Peter Schäfer and Joseph Dan, eds., *Gershom Scholem's 'Major Trends in Jewish Mysticism' 50 Years After: Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism* (Tübingen: Mohr Siebeck), pp. 59-78 1993, str. 71-73.

5. Recepce a výklad Ez 1 křesťanskými vykladači a církevními otci

V křesťanské vykladačské tradici Ezechielova vize nikdy nebudila tak velký zájem a pietu, jako v židovství. Ovšem zájem církevních otců o prorokovu vizi byl jistě podnícen její záhadností. Církevní otcové stejně jako jejich soudobí židovští protějškové zkoumali historické a filologické záležitosti první kapitoly knihy Ezechiel, tyto snahy ale sloužily k odhalení kristocentrického charakteru vize a tím i ke zdůraznění jednoty Starého a Nového zákona zejména ve světle nabílední podobnosti mezi Ez 1 a Zj 4²²⁰. Od 2. do 6. století byly vytvořeny čtyři exegetické práce o Ezechielovi: Órigenovy *Homilie na knihu Ezechiel*, dva komentáře, které se věnují celé prorocké knize, v latině od Jeronýma a v řečtině od Teodoreta; a *Homilie Řehoře Velikého na knihu Ezechiel*. Velká část exegeticky a teologicky významných výkladů se nachází též v komentářích nebo kázáních k jiným biblickým knihám od dalších autorů²²¹. V každém z těchto spisů se otcové snažili prozkoumat souvislosti mezi Starým a Novým zákonem a ukázat, že Starý zákon je skutečně křesťanská kniha, která, ačkoli líčí příběh vztahu Boha a Jeho lidu v daleké minulosti, stále předjímá zrození Krista a vznik církevního společenství.

5.1 Zjevení Ezechielovo a Zjevení Janovo

Zájem prvních křesťanů o Ezechielovu vizi zaručoval především její vliv na některé epizody Nového zákona. Tato vize významně inspirovala přinejmenším dvě pasáže: kristofanii ve Zjevení 1,12–20 a vidění nebeské liturgie Jana z Patmu ve Zjevení 4. Obě čerpají ze septuagintních verzí Ez 1 a dalších starozákonních teofanií (např. Daniel 10 a Izajáš 6), a také z Božích zjevení v intertestamentární literatuře. Zde shrňme ty detaily, jenž Zjevení vypůjčilo z Ez 1²²².

Zjevení 1,12–20 líčí povolání Jana na ostrově Patmos. Jan vidí Krista stojícího mezi sedmi zlatými svícny. Ačkoli mnohé detaily této pasáže lze vztáhnout spíše k Da 7 a 10, dva patrně vycházejí z perikopy Ez 1. Ve v. 15 Jan popisuje Kristovo zjevení: „*jeho nohy se podobají vzácnému bronzu jakoby vytržbenému ve výhni, jeho hlas jako hlas množství vod*“²²³. To, že se jeho nohy jsou přirovnávají k „vzácnému bronzu“ (ὅμοιοι χαλκολιβάνω), se zdá být inspirováno Ez 1,7, kde jsou nohy bytostí také připodobněny k bronzu (ὡς ἑξαστράπτων χαλκός). Popis Kristova projevu ve Zjevení také má společný rys s knihou Ezechiel: Přirovnání hlasu Syna člověka k zvuku „množství vod“ (ὡς φωνὴ ὕδατων πολλῶν) má zřejmě svůj původ v Ez 1,24, kde křídla bytostí produkují stejný zvuk (ὡς φωνὴν ὕδατος πολλοῦ)²²⁴.

Zjevení využívá více obrazů z Ez 1 v kapitole 4, kde jsou různé aspekty Janovy zkušenosti s nebeskou liturgií převzaty z prorokovy vize. Ezechiel viděl otevřená nebesa (1,1); Jan vidí otevřené dveře v nebi (4,1). Stejně jako Ezechiel (1,26) spatří nějakou postavu či bytost sedící na trůnu (4,2–3). V popisu této bytosti je Jan ještě zdrženlivější než Ezechiel: Nemluví už o podobnosti člověku (ὁμοίωμα ὡς εἶδος ἀνθρώπου), ale jednoduše o *komsí sedícím na trůnu*

²²⁰ CHRISTMAN, Angela Russell. What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great, Brill Academic Pub 2005, str. 14-15.

²²¹ CHRISTMAN, Angela Russell. What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great, Brill Academic Pub 2005, str. 11.

²²² CHRISTMAN, Angela Russell. What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great, Brill Academic Pub 2005, str. 8-9.

²²³ Verze překladu z Jeruzalémské bible.

²²⁴ CHRISTMAN, Angela Russell. What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great, Brill Academic Pub 2005, str. 9-10.

(ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος), který se zjevem podobá jaspisu a karneolu, tedy se omazuje na dost abstraktní epiteta²²⁵. Dalším detailem, který Jan zřejmě přebírá z Ez (1,28), je duha obklopující trůn (4,3), i když autoři používají různá slova (Ezechiel v řeckém překladu – τόξον; Zjevení – ἴρις). Blesky šlehající od trůnu v Janově vidění, stejně jako sedm hořících světél před ním (4,5), mohou také mít původ v Ez 1,13. Obraz klenby či plošiny – něco jako moře, průzračné jakoby křišťál – ve Zj 4,6 také téměř jistě má předlohu v obraze z Ez 1,22 - *cosi, co se podobalo klenbě jiskřící jako křišťál* v²²⁶.

