**UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI**

**CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

**Rigorózní práce**

**Problematika moci a vlády ve vybraných textech knihy Genesis**

Patrik Turoň

OLOMOUC 2013

Čestné prohlášení:

Prohlašuji, že jsem rigorózní práci vypracoval samostatně a použil jsem při tom jen uvedené prameny a literaturu.

V Dětmarovicích dne 15. září 2013

Poděkování:

Rád bych vyjádřil poděkování panu Doc. Petru Chalupovi, Th.D. za poskytnutí cenných rad a podnětů. Rovněž bych chtěl Doc. Petru Chalupovi, Th.D. upřímně poděkovat za laskavé zapůjčení odborné literatury a všechen věnovaný čas.

Děkuji upřímně také všem, kdo mi byli jakýmkoliv způsobem nápomocni, zvláště však mé ženě a synovi za jejich trpělivost a obětavost při vytváření podmínek, které umožnily vznik této práce.

**OBSAH**

|  |
| --- |
|  |

|  |
| --- |
|  **6**  **7** 7 9 911111316182021 |

**ÚVOD..............................................................................................................................**

**1 HISTORICKO-KULTURNÍ PROBLEMATIKA POJETÍ MOCI**

 **V RANÝCH DĚJINÁCH IZRAELE......................................................................**

 1.1 Moc......................................................................................................................

 1.1.1 Patriarchální panství..................................................................................

 1.1.2 Patrimoniální panství.................................................................................

 1.2 Vývoj státnosti ve starém Izraeli.........................................................................

 1.2.1 Kenaan na přelomu druhého a prvního tisíciletí před Kristem.................

 1.2.2 Utváření království na severní vysočině...................................................

 1.2.3 Vznik království na Judské vysočině........................................................

 1.2.4 Pojetí osoby krále......................................................................................

 1.3 Promonarchistický a protimonarchistický přístup..............................................

 1.3.1 Kritika království......................................................................................

|  |
| --- |
| **24**242526293132333741**44**454548545757606264 |

**2 TÉMA „VLÁDY“ A PROBLEMATIKA MOCI V PŘÍBĚZÍCH**

 **PATRIARCHŮ..........................................................................................................**

 2.1 Bitvy králů a vítězství Abramovo (Gn 14,1-24)...................................................

 2.1.1 Struktura 14. kapitoly knihy Genesis.........................................................

 2.1.2 Abraham a jeho spojenci............................................................................

 2.1.3 Abraham a východní králové.....................................................................

 2.1.4 Abraham a Malkísedek..............................................................................

 2.2 Josefovy příběhy..................................................................................................

 2.2.1 Josef a jeho bratři.......................................................................................

 2.2.2 Josef správcem Egypta..............................................................................

 2.2.3 Smíření bratrů............................................................................................

**3 OTÁZKA HISTORIČNOSTI UDÁLOSTÍ POPISOVANÝCH**

 **VE VYBRANÝCH TEXTECH...............................................................................**

 3.1 Historické skutečnosti a 14. kapitola knihy Genesis..........................................

 3.1.1 Identifikace čtyř velkých králů.................................................................

 3.1.2 Kenaan ve střední době bronzové ...........................................................

 3.1.3 Sinuhet a Abraham...................................................................................

 3.2 Historie a Josefovy příběhy................................................................................

 3.2.1 Josefovy sny.............................................................................................

 3.2.1.1 Staroegyptské královské sny.......................................................

 3.2.1.2 Astronomie a astrologie..............................................................

 3.2.2 Josefovy tituly..........................................................................................

|  |
| --- |
|  **69**70 71 75  77 80 83 85 85 88 92 94 97 **99**99105109110111113116118121122125**128**128129131132132132134136137138138140141142 |

**4 LITERÁRNÍ ŽÁNR VYBRANÝCH TEXTŮ.......................................................**

 4.1 Literární žánr Abrahamova dobrodružství v textu Gn 14...................................

 4.1.1 Pověst, historie a fikce..............................................................................

 4.1.2 Zpráva o vojenském tažení ......................................................................

 4.1.3 Vyprávění o osvobození Lota...................................................................

 4.2 Literární žánr Josefových příběhů.......................................................................

 4.2.1 Texty nekorespondující s jinými částmi Starého zákona..........................

 4.2.2 Fiktivní příběh...........................................................................................

 4.2.2.1 Pohádka O dvou bratrech.............................................................

 4.2.2.2 Tradice sedmi neúrodných let......................................................

 4.2.2.3 Mudrc...........................................................................................

 4.2.3 Biografie....................................................................................................

 4.2.4 Příběhy čtvrté generace.............................................................................

**5 PROBLEMATIKA VZNIKU TEXTŮ...................................................................**

 5.1 Vznik písemné tradice.........................................................................................

 5.2 Vznik textu 14. kapitoly knihy Genesis..............................................................

 5.3 Postupné utváření Josefových příběhů................................................................

 5.3.1 Tradice v Josefových příbězích.................................................................

 5.3.1.1 Suknice a sny...............................................................................

 5.3.1.2 Rúben a Juda................................................................................

 5.3.1.3 Dvě verze Jákobovy závěti..........................................................

 5.3.1.4 Centralizovaná vláda a redistributivní hospodářství ..................

 5.3.2 Narůstající linie vyprávění........................................................................

 5.3.2.1 Josefův vzestup............................................................................

 5.3.2.2 Jákobův sestup.............................................................................

**6 CÍL SEPSÁNÍ VYBRANÝCH TEXTŮ................................................................**

 6.1 Poselství 14. kapitoly knihy Genesis..................................................................

 6.1.1 Obraz slavné minulosti a nová naděje......................................................

 6.1.2 Etiologický význam Malkísedekova požehnání.......................................

 6.2 Cíl sepsání Josefových příběhů...........................................................................

 6.2.1 Historicko-sociální záměr ........................................................................

 6.2.1.1 Historie čtvrté generace...............................................................

 6.2.1.2 Legitimita vlády...........................................................................

 6.2.2 Teologie jednotlivých textů......................................................................

 6.2.2.1 Boží přítomnost přináší spásu......................................................

 6.2.2.2 Boží prozřetelnost........................................................................

 6.2.2.3 Lítost je podmínkou spásy...........................................................

**Summary........................................................................................................................**

**Resumé...........................................................................................................................**

**BIBLIOGRAFIE...........................................................................................................**

**ÚVOD**

Jak Abrahamovo dobrodružství v Gn 14, zachycující neuvěřitelné vítězství nad velkými králi, tak i dobrodružství Josefovo v Gn 37 - 50 jsou součástí příběhů patriarchů. Svým zpracováním a obsahem se však v mnoha ohledech od těchto textů liší. A liší se samozřejmě také navzájem. Existuje však přece jen určitá skutečnost, která oba tyto texty spojuje. Je to problematika moci, která je v těchto textech zachycena. Tato problematika se zde odráží především v přístupu k instituci království a královské vládě. Text Gn 14 je zaměřen proti království, zatímco Josefovy příběhy naopak vyzvedávají pozitivní dopady silné a moudré královské vlády. Nicméně, jak v Abrahamově, tak i v Josefově dobrodružství najdeme vždy také určitý protipól dominantního přístupu k problematice moci a vlády, což je opět moment, který dané texty spojuje. Co se týká samotné problematiky moci a vlády, nepůjde nám rozhodně o žádnou analýzu politické teologie, i když se ani takovéto problematice zcela jistě nevyhneme. Pouze budeme chtít přiblížit a popsat přístupy k moci tak, jak jsou zachyceny ve dvou mimořádných a zcela rozdílných textech knihy Genesis. Naší snahou bude odhalení vztahů a přístupů autorů vybraných textů k této problematice, na základě čehož se pak pokusíme přiblížit samotnou dobu a místo vzniku těchto textů.

Abrahamovo vítězství i Josefův pád a vzestup jsou velmi působivými biblickými obrazy, které mohou především v dnešní době vyvolávat řadu otázek. Mohly se takovéto příběhy odehrát ve skutečnosti? Můžeme tato vyprávění považovat za spolehlivé historické zprávy? Obsahují alespoň část historické reality? A jestliže ano, jak velkou? Nesou v sobě tyto příběhy některé výrazné prvky, které mohou neomylně poukazovat na dobu sepsání? Jedná se o zcela fiktivní vyprávění, nebo se jejich autoři pokusili zachytit uměleckým způsobem skutečné události? O jaké literární žánry se jedná? Jaké byly motivy sepsání těchto příběhů a jaké poselství v sobě nesou? Toto všechno jsou jen některé otázky, na něž se pokusíme v této práci nalézt odpověď.

Postupně se zaměříme na problematiku moci a vlády ve vybraných textech, kterou se pokusíme přiblížit a analyzovat. Jelikož Abrahamovo dobrodružství i Josefovy příběhy obsahují velké množství informací týkajících se starověkého prostředí, pokusíme se některé tyto postřehy přiblížit a posoudit jejich spojitost se skutečnou historií. V této souvislosti si všimneme také několika důležitých nosných momentů z obou vyprávění a pokusíme se určit, zda je možné na jejich základě usuzovat na některá historická fakta, která jsou nám známa z nejrůznějších historických pramenů. V další kapitole se budeme zabývat literárním žánrem vybraných textů. Mimo jiné nás zde bude také zajímat, zda některé zde použité prvky, mají svou obdobu ve známých starověkých příbězích či staroegyptských autobiografiích. Pokusíme se také nastínit rozdíly mezi pověstí a historií. Přiblížíme si důvody, které vedou v případě Josefových příběhů některé autory k přesvědčení, že se jedná o předem jednotně koncipované, novelistické velkovyprávění, postavené na fiktivním základu. V neposlední řadě se zaměříme také na texty, které v sobě nesou určitý námět, vysledovatelný i v jiných starověkých literárních dílech. Pokusíme si přiblížit také způsob, jakým mohly vybrané texty knihy Genesis vzniknout. Poukážeme nejen na jejich pravděpodobné postupné utváření, ale také na tradici, která se může v těchto vyprávěních určitým způsobem odrážet. V samotném závěru se samozřejmě také budeme snažit určit záměry, které autoři při sepisování jak Abrahamova vítězství v Gn 14, tak i Josefova dobrodružství v Gn 37 - 50 sledovali, a nastíníme si možnou teologickou problematiku, jež je v těchto textech zachycena, případně se v nich alespoň odráží.

**1 HISTORICKO-KULTURNÍ PROBLEMATIKA POJETÍ MOCI V**

 **RANÝCH DĚJINÁCH IZRAELE**

Dříve než se začneme zabývat vybranými texty knihy Genesis, pokusíme se popsat celkovou problematiku týkající se jednotlivých základních přístupů k otázce moci a společensko-politického zřízení, které můžeme jednak v těchto textech nalézt a které jednak hrály významnou roli právě v období, během něhož tyto texty vznikaly. Podchycení této tématiky může pomoci, za jistých okolností, vnést větší světlo do problematiky vztahů pisatele jednotlivých příběhů k mocenským strukturám dané doby a tím i nepřímo přiblížit dobu samotnou, případně některé rysy, které by pro ni mohly být charakteristické. Jinými slovy řečeno, analýzou politického postoje pisatele, jenž se odráží určitým způsobem v jeho díle, můžeme dojít k přibližnému určení doby vzniku jednotlivých textů. Existuje zde ovšem určité úskalí. Jako první, co by mohl kdokoli namítnout, je skutečnost, že v každé době, a za všech okolností, existují lidé s nejrůznějšími názory a přístupy ke státnímu zřízení, neboť vždy záleží především na určitých faktorech, které mohou působit na utváření postojů a názorů jak jednotlivců, tak i větších skupin obyvatelstva, a jejichž dopad je v zásadě proměnlivý v závislosti na místě či době. Nicméně, nemyslíme si, že se jedná o zcela nepřekonatelný problém. Budeme se totiž především zabývat první polovinou prvního tisíciletí před Kr., což je období, kdy by se výše uvedená námitka dala uplatnit především na subjektivní názory negramotného obyvatelstva a tedy taktéž na určitou lidovou ústní tradici. V žádném případě však nebude zcela platit pro velice malé procento literárně aktivní intelektuální elity, která v daném období byla schopna vyprodukovat texty Starého zákona. Samozřejmě také literárně aktivní jedinci byli vystaveni působení nejrůznějších vnějších i vnitřních faktorů, které formovaly jejich vztah k realitě, nicméně právě ve svých textech nám zanechali klíč, který nám může pomoci jak zmiňované faktory, tak i danou realitu přiblížit a pochopit.

**1.1 Moc**

Abychom mohli přistoupit k problematice společensko-politického zřízení a následně také k jednotlivým postojům, týkajícím se pojetí moci a vlády, které sehrály důležitou roli v období vzniku tradice, jež byla následně zachycena v textových vrstvách knihy Genesis, pokusíme se přiblížit některé zásadní aspekty, týkající se obecně dané problematiky. To nám, v jistém ohledu, pomůže utřídit určité pojmy a položí základní nástin okolností, které se zcela nevyhnutelně týkají této problematiky. Následně si budeme moci promítnout takovéto poznatky na pozadí doby, která nás zajímá.

Naše problematika se tedy bude týkat především tématu vlády, moci, mocenského zřízení apod. Moc můžeme definovat jako možnost prosadit svou vůli i proti odporu ostatních.[[1]](#footnote-1) Takováto definice je však příliš stručná. Nicméně, dá se z ní odvodit následující. Jestliže je jedinec či skupina schopná prosadit svou vůli i proti odporu ostatních, je také schopna rozhodovat o jednání ostatních. Taková moc tedy spočívá v tom, že určité osoby jsou schopné produkovat a vykonávat zamýšlené a předvídané účinky na druhé, což není nic jiného, než záměrné, zamýšlené ovlivňování.[[2]](#footnote-2) Pokud však chceme být důslední, musíme zmínit také další skutečnost, která z výše uvedeného rovněž vyplývá. Mít moc nemusí vždy nutně znamenat prosazování své vůle proti odporu ostatních a ne vždy se nezbytně musí jednat o záměrné ovlivňování.

Max Weber rozlišuje mezi elementární mocí, kterou se prosazuje každý živočich, a která tedy rovněž patří ke každému člověku[[3]](#footnote-3), a mezi mocí, kterou označuje jako panství – *Herrschaft*. V případě panství se nejedná o moc v obecném slova smyslu, tedy o možnost vnucovat vlastní vůli jiným, alespoň ne vždy, ale o moc, uchopenou poněkud konkrétněji. I přes to, že můžeme rozlišit více rozdílných typů panství, v zásadě jsou nejvýraznější dva základní. První typ panství je dán konstelací zájmů a spočívá ve vlivu, jenž se opírá především o vlastnictví, monopolní postavení apod. Druhý základní typ panství je dán autoritou a je založen na požadavku poslušnosti.[[4]](#footnote-4) Jak v prvním případě, tak i ve druhém, je potřeba, aby držitel panství podnikal kroky k jeho udržení, tedy, aby je nějakým způsobem legitimizoval. Samotné mocenské nároky mohou být samozřejmě totiž vždy posuzovány jako legitimní či nelegitimní.[[5]](#footnote-5) Vždy záleží na tom, jakým způsobem se moc uplatňuje, jakou má formu. Můžeme zmínit, že mezi základní formy uplatňování moci patří bezpochyby násilí či síla, manipulace, přesvědčování a autorita, která sama v sobě nese nejrůznější typy.[[6]](#footnote-6)

Nás však bude především zajímat, jaké formy legitimní moci – panství se objevovaly v dějinách. Jestliže vyjdeme z Weberovy klasifikace, můžeme rozlišit tři druhy legitimity panství.[[7]](#footnote-7) Především se bude jednat o moc, jež je založena na charismatu, na mimořádných schopnostech určitého jedince. Charismatický jedinec stojí často u vzniku organizované struktury společnosti, státu apod. V našem případě stačí vzpomenout na Saula či Davida. Bohužel, pro trvalé přežití společenských struktur, uplatňování moci v této podobě nestačí. Po smrti vůdce, panovníka, se často takováto organizace rozpadá. Druhým typem legitimity panství je moc, kterou můžeme nazvat tradiční. Takováto legitimita je založena na skutečnosti společenského uznání pravidla nástupnictví.[[8]](#footnote-8) Na tomto typu jsou budovány monarchie, i když ne zcela nezbytně, neboť monarchistické zřízení nemusí v sobě nutně nést dynastický princip.[[9]](#footnote-9) Třetím typem legitimity moci nad určitou společností je panství, které můžeme nazvat racionální. Neváže se na osobu, ale na pravidla, normy. V případě monarchie a nástupnického systému to tedy znamená, že obecně uznané pravidlo neurčuje, kdo bude nástupce, ale určuje pravidla pro výběr nástupce.[[10]](#footnote-10)

**1.1.1 Patriarchální panství**

Právě legitimita politické moci v sobě nese moc vládnout, tedy moc zákonodárnou, výkonnou a soudní.[[11]](#footnote-11) Takovéto pojetí politické moci se obvykle přisuzuje státu. Nesmíme však zapomínat, že takovouto politickou moc, i se všemi svými složkami, mohl nést také jednotlivec. To znamená, že toto pojetí moci nemusí být nutně spojeno s institucí státu.[[12]](#footnote-12) To však není až tak důležité. Co nás může více zajímat je způsob, jakým docházelo k postupnému vývoji jednotlivých struktur panství. Jelikož se však jedná o látku poměrně obsáhlou, přiblížíme si ve zkratce okolnosti, týkající se čistě naší problematiky. Vyjdeme zde z předpokladu, že jednou z nejdůležitějších předbyrokratických struktur panství je struktura patriarchální, jež má kořeny v autoritě hlavy domácnosti a je tedy založena na osobní loajalitě.[[13]](#footnote-13) Můžeme se domnívat, že právě takovéto pojetí panství se bude odrážet v příbězích patriarchů knihy Genesis. Tam také můžeme narazit na strukturu organizace starých Izraelitů, či lépe řečeno protoizraelských kmenů, jejímž základním stavebním kamenem byla rodina v čele s otcem, jehož neomezené moci podléhali všichni synové, vnuci, ženy, dcery i ostatní osoby žijící v domácnosti, hmotný majetek i otroky nevyjímaje.[[14]](#footnote-14) Musíme si uvědomit, že autorita takového patriarchy byla založena nejen na osobních vztazích, ale také především na určitých situacích, které se ukázaly být pro přežití rodiny užitečné, dlouhodobým užíváním se vžily a staly se přirozené.[[15]](#footnote-15)

**1.1.2 Patrimoniální panství**

Patriarchální panství se postupem doby, či v závislosti na určité vzniklé specifické situaci, mohlo přeměnit do své zvláštní podoby, tedy na panství patrimoniální. Patrimoniální panství neznamená nic jiného, než to, že se mocenská autorita domácnosti decentralizovala jednotlivými příděly půdy a inventáře mezi jednotlivé syny a jiné příslušníky daného společenství.[[16]](#footnote-16) Samotné patrimoniální panství samozřejmě není státním zřízením, ale může být jeho zárodkem. Na počátku stojí neomezená libovůle pána – patriarchy, který vládne všem svým statkům, ať se jedná o lidi, zvířata či věci.[[17]](#footnote-17) S postupnou decentralizací domácnosti přibývají konflikty a napětí, které je potřeba překonávat, jinak se může panství rozpadnout. Faktorem, který na počátku omezuje pánovu libovůli a stabilizuje jeho vztah k osobám, kterým byla přidělena půda, dobytek a inventář, je pouhý zvyk. Ze zvyku však postupem času vzniká tradice, která, jestliže je naplněna dostatečnou posvěcující silou, může položit základ skutečného řádu. Pak už je jen krůček ke vzniku zákoníku. Tento krůček je však závislý na tom, zda jej je pán schopen prosadit.[[18]](#footnote-18) Dějiny nám ukazují, že se jedná někdy o akt zcela nemožný. Za určité situace, ani sebemocnější a schopnější panovník nemá možnost prosadit svou vůli až takovým způsobem, zvláště když se snaží nahradit určitou podobu řádu, jež je těsně svázána s tradicí a nese v sobě, tak říkajíc, nádech posvátné nedotknutelnosti.[[19]](#footnote-19)

Taktéž s patrimoniálním panstvím se můžeme setkat v knize Genesis. Zdá se, že první náznak takového typu panství je skrytý v textu o Jákobově mzdě (Gn 30,25-43). Z daného textu je patrné, že již došlo k částečné decentralizaci Lábanova majetku. A po oddělení strakatého dobytka a vymezení vzdálenosti tří dnů cesty mezi stády Jákobovými a Lábanovými, tato decentralizace proběhne zcela. Lában je však stále chápán jako pán, který může kdykoli uplatňovat svou vůli na Jákobovi. A sám také na celou věc takto nahlíží. Jákob, oproti tomu, má jiný názor na danou situaci. Uvědomuje si, že má Lában nad ním stále určitou moc, ale nechce být součástí Lábanova patrimoniálního panství, chce se zcela osamostatnit, což se Lábanovi příliš nezamlouvá. Nicméně, k této úplné odluce nakonec úspěšně dojde a Jákob tak získává vlastní majetek, své patriarchální panství.

Vedle tohoto textu však můžeme v knize Genesis nalézt ještě mnohem přesvědčivější ukázku patrimoniálního typu panství. Setkáme se s ní v příbězích o Josefovi (Gn 37-50), konkrétněji v textech Gn 47,5n a Gn 47,11n, ve kterých Josef začleňuje svou rodinu do egyptského státního systému. Například podle některých autorů byl starý Egypt jedinečným příkladem ohromného patrimoniálně řízeného státu.[[20]](#footnote-20) S takovýmto tvrzením můžeme za jistých okolností souhlasit, ovšem s určitými výhradami. Předně, o patrimoniální správě můžeme hovořit jen v některých obdobích a vždy v souvislosti s existencí silné centralizované vlády a funkčního redistributivního ekonomického modelu, neboť právě takovýto model, na rozdíl od tržního hospodářství, je podstatou funkčního patrimoniálního panství.[[21]](#footnote-21) Dále nesmíme zapomínat, že také, za jistých podmínek, i v období silných centralizovaných vlád, nemůžeme hovořit v případě starého Egypta o čisté formě patrimoniální vlády. Jednou z překážek bylo například dědičné předávání úřadu místních vládců – nomarchů, a jejich určitá nezávislost na centrální vládě. Dále pak přebujelá, i když v určitém ohledu nezbytná, byrokracie, tolik typická pro říši na Nilu.[[22]](#footnote-22) Nicméně, ze všech starověkých státních systémů blízkého východu, je nejspíše právě státní zřízení starého Egypta nejlepším příkladem patrimoniální správy, i když v její silně byrokratické podobě.[[23]](#footnote-23)

A právě takovéto zřízení se odráží také v příbězích o Josefovi. Panovníkem delegovaná moc dává Josefovi možnost rozhodovat o bytí všech jemu podřízených osob, právě tak, jako přerozdělovat a přidělovat půdu. Je nutné si uvědomit, že se nejedná o předávání vlastnických práv. Josefovi bratři nedostávají půdu v zemi Gošen do vlastnictví, ale pouze k užívání. Půda i nadále náleží výhradně faraonovi. Proto tedy můžeme hovořit v tomto případě o ukázce patrimoniálního zřízení.

**1.2 Vývoj státnosti ve starém Izraeli**

Poté, co jsme si ve stručnosti představili problematiku moci, jejích forem, legitimizace a vývoje, pokusíme se nastínit vývoj státnosti v dějinách starověkého Izraele. Přiblížíme si tři rozličné fáze státnosti a jejich vliv na utváření biblických textů, vznik dvou království, přístupy k pojetí moci a zodpovíme otázky, týkající se osoby krále a jeho postavení ve společnosti. Budeme se snažit také poodhalit postoje k instituci monarchie, které se odrážejí v jednotlivých psaných tradicích.

* + 1. **Kenaan na přelomu druhého a prvního tisíciletí před Kristem**

Abychom správně pochopili rozdílné přístupy k instituci monarchie, musíme pochopit nejen situaci, která panovala v 11. a 10. století před Kristem na izraelské vysočině, ale také si musíme přiblížit celkové historické pozadí Kenaanu té doby. Základní informace můžeme čerpat v podstatě ze tří zdrojů. Z textů Starého zákona, z archeologických nálezů a z mimobiblických dobových textů. Takovýchto textů, které by se týkaly naší zájmové oblasti, však bohužel není mnoho. Co se týká jakýchkoli záznamů o Kenaanu, vždy jsme se mohli spolehnout na egyptskou pečlivost v jejich pořizování. Oslavné texty na stěnách egyptských chrámů sice nejsou vždy zcela objektivní, jak už to u takovýchto textů bývá, ale přinejmenším nám pomáhají vytvořit určitý obraz o celkové situaci, jež na území Kenaanu, tehdy pod nadvládou právě Egypta, panovala. Významným zdrojem informací je tzv. amarnský archiv, který nás podrobně informuje o událostech v Sýrii a Palestině během vlády Amenhotepa III. a Amenhotepa IV.[[24]](#footnote-24) Jedná se však o poměrně krátký úsek 14. stol. před Kristem, o kterém se zachovaly takovéto přesné informace. Co se týká 11. a 10. století, je situace zcela jiná. Egypt je značně oslaben. Vládne 21. dynastie, z jejíhož období se nám žádné monumentální, triumfální nápisy nedochovaly a je otázkou, zda nějaké kdy existovaly. Také z jiných egyptských textů té doby se o situaci v Kenaanu nic nedozvíme.[[25]](#footnote-25) Jinými slovy řečeno, jsme odkázáni na starozákonní texty a archeologické nálezy. Informace, které z těchto dvou odlišných pramenů čerpáme, si však někdy vysloveně odporují, někdy nelze prokázat jejich spojitost a v některých případech jsou až podivuhodně shodné. Je pravděpodobné, že většina biblických událostí se neodehrála v době, do které byly zasazeny, případně se neodehrály tak, jak je texty Starého zákona popisují.[[26]](#footnote-26)

Co tedy o daném období víme? Především, Kenaan již nebyl egyptskou provincií, jak tomu bylo ve 14. a 13. století před Kristem, tedy v době vzniku amarnského archivu, či v období silných vládců 19. dynastie. Egypt byl celkově oslaben, jak již bylo řečeno. Nubie a Levanta se na něm stala nezávislou a celá země se prakticky rozdělila na dvě části. Nad jižní částí země vládl velekněz boha Amona se sídlem v Thébách. Severní část ovládali králové z Tanidy.[[27]](#footnote-27) O jakékoliv jejich vojenské aktivitě v Palestině však nemáme žádné přesvědčivé důkazy. Egypt si sice určitě uvědomoval, jakou roli na tomto území v celkem nedaleké minulosti hrál, ale důležité je, že zde již nevybíral daně a ani k místním vládcům neposílal své komisaře.[[28]](#footnote-28) Na nějakou dobu přestal jednoduše v Kenaanu uplatňovat své zájmy a bude muset uplynout téměř sto let, než je v podobě Šešonkova tažení opět projeví.[[29]](#footnote-29) Také vliv velkých a významných měst z nížiny při pobřeží Středozemního moře upadá. Palácová kultura doby bronzové, jak ji můžeme poznat z amarnské korespondence, se zhroutila. Asyřané, naproti tomu, tuto oblast ovládnou až o několik století později. A tak zde vzniká určité mocenské vakuum.[[30]](#footnote-30) Pravdou sice je , že již od počátku doby železné (cca 1200 – 1150 před Kristem) se na jižním pobřeží Levanty usadili Pelištejci, kteří postupem doby začali pronikat dále do vnitrozemí, čímž se stali určitým mocenským činitelem. Nicméně, naprostá většina Kenaanu byla mimo jejich přímý vliv. Jižní vysočina byla stále řídce osídlena, na rozdíl od nížiny na západě, kde se dříve v kenaanských, později v pelištějských městských státech, soustředilo velké množství usedlého obyvatelstva.[[31]](#footnote-31) Severní vysočina na tom byla poněkud jinak, díky příznivým přírodním podmínkám. Nacházelo se zde mnohem více sídlišť a tím pádem i obyvatel zde bylo mnohonásobně více.[[32]](#footnote-32) Toto vše, plus následný dynamický rozvoj ekonomiky, hrálo rozhodující úlohu při vytváření příznivých podmínek pro vznik silného státu právě na území severní vysočiny, jenž měl následně vyplnit ono mocenské vakuum v Kenaanu.

Jakým způsobem tedy vzniklo království na vysočině? Tradičně se předpokládá, že Izraelci, jakožto etnicky jednotný národ, výrazně se odlišující od svého okolí, se usadili na málo osídlené vysočině poté, co buďto násilně, případně pokojnou infiltrací, obsadili danou oblast.[[33]](#footnote-33) Tradičně se předpokládalo, že území bylo zprvu rozděleno mezi dvanáct kmenů Izraele, které nebyly vedeny nějakým stálým subjektem. Jejich systém nebyl založen na efektivní politické kontrole a spojitost mezi nimi vycházela primárně z náboženských představ.[[34]](#footnote-34) Společenské uspořádání bylo v podstatě značně rovnostářské. V dobách válečných vystupovali sice do popředí vojevůdci obdařeni jistým charismatem,[[35]](#footnote-35) nicméně, jednotlivé kmeny neměly individuální náčelníky a veškerou autoritu třímali starší.[[36]](#footnote-36) Toto předstátní období „soudců“ můžeme považovat za první fázi státnosti ve starém Izraeli, která se vyznačovala existencí společnosti s určitou segmentární strukturou.[[37]](#footnote-37) Postupem doby, v důsledku pelištejské hrozby, se Izraelité rozhodli založit království, vybudovat silné vojsko, odrazit Pelištejce a rozšířit vlastní území. Pak byl již jen krůček ke vzniku obrovského spojeného království Davida a Šalomouna v 10. stol. před Kristem, čímž vyvrcholil jedinečný evoluční proces přeměny izraelského národa od kmenové existence až po vznik skutečného státního útvaru se všemi potřebnými atributy.[[38]](#footnote-38)

Problémem je, že takováto tradiční představa o vzniku izraelského království nebude zcela nejpřesnější. Alespoň to naznačují nejnovější archeologické nálezy.[[39]](#footnote-39) Především si musíme uvědomit, že kmeny ze severní vysočiny si vytvářely sociální struktury za zcela jiných podmínek, než kmeny z jihu. Jak již bylo řečeno, v obou oblastech panovaly odlišné přírodní podmínky, což byl zásadní determinativ pro jakýkoliv vývoj. O nějakém společném procesu přeměny společenského zřízení nemůžeme tedy uvažovat.

**1.2.2 Utváření království na severní vysočině**

Z toho, co víme díky korespondenci z Tel el-Amarny o společnosti a ekonomické situaci na severní vysočině v mladší době bronzové, můžeme usuzovat, že populace zde žijící, byla poměrně dobře hospodářsky zajištěna a byla natolik početná, aby se mohla pokoušet o územní expanzi či jiné vojenské aktivity. Centrem severní vysočiny byl v této době Šekem, město ovládané místním vládcem, který je zmiňován pod jménem Labayu.[[40]](#footnote-40) Co se dělo v následujících staletích na severní vysočině není úplně známo. Na scéně se objevují historičtí Izraelité, jak dokladuje Merenptahova stéla,[[41]](#footnote-41) nicméně, mimo biblického vyprávění nemáme o jejich vývoji a životě žádné historiografické informace. Není se také čemu divit, jelikož vývoj Izraele, jakožto politického subjektu, probíhal v období úpadku Egypta na vzdálené vysočině, tedy zcela mimo egyptskou imperiální kontrolu.[[42]](#footnote-42) Díky archeologickým nálezům však přece jen něco víme. Centrum moci severní vysočiny se začalo přesouvat stále více jižněji od Šekemu. Zatímco ve 14. století byl nepopiratelným centrem Šekem, v 10. století již podstatná část obyvatel vysočiny žila na poměrně nevelkém území severně od Jeruzaléma.[[43]](#footnote-43) V biblické tradici je na toto území vzpomínáno jako na jádro Saulova království.

Právě zde dochází patrně poprvé k přeměně kmenové organizace Izraelitů na určitou formu monarchie. Původně měl každý kmen své území, které pokládal za své. Obdělávaná půda byla privátní, pastviny byly v držení celého kmene.[[44]](#footnote-44) Tento systém sice platil spíše pro „dimorfní“ typ společnosti, tedy pro společnost žijící na velkém území a vyznačující se dvěma formami obživy, konkrétněji obděláváním půdy a pastevectvím, což bylo charakteristické spíše pro Judskou vysočinu,[[45]](#footnote-45) nemůžeme však vyloučit možnost, že by byl takovýto systém zcela neznámý severním kmenům. Kmenová organizace se však postupem doby počala drolit. To byla cena za přeměnu z kočovníků v trvale usídlený lid. Kmen se postupně měnil v územní skupinu.[[46]](#footnote-46) S takovouto změnou samozřejmě souvisí také další změny společenských struktur. Přicházejí nové problémy, kterým je nutné čelit, aby se tyto nové struktury nezhroutily. S narůstající ekonomickou prosperitou docházelo ke stále větší sociální stratifikaci. Původně téměř rovnostářské zřízení, s politickým systémem založeným na principu příbuznosti, se počalo hierarchizovat.

Co se však nezměnilo, byla neustálá potřeba chránit území proti vnějšímu nepříteli. Tato potřeba ochrany byla s narůstajícím bohatstvím ostatně stále větší. Uvedli jsme, že v obdobích válečných konfliktů vystupovali do popředí vojevůdci, kteří byli obdařeni určitým charismatem. S postupnou změnou společenských struktur a v souvislosti s rozpadem kmenového zřízení a stále větší koncentrací obyvatelstva na nepříliš velkém území Benjamínské vysočiny však takovýto model vojenské hierarchie přestal být efektivní. Větší množství vojenských vůdců znamenalo mocenské problémy v podobě vzájemných konfliktů, týkajících se sfér vlivu, prestižnějšího postavení, vnitřní nejednotnosti společenství, ale i vnější nejednotnosti, která se mohla odrážet ve stránce nedokonalosti válečné strategie. Všechny takovéto problémy samozřejmě oslabují dané společenství a v obdobích vnějšího nebezpečí mohou mít přímo fatální následky. Tuto skutečnost si dříve nebo později každá civilizace uvědomí a není tedy divu, že idea jednoho silného vůdce – krále zachránce, je společná všem primitivním společenstvím. Úkolem takového vůdce byla především ochrana před nepřítelem, ale také zajištění prosperity země a blahobytu lidu.[[47]](#footnote-47)

Tak tomu bylo s největší pravděpodobností také v případě prvního izraelského krále Saula. Jeho jméno se v žádných mimobiblických textech a starověkých nápisech neobjevuje. A pravdou je, že právě takovýto nedostatek psaných důkazů vedl mnoho odborníků k závěru, že nejen Saul, ale například i David, nikdy neexistovali. Tito první králové byli údajně pouze literárními postavami, které sloužily k objasnění formování izraelské monarchie.[[48]](#footnote-48) Nicméně, takovéto důkazy ex absentia nejsou důvodem ke zpochybnění Saula, jakožto historické postavy. Psané dokumenty byly v Levantě té doby velmi vzácné a jejich naprostý nedostatek by neměl být ničím zarážejícím. Archeologie je v tomto ohledu mnohem štědřejší. Ne, že by přímo prokázala existenci konkrétního krále Saula, nicméně, zdá se, že určitá archeologická a historická fakta odpovídají přinejmenším hlavním bodům Saulova biblického životopisu.[[49]](#footnote-49)

Tato skutečnost však pro nás v tuto chvíli není až tak důležitá. Podstatné je, že již někdy na přelomu 2. a 1. tisíciletí př. Kr. existovala severně od Jeruzaléma určitá instituce monarchie, která vyrašila z kmenové federace a v  jejímž čele stál charismatický vůdce – král. Tato monarchie však měla pouze embryonální formu, neboť i přes to, že zde existovala určitá centrální vláda, podržely si jednotlivé klany jistou administrativní autonomii.[[50]](#footnote-50) To byl také patrně jeden z důvodů, proč toto království nemělo dlouhého trvání. Dalším důvodem mohla být v jistém ohledu nedostatečná legitimizace královské moci. Král držel svou moc pouze na základě svých výjimečných schopností, které byly v danou chvíli pro zbytek společenství impozantní a potřebné. Veškeré úspěchy samozřejmě pozici takového vládce posilovaly, neúspěchy ji naopak podkopávaly. Je možné, že první izraelské království mělo problém právě s přechodem mezi charismatickým typem legitimního panství a typem tradičním, který se vázal k systému nástupnictví. Na rozdíl od později vzniknuvšího judského království zde raná forma monarchie nebyla rozhodně založena na dynastickém principu.[[51]](#footnote-51) K tomu neměla dostatek času. Nevíme, zda se zde nedokázal zvyk přeměnit na určitou tradici, či dokonce nebylo dost příležitostí, aby se vůle panovníka ohledně zajištění následnictví dokázala postupem času prosadit jako všeobecně uznávané pravidlo. Můžeme se jen domnívat, že zárodečná forma království na Benjamínské vysočině zanikla dříve, než mohlo k výše zmíněnému vývoji dojít.

Jedna z dalších možností zániku tohoto raného království však nemusela nutně vycházet z krize vnitřní struktury daného společenství. Je celkem pravděpodobné, že primární příčinou byla destruktivní síla přicházející z venku. O tom, že se jednalo o válečné tažení, nemusí být pochyb. Můžeme předpokládat, že bylo ohromné, protože zničující dopad na danou oblast byl katastrofální. O jaké válečné tažení se však jednalo? Abychom na tuto otázku mohli odpovědět, musíme nejdříve určit, ve které době se tato vojenská kampaň měla s největší pravděpodobností odehrát. Z archeologických výzkumů víme, že naprostá většina sídlišť na vysočině byla v průběhu doby železné téměř nepřetržitě osídlena. Oblast severně od Jeruzaléma, tedy oblast osídlení odpovídající právě jádru výše zmiňovaného raného státního útvaru, však prošla krizí vedoucí k tomu, že na konci 10. století př. Kr. již byla naprostá většina sídlišť v dané lokalitě zničena nebo opuštěna.[[52]](#footnote-52) Vojenská agrese musela tedy proběhnout někdy ve 2. pol. 10. století př. Kr. A z této doby víme pouze o jediném tažení, které bylo dostatečně silné na to, aby mělo až tak zásadní dopad na vnitropolitické zřízení v Kenaanu a na následné demografické změny.

Po více než staleté pasivitě egyptských vládců se faraon 22. dynastie Šešonk I., pravděpodobně v roce 925 př. Kr., rozhodl agresivně zasáhnout do politiky v Levantě, aby zde opět prosadil prestiž egyptských králů. I když se jeho záměr zcela nevyvedl, neboť Šešonk I. zemřel brzy po návratu z tažení a za jeho nástupců se styky s Palestinou vrátily čistě do obchodních kolejí,[[53]](#footnote-53) samotná výprava byla nejspíše velmi úspěšná a přinesla bohatou kořist. O tom nás mají alespoň přesvědčit triumfální scény v Karnaku.[[54]](#footnote-54) Tam nám Šešonk zanechal seznam palestinských a syrských měst, o kterých tvrdí, že je dobyl. Tento seznam je možné rekonstruovat jako jistý itinerář celého tažení. Bohužel, nemáme k dispozici žádný narativní záznam o konkrétním průběhu kampaně.[[55]](#footnote-55) Musíme se spokojit s vyobrazením Šešonka I., drtícího nepřátele a odvádějícího velkou skupinu zajatců. Každá postava je určena jménem místa, které farao údajně dobyl. Zmiňovaná místa jsou uspořádána do tří skupin. Pro nás je důležité, že právě první skupina míst zahrnuje, mimo jiné, právě také města a vesnice v oblasti Benjamínské vysočiny.[[56]](#footnote-56)

Z toho, co jsme uvedli, je zřejmé, že možných faktorů, ovlivňujících zánik společenství na severní vysočině, bylo více. Zcela jistě zde působily faktory vnější, tedy jak trvalé ohrožení ze strany nejbližších sousedů, jako byli například Pelištejci, tak i zdrcující vojenská kampaň faraona Šešonka I., ale také faktory vnitřní, jako byla například absence královské tradice, jež by zajistila určitou konzistenci společenských struktur, či nedokonalost a jistá nedozrálost těchto struktur. Když tedy vše shrneme, můžeme říci, že se na Benjamínské vysočině začal někdy v 11. stol. př. Kr. rozvíjet skutečně významný státní celek. Jednalo se o nové politické uspořádání, které se značně lišilo od izolovaného judského systému. Období velkého demografického růstu tohoto celku, na rozdíl od zbývajícího území vysočiny, náhle skončilo. V následujícím období se mocenské centrum vysočiny posunulo severněji k Šekemu. Tam bylo také následně vybudováno Samaří, kde se měl posléze vytvořit první skutečný izraelský královský dvůr.[[57]](#footnote-57)

**1.2.3 Vznik království na Judské vysočině**

Jak již bylo několikrát zmíněno, situace na Judské vysočině byla zcela jiná, než tomu bylo na severu. Odlišnost byla dána především přírodními podmínkami, které zde zcela vylučovaly větší a specializovanější zemědělskou výrobu. Zdejší zalesněná a skalnatá krajina umožňovala pouze omezené pěstování zemědělských plodin a tudíž není udivující, že zde již od doby bronzové existoval pouze malý počet stálých sídlišť a v celkovém počtu zde žijících obyvatel byl nemalý podíl pastevců, kočovníků či chovatelů dobytka.[[58]](#footnote-58) Zdá se, že právě dimorfní typ společnosti zde měl trvalý charakter nejen v průběhu celé doby bronzové, ale také minimálně po celou první fázi doby železné. Rozhodně se nejednalo o nějaký přechodný jev, s jakým jsme se mohli například setkat v Palestině na konci starší doby bronzové, kdy v důsledku doznívání vlhké fáze neolitického subpluviátu a nástupu aridity, docházelo k úbytku městského osídlení[[59]](#footnote-59) a postupnému přechodu obyvatelstva k semi-nomádskému způsobu života, kombinovaného s jednoduchým zemědělstvím.[[60]](#footnote-60)

Podobně, jak tomu bylo v případě severní vysočiny, také o situaci na Judské vysočině ve 14. stol. před Kristem nás poměrně uspokojivě informuje amarnská korespondence. Zatímco severní vysočina měla v tomto období, alespoň se tak zdá, jediné hlavní centrum v Šekemu, na jihu se moc v oblasti dělila mezi centra dvě. Předně se zde nacházel Jeruzalém, v němž panoval jistý Abdichiba. A pak zde byla oblast v okolí Hebronu, kterou ovládal kníže Šuwardata.[[61]](#footnote-61) Území, kterému vládl Abdichiba, odpovídalo zhruba centrální oblasti pozdějšího judského království. Nacházel se zde nevelký počet vesnic. Také samotný Jeruzalém nebyl ničím větším, než částečně opevněnou horskou vesnicí s prostým palácem, jednoduchým chrámem a několika domy, v nichž sídlila rodina místního vládce, tedy veškerá vládnoucí vrstva.[[62]](#footnote-62) Nesmíme se však domnívat, že by takovéto skromné poměry omezovaly místního vládce, jakým byl Abdichiba, ve výbojné politice. Právě naopak. Zdá se, že působil v mnohem větší oblasti, kde prováděl loupeživé nájezdy. V takovém konání si nejspíše vůbec nezadal s nechvalně známým šekemským vládcem Labayu.[[63]](#footnote-63) Na druhou stranu se však musel také bránit proti kořistnickým nájezdům nejen svých sousedů, jako byl například Šuwardata, ale také proti určité semi-nomádské populaci, jež byla v daném období v Sýrii a Palestině přítomna.[[64]](#footnote-64) Jednalo se o Apiru, což byli dost možná zemědělci, kteří utekli před krutými poměry v pobřežních městských státech, či byli jednoduše vyhnáni ze své půdy.[[65]](#footnote-65) Každopádně představovali pro místní vládnoucí třídu bezprostřední nebezpečí, před nímž se bylo potřeba chránit. To nebezpečí bylo někdy natolik závažné, že přimělo dokonce i zavilé protivníky, jako byli právě Abdichiba a Šuwardata, aby se spojili a hrozbu odrazili.[[66]](#footnote-66) Faktem je, že Apiru představovali pro místní vládce neklidnou a nebezpečnou nejnižší třídu, kterou museli nějakým způsobem usměrnit. Mohli si ji například koupit, zlikvidovat ji, ale třeba se s ní také spojit a využít ji k vlastním mocenským zájmům.[[67]](#footnote-67)

V průběhu následujících staletí nepřestávala být Judská vysočina řídce osídleným územím s dimorfním typem společnosti, kterému vládl vůdce z jednoho hlavního centra, jakým byl například Jeruzalém. Archeologické nálezy nám dokládají, že pozůstatky ze starší doby železné (cca1100 – 900 před Kr.) jsou právě v Jeruzalémě četnější než nálezy, které můžeme přiřadit do mladší doby bronzové. Tato skutečnost může svědčit o postupném rozrůstání tohoto mocenského sídla. Nicméně, mimo Jeruzalém k nějakému převratnému vývoji nedošlo. Vysočina zde byla stále řídce osídlena, i když počet stálých sídlišť mírně vzrostl. Jedna věc se však přece jen změnila. I přes to, že charakter řídkého osídlení s dimorfním typem společnosti zůstal neměnný až do vzniku, archeologickými důkazy doložitelného, judského království v 9. století před Kr., zmínky o Apiru se objevují jen do 10. stol. před Kristem.[[68]](#footnote-68) Co se stalo s touto neklidnou semi-nomádskou populací? Zmínky o nich se vytrácejí z historických textů právě v době, kdy podle Starého zákona dochází ke vzniku Davidova a Šalamounova velkého království. Archeologické nálezy sice vyvracejí teorii o velké davidovské říši v 10. stol. před Kr., s honosnými městy, výstavným Jeruzalémem, jednotnou kulturou a centrální správou státu, jenž by zabíral jak severní, tak i jižní vysočinu,[[69]](#footnote-69) nicméně, stejně jako na Benjamínské vysočině, také i na Judské vysočině muselo přece jen dojít k určitým změnám ve společenských strukturách.

K dané problematice je však nutno dodat, že i když nám archeologie nepodává důkazy o existenci spojeného království, některé objevy dokládají iniciativu v obnovování budov v mnohých sídlištích po celém území historického Izraele právě v 10. stol. před Kristem. To samozřejmě odpovídá přibližně období, kdy měl David budovat své království.[[70]](#footnote-70) Z toho, co jsme uvedli, můžeme tedy předpokládat, že podobně jako na severu, také na Judské vysočině vznikla někdy na přelomu 2. a 1. tisíciletí před Kr. určitá embryonální forma království, která se ve skromných podmínkách následně dále rozvíjela. Můžeme však jen předpokládat, jakým způsobem k tomu došlo. Kromě biblického vyprávění o Davidově vzestupu k moci a budování jeho říše, nemáme totiž téměř žádné další informace, které by danou situaci vyjasnily či biblický příběh o králi Davidovi potvrdily.

Jako důkazy o existenci Davidova domu a jeho rodové linii, či přímo o existenci historického Davida, mohou být použity nápisy na stéle z Tel Danu a snad také na stéle krále Méši z Moábu.[[71]](#footnote-71) Na základě zmínek o Davidově domu jsou někteří badatelé ochotni připustit, že právě stély z Tel Danu a Moábu mohou dokazovat existenci reálného Davida, na druhou stranu však tvrdí, že mnoho z toho, co je o Davidovi napsáno v Bibli je naprostá fikce.[[72]](#footnote-72) Ať již je to tak, či ne, jisté je, že i když byl příběh o Davidovi sepsán cca 200 let po jeho předpokládané smrti, nese v sobě některé velice přesné vzpomínky na životní podmínky, které panovaly na Judské vysočině v 10 stol. před Kr. Příběh taktéž obsahuje s největší pravděpodobností stopy věrohodného a původního vyprávění o určitých událostech ze života historického Davida.[[73]](#footnote-73)

To jsme však již poněkud odbočili. Vraťme se tedy zpět k myšlence jakési existence zárodečné formy království na Judské vysočině. Z kultury doby bronzové, ve které hráli kočovníci a pastevci důležitou roli, se postupně vytvořila společnost, jež určitým způsobem modifikovala územní dispozice kmene v jistou formu administrativní organizace pod raným typem monarchie.[[74]](#footnote-74) Zdá se, že i když skutečné království, se všemi atributy, které k takovéto instituci patří, vzniklo na Judské vysočině až v 9. století před Kr., základy k němu byly položeny již ve století desátém, případně i dříve. Důležitá je však ještě jedna věc. I přes veškeré nepříznivé podmínky se vývoj zdejšího společenství pravděpodobně téměř nepřerušil, na rozdíl od toho na severní vysočině, a pokračoval svým pomalým tempem ve své kontinuitě na stále stejném území, jehož správním centrem zůstával stále Jeruzalém. Právě na tomto území mohly proběhnout všechny tři fáze státnosti, tedy období antistátní, státní a substátní.[[75]](#footnote-75) Všechny tyto fáze se významným a pestrým způsobem odrážejí v biblických textech a Starý zákon vděčí těmto třem rozdílným obdobím státu za svůj vznik i redakci, za svůj obsah i tradici, která se v něm odráží.[[76]](#footnote-76)

**1.2.4 Pojetí osoby krále**

Poté, co jsme si přiblížili vznik království na severní i jižní vysočině, je potřeba, alespoň ve stručnosti, nastínit obraz panovníka a vládce, přibližně v té podobě, v jaké na něj bylo ve starověkém Izraeli nahlíženo. Zdá se, že existovala obrovská propast mezi božským úřadem staroegyptského krále, dogmaticky vyjádřena v mytologických představách či v základech pojetí egyptského státu, a mnohem bezvýznamnějším, prchavým obrazem izraelského monarchy.[[77]](#footnote-77) Abychom však mohli tento obraz co nejsprávněji pochopit, musíme si uvědomit několik skutečností, které hrály určitou roli při jeho utváření. Jedná se například o fakt, že období státnosti v Izraeli i Judsku nepřetvořilo zcela segmentární strukturu společnosti, nýbrž spíše vybudovalo segmentární stát, kterému se zcela nepodařilo překonat typický protimonarchistický náboj této společenské formy.[[78]](#footnote-78) Dále nesmíme zapomínat na jisté rozdíly v chápání osoby krále v Izraeli a Judsku. Můžeme se totiž domnívat, že se v severním království nahlíželo na královskou moc z jiného úhlu pohledu než na jihu.[[79]](#footnote-79) To je patrné na první pohled například právě v přístupu k dynastickému principu, o němž jsme se již ostatně zmiňovali výše. Nicméně, jak na severu, tak i na jihu je osoba krále nositelem jistého charismatu, jež je mu uděleno.[[80]](#footnote-80) A tak v Judsku dynastický princip nevyžadoval nezbytně dodržování primogenitury. Zákon primogenitury sice zvýhodňoval nejstaršího potomka, nicméně jmenování krále bylo vyžadováno také a panovník nebyl nucen vybrat za svého nástupce nejstaršího syna.[[81]](#footnote-81) Navíc i zde nástup na trůn předpokládal určité božské vyvolení. Člověk se stával králem především z milosti Boha, tedy nejen proto, že Bůh uzavřel smlouvu s Davidovou dynastií. Tato idea je ostatně charakteristická pro celý starověký Blízký východ, je doložena v Mezopotámii a například v Egyptě byla dovedena až do extrému.[[82]](#footnote-82)

Král byl v Egyptě nejvyšším představitelem státu, zákonodárce a držitel nejvyšších politických a náboženských úřadů. Byl synem boha a jediným bohem žijícím na zemi. Byl hlavním prostředníkem mezi lidmi a bohy. Jeho postavení vyplývalo ze základní koncepce státu, tedy z představy, že Egypt, jakožto území stvořené bohy a ztělesňované bohyní spravedlnosti, pravdy a pořádku Maat, byl ze všech stran obklopen silami chaosu a zla. A právě a jedině král byl zárukou, že tyto síly zla nezvítězí a země tak bude vzkvétat.[[83]](#footnote-83) Velice dobře mohou toto mimořádné pojetí krále charakterizovat texty ze soukromých náhrobních stél úředníků, z nichž značné množství začíná větou, kterou lze volně přeložit jako „*oběť, kterou přináší král*“ (htp di nswt). Tuto frázi egyptologové označují jako „obětní formuli“. Obsahuje v sobě myšlenku, že král jako první obětuje bohům, kteří na oplátku přinášejí obětiny „duši“ zemřelého.[[84]](#footnote-84) Můžeme se také domnívat, že jedním z účelů této obětní formule bylo umožnit zemřelému podílet se na obětech, předkládaných bohům ve jménu krále v hlavních kultovních chrámech. Skutečný význam této stereotypní fráze je sice stále nejasný a odborníci se jej pokoušejí odhalit, nicméně význam osoby krále, jakožto mimořádného prostředníka pro styk s bohy, je nezpochybnitelný.[[85]](#footnote-85)

To, co však platilo v dobách prosperity a největší slávy země, přestalo mít význam v období úpadku. Tak se také stalo, že se během prvního tisíciletí před Kr. stal v Egyptě dříve prestižní titul krále pouhým synonymem pro hlavu státu. A tak se také zdá, že v době kdy zapustila monarchie v Izraeli a Judsku pevně kořeny, již zde nebyl rozdíl v pojetí krále oproti Egyptu až tak hluboký.[[86]](#footnote-86) Hebrejské pojetí monarchy se však přece jen liší. Panovník byl zde svázán smluvní dohodou se svým lidem a s národním Bohem a kdybychom chtěli nejlépe vyjádřit jeho postavení, označili bychom jej za Hospodinova vazala.[[87]](#footnote-87)

**1.3 Promonarchistický a protimonarchistický přístup**

Nyní se pokusíme přiblížit některé postoje k instituci monarchie, které se odrážejí v jednotlivých textech Starého zákona. Takovéto postoje můžeme v zásadě rozlišit na dva hlavní proudy. Předně se bude jednat o protimonarchistický přístup, který můžeme rozdělit v souvislosti textovými vrstvami Starého zákona na předkněžský, kněžský a deuteronomistický.[[88]](#footnote-88) Dalším výrazným názorovým proudem je pak přístup promonarchistický, o kterém můžeme předpokládat, že se bude nacházet především v textových vrstvách, vzniklých v kruzích blízkých panovníkovi, případně v kruzích, obdivujících mocenské zřízení okolních států. V takovýchto případech se teoreticky může jednat o subjekty, mající určitý politický nebo ekonomický vztah k cizím mocnostem. Takto zjednodušeně se však může daná problematika jevit pouze při zběžném nahlédnutí. Abychom ji byli schopni zachytit důkladněji, musíme si přiblížit samotné pojetí moci a vlády v Písmu.

Ve Starém zákoně můžeme především nalézt dvojí pojetí moci a vlády. Jeden směr se zaměřuje na výlučnou a univerzální vládu Hospodina. Pouze v rámci této mimořádné vlády může člověk zastávat funkci vůdce lidu. Toto pojetí v sobě obsahuje celou řadu přístupů, které mohou ze své podstaty více či méně vystupovat proti instituci království v její klasické podobě. Druhý směr nahlíží na vládu člověka nad člověkem kladně a svým způsobem se může na první pohled podobat běžným monarchistickým přístupům dané doby. Můžeme také předpokládat, že oba rozdílné postoje existovaly na území Judska a Izraele vždy. Již v době bronzové zde byly městské státy, ovládané více či méně silnými místními vládci. To jsme si ostatně ukázali již výše. Zároveň zde také žilo kočovné obyvatelstvo, které sice také mělo své vůdce, nicméně, přece jen žilo v poměrně rovnostářském společenství poněkud svobodněji. Nemůžeme také zcela pominout určitý pozitivní či negativní vliv cizích monarchií, které v oblasti uplatňovaly svou politiku.

Všechny takovéto faktory mohly mít samozřejmě vliv na utváření koncepce státu, pokud ovšem nějaká idea státu ve starém Izraeli vůbec existovala. Někteří autoři o tom však pochybují. Například Roland de Vaux naznačuje, že se zde vlastně žádná silná a jednotná idea státu neměla čas vytvořit. Ani kmenová federace, ani poexilní společnost nebyly státy v pravém slova smyslu. A monarchie, ve svých nejrůznějších podobách, se udržela na severu maximálně tři století, na jihu pak přibližně o století déle.[[89]](#footnote-89) Je pak otázkou, jakým způsobem by takovéto krátké období ovlivnilo lidskou mentalitu? Každopádně, zdá se, že na takovémto specifickém historickém pozadí vyrostly základy nejen negativní politické teologie, ale nejspíše také negativního pojetí státu.[[90]](#footnote-90) A co se týká koncepce státnosti, musíme se přiklonit k teorii, že se zde žádná pevná idea v průběhu trvání monarchie neutvořila. Může o tom svědčit ostatně fakt, že se poexilní společnost navrátila k předmonarchistickému způsobu života s pozoruhodnou lehkostí.[[91]](#footnote-91)

Zajímavá je například také skutečnost, že místo, které ve starověkém Egyptě tradičně zaujímal panovník, je v Izraeli vyhrazeno nejen Bohu, ale také lidu. V myšlenkovém světě Egypťanů tak pojem „národ“ není stanoven. Farao vládne nad lidmi a zosobňuje jejich kolektivní identitu. Společnost je zde konstituována jen skrze stát. V Izraeli naproti tomu máme co dělat spíše se „společností proti státu“.[[92]](#footnote-92) Pojetí moci zde má silný teokratický charakter, který vychází z myšlenky, že Izrael je Hospodinovým lidem a nemá jiného pána než Hospodina. To je také důvod proč Izrael zůstává od počátku až do konce náboženským společenstvím. Zdá se, že takovéto pojetí moci, tolik typické a základní pro izraelské myšlení, inspirovalo oba rozdílné názorové proudy, které jsme výše zmínili.[[93]](#footnote-93)

**1.3.1 Kritika království**

Naznačili jsme, že existovalo větší množství názorových proudů, které rozdílným způsobem a intenzitou vystupovaly proti klasickému pojetí monarchie. Tyto přístupy se nám zachovaly samozřejmě v textech Starého zákona. My si nyní některé tyto texty ve stručnosti přiblížíme. Silné odmítnutí království obsahuje například již kniha Soudců. Zde lid z vděčnosti za záchranu nabízí Gedeónovi dědičné vladařství (Sd 8,22). Neuvědomují si, že je to zrada na Hospodinovi. Gedeón však nabídku odmítá, neboť ví, že jediným panovníkem Izraele je Hospodin (Sd 8,23).[[94]](#footnote-94) Gedeón odmítá království především z náboženských důvodů, nicméně odpor vůči monarchii mohl obsahovat také momenty politické.[[95]](#footnote-95) To může být již patrné z příběhu Gedeónova syna Abímeleka, který, na rozdíl od svého otce, zatouží po královském titulu a neváhá si jej zajistit tím, že nechá povraždit své bratry. Což je ostatně způsob typický pro panovníky nejen té doby.[[96]](#footnote-96) Asi nejvýraznější odmítnutí monarchie v knize Soudců pak zazní v Jótamově bajce (Sd 8,9-15).[[97]](#footnote-97) Nicméně, za jistých okolností můžeme tvrdit, že kniha Soudců, ve své celkové podobě, je monarchii spíše příznivě nakloněna. K tomuto tvrzení nás vede skutečnost, že doba, kterou kniha zachycuje, je z komplexního hlediska hodnocena negativně, neboť zemi chybí jednotící síla království.[[98]](#footnote-98)

Také v knihách Samuelových a Královských je monarchie kritizována rozličným způsobem. Zdá se, že nejstarší a nejtvrdší kritika se týká cizoložství a vraždy, které spáchá David (2S 11), intrik, které vedou k Šalomounovu pomazání (1Kr 1,11-31) a dále pak nemilosrdného zničení Šalomounových protivníků (1Kr 2,13-25; 2,28-35).[[99]](#footnote-99) Konec Davidovy vlády doprovázelo silné napětí mezi severem a jihem a za Šebovými slovy (2S 20,1) se možná ukrývá také zásadní odmítnutí království.[[100]](#footnote-100) Patrně ze stejné doby, tedy z období raného království či z jeho střední fáze, může pocházet také „královské právo“, které Samuel přednáší Izraelitům (1S 8,11-17).[[101]](#footnote-101) Jedná se o jednu z tradic o vzniku království, která je silně protimonarchistická.[[102]](#footnote-102) Jsou v ní zachyceny ekonomické dopady královské vlády, které byly následně deuteronomistickou školou doplněny o teologické zdůvodnění odmítnutí království.[[103]](#footnote-103) Ostatně deuteronomistický redaktor knih Královských odsuzuje všechny krále Izraele a také většinu králů Judských.[[104]](#footnote-104) Z toho, co jsme zmiňovali, je patrné, že kromě teologických, politických a ekonomických důvodů, existovaly pro protimonarchistické smýšlení také důvody morální. Zdá se, že odpůrce monarchie utvrdily v jejich názoru zločiny, které se udály na královském dvoře v Jeruzalémě.[[105]](#footnote-105)

Odsouzení monarchie, ale také kritiku zneužívání moci a špatné vlády můžeme samozřejmě nalézt i u proroků jako je například Ezechiel (Ez 34,1-10; 43,7-9).[[106]](#footnote-106) Kniha Ozeáš také obsahuje poměrně radikální kritiku politiky, společnosti i kultu. To, co se dělo v centrálních oblastech veřejného života je především synonymem pro odpadnutí od Hospodina. Ozeáš činí za tento neblahý stav i za následky, které takovéto konání přinese, odpovědné království i s jeho úřady a kněžstvem. Tyto instituce jsou pro něj ne vůdci, ale svůdci lidu a vše co činí, pramení z jejich sobectví a slouží k jejich sebeukájení.[[107]](#footnote-107) Sofonjáš taktéž odsuzuje nepravosti ve státním a mocenském zřízení. Bohatí lidé třímající moc jsou podle něj neschopni spolupodílet se na udržení spravedlnosti a řádného chodu společnosti.[[108]](#footnote-108) A podobných příkladů bychom ostatně mohli uvést více, nicméně není naším záměrem předkládat na tomto místě kompletní výčet textů, které jsou nějakým způsobem namířeny proti monarchii či zneužívání moci.

Na druhou stranu však musíme opět připomenout, že zde také existoval názorový proud, který byl monarchii a královským institucím příznivě nakloněn. Jako nejvýraznější příklady takovéhoto smýšlení můžeme uvést některé texty knih Samuelových (1S 9,1-10; 11,1-11; 2S 7,8-16), kde nalezneme pasáže oslavující nejen království, ale také glorifikující krále Davida a jeho dynastii. Dále můžeme zmínit také královské žalmy (Ž 2, 18, 20, 21 atd.)[[109]](#footnote-109) Z daného je samozřejmě patrné, že ne všichni lidé zastávali nepřátelský postoj vůči monarchistickému pojetí moci, případně, že ne všem obyvatelům Izraele a Judska kritický pohled na království bránil v nahlížení na Davida či jiné panovníky, jako na dobré vládce a vzorné krále. V průběhu času byl obraz Davida či Šalomouna očišťován a jejich úspěšné skutky poskytly legitimitu jejich vládě. Svou roli v tomto přístupu mohla zajisté hrát také jedna myšlenka, vycházející z představy, že čím déle se Davidova dynastie udrží u moci, tím více v ní člověk uvidí dílo Hospodinovo.[[110]](#footnote-110) Ostatně, také tato idea je součásti již zmíněné koncepce, že Izrael je Hospodinovým lidem a nemá jiného pána než Hospodina. Dobrá vláda vedoucí k prosperující společnosti je pak dostatečně legitimní. A právě takovýto přístup může přijímat království jako něco, co je tolerované Hospodinem (1S 8,7-9), co je podřízeno jeho volbě (Dt 17,15) a co probíhá především v rámci jeho výlučné vlády. Obava před napodobováním cizích monarchií (1S 8,5; Dt 17,14) a ze zla, které je následkem špatné královské vlády (1S 8,11-17; Dt 17,16-17), však stále přetrvává.[[111]](#footnote-111)

**2 TÉMA „VLÁDY“ A PROBLEMATIKA MOCI V PŘÍBĚZÍCH**

 **PATRIARCHŮ**

 Jestliže vycházíme ze základního rozdělení knihy Genesis na dvě hlavní části, tedy na předvěk (Gn 1 - 11) a na příběhy patriarchů (Gn 12 - 50),[[112]](#footnote-112) můžeme říci, že v příbězích patriarchů je téma „vlády“ a pojetí moci zachyceno daleko lépe, než dějinách předvěku. Nejde ani tak o kvantitu textů, které by se této problematiky dotýkaly, jako spíše o jedinečnost a výraznost přístupu, který je v daných textech zachycen. Nelze však samozřejmě zcela s jistotou tvrdit, že rozpracování takovéto problematiky muselo nutně být autorovým záměrem, alespoň ne tím primárním, nicméně, nelze si také představit, aby se takováto látka dostala do jednotlivých příběhů zcela náhodou.

Téma vlády a moci může být například spatřováno v popisu rovnocenného postavení patriarchy a místního vládce. Takovýto rovnocenný vztah sice nebývá většinou zachycen výrazně, ale je bezpochyby zřejmé, že způsob kontaktu mezi místním vládcem a patriarchou, v jednotlivých textech popisovaný, staví často oba protagonisty do téměř stejného postavení. Jedním z textů, jenž se v příbězích patriarchů nejvýrazněji a zcela jedinečně dotýká problematiky moci, je s největší pravděpodobností příběh v knize Genesis 14,1-24, nazvaný „Bitvy králů a vítězství Abramovo“. Jedinečnost pojetí je zde dána mimo jiné také tím, že samotný tento text můžeme v rámci knihy Genesis pokládat za zcela výjimečný. Látka v něm zachycená je totiž zcela odlišná od toho, co známe z jiných příběhů o praotcích Izraele.[[113]](#footnote-113)

 **2.1 Bitvy králů a vítězství Abramovo (Gn 14,1-24)**

Tento příběh, zachycený v knize Genesis 14,1-24, pojednává o konfliktu mezi čtyřmi mocnáři a pěti odbojnými králi. Šineárský král Amráfel, elasarský král Arjók, elamský král Kedorlaómer a král pronárodů Tideál se vydali potrestat rebelující krále Sodomy, Gomory a Bely, kteří se vzbouřili proti dvanáct let trvající Kedorlaómerově nadvládě. Ke vzbouřeným králům se přidali ještě další dva. Král ademský a sebójský. Jejich aliance však byla poražena a útočníci poté, co vydrancovali města poražených králů, odtáhli s bohatou kořistí. Do jejich zajetí padl také Abrahamův synovec Lot, se svým majetkem i lidmi, neboť v té době sídlil v Sodomě. Když se o tom Abraham (v tomto příběhu stále vystupující pod jménem Abram) dozvěděl, vytáhl se svou čeledí a pronásledoval agresory až k Danu a následně ještě dále na sever k Damašku. Postupně během noci své nepřátele přepadal a pobíjel. Veškerou uloupenou kořist získal zpět a podařilo se mu také zachránit Lota s jeho lidmi i majetkem.Po tak slavném vítězství mu při následném návratu požehnal šálemský král Malkísedek, jenž byl také knězem Boha Nejvyššího, a Abraham mu dává desátek z celé kořisti. Toto je zhruba příběh Abrahamova vítězství nad čtyřmi mocnými králi.

Celkové Abrahamovo dobrodružství, popsané v knize Genesis 12,1 - 25,10, se skládá z řady samostatných pověstí, které na sebe často příliš nenavazují, a když, tak jen s pomocí všeobecných obratů. Zdá se také, že závěry jednotlivých příběhů také nepočítají s nějakým pokračováním.[[114]](#footnote-114) Jedním z takovýchto příběhů je bezpochyby právě výše zmíněné vyprávění. I když můžeme tvrdit, že se také může jednat o součást skupiny pověstí o Abrahamovi a Lotovi,[[115]](#footnote-115) nelze pominout skutečnost, že příběh zachycený v Gn 14 je ve své podstatě jedinečný, neboť nám představuje Abrahama jako výjimečného válečného hrdinu.[[116]](#footnote-116) Nicméně tím, že jsou do celého vyprávění vpleteny osudy Lota, můžeme také říci, že příběh ve své konečné podobě tak, jak jej známe dnes, dobře zapadá do celkového cyklu o Abrahamovi a Lotovi.[[117]](#footnote-117) Ostatně, někteří vědci jsou přesvědčení, že celý tento příběh je vypravován především kvůli Lotovi, jenž zde vystupuje pasívně, jako oběť, což je však důsledek jeho špatného rozhodnutí se pro život v bezbožném a hříšném městě Sodoma.[[118]](#footnote-118) To je však jen jeden úhel pohledu a nemusí být samozřejmě nejsprávnější, zvláště, když se jedná o tak výjimečný, a tím pádem i komplikovaný a kontroverzní materiál, jakým je bezpochyby text knihy Genesis 14.[[119]](#footnote-119)

Pokud bychom chtěli všeobecně charakterizovat příběhy týkající se života patriarchů v knize Genesis, můžeme říci, že v sobě nesou vyprávění o prapředcích jednotlivých ras či národů. Základ všech takovýchto pověstí spočívá v teorii, že každý národ, Izraelity nevyjímaje, pochází z určité jedné rodiny, na jejímž počátku stojí konkrétní předek a která se postupně rozrůstala.[[120]](#footnote-120) To je samozřejmě také případ cyklu vyprávění o Abrahamovi ve své komplexní podobě. Abraham tak představuje předka mnoha národů. V jednotlivých pověstech pak zosobňuje typ smířlivého manžela, zbožného a poslušného muže.[[121]](#footnote-121) Ve výše uvedeném textu je však vykreslen ve zcela jiném světle, než je tomu u ostatních příběhů.[[122]](#footnote-122) Ve 14. kapitole knihy Genesis totiž vystupuje jako schopný válečník a stratég, na rozdíl například od příběhu o Sáraj a Hagar (Gn 16), kde je zobrazen jako mírumilovný a pokojný manžel.[[123]](#footnote-123) Není tedy divu, když se většina badatelů shoduje v názoru, že 14. kapitola knihy Genesis pochází z jiného zdroje, než je tomu v případě ostatních textů této knihy.[[124]](#footnote-124) Otázkou je, o jaký zdroj či pramen se ve skutečnosti jedná? Martin Noth je přesvědčen, že tuto otázku nebylo možné zodpovědět v minulosti a není ji možné s jistotou objasnit ani při současném stavu poznání.[[125]](#footnote-125) My se však touto problematikou na tomto místě dále zabývat nebudeme, neboť se k ní vrátíme později, v kapitole, jež bude přímo vyhrazena tématice o původu a době vzniku vybraných textů. Zde se prozatím spokojíme s konstatováním, že 14. kapitola patří, navzdory své čisté konstrukci, lehkosti a srozumitelnosti, s jakou je vyprávěna, k textům, ke kterým se exegeze staví jako ke sporným částem Pentateuchu.[[126]](#footnote-126)

**2.1.1 Struktura 14. kapitoly knihy Genesis**

Dříve, než přejdeme k výkladu výše zmiňované kapitoly, přibližme si alespoň ve zkratce její strukturu. Předně si musíme uvědomit, že Gn 14 se skládá z několika částí, které jsou odlišného druhu a původu. Můžeme si povšimnout, že trvá poměrně dlouhou dobu než se v tomto příběhu na scéně objeví jeho hlavní postava - Abraham. Na rozdíl od jeho ostatních dobrodružství zde není zmiňován od počátku, ba dokonce nepřichází na scénu, ani když vrcholí agrese dobyvatelů. Teprve, když východní králové končí své vítězné tažení a vracejí se domů, přichází Abrahamova chvíle. Problém je, že od tohoto momentu se charakteristika vyprávění zcela mění. Již se zde nejedná o pečlivě, do všech podrobností a detailů rozpracovaný válečný příběh, který má téměř podobu historického dokumentu.[[127]](#footnote-127) Na pozadí mezinárodních událostí se objevuje obyčejný člověk Lot, jehož role je zde však zcela nezbytná. Jen díky němu může autor zapojit do víru událostí také Abrahama, který až doposud stojí stranou veškerého dění. Války mocnářů se ho netýkají a nejspíše ho ani nezajímají.[[128]](#footnote-128) Z výše uvedeného je tedy zřejmé, že se 14. kapitola knihy Genesis skládá minimálně ze dvou částí, které jsou navzájem odlišné co do původu, tak i druhu vyprávění.[[129]](#footnote-129) C. Westermann je pak přesvědčen, že v současné době můžeme velice dobře rozpoznat tři části textu, které se od sebe navzájem liší. První část je možno označit jako zprávu o vojenském tažení východních králů (Gn 14,1-11). Druhá část pak, s největší pravděpodobností, představuje základní materiál celé kapitoly a může být označena jako vyprávění o osvobození Lota (Gn 14,12-17 a Gn 14,21-24). Do tohoto vyprávění byl později vložen ještě text o Malkísedekově požehnání (Gn 14,18-20). Epizoda s Malkísedekem pak tvoří třetí část 14. kapitoly knihy Genesis.[[130]](#footnote-130)

**2.1.2 Abraham a jeho spojenci**

V dávných dobách individuální člověk neznamenal mnoho. Daleko více zájmu vzbuzovaly osudy národa, kmene, rodiny či klanu. Jejich osud byl osudem jednotlivce.[[131]](#footnote-131) Na druhou stranu, pověsti o vzniku národa, kmene a podobně, povětšinou nutně vycházejí z dobrodružství individuální osoby, která se stává prapředkem. Tak je tomu také samozřejmě v případě Abrahama. Jakožto vzor prapředků, spravedlivý člověk z něhož vzešly pronárody, se musel Abraham s největší pravděpodobností stát nutně nejen archetypem zbožného a poslušného muže, ale také archetypem hrdiny. Musel se také stát osobností nejen v lokálním, ale také v mezinárodním měřítku. Když nahlédneme do kapitol, které předcházejí našemu textu, tedy konkrétně do kapitol Gn 12 a Gn 13, vidíme, že zde dostává Abraham od Hospodina příslib země pro své potomstvo (Gn 12,7; 13,15). Poté, co mu je takto přislíbena země, může se stát skutečným prapředkem pro své potomstvo. To znamená, že nebude pouze počátkem jakési genetické linie, pouhým předkem v obecném slova smyslu, ale někým, kdo navíc představuje propojení mezi národem, jenž vznikne z vyvolené části jeho potomstva, a zemí, jež byla pro jeho rodinu připravena. Abraham sice v Kenaanu přebývá jako host, ale nejen v symbolické rovině zde již přeci jen zapustil kořeny. Tyto kořeny pak navždy spojí vyvolený národ se zaslíbenou zemí. V tom také, mimo jiné, spočívá národní význam Abrahama.