Pravděpodobně nejdůležitější výpůjčka z knihy Ezechiel je vzhled bytostí, které Jan rovněž vidí. Jsou poněkud zjednodušené ve srovnání s jejich popisem v Ez 1: Zjevení líčí čtyři různé bytosti, z nichž každá má jednu tvář (lva, býka, člověka nebo orla), kdežto Ezechielovy čtyři bytosti jsou identické a každá z nich má čtyři tváře (člověka, lva, býka a orla) zároveň. Tato změna je pozoruhodná vzhledem k následnému výkladu perikopy Ez 1, protože patrističtí autoři dávají přednost Janově variantě a vykládají tváře Ezechielových bytostí tak, jako by jich bylo pouze čtyři, nikoli šestnáct²²⁷. Bytosti Nového zákona jsou plné očí (4,8), což je u Ezechiele charakteristikou kol (1,18), o kterých se Zj 4 vůbec nezmiňuje²²⁸. Stejně jako Ezechielovy, Janovy bytosti také mají křídla, ale místo čtyř mají jich šest jako serafové v Iz 6²²⁹.

5.2 Korelace čtyř bytostí z Ez 1 a čtyř evangelií

Nejstarší výklad, který propojuje knihu Ezechiel a Zjevení a objevuje se častěji než jakákoli jiná interpretace těchto vizí, odráží korelaci mezi čtyřmi bytostmi z Ez 1 (Zj 4), aspekty Božího působení a evangelií. Byl poprvé představen Irenejem z Lyonu v III. knize *Adversus haereses* a pak reprodukován mnoha autory a opakovaně zobrazován v křesťanském umění (viz *Přílohy*). Irenej se v Ezechielově vizi snažil najít podporu pro svou tézi proti Markiónovi a gnostikům, že mohou existovat pouze přesně čtyři evangelia od každého ze čtyř apoštolů. Zároveň Irenej podtrhuje vnitřní jednotu evangelií, která je odvozena od Boží jednoty²³⁰. Podle Ireneje to, že dobrá zpráva je zvěstována čtyřmi různými způsoby, nepodkopává její jednotu, ale naopak ji posiluje: „Stvořitel všech věcí, Slovo, *jenž trůní nad cheruby* (Ž 80,2) a *všemu dává řád* (Mdr 1,7) daroval čtyřnásobné evangelium, sjednocené jedním Duchem a odrážené ve čtyřech tvářích bytostí...“²³¹.

²²⁵ O postavě sedící na trůnu se později říká, že je Bohem Otcem (např. Zj 19,4), tato identifikace ale není přijatelná pro patristickou tradici, která má sklon ji považovat za Krista. Janova neochota vyličit tuto postavu podrobněji může odrážet rostoucí tendenci vyhýbat se antropomorfismům, která se vykytuje též v některých intertestamentárních textech; HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018), str. 89.

²²⁶ CHRISTMAN, Angela Russell. *What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great*, Brill Academic Pub 2005, str. 9-10.

²²⁷ Zatímco židovští vykladači zvětšují počet tváří, křesťané se pohybují opačným směrem; HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018), str. 125–127.

²²⁸ Janův popis bytostí jako plných očí je odvozen ze septuagintního překladu Ez 1,18, který umísťuje oči na bytosti spíše než na ráfky kol. Také Ez 10,12 popisuje jak kola, tak bytosti jako pokrytá očima; HALPERIN, D. J.: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018), str. 91 a 525.

²²⁹ CHRISTMAN, Angela Russell. *What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great*, Brill Academic Pub 2005, str. 10-11.

²³⁰ CHRISTMAN, Angela Russell. *What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great*, Brill Academic Pub 2005, str. 14-15.

²³¹ Tamtéž.

Irenej uvádí, jaké aspekty díla Logosa symbolizuje každá ze čtyř bytostí. Lev představuje Kristovy vladařské a královské vlastnosti, býk jeho obětní a kněžskou roli, člověk jeho příchod mezi lidi a orel dar Ducha, vznášejícího se nad církví. Tyto stránky Božího působení a bytosti, které je označují, jsou vztaženy i na čtyři evangelia. Lev odpovídá evangeliu podle Jana, protože jeho prolog popisuje „prvotní, účinný a slavný původ Slova od Otce“. Lukášovo evangelium je spojováno s obrazem býka, protože začíná tím, že kněz Zachariáš přináší oběť Bohu. Lidská tvář ukazuje na Matouše, protože začíná Ježíšovým rodokmenem a zdůrazňuje jeho pokoru a krotkost. Nakonec orel představuje Markovu verzi evangelia, protože jeho první kapitola cituje proroky²³². Raní křesťané již považovali ztotožnění *cherubů* s *chajot*, které se objevuje v Ez 9 a 10, za samozřejmost. Irenejova koncepce přiřazování tváří bytostí k evangeliím bude později převzata řadou autorů a stane se příznačným pro křesťanskou literaturu²³³.

Jedním z těchto pozdějších vykladačů je Jeroným, jehož korelace evangelií s *chajot* se pak stala dominantní. Tak ve svém *Komentáři ke knize Ezechiel* Jeroným následuje Ireneje v myšlence, že člověk a býk symbolizují Matouše a Lukáše, ale domnívá se, že se lev vztahuje k Markovi, protože jeho evangelium začíná Izajášovým proroctvím: „Hlas volajícího na poušti: Připravte cestu Pánu, vyrovnejte mu stezky!“; a orel odkazuje na Jana s jeho vznešeným prologem: „Na počátku bylo Slovo.“²³⁴ Zase jinak přiřazuje evangelistům bytosti sv. Augustin²³⁵.

Řehoř Veliký v *Homiliích na knihu Ezechiel* přiřazuje čtyři tváře k evangeliím podle Jeronýmova vzoru. K tomu ještě přidává eschatologický výklad: Řehoř vysvětluje, že se Kristus na konci času nevrátí sám, protože ho budou doprovázet „všichni svatí, kteří dokonale opustili tento svět“. Tento „počet všech dokonalých“ reprezentuje čtveřice evangelistů, tedy i čtyři tváře *chajot*²³⁶. Ve verše Ez 1.6 *každá z nich měla čtyři tváře* nachází potvrzení jednomyslnosti evangelií. Říká, že si každý z apoštolů myslí o Vtělení Páně totéž, co si myslí ostatní tři: „Každá [bytost] tedy měla čtyři tváře, protože v každé je poznání víry (*notitia fidei*), podle kterého ji Bůh poznává, je tím, čím je zároveň ve všech čtyřech. Navíc, cokoli najdete v jedné, právě toto současně najdete i ve všech čtyřech.“²³⁷

5.3 Ezechielova vize a nepochopitelnost Boha

Ještě jeden exegetický směr, který má bezprostřední vztah k Ez 1, se zabývá problémem, jak bychom měli chápat prorocká tvrzení o tom, že jistí proroci viděli Boha, zejména ve světle jiných biblických pasáží, sdělujících, že nikdo nemůže spatřit Boha a přežít²³⁸. Poprvé se toto téma objevuje v *Adversus haereses* Ireneje z Lyonu, když odkazuje na Ez 1 v diskusi o lidském poznání Boha zaměřené na vyvrácení učení gnostiků. Irenej poukazuje, že ačkoli můžeme poznat Boží lásku, která se projevila skrze Ježíše Krista, je Bůh pro nás neuchopitelný v Jeho velikosti. Současně proti gnostikům tvrdí, že Bůh, který se zjevuje v theofaniích, se neliší od „Otce všeho“, který je neviditelný²³⁹. Člověk není schopen spatřit Boží „velikost“ a

²³² CHRISTMAN, Angela Russell. What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great, Brill Academic Pub 2005, str. 16-17.

²³³ Tamtéž.

²³⁴ Tamtéž.

²³⁵ Lev – Matouš, býk – Lukáš, člověk – Marek, orel – Jan.

²³⁶ CHRISTMAN, Angela Russell. What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great, Brill Academic Pub 2005, str. 17-19.

²³⁷ CHRISTMAN, Angela Russell. What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great, Brill Academic Pub 2005, str. 19-20.

²³⁸ CHRISTMAN, Angela Russell. What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great, Brill Academic Pub 2005, str. 63.

²³⁹ IRENEJ Z LYONU. Against Heresies - Book IV (Perfect Library), CreateSpace Independent Publishing Platform 2015, 20.1, 20.4 a 20.5.

„nepopsatelnou slávu“, které jsou mimo lidské vnímání. Irenej se snaží zharmonizovat prorocství, že jednoho dne lidstvo pohlédne na Boha, Ježíšovo horské prohlášení a tvrzení z Janova evangelia, že Bůh nebyl nikdy viděn²⁴⁰.

Právě Ezechielova vize vozu podle Ireneje jasně ukazuje, že proroci neviděli samotného Boha, ale spíše jim bylo jim uděleno výjimečné povolení spatřit projevy Božího bytí²⁴¹. Irenej nabízí stručné shrnutí Ez 1,1–25, a pak uvádí citáty z Ez 1,26–27, které obsahují obraty typu *cosi jako* a vyjadřují *pouhou podobnost* reálním entitám: τοῦ ὁμοιώματος τοῦ θρόνου (*cosi jako trůn*); ὁμοίωμα ὡς εἶδος ἀνθρώπου (*kdosi vzhledem podobný člověku*); ὡς ὄψιν ἡλέκτρον (*něco jako třpyt jantaru*); apod.²⁴² Nakonec Irenej komentuje Ez 1,28 a tvrdí, že prorok uzavřel svůj záznam vizuální části zjevení prohlášením *Takové (bylo) zjevení podoby slávy Hospodina* ve snaze zajistit, „aby si někdo náhodou nemyslel, že v těch [viděních] skutečně viděl Boha“²⁴³.