Ve 14. kapitole knihy Genesis pak dochází v případě Abrahama k velkému posunu. Jeho postava je umístěna do centra zcela jiného druhu vyprávění. Abraham se zde stává hlavní postavou na mezinárodní scéně své doby.[[132]](#footnote-132) Nevystupuje zde jako nějaký slabý nomád bez domova, který se musí mít na pozoru před každým bezvýznamným místním vládcem. Třímá ve svých rukou moc, jíž se nemůže rovnat moc jiných zúčastněných. Bojuje se čtyřmi monarchy, kteří přitáhli z nejvzdálenějších koutů Mezopotámie, jedná s králem Jeruzaléma (Šálem), jednoho z hlavních měst Kenaanu.[[133]](#footnote-133) Tam, kde patero místních vládců neuspěje a zcela selže, Abraham vítězí bez nejmenších potíží. Tento obraz je svým způsobem navíc umocněn skutečností, že Abraham vítězí jakožto cizinec. V očích starousedlíků je Abraham „Hebrej“. Tam, kde neuspěli místní, uspěje cizinec.[[134]](#footnote-134) Genesis 14,13 je ostatně jediným místem, kde je Abraham označen jako Hebrej, a je otázkou, zda má zde toto označení význam etnický, sociální, či má dokonce označovat určitou válečnickou třídu.[[135]](#footnote-135) Podle Gerharda von Rada výraz „Hebrej“ ve starověkých dobách nesouvisel s určitou národností, ale běžně se užíval již od druhého tisíciletí před Kr. v mnoha zemích Předního východu k označení spodní společenské vrstvy.[[136]](#footnote-136) V Izraeli se postupem doby začal stále více tento název používat ve významu národnostním.[[137]](#footnote-137)

Máme tedy v podstatě dvě možnosti, jak takovéto označení v našem textu chápat. Jestliže se přikloníme k národnostnímu významu, který může být příznačný zhruba až pro 2. polovinu 1. tisíciletí před Kristem, bude takovéto označení Abrahama, coby osoby žijící hluboko v preizraelském období, jistým anachronismem. To, že je Abraham popisován jako Hebrej, můžeme pak v takovém případě samozřejmě chápat jako doplněk redaktorů, kteří zde chtěli určitým způsobem vyjádřit vlastní úhel pohledu. Dost možná měli potřebu představit svého hrdinu jako člena určité skupiny lidí, která by byla ve zřejmém kontrastu k množství postav, jejichž jména byla uvedena v předcházejících pasážích 14. kapitoly (Gn 14,1-11).[[138]](#footnote-138) V případě druhé možnosti, tedy při užití výrazu „Hebrej“ ve významu sociálním, musíme zvážit velice opatrně, co takovýmto označením chtěl autor skutečně vyjádřit. Otázkou totiž je, zda bylo možné, aby si lidé v době vzniku textu pamatovali na Apiru a použili je v biblickém vyprávění? Jestliže ano, pak vyvstává další otázka. Jakou charakteristiku si Apiru udrželi v povědomí lidu? Bylo na ně stále nahlíženo jako na neklidnou a nebezpečnou nejnižší společenskou třídu, která proslula svými loupeživými nájezdy v období doby bronzové a způsobila tak mnoho vrásek na čelech tehdejších místních vládců? A nebo se obraz Apiru během staletí zidealizoval, tak, jak se tomu stalo v případech slavných zbojníků, lupičů a banditů, kteří se ještě do dnešních dnů těší v naší západní kultuře podivuhodné popularitě? Pro tuto druhou možnost dost možná svědčí i biblický příběh krále Davida, jehož některá dobrodružství velice připomínají klasický zbojnický příběh. I. Finkelstein a N. A. Silberman jsou ostatně přesvědčeni o tom, že historický David se ve skutečnosti proslavil právě jako schopný vůdce zbojníků.[[139]](#footnote-139) Jestliže si starověcí Izraelité zidealizovali postavu zbojníka Davida, jehož působení v roli vůdce banditů je pod jistým úhlem pohledu velmi podobné právě tomu, čím byli charakterističtí Apiru, proč by si nemohli podobným způsobem upravit obraz taktéž o Apiru.

Není však až tak důležité odhalit přesný význam daného označení. Podstatné je, uvědomit si skutečnost, že Abraham v příběhu vystupuje opravdu jako někdo cizí. Jako někdo, kdo v dané lokalitě působí jen dočasně. Tento dojem je o to více umocněn zmínkou o Abrahamových spojencích. Anér, Eškól a Mamre jsou totiž postavy, jejichž jména jsou spjata se stejnojmennými místy.[[140]](#footnote-140) Sám Abraham tou dobou žije při božišti právě Emorejce Mamreho, jenž je bratrem Eškóla a Anéra (Gn 14,13). Z kontextu vyprávění je však patrné, že i když sídlí na cizích pozemcích, není v podřízeném postavení k jejich majiteli. Mamre a jeho bratři nejsou Abrahamovými patrony, ale jeho spojenci.[[141]](#footnote-141) To však není všechno, neboť toto spojenectví má svou dominantní postavu. A tou postavou je právě Abraham. Což je vlastně paradox. Nomád bez vlastní půdy, jehož moc nemá ještě úplně povahu patriarchálního panství v pravém slova smyslu,[[142]](#footnote-142) žije na území Mamreho, což vyvolává dojem, že je mu podřízen. Zdá se, že Mamre má moc, kterou můžeme označit již ne jako patriarchální, ale patrimoniální. Jeho mocenská autorita domácnosti se již decentralizovala tím, že přerozdělil jednotlivé příděly vlastní půdy mezi některé členy své rodiny či jiné příslušníky daného společenství, v našem případě Abrahama. Za takovýchto okolností by však s největší pravděpodobností byl hlavou společenství Mamre. Z textu však jasně vyplývá, že není. Je to Abraham, kdo rozhoduje například o kořisti a o podílech pro své spojence (Gn 14, 20b; 14,24).

Kde pramení ona moc, která z Abrahama činí hlavního a dominantního aktéra celého dění? I když sídlí na území jednoho z členů společenství, je sám hlavou tohoto spolku. Proč tomu tak je? Jedno z možných vysvětlení může spočívat v tom, že Abrahamova moc pramení z toho, že je označen jako Hebrej. Tedy, pokud autor užil daného označení ve významu socioekonomickém. Tak by Abraham, jako semi-nomád, ne nepodobný Apiru, představoval i se svými lidmi určitou nebezpečnou sílu, kterou bylo nutné nějakým způsobem ovládnout, využít ji ve vlastní prospěch a spojit se s ní. Mamre a jeho bratři to učinili tím, že uzavřeli s Abrahamem určitý druh smlouvy. Nechávají jej pokojně žít na své půdě a on již dále nepředstavuje hrozbu pro jejich lid a majetky. A nejen to. V časech válečných je více než užitečným spojencem. Je ochráncem i vojenskou silou, kterou nelze, v prostředí malých kenaanských království, městských států a neustálých konfliktů mezi nimi, opomíjet.[[143]](#footnote-143) Dokonce dokáže svým spojencům zajistit bohatý podíl z kořisti. Pro Mamreho a jeho bratry je tudíž smluvní závazek velice výhodný. Co z něj plyne pro Abrahama, není, v kontextu vyprávění 14. kapitoly, až tak zřejmé. Nicméně, pravdou je, že takovéto podobné smlouvy byly v období doby bronzové v Kenaanu zcela běžné. Tak nás o tom alespoň například informuje amarnská korespondence. Ostatně, v knize Genesis jsou zmiňovány také podobné další smlouvy (Gn 21,22nn; 26,28nn).[[144]](#footnote-144)

Mamre a jeho bratři, jakožto Abrahamovi spojenci, představují v našem příběhu přece jen určitý problém. O tom je alespoň přesvědčen C. Westermann, který poukazuje na skutečnost, že v textu najdeme zmínku o těchto postavách pouze před začátkem Abrahamova osvobozujícího tažení (Gn 14,13) a pak na jeho konci, v souvislosti s dělením kořisti (Gn 14,24b). V průběhu vyprávění o záchraně Lota však o nich zmínka chybí. Čtenář tak může nabýt dojem, že Abraham bojuje proti čtyřem mocným králům jen sám se svými služebníky.[[145]](#footnote-145) Nicméně, podle Gn 14,24 doprovázeli Abrahama do bitvy také jeho spojenci. „*Sám nechci nic, jen to, co snědla družina, a podíl pro muže, kteří šli se mnou; Anér, Eškól a Mamre, ti ať vezmou svůj podíl.* “ Jestliže se účastnili bojů, jak je z uvedeného textu patrné, a zasloužili si tak podíl z kořisti, proč nejsou zmíněni již v textu Gn 14,14? Jedná se pouze o příklad neobratného vyprávění, jak předesílá H. Gunkel?[[146]](#footnote-146) Nebo jsou příčiny této skutečnosti položeny někde jinde? Může být pravděpodobné, že jak zmínka o spojenectví, tak i o podílu na kořisti, je dodatkem pozdější kompozice. Redaktor tím chtěl patrně představit Abrahama nejen jako mocného muže, ale také jako osobnost, která je a jedná v pozici určitého spojeneckého svazku, který je protipólem ke spojenectvím zmiňovaným v první části celého vyprávění, tedy v Gn 14,1-11.[[147]](#footnote-147)

**2.1.3 Abraham a východní králové**

Problematika moci je, mimo výše probíraný spojenecký vztah mezi Abrahamem, jakožto cizím nomádem, a domácími usedlými hodnostáři, zachycena také v dalších pasážích 14. kapitoly knihy Genesis. Můžeme dokonce tvrdit, že ještě výrazněji. Poměr moci mezi Abrahamem a jeho spojenci jakoby byl pouhým předstupněm mnohem úžasnějšího a neuvěřitelnějšího vyobrazení konfrontace síly a moci Abrahama a moci východních králů, kteří bez větších problémů rozdrtili síly pěti místních panovníků, ovládajících pouze malá království.

Na jedné straně tedy stojí čtyři králové, kteří urazili stovky mil, aby rozdrtili pět nepříliš mocných panovníků z východního Kenaanu, což samo o sobě zní nepříliš reálně,[[148]](#footnote-148) a na druhé Abraham, jen se svými lidmi, či případně, i se svými spojenci. Takovýto poměr sil se jeví taktéž téměř fantasticky. Můžeme říct, že se zde jedná o jakýsi mocenský propletenec, na jehož vrcholu však jednoznačně stojí vítězný Abraham. Nejslabším článkem je pak oněch pět kenaanských králů, kteří se sice dokázali vzbouřit proti cizí nadvládě, ale svou nezávislost nedokázali dlouho udržet. Byli poraženi a přišli o vše. Jinak řečeno, ač se titulovali jako králové, vládnoucí svým městským státům, neměli dostatek síly, aby zajistili jednu ze základních povinností panovníků, totiž, bezpečí a ochranu pro svůj lid. Na rozdíl od nich nebyl Abraham králem, nebyl ani místním vládcem, který by ovládal některé z místních sídlišť. Byl pouhý kočující chovatel dobytka, jenž však byl schopen ochránit nejen sebe a své blízké, ale také porazit vojensky silnějšího nepřítele a zajistit navrácení uloupeného majetku právoplatným majitelům.

Abraham dokázal pronásledovat a porazit čtyři krále, kteří vyplenili téměř celý Kenaan, pouze se svými 318 lidmi. Jak si tento údaj správně vysvětlit? „*Když Abram uslyšel, že jeho bratr byl zajat, vytrhl se svými třemi sty osmnácti zasvěcenci, zrozenými v jeho domě a sledoval útočníky až k Danu.*“ Tak zní text Gn 14,14, z kterého je zřejmé, že pro autora bylo velice důležité uvést právě takovýto počet mužů, s největší pravděpodobností především proto, aby mohl být Abraham oslavován za porážku tak mocné armády s pouze tak malým množstvím bojovníků. Co si však můžeme pomyslet o vypravěči, který popisuje takovéto vítězství. Může něco takového opravdu myslet vážně? Zmínka o třech Abrahamových spojencích situaci nijak nezlepšuje. I kdybychom předpokládali, že tito místní hodnostáři měli větší vojenské oddíly, je stále nemožné obdržet dostačující počet bojovníků, který by byl schopen v reálném světě rozdrtit koalici čtyř velkých králů.[[149]](#footnote-149)

Vítězství 318 mužů nad spojenými armádami východních agresorů je zkrátka nejúžasnější událost v příběhu přeplněném úžasnými událostmi.[[150]](#footnote-150) Jak ale přišel autor právě k takovému číslu? Taková přesná informace nebyla jistě pouhým náhodným výsledkem čisté fantazie. Může být uvažováno o tom, že se jedná o číselnou hodnotu jména Abrahamova služebníka Elíezera (rz)[yla *= Můj Bůh je pomoc*), zmiňovaného v Gn 15,2 jako případného Abrahamova dědice.[[151]](#footnote-151) Další možností je, že se jedná o astronomický údaj, podle kterého je Měsíc viditelný po 318 dní v roce. V symbolické rovině by pak Abraham, jakožto hlavní hrdina, představoval měsíční božstvo, které je následováno 318 zasvěcenci.[[152]](#footnote-152) Číslo 318 tak jednoduše představuje další problém, na který nalezneme jen stěží jediné vysvětlení. A to jak v rovině symbolické, tak i v rovině reálného číselného významu. Například R. Alter uvádí, že dané číslo, jakožto počet bojovníků, kterými mohl Abraham disponovat, zní celkem realisticky.[[153]](#footnote-153) Naproti tomu C. Westermann připomíná, že Abraham byl nomád, a tudíž by bylo nemožné, aby vládl tak velkým počtem zbrojného lidu. Kdyby byl schopen postavit tři stovky bojeschopných mužů, musela by celá jeho domácnost čítat něco kolem tisíce osob, což se jeví jako zcela nemožné.[[154]](#footnote-154)

Ať již Abraham disponoval jakýmkoliv počtem bojeschopných mužů, jedno je jisté. V žádném případě neovládal větší vojsko než koalice čtyř králů. Dokonce se můžeme domnívat, že neměl ani více bojovníků než pět poražených kenaanských panovníků. V tom také, jak již bylo řečeno, spočívá podstata jeho velikosti. Není králem, nemá ani žádný jiný významný titul. Právě naopak. Jeho jediné označení je Hebrej. Nevlastní žádné pozemky, neovládá žádné město či jiné sídliště. A přes to všechno vládne větší mocí než ostatní protagonisté. On je nomád bez domova, ale žádný král se mu nemůže vyrovnat, tedy až na jednu výjimku, kterou se však budeme zabývat až o něco později. Bojující králové se s ním nejen nemohou rovnat, ale ani z daleka nejsou schopni jeho velikosti. Tato skutečnost je výborným způsobem vyjádřena v Gn 14,21-23, kde vděčný král Sodomy nabízí Abrahamovi, aby si ponechal ukořistěné jmění. *„Abram však sodomskému králi odvětil: „Pozdvihl jsem ruku v přísaze Hospodinu, Bohu nejvyššímu, jemuž patří nebesa i země, že z ničeho, co je tvé, nevezmu nitku ani řemínek k opánkům, abys neřekl: „Já jsem učinil Abrama bohatým.* *“* Co vede Abrahama k takovému postoji? Chtěl tímto způsobem autor vyjádřit, že je Abrahamova velkorysost pro něj důležitější než velikost jeho materiálního bohatství?[[155]](#footnote-155) Abraham měl totiž právo ponechat si vše. Lidi i jmění. Král Sodomy si ho dovolil požádat o navrácení lidu. Zde je dobré si uvědomit, že neměl prostředky ani moc svůj požadavek jakkoli prosadit. Abraham si jeho bezmoc musel samozřejmě uvědomovat. Věděl, že si může bez problémů nechat ukořistěný lid i majetek. A tato skutečnost činí jeho konání ještě významnějším.

Jeho rozhodnutí však není jen projevem šlechetnosti a velkorysosti. C. Westermann nabízí ještě jiný úhel pohledu. Jestliže vyprávění zachycené v Gn 14,12-17; 14,21-24 má původ v období soudců, zachycuje zajisté také základní zájmovou problematiku Izraele té doby. A tou je, mimo jiné, otázka vlády na Izraelem. Má vládnout král, na základě dynastického principu, či Hospodin, prostřednictvím charismatického vůdce? Měl by vítězný osvoboditel založit vlastní dynastii z prostředků nabytých z válečné kořisti?[[156]](#footnote-156) Stačí vzpomenout pouze Gedeóna a nabídku, kterou dostává (Sd 8,22-23). V našem případě stojí v kontrastu postoje a názory krále Sodomy a Abrahama. Zatímco sodomský král je toho názoru, že vítězný vůdce má nárok na kořist, Abraham, jakožto představitel charismatické osobnosti, má názor opačný. Král Sodomy není jeho nepřítel, kterého by porazil. A tak také majetek, který patří Sodomě, nemůže považovat za svůj. Osvoboditel se jednoduše nemůže sám obohatit vlastnictvím jiného. Charismatický vůdce nepotřebuje sílu a bohatství sám pro sebe. Jedná se v podstatě o podobný případ, jako u Gedeóna. Gedeón odmítá královské důstojenství, odmítá možnost založení vlastní dynastie. Zachránce Izraele totiž nepotřebuje být králem a Izrael nepotřebuje ke své velikosti monarchii.[[157]](#footnote-157) A tak je tomu také u Abrahama, který, v případě, že je s ním Hospodin, nemusí být králem a nemusí mít dědice, aby vládl větší mocí než všichni králové světa.

**2.1.4 Abraham a Malkísedek**

Uvedli jsme, že i když Abraham v příběhu vystupuje jako prostý nomád, žádný z králů se mu nemůže rovnat. Před žádným z králů, ve vyprávění zmiňovaných, se nepokořil a před jejich mocí se nesklonil. Tedy až na jednu výjimku. Tím výjimečným králem byl šálemský Malkísedek, který se z ničeho nic objevuje v textu Gn 14,18-20. Tento text o setkání Abrahama s Malkísedekem je vložen do vyprávění o setkání Abrahama s králem Sodomy v Gn 14,17; 14,21-24, a je v něm zachycen další vztah, na jehož pozadí je vykreslena problematika moci a vlády. Šálemský král vychází vstříc hrdinovi, podobně, jak to činí sodomský král v předcházejícím verši. Tady však veškerá podobnost končí. Aktivitu hned od počátku třímá pevně v rukách Malkísedek. Skládá poctu vítězi tím, že přináší chléb a víno, což byla nejspíše starověká běžná praxe.[[158]](#footnote-158) Následně mu požehnává. Chléb s vínem zde však neslouží jen jako občerstvení. Nelze je odloučit od požehnání. Právě naopak. Zcela k němu patří. Malkísedek je totiž král i kněz. Jako král přináší občerstvení, jako kněz požehnání. Jen stěží můžeme na tomto místě oddělit posvátné od profánního.[[159]](#footnote-159) Abraham přijímá požehnání a dává šálemskému králi desátek z kořisti.[[160]](#footnote-160)

A právě tento desátek můžeme nejen v symbolické rovině chápat jako Abrahamovo podvolení se Malkísedekově moci. Vždyť, proč by měl vítězný hrdina tomuto králi cokoliv dávat? Malkísedek nepatří ani k poraženým králům, kteří přišli o majetky, není ani účastník osvobozujícího tažení, aby měl nárok na kořist. Proč mu tedy Abraham přiznává nárok na desátek? Abychom mohli zodpovědět tyto otázky, musíme si uvědomit skutečnost, že zařazení tohoto textu do našeho vyprávění muselo mít s největší pravděpodobností určitý speciální důvod. Jednou z možností je, že se jednalo o jakousi starověkou tradici, kterou chtěl autor zachytit. V takovém případě bychom tento text mohli považovat za jisté vysvětlení a legitimizaci některých starověkých smluvních spojenectví, která existovala mezi Izraelem a kenaanskými vládci.[[161]](#footnote-161) Nicméně, není pravděpodobné, že by tato část vyprávění měla původ v tak starodávných dobách. Naopak, zdá se, že tato scéna byla nejen připojena k našemu textu později, ale že také vznikla v pozdějším období, neboť to, co je zde představeno, tedy stálý kult, reprezentovaný knězem, kultovní institucí a desátkem, se jaksi nehodí do patriarchální doby.[[162]](#footnote-162) Mnohem pravděpodobnější je, že se jedná o pokus spojit Abrahama s místem Davidova trůnu. V takovém případě by se jednalo o určitou davidovskou monarchistickou propagaci, která je vhodným způsobem zapracována do slavnostního setkání zakladatele Izraelského národa s knězem - králem Jeruzaléma.[[163]](#footnote-163) Malkísedek je totiž takovým prototypem krále Davida a předchůdcem davidovské dynastie, jak je patrné například z žalmu 110.[[164]](#footnote-164)

V tom, že Abraham dává Malkísedekovi desátek, můžeme spatřovat, že se sklání před někým, kdo zde drží posvátné místo pro budoucího pomazaného. Je zde však ještě jedna podstatná záležitost. Je možné, že text je také reakcí na určité rozepře mezi Jeruzalémem, jenž je zastoupen palácem a chrámem, a venkovským obyvatelstvem, které muselo nést velké materiální břímě, jako daně, cla a podobně. Tím, že Abraham nepodlehne cizím panovníkům, ale před Malkísedekem se skloní a vyplatí mu desátek, je naznačeno pozdějším obyvatelům judského království, jak mají jednat. Mají se podvolit před královskou mocí a platit to, co je jim uloženo. Pak mohou obdržet požehnání, podobně, jak jej obdržel jejich prapředek.[[165]](#footnote-165)

## 2.2 Josefovy příběhy

Jestliže se zamyslíme nad cíli, které mohlo sepsání Josefových příběhů sledovat, zjistíme, že jedním z možných sekundárních cílů je poukázání na pozitivní charakter centralizovaného státu a monarchie. Proč tomu tak je? Především proto, že se v těchto příbězích, více než kde jinde v knize Genesis, dostává v určitých kapitolách do popředí problematika moci a téma „vlády“.[[166]](#footnote-166) Také v komplexní podobě textu Gn 37-50 můžeme nalézt pokus o vykreslení jisté vzájemné interakce ve vztahu dvou rozdílných společenských forem. Na jedné straně zde máme rodinu a na druhé monarchii.[[167]](#footnote-167) Nicméně, otázka politického zřízení, či sociální struktury společnosti není jediným problémem, který je zde zachycen. Problematika moci a téma „vlády“ jsou totiž v Josefových příbězích zobrazeny ve dvou rovinách, které se však v některých textech jedinečným způsobem protínají. Kromě výše zmíněné roviny politického zřízení, kterou můžeme označit jako dimenzi vnějších společenských vztahů, zde hraje podstatnou roli myšlenka vyvýšení Josefa nad ostatní členy rodiny. A to je problematika vnitřního uspořádání vazeb a postojů jednotlivých členů malé či středně velké sociální skupiny, v našem případě, Jákobovy rodiny.

Již v úvodní kapitole Josefových příběhů můžeme rozlišit obě výše zmíněné roviny, v nichž se odráží naše problematika, tedy první střet mezi rodinou a monarchií, přesněji řečeno, mezi světem rodinných vazeb a myšlenkou centralizované vlády, a první rodinný konflikt, založený v upřednostňování a vyvýšení jednoho z bratrů nad ostatními. Jedním z textů, kterým se budeme tedy zabývat, je text Gn 37,5-11, který v sobě nese problematiku moci a téma „vlády“. V daném vyprávění jsou zachyceny dva Josefovy sny, které mohou být interpretovány jako dvojnásobná ukázka nadvlády nad vlastní rodinou.[[168]](#footnote-168) Tyto sny však nejsou pouhou předzvěstí Josefovy budoucí moci nad rodinou, ale také předzvěstí moci, kterou bude Josef třímat v rámci egyptského království. Tato předzvěst vlády nad rodinou se započne realizovat v textu Gn 41,41-45, což je další text, kterým se budeme zabývat. Převzetí moci nad rodinou zde nedochází ještě svého naplnění, nicméně, děje se zde něco mnohem důležitějšího. Něco, co nejen umožní Josefovi ovládnout v budoucnu vlastní rodinu, ale především umožní tuto rodinu zachránit. Jedná se zde nejen o výstup na žebříčku mocenské hierarchie centralizovaného státu, ale hlavně o převzetí moci soudní, výkonné a zákonodárné. Posledním textem Josefových příběhů, který se pokusíme rozpracovat, bude text Gn 45,5-8, ve kterém Josef vysvětluje svým bratrům vyšší důvod svého pádu i vzestupu, právě tak, jako skutečnou příčinu své moci a společenského postavení. Na tomto místě jsou již obě roviny naší problematiky naplněny, neboť Josef vládne nejen nad Egyptem, ale také již nad svou rodinou, která se ocitla v jeho moci svým způsobem již ve 42. kapitole knihy Genesis. Tato moc nad rodinou však v žádném případě nemá negativní charakter. Naopak, je to moc zachraňující.

Josefovy příběhy začínají ostrým výstupem proti království či proti centralizovanému státnímu zřízení, nicméně končí tím, že monarchie, se všemi pozitivními aspekty, zachraňuje Jákobovu rodinu.[[169]](#footnote-169) Státní zřízení sice omezuje svobodu jednotlivce, rodiny či kmene, ale je také schopno své jednotlivé členy lépe chránit. A to nejen před vnějším nepřítelem, ale také před vnitřními problémy. Je povinností krále, postarat se o svoji zemi a lid, a pouze centralizovaná vláda je schopna zajistit obživu a prosperitu země i v těch nejhorších dobách.[[170]](#footnote-170) Nicméně, samotný centralizovaný stát nic neřeší, pokud v jeho čele nestojí schopný organizátor a hospodář. A tím Josef bezpochyby je. Tím je také vyřešena otázka, zda má člověk jakékoliv právo vládnout nad ostatními lidmi.[[171]](#footnote-171) Člověk takových kvalit a schopností, jaké má Josef, člověk oddaný a věrný Bohu, takové právo bezpochyby má. Musíme si také uvědomit, že autor neměl v žádném případě snahu znevážit funkci rodiny či nomádský styl života patriarchů. Považuje pouze takovéto společenské zřízení za překonané a již neschopné samostatně čelit nárokům doby. V rámci pevně a rozumně organizovaného státu, v čele s vhodným vládcem, však může mít rodina, klan či kmen stále své místo a velký význam. Jednotlivé klany a kmeny ostatně svou důležitou roli v dějinách Izraele hrály vždy.[[172]](#footnote-172) Vyprávění chce tedy na jednu stranu vyzvednout pozitivní potenciál monarchie, na druhou stranu chce také ukázat, v čem spočívá význam rodiny ve státě.[[173]](#footnote-173)

### 2.2.1 Josef a jeho bratři

Někteří komentátoři rozdělují 37. kapitolu knihy Genesis na dvě části. V první jsou popsány dva Josefovy sny a okolnosti kolem jejich výkladu (Gn 37,1-11). Ve druhé pak komplot, který bratři zosnují a následně také vykonají na Josefovi. Dále je zde ještě zachycen Jákobův žal nad ztrátou milovaného syna (Gn 37,12-36).[[174]](#footnote-174) Jestliže celou 37. kapitolu uchopíme jako úvod k Josefovým příběhům v jejich komplexní podobě tak, jak je známe dnes, musíme připustit, že základním prostředkem, takříkajíc katalyzátorem, který spouští následující proud vyprávění, je rodinný konflikt, který je právě v této kapitole zachycen. A právě v první části této kapitoly jsou popsány příčiny tohoto konfliktu, zatímco ve druhé části tento konflikt vrcholí hrozným činem, jehož se starší bratři dopustí na Josefovi. Nás však bude zajímat první část kapitoly, konkrétně text Gn 37,5-11, ve kterém je, mimo všechny pochybnosti, jedinečným způsobem zachycena problematika moci a téma „vlády“.

Sny hrají v historické tradici i v literatuře velkou roli v celém antickém světě od starověkého Orientu až po řeckou a římskou dobu. Bylo v nich možné vidět předem nastíněný osud či vývoj budoucích událostí.[[175]](#footnote-175) V tom se dva sny, které jsou v našem textu zachyceny, neliší. Mimo to, jak již bylo výše naznačeno, však představují také jedno z možných vysvětlení následného konfliktu. Další příčiny jsou již obsaženy v textu Gn 37,2-4.[[176]](#footnote-176) Ty pro nás, ovšem v souvislosti s naší problematikou, nejsou až tak zajímavé. Musíme se však zmínit, že v literatuře starověkého Blízkého východu můžeme rozlišit především dva základní typy textů, které se týkají snů. Jednak jsou to sbírky symbolických snů a jejich interpretace a jednak příběhy o snech, které můžeme rozdělit na sny s poselstvím, sny symbolické a sny inkubační. Sny s poselstvím jsou jasné a nepotřebují vysvětlení. Symbolické, alegorické sny vyžadují interpretaci a inkubační sny jsou uměle vyvolány.[[177]](#footnote-177) Z takovéhoto rozlišení je pak patrné, že v případě snů, uvedených ve 37. kapitole knihy Genesis, se setkáváme, na rozdíl například od 41. kapitoly, kde se jedná o sen symbolický, který musí Josef správně vyložit, se sny taktéž symbolickými, ale s jasným poselstvím, které v zásadě nepotřebují dalšího vysvětlení.

Oba Josefovy sny znamenají jedinou věc. Josef bude vládnout nad svými bratry. Bude nad nimi vyvýšen. V prvním snu (Gn 37,7) je tato předzvěst budoucích událostí vyjádřena vyobrazením polních prací. *„Vážeme na poli snopy. Tu povstane můj snop a zůstane stát. A hle, vaše snopy obcházely kolem něho a klaněly se mému snopu.“* Poselství tohoto snu je snadno vyložitelné. Není zde obsažen nějaký hluboký symbolismus. Nenajdeme zde žádnou návaznost na mytologii či jakékoliv jiné spojení s něčím podobného druhu. Obsah tohoto snu musí být považován za takový, jaký je. Neříká nic víc a nic méně, než to, co je v něm otevřeně vyjádřeno. Zkrátka a dobře, je celkem jednoduchým zobrazením předzvěsti budoucích dějů.[[178]](#footnote-178) Právě proto nepotřebuje Josef žádné vykladače snů. Obsah svého snu si je schopen vyložit sám. Také jeho bratři okamžitě chápou, co jeho sen znamená.[[179]](#footnote-179) A jsou touto představou náležitě pobouřeni. Jejich nenávist k Josefovi ještě více vzrůstá. I přes to, že okamžitě chápou význam snu, neubrání se v Gn 37,8 otázce: *„To budeš nad námi kralovat jako král* ($lm) *či mezi námi vládnout jako vladař* (lvm)*?“[[180]](#footnote-180)* Zdá se, že si nejsou zcela jisti, jakým způsobem mají k Josefovu snu přistoupit. Mají ho brát vážně? Neviděli jednoduše ve snu jakýsi druh božského zjevení nebo jej nechtěli vidět?[[181]](#footnote-181) Skutečnost, že se Josef má stát vládcem, který bude nad nimi vládnout, chápou s největší pravděpodobností jako výmysl a provokaci. Josef si podle nich sen vymyslel, aby se nad ně povýšil.[[182]](#footnote-182)

Ať již je sen skutečný nebo ne, bratři zde především velmi tvrdě vystupují proti představě, že by jim měl jeden z nich vládnout. Nejen, že nechtějí, aby jim vládl Josef, ale nechtějí také, aby jim vládl kdokoliv jiný. Jinými slovy řečeno, představa krále a monarchie je naplňuje odporem a děsem.[[183]](#footnote-183) Není se také čemu divit. Pro nomádský způsob života není nic horšího než snaha o omezení volnosti a svobody. A státní zřízení vždy takovéto omezení představuje. Musíme si uvědomit, že rodinné zřízení je základem nomádských civilizací. Klany a kmeny, které jsou složené z jednotlivých rodin, však nejsou rozděleny do rozdílných sociálních vrstev. Některé klany beduínů jsou bohatší, jiné chudší, ale všechny spojuje to, že se považují, snad právě díky svobodnému způsobu života, za něco lepšího, než jsou usedlé společnosti.[[184]](#footnote-184) Vidina státního zřízení, s centralizovanou vládou a s vertikálně uspořádanými sociálními třídami, pak jistě pro svobodomyslné nomády není nijak příjemná a nemůžeme se tedy divit, že na ni reagují podrážděně. A právě v takovéto souvislosti může být v obsahu snu viděna jistá zlověstná předtucha, týkající se pozdějšího vzniku monarchie na území josefovských kmenů.[[185]](#footnote-185)

Když se vrátíme k otázce, se kterou se bratři obracejí na Josefa v Gn 37,8, může nás napadnout myšlenka, proč autor použil právě takovouto zdvojenou formu otázky? Bratři se Josefa ptají na dvě věci, které jsou však v zásadě stejné. Má Josef nad nimi kralovat jako král? Nebo má mezi nimi vládnout jako vladař? Kralovat a vládnout ( $lm a lvm ) zde podle C. Westermanna znamená to samé.[[186]](#footnote-186) To by však naznačovalo, že takto rozvinutá formulace posloužila především k zdůraznění problematiky „království“, která tolik trápila v pozdějších obdobích vyvolený národ. Co když však byly právě v takovéto dvojnásobné otázce podchyceny výše zmíněné dvě roviny pojetí vlády? Tedy nejen rovina vnějšího politického zřízení, ale také rovina vnitřního rodinného uspořádání. Existuje zde ovšem také možnost, že celá problematika „království“, kterou můžeme vidět za oslavou Josefa, je spíše výsledkem toho, co v textu chceme vidět, než skutečným obsahem, jenž nám chtěl autor sdělit. V takovém případě by spojení Josefových příběhů s jakoukoliv politickou historií bylo zcela nepravděpodobné. Kdybychom tuto možnost připustili, znamenalo by to, že vypravěč nechtěl do Josefova snu zasadit problematiku mnohem pozdějších dějin Izraele, ale chtěl zde pouze naznačit předobraz Josefova vyvýšení v Egyptě.[[187]](#footnote-187) Nezdá se však pravděpodobné, že by autor postupoval až tak povrchním způsobem. Ostatně Josefovy příběhy, ve své komplexní podobě, jsou jasnou oslavou monarchie, jakožto sociálního zřízení, které zvítězilo nad řádem rodinného společenství.[[188]](#footnote-188)

Uvedli jsme, že první Josefův sen neobsahuje hluboký symbolismus a že v něm nenajdeme žádnou návaznost na mytologii jakéhokoliv druhu. Toto tvrzení však rozhodně nebude zcela platit pro druhý Josefův sen, popsaný v textu Gn 37,9. *„Klanělo se mi slunce, měsíc a jedenáct hvězd.“* Z daného textu je patrné, že jednoduchá symbolika, podobně jako v prvním snu, zde zobrazuje jedenáct Josefových bratrů, tentokráte v podobě hvězd.[[189]](#footnote-189) Mimo bratry se tento sen týká také otce a matky. Hlubší význam může pak spočívat v tom, že představa slunce, měsíce a hvězd, sklánějících se na obzoru, vychází původně z mytologického obrazu nejvyššího pána nebes, před kterým se sklánějí i ty nejdokonalejší bytosti.[[190]](#footnote-190) Někteří odborníci však takovouto souvislost s naším textem zásadně odmítají.[[191]](#footnote-191) Existuje zde však ještě jedno možné symbolické spojení, které umožňuje uchopit jedenáct hvězd, slunce a měsíc, jako určitou představu konstelace v zodiaku, který je podle babylonské tradice charakteristický dvanácti částmi. V takovém případě by dvanáctou hvězdou byl sám Josef.[[192]](#footnote-192) Otázkou ovšem je, co by chtěl autor takovouto hlubší symbolikou, s návazností na mytologii, sdělit? Když pomineme určitou podobnost našeho textu s textem žalmu 148,3, můžeme si povšimnout, že obsah druhého snu nám poskytuje pouze tichý obraz, bez jakýchkoli vysvětlivek, který nevypovídá nic o Bohu. Takovýto velmi výrazný světský charakter je o to více pozoruhodný, když si uvědomíme, že vypravěč bezpochyby uvažoval o obsahu snu, jako o skutečném proroctví, jež bylo dáno Bohem.[[193]](#footnote-193)

Také vzhledem k tomu, co bylo výše uvedeno, znamená druhý Josefův sen jistý posun. Kromě toho, že se zde s největší pravděpodobností prohloubil význam užité symboliky, a že se obsah snu rozšířil tak, že začal zahrnovat, mimo bratrů, také Josefova otce a matku,[[194]](#footnote-194) zde dochází ještě k dalšímu významnému vývoji. Alespoň, co se týče naší problematiky. Uvedli jsme již, že oba sny znamenají totéž. K čemu tedy opakovat již jednou sdělené poselství? Samozřejmě, především k zdůraznění jeho obsahu, tedy ke zvýraznění dané informace, kterou v sobě nese. Druhý sen je však nejen dalším sdělením toho samého, ale také důkazem pravosti prvního snu. Zároveň celkové poselství něčím doplňuje. Dva sny mají totiž možná vztah ke dvěma cestám, které musí Josefovi bratři podniknout do Egypta, aby nakoupili obilí. První ze snů by tak dokonce mohl mít vztah právě k Josefovým obilným transakcím v Egyptě, při nichž se mu jeho bratři museli poklonit.[[195]](#footnote-195) Obsah druhého snu jde ještě dál. Klanět se má Josefovi i vlastní otec, hlava celého rodu. Jak může Jákob přijmout takovéto proroctví? Není divu, že reaguje s nevěřícím překvapením. Na druhou stranu také celou situaci pečlivě zvažuje. Pravděpodobně vidí Josefovu neschopnost přečíst emocionální realitu, která panuje v rodině. Vidí také, jak je Josef svým snem fascinován, když dává možnost ostatním sdílet nejen jeho obsah, ale i vlastní úhel pohledu a nahlédnutí do nejhlubších zákoutí své mysli.[[196]](#footnote-196) Jákob toto vše nebere na lehkou váhu. Nicméně, přece jen váhá. Vždyť to, co Bůh zamýšlel s Josefem, bylo tak neskutečné, že tomu nebylo možné jen tak snadno uvěřit.[[197]](#footnote-197)

Neuvěřitelnost vyššího záměru spočívá nejen v tom, že je to Josef, kdo má všem svým příbuzným vládnout jako král (Gn 37,8), ale také, že bude vládnout či kralovat v obecném slova smyslu. Jeho moc bude, takříkajíc, institucionalizovaná. Jeho bratři však žádného krále nechtějí a také samotný Jákob se zdá být rozčarován představou až takového Josefova vyvýšení (Gn 37,10n). Toto vše pak nabývá jiných rozměrů, když si uvědomíme, že Josefovy příběhy byly napsány v době, kdy království zapustilo pevně kořeny. To, že se ohlížejí do doby patriarchů, kteří žádné království ani krále neměli, může naznačovat pokus o vyrovnání se s filozofickou otázkou ospravedlnitelnosti vlády jednoho nad ostatními.[[198]](#footnote-198) Jákobovi synové si jsou všichni rovni a uznávají pouze autoritu svého otce, jakožto hlavy rodiny, jenž má téměř neomezenou moc nad svým domem.[[199]](#footnote-199) V jejich očích nemá Josef ani to nejmenší právo být k nim v nadřízeném postavení. A podle toho se také zachovají. Zbaví se Josefa a svému otci předloží jako důkaz Josefovy smrti jeho zkrvavený šat.

### 2.2.2 Josef správcem Egypta

Josefovy příběhy, ve své komplexní podobě, jsou ve své podstatě životním triumfem mladého hrdiny, který, po zdolání všemožných nástrah, vystoupí téměř na stupínek nejvyššího společenského postavení, jehož bylo možno ve starověkém světě dosáhnout. Můžeme si položit otázku, zdali by bylo něco takového v reálném životě vůbec možné? Odpověď bude kupodivu pozitivní. Nejen, že to bylo možné, ale navíc k podobným životním vzestupům docházelo v některých obdobích starověkého Egypta poměrně často. Z historických záznamů víme, že někteří z mladých kenaanských otroků byli vychováni a vzděláváni tak, aby mohli zastávat nižší kněžské úřady a někteří z nich dosáhli i vyšších pozic. Vysokých úřadů dosáhli většinou v období panování vládců Nové říše, kdy se z nich stávali i kancléři.[[200]](#footnote-200) Od 19. dynastie se začínají na nejvyšších stupních státní správy občas objevovat hodnostáři syro-palestinského původu[[201]](#footnote-201) a v závěru Nové říše jejich přítomnost na významných místech státní správy není rozhodně něčím neobvyklým.[[202]](#footnote-202) Text Gn 41,41-45, kterým se nyní budeme zabývat, vypovídá právě o podobném mocenském vzestupu bezvýznamného kenaanského otroka. Především však je v tomto textu zachyceno udělení moci panovníkem a převzetí výkonné vlády v podobě veřejného uvedení do úřadu a investitury. Je zde však také zaznamenáno včlenění se do života egyptské elity, což bylo v jistém ohledu pro výkon daného poslání nezbytné.

Tak, jako je text Gn 41,41-45 svým způsobem, vyvrcholením celé 41. kapitoly knihy Genesis, tak je také ústředním bodem, na kterém dochází k hlavnímu obratu Josefových příběhů v jejich komplexní podobě.[[203]](#footnote-203) Je to moment, na kterém závisí celá podstata vyprávění. Je to taktéž moment, na kterém stojí naše problematika moci a téma „vlády“ v Gn 37 - 50. Jestliže jsme uchopili 37. kapitolu jako úvod k Josefovým příběhům, taktéž výše probíraný text Gn 37,5-11, můžeme pokládat za úvod k naší problematice. Jinými slovy řečeno, je v něm popsán příslib budoucí Josefovy moci. Uvedli jsme také, že se jedná o příslib moci, kterou můžeme chápat ve dvou rovinách. Tedy, jakožto moc v rámci vyvolené rodiny a jako moc v širším slova smyslu, kterou bude Josef disponovat v rámci monarchie. A právě tento příslib dochází k částečnému naplnění v textu Gn 41,41-45. K částečnému proto, neboť zde prozatím nedochází k převzetí moci nad vlastní rodinou, ale „pouze“ k získání téměř nejvyšší moci v rámci správy egyptského království.

Celý náš text Gn 41,41-45, popisující Josefovo uvedení do úřadu faraonem, můžeme rozdělit na několik částí. Na veřejné ustanovení Josefa správcem Egypta a udělení mocenské autority, popsané ve verších Gn 41,41 a 41,44. Tyto dva záznamy předání moci jsou spojeny investiturou, tedy slavnostním uvedením do úřadu, které je obvykle spojeno s předáním insignií, symbolizujících výkonnou moc (Gn 41,42-43).[[204]](#footnote-204) V našem případě se jedná o obdržení pečetního prstenu, kterým může Josef od této chvíle potvrdit všechny úřední dokumenty, královského oděvu a zlatého řetězu, což jsou nejen symboly úřadu, ale také znaky Josefovy důstojnosti a vážnosti.[[205]](#footnote-205) Posledním symbolem nového postavení hlavního hrdiny je válečný vůz tažený koňmi, který v období Nové říše mohl skutečně představovat důležitou součást uvedení do vysokého úřadu.[[206]](#footnote-206) Toto by tedy byla část textu týkající se veřejného ustanovení a investitury. Daný text však také obsahuje soukromou část obdržení moci, která měla vyřešit problematiku Josefova původu a tím jej společensky zrovnoprávnit s vysokou šlechtou. Tento akt zahrnoval změnu jména a sňatek s ženou pocházející z významné rodiny (Gn 41,45).[[207]](#footnote-207)

Vraťme se však na malý okamžik k části příběhu, která bezprostředně předchází našemu textu. Josef v ní dokáže bez nejmenšího problému interpretovat faraonovy sny a nabízí zde také vhodnou radu, jak vyřešit problém, který se v souvislosti s vyloženým poselstvím objevil. Hrozba hladomoru může být podle Josefa odvrácena vhodnou hospodářskou reformou, kterou bude řídit vhodný úředník. Josef tedy dává faraonovi možnost, aby si sám takového schopného člověka vybral na vlastním dvoře. Nemá nejmenší snahu ucházet se o tuto pozici sám. Zde je nutno si uvědomit, že reakce faraona či jeho dvora mohla být v nastalé situaci zcela jiná, než je tomu v knize Genesis. Rádci mohli svému vládci navrhnout jiné řešení, kněží a mágové mohli navrhnout jinou interpretaci snů, vezír a další vysocí úředníci, dobře obeznámeni s egyptským hospodářstvím a administrativou, mohli předložit jiný plán hospodářské reformy, konečně sám farao mohl Josefovi jednoduše poděkovat a poslat jej například zpět do vězení.[[208]](#footnote-208) Nic z toho se však neděje. Farao okamžitě jasně vidí, že Josef je ten pravý, koho království potřebuje. Josef mu doporučil najít moudrého a zkušeného muže (Gn 41,33). A farao takového člověka nachází v Josefovi. Zdá se, že jeho důvěra v Josefovy schopnosti je neoblomná. Alespoň se to dá usuzovat z textu Gn 41,38. *„Zda najdeme podobného muže, v němž je duch Boží?“* Farao zde však s největší pravděpodobností nemá na mysli nějaký druh „inspirace“, ale spíše mimořádné Josefovy schopnosti.[[209]](#footnote-209) Zdá se, že zde zasahuje Bůh prostřednictvím moudrosti, kterou jsou z jeho milosti obdařeny hlavní postavy tohoto vyprávění, aby zachránil životy velkého množství lidu.[[210]](#footnote-210) Moudrostí je zde samozřejmě zcela bez pochyby obdařen Josef, který ví přesně, co má v kritické situaci dělat. Moudrostí je však také obdařen farao, jenž se v důležitý okamžik umí správně rozhodnout, ale především vidí Josefovy kvality. Na této jeho schopnosti rozlišovat, za níž stojí jisto jistě Bůh, závisí nejen osud Egypta, ale také osud Josefa a tím i osud celé vyvolené rodiny.[[211]](#footnote-211)

Farao tedy ustanoví Josefa správcem svého domu a nařídí, aby všechen lid poslouchal jeho rozkazy. Josef se tak stává druhým nejmocnějším mužem v říši (Gn 41,40). Farao jej má převyšovat jen trůnem. Aby však mohl Josef splnit úkol, který pro něj Bůh připravil, nemůže být pouhým správcem paláce. Taková moc by byla zcela nedostatečná už jen z toho důvodu, že v Egyptě vládla téměř vždy přebujelá byrokracie. Na dvoře se nacházelo velké množství vysokých úředníků, jak světských, tak i z řad kněží. Jejich sféry vlivu nebyly také vždy zcela vyhraněné a o sférách zájmu a dvorských intrikách se nemusíme ani zmiňovat. Spoustu významných úřadů zastávali členové vládnoucí dynastie či šlechta, která byla s dynastií nějakým způsobem spojena. Takovéto mocenské rozvrstvení dvora nemohlo být pro prosazení jakýchkoli reforem ideální. Z těchto důvodů musel Josef získat postavení, se kterým se pojilo ještě větší množství moci. Svojí novou hodností musel jednoduše převýšit všechny ostatní dvořany a úředníky. Farao jej tedy v textu Gn 41,41 ustanovuje vezírem. *„Hleď, ustanovuji tě správcem celé egyptské země.“* Takovéto pružné a rychlé povýšení by samozřejmě s největší pravděpodobností ve skutečnosti neproběhlo až tak snadno.[[212]](#footnote-212) Nicméně, nemůžeme tvrdit, že by to bylo něco nemožného. Skutečně mocní vládci dokázali i ve starověkém Egyptě prosadit svou vůli ihned a bezprostředně.

S novou funkcí přibývají Josefovi také nové pravomoci a povinnosti. Jakožto vezír musí především sloužit králi, bohům a lidem.[[213]](#footnote-213) Stává se z něj zmocněnec a oficiální rádce krále, zastupuje právo a pořádek. V praxi to znamená, že stojí v čele úřednictva, justice i vězeňské správy, dohlíží na chod královského paláce, využívání zemědělské půdy a podobně.[[214]](#footnote-214) V souvislosti s novým Josefovým postavením se pojí také udělení královských darů, jež mají v symbolické rovině zpečetit panovníkovu vůli a viditelným způsobem zplnomocnit tuto novou Josefovu pozici. *„A farao sňal z ruky svůj prsten, dal jej na ruku Josefovu, oblékl jej do šatů z jemné látky a na šíji mu zavěsil zlatý řetěz.“* Josef tedy dostává v Gn 41,42 od faraóna prsten, šaty z jemné látky a zlatý řetěz. Zde si musíme uvědomit, že takovéto dary neznamenaly pouze investituru, ale také určitý pozitivní vztah panovníka k obdarovanému. Pro starověké civilizace byl takovýto projev královské náklonnosti velice důležitý. Nestačilo získat pouze titul či úřad. Aby mohl být jedinec považován za opravdu výjimečného, muselo být nějakým způsobem zdůrazněno, že byl obdarován samotným panovníkem. Tak se například na stéle BM EA 586 uložené v Britském muzeu můžeme dočíst o jednom takovém obdarování. Vysoce postavený královský hodnostář Itej zde říká: *„Jeho veličenstvo mi přisoudilo velkou pečeť z čistého ametystu, jako má každý královský hodnostář, a moji hůl z ebenu, zdobenou elektrem.“*[[215]](#footnote-215)

Nicméně, v souvislosti s mocí, kterou nyní Josef disponoval, nebylo zřejmě ani toto vše, pro její řádný výkon, dostačující. Musíme si především uvědomit, že k přechodu od moci teoretické k moci skutečné je zapotřebí určité množství autority, jíž se držitel moci těší. Jen tak může nést a vykonávat moc zákonodárnou, výkonnou a soudní. Jinými slovy řečeno, jen tak může vládnout. Josef samozřejmě získává formální autoritu tím, že jej farao ustanovuje vezírem. K opravdu dobré a úspěšné vládě je však zapotřebí něco více. Josef potřebuje také získat neformální autoritu, která se bude zakládat na dobrých zkušenostech s jeho radami, reformami, jeho vládou, případně s jeho osobou, jako takovou. Egypťané, vysokou šlechtou počínaje a prostým lidem konče, však takovouto pozitivní zkušenost s Josefem a jeho schopnostmi prozatím nemají. Musí být proto, alespoň do určité doby, zaštítěn autoritou samotného vládce, v podobě dalších pravomocí a symbolů mocenského postavení. K tomu, aby mohl v rámci hospodářství zavést tak přísná opatření před nebezpečím hladomoru, obdrží Josef v Gn 41,44 moc nejen nad věcmi hospodářskými, ale i nad vším ostatním. Zemědělci nemohou najednou svou úrodu prodávat či s ní, dle své vůle, nakládat. Musí poslouchat příkazy nového královského úředníka, které se jim určitě příliš nezamlouvají. O to více Josef potřebuje, aby za ním stál farao a podepřel jej svou mocí i autoritou.[[216]](#footnote-216)

Uvedli jsme, že text Gn 41,41-45 obsahuje, kromě veřejného ustanovení do funkce, předání moci a slavnostního uvedení do úřadu, také soukromou, takříkajíc, rodinnou část, Josefova vyvýšení, jež má hlavního hrdinu společensky postavit na roveň nejvyšším královským dvořanům a úředníkům. Jinými slovy řečeno, Josef je v textu Gn 41,45 poegyptštěn. *„A farao Josefa pojmenoval Safenat Paneach a dal mu za manželku Asenatu, dceru Potífery, kněze z Ónu.“* Autor tohoto textu se jednoduše nespokojil s pouhým povrchním výčtem atributů moci a královské přízně. Jeho popis Josefova vzestupu musel být dokonalý po všech stránkách a nic nesmělo být opomenuto. Tím, že Josef přijímá nové jméno a egyptskou ženu, je dostatečně „poegyptštěn“ pro svou novou roli vládce nad celou egyptskou zemí.[[217]](#footnote-217) Vysocí státní úředníci v Egyptě samozřejmě mohli obdržet nové jméno v souvislosti s jejich novou mocenskou pozicí, jména si ostatně měnili za určitých okolností i panovníci, ale v případě Josefa šlo přece jen o něco více. Josef, jakožto Hebrej, příslušník opovrhované společenské vrstvy, potřeboval novou identitu, kterou by před Egypťany naplno přijal. Nové jméno a sňatek s Egypťankou ze vznešené rodiny jej měl alespoň navenek zrovnoprávnit s vysoce postavenými dvořany.[[218]](#footnote-218) Na tomto místě je dobré si uvědomit, že autor nemá nic proti sňatku Josefa s dcerou egyptského velekněze.[[219]](#footnote-219) Naopak, zdá se, že je velice dobře obeznámen se společenským významem takovéhoto sňatku, přičemž je pro něj nejdůležitější, aby se Josef přiženil do co možná nejvlivnější rodiny. Není tedy divu, že pro něj vybírá za manželku právě dceru velekněze boha Re. Sluneční božstvo Re bylo uctíváno na mnoha místech Egypta, nicméně, nejstarším a v období Staré říše také nejvýznamnějším kultovním centrem bylo Iunu, biblický Ón. Zde byl vybudován nejznámější a největší chrám boha Re. A kněží náležející k tomuto chrámu se těšili vážnosti a vždy měli velký vliv, zvláště pak jejich velekněz.[[220]](#footnote-220)

V souvislosti s Josefovým sňatkem se nám otevírá ještě jedna společenská rovina, mající vztah k individuální autoritě daného jedince. Jedná se o rovinu mužství a sociální dospělosti. Z pohledu dnešní doby to, zda-li Josef má ženu nebo ne, může sice vypadat nedůležité, ale pro starověkého člověka se jednalo o záležitost velkého významu. Jednou ze základních životních povinností starověkého Egypťana bylo oženit se a mít potomstvo.[[221]](#footnote-221) A staří Izraelité měli na danou problematiku dost podobný názor, vždyť stačí jen připomenout Boží požehnání v Gn 1,28 či text Gn 2,24. Zmínka o manželce pro Josefa tak jednak plní funkci, jež činí zadost společenským zvyklostem, ale také poukazuje na Josefovu připravenost být mužem, na jeho dospělost a zralost, s čímž se samozřejmě pojí i jistý druh sociální vážnosti a prestiže. V hebrejském pojetí se muž stal díky sňatku „pánem ženy,“[[222]](#footnote-222) čímž mohla začít jeho existence dospělého, nezávislého muže. Není zde samozřejmě myšlena dospělost fyzická, ale sociální.[[223]](#footnote-223) Nepřekvapí nás také, že podobný význam měl sňatek i v Egyptě, což například názorně dokládá autobiografie z hrobky v el-Kábu, v níž Ahmose říká: *„Byl jsem stále chlapec, před tím, než jsem si vzal ženu…poté co jsem si založil domácnost, vzali mne na loď.“*[[224]](#footnote-224) Josef tedy dostává za manželku Asenatu, což jej činí dospělým a tedy schopným přijmout svou novou roli a pozici, ale především mu to v očích Egypťanů sjednává vážnost, díky níž je schopen co možná nejlépe vykonávat moc, kterou nyní drží.

### 2.2.3 Smíření bratrů

Uvedli jsme, že posledním textem, kterým se budeme zabývat, je text Gn 45,5-8. Tento text je součástí 45. kapitoly knihy Genesis, kterou můžeme rozdělit, v jistém ohledu, na šest částí. Na část, ve které se Josef dává poznat svým bratrům (Gn 45,1-8), jejíž součástí je taktéž náš text. Dále pak na části, týkající se instrukcí pro Jákoba (Gn 45,9-13), uvítání bratrů (Gn45,14-15), faraonovo ujištění o pozvání (Gn 45,16-21) a konečně poslední dvě části textu, ve kterých Josef obdarovává své bratry před jejich odjezdem k otci (Gn 45,22-24), jenž je následně o všem informován a rozhoduje se pro sestup do Egypta (Gn 45,25-28).[[225]](#footnote-225) Text Gn 45,5-8 patří tedy, jak již bylo uvedeno, k úvodní části 45. kapitoly a následuje bezprostředně po pasáži, ve které Josef odkrývá před svými bratry pravou identitu. Toto odhalení naplnilo přirozeně bratry nesmírnou hrůzou, a tak se Josef snaží zapudit jejich strach a vysvětlit, jak porozuměl tomu, kterak s ním naložil osud.[[226]](#footnote-226) Jinými slovy řečeno, Josef musí vyvolat vzpomínky na nepříjemnou minulost už jen proto, aby beze vší pochybnosti potvrdil svou pravou identitu. Tím se samozřejmě dotýká bratrského provinění (Gn 45,1-4). Následně však udělá téměř cokoliv, aby bratry uklidnil a zahnal jejich obavy (Gn 45,5-8).[[227]](#footnote-227)

Josef jedná se svými bratry v Gn 45,5 extrémně velkoryse. Je dalek výčitek či pomsty a bratry naopak uklidňuje. Snad si dokonce myslí, že již byli dostatečně potrestáni.[[228]](#footnote-228) Jeho slova zde mají podobu ujištění, že vše bude v pořádku. *„Avšak netrapte se teď a nevyčítejte si, že jste mě sem prodali, neboť mě před vámi vyslal Bůh pro zachování života.“* Bůh tedy zamýšlel vytvořit bezpečný přístav pro vyvolenou rodinu během hladomoru, o kterém samozřejmě věděl předem. Potřeboval jen někoho, jako byl Josef, kdo měl organizační schopnosti a dokázal přijmout zdroj autority, což by mu následně umožnilo, vše potřebné předem zařídit.[[229]](#footnote-229) Vše, co se stalo mezi Josefem a jeho bratry, ale také vše, co se Josefovi přihodilo v Egyptě, byla součást iniciativy Boha či Božího plánu, týkajícího se uchování života během zničujícího hladomoru.[[230]](#footnote-230) Z daného vyplývá, že také obdržení a hlavně udržení moci, bylo taktéž součástí této iniciativy. Je to Bůh, kdo má skutečnou moc. A je to také především Bůh, kdo dokáže potřebnou moc delegovat. Volba, komu takovou moc přidělí, spočívá výhradně na jeho libovůli. Tak také mění zlý úmysl a čin Josefových bratrů v dobrý výsledek, stojí vždy při Josefovi, dokonce i ve chvílích, kdy se hrdina ocitá na samotném dně. Bezpečně zajišťuje jeho následné vyvýšení, osvětluje mysl faraona při jeho volbě i následném předání úřadů, atributů s nimi spojených i samotné, téměř neomezené moci.

V Gn 45,5 je tak poprvé vysloveno to, co je vrcholně důležité pro celé Josefovy příběhy. Boží ruka řídí neomylně vše k dobrému konci. Poté, co bylo tolik vyprávěno o lidském konání, přichází zmínka o konání Boha. Je to Bůh, ne bratři, kdo posílá Josefa do Egypta.[[231]](#footnote-231) Tato skutečnost je v celém našem textu Gn 45,5-8 vyjádřena třikrát, z čehož je zřetelné, jak vypravěč trvá na tom, aby to zdůraznil. Jakoby chtěl sdělit svým posluchačům, že přesně na tomto místě mohou najít to, o čem je celý příběh. Že je o Boží vládě nad lidským konáním, o Božím vedení osudu, které může zcela transformovat lidské plány a přetvořit je v něco, co odpovídá Božímu záměru. Takováto Boží vláda touží samozřejmě po zachování lidského života, neboť, co Bůh stvořil, to také touží uchovat.[[232]](#footnote-232)

Uvedli jsme, že Josef jedná se svými bratry příliš velkoryse. To ovšem neznamená, že by chtěl zmenšovat jejich provinění, či je dokonce popřít.[[233]](#footnote-233) Jeho mírný postoj je motivován hlavně dvěma faktory. Jak již bylo řečeno, Josef chce především zbavit strachu své bratry. Proto jim nepřímo vylíčil, co by se stalo, kdyby nepřišel do Egypta. Nejen celá jeho rodina, ale dokonce Egypťané by museli umírat hladem.[[234]](#footnote-234) Druhým faktorem je skutečnost, že se Josef už rozhodl přivést své příbuzné do Egypta, aby je před hladomorem uchránil. Jak jinak by byl schopen uchránit jejich životy, kdyby se neudálo vše to, co prožil v Egyptě, jakožto důsledek jejich zločinu. Tak to alespoň musí Josef chápat. Po všem, co si prožil, musí si pravděpodobně také uvědomovat silný zásah Boží prozřetelnosti.[[235]](#footnote-235) Proto také v našem textu můžeme vidět, jakožto součást Josefovy řeči, v kontextu ke zlému skutku bratrů, právě odkaz na Boží prozřetelnost, která započala akci na záchranu tisíců lidských životů mnoho let dříve, než nastalo období krize.[[236]](#footnote-236) Nicméně, existuje také možnost, že Boží prozřetelnost není přesně to, o čem text hovoří. Je možné, že autor Josefových příběhů neví nic o konceptu tohoto druhu. A kdyby chtěl říct něco takového, vyjádřil by to jinak. A tak můžeme Josefovo vysvětlení chápat také jako pouhý promyšlený úsudek či reflexi toho, co se událo.[[237]](#footnote-237)

Každopádně, Josefovo tvrzení je velice střízlivé a odpovídá světskému stylu vypravěče.[[238]](#footnote-238) Nedá se však říct, že by autorovi chyběl určitý teologický koncept. Naopak, zdá se, že se právě v textu Gn 45,5-8 pokusil v jediném okamžiku vytvořit teologické spojení mezi oběma okruhy Josefových příběhů. Bůh zde totiž jednak uchovává život ve faraonově království, ale také léčí narušení Jákobovy rodiny.[[239]](#footnote-239) Příčiny rodinného konfliktu jsou jasně popsány ve 37. kapitole knihy Genesis. Jedná se především o protěžování Josefa Jákobem, který nedokázal spravedlivě rozdělit svou otcovskou lásku mezi všechny své syny. Vinu samozřejmě nesou také jeho bratři, jejichž žárlivost přerůstá v nenávist a zlobu, která je svede až k hroznému činu. Svou vinu si však nese také Josef, jenž není schopen střízlivě odhadnout situaci a svým jednáním přilévá, takříkajíc, olej do ohně. Vrcholem tohoto jeho neuváženého jednání je pak nejspíše skutečnost, že se podělil se svou rodinou o obsah a výklad svých dvou snů. Představa budoucí Josefovy moci je tak jednou z hlavních příčin narušení Jákobovy rodiny. A je pak ironií osudu, že právě tato moc posléze umožňuje rodinný konflikt urovnat. Můžeme tak říct, že pod vedením Boha se najednou vše jeví v novém světle.[[240]](#footnote-240) Tím, že se naplnil prorocký význam obou Josefových snů, tedy tím, že hrdina získal téměř nejvyšší postavení a autoritu v mocném království, čímž posléze získal také absolutní moc nad celou svou rodinou, mohlo dojít také k rodinnému usmíření. Proto také v Gn 45,5-8 skrývá Josef přímé vyjádření odpuštění za věty, ve kterých odstranil váhu provinění svých bratrů. Jen takovým způsobem mohl být rodinný konflikt urovnán a vztahy mezi bratry uzdraveny.[[241]](#footnote-241) Z těchto důvodů musí být iniciativa na straně našeho hrdiny. Jen on má moc, kterou mu Bůh svěřil, aby vše urovnal. A je pouze na něm, jakým způsobem to udělá.

Co se týče problematiky moci a tématu „vlády“, musíme v souvislosti s naším textem zmínit nutně ještě jednu věc. Josef v textu Gn 45,8 uvádí, čím jej Bůh v Egyptě učinil, aby uchoval životy mnoha lidí. *„On mě učinil otcem faraónovým, pánem celého jeho domu a vladařem v celé egyptské zemi.“* Můžeme si povšimnout, že vysoké úřady, do nichž je Josef povýšen, jsou na tomto místě popsány jiným způsobem, než tomu bylo ve 41. kapitole knihy Genesis.[[242]](#footnote-242) Zatímco ve 41. kapitole je ustanoven správcem faraonova domu (Gn 41,40) a správcem celé egyptské země (Gn 41,41), v textu Gn 45,8 sám sebe označuje jako pána faraonova domu a vladaře v celé egyptské zemi. Zdá se, že těmito tituly má autor na mysli úřad kancléře a vezíra,[[243]](#footnote-243) nicméně, my se jimi na tomto místě dále zabývat nebudeme, neboť se k této problematice vrátíme v jedné z dalších kapitol této práce, kde bude otázka egyptských titulů projednána podrobněji.

**3 OTÁZKA HISTORIČNOSTI UDÁLOSTÍ POPISOVANÝCH VE**

 **VYBRANÝCH TEXTECH**

V námi vybraných textech si můžeme povšimnout několika nosných prvků, které mají určitý, poměrně důležitý, význam pro směřování a vyvrcholení dějů, v těchto textech zachycených. V této části práce nás tedy bude, mimo jiné, zajímat, zda je možné na základě takovýchto narativních momentů usuzovat na některá historická fakta, která jsou nám známa z jiných pramenů, než je Starý zákon. Zaměříme se tedy na vyhledání zmínek v jiných pramenech, které budou v určitém vztahu k informacím, v našich textech obsažených. Právě tyto informace, objevující se v textech Starého zákona, velice často svádějí k pokusům o reálně historickou rekonstrukci daných textů, což v mnoha případech vede ke vzniku neobjektivních teorií, které se v honbě po prokázání historičnosti snaží zařadit jednotlivé příběhy do konkrétní doby a dát jim tak původ v reálné historii. Vedle takovýchto teorií zde existují ovšem také jiné, jež odmítají jakoukoliv spojitost obsahu starozákonních příběhů se skutečností. Takovéto teorie tvrdí, že zde není nejmenší důvod věřit historičnosti těchto příběhů.[[244]](#footnote-244) Mezi přehnaně optimistickými názory na jedné straně a zcela negativistickými teoriemi na straně druhé, pak stojí poměrně střízlivé názory, které tvrdí, že biblické texty sice obsahují některé starší příběhy s určitou, často nejasnou či neprokazatelnou spojitostí se skutečnou historií, nicméně, ve své konečné a komplexní podobě slouží především tomu, co chtěli vyjádřit redaktoři Bible.[[245]](#footnote-245) Jinými slovy řečeno, existuje velké množství teorií, které se snaží celou tuto problematiku obsáhnout. Od těch nejskeptičtějších, přes umírněné negativní i pozitivní, až po naprosto nekritické, které manipulují s fakty a z biblických textů používají jen to, co se jim hodí.

Pentateuch, ale také další knihy Starého zákona, poskytují množství chronologických informací, které mohou vést k pokusům o určení doby, ve které praotcové, a tedy i Abraham a Josef, žili. Nejdůležitějším takovým chronologickým vodítkem je patrně zmínka v První knize královské, kde se uvádí, že k exodu došlo 480 let před začátkem stavby Šalomounova chrámu, což byla událost, která zapadala do čtvrtého roku vlády krále Šalomouna (1Kr 6,1). Otázkou je, jak určit tento čtvrtý rok vlády slavného krále? Jestliže vyjdeme z výčtu délek jednotlivých judských králů od Šalomouna až po zničení Jeruzaléma v roce 586 před Kristem, dostaneme jejich sečtením hodnotu 430 let. Podle takovéhoto údaje by bylo možné zařadit čtvrtý rok Šalomounovy vlády do roku 1016 před Kristem.[[246]](#footnote-246) Když připočteme oněch 480 let, které měly uběhnout mezi exodem a stavbou chrámu, dojdeme k datu 1496 před Kristem, jako době exodu. Jestliže však Šalomoun počal vládnout někdy kolem roku 960 před Kr.,[[247]](#footnote-247) pak k exodu muselo, alespoň podle takovéto chronologie, dojít někdy kolem roku 1440 před Kr. Další údaj, tentokráte v knize Exodus uvádí, že Izraelci trpěli v egyptském otroctví 430 let (Ex 12,40), což příchod Jákoba do Egypta, klade někde do roku 1926 před Kr., případně před rok 1870 před Kr. Když nyní sečteme délky života Abrahama, Izáka a Jákoba,[[248]](#footnote-248) dostaneme se k datu cca. 2216 před Kr., jakožto době narození Abrahama. To znamená, že Abrahamův příchod do Kenaanu by musel spadat někdy do období kolem roku 2141 před Kr. (Gn 12,4) a jeho sestup do Egypta (Gn 12,10-19) mezi toto datum a rok 2116 před Kr.,[[249]](#footnote-249) tedy do období vlády 10. dynastie z Hérakleopole.[[250]](#footnote-250)

A takovýchto podobných výpočtů bychom mohli na základě biblických chronologických údajů provést mnohem více. Podívejme se však nyní, alespoň ve zkratce, jaké by takovéto „hraní s čísly“ mělo důsledky. Například Josefovo dobrodružství a Jákobův sestup do země Gošen by se odehrál v období vlády Senusreta I.[[251]](#footnote-251) Exodus by se odehrál v 15. století před Kr., za panování těch nejmocnějších egyptských panovníků 18. dynastie. To by však nebyl ten největší problém. Složitější situace by nastala až při následném Jozuově dobývání Kenaanu, jež by probíhalo v tom nejméně vhodném období, které by bylo možné vymyslet. Jak dobývání Kenaanu, tak i následné období Soudců by spadalo do doby od poloviny 15. století do poloviny 11. století před Kr., tedy do doby egyptského impéria v Asii, o které máme k dispozici množství historických záznamů. Žádný z nich však nezmiňuje ani biblické patriarchy, ani pobyt Izraele v Egyptě a už vůbec ne dobytí Kenaanu dvanácti izraelskými kmeny. Také Pentateuch nic neví o egyptském panství v Syro-Palestině a mocní, významní panovníci Nové říše, mu také nestojí za zmínku.[[252]](#footnote-252)

**3.1 Historické skutečnosti a 14. kapitola knihy Genesis**

**3.1.1 Identifikace čtyř velkých králů**

Zdá se, že 14. kapitola knihy Genesis obsahuje starodávné informace, které mohou být považovány za reálně historické. Tyto informace se týkají především osob čtyř králů, které vedou vojenskou agresi proti kenaanským vládcům, a pravděpodobně také historického rámce celého příběhu, tedy vlivu cizích panovníků nad Palestinou. Na druhé straně náš text obsahuje také reálně nemožné prvky, jako například popis Abrahamova vítězství s 318 muži nad armádami mocných králů.[[253]](#footnote-253) Když přihlédneme k základnímu rozdělení 14. kapitoly na dvě hlavní části, můžeme si ihned všimnout, že reálnější prvky obsahuje především 1. část, tedy text Gn 14,1-11, zatímco fantastičtější vyprávění se nachází v Gn 14,12-17, tedy v textu, který je vysloveně zaměřen na Abrahama. Nicméně, nelze zcela tvrdit, že by se také v této části kapitoly nenacházely určité momenty, které by neměly v určitém ohledu jakýsi vztah k historické skutečnosti, právě tak, jako se v 1. části kapitoly objevují momenty historicky zcela nereálné.