Eusebius z Cesareje v raném 4. století zkoumá Ez 1 a otázku Boží nepochopitelnosti ve svém *Komentáři ke knize Izajáš*, konkrétně ve výkladu Iz 6. Cituje J 1,18 a 6,46 a poznamenává, že tyto verše vylučují možnost, že by Izajáš viděl Boha Otce²⁴⁴. Tvrzení, že prorok viděl pouze Hospodinovu slávu, nikoli samého Boha, činí Ezechielovu vizi méně problematickou než Izajášova, a proto se patrističtí autoři v úvahách o theofanii věnovali Ez 1 častěji než Iz 6²⁴⁵. Eusebius zavádí i novou koncepci spočívající v tom, že prorokova vize slávy Slova byla viděna nikoli „tělesnými očima“, ale „očima porozumění osvícenými Duchem svatým“. Toto rozlišování mezi fyzickým a duchovním zrakem dělá také *Cyril Jeruzalémský*²⁴⁶. Podobně Irenejovi si Cyril všímá, že není možné uvidět Boží přirozenost tělesnými očima, ale je možné dospět k nahlížení Jeho moci skrze Jeho skutky²⁴⁷.

Křesťanské typologické čtení Ezechielovy vize vnímá postavu na trůnu jako Krista a její fyzické vlastnosti jako symboly spojení lidské a božské přirozenosti ve vtělení. Toto čtení nacházíme u Eusebia z Cesareje, Teodoret z Kýru a Řehoře Velikého. Naznačují, že vzhled postavy – elektrum od pasu nahoru a oheň od pasu dolů – je v souladu s Vtělením, neboť elektrum symbolizuje božskou přirozenost a oheň lidskou²⁴⁸. Teodoret z Kýru se snažil podotknout, že dvě Kristovy přirozenosti nebyly smíšené, protože jinak by byly popřeny jedinečné vlastnosti každé z nich. V řecké předloze, kterou měl Teodoret, elektrum nahoře je obklopeno planoucí září. Pro Teodoret toto tvrzení bylo problematickým, protože zář stírá ostrou hranici mezi ohněm a elektrem, a tím se zrušuje i hranice mezi Kristovým lidstvím a božstvím. Teodoret nakonec tuto nesnáž řeší tak, že zář kolem elektra považuje za znamení zušlechťujícího působení Vtělení na Kristovu lidskou přirozenost. Řehoř Veliký předkládá

²⁴⁰ CHRISTMAN, Angela Russell. *What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great*, Brill Academic Pub 2005, str. 65-66.

²⁴¹ IRENEJ Z LYONU. *Against Heresies - Book IV* (Perfect Library), CreateSpace Independent Publishing Platform 2015, 20.10.

²⁴² CHRISTMAN, Angela Russell. *What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great*, Brill Academic Pub 2005, str. 67.

²⁴³ IRENEJ Z LYONU. *Against Heresies - Book IV* (Perfect Library), CreateSpace Independent Publishing Platform 2015, 20.10.

²⁴⁴ CHRISTMAN, Angela Russell. *What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great*, Brill Academic Pub 2005, str. 70-71.

²⁴⁵ CHRISTMAN, Angela Russell. *What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great*, Brill Academic Pub 2005, str. 71-72.

²⁴⁶ CHRISTMAN, Angela Russell. *What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great*, Brill Academic Pub 2005, str. 75-76.

²⁴⁷ Tamtéž.

²⁴⁸ CHRISTMAN, Angela Russell. *What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great*, Brill Academic Pub 2005, str. 30-33.

podobné christologické čtení, ale na rozdíl od Eusebia a Teodoreta objevuje předzvěst Vtělení v elektru samotném, protože je slitinou dvou kovů, zlata a stříbra.²⁴⁹

5.4 Ezechieleova vize a morální život křesťanů

Tropologický výklad se zabývá morálním obsahem vize a tím, jaké poučení by si křesťané měli z ní odnést pro správný život. V *První homilii na knihu Ezechiele* Órigenés uvádí dvě tropologické interpretace prorokovy vize. Podle první chápe Ezechieleův exil a jeho vizi jako duchovní očistu, kterou musí každá duše podstoupit na své cestě k Bohu. Jeho druhý výklad vztahuje čtyři živé bytosti k trojčlenné duši Platónova Phaetra²⁵⁰. Órigenés poznamenává, že ne každý, kdo je zajatcem, prochází zajetím kvůli hříchu. Totiž i mezi hříšníky vyhnány do Babylónie byli spravedliví, protože by bez nich Izraelité byli připravení o Boží pomoc. Celá situace ukazuje, že laskavý a slitovný Bůh vždy mírní své tresty milosrdenstvím. Ačkoli Ezechiele nebyl v Babylónii kvůli svému vlastnímu hříchu, měl tam utěšovat a povzbuzovat svůj národ²⁵¹.