Nyní se zaměříme na 1. část 14. kapitoly knihy Genesis, tedy na zprávu o vojenské výpravě východních králů, která se tolik podobá asyrským válečným zprávám. Jména králů, jež jsou zde uvedena, vykazují, jak se zdá, poměrně dobré uchování vzpomínek na velmi starodávné doby.[[254]](#footnote-254) Jinak je tato válečná zpráva celkem krátká a stručná. Informuje nás pouze o tom, co je nezbytné. Dá se říct, že působí naprosto samostatně a uzavřeně. Nikdo by snad neočekával ani žádné pokračování, snad jen kromě zmínky o obnovení vazalských vztahů a úspěšném návratu vítězných vojsk. Nicméně, taková zmínka by zde rovněž nemusela být na místě, vždyť z komplexního hlediska se tato kampaň mocným králům vlastně příliš nevyvedla.[[255]](#footnote-255)

Celá zpráva se skládá ze dvou částí. V jedné (Gn 14,5-7) je popisováno tažení, které pravděpodobně nemá nic společného s trestnou výpravou proti pěti rebelujícím králům. Text se převážně skládá z výčtu poražených národů a jedná se s největší pravděpodobností o pozdější doplněk, neboť důvody pro kampaň se zcela zřetelně týkají pouze pěti měst.[[256]](#footnote-256) Druhá část této zprávy (Gn 14,1-4; 14,8-11), je textem, který nás bude z historického hlediska zajímat především. Zde si však musíme uvědomit, že je to celý text Gn 14,1-11, který je výjimečný, neboť téměř nikde jinde v příbězích praotců nenajdeme takové množství historických a geografických detailů. Některé studie starověkého Blízkého východu poukazují na skutečnost, že takovéto velké množství materiálu, užitého v tomto textu, muselo pocházet z určité velmi staré tradice.[[257]](#footnote-257) Přejděme však nyní k pokusu o identifikaci jednotlivých postav, které zde hrají svou roli. Vyjdeme při tom z předpokladu, že jména cizích králů, zmiňovaných v Gn 14,1, nepocházejí z autorovy fantazie, ale jsou právě zbytkem výše zmíněné tradice, která se nějakým způsobem zachovala.[[258]](#footnote-258)

Amráfel (lprma) ze Šineáru (r[nv) býval někdy ztotožňován se starobabylónským králem Chammurapim,[[259]](#footnote-259) což samozřejmě vedlo k postoji, že se jedná o důkaz historičnosti 14. kapitoly knihy Genesis, neboť také vzhledem k biblické chronologii, kterou jsme výše zmiňovali, vláda tohoto krále údajně zapadala přibližně do období, kdy Abraham žil. Po pravdě řečeno, tuto chronologii bychom museli uchopit velice volně, případně si ji nějakým vhodným způsobem upravit, abychom mohli vidět bližší spojitost výše zmíněných postav. Samotná identifikace Amráfela se slavným babylonským králem a zákonodárcem je především z filologického hlediska neudržitelná.[[260]](#footnote-260) Není tedy divu, že názorový postoj, který tyto krále ztotožňoval, byl až na výjimky opuštěn.[[261]](#footnote-261) Etymologie jména Amráfel je ostatně značně nejistá. Nejspíše má kořeny v akkadském *amur* a *aplu* (spatřil jsem dědice).[[262]](#footnote-262) Jedním z důvodů, proč byl Amráfel identifikován právě s Chammurapim, byla poznámka, že se jednalo o krále ze Šineáru. Název Šineár totiž nejen ve starozákonním užití, ale například také ve staroegyptském, znamenal jednoduše označení Babylonie.[[263]](#footnote-263) A tak, zatímco o Šineáru můžeme tvrdit, že znamená Babylonii, krále Amráfela nemůžeme s žádnou jistotou identifikovat.[[264]](#footnote-264)

Dalším členem královské vojenské koalice je Arjók ($wyra) z Elasaru (rsla). Jeho jméno snad znamená „Lev“.[[265]](#footnote-265) Dříve bylo toto jméno považováno za sumerské *Eri-aku* (služebník měsíčního boha).[[266]](#footnote-266) V takovém případě by se mohlo jednat o Arad-Sina z Larsy,[[267]](#footnote-267)případně o Arriwuka, což je osoba známá z archívu severosyrského města Mari, ležícího na horním Eufratu. Jestliže by toto spojení bylo správné, měli bychom co dělat se synem krále Zimrí-Lima z Mari,[[268]](#footnote-268) jenž byl současník velkého Chammurapiho.[[269]](#footnote-269) Jméno Arjók, užité ve 14. kapitole knihy Genesis, má s největší pravděpodobností sumersko-akkadský základ a při převodu do hebrejštiny ztratilo zřejmě svou původní podobu,[[270]](#footnote-270) což samozřejmě jeho identifikaci velmi ztěžuje. Taktéž pokus o ztotožnění města Elasar s Larsou, ležící jihovýchodně od Uruku, se neobejde bez problémů.[[271]](#footnote-271) Z uvedeného je totiž patrné, že v případě identifikace Elasaru s Larsou může přicházet v úvahu, jakožto král Arjók, pouze Arad-Sin,[[272]](#footnote-272) neboť v případě Arriwuka, syna Zimrí-Lima z Mari, nelze ztotožnit jeho sídelní město s biblickým Elasarem. Existovala by pouze jedna možnost, jak spojit Arriwuka s Larsou. A to v případě úspěšné válečné expanze Zimrí-Lima, jenž by Larsu dobyl a svého syna zde dosadil za vládce. To by samozřejmě nebylo až tak neobvyklé, vždyť například právě Arad-Sin byl takto svým otcem Kadurmabukem[[273]](#footnote-273) dosazen na trůn Larsy. Zimrí-Lim však žádnou vítěznou válku proti Larse nevedl. Alespoň ne samostatně. Dost možná se však účastnil některých Chammurapiho vítězných tažení, neboť po nějakou dobu byl jeho spojencem.[[274]](#footnote-274) Tak se také mohl účastnit na straně Chammurapiho porážky Rím-Sína z Larsy, což byl mimochodem bratr výše zmiňovaného Arad-Sina. Nedá se však předpokládat, že by právě Chammurapi dosadil jeho syna na trůn dobytého města. Právě naopak. Ze spojenců se stali časem nepřátelé. Tak, jak Chammurapi porazil Rím-Sína a dobyl Larsu, porazil také Zimrí-Lima a rozbořil Mari.[[275]](#footnote-275)

Třetím králem, který je zmiňován v textu 14. kapitoly knihy Genesis, je Kedorlaómer (rm[lrdk) z Elamu (~ly[). V této souvislosti je velice podivné, že je tento panovník uváděn až na třetím místě, neboť z textu Gn 14,4n vyplývá, že by měl být vůdčí postavou celé koalice. Na druhou stranu, představa krále z Elamu, prosazujícího své zájmy v Kenaanu, působí z historického hlediska poměrně nevěrohodně. Těžko si můžeme představit Elam, ležící na východ od Babylónie a severně od Perského zálivu, tak mocný v předpokládaném období života Abrahama, aby mohl jeho král vést takovou vojensko-politickou koalici a navíc strategicky operovat v jižní Palestině.[[276]](#footnote-276) Další problém představuje samotná identifikace zmiňovaného krále. Jeho jméno znamená „Sluha Lagamar“ (Sluha bohyně Lagamar)[[277]](#footnote-277) a s největší pravděpodobností má skutečně elamský původ.[[278]](#footnote-278) Faktem ovšem zůstává, že jakýkoliv pokus o ztotožnění tohoto panovníka selhal. Vzhledem k biblické chronologii a také k určitému vymezení doby, jež má jistou souvislost s výše uvedenými panovníky, můžeme usuzovat na skutečnost, že kdybychom nutně chtěli najít elamského krále, se kterým by bylo možné ztotožnit Kedorlaómera, museli bychom nejspíše hledat v dynastii ze Simaše, vládnoucí v Elamu přibližně od 20. století před Kr. do roku 1850 před Kr., nebo případně v dynastii následující, která ovládala Elam od roku 1850 před Kr. do roku 1450 před Kr.[[279]](#footnote-279)

Posledně zmiňovaným králem je Tideál (l[dt), král pronárodů (~ywg $lm). Jméno je chetitské, nicméně, z etymologického hlediska je význam tohoto jména nejasný. Může se však jednat o chetitského krále Tudchalia.[[280]](#footnote-280) Tudchalia panoval někdy kolem roku 1730 před Kr., tedy v období před založením Staré říše chetitské.[[281]](#footnote-281) Jeho existence však není prokazatelně doložitelná. V našem textu pak v souvislosti s tímto králem představuje největší problém absence zmínky o jeho království. Jestliže by se jednalo o krále Chetitů, proč je nazýván „králem pronárodů“?[[282]](#footnote-282) Samotný tento pojem nemusí být nutně problematický a lze jej poměrně jednoduše vysvětlit.[[283]](#footnote-283) V souvislosti s tím se však pak nabízí otázka, zda je možné, aby autor znal pouze jméno krále a nevěděl, že se jedná o panovníka Chetitů?[[284]](#footnote-284)

**3.1.2 Kenaan ve střední době bronzové**

Ze čtyř agresorů jsme za jistých okolností a při nejlepší možné vůli schopni identifikovat maximálně dva krále. Co se týče pětice kenaanských králů, kteří uzavřeli obrannou koalici, je situace ještě horší. V případě jejich jmen nemáme žádnou šanci na úspěšné ztotožnění se skutečnými historickými postavami.[[285]](#footnote-285) Nicméně, podívejme se nyní, jak by celá situace vypadala, kdyby výše popsaný pokus o spojení biblických postav s reálně existujícími panovníky byl správný. Předně si můžeme povšimnout, že všichni tito panovníci žili přibližně ve stejné době. Přesněji řečeno v rozmezí jednoho sta let. Předpokládejme, že toto tvrzení se vztahuje na všechny krále, s výjimkou Kedorlaómera, ke kterému se za žádných okolností nepodařilo najít vhodný protějšek. Kdyby se v případě Amráfela jednalo skutečně o Chammurapiho (1792 - 1750 před Kr.), v případě Arjóka o Arad-Sina (1834 - 1823 před Kr.), případně o Arriwuka (cca 1750 před Kr.) a nakonec v případě Tideála o Tudchalia (cca 1730 před Kr.), zjistíme, že se jedná skutečně o osoby žijící v období vymezeném přibližně roky 1830 - 1730 před Kr., tedy v průběhu jednoho sta let.[[286]](#footnote-286) O jakou dobu se však jedná a co je pro ni v souvislosti s Kenaanem charakteristické? Kdo ve skutečnosti prosazuje svůj politický vliv na tomto území? Jsou to králové mezopotamských států nebo je to zcela jiná velmoc, jako je například Egypt? V souvislosti s uvedenými králi si můžeme klást také otázku, zda by byli schopni mezi sebou uzavřít koalici a uskutečnit vojenské tažení do jižní Palestiny? Egyptský panovník měl k tomuto území podstatně blíže. Alespoň z geografického hlediska. Otázkou však zůstává, zda by měl zájem v této době vojensky ovládnout kenaanskou vysočinu a přilehlé nehostinné oblasti v okolí Mrtvého moře? Na tyto otázky se nyní pokusíme odpovědět.

Námi výše vymezená doba je především obdobím, kdy v Egyptě vládnou poslední panovníci mocné 12. dynastie,[[287]](#footnote-287) jejímž ukončením se v podstatě počíná hroutit období Střední říše a s tím také samozřejmě jakýkoliv významný vnější politický vliv tohoto království. Nicméně, je to období, kdy je Kenaan přece jen ještě Egyptem poměrně výrazným způsobem ovlivněn. Následující 13. dynastie se sice již potýká s jistým druhem vnitrostátních problémů, které se dají charakterizovat jako bouřlivý a rychlý pád do chaosu typického pro Druhé přechodné období egyptských dějin,[[288]](#footnote-288) někteří její panovníci jsou však natolik výrazní a vládnou dost energicky na to, aby dokázali za jistých okolností prosadit svou vůli také v Palestině. O tom svědčí skutečnost, že obchodní styky s Levantou za vlády 13. dynastie dále pokračovaly a například vládcové Byblu se dále podepisovali jako „služebníci Egypta“, což znamená, že nadále považovali, alespoň některé, faraony za své pány.[[289]](#footnote-289)

O obchodním styku mezi Egyptem a Levantou není pochyb od nejstaršího období egyptských dějin. Dokazují to nálezy v královských hrobkách 1. a 2. dynastie[[290]](#footnote-290) v Abydu, kde pohřební výbavy obsahují významné množství blízkovýchodní keramiky, ve které bylo do Egypta dováženo kvalitní víno a olej.[[291]](#footnote-291) Obchodní trasy probíhaly jak po souši, tak i po moři, což se týkalo hlavně dovozu cedrového dřeva z Libanonu do Egypta. Co se týče pozemních obchodních tras, známá je např. Horova cesta spojující Egypt s Blízkým východem již od pravěku a probíhající přibližně ze Sily do Gazy, nebo Královská cesta, spojující Egypt, Sinaj, Transjordánsko a Malou Asii.[[292]](#footnote-292) Poměrně důležitou roli v obchodním styku hráli také beduíni, což je patrné například ze známého obrazového výjevu v hrobce Chmunhotepa II. v Beni Hassanu, ale také například ve staroegyptské povídce O Sinuhetovi. Oba tyto příklady dokládají existenci obchodních styků beduínských náčelníků s Egyptem ve střední době bronzové, přesněji v její druhé fázi (MBA IIA – 2000-1750 př. Kr.).[[293]](#footnote-293)

Obchodní styky však rozhodně nebyly jediným kontaktem Egypta se Syro-Palestinou. Můžeme předpokládat, že minimálně od Staré říše se vojenské tažení, trestní výpravy či kampaně, zajišťující politický vliv Egypta v Kenaanu, těšily značné popularitě. Nejen že rozdrcení Asiatů, coby tradičních nepřátel Egypta, znamenalo udržení řádu *Maat,* tedy vítězství pořádku nad chaosem, ale především vždy bohatou kořist a následné poplatky či daně. Tuto skutečnost dokládají například polychromní basreliéfy zdobící stěny z bílého vápence v Sahureově[[294]](#footnote-294) zádušním chrámu v Abusíru. Ve vyobrazeních převládá znázornění faraonových vítězství nad Asiaty a Libijci, a taktéž bohaté kořisti, kterou si farao přivezl z těchto vítězných tažení.[[295]](#footnote-295) V zádušním chrámu krále Raneferefa[[296]](#footnote-296) byly nalezeny sochy představující tradiční nepřátele Egypta, jako byli Asijci, Libyjci a Nubijci. Sochy jsou znázorněny v kleče, s rukama spoutanýma za zády.[[297]](#footnote-297) Jedny z hlavních důkazů o válečných expanzích Egypta v období Staré říše do Syro-Palestiny jsou dva důležité vojenské texty, datované právě do této doby. Jedná se o autobiografické nápisy dvou důstojníků, Harkufa a Weniho. Weni,[[298]](#footnote-298) sloužící v armádě Pepiho I.,[[299]](#footnote-299) popisuje pečlivě a systematicky průběh tažení proti Asiatům.[[300]](#footnote-300)

Také v období Střední říše hrál Egypt významnou politickou roli na Blízkém východě. Jednotliví místní vládci zde byli vojensky, či jiným způsobem, donuceni, podvolit se vůli egyptských králů. Svá spojenectví zpečetili nejrůznějšími poplatky, případně jinými tributy.[[301]](#footnote-301) Egyptské aktivity v Syro-Palestině byly postupem doby stále intenzivnější. Prohlubovaly se obchodní kontakty, a to především s bohatými městy v pobřežní nížině Levanty. Ve snaze získat více nerostného bohatství bylo vysíláno stále větší množství expedic na Sinaj. Zdá se však, že většina těchto expedic probíhala pokojně. Nicméně, obchodní stezky a trasy, právě tak jako doly a naleziště vzácných nerostů, bylo potřeba chránit před nevyzpytatelnými nomády, kteří se nerozpakovali vylepšit si kmenový rozpočet případným možným výhodným lupem. Čas od času bylo také nutné zpacifikovat rebelující místní vládce v Kenaanu. Nepsanou povinností každého nového faraa bylo ostatně uskutečnění válečné výpravy proti nejbližším sousedům. Nepřekvapí nás tedy, že i ti nejmírumilovnější králové provedli tažení do Nubie, Libye a samozřejmě také do Palestiny. V očích svých poddaných tak zajistili zachování řádu *Maat*, před svými nepřáteli demonstrovali svou sílu a překazili tak potencionální touhy k neposlušnosti u svých vazalů. O celkové důležitosti politických vztahů a ekonomických vazeb mezi Egyptem a Syro-Palestinou v období Střední říše pak svědčí například fakt, že farao Amenemhet I.,[[302]](#footnote-302) navzdory svému velmi blízkému vztahu k Thébám, přesunul své sídelní místo zpět na sever, kde zbudoval nové hlavní město Ictawej, z kterého bylo možno lépe ovládat nejen celé království, ale také sousední Syro-Palestinu.[[303]](#footnote-303)

Pojďme se nyní podívat, co se alespoň přibližně odehrává v Kenaanu v období druhé fáze střední doby bronzové (MBA IIA, 2000 - 1750 př. Kr.), do níž časově zapadá taktéž vymezení vlády našich králů i případná doba života Abrahama. Archeologické nálezy nám dokládají, že společnost, obývající Palestinu v posledních dvou stoletích třetího tisíciletí před Kristem, se přeměnila v kočovný, neusídlený druh populace.[[304]](#footnote-304) Většina Palestiny a jižní Sýrie se tak stala domovem semi-nomádských pastevců, kteří se toulali mezi ruinami měst ze starší doby bronzové. Jestliže se tito lidé někdy opakovaně vraceli do těchto měst minulosti, tak jen proto, aby v letním období pohřbili své mrtvé v hlubokých šachtovitých hrobkách na tradičních posvátných místech.[[305]](#footnote-305) Proč však takováto transformace u palestinského lidu nastala? Jako odpověď na tuto otázku se nabízí větší množství teorií. Původně se soudilo, že zánik městské kultury na konci 3. tisíciletí souvisel s údajným vpádem Emorejců, které někteří badatelé ztotožňovali s biblickými patriarchy.[[306]](#footnote-306) Emorejská hypotéza však neměla dlouhého trvání a postupem doby se ustálil názor, že celkový úpadek kultury v Syro-Palestině měl dlouhodobý charakter a byl zapříčiněn jednak změnou klimatu a jednak nepříznivou ekonomickou situací. Tato teorie tedy poukazuje na dopady, které měla změna klimatu v severní Africe, a s tím související následná nepříznivá ekonomicko-politická situace v Egyptě, na život v Palestině na sklonku starší doby bronzové. Vychází tak z předpokladu provázanosti egyptské a palestinské ekonomiky. Postupný úpadek Staré říše v Egyptě vedl pravděpodobně k narušení hospodářských systémů městských států v Syro-Palestině, které se až příliš často zaměřovaly na exportní výrobu.[[307]](#footnote-307) Jejich hlavním odbytištěm byl Egypt, kterému však díky dlouhodobé neúrodě a vnitrostátnímu rozkladu došly zdroje a nemohl si dále dovolit přivážet drahé zboží. O této neutěšené situaci nás ostatně například zpravuje text Ipuwerova napomenutí, které bylo původně sepsáno někdy mezi obdobím Staré a Střední říše, ale které se nám dochovalo z doby 19. nebo 20. dynastie.[[308]](#footnote-308) V jedné z pasáží tohoto napomenutí se říká, že ustal zahraniční obchod a na luxusní zboží, jako bylo například cedrové dřevo z Libanonu nebo olej z Kréty, se nedostává zlata.[[309]](#footnote-309)

Špatná ekonomická situace a změna klimatických podmínek nebyly pravděpodobně jedinými příčinami nepříznivé situace v Syro-Palestině na konci starší doby bronzové. Zdá se, že zde sehrálo roli více rozhodujících faktorů. D. B. Redford se domnívá, že se zde velkou měrou podílely také v neposlední řadě agresivní egyptské válečné operace, spojené s následným divokým drancováním.[[310]](#footnote-310) Jako důkaz pro svá tvrzení předkládá fakt, že naprostá většina území, na kterém došlo ve výše uvedené době k těmto podstatným demograficko-ekonomickým změnám, patřila do egyptské sféry vlivu a pohyb egyptských armád na konci Staré říše zde byl běžnou realitou.[[311]](#footnote-311) V souvislosti s tím, co jsme o egyptských vojenských kampaních uvedli výše, se s takovýmto tvrzením nedá, než souhlasit.

Uvedli jsme, že se na konci třetího tisíciletí před Kristem zhroutil v Levantě systém městských států. Mnohá města byla zničena a zůstaly z nich jen rozvaliny. Také velké množství venkovských sídlišť bylo opuštěno.[[312]](#footnote-312) Některá místa však s největší pravděpodobností přece jen prosperovala dále. Byla to města jako Byblos, ležící na pobřeží Středozemního moře, Ugarit v severní Sýrii, Ebla v severní Sýrii, ale také Mari ve východní Sýrii.[[313]](#footnote-313) Tyto lokality leží v severních oblastech a ve své době byly důležitými mezníky dálkového obchodu. Není tedy divu, že o ně projevili zájem králové mezopotamských států, kteří se rozhodli využít oslabení egyptského vlivu a mocenského vakua v Kenaanu a posunout své zájmové aktivity více na jih. Jedinečným příkladem takovýchto mocenských snah je právě město Byblos, které kolem roku 2000 před Kr. zůstalo po nějakou dobu pod nadvládou třetí dynastie z Uru.[[314]](#footnote-314) Vládce města se však neobjevuje v egyptských zaklínacích textech, takže můžeme soudit, že s egyptským panovníkem udržoval přátelské kontakty.[[315]](#footnote-315)

Jaká situace však panovala v jižních oblastech Kenaanu, kde vliv mezopotamských panovníků nesahal? Zdá se, že zde aktivitu přebrali místní vládci a náčelníci. Jako příklad můžeme uvést obchodní trasu od měděných dolů ve Wadi Faynan, které leží jižně od Mrtvého moře, do východní nilské delty. Zůstává však záhadou, kdo přesně převzal organizaci a dohled nad takovouto poměrně komplikovanou záležitostí, jako byla těžba, zpracování a vývoz mědi, což byl jistě podnik vyžadující splnění určitých nutných podmínek, jako bylo zajištění hospodářského zázemí či vojenské ochrany.[[316]](#footnote-316) Jestliže vezmeme v úvahu fakt, že pobřežní oblasti Syro-Palestiny se v tomto období těšily pouze druhořadému zájmu, nepřekvapí nás ani posunutí politického a ekonomického centra moci, právě v souvislosti s měděnými doly, na východ a na jih od Mrtvého moře, tedy do oblasti, kde se mělo podle Gn 14 přibližně nacházet pět měst tvořících obrannou koalici proti mezopotamským králům. Není bez zajímavosti, že kromě sídlišť ze starší doby bronzové na východní straně Mrtvého moře, jako byly např. rozlehlé a dobře opevněné město v současné lokalitě Bab edh-Dhra, které někteří badatelé ztotožňují s biblickou Sodomou, či naleziště v lokalitě Numeira, ztotožňované s Gomorou,[[317]](#footnote-317) archeologické nálezy odkryly hospodářská, částečně opevněná sídla z ranější fáze střední doby bronzové, jako Iktana, Khirbet Iskander, Aroer a Ader, které mohly zajišťovat zázemí pro důlní činnost.[[318]](#footnote-318) V okamžiku, kdy se Egypt znovu sjednotil[[319]](#footnote-319) a opět začal být schopen organizovat a řídit vlastní výpravy do měděných dolů na Sinaj a Aravy, systém obchodu s mědí se v oblasti u Mrtvého moře zhroutil.[[320]](#footnote-320)

Tak, jak se kolem roku 2000 př. Kr. začínala rozvíjet staroegyptská Střední říše, tak také začíná probíhat druhá osidlovací vlna kenaanské vrchoviny. Poté, co zde proběhla krize osídlení a z původní asi stovky sídel byla většina opuštěna, se na počátku střední doby bronzové probrala vrchovina opět k životu. Nejprve se zakládaly malé vesnice, volně rozptýlené po krajině, s postupem času však došlo k utvoření složitější sítě sestávající z asi 220 sídel, v nichž byly zahrnuty jak malé vesnice, tak i města a vlastní oblastní správní centra, jako byly Hebron, Jeruzalém, Bét El, Šílo či Šekem.[[321]](#footnote-321) S rozvojem osídlení Kenaanu ve střední době bronzové se také rozvíjel zájem Egypta o toto území. O tom jsme se ostatně zmiňovali již dříve. Nyní můžeme zmínit ještě skutečnost, že egyptští panovníci dokázali prosadit svůj vliv poměrně rychle. Stačilo jim k tomu jen několik desetiletí. O tom nás zpravují například archeologické nálezy předmětů egyptské výroby jak v kenaanských městech, tak v Ugaritu na severu.[[322]](#footnote-322) Veliký vliv egyptské kultury byl jednoduše zřetelně patrný po téměř celé Levantě. Jedinečným příkladem je opět město Byblos. Dokazuje to existence úžasných skalních hrobek, které si nechali vyhotovit místní vládci. Téměř ve všech nechybí hieroglyfické nápisy oslavující vlastníka hrobu. Nápisy zmiňují také egyptská božstva a samotné hrobky jsou dekorované v egyptském stylu. Tento vliv je patrný ještě v 18. a 17. století před Kr., což dokazují například hrobky Antin-Ammuna, jenž byl současníkem Zimrí-Lima z Mari, nebo Hassuruma, současníka Sihathora, panovníka egyptské 13. dynastie.[[323]](#footnote-323)

V souvislosti s tím, co jsme výše uvedli, se nyní můžeme pokusit zodpovědět otázky, které jsme si položili na počátku této podkapitoly. Co se týká reálného prosazování politického, vojenského či obchodního vlivu v Kenaanu v období let 1830 - 1730 před Kr., ale i v celé ranější fázi střední doby bronzové, je to Egypt, ne mezopotamské státy, kdo zde hraje primární roli. Uvedli jsme sice, že před rokem 2000 před Kr. 3. dynastie z Uru na nějakou dobu částečně zasahovala do záležitostí měst jako byl Byblos, zdá se však také, že to byla nejjižnější výspa jejího vlivu, který navíc netrval dlouho. Také expanze, které byli schopni provést staroasyrští králové směrem na západ a jihozápad, byly především obchodního charakteru. Expanze probíhaly tak, že asyrští kupci od poloviny 19. století do 1. poloviny 18. století před Kr. zakládali v Malé Asii obchodní osady.[[324]](#footnote-324) Pro nás je důležité vědět, že vliv mezopotamských panovníků v daném období do jižní části Kenaanu v žádném případě nesahal a sahat nemohl. Dominantní postavení zde měl především Egypt a jeho panovníci byli prozatím příliš mocní na to, aby si nechali do svých záležitostí zasahovat z vnějšku. Můžeme tedy společně s Gerhardem von Radem konstatovat, že popis nepřátel v Gn 14, přijíždějících z takové dálky a vyžadujících poplatky, zní dost legendárně.[[325]](#footnote-325)

Položili jsme si také otázku, zda by byli mezopotamští králové vůbec schopni uzavřít mezi sebou koalici a uskutečnit vojenské tažení do jižní Palestiny? Na druhou část této otázky jsme vlastně již odpověděli dříve. V daném období by takovéto tažení bylo velice nepravděpodobné, ne-li zcela nemožné. Vzdálenost jižní Palestiny je od Mezopotamie příliš veliká. Východní králové by nemohli postupovat přímým východo-západním směrem přes nehostinnou poušť. Museli by kopírovat tradiční obchodní stezky, procházející úrodnějším pásem krajiny, tedy zprvu na sever k Mari a dále pak na západ k Palmyře, odkud by se mohli vydat na jih, podél pobřeží přes Byblos k Megiddu a dále směřovat k vrchovině a Mrtvému moři, nebo přímo z Palmyry k Damašku a dále na jih Transjordánskem. Každopádně v obou případech se takovéto tažení nedá ze strategického hlediska uskutečnit bez důkladného zázemí v severních oblastech Syro-Palestiny. Jinými slovy řečeno, mezopotamští králové by nejdříve museli ovládat severní oblasti v okolí Damašku, případně oblasti na pobřeží, a teprve následně by se mohli pokusit o vojenské proniknutí na jih.

Co se týká první části výše položené otázky, můžeme konstatovat, že králové byli schopni mezi sebou zakládat koalice a také to dělali, jak již ostatně bylo řečeno v souvislosti s Chammurapim a Zimrí-Limem z Mari. Musíme si uvědomit, že žádný z králů, v daném období v Mezopotámii, nebyl mocný sám o sobě a musel se spoléhat na své spojence, které však podle potřeby a okolností měnil. Navíc se jedná o dobu plnou chaosu. Soupeření mezi jednotlivými městskými státy a boje o moc, tak bychom mohli charakterizovat poměry v Mezopotámii na počátku 2. tisíciletí před Kr.[[326]](#footnote-326) Například Chammurapi musel na počátku svého panování čelit nebezpečí minimálně hned na dvou frontách. Z jihu na něj tlačil Rim-Sin z Larsy (1822 - 1763 př. Kr.), který v roce 1804 př. Kr. porazil spojenou armádu měst Uruku, Isinu, Babylónu, Rapikumu a kočovných Sutejců.[[327]](#footnote-327) Ze severu Chammurapiho ohrožoval asyrský král Šamši-Adad (1815 - 1782 př. Kr.), jenž byl Chammurapimu víc jak rovnocenným soupeřem. Jeho smrt však zažehnala nebezpečí ze severu a babylonský král se mohl soustředit jen na své nepřátele na jihu. I přes to, že Rím-Sín zatím ovládl Akkad i Sumer, jej Chammurapi v roce 1763 př. Kr. porazil a ovládl tak celou oblast.[[328]](#footnote-328)

Z uvedeného je patrné, že v námi vymezené době, se mezopotamští králové oddávali bojům o moc především na vlastním území, které je zcela zaměstnávaly a vyčerpávaly. Neměli tedy nejmenšího pomyšlení na uplatňování své autority a moci ve vzdálených zemích Kenaanu. Neměli k tomu vlastně ani potřebné prostředky. Jestliže uzavírali vojenské a politické koalice, tak jen proto, aby ovládli co největší území mezi Eufratem a Tigridem, případně okolní oblasti, a posílili tak své lokální mocenské postavení. Nikdy ale neuzavírali spojenectví za účelem pochybných tažení do jižních oblastí Levanty, které navíc až příliš podléhaly vlivu takové mocnosti, jako byla egyptská říše, která jediná, v důsledku nejrůznějších faktorů, o nichž jsme se zmiňovali, byla schopna v zásadě prosazovat v této části světa svoji politickou, vojenskou a obchodní strategii.

**3.1.3 Sinuhet a Abraham**

V předcházejících odstavcích jsme si ukázali, že události týkající se trestné válečné výpravy čtyř velkých králů, popisované ve 14. kapitole knihy Genesis, se z reálně-historického hlediska jeví jako dost nepravděpodobné. Uvedli jsme také, že takováto premisa bude platná především pro dějinné období, které jsme v této kapitole stanovili. Otázkou nyní zůstává, zda celkový rámec vyprávění, do něhož jsou jednotlivé události zasazeny, odráží situaci a skutečnosti odpovídající námi určené době? Jistým možným způsobem, jak odpovědět na tuto otázku, je pokusit se porovnat Abrahamův příběh z Gn 14 s příběhem, u něhož máme jistotu, že alespoň přibližně pochází z období o které máme zájem, čímž nám může poskytnout cenné informace, jež mohou do celé problematiky vnést více světla.

Příběhem, který nám poslouží jako příslovečné zrcadlo, je staroegyptská povídka o Sinuhetovi, která byla s největší pravděpodobností sepsána někdy na počátku 2. tisíciletí před Kr.[[329]](#footnote-329) Sinuhet, jakožto hlavní hrdina, by nemohl být ústřední postavou povídek ze Staré říše. A to především díky svému lidštějšímu rozměru. Výborně však zapadá mezi literární díla Střední říše.[[330]](#footnote-330) Do dnešní doby se dochovalo poměrně velké množství kopií tohoto díla z období od 19. do 11. století před Kr.[[331]](#footnote-331) Celý tento příběh je ve své podstatě charakteristický politicko-propagačním záměrem[[332]](#footnote-332) a je tedy s největší pravděpodobností smyšlený. I přes všechny takovéto skutečnosti se v něm však odráží objektivní politické, ekonomické i společenské reálie starověkého Blízkého východu 20. a 19. stol. před Kr.[[333]](#footnote-333) Ve zkratce můžeme uvést, že se jedná o dobrodružství královského úředníka Sinuheta, který se stává dobrovolným vyhnancem. Sinuhet je na vojenském tažení proti beduínům ze západních pouští, které vede princ a následník trůnu Senwosret I., když se náhodou dozvídá o harémovém spiknutí a vraždě faraona Amenemheta I. Z ne zcela známých důvodů jej zachvátí panika, která vyvrcholí jeho útěkem ze země. Hrdina se tedy stává dobrovolným vyhnancem a podstatná část jeho dobrodružství se začne odehrávat v Syro-Palestině, kde jej svou přízní obdaří jeden z místních knížat, Amunashi. Ten Sinuheta přijme do své rodiny a za ženu mu dá svou dceru. Následně mu také svěří do péče část svého lidu, stád i území. O jaké území jde, nemůžeme s jistotou říct. Nicméně, z kontextu můžeme předpokládat, že se nejspíše jedná o oblast pobřežní nížiny.[[334]](#footnote-334) Sinuhet zde začne vykonávat své povinnosti kmenového náčelníka, které, mimo jiné, znamenají také účast na kmenových válkách či boj o udržení vlastní prestižní pozice v čele kmene. Ve všech obtížných úkolech, které během svého života mezi semi-nomády musí překonat, se Sinuhet vyznamená a prožívá tak v Syro-Palestině poměrně velice úspěšný život. Nepřestává však toužit po návratu do rodné země a tudíž nikoho nepřekvapí, že poté, co jej farao vyzve, aby se vrátil do Egypta, po krátkém váhání uposlechne a odchází prožít své stáří do vlasti, kde je bohatě odměněn a vyznamenán.

Jaké informace nám tedy Sinuhetův příběh vlastně podává? Jak již bylo řečeno, především si díky tomuto literárnímu dílu můžeme udělat poměrně obstojný obrázek o situaci, která panovala v Kenaanu na počátku 2. tisíciletí před Kr., přesněji v letech 1956 - 1911 před Kr., tedy v období vlády egyptského krále Senwosreta I. Z textu povídky především vyplývá, že Sinuhet, i přes dosažení významného postavení v Kenaanu, nežije v žádném městě či opevněném sídle, ale ve stanu. Stal se oblíbencem místního knížete, který jej oženil se svou dcerou, věnoval mu úrodné území a pověřil jej správou nad částí svého lidu. Na tomto místě je vhodné zmínit, že v některých komunitách nemůže být území formálně prodáno, ale pouze dáno. A to ovšem takovým způsobem, aby zůstalo ve vlastnictví komunity. Za účelem obdržení určitého kmenového území se zájemce musí stát jednoduše členem kmene či klanu, jelikož země patřící kmeni musí neustále zůstat ve vlastnictví kmene a majitel se může měnit pouze v rámci komunity. O takovémto způsobu redistribuce půdy nás ostatně dostatečně informuje jeden z dokumentů archivu z Mari.[[335]](#footnote-335) Takovouto praxi nám přibližuje právě také Sinuhet, kterého Amunashi přijímá do svého kmene a dává mu za ženu svou dceru. Teprve následně mu přiděluje vhodné území.[[336]](#footnote-336) Otázkou je, zda můžeme podobnou situaci vidět také v textu 14. kapitoly knihy Genesis. Za jistých okolností může být odpověď kladná. Místní pohlaváři, jako Mamre a jeho bratři, přijímají Abrahama do svého společenství a jen proto jej nechávají žít na svém území. To, že jejich vzájemné vztahy mohou být užšího charakteru, dokazuje účast těchto náčelníků na Abrahamově ozbrojené akci k záchraně Lota.

Sinuhet, i přes značný vliv a moc, kterou získal, žije jako nomád, případně semi-nomád. Jinými slovy řečeno, Sinuhet žije v Kenaanu jako náčelník beduínského kmene.[[337]](#footnote-337) Zdá se také, že podobným způsobem života žije také zmiňovaný kníže, který by za určitých okolností mohl mít pevné sídelní místo, ale zdá se, že jej nemá. S největší pravděpodobností by byl zmíněn název takového místa. V příběhu však není zmínky o žádném městě, kromě Byblosu. Samotný Sinuhet se při svých cestách po Palestině a na pobřeží Sýrie setkává povětšinou s kočujícími lidmi, kteří pasou svá stáda a žijí v táborech a ve stanech.[[338]](#footnote-338) Vyprávění zkrátka hovoří o kmenech, táborech, stanech, ale rozhodně ne o městech či opevněných sídlech. Lidé, u nichž Sinuhet nalezl svůj nový domov, byli ve stanech žijící polonomádi s velkými stády, na jejichž životy měly okolní velké a mocné státy pouze malý vliv. I když z textu jasně vyplývá, že zde existovaly četné vazby s Egyptem, Palestina však v danou chvíli rozhodně nepatřila k egyptskému panství, což je také důvod, proč tam Sinuhet uprchl. A zdá se, že nebyl jediný.[[339]](#footnote-339) Takovýto obrázek však jen zčásti odpovídá tomu, co je popisováno ve 14. kapitole knihy Genesis, kde sice nomádi a semi-nomádi svou roli hrají, ale kde také vystupují obyvatelé měst v podobě králů a jejich armád. A sousední mocnosti rozhodným způsobem zasahují do života na daném území. Samotný Abraham představuje zástupce kočující skupiny obyvatelstva. Jeho způsob života odpovídá tomu Sinuhetovu. Nicméně, zdá se, že většina populace je tvořena lidem usedlým v městech. U Abrahamových společníků to s jistotou tvrdit nemůžeme, ale předpokládáme, že jako vlastníci půdy a určitého území, nepatřili přímo k nomádům, ale spíše k semi-nomádům či lidem usedlým. Z textu je však také patrné, že udržovali mezi sebou vztahy na základě kmenových či rodinných vazeb, což bylo ovšem typické pro obyvatele Palestiny právě v období Sinuhetova příběhu.[[340]](#footnote-340)

Uvedli jsme, že text 14. kapitoly knihy Genesis představuje Abrahama v neobvyklé roli válečníka a vojevůdce. Takováto role skutečně není typická pro postavu Abrahama v ostatních příbězích knihy Genesis, ve kterých vystupuje. Je ovšem zcela běžná pro kmenového vůdce či náčelníka beduínů v době bronzové. Z kulturně-historického hlediska tedy takováto Abrahamova role není ničím výjimečným. O tom nám ostatně podává dostatečné důkazy právě Sinuhetovo dobrodružství. Sinuhet, jakožto náčelník určitého kočovného lidu, ovládající jisté území, které mu přidělil jeho tchán, je povinen chránit nejen toto území a celý jemu svěřený lid, ale také vést válečné výpravy do sousedních zemí a tím vylepšovat ekonomickou situaci svého kmene. Takováto činnost byla pak zvláště v obdobích neúrody a nedostatku výjimečně důležitá a nezbytná. Za prosperitu a v jistém ohledu také za určitý životní standart beduínského lidu odpovídal především jeho vůdce. To platilo jak pro Abrahama, tak i pro Sinuheta. Během svého dlouhého pobytu v Syro-Palestině se právě Sinuhet musel aktivně účastnit záležitostí kmene, jehož byl členem.Tato jeho povinnost byla založena na prominentním postavení v čele jednoho z klanů.

V povídce je popisováno, jak loajálně sloužil svému ochránci jako velitel jeho vojenských oddílů. Tento popis je však velmi stručný a obecný, což je svým způsobem také případ záznamu Abrahamova válečného dobrodružství ve 14. kapitole knihy Genesis. Proč tedy autor Sinuhetova příběhu takovouto skutečnost vůbec zmiňuje, když jí nehodlá věnovat více pozornosti? S určitou dávkou jistoty můžeme tvrdit, že je to nejspíše z důvodu nevýjimečnosti daného jevu. Válečná dobrodružství patřila jednoduše v dané době k běžnému životu a nebylo potřeba se nad nimi výše zamýšlet.[[341]](#footnote-341) Alespoň ne v příbězích obyčejných smrtelníků.[[342]](#footnote-342) Něco jiného platilo pro mocenskou propagandu a královské záznamy. Ale v případě hrdinů, jako byl například Sinuhet, bylo důležitější podrobněji zaznamenat významné osobní vojenské aktivity, jako byly mimořádné souboje či hrdinské skutky. Proto také Sinuhet po velmi stručném líčení obecných válečných záležitostí[[343]](#footnote-343) velice podrobně popisuje svůj slavný souboj s obrovským a nepřemožitelným válečníkem, který se tolik podobá souboji Davida a Goliáše.[[344]](#footnote-344)

Jak již bylo naznačeno, podobný přístup můžeme nalézt také ve 14. kapitole knihy Genesis. Zatímco tažení čtyř mocných králů v první části kapitoly, je z geostrategického hlediska popsáno poměrně podrobně,[[345]](#footnote-345) vlastní Abrahamova bojová akce, ve druhé polovině kapitoly, je zmíněna jen letmo. Mnohem podrobněji je však popsán jeho vítězný návrat a následná velkorysost. Autor tohoto textu, podobně jako autor Sinuhetova příběhu, zaznamenal ve stručné podobě jednoduše to, co bylo běžné a obvyklé. Nebylo potřeba se o tom více rozepisovat. Tomu neobvyklému a zajímavému, jako byla Abrahamova štědrost a velkodušnost, či Sinuhetova osobní statečnost a obratnost, je věnováno větší množství pozornosti.

**3.2 Historie a Josefovy příběhy**

**3.2.1 Josefovy sny**

Podobně, jako tomu bylo v případě 14. kapitoly knihy Genesis, taktéž ve vybraných textech Josefova dobrodružství zachyceného v Genesis 37-50, můžeme nalézt několik, z hlediska vyprávění poměrně důležitých, nosných prvků, které mohou být v určitém vztahu k reálné historii, případně můžeme, v souvislosti s nimi, uvažovat o některých faktech, které známe z různých historických pramenů. Jedním z takových nosných prvků Josefových příběhů jsou bezpochyby sny a jejich výklad. Nás budou na tomto místě zajímat především dva Josefovy sny, zachycené v 37. kapitole knihy Genesis.

Jaké historické skutečnosti se tedy odrážejí v textu, jenž zachycuje výše zmíněné sny? Uvedli jsme, že sny hrají v historické tradici i literatuře velkou roli téměř u všech starobylých civilizací. Lidé byli fascinováni svými sny od nejranějších dob své existence. Nepřekvapí nás tedy, že jsme o lidských snech a jejich výkladu informováni také z textů nejrůznějších kultur starověkého Blízkého východu. Mnoho materiálů, pravděpodobně větší část, byla nalezena v Egyptě.[[346]](#footnote-346) Jedním z důvodů, proč se lidé tolik o sny zajímali, byla skutečnost, že sen byl ve starověku považován za jeden ze způsobů spojení mezi božstvem a člověkem. Ostatně, také starozákonní podání poukazuje na to, jak Hospodin ve své svobodě používá snů, aby skrze ně zvěstoval svoji vůli.[[347]](#footnote-347) V těchto snech zjevuje Bůh především svou vůli patriarchům, králům Izraele, ale také králům jiných národů, či prostým vojákům.[[348]](#footnote-348) Tak je tomu také většinou i v knize Genesis, ovšem s výjimkou Josefových příběhů. Faktem je, že i při zběžném nahlédnutí na sny, objevující se v knize Genesis, musíme připustit, že ty z Josefových příběhů jsou zcela výjimečné. Především proto, že na rozdíl od ostatních snů, objevujících se v této knize, ve kterých Bůh promlouvá k snícím lidem přímo, poselství je předáváno slovně a v některých případech i vizuálně (Gn 28,6-31), jinými slovy řečeno, poselství je zde evidentní a nepotřebuje interpretaci, se v případě Josefových příběhů setkáváme se zcela jiným typem snů. Poselství zde není předáváno slovně, ale v podobě vizí a obrazů propletených nejrůznějšími symboly.[[349]](#footnote-349) A jelikož se v nich Bůh nezjevuje ani nepromlouvá, nemůžeme dokonce s naprostou jistotou tvrdit, že se v těchto snech skutečně jedná o komunikaci mezi Bohem a snícím člověkem.

Již jsme se zabývali tím, že se v Josefových příbězích vždy jedná o dvojice snů. Také tato skutečnost odlišuje tyto sny od ostatních snů, zachycených v knize Genesis. V našem případě je druhý sen nejen potvrzením, ale i vystupňováním snu prvního. Tak například sen o snopech může poukazovat na příští postavení Josefa v Egyptě, na jeho hospodářskou reformu. Sen o nebeských tělesech pak může naznačovat jistý, téměř univerzální dosah Josefova jednání.[[350]](#footnote-350) Samotný motiv snů ve 37. kapitole pak může sloužit také jako určité zdůraznění komplexní problematiky, na kterou mohl chtít autor tohoto textu poukázat. Na takovouto skutečnost alespoň upozorňuje C. Westermann, když uvádí, že za motivem Josefových snů lze snadno rozpoznat politický zájem, zatímco motiv darovaného oděvu, jakožto symbolu otcovy lásky a Josefovy nadřazenosti nad bratry, zastupuje zájem o společenské soužití v rodinném společenství, tedy přesněji řečeno, zájem o rodinné vztahy.[[351]](#footnote-351) Nicméně, jak jsme se již zmínili dříve, právě Josefovy sny s tématikou moci a vlády přispěly k dovršení rozkolu mezi hrdinou a jeho bratry. Uvedli jsme také, že to bylo dáno nejen obsahem daných snů, ale také způsobem, jakým Josef seznamuje své okolí s těmito sny. Josef své sny mohl zamlčet, mohl si při jejich prezentaci počínat skromněji či opatrněji. Neučinil to však, což patrně mohlo také souviset se skutečností, že podle starověkého názoru nebyl sen čímsi soukromým a nedůležitým jako dnes. Předpokládal se jistý zásah určitého božstva. A samozřejmě významu samotného snu pak rozuměl jen ten, komu to bylo dáno.[[352]](#footnote-352) V našem případě to bylo dáno nejen Josefovi, ale také jeho bratrům a otci.

Vraťme se však k problematice moci a vlády, která se odráží v Josefových snech a položme si hned otázku, zda známe některé starověké texty týkající se snů, v nichž by byla podobná problematika taktéž zachycena? Josefovy příběhy obsahují velké množství informací týkajících se starověkého Egypta. V textech knihy Genesis 37 - 50 jsou zachyceny popisy úřadů i ceremoniálů na dvoře egyptských králů, pohřební zvyky, jména a názvy, redistributivní ekonomický model a další skutečnosti odpovídající staroegyptským reáliím. Je proto smysluplné domnívat se, že také motivy snů v Josefových příbězích nesou určité známky staroegyptské tradice. Dříve, než však přistoupíme k rozboru některých staroegyptských textů, bude vhodné si připomenout, s jakými typy snů se můžeme ve starověké literatuře setkat. Jak již bylo řečeno, typy snů, se kterými se můžeme setkat ve starověké blízkovýchodní literatuře, můžeme rozdělit na sny s poselstvím, které jsou přímé a nevyžadují interpretaci, sny alegorické či symbolické, které potřebují být vyloženy, a konečně sny inkubační, jež jsou uměle vyvolány. Ne v každé době se však můžeme se všemi těmito typy snů v literatuře setkat. A jelikož se sny objevují v nejrůznějších textech během celého období starověku, od kultur Blízkého východu až po kulturu řecko-římskou,[[353]](#footnote-353) je potřeba výše uvedenou typologii časově zařadit. Přímé sny s poselstvím jsou typově jednoznačně nejstarší a v nejrůznějších tradicích se objevují po celou dobu bronzovou. Inkubační sny byly velmi oblíbené až v Helénském období. Alegorické sny, mezi které patří také všechny sny uvedené v Gn 37-50, jsou typické především pro období prvního tisíciletí před Kr. Nicméně, se symbolickými sny a jejich výklady se však již můžeme setkat minimálně od 19. dynastie. Z této doby (1300 před Kr.), alespoň s největší pravděpodobností, pochází text zabývající se výkladem něco kolem 200 snů, který vznikl v Thébách a nyní je uložen v Britském muzeu. Někteří odborníci se však domnívají, že materiál v textu zachycený, je mnohem starší a pochází snad již z období 12. dynastie (2000 - 1800 před Kr.).[[354]](#footnote-354) Od druhého tisíciletí před Kristem se sbírky výkladů snů objevují například také v Mezopotámii, kde se poměrné popularitě těší až do doby vlády Aššurbanipala,[[355]](#footnote-355) tedy až do 7. století před Kr. Zdá se také, že v období novobabylónském začal být preferován jiný způsob výkladu budoucnosti. V Egyptě však zájem o sny přetrval až do 2. století před Kr.[[356]](#footnote-356)

Kromě výše uvedené typologie snů je dobré také připomenout, že Egypťané samozřejmě rozdělovali sny na příznivé a nepříznivé. Příznivé byly například ty, ve kterých bohové přinášeli jen dobrá poselství. Znali však také sny zlé, noční můry, ve kterých k nim promlouvali mrtví a démoni. Například Sinuhet přirovnává svůj útěk z Egypta právě k takovéto noční můře.[[357]](#footnote-357) Jen na okraj můžeme poznamenat, že takovéto zlé sny se v knize Genesis nenacházejí. V jiných starověkých blízkovýchodních textech jsou však zcela běžné. Například z Mezopotámie jsou známé příběhy, v nichž hrají roli jak dobré, tak i špatné sny. Ke snění je náchylný slavný hrdina Gilgameš, jeho přítel Enkidu, ale i hrdina babylonské potopy Utanapištim či asyrský král Aššurbanipal. Všechny tyto postavy přijímají ve snech nějaké zprávy, většinou přímým způsobem. Občas se zde však také setkáme se symbolickými sny.[[358]](#footnote-358)

**3.2.1.1 Staroegyptské královské sny**

Sny přinášející zprávy, týkající se moci a vlády, jsou ve staroegyptské tradici především královské a je jimi zdůrazněn vztah mezi panovníkem a bohy, kteří zprávy přinášejí. Jedná se také povětšinou o sny přímé, které nepotřebují zvláštního výkladu. Jen zřídka se v Egyptě objevují královské sny symbolického charakteru, jaké byly například ty z Josefových příběhů. Ve skutečnosti vlastně víme pouze o jednom případu. Jedná se o sen prince Tanutamona z 25. dynastie.[[359]](#footnote-359) Tento princ a pozdější král viděl ve snu dva hady, jednoho po své levici, druhého po pravici. Tito hadi měli symbolizovat Horní a Dolní Egypt. Interpretace byla tedy jasná. Princ se stane vládcem celého Egypta, jak jeho jižní, tak i severní části. Toto proroctví se také bezezbytku naplnilo.[[360]](#footnote-360)

Asi nejznámější příběh s tématikou příslibu moci a vlády ve snu, který se nám z období starověkého Egypta zachoval, je zachycen na žulové stéle krále Thutmose IV., která je někdy nazývána „*Stéla snu*“, právě podle příběhu, který je na ni zachycen. Tato stéla byla nalezena před Sfingou na pohřebišti v Gíze. V textu se popisuje, jak si princ Thutmose vyjel na lov do okolí Gízy, kde také, kolem poledne, usnul únavou ve stínu Sfingy. Ta se mu pak ve snu zjevila a nabídla mu trůn za to, že očistí její tělo od nánosu písku, který ji tíží. Thutmose dal následně písek odstranit a skutečně se také stal vládcem, i když nebyl korunním princem.[[361]](#footnote-361) Zajímavé na tomto příběhu je, že příslib vlády není princi nabídnut některým z velkých bohů, jako byl například Amon, Ptah, Re či Usir, případně některé z jejich široce rozšířených synkreticky spojených podob,[[362]](#footnote-362) ale Sfingou, která byla nazývána Haremachet, „*Hor na obzoru*“. Zdá se , že kult tohoto božstva získával v období Nové říše rychle na důležitosti. Bylo to především v průběhu 18. a 19. dynastie, což může dokazovat několik významných staveb, postavených v blízkosti Sfingy Amenhotepem II., Sethim I. či Thutmosem I.[[363]](#footnote-363) V samotném nápisu na stéle Thutmose IV. je Sfinga nazývána Haremachet-Cheper-Re-Atum, což může poukazovat na skutečnost, že byla minimálně v tomto období pokládána za projev slunečního božstva ve všech jeho fázích. Existují ovšem také teorie, podle nichž je Heremachet ztotožňován s kenaanským bohem země a pouště Hurunem, jehož kult je v blízkosti Sfingy v Gíze z období Nové říše rovněž doložen.[[364]](#footnote-364)

Mezi slavné panovníky, kteří nechali zaznamenat své sny, patří také král 18. dynastie Amenhotep II. Amenhotep II. Aacheperure, syn slavného válečníka Thutmose III., vládnoucí v letech 1427 - 1400 před Kr.,[[365]](#footnote-365) nedosáhl sice takové válečnické proslulosti jako jeho otec, ale také on uskutečnil několik vítězných tažení do Kenaanu, což ostatně patřilo, jak jsme se již zmiňovali, k dobrému zvyku. Záznam jeho první a druhé kampaně se nám zachoval na dvou stélách, z nichž jedna byla nalezena v Memfidě a druhá v Karnaku.[[366]](#footnote-366) Kromě popisu tažení a výčtu kořisti je zde také stručně zachycen sen panovníka, který se mu zdál během druhého vojenského tažení. Ve snu k Amenhotepovi přichází bůh Amon, aby mu poskytl svou božskou ochranu a obdařil jej výjimečnou chrabrostí či udatností. Jinými slovy řečeno, poskytuje mu téměř nadpřirozenou osobní moc k úspěšnému dokončení války. K podobnému předání symbolické moci dochází také v případě panovníka 19. dynastie, krále Merenptaha. Merenptah Baenre, syn Ramesse II., vládl v letech 1213 - 1203 před Kr.[[367]](#footnote-367) Z období vlády tohoto panovníka se nám dochovala jedinečná stéla, někdy nazývaná také jako „*Izraelská*“, podle stručné zmínky o Izraeli, která se na ni, mimo jiné, nachází. Tato stéla byla nalezena v Merenptahově zádušním chrámu v Thébách a je na ni zachycen především vítězný hymnus, oslavující porážku Libyjců, v pátém roce vlády krále.[[368]](#footnote-368) Merenptah na své vítězné stéle uvádí, že porážka byla Libyjcům předurčena, neboť jejich král Merej byl soudním tribunálem, sestávajícím z božského Devatera z Heliopole,[[369]](#footnote-369) shledán vinným ze svých zločinů. Předseda tribunálu, bůh Atum, osobně předal Merenptahovi vítězný meč, čímž se celá válečná kampaň změnila ve svatou válku.[[370]](#footnote-370)

Uvedli jsme, že staří Egypťané znali a zaznamenávali symbolické sny nejspíše již od Střední říše. S jistotou však můžeme tvrdit, že snáře, tedy knihy obsahující výklady snů, existovaly minimálně od 19. dynastie. Námi zmiňovaný snář z Britského muzea, evidovaný pod číslem 10683, má podobu tabulky, kde jsou uvedeny sny a jejich výklady. Tabulka je vypracovaná podle schématu: *„Jestliže muž vidí ve snu, (že dělá to a to), je to dobré (popř. špatné); znamená to, že dojde k tomu a k tomu.“*[[371]](#footnote-371) O některých snech, které se v tomto snáři objevují, můžeme za jistých okolností také tvrdit, že se podobají, alespoň například podle situací v nich zachycených, snům z Josefových příběhů.[[372]](#footnote-372) Otázkou však zůstává, proč se takovýchto symbolických či alegorických snů nepoužívalo ve starším období k literárnímu zachycení příslibů nebo předání moci? Na jednu stranu můžeme samozřejmě tvrdit, že absence nálezů takovýchto textů nedokazuje jejich reálnou neexistenci. Jinými slovy řečeno, důkazy ex absentia nemusí být nutně směrodatné. Nicméně, pravděpodobnější spíše bude domnívat se, že podobně jako v případech sebepropagačních textů, musely být předání moci a její příslib ze strany božstva, zachyceny pokud možno přímým, jasným a nekomplikovaným způsobem. Symboly a alegorie mohou být nejednoznačné. Zamýšlený účel daného textu by se také pak mohl minout účinkem. To je nejspíše také důvod, proč Egypťané většinou volili způsob přímého poselství, které nepřipouští žádné pochybnosti. Toto alespoň platilo s největší pravděpodobností až do 1. tisíciletí před Kr.

**3.2.1.2 Astronomie a astrologie**

Vraťme se však nyní opět k Josefovým snům z 37. kapitoly knihy Genesis. Uvedli jsme, že symbolika, jež byla použita v prvním snu, odkazuje na zemědělské prostředí a dost možná také vypovídá něco o budoucím postavení Josefa v Egyptě. Druhý sen pak obsahuje symboliku, která již není takového „zemitého“ charakteru, jako ta z prvního snu. K vyjádření stejné myšlenky je zde užito nebeských těles. Je však opravdu tato symbolika složitější a má skutečně hlubší význam? Slouží zde nebeská tělesa pouze jako jednoduchý zástupný prostředek, či se v nich odráží komplikovanější kosmologie, zájem o astronomii, astrologii a znalost zodiaku? A jelikož se jedná o sny z Josefových příběhů, které mají úzký vztah k egyptskému prostředí, bude nás opět zajímat, co nám o dané problematice může vypovědět staroegyptská tradice.

Pokusme se nyní ihned odpovědět na první část otázky, tedy zda může být užito symboliky slunce, měsíce a jedenácti hvězd, pouze jako jednoduchého zástupného prostředku? Odpověď zní ano. Je o tom ostatně přesvědčen také C. Westermann, který předpokládá, že se za užitím takovéto symboliky neskrývá žádný hlubší mytický význam.[[373]](#footnote-373) Každá hvězda odpovídá jednoduše jednomu z bratrů, Slunce představuje otce a Měsíc matku. Není zde potřeba nahlížet na celé seskupení, jako na nějakou konstelaci, není zde potřeba vidět určitou návaznost na zvěrokruh apod.

Na tomto místě je možná také dobré upozornit na skutečnost, že například Měsíc, jakožto součást snu, je uveden také ve výše zmiňovaném staroegyptském snáři. Přibližně je tam napsáno: *„Jestliže muž vidí ve snu zářící Měsíc, je to dobré, bůh mu odpustí.“*[[374]](#footnote-374) Z uvedeného je tedy patrné, že sny, v nichž hrají určitou roli nebeská tělesa, byly zcela obvyklé. Co však užití těchto těles v rámci určitých složitějších kosmologických představ, které by mohly být součástí zaznamenaných snů? Abychom mohli na tuto otázku odpovědět, musíme si nejprve objasnit, co vlastně víme o úrovni astronomie u starých Egypťanů. Jakých úspěchů na tomto poli vědy dosáhli? Překvapivě toho není mnoho. Sestavili celkem kvalitní kalendář, jenž sestával z dvanácti měsíců po třiceti dnech, plus pět dnů navíc, což dohromady dávalo 365 dnů. Den a noc začali dělit na dvanáct hodin, jejichž délka se však lišila v závislosti na ročním období.[[375]](#footnote-375) Můžeme tedy říct, že astronomické znalosti starých Egypťanů se omezovaly především na praktické potřeby, jako bylo například právě určování času a kalendáře, dále pak k orientaci důležitých staveb a pod.[[376]](#footnote-376) Texty, v nichž se nacházejí matematické výpočty astronomických jevů pocházejí až z helenistického období, kdy bylo myšlení starých Egypťanů poměrně silně ovlivněno Řeckem a Babylónií. Jedny z mála věcí, které pocházejí z časů skutečných faraonů a můžeme je označit za astronomické, jsou mapy dekanů, což jsou souhvězdí, která se objevují na obloze po dobu deseti dnů.[[377]](#footnote-377) Egypťané znali pět planet. Byl to Merkur, Venuše, Mars, Jupiter a Saturn. Zvláštní význam také přikládali cirkumpolárním hvězdám, které v nejstarším období ztotožňovali se zemřelými panovníky.[[378]](#footnote-378)

Co se týče astrologie, tedy víry ve vliv postavení hvězd na individuální osud, neměl pro ni starověký Egypt příliš pochopení. Rozdělení ekliptiky do znamení zvěrokruhu má svůj původ s největší pravděpodobností v babylonské astronomii. Někdy na počátku 1. tisíciletí před Kr. rozdělili průsečnici, na níž rovina dráhy Země kolem Slunce protíná nebeskou sféru, na dvanáct stejně velkých dílů, čímž dali vzniknout, mimo jiné, základu pro soustavu ekliptikálních souřadnic apod.[[379]](#footnote-379) Samotný zvěrokruh byl do egyptské astrologie převzat právě z babylonské tradice až v poměrně pozdním období, pravděpodobně za vlády dynastie Ptolemaiovců.[[380]](#footnote-380) Z této doby také pochází jedinečné vyobrazení zvěrokruhu na stropě předsíně chrámu bohyně Hathor[[381]](#footnote-381) v Dendeře.[[382]](#footnote-382) Tento chrám pocházel s největší pravděpodobností ze Staré říše a tudíž musel být časem rekonstruován. Rekonstrukce proběhla právě za vlády ptolemaiovské dynastie a byl během ní vytvořen výše uvedený zvěrokruh.[[383]](#footnote-383) To, že tento zvěrokruh zdobí strop v chrámu bohyně Hathor není náhoda. Tato bohyně zastupovala a ztělesňovala nebesa a nebeskou klenbu. Jako nebeská bohyně a matka Slunce je od počátku spojována s denní i noční oblohou a byla stylizována do podoby krávy, která zůstala po celou dobu jejím hlavním ikonografickým ztvárněním.[[384]](#footnote-384) Otázkou však zůstává, můžeme-li hledat určitou spojitost mezi výše uvedenými skutečnostmi a například užitím krávy, jakožto symbolu pro rok v Gn 41. Jestliže by tomu tak bylo, poukazovalo by takovéto užití symbolu krávy, stejně jako znalost zodiaku, na poměrně pozdní vznik daného textu.[[385]](#footnote-385) Užití takovéto symboliky by navíc nemuselo nutně odkazovat na egyptské prostředí, ale spíše na egyptský kulturní vliv. Faktem totiž je, že kult bohyně Hathor pronikl daleko za hranice Egypta, zvláště na Přední východ, kde je existence jejího chrámu bezpečně doložena například v Byblu.[[386]](#footnote-386)

**3.2.2 Josefovy tituly**

Josefovy příběhy ve své komplexní podobě nejsou v podstatě ničím jiným, než životním triumfem hebrejského mladíka, který poté, co překoná nejrůznější překážky, dosáhne téměř nejvyššího možného společenského postavení, kterého se dalo ve starověku dosáhnout. První otázka, kterou si položíme, se bude týkat toho, zda by byl takovýto podobný vzestup v reálném životě vůbec možný? Možná nás nepřekvapí, že odpověď na tuto otázku bude kladná. Takovéto závratné kariéry byly nejen možné, ale v některých dějinných obdobích k nim docházelo poměrně dokonce často. Toto tvrzení však rozhodně neznamená, že se jednalo o jev zcela obvyklý a běžný. Spíše můžeme říct, že jelikož společnost starověkého Blízkého východu nebyla tvořena zcela nepropustným kastovním systémem, závisela výjimečnost daného společenského vzestupu na jeho míře a velikosti. Ze staroegyptských  záznamů víme, že někteří mladí otroci z Kenaanu, byli následně v Egyptě vychováváni a vzděláváni tak, aby mohli zastávat některé nižší kněžské úřady. Zvlášť talentovaní a schopní jednotlivci pak snadno dosáhli i vyšších pozic v byrokratickém aparátu. Takováto praxe byla poměrně častá v období panování vládců Nové říše. Z tohoto období víme bezpečně o několika případech, kdy se z takto vychovaných otroků či služebníků stali dokonce i kancléři.[[387]](#footnote-387) Od 19. dynastie, se stále častěji začínají objevovat v těch nejvyšších královských úřadech hodnostáři syro-palestinského původu a během poměrně krátké doby, jak jsme se ostatně již dříve zmiňovali, je jejich přítomnost na takovýchto významných místech celkem běžná a nepřekvapující.[[388]](#footnote-388) Jako jedinečný příklad lze uvést kariéru vysokého hodnostáře Baje, jenž byl původem Syřan. Baje působil na královském dvoře v období panování posledních panovníků 19. dynastie, krále Siptaha a jeho matky, královny Tausret.[[389]](#footnote-389) Tento téměř všemocný dvořan byl označován jako „*kancléř celé země*“ a v některých nápisech o sobě dokonce prohlašuje, že „*dosadil krále na trůn jeho otce*“, což je věta, obvykle vyhrazená pouze bohům.[[390]](#footnote-390)

V celém vyprávění o Josefově egyptském dobrodružství se můžeme setkat s užíváním množství titulů, které odkazují na určitou moc, jíž se Josefovi dostalo v souvislosti s jednotlivými úřady, které počal vykonávat. Tyto tituly svým způsobem odrážejí také míru vyvýšení, jehož se hrdinovi dostalo. Již na počátku svého pobytu v Egyptě se Josef stává správcem Potífarova domu (Gn 39,4), následně pak správcem faraónova domu (Gn 41,40) a správcem celého Egypta – vezírem (Gn 41,41). Všechny tyto uvedené tituly byly spojené s výkonem konkrétního úřadu, a jejich užívání je historicky doloženo minimálně již od Střední říše.[[391]](#footnote-391) V souvislosti s udělením titulu vezíra se v našem příběhu pojí také veřejné předání královských darů, které mají v symbolické rovině zpečetit panovníkovu vůli a viditelným způsobem zplnomocnit Josefa k výkonu jeho nového úřadu. Jako symbol moci tedy dostává od faraona prsten, šaty z jemné látky a zlatý řetěz (Gn 41,42). Samozřejmě, že také s takovýmto druhem předávání cenných předmětů, symbolizujících určitý výkon moci či pozici jednotlivce ve společnosti, se můžeme setkat již v dobách Střední říše. Podívejme se například, co uvádí na své stéle, dnes označené BM 586, úředník Itej: *„Jeho veličenstvo mi přivázalo velkou pečeť z čistého ametystu, jako má každý královský hodnostář, a moji hůl z ebenu, zdobenou elektronem.“[[392]](#footnote-392)* Také v povídce o Sinuhetovi se můžeme dočíst, jak panovník vyznamenal a obdaroval hrdinu po jeho návratu do vlasti. Sinuhet říká: *„Byl jsem oblečen v jemné plátno, natřen jemnými oleji a spal jsem na posteli, zanechav písek těm, kteří na něm bydlí a olej ze stromů těm, kteří se jím natírají. Byl mi dán dům se zahradou, jaký patří příteli krále.“[[393]](#footnote-393)* Na jedné stéle, nalezené v Abydu a nyní uložené v muzeu v Manchesteru pod číslem 3306, můžeme vidět autobiografický text jednoho z vysoce postavených dvořanů faraona Senwosreta III.[[394]](#footnote-394) Khu-Sebek, jak se tento šlechtic nazýval, zde uvádí, jak byl králem odměněn po úspěšné vojenské kampani proti Asiatům. Mimo jiné říká: *„Poté mi dal vrhací tyč z ryzího zlata, pochvu a dýku vyrobenou z ryzího zlata, společně s dalšími doplňky.“[[395]](#footnote-395)*

Vedle těchto příkladů z období Střední říše můžeme také uvést příklad z Nové říše, kdy vezír Rekh-mi-re uvádí ve své autobiografii, že byl druhý po králi, a že ve chvíli svého povýšení předstoupil před krále oděn do jemného plátna.[[396]](#footnote-396) Nicméně, Rekh-mi-re se ve svém textu nezmiňuje o předávání jakýchkoli viditelných symbolů nového postavení a úřadu. A podobných textů, ve kterých jsou uváděny dosažené hodnosti a úřady, nikoliv však již cenné dary, představující symboly předávané moci, můžeme nalézt více. Pro větší názornost můžeme uvést jeden příklad za všechny. Takto popisuje své povýšení králem Antefem II.[[397]](#footnote-397) dvořan Čeči na stéle BM EA 614, uložené v Britském muzeu. *„Povýšil mne, pozvedl mé místo, a umístil mne jako svého důvěrníka ve svém soukromém paláci.“[[398]](#footnote-398)* Ostatně, Donald B. Redford je například přesvědčen o tom, že darování zlatého řetězu se v žádném případě nevázalo k jakémukoliv uvedení do vysokého úřadu. K tomuto názoru došel po pečlivém prozkoumání všech známých scén z nástěnných obrazů egyptských hrobek, na kterých je vyobrazeno předávání zlatých nákrčních límců (řetězů) jednotlivým osobám. Ve všech 32 známých zobrazeních takovéto události nesouvisí dar s investiturou, ale s odměnou jednotlivců za jejich služby.[[399]](#footnote-399) Takovéto tvrzení samozřejmě nutně nemusí znamenat zpochybnění určité historické hodnověrnosti textu Gn 41,40-45, neboť se nabízí vysvětlení, že Josef je zlatým řetězem odměněn právě za již prokázané služby. Konkrétně za vyjevení poselství faraonových snů a za rady, které následně panovníkovi poskytuje. Jestliže připustíme tuto možnost, můžeme konstatovat, že zatímco pečetní prsten, jakožto symbol moci, souvisí s investiturou, kvalitní oděv a zlatý řetěz, jakožto symboly významného postavení, budou spíše souviset s výjimečnými činy, které daný jedinec vykonal.

S poněkud komplikovanější situací se můžeme setkat při správné interpretaci textů Gn 41,45 a Gn 45,8, kde je na rozdíl od výše zmiňovaných titulů, užito titulů, o kterých nemůžeme říct, že by byly zcela běžné. Taktéž se v těchto textech můžeme setkat se jmény, které si možná žádají bližší prozkoumání. Především se jedná o jméno Safenat Paneach (Zaphnath Paaneach), které farao uděluje Josefovi v Gn 41,45. Toto jméno je tradičně ve Starém zákoně překládáno jako: „*Zachránce světa*“. Význam tohoto samotného slovního spojení je však poměrně problematický. Dost možná vyjadřuje toto nové jméno nové postavení Josefovo, které je tak jedinečné a výsadní. Ve své podstatě se může jednat o titul připomínající hlavní funkci našeho hrdiny.[[400]](#footnote-400) Poněkud jinak je na tento výraz nahlíženo v židovské tradici, kde je překládán jako: „*Ten, kdo odkrývá, zjevuje tajemství*“, „*Ten, komu jsou tajemství zjevena*“. Pro Jeronýma znamená toto jméno „*Zachránce světa*“. Z uvedeného je patrné, že etymologie je zkrátka velmi nejistá. Jedním z modernějších lingvistických pokusů o vysvětlení významu daného jména je překlad „*Bůh mluví a on žije*“. O tom je například přesvědčen D. B. Redford, který tvrdí, že se opravdu jedná o přepis egyptského názvu, znamenajícího přibližně „*bůh XY mluví (mluvil) on žije*“. Takovéto typy jmen se podle něj začínají objevovat od 21. dynastie a stávají se pak velice běžnými od 9. do 7. století před Kr. V následující době se jich již většinou užívá méně, ačkoli se s nimi můžeme setkat ještě i v Řecko-římském období. To však již ve zcela výjimečných případech.[[401]](#footnote-401) Podobně tomu je také v případech jmen Asenat, Potífar a Potífera, se kterými se také setkáváme v Josefových příbězích. Potífar a Potífera jsou s největší pravděpodobností dvě varianty jednoho jména, které se začíná užívat na konci Nové říše. Frekvence užívání tohoto jména dále roste a velmi populárním a rozšířeným se stává od 23. dynastie[[402]](#footnote-402) až do řecko-římské doby. Co se týče jména Josefovy ženy, můžeme říct, že nejrůznější varianty jména Asenat se běžně užívaly během celého prvního tisíciletí před Kr.[[403]](#footnote-403) Největší oblibě se pak rovněž toto jméno těšilo až v řecko-římském období. Kdybychom chtěli celou tuto naši problematiku jmen uváděných v Josefových příbězích shrnout, můžeme dojít k závěru, že všechny tyto čtyři, respektive tři jména, která jsme si výše přiblížili, jsou zcela běžnými jmény po celé první tisíciletí před Kr. Jestliže bychom chtěli stanovit přesněji dobu, ve které se užívání těchto jmen těšilo největší popularitě, mohli bychom za jistých okolností tvrdit, že by to bylo nejspíše někdy v době od 8. do 6. století před Kr.

V knize Genesis 45,8 se Josef prohlašuje za „*otce faraóna, pána celého jeho domu a vladaře celé egyptské země*“. Josefovo postavení je zde charakterizováno tedy třemi tituly, z nichž dva se na první pohled zdají být podobné těm, jež byly užity v Gn 41,40n. Rozdíl je však ten, že zatímco ve 41. kapitole knihy Genesis je Josef pouhým správcem svěřeného majetku, ve 45. kapitole vystupuje jako pán a vladař. A tato skutečnost představuje jistý problém minimálně ve dvou rovinách. Předně je to jistý posun v pojetí moci, které se Josefovi dostalo. Samotný rozdíl v uváděných titulaturách jakoby v sobě nesl jistou dynamičnost vývoje Josefovy moci. Zatímco ve 41. kapitole je druhý po králi, ve 45. kapitole se téměř zdá, že je nejmocnějším mužem království. Sám sebe označuje jako pána a vládce celé země. Máme jej tedy chápat jako skutečného krále? S tím také souvisí druhá rovina celého problému. Tyto názvy můžeme označit za problematické právě také proto, protože neodpovídají ve své podstatě žádným známým titulaturám, jež by mohly jakémukoliv sebevýše postavenému staroegyptskému úředníkovi náležet. Označení „*pán celého Egypta*“ a „*vladař celé země*“ by mohlo teoreticky příslušet jedině a pouze králi. Mimo panovníka však nikomu jinému. Nejvíce se takto uvedené tituly podobají snad jen běžně užívanému označení krále, kterým bylo: „*král Horního a Dolního Egypta*“ (nsw-bitj), případně „*pán obou zemí*“ (nb-tawj).[[404]](#footnote-404) Někteří odborníci se však domnívají, že užitím titulu „*vladař nad celou zemí*“ v Gn 45,8, je zde zdůrazněna skutečnost, že je náš hrdina právoplatným vykonavatelem královské moci.[[405]](#footnote-405) Také „*pán domu*“ (nb-pr) není v žádném případě totéž co správce, respektive představený domu nebo statku (mr-pr), jelikož poukazuje na skutečného majitele, což je v našem případě opět egyptský král. Také tvrzení, že titul „*pán celého domu*“ bylo označení dvorního maršálka,[[406]](#footnote-406) se nezdá být příliš věrohodné. D. B. Redford například uvádí, že takovýto titul ve staroegyptském prostředí rozhodně nenajdeme.[[407]](#footnote-407)

Podobně problematický je také titul „*otec faraóna*“, který bývá některými odborníky považován za označení důvěrného rádce krále, případně jistou kněžskou hodnost vysokých dvorských úředníků.[[408]](#footnote-408) Pravdou je, že v období Střední říše skutečně existoval podobný titul, udílející úředníkovi vysoké postavení a moc, zejména pro provádění určitých královských příkazů souvisejících s kultem bohů. Tento titul však zněl „*otec boží*“ (it-ntr). Jinými slovy řečeno, držitel tohoto titulu měl legitimní královské právo k provádění kultických úkonů.[[409]](#footnote-409) Je tedy možné, že autor našeho textu měl na mysli právě tuto hodnost? Proč však došlo k takovéto záměně a označení „*otec faraóna*“ bylo použito místo titulu „*otec boží*“. Jedna z případných možných odpovědí je, že židovské monoteistické náboženské představy v době sepsání Josefových příběhů neumožňovaly zaznamenat v textu titul, který mohl již samotným zněním, ale také svou podstatou, útočit na monoteistickou víru a tím urazit všechny pravověrné židy. Slovo „boží“ by tak muselo být jednoduše nahrazeno nějakým vhodnějším výrazem. Jednou z možností, která se zde sama nabízí, je užití dalšího ze staroegyptských královských titulů, kterým je „*dokonalý bůh*“ (ntr nfr).[[410]](#footnote-410) Jestliže je král nazýván bohem či je-li chápán jako božstvo samo, lze teoreticky jednotlivé názvy zaměňovat. Výsledná rovnice pak již nikoho nepřekvapí. Bůh = farao, otec boží = otec faraóna. Na tomto místě je však vhodné připustit, že samotná takováto konstrukce stojí na značně nejistých základech a pro její podporu vlastně neexistují žádné zcela přesvědčivé důkazy.