Při popisu postavy na trůnu, kterou viděl Ezechiele, Órigenés poznamenává, že oheň v dolní části postavy symbolizuje trestuhodnou hříšnost, kdežto *elektrum* odráží Boží nádheru. Zkoumá jiné biblické zmínky o ohni v morálním kontextu a zjišťuje provázanost Žd 12,29 (*Náš Bůh je totiž stravující oheň*) a 1 K 3,12–13: *Zda někdo na tomto základě staví ze zlata, stříbra, drahokamů, dřeva, sena, slámy, dílo každého vyjde najevo; ukáže to totiž onen Den, neboť ten se má zjevit v ohni, a právě ten oheň vyzkouší jakost díla každého zvlášť*. Órigenés vysvětluje, že Boží plamen ničí skutky hříchu, jejichž ekvivalenty jsou dřevo, seno a sláma, zatímco ctnosti – zlato, stříbro a drahokamy – zůstávají nedotčeny²⁵². Podle Órigena též bouřlivý vítr podobně tomuto stravujícímu ohni znamená Boží moc, která vymytí zlo z duše člověka²⁵³.

Druhý Órigenův morální výklad Ez 1 vykládá tváře cherubů. Órigenés naznačuje, že tyto čtyři tváře by mohly znamenat trojstrannou duši s přidaným k ní čtvrtým prvkem²⁵⁴. V této koncepci člověk představuje racionální část duše (*rationabile*), lev vznětlivou (*iracundia*) a býk žádostivou (*concupiscentia*). Orel – čtvrtá část – symbolizuje „vládnoucího ducha duše“ (*spiritum praesidentem animae*), který řídí ostatní tři složky. V interpretaci tváří chajot tímto způsobem Órigenés navazuje na Platónovu metaforu duše jako vozataje, který řídí dva okřídlené koně, která pochází ze spisu *Phaedrus*²⁵⁵.

Ačkoli Ambrož z Milána nikdy nepojednává o Ez 1 jako celku, zabývá se jeho částmi v řadě svých spisů. V jeho výkladech se objevují dvě prominentní témata: První se týká jednoty Starého a Nového zákona, druhé zkoumá tropologický význam pasáže a vyskytuje se v *De virginitate*, *De Abraham* a *De Iacob et vita beata*²⁵⁶. Ambrož čerpá z poznatků svých předchůdců, především Órigena a Basila z Cesareje, rozšiřuje je a začleňuje do vlastního

²⁴⁹ Tamtéž.

²⁵⁰ CHRISTMAN, Angela Russell. *What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great*, Brill Academic Pub 2005, str. 99-100.

²⁵¹ Tamtéž.

²⁵² CHRISTMAN, Angela Russell. *What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great*, Brill Academic Pub 2005, str. 101.

²⁵³ CHRISTMAN, Angela Russell. *What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great*, Brill Academic Pub 2005, str. 103.

²⁵⁴ CHRISTMAN, Angela Russell. *What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great*, Brill Academic Pub 2005, str. 104-105.

²⁵⁵ Tamtéž.

²⁵⁶ CHRISTMAN, Angela Russell. *What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great*, Brill Academic Pub 2005, str. 105.

výkladu²⁵⁷. V *De virginitate* Ambrož přebírá řadu prvků z Platónovy koncepce. Podle Ambrože vůz táhnou čtyři koně, kteří odpovídají dispozicím nebo aktivitám duše, duše zobrazená v Ezechielově vizi je však již dokonalá a sídlí v nebesích, takže čtyři bytosti vyjadřují vznešené *affectiones*: Člověk znamená racionalitu (*rationabilis*), lev nezranitelnost (*impetibilis*), býk touhu (*concupiscibilis*) a orel soudnost (*visibilis*)²⁵⁸. *Kolo uprostřed kola* lze podle Ambrože chápat dvěma různými způsoby. Za prvé, může symbolizovat životy svatých, které jsou zbaveny vnitřního zmatku, navíc jejich pozemská existence je kontinuální s existencí v příštím věku. Za druhé může být alegorií harmonie tělesného a duchovního života²⁵⁹.

Řehoř Veliký si položil otázku, jak má křesťan vést svůj život, a to ovlivnilo posun v jeho exegezi od *alegorického* k *tropologickému* výkladu. Velká část Řehořovy interpretace Ez 1 je založena na poznacích jeho předchůdců, u nichž našel základ pro svůj vlastní morální výklad²⁶⁰. Ve své první homilii Řehoř opakuje základní body Órigenovy *První homilie na knihu Ezechiel*. Spravedlivý prorok byl v zajetí s hříšníky, kteří si sice zasloužili Boží hněv a trest, ale bez jeho přítomnosti by přišli o naději a život. Skrze proroka Bůh je přítomen ve společenství vyhnanců²⁶¹.