Jak máme tedy k takto problematickému titulu přistupovat? Asi největší překážkou je skutečnost, že nemůžeme s naprostou jistotou vyjmenovat povinnosti a výsady, které se s danou hodností vázaly. Existují dokonce teorie, podle nichž titul „*otec boží*“ označoval jedince, jehož dcera se stala ženou vládnoucího panovníka.[[411]](#footnote-411) Pravdivost takového tvrzení by však ještě více zkomplikovala výklad našeho textu. Další alternativou, která se nám nabízí, je předpoklad, že autor vůbec neměl na mysli spojitost s jakýmkoli staroegyptským titulem. Vycházel naopak z označení, které mohlo být podle některých teorií běžné u jiných kultur Blízkého východu. Takto mohli být nazýváni vysocí státní úředníci nebo lidé, kteří se stali pro svého panovníka užiteční a významní díky své věrné službě.[[412]](#footnote-412) Charles Aling je však například přesvědčen, že tento titul se ve stejném významu užíval i ve staroegyptském prostředí.[[413]](#footnote-413)

Z toho, co bylo uvedeno, je patrné, že se jen stěží můžeme dobrat nějakého jednoznačného závěru. A aby všech komplikací nebylo málo, můžeme se ještě zmínit o jisté zajímavosti, na kterou můžeme ve vybraných textech z Josefových příběhů, v souvislosti s užíváním staroegyptských titulů, taktéž narazit. Připomeňme si nyní výše zmiňovaný text Itejovy stély, uložené v Britském muzeu pod číslem 586. Vysoký hodnostář Itej v něm uvádí, jak obdržel od krále velkou pečeť z čistého ametystu a ebenovou hůl, zdobenou elektrem. Pro nás je však v tuto chvíli zajímavé to, jak sám sebe Itej v dalším textu označuje. „*Zabezpečený, otec boží, vskutku milovaný svým pánem, pán tajemství Amenrea na všech jeho místech, Itej, zrozený ze Satsobek.*“[[414]](#footnote-414) Zdá se, že je zde titul „*otec boží*“ použit snad v přímém spojení s epizodou udělení velké pečeti a hole.[[415]](#footnote-415) Jestliže by tomu tak bylo, můžeme se také domnívat, že by označení „*otec faraóna*“ z Gn 45,8 souviselo nějakým způsobem s udělením pečetního prstenu v Gn 41,42? Samozřejmě, že se takováto spojitost za jistých okolností nabízí.

**4** **LITERÁRNÍ ŽÁNR VYBRANÝCH TEXTŮ**

Abychom mohli naším textům lépe porozumět, je potřeba také upřesnit, o jaký literární žánr se vlastně v jejich případě jedná. Zda-li jde o objektivně sepsanou historii, případný útržek určitého životopisu či pověst? Pokusíme se jednoduše nalézt odpověď na otázku, jestli se v případě námi vybraných textů jedná o vzpomínky na výjimečné jedince nebo se jedná o zcela vymyšlené příběhy bez jakéhokoli reálného základu, případně o příběhy s určitými prvky, které odpovídají reálné skutečnosti a které by mohl autor či autoři zařadit do svého díla především pro pozvednutí jeho věrohodnosti? Také nás bude zajímat, zda-li se nechali tvůrci textů inspirovat některými jinými literárními díly své doby? V souvislosti s textem 14. kapitoly knihy Genesis nás bude především zajímat, kterak se starověké pověsti odlišují od historiografické literatury, z jakých druhů textů se tato kapitola skládá a zda se některé její pasáže podobají alespoň v určitých rysech běžným starověkým záznamům.

V případě Josefových příběhů nám vyvstává jistý problém. Tím problémem je otázka přístupu k dané problematice. Je vhodné zabývat se literárním žánrem celého Josefova dobrodružství tak, jak je zachyceno v kapitolách knihy Genesis 37 - 50 nebo bude přínosnější soustředit se výhradně na námi vybrané texty, týkající se problematiky moci a vlády? Na podrobné zkoumání literárního žánru všech textů, obsahujících Josefovy příběhy, není v této práci dostatek prostoru a není to ani smyslem této práce. Nicméně, hodnotit pouhé fragmenty textů, vytržené z kontextu celého dobrodružství, nebude nejspíše taktéž nejlepším způsobem přístupu k dané problematice. Nejvhodnější nejspíše tedy bude alespoň ve stručnosti přiblížit literární otázku Josefových příběhů v jejich komplexní podobě a následně přistoupit k podrobnějšímu prozkoumání jednotlivých vybraných textů. Co se týká právě těchto vybraných textů z Josefových příběhů, pokusíme se v zásadě zodpovědět například otázku, zda-li se určitá část 41. kapitoly knihy Genesis podobá některým autobiografiím doby bronzové a železné.

Dříve, než přistoupíme k prověřování jednotlivých textů a k jejich srovnávání s typickými starověkými autobiografiemi, historiografickými záznamy či jinými druhy prózy, je nejspíše vhodné zmínit, s jakými konkrétními druhy starověké blízkovýchodní literatury se vlastně můžeme běžně setkat. Je jisté, že takováto klasifikace nám především pomůže učinit danou problematiku přehlednější, což nám v jistém ohledu zajistí určitý systematický základ pro další postup. Taktéž nám toto rozdělení umožní ihned na začátku vyřadit takové literární žánry, které nemají zcela zjevně žádnou spojitost s našimi texty. To, samo o sobě, bude mít v každém případě jistý vliv na objektivnější literární zařazení těchto textů.

Jedno z možných rozdělení, které by se dalo použít, je roztřídění veškerých textů do devíti skupin. Do první skupiny bychom mohli zařadit mýty, pověsti a ostatní epickou literární fikci. Ve druhé skupině budou právní texty a ve třetí „historické“ záznamy. Čtvrtá a pátá skupina bude obsahovat náboženské texty, od nejrůznějších rituálů počínaje a modlitbami konče. Do šesté skupiny můžeme zařadit didaktické a mudroslovné texty, do sedmé žalozpěvy, do osmé korespondenci a devátá skupina bude vyhrazena nejrozmanitějším druhům písemných záznamů, jako jsou snáře či kletby apod. Takovéto rozčlenění vychází z klasifikace, kterou použil James B. Pritchard při sestavování starověkých textů, které se nějakým způsobem týkají Starého zákona.[[416]](#footnote-416) Na tomto místě je však nutné přiznat, že takovéto členění nepatří mezi ta nejpřehlednější, i když pro náš zájem může být dostačující. Nicméně, přiblížíme si ještě jednu možnou klasifikaci, která kritérium přehlednosti a větší systematičnosti splňuje poněkud lépe. Navíc se tato klasifikace váže přímo k textům, které jsou obsaženy ve Starém zákoně.[[417]](#footnote-417) Všechny texty můžeme rozdělit především do tří velkých skupin. Bude se jednat o poezii, výroky a prózu. K poezii následně přiřadíme hymny, chvalozpěvy, žalozpěvy, pohřební, posměšné a královské písně. Výroky rozdělíme opět na tři skupiny, a to na kněžské výroky, které budou zahrnovat orákula, právní výroky i požehnání. Dále pak prorocké výroky a mudroslovné výroky, obsahující moudrost, přísloví a hádanky. Próza bude obsahovat mýty, legendy, pověsti, bajky, zákony, kázání, modlitby, vidění, autobiografie, historiografii, seznamy, smlouvy a dopisy.

 V souvislosti s naší problematikou nás bude zajímat především třetí skupina textů, tedy próza a některé literární útvary, které do ní patří, jako například pověsti, autobiografie a historiografie. Nicméně, v případě Malkísedekova požehnání Abrahamovi ve 14. kapitole knihy Genesis a Jákobova požehnání synům v 49. kapitole knihy Genesis můžeme samozřejmě také uvažovat o literárních útvarech z prvních dvou skupin.

**4.1 Literární žánr Abrahamova dobrodružství v textu Gn 14**

V předcházejících kapitolách jsme uvedli, že příběh zachycený v textu Gn 14 je ve své podstatě jedinečný, neboť nám představuje Abrahama jako mocného bojovníka a neohroženého válečného hrdinu, což je zcela jiný obraz muže, než s jakým se můžeme setkat u ostatních příběhů, zachycujících jeho dobrodružství v knize Genesis. Uvedli jsme také, že celý text 14. kapitoly se skládá z několika částí, které jsou s největší pravděpodobností odlišného původu a druhu. První část jsme označili jako zprávu o vojenském tažení východních králů (Gn 14,1-11). Druhou, jako vyprávění o osvobození Lota (Gn 14,12-17 a Gn 14,21-24), do kterého byl později ještě vložen text o Malkísedekově požehnání (Gn 14,18-20), který můžeme považovat za třetí část dané kapitoly.

Pokusme se nyní určit o jaký literární žánr se v případě těchto jednotlivých částí 14. kapitoly knihy Genesis jedná. Jestliže prozatím odložíme stranou text o Malkísedekově požehnání, zůstanou nám dvě hlavní, dá se říct, rozsahem podobné, části celé kapitoly, z nichž první, na rozdíl od druhé, popisuje události na pozadí tehdejšího známého světa, tedy v perspektivě celého starověkého Blízkého východu. Druhá část se naproti tomu odehrává pouze na relativně malém teritoriu Kenaanu.[[418]](#footnote-418) Ne každý odborník je však přesvědčen, že se jedná o texty odlišného původu a druhu.[[419]](#footnote-419) Jelikož Abraham v textu vystupuje jako válečný hrdina, vidí někteří vědci v příběhu například izraelskou adaptaci staré akkadské formy *„narú“*, historické romance, která má glorifikovat krále.[[420]](#footnote-420) V našem případě se takováto glorifikace týká samozřejmě Abrahama. Z uvedeného je patrné, že existují v zásadě dva přístupy k tomu, jak je možno na celý text 14. kapitoly knihy Genesis nahlížet. Oba tyto přístupy závisí právě na skutečnosti, zda-li obě části textu považujeme za původně nezávislé, odlišného druhu či nikoliv. Nesmíme však zapomenout, že takovéto určení závisí ve velké míře právě na literární charakteristice daného textu.

Uvedli jsme, že se v případě našeho textu jedná o prózu. Jednou z možností je, že původním podkladem textu může být pověst či historiografický záznam. Případně se může jednat o zcela fiktivní, předem jednotně koncipované dílo. Jestliže jsou obě hlavní části textu odlišného původu, může se samozřejmě jednat o kombinaci výše zmíněných žánrů. Abychom mohli smysluplně a zodpovědně rozhodnout, o jaký z tří možných žánrů se může nejpravděpodobněji jednat, musíme si nejprve přiblížit jejich rozdílnosti.

**4.1.1 Pověst, historie a fikce**

Svět literatury je ve své podstatě umělý a vykonstruovaný. Vztah obsahu jednotlivých děl ke skutečnosti je pak velice komplikovaný, neboť se zde střetává subjektivní nahlížení reality s tím, kterak chce autor danou realitu zachytit. V neposlední řadě zde samozřejmě hraje roli fantazie a prvky vymyšlené a vykonstruované.[[421]](#footnote-421) To platí jak pro poezii, tak pro prózu, kterou v současnosti, jakožto literární dílo napsané neveršovaným jazykem, můžeme rozdělit na prózu uměleckou, tedy beletrii zahrnující romány, povídky a novely, prózu naukovou, která bude obsahovat veškerou literaturu zkoumající či popisující s vědeckou objektivitou určité jevy a úseky skutečnosti, a konečně prózu publicistickou. Ve starověku však mnohá prozaická díla obsahovala jak prvky umělecké, tak i naukové. Mísila se v nich zobrazení reálných skutečností s mytologickými a náboženskými představami.[[422]](#footnote-422)

Próza může na jedné straně obsahovat určité množství skutečnosti odpovídajících informací, na druhou stranu může být také zcela fiktivní. Právě na množství hodnověrných informací a způsobu popisu reálné skutečnosti závisí, zda se jedná o prózu uměleckou či naukovou, jako je například historiografie. Nicméně, také umělecká próza může obsahovat velké množství realitě odpovídajících prvků. Není to totiž tak, že by vymyšlené vyprávění nemělo co činit se skutečností. Spisovatel jednoduše přenáší do svého díla část reality.[[423]](#footnote-423) Škála poměru mezi fikcí a skutečností je tak v jistém ohledu velice široká. Jedinečným příkladem, poukazujícím na poměrně rozsáhlé spektrum nejrůznějších kombinací, které můžeme nalézt mezi zachycenou fikcí a skutečností, je například druh literatury, který můžeme označit jako historizující fiktivní prózu. Nejedná se vlastně o nic jiného než uměle vytvořenou směs fikce a reality na pozadí skutečné historie propletené v určité míře se zcela vymyšlenými zápletkami. Můžeme si připomenout slavné historické romány Alexandra Dumase, které byly právě směsí fiktivních hrdinů, ale i skutečných historických postav, zasazených do smyšlených příběhů na pozadí nejen významných, ale především velice známých dějinných událostí.

Nás však zajímá text, který vznikl ve starověku. Můžeme si však položit otázku, zda již v té době mohlo vzniknout literární dílo, které by v sobě kombinovalo jednotlivé prvky skutečnosti a fikce tak, jak bylo nastíněno výše? Odpovědět jednoznačně na takovou otázku bude asi poměrně složité. Jeden z největších problémů asi spočívá v samotném uchopení celé problematiky. Veškeré otázky ohledně literárního žánru vybraných textů byly položeny především proto, abychom zjistili, do jaké míry mají tyto texty určitou historickou vypovídací hodnotu. Zda se z nich můžeme dozvědět něco o době jejich vzniku, zda byly zpracovány na základě starších historiografických či autobiografických záznamů, případně, jestli v nich můžeme rozpoznat určitý obraz takovéto starší psané tradice a tím i doby, ze které tato tradice pochází. A právě v tom spočívá ona problematičnost, kterou jsme zmínili. Existují totiž někteří autoři, jako je například Hermann Gunkel, kteří se domnívají, že zaznamenávání historických událostí nepatří mezi přirozené vlohy lidstva. Tato skutečnost se má mimo jiné projevovat tím, že lidé dávného starověku nebyli schopni psát historii. Jinými slovy řečeno, primitivní společnosti nejsou schopny zaznamenat svoji zkušenost objektivním způsobem.[[424]](#footnote-424)

 Do jisté míry můžeme toto tvrzení považovat za pravdivé. Nicméně, rozhodně se netýká jen primitivních společností. Postupem doby se sice lidé v pořizování historických záznamů stále zdokonalovali, otázkou však zůstává jejich objektivnost, a tedy i veritabilita. Vždyť stačí jen připomenout, jakým způsobem jsou zachyceny významné události v oficiálních staroegyptských královských záznamech. Podobně, jako je tomu v případě akkadských královských nápisů, také zde je hlavním záměrem glorifikace krále, zachycení jeho moci, jeho výjimečnosti a v neposlední řadě také skutečnosti, že jsou mu bohové příznivě nakloněni. Jako jeden příklad za všechny můžeme uvést staroegyptský záznam slavné bitvy u Kadeše v roce 1285 před Kristem.[[425]](#footnote-425) Takto neobjektivní však samozřejmě nebyly jen staroegyptské královské záznamy. Stejným či podobným způsobem upravovali realitu všichni panovníci starověkých království. Důkazem tohoto tvrzení může být nápis na stéle moábského krále Méši, jenž se týká válečného konfliktu mezi Moábem a Izraelem. Z poněkud jiné perspektivy známe tuto událost z Druhé knihy královské 3,5-27,[[426]](#footnote-426) kde se popisuje poměrně úspěšné tažení judského krále Jóšafata, izraelského krále Jórama a edómského krále do Moábu. I když zde není přímo uvedeno, že by spojenecká vojska dosáhla úplného vítězství, je zcela zřejmé, že je celá akce více jak úspěšná. To samozřejmě nesouhlasí s tím, co je uvedeno v nápisu na stéle, kde král Méša prohlašuje, že poté, co zvítězil nad synem izraelského krále Omrího, tedy pravděpodobně nad Achabem, vystavěl mnoho měst a úspěšně vládl svému království. O nějakém významném válečném neúspěchu zde není samozřejmě ani zmínka.[[427]](#footnote-427)

Pokud bychom však chtěli celou problematiku posuzovat spravedlivě, musíme přiznat, že schopnost zaznamenat skutečnost zcela objektivním způsobem není omezena jen u starověkých národů. Popravdě řečeno, nejde ani tak o samotnou schopnost a umění zachytit realitu, jako spíše o otázku vůle. Jinými slovy řečeno, existují situace, kdy chybí důvod a potřeba zachytit historii tak, jak skutečně proběhla. A takovéto situace se vyskytovaly v hojné míře nejen ve starověku, ale existují samozřejmě i v současnosti. Také moderním společnostem je totiž blízké nepřesné, neúplné či pozměněné zachycení reality. Jediným rozdílem je pouze mnohem větší míra možnosti kontroly a ověřitelnosti faktů. Musíme si však také uvědomit, že některý pokřivený obraz zachycené skutečnosti nemusí mít příčinu v nějakém vyšším zájmu, v politice, či napjatých mezistátních vztazích, ale může být pouhým výsledkem subjektivního pohledu autora. A nezáleží vždy ani na stupni poznání. Vždyť například historik neprezentuje ve svém díle jen pouhá fakta. Jen samotná jejich interpretace je vždy určitým způsobem ovlivněna subjektivním přístupem. Také způsob jejich výběru ovlivňuje jejich následný výklad. Jestliže někdo například popisuje život historické osobnosti, má vždy tendenci něco zdůraznit a něco vynechat. Vše záleží jednoduše na jeho zájmu a přístupu.[[428]](#footnote-428) Nemůžeme se tedy divit, když někteří vědci předpokládají, že zapsaná historie může být daleko více spojená s fikcí, než předpokládáme.[[429]](#footnote-429) Literárně zachycená historie však rozhodně není fiktivní prózou a naopak. Někdy se však může stát, že lze jednu od druhé pouze poněkud složitěji odlišit.

Jednou z možných kombinací fikce a historie, jež bychom mohli najít na pomyslné ose historické pravdivosti je pověst, kterou bychom mohli definovat jako určitý výpravný druh slovesný, většinou prozaický, který se váže k určitému místu, době či osobě. Pověst nám podává zprávu o určité události, která je považovaná za skutečný příběh.[[430]](#footnote-430) Jinými slovy řečeno, jedná se o vyprávění o zvláštních a významných osobách či místech.[[431]](#footnote-431) Pověsti můžeme v zásadě rozdělit na démonologické, místní, historické a etiologické, které budou vysvětlovat původ věcí nebo jevů.[[432]](#footnote-432) Takovéto dělení však není jediné možné a pro naše potřeby nemusí být vždy nejvhodnější. Z tohoto důvodu si můžeme, alespoň v krátkosti, přiblížit také členění, které někteří autoři považují v souvislosti s knihou Genesis za vhodnější. Pověsti, objevující se v knize Genesis, můžeme totiž v první řadě rozdělit podle zcela jiného klíče, na pověsti o pradějinách lidské rasy a na pověsti o praotcích Izraele.[[433]](#footnote-433) Typologicky se však i v tomto případě bude jednat o pověsti místní, které jsou svázány s určitým místem, jež je středem jejich zájmu, dále pak o pověsti hrdinské, zaměřující se na vůdčí postavy, a pověsti etnologické, jež mohou mít i jistý etiologický rozměr. V neposlední řadě zde nalezneme také legendy, které se týkají nábožensky významných jedinců, míst a doby.[[434]](#footnote-434) Ještě jiné a mírně podrobnější členění nabízí H. Gunkel, podle nějž můžeme v knize Genesis především narazit na historické pověsti, ve kterých se odráží určité dějinné skutečnosti, a na pověsti etnografické, jež jsou zaměřeny hlavně na popis konkrétní kultury a kmenových vztahů.[[435]](#footnote-435) Dále se zde můžeme setkat s etiologickými pověstmi, které se pokoušejí nalézt odpověď na všemožné otázky týkající se lidského bytí. Tento druh pověstí se tak snaží vysvětlit příčiny daného stavu a odhalit podstatu věcí.[[436]](#footnote-436) Mezi další druhy pověstí, které se vyskytují v knize Genesis, patří podle H. Gunkela také například pověsti etymologické, obřadní či geologické.[[437]](#footnote-437)

My se však nyní zaměříme na historické pověsti, neboť právě ony, ať již v podobě orální či psané, často zpracovávaly stejná témata jako skutečná historiografie. Svým způsobem nám ani nic jiného nezbývá, neboť i přes to, že také jistě starověký Izrael znal historické záznamy, podobně jako všichni jeho sousedé, a jistě jich užíval k zachycení významných událostí, nedochovalo se nám do dnešních dob prakticky nic.[[438]](#footnote-438) Nicméně, Starý zákon je podle všeho plný historických pověstí. Dá se tedy předpokládat, že se právě v takovéto tradici mohla zachovat jistá reálná skutečnost, i když oděna do určitého poetického hávu.[[439]](#footnote-439) Abychom byli vůbec schopni od sebe smysluplně odlišit historii a pověst, musíme si určit jistá kritéria, která nám při tomto rozlišování pomohou. H. Gunkel uvádí, že hlavní rozdíl mezi historií a pověstí spočívá ve skutečnosti, zda je příběh původně zachycen a předáván v orální tradici či nikoliv. Historie je většinou zachycena v psané podobě, zatímco pověst je původně předávána ústně.[[440]](#footnote-440) Toto kritérium však platí nejen pro odlišení historie a pověsti, ale také pro rozlišení mezi pověstí a zcela fiktivním příběhem. Předem jednotně koncipovaný vymyšlený příběh povětšinou není předáván po nějakou dobu v orální tradici, ale je rovnou sepsaný. Není samozřejmě vyloučeno, že se jeho autor nenechal inspirovat nějakou tradicí, případně určitými historiografickými dokumenty. Otázkou však zůstává, zda takovéto premisy platí i pro doby dávno minulé, neboť právě tehdy převládala orální tradice nad psanou. Gramotnost byla velice nízká a důvodů pro zaznamenávání národních příběhů v psané podobě nebylo mnoho. Písemné zachycení událostí se většinou běžně netěšilo velké oblibě a užívalo se často pouze během kritických dějinných momentů v životě společnosti pro předání významného obsahu.[[441]](#footnote-441)

Jako druhou významnou odlišnost mezi pověstí a historií můžeme uvést jejich rozdílnou sféru zájmů. Podle Rolfa Rendtorffa platí, že v případě, kdy pověst zachycuje historickou událost, nezabývá se prvoplánově jedinečností dané události, ale je zaujata především lidskou stránkou problému, lidským osudem, dobrodružstvím či vztahem mezi aktéry, který se v takovémto vyprávění může zcela plně projevit.[[442]](#footnote-442) Jinými slovy řečeno, historie se bude především většinou týkat velkých veřejných událostí, zatímco v pověstech budou zachyceny příběhy, které jsou zajímavé pro obyčejné lidi. Toto tvrzení samozřejmě nevylučuje zájem prostých lidí o významné veřejné události, které mohou být v pověstech taktéž zachyceny, nicméně, je zde prostor také pro příběhy poněkud odlišného rázu.[[443]](#footnote-443) A platí to také naopak. I když je starověká historie zaměřena především na významné události, neodmítne zachytit také osudy mimořádných osobností. O tom ostatně svědčí mnohé autobiografické a biografické nápisy. Pravdou však také je, že se takovéto biografie příliš nezajímají o soukromí daného jedince, ale spíše o jeho veřejné působení.[[444]](#footnote-444)

Jako poslední odlišnost mezi historií a pověstí můžeme zmínit vztah a poměr zaznamenavatele události k zachycenému dění. O historický záznam se bude jednat nejpravděpodobněji tehdy, kdy bude možné hodnověrně dokázat jistou spojitost mezi zaznamenavatelem události a jejím očitým svědkem.[[445]](#footnote-445) Prokázat takovouto vazbu je v případě pověstí prakticky nemožné. Například v případě biblických příběhů byl jejich pisatel patrně většinou odkázán na práci s určitým druhem informačních materiálů, které se mu dochovaly v psané či orální tradici. Kámen úrazu spočívá však také v tom, že již samotné takovéto tvrzení můžeme prokázat jen velice obtížně, protože ve skutečnosti vlastně ani neznáme opravdový obsah hebrejské tradice z počátku 1. tisíciletí před Kr.[[446]](#footnote-446) Jen stěží tedy můžeme hovořit o nějakém přímém spojení mezi svědky historického dění a případným zaznamenavatelem či redaktorem.

Přes veškeré rozdílnosti však existují jisté styčné body, které můžeme v případě fikce, pověsti i historie nalézt. Jsou to jistá základní pravidla vyprávění, kterými je vázán podle Rüdigera Luxe každý vypravěč, pokud má být dobrým vypravěčem. Tato pravidla budou tedy platit i pro vyprávění historie, pokud její zachycení má nést alespoň nádech poetičnosti či přitažlivosti. Především je zde určitá nutnost zhuštění látky, neboť vypravěč nemůže převyprávět vše. Častokrát musí například nedůležité dění přeskakovat či vynechávat podrobnosti. Někdy naopak musí zacházet do detailů, vysvětlit podrobnosti, popsat mimiku a pod. Dobrý vypravěč nesmí nikdy vynechat uspokojivý závěr příběhu. Musí dbát samozřejmě na celkové podání, na jeho srozumitelnost. Především však nesmí být nikdy nudný. Musí si udržet pozornost publika. A s tím souvisí jednoduchý fakt, že je potřeba vyprávět především neobyčejné události.[[447]](#footnote-447)

**4.1.2 Zpráva o vojenském tažení**

Poté, co jsme si výše, alespoň ve stručnosti, přiblížili problémy, které se váží k naší problematice, určili možnou klasifikaci literárních druhů a stanovili některé konkrétní rozdíly mezi historií, pověstí a fikcí, můžeme přejít k pokusu o určení našeho textu. Zpráva o vojenském tažení východních králů, tvořící první část 14. kapitoly knihy Genesis (Gn 14,1-11), se podle některých odborníků podobá asyrským válečným zprávám.[[448]](#footnote-448) Není tedy divu, jestliže na první pohled působí dojmem, že obsahuje momenty historicky reálnější, než je tomu v případě textu druhé části 14. kapitoly, jenž se jeví fantastičtější. O tom jsme se ostatně již dříve zmiňovali. Jestliže se však zaměříme na text Gn 14,1-11, uvědomíme si, že se skládá ze zprávy o válečném tažení a seznamu králů, kteří se válečného konfliktu účastní jak na straně agresora, tak na straně obranné koalice. C. Westermann poukazuje na skutečnost, že jestliže z textu vypustíme právě seznamy králů, uvidíme válečnou zprávu, která se velmi podobá babylonským a asyrským královským nápisům, ve kterých je popsáno jak mocný král zahájí tažení proti neposlušným vazalům, kteří povstali a odmítli platit poplatky.[[449]](#footnote-449)

Pravdou je, že se v takovýchto zprávách skutečně nesetkáváme s výčtem vedoucích představitelů spojeneckých armád. Nicméně, rozhodně se v nich můžeme setkat s výčtem odbojných králů. Jedinečným příkladem nám může být text Salmanassara III. na stéle, jež je nazývána „stélou z Kurchu“. Asyrský král na ni nechal zvěčnit zprávu o svém tažení z roku 853 před Kr. proti koalici syrských států, která byla vedena Hadadeserem z Damašku. Kromě Hadadesera jsou zde zmiňováni také ostatní členové koalice, jako např. Achab z Izraele či Irchuleni z Chomátu.[[450]](#footnote-450) Také v mnohem kratších textech, které taktéž popisují Salmanassarovo tažení z roku 853 před Kr., jsou uvedena jména alespoň Hadadesera a Irchuleniho.[[451]](#footnote-451) Další záznamy Salmanassarových válečných výprav z jedenáctého, čtrnáctého, osmnáctého a jednadvacátého roku jeho vlády nás rovněž dostatečně informují o skutečnosti, že si tento král potrpěl na zaznamenání jmen svých nejvýznamnějších protivníků, jako byli právě Hadadeser, Irchuleni či později Chazael z Damašku.[[452]](#footnote-452)

Co se týká ještě starších záznamů asyrských králů, můžeme říct pouze to, že například ve válečných zprávách Tiglat-Pilesara I. nebo Aššurnasirpala II.[[453]](#footnote-453) nalezneme také uvedená jména těch nejvýznamnějších protivníků, kteří se však asyrským králům podrobili, stali se jejich vazaly a souhlasili s odváděním poplatků.[[454]](#footnote-454) Faktem však zůstává, že se v těchto případech, na rozdíl od Salmanassarových vítězných nápisů, nikdy nejedná o jména nepřátel, kteří by utvořili alespoň trochu akceschopnou obrannou koalici, jako byla například ta Hadadeserova, jež dokázala zastavit další pronikání asyrských vojsk do Syro-Palestiny minimálně na tak dlouho, dokud byl Hadadeser z Damašku jejím vůdcem. Po jeho smrti se jednota malých syrských států pozvolna rozpadla a Salmanassar III. mohl následně bez problémů zlomit téměř jakýkoliv odpor.[[455]](#footnote-455) Taková byla tedy s největší pravděpodobností realita, která však ne zcela odpovídá tomu, co o svých taženích prohlašoval samotný Salmanassar III. Podle asyrské verze byla jednoduše každá kampaň absolutně úspěšná. Ve skutečnosti bylo však vojsko tohoto krále mnohokrát úspěšně odraženo, čemuž nasvědčuje množství tažení, která musel do Sýrie podniknout.

Zmínili jsme, že se v asyrských zprávách nesetkáme se jmenovitým výčtem vazalů či jiných spojenců, kteří by společně s asyrským králem vytáhli na trestnou výpravu. Touto skutečností se text 14. kapitoly knihy Genesis od takovýchto zpráv opravdu odlišuje. A není to samozřejmě jediná odlišnost. Na rozdíl od našeho textu jsou totiž královské nápisy psány v první osobě jednotného čísla.[[456]](#footnote-456) To samo o sobě nemusí nic znamenat. Jestliže by autor 14. kapitoly použil pro vytvoření její první části určitý starší historiografický text, jen stěží by jej ponechal beze změn. Je také naprosto nemyslitelné, aby zachoval jeho znění v první osobě jednotného čísla. Je samozřejmě také možné, že měl autor v úmyslu vytvořit pouhé zdání historiografického dokumentu. Takové zdání měly umocnit především precizní geografické a chronologické informace.[[457]](#footnote-457) A mimo jiné, také právě přesné seznamy angažovaných králů.

Každopádně je velice pravděpodobné, že se autor nechal inspirovat některým skutečným historickým záznamem, neboť můžeme připustit minimálně podobnost struktury našeho textu s asyrskými královskými nápisy. V některých případech se totiž u takovýchto královských nápisů můžeme setkat s určitou pevnou strukturou. Především v nich bývá uveden důvod válečné akce. Následně je popsána příprava a samotná kampaň, tedy konkrétně trasa výpravy a jednotlivé bitvy. Poté je většinou popsán výsledek tažení, zničení odbojných měst, získaná kořist a počty zajatců či mrtvých.[[458]](#footnote-458) Toto všechno náš autor důvěrně znal a uměl použít, což znamená, že se jednalo o mimořádně vzdělaného člověka, který se nám snaží představit své znalosti historických událostí.[[459]](#footnote-459)

Výše uvedené nás může dovést k následujícímu závěru. V případě textu Gn 14,1-11 se s největší pravděpodobností jedná původně o určitý druh historiografické literatury, přesněji řečeno, o popis válečného tažení, snad královský vítězný nápis, tolik typický pro vládce mocných států, kteří uplatňovali svou moc nad svými vazaly, případně nad novým územím.[[460]](#footnote-460) Samozřejmě není možné uvést, do jaké míry použil autor původní znění konkrétního historického záznamu. Nevíme, zda jej pouze upravil, jaké změny udělal, jaké skutečnosti vypustil. Nemůžeme ani určit, zda se nechal pouze historickými záznamy inspirovat, zda použil pouze jejich častou strukturu či námět a vytvořil vlastní královskou kampaň. Faktem však zůstává, že v určitém okamžiku měl autor svou válečnou zprávu. Tato zpráva byla následně upravena podle nových potřeb a doplněna o seznamy králů na straně agresora i na straně obranné koalice. Následně mohl být připojen také text Gn 14,12-24.

**4.1.3 Vyprávění o osvobození Lota**

Druhou část 14. kapitoly knihy Genesis (Gn 14,12-24) jsme označili jako vyprávění o osvobození Lota. Uvedli jsme také, že do této části byl s největší pravděpodobností později vložen text o Malkísedekově požehnání (Gn 14,18-20). Celá druhá část se podstatně liší od části první, které jsme se věnovali výše. Jestliže budeme vycházet z klasifikace hlavních rozdílů mezi pověstí a historií, které jsme si již přiblížili, uvidíme, že hlavní rysy obou částí mohou celkem smysluplně reprezentovat danou klasifikaci. Samozřejmě ve vzájemné opozici. První část, tedy text Gn 14,1-11, může svou formou plnohodnotně zastupovat historii, zatímco část druhá jedinečným způsobem zastoupí pověst, a to konkrétně pověst hrdinskou, neboť, jestliže je Gn 14,1-11 zprávou o vojenském tažení, je text Gn 14,12-24 vyprávěním o Abrahamově hrdinství.[[461]](#footnote-461)

U textu Gn 14,12-24 si celkem snadno můžeme představit, že byl jeho základní obsah předáván po nějakou dobu v ústním podání. Také můžeme tvrdit, že je zde zachycena lidská stránka problému. Kromě významné veřejné události je zde zdůrazněn vztah a určitá povinnost rodinných příslušníků. Lot doplácí na svou špatnou volbu. Podlehl zištné touze a rozhodl se pro život v zemi, která je ve sféře zájmu východních králů. Není divu, že je zde ztracen a pohlcen světem politiky a válek.[[462]](#footnote-462) Ale i přes to, že se zde Lot nemusí jevit v tom nejlepším světle, že je pouhou loutkou ve vleku událostí, Abraham neváhá s jeho záchranou od nepřátel, čímž více jak stoprocentně plní své rodinné závazky. Je skutečným hrdinou, zatímco Lot může být přinejlepším považován za dobrého muže, ovšem v nejhorším smyslu toho slova.[[463]](#footnote-463) Co se týče vztahu autora tohoto textu k události, kterou se pokusil zachytit, nelze s jistotou vyvodit jiný závěr, než k jakému došel H. Gunkel. Autor se pokusil přenést ke čtenáři historii, ale v konečném důsledku přináší pouhou pověst, jejíž hlavní zápletka, Abrahamovo ohromující vítězství, je v podstatě absolutně nepravděpodobná.[[464]](#footnote-464) Autor samozřejmě nebyl účastníkem událostí, o kterých vypráví. Ani nemohl být. Nicméně, jak již bylo připomenuto, veškerými možnými prostředky se nás snaží přesvědčit o tom, že je velice dobře informován o celém dění. Je možné, že se nám tak pouze snaží umožnit setkání s určitou tradicí, která je zcela odlišného původu než zbytek patriarchální tradice.[[465]](#footnote-465) Jestliže budeme na náš text nahlížet, jako na určitý druh pověsti, budeme muset také připustit, že se nejedná o typický druh pověsti, který je charakteristický pro ostatní Abrahamovy příběhy. H. Gunkel poukazuje na skutečnost, že způsob, jakým je zde zachycen Abraham, zcela odporuje postavě Abrahama ze starších pověstí, kde zrovna neoplývá agresivitou či bojovností a nerozpakuje se také „obohatit“ dary cizích králů (Gn 12,16).[[466]](#footnote-466)

Uvedli jsme, že Abrahamovo vítězství je zcela nepravděpodobné. O to úžasněji celý příběh vyznívá. To, co činí celé vyprávění neuvěřitelným, je zmínka o malém počtu bojovníků, s nimiž Abraham poráží nepřítele. Vítězství 318 mužů nad armádami východních králů je jednoduše nejúžasnější událostí v příběhu, který je již i tak přeplněn neuvěřitelnostmi.[[467]](#footnote-467) Ve Starém zákoně jen zřídka narazíme na údaje o počtech bojovníků, tedy alespoň těch živých. Častěji se můžeme setkat s počtem padlých, jak je tomu například v knize Jozue či ve Druhé knize Samuelově.[[468]](#footnote-468) Proč je zde však uvedeno číslo 318? Z hlediska problematiky moci by toto číslo mohlo bezpochyby připomenout početní převahu nepřátel, a tím vyzvednout skutečnou Abrahamovu moc a velikost, se kterou se ani ti největší králové nemohou měřit. Podle některých badatelů je už samotný tento počet nepravděpodobný. Abraham, jakožto malý nomádský chovatel dobytka, nemohl postavit takový počet bojeschopných mužů. Jestliže by disponoval takovým počtem bojovníků, musela by celá jeho domácnost čítat více jak tisíc členů.[[469]](#footnote-469) Jiní autoři ovšem tvrdí, že takové číslo zní celkem realisticky.[[470]](#footnote-470) Nasvědčují tomu také údaje z historických záznamů. Pravda však může být na obou stranách. Vše záleží jednoduše na tom, kterak budeme nahlížet na Abrahama. Zda pro nás bude pouze malým chovatelem dobytka či velkým kmenovým náčelníkem doby bronzové. To však není pro nás v tuto chvíli až tak podstatné. Důležitější je určitá podobnost této pasáže s jinými texty Starého zákona. Jistou paralelu můžeme nalézt v knize Judit.[[471]](#footnote-471) Nicméně, kromě jiných podobností, se například motiv 300 bojovníků objevuje v 7. kapitole knihy Soudců, kde Gedeón vítězí nad mnohem početnější armádou Midjánců pouze s tímto malým počtem bojovníků. Také David poráží Amálekovce s pouhými čtyřmi stovkami mužů (1Sam 30). Tyto nízké počty mužů, se kterými jsou vybojovaná úžasná vítězství, jsou skutečně motivem poukazujícím na to, kdo je držitelem opravdové moci. Ostatně, v knize Soudců je to jednoznačně vyjádřeno. Je to Hospodin, kdo zjednává vítězství. Podobným způsobem můžeme nahlížet také na 14. kapitolu knihy Genesis. Abraham vítězí, protože je dostatečně mocný. Jeho moc však nespočívá v počtu bojovníků, ale ve skutečnosti, že je požehnaný Hospodinem.

Otázkou však zůstává, proč je v textu uveden konkrétně počet 318? Proč není toto číslo zaokrouhleno? Patrně muselo mít, kromě výše uvedeného, ještě jiný význam. Většinou se nabízejí dvě možná vysvětlení. Podle rabínské tradice se může pod tímto číslem skrývat Elíezer, možný následník ve funkci stařešiny rodu (Gn 15,3), jež může mít v Abrahamově boji patrně zásadní postavení.[[472]](#footnote-472) Elíezer (rz[yla) znamená v překladu „Bůh můj (je) pomoc“. Číselná hodnota tohoto jména je pak rovných 318.[[473]](#footnote-473) Dalším pojítkem mezi Elíezerem a Abrahamovými muži může být také skutečnost, že Abraham pronásleduje agresory až za Damašek. Zmínka o tomto městě může jednak upozorňovat na fakt, že vliv Božího lidu jednou přesáhne hranice země zaslíbené a jednak může souviset s tím, že právě odtud byl Elíezer (Gn 15,2).[[474]](#footnote-474) Nicméně, někteří autoři pochybují o takovémto vysvětlení. Takovýto význam šifry 318 může být podle nich jen stěží původní.[[475]](#footnote-475)

Zmínka o Damašku však může ještě poukazovat na určitou historickou tradici, která se v povědomí Izraele mohla zachovat. Uvedli jsme, že v 9. století před Kr. platil Damašek za významné centrum odboje proti asyrské rozpínavosti. Postup asyrských vojsk byl mnohokrát zastaven a odražen právě díky vojenským koalicím, které vedli panovníci z Damašku. V jistém ohledu se tak toto město a jeho okolí mohlo stát určitým symbolem úspěšné obrany před nenáviděným agresorem. A jestliže se tradice o Damašku, jakožto místu protiasyrského odporu, u Izraele nedochovala v ústním podání, dochovala se v asyrských záznamech. Ty pak mohl mít vzdělaný autor v období exilu k dispozici.

Vraťme se však k problematice počtu Abrahamových bojovníků. Nabízí se totiž také možnost, že číslo 318 má určitý astronomický význam. Mohlo by představovat počet nocí v roce, kdy je na obloze viditelný měsíc.[[476]](#footnote-476) Abraham přišel do Kenaanu z Uru a Cháranu, kde se nacházela významná centra kultu měsíčního božstva.[[477]](#footnote-477) Abraham však uctívačem Měsíce nebyl. Sloužil již výhradně Hospodinovi. Byl Hospodinem požehnán a Měsíc byl nyní v jeho službách. Z toho může být odvozeno, že každá noc, kdy svítí Měsíc, je také Abrahamovi k službám.[[478]](#footnote-478) I takováto interpretace má však své slabé stránky. H. Gunkel upozorňuje, že se toto číslo neobjevuje nikde v babylonských astronomických záznamech. Můžeme na něj vlastně narazit jen v jednom jediném případě. Ve staroegyptských záznamech se totiž můžeme setkat s tímto číslem v podobě 317+1.[[479]](#footnote-479)

Pokud bychom měli celou problematiku, kterou jsme se nyní zabývali, shrnout, dojdeme k následujícímu závěru. Co se týká první části textu 14. kapitoly knihy Genesis, kterou jsme označili jako zprávu o vojenském tažení, můžeme se domnívat, že původním podkladem textu mohlo být určité množství různorodého materiálu, pocházejícího s největší pravděpodobností z nějaké starodávné tradice, kterou nejsme schopni věrohodným způsobem identifikovat. Tento materiál, který měl autor k dispozici a z kterého čerpal při vytváření textu, byl obratným způsobem spojen s vyprávěním o osvobození Lota, které můžeme označit jako hrdinskou pověst. Do této hrdinské pověsti o Abrahamovi byl pravděpodobně ještě později vložen text o Malkísedekově požehnání. Otázkou, jakým způsobem však k tomu došlo, se budeme zabývat až v následující kapitole, která je vyhrazena problematice vzniku textu.

**4.2 Literární žánr Josefových příběhů**

Uvedli jsme, že v případě Josefových příběhů nám v souvislosti s určením literárního žánru vyvstává určitá komplikace. Jedná se o otázku přístupu k této problematice. Pokud se omezíme pouze na rozbor vybraných textů, bude se jednat o práci málo smysluplnou, jelikož hodnocení pouhých částí celého textu, které jsou navíc vytržené z kontextu komplexního vyprávění, povede s největší pravděpodobností k zavádějícím výsledkům. Rozhodli jsme se tedy, že nejvhodnějším přístupem nejspíše bude, pokusit se přiblížit literární otázku Josefových příběhů v jejich komplexní podobě a následně přistoupit k podrobnějšímu prozkoumání některých vybraných textů. V souvislosti s textem 41. kapitoly knihy Genesis se pokusíme především zodpovědět otázku, zda se jeho část podobá některým starověkým autobiografiím.

Josefovy příběhy představují třetí okruh vyprávění o praotcích, v jehož středu stojí Josef, Jákobův syn. Tento okruh se však od předchozích dvou podstatnou měrou odlišuje. V příbězích Abrahamova a Jákobova okruhu se jednotlivé události odehrávají v poměrně úzkém rámci, kdy na pozadí rodinné problematiky a vztahů jednají pouze jednotlivci.[[480]](#footnote-480) V příbězích o Abrahamovi jde pak, mimo jiné, o zachycení lidské cesty dějinami, tedy o jakousi vertikálu, o pokračování života od otce k dítěti. V Jákobových příbězích přistupuje také horizontální problematika vztahů mezi bratry. V Josefových příbězích se objevuje další rozměr. Dochází zde k napětí mezi bratrem, bratry a otcem.[[481]](#footnote-481) Mění se však také styl vyprávění. Krátké, vzájemně oddělené texty, týkající se Abrahama, Izáka a Jákoba, se mění na velké, celistvé vyprávění, zachycené v knize Genesis 37 - 50.[[482]](#footnote-482) Nemůžeme však tvrdit, že by k této změně stylu nedošlo pozvolně. Zatímco Abrahamovo dobrodružství sestává z více či méně samostatných příběhů, které jsou na sebe volně napojeny, působí již okruh vyprávění o Jákobovi poněkud celistvějším dojmem. Skutečně souvisle jsou však vyprávěny především Josefovy příběhy, které jako celek představují něco jako novelu.[[483]](#footnote-483)

Prvním autorem, který popsal Josefovo dobrodružství právě jako novelu byl Hermann Gunkel,[[484]](#footnote-484) pro něhož bylo poněkud obtížné považovat text knihy Genesis 37 - 50 za jakousi výslednou kompilaci zdařile uspořádaných jednotlivých pověstí.[[485]](#footnote-485) Vycházel přitom například z poznatku, že většina textů o Josefovi neodpovídá druhům pověstí, které jsou typické pro ostatní texty knihy Genesis.[[486]](#footnote-486) V knize Genesis se totiž podle něj, jak už jsme zmiňovali dříve, můžeme především setkat s pověstmi historickými, ve kterých se mohou odrážet určité historické skutečnosti, a s pověstmi etnografickými, v nichž je popsána kultura a vztahy mezi jednotlivými kmeny. Dále se zde nacházejí pověsti etiologické, snažící se zodpovědět nejrůznější otázky týkající se lidského bytí, vysvětlit příčiny daného stavu a odhalit podstatu věcí.[[487]](#footnote-487) S tímto druhem pověstí se však můžeme především setkat v prvních kapitolách knihy Genesis. Jen stěží je však můžeme hledat v textech Gn 37-50, kde můžeme spíše narazit na etnologický typ pověsti, v němž se odráží určitá touha po odhalení nejrůznějších důvodů vztahů a vazeb mezi lidmi. Proto se také v Josefových příbězích dovídáme, jak se stal Šekem vlastnictvím Josefovým a proč jsou na egyptské rolníky uvaleny vysoké daně, zatímco půda kněží zdaněná není.[[488]](#footnote-488) H. Gunkel zároveň poukázal na skutečnost, že jestliže uchopíme Josefovy příběhy jako jakýsi cyklus pověstí, bude se tento celek také lišit od cyklů pověstí, které mu předcházejí, zejména svou souvislou kompozicí, jež zde dosahuje vrcholné úrovně. Celé vyprávění je navíc dalece vzdáleno od stručného stylu, tolik typického pro starověkou literaturu. Dalším znakem je velice propracovaná charakteristika hlavního hrdiny. To u starších pověstí není obvyklé. Ty se většinou spokojí s popisem jednoho či dvou charakteristických rysů, které jsou pro hlavního hrdinu typické. Takovéto důvody vedly následně k závěru, že novela je přece jen lepší označení Josefových příběhů než jakýsi soubor pověstí.[[489]](#footnote-489)

Gunkelův názor přijímá s velkým nadšením také G. von Rad, který zdůrazňuje mudroslovný charakter, nezávislost a jednotu Josefových příběhů,[[490]](#footnote-490) právě tak, jako jejich umělecký styl a strukturu,[[491]](#footnote-491) která je ve své podstatě jedním z nejvíce nápadných rysů celého textu.[[492]](#footnote-492) Podle G. von Rada se Josefovo dobrodružství odlišuje od předchozích vyprávění také svou délkou, která ve značné míře převyšuje i to nejdelší vyprávění ze všech patriarchálních příběhů. Tohoto rozsahu však nebylo dosaženo postupným přidáváním původně nezávislých literárních jednotek. Může se naopak jednat od počátku až do konce o „organicky vykonstruované vyprávění,“ které je účelově uspořádané a jehož žádná část nemohla existovat samostatně, jako oddělená součást nezávislé tradice.[[493]](#footnote-493)

Všechny výše uvedené odlišnosti však nejsou samozřejmě jedinými. Nemění se například pouze styl a délka vyprávění, ale také zájmová oblast autora a celkový úhel pohledu. Můžeme říct, že další důvod odlišnosti našich textů je skutečnost určité blízkosti doby popisovaných příběhů době vypravěče. Jinými slovy řečeno, z hlediska vypravěče a jeho posluchačů, jsou Josefovy příběhy nejmodernější.[[494]](#footnote-494) Nevykazují, na rozdíl od ostatních příběhů knihy Genesis, žádný náznak toho, že by se v nich měl odrážet jakýkoliv zájem o kultovní topografii, případně o původ některých místních názvů a podobně. Nenarazíme zde ani na touhu po vysvětlení a pochopení podstaty určitých zásadních věcí, vztahů a řádu světa. Bůh ani andělé zde nesestupují běžně k lidem, nedávají jim přísliby, neničí města a nezápasí se smrtelníky. Jakákoliv smlouva mezi Bohem a patriarchy již není středem zájmu.[[495]](#footnote-495) Samozřejmě, že zde nedochází ani k rozmluvě mezi Bohem a člověkem. Kromě textu Gn 46,2-4 se zde Bůh nezjevuje ani ve snu. Jednoduše řečeno, chybí zde jakákoliv smyslově pozorovatelná manifestace božství a nenajdeme zde ani žádné rysy, pocházející z mytického myšlení.[[496]](#footnote-496)

Tyto všechny skutečnosti vedou k tomu, že vědci obecně považují text Genesis 37 - 50 za samostatný literární útvar, přičemž neopomenou zdůraznit, že například text 38. kapitoly zde působí poměrně rušivým dojmem.[[497]](#footnote-497) Nemůžeme se tedy divit, když často označují celý text za „předem jednotně koncipované a novelisticky ztvárněné velkovyprávění.“[[498]](#footnote-498) Nicméně, přestože takovýto popis literárního žánru může, podle některých autorů, dostatečně vysvětlovat, proč Josefovo dobrodružství tak špatně zapadá do komplexu patriarchálních příběhů knihy Genesis,[[499]](#footnote-499) není vždy přijímán zcela bez výhrad. Problém může totiž nastat při definování toho, co vlastně novela je a co je pro ni charakteristické. Obecně se dá novela popsat jako nevelký slovesný útvar epické prózy, jehož základem je příběh s uzavřenou dějovou stavbou, zakončený výraznou pointou.[[500]](#footnote-500) Někdy se však také zdůrazňuje, že novelu, či krátký příběh, mohou charakterizovat dvě skutečnosti. Především by se mělo jednat o fikci a zájem by se měl soustředit na jednotlivce. To však podle některých odborníků, jako je například R. de Vaux, Josefovy příběhy nesplňují.[[501]](#footnote-501) V souladu s faktem, který jsme již dříve zmiňovali, že existuje celá škála možností na pomyslné rovině mezi záznamem skutečného děje a fikcí, musíme připustit, že dané dobrodružství může pojednávat o osobách, které skutečně žily. Také se ve své komplexní podobě nezaměřuje pouze na osud Josefa, ale také na osud jeho otce Jákoba a celou rodinu. R. de Vaux tedy považuje náš text za dílo jednoho jediného autora, který při sepisování svého díla vycházel z ústních tradic různého původu.[[502]](#footnote-502)

Z toho, co jsme doposud uvedli, je patrné, že k dané problematice existuje velké množství nejrůznějších přístupů. Pokud bychom chtěli celou situaci zjednodušit a zpřehlednit, uvedeme, že se zde v zásadě můžeme jednak setkat s názory, které považují Josefovo dobrodružství za novelu, ale také s názory, které takovéto označení odmítají. V obou takovýchto základních skupinách můžeme nalézt množství podskupin, které se snaží rozmanitým způsobem charakteristiku daného textu co nejvíce upřesnit. Tak například do tábora zastánců novely můžeme zařadit Donalda B. Redforda, který považuje celý text za jednotné vyprávění s pohádkovými rysy.[[503]](#footnote-503) Naopak za odpůrce novely můžeme považovat Clause Westermanna, který předpokládá, že autor našeho textu chtěl především vyprávět pokračování příběhu patriarchů a speciální forma jeho vyprávění je pouze výsledkem jeho práce se speciálním materiálem, který měl k dispozici. Rozšíření vyžadovalo umělecký přístup. Nebylo plodem orální tradice, ale literárního plánu umělce, který jej koncipoval do psané podoby. Jedná se tak o umělecké dílo, ale autor nemusí nutně vyprávět něco, co by zcela sám vymyslel.[[504]](#footnote-504) C. Westermann tedy zásadně odmítá označení textu jako novelu či mudroslovnou novelu a charakterizuje jej jako uměleckou povídku nebo vyprávění, které nepochází z ústní tradice, ale vzniká v psané podobě.[[505]](#footnote-505) Josefovy příběhy jsou tak podle něj především beletrií, minimálně v tom smyslu, že se snaží neustále udržet pozornost čtenáře.[[506]](#footnote-506) Podobný názor zastává také Georges W. Coats, který za původní vyprávění o Josefovi považuje jen Gn 37, 39,1 - 47,12 a 47,27a, což je podle něj vrcholné umělecké dílo snad z doby krále Šalomouna. Nicméně, stejně jako R. de Vaux spatřuje základ díla v orální tradici.[[507]](#footnote-507)

Existuje ovšem například také názor, jenž za jádro původního vyprávění pokládá pouze kapitoly Gn 39 - 41. Jedná se svým způsobem o nejdůležitější část Josefova dobrodružství, která může být také částí nejstarší a jako jakýsi základ či předloha mohla posloužit pro vznik pozdějšího textu.[[508]](#footnote-508) Proti takovýmto přístupům, zdůrazňujícím určitou starobylost orální tradice, se staví například názory, které nahlížejí na celý text Gn 37 - 50, jako na novelu z diaspory a její vznik kladou do poexilní doby.[[509]](#footnote-509)

Jedním ze současných názorových proudů, který se zásadním způsobem staví proti téměř všem výše zmíněným přístupům, je postoj Richarda E. Friedmana. Tento autor odmítá považovat Josefovy příběhy za novelu a tvrdí, že lze v textu zcela zřetelně odlišit dvě části pocházející z rozdílných pramenů.[[510]](#footnote-510) Poukazuje také na fakt, že existují určité souvislosti mezi příběhy Jákoba a Josefa, které poukazují na skutečnost, že Josefovo dobrodružství nebylo nezávislým příběhem. Jedním prvkem, svazujícím, podle Friedmana, Josefovy příběhy s Jákobovými, je například motiv podvodného, klamavého jednání, který můžeme sice najít v celém Starém zákoně, ale pouze příležitostně a ne v takové koncentraci, jako zde.[[511]](#footnote-511)

**4.2.1 Texty nekorespondující s jinými částmi Starého zákona**

Uvedli jsme, že okruh příběhů o Josefovi se od ostatního vyprávění o praotcích značně odlišuje. S tímto tvrzením ostatně, v obecné rovině, souhlasí podstatná část odborníků na tuto problematiku. Uvedli jsme rovněž některé důvody, které k tomuto názoru vedou. Nejde však jen o odlišnost vyprávění, ale také o rozpory, se kterými se zde můžeme setkat. V Josefových příbězích totiž také můžeme narazit na některé informace, které rozhodným způsobem nekorespondují s jinými částmi Starého zákona. Předně je to samozřejmě problematická 38. kapitola knihy Genesis a její vztah k podstatné části Josefova dobrodružství. Například v případě Josefova bratra Judy si nemůžeme být zcela jisti, zda jeho dobrodružství v kapitole Gn 38 neprotiřečí tomu, co je uvedeno v kapitole Gn 46. Sestupuje Juda společně s ostatními členy Jákobovy rodiny během hladomoru do Egypta nebo prožívá svůj život již mimo rodinu svého otce v Kenaanu? Když vidíme takovýto rozpor, nemůžeme se divit, že příběh Judy a Tamar v Gn 38 je některými autory považován za zcela nezávislé dílo, které nemá s Josefovým dobrodružstvím nic společného.[[512]](#footnote-512)

Také otázka života Josefovy matky Ráchel může působit jisté komplikace. O této skutečnosti jsme se již velice letmo zmínili dříve, v souvislosti s druhým Josefovým snem ve 37. kapitole knihy Genesis, a nyní si ji můžeme pouze připomenout. Podle textu Gn 35,16-19 Ráchel umírá, když rodí Benjamína. Z kontextu druhého Josefova snu však jasně vyplývá, že Ráchel žije, ale Josef již má jedenáct bratrů. Tedy žije vlastně také Benjamín. Ostatně dvanáct synů je zmiňováno už v Gn 35,23-26. Nicméně, jisté těžkosti mohou také působit texty, které vypovídají něco o Josefově a Benjamínově stáří. Josef je prodán do otroctví ve svých sedmnácti letech (Gn 37,2). Do vysokého úřadu v Egyptě je uveden ve svých třiceti letech (Gn 41,46). Než se setká se svými bratry, uplyne sedm let hojnosti (Gn 41,47) a minimálně také jeden či dva roky hladu (Gn 45,6; 47,18). V době setkání a usmíření s bratry je Josefovi tedy nejméně 38 let. Co se týká Benjamína, z Judovy řeči v Gn 44,18-34 vyplývá, že se jedná v nejlepším případě o mladíka. Juda jej nazývá chlapcem a malým hochem. Předpokládejme, že v době setkání s Josefem může mít asi tak 20 let. To by ovšem znamenalo, že by se narodil až rok poté, co je jeho bratr Josef odvlečen do Egypta. A zmínka o jeho deseti synech v Gn 46,21, kteří sestupují s Jákobem a celou jeho rodinou do země na Nilu, působí taktéž poněkud problematicky.

Problematicky se také mohou jevit vůči našemu textu některé zmínky v knize Numeri. Jedná se například o Mojžíšovo přidělení Gileádu Makírovi, synu Menasesovu, který se zde usídlí (Num 32,39-40). Samozřejmě se dá tato komplikace vysvětlit tvrzením, že autor neměl na mysli Josefova vnuka Makíra osobně, ale označil tak jen jeho potomky, kteří společně s Mojžíšem, a posléze i pod velením Jozua, táhli do Kenaanu. Podobným způsobem však již půjde poněkud hůře vysvětlit poznámka o Efraimově žalu nad zabitými syny v 1Pa 7,22. Z textu 41. kapitoly knihy Genesis vyplývá, že Efraima porodila Asenat v Egyptě, kde následně také prožije svůj celý život. Netýká se to však pouze Efraima, ale také celé generace jeho potomků, což také vyplývá z kontextu posledních kapitol knihy Genesis a prvních kapitol knihy Exodus. Z první knihy Letopisů však zcela jasně vyplývá, že Josefovi synové jsou doma v Kenaanu ( 1Pa 7,20-29).

Problematika rozporů mezi tím, co je uvedeno v knize Genesis 37 - 50 a některými jinými texty, však není jedinou nesnází, která nás v případě vztahu Josefových příběhů ke Starému zákonu může zajímat. Velice zajímavá může být například také skutečnost jakési „nepřítomnosti“ Josefa ve většině textů Starého zákona. Na rozdíl od všudypřítomného užití „Josefa“, jako titulárního zakladatele „Josefova domu“ v centrální vysočině, „Josef“, jakožto hrdina vlastního, osobitého dobrodružství, téměř úplně chybí ve zbytku Starého zákona. Toto je ostatně častá námitka proti starobylosti tradice Josefova dobrodružství.[[513]](#footnote-513) Texty, které mají nějaký vztah ke knize Genesis 37-50, můžeme nalézt především v knihách Exodus (Ex 1,6; 13,19) a Jozue (Joz 24,4; 24,32). Kromě těchto knih nalezneme zmínky o Josefovi také v Žalmech (Ž 77,16; 81,6; 105,16-23). Text zachycený v Ž 105,16-23 je pak jediným místem Starého zákona, ve kterém se, alespoň ve stručnosti, připomíná téměř celý průběh Josefova egyptského dobrodružství. Jinými slovy řečeno, podle některých autorů jsou takovéto zmínky velice nedostatečné a mohou poukazovat na poměrně pozdní vznik textů Gn 37-50. Jako takové mohou být podle této názorové linie celkem snadno vyloučeny z příběhů praotců, aniž by toto vyřazení způsobilo větší škody v hlavním směru formování historie protoizraele.[[514]](#footnote-514) S tímto tvrzením však rozhodně nemůžeme souhlasit. Předně, kdybychom takovýto přístup uplatnili na jakékoliv další příběhy knihy Genesis, nutně bychom dospěli k podobným závěrům a otázkou by pak bylo, co by zbylo z tradičně pojatých dějin protoizraele. Takovýto závěr nás ovšem přivádí k další námitce. A to, že hlavní směr takovéto „tradiční historie“ je zformován pouze a výhradně v knize Genesis. A právě v takové podobě, v jaké se nám tyto texty dochovaly. Na tomto místě je vhodné si také uvědomit, že zatímco máme například pouze omezené množství archeologických artefaktů ze starozákonního období, samotný Starý zákon představuje jeden z nejucelenějších literárních záznamů, které se nám ze starověku dochovaly.[[515]](#footnote-515) V neposlední řadě musíme také připustit, že argumentace založená na nízkém zastoupení zmínek o Josefově dobrodružství v jiných částech Starého zákona se může jevit jako problematická a relativní, neboť skutečnost, že se takovéto zmínky ve Starém zákoně nacházejí, může naopak posloužit jako argument pro starobylost[[516]](#footnote-516) a rozšířenost tradice Josefových příběhů.

**4.2.2 Fiktivní příběh**

Pokusme se nyní nahlížet na texty Gn 37-50, jako na umělecky sepsanou literární fikci. Jestliže se v případě Josefova dobrodružství jedná o fiktivní vyprávění, bude nutné položit alespoň dvě základní otázky. První z nich se bude týkat toho, zda se jedná o zcela vymyšlený příběh bez jakéhokoli reálného základu? Druhou otázkou se pak budeme ptát na inspiraci umělce. Hledal autor našeho textu svou inspiraci v jiných literárních dílech, s nimiž byl obeznámen? Jak jsme již výše uvedli, jak samotný H. Gunkel se svou teorií novely, tak i zastánci jednoho jediného autorství předpokládají, že se autor mohl inspirovat určitými staršími tradicemi. Ponechme proto nyní stranou první otázku, na kterou bychom v současné chvíli jen stěží hledali odpověď a přibližme si problematiku týkající se otázky druhé. Vycházejme z předpokladu, že jestliže budeme chtít na takto položenou otázku zodpovědně najít smysluplnou odpověď, budeme se muset zaměřit jednak na takové pasáže textu Gn 37-50, které obsahují jednak určitou informaci, vysledovatelnou i v jiných starověkých dílech, a jednak na texty, které nesou určitou myšlenku či námět, podobný jiným námětům starověké literatury. Pokusíme se však porovnat pouze texty, obsahující motivy, které, takříkajíc, udávají směr celému dobrodružství. Mezi takovéto nosné prvky patří, podle našeho názoru, například sedm neúrodných let, zápletka s Potífarovou ženou či motiv mudrce.[[517]](#footnote-517)

**4.2.2.1 Pohádka O dvou bratrech**

Ústředním motivem 39. kapitoly knihy Genesis je konflikt mezi hlavním hrdinou a ženou jeho nového pána, což je námět, který má poměrně jasnou analogii ve staroegyptské pohádce O dvou bratrech.[[518]](#footnote-518) Někteří autoři poměrně často zdůrazňují, že je tato epizoda opravdu založena na široce rozšířeném motivu, který se například objevuje i ve zmíněném egyptském příběhu. Nicméně, nejen tam. Například H. Gunkel předpokládá, že můžeme nalézt dokonce indické a perské verze stejného motivu, které jsou s největší pravděpodobností textu Genesis 39,7-20 dokonce bližší, než příběh egyptský. Ostatně, stejné motivy vidíme také v řeckých, ale i například v germánských pověstech.[[519]](#footnote-519) Jistou podobnost můžeme nalézt také mezi babylonskými mýty. A to například v eposu o Gilgamešovi. V jedné části tohoto díla se bohyně Ištar snaží Gilgameše svést. Je uchvácena jeho krásou a nabádá jej, aby se stal jejím milencem a mužem. Dokonce mu za jeho souhlas nabízí odměnu. Když ji Gilgameš odmítne, Ištar se mu snaží pomstít.[[520]](#footnote-520) Text tady obsahuje veškeré prvky, které nese i příběh Josefa a Potífarky. Na jedné straně je zde mocná žena a její touha po pohledném muži. Na straně druhé je zde moudrý hrdina, který svodům odolává a statečně čelí následkům svého odmítnutí.

Jak je vidět, podobných příběhů existuje více. Žádostivá žena jako svůdkyně byl jednoduše oblíbený motiv nejrůznějších pohádek a vyprávění u mnoha národů starověku.[[521]](#footnote-521) Nicméně, v případě Josefova dobrodružství se zdá, že se nejedná o literární závislost, jako spíše o návaznost na jakýsi, široce rozšířený, prehistorický příběh. Je možné, že vypravěč vybral motiv, který mu byl dobře známý, a který pak adaptoval pro své potřeby do Josefova egyptského příběhu.[[522]](#footnote-522) Rüdiger Lux k tomuto tématu uvádí, že takovýto motiv působí jako určité klišé. V dnešní době nám může připadat jako ze špatného filmu, ale byl široce rozšířený již v biblických časech. Svědčí o tom například text Přísloví 7,18n, kde cizí žena láká mladého muže k milostným hrátkám.[[523]](#footnote-523) Před nástrahami cizoložných žen varuje také Kniha Sírachovcova 26,19-27 a samotný motiv „cizoložství“, i když v obrácené podobě, najdeme například také v příběhu Davida a Bat-šeby (2S 11) či v příběhu Zuzany (Da 13).[[524]](#footnote-524) Podívejme se však nyní poněkud podrobněji, co spojuje a co naopak odlišuje text Gn 39,7-20 a první část pohádky O dvou bratrech.

 Příběh dvou bratrů se nám dochoval na papyru D’Orbiney, který můžeme poměrně přesně datovat do doby kolem roku 1225 před Kr.[[525]](#footnote-525) Období Nové říše je ostatně, s největší pravděpodobností, také dobou vzniku tohoto příběhu a jistá témata, která ve své komplexní podobě obsahuje, mohou připomínat některé kulty z oblasti Blízkého východu.[[526]](#footnote-526) Jelikož jména obou hlavních protagonistů, Bata a Anubis, byla jména bohů, můžeme také usuzovat na pravděpodobný mytologický základ příběhu.[[527]](#footnote-527) Na druhou stranu se však také zdá, že sloužil více k pobavení, než k náboženským či morálním potřebám.[[528]](#footnote-528) Pro tento příběh je typická především negativní charakteristika žen, ale také důraz na mužskou regenerativní sílu, projevující se v nepřetržitém koloběhu znovuzrození, kterou nedokáže ani nejničivější ženský element potlačit.[[529]](#footnote-529) Tyto myšlenky jsou však obsaženy především v druhé části pohádky a naší problematiky se přímo nedotýkají.

Hrdinou tohoto příběhu je pastýř Bata, který žije u svého bratra Anubise a pomáhá jemu i jeho ženě zaopatřovat hospodářství. Bata je svědomitý, pracovitý a dokáže rozmlouvat se zvířaty, takže se mu práce daří a hospodářství vzkvétá. Nicméně, podobně jako i v Gn 39, tento poklidný stav prosperity nevydrží dlouho. Tak, jako po Josefovi zatoužila Potífarka, po Batovi zatoužila žena jeho bratra. Následná linie obou příběhů je taktéž velmi podobná. Žena se snaží svést objekt své touhy a poté, co je odmítnuta, obviní jej z obtěžování. Josef, jakožto otrok, putuje rovnou do vězení, což není, na první pohled, ten úplně nejhorší trest, který jej mohl potkat. Spíše by se dalo očekávat, že pouhého otroka Potífar rovnou zabije. To, že tak neučiní, svědčí, s největší pravděpodobností, o tom, že si sám není úplně jistý Josefovou vinou.[[530]](#footnote-530) Oproti tomu, život svobodného muže Baty je opravdu zcela bezprostředně ohrožen. Není tedy divu, že raději volí útěk.

V obou příbězích však nejde pouze o sexuální konflikt. Do hry zde vstupují hodnoty jako věrnost, loajalita či vděk. Bata odmítá ženu svého bratra s připomínkou toho, že mu byla téměř matkou a jeho starší bratr mu byl otcem, neboť jej vychoval.[[531]](#footnote-531) Také z konfrontace mezi Josefem a Potífarkou vyplývá, že nejde ani tak o sexuální záležitost, jako spíše o otázku loajality a věrnosti k Potífarovi, který Josefovi plně důvěřuje.[[532]](#footnote-532) Co se týče dalších podobností, můžeme zmínit také skutečnost, že v obou případech neznáme jméno hlavní představitelky. I když obě ženy sehrají v příběhu podstatnou roli, která je pro formování následné narativní linie důležitá, nestojí tyto postavy autorům za to, aby jim dali jméno.[[533]](#footnote-533) Zajímavé také je, že ani u Potífarky, ani u Anubisovy ženy, nemůžeme hovořit o svádění v pravém slova smyslu. D. Cotter upozorňuje na skutečnost, že svádění není nic jiného, než proces námluv, pomocí něhož má být prolomena zdrženlivost a vzbuzena žádostivost. V případě Potífarky však o něčem takovém nemůžeme vůbec hovořit.[[534]](#footnote-534) Ta dává Josefovi v Gn 39,7 přímý a velice rázný rozkaz: *„Spi se mnou!“* Udivující je především mimořádná neomalenost tohoto sexuálního příkazu. R. Alter k němu připomíná, že se jedná o jeden z nejvíce zarážejících úvodů dialogu, jaký můžeme ve Starém zákoně najít. V hebrejštině je tento rozkaz tvořen dvěma slovy a Josef na něj odpoví třiceti pěti.[[535]](#footnote-535) Oproti Potífarce nebyla manželka Anubise až tak přímá. Pokusí se nejprve Batu svést lichotkami. Nicméně, po krátkých narážkách na Batovu sílu, také ona volí přímou výzvu. *„Pojď, strávíme společně hodinu na loži.“*[[536]](#footnote-536) Tak by se dala volně přeložit její slova, na která Bata zareaguje tím, že obšírně vyjmenuje, podobně jako i Josef, své důvody proti takovému počínání. Bata zůstává neoblomný, i když jeho švagrová naznačuje, že nechce jeho fyzickou náklonnost zadarmo. Za povolnost mu nabízí nový šat z jemného plátna.

Máme tedy společný motiv, který zahrnuje pokus zralé, provdané ženy o svedení mladého muže, jenž ctnostně jejím sexuálním nástrahám odolává. A pomstu odmítnuté ženy skrze předstíraný pokus o znásilnění.[[537]](#footnote-537) V tomto společném motivu však přeci jen existují jisté odlišnosti. Zatímco v případě Baty se jedná o jednorázový pokus o jeho svedení, u Potífarovy ženy se snaha svést Josefa odehrává opakovaně, až nakonec vyvrcholí fyzickým obtěžováním. Josef se musí Potífarce vytrhnout, Bata však svou švagrovou pouze okřikne. Také reakce na odmítnutí je u každé ženy jiná. Anubisova žena má strach, že se o jejím prohřešku dozví manžel. Nic na tom nemění ani skutečnost, že ji Bata ujistí o své mlčenlivosti. A tak, ovlivněna strachem z vyzrazení, promýšlí své další konání až do večera, kdy začne realizovat svou pečlivě připravenou pomstu. U Potífarky se naopak zdá, že jakýkoliv strach nehraje žádnou roli. Trpělivě se Josefovi po delší dobu nestoudně nabízí a Josef ji taktéž trpělivě odmítá, což pravděpodobně vede k tomu, že se v ženě začne hromadit zloba, jakožto následek uražené ješitnosti. Po slovních sexuálních příkazech následuje agresivní akce.[[538]](#footnote-538) Každopádně se však vůbec nebojí prozrazení. Nemá strach z možnosti, že by se Josef mohl svěřit svému pánu. Můžeme se jen domnívat, jak velkou roli v jejím následujícím počínání sehrála touha po pomstě a jakou roli přičíst frustraci a nakumulovanému hněvu, který se mohl při posledním odmítnutí stát zcela nezvladatelný. Rozdíly můžeme také spatřovat v rozdílném sociálním prostředí či v literárním žánru. Zatímco v případě egyptské verze se jedná o pohádku s mytickými prvky, text Gn 39 má výrazně profánní charakter.[[539]](#footnote-539)

**4.2.2.2 Tradice sedmi neúrodných let**

Ekonomická prosperita a hmotný blahobyt ve starověkém Egyptě vždy záležel na nilských záplavách, které však v některých obdobích nebyly dostačující. Nedostatečné záplavy měly za následek špatnou úrodu a hlad. Nemůžeme se tedy divit, když se ve staroegyptských textech často setkáváme se zmínkami o rocích bídy či rocích nízkého Nilu.[[540]](#footnote-540) Nás, v této souvislosti, bude především zajímat tradice sedmi let neúrody, která může, za jistých okolností, sahat snad až do období vlády krále Džosera,[[541]](#footnote-541) tedy přibližně do 27. století před Kristem. Právě v této době měl být údajně Egypt, alespoň podle pozdější tradice, postižen hladem.[[542]](#footnote-542) Sedm let neúrody je zmiňováno na tzv. Stéle hladu, což je skalní nápis na ostrově Sáhel u Asuánu, pocházející pravděpodobně z období vlády Ptolemaia V.,[[543]](#footnote-543) tedy přibližně z přelomu třetího a druhého století před Kr.[[544]](#footnote-544) Současná forma textu je tudíž velice mladá, alespoň v porovnání s dobou, které se týká obsah tohoto textu. Děj je umístěn do doby právě výše zmíněného krále Džosera, kdy měl nastat sedmiletý hladomor v důsledku nedostatečných záplav. Džoser se rozhodne vyřešit nepříznivou situaci a žádá svého ministra Imhotepa, aby zjistil, které božstvo je místním bohem pramenů Nilu, tedy přesněji řečeno „místa zrození Nilu“. Imhotep přichází s tím, že Nil vyvěrá na Elefantině, což byl první nom starého Egypta, „Počátek počátků“.[[545]](#footnote-545) Místním božstvem zde byl Chnum, jehož kult se soustředil především v jižních oblastech Egypta, přesněji především v okolí prvního nilského kataraktu, kde podle tradičních představ tento bůh sídlil a každoročně vypouštěl nilskou záplavu.[[546]](#footnote-546) Bůh Chnum se také následně ve snu králi zjeví a přislíbí mu návrat věcí do příznivého stavu, což jinými slovy neznamená nic jiného, než pravidelné záplavy a bohatou úrodu. Po procitnutí se král rozhodne z vděčnosti podpořit kult boha Chnuma[[547]](#footnote-547), vystavět mu, jakožto vládci nilských pramenů, chrámy a jeho kněžím věnovat území na jih od Asuánu.[[548]](#footnote-548)

Velkorysé a hojné královské pozemkové dary, které jsou na stéle zmíněny, dávají vzniknout otázce, zda se místo o přepis staršího textu nejedná o padělek, který měl sloužit k potvrzení územních nároků.[[549]](#footnote-549) Každopádně je velice nepravděpodobné, že původní text mohl vzniknout někdy v průběhu Staré říše. Tedy alespoň ne ve své dnešní podobě. Bylo by totiž patrně jen těžko myslitelné uvažovat například v období vlády třetí nebo čtvrté dynastie o nějaké půdě, která by skutečně patřila chrámům.[[550]](#footnote-550) V této době můžeme hovořit o půdě patřící k zádušním chrámům ve formě nadace, kterou zakládal panovník či jedinec zcela výjimečného postavení k podpoře zádušního kultu.[[551]](#footnote-551) To však rozhodně není případ Chnumova chrámu v nejjižnější oblasti Egypta.

V souvislosti s naší problematikou nám tak vyvstává poněkud problematická otázka, který z textů má starší původ. Inspirovala egyptská tradice hebrejský text nebo tomu bylo opačně a kněží boha Chnuma z Elefantiny nalezli inspiraci pro svůj podvod v hebrejských posvátných textech? Na takovou otázku nebude patrně vůbec lehké odpovědět. Můžeme se však alespoň pokusit porovnat obě tyto tradice v podobě, v jaké se nám dochovaly. Zdá se, že v obou případech přichází sedm let neúrody zcela náhle po období hojnosti. V egyptské tradici má však tato pohroma zcela národní charakter, zatímco v knize Genesis je hladem postižen kromě Egypta také celý Kenaan a můžeme tak mluvit o problematice mezinárodního charakteru.

V obou tradicích také hrají podstatnou roli sny a jejich výklad. Zde nejspíše najdeme největší rozdíly. A to v samotných podstatách těchto textových pasáží. V případě faraonova snu ve 41. kapitole knihy Genesis se jedná o sen symbolický, který musí někdo správně vyložit. Egyptští mágové a mudrci toho nejsou schopni, i když se, ve své podstatě, nejedná zase až o tak složitou symboliku. Ve snu se objevují krávy, obilné klasy a řeka Nil. Kráva byla symbolem bohyně plodnosti Hathor. Klasy mají obvykle vztah ke kultu plodnosti a symbolicky se vážou ke chlebu, tedy obživě. A samotná řeka Nil byla přímo blahodárným božstvem, symbolem úrodnosti Egypta.[[552]](#footnote-552) V případě snu krále Džosera se jedná o jednoduchý sen s poselstvím, který nepotřebuje žádný výklad. Můžeme však také uvažovat o snu inkubačním, neboť dříve, než se králi daný sen zdá a než k němu v tomto snu bůh Chnum promluví, nechává si král zjistit jméno kompetentního božstva, což může vyvolat dojem, že jeho sen bude uměle vyvolán. To však není až tak důležité. Podstatné je, že se nejedná o symbolický sen. Rozdílné je taktéž časové umístění těchto snů. V Josefově případě, sen dalece předchází sedm hladových let. Jeho funkce spočívá v tom, že má upozornit na blížící se nebezpečí. Aktivita při hledání způsobu, jak předejít nepříznivé situaci, je pak zcela na straně lidí. Dostává se jim znamení, ale pomoci si musí umět sami. Záleží jen na nich a na jejich svobodném rozhodnutí, zda budou brát znamení obsažené ve snu vážně a zda podniknou potřebné kroky k tomu, aby byli nebezpečí uchráněni. Džoserův sen má však funkci odlišnou. Přichází až v závěru sedmi hladových let a obsahuje poselství, které se vztahuje k vyřešení problému. Aktivita je tedy zcela na straně boha Chnuma a lidé nemusí, kromě aktu vděčnosti, dělat vůbec nic.

Kromě výše uvedených rozdílů, týkajících se samotných snů, můžeme nalézt také shodné okolnosti, které tyto sny doprovázejí. V obou případech zde vystupuje určitým způsobem sedmileté období hladu, v obou případech se také jedná o královské sny, jejichž obsahem je poselství konkrétního božstva. Nili Shupak nachází ještě další společné rysy těchto textů. Především je to skutečnost, že král danou problematiku konzultuje s mudrcem.[[553]](#footnote-553) V případě krále Džosera je to Imhotep,[[554]](#footnote-554) v případě knihy Genesis je to samotný Josef, o němž král říká, že je nejzkušenější a nejmoudřejší (Gn 41,39). Dalším společným rysem je jisté zvýhodnění, které následně z celé problematiky plyne kněžskému stavu. V prvním případě se jedná o pozemky, které obdrží Chnumovi kněží, ve druhém případě se jedná o nepřímé zvýhodnění kněží v Gn 47,22.[[555]](#footnote-555)

Vraťme se však nyní k otázce, kterou jsme si položili. Který z těchto dvou textů má starší původ? Právě typy snů, které se v těchto textech vyskytují, by nám mohly odpověď na tuto otázku usnadnit. Například C. Westermann je přesvědčen, že typy snů, se kterými se můžeme v Josefových příbězích setkat, mohou vypovídat o pozdější době vzniku těchto příběhů. Bůh zde nepromlouvá přímo ve snu, jak tomu bylo v případě ostatních patriarchů knihy Genesis. Nedává zde žádné příkazy ani přísliby. Jeho působení je zde sice nezpochybnitelné, což ostatně dokládají Josefova slova v Gn 41,16, ale není taky příliš zřetelné a přímé. A to může poukazovat na komplikovanější a více „osvícenější“ spiritualitu.[[556]](#footnote-556) Takovouto teorii by mohla podpořit také skutečnost, že zaznamenané sny egyptských králů jsou převážně přímé sny s poselstvím a nevyžadují interpretaci. Jak jsme již zmínili v části věnované královským snům, víme v dnešní době jen o jediném symbolickém královském snu, který by se typově podobal snu faraa z Gn 41. Sen prince Tanutamona byl zaznamenán v 7. století před Kristem. Takováto výjimka může, právě dobou svého vzniku, podporovat výše zmíněnou teorii. Naopak, Džoserův přímý sen s poselstvím může poukazovat na starší dobu vzniku předlohy textu, která se nám na stéle z ostrova Sáhel dochovala. Ale i v tomto případě existuje opět minimálně jeden úhel pohledu, který by celé, takto položené tvrzení vyvrátil. Jestliže totiž uchopíme Džoserův sen jako přímý, ale zároveň inkubační, můžeme rovnou zapomenout na jakékoli úvahy o jeho starobylosti, protože právě inkubační sny se v Egyptě těšily největší oblibě v Helénském období, tedy přesně v době vzniku dnešní podoby textu.

Zdá se, že samotná tradice sedmi hladových let nebyla ničím neobvyklým. Můžeme dokonce tvrdit, že byla rozšířena od Eufratu až k Nilu a známá byla jak v době bronzové, tak i v době železné. Podle D. Cottera je sedm hladových let běžným motivem v literatuře starověkého Blízkého východu.[[557]](#footnote-557) Také nejstarší babylonské mýty znají sedm let neúrody. Již v eposu o Gilgamešovi se píše, že poté, co Gilgameš odmítl nabídku bohyně Ištar, aby se stal jejím milencem a manželem, o čemž jsme se ostatně již dříve zmiňovali, si rozezlená bohyně stěžuje svému otci, bohu Anu, a žádá jej, aby vypustil nebeského býka, který zabije Gilgameše. Anu se k takovému činu příliš nemá, protože vypuštění nebeského býka přinese sedm let hladu a neúrody. Ištar jej však nakonec, pod pohrůžkou zničení brány podsvětí, donutí býka vypustit, ale zaváže se také k tomu, že během sedmi let neúrody poskytne stravu lidem i zvěři sama ze zásob, které nechala nashromáždit.[[558]](#footnote-558)

Můžeme samozřejmě jen stěží prokázat, zda autor Josefových příběhů znal epos o Gilgamešovi, či pouze použil tradiční motiv sedmi let hladu a sucha.[[559]](#footnote-559) Neznáme ani skutečný původ tohoto motivu. S jistotou nemůžeme ani vysvětlit, proč se jedná konkrétně o sedm let hladu. Proč ne pět nebo deset?[[560]](#footnote-560) Číslo sedm je pokládáno, alespoň v biblické „nauce o čísle“, za jedno z nejdůležitějších. Představuje celost či úplnost.[[561]](#footnote-561) Toto číslo však mělo již od nejstarších dob symbolický význam a bylo pokládáno za posvátné.[[562]](#footnote-562) Můžeme vycházet z určité představy, že se toto číslo mohlo vázat nějakým způsobem k osudu či předvídání budoucnosti. Mohlo by odkazovat na sedmidenní měsíční fáze nebo na sedm „velkých světel“ na obloze, tedy na Slunce, Měsíc a pět planet naší soustavy, které znali již ve starověku.[[563]](#footnote-563) Problém však může spočívat v tom, že například staří Egypťané astrologii vlastně ani nevyužívali. V klasickém období staroegyptských dějin totiž chyběla jakákoliv víra ve vliv planet na lidský osud.[[564]](#footnote-564) Jedno z dalších jiných možných vysvětlení však přece jen může také souviset se vztahem čísla sedm k předpovídání budoucnosti. Sedmička se, svým způsobem, mohla vázat k osudu. A to nejen ve staroegyptské mytologii, ale také v mytologických představách starých Sumerů. Sumerský panteon měl například podobu shromáždění bohů s králem v čele. Nejdůležitější skupinu pak tvořilo sedm bohů, kteří „určovali osudy“, a padesát, kteří byli známi jako „velcí bohové“.[[565]](#footnote-565) Starověký Egypt znal zase Sedm Hathor. Od Nové říše se zde totiž můžeme setkat se sedmi „sudičkami“ v podobě krav, které při porodu určují osud dítěte.[[566]](#footnote-566) A takováto podobnost s naším příběhem již nemusí být čistě náhodná. Musíme však připustit také možnost, že se autor nenechal inspirovat cizími představami, ale použil, takříkajíc, invenci domácího původu. Každých sedm let se například ve vládě střídali syrští bohové Baal a Mot.[[567]](#footnote-567) Tato představa má svůj původ v mýtu o boji Baala s bohem smrti Motem. Baal sestupuje do podsvětí aby vyzval Mota k souboji. Je však poražen a zabit. Zásluhou své sestry a manželky, bohyně lovu a bitvy Anat, je opět oživen a zabíjí Mota po sedmi letech jeho vlády. Tento námět umírajícího a znovu ožívajícího boha se zde, s největší pravděpodobností, váže k sedmiletým, tzv. sabatickým cyklům plodnosti a neplodnosti.[[568]](#footnote-568)

**4.2.2.3 Mudrc**

Jestliže se zaměříme na nejdůležitější část Josefova egyptského dobrodružství, tedy konkrétně na text 41. kapitoly knihy Genesis, uvidíme, že se zde nachází dva oblíbené motivy starověké literatury. Oba jsou si navzájem dost podobné, neboť se týkají panovníka a zdánlivě neřešitelné situace, ve které se nachází. V prvním případě se králi zdá sen, který mu nikdo neumí vyložit, dokud se neobjeví člověk nízkého původu, který je toho schopen, za což je následně bohatě odměněn. Ve druhém případě čelí panovník neblahému znamení osudu, je však v nesnázích, neví si rady a ani jeho rádci mu nejsou schopni poradit. Tu přichází moudrý dvořan, který králi pomůže, je odměněn a taktéž pověřen důležitým úřadem.[[569]](#footnote-569) Ve staroegyptské literatuře však také najdeme několik hojně užívaných motivů, které se nápadně podobají některým prvkům obsaženým v Gn 41. Především se jedná o motiv, který můžeme nazvat „z chudáka boháčem“ nebo „z vězení na trůn“, v němž mladý, moudrý muž musí podstoupit množství útrap a projít řadou zkoušek, aby mohl posléze dosáhnout zaslouženého úspěchu.[[570]](#footnote-570) Takovýto motiv je poměrně velmi dobře patrný například v Sinuhetově příběhu nebo v pohádce z období 19. dynastie O princi, kterému byl předurčen osud. Zde je hrdina, i přes to, že pochází z královské krve, donucen žít mimo vlast, bez jakýchkoli výsad, které mu přísluší. To vše na základě špatného osudu, který mu byl předpovězen. Princ však, díky svým schopnostem, překoná nástrahy osudu a dosáhne královského trůnu.[[571]](#footnote-571) Jako další můžeme uvést motiv mudrce, který občas přichází z poměrně nečekaného prostředí, jako je například podzemní kobka, aby zachránil krále nebo království.[[572]](#footnote-572) To je například případ pověsti O posedlé princezně, kterou ve 4. či 3. století před Kristem sepsali kněží chrámu v Karnaku, aby pozvedli věhlas svého boha.[[573]](#footnote-573) Za třetí můžeme zmínit motiv reformátora a zákonodárce, jenž je zodpovědný za blahobyt, který v království panuje.[[574]](#footnote-574) Zde zařadíme záznam z ostrova Sáhel o králi Džoserovi, jeho rádci Imhotepovi a jejich způsobu boje proti sedmiletému hladomoru,[[575]](#footnote-575) o kterém jsme již podrobněji pojednávali výše.

Těmto všem motivům je společná postava moudrého muže, lépe řečeno „mudrce“. Klasický egyptský mudrc je často chápán jako kněz předčitatel (chrj-hbt), doslova „nositel rituální knihy“.[[576]](#footnote-576) Je to lektor. Člověk, který čte posvátné texty. Je to také písař a recitátor rituálních textů. V neposlední řadě je to také osoba, která se zabývá magickou medicínou a jinými kouzly či čarami.[[577]](#footnote-577) I když v běžném životě byla nejspíše široce rozšířena jistá základní znalost některých ochranných magických úkonů a říkadel, hlubší znalosti se daly získat pouze výukou.[[578]](#footnote-578) To vše, v rámci egyptského myšlenkového světa, znamená, že mudrc, schopný konat výjimečné či zázračné skutky, je především vzdělaný kněz.[[579]](#footnote-579) Ve starém Egyptě byla magie důležitou součástí náboženství. Kněží sloužili bohu příslušného chrámu materiálními i magickými úkony.[[580]](#footnote-580) K tomu, aby tak mohli činit, bylo zapotřebí znát podstatu magické síly a způsob jejího vzniku. To bylo obvykle vyjádřeno určitým konkrétním etiologickým mýtem.[[581]](#footnote-581) Mýty, skrze něž mohla být právě magická síla uchopena, byly samozřejmě součástí náboženské literatury. Stačilo je jen umět přečíst. A jelikož tedy byla magie komponentem každé egyptské náboženské literatury, můžeme titul „kněz předčitatel“ snadno překládat jako „mág“[[582]](#footnote-582)*.* Alespoň to předpokládají někteří odborníci. Podle nich je jedním z charakteristických rysů těchto kněží také schopnost provozovat magii. A právě takovéto umění, dělat magii, pak formuje jádro role mudrce v příbězích Střední a Nové říše. O tom, že tato premisa platí, nás mohou velice snadno přesvědčit samotné staroegyptské texty. V pohádce Chufu a divotvorci je mudrc Uba-aner, oživující voskového krokodýla, titulován jako kněz předčitatel.[[583]](#footnote-583) Také druhý mág tohoto příběhu Zazamankh, jenž pomocí kouzel vyloví prsten z jezírka, je kněz předčitatel.[[584]](#footnote-584) Nejinak je tomu v pověsti O posedlé princezně či v textu z ostrova Sáhel, kde hrají hlavní roli opět kněží předčitatelé.

I když se postava mudrce těší oblibě a výjimečnému postavení u vypravěčů v téměř celé egyptské historii, existuje značná rozdílnost mezi funkcí a konáním jednotlivých mudrců, coby hlavních hrdinů, v různých obdobích staroegyptských dějin. A tak samozřejmě panuje značná rozdílnost mezi tím, jakým způsobem užívá motiv mudrce autor Josefova příběhu a funkcí mudrců v příbězích druhého tisíciletí.[[585]](#footnote-585) D. Redford upozornil právě na ty rozdíly, které plynou z funkce takovéhoto hrdiny v příbězích z klasického období egyptských dějin a v příbězích z doby pozdější, tedy z doby prvního tisíciletí před Kristem. Ve starších příbězích, které popisují užívání magické síly a v nichž vystupuje postava kněze předčitatele, se většinou nejedná o nějakou vážnou zápletku. Mudrc zde řeší zcela banální situace a jeho vystoupení slouží většinou pouze k pobavení panovníka. Naproti tomu příběhy z Pozdního období egyptských dějin, tedy z prvního tisíciletí před Kristem, přisuzují mudrcům mnohem reálnější a serióznější roli. V těchto příbězích se již nejedná o laciné triky sloužící k pobavení zúčastněných.[[586]](#footnote-586) Mudrci zde řeší vážné situace. Musí léčit posedlé princezny, zneškodnit zlé čaroděje, kteří ohrožují jejich království, zajišťují pravidelnost záplav, prosperitu země, vykládají sny a podobně. Jejich úkoly se mnohem více podobají tomu, co musí řešit také Josef v Gn 41.

Moudrý muž, vystupující ve staroegyptských příbězích, však nemusel být vždy nutně „mudrc“, tedy kněz předčitatel. Také Sinuhet je pokládán za moudrého muže, neboť se dokáže úspěšně vyhnout všem nástrahám a je schopen vyřešit všechny své problémy. Podobně je tomu také s výše zmíněným princem, který překonává nepříznivý osud a domůže se svých ztracených výsad. A abychom nebyli odkázáni pouze na literární hrdiny, můžeme uvést příklad skutečné historické postavy, zmiňované v el-amarnských dopisech. Tou postavou byl Janchamu, správce obilnic a zásobáren v Jerimutě, což bylo město nacházející se, s největší pravděpodobností, někde v nilské deltě. Janchamu, sám semitského původu, se stal zachráncem semitských vazalů nakloněných faraónovi. Již za jeho života jej lidé chválili jako moudrého muže a milovali jej.[[587]](#footnote-587) Takovýmto „moudrým mužem“ je i Josef v Gn 39-41. Také on díky svým schopnostem a díky víře ve svého Boha překoná všechny nástrahy, vyřeší patřičné úkoly a dosáhne významného postavení. Zde je dobré si uvědomit, že takovéto uchopení postavy hlavního hrdiny bylo běžné nejen v prvním tisíciletí př. Kr., ale rovněž po celou délku druhého tisíciletí př. Kr. Dokonce můžeme tvrdit, že pro druhé tisíciletí je takovýto typ hrdiny mnohem příznačnější.

**4.2.3 Biografie**

Jestliže chápeme biografii ve vlastním slova smyslu, tedy jako popis života určité osoby, můžeme, za jistých okolností, biblický text o Josefovi právě takto označit. Nicméně, téměř okamžitě si však také musíme všimnout, že tento Josefův životopis vykazuje značné mezery.[[588]](#footnote-588) Rüdiger Lux poukazuje na skutečnost, že o jeho dětství vlastně téměř nic nevíme a v případě druhé poloviny života na tom nejsme také lépe. Na počátku Josefova dobrodružství se setkáváme se sedmnáctiletým mladíkem, který je prodán do otroctví. Následně můžeme sledovat jeho egyptskou kariéru, na jejímž vrcholu je Josefovi 30 let. O tom, co dělal a prožil do té doby, se také mnoho nedočteme. Kromě dobrodružství s Potífarovou ženou a pobytu ve vězení neznáme z jeho života prakticky nic. V době úmrtí Jákoba je Josefovi 56 let. Bezprostředně po Jákobově pohřbu se dovídáme o opětovném smíření bratrů a o samotném Josefově konci. Umírá však ve 110 letech a my tak můžeme říct, že zhruba o posledních 50 letech jeho života nevíme vůbec nic.[[589]](#footnote-589) Zdá se tedy, že text Gn 37 - 50 zcela neodpovídá současné představě o tom, jak by měl opravdový životopis vypadat. Nicméně, není důležité, zda odpovídá dnešní představě nebo ne. Spíše je podstatné, zda odpovídal představě a potřebám doby, ve které vznikl.

Objektivně psaný životopis není svým způsobem nic jiného, než záznam konkrétních informací, týkajících se života určité osoby, žijící na určitém místě, v určitém čase. Každá takováto biografie, jsou-li v ní uvedeny patřičné dějinné souvislosti, může mít také jistou historickou vypovídací hodnotu. Tak to alespoň chápeme v dnešní době. Životopisy samozřejmě rozhodně nejsou vynálezem moderní doby a my díky nim můžeme pronikat nejen do všední každodennosti antického světa, ale také odhrnout oponu, která zakrývá historii mnohem starší. Pravdou sice je, že objektivita takovýchto literárních památek, které se nám dochovaly z doby bronzové či železné může být silně diskutabilní, na druhou stranu je ovšem nutné zdůraznit, že právě tyto písemnosti byly, až do příchodu archeologie, často jedinými zdroji, ze kterých se daly čerpat informace o dobách dávno minulých.

Životopisy, tedy přesněji řečeno autobiografie, nebyly v žádném případě pouhým okrajovým druhem literatury, který by se mezi starověkými literárními památkami vyskytoval zřídka. Bylo tomu právě naopak. Například ve starověkém Egyptě byly autobiografie velmi oblíbené téměř nepřetržitě od Staré říše až do Ptolemaiovské doby.[[590]](#footnote-590) Prakticky se jednalo o zádušní nápisy, v nichž se zemřelý ohlíží zpět za svou kariérou a popisuje ji. Nejde vlastně o nic jiného, než o jistý druh sebeprezentace podle tehdejších etických hodnot se zdůrazněním všech úspěchů, jichž dotyčný dosáhl a všech významných úkolů, které, nejen jménem krále, plnil.[[591]](#footnote-591) Významným prvkem takovýchto nápisů byl také popis charakteru dotyčné osoby, tedy jistý druh sebehodnocení, které spočívalo ve výčtu všeho dobrého, co zesnulý vykonal.[[592]](#footnote-592) Takovéto autobiografické nápisy byly samozřejmě psány v první osobě jednotného čísla a díky jisté okázalosti podání, nejvybranější slovní zásobě a silnému zaměření na bombastickou sebeprezentaci, jim zcela chybí sebekritika,[[593]](#footnote-593) což je ostatně vlastní téměř všem veřejným staroegyptským literárním záznamům. Přes všechny tyto nedostatky však tyto životopisy mají významnou historickou hodnotu, jelikož jejich autoři, přesněji řečeno, osoby, jichž se texty týkají, bývají vysocí královští hodnostáři a významní velmožové. Nemůžeme se tedy divit, když tyto životopisy zachycují častokrát důležité historické události a tím nám pomáhají přiblížit dobu svého vzniku.[[594]](#footnote-594)

Je zcela zřejmé, že nejmarkantnějším rysem, který takováto staroegyptská díla odlišuje od Josefových příběhů je právě skutečnost, že se jedná o autobiografie, které jsou v naprosté většině případů nepoměrně kratší, než celý text se kterým se setkáváme v Gn 37-50. Přes veškeré rozdíly, však můžeme nalézt také určité podobnosti, jako je například zájem o veřejný život osoby. Tedy konkrétně o to, jak si jednotlivec plnil své úkoly, co vykonal ve prospěch svých bližních, jaké ctnosti jej zdobily, jakých nabyl zkušeností a pod.[[595]](#footnote-595)

Pokusme se nyní porovnat některé podstatné rysy těchto autobiografií s textem Gn 39-41, který můžeme považovat za základ Josefova egyptského dobrodružství. Právě tato část knihy Genesis je zaměřena pouze na Josefa. Můžeme ji tak snáze pokládat, alespoň prozatím, za jakousi biografii. Je zde vlastně zachycena celá jeho životní kariéra, jeho pád, vzestup a následný další pád a ještě mnohem větší vzestup. Josef sice hraje významnou a silnou roli téměř ve všech závěrečných kapitolách knihy Genesis,[[596]](#footnote-596) nicméně, abychom byli přesní a objektivní, musíme připustit, že kapitoly Gn 42-50 jsou zaměřeny nejen na Josefa, ale také na jeho celou rodinu. Dochází zde k vyvrcholení Jákobova životního putování, což je prvek, který v jistém ohledu činí z Josefových příběhů součást příběhů Jákobových.[[597]](#footnote-597) Je tak jisté, že v Josefových příbězích nehraje hlavní roli pouze Josef, ale také jeho otec a jeho bratři.[[598]](#footnote-598) Tedy právě až na texty v Gn 39-41, kde není místo pro Jákoba a jeho ostatní syny. A nic zde také nepřipomíná prostředí, do něhož jsou běžně zasazeny příběhy patriarchů. Tyto texty jsou pomníkem jedinému hrdinovi, který zde hraje jedinou hlavní roli, o niž se nemusí s nikým dělit.

Pokusme se tedy právě tyto texty porovnat s některými skutečnými autobiografickými zádušními nápisy. Vyprávění o Josefovi se zřejmě opírá o běžnou formu starověkých biografií. Soustřeďuje se zde zvýšený zájem o Josefův vzestup a uvedení do veřejného úřadu. Text jednoduše zachycuje cestu k úspěchu, podobně, jako je tomu například v autobiografickém příběhu o Sinuhetovi.[[599]](#footnote-599) Existují však samozřejmě také odlišnosti mezi naším textem a zádušními nápisy. Ty jsou především psány v první osobě jednotného čísla. Jedním z dalších rozdílů je také poměrně velmi dynamická struktura Josefova příběhu v Gn 39-41. Jeho úděl otroka, nástrahy, jimž musel čelit i jeho ještě hlubší pád a uvěznění jsou zde barvitě vylíčeny. U staroegyptských autobiografií se však běžně nesetkáme s pádem hrdiny.[[600]](#footnote-600) Naopak, vše probíhá mimořádně dokonale. Nebylo by myslitelné, aby byla zachycena jakákoliv negativní událost, což vede k tomu, že se častokrát můžeme setkat s jakýmsi druhem unifikovaných textů, které mají představovat jakýsi ideál vzorného chování.[[601]](#footnote-601) Běžně se můžeme setkat s typizovanými větami, které hlásají: „*Pohřbíval jsem staré a odíval nahé.“ „Dával jsem chléb hladovému a šaty nahému.“ „Nekonal jsem zlo proti lidem.“ „Nepomluvil jsem muže před jeho nadřízeným.“*[[602]](#footnote-602) Jinými slovy řečeno, zvláště u kratších autobiografických nápisů se častokrát nemůžeme setkat se záznamem konkrétnějších historických událostí, případně s nějakým prvkem, který by výrazněji odlišil jeden text od druhého, tedy kromě jména osoby, jíž se biografie týká a jména krále, za jehož panování dotyčná osoba žila a vyznamenala se.

Jiná situace nastává u delších a propracovanějších textů, jako je například životopis vezíra Rekh-mi-Re, zaznamenaný na stěnách jeho hrobky v Thébách,[[603]](#footnote-603) nebo Khu-Sebekův nápis na stéle v Abydu,[[604]](#footnote-604) případně životopis „prostého“ vojáka Ahmose, který na stěně své hrobky v el-Kábu nechal zaznamenat podrobný popis svých válečných úspěchů.[[605]](#footnote-605) Takovéto texty jsou skutečným zdrojem informací o událostech dávno minulých. Nejsou jeden jako druhý, každý nese zcela vlastní příběh, každý zaznamenává originální životní osudy. Nicméně, také u těchto autobiografií se setkáváme s jistými typizovanými prvky. Stejně jako v případě krátkých zádušních nápisů, také zde není místo pro životní prohry a neúspěchy. Neméně důležitá je také skutečnost, že také v těchto textech bývá vždy zmiňováno jméno vládnoucího panovníka, v některých případech i vícekrát. Někdy je zmíněno také jméno panovníka, za jehož vlády se hrdina životopisu narodil. V Gn 39-41 však panovníkovo jméno zmíněno není! Je zde uvedeno jméno Josefova pána, jméno Josefovy ženy, jeho tchána, dokonce i město, ve kterém jeho tchán působí, ale o králi se nic konkrétnějšího nedozvíme. Něco takového by ve staroegyptských autobiografiích nebylo možné.

Texty Gn 39 - 41 jsme výše označili za základ Josefova egyptského dobrodružství. Kapitola Gn 41 je pak nejspíše nejdůležitější částí tohoto základu a některé pasáže, které obsahuje se také velice podobají právě staroegyptským životopisům. Konkrétně se jedná samozřejmě o text Gn 41,41-45, kterým jsme se podrobněji zabývali již ve druhé i třetí kapitole této práce. V této souvislosti jsme také uváděli některé staroegyptské texty, které obsahují podobné prvky jako náš text. Kromě literárních záznamů nám může podobné informace zprostředkovat také výtvarné umění. Známá jsou například vyobrazení tzv. „oken pro objevení se“ z období Nové říše, z nichž panovníci obdarovávali své hodnostáře nejrůznějšími předměty.[[606]](#footnote-606) Na výjevech z 18. dynastie bývají takovými dary především zlaté náhrdelníky v podobě límců.[[607]](#footnote-607) Ve starších obdobích byl také zcela běžným darem oděv z jemného plátna, což nám ostatně dobře dokládá Sinuhetův příběh.[[608]](#footnote-608) Můžeme tedy konstatovat, že text Gn 41,41-45, ve kterém je Josef veřejně ustanoven do úřadu a přebírá výkonnou moc, je docela dobře myslitelný v jakékoliv egyptské autobiografii, samozřejmě za předpokladu, že by byl napsán v 1. osobě jednotného čísla.

**4.2.4 Příběhy čtvrté generace**

Jaký je tedy literární žánr Josefových příběhů? Jedná se o předem jednotně koncipované dílo jediného autora? Jedná se o novelu či jiný druh beletrie? Spojuje se v tomto dobrodružství více původně samostatných pramenů? Vycházel autor z nějaké orální tradice nebo znal podobné příběhy z jiných psaných záznamů? Toto všechno jsou otázky, na které jen stěží najdeme jednoznačnou odpověď. Pokusili jsme se však alespoň tuto problematiku přiblížit, i když si velice dobře uvědomujeme, že postihnout starověký text moderními kategoriemi nemusí být zrovna nejšťastnější. A přináší to samozřejmě také množství komplikací, což dokazuje právě například velké množství nejrůznějších přístupů k dané problematice, které jsou častokrát zcela neslučitelné. Některé významné názory jsme ostatně uvedli výše. Jejich výčet nás však k žádnému závěru nepřivedl. To by při všech rozlišnostech nebylo ani dobře možné. Nicméně, přece jen jsme, dost možná, určitých poznatků dosáhli. Porovnali jsme některé texty Josefových příběhů s jinými starověkými záznamy a pokusili se najít určité společné motivy, myšlenky a prvky. Také jsme se snažili nahlížet na Josefovo dobrodružství, jako na určitý druh biografie a přiblížili si tak problematiku, která se k takovémuto přístupu pojí.

Uvedli jsme také, že Gn 39 - 41 je nejdůležitější částí celého vyprávění a může být také nejstarší částí. Je tak možné, že dříve, než byl příběh v ní zachycený, spojen s vyprávěním o Jákobovi a jeho synech, a stal se tak grandiózním zakončením celého vyprávění o praotcích, měli posluchači či čtenáři možnost seznámit se s neuvěřitelným dobrodružstvím jednoho hebrejského mladíka, který dosáhl neobyčejného vzestupu v cizí zemi.[[609]](#footnote-609) To však není v této chvíli až tak důležité, protože při určování literárního žánru Josefových příběhů musíme především také posoudit celý text Gn 37 - 50, v jeho komplexní podobě. A v tomto ohledu musíme připustit, že ústřední zaměření se na Josefa a jeho bratry je něco, co spojuje všechny kapitoly dohromady. Celý samostatný útvar se otevírá představením mladého Josefa a uzavírá se jeho smrtí o mnoho let později.[[610]](#footnote-610) Josefovi bratři zde všude, tedy s výjimkou textu Gn 39 - 41, hrají důležitou roli. Označení celého textu jako Josefovy příběhy či Josefovo dobrodružství tak nemusí být zcela nejpřesnější. Vždyť v některých textech se Josef ani neobjevuje. A někde je jeho úloha zcela vedlejší a hlavní roli zde hrají jiné postavy. Na tomto místě se dokonce můžeme odvážit tvrdit, že označení Gn 37 - 50 jako Josefovy příběhy, závisí do značné míry právě a jen na jeho egyptském dobrodružství v Gn 39 - 41. To je skutečně jen jeho příběh. Tam je hlavní postavou. Všude jinde se musí o přednostní postavení dělit, pokud se ze zorného pole autora nevytrácí úplně, jako je tomu například ve 38. kapitole knihy Genesis. V této souvislosti by se mohlo jevit mnohem smysluplnější, označit text Gn 37 - 50 jako příběhy čtvrté generace.[[611]](#footnote-611) Nicméně, i takovéto označení má své slabiny. Již vícekrát jsme se zmínili o tom, že právě v těchto textech končí Jákobův příběh. Jinými slovy řečeno, je zde také naplněn osud hlavního představitele generace třetí.

**5 PROBLEMATIKA VZNIKU TEXTŮ**

V předchozí kapitole jsme se zabývali problematikou literárního žánru vybraných textů. Pokusili jsme se přiblížit literární charakteristiku Abrahamova dobrodružství v textu 14. kapitoly knihy Genesis a pokusili jsme se také určit o jaký literární žánr se jedná v případě jednotlivých částí této kapitoly Následně jsme porovnávali Josefovo egyptské dobrodružství se staroegyptskou biografickou literaturou, s nejrůznějšími příběhy, pověstmi i pohádkami. Pokoušeli jsme se nalézt některé běžné staroegyptské motivy, které by mohly mít jistou spojitost či určitý vztah k motivům knihy Genesis 39-41. Takovéto motivy jsme také nalezli a dostatečným způsobem si je přiblížili. I přes to, že jsme nedospěli k nějakým pevným a jednoznačným závěrům, můžeme tvrdit, že nám některé zjištěné skutečnosti mohou být nyní nápomocné. Využijeme jich při pokusu o rekonstrukci vzniku jak Abrahamova dobrodružství v Gn 14, tak i Josefových příběhů a taktéž při určování nejrůznějších tradic, které se v těchto našich textech odrážejí. Z údajů, ke kterým jsme dospěli v předcházejících kapitolách, se nyní pokusíme sestavit odpověď na otázky: Kde a kdy mohly tyto texty vzniknout? Jaké prostředí a okolnosti se v nich odráží? Čí tradice je v těchto příbězích zachycena? Dříve, než však začneme hledat odpovědi na takto položené otázky, musíme si představit určitý pravděpodobný model vzniku písemné tradice v  Judsku a Izraeli.

**5.1 Vznik písemné tradice**

Tradičně se předpokládá, že nemůžeme uvažovat o jakékoliv existenci písemných pramenů Pentateuchu z období před exodem, ke kterému mělo údajně dojít někdy během 13. či 12. století před Kr.[[612]](#footnote-612) Jelikož však současné archeologické objevy činí z exodu záležitost poněkud problematickou, pokud jej rovnou neodmítají,[[613]](#footnote-613) bude více smysluplnější představit si takovouto teoretickou hranici vzniku prvních písemných izraelských pramenů blíže k prvnímu tisíciletí před Kr. Jako první období, ve kterém začala vznikat psaná tradice, byla ještě v nedávné minulosti běžně označována doba kolem roku 1000 před Kr., kterou tradičně spojujeme s obdobím spojeného království krále Davida a jeho syna Šalomouna.[[614]](#footnote-614) Toto období prosperity a stability, jak nás informuje Starý zákon, mohlo být ideálním prostředím pro vznik rozsáhlejších literárních děl, orientovaných především k podpoře a propagaci vládnoucí dynastie. Nemůžeme se tedy divit, že podle „novější dokumentové hypotézy“ měl právě v tomto období působit autor, který je označován jako Jahvista.[[615]](#footnote-615) V současné době je však již takovéto tvrzení poměrně neudržitelné. Na základě archeologických poznatků dospěli někteří odborníci k závěru, že existence spojeného království, s centrem v Jeruzalémě, je značně nepravděpodobná.[[616]](#footnote-616) Výzkumy poukazují na fakt, že skuteční Izraelité a jejich plně rozvinutý stát se zcela zřetelně objevili na historické scéně až někdy v 9. století před Kr.[[617]](#footnote-617) Pravdou sice zůstává, že první zmínka o Izraeli se nachází na Merenptahově stéle,[[618]](#footnote-618) zdá se však, že zde není, s největší pravděpodobností, míněn stát nebo území, ale spíše lid.[[619]](#footnote-619) Ostatně, mezi dobou vzniku Merenptahovy stély a vytvořením království v jeho plně rozvinuté podobě, zde panuje poměrně dlouhé období segmentárně strukturované společnosti, která se vyznačovala svým protimonarchistickým nábojem.[[620]](#footnote-620) To však není v této chvíli až tak podstatné. Mnohem důležitější je uvědomit si skutečnost, že s výjimkou biblických textů, nemáme existenci spojeného království Judska a Izraele z jiných pramenů prokázanou. To ovšem neznamená, že se v případě Davida a Šalomouna nemohlo jednat o skutečné historické postavy, které vládly po určitou dobu na určitém území. Problém spočívá spíše v existenci jejich velkoříše, jejíž územní rozsah působí dost legendárně. Ve skutečnosti můžeme pochybovat také o tom, zda určitý vliv těchto panovníků dosáhl alespoň teritoria, které bude posléze náležet k severnímu království Izraele.[[621]](#footnote-621)

Můžeme říct, že první skutečné království se na kenaanské vrchovině objevuje až někdy v 9. století před Kr. Nejedná se však o spojené království severu a jihu, ale pouze o severní království, které je sice v první fázi své existence panstvím poněkud nestabilním,[[622]](#footnote-622) nicméně, kolem roku 900 před Kr., je již téměř zcela rozvinutým státem s mnoha správními místy. Jižní království však takovéto úrovně rozvoje dosáhlo až mnohem později. Pravděpodobně někdy na konci 8. století před Kr.[[623]](#footnote-623) Navíc je pravděpodobné, že se Palestina na konci 10. století před Kr. stala opět na nějakou dobu součástí egyptského panství. Tento politický vliv mohl dokonce přetrvat, alespoň podle některých teorií, až do roku 850 před Kr.[[624]](#footnote-624) Tato skutečnost mohla mít na utváření literární tradice také svůj určitý podíl, což si ostatně ještě ukážeme v souvislosti se vznikem Josefových příběhů.

Z toho, co jsme výše uvedli, je patrné, že dříve vzniklo ideální prostředí pro utváření rozsáhlejších celků psané tradice spíše v Izraeli než v Judsku. Jahvistovo působení bylo však spojováno s jihem. Tam ležely jeho zájmy a priority.[[625]](#footnote-625) Těžko bychom si však mohli představit, že by tak obšírné dílo, jaké je tradičně připisované Jahvistovi, mohlo vzniknout v pouhém zárodečném období formování judského království, které bylo navíc charakteristické svou „antistátní“ podobou.[[626]](#footnote-626) V 10. století před Kr. bylo Judsko s největší pravděpodobností jednoduše opravdu příliš nestabilní a nevyzrálé. A to jak po stránce politické, tak i po stránce ekonomické. V takovéto době a za takových historických okolností je proto mnohem reálnější předpokládat spíše určitou formu „předjahvistické“ literární činnosti, jejímž představitelem mohl být, podle některých teorií, autor „laického“ či „nomádského“ pramene.[[627]](#footnote-627) Můžeme uvažovat také o vzniku několika na sobě nezávislých kratších textů, které se vázaly k hlavním postavám místní tradice. Postupem doby se takovéto texty mohly rozšiřovat, s čímž ostatně počítá „hypotéza narůstajících řetězců vyprávění“.[[628]](#footnote-628)

V této souvislosti může být také namítnuto, že právě z takovéto dřívější psané tradice mohl například Jahvista samozřejmě čerpat, nicméně, sám by musel působit v  pozdější době. To ostatně předpokládají někteří současní autoři, kteří se stále přidržují „novější dokumentové hypotézy“. Jedním z nich je také R. Friedman, jenž zařazuje působení Jahvisty do období mezi roky 848 – 722 před Kr.[[629]](#footnote-629) Právě v tomto období, přesněji řečeno na jeho konci, se z Judska stává skutečný plnohodnotný stát.[[630]](#footnote-630) I takto pojatá hypotéza má však své slabé stránky. Jednou z nich je skutečnost, že samotné zařazení Jahvistova působení na konec 8. století asi taky nebude nejsprávnější. Mimo jiné by to znamenalo, že by Elohista, jehož působení se tradičně váže k severnímu království v letech 933 – 772 před Kr.,[[631]](#footnote-631) případně k době před zánikem království v roce 722 před Kr.,[[632]](#footnote-632) byl dříve či současně působícím autorem. Nicméně, „dokumentová hypotéza“ však za starší pramen považovala vždy Jahvistu.[[633]](#footnote-633)

V kontextu historického vývoje by se mohlo zdát působení Elohisty méně problematické. Izraelské království zažívalo v 9. století, za panování dynastie Omríjovců, nebývalý rozkvět.[[634]](#footnote-634) Stalo se významnou regionální mocností, aktivně se zapojující do protiasyrské koalice, která zastavila postup krále Salmanassara III. v bitvě u Karkaru roku 853 před Kr.[[635]](#footnote-635) To vše mimo jiné naznačuje, že Izrael byl plně rozvinutým státem s rozsáhlým úřednickým aparátem, stálou armádou a pevnou ekonomikou. Silná dynastie v silném státě by samozřejmě chtěla zvěčnit své úspěchy, minimálně z propagačních důvodů. Kromě monumentálních oslavných nápisů, které byly prezentovány veřejně, mohly vznikat s největší pravděpodobností také jiné druhy záznamů, které se uchovávaly v archivech. Zde si však můžeme položit otázku, zda by se jednalo o takové typy textů, které byly připisovány Elohistovi? Proč by se měl právě královský dvůr Omríjovců tak důsledně zajímat o pradějiny Izraele, navíc v tak rozsáhlé podobě? Mnohem snazší si je představit, že podobně jako i na jiných královských dvorech té doby, také zde vznikají spíše literární díla mnohem kratšího rozsahu. A takováto skutečnost bude nejspíše platit i pro judské království.

Z toho, co jsme výše uvedli je patrné, že počátky vzniku písemné tradice, která se odráží ve Starém zákoně, jsou zahaleny téměř neproniknutelným závojem. A pokusů o jejich odkrytí existuje samozřejmě celá řada. Můžeme říct, že takovéto snažení má svoji vlastní historii. Cílem této kapitoly však není zabývat se podrobněji dějinami tohoto výzkumu a nechceme zde rovněž předkládat jakýsi přehled nejrůznějších přístupů. Pro naše potřeby plně postačí nástin určitého možného a pravděpodobného vzniku tradice. Při tomto postupu budeme vycházet z myšlenky, že historické okolnosti se nutně musí projevit nejen na vzniku nejrůznějších psaných záznamů či literatury, ale také v obsahu této literatury. Budeme brát v úvahu také skutečnost, že počátky utváření tradice můžeme předpokládat nejen na královských dvorech a při svatyních, jako byla například ta v Šílu, jejíž kněží měli podle některých teorií specifický vztah k severnímu království,[[636]](#footnote-636) ale také především v rodinných příbězích, které se soustřeďují na dobrodružství patriarchů.[[637]](#footnote-637) Rodina a rod jsou vlastně základním prostředím, ve kterém tradice vznikala a kde byla také, s největší pravděpodobností, ústně předávána.[[638]](#footnote-638) Pro tuto rodinnou tradici je typické, že se zaměřuje na události dávno minulé, které s obdobím vzniku a trvání obou království nemají téměř žádnou přímou spojitost. Neexistuje zde jednoduše žádná přímá vazba mezi dobou, ve které se mají příběhy odehrávat a dobou, kdy vznikají, jak je tomu např. v případě některých textů deuteronomistického zpracování dějin. Příběhy Abrahama z jihu a Jákoba ze severu se na první pohled nezajímají o významné události a problémy jejich doby. Nepropagují se v nich hrdinské skutky velkých králů, nezdůvodňuje se konkrétní právo jednotlivců na trůn, ani se zde nelegalizují dynastické nároky. Vzpomínky na Abrahama a Jákoba mohou být skutečně starobylé a příběhy v sobě odrážejí kenaanský původ těchto postav, i když jen velice mlhavě. Ostatně svoji výslednou podobu dostaly až mnohem později a posloužily, mimo jiné, i etologickým potřebám Izraele v prvním tisíciletí před Kr.[[639]](#footnote-639) Kromě vyprávění o Abrahamovi a Jákobovi však vznikají samozřejmě také jiné příběhy. Ze severu pochází příběh o Mojžíšovi a jeho záchraně Izraele z egyptského otroctví. Také jádro Josefových příběhů bude s největší pravděpodobností starobylou tradicí.[[640]](#footnote-640) Některá vyprávění deuteronomistického zpracování dějin, tedy starozákonních knih Deuteronomium, Jozue, Soudců, knih Samuelových a Královských, existovala taktéž a odrážela v sobě starou místní tradici.[[641]](#footnote-641)

Velmi důležitým mezníkem pro vytváření tradic se stal rok 722 před Kr., kdy Asyřané dobyli Samaří a zničili Izrael. Mnoho obyvatel severního království bylo odvlečeno dobyvateli, ale mnohým se také podařilo uprchnout na jih. To nám dokazují například četné archeologické nálezy, z nichž je patrné, že populace Jeruzaléma v této době pozoruhodně stoupla.[[642]](#footnote-642) Právě v této době se mohla dostat severní tradice společně s uprchlíky do Jeruzaléma. Asimilace Izraelitů s judskou populací nebyla jistě, díky společnému jazyku a společné víře v jednoho Boha, příliš problematická. To mohlo platit především v případě osob blízkých levitským kruhům, které jistě své cenné písemné dokumenty představily svým judským protějškům. Zánik severního království tak musel nutně znamenat velký zlom v dějinách Judska. Nejednalo se však pouze o kritický moment v oblasti politické, mocenské či ekonomické. Nutně muselo dojít také ke změně myšlení, což se samozřejmě projevilo nejen ve vztahu k okolnímu světu, ale i k vlastní kultuře.[[643]](#footnote-643) Nejen elita judského království si uvědomila, co se v kontextu světových, ale i místních dějin událo. A o to větší důvod nastal pro ještě pevnější uchycení společné národní tradice v psané podobě. Právě v této době se mohly samostatné řetězce vyprávění o Abrahamovi a Jákobovi spojit s Josefovými příběhy a vytvořit tak, za pomoci rodokmenu, nový příběh jedné rodiny, jenž poukazuje na příbuzenství severních a jižních kmenů, tvořících, přes veškeré rozdíly, jeden národ a jednu kulturu.[[644]](#footnote-644)

V důsledku historických okolností, které panovaly od počátku 7. století před Kr. v Judsku, vzniklo na královském dvoře a při chrámu v Jeruzalémě myšlenkové prostředí, které odráželo problematiku vztahu mezi Hospodinem a Judou/Izraelem, otázku po příčinách zániku severní říše, ale i zamyšlení se nad politicko-společenskou identitou, kterou od Judy/Izraele požadoval Hospodin.[[645]](#footnote-645) Můžeme se pouze domnívat, že v takovémto prostředí mohly začít nabývat na síle také určité hlasy, namířené proti monarchii a královské moci. Na jednu stranu byla instituce království již pevně zavedena, na stranu druhou však právě dějinné události odhalovaly některé slabé stránky takovéhoto zřízení. Královská mocenská politika severní říše zcela selhala a přivedla stát k jeho úplnému zániku. Tuto skutečnost si zcela jistě vzdělané vrstvy uvědomovaly. A králové Judska také nebyli nejlepším příkladem vůdců se stabilním a bezpečným politickým programem. Chizkijáš si nejprve v zahraniční politice počínal po vzoru svého otce jako věrný vazal Salmanassara V. a Sargona II. Do protiasyrské koalice se zapojil až později.[[646]](#footnote-646) Tím však také velmi ohrozil vlastní zemi, která byla velice blízko toho, aby jí potkal podobný osud jako sousední Izrael. Sancheríbovo tažení proti Jeruzalému se naštěstí dostalo do patové situace. Asyřané nebyli schopni dobýt město a jeho obránci zase nedokázali prolomit obležení a zbavit se tak vojenského sevření.[[647]](#footnote-647) Poté, co asyrské vojsko odtáhlo, bylo Judsko zachráněno. Mocenská základna krále však byla s největší pravděpodobností silně otřesena. Zdá se, že pod přímým vlivem judského krále zůstal po roce 701 před Kr. jen Jeruzalém a jeho okolí.[[648]](#footnote-648) Nicméně, důležité je, že Jeruzalém odolal asyrskému obléhání, jeho populace vzrostla a stal se jediným náboženským centrem v zemi. Takováto politická a náboženská situace však neměla trvat dlouho.[[649]](#footnote-649) Chizkijášův nástupce Menaše se stal věrným vazalem asyrských králů Asarhaddona a Aššurbanipala, se všemi politickými i kulturními důsledky, které se k takovémuto postavení vázaly.[[650]](#footnote-650)

Erich Zenger a Christian Frevel uvádí, že se právě v takovémto prostředí utvořila „reformní aliance“ kněžských, administrativních a proroky ovlivněných kruhů, které se na jedné straně postavily na odpor silnému poasyršťování během vlády krále Menašeho a na straně druhé rozvíjely, s ohledem na citelný úpadek asyrské moci v polovině 7. stol. před Kr, nábožensko-politický a společenský program obnovy. Výsledek tohoto snažení se pak odrazil ve dvou větších literárních dílech.[[651]](#footnote-651) Jedno z těchto děl může být označeno jako „dějiny sepsané v Jeruzalémě“, protože vzniklo v prostředí jeruzalémského dvora a bylo sestaveno z různých řetězců vyprávění a jednotlivých příběhů, které byly zkomponovány do souvislé podoby.[[652]](#footnote-652) Druhým dílem je Deuteronomium. Vznik tohoto díla je tradičně spojován s vládou krále Jošiáše,[[653]](#footnote-653) jehož výraznou reformu mělo odstartovat nalezení „knihy Zákona“ v jeruzalémském chrámě.[[654]](#footnote-654) Zdá se však, že i když Deuteronomium dostává svou základní literární podobu během panování Jošiáše, můžeme počátky jeho vzniku spatřovat již za vlády krále Chizkijáše kolem roku 700 před Kr.[[655]](#footnote-655)

Podle některých teorií vzniklo ve stejné době, tedy po zániku severní říše, v kněžských kruzích také ještě další dílo, které mělo být jistou alternativou k „dějinám sepsaným v Jeruzalémě“.[[656]](#footnote-656) Podle takovéto teorie se tento spis objevuje nedlouho po vzniku této kompozice, jako protipól severní i jižní tradice, kterou nemohl ovlivnit.[[657]](#footnote-657) Tradičně je však vznik tohoto „pramene“ spojován s obdobím babylonského exilu či s dobou poexilní. Pro jeho datování existují jen nepřímé doklady.[[658]](#footnote-658) Nicméně, můžeme se domnívat, že tento třetí „pramen“ Pentateuchu, který kvůli jeho kněžskému jazyku a teologii nazýváme „Kněžský“, vznikl s největší pravděpodobností v souvislosti s opětovným vybudováním chrámu v Jeruzalémě.[[659]](#footnote-659) Hlavní zaměření Kněžského spisu se vztahuje nějakým způsobem ke kněžství. Nesetkáme se zde s anděly, proroky, sny či mluvícími zvířaty. Kněží jsou zde jedinými prostředníky pro styk s Bohem.[[660]](#footnote-660) Je zde užito mnoho číselných údajů, zájem se soustřeďuje na datace a věk jednotlivých protagonistů. Dále jsou středem zájmu věci, týkající se kněžské problematiky. Jsou to především rituály, problematika kultu, kněžské autority atd. Úzký vztah má Kněžský spis k přítomnosti Boha v Chrámu, který je chápán jako centrum společenství a trvalé instalace kultu.[[661]](#footnote-661)

Tímto způsobem jsme provedli, alespoň ve stručnosti, určitý nástin pravděpodobného modelu vzniku písemné tradice v Judsku a Izraeli. Zároveň jsme si představili jednotlivé hlavní textové prameny, které hrály důležitou roli při vzniku Pentateuchu a jsou tedy podstatné i pro vznik textů knihy Genesis, kterými se v této práci zabýváme. Nyní můžeme tedy přistoupit k samotné problematice vzniku těchto našich textů, konkrétně k době a místu vzniku textu 14. kapitoly knihy Genesis a následně také k problematice postupného utváření Josefových příběhů.

**5.2 Vznik textu 14. kapitoly knihy Genesis**

Otázky spojené s určením doby a místa vzniku textu 14. kapitoly knihy Genesis není v žádném případě snadné zodpovědět. To jsme ostatně zmínili již ve 2. kapitole této práce, kde jsme uvedli názor Martina Notha na tuto problematiku. Noth se domnívá, že není možné s jistotou odhalit kde a kdy tento text vznikl, z jakého pramene pochází či z jakých zdrojů jeho autor čerpal. Pravdou je, že se jedná o problematickou část Pentateuchu, o jejímž vzniku můžeme pouze spekulovat. Nicméně, na tomto místě se alespoň pokusíme vykreslit několik, pravděpodobně možných, způsobů vzniku a zároveň se budeme snažit smysluplně zodpovědět otázky s tím spojené.

Předně můžeme uvažovat o určitém postupném vzniku celého textu. Jeho tři části mohly mít samostatný a na sobě nezávislý původ. Není také vyloučeno, že samotné jednotlivé části nemohly být utvářeny postupně. Něco podobného ostatně naznačuje C. Westermann, když poukazuje na poněkud nemotorný přechod v pátém verši, vykazující známky spojování dohromady. Geografický posun jen stěží dovolí chápat celou kampaň jako jediný počin a může svědčit právě o postupném utváření kapitoly.[[662]](#footnote-662) My můžeme samozřejmě předpokládat, že k podobným textovým momentům došlo při snaze autora zakomponovat informace z jednotlivých zdrojů, které měl k dispozici, do svého díla. Ostatně, existují také další indicie v samotném textu, které takovouto domněnku potvrzují a díky nimž může být o datování textu Gn 14 mnoho diskutováno, neboť poukazují na jeho relativní starověkost. Jedná se například o akkadská, elamitská a chetitská jména, ale také o zmínku v textu Gn 14,2, kde se uvádí: „...a králi z Bely, což je Sóar.“ Takovéto vysvětlování dává vzniknout představě, že název užitý ve starém dokumentu byl v době sepsání již zapomenut a bylo potřeba jej připomenout novým tvarem.[[663]](#footnote-663) Něco podobného nalezneme také v dalším textu 14. kapitoly knihy Genesis, který však obsahuje informace, jež se mohou vztahovat k poměrně mladšímu období dějin Kenaanu. V Gn 14,7 se píše: „Pak přitáhli obchvatem k Énmišpátu, což je Kádeš...“ Tímto se s největší pravděpodobností míní Kádeš Barnea, velká oáza na jihu, která byla ztotožněna s nalezištěm Ein el-Qudeirat na východním Sinaji. Archeologický výzkum nás informuje o tom, že zde proběhlo osídlení především v 7. století před Kr. Podobně je tomu také s místem Chasesón-támar (Gn 14,7), které můžeme za jistých okolností ztotožnit s nalezištěm Ein Hasera v severním Arabahu, jež bylo obydlené hlavně v mladší době železné.[[664]](#footnote-664)

Je tedy téměř jisté, že autor čerpal množství materiálu z nějaké starodávné tradice.[[665]](#footnote-665) Otázkou však zůstává, o jakou tradici se jedná a ze které doby pochází? Například Herman Gunkel uvádí, že autor měl možná k dispozici nějakou tradici ze starého babylonského období. Nicméně, situaci v Palestině „Abrahamovy doby“ však popsal tak, jak si ji sám představoval.[[666]](#footnote-666) S tímto tvrzením ovšem nemůžeme souhlasit bez výhrad. Především, o určitém babylonském vlivu můžeme teoreticky uvažovat až do konce 8. století před Kr., pravdou však je, že v první polovině prvního tisíciletí se v oblasti prosazuje spíše vliv asyrský. Ostatně, v předchozí kapitole jsme si ukázali, že se první část 14. kapitoly knihy Genesis (Gn 14,1-11) podobá právě asyrským válečným zprávám. Uvedli jsme také, že v takových zprávách se můžeme setkat se jmény odbojných králů, rozhodně se v nich však nesetkáme s jmenovitým výčtem vedoucích představitelů spojeneckých armád. Válečné tažení vždy vede král, k jehož oslavě text především slouží. Jména vazalů tedy není nutné zmiňovat. Autor našeho textu však měl potřebu uvádět jména všech zúčastněných. Proč tomu tak je, na to nejsme schopni s jistotou odpovědět. Můžeme pouze vycházet z předpokladu, že měl k dispozici určitý historický záznam, který si upravil podle svých potřeb. Nicméně, například Gerhard von Rad upozorňuje, že se nemuselo jednat o žádný historický dokument, ale spíše o nějaký starověký epos z předizraelského období, případně o jeho část. Takovýto text se pak mohl dochovat v archivu některého z palestinských měst, kde jej mohl autor Gn 14 objevit a následně použít.[[667]](#footnote-667) V takovém případě ovšem nemusíme uvažovat o nějaké starobabylonské či asyrské tradici, ale spíše o tradici palestinské.

K tvrzení H. Gunkela, že situaci v Palestině „Abrahamovy doby“ popsal autor tak, jak si ji sám představoval, můžeme uvést několik poznámek. Vyjdeme zde z představy, že autor Gn 14 měl na mysli předizraelské období, které můžeme z našeho pohledu označit jako některou z fází doby bronzové. Zdá se tedy, že tohoto autora odděloval od takto daného období značný časový úsek. Nicméně, přes veškeré anachronismy, obsahuje jeho představa také množství poměrně přesných charakteristik. V předchozích kapitolách jsme zmiňovali, že se jedná především o zdařilé vykreslení sociálně-politické situace v Kenaanu doby bronzové. Větší množství městských království, skupiny kočujícího obyvatelstva a neustálé konflikty mezi nimi. Malí místní vládcové, uzavírající smlouvy s Apiru a jejich každodenní boj o zajištění relativní prosperity. Ale také například sídlištní a ekonomický rozkvět, související s důlní činností na nalezištích mědi v oblastech na jih a východ od Mrtvého moře, tedy v místech, které byly cílem tažení čtyř východních králů. To všechno jsou skutečnosti, které autor znal, případně je správně odhadl, a zařadil je do novějšího geografického rámce, s lokalitami, které by spíše odpovídaly období po 7. století před Kr., než době bronzové. A do takto vzniklého pozadí zasadil celou vojenskou kampaň, která se, přes veškeré nesrovnalosti, nejvíce podobá válečným tažením asyrských králů z 9. a 8. století před Kr.

Takovýmto způsobem tedy mohla někdy po 7. stol. před Kr. vzniknout celá první část Gn 14, pojednávající o válečné výpravě východních králů proti odbojným městům v Kenaanu. Otázkou však zůstává, za jakých okolností byla následně přidána druhá část Gn 14, týkající se záchrany Lota. Uvedli jsme, že tuto část můžeme označit jako hrdinskou pověst. Charakteristika vyprávění se zde zcela mění. Jako určitý spojovací článek mezi první a druhou částí pak autorovi posloužila postava Lota, který se zcela nečekaně objevuje v Gn 14,12 po vyprávění plném mezinárodních událostí. Nicméně Lot není jediným pojítkem obou částí. Tím druhým pojítkem je použití slova „jmění“ ( vkr ). Nejedná se samozřejmě o prvek, který by posloužil, podobně jako postava Lota, jako pojítko narativní linie. V případě tohoto slova se spíše jedná o něco, co možná spojuje obě části v otázce doby a místa vzniku. Richard Friedman uvádí, že slovo „jmění“ ( vkr ) se kromě Gn 14 vyskytuje v Pentateuchu již pouze devětkrát. Jednou jej má užít Redaktor a osmkrát je použit v Kněžském spise.[[668]](#footnote-668) V našem textu je toto slovo poprvé použito v Gn 14,11 a bezprostředně ihned v následujícím verši Gn 14,12, který je právě spojnicí celé narativní linie. Následně se s ním můžeme setkat v textu Gn 14,16 a Gn 14,21.

Z toho, co bylo uvedeno, je patrné, že užití tohoto výrazu poukazuje na určitou spojitost s Kněžským spisem. Text 14. kapitoly knihy Genesis se však svým stylem od Kněžského spisu liší.[[669]](#footnote-669) A liší se samozřejmě také zaměřením svého obsahu, kterým se naopak podobá některým textům deuteronomistického zpracování dějin, jež můžeme nalézt v knize Soudců či v knihách Samuelových. Jedná se především o texty, které v sobě nesou určitou paralelu k našemu textu, ať již svým protimonarchickým zaměřením či částí obsahu. Mezi nejvýznamnější a nejvýraznější texty zachycující odpor ke království patří bezpochyby Gedeónova řeč v Sd 8,22n, Jótamova pohádka v Sd 9,8-15 či texty 1. knihy Samuelovy (1S 8; 1S 10,17-27; 1S 12). Touha po králi je v těchto textech povětšinou odsouzena jako odpadnutí od Hospodina. Zdá se však, že tyto negativní soudy nepochází až z doby deuteronomistického zpracování, ale mají původ v protikrálovské opozici z rané doby královské. Tato opozice mohla mít základ především v ekonomických vazbách. O takovéto skutečnosti může svědčit především „královské právo“ (1S 8,11-17), jakožto silně protikrálovsky laděný text. Ekonomické důvody protikrálovské tradice byly později doplněny deuteronomistickým zpracováním také o důvody teologické.[[670]](#footnote-670) Nemůžeme však tvrdit, že ekonomické dopady královské moci byly v raném období jediným důvodem odporu. Můžeme předpokládat, že také otázka panování člověka nad člověkem byla velmi živá již od samého počátku dějin Izraele. Nemůžeme se tedy divit, jestliže byla takováto vláda vystavena zásadní výhradě, která se mohla v určitých textech vystupňovat do kritiky, odmítnutí či dokonce výsměchu, jak je tomu například v Jótamově bajce (Sd 9,8-15), kde si stromy mezi sebou volí, koho pomažou za krále.[[671]](#footnote-671) Poselství tohoto textu je zcela jasné. Instituce monarchy není pro společnost užitečná. Král se jen „kymácí“ nad ostatními.[[672]](#footnote-672)

V deuteronomistických textech se setkáváme s poměrně širokým spektrem výhrad proti instituci království i k postavě panovníka, jako takové. Najdeme zde důvody ekonomické, teologické, morální i ryze praktické. A forma takovýchto odmítnutí monarchie se taktéž velice různí. V Gn 14 je královská moc konfrontována s mocí spravedlivého člověka, jehož si vyvolil Hospodin. Abraham poráží s 318 bojovníky nepřítele a podobně také Gedeón s třemi sty věrnými vysvobozuje lid z rukou Midjánců (Sd 7). Následně Gedeón poráží také midjánské krále a zabíjí je (Sd 8). Také David poráží Amálekovce se čtyřmi stovkami mužů (1S 30). V souvislosti s touto problematikou však vyvstává otázka. Kdo se nechal kým nebo čím inspirovat? Našel autor Gn 14 inspiraci v deuteronomistických textech nebo našli jejich tvůrci zalíbení v textu o Abrahamově vítězství? Odpověď na tuto otázku není snadná. Nabízí se také ostatně možnost, že autor textu Gn 14 patřil k literárně aktivním kruhům, které se v 7. století před Kr. podílely v Jeruzalémě na vzniku psané tradice. Za určitých okolností by tomu některé indicie mohly nasvědčovat. Dokonce i epizoda o Malkísedekově požehnání (Gn 14,18-20), když ji uchopíme jako text, který by mohl být reakcí na rozepře mezi Jeruzalémem, reprezentujícím palác a Chrám, a obyvatelstvem okolních oblastí, které se musí podvolit moci paláce a Chrámu.

Na první pohled se tak zdá, že vše do sebe krásně zapadá. Při podrobnějším prozkoumání může právě výše zmíněný text usvědčit sám sebe, že byl do Gn 14 doplněn později. To ovšem na druhou stranu neznamená, že nemohl vzniknout ve stejném období jako majoritní text. Vždyť stálý kult, reprezentovaný knězem, kultovní institucí a desátkem, jenž je zde představen, může být docela dobře myslitelný právě již za panování krále Jošiáše. Nicméně, pravděpodobnější přece jen bude, uvažovat o pozdější době vzniku tohoto textového doplňku. K takovému názoru nás mohou vést určité skutečnosti, které si nyní můžeme přiblížit. Především tato epizoda přetváří určitý ráz celé kapitoly. Společně s ní již celý text Gn 14 není bezvýhradně protimonarchický. Někdo by mohl namítnout, že je vše v pořádku a tento rozpor nemusí nic znamenat, vždyť deuteronomistické dějiny ostatně také nejsou v této otázce jednotné. Již v knize Soudců najdeme naprosto rozdílné postoje ke království.[[673]](#footnote-673) A podobně je tomu také v knihách Samuelových.[[674]](#footnote-674) Problém však spočívá v tom, že jak kniha Soudců, tak i knihy Samuelovy jsou sestaveny z původně samostatných textů, které nesly své vlastní myšlenky. Teprve později, díky deuteronomistickému zpracování, dostávají pravděpodobně onen rozporuplný ráz.

Můžeme však říct, že například při komplexním pohledu na knihu Soudců je v ní období bez krále hodnoceno spíše negativně, neboť je země připravena o pozitiva, která přináší jednotící síla království. Nicméně, takovýto ráz je možná dán právě deuteronomistickým rámcem knihy.[[675]](#footnote-675) Text Gn 14 však nic podobného neobsahuje. Malkísedekova epizoda sice zjemní odpor vůči instituci království, nicméně poselství celého textu nedokáže změnit. Můžeme tedy předpokládat, že jedinou funkcí tohoto textu bylo zdůraznit, proč se Jeruzalém stal za krále Davida politickým a náboženským střediskem,[[676]](#footnote-676) nebo proč je potřeba odvádět desátek a podvolit se moci Chrámu. Ostatně, jedná se vlastně o jedinou podrobnou „jeruzalémskou perikopu“ v Pentateuchu. Dnes je však těžké rozhodnout, zda se jedná o dílo konečné redakce Pentateuchu, či bylo doplněno později.[[677]](#footnote-677) Podobné dilema však může platit i pro celý text Gn 14. Někteří odborníci se totiž domnívají, že se může jednat o dílo relativně mladé, navzdory veškerým skutečnostem, poukazujícím na jeho určitou starověkost. Například H. Gunkel tvrdí, že se jedná, alespoň v té podobě, v jaké se nám text Gn 14 zachoval, o pověst z období judaismu. Charakteristikou odpovídá jiným židovským dílům té doby. Kniha Judit se tomuto příběhu velmi podobá. Judaismus tenkrát nejspíše obdivoval vojenskou slávu, přesto, nebo právě proto, že sám již nebyl schopen vést války. A když už se nemohl chlubit vlastními válečnými úspěchy, chtěl dát na obdiv alespoň slavné skutky svých předků.[[678]](#footnote-678) Takovému zařazení by mohlo odpovídat to, že celá kapitola tvoří tak uzavřený a stylisticky svérázný celek,[[679]](#footnote-679) který pochází z nějakého neznámého zdroje, jenž je, přes veškeré podobnosti, především zdrojem nezávislým na pramenech, které podstatným způsobem formují Pentateuch.[[680]](#footnote-680)

Jestliže by se skutečně jednalo o literární dílo z období judaismu, neznamená to, že v sobě nemůže nést některé fragmenty starší tradice. A i kdyby žádnou starší tradici neobsahovalo, snaží se každopádně na starou tradici navázat. Například také tím, že Abrahama a jeho příběh zasazuje do prostředí, se kterým je i ve starších textech běžně spojován. Příběh se jednoduše odehrává nejen na území, které bývalo judským královstvím, ale také na území izraelského království a dále na sever. Samotný Abraham má sídlo v Hebronu při božišti Emorejce Mamreho (Gn 13,18; 14,13), tedy v místech, která již nepatřila k poexilní provincii Jehud, jež byla mnohem menší něž judské království ve 2. pol. 7. stol. před Kr. Zatímco hranice na severu se téměř nezměnila, na jihu vedla jen kousek od Bét Súru a Hebron, Hebronské hory i Beeršebské údolí do provincie Jehud již nepatřily.[[681]](#footnote-681) Nicméně, reálie a potřeby poexilního období se velmi podobaly 7. století před Kr. Jediným centrem je Jeruzalém, ale většina území, které Hospodin Izraeli přislíbil, opět ovládá někdo jiný. Národ tak čelí velké nejistotě a potřebuje vůdčí osobnost, skutečnou autoritu, která by stmelila společenství.[[682]](#footnote-682) Právě všechny tyto skutečnosti vnášejí do pokusu o datování našeho textu jistý problém. Jak můžeme rozlišit, zda 14. kapitola knihy Genesis, případně její podstatná část, vznikla již v 7. století před Kr., nebo až po návratu z babylonského zajetí? Již dříve jsme si ukázali, že argumenty můžeme nalézt na podporu obou datací. Otázkou tedy stále zůstává, která datace může být správnější? Právě na tomto místě by nám mohl pomoci přístup k problematice moci, který je v textu Gn 14 určitým způsobem zachycen.

Můžeme vyjít z toho, jakým způsobem by se odrazilo v našem textu poexilní období, které můžeme nazvat dobou „substátnosti“, kdy se Judea reorganizovala pod perskou nadvládou, jako provincie Jehud, s určitou omezenou autonomií.[[683]](#footnote-683) V zemi již neexistuje instituce království a jedinou dominantní roli pro identitu obyvatel začíná hrát jeruzalémský chrám.[[684]](#footnote-684) A právě neexistence monarchie se mohla v našem textu projevit tím způsobem, jakým je zde instituce království zdiskreditována. Není to ostrý výpad proti veškerým konkrétním zlořádům, které s sebou takovéto společenské zřízení nese. Je to spíše odpor latentní či implicitní, není vyjádřený přímo. Z textu je však patrné, jaké místo přiřazuje autor všem králům, tedy samozřejmě až na krále - kněze Malkísedeka. Takovýto způsob pohledu na královskou moc a její odmítnutí můžeme považovat za propracovanější a sofistikovanější, což může poukazovat na pozdější dobu zpracování, kdy spíše mohla převládnout potřeba zachycení zidealizované minulosti národa před snahou o nekompromisní otevřenou kritiku monarchie.

**5.3 Postupné utváření Josefových příběhů**

Dříve, než si přiblížíme problematiku určitého možného postupného utváření Josefových příběhů, pokusíme se odpovědět na otázku, jakým způsobem vlastně Josefovy příběhy vznikly? To je totiž zásadní skutečnost, kterou si je nutno přiblížit a určit, abychom mohli smysluplně přistoupit k výše nastíněnému problému. Na této otázce svým způsobem závisí celý náš následný postoj, který jednak zaujmeme a dále se pokusíme rozvinout. Jestliže například vyjdeme z představy, že se jedná o předem jednotně koncipovanou literární fikci, jakýsi druh novely, pak jakákoliv následující otázka, týkající se postupného utváření, ztrácí ve své podstatě smysl. Samozřejmě, musíme počítat i s takovouto možností. Ostatně, jak jsme již dříve uvedli, teorie „novely“ má v moderní exegezi, v případě Josefových příběhů, své místo. Jako určitou první možnost způsobu vzniku můžeme tedy považovat záměrnou a cílevědomou snahu o vytvoření fiktivního historického příběhu. Autor by jej tak již od počátku sestavoval v psané podobě a pokud by nevycházel z určité ústní tradice, použil by přinejmenším několik známých motivů.[[685]](#footnote-685) Toto tvrzení se však jeví minimálně v několika ohledech poněkud problematické. Josefovy příběhy, ve své komplexní podobě, jsou poměrně rozsáhlým dílem a není tedy divu, když si autora takovéhoto textu, oděného do historického hávu, umíme představit spíše v moderní době, než v době železné. Nechceme však tvrdit, že by se jednalo o skutečnost zcela nemožnou. Vždyť stačí vzpomenout, co jsme již dříve uvedli v souvislosti s textem Gn 14, o jeho možné době vzniku v poexilním období judaismu. Také je zde problém existence určitých skutečností, jako je například užití rozdílného označení Boha, rozdíly ve slovní zásobě či slohu, zlomy v souvislosti textu a v linii vyprávění, opakování, zdvojování a pod., což jsou obvyklá kritéria, která slouží k rozlišení jednotlivých textových vrstev. I v tomto případě může samozřejmě existovat možnost, že těchto prvků bylo užito jako prostředků k dosažení působivosti a napínavosti celého vyprávění.[[686]](#footnote-686) A je potřeba i s takovýmto přístupem počítat.

Zmínili jsme, že autor Josefových příběhů musel znát poměrně dobře reálie egyptské Nové říše. V případě fiktivního díla by to však znamenalo, že by musel v dané době působit nebo by si musel o takovéto době pořídit dostatek informací, což je opět záležitost snadná v současnosti, obtížná v minulosti. Existuje tedy patrně jediná možnost, jak dát do souladu tvrzení o novele s tím, co jsme výše uvedli. Tou možností je jisté připuštění, že by autor svou fikci založil na dříve vzniklé ústní či psané tradici. Pak ovšem nutně vyvstává otázka, do jaké míry se vlastně jedná o fiktivní příběh? Kromě těchto námitek však existují také určité, v textu obsažené, prvky, které mohou pomyslný jazýček vah naklonit ještě výrazněji v neprospěch teorie o předem jednotně koncipovaném díle jediného autora. Tyto skutečnosti mohou naopak podpořit představu o postupném narůstání textu a právě z tohoto důvodu si je také představíme.