Diskuse o aktivním a kontemplativním životě je prominentním tématem v Řehořových homiliích a dalších jeho spisech. Na to, že tyto dva způsoby života jsou neoddělitelně propojeny, ukazuje blízkost rukou a křídel v Ez 1,8. Podle Řehoře ruce symbolizují život aktivní, kdežto křídla znamenají život kontemplativní. Řehoř se obrací k příběhu Marie a Marty, a ačkoli oceňuje důležitost rolí obou žen, chápe polohu rukou pod křídly v Ez 1,8 v souladu s evangeliem, tedy jako nadřazenost Mariina údělu²⁶². Řehoř také dává křídla do souvislosti s teologickými ctnostmi. Dochází k závěru, že křídla popsána v Ez 1,11 jako *rozepjata vzhůru* reprezentují lásku a naději, tedy ctnosti, které „pozvedají každého okřídleného tvora od pozemských skutečností“, kdežto těla zvířat jsou zahalena křídly jakožto ctnostmi Boží bázně a kajícího, protože jimi „skrývají své minulé hříchy před očima Všemohoucího Boha“. Cituje Ez 1,23, *...každá (bytost) měla dvě křídla, jimiž se dotýkala křídel dvou sousedních*, a poznamenává, že tento verš poukazuje na dobročinnost a laskavost, které by měly řídit lidské společenství²⁶³.

²⁵⁷ CHRISTMAN, Angela Russell. What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great, Brill Academic Pub 2005, str. 120-122.

²⁵⁸ CHRISTMAN, Angela Russell. What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great, Brill Academic Pub 2005, str. 111-112.

²⁵⁹ CHRISTMAN, Angela Russell. What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great, Brill Academic Pub 2005, str. 114-115.

²⁶⁰ CHRISTMAN, Angela Russell. What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great, Brill Academic Pub 2005, str. 135-137.

²⁶¹ CHRISTMAN, Angela Russell. What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great, Brill Academic Pub 2005, str. 137-138.

²⁶² CHRISTMAN, Angela Russell. What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great, Brill Academic Pub 2005, str. 137-140.

²⁶³ CHRISTMAN, Angela Russell. What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great, Brill Academic Pub 2005, str. 141-145.

6. Závěr

Ačkoli první kapitola knihy Ezechiel nepatří mezi ty nejstarší biblické texty, odkazuje na tradice a představy, jež značně přesahují její vlastní staří a nejsou moc srozumitelné pro současného čtenáře. Navíc ji dnešní čtenář nahlíží jako součást většího celku, celé prorocké knihy, která zřejmě byla podrobena více redakčním zásahům, a skoro jistě jeden z redaktorů zařadil úvodní Ezechielovu vizi do nového kontextu. Jestli počítáme s tímto novým kontextem, základní teologické poselství kapitoly je docela jasné – Bůh je milostivý a shovívavý vládce, který sice trestá, ale neopouští svůj lid (či své spravedlivé) i v cizině, a zároveň je mocný a strašlivý panovník nad celým stvořením. Jestli se však pokusíme první kapitolu z tohoto kontextu vytrhnout a dopátrat se jejího původního významu, nejspíše to neskončí zdarem: Celá konstrukce knihy se rozpadne, a sotva se dostaneme k lepšímu porozumění oddílu. Samotná kapitola je dobře vymezena a má jasnou strukturu, která je tvořena paralelními syntaktickými a smyslovými elementy. Slovní zásoba a obrazy pocházející z této perikopy nejenže čerpají z již existujících tradic (biblických a obecně blízkovýchodních), ale stávají se samy kanonem všech následujících teofanií.

V židovských kruzích tento text vzbuzoval velký rozruch: Byl ochotně a s radostným nadšením přijímán prostým lidem, návštěvníky synagog, brzy ale začal budit obavy mezi učenci a rabíny. Proanalyzovala jsem prvky vize, které tuto opatrnost a obavy mohly vyvolávat – býčí tvář, obrazy záhadné jiskřící klenby a duhy. Tyto součásti Ezechielova zjevení rabíni považovali za zlověstné z toho důvodu, že skrytě v sobě obsahovaly narážku na spojitost se Hospodina se zlem. V apokalyptických zdrojích a midraších se pořád opakuje myšlenka potlačování či překonání zla a prvotního Chaosu. Když se ale hranice oddělující božské i harmonické od temného i chaotického rozplyne, stane se tak, že Bůh sám je původcem ohavností (v první řadě modlářství), které nesnáší, takže zmizí rozdíl mezi božským a démonickým a Boží světlo se očitne v zajetí Chaosu anebo bude jim pohlceno. Rabínský judaismus nemohl snést dopuštění, že Bůh sám nese prvek zla *v sobě*, takže se snažil omezit hloubání nad touto nejednoznačnou vizí a šíření provokativních závěrů.

Odpor rabínských kruhů vůči vizi merkavy byl způsoben v neposlední řadě i zvláštními mystickými a magickými praktikami, které se na jejím fundamentu vyvinuly a také mohly vést ke ztrátě ortodoxie. Navzdory skutečnosti, že hejchalotická literatura má s Ezechielovou vizí, targumem a soudobými apokalyptickými spisy hodně společného (vizi nebeské bohoslužby, merkavy, Boha, zmínku o nebezpečí vod apod.), Hejchalot se jeví jako velmi nesourodé sbírky oslavných hymnů, zařikávání a nesmyslných magických slov, které jsou občas vystřídány příběhy. Ačkoli varovné talmudické zmínky o nebezpečí výkladu merkavy poskytují pro existenci esoterních spisů Hejchalot „pohodlný“ rámeček, skutečný původ, podstata a účel těchto záhadných textů zůstává zamlžený a vyžaduje další bádání. Ať už Hejchalot zakládají na reálných zkušenostech mystického výstupu, anebo jsou původně psány jako texty k provádění magie, je nepochybné, že přinejmenším některé texty byly zaměřeny na dosažení pozemských cílů.

Jak jsme viděli, ačkoli křesťanská exegeze cítí jisté vzrušení a zvědavost vůči textu Ez 1 a sdílí určité prvky s exegezí židovskou (například, výklad tváří bytostí), nahlíží text naprosto odlišnou kristocentrickou optikou a zajímají ji zcela jiná témata. Církevní otce neshledávají na Ezechielově vizí nic děsivého, spíše se snaží hledat ve zjevení náznaky Krista, korelaci mezi tvářemi chajot a apoštolů či ctnostmi duše a vyvozovat z vidění morální důsledky. Jen v pramenech, které se nacházejí na těsném rozhraní židovského náboženství a křesťanství, shledáváme odrazy starodávných představ.

Bibliografie

ALEXANDERA, P. IN: CHARLESWORTH, J. H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume 1: Apocalyptic Literature and Testaments. Garden City, New York: Doubleday 1983.

ALLEN, Leslie C. *Word biblical commentary*. Volume 28, *Ezekiel 1-19*, Dallas: Word Books 1994.

Bible: český studijní překlad / [přeložili Michal Krchňák ... et al.], 1. souborné vydání, Praha: KMS 2009.

Bible: písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih) (ČEP s DT), 6. přepracované vydání (4. vydání v ČBS), Praha: Česká biblická společnost 1995.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, 4. vydání, Ediderunt K. Elliger et W. Rudolph, *Textum Masoreticum curavit H. P. Rüger*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1990.

BLOCK, Daniel I. *The Book of Ezekiel, Chapters 1–24* (New International Commentary on the Old Testament), Eerdmans 1997.

BÖNISCHOVÁ, Helena. *Ma'ase Merkava*, Praha: P3K 2012.

BROWN, F., DRIVER, S. R., BRIGGS, C. A., (eds.): *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Oxford University Press 1939.

CLINES, D. J. A., (ed.): *The Dictionary of Classical Hebrew.*, sv. 2, Sheffield, Sheffield Academic Press 1993.

ELIOR, R. IN: *Numen, Merkabah Mysticism: A Critical Review*, vol. 37, Fasc. 2, pp. 233-249 1990.

FOLMER, Margaretha. *The Translation of Biblical Hebrew Clauses with ׁ/ ׂ + Construct Infinitive in TargumOnqelos*, *Aramaic Studies*, 11(2), (pp. 113-144), Brill 2013.

FRIEDLANDER, Gerald. *Pirke de Rabbi Eliezer*, Varda Books 2012.

GRUENWALD, I. "Jewish Merkavah Mysticism and Gnosticism," in Joseph Dan and Frank Talmage, eds., *Studies in Jewish Mysticism* (Cambridge, MA: Association for Jewish Studies), pp. 41-56 1982.

HALPERIN, D. J. *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: *Tváře merkavy*, Malvern Praha 2018.)

CHRISTMAN, Angela Russell. *What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great*, Brill Academic Pub 2005.

IRENEJ Z LYONU. *Against Heresies - Book IV* (Perfect Library), CreateSpace Independent Publishing Platform 2015.

Jeruzalémská bible (JB): *Písmo svaté* vydané Jeruzalémskou biblickou školou / [překlad František X. a Dagmar Halasovi], 1. české vydání, Praha: Kostelní Vydří: Krystal OP: Karmelitánské nakladatelství 2009.

JOÜON, P., MURAOKA. T. *A Grammar of Biblical Hebrew: Vol.1: Part 1: Orthography and Phonetics, Part 2: Morphology*, Pontificio Istituto Biblico 1996.

- JOYCE, Paul M. *Ezekiel: A Commentary*, T&T Clark 2009.
- KEEL, O. *Jahwe-Visionen und Siegelkunst: Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4*, Verlag Katholisches Bibelwerk 1977.
- PARUNAK, Henry Van Dyke. *Structural Studies in Ezekiel*, University Microfilms 1984.
- RAHLFS, A. (ed.): *Septuaginta*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt 1935; repr. in 9th ed. 1971.
- RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad 2000.
- SCHÄFER, Peter. "Merkavah Mysticism and Magic," in Peter Schäfer and Joseph Dan, eds., *Gershom Scholem's 'Major Trends in Jewish Mysticism' 50 Years After: Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism* (Tübingen: Mohr Siebeck), pp. 59-78 1993.
- SCHOLEM, G. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York: JTS 1965. (Česky: *Židovská gnóze, mystika merkavy a talmudická tradice*, Praha: Malvern 2015.)
- SCHOLEM, G. *Origins of the Kabbalah*, Philadelphia: Princeton University Press 1987. (Česky: *Počátky kabaly*, Praha: Malvern 2009.)
- SCHWARTZ, Michael D. *Mystical Prayer in Ancient Judaism: An Analysis of Ma'aseh Merkavah* (Texts and Studies in Ancient Judaism), Tübingen: Mohr Siebeck 1992.
- The Holy Bible: King James Version (KJV)*, Toronto: Ballantine Books 1991.
- The Holy Bible: new international version (NIV)*, 12th impression, Avon: The Bible Societies 1988.
- TOWNSEND, John T. *Midrash Tanhuma: Translated into English With Introduction, Indices, and Brief Notes*, Ktav Pub Inc 1989.
- TUCKER, W. D., *Jonah. A Handbook On the Hebrew Text*. *Baylor Handbook on the Hebrew Bible*, Baylor University Press 2006.
- TUELL, Steven. *Ezekiel: New International Biblical Commentary*, Hendrickson Pub, 2009.
- WALTKE, B. K., O'CONNOR M. P. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1990.
- WEBER, R., GRYSON, R., (eds.): *Biblia Sacra Vulgata, Iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2007.
- WEINGREEN, Jacob. *Učebnice biblické hebrejštiny*, Praha: Karolinum 1997.
- Elektronické zdroje:*
- <https://biblezoom.info/#bible>
- <https://biblehub.com/>
- <https://www.sefaria.org/texts>
- BibleWorks 9: Software for Biblical Exegesis and Research*. Norfolk, Virginia: BibleWorks, LLC 2012.