**5.3.1 Tradice v Josefových příbězích**

Přibližme si tedy důvody, které vypovídají ve prospěch tvrzení, že autor Josefových příběhů vycházel ze starší ústní či písemné tradice. V jistém ohledu tak nebyl přímým tvůrcem tohoto literárního díla, ale spíše schopným sběratelem a redaktorem. V samotné knize Genesis se setkáváme s poměrně různorodým materiálem. Texty v ní zachycené obsahují například jak jednotlivé pověsti, tak i cykly pověstí, zevrubné i detailní příběhy, jemné i hrubé prvky, moderní i primitivní náhled na morálku či náboženství.[[687]](#footnote-687) My si nyní ukážeme, že takovýto různorodý materiál můžeme objevit také v Josefových příbězích. Jako jeden příklad za všechny můžeme připomenout Josefovu zápletku s Potífarovou ženou, jež je pravděpodobně motivem poměrně starodávným. Oproti tomu se jeví tématika symbolických snů jako prvek mnohem mladší. Nás však budou zajímat na tomto místě spíše témata dvojího přístupu k problematice moci, dvou hospodářských reforem, dvou závětí, dvou verzí Josefova vyvýšení nad bratry a problém rozporuplného postavení Rúbena a Judy. Právě tyto skutečnosti mohou ukazovat především na větší počet, původně nezávislých, textových vrstev, které byly postupem doby upravovány a spojovány, aby následně vytvořily text ucelených Josefových příběhů, jak jej známe dnes. Ještě dříve, než přistoupíme k jednotlivé problematice, chceme zdůraznit, že k Josefovým příběhům rozhodně nemíníme počítat 38. kapitolu knihy Genesis, i přes to, že je dnes součástí textu Gn 37 - 50. Přikláníme se k tvrzení, že příběh z 38. kapitoly není součástí původní Josefovské tradice a byl k Josefovým příběhům připojen až později. Samotné toto vyprávění mělo s největší pravděpodobností svůj původ v kmeni Juda, pokud nepocházelo ještě ze starší tradice.[[688]](#footnote-688)

**5.3.1.1 Suknice a sny**

V úvodní kapitole k Josefovým příběhům (Gn 37) můžeme nalézt dva motivy, týkající se vyvýšení Josefa nad jeho bratry. První je motiv oděvu v textu Gn 37,3b, ve kterém můžeme nalézt zmínku o tom, jak Jákob vyrobil pro Josefa pestře tkanou suknici, respektive suknici či šat s dlouhými rukávy, čímž jej upřednostnil před ostatními syny. Otcova láska se zde stává veřejným aktem a drahý šat symbolem Josefova povýšení.[[689]](#footnote-689) Druhým je motiv snů, které ohlašují Josefovo skutečné budoucí společenské a mocenské vyvýšení. Tímto motivem jsme se však již podrobně zabývali dříve a proto je na tomto místě vhodné, přiblížit si také motiv darovaného oděvu.

Ihned na začátku se můžeme setkat s problémem správné interpretace toho, co vlastně Jákob v Gn 37,3 pro Josefa vyrobil a čím ho obdaroval. Pro výraz *ketonet passim* ( ~ysp tntk ) totiž neexistuje jednotný překlad. A tak si pod ním můžeme představit jak pestře tkanou suknici nebo barevný plášť, tak i dlouhý šat s rukávy, jakým je například oděv princezny z 2. knihy Samuelovy (2 S 13,18), pro který je použito stejného výrazu.[[690]](#footnote-690) V žádném případě nemáme zájem, zabývat se zde správností uvedených překladů. Mnohem podstatnější může být otázka, zda-li tato problematika vypoví něco o době a místě vzniku daného textu?

O kenaanském odívání jsme docela dobře informováni díky staroegyptským nástěnným malbám, které nám zcela jasně dokazují, že v kenaánském prostředí se vyvíjel vlastní styl oblékání, který byl pouze částečně závislý na sousedních kulturách.[[691]](#footnote-691) Co se týká běžného užívání zdobených či pestře tkaných oděvů, důkazy o něm máme již od starší doby bronzové.[[692]](#footnote-692) Mnohá vyobrazení nás také informují o tom, že se ne vždy jedná o oděvy privilegovaných vrstev, ale o celkem běžný a rozšířený druh oblečení. Ani užívání šatů s dlouhými rukávy není výjimkou, zvláště ne na počátku mladší doby bronzové. V této době se totiž objevuje nový druh bílého oděvu s úzkými rukávy až po zápěstí, jehož původ můžeme hledat snad někde v severní Sýrii. Takovýto oděv obepínal tělo od krku až pod kolena a byl zdoben modrým nebo červeným lemováním.[[693]](#footnote-693) V Kenaanu byl tento oděv ještě doplněn ovinutím a zdobenými pruhy, jak můžeme vidět například na nástěnné malbě z hrobu v Abd el Qurna.[[694]](#footnote-694) Samozřejmě, že se v těchto případech jedná vždy o běžný mužský druh oblečení, který nemá s oděvem královských dcer doby železné nic společného.

Musíme tedy zdůraznit, že pestře tkané oděvy nebyly ničím výjimečné. Jákobův dar však má být výjimečný. V nomádských civilizacích, jež byly založeny na rodinném společenství, neexistovali bohatí a chudí členové kmene. Existovaly pouze bohaté a chudé kmeny. Samotný kmen však nebyl rozdělen na různé sociální vrstvy.[[695]](#footnote-695) Není tedy divu, že se členové těchto kmenů oblékali dost podobně. Své oděvy si vyráběli sami a zdobili si je většinou stejným způsobem. Jestliže by tedy Jákob daroval Josefovi pestře tkanou suknici, nebylo by na tom nic výjimečného, protože podobnou by nosila většina kmene. V případě, že by darem byl oděv s dlouhými rukávy, mohla by situace vypadat poněkud jinak. Ne však z důvodu samotného oděvu, ale spíše pro to, co mohl chtít autor tímto způsobem v symbolické rovině vyjádřit. Roland de Vaux je přesvědčen, v souvislosti s podobností k textu 2 S 13,18, že Jákob věnoval Josefovi šaty s dlouhými rukávy, jaké právě nosily dcery judských nebo izraelských králů.[[696]](#footnote-696) Tak se nám také právě může otevřít další rovina interpretace. Kdyby Jákob obdaroval Josefa běžným oděvem, byl by tento dar jen pouhým symbolem otcovské lásky a určitého upřednostnění Josefa před ostatními bratry.[[697]](#footnote-697) Jestliže je však darem šat podobný oděvu královských dětí, může tento dar znamenat nejen lásku a upřednostnění, ale také jisté společenské vyvýšení nad ostatní. Do hry zde vstoupí sociální funkce oblečení, která spočívá ve skutečnosti, že oděv byl v průběhu doby vždy důležitým ukazatelem sociálního statusu.[[698]](#footnote-698) Tak to také, s největší pravděpodobností, autor textu chápe a vidí. Neuvědomuje si, že výše uvedená skutečnost neplatí v prostředí nomádských či semi-nomádských společností. Z daného je pak patrné, že autor možná píše text v době, kdy království již zapustilo pevně kořeny a společnost byla stratifikována.

 S nadřazením jednoho člena rodiny nad ostatní ostatně souvisí také Josefovy sny. Je to Josef, kdo má všem vládnout jako král (Gn 37,8). Jeho bratři však žádného krále nechtějí a také samotný Jákob se zdá být rozčarován představou takovéhoto Josefova vyvýšení (Gn 37,10n). Skutečnost, že se zde autor ohlíží do doby patriarchů, kteří žádné království ani krále neměli, může v jistém ohledu poukazovat na pokus o vyrovnání se s filozofickou otázkou ospravedlnitelnosti vlády jednoho nad ostatními.[[699]](#footnote-699) Jákobovi synové jsou si všichni rovni a uznávají pouze autoritu svého otce, jenž má téměř neomezenou moc nad svým domem.[[700]](#footnote-700) Není však náhodou, když někteří autoři pokládají tématiku snů za mladší část vyprávění, než je tomu v případě Josefova vyvýšení prostřednictvím Jákobova daru.[[701]](#footnote-701)

Nicméně, není vůbec jisté, zda je takovéto dvojí vyvýšení dokladem dvou nezávislých textových tradic.[[702]](#footnote-702) V rámci „dokumentové hypotézy“ byl sice text Gn 37,3 většinou přisuzován Jahvistovi,[[703]](#footnote-703) existují ovšem také názory, které jej pokládají za dílo Elohisty.[[704]](#footnote-704) Není však vyloučeno, že oba motivy použil jeden autor, aby co nejvíce zdramatizoval zápletku a zesílil důvody bratrské nenávisti. V takovém případě však nejspíše samotné motivy nebyly vlastní jeho invencí, nýbrž částí nějaké jiné tradice. Alespoň v případě zdobeného oděvu s rukávy můžeme uvažovat o tom, že se jedná o pozůstatek mnohem starší verze příběhu.[[705]](#footnote-705) Kdybychom však uvažovali o předstátním období, jakožto době vzniku této tradice, mohli bychom ji pokládat spíše za kenaanskou než protoizraelskou. Tedy, pokud přijmeme za vlastní tvrzení, že v takovém kulturním prostředí, jaké panovalo u raných izraelských kmenů, jejichž společenské zřízení bylo silně rovnostářské, by nebylo užito šatu, jako motivu vyvýšení. Ovšem i v takovémto prostředí si dokážeme představit motiv oděvu, jako symbol otcovské lásky.

Nesmíme také zapomínat, že v Gn 37 je uveden ještě třetí důvod bratrské nenávisti. Josef totiž přináší svému otci o svých bratrech zlé zprávy (Gn 37,2). Následně jej otec upřednostňuje tím, že mu dává zdobený šat s rukávy (Gn 37,3n) a Josef sní o své budoucí vládě nad bratry (Gn 37,5nn).[[706]](#footnote-706) S přihlédnutím k tomu, co jsme k problematice Jákobova daru uvedli výše, můžeme dospět k závěru, že bude pravděpodobně správné považovat celý zmiňovaný komplex motivů za známku postupného narůstání materiálu v Josefových příbězích.[[707]](#footnote-707) I když můžeme motiv oděvu pokládat za starší část tradice, oba texty (Gn 37,3n a Gn 37,5-11) se určitým způsobem váží k době, kdy královská vláda byla již plně zaběhlou institucí, nicméně, v myšlenkových strukturách lidu, či alespoň vzdělanější části lidu, zůstávala stále vzpomínka na dobu předkrálovskou, s čímž se nutně pojila otázka etické oprávněnosti královské vlády, tedy vlády jednoho člověka nad ostatními.

**5.3.1.2 Rúben a Juda**

Podstatná část textů, které se zabývají Jákobovým sestupem do Egypta, je zaměřená především na dobrodružství Josefových bratří. Ti zde často vystupují jako společenství, které je v určité interakci s ostatními hlavními postavami, Josefem nebo Jákobem. V kritických situacích se však v popředí objeví vůdčí osoba, která v daném momentu začne jednat jako vůdce celého společenství. Není potřeba zdůrazňovat, že tato osoba je vykreslena v pozitivnějším světle, na rozdíl od zbytku společenství. Tato hrdinská vůdčí role připadá jen dvěma Josefovým bratrům. Rúbenovi a Judovi.

Celá úvodní kapitola Gn 37 je plná zdvojených motivů a opakování, a tak nás nepřekvapí, že se již zde můžeme setkat s poměrně problematickou konkurenční rolí Rúbena a Judy.[[708]](#footnote-708) Jedná se o poměrně kritický moment, usměrňující tok dalšího vyprávění, kdy se bratři rozhodnou zabít nenáviděného Josefa (Gn 37,20). Na tomto místě vystupuje do popředí Rúben, který se pokusí Josefa zachránit (Gn 37,21; 37,22). *„Když to uslyšel Rúben, rozhodl se vysvobodit ho z jejich rukou. Zvolal: „Přece ho nebudeme ubíjet!“ Dále jim Rúben řekl: „Neprolévejte krev. Vhoďte ho do cisterny, která je ve stepi, ale ruku na něj nevztahujte!“ Chtěl ho z rukou bratrů vysvobodit a přivést k otci.“* Otázkou je, proč se právě v Rúbenovi pohnulo svědomí? Chtěl se zachovat zodpovědně, jak se sluší na nejstaršího člena skupiny? Nebo se chtěl pouze zalíbit otci a napravit si tak svůj pokleslý kredit?[[709]](#footnote-709) Odpověď na tyto otázky však pro nás v tuto chvíli není zase tak důležitá. Podstatné je, že se bratři rozhodnou Rúbena poslechnout a mladšího bratra hodí do cisterny (Gn 37,24). Josefův život je alespoň prozatím uchráněn a postava Rúbena ustupuje na nějakou dobu do pozadí. Hlavní role se ujímá Juda, který se, poměrně osobitým způsobem, rozhodne také Josefa zachránit. V Gn 37,26 a 37,27 říká svým bratrům: *„Čeho tím dosáhneme, když svého bratra zabijeme a jeho krev zatajíme? Pojďte, prodejme ho Izmaelcům, ale sami na něho nesahejme; vždyť je to náš rodný bratr.“* Také jeho návrh je vyslyšen a tak se také stane, že Rúben, poté, kdy se opět objeví na scéně, nemůže dokončit svou záchrannou akci, neboť bratra již v cisterně nenajde (Gn 37,29).

Z uvedených textů jsou zřetelně patrné dvě rozdílné verze daného příběhu. V jedné hraje hlavní roli Rúben a ve druhé Josefa zachraňuje Juda. Spojení dvou původně nezávislých verzí může být zvláště patrné ve verši Gn 37,28.[[710]](#footnote-710) *„Když midjánští obchodníci jeli kolem, vytáhli Josefa z cisterny a prodali ho Izmaelcům za dvacet šekelů stříbra. Ti přivedli Josefa do Egypta.“* V první části tohoto textu vystupují midjánští obchodníci a svou roli zde hraje také cisterna. Objektivně tedy můžeme říct, že tento text zapadá do Rúbenova příběhu. Druhá polovina textu má spojitost s „obchodním“ záměrem Judy. Když oddělíme od majoritního textu (Gn 37,3-50) epizodu s Judou (Gn 37, 25b-27; 37,28b), zůstane nám souvislý příběh, který působí velice kompaktním dojmem.[[711]](#footnote-711) Můžeme se pouze domnívat, zda tento celistvý text původně také obsahoval určitou pasáž, zmiňující se o tom, jak bratři, případně jen Rúben, poté co vhodili Josefa do cisterny, odcházejí pryč. Zmínka o něčem takovém se jeví logická v souvislosti s textem Gn 37,29, ve kterém se Rúben vrací zpět k cisterně. K dané problematice můžeme také dodat, že Judova verze příběhu, s největší pravděpodobností, neznala zápletku s cisternou, právě tak, jako Rúbenova verze nevěděla patrně nic o Josefově prodeji za dvacet šekelů stříbra. Není však jasné, která textová vrstva je starší. Někteří autoři předpokládají, že je to Rúbenova verze příběhu, jiní se domnívají, že ta Judova.[[712]](#footnote-712) Otázkou také zůstává, kdo Josefa prodává. Prodávají jej Izmaelcům Midjánci nebo bratři? A jedná se opravdu o důkaz dvou nezávislých podání, nebo pouze o nešťastně koncipovaný text, ve kterém má autor na mysli jedny a tytéž obchodníky, ale užívá dvou různých názvů? Nabízí se možnost, že v jednom případě se může jednat o jméno národa či kmene a ve druhém pak o označení příslušníků určitého posvátného svazku.[[713]](#footnote-713)

S kontroverzními texty, v nichž vystupují Juda a Rúben, se samozřejmě setkáme také v dalších kapitolách Josefových příběhů. Jedná se o některé části textů v kapitolách 42, 43 a 44, ve kterých je také popisován určitý kritický moment, jemuž bratři čelí. Díky konkurenčnímu postavení Judy a Rúbena můžeme také zde, za jistých okolností, rozlišit dvě pravděpodobné verze příběhu a zároveň také i dvě verze sestupu do Egypta. Celkově probíhá sestup Jákobovy rodiny ve třech fázích. Dvakrát sestupují do Egypta Jákobovi synové a teprve pak sestupuje také Jákob s celým svým rodem. David W. Cotter dokonce člení celé putování na čtyři sestupy do Egypta a tři výstupy do Kenaanu, jelikož započítává jako výstup a opětovný sestup také cestu spojenou se záležitostmi, jež se týkají uloupeného stříbrného kalichu v Gn 44.[[714]](#footnote-714)

Ve 42. kapitole knihy Genesis je popsán první sestup. Svoji roli zde sehrává Rúben. Jako důsledek událostí, které popisuje tato kapitola, se začíná v bratrech ozývat jejich špatné svědomí. Vybavují se jim skutečnosti, jimiž se provinili na svém bratrovi a Rúben jim v Gn 42,22 vyčítá, že jej neposlechli. *„Cožpak jsem vám neříkal, abyste se na tom hochovi neprohřešovali? Neposlechli jste, a teď jsme voláni za jeho krev k odpovědnosti.“* Z tohoto úryvku je patrné, že Rúben není dostatečně informován o všech událostech. Nic neví o tom, že byl Josef prodán do otroctví a mluví zde tak, jako by byl Josef mrtev. Následně Rúbenova postava ustupuje do pozadí, ale z příběhu se ještě úplně nevytrácí. Posledního zviditelnění se jí dostane na konci kapitoly v Gn 42,37, kde nejstarší syn nabídne svému otci životy svých dvou synů jako zástavu za bezpečný návrat Benjamína. Druhý sestup do Egypta je popsán v Gn 43. Iniciativu zde však přebírá Juda. Události, zde popisované, mohou možná také dokazovat existenci jiné verze prvního sestupu, i když nejspíše bez epizody se Šimeónem v Gn 42,19-24.[[715]](#footnote-715) Faktem však zůstává, že na základě prvního sestupu se vyvíjí vyprávění jak v 43. kapitole, tak i ve 44. kapitole knihy Genesis. A tam také nalezneme hlavní Judův výstup. Jeho chvíle přichází v kritickém okamžiku, kdy je život či svoboda jemu svěřeného Benjamína v ohrožení (Gn 44,17). Následná část 44. kapitoly se pak věnuje Judově dlouhé řeči, ve které vypráví Josefovi celý dosavadní příběh jejich putování (Gn 44,18-34).

Můžeme tedy předpokládat, že s největší pravděpodobností existovaly dvě verze příběhu o tom, jak se Josef dostal do Egypta a co prožijí při svém sestupu jeho bratři. Uvedli jsme, že v případě časového zařazení těchto verzí, nepanuje mezi odborníky jednota. V Judově textu však můžeme narazit na informace, které mohou o době jeho sepsání mnohé napovědět. Především je zde zmínka o velbloudech, kteří v karavaně nesou náklad (Gn 37,25). I přes ojedinělá vyobrazení těchto zvířat, převážně v podobě drobných plastik a kreseb z různých období od konce pravěku, které se v Egyptě nacházejí, byl velbloud, coby ochočený druh, do této země zaveden až v polovině prvního tisíciletí před Kr. K nošení nákladu se pak běžně začal používat až od 4. či 3. století před Kr.[[716]](#footnote-716) V Palestině však byli velbloudi domestikováni o něco dříve. Archeologické nálezy naznačují, že k tomu mohlo dojít již někdy koncem druhého tisíciletí. K jejich zcela běžnému využití k nošení nákladů však dochází až poměrně dlouho po roce 1000 před Kr.[[717]](#footnote-717) V Gn 37,25 se uvádí, že velbloudi nesou ladanum, mastix a masti, což jsou aromatické látky, které skutečně karavany přivážely z Palestiny do Egypta. Zajímavé je, že se takovýto obchod s vonnými látkami těšil největšímu rozmachu právě v období, kdy se také již běžně užívalo velbloudů. Podle některých teorií to byla doba od 7. do 3. stol před Kr.,[[718]](#footnote-718) podle jiných od 8. do 7. století před Kr.[[719]](#footnote-719)

Další indicií, kterou v textu nalezneme, je cena, za kterou je Josef v Gn 37,28b prodán. Částka 20 šekelů stříbra může skutečně odpovídat realitě. Je to například stejná cena, za jakou se prodával otrok ve starověké Babylonii. V novobabylonském období se ovšem tato cena zdvojnásobila a za perské nadvlády byla ještě vyšší.[[720]](#footnote-720) Také ve starověkém Egyptě mohla být takováto cena reálná, ovšem opět samozřejmě s přihlédnutím k dané době. Například mladá otrokyně v období vlády Ramesse II., podobně jako během celé Nové říše, měla cenu kolem 4 debenů (cca. 360 g).[[721]](#footnote-721) Mladý muž nebyl stejně ceněný. Z dochovaných záznamů vyplývá, že byl asi přibližně o polovinu levnější, neboť míra jeho pracovního využití byla poměrně omezenější a nepřinášel svému majiteli takové zisky, jako žena. Muž prodaný za 20 šekelů stříbra (cca 160 - 180 g) by tedy nebyl ničím výjimečným, protože tato hodnota odpovídá přibližně 2 egyptským debenům (cca 180 - 182 g) v období Nové říše, což je tedy vlastně cena asijského muže v tomtéž období.[[722]](#footnote-722) Zdá se také pravděpodobné, že takováto cena platila taktéž ještě v první polovině prvního tisíciletí. Nicméně, z uvedeného je patrné, že daný údaj nám dobu vzniku textu v žádném případě nepomůže upřesnit.

**5.3.1.3 Dvě verze Jákobovy závěti**

Dalším okamžikem ze života Jákoba a jeho rodiny, který je v Josefových příbězích vylíčen dvojím způsobem, je chvíle, předcházející Jákobovu skonu. Konkrétně máme na mysli události, týkající se posledních okamžiků života tohoto patriarchy, jeho závěti či požehnání, které dává svým potomkům. První verze závěti, která je podle některých autorů mladší a vznikla v severním království,[[723]](#footnote-723) se nachází v 48. kapitole knihy Genesis a je v ní popisováno Jákobovo požehnání Josefovi a jeho synům. Druhá verze se nachází ve 49. kapitole a bude nejspíše mnohem starší. K Josefovým příběhům však mohla být přidána až později.[[724]](#footnote-724) Jinými slovy řečeno, texty Gn 48 a 49 jsou nezávislé jeden na druhém a mají různý původ. To je ostatně patrné již při zběžném pohlédnutí na „Jákobovo požehnání“ v Gn 49,1-28.[[725]](#footnote-725) Tak by se dala jednoduše a stručně formulovat celá tato problematika. Nicméně, v případě Josefových příběhů není nic jednoduché a jednoznačné. První komplikace se mohou objevit již při podrobnějším zkoumání 48. kapitoly, která může sama v sobě nést větší množství jednotlivých textových vrstev.[[726]](#footnote-726) Svým způsobem by již v samotné této kapitole byly možná zachyceny dvě verze Jákobovy závěti.

Hlavní problém však nejspíše spočívá v tom, že jestliže je 48. kapitola opravdu složena z různorodých tradic, dá se jejich původ pouze velmi nejistě odhadnout a totéž platí u jakéhokoliv pokusu o rozdělení textu na jednotlivé prameny.[[727]](#footnote-727) Podle některých exegetů je to například způsobeno tím, že se k původně základnímu textu připojovaly postupem času další doplňky.[[728]](#footnote-728) Někteří autoři proto poukazují také na skutečnost, že se syntetická struktura této kapitoly nedá vysvětlit pouze literárně-kritickou metodou, jiní se však naopak stále snaží, přidržet se jejího rozdělení na jednotlivé prameny.[[729]](#footnote-729)

Jak již bylo výše uvedeno, někteří odborníci považují naprostou většinu textů obsažených v Gn 48 za dílo jediného autora, působícího v severním království někdy před jeho zánikem v roce 722 před Kr. Pouze text 48,3-6 přiřazují ke Kněžskému spisu P[[730]](#footnote-730) a někteří pak také připisují text 48,7 redakci R.[[731]](#footnote-731) Podle takovýchto přístupů není v této kapitole místo pro jakoukoliv verzi textu, která by vznikla v Judsku. Existuje ovšem také zcela opačný přístup. Nemusíme ani zdůrazňovat, že každý z těchto názorových proudů dokládá vlastní tvrzení poměrně přesvědčivými argumenty. My se nyní můžeme pokusit některé dané skutečnosti přiblížit a následně také posoudit. Abychom se však mohli zodpovědně pokusit určit, zda se text Gn 48 skládá z většího množství textových vrstev, musíme nejdříve přihlédnout k tomu, jak zapadá do celého vyprávění. Tedy především, jak navazuje na předcházející pasáže. Z Josefových příběhů je jasně patrné, že Jákobovo poslední pořízení začíná již v Gn 47,29, kde si umírající otec zavolá svého syna Josefa a zaváže jej přísahou, aby byl pohřben v zemi zaslíbené. Po těchto událostech působí poměrně nepatřičně oznámení v Gn 48,1, kterým je Josef zpraven o nemoci svého otce. Z daného je tak patrné, že text Gn 48,1n původně pravděpodobně nenavazoval na text Gn 47,29-31. Samotný text o Jákobově skonu se pak patrně skládal pouze z pasáží Gn 47,29-31; 50,1-11; 50,14-21 a teprve následně byla do něj zapracována 48. a 49. kapitola.[[732]](#footnote-732)

Podívejme se však nyní na důvody, které mohou poukazovat na pravděpodobný severní původ majoritního textu 48. kapitoly knihy Genesis. Vystupují zde vlastně jen čtyři postavy. Umírající Jákob zde žehná Josefovi a jeho dvěma synům, Efrajimovi a Manasesovi. Při této příležitosti je také mladší Efrajim povýšen nad staršího Manasesa, což již ovšem nikoho, u rodové linie Abraham, Izák a Jákob, nepřekvapí. Efrajim a Manases byly kmeny severního království, přičemž Efrajim byl ten významnější. Na území kmene Efrajim stála od nepaměti města, jako Šílo a Šekem, která patřila mezi nejdůležitější opevněná centra již ve střední době bronzové a důležitými centry zůstala i v izraelském období.[[733]](#footnote-733) Také pozdější hlavní město severního království Samaří, se nacházelo na území kmene Efrajim. Jestliže připustíme, že autor tohoto textu mohl mít určitý vztah k Levitům ze severního království, případně mohl být přímo Levitou ze Šíla, musíme také připustit, že byl v jistém ohledu svázán právě s územím kmene Efrajim.[[734]](#footnote-734) Což také může vysvětlovat jeho zájem o původ a vyvýšení právě tohoto kmene.

Nicméně, v dané souvislosti zde existuje jeden problém. Jestliže na tomto místě přihlédneme k některým kritériím, která užívala teorie čtyř pramenů, musíme připustit, že by velká část textu 48. kapitoly svědčila o vzniku v jižním království. Jméno Izrael, které je zde totiž užíváno k označení Jákoba, je tradičně, v rámci této teorie, spojováno s působením Jahvisty. Texty, ve kterých se tedy objevuje, a těch je většina (Gn 48,2b; 48,8; 48,10; 48,11; 48,13; 48,14; 48,20; 48,21), by tak měly svůj původ v Judsku.[[735]](#footnote-735) Proč by se však autor z jihu zajímal o dva kmeny ze severu? Proč by se je pokoušel vyzdvihnout nad ostatní? Nesnažil by se spíše o vytvoření textu, kde by zdůraznil požehnání Judovo? Proč by se měl navíc zajímat o prvorozenectví Jákobových vnuků? Josef Scharbert však poukazuje na skutečnost, že právě otázka prvorozenectví mohla hrát u autora žijícího ve starším období v Judsku podstatnou roli, neboť z historického hlediska hrál kmen Efrajim významnou úlohu při vzniku samostatného severního království. Oproti tomu, autor píšící v pozdějším období, se o přednostní postavení kmenů nemusel až tak zajímat, neboť v důsledku zániku izraelského království, přestala být otázka rivality aktuální.[[736]](#footnote-736) Užívání jména Izrael ve výše uvedených textech se však dá také vysvětlit pozdějším doplněním tohoto jména, jak tomu může být například ve verši 48,2b,[[737]](#footnote-737) nebo změnou jména Jákob na Izrael během určité redakce v Jeruzalémě po roce 722 před Kr.

Samotný obsah 48. kapitoly může být, v určitém ohledu, přece jen jistým vodítkem pro určení doby a místa jejího vzniku. Vyvýšení Josefových synů na úroveň synů Jákobových, jeden díl dědictví navíc pro Josefa, to jsou skutečnosti vypovídající o tom, že autor mohl pocházet ze severního království. A jestliže například tento autor působil spíše v dřívějším období, může být právě nadřazení Efrajima nad Manasesa vysvětleno historickými okolnostmi, které mohly panovat v době vzniku takovéhoto textu.[[738]](#footnote-738) Efrajim byl navíc, ve své podstatě, synonymem pro království Izrael, což mohou například dokládat také texty Iz 7,17 a Jr 7,15. Jestliže by však takováto naše úvaha byla platná, znamenalo by to, že by především určitý příběh, vykreslující Josefa jako Jákobova syna a zároveň člena rozsáhlé rodiny, jež se stala základem budoucích dvanácti kmenů, existoval již nejspíše před zánikem severního království, ale také, že by text 48. kapitoly navazoval na text Gn 47,12, případně, na text Gn 47,26. V takovém případě by ovšem text vypovídající o Jákobově skonu v Gn 47,29-31 nemusel být nutně starší.

Co se týče 49. kapitoly knihy Genesis, můžeme konstatovat, že se původně nejedná o součást Josefových příběhů, ani o část žádného jiného příběhu patriarchů.[[739]](#footnote-739) Někteří autoři se domnívají, že se jedná o dílo snad ještě z předkrálovského období.[[740]](#footnote-740) Nicméně, příslušnost či původ textů Gn 49,1-32 jsou sporné a diskutabilní. Jedná se o sbírku kmenových řečí, které byly jedna od druhé původně nejspíše oddělené.[[741]](#footnote-741) A tak můžeme opravdu předpokládat, že daný text obsahuje skutečně velice starou tradici, která pochází z předstátní doby. Paralelou k tomuto textu je Mojžíšovo požehnání v Dt 33 či část Debóřiny písně v Sd 5.[[742]](#footnote-742)

**5.3.1.4 Centralizovaná vláda a redistributivní hospodářství**

Ve druhé kapitole jsme uvedli, že se Josefovy příběhy počínají ostrým výstupem proti království a proti centralizovanému státnímu zřízení, avšak končí tím, jak právě takovýto systém zachraňuje nejen vyvolenou rodinu. Uvedli jsme také, že samotná instituce království nestačí k tomu, aby země prosperovala a byla zajištěna stabilita. Je potřeba aby monarchie využila plně svého potenciálu a všech pozitivních aspektů, které přináší. A k tomu je potřeba dobrý panovník, správce či vůdce. Josef takovým člověkem je a celé jádro jeho egyptského dobrodružství je tak zaměřeno, mimo jiné, také na zdůraznění přínosu centralizované správy a ekonomiky. Je to, ve své podstatě, obrovský myšlenkový skok, který dělí události 37. kapitoly od Josefových rad a doporučení v Gn 41. Zde již žádná otázka po oprávněnosti vlády člověka nad člověkem nehraje roli. Zájem se soustřeďuje, mimo jiné, především na vytvoření fungujícího ekonomického modelu, který pomůže zajistit příznivé podmínky i v období nedostatku. Zvláště patrné je to také v 47. kapitole knihy Genesis, kde můžeme nalézt určité shrnutí všech změn, které Josef vykonal. Poselství daných textů je pak zcela jasné. Jen silný centralizovaný stát s pevnou mocenskou strukturou může zajistit relativní blahobyt všem svým obyvatelům.

Hospodářské reformy, které jsou popisovány v Gn 41,34 nn a v Gn 47,20 nn, nejsou vlastně ničím jiným, než zavedením redistributivního modelu ekonomického zřízení, který byl typický pro staroegyptské hospodářství. Tento ekonomický model se ve staroegyptském prostředí uplatňoval jednoduše již od Staré říše a žádný „Josef“ za něj nebyl zodpovědný.[[743]](#footnote-743) Můžeme říct, že nefungoval pouze v obdobích, kdy byla centralizovaná vláda značně oslabena, tedy konkrétně například během první či třetí přechodné doby.[[744]](#footnote-744) Nicméně, i v takových dobách úpadku se můžeme s určitou formou redistributivního hospodářství setkat. Ovšem samozřejmě pouze v omezené míře a jen na lokální úrovni, protože místní vládci se přece jen museli nějakým způsobem umět postarat o obyvatele svého města nebo nomu.[[745]](#footnote-745)

Kniha Genesis nám však předkládá jistý dynamický popis změny z určitého tržního ekonomického systému na redistributivní. Takovýto ekonomický model byl ve své podstatě založen na představě, že jediným právoplatným vlastníkem celého Egypta jsou bohové a tedy i farao. Jinými slovy řečeno, všechno, nerostným bohatstvím počínaje a obyvateli konče, patřilo králi, jenž veškeré komodity přerozděloval prostřednictvím svých úředníků. Jestliže někdo vlastnil určitý hmotný či nehmotný majetek, bylo to jen díky blahovůli panovníka. Tím samozřejmě nechceme tvrdit, že neexistovalo soukromé vlastnictví a soukromý obchod. Spíše se jednalo o to, že po sjednocení Egypta a vzniku státu se do rozvoje obchodu začala stále větší měrou zapojovat státní moc. V obdobích silné ústřední vlády byla tendence obchod monopolizovat a naproti tomu, v dobách úpadku a decentralizace nabýval na významu soukromý obchod.[[746]](#footnote-746) Tržní ekonomika se jednoduše absolutnímu vládci jednotné a centralizované země nemohla hodit. A zvláště ne tehdy, když chtěl vládnout všem a nad vším. V tržním hospodářství totiž zůstává až příliš mnoho bohatství u soukromníků a činí tak například z místních vládců nezávislé a mocné konkurenty centralizované vlády.

Celkem dobře jsme například informováni o procesu centralizace a ekonomických či správních změnách po konci prvního přechodného období. Je zajímavé, že veškeré reformy hospodářství i státního aparátu z této doby se v mnohém podobají tomu, co je popisováno v 41. a 47. kapitole knihy Genesis. Tyto reformy však nebyly provedeny najednou, ani během vlády jednoho panovníka. Spíše se zde jednalo o dlouhodobý proces, který trval přibližně 200 let od nástupu prvního panovníka Střední říše Mentuhotepa II.[[747]](#footnote-747) až po vyvrcholení reformního úsilí za vlády Senwosreta III.[[748]](#footnote-748) Není tedy divu, že se právě Senwosret III. stal jedním z nejvýznamnějších vládců Střední říše. Jeho reformní snahy vyústily ve významné sociální a politické změny a jeho vláda je tak oprávněně považována za důležitý předěl v dějinách starověkého Egypta. Některé skutky tohoto krále nabyly časem na proslulosti a velmi výrazně přispěly v Pozdní době k vytvoření hrdinského povahového typu „dokonalého vládce“.[[749]](#footnote-749) Tento zidealizovaný typ panovníka přebírá pod jménem „Sesóstris“ do svých Dějin i Herodotos, jenž neopomněl připomenout také reformy, které právě „Sesóstris“ nechal zavést. Herodotos se především zmiňuje o tom, jak nechal panovník rozdělit půdu mezi všechny Egypťany, kdy každému přidělil stejně velký díl. Podle toho pak byly údajně určeny daně, které byly každý rok odváděny.[[750]](#footnote-750) To, co popisuje řecký historik, však není zcela přesné. Žádné rozdělení půdy, rovným dílem mezi všechen lid, samozřejmě nikdy neproběhlo. Herodotos tímto způsobem nejspíše popisuje ustanovení instituce tzv. „lenních polí“, ke kterému opravdu během Střední říše došlo. Jednalo se vlastně o to, že veškerá půda zůstala i nadále formálně vlastnictvím panovníka, státních institucí nebo chrámů, ale za odměnu byla přidělována jednotlivým úředníkům a vojákům, kteří na ní hospodařili a odváděli z ní patřičnou část výnosů.[[751]](#footnote-751) Ze státní správy byly vyňaty pouze pozemky patřící k chrámům, což znamenalo, že chrámy začaly být svým způsobem soběstačné. Jestliže však nedostaly od panovníka dekret o imunitě, musely platit daně, jako všichni ostatní.[[752]](#footnote-752)

A tak se v souvislosti s tím, co bylo výše zmíněno, nabízí úvaha, zda také Josef neměl představovat určitý zidealizovaný typ dokonalého hospodáře a reformátora, podobně, jako například Herodotův král „Sesóstris“ představoval typ dokonalého vládce. Navíc, právě Herodotos je důkazem, že vzpomínky na slavné činy velkých králů Střední říše mohly přetrvat v poněkud pokroucené podobě až do 5. století před Kristem. O to více překvapující je skutečnost, že změny, jejichž zavedení autor Josefových příběhů připisuje Josefovi, onu pokroucenou podobu postrádají. Naopak, jako by byly zobecňujícím popisem toho, co se ve 20. a 19. století před Kr. v zemi na Nilu skutečně odehrálo.[[753]](#footnote-753) Nicméně, také v těchto textech najdeme určitou nesrovnalost. Josefova reforma hospodářství v některých částech textu totiž spočívá především v zavedení dvaceti procentní daně na zemědělskou produkci (Gn 41,34b). Pravdou sice je, že daňový systém založený na pětině výnosu je samozřejmě z  historického hlediska snadno doložitelnou skutečností, ovšem, alespoň v našem případě, usvědčuje autora, mírně řečeno, z jisté nepozornosti. Když ponecháme stranou fakt, že se takováto daň běžně každoročně odváděla a ve staroegyptském daňovém systému byl díky ní zajištěn chod celého státního aparátu,[[754]](#footnote-754) nemůžeme pominout skutečnost, že by její výběr v žádném případě nemohl pokrýt náklady státu v období hladu stejně dlouhém, jako bylo období hojnosti. A o nasycení hladovějících se již ani nemusíme zmiňovat.

Zdá se, že v jiných textech takováto chyba není. Podle nich se má především uskladnit ve městech velké množství obilí (Gn 41,35b), které se bude následně v době neúrody prodávat (Gn 41,56). Z kontextu tedy vyplývá, že se zde o reformu hospodářství nejedná. Jde pouze o přípravu na období nedostatku. Změny v systému nastanou až později, jako nezvratný důsledek nepříznivé situace. Nestane se tak tedy již v době blahobytu, jako je tomu v Gn 41,34b, ale v období neúrody. Díky hladomoru je Josef schopen realizovat celý svůj plán. V kapitole 47 prodává předem uskladněné obilí, upevňuje královskou moc a zotročuje lid. Mění tak tržní model hospodářství na redistributivní. Teprve následně, ve správném pořadí, je zavedena dvaceti procentní daň (Gn 47,24). Je zde tedy popsána logicky správná posloupnost celého procesu. Naproti tomu působí text o pětině výnosu ve 41. kapitole poněkud nepatřičně. Jeho umístění zde postrádá logiku a odporuje tak textům Gn 41,35 a 41,48.

**5.3.2 Narůstající linie vyprávění**

Představili jsme si tedy určité skutečnosti, které mohou poukazovat na větší počet textových vrstev, jež byly postupně upravovány a spojovány. Právě díky těmto skutečnostem se může jako pravděpodobnější způsob vzniku Josefových příběhů jevit spíše postupné zpracovávání ústní a písemné tradice až do výsledné podoby, jak ji známe dnes. Během posledních dvou století vzniklo samozřejmě množství teorií o možnostech postupného vzniku Pentateuchu a tedy i Josefových příběhů. Utvářely se většinou v rámci „novější dokumentové hypotézy“,[[755]](#footnote-755) ale mohou vznikat také mimo ni, například v rámci „hypotézy o narůstajících řetězcích vyprávění“.[[756]](#footnote-756) My se na tomto místě pokusíme přiblížit vznik Josefových příběhů v rámci představy o postupně narůstajících řetězcích či věncích vyprávění.

V knize Genesis 37 - 50 je zachyceno nejen dobrodružství Jákobova syna Josefa, ale také osudy ostatních členů rodiny. Texty, pojednávající pouze o Josefovi, se nacházejí v Gn 39 - 41. Tam nenarazíme na žádnou zmínku o Jákobovi a jeho dalších synech. V ostatních textech však hraje Jákobova rodina vždy určitou roli. A ne vždy se jedná o roli bezvýznamnou. Častokrát je naopak rovnocenná pozici hlavního hrdiny. Při pozornějším přihlédnutí k celému textu, ale také na základě toho, co jsme již uvedli v předcházejících kapitolách, můžeme rozlišit především dvě narativní linie. První se týká Josefova egyptského dobrodružství a je jádrem celého příběhu. Je zachycena v textech Gn 39 - 41. Skutečnost, že zde Josefova rodina nehraje žádnou roli, může vést k domněnce o nejstarší části Josefových příběhů. Dříve, než bylo k tomuto příběhu připojeno vyprávění o Jákobovi a jeho synech, mohl být posluchač ohromen příběhem o pozoruhodném vzestupu kenaanského mladíka na cizím královském dvoře.[[757]](#footnote-757) Tuto narativní linii můžeme tedy označit jako „Josefův vzestup“. Druhá linie popisuje sestup Jákoba i jeho rodiny do Egypta a také veškeré okolnosti, které tuto událost doprovázejí. Nachází se především v textech Gn 42 - 45, ale můžeme uvažovat také o textu Gn 37. Celé toto vyprávění spojuje Josefovy osudy s předchozími texty knihy Genesis a patří tedy, svým způsobem, k Jákobovým příběhům.[[758]](#footnote-758) My si tuto linii označíme jako „Jákobův sestup“.

Mezi oběma liniemi existují určité drobné rozdíly, o kterých jsme se již podrobněji zmiňovali v předcházejících kapitolách. Na tomto místě je však dobré, abychom si je, alespoň ve stručnosti, připomněli. Především se může jednat o skutečnost, že v 37. kapitole Josef sny nevykládá, ale sní je. V Gn 41 je však již jejich vykladačem. Sny 37. kapitoly jsou sice symbolické, ale užitá symbolika je jednoduchá a nepotřebuje výklad. Proto bychom je, za určitých okolností, mohli téměř označit jako přímé sny s poselstvím. Oproti tomu je v Gn 41 symbolika snů poněkud složitější a je potřeba ji náležitě vyložit. Také tituly, jejichž nositelem se Josef stává, jsou ve 41. kapitole jiné než je tomu v Gn 45. Moc, jíž se Josefovi dostalo, je taktéž zachycena rozdílným způsobem. Uvedli jsme, že se v případě popisu moci v Gn 45 jedná o jistý posun oproti textu Gn 41. Josef zde nevystupuje jako druhý muž království, ale již téměř jako jediný pán a vládce celé země. Alespoň tak sám sebe označuje.

Co se týče zmiňovaného rozdělení textů, je vhodné si také povšimnout, že každá z  hlavních linií vyprávění může být rozdělena na dva samostatné celky. V případě Josefova vzestupu se jedná o jeho dobrodružství v Potífarově domě (Gn 39) a o jeho vyvýšení v kapitolách Gn 40 a 41. U Jákobova sestupu je pak možné jednak vysledovat texty, v nichž hraje hlavní roli Rúben, a jednak texty, které se zaměřují na Judu. O této problematice jsme však již ostatně pojednávali dříve.

**5.3.2.1 Josefův vzestup**

Jak již bylo výše naznačeno, určitá možná první verze Josefova vzestupu začíná v kapitole 39, v domě Potífara, kde Josef prožije, přestože je stále otrokem, určitý úspěch. Nicméně, dochází zde také ke konfliktu s Potífarovou ženou, což je příčinou jeho uvěznění v pevnosti (Gn 39,20). Bůh však stojí při Josefovi a zjednává mu přízeň u velitele pevnosti. Josef tedy také zde projeví své mimořádné organizační schopnosti, řídí chod celé pevnosti a vše se mu daří (Gn 39,21-23). V rámci dokumentové hypotézy byly tyto texty přiřazovány Jahvistovi.[[759]](#footnote-759) Což mělo svou logiku, mimo jiné také proto, protože samotný motiv konfliktu s Potífarovou ženou je velice starý a byl široce rozšířený především v závěru druhého tisíciletí před Kr. Jeho užití se tedy jeví více pravděpodobné v 10. nebo 9. století, kdy mohl autor, označovaný jako Jahvista, působit. Druhá možná verze vzestupu Josefa v Egyptě začíná jednoduše tím, že jej koupí velitel faraónovy tělesné stráže Potífar od midjánských obchodníků. Josef se zde stává jeho otrokem, žije v jeho domě, kde posluhuje faraónovým úředníkům, kteří jsou zde ve vazbě. Poté přichází na řadu příběh o výkladu snů a následných změnách v hospodářství.

Co se týče Josefova úspěchu na faraónově dvoře, je dobré připomenout, že podobné příběhy, ve kterých hrdina dochází úspěchu v cizině, nebyly v Kenaanu doby železné ani neobvyklé, ani nemusely být zcela vymyšlené.[[760]](#footnote-760) Ostatně, s úspěchem některých jedinců kenaanského původu na staroegyptském královském dvoře se můžeme setkat již v mnohem starších obdobích.[[761]](#footnote-761) A tak všechny takovéto příběhy mohly mít například základ ve skutečnosti, že do Egypta přicházely často celé skupiny obyvatel ze Syro-Palestiny. Jak egyptské, tak i biblické texty nás o tom dostatečně zpravují a potvrzují takovéto personální kontakty mezi Izraelem a Egyptem od předstátního období až po pád Judska v roce 587 před Kr. Občas také samozřejmě docházelo k útěku významných osob, jako byli například místní vládci, kmenoví pohlaváři a pod., kteří našli v Egyptě zázemí a někdy také značnou podporu ze strany královského dvora.[[762]](#footnote-762)

Jádro Josefova egyptského dobrodružství se obvykle přičítalo Elohistovi. Konkrétně se většinou mělo jednat o texty Gn 40,2-23, tedy o téměř celou čtyřicátou kapitolu, a o texty Gn 41,1-33; 41,34b-35a; 41,36-40; 41,47-48 a 41,53-54, které jsou v podstatě větší částí Gn 41. Nikoho samozřejmě nepřekvapí, že i v tomto případě však neexistovala mezi odborníky jednota. Ještě i dnes existují názory, které zastávají hledisko, že Elohista vytvořil téměř veškeré texty kapitol Gn 40 a 41.[[763]](#footnote-763) Nicméně, s takovýmto tvrzením však rozhodně nemusí všichni bez výhrad souhlasit. K tomuto postoji ostatně může vést hned několik zajímavých skutečností. Především se lze domnívat, že ve 41. kapitole můžeme rozlišit zcela zřetelně dva rozdílné okruhy zájmu pisatele, což může, ve své podstatě, poukazovat na dvě vrstvy textu. První zájmová oblast se týká problematiky snů a tradice sedmi úrodných a neúrodných let, která s tématikou snů, minimálně nepřímo, souvisí. Druhá oblast zájmu se týká hospodářského zřízení, přesněji řečeno způsobu, jakým Josef upevňuje faraónovu moc nad celou zemí. Takováto oblast zájmu se následně naplno projevuje v druhé polovině 47. kapitoly (Gn 47,13-26), která svým obsahem navazuje na verše Gn 41,55 a Gn 42,5. Dále je nutné připomenout například nelogickou posloupnost textu o pětině výnosu ve 41. kapitole, případně také upozornit na text Gn 41,50-52, který může vykazovat známku dodatečného připojení k celému textu, neboť přerušuje, svým způsobem, vyprávění o přípravách na období hladu.[[764]](#footnote-764) Můžeme tedy říct, že celková problematika textu 41. kapitoly knihy Genesis je poměrně komplikovaná, což samozřejmě vede k nejednoznačným závěrům. Nemůžeme sice vyloučit, že nemohly, například v orální tradici, existovat dvě různé či podobné verze Josefova vzestupu na egyptském královském dvoře, jasné a nezvratné důkazy o tom však také nemáme. Tématika snů zde plně navazuje na obsah 40. kapitoly a následná hospodářská reforma a Josefovo uvedení do úřadu je pouze logickým pokračováním děje. Drobné nesrovnalosti v textu pak mohou být pouhým důsledkem pozdějších dodatků.

Otázkou však stále zůstává, kde a kdy toto jádro Josefova dobrodružství vzniklo? Pokusme se tedy nyní na tuto otázku odpovědět. Někteří egyptologové se domnívají, že autor Josefových příběhů musel znát 19. dynastii, neboť řada reálií v jeho vyprávění odpovídá egyptským skutečnostem této doby. Pokládají tedy za pravděpodobné, že toto dílo, s určitou možnou politickou či propagandistickou funkcí, mohlo vzniknout v rané době královské, tedy v 10 stol. před Kr., v židovském dvorském prostředí.[[765]](#footnote-765) Jestliže je takováto úvaha správná, budeme moci nalézt v příběhu jisté znaky, které by mohly odrážet některé souvislosti, poukazující na dané období. Rüdiger Lux poukazuje na určitou paralelu, kterou můžeme spatřovat mezi Josefovým dobrodružstvím a postavou Jarobeáma, jenž nalézá útočiště v Egyptě před Šalomounem (1Kr 11,40; 12,2). Jestliže se něco podobného reálně odehrálo, nabízí se zde určitá možnost, že to, s čím se setkáváme v případě Jarobeáma v politické rovině, odráží se částečně v literární rovině v Josefových příbězích. To však v žádném případě nemusí znamenat, že by Josefovy příběhy měly být zpracovány za panování Jarobeáma I., nebo, že zde existuje vůbec nějaký literární vztah mezi příslušnými texty. Nicméně, pro legitimitu samostatného severního království, odtrženého od Judy a Davidova domu, mohla být podobná tradice ne nezajímavá.[[766]](#footnote-766)

Další vztah mezi naším textem a historickými událostmi můžeme nalézt také v případě samotného Šalomouna. K jistému kontaktu mezi egyptskými vládci a izraelským královským dvorem mohlo dojít již za panování krále Davida.[[767]](#footnote-767) Nicméně, teprve za panování jeho syna Šalomouna došlo pravděpodobně k navázání opravdového spojenectví. Předposlední panovník 21. dynastie Siamon válčil v Palestině jako Šalomounův spojenec a provdal za něj také svou dceru.[[768]](#footnote-768) Tento svazek je ostatně také prvním dokladem diplomatického sňatku egyptské princezny do zahraničí.[[769]](#footnote-769) Nemusí být tedy pouhou náhodou, když si také hrdina našeho příběhu bere za ženu urozenou Egypťanku. Josef je však především představitelem předka dvou nejmocnějších kmenů severního království. Jeho příběh bychom tedy měli spojovat spíše s existencí právě této říše. Takováto úvaha nás ovšem vrací zpět k Jarobeámovi a jeho následovníkům. Jelikož zakladatel severoizraelských ústředních kmenů dosáhl v Egyptě úspěchu a vládl tam dokonce vedle faraa, tak také egyptský pobyt Jarobeáma nemohl škodit novému království. Není tedy vyloučeno, ale je naopak velice dobře myslitelné, že v období vzniku severní říše se mohla tato tradice setkat s živým zájmem.[[770]](#footnote-770)

Předpoklad, že tato tradice vznikla v prostředí izraelského královského dvora má tedy své opodstatnění. Autor našeho textu byl sice celkem dobře obeznámen se staroegyptskými reáliemi, ale vycházel také patrně ze zkušeností na královském dvoře v Izraeli. Dokladem toho může být, v textu zachycená potřeba faraona, dát si vyložit svůj sen. Podle egyptské ideologie král nepotřebuje žádné prostředníky pro kontakt s bohy. Jako lidská podoba boha Hora je synem slunečního boha Ra. Mluví a stýká se s bohy bezprostředně. Oproti tomu králové Izraele, ale také Asýrie a Babylónie, prostředníky pro styk s bohy potřebují.[[771]](#footnote-771) Není tedy pravděpodobné, že by takováto tradice vznikla a rozšířila se mezi židovskou komunitou v Egyptě. Alespoň tomu nenasvědčuje relativně možná starobylost této tradice. Významnější židovské osídlení některých oblastí Egypta je záležitostí mnohem mladší. Zdá se, a všechny historické důkazy by tomu mohly také nasvědčovat, že teprve po pádu Judska odešla do Egypta určitá část obyvatelstva, kde se následně živili například jako žoldnéři. Židovská posádka byla například na ostrově Fílé a významné židovské osídlení existovalo od počátku Ptolemaiovské doby v Alexandrii nebo ve východní deltě v Tell el-Jahúdíja.[[772]](#footnote-772) Je sice pravdou, že židovské vojáky využíval už Psammetik I., ovšem nejspíše jen v omezeném počtu.[[773]](#footnote-773) Ostatně, konec jeho vlády a zánik judského království dělí jen několik desetiletí, což z našeho hlediska zapadá do období, ve kterém jádro Josefových příběhů vzniklo jen velice nepravděpodobně. A tak se nám nabízí vlastně už jen jediná možnost, která vychází z předpokladu, že k jistému židovskému osídlení Egypta došlo po pádu izraelského království. Je totiž docela dobře myslitelné, že uprchlíci ze severu, kteří nenalezli zázemí v Judsku, hledali nové útočiště až v Egyptě, kde se mohli následně také usídlit.[[774]](#footnote-774) Pro toto tvrzení však nemáme žádné důkazy.

**5.3.2.2 Jákobův sestup**

Z toho, co jsme již uvedli, můžeme předpokládat, že tradice o Josefově vzestupu vznikla nejspíše na královském dvoře Izraele někdy v 9. či 8. století před Kr. Otázkou však stále je, jaký rozsah by tato tradice měla. Omezovala by se jen na obsah kapitol Gn 39 - 41, nebo byla již rozsáhlejší? Na tuto otázku patrně nebudeme schopni odpovědět. Můžeme pouze hádat, jakým způsobem a kdy byl k tradici Josefova vzestupu připojen také příběh o Jákobově sestupu. Nicméně, alespoň se v hrubých rysech pokusíme určitou možnou představu na tomto místě nastínit. Jako výchozí bod nám poslouží rok 722 před Kr. První větší změna ve vytváření tradice, kterou jsme schopni rozeznat, proběhla nejspíše po zániku severní říše, tedy právě po tomto roce. Tehdy byly, původně samostatné, řetězce vyprávění o Abrahamovi a Jákobovi propojené do společné, genealogicky navazující, rodové historie. Zároveň také byly připojeny Josefovy příběhy.[[775]](#footnote-775) Můžeme předpokládat, že v tomto období se tyto Josefovy příběhy již skládají nejen z Josefova vzestupu, ale také z Jákobova sestupu. V případě Jákobovy cesty do Egypta se totiž může jednat o relativně starý příběh, jehož podobu si však jsme schopni pouze domýšlet. Například Donald B. Redford je toho názoru, že podle dřívější tradice přicházel Jákob a jeho rodina ke břehům Nilu bez Josefovy pomoci.[[776]](#footnote-776) Otázkou ovšem zůstává, o jakou tradici se v tomto případě jednalo? V Josefových příbězích totiž Jákob nevystupuje jako nomád, jak je tomu v příbězích patriarchů, ale spíše jako člověk usedlý. V nejlepším případě jej zde můžeme považovat za semi-nomáda, neboť jeho rodina se živí jak zemědělstvím, tak i pastevectvím.[[777]](#footnote-777) Pokud však chceme být objektivní, musíme připustit, že určité podobné znaky můžeme vysledovat například již v Gn 33,19, kde si Jákob kupuje díl pole u Šekemu, aby se zde mohl na nějaký čas usadit.

Uvedli jsme, že se v případě Jákobových příběhů jedná o tradici ze severu. Podobně tomu ostatně je také v případě Josefových příběhů. Jestliže však byla tradice Jákobova sestupu původně nezávislá na tradici o Josefovi, je docela dobře myslitelná existence podobné tradice sestupu také na jihu. Mohla se v ní jednoduše odrážet starověká zkušenost kenaanského obyvatelstva. Jestliže by takováto tradice sestupu existovala i v Judsku, vysvětlovala by celkem logicky také vznik vyprávění, ve kterém nehraje významnou roli Rúben, ale Juda. Tato skutečnost však v našem případě nemusí nutně poukazovat na následné spojení dvou textových vrstev, z nichž jedna by byla přisuzována Jahvistovi a druhá Elohistovi, jak se dříve předpokládalo. Spíše by se jednalo o vytvoření příběhu Jákobova sestupu ze dvou orálních tradic, které mohly být následně upraveny tak, aby odpovídaly kontextu Josefova dobrodružství. Případně bychom mohli také uvažovat o tom, že bylo vyprávění o Josefovi nejprve rozšířeno jedním příběhem Jákobova sestupu a teprve následně, například až po roce 722 před Kr., byla do tohoto širšího vyprávění zakomponována také druhá tradice, původně pocházející z kmene Juda. Nicméně, toto jsou pouhé spekulace, které není možné věrohodně doložit. Zdá se být však pravděpodobné, že v období zániku severního království sestávají Josefovy příběhy jak z Josefova vzestupu, tak i z Jákobova sestupu. Následně mohou být připojeny k okruhu vyprávění o praotcích.

Existuje také několik důvodů, které nás vedou k domněnce, proč tato majoritní část Josefových příběhů nemohla být vytvořena v pozdějším období. Konkrétně máme na mysli rok 622 před. Kr. a Jošiášovu reformu kultu.[[778]](#footnote-778) Můžeme předpokládat, že po tomto roce by bylo nemyslitelné vytvořit text, ve kterém by pozitivně vnímaný hlavní hrdina vykládal budoucnost ze snů, věštil ze stříbrného kalichu a oženil se s Egypťankou, jež je navíc dcerou kněze boha Ra. V Gn 37 - 50 však sny nevykládá pouze Josef, ale také jeho bratři (Gn 37,8) a jeho otec (Gn 37,10). Ostatně schopnost odhalovat tajemství budoucnosti skrze správný výklad snů, a vlastně problematika alegorických snů vůbec, tvoří podstatnou část Josefova vzestupu. Jen stěží bychom si mohli představit snahu o zpracování takovéhoto obsahu po reformě, která souvisela s nálezem „knihy Zákona“. Tento nález znatelně oslovil nejen vládnoucí vrstvy, ale také všechen lid. Král Jošiáš uzavírá smlouvu s Hospodinem, respektive aktualizuje platnost smlouvy dříve sepsané, nyní znovu objevené, čímž se začne rozvíjet deuteronomní teologie.[[779]](#footnote-779) Tehdy začíná také příběh vzniku knihy Deuteronomium, v níž můžeme nalézt text: „*Ať se u tebe nevyskytne věštec, hadač, čaroděj*…“ (Dt 18,10). Podobné odmítnutí okultních praktik je zachyceno také v deuteronomistickém zpracování dějin. Ve Druhé knize Královské čteme: „*Prováděli své syny a dcery ohněm, obírali se věštěním a hadačstvím a propůjčovali se k činům, které jsou zlé v Hospodinových očích, a tak ho uráželi*“ (2 Kr 17,17). Takovéto texty můžeme nalézt i v knize Levitikus (Lv 19,26; 20,27). Ty jsou ovšem pravděpodobně ještě mladšího data, něž výše zmiňované texty, neboť jejich původ můžeme spojovat spíše s Kněžským spisem (P).[[780]](#footnote-780) Pro nás je důležité, že obsah textů Gn 37 - 50 neodpovídá myšlení deuteronomistického hnutí, což ostatně také prokázalo srovnání textů deuteronomistické školy s texty o Josefovi, které vyloučilo jakoukoliv spojitost.[[781]](#footnote-781)

V Josefových příbězích však můžeme, poměrně bezpečně, rozlišit ještě jednu textovou vrstvu. Tou vrstvou jsou pasáže textu, které mají určitou spojitost s Kněžským spisem (P). Uvedli jsme, že tento pramen mohl s největší pravděpodobností vzniknout v době opětovného vybudování chrámu, tedy až v poexilním období. Nicméně, podle některých autorů mohl vzniknout už někdy před pádem judského království v roce 586 před Kr. Otázka správné datace tohoto pramene však pro naši problematiku není až tak podstatná, neboť je v Josefových příbězích zastoupen jen velice skromným podílem. Kromě počátku 37. kapitoly knihy Genesis (Gn 37,1n), je to krátká vsuvka v Gn 41 (Gn 41,46a) a text 46. kapitoly (Gn 46,6-27). Dále pak jsou to texty Gn 47,27b a 47,28; 48,3-6; 49,1a; 49,29-33 a 50,12-13.[[782]](#footnote-782)

Na tomto místě můžeme konstatovat, že utváření Josefových příběhů do podoby, v jaké je známe dnes, je po přidání textů příbuzných prameni P v podstatě u konce. Nicméně, pro úplnost musíme zmínit také činnost redaktora. Někteří autoři mají totiž problém s texty Gn 37,2a; 48,7 a 49,28. Jejich zařazení do Josefových příběhů pak přisuzují právě Redaktorovi (R).[[783]](#footnote-783) Podle některých teorií, však může být podíl Redaktora na výsledné podobě Josefova dobrodružství daleko větší. Nemůžeme zcela vyloučit možnost, že k majoritnímu textu nepřiřadil pouze výše uvedené fragmenty, ale například také problematickou kapitolu Gn 38 či poetickou pasáž Jákobovy závěti (Gn 49,1-28).[[784]](#footnote-784) V celkovém procesu utváření Josefových příběhů tak musíme činnost redakce (R) považovat pravděpodobně za jeho poslední fázi, což nás zároveň vede k závěru, že jsou tyto příběhy, ve své kompletní podobě, dokončeny někdy v rozmezí let 536-519 před Kr.[[785]](#footnote-785)

**6. CÍL SEPSÁNÍ VYBRANÝCH TEXTŮ**

V předcházejících kapitolách jsme přistupovali k našim textům z nejrůznějších stran. Kladli jsme si množství otázek, na které jsme se pokoušeli hledat odpovědi. Někdy se nám to dařilo s větším, někdy s menším úspěchem. Doposud jsme se však nezabývali podrobněji otázkou, co bylo sepsáním těchto textů zamýšleno? Jaký cíl sledovali autoři, když sepisovali Abrahamovo dobrodružství v Gn 14 a Josefovy příběhy? Co je přimělo k sepsání dobrodružství, která znali například z ústní tradice? Proč bylo tak nutné převést lidové vyprávění do písemné podoby? Vždyť tyto příběhy neobsahují žádné zákony a nařízení, žádné právní či kultické předpisy. Jednoduše řečeno, neobsahují žádné důležité informace, které by bylo nutné zaznamenat.[[786]](#footnote-786) Samozřejmě, důvod pro sepsání mohl být především ryze praktický. Svou roli zde určitě hrála obava o nestálost a proměnlivost příběhu v ústním podání, touha po písemném zachycení všeobecně známých a stále populárních dobrodružství národních hrdinů apod. Takovéto důvody však samozřejmě danou otázku plně nezodpovídají, neboť nám nevypovídají nic o tom, proč musely být sepsány právě tyto příběhy a ne jiné. A již vůbec tyto důvody neberou v úvahu možnost, že dané texty nemusí mít původ v ústní tradici, ale mohou být předem jednotně koncipované a účelově vytvořené. Nechceme tyto praktické důvody zcela zavrhnout, ale ponecháme je raději stranou a pokusíme se nalézt a roztřídit ostatní možné důvody, které jsou alespoň trochu pravděpodobné. Pokusíme se tak poodhalit všechny záměry, které byly při sepisování textů zamýšleny.

Mohli bychom si samozřejmě všechny záměry, které autor či autoři sledovali, rozdělit do dvou základních skupin. Na záměry historicko-sociální a na záměry teologické. V obou těchto základních skupinách bychom se následně mohli pokusit o nalezení cílů primárních i sekundárních. Nicméně, zdá se nám, že takováto systemizace nemusí být v případě všech vybraných textů nejvhodnější. Naše základní problematika se až častokrát příliš dotýká sféry, ve které je často velice obtížné rozpoznat hranici mezi oblastí, kterou bychom mohli označit jako historicko-sociální a oblastí teologickou.[[787]](#footnote-787) Taktéž rozlišování cílů na primární a sekundární může přinést nemalé komplikace. Všechny tyto námitky budou především platit v případě 14. kapitoly knihy Genesis, neboť se jedná o mnohem kratší text, ve kterém mohou případné jednotlivé cíle a oblasti zájmu splývat. U textu Gn 37 - 50 však můžeme z takovéto systemizace vyjít a nejdříve si představit historicko-sociální cíle a následně také teologii Josefových příběhů.

**6.1 Poselství 14. kapitoly knihy Genesis**

Jak Abrahamovo dobrodružství v Gn 14, tak i to Josefovo, tvoří součást příběhů patriarchů (Gn 12 - 50) a zároveň se, ve své podstatě, značně od těchto příběhů liší. A liší se samozřejmě také navzájem, což je ostatně patrné již při zběžném nahlédnutí. Zdá se také, že oba texty nejsou rozdílné pouze svým obsahem, rozsahem, zaměřením, formou, uměleckou úrovní zpracování, případně dobou a místem vzniku, ale také přístupem k problematice moci a vlády. Zatímco text Gn 14 je na první pohled zaměřen spíše proti království, Josefovy příběhy ve své celkové podobě oslavují pozitivní dopady silné monarchie. Na druhou stranu se však oba texty v něčem podobají. Jednak tedy tím, že se v nich určitý přístup k pojetí moci vůbec odráží, ale především také tím, že v obou případech najdeme v daných textech také jistý názorový protipól vůči dominantnímu přístupu k problematice moci a vlády. V Josefových příbězích se jedná o odmítnutí monarchie ve 37. kapitole knihy Genesis, v případě Abrahamova dobrodružství půjde o epizodu s Malkísedekem (Gn 14,18-20), která je zaměřena na podporu království či centralizované moci. Celé toto vyprávění obsahuje tedy nejen kontrast mezi uvěřitelným a neuvěřitelným materiálem,[[788]](#footnote-788) ale také mezi přístupem k monarchii, což si ostatně také ukážeme.

**6.1.1 Obraz slavné minulosti a nová naděje**

Již několikrát jsme zmiňovali, že Abrahamovo dobrodružství, zachycené v textu 14. kapitoly knihy Genesis, má zcela jiný charakter, než je tomu v případě ostatních Abrahamových příběhů. Hlavní hrdina zde nevystupuje jako bezmocný nomád bez domova, smířlivý manžel či poslušný muž, ale naopak, jako člověk, jenž třímá ve svých rukou tak velkou moc, že jí nejsou schopni s úspěchem konkurovat ani největší králové tehdejšího světa. Tam, kde místní vládci neuspějí a zcela selhávají, tam Abraham vítězí. Autor tohoto textu tak činí z Abrahama významnou postavu, zasahující rozhodným způsobem do světových dějin tím, že jej představí jako vítěze nad čtyřmi mocnými králi.[[789]](#footnote-789) Takováto snaha pramenila především pravděpodobně z politicko-sociálních poměrů, které panovaly v době sepsání daného příběhu.[[790]](#footnote-790) Autor chtěl jednoduše připomenout slavnější období existence jeho národa. Připomenout chvíle, kdy Izrael nebyl pouhou bezmocnou loutkou bez vlastní nezávislé vlády. Je to vzpomínka na dobu, kdy celý národ disponoval určitou vojenskou silou a hrál tak bezpochyby jistou mocenskou roli v celé oblasti.[[791]](#footnote-791) A právě představením významného předka, vítězícího Abrahama, chtěl autor připomenout slavnou minulost. Takováto retrospektiva mohla být chápána v době národního ponížení jako zdroj nové naděje v budoucnost.[[792]](#footnote-792) Otázkou však je, v čem přesně by tato nová naděje spočívala. Jednalo by se o zcela prosté připomenutí toho, že se jednou vše zlé obrátí v dobré a že se po časech úpadku opět mohou vrátit slavné dny? Takovýto povrchní náhled je samozřejmě možný a v určité míře by mohl pomoci překonat lidu národní ponížení, nicméně, v našem případě se nejspíše nebude jednat o takovýto druh naděje. Musíme proto počítat spíše s nějakým hlubším významem.

Jako nejpravděpodobnější možnost se nabízí, že novou naději mohou Izraelci nalézt u Hospodina, neboť je to Bůh, kdo vítězí nejen v Abrahamově dobrodružství, ale především v dějinách. To může být teologické poselství našeho textu. Hospodin vítězí, protože třímá skutečnou moc, kterou pouze na okamžik propůjčuje Abrahamovi, aby byl schopen porazit velké krále z východu. Jako podpůrný důkaz pro toto tvrzení můžeme uvést dva texty 14. kapitoly knihy Genesis. První známka toho, že vítězí především Hospodin, se může skrývat za odkazem na 318 Abrahámových zasvěcenců v Gn 14,14. Samotný tento počet bojovníků by v reálné rovině Abrahamovi jen stěží stačil k porážce velké armády. Proto je zcela zřejmé, že jej autor použil k symbolickému vyjádření určitého poselství. Je také tedy pravděpodobné, že se toto číslo bude vázat k nějaké vyšší síle či moci. Již v předcházejících kapitolách jsme se o tomto čísle dostatečně zmiňovali, nyní proto jen připomeňme, že ať již se za tímto kódem skrývá Abrahamův služebník Elíezer (*Můj Bůh je pomoc*), nebo astronomický údaj,[[793]](#footnote-793) vždy se jedná v určitém ohledu o připomínku Hospodinovy pomoci, bez níž by Abraham nedokázal zvítězit.

Druhý odkaz na Hospodinovu moc se může skrývat v textu Gn 14,22n, ve kterém Abraham vysvětluje králi Sodomy, proč si neponechá oprávněný díl kořisti. Zmiňuje se zde o přísaze Hospodinu, kterou učinil.[[794]](#footnote-794) Své odmítnutí kořisti tedy podpírá přísahou Bohu, která jej konkrétním způsobem zavazovala. Samotný pojem přísahy může odkazovat na určitý smluvní vztah,[[795]](#footnote-795) který se v našem případě týká Abrahama a Hospodina. Obvykle se tato pasáž vysvětluje tím, že zde autor chtěl zdůraznit Abrahamovu velkorysost.[[796]](#footnote-796) Nicméně, pro nás je v této chvíli důležitější podstata Abrahamova závazku k Bohu. Na první pohled se sice může zdát, že takto vyjádřený vztah je pouze jednostranný. Vždyť je to pouze Abraham, kdo se přísahou k něčemu zavazuje. Ve skutečnosti se však jedná o oboustranný závazek.[[797]](#footnote-797) Abraham dodržením svého závazku sleduje naplnění smlouvy, která se určitým způsobem váže k jeho vojenskému vítězství. Hospodin umožní Abrahamovi zvítězit, čímž dostojí svému závazku. Odmítnutí kořisti může být tedy chápáno, jako by Abraham dával najevo, že sám není skutečným vítězem, který má právoplatný nárok na zaslouženou odměnu. Opravdovým vítězem je Hospodin a Abraham to dává svou přísahou všem znát.

Obraz slavné minulosti, zachycený ve 14. kapitole knihy Genesis, v sobě nese, kromě teologického poselství o vždy a všude vítězícím Hospodinovi, také poselství morální. To je vyjádřeno nejen v epizodní roli Lota, ale především v Abrahamově síle a ochotě pomoci i ve zcela beznadějně se jevící životní situaci. Také v tomto morálním poselství se může navíc skrývat nová naděje pro těžce zkoušený národ. O čem nás tedy může poučit osud Lota? Především o tom, že nemáme volit příliš zištně.[[798]](#footnote-798) Zištně volí Lot, když si vybírá pohodlný život v Sodomě.[[799]](#footnote-799) Ale i přes to, že se dopouští takovéto chyby, následkem čehož se stává pouhou bezmocnou obětí divoké válečné mašinérie, je zcela nečekaně zachráněn hrdinským a nesobeckým činem Abrahama,[[800]](#footnote-800) který stále cítí odpovědnost za svého příbuzného a jde mu na pomoc. Vše co má a čím disponuje, má pro Lota. Dokonce i smlouvu, která jej váže s usedlíky, využívá ve prospěch ohroženého.[[801]](#footnote-801) Abrahamovo jednání může být vzorem pro Izrael, upomínkou toho, jak je důležitá vzájemná soudržnost a věrnost daným závazkům. Na osudu Lota je zase patrné, že i v těch nejtěžších chvílích a v obdobích největší bezmoci, zde stále existuje naděje na záchranu.

**6.1.2 Etiologický význam Malkísedekova požehnání**

I když budeme nahlížet na 14. kapitolu knihy Genesis jako na celistvý text, který není sestaven z různých textových vrstev, neubráníme se pocitu, že epizoda s Malkísedekem k dané kapitole jaksi nepatří.[[802]](#footnote-802) Také sepsáním této pasáže sledoval autor zcela jiný cíl, než je tomu v případě majoritní části textu, kde chtěl především připomenout slavnou minulost, poukázat na všemocnost Hospodina a poskytnout tak národu novou naději. Epizoda, zachycená v Gn 14,18-20, má však význam etiologický.[[803]](#footnote-803) Abraham se nepokořil a nesklonil před mocí velkých králů, zcela zastínil místní vládce, pouze před Malkísedekem se „sklání“, aby přijal jeho požehnání a podvoluje se jeho moci tím, že mu dává desátek z kořisti. Tento text musel být samozřejmě z nějakého důvodu sepsán a můžeme předpokládat, že v jistém ohledu mohl čtenářům přinášet určité speciální poselství.[[804]](#footnote-804) Jaké to poselství však může být? Především se zde poprvé setkává vyvolený „svatý“ národ, zastoupený Abrahamem, a vyvolené „svaté“ město, které reprezentuje král-kněz.[[805]](#footnote-805) Nicméně, nabízí se nám hned několik možných výkladů tohoto textu. Míra pravděpodobnosti jednotlivých možností, které si představíme, však závisí přímo na době vzniku daného příběhu. Jinými slovy řečeno, doba vzniku tohoto textu určuje jeho poselství.

První možností je, že se může skutečně jednat o velmi starodávnou tradici, která má původ v předstátním období či v době rané monarchie. Pak by v tomto vyprávění mohla být zachycena určitá legitimizace smluvních vztahů mezi Izraelem a kenaanskými králi.[[806]](#footnote-806) Případně můžeme také uvažovat o snaze po ukotvení nové formy kultu a uspořádání společnosti.[[807]](#footnote-807) Pak by se také jednalo o první náznak monarchistické propagace. Nicméně, není vůbec jisté či dokonce pravděpodobné, že by tato část vyprávění pocházela až z tak dávné doby. Spíše můžeme uvažovat o tom, že se tato tradice pokouší spojit Abrahama s místem Davidova trůnu a Malkísedek zde vystupuje jako prototyp spravedlivého krále a předchůdce davidovské dynastie.[[808]](#footnote-808) To by ovšem znamenalo, že by tento text musel být sepsaný v období monarchie a zaměřený na čtenáře či posluchače z téže doby. Jednalo by se tak o tradici zaměřenou nejspíše na protimonarchistickou část obyvatelstva.[[809]](#footnote-809) V souvislosti s určitou monarchistickou propagací se také nabízí chápání epizody jakožto reakce na rozepře mezi Jeruzalémem a venkovem, o čemž jsme se ostatně již také v jedné z předcházejících kapitol zmiňovali. Ve všech uváděných případech by se však vždy jednalo o monarchistický prostředek vyzývající k podrobení se královské moci a odvádění poplatků.[[810]](#footnote-810) Poslední možností, o které můžeme uvažovat, je předpoklad, že text vznikl až v poměrně pozdní době, tedy konkrétně v poexilním období. V takovém případě však s největší pravděpodobností neponese žádné monarchistické poselství. Spíše by bylo vhodnější uvažovat o náboženských či kultických důvodech sepsání. Izrael zde dostává požehnání od svého posvátného místa. A národ je tak posvěcen svou svatyní.[[811]](#footnote-811) Můžeme sice také uvažovat o jakési vzorové předloze pro odvádění pravidelného desátku, jak jsme se o tom již zmiňovali výše, nicméně, retrospektivní pohled na Jeruzalém, jakožto starodávné mocenské středisko, oddané službě Hospodinovi, bude nejspíše pravděpodobnějším poselstvím. V poexilním období zůstalo židovskému národu jen jedno mocenské centrum, které navíc skutečnou mocí příliš neoplývalo.[[812]](#footnote-812) Podstatnější však bylo, že to bylo také kultické centrum. Jeruzalémský Chrám se stal, po svém opětovném vybudování, zase jedinou svatyní Hospodina a tím i celého kultu.[[813]](#footnote-813) A tak se zdá velice pravděpodobné, že právě zobrazení daného místa, v určité dějinné tradici a kontinuitě, mohlo být pro autora velice důležité.

**6.2 Cíl sepsání Josefových příběhů**

**6.2.1 Historicko-sociální záměr**

Již na počátku druhé části druhé kapitoly této práce jsme uvedli, že jedním z možných sekundárních cílů, které mohlo sepsání Josefových příběhů sledovat, bylo poukázání na pozitivní charakter centralizovaného státu a monarchie. Zmínili jsme také, že je tomu tak především proto, protože se zde v některých kapitolách dostává do popředí problematika moci a vlády. Autor se zde pokusil konfrontovat dvě rozdílné společenské formy. Rodinné zřízení zde vstupuje do interakce s monarchií. Protínají se zde nejen dimenze vnějších společenských vztahů s vnitřními rodinnými vazbami, ale také zároveň dva vzájemně si odporující přístupy k monarchii a státnímu zřízení. Dříve však, než si přiblížíme pravděpodobné sekundární záměry, je nezbytné zamyslet se nad primárním historicko-sociálním poselství Josefových příběhů v jejich kompletní podobě.

**6.2.1.1 Historie čtvrté generace**

V knize Genesis Hospodin přislíbí patriarchům zemi a rozmnožení potomstva. Nemůžeme se tedy divit, že výčty potomstva, genealogie, představují významnou stavební složku celé této knihy. Spojují dobrodružství praotců s příběhy předvěku, čímž vytvářejí souvislou linii vyvoleného rodu. Takovýto genealogický charakter je taktéž velmi důležitý z hlediska možnosti propojení již konstituovaného národa s jeho kořeny v dávnověku. Rovina vztahů mezi národní prehistorií a historií bude také místem, kde můžeme hledat jeden z možných primárních důvodů, proč byly Josefovy příběhy sepsány. Texty knihy Genesis 37-50, ve své komplexnosti, neobsahují samozřejmě pouze vyprávění o Josefovi, ale zachycují dobrodružství celé čtvrté generace vyvolené rodiny, které Hospodin přislíbil zemi i rozmnožení v národ.[[814]](#footnote-814) Tyto přísliby jsou ostatně podstatou celé další historie této rodiny, z níž se národ opravdu vytvořil, a která si po událostech Exodu začala nárokovat vyšší právo na přislíbenou zemi. Vedle této skutečnosti je dobré si také uvědomit, že Josef, ani žádný z jeho bratří, nepatří mezi tři patriarchy, jimž Bůh dává přísliby. On i jeho bratři patří ke čtvrté generaci, která již přísliby nedostává, čímž je v jistém ohledu narušen přímý a ideální vztah k budoucí historii. Což ostatně může být také jeden z důvodů, proč nejsou Josefovy příběhy častěji a výrazněji zmiňovány v dalších knihách Starého zákona.[[815]](#footnote-815)

Co se týče příslibů, které dává Hospodin Josefovým předkům, budou mít události popisované v knize Genesis 37-50 význam pro naplnění především jednoho z nich. Na první pohled se může zdát, že toto vyprávění nemusí mít zásadní význam pro následné ambice historického národa. Tedy především ne pro podložení a zdůvodnění územních nároků. Můžeme říct, že význam těchto textů spočívá naopak v zachycení událostí, které vedou k úspěšnému rozmnožení potomstva a jeho přeměně ve skutečný lid či národ. To však samo o sobě vede ve své podstatě také k naplnění příslibu druhého. Jedině početný lid může obsadit přislíbenou zemi a udržet ji proti ostatním národům. Jestliže si uvědomíme, že nejdůležitějším momentem v historii Izraele byl beze vší pochybnosti Exodus, musíme si rovněž připustit, že bylo potřeba zaznamenat události, které mu nutně předcházely. Exodus je vrcholem i základem dějinného dobrodružství celého národa. Významné postavení této události přidalo také na důležitosti událostem, které ji předcházely. Skutečný historický zlom si je opravdu možné uvědomit pouze tehdy, když jej můžeme pozorovat na pozadí cesty, která k němu vede.

Aby se tedy mohl uskutečnit Exodus, případně, aby se mohl uskutečnit jakýkoliv významný obrat v dějinách národa, musí tento národ teprve vzniknout. Předzvěst, předobraz tohoto národa je nám dán v poslední genealogii knihy Genesis, nacházející se ve 46. kapitole. Jákob se svou rodinou opouští Kenaan a z výčtu jeho potomků je zřejmé, že mu Bůh opravdu požehnal. Je otcem a dědečkem velkého množství synů a vnuků. Celkový počet jeho rozsáhlého potomstva je vyjádřen číslem sedmdesát,[[816]](#footnote-816) které nám naznačuje, že rodina dosáhla nezbytné plnosti a je kompletní.[[817]](#footnote-817) Dané číslo nám může také poukazovat na skutečnost, že rodina je připravena na proměnu v národ. Ta se má následně uskutečnit v Egyptě.

Musíme si uvědomit, že vše v tomto příběhu je nasměrováno na záchranu Jákobova rodu a na naplnění příslibu, který dal Bůh patriarchům. Je tedy také charakteristické, že se vyprávění, které se týká Josefova působení v roli vezíra na dvoře egyptského krále, zcela vyhýbá popisu jakýchkoli vnějších afér a politiky krále. Nenajdeme zde zmínky o válkách, národních konfliktech a mocenských bojích. Pozornost je věnována pouze vnitrostátní problematice, týkající se sociální a ekonomické situace.[[818]](#footnote-818) Což, jinými slovy řečeno, znamená, že také toto vyprávění je zaměřeno především na přípravu vhodného prostředí pro možnost naplnění příslibu.

**6.2.1.2 Legitimita vlády**

Problematikou moci a vlády jsme se již podrobně zabývali v předchozích kapitolách a také jsme již, alespoň částečně a v souvislosti s tradicemi obsaženými v textu, naznačili důvody, které mohly vést autora k tomu, proč se podobnými otázkami zabýval. Nyní je potřeba přiblížit si takovéto důvody poněkud blíže a v kontextu celého vyprávění. Uvedli jsme také, že poukázání na pozitivní charakter centralizovaného státu a monarchie je pravděpodobně jeden z možných sekundárních cílů, které sepsání Josefových příběhů sledovalo. Tyto příběhy, ve své kompletní podobě, sice mohou být samozřejmě chápány jako oslava monarchie, jakožto sociálního zřízení, které zvítězilo nad řádem rodinného společenství, ovšem samotné rozebírání této problematiky mohlo být jen stěží primárním cílem autora. V opačném případě by jí nejspíše vyhradil mnohem více prostoru ve svém textu. Dalším důvodem je skutečnost, že v případě některých textů může přece jen existovat možnost absence reálného záměru autora, zachytit rovinu problematiky vnějšího politického zřízení. Ve druhé kapitole jsme uvedli, že sice není pravděpodobné, aby autor v Gn 37,5-11 ztvárnil tak komplikovaným způsobem pouze předobraz Josefova vyvýšení v Egyptě a neměl v úmyslu vtisknout do svého textu hlubší skutečnosti související s politickou historií, nicméně, i s takovouto možností musíme počítat.

Pozitivní charakter královské vlády a moudré správy státu však v textu zachycen je. Našim úkolem pak je poodhalit určité pravděpodobné či možné poselství, které z takovéhoto přístupu vyplývá. Již jsme se také zmiňovali o jisté paralele, která může být spatřována mezi příběhem Josefovým a osudem Jarobeáma. Uvedli jsme sice, že určitá podobnost nemusí nic vypovídat o jakémkoli vzájemném vztahu mezi Josefovým dobrodružstvím a postavou Jarobeáma, případně dobou vzniku severního království, nicméně, připustili jsme také, že pro legitimitu nově vzniklého státního útvaru mohla být podobná tradice zajímavá, ne-li přímo významná.[[819]](#footnote-819) Nyní si můžeme tuto myšlenku rozvinout poněkud více.

Zachycení problematiky moci a vlády, ale také například snaha o vysvětlení, proč je Šekem dědictví Josefovo,[[820]](#footnote-820) případně, proč mají josefské kmeny v Izraeli přednostní postavení,[[821]](#footnote-821) se může vztahovat, mimo jiné, právě k výše zmíněné legitimitě vlády, pro kterou je podstatný odkaz na jistou urozenost v původu dvou izraelských kmenů. A nebude jistě náhoda, že k jednomu z těchto dvou kmenů patří také první král Izraele Jarobeám.[[822]](#footnote-822) Text Gn 37 - 50, ve své komplexnosti, jednoduše vypovídá o prosté skutečnosti, že kmeny Efrajim a Manases jsou určitým způsobem svázány s vysokou aristokracií a vládními kruhy obrovské říše, jejíž vliv byl ještě i v době sepsání příběhu zřetelně patrný. Stačí si jen vzpomenout na text Gn 41,40-45, ze kterého vyplývá, že se Josef stal vezírem, druhým mužem po králi. Je zcela zřejmé, že člověk takového postavení potřebuje vhodnou ženu, nejlépe urozeného původu. Dost možná, díky rodinným vazbám, spřízněnou se samotnou vládnoucí dynastií. Otec této ženy, Potífera, je v textu představen jako kněz z Ónu. Ón, jinak také Héliopolis, byl v období Nové říše největším městem Egypta a vzhledem ke své poloze bylo toto město také přirozenou branou pro styk s Palestinou.[[823]](#footnote-823) Především se však v tomto městě nacházelo významné kultovní centrum a svatyně boha Re, o čemž jsme se ostatně také již zmiňovali. Můžeme tedy předpokládat, že právě Potífera byl knězem, případně dokonce veleknězem, tohoto božstva. Jednalo by se tak o velmi významného muže z významného města, který měl blízko k osobě panovníka. Bylo by dokonce pravděpodobné, že by mohli být v určitém příbuzenském poměru. A dcera takovéhoto muže se stává pramatkou dvou izraelských kmenů.[[824]](#footnote-824) Praotec těchto kmenů, Josef, měl, jakožto vezír, taktéž blízko k osobě panovníka. Takovým původem se vskutku ostatní kmeny chlubit nemohly. A opět nebude jistě náhoda, že tento vynikající původ náleží nejznámějším a nejvlivnějším kmenům severního království.[[825]](#footnote-825)

Zůstává otázkou, zda tuto vypovídací hodnotu příběh měl v době svého sepsání, respektive v době sepsání majoritní části textu, tedy někdy v rozmezí 9 – 7 století před Kr. S velkou pravděpodobností můžeme říct, že ano. Egypt již samozřejmě nebyl v této době tak vlivnou a mocnou říší, jako tomu bylo ve druhém tisíciletí před Kr. a jeho vliv na Palestinu značně zeslábl.[[826]](#footnote-826) Posledním králem, který se pokusil poměrně agresivním způsobem zasáhnout do politiky v Levantě, byl Šešonk I. Jeho pokus o opětovné získání vlivu, i přes jasné vojenské vítězství, však vyšel z dlouhodobého hlediska naprázdno.[[827]](#footnote-827) Nicméně, i tak se tato výprava vryla do paměti obyvatel Kenaanu, kteří ji neopomněli zaznamenat ve svých textech. Tato událost je zachycena v 1Kr 14,25-26 a 2Pa 12,2-9, kde je popisováno, jak se egyptský král Šíšak zmocnil jeruzalémských pokladů. Jinými slovy řečeno, Egypt byl i nadále, navzdory vnitřní roztříštěnosti a nestabilitě, v porovnání s mnohem menšími státními útvary v Syro-palestině, velmocí, a jakákoliv, byť jen legendární, spojitost s vládnoucími kruhy této mocnosti, mohla představovat určitou dávku prestiže.

Existuje také určitá možnost, že výše zmíněný vztah k egyptskému královskému dvoru, zachycený v našich textech, nemusel být pouze legendární. Ostatně, může se vázat právě k uvedenému vojenskému tažení faraona Šešonka. V první kapitole této práce jsme uvedli, že první mocenský útvar na Benjamínské vysočině, jakási zárodečná forma království, zaniká dříve, než dojde k jeho přeměně z charismatického druhu panství na typ tradiční, jenž se váže na systém nástupnictví. Tento pád mohly ovlivnit jak vnitřní příčiny, tedy především nedostatečná legitimizace královské moci, tak také příčiny vnější, z nichž nejpravděpodobnější se jeví mohutná a devastující vojenská kampaň. Původní oblast hustého osídlení je každopádně ve druhé polovině 10. stol. před Kr. téměř vylidněna a osídlení i centrum moci se v následujícím období posouvá severně k Šekemu. Předpokládejme, že je to právě Šešonkova válečná kampaň, která zcela pustoší Benjamínskou vysočinu.[[828]](#footnote-828) A nejedná se přitom o pouhý loupeživý vpád či ničivý nájezd. Účel tohoto tažení byl, jak jsme již uvedli, zcela jiný. Jednalo se o pokus oživit egyptskou moc v Kenaanu.

Dobýt nějaké území však samozřejmě nestačí. Z hlediska dlouhodobé politické strategie je potřeba dosadit v dané lokalitě schopnou a loajální vládu. Jednou z možností je vyvolit pro tento účel někoho z místních obyvatel, neboť cizí původ nového vládce či místodržitele by se nemusel setkat s porozuměním. Vhodné je vybrat takovou osobu, která nebude popuzovat své nové poddané a zároveň bude dostatečně poegyptštěna, což zaručí její věrnost faraonovi. Takovou osobou je bezpochyby Jarobeám, který nachází azyl právě na dvoře krále Šešonka I. (1Kr 11,40). Po vítězném egyptském tažení, které se soustřeďuje, mimo jiné, především na severní oblast vysočiny a zajordánská území,[[829]](#footnote-829) může být do čela nové „kolonie“ postaven právě Jarobeám. Pro takovéto tvrzení samozřejmě neexistují žádné historické důkazy, na druhou stranu však právě takovýto či podobný původ mocenské základny severního království Izraele může dostatečně zdůvodňovat, proč na tomto území vzniká následně literární dílo, které propaguje funkčnost královské centralizované vlády, na rozdíl od tradičního segmentárního společenského zřízení, dílo, které se zajímá o egyptské hospodářství a správní systém, a kterému nevadí poegyptštěný hlavní hrdina či jeho pohanská žena.

**6.2.2 Teologie jednotlivých textů**

Poselství Josefových příběhů v jejich kompletní podobě je, i přes většinou zcela pozitivní přístup k monarchii a centralizované vládě, zcela jasné. Je to Hospodin, kdo třímá opravdovou moc. Jen jeden jediný Bůh vládne všemu a všem. Jedná se tedy o podobné poselství, jako v případě 14. kapitoly knihy Genesis. Tuto nespornou skutečnost si ostatně nyní ještě více přiblížíme, neboť vyplývá, jakožto logický důsledek, ze tří teologických myšlenek, které můžeme v celém textu nalézt a rozlišit.

V případě Josefových příběhů máme co dělat s poměrně obsáhle zpracovaným dílem, jež prošlo postupem doby mnoha úpravami, a které je navíc součástí mnohem většího a rozsáhlejšího celku. Takováto obsáhlá díla, z nichž se skládá Starý zákon, nesou rozhodně vždy určité teologické poselství. V  dílech se odráží vůdčí myšlenka a text ve své celkové podobě obsahuje jisté teologické výpovědi.[[830]](#footnote-830) Nejinak je tomu i v případě textu Gn 37-50. V komplexní podobě vyprávění, jak jsme ostatně již výše naznačili, můžeme nalézt tři hlavní teologické myšlenky. První z nich se týká dokonalé, univerzální přítomnosti Boha. Druhá pak poukazuje na skutečnost, že Bůh dokáže využít také hříšného lidského konání ke konečnému dobru, což je téma, které se dotýká Boží prozíravosti a vševědoucnosti. Třetí myšlenka se zabývá lítostí a odpuštěním, jakožto podmínkami spásy. Zachycení prvních dvou výpovědí je patrně také primárním cílem. Takovýmto tvrzením si však v případě třetí myšlenky nemůžeme být jisti, a tudíž se spokojíme s tím, že ji označíme jako cíl sekundární.

**6.2.2.1 Boží přítomnost přináší spásu**

 C. Westermann se domnívá, že hlavní teologický záměr celého příběhu se otevírá v  39. kapitole. Konkrétně má na mysli texty Gn 39,1-6 a 39,21-23.[[831]](#footnote-831) Během celé linie příběhu, který je zde popisován, je Bůh stále s Josefem. Tento fakt je také jednotícím motivem celé kapitoly.[[832]](#footnote-832) To, že Bůh je stále s ním, neovlivňuje pouze jeho způsob života, jeho životní cestu, ale také výsledky jeho práce.[[833]](#footnote-833) Takováto Boží přítomnost, podpora Josefa, nejprve vytváří pozitivní efekt v očích egyptského pána, později i faraa. Nepříznivé okolnosti přivádějí Josefa až na samotné dno propasti zoufalství, ale i zde jej Bůh doprovází.[[834]](#footnote-834) Není tedy divu, že po samotném pádu následuje opět vzestup, vždyť přítomnost Boha je podstatnou součástí požehnání.[[835]](#footnote-835)

Bůh je samozřejmě také s Josefem, když vysvětluje sny. Poprvé při interpretaci snů dvou úředníků ve vězení, podruhé při výkladu snů samotného faraa. Nejen, že je Bůh s Josefem, ale Bohu také ve skutečnosti náleží samotná interpretace. Takováto neustálá Boží přítomnost přináší spásu.[[836]](#footnote-836) Výklad snů totiž vede k záchraně lidu před hladomorem. Ne však zcela bezprostředně. K samotné záchraně je potřeba něco navíc. Bůh může uchovat životy všech lidí nejen díky instituci království a potřebným schopnostem, kterými obdařil Josefa,[[837]](#footnote-837) ale také díky jistému pozitivnímu vývoji Josefovy osobnosti.[[838]](#footnote-838)

Bůh je Josefovi nakloněn a požehnává vše, co Josef činí. Také tak by se dala jinými slovy popsat neustálá Boží přítomnost. Otázkou je, zda takováto teologie odkazuje svým způsobem také na určitý druh univerzalismu? Někteří autoři se domnívají, že ano. Nicméně, například C. Westermann upozorňuje na prostý fakt, že se takovéto pojetí nemusí nutně týkat univerzální všemohoucí působnosti Boha, ale je takovýmto způsobem vyjádřena pouze myšlenka, že „Bůh otců“ není spjat s konkrétní zemí či místem, ale s konkrétním lidem.[[839]](#footnote-839) Pravdou je, že podobné myšlenkové koncepty můžeme vysledovat již například v náboženských představách starých Sumerů. Podle nich člověk, podnikající výpravu na území ovládané určitým bohem, se musí nejprve ujistit, zda-li tento bůh bude stát při něm či proti němu.[[840]](#footnote-840) Oproti tomu zašly představy starých Egypťanů o něco dále. Jejich hrdinové, putující a pobývající v cizích zemích, si již nemusí nutně naklonit místní božstva, zcela si vystačí s přítomností vlastních bohů, jejichž vliv přesahuje hranice Egypta. Tato skutečnost je výstižným způsobem vykreslena v již dříve několikrát zmiňované povídce o Sinuhetovi. Když Sinuhet prožívá svá dobrodružství za hranicemi vlasti, modlí se a vzdává hold vlastním bohům. Je si dobře vědom skutečnosti, že pouze božstva egyptská, ne božstva místní, mu mohou zajistit úspěch.[[841]](#footnote-841) Z uvedeného příkladu je patrné, že více jak tisíc let před sepsáním Josefových příběhů, již existovala určitá náboženská koncepce, která se svým způsobem týkala univerzální působnosti určitých božstev. Myšlenku, že se takovýto druh universalismu odráží také v Josefově vztahu s Bohem, pak samozřejmě nemůžeme zcela vyloučit.

**6.2.2.2 Boží prozřetelnost**

Ihned od počátku Josefova dobrodružství se rozvíjí další teologická myšlenka. Hospodin nezasahuje do života čtvrté generace tak přímým způsobem, jak tomu bylo v případě tří patriarchů, ale ovlivňuje ji raději nepřímo. Činí tak prostřednictvím snů, případně řídí jednoduše kroky jejích členů. A především dokáže využít zlých skutků jednotlivých aktérů ke konečnému dobru.[[842]](#footnote-842) Josef má sny, v nichž jeho bratři vidí obraz budoucnosti. Ten obraz je zamlžený a budoucí události v něm nejsou přesně vykresleny, ale i tak se bratrům vůbec nelíbí. Ten obraz, společně s láskou, kterou Jákob projevuje Josefovi až příliš přehnaným způsobem, podmiňuje růst nenávisti a zloby v srdcích ostatních bratrů. Výsledkem rostoucí zlosti je hříšný skutek, kterého se na mladším bratrovi následně dopustí. Josef se ocitá velice blízko smrti a není to jen náhoda, že není zavražděn. Jeho prodej do otroctví je sice také neodpustitelný zločin, ale v kontextu následujících událostí se tento skutek stává základem pro záchranu vyvolené rodiny.[[843]](#footnote-843) Aby vyvolená rodina mohla přežít hladomor a dojít naplnění příslibu přeměny v národ, musí sestoupit do Egypta. Jinými slovy, Bůh zachraňuje lidstvo, navzdory tomu, že se častokrát svým jednáním žene samo do záhuby, a dokáže využít zle zamýšlených lidských skutků ke stvoření dobrého následku.[[844]](#footnote-844)

Celá takováto myšlenka je doslovně vyjádřena na dvou místech celého vyprávění. Poprvé ji můžeme nalézt v textu Gn 45,5: *„Avšak netrapte se teď a nevyčítejte si, že jste mě sem prodali, neboť mě před vámi vyslal Bůh pro zachování života.“*  Ještě výrazněji je tato myšlenka zachycena v Gn 50,20: *„Vy jste proti mně zamýšleli zlo, Bůh však zamýšlel dobro; tím co se stalo, jak dnes vidíme, zachoval naživu četný lid.“* Z těchto textů můžeme vidět, že se snaha o vykreslení prozřetelnosti Boha prolíná celým příběhem. Od počáteční kapitoly, přes Josefův vzestup, až na samý závěr, kde se nachází výše uvedené shrnutí celé myšlenky. Boží prozřetelnost, takovýmto způsobem zachycená, pak dává zcela zřetelně najevo, že Hospodin je skutečným vládcem světa a pánem dějin.

**6.2.2.3 Lítost je podmínkou spásy**

Boží zásah sleduje také kroky Josefových bratrů. Jejich temná minulost je začíná dohánět od jejich prvního sestupu do Egypta ve 42. kapitole. Skutečně je dostihuje až ve 45. kapitole, kdy se jim Josef dává poznat. Během celého tohoto vyprávění si bratři začali uvědomovat, že Bůh zná jejich provinění. Uvědomují si to však především proto, protože jim hrozí trest. Ale čas, kdy přiznají svou chybu, musí teprve přijít. Až potom je možné, aby také přišlo odpuštění. A odpuštění znamená jejich opravdovou záchranu.[[845]](#footnote-845) Samotné uvědomění si hříchu, či přiznání vlastních chyb, však k odpuštění a záchraně přece jen nestačí. Je potřeba projevit ještě opravdovou lítost. To se také jednomu z bratrů opravdu povede.

Hlavním protagonistou čtvrté generace je především Josef. V průběhu celého vyprávění prošla jeho postava osobnostní proměnou, především skrze všechny pády a vzestupy. V kontextu 38. kapitoly knihy Genesis však prošel proměnou osobnosti také Juda skrze konflikt s Támar. Snad právě díky této zkušenosti pochopil, že stíny minulosti mají nad námi moc do té doby, než si samotnou minulost připustíme a vyrovnáme se s ní. A to je činnost, kde žádné lži a přetvářka nepomohou.[[846]](#footnote-846) Toto ostatní bratři stále nechápou, a tak není divu, že se jejich mluvčím, v opravdu kritickém momentu, stává Juda. Jeho dojemná řeč v Gn 44,18-34 však v žádném případě není nějakým druhem vyznání hříchů. Zdá se, že zde není ani implicitně zahrnuta jakákoliv připomínka hrozného skutku, kterým se bratři proti Josefovi provinili. Přesto je zde jistý prvek, který činí tuto řeč zcela výjimečnou. Lítost a pocit viny se zde totiž projevují zcela neotřelým způsobem. Juda je ochoten se zcela nesobecky obětovat (Gn 44,33).[[847]](#footnote-847) Tato Judova ochota, případně celá jeho procítěná řeč, zapůsobí na Josefa a dojme jej následně k slzám a jistému druhu odpuštění.[[848]](#footnote-848)

Příběh o Josefových bratrech je příběhem o Božím záchranném zásahu, právě tak, jako o jeho požehnání. Josef však celou záležitost prožívá poněkud jinak. On je totiž ten, jehož bratři zavrhli a na němž se velmi provinili.[[849]](#footnote-849) Nezachvátí jej zlost, ani netouží po pomstě. Dá se však také říct, že na žádném místě vyprávění bratrům výslovně neodpouští. Utěšuje je, chlácholí, ale nikde jim neříká, že jim odpouští skutek, kterým se proti němu provinili. Naopak, podle toho, co jim říká v Gn 50,20, by se dalo soudit, že nejen trest, ale i odpuštění je záležitostí Boha. Když jej zde bratři žádají o odpuštění za svůj hříšný čin, Josef jim vyhoví opět nepřímo. Jeho téměř přehnaná citová reakce může mimo jiné poukazovat také na to, že rány na duši, které mu bratři způsobili, ještě nemusí být zcela zaceleny. Místo slov odpuštění zde zdůrazňuje teologický postoj, který mu pomohl vyrovnat se s osudem a vytvořit smysl života.[[850]](#footnote-850)

Z toho, co zde bylo uvedeno, lze vyvodit na závěr ještě jednu zajímavou skutečnost. Zlý skutek zanechává stopy nejen na duších provinilých bratří, ale také na duši jejich oběti. I po opakovaném ujištění, že jejich čin nedojde u Josefa odplaty, se možné pomsty přece jen děsí. I na samém konci vyprávění mají bratři strach, že se jim dostane zaslouženého trestu. A samotný Josef? Přestože možná touží po tom, aby mu dal Bůh zapomenout, paměť mu stále dobře slouží a nepříjemné vzpomínky čas od času zastíní jeho mysl. Na tom nic nezmění ani fakt, že se smířil se svými bratry, a že toto usmíření berou všichni vážně. Jizvy, které však zanechal hřích na duších všech zúčastněných, však nejdou vyléčit jakýmkoliv lidským konáním. Ty může zahladit jedině a pouze Bůh.

**Summary**

This thesis deals with the theme of power and rule in the Book of Genesis. More specifically in the narratives Gen. 14 and Gen. 37 - 50. Both the narrative Gen. 14 and the Joseph story are extraordinary texts. Abraham's victory over the Eastern kings contains some of the most difficult and most debated material in the patriarchal history. First of all, the picture given here of Abraham as a warrior is quite different from that of the other Abraham narratives. And the Joseph story does not fit well in the patriarchal history either. On the other hand, no piece of prose elsewhere in the Bible can equal the literary standard attained by the Joseph story of Genesis. Only few extra-Biblical works in the ancient Near East can rival it in the excellence of style and composition. However both the narratives contain similar preoccupation with the problem of political authority, more specifically, with the fundamental problem of royal authority.

This work represents, broadly speaking, an overview of the relations between real history and two stories of the Genesis. It tries to describe what the authors of these stories knew about life in the Bronze Age or Early Iron Age. When and where were the stories created? Who were they written by? And last but not least, the thesis points to the truth that God is the Lord. This fact has never been called into question in ancient Israel, but on the other hand, it had never been made very clear whether some human beings should be allowed to rule over the others.

**Resumé**

Tato práce se zabývá tématikou moci a vlády v knize Genesis. Konkrétněji ve vyprávěních Gn 14 a Gn 37 - 50. Jak vyprávění Gn 14, tak i Josefovy příběhy jsou mimořádné texty. Abrahamovo vítězství nad východními králi obsahuje nejsložitější a nejdiskutovanější látku z historie praotců. V prvé řadě obrázek, který nám představuje Abrahama jako bojovníka, je zcela odlišný od toho z ostatních vyprávění o Abrahamovi. A Josefův příběh také dobře nezapadá do dějin praotců. Na druhou stranu, žádná jiná část prózy v Bibli se nemůže rovnat literární úrovni, které dosahuje Josefův příběh v knize Genesis. Jen málo mimo biblických prací ze starověkého Blízkého východu mu může konkurovat znamenitostí stylu a kompozice. Nicméně, obě vyprávění obsahují podobné zaujetí problémem politické autority, konkrétněji základním problémem královské autority.

Tato práce představuje, ve své podstatě, náhled na vztahy mezi reálnou historií a dvěma příběhy knihy Genesis. Pokouší se popsat, co autoři těchto příběhů věděli o životě v době bronzové či rané době železné? Kdy a kde byly příběhy vytvořeny? Kdo příběhy sepsal? V neposlední řadě práce poukazuje na skutečnost, že Bůh je Pán. O tomto faktu nebylo nikdy ve starověkém Izraeli pochybováno, ale na druhou stranu, nebylo nikdy zcela jasné, zda-li by měla některá lidská bytost mít povoleno vládnout nad ostatními.

**BIBLIOGRAFIE**

Prameny

*Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona,* Praha: Biblická společnost, 1990.

*Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona,* (včetně deuterokanonických knih), Praha:

 Česká biblická společnost, 2007.

*hrwt yXmwx hXmx, Pět knih Mojžíšových*, Praha: Sefer, 2012.

Literatura

ALLMEN, Jean-Jaques von, *Biblický slovník,* Praha: Kalich, 1991.

ALTER, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, USA: Basic Books, 1981.

ALTER, Robert, *The Five Books of Moses*, New York: W.W. Norton & Company,

 2004.

ASSMANN, Jan, *Herrschaft und Heil,* München: Carl Hanser Verlag, 2000.

BÁRTA, Miroslav, *Sinuhe, the Bible and the Patriarchs*, Praha: SET OUT, 2003.

BENACCHIO, Leopoldo, *Atlas vesmíru,* Praha: Universum, 2004.

BIČ, Miloš, *Palestina od Pravěku ke křesťanství, III. Řeč a písemnosti,* Praha: Husova

 československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1950.

BIČ, Miloš, *Stopami dávných věků,* Praha: Vyšehrad, 1979.

BLEIBERG, Edward, *The Official Gift in Ancient Egypt*, Norman: The University of

 Oklahoma Press, 1996.

BLENKINSOPP, Joseph, *The Pentateuch*, New York: Doubleday, 2000.

CALLENDEROVÁ, Gae, *Renesance Střední říše*, in SHAW, Ian, *Dějiny starověkého*

 *Egypta*, Brno: BB art, 2003.

CAMPBELL, F. Antony, O’BRIEN, A. Mark, *Sources of the Pentateuch*, Minneapolis:

 Fortress Press, 1993.

CARPICECI, C. Alberto, *Kunst und Geschichte in Ägypten,* Florence: Bonechi, 2000.

COLLIER, Mark, MANLEY, Bill, *Jak číst egyptské hieroglyfy*, Praha: Volvox Globator, 2007.

COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003.

DAVIES, W. V., *Egyptské hieroglyfy,* Praha: Volvox Globator, 2002.

DORSEY, A. David, *The Literary Structure of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker Academic, 2004.

FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *David a Šalomoun*, Praha: Vyšehrad,

 2010.

FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *Objevování Bible*, Praha: Vyšehrad, 2007.

FREUND, A. Richard, *Digging through the Bible*, Lanham: Rowman&Littlefield Publishers, 2010.

FREVEL, Christian, *Grundriss der Geschichte Israels,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012.

FRIEDMAN, E. Richard, *The Bible with Sources Revealed,* New York: HarperCollins

 Publishers, 2005.

FRIEDMAN, E. Richard, *The Hidden Book in the Bible,* New York: HarperCollins

 Publishers, 1999.

FRIEDMAN, E. Richard, *Who Wrote the Bible?*, New York: HarperCollins Publishers, 1989.

GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997.

GUNKEL, Hermann, *The Legends of Genesis*, Chicago: Open Court, 1901.

HELLER, Jan, *Výkladový slovník biblických jmen*, Praha: Vyšehrad, 2003.

HELLER, Jan, PRUDKÝ, Martin, *Obtížné oddíly knih Mojžíšových,* Kostelní Vydří:

 Karmelitánské nakladatelství, 2006.

HENTSCHEL, Georg, *Das Buch der Richter,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte*

 *Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012.

HENTSCHEL, Georg, *Die Samuelbücher,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte*

 *Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012.

HERODOTOS, *Dějiny*, Praha: Odeon, 1972.

HORNUNG, Erik, *Tajemný Egypt,* Praha: Paseka, 2002.

HRBEK, Mojmír, *„Smrt Boha“ v Nietzschově filosofii,* Praha: Academia, 1997.

CHALABY, Abbas, *Ganz Ägypten,* Florence: Bonechi, 2001.

CHALUPA, Petr, *Dynamika smlouvy v deuteronomistickém zpracování dějin*, Olomouc:

 Univerzita Palackého v Olomouci, 2008.

JANÁK, Jiří, *Brána nebes*, Praha: Libri, 2005.

JANDOUREK, Jan, *Sociologický slovník*, Praha: Portál, 2001.

JEPSEN, Alfred, *Královská tažení ve starém Orientu,* Praha: Vyšehrad, 1987.

JORDAN, Michael, *Encyklopedie bohů,* Praha: Volvox Globator, 1997.

KLÍMA, Josef, *Zákony Asýrie a Chaldeje*, Praha: Academia, 1985.

KRAMER, N. Samuel, *Historie začíná v Sumeru,* Praha: SNKLU, 1965.

KREJČÍ, Josef, *Pronárod,* in *Sborník Katolické teologické fakulty UK v Praze k 80.*

 *narozeninám ThDr. Františka Nováka,* Praha: Karolinum, 2000.

LEHNER, Mark, *Sfinga,* in HAWASS, Zahi, *Pyramidy,* Čestlice: Rebo Productions CZ, 2004.

LLOYD, B. Alan, *Pozdní doba*, in SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB

 art, 2003.

LURKER, Manfred, *Slovník biblických obrazů a symbolů*, Praha: Vyšehrad, 1999.

LUX, Rüdiger, *Josef*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001.

McDERMOTT, Bridget, *Warfare in Ancient Egypt*, Phoenix Mill: Sutton Publishing, 2004.

MERTZ, Barbara, *Lid obou zemí,* Ostrava: Domino, 2009.

NIWINSKI, A., *Příběh Théb ve Třetí přechodné době*, in *Théby. Město bohů a faraonů*,

 Praha: Národní muzeum, 2007.

NOVOTNÝ, Adolf, *Biblický slovník; První díl,* Praha: Kalich, 1956.

PETRIE, W. M. Flinders, *Egyptian Tales*, Dover: Dover Publications, 1999.

POSPÍŠIL, V. Ctirad, *Jako v nebi, tak i na zemi*, Praha: Krystal OP, 2007.

PRICE, Randall, *The Stones Cry Out*, Eugene: Harvest House Publishers, 1997.

PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*,

 Princeton: Princeton University Press, 1969.

RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973.

REDFORD, B. Donald, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50),* Leiden:

 E. J. Brill, 1970.

REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton:

 Princeton University Press, 1993.

RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2003.

ROAF, Michael, *Svět Mezopotámie*, Praha: Knižní klub, 1998.

ROBERTSOVÁ, Alison, *Vzestup bohyně Hathor*, Praha: KMa, 2008.

SEIDLMAYER, Stephan, *První přechodná doba*, in SHAW, Ian, *Dějiny starověkého*

 *Egypta*, Brno: BB art, 2003.

SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003.

SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988.

SCHARBERT, Josef, *Die Neue Echter Bibel,* Würzburg: Echter Verlag, 1986.

STROUHAL, Evžen, *Život starých Egypťanů*, Praha: Panorama, 1989.

TAYLOR, John, *Třetí přechodná doba,* in *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art,

 2003.

TYLDESLEY, Joyce, *Dcery bohyně Isis*, Ostrava: Domino, 1999.

TYLDESLEY, Joyce, *Hatšepsut,* Ostrava: Oldag, 1999.

TYLDESLEY, Joyce, *Jak soudili faraoni,* Praha: Metafora, 2000.

TYLDESLEY, Joyce, *Nefertiti*, Ostrava: Domino, 2000.

TYLDESLEY, Joyce, *Zlatý věk starého Egypta*, Ostrava: Domino, 2002.

VACHALA, Břetislav, *Staří Egypťané*, Praha: Libri, 2001.

VACHALA, Břetislav, *77 zajímavostí ze starého Egypta*, Praha: Albatros, 1989.

VAN DIJK, Jacobus, *Amarnské období a konec Nové říše,* in SHAW, Ian, *Dějiny*

 *starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003.

VAN GENNEP, Arnold, *Přechodové rituály*, Praha: NLN, 1997.

VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing

 Company, 1997.

VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007.

VERNER, Miroslav, *Pyramidy*, Praha: Academia, 1997.

VERNER, Miroslav, *Verlorene Pyramiden, vergessene Pharaonen,* Praha: Academia, 1994.

VLKOVÁ, I. Gabriela, *Slovo Boží a slovo lidské*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2007.

WEBER, Max, *Autorita, etika a společnost,* Praha: Mladá fronta, 1997.

WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995.

WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002.

WESTERMANN, Claus, *Joseph*, Edinburgh: T&T Clark, 1996.

WESTERMANN, Claus, *Tisíc let a jeden den,* Praha: Kalich, 1972.

ZAMAROVSKÝ, Vojtěch, *Bohové a hrdinové antických bájí,* Praha: Mladá fronta,

 1982.

ZAPLETAL, Bedřich, *Teze k vybrané sociologické problematice,* Ostrava: Katedra

 pedagogiky PdFOU, 1998.

ZENGER, Erich, *Das Zwölfprophetenbuch*, in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte*

 *Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012.

ZENGER, Erich, FREVEL, Christian, *Theorien über die Entstehung des Pentateuch im*

 *Wandel der Forschung,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte*

 *Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012.

ZORNBERG, G. Avivah, *The Beginning of Desire*, USA: Three Leaves Press, 1996.

Kolektivní díla

STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE, *Výklady ke Starému zákonu, Díl*

 *I.,* Praha: Kalich, 1991.

STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE PŘI SYNODNÍ RADĚ

ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ, *Starý zákon, I. Genesis,*

Praha: Kalich, 1968.

STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE PŘI SYNODNÍ RADĚ

ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ, *Starý zákon, IV. Jozue-*

*Soudců-Rút,* Praha: Kalich, 1969.

Slovníky

*Příruční slovník naučný*, III. díl, Praha, Academia, 1966.

Internetové odkazy

ALING, Charles, *Joseph in Egypt,* Part 4,in Bible and Spade, 16.01. 2003, dostupné

 na http://faculty.gordon.edu/hu/bi/Ted\_Hildebrandt/OTeSources/01-

Genesis/Text/Articles-Books/Aling\_JosephPt4\_BibSp.pdf, stav ke dni

10.7.2012.

ALING, Charles, *Joseph in Egypt,* Part 5, in Bible and Spade, 16.02. 2003, dostupné na

http://faculty.gordon.edu/hu/bi/Ted\_Hildebrandt/OTeSources/01-

Genesis/Text/Articles-Books/Aling\_JosephPt5\_BibSp.pdf, stav ke dni

10.7.2012.

SHUPAK, Nili, *A Fresh Look at the Dreams of the Officials and of Pharaoh in the Story of Joseph (Genesis 40-41) in the Light of Egyptian Dreams*, in Journal of the Ancient Near Eastern Studies, 30/2005, dostupné na http://learn.jtsa.sdu/Documents/pagedocs/JANES/Shupak30.pdf, stav ke dni 10.6.2010.