Přílohy



Konstrukce kola z latinské bible komentované Mikulášem z Lyry, Lyon (1496)



Freska se zobrazením Ezechielových kol v kostele sv. Jana Křtitele v Kratovu v Severní Makedonii (19. století)



Freska v benediktinském opatství Sant'Angelo in Formis v obci Capua v jižní Itálii (druhá polovina 11. století)



Vize proroka Ezechiela, ilustrace k Bilder-Bibel, J. Schnorr von Carolsfeld (do 1883)

Seznam zkratek a vysvětlivky

Zkratky biblických knih použité v této práci jsou v souladu s:

Bible: písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih) (ČEP s DT), 6. přepracované vydání (4. vydání v ČBS), Praha: Česká biblická společnost 1995.

Zkratky názvů židovských pramenů a transkripce židovských výrazů jsou v souladu s:

BÖNISCHOVÁ, Helena. Ma'ase Merkava, Praha: P3K 2012.

HALPERIN, D. J.: The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision, Tübingen: Mohr Siebeck 1988. (Česky: Tváře merkavy, Malvern Praha 2018.)

LXX – Septuaginta.

MT – Masoretský text.

Syr – syrská verze.

Tg – targum.

Vg – Vulgáta.

Abstrakt

GORBUNOVA, K. Ezechiel 1: interpretace textu a dějiny jeho výkladu s důrazem na židovskou mystiku. České Budějovice 2024. Bakalářská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra teologických věd. Vedoucí práce: Mgr. Viktor Ber, Th.D.

Klíčová slova: kniha Ezechiel, kapitola 1, židovská mystika, merkava, exegeze, Starý zákon, hejchalotická literatura, Boží trůn, merkava, Boží sláva, zjevení, vize, nebesa, bytosti, kola, andělé, rabíni

Práce se zabývá exegezí první kapitoly knihy Ezechiel, jejím výkladem v židovství a křesťanství a problematikou židovské mystiky, jež s touto perikopou souvisí. V úvodu práce jsou vymezeny její cíle a je poukázáno na významnost celé knihy Ezechiel a vybrané perikopy. Dále jsou uvedeny krátké obecné informace ohledně vzniku a uspořádání knihy i osobnosti autora. Exegetickou část práce tvoří autorský překlad příslušného hebrejského textu perikopy, doprovázený identifikací významných gramatických a lexikálních jevů a komentářem k literárním a historicko-kulturním souvislostem textu. Po oddílu věnovanému struktuře perikopy následuje část zaměřená na interpretaci a recepci perikopy v židovském prostředí s přihlédnutím k specifickým mystickým tradicím souvisejícím s nebeskými výstupy. Práce je doplněna o křesťanské výklady vybrané perikopy včetně jejího vlivu na křesťanský kanon. V závěru práce jsou shrnuty její výsledky a naznačena potřeba dalšího zkoumání tématu mystiky merkavy.

Abstract

GORBUNOVA, K. Ezekiel 1: the exegesis of the text and the history of its interpretation with an emphasis on Jewish mysticism

Keywords: book of Ezekiel, chapter 1, Jewish mysticism, Merkabah, exegesis, Old Testament, Hekhalot, throne of God, merkava, glory of God, revelation, vision, heavens, beings, wheels, angels, rabbis

In the introduction of the thesis are defined its goals and the significance of the entire Book of Ezekiel and selected pericope is highlighted. Brief general information regarding the origins and organization of the book as well as the personality of the author is also provided. The exegetical part of the work consists of the author's translation of the relevant Hebrew text of the pericope, accompanied with the identification of important grammatical and lexical phenomena and a commentary on the literary and cultural context of the text. The section devoted to the structure of the pericope is followed by a section focused on the interpretation and reception of the pericope in the Jewish environment, reflecting the specific mystical traditions related to the heavenly ascents. The work is supplemented with Christian interpretations of the selected pericope, including its influence on the Christian biblical canon. The conclusion includes the findings of the study pointing out the need for further research of Merkabah mysticism.