1. JANDOUREK, Jan, *Sociologický slovník*, Praha: Portál, 2001, str. 161. [↑](#footnote-ref-1)
2. ZAPLETAL, Bedřich, *Teze k vybrané sociologické problematice,* Ostrava: Katedra pedagogiky PdFOU, 1998, str. 43. [↑](#footnote-ref-2)
3. Jedná se o fenomén, jenž Nietzsche nazývá „vůle k moci“. To, že moc patří ke každému člověku, nalézá svůj extrém právě u Nietzscheho, neboť podle něj je vůle k moci podstatou samotného života. HRBEK, Mojmír, *„Smrt Boha“ v Nietzschově filosofii,* Praha: Academia, 1997, str. 73. [↑](#footnote-ref-3)
4. WEBER, Max, *Autorita, etika a společnost,* Praha: Mladá fronta, 1997, str. 49, 50. [↑](#footnote-ref-4)
5. JANDOUREK, Jan, *Sociologický slovník*, Praha: Portál, 2001, str. 161. [↑](#footnote-ref-5)
6. ZAPLETAL, Bedřich, *Teze k vybrané sociologické problematice,* Ostrava: Katedra pedagogiky PdFOU, 1998, str. 43, 44, 45. [↑](#footnote-ref-6)
7. Tyto tři typy panství Weber nazývá „čistými“, a podotýká, že ve skutečných dějinách se setkáváme s nejrůznějšími kombinacemi a úpravami těchto „čistých“ typů. WEBER, Max, *Autorita, etika a společnost,* Praha: Mladá fronta, 1997, str. 63. [↑](#footnote-ref-7)
8. WEBER, Max, *Autorita, etika a společnost,* Praha: Mladá fronta, 1997, str. 63. [↑](#footnote-ref-8)
9. V Judeji fungoval dynastický princip pravděpodobně již od počátku království, zatímco v Izraeli bylo dědičné nástupnictví před Omrím nepoznané a také po zániku Omríovské dynastie, nebylo ničím samozřejmým. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 97. [↑](#footnote-ref-9)
10. WEBER, Max, *Autorita, etika a společnost,* Praha: Mladá fronta, 1997, str. 63. [↑](#footnote-ref-10)
11. JANDOUREK, Jan, *Sociologický slovník*, Praha: Portál, 2001, str. 272. [↑](#footnote-ref-11)
12. Instituci státu zde chápeme jako organizované společenství na určitém území, jež má monopol na tvorbu právních norem, donucovací a exekutivní aparát, dohlížející na dodržování těchto norem apod. JANDOUREK, Jan, *Sociologický slovník*, Praha: Portál, 2001, str. 238. [↑](#footnote-ref-12)
13. WEBER, Max, *Autorita, etika a společnost,* Praha: Mladá fronta, 1997, str. 92. [↑](#footnote-ref-13)
14. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 8. [↑](#footnote-ref-14)
15. WEBER, Max, *Autorita, etika a společnost,* Praha: Mladá fronta, 1997, str. 93. [↑](#footnote-ref-15)
16. Nejedná se samozřejmě o rozdělování jakýchsi malých bezvýznamných políček, ale o rozlehlé pozemky s dostatkem dobytka a potřebného vybavení, aby každý nabyvatel získal jisté samostatné postavení, ovšem s pevnou vazbou a povinnostmi ke svému dobrodinci. WEBER, Max, *Autorita, etika a společnost,* Praha: Mladá fronta, 1997, str. 96. [↑](#footnote-ref-16)
17. V primitivním pojetí se takováto otcovská moc chápe jako skutečné vlastnictví takovýchto statků. WEBER, Max, *Autorita, etika a společnost,* Praha: Mladá fronta, 1997, str. 93. [↑](#footnote-ref-17)
18. WEBER, Max, *Autorita, etika a společnost,* Praha: Mladá fronta, 1997, str. 98. [↑](#footnote-ref-18)
19. Tento problém se netýká rozhodně pouze starověkých civilizací, ale vyskytoval se například také v Evropě v období vrcholného středověku. Zde stačí uvést příklad krále a císaře Karla IV., který v případě pokusu o zavedení zákoníku, později nazvaného Maiestas Carolina, nedokázal v roce 1355 prolomit odpor šlechty a přes veškerý svůj důvtip a politickou sílu dosáhl pouze částečného úspěchu tím, že některá ustanovení prosadil poněkud jiným způsobem. [↑](#footnote-ref-19)
20. WEBER, Max, *Autorita, etika a společnost,* Praha: Mladá fronta, 1997, str. 99. [↑](#footnote-ref-20)
21. BLEIBERG, Edward, *The Official Gift in Ancient Egypt*, Norman: The University of Oklahoma Press, 1996, str. 11, 12. [↑](#footnote-ref-21)
22. E. Strouhal se domnívá, že i přes velký počet úředníků – písařů nebyla egyptská byrokracie analogií moderní byrokracie, neboť nebyla překážkou rozvoje společnosti, ale naopak podpůrným systémem tohoto rozvoje. STROUHAL, Evžen, *Život starých Egypťanů*, Praha: Panorama, 1989, str. 264. [↑](#footnote-ref-22)
23. WEBER, Max, *Autorita, etika a společnost,* Praha: Mladá fronta, 1997, str. 101. [↑](#footnote-ref-23)
24. Jedná se o označení souboru přibližně 385 hliněných tabulek, popsaných klínovým písmem v akkadštině, které byly nalezeny na lokalitě Hagg Kandíl v Tel el-Amarně. Archiv obsahuje převážně dopisy babylonských, mitannských, asyrských a chetitských králů, ale také syrských i kenaanských knížat Amenhotepovi III., Amenhotepovi IV. a Tutanchamonovi, a opisy následných odpovědí egyptských králů. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 120. [↑](#footnote-ref-24)
25. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 319. [↑](#footnote-ref-25)
26. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *Objevování Bible*, Praha: Vyšehrad, 2007, str. 16. [↑](#footnote-ref-26)
27. NIWINSKI A., *Příběh Théb ve Třetí přechodné době*, in *Théby. Město bohů a faraonů*, Praha: Národní muzeum, 2007, str. 164. [↑](#footnote-ref-27)
28. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 297. [↑](#footnote-ref-28)
29. TAYLOR, John, *Třetí přechodná doba,* in *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 351. [↑](#footnote-ref-29)
30. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *David a Šalomoun*, Praha: Vyšehrad, 2010, str. 27. [↑](#footnote-ref-30)
31. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *David a Šalomoun*, Praha: Vyšehrad, 2010, str. 41. [↑](#footnote-ref-31)
32. Uvádí se, že oproti 5000 obyvatelům celé Judské vysočiny, zde počet dosáhl téměř 40000. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *David a Šalomoun*, Praha: Vyšehrad, 2010, str. 62. [↑](#footnote-ref-32)
33. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *Objevování Bible*, Praha: Vyšehrad, 2007, str. 141. [↑](#footnote-ref-33)
34. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 7. [↑](#footnote-ref-34)
35. Stojí za povšimnutí, že charismatický charakter Bohem povolaných vůdců je zvláštním a výjimečným rysem vyvoleného lidu, který bychom u sousedních národů hledali jen stěží. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE PŘI SYNODNÍ RADĚ ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ, *Starý zákon, IV. Jozue-Soudců-Rút,* Praha : Kalich, 1969, str. 112. [↑](#footnote-ref-35)
36. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 12. [↑](#footnote-ref-36)
37. Jan Assmann upozorňuje na skutečnost, že se v tomto případě nejedná o nějaký zaostalý předstupeň politického zřízení, ale spíše o samostatnou formu organizace, která mohla být určitým anti-modelem k již dávno existujícím egyptským či kenaanským typům panství. V polemické opozici vůči státům tehdejšího světa by se tak formovalo kmenové společenství, které by nebylo zřízením předstátním, ale spíše antistátním. ASSMANN, Jan, *Herrschaft und Heil,* München: Carl Hanser Verlag, 2000, str. 46. [↑](#footnote-ref-37)
38. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *Objevování Bible*, Praha: Vyšehrad, 2007, str. 141. [↑](#footnote-ref-38)
39. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *David a Šalomoun*, Praha: Vyšehrad, 2010, str. 39. [↑](#footnote-ref-39)
40. Z dopisů EA, No. 244, 245 a 250 je patrné, že Labayu přepadal území i karavany mnohých svých sousedů, jako například vládců Megidda, Acru, Damašku či Gezeru, kteří si na jeho počínání stěžovali egyptskému vládci. Na příkaz Egypta následně Labayu zajali a zabili. Po jeho smrti však ve výbojných aktivitách pokračovali jeho synové. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 485. [↑](#footnote-ref-40)
41. Na této stéle je zachycen vítězný hymnus faraona Merenptaha, oslavující jeho vítězství nad tradičními nepřáteli Egypta. Jelikož je součástí textu stručná zmínka o Izraeli, je dnes stéla známá jako „Izraelská“. V dlouhém výčtu pokořených národů je doslova uvedeno: „Izrael je zpustošen a nemá žádné plody“. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 378. Tato zmínka dokazuje, že Hebrejové byli před pátým rokem Merenptahovy vlády (cca. 1208 před Kristem) opravdovou sociálně-politickou skupinou, jež obývala Palestinu. TYLDESLEY, Joyce, *Ramses*, Ostrava: Domino, 2001, str. 237. [↑](#footnote-ref-41)
42. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 294. [↑](#footnote-ref-42)
43. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *David a Šalomoun*, Praha: Vyšehrad, 2010, str. 63. [↑](#footnote-ref-43)
44. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 9. [↑](#footnote-ref-44)
45. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *David a Šalomoun*, Praha: Vyšehrad, 2010, str. 42. [↑](#footnote-ref-45)
46. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 12. [↑](#footnote-ref-46)
47. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 110, 111. [↑](#footnote-ref-47)
48. PRICE, Randall, *The Stones Cry Out,* Eugene: Harvest House Publishers, 1997, str. 162. [↑](#footnote-ref-48)
49. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *David a Šalomoun*, Praha: Vyšehrad, 2010, str. 60. [↑](#footnote-ref-49)
50. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 94, 95. [↑](#footnote-ref-50)
51. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 100. [↑](#footnote-ref-51)
52. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *David a Šalomoun*, Praha: Vyšehrad, 2010, str. 64. [↑](#footnote-ref-52)
53. TAYLOR, John, *Třetí přechodná doba,* in *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 351. [↑](#footnote-ref-53)
54. NIWINSKI A., *Příběh Théb ve Třetí přechodné době*, in *Théby. Město bohů a faraonů*, Praha: Národní muzeum, 2007, str. 166. [↑](#footnote-ref-54)
55. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 263. [↑](#footnote-ref-55)
56. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *David a Šalomoun*, Praha: Vyšehrad, 2010, str. 65. [↑](#footnote-ref-56)
57. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *David a Šalomoun*, Praha: Vyšehrad, 2010, str. 64, 86. [↑](#footnote-ref-57)
58. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *David a Šalomoun*, Praha: Vyšehrad, 2010, str. 41. [↑](#footnote-ref-58)
59. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 63. [↑](#footnote-ref-59)
60. BÁRTA, Miroslav, *Sinuhe, the Bible and the Patriarchs*, Praha: SET OUT, 2003, str. 172. [↑](#footnote-ref-60)
61. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 487. [↑](#footnote-ref-61)
62. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *David a Šalomoun*, Praha: Vyšehrad, 2010, str. 43. [↑](#footnote-ref-62)
63. V dopise, dnes označeném EA, No. 280, si Šuwardata stěžuje na Abdichibu a srovnává jej právě s Labayu, který byl v té době ovšem již mrtvý. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 487. [↑](#footnote-ref-63)
64. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 486. [↑](#footnote-ref-64)
65. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *David a Šalomoun*, Praha: Vyšehrad, 2010, str. 44. [↑](#footnote-ref-65)
66. Například dopis, označený RA, XIX, p. 106, nám ukazuje jedinečným způsobem celkovou chaotickou situaci , která v daném období v Palestině panovala. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 487. [↑](#footnote-ref-66)
67. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *David a Šalomoun*, Praha: Vyšehrad, 2010, str. 45. [↑](#footnote-ref-67)
68. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *David a Šalomoun*, Praha: Vyšehrad, 2010, str. 44, 45, 49. [↑](#footnote-ref-68)
69. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *Objevování Bible*, Praha: Vyšehrad, 2007, str. 133. [↑](#footnote-ref-69)
70. FREUND, A. Richard, *Digging through the Bible*, Lanham: Rowman&Littlefield Publishers, 2010, str. 112. [↑](#footnote-ref-70)
71. PRICE, Randall, *The Stones Cry Out,* Eugene: Harvest House Publishers, 1997, str. 171, 172. [↑](#footnote-ref-71)
72. PRICE, Randall, *The Stones Cry Out,* Eugene: Harvest House Publishers, 1997, str. 172. [↑](#footnote-ref-72)
73. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *David a Šalomoun*, Praha: Vyšehrad, 2010, str. 34. [↑](#footnote-ref-73)
74. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 13. [↑](#footnote-ref-74)
75. Substátní fáze nastala po návratu z babylonského exilu, kdy se Judea reorganizovala pod perskou nadvládou jako provincie s určitou omezenou autonomií. ASSMANN, Jan, *Herrschaft und Heil,* München: Carl Hanser Verlag, 2000, str. 47. [↑](#footnote-ref-75)
76. ASSMANN, Jan, *Herrschaft und Heil,* München: Carl Hanser Verlag, 2000, str. 46. [↑](#footnote-ref-76)
77. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 366. [↑](#footnote-ref-77)
78. ASSMANN, Jan, *Herrschaft und Heil,* München: Carl Hanser Verlag, 2000, str. 47. [↑](#footnote-ref-78)
79. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 100. [↑](#footnote-ref-79)
80. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 367. [↑](#footnote-ref-80)
81. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 101. [↑](#footnote-ref-81)
82. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 100. [↑](#footnote-ref-82)
83. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 120. [↑](#footnote-ref-83)
84. DAVIES, W. V., *Egyptské hieroglyfy,* Praha: Volvox Globator, 2002, str. 60. [↑](#footnote-ref-84)
85. COLLIER, Mark, MANLEY, Bill, *Jak číst egyptské hieroglyfy*, Praha: Volvox Globator, 2007, str. 52, 53. [↑](#footnote-ref-85)
86. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 367. [↑](#footnote-ref-86)
87. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 367. [↑](#footnote-ref-87)
88. V některých případech je velice obtížné správně přiřadit text kritizující monarchii k názorovému přístupu či specifickému prostředí ve kterém vznikl. Může se proto jevit smysluplnějším, rozlišovat protimonarchistické texty podle toho, z jakých důvodů království odmítají. [↑](#footnote-ref-88)
89. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 98. [↑](#footnote-ref-89)
90. ASSMANN, Jan, *Herrschaft und Heil,* München: Carl Hanser Verlag, 2000, str. 47. [↑](#footnote-ref-90)
91. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 98. [↑](#footnote-ref-91)
92. ASSMANN, Jan, *Herrschaft und Heil,* München: Carl Hanser Verlag, 2000, str. 48. [↑](#footnote-ref-92)
93. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 99. [↑](#footnote-ref-93)
94. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE PŘI SYNODNÍ RADĚ ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ, *Starý zákon, IV. Jozue-Soudců-Rút,* Praha : Kalich, 1969, str. 155. [↑](#footnote-ref-94)
95. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 54. [↑](#footnote-ref-95)
96. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE PŘI SYNODNÍ RADĚ ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ, *Starý zákon, IV. Jozue-Soudců-Rút,* Praha : Kalich, 1969, str. 160. [↑](#footnote-ref-96)
97. ASSMANN, Jan, *Herrschaft und Heil,* München: Carl Hanser Verlag, 2000, str. 47. [↑](#footnote-ref-97)
98. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 49. [↑](#footnote-ref-98)
99. HENTSCHEL, Georg, *Die Samuelbücher,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 298. [↑](#footnote-ref-99)
100. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 49. [↑](#footnote-ref-100)
101. HENTSCHEL, Georg, *Die Samuelbücher,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 299. [↑](#footnote-ref-101)
102. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 99. [↑](#footnote-ref-102)
103. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 220. [↑](#footnote-ref-103)
104. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 99. [↑](#footnote-ref-104)
105. HENTSCHEL, Georg, *Die Samuelbücher,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 298, 299. [↑](#footnote-ref-105)
106. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 99. [↑](#footnote-ref-106)
107. ZENGER, Erich, *Das Zwölfprophetenbuch*, in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 633. [↑](#footnote-ref-107)
108. ZENGER, Erich, *Das Zwölfprophetenbuch*, in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 682. [↑](#footnote-ref-108)
109. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 99. [↑](#footnote-ref-109)
110. HENTSCHEL, Georg, *Die Samuelbücher,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 299. [↑](#footnote-ref-110)
111. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 99. [↑](#footnote-ref-111)
112. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 175. [↑](#footnote-ref-112)
113. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 175. [↑](#footnote-ref-113)
114. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 178. [↑](#footnote-ref-114)
115. GUNKEL, Hermann, *The Legends of Genesis*, Chicago: Open Court, 1901, str. 42, 45. [↑](#footnote-ref-115)
116. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 178. [↑](#footnote-ref-116)
117. SCHARBERT, Josef, *Die Neue Echter Bibel,* Würzburg: Echter Verlag, 1986, str. 132. [↑](#footnote-ref-117)
118. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE, *Výklady ke Starému zákonu, Díl I.,* Praha: Kalich, 1991, str. 82. [↑](#footnote-ref-118)
119. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 175. [↑](#footnote-ref-119)
120. GUNKEL, Hermann, *The Legends of Genesis*, Chicago: Open Court, 1901, str. 18. [↑](#footnote-ref-120)
121. GUNKEL, Hermann, *The Legends of Genesis*, Chicago: Open Court, 1901, str. 55. [↑](#footnote-ref-121)
122. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 175. [↑](#footnote-ref-122)
123. GUNKEL, Hermann, *The Legends of Genesis*, Chicago: Open Court, 1901, str. 114. [↑](#footnote-ref-123)
124. ALTER, Robert, *The Five Books of Moses*, New York: W.W. Norton & Company, 2004, str. 69. [↑](#footnote-ref-124)
125. CAMPBELL, F. Antony, O’BRIEN A. Mark, *Sources of the Pentateuch*, Minneapolis: Fortress Press, 1993, str. 196. [↑](#footnote-ref-125)
126. SCHARBERT, Josef, *Die Neue Echter Bibel,* Würzburg: Echter Verlag, 1986, str. 132. [↑](#footnote-ref-126)
127. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 178. [↑](#footnote-ref-127)
128. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 276. [↑](#footnote-ref-128)
129. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 178. [↑](#footnote-ref-129)
130. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 190. [↑](#footnote-ref-130)
131. GUNKEL, Hermann, *The Legends of Genesis*, Chicago: Open Court, 1901, str. 18. [↑](#footnote-ref-131)
132. ALTER, Robert, *The Five Books of Moses*, New York: W.W. Norton & Company, 2004, str. 69. [↑](#footnote-ref-132)
133. ALTER, Robert, *The Five Books of Moses*, New York: W.W. Norton & Company, 2004, str. 69. [↑](#footnote-ref-133)
134. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE, *Výklady ke Starému zákonu, Díl I.,* Praha: Kalich, 1991, str. 82. [↑](#footnote-ref-134)
135. ALTER, Robert, *The Five Books of Moses*, New York: W.W. Norton & Company, 2004, str. 71. [↑](#footnote-ref-135)
136. Toto tvrzení vychází pravděpodobně z teorie o lingvistické souvislosti mezi slovem Ibri (Hebrejové) a slovem Apiru, jenž se nám dochovalo nejen z egyptských textů, ale také například z korespondence kenaanských králů. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *Objevování Bible*, Praha: Vyšehrad, 2007, str. 99. [↑](#footnote-ref-136)
137. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 179, 368. [↑](#footnote-ref-137)
138. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 199. [↑](#footnote-ref-138)
139. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *David a Šalomoun*, Praha: Vyšehrad, 2010, str. 33. [↑](#footnote-ref-139)
140. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE, *Výklady ke Starému zákonu, Díl I.,* Praha: Kalich, 1991, str. 82. [↑](#footnote-ref-140)
141. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 277. [↑](#footnote-ref-141)
142. Aby se dalo hovořit o stoprocentním patriarchálním panství a o moci, která z něj plyne, musí jeho držitel vlastnit určité množství dědičné půdy. Jen tak může být zajištěn další bezproblémový vývoj mocenského zřízení například z patriarchálního panství na panství patrimoniální. [↑](#footnote-ref-142)
143. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 199. [↑](#footnote-ref-143)
144. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 277. [↑](#footnote-ref-144)
145. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 200. [↑](#footnote-ref-145)
146. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 278. [↑](#footnote-ref-146)
147. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 200. [↑](#footnote-ref-147)
148. ALTER, Robert, *The Five Books of Moses*, New York: W.W. Norton & Company, 2004, str. 71. [↑](#footnote-ref-148)
149. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 277. [↑](#footnote-ref-149)
150. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 178. [↑](#footnote-ref-150)
151. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 277. [↑](#footnote-ref-151)
152. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 278. [↑](#footnote-ref-152)
153. ALTER, Robert, *The Five Books of Moses*, New York: W.W. Norton & Company, 2004, str. 71. [↑](#footnote-ref-153)
154. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 201. [↑](#footnote-ref-154)
155. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 281. [↑](#footnote-ref-155)
156. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 201. [↑](#footnote-ref-156)
157. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 202. [↑](#footnote-ref-157)
158. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 280. [↑](#footnote-ref-158)
159. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 205. [↑](#footnote-ref-159)
160. V souvislosti s desátkem upozorňuje G. von Rad na jednu menší nesrovnalost, ke které patrně došlo při spojení jednotlivých textových materiálů nestejného původu. Jedná se o to, z čeho Abraham nabízel desátek, když v Gn 14,22nn odmítá nárok na kořist a vše vrací poškozeným. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 180. [↑](#footnote-ref-160)
161. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 180. [↑](#footnote-ref-161)
162. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 203. [↑](#footnote-ref-162)
163. ALTER, Robert, *The Five Books of Moses*, New York: W.W. Norton & Company, 2004, str. 71. [↑](#footnote-ref-163)
164. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 180. [↑](#footnote-ref-164)
165. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 181. [↑](#footnote-ref-165)
166. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 180. [↑](#footnote-ref-166)
167. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 248. [↑](#footnote-ref-167)
168. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 271. [↑](#footnote-ref-168)
169. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 248. [↑](#footnote-ref-169)
170. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 249. [↑](#footnote-ref-170)
171. WESTERMANN, Claus, *Joseph*, Edinburgh: T&T Clark, 1996, str. 10. [↑](#footnote-ref-171)
172. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 95. [↑](#footnote-ref-172)
173. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 248. [↑](#footnote-ref-173)
174. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 270. [↑](#footnote-ref-174)
175. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 81. [↑](#footnote-ref-175)
176. WESTERMANN, Claus, *Joseph*, Edinburgh: T&T Clark, 1996, str. 8. [↑](#footnote-ref-176)
177. SHUPAK, Nili, *A Fresh Look at the Dreams of the Officials and of Pharaoh in the Story of Joseph (Genesis 40-41) in the Light of Egyptian Dreams*, in Journal of the Ancient Near Eastern Studies, 30/2005, str. 107, dostupné na http://learn.jtsa.sdu/Documents/pagedocs/JANES/Shupak30.pdf , stav ke dni 10.6.2010. [↑](#footnote-ref-177)
178. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 351. [↑](#footnote-ref-178)
179. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 82. [↑](#footnote-ref-179)
180. V hebrejském textu je dvakrát použit kmen m-l-k ($lm) a dvakrát kmen m-š-l (lvm). [↑](#footnote-ref-180)
181. WESTERMANN, Claus, *Joseph*, Edinburgh: T&T Clark, 1996, str. 9. [↑](#footnote-ref-181)
182. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 82. [↑](#footnote-ref-182)
183. WESTERMANN, Claus, *Joseph*, Edinburgh: T&T Clark, 1996, str. 9. [↑](#footnote-ref-183)
184. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 68. [↑](#footnote-ref-184)
185. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 391. [↑](#footnote-ref-185)
186. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 38. [↑](#footnote-ref-186)
187. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 352. [↑](#footnote-ref-187)
188. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 38. [↑](#footnote-ref-188)
189. Problém je, že nejen v kontextu dalšího vyprávění, ale především na základě informace o smrti Ráchel, která umírá, když rodí Benjamína, má Josef ve chvíli, kdy sděluje rodině obsah svých snů, pouze deset bratrů. Z textu Gn 37,10 totiž vyplývá, že Ráchel ještě stále v té době žije. Na druhou stranu, dvanáct Jákobových synů je již uvedeno v textu Gn 35,23-26. [↑](#footnote-ref-189)
190. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 390. [↑](#footnote-ref-190)
191. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 39. [↑](#footnote-ref-191)
192. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 390. [↑](#footnote-ref-192)
193. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 351. [↑](#footnote-ref-193)
194. Zmínka o Josefově matce zde představuje určitý problém, neboť její smrt je již popisována v kapitole Gn 35,18. Zdá se však, že v našem příběhu je stále naživu. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 352. [↑](#footnote-ref-194)
195. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 390. [↑](#footnote-ref-195)
196. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 271, 273. [↑](#footnote-ref-196)
197. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 391. [↑](#footnote-ref-197)
198. WESTERMANN, Claus, *Joseph*, Edinburgh: T&T Clark, 1996, str. 10. [↑](#footnote-ref-198)
199. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 20. [↑](#footnote-ref-199)
200. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 225. [↑](#footnote-ref-200)
201. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 235. [↑](#footnote-ref-201)
202. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 144. [↑](#footnote-ref-202)
203. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 302. [↑](#footnote-ref-203)
204. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 94. [↑](#footnote-ref-204)
205. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 46. [↑](#footnote-ref-205)
206. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 95. [↑](#footnote-ref-206)
207. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 94. [↑](#footnote-ref-207)
208. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 302. [↑](#footnote-ref-208)
209. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 93. [↑](#footnote-ref-209)
210. WESTERMANN, Claus, *Joseph*, Edinburgh: T&T Clark, 1996, str. 59. [↑](#footnote-ref-210)
211. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 302. [↑](#footnote-ref-211)
212. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 419. [↑](#footnote-ref-212)
213. TYLDESLEY, Joyce, *Jak soudili faraoni,* Praha: Metafora, 2000, str. 35. [↑](#footnote-ref-213)
214. TYLDESLEY, Joyce, *Jak soudili faraoni,* Praha: Metafora, 2000, str. 37. [↑](#footnote-ref-214)
215. COLLIER, Mark, MANLEY, Bill, *Jak číst egyptské hieroglyfy*, Praha: Volvox Globator, 2007, str. 117, 228. [↑](#footnote-ref-215)
216. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 46. [↑](#footnote-ref-216)
217. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 302. [↑](#footnote-ref-217)
218. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 47. [↑](#footnote-ref-218)
219. Tato skutečnost může mít určitou souvislost s dobou sepsání tohoto textu. Zdá se, že se zde neodráží žádná negativní zkušenost Izraele s jinými národy, alespoň co se týče otázky víry či jiných vlivů. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 378. [↑](#footnote-ref-219)
220. VERNER, Miroslav, *Verlorene Pyramiden, vergessene Pharaonen,* Praha: Academia, 1994, str. 100. [↑](#footnote-ref-220)
221. TYLDESLEY, Joyce, *Dcery bohyně Isis*, Ostrava: Domino, 1999, str. 44. [↑](#footnote-ref-221)
222. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 26. [↑](#footnote-ref-222)
223. VAN GENNEP, Arnold, *Přechodové rituály*, Praha: NLN, 1997, str. 70. [↑](#footnote-ref-223)
224. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 233. [↑](#footnote-ref-224)
225. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 141. [↑](#footnote-ref-225)
226. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 316. [↑](#footnote-ref-226)
227. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 143. [↑](#footnote-ref-227)
228. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 436. [↑](#footnote-ref-228)
229. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 316. [↑](#footnote-ref-229)
230. CAMPBELL, F. Antony, O’BRIEN A. Mark, *Sources of the Pentateuch*, Minneapolis: Fortress Press, 1993, str. 181. [↑](#footnote-ref-230)
231. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 398. [↑](#footnote-ref-231)
232. WESTERMANN, Claus, *Joseph*, Edinburgh: T&T Clark, 1996, str. 96. [↑](#footnote-ref-232)
233. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 144. [↑](#footnote-ref-233)
234. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 61. [↑](#footnote-ref-234)
235. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 437. [↑](#footnote-ref-235)
236. WESTERMANN, Claus, *Joseph*, Edinburgh: T&T Clark, 1996, str. 96. [↑](#footnote-ref-236)
237. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 143. [↑](#footnote-ref-237)
238. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 398. [↑](#footnote-ref-238)
239. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 145. [↑](#footnote-ref-239)
240. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 399. [↑](#footnote-ref-240)
241. WESTERMANN, Claus, *Joseph*, Edinburgh: T&T Clark, 1996, str. 95, 96. [↑](#footnote-ref-241)
242. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 145. [↑](#footnote-ref-242)
243. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 399. [↑](#footnote-ref-243)
244. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 429. [↑](#footnote-ref-244)
245. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *Objevování Bible*, Praha: Vyšehrad, 2007, str. 45. [↑](#footnote-ref-245)
246. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 258. [↑](#footnote-ref-246)
247. Zde můžeme vycházet z dalšího možného datování, které klade Šalomounovu smrt někdy do období kolem roku 930 před Kristem. JEPSEN, Alfred, *Královská tažení ve starém Orientu,* Praha: Vyšehrad, 1987, str. 48, 137. [↑](#footnote-ref-247)
248. Výsledný údaj je 290 let, když vezmeme v úvahu, že Abraham měl 100 let v době narození Izáka (Gn 21,5), Izák 60 let v době narození Jákoba (Gn25,26). Jákob pak sestupuje do Egypta ve svých 130 letech (Gn 47,9). [↑](#footnote-ref-248)
249. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 258, 259. [↑](#footnote-ref-249)
250. 10. dynastie se společně s 9. dynastií zařazují přibližně do období let 2160 - 2025 před Kristem. SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 498. [↑](#footnote-ref-250)
251. Senusret I. (Senwosret) Cheperkare, druhý panovník 12. dynastie (1985 - 1773 před Kr.), syn Amenemheta I., vládl v letech 1956 - 1911 před Kr. SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 498. [↑](#footnote-ref-251)
252. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 259. [↑](#footnote-ref-252)
253. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 282. [↑](#footnote-ref-253)
254. SCHARBERT, Josef, *Die Neue Echter Bibel,* Würzburg: Echter Verlag, 1986, str. 132. [↑](#footnote-ref-254)
255. Takovouto skutečnost můžeme porovnat s částí nápisu na stéle asyrského krále Salmanassara III. (858 - 824 před Kr.), kde je zachycena zmínka o bitvě u Karkaru (853 před Kr.). Na první pohled se zdá, že zde Salmanassar dosáhl skvělého vítězství, až na to, že zde nehovoří o porobení poražených panovníků či o odevzdání poplatků. Z čehož může být usuzováno na skutečnost, že jeho vítězství nebylo až tak jednoznačné, pokud se vůbec dalo o vítězství hovořit. JEPSEN, Alfred, *Královská tažení ve starém Orientu,* Praha: Vyšehrad, 1987, str. 149. [↑](#footnote-ref-255)
256. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 193. [↑](#footnote-ref-256)
257. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 175. [↑](#footnote-ref-257)
258. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 273. [↑](#footnote-ref-258)
259. Chammurapi, šestý panovník dynastie zvané Starobabylónská, vládl v období 1792 - 1750 před Kr. KLÍMA, Josef, *Zákony Asýrie a Chaldeje*, Praha: Academia, 1985, str. 260. [↑](#footnote-ref-259)
260. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 176. [↑](#footnote-ref-260)
261. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 193. [↑](#footnote-ref-261)
262. HELLER, Jan, *Výkladový slovník biblických jmen*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 75. [↑](#footnote-ref-262)
263. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 175. [↑](#footnote-ref-263)
264. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 194. [↑](#footnote-ref-264)
265. HELLER, Jan, *Výkladový slovník biblických jmen*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 84. [↑](#footnote-ref-265)
266. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 194. [↑](#footnote-ref-266)
267. HELLER, Jan, *Výkladový slovník biblických jmen*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 84. [↑](#footnote-ref-267)
268. Zimrí-Lim panoval v období 1779 - 1757 před Kr. ROAF, Michael, *Svět Mezopotámie*, Praha: Knižní klub, 1998, str. 111. [↑](#footnote-ref-268)
269. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 176. [↑](#footnote-ref-269)
270. HELLER, Jan, *Výkladový slovník biblických jmen*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 84. [↑](#footnote-ref-270)
271. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 194. [↑](#footnote-ref-271)
272. Arad-Sin (Varad-Sín), vládnoucí v Larse v období 1834 - 1823 před Kr. ROAF, Michael, *Svět Mezopotámie*, Praha: Knižní klub, 1998, str. 110. [↑](#footnote-ref-272)
273. Kadurmabuk, vládce Jamút-Bálu. Tato krajina se rozprostírá východně od Tigridu mezi Ešnunnou a Elamem. ROAF, Michael, *Svět Mezopotámie*, Praha: Knižní klub, 1998, str. 112. [↑](#footnote-ref-273)
274. ROAF, Michael, *Svět Mezopotámie*, Praha: Knižní klub, 1998, str. 119. [↑](#footnote-ref-274)
275. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 270. [↑](#footnote-ref-275)
276. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 176. [↑](#footnote-ref-276)
277. HELLER, Jan, *Výkladový slovník biblických jmen*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 254. [↑](#footnote-ref-277)
278. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 194. [↑](#footnote-ref-278)
279. KLÍMA, Josef, *Zákony Asýrie a Chaldeje*, Praha: Academia, 1985, str. 260. [↑](#footnote-ref-279)
280. HELLER, Jan, *Výkladový slovník biblických jmen*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 473. [↑](#footnote-ref-280)
281. Stará říše chetitská (cca 1700 - 1500 před Kr.). Jako její zakladatel bývá uváděn král Labarna, případně Chattušili I. (1650 - 1620 před Kr.), což by mohl být pravnuk zmiňovaného Tudchalia. KLÍMA, Josef, *Zákony Asýrie a Chaldeje*, Praha: Academia, 1985, str. 261. [↑](#footnote-ref-281)
282. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 176. [↑](#footnote-ref-282)
283. Obvykle se výraz „gój“ překládá jako národ či pronárod, podle toho, o jakém národu hovoříme a v jakém kontextu. Jedná-li se např. o Izrael, je výraz „gój“ překládán jako národ. Mluví-li se však o Izraeli s opovržením, je slovo „gój“ překládáno jako pronárod. KREJČÍ, Josef, *Pronárod,* in *Sborník Katolické teologické fakulty UK v Praze k 80. narozeninám ThDr. Františka Nováka,* Praha: Karolinum, 2000, str. 155-167. [↑](#footnote-ref-283)
284. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 194. [↑](#footnote-ref-284)
285. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 176. [↑](#footnote-ref-285)
286. Vymezení právě této doby je závislé na předpokladu, že vycházíme ze střední chronologie (middle chronology), tedy chronologie starověkého Blízkého východu doby bronzové a železné, zakládající se na ustanovení doby panování Chammurapiho v letech 1792 - 1750 před Kr. a vypleněním Babylónu v roce 1595 před Kr. chetitským králem Mursilisem I. [↑](#footnote-ref-286)
287. Amenemhet III. Nimaatre (1831 - 1786 před Kr.), Amenemhet IV. Maacherure (1786 - 1777 před Kr.) a královna Sebeknofru Sebekkare (1777 - 1773 před Kr.) SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 498. [↑](#footnote-ref-287)
288. TYLDESLEY, Joyce, *Dcery bohyně Isis*, Ostrava: Domino, 1999, str. 194. [↑](#footnote-ref-288)
289. CALLENDEROVÁ, Gae, *Renesance Střední říše*, in SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 187. [↑](#footnote-ref-289)
290. Obě tyto dynastie vládly v Egyptě v Archaické době (3000 - 2686 př. Kr.). První dynastie přibližně v období od roku 3000 př. Kr. do roku 2890 př. Kr. Druhá dynastie pak v letech 2890 - 2686 př. Kr. SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 498. [↑](#footnote-ref-290)
291. BÁRTA, Miroslav, *Sinuhe, the Bible and the Patriarchs*, Praha: SET OUT, 2003, str. 142. [↑](#footnote-ref-291)
292. BÁRTA, Miroslav, *Sinuhe, the Bible and the Patriarchs*, Praha: SET OUT, 2003, str. 43, 142. [↑](#footnote-ref-292)
293. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 83, 84. [↑](#footnote-ref-293)
294. Sahure (2487 - 2475 př. Kr.), druhý panovník páté dynastie. SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 498. [↑](#footnote-ref-294)
295. VERNER, Miroslav, *Verlorene Pyramiden, vergessene Pharaonen,* Praha: Academia, 1994, str. 72. [↑](#footnote-ref-295)
296. Raneferef (2448 - 2445 př. Kr.), pátý panovník páté dynastie. SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 498. [↑](#footnote-ref-296)
297. VERNER, Miroslav, *Verlorene Pyramiden, vergessene Pharaonen,* Praha: Academia, 1994, str. 146, 148. [↑](#footnote-ref-297)
298. Weni byl především aktivní jako vojenský velitel proti Asiatům v Palestině. Nápis na jeho kenotafu v Abydu zachycuje vojenskou kampaň krále Pepiho I. do Palestiny, které Weni velel. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 227, 228. [↑](#footnote-ref-298)
299. Pepi I. Merire (2321 - 2287 př. Kr.), třetí panovník šesté dynastie. SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 498. [↑](#footnote-ref-299)
300. McDERMOTT, Bridget, *Warfare in Ancient Egypt*, Phoenix Mill: Sutton Publishing, 2004, str. 10. [↑](#footnote-ref-300)
301. McDERMOTT, Bridget, *Warfare in Ancient Egypt*, Phoenix Mill: Sutton Publishing, 2004, str. 42. [↑](#footnote-ref-301)
302. Amenemhet I. Sehetepibre (1985 - 1956 př. Kr.), první panovník dvanácté dynastie. SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 498. [↑](#footnote-ref-302)
303. BÁRTA, Miroslav, *Sinuhe, the Bible and the Patriarchs*, Praha: SET OUT, 2003, str. 103. [↑](#footnote-ref-303)
304. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 82. [↑](#footnote-ref-304)
305. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 83. [↑](#footnote-ref-305)
306. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *Objevování Bible*, Praha: Vyšehrad, 2007, str. 282. [↑](#footnote-ref-306)
307. BÁRTA, Miroslav, *Sinuhe, the Bible and the Patriarchs*, Praha: SET OUT, 2003, str. 172. [↑](#footnote-ref-307)
308. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 441. [↑](#footnote-ref-308)
309. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 441. [↑](#footnote-ref-309)
310. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 64. [↑](#footnote-ref-310)
311. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 64. [↑](#footnote-ref-311)
312. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *Objevování Bible*, Praha: Vyšehrad, 2007, str. 281. [↑](#footnote-ref-312)
313. BÁRTA, Miroslav, *Sinuhe, the Bible and the Patriarchs*, Praha: SET OUT, 2003, str. 155,162,163,165. [↑](#footnote-ref-313)
314. Třetí dynastie z Uru (2112 - 2004 před Kr.), její zakladatel Ur-Nammu (2112 - 2095 před Kr.) vtahoval okolní panovníky do sféry svého vlivu pomocí diplomatických spojenectví a náboženství. Jeho syn a následník Šulgi (2094 - 2047 před Kr.) uzavřel např. diplomatický sňatek s dcerou krále z Mari, čímž posunul svůj vliv dále na západ. ROAF, Michael, *Svět Mezopotámie*, Praha: Knižní klub, 1998, str. 100. [↑](#footnote-ref-314)
315. BÁRTA, Miroslav, *Sinuhe, the Bible and the Patriarchs*, Praha: SET OUT, 2003, str. 155. [↑](#footnote-ref-315)
316. BÁRTA, Miroslav, *Sinuhe, the Bible and the Patriarchs*, Praha: SET OUT, 2003, str. 176. [↑](#footnote-ref-316)
317. PRICE, Randall, *The Stones Cry Out,* Eugene: Harvest House Publishers, 1997, str. 114, 122. [↑](#footnote-ref-317)
318. BÁRTA, Miroslav, *Sinuhe, the Bible and the Patriarchs*, Praha: SET OUT, 2003, str. 176. [↑](#footnote-ref-318)
319. Ke sjednocení Egypta, a tedy i k počátku Střední říše, došlo za Mentuhotepa II. Nebhepetre (2055 - 2004 př. Kr.), krále 11. dynastie. SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 498. [↑](#footnote-ref-319)
320. BÁRTA, Miroslav, *Sinuhe, the Bible and the Patriarchs*, Praha: SET OUT, 2003, str. 176. [↑](#footnote-ref-320)
321. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *Objevování Bible*, Praha: Vyšehrad, 2007, str. 109, 110. [↑](#footnote-ref-321)
322. BIČ, Miloš, *Palestina od Pravěku ke křesťanství, III. Řeč a písemnosti,* Praha:Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1950, str. 251. [↑](#footnote-ref-322)
323. BÁRTA, Miroslav, *Sinuhe, the Bible and the Patriarchs*, Praha: SET OUT, 2003, str. 155, 156. [↑](#footnote-ref-323)
324. KLÍMA, Josef, *Zákony Asýrie a Chaldeje*, Praha: Academia, 1985, str. 24. [↑](#footnote-ref-324)
325. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 177. [↑](#footnote-ref-325)
326. JEPSEN, Alfred, *Královská tažení ve starém Orientu,* Praha: Vyšehrad, 1987, str. 43. [↑](#footnote-ref-326)
327. ROAF, Michael, *Svět Mezopotámie*, Praha: Knižní klub, 1998, str. 112. [↑](#footnote-ref-327)
328. JEPSEN, Alfred, *Královská tažení ve starém Orientu,* Praha: Vyšehrad, 1987, str. 44. [↑](#footnote-ref-328)
329. BÁRTA, Miroslav, *Sinuhe, the Bible and the Patriarchs*, Praha: SET OUT, 2003, str. 9. [↑](#footnote-ref-329)
330. CALLENDEROVÁ, Gae, *Renesance Střední říše*, in SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 199. [↑](#footnote-ref-330)
331. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 18. [↑](#footnote-ref-331)
332. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 328. [↑](#footnote-ref-332)
333. BÁRTA, Miroslav, *Sinuhe, the Bible and the Patriarchs*, Praha: SET OUT, 2003, str. 10. [↑](#footnote-ref-333)
334. JEPSEN, Alfred, *Královská tažení ve starém Orientu,* Praha: Vyšehrad, 1987, str. 72. [↑](#footnote-ref-334)
335. BÁRTA, Miroslav, *Sinuhe, the Bible and the Patriarchs*, Praha: SET OUT, 2003, str. 37. [↑](#footnote-ref-335)
336. Povídka o Sinuhetovi, B 75 - B 80. [↑](#footnote-ref-336)
337. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 84. [↑](#footnote-ref-337)
338. Povídka o Sinuhetovi, B 110, B 115, B 145, B 146, B 201. [↑](#footnote-ref-338)
339. JEPSEN, Alfred, *Královská tažení ve starém Orientu,* Praha: Vyšehrad, 1987, str. 78. [↑](#footnote-ref-339)
340. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 86. [↑](#footnote-ref-340)
341. Archeologické nálezy z Jericha, ale také z jiných měst, vypovídají o poměrně pohnutém historickém období. Kromě staršího obyvatelstva, které opustilo svá dávná sídliště a stalo se semi-nomádskou společností, se do oblasti Syro-Palestiny tlačil ze severovýchodu nový lid. BIČ, Miloš, *Stopami dávných věků,* Praha: Vyšehrad, 1979, str.49. [↑](#footnote-ref-341)
342. Toto tvrzení nebude zcela platné pro autobiografické nápisy staroegyptských hodnostářů na jejich kenotafech a v jejich hrobkách. Známý je například podrobný životopis vojáka Ahmose, který se zachoval na stěně jeho hrobky v el-Kábu. Zde se můžeme dočíst o hrdinských činech stejnojmenného faraona Ahmose, na nichž se jeho jmenovec podílel. Nutno však přiznat, že se hrdinný voják v textu minimálně stejným dílem zmiňuje o osobních úspěších, a to formou výčtu získané kořisti. TYLDESLEY, Joyce, *Zlatý věk starého Egypta,* Ostrava: Domino, 2002, str. 30, 31. TYLDESLEY, Joyce, *Hatšepsut,* Ostrava: Oldag, 1999, str. 41, 42. [↑](#footnote-ref-342)
343. Povídka o Sinuhetovi, B 100 - B 105 [↑](#footnote-ref-343)
344. Povídka o Sinuhetovi, B 110 - B 145. [↑](#footnote-ref-344)
345. ALTER, Robert, *The Five Books of Moses*, New York: W.W. Norton & Company, 2004, str. 70. [↑](#footnote-ref-345)
346. Něco kolem dvaceti příběhů o snech a sbírky velkého množství výkladů nejrůznějších snů. SHUPAK, Nili, *A Fresh Look at the Dreams of the Officials and of Pharaoh in the Story of Joseph (Genesis 40-41) in the Light of Egyptian Dreams*, in Journal of the Ancient Near Eastern Studies, 30/2005, str. 103, dostupné na http://learn.jtsa.sdu/Documents/pagedocs/JANES/Shupak30.pdf , stav ke dni 10.6.2010. [↑](#footnote-ref-346)
347. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE PŘI SYNODNÍ RADĚ ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ, *Starý zákon, I. Genesis,* Praha : Kalich, 1968, str. 220 [↑](#footnote-ref-347)
348. SHUPAK, Nili, *A Fresh Look at the Dreams of the Officials and of Pharaoh in the Story of Joseph (Genesis 40-41) in the Light of Egyptian Dreams*, in Journal of the Ancient Near Eastern Studies, 30/2005, str. 104, dostupné na http://learn.jtsa.sdu/Documents/pagedocs/JANES/Shupak30.pdf , stav ke dni 10.6.2010. [↑](#footnote-ref-348)
349. SHUPAK, Nili, *A Fresh Look at the Dreams of the Officials and of Pharaoh in the Story of Joseph (Genesis 40-41) in the Light of Egyptian Dreams*, in Journal of the Ancient Near Eastern Studies, 30/2005, str. 104, dostupné na http://learn.jtsa.sdu/Documents/pagedocs/JANES/Shupak30.pdf , stav ke dni 10.6.2010. [↑](#footnote-ref-349)
350. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE PŘI SYNODNÍ RADĚ ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ, *Starý Zákon, I. Genesis,* Praha: Kalich, 1968, str. 220. [↑](#footnote-ref-350)
351. WESTERMANN, Claus, *Tisíc let a jeden den,* Praha: Kalich, 1972, str. 40. [↑](#footnote-ref-351)
352. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE PŘI SYNODNÍ RADĚ ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ, *Starý Zákon, I. Genesis,* Praha: Kalich, 1968, str. 219. [↑](#footnote-ref-352)
353. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 81. [↑](#footnote-ref-353)
354. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 495. [↑](#footnote-ref-354)
355. Aššurbanipal, asyrský král vládnoucí přibližně v letech 669 - 630 před Kr. KLÍMA, Josef, *Zákony Asýrie a Chaldeje*, Praha: Academia, 1985, str. 268. [↑](#footnote-ref-355)
356. SHUPAK, Nili, *A Fresh Look at the Dreams of the Officials and of Pharaoh in the Story of Joseph (Genesis 40-41) in the Light of Egyptian Dreams*, in Journal of the Ancient Near Eastern Studies, 30/2005, str. 107, 108, dostupné na http://learn.jtsa.sdu/Documents/pagedocs/JANES/Shupak30.pdf , stav ke dni 10.6.2010. [↑](#footnote-ref-356)
357. Povídka o Sinuhetovi, B 224 - 225. [↑](#footnote-ref-357)
358. SHUPAK, Nili, *A Fresh Look at the Dreams of the Officials and of Pharaoh in the Story of Joseph (Genesis 40-41) in the Light of Egyptian Dreams*, in Journal of the Ancient Near Eastern Studies, 30/2005, str. 107, dostupné na http://learn.jtsa.sdu/Documents/pagedocs/JANES/Shupak30.pdf , stav ke dni 10.6.2010. [↑](#footnote-ref-358)
359. Tanutamon Bakare, jeden z posledních panovníků 25. dynastie (747 - 656 před Kr.), vládl v letech 664 - 656 před Kr. SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 500. [↑](#footnote-ref-359)
360. SHUPAK, Nili, *A Fresh Look at the Dreams of the Officials and of Pharaoh in the Story of Joseph (Genesis 40-41) in the Light of Egyptian Dreams*, in Journal of the Ancient Near Eastern Studies, 30/2005, str. 110, dostupné na http://learn.jtsa.sdu/Documents/pagedocs/JANES/Shupak30.pdf , stav ke dni 10.6.2010. [↑](#footnote-ref-360)
361. LEHNER, Mark, *Sfinga,* in HAWASS, Zahi, *Pyramidy,* Čestlice: Rebo Productions CZ, 2004, str. 184. [↑](#footnote-ref-361)
362. Pomocí synkretických vazeb bylo například spojováno mnoho bohů s Reem, ať už v podobě Re-X, nebo opačně. Jedná se například o Atuma a Harachteje v období Staré říše, Amona či Usira v období od Střední říše, Ptaha a Moncua v Nové říši. JANÁK, Jiří, *Brána nebes*, Praha: Libri, 2005, str. 141. [↑](#footnote-ref-362)
363. VERNER, Miroslav, *Pyramidy,* Praha: Academia, 1997, str. 220. [↑](#footnote-ref-363)
364. JANÁK, Jiří, *Brána nebes*, Praha: Libri, 2005, str. 78. [↑](#footnote-ref-364)
365. SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 499. [↑](#footnote-ref-365)
366. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 245. [↑](#footnote-ref-366)
367. SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 499. [↑](#footnote-ref-367)
368. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 376. [↑](#footnote-ref-368)
369. V případě Devatera se jedná o společenství božstev, jež bylo vytvořené v rámci teologických koncepcí kněží z města Iunu (Heliopolis). V čele tohoto společenství stojí prabůh Atum, případně Re-Atum. JANÁK, Jiří, *Brána nebes*, Praha: Libri, 2005, str. 50, 51. [↑](#footnote-ref-369)
370. VAN DIJK, Jacobus, *Amarnské období a konec Nové říše,* in SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 318. [↑](#footnote-ref-370)
371. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 438. [↑](#footnote-ref-371)
372. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 495. [↑](#footnote-ref-372)
373. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 39. [↑](#footnote-ref-373)
374. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 495. [↑](#footnote-ref-374)
375. MERTZ, Barbara, *Lid obou zemí,* Ostrava: Domino, 2009, str. 230. [↑](#footnote-ref-375)
376. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 124. [↑](#footnote-ref-376)
377. MERTZ, Barbara, *Lid obou zemí,* Ostrava: Domino, 2009, str. 231. [↑](#footnote-ref-377)
378. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 124. [↑](#footnote-ref-378)
379. BENACCHIO, Leopoldo, *Atlas vesmíru,* Praha: Universum, 2004, str. VI. 2. [↑](#footnote-ref-379)
380. HORNUNG, Erik, *Tajemný Egypt,* Praha: Paseka, 2002, str. 33. [↑](#footnote-ref-380)
381. CARPICECI, C. Alberto, *Kunst und Geschichte in Ägypten,* Florence: Bonechi, 2000, str. 163, 165. [↑](#footnote-ref-381)
382. Dendera je staré egyptské posvátné město, ve kterém se nacházejí hned tři svatyně zasvěcené Ihymu, Horovi a bohyni Hathor. Z prvních dvou se do dnešní doby, kromě části monumentální brány, nedochovalo téměř nic. Ze třetí se dochoval hlavní chrám. CHALABY, Abbas, *Ganz Ägypten,* Florence: Bonechi, 2001, str. 54. [↑](#footnote-ref-382)
383. CARPICECI, C. Alberto, *Kunst und Geschichte in Ägypten,* Florence: Bonechi, 2000, str. 163, 165. [↑](#footnote-ref-383)
384. JANÁK, Jiří, *Brána nebes*, Praha: Libri, 2005, str. 65. [↑](#footnote-ref-384)
385. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 426. [↑](#footnote-ref-385)
386. JANÁK, Jiří, *Brána nebes*, Praha: Libri, 2005, str. 68. [↑](#footnote-ref-386)
387. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 225. [↑](#footnote-ref-387)
388. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 144, 235. [↑](#footnote-ref-388)
389. Siptah Achenre Setepenre panoval v letech 1194 - 1188 př. Kr. Po jeho smrti převzala vládu královna Tausret Sitre Meritamon a vládla v letech 1188 - 1186 př. Kr. SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 499. [↑](#footnote-ref-389)
390. VAN DIJK, Jacobus, *Amarnské období a konec Nové říše,* in SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 319. [↑](#footnote-ref-390)
391. Egyptsko-český slovník, in COLLIER, Mark, MANLEY, Bill, *Jak číst egyptské hieroglyfy*, Praha: Volvox Globator, 2007. [↑](#footnote-ref-391)
392. COLLIER, Mark, MANLEY, Bill, *Jak číst egyptské hieroglyfy*, Praha: Volvox Globator, 2007, str. 117. [↑](#footnote-ref-392)
393. Povídka o Sinuhetovi, B 290, B 295. [↑](#footnote-ref-393)
394. Senwosret III. (Senusret) Chakaure, pátý panovník 12. dymastie (1985 - 1773 př. Kr.), vládl v době 1870 - 1831 př. Kr. SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 498. [↑](#footnote-ref-394)
395. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 230. [↑](#footnote-ref-395)
396. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 213. [↑](#footnote-ref-396)
397. Antef II. Vahanch, panovník 11. dynastie , vládnoucí v Thébách (2125 - 2055 před Kr.), panoval v době 2112 - 2063 př. Kr. SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 498. [↑](#footnote-ref-397)
398. COLLIER, Mark, MANLEY, Bill, *Jak číst egyptské hieroglyfy*, Praha: Volvox Globator, 2007, str. 111. [↑](#footnote-ref-398)
399. ALING, Charles, *Joseph in Egypt,* Part 4,in Bible and Spade, 16.01. 2003, str. 12a, dostupné na http://faculty.gordon.edu/hu/bi/Ted\_Hildebrandt/OTeSources/01-Genesis/Text/Articles-Books/Aling\_JosephPt4\_BibSp.pdf, stav ke dni 10.7.2012. [↑](#footnote-ref-399)
400. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE PŘI SYNODNÍ RADĚ ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ, *Starý Zákon, I. Genesis,* Praha: Kalich, 1968, str. 238. [↑](#footnote-ref-400)
401. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 424. [↑](#footnote-ref-401)
402. Jedná se o krále z různých sídelních měst, panující v rozmezí let 818 - 715 před Kr. Panovníci této dynastie byli současníky 2. poloviny 22. dynastie a 24. a 25. dynastie. SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 500. [↑](#footnote-ref-402)
403. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 424. [↑](#footnote-ref-403)
404. Egyptsko-český slovník, in COLLIER, Mark, MANLEY, Bill, *Jak číst egyptské hieroglyfy*, Praha: Volvox Globator, 2007. [↑](#footnote-ref-404)
405. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE PŘI SYNODNÍ RADĚ ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ, *Starý Zákon, I. Genesis,* Praha: Kalich, 1968, str. 255. [↑](#footnote-ref-405)
406. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE PŘI SYNODNÍ RADĚ ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ, *Starý Zákon, I. Genesis,* Praha: Kalich, 1968, str. 255. [↑](#footnote-ref-406)
407. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 425. [↑](#footnote-ref-407)
408. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE PŘI SYNODNÍ RADĚ ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ, *Starý Zákon, I. Genesis,* Praha: Kalich, 1968, str. 255. [↑](#footnote-ref-408)
409. COLLIER, Mark, MANLEY, Bill, *Jak číst egyptské hieroglyfy*, Praha: Volvox Globator, 2007, str. 118. [↑](#footnote-ref-409)
410. Egyptsko-český slovník, in COLLIER, Mark, MANLEY, Bill, *Jak číst egyptské hieroglyfy*, Praha: Volvox Globator, 2007. [↑](#footnote-ref-410)
411. ALING, Charles, *Joseph in Egypt,* Part 5, in Bible and Spade, 16.02. 2003, str. 59, dostupné na http://faculty.gordon.edu/hu/bi/Ted\_Hildebrandt/OTeSources/01-Genesis/Text/Articles-Books/Aling\_JosephPt5\_BibSp.pdf, stav ke dni 10.7.2012. [↑](#footnote-ref-411)
412. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 95. [↑](#footnote-ref-412)
413. ALING, Charles, *Joseph in Egypt,* Part 5, in Bible and Spade, 16.02. 2003, str. 60a, dostupné na http://faculty.gordon.edu/hu/bi/Ted\_Hildebrandt/OTeSources/01-Genesis/Text/Articles-Books/Aling\_JosephPt5\_BibSp.pdf, stav ke dni 10.7.2012. [↑](#footnote-ref-413)
414. COLLIER, Mark, MANLEY, Bill, *Jak číst egyptské hieroglyfy*, Praha: Volvox Globator, 2007, str. 117, 136. [↑](#footnote-ref-414)
415. COLLIER, Mark, MANLEY, Bill, *Jak číst egyptské hieroglyfy*, Praha: Volvox Globator, 2007, str. 118. [↑](#footnote-ref-415)
416. Jedná se o rozdělení jednotlivých textů do skupin podle literárního žánru, které James B. Pritchard použil při sestavování knihy Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. [↑](#footnote-ref-416)
417. Tuto klasifikaci použil Miloš Bič pro rozdělení literárních útvarů Starého zákona. BIČ Miloš, *Palestina od pravěku ke křesťanství; III. Řeč a písemnosti,* Praha: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1950, str. 95 - 147. [↑](#footnote-ref-417)
418. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 190. [↑](#footnote-ref-418)
419. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 283. [↑](#footnote-ref-419)
420. ALTER, Robert, *The Five Books of Moses*, New York: W.W. Norton & Company, 2004, str. 72. [↑](#footnote-ref-420)
421. LUX, Rüdiger, *Josef,* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 21. [↑](#footnote-ref-421)
422. *Příruční slovník naučný*, III. díl, Praha, Academia, 1966, str. 741. [↑](#footnote-ref-422)
423. LUX, Rüdiger, *Josef,* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 22. [↑](#footnote-ref-423)
424. GUNKEL, Hermann, *The Legends of Genesis*, Chicago: Open Court, 1901, str. 1. [↑](#footnote-ref-424)
425. Ramesse II. nechal na svém zádušním chrámu a také na mnoha jiných monumentech zachytit výjevy z bitvy u Kadeše i s patřičnými popisy, které však ne zcela odpovídaly realitě. Zatímco sám sebe prohlašuje za jasného vítěze, ve skutečnosti byl rád, že se mu podařilo zachránit vlastní vojsko od naprosté zkázy. Z této poněkud problematické bitvy naopak profitoval Ramessův protivník, chetitský král Muwatallis. McDERMOTT, Bridget, *Warfare in Ancient Egypt*, Phoenix Mill: Sutton Publishing, 2004, str. 101. [↑](#footnote-ref-425)
426. FREUND, A. Richard, *Digging through the Bible*, Lanham: Rowman&Littlefield Publishers, 2010, str. 37. [↑](#footnote-ref-426)
427. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 320. [↑](#footnote-ref-427)
428. LUX, Rüdiger, *Josef,* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 21, 22. [↑](#footnote-ref-428)
429. ALTER, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, USA: Basic Books, 1981, str. 24. [↑](#footnote-ref-429)
430. *Příruční slovník naučný*, III. díl, Praha, Academia, 1966, str. 690. [↑](#footnote-ref-430)
431. BIČ Miloš, *Palestina od pravěku ke křesťanství; III. Řeč a písemnosti,* Praha: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1950, str. 137. [↑](#footnote-ref-431)
432. *Příruční slovník naučný*, III. díl, Praha, Academia, 1966, str. 690, 691. [↑](#footnote-ref-432)
433. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 175. [↑](#footnote-ref-433)
434. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 121. [↑](#footnote-ref-434)
435. GUNKEL, Hermann, *The Legends of Genesis*, Chicago: Open Court, 1901, str. 24. [↑](#footnote-ref-435)
436. GUNKEL, Hermann, *The Legends of Genesis*, Chicago: Open Court, 1901, str. 25. [↑](#footnote-ref-436)
437. GUNKEL, Hermann, *The Legends of Genesis*, Chicago: Open Court, 1901, str. 27,30,34. [↑](#footnote-ref-437)
438. BIČ Miloš, *Palestina od pravěku ke křesťanství; III. Řeč a písemnosti,* Praha: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1950, str. 143, 144. [↑](#footnote-ref-438)
439. GUNKEL, Hermann, *The Legends of Genesis*, Chicago: Open Court, 1901, str. 2. [↑](#footnote-ref-439)
440. GUNKEL, Hermann, *The Legends of Genesis*, Chicago: Open Court, 1901, str. 3. [↑](#footnote-ref-440)
441. FREUND, A. Richard, *Digging through the Bible*, Lanham: Rowman&Littlefield Publishers, 2010, str. 7. [↑](#footnote-ref-441)
442. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 119. [↑](#footnote-ref-442)
443. GUNKEL, Hermann, *The Legends of Genesis*, Chicago: Open Court, 1901, str. 5. [↑](#footnote-ref-443)
444. LUX, Rüdiger, *Josef,* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 28. [↑](#footnote-ref-444)
445. GUNKEL, Hermann, *The Legends of Genesis*, Chicago: Open Court, 1901, str. 5. [↑](#footnote-ref-445)
446. ALTER, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, USA: Basic Books, 1981, str. 24. [↑](#footnote-ref-446)
447. LUX, Rüdiger, *Josef,* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 25, 26. [↑](#footnote-ref-447)
448. SCHARBERT, Josef, *Die Neue Echter Bibel,* Würzburg: Echter Verlag, 1986, str. 132. [↑](#footnote-ref-448)
449. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 190. [↑](#footnote-ref-449)
450. JEPSEN, Alfred, *Královská tažení ve starém Orientu,* Praha: Vyšehrad, 1987, str. 148. [↑](#footnote-ref-450)
451. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 279. [↑](#footnote-ref-451)
452. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 280. [↑](#footnote-ref-452)
453. Tiglat-Pilesar I. panoval v Asýrii přibližně v období let 1115 - 1077 před Kr. a Aššurnasirpal II. v letech 883 - 859 před Kr. KLÍMA, Josef, *Zákony Asýrie a Chaldeje*, Praha: Academia, 1985, str. 262, 266. [↑](#footnote-ref-453)
454. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 275. [↑](#footnote-ref-454)
455. JEPSEN, Alfred, *Královská tažení ve starém Orientu,* Praha: Vyšehrad, 1987, str. 149. [↑](#footnote-ref-455)
456. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 190. [↑](#footnote-ref-456)
457. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 283. [↑](#footnote-ref-457)
458. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 190. [↑](#footnote-ref-458)
459. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 283. [↑](#footnote-ref-459)
460. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 191. [↑](#footnote-ref-460)
461. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 191. [↑](#footnote-ref-461)
462. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE, *Výklady ke Starému zákonu, Díl I.,* Praha: Kalich, 1991, str. 81. [↑](#footnote-ref-462)
463. BLENKINSOPP, Joseph, *The Pentateuch*, New York: Doubleday, 2000, str. 101. [↑](#footnote-ref-463)
464. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 283. [↑](#footnote-ref-464)
465. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 175. [↑](#footnote-ref-465)
466. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 283. [↑](#footnote-ref-466)
467. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 178. [↑](#footnote-ref-467)
468. HELLER, Jan, PRUDKÝ, Martin, *Obtížné oddíly knih Mojžíšových,* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, str. 64. [↑](#footnote-ref-468)
469. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 201. [↑](#footnote-ref-469)
470. ALTER, Robert, *The Five Books of Moses*, New York: W.W. Norton & Company, 2004, str. 71. [↑](#footnote-ref-470)
471. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 191. [↑](#footnote-ref-471)
472. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE PŘI SYNODNÍ RADĚ ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ, *Starý zákon, I. Genesis,* Praha : Kalich, 1968, str. 100. [↑](#footnote-ref-472)
473. HELLER, Jan, PRUDKÝ, Martin, *Obtížné oddíly knih Mojžíšových,* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, str. 64. [↑](#footnote-ref-473)
474. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE PŘI SYNODNÍ RADĚ ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ, *Starý zákon, I. Genesis,* Praha : Kalich, 1968, str. 101. [↑](#footnote-ref-474)
475. HELLER, Jan, PRUDKÝ, Martin, *Obtížné oddíly knih Mojžíšových,* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, str. 64. [↑](#footnote-ref-475)
476. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 278. [↑](#footnote-ref-476)
477. V Uru se nacházela hlavní svatyně sumerského měsíčního boha Nanna. Další významný chrám byl tomuto bohu zasvěcen v Cháranu. Babylonsko-akkadský měsíční bůh Sín byl odvozen od staršího sumerského boha Nanny a centrum jeho kultu bylo rovněž v Uru a Cháranu. JORDAN, Michael, *Encyklopedie bohů,* Praha: Volvox Globator, 1997, str. 309, 403. [↑](#footnote-ref-477)
478. HELLER, Jan, PRUDKÝ, Martin, *Obtížné oddíly knih Mojžíšových,* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, str. 64. [↑](#footnote-ref-478)
479. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 278. [↑](#footnote-ref-479)
480. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 119. [↑](#footnote-ref-480)
481. WESTERMANN, Claus, *Tisíc let a jeden den,* Praha: Kalich, 1972, str. 38. [↑](#footnote-ref-481)
482. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 423. [↑](#footnote-ref-482)
483. WESTERMANN, Claus, *Tisíc let a jeden den,* Praha: Kalich, 1972, str. 38. [↑](#footnote-ref-483)
484. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 25. [↑](#footnote-ref-484)
485. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 180. [↑](#footnote-ref-485)
486. GUNKEL, Hermann, *The Legends of Genesis*, Chicago: Open Court, 1901, str. 36. [↑](#footnote-ref-486)
487. GUNKEL, Hermann, *The Legends of Genesis*, Chicago: Open Court, 1901, str. 24, 25. [↑](#footnote-ref-487)
488. GUNKEL, Hermann, *The Legends of Genesis*, Chicago: Open Court, 1901, str. 26. [↑](#footnote-ref-488)
489. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 381, 382. [↑](#footnote-ref-489)
490. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 433-439. [↑](#footnote-ref-490)
491. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 25. [↑](#footnote-ref-491)
492. DORSEY, A. David, *The Literary Structure of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker Academic, 2004, str. 60. [↑](#footnote-ref-492)
493. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 347. [↑](#footnote-ref-493)
494. WESTERMANN, Claus, *Tisíc let a jeden den,* Praha: Kalich, 1972, str. 38. [↑](#footnote-ref-494)
495. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 423. [↑](#footnote-ref-495)
496. WESTERMANN, Claus, *Tisíc let a jeden den,* Praha: Kalich, 1972, str. 39. [↑](#footnote-ref-496)
497. DORSEY, A. David, *The Literary Structure of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker Academic, 2004, str. 60. [↑](#footnote-ref-497)
498. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 180. [↑](#footnote-ref-498)
499. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 423. [↑](#footnote-ref-499)
500. *Příruční slovník naučný*, III. díl, Praha, Academia, 1966, str. 375. [↑](#footnote-ref-500)
501. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 25. [↑](#footnote-ref-501)
502. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 21. [↑](#footnote-ref-502)
503. REDFORD, B. Donald, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50),*Leiden: E. J. Brill, 1970, str. 66, 67. [↑](#footnote-ref-503)
504. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 26. [↑](#footnote-ref-504)
505. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 24. [↑](#footnote-ref-505)
506. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 25, 26. [↑](#footnote-ref-506)
507. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 22. [↑](#footnote-ref-507)
508. LUX, Rüdiger, *Josef,* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 225. [↑](#footnote-ref-508)
509. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 22. [↑](#footnote-ref-509)
510. FRIEDMAN, E. Richard, *The Bible with Sources Revealed,* New York: HarperCollins Publishers, 2005, str. 94, 95. [↑](#footnote-ref-510)
511. FRIEDMAN, E. Richard, *The Hidden Book in the Bible,* New York: HarperCollins Publishers, 1999, str. 45. [↑](#footnote-ref-511)
512. ALTER, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, USA: Basic Books, 1981, str. 3. [↑](#footnote-ref-512)
513. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 424. [↑](#footnote-ref-513)
514. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 424. [↑](#footnote-ref-514)
515. PRICE, Randall, *The Stones Cry Out*, Eugene: Harvest House Publishers, 1997, str. 48. [↑](#footnote-ref-515)
516. Starobylostí je zde míněna určitá skutečnost, týkající se doby sepsání Josefových příběhů, případně alespoň jejich části. Za starobylé označujeme v této souvislosti texty, které byly vytvořeny dříve než v 6 stol. před Kr. [↑](#footnote-ref-516)
517. Na tomto místě je vhodné připomenout, že se všechny tyto tři motivy objevují především v kapitolách Gn 39 - 41, tedy v nejdůležitější části vyprávění, o které jsme řekli, že ji někteří autoři považují za pravděpodobně nejstarší základ Josefových příběhů. [↑](#footnote-ref-517)
518. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 342. [↑](#footnote-ref-518)
519. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 406. [↑](#footnote-ref-519)
520. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 83, 84. [↑](#footnote-ref-520)
521. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 43. [↑](#footnote-ref-521)
522. WESTERMANN, Claus, *Joseph*, Edinburgh: T&T Clark, 1996, str. 30. [↑](#footnote-ref-522)
523. LUX, Rüdiger, *Josef,* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 102. [↑](#footnote-ref-523)
524. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 43. [↑](#footnote-ref-524)
525. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 23. [↑](#footnote-ref-525)
526. ROBERTSOVÁ, Alison, *Vzestup bohyně Hathor*, Praha: KMa, 2008, str. 94. [↑](#footnote-ref-526)
527. „Základem díla je starší mýtus o umírajícím a stále znovu se rodícím bohu plodnosti, který prochází různými podobami člověka, zvířete a rostliny. Mnohé prvky tohoto díla jsou obsaženy v mýtu o Usirovi a v mýtu o bozích Anupovi a Batovi, kteří byli uctíváni v 17. hornoegyptském nomu.“ VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 342. [↑](#footnote-ref-527)
528. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 23. [↑](#footnote-ref-528)
529. ROBERTSOVÁ, Alison, *Vzestup bohyně Hathor*, Praha: KMa, 2008, str. 99. [↑](#footnote-ref-529)
530. COTTER, W. David, O.S.B., *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 293. [↑](#footnote-ref-530)
531. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 24. [↑](#footnote-ref-531)
532. WESTERMANN, Claus, *Joseph*, Edinburgh: T&T Clark, 1996, str. 27. [↑](#footnote-ref-532)
533. Je zajímavé, že neuvádění jmen některých ženských postav, které však v jistém ohledu hrají v jednotlivých příbězích knihy Genesis podstatnou roli, může být příznačné především pro ty texty, které byly tradičně připisované Jahvistovi. FREUND, A. Richard, *Digging through the Bible*, Lanham: Rowman&Littlefield Publishers, 2010, str. 191. [↑](#footnote-ref-533)
534. COTTER, W. David, O.S.B., *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 291. [↑](#footnote-ref-534)
535. ALTER, Robert, *The Five Books of Moses*, New York: W.W.Norton & Company, 2004, str. 223. [↑](#footnote-ref-535)
536. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 24. [↑](#footnote-ref-536)
537. LUX, Rüdiger, *Josef,* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 107. [↑](#footnote-ref-537)
538. ALTER, Robert, *The Five Books of Moses*, New York: W.W.Norton & Company, 2004, str. 223. [↑](#footnote-ref-538)
539. LUX, Rüdiger, *Josef,* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 107. [↑](#footnote-ref-539)
540. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 31. [↑](#footnote-ref-540)
541. Džoser Necerichet panoval přibližně v letech 2667 - 2648 př. Kr., jako pravděpodobně druhý panovník třetí dynastie. Je znám především tím, že nechal zbudovat první pyramidu v Egyptě. Tato jeho stavba měla ještě stupňovitý tvar. SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 498. [↑](#footnote-ref-541)
542. STROUHAL, Evžen, *Život starých Egypťanů*, Praha: Panorama, 1989, str. 164. [↑](#footnote-ref-542)
543. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 450. [↑](#footnote-ref-543)
544. Ptolemaios V. Epifanos, pátý panovník ptolemaiovské dynastie, který panoval v letech 205 - 180 př. Kr. SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 501. [↑](#footnote-ref-544)
545. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 31. [↑](#footnote-ref-545)
546. JANÁK, Jiří, *Brána nebes*, Praha: Libri, 2005, str. 93. [↑](#footnote-ref-546)
547. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 32. [↑](#footnote-ref-547)
548. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 450. [↑](#footnote-ref-548)
549. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 31. [↑](#footnote-ref-549)
550. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 425. [↑](#footnote-ref-550)
551. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 509. [↑](#footnote-ref-551)
552. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE PŘI SYNODNÍ RADĚ ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ, *Starý zákon, I. Genesis,* Praha : Kalich, 1968, str. 235. [↑](#footnote-ref-552)
553. SHUPAK, Nili, *A Fresh Look at the Dreams of the Officials and of Pharaoh in the Story of Joseph (Genesis 40-41) in the Light of Egyptian Dreams*, in Journal of the Ancient Near Eastern Studies, 30/2005, str. 126, dostupné na http://learn.jtsa.sdu/Documents/pagedocs/JANES/Shupak30.pdf , stav ke dni 10.6.2010. [↑](#footnote-ref-553)
554. Imhotep byl pravděpodobně Džoserův syn a stavitel první pyramidy. Byl pokládán za mudrce a v pozdějších dobách byl zbožštěn. VERNER, Miroslav, *Verlorene Pyramiden, vergessene Pharaonen,* Praha: Academia, 1994, str. 29. [↑](#footnote-ref-554)
555. SHUPAK, Nili, *A Fresh Look at the Dreams of the Officials and of Pharaoh in the Story of Joseph (Genesis 40-41) in the Light of Egyptian Dreams*, in Journal of the Ancient Near Eastern Studies, 30/2005, str. 126, dostupné na http://learn.jtsa.sdu/Documents/pagedocs/JANES/Shupak30.pdf , stav ke dni 10.6.2010. [↑](#footnote-ref-555)
556. WESTERMANN, Claus, *Joseph*, Edinburgh: T&T Clark, 1996, str. 35. [↑](#footnote-ref-556)
557. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 301. [↑](#footnote-ref-557)
558. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 83, 84, 85. [↑](#footnote-ref-558)
559. LUX, Rüdiger, *Josef,* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 123. [↑](#footnote-ref-559)
560. V antických bájích můžeme například narazit na zmínku o devíti letech neúrody a hladu v Egyptě. Egyptský panovník Búsíris následoval radu věštce Thrasia a každý rok obětoval Diovi jednoho cizince, aby hladomor zažehnal. Tento příběh je součástí cyklu pověstí o Héraklovi, který právě krále Búsírise zabije. ZAMAROVSKÝ, Vojtěch, *Bohové a hrdinové antických bájí,* Praha: Mladá fronta, 1982, str. 91, 92. [↑](#footnote-ref-560)
561. ALLMEN, Jean-Jaques von, *Biblický slovník,* Praha: Kalich, 1991, str. 38. [↑](#footnote-ref-561)
562. NOVOTNÝ, Adolf, *Biblický slovník; První díl,* Praha: Kalich, 1956, str. 860. [↑](#footnote-ref-562)
563. LURKER, Manfred, *Slovník biblických obrazů a symbolů*, Praha: Vyšehrad, 1999, str. 227. [↑](#footnote-ref-563)
564. HORNUNG, Erik, *Tajemný Egypt,* Praha: Paseka, 2002, str. 30, 31. [↑](#footnote-ref-564)
565. KRAMER, N. Samuel, *Historie začíná v Sumeru,* Praha: SNKLU, 1965, str. 87. [↑](#footnote-ref-565)
566. JANÁK, Jiří, *Brána nebes*, Praha: Libri, 2005, str. 66. [↑](#footnote-ref-566)
567. LURKER, Manfred, *Slovník biblických obrazů a symbolů*, Praha: Vyšehrad, 1999, str. 227. [↑](#footnote-ref-567)
568. JORDAN, Michael, *Encyklopedie bohů,* Praha: Volvox Globator, 1997, str. 68. [↑](#footnote-ref-568)
569. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 87. [↑](#footnote-ref-569)
570. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 427. [↑](#footnote-ref-570)
571. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 343. [↑](#footnote-ref-571)
572. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 427. [↑](#footnote-ref-572)
573. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 29. [↑](#footnote-ref-573)
574. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 427. [↑](#footnote-ref-574)
575. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 31. [↑](#footnote-ref-575)
576. COLLIER, Mark, MANLEY, Bill, *Jak číst egyptské hieroglyfy*, Praha: Volvox Globator, 2007, str. 47. [↑](#footnote-ref-576)
577. STROUHAL, Evžen, *Život starých Egypťanů*, Praha: Panorama, 1989, str. 275. [↑](#footnote-ref-577)
578. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 284. [↑](#footnote-ref-578)
579. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 427. [↑](#footnote-ref-579)
580. STROUHAL, Evžen, *Život starých Egypťanů*, Praha: Panorama, 1989, str. 266. [↑](#footnote-ref-580)
581. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 283. [↑](#footnote-ref-581)
582. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 427. [↑](#footnote-ref-582)
583. PETRIE, W. M. Flinders, *Egyptian Tales*, Dover: Dover Publications, 1999, str. 5. [↑](#footnote-ref-583)
584. PETRIE, W. M. Flinders, *Egyptian Tales*, Dover: Dover Publications, 1999, str. 8. [↑](#footnote-ref-584)
585. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 427. [↑](#footnote-ref-585)
586. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 428. [↑](#footnote-ref-586)
587. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE PŘI SYNODNÍ RADĚ ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ, *Starý zákon, I. Genesis,* Praha : Kalich, 1968, str. 238. [↑](#footnote-ref-587)
588. LUX, Rüdiger, *Josef,* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 27. [↑](#footnote-ref-588)
589. LUX, Rüdiger, *Josef,* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 28. [↑](#footnote-ref-589)
590. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 515. [↑](#footnote-ref-590)
591. COLLIER, Mark, MANLEY, Bill, *Jak číst egyptské hieroglyfy*, Praha: Volvox Globator, 2007, str. 85. [↑](#footnote-ref-591)
592. COLLIER, Mark, MANLEY, Bill, *Jak číst egyptské hieroglyfy*, Praha: Volvox Globator, 2007, str. 120. [↑](#footnote-ref-592)
593. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 515. [↑](#footnote-ref-593)
594. VACHALA, Břetislav, *77 zajímavostí ze starého Egypta*, Praha: Albatros, 1989, str. 183. [↑](#footnote-ref-594)
595. LUX, Rüdiger, *Josef,* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 28. [↑](#footnote-ref-595)
596. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 263. [↑](#footnote-ref-596)
597. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha:Vyšehrad, 2003, str. 180. [↑](#footnote-ref-597)
598. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 265. [↑](#footnote-ref-598)
599. LUX, Rüdiger, *Josef,* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 29. [↑](#footnote-ref-599)
600. Výjimkou je například příběh o Sinuhetovi, kde je pád hrdiny zachycen v podobě Sinuhetova útěku z milované země. V tomto případě se však nejedná o skutečnou autobiografii, ale o uměle vytvořené literární dílo, které mělo patrně sloužit k propagačním účelům. [↑](#footnote-ref-600)
601. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 515. [↑](#footnote-ref-601)
602. COLLIER, Mark, MANLEY, Bill, *Jak číst egyptské hieroglyfy*, Praha: Volvox Globator, 2007, str. 104 - 106. [↑](#footnote-ref-602)
603. Rekh-mi-Re působil jako vezír Horního Egypta za panování krále 18. dynastie Thutmose III. (1490-1436 př. Kr.). PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 212. [↑](#footnote-ref-603)
604. Khu-Sebek byl pravděpodobně představený tělesné stráže faraona Senwosreta III. (1880-1840 před Kr.). PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 230. [↑](#footnote-ref-604)
605. Ahmose, syn Ibany, se zúčastnil několika vojenských kampaní pod velením zakladatele 18. dynastie, krále Ahmose I. (1543-1518 př. Kr.). TYLDESLEY, Joyce, *Zlatý věk starého Egypta*, Ostrava: Domino, 2002, str. 30. [↑](#footnote-ref-605)
606. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 350. [↑](#footnote-ref-606)
607. TYLDESLEY, Joyce, *Nefertiti*, Ostrava: Domino, 2000, str. 166. [↑](#footnote-ref-607)
608. BÁRTA, Miroslav, *Sinuhe, the Bible and the Patriarchs*, Praha: SET OUT, 2003, str. 29. [↑](#footnote-ref-608)
609. LUX, Rüdiger, *Josef,* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 225. [↑](#footnote-ref-609)
610. DORSEY, A. David, *The Literary Structure of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker Academic, 2004, str. 60. [↑](#footnote-ref-610)
611. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 263 - 266. [↑](#footnote-ref-611)
612. VLKOVÁ, I. Gabriela, *Slovo Boží a slovo lidské*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2007, str. 30. [↑](#footnote-ref-612)
613. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *Objevování Bible*, Praha: Vyšehrad, 2007, str. 66. [↑](#footnote-ref-613)
614. FREUND, A. Richard, *Digging through the Bible*, Lanham: Rowman&Littlefield Publishers, 2010, str. 8. [↑](#footnote-ref-614)
615. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 16. [↑](#footnote-ref-615)
616. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *Objevování Bible*, Praha: Vyšehrad, 2007, str. 139. [↑](#footnote-ref-616)
617. PRICE, Randall, *The Stones Cry Out,* Eugene: Harvest House Publishers, 1997, str. 90. [↑](#footnote-ref-617)
618. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 234. [↑](#footnote-ref-618)
619. FREUND, A. Richard, *Digging through the Bible*, Lanham: Rowman&Littlefield Publishers, 2010, str. 81. [↑](#footnote-ref-619)
620. ASSMANN, Jan, *Herrschaft und Heil,* München: Carl Hanser Verlag, 2000, str. 46. [↑](#footnote-ref-620)
621. FREVEL, Christian, *Grundriss der Geschichte Israels,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 749, 750. [↑](#footnote-ref-621)
622. FREVEL, Christian, *Grundriss der Geschichte Israels,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 759. [↑](#footnote-ref-622)
623. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *Objevování Bible*, Praha: Vyšehrad, 2007, str. 147. [↑](#footnote-ref-623)
624. FREVEL, Christian, *Grundriss der Geschichte Israels,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 761. [↑](#footnote-ref-624)
625. FRIEDMAN, E. Richard, *Who Wrote the Bible?*, New York: HarperCollins Publishers, 1989, str. 62. [↑](#footnote-ref-625)
626. Tak bychom v podstatě mohli charakterizovat předstátní období v dané oblasti, které si můžeme docela dobře představit jako určitou regulovanou formu anarchie, v etnologickém slova smyslu. ASSMANN, Jan, *Herrschaft und Heil,* München: Carl Hanser Verlag, 2000, str. 46. [↑](#footnote-ref-626)
627. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 204. [↑](#footnote-ref-627)
628. ZENGER, Erich, FREVEL, Christian, *Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 120. [↑](#footnote-ref-628)
629. FRIEDMAN, E. Richard, *Who Wrote the Bible?*, New York: HarperCollins Publishers, 1989, str. 87. [↑](#footnote-ref-629)
630. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *Objevování Bible*, Praha: Vyšehrad, 2007, str. 219. [↑](#footnote-ref-630)
631. VLKOVÁ, I. Gabriela, *Slovo Boží a slovo lidské*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2007, str. 31. [↑](#footnote-ref-631)
632. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 16. [↑](#footnote-ref-632)
633. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny,* Praha:Vyšehrad, 2003, str. 206. [↑](#footnote-ref-633)
634. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *Objevování Bible*, Praha: Vyšehrad, 2007, str. 161. [↑](#footnote-ref-634)
635. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *Objevování Bible*, Praha: Vyšehrad, 2007, str. 148. [↑](#footnote-ref-635)
636. FRIEDMAN, E. Richard, *The Bible with Sources Revealed,* New York: HarperCollins Publishers, 2005, str. 21. [↑](#footnote-ref-636)
637. ZENGER, Erich, FREVEL, Christian, *Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 122. [↑](#footnote-ref-637)
638. VLKOVÁ, I. Gabriela, *Slovo Boží a slovo lidské*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2007, str. 24, 25. [↑](#footnote-ref-638)
639. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 422. [↑](#footnote-ref-639)
640. ZENGER, Erich, FREVEL, Christian, *Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 122. [↑](#footnote-ref-640)
641. FRIEDMAN, E. Richard, *The Bible with Sources Revealed,* New York: HarperCollins Publishers, 2005, str. 5. [↑](#footnote-ref-641)
642. FRIEDMAN, E. Richard, *Who Wrote the Bible?*, New York: HarperCollins Publishers, 1989, str. 87. [↑](#footnote-ref-642)
643. Za panování krále Chizkijáše (716 (726) - 687 (697) před Kr.) dochází s největší pravděpodobností k politickým i kultovním změnám. V politické rovině můžeme hovořit o určitém protiasyrském programu, který vyvolal Sancheribovo vojenské tažení do Judska v roce 701 před Kr. V kultovní rovině zahrnovaly pravděpodobně Chizkijášovy reformy eliminaci nejrůznějších forem náboženských praktik mimo jeruzalémský chrám. FRIEDMAN, E. Richard, *Who Wrote the Bible?*, New York: HarperCollins Publishers, 1989, str. 91. [↑](#footnote-ref-643)
644. ZENGER, Erich, FREVEL, Christian, *Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 122, 123. [↑](#footnote-ref-644)
645. ZENGER, Erich, FREVEL, Christian, *Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 123. [↑](#footnote-ref-645)
646. FREVEL, Christian, *Grundriss der Geschichte Israels,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 785. [↑](#footnote-ref-646)
647. FRIEDMAN, E. Richard, *Who Wrote the Bible?*, New York: HarperCollins Publishers, 1989, str. 95. [↑](#footnote-ref-647)
648. FREVEL, Christian, *Grundriss der Geschichte Israels,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 786. [↑](#footnote-ref-648)
649. FRIEDMAN, E. Richard, *Who Wrote the Bible?*, New York: HarperCollins Publishers, 1989, str. 96. [↑](#footnote-ref-649)
650. FREVEL, Christian, *Grundriss der Geschichte Israels,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 787. [↑](#footnote-ref-650)
651. ZENGER, Erich, FREVEL, Christian, *Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 123. [↑](#footnote-ref-651)
652. ZENGER, Erich, FREVEL, Christian, *Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 123, 125. [↑](#footnote-ref-652)
653. VLKOVÁ, I. Gabriela, *Slovo Boží a slovo lidské*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2007, str. 31. [↑](#footnote-ref-653)
654. CHALUPA, Petr, *Dynamika smlouvy v deuteronomistickém zpracování dějin*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2008, str. 90. [↑](#footnote-ref-654)
655. ZENGER, Erich, FREVEL, Christian, *Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 125. [↑](#footnote-ref-655)
656. FRIEDMAN, E. Richard, *The Bible with Sources Revealed,* New York: HarperCollins Publishers, 2005, str. 4. [↑](#footnote-ref-656)
657. FREUND, A. Richard, *Digging through the Bible*, Lanham: Rowman&Littlefield Publishers, 2010, str. 11. [↑](#footnote-ref-657)
658. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny,* Praha: Vyšehrad, 2003, str. 206. [↑](#footnote-ref-658)
659. ZENGER, Erich, FREVEL, Christian, *Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 125. [↑](#footnote-ref-659)
660. FRIEDMAN, E. Richard, *The Bible with Sources Revealed,* New York: HarperCollins Publishers, 2005, str. 11, 12. [↑](#footnote-ref-660)
661. ZENGER, Erich, FREVEL, Christian, *Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 128. [↑](#footnote-ref-661)
662. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 193. [↑](#footnote-ref-662)
663. ALTER, Robert, *The Five Books of Moses*, New York: W.W. Norton & Company, 2004, str. 69. [↑](#footnote-ref-663)
664. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *Objevování Bible*, Praha: Vyšehrad, 2007, str. 50. [↑](#footnote-ref-664)
665. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 175. [↑](#footnote-ref-665)
666. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 284. [↑](#footnote-ref-666)
667. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 178. [↑](#footnote-ref-667)
668. FRIEDMAN, E. Richard, *The Bible with Sources Revealed,* New York: HarperCollins Publishers, 2005, str. 9. [↑](#footnote-ref-668)
669. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 282. [↑](#footnote-ref-669)
670. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny,* Praha: Vyšehrad, 2003, str. 220. [↑](#footnote-ref-670)
671. ASSMANN, Jan, *Herrschaft und Heil,* München: Carl Hanser Verlag, 2000, str. 47. [↑](#footnote-ref-671)
672. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE PŘI SYNODNÍ RADĚ ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ, *Starý zákon, IV. Jozue-Soudců-Rút,* Praha : Kalich, 1969, str. 161. [↑](#footnote-ref-672)
673. HENTSCHEL, Georg, *Das Buch der Richter,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 275. [↑](#footnote-ref-673)
674. HENTSCHEL, Georg, *Die Samuelbücher,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 298, 299. [↑](#footnote-ref-674)
675. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny,* Praha: Vyšehrad, 2003, str. 49. [↑](#footnote-ref-675)
676. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE, *Výklady ke Starému zákonu, Díl I.,* Praha: Kalich, 1991, str. 84. [↑](#footnote-ref-676)
677. ZENGER, Erich, FREVEL, Christian, *Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 130. [↑](#footnote-ref-677)
678. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 283. [↑](#footnote-ref-678)
679. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE, *Výklady ke Starému zákonu, Díl I.,* Praha: Kalich, 1991, str. 84. [↑](#footnote-ref-679)
680. FRIEDMAN, E. Richard, *The Bible with Sources Revealed,* New York: HarperCollins Publishers, 2005, str. 52. [↑](#footnote-ref-680)
681. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *David a Šalomoun*, Praha: Vyšehrad, 2010, str. 237. [↑](#footnote-ref-681)
682. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *Objevování Bible*, Praha: Vyšehrad, 2007, str. 277. [↑](#footnote-ref-682)
683. ASSMANN, Jan, *Herrschaft und Heil,* München: Carl Hanser Verlag, 2000, str. 47. [↑](#footnote-ref-683)
684. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *Objevování Bible*, Praha: Vyšehrad, 2007, str. 274. [↑](#footnote-ref-684)
685. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 28. [↑](#footnote-ref-685)
686. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 22. [↑](#footnote-ref-686)
687. GUNKEL, Hermann, *The Legends of Genesis*, Chicago: Open Court, 1901, str. 125. [↑](#footnote-ref-687)
688. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 35. [↑](#footnote-ref-688)
689. WESTERMANN, Claus, *Tisíc let a jeden den,* Praha: Kalich, 1972, str. 40. [↑](#footnote-ref-689)
690. WESTERMANN, Claus, *Joseph*, Edinburgh: T&T Clark, 1996, str. 6. [↑](#footnote-ref-690)
691. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 196. [↑](#footnote-ref-691)
692. BÁRTA, Miroslav, *Sinuhe, the Bible and the Patriarchs*, Praha: SET OUT, 2003, str. 180. [↑](#footnote-ref-692)
693. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 196. [↑](#footnote-ref-693)
694. LUX, Rüdiger, *Josef*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 156. [↑](#footnote-ref-694)
695. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 68. [↑](#footnote-ref-695)
696. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 119. [↑](#footnote-ref-696)
697. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 272. [↑](#footnote-ref-697)
698. WESTERMANN, Claus, *Tisíc let a jeden den,* Praha: Kalich, 1972, str. 40. [↑](#footnote-ref-698)
699. WESTERMANN, Claus, *Joseph*, Edinburgh: T&T Clark, 1996, str. 10. [↑](#footnote-ref-699)
700. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 20. [↑](#footnote-ref-700)
701. WESTERMANN, Claus, *Tisíc let a jeden den,* Praha: Kalich, 1972, str. 40. [↑](#footnote-ref-701)
702. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 350. [↑](#footnote-ref-702)
703. Hermann Gunkel přiřazoval motiv oděvu Jahvistovi a motiv snů Elohistovi. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 388. Podobné rozdělení textu zastává také Josef Scharbert. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 31, 81. Oproti tomu, je například Richard E. Friedman přesvědčen, že oba texty (Gn 37,3b a 37,5-11) napsal Jahvista. FRIEDMAN, E. Richard, *The Bible with Sources Revealed,* New York: HarperCollins Publishers, 2005, str. 93. [↑](#footnote-ref-703)
704. CAMPBELL, F. Antony, O’BRIEN A. Mark, *Sources of the Pentateuch*, Minneapolis: Fortress Press, 1993, str. 175. [↑](#footnote-ref-704)
705. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 350. [↑](#footnote-ref-705)
706. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 388. [↑](#footnote-ref-706)
707. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 350. [↑](#footnote-ref-707)
708. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 387. [↑](#footnote-ref-708)
709. LUX, Rüdiger, *Josef*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 87. [↑](#footnote-ref-709)
710. COTTER, W. David, *Genesis*, Collegeville: The Liturgical Press, 2003, str. 276. [↑](#footnote-ref-710)
711. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 43. [↑](#footnote-ref-711)
712. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 43. [↑](#footnote-ref-712)
713. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE PŘI SYNODNÍ RADĚ ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ, *Starý zákon, I. Genesis,* Praha : Kalich, 1968, str. 221. [↑](#footnote-ref-713)
714. COTTER, W. David, *Genesis*, Collegeville: The Liturgical Press, 2003, str. 304, 305. [↑](#footnote-ref-714)
715. CAMPBELL, F. Antony, O’BRIEN A. Mark, *Sources of the Pentateuch*, Minneapolis: Fortress Press, 1993, str. 180. [↑](#footnote-ref-715)
716. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 493. [↑](#footnote-ref-716)
717. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *Objevování Bible*, Praha: Vyšehrad, 2007, str. 46. [↑](#footnote-ref-717)
718. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 426. [↑](#footnote-ref-718)
719. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *Objevování Bible*, Praha: Vyšehrad, 2007, str. 46. [↑](#footnote-ref-719)
720. VAUX, Roland de, *Ancient Israel*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, str. 84. [↑](#footnote-ref-720)
721. BLEIBERG, Edward, *The Official Gift in Ancient Egypt*, Norman: The University of Oklahoma Press, 1996, str. 26. [↑](#footnote-ref-721)
722. Takovéto podhodnocení bylo samozřejmě dáno samotným praktickým využitím otroků. Muž mohl novému pánu sloužit maximálně jako dobrý služebník, který mohl přispět k lepšímu chodu domácnosti, ale ženská otrokyně, když pomineme její atraktivnější využití coby tanečnice, či konkubíny, mohla svou prací zajistit svému majiteli jistý druh příjmu. Otrokyně se totiž mimo jiné věnovaly především tkaní plátna, které bylo ve starém Egyptě významnou a snadno směnitelnou komoditou. A tak není divu, že minimálně od 13. dynastie, se můžeme v egyptských domácnostech setkat s větším množstvím asijských žen než mužů . PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 553. [↑](#footnote-ref-722)
723. CAMPBELL, F. Antony, O’BRIEN A. Mark, *Sources of the Pentateuch*, Minneapolis: Fortress Press, 1993, str. 182. [↑](#footnote-ref-723)
724. FRIEDMAN, E. Richard, *Who Wrote the Bible?*, New York: HarperCollins Publishers, 1989, str. 258. [↑](#footnote-ref-724)
725. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 181. [↑](#footnote-ref-725)
726. Co se týká přiřazování textů 48. kapitoly knihy Genesis k jednotlivým pramenům, v rámci „dokumentové hypotézy“, nepanuje mezi odborníky jednota. Někteří považují její větší část za dílo Jahvisty a pouze texty Gn 48,1n a Gn 48,15n za dílo Elohisty. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 69 - 71, 96, 97. Jiní naopak přisuzují celý text Elohistovi, tedy kromě textu Gn 48,3-6(7), u něhož se předpokládá, že patří ke Kněžskému spisu. FRIEDMAN, E. Richard, *The Bible with Sources Revealed,* New York: HarperCollins Publishers, 2005, str. 112, 113. [↑](#footnote-ref-726)
727. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 68. [↑](#footnote-ref-727)
728. CAMPBELL, F. Antony, O’BRIEN A. Mark, *Sources of the Pentateuch*, Minneapolis: Fortress Press, 1993, str. 182. [↑](#footnote-ref-728)
729. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 182. [↑](#footnote-ref-729)
730. CAMPBELL, F. Antony, O’BRIEN A. Mark, *Sources of the Pentateuch*, Minneapolis: Fortress Press, 1993, str. 35. [↑](#footnote-ref-730)
731. FRIEDMAN, E. Richard, *Who Wrote the Bible?*, New York: HarperCollins Publishers, 1989, str. 249. [↑](#footnote-ref-731)
732. LUX, Rüdiger, *Josef*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 197. [↑](#footnote-ref-732)
733. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *Objevování Bible*, Praha: Vyšehrad, 2007, str. 110. [↑](#footnote-ref-733)
734. FRIEDMAN, E. Richard, *Who Wrote the Bible?*, New York: HarperCollins Publishers, 1989, str. 74. [↑](#footnote-ref-734)
735. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 68. [↑](#footnote-ref-735)
736. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 97. [↑](#footnote-ref-736)
737. CAMPBELL, F. Antony, O’BRIEN A. Mark, *Sources of the Pentateuch*, Minneapolis: Fortress Press, 1993, str. 182. [↑](#footnote-ref-737)
738. FRIEDMAN, E. Richard, *Who Wrote the Bible?*, New York: HarperCollins Publishers, 1989, str. 65. [↑](#footnote-ref-738)
739. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 221. [↑](#footnote-ref-739)
740. FRIEDMAN, E. Richard, *The Bible with Sources Revealed,* New York: HarperCollins Publishers, 2005, str. 114. [↑](#footnote-ref-740)
741. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 71. [↑](#footnote-ref-741)
742. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 220. [↑](#footnote-ref-742)
743. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 425. [↑](#footnote-ref-743)
744. BLEIBERG, Edward, *The Official Gift in Ancient Egypt*, Norman: The University of Oklahoma Press, 1996, str. 12. [↑](#footnote-ref-744)
745. SEIDLMAYER, Stephan, *První přechodná doba*, in SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 146. [↑](#footnote-ref-745)
746. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 346. [↑](#footnote-ref-746)
747. Mentuhotep II. (2055 – 2004 př. Kr.) sjednotil opět Egypt a dal tak vzniknout Střední říši. Kromě obvyklých úřadů, jako byl úřad vezíra, jehož obnovením Mentuhotep II. upevnil správu země, úřad kancléře či úřad „vládce Horního Egypta“, byl vytvořen také nový, neméně důležitý, úřad „vládce Dolního Egypta“. Zvýšil se také význam kancléře a snížil počet nomarchů, nad jejichž konáním dohlíželi nyní úředníci královského dvora. CALLENDEROVÁ, Gae, *Renesance Střední říše*, in SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 165, 168. BÁRTA, Miroslav, *Sinuhe, the Bible and the Patriarchs*, Praha: SET OUT, 2003, str. 91. [↑](#footnote-ref-747)
748. Patrně největší reformy celého administrativního aparátu země proběhly za vlády Senwosreta III. (1870 - 1831 př. Kr.). Hlavní změnou, kterou Senwosret prosadil, bylo zřízení centralizované správy země pod vedením tří úřadů královského dvora. Tyto úřady se nazývaly *waret* a první dva si mezi sebou rozdělovaly správu nomů v severní a jižní části Egypta. Třetí *waret* dohlížel na Nubii. Mezi nejdůležitější povinnosti těchto tří úřadů patřil dohled nad událostmi v provinciích, stanovení výše daní, vždy v závislosti na míře každoročních záplav, a jejich výběr, dozor nad královskými stavebními projekty, organizace královských expedicí a kontrola pracovní síly. BÁRTA, Miroslav, *Sinuhe, the Bible and the Patriarchs*, Praha: SET OUT, 2003, str. 126. [↑](#footnote-ref-748)
749. CALLENDEROVÁ, Gae, *Renesance Střední říše*, in SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 181, 182. [↑](#footnote-ref-749)
750. HERODOTOS, *Dějiny*, Euterpé 109, Praha: Odeon, 1972, str. 134. [↑](#footnote-ref-750)
751. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 383. [↑](#footnote-ref-751)
752. CALLENDEROVÁ, Gae, *Renesance Střední říše*, in SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 191. [↑](#footnote-ref-752)
753. Například zmínka v Gn 47,21 o tom, že Josef uvedl veškerý lid pod správu měst, má taktéž svou reálnou obdobu ve skutečné historii. Toto uvedení lidu pod správu měst uskutečnil Amenemhet I. (1985 – 1956 př. Kr.), jehož základním plánem bylo učinit z jednotlivých měst administrativní střediska. Každé město měl do budoucna spravovat starosta, zodpovídající také za okolní oblasti, které byly pod městskou správou. Města se tak stala správními jednotkami, což vedlo k upadání politického vlivu větších regionů. CALLENDEROVÁ, Gae, *Renesance Střední říše*, in SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 190. [↑](#footnote-ref-753)
754. Velikost daní z pozemků se v období Nové říše pohybovala přibližně v rozmezí jedné třetiny až jedné pětiny očekávaného výnosu, jenž byl odhadnutý na základě výměry a polohy pozemku a výšky nilských záplav. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 149. [↑](#footnote-ref-754)
755. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 204. [↑](#footnote-ref-755)
756. ZENGER, Erich, FREVEL, Christian, *Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 120. [↑](#footnote-ref-756)
757. LUX, Rüdiger, *Josef*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 225. [↑](#footnote-ref-757)
758. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 22, 24. [↑](#footnote-ref-758)
759. CAMPBELL, F. Antony, O’BRIEN A. Mark, *Sources of the Pentateuch*, Minneapolis: Fortress Press, 1993, str. 123. [↑](#footnote-ref-759)
760. LUX, Rüdiger, *Josef*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 225. [↑](#footnote-ref-760)
761. Jedním z panovníků 13. dynastie (1773 - 1650 před Kr.) byl například Chendžer, jehož jméno znamená v překladu „Kanec“ a svědčí o tom, že jeho nositel nebyl egyptského původu, ale byl nejspíše náčelníkem asijských žoldnéřů. VERNER, Miroslav, *Pyramidy,* Praha: Academia, 1997, str. 364. [↑](#footnote-ref-761)
762. LUX, Rüdiger, *Josef*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 225, 226. [↑](#footnote-ref-762)
763. Text Gn 41,45b-46a je přiřazován ke Kněžskému spisu. FRIEDMAN, E. Richard, *Who Wrote the Bible?*, New York: HarperCollins Publishers, 1989, str. 249. Někdy však bývá text Gn 41,46a přiřazován k P a Gn 41,46b k redakci R. FRIEDMAN, E. Richard, *The Bible with Sources Revealed,* New York: HarperCollins Publishers, 2005, str. 101. [↑](#footnote-ref-763)
764. CAMPBELL, F. Antony, O’BRIEN A. Mark, *Sources of the Pentateuch*, Minneapolis: Fortress Press, 1993, str. 178. [↑](#footnote-ref-764)
765. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 235. [↑](#footnote-ref-765)
766. LUX, Rüdiger, *Josef*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 227. [↑](#footnote-ref-766)
767. Tomu by mohly nasvědčovat nálezy skarabů se jménem prince Mencheperrea v kartuši. Mencheperre byl velitelem armády celého Egypta i Amonovým veleknězem zároveň. Rozesíláním skarabů dával nejspíše najevo své odhodlání vést válku. NIWINSKI A., *Příběh Théb ve Třetí přechodné době*, in *Théby. Město bohů a faraonů*, Praha: Národní muzeum, 2007, str. 164. [↑](#footnote-ref-767)
768. I když o historické realitě tohoto aktu může být diskutováno, existuje dostatečné množství důkazů o tom, že v 10. století před Kr. byly sňatky z politických a ekonomických důvodů na egyptském královském dvoře zcela běžné. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 311. [↑](#footnote-ref-768)
769. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 430. [↑](#footnote-ref-769)
770. LUX, Rüdiger, *Josef*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 228. [↑](#footnote-ref-770)
771. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 89. [↑](#footnote-ref-771)
772. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 514, 515. [↑](#footnote-ref-772)
773. Psammetik I. (664 - 610 př. Kr.) znovu sjednotil Egypt a vymanil jej z asyrské nadvlády. Svou moc opíral především o žoldnéře řeckého a kárijského původu. Dokumentace však hovoří také o Židech, Féničanech a zřejmě i o beduínech Šasu. LLOYD, B. Alan, *Pozdní doba*, in SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 386. [↑](#footnote-ref-773)
774. LUX, Rüdiger, *Josef*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 232. [↑](#footnote-ref-774)
775. ZENGER, Erich, FREVEL, Christian, *Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 122, 123. [↑](#footnote-ref-775)
776. REDFORD, B. Donald, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1993, str. 429. [↑](#footnote-ref-776)
777. REDFORD, B. Donald, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50),* Leiden: E. J. Brill, 1970, str. 21. [↑](#footnote-ref-777)
778. Také o exilu či poexilním období nemůžeme uvažovat, neboť text nevykazuje žádné známky odporu vůči jiné kultuře a cizincům. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 29. [↑](#footnote-ref-778)
779. CHALUPA, Petr, *Dynamika smlouvy v deuteronomistickém zpracování dějin*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2008, str. 90-92. [↑](#footnote-ref-779)
780. FRIEDMAN, E. Richard, *Who Wrote the Bible?*, New York: HarperCollins Publishers, 1989, str. 252. [↑](#footnote-ref-780)
781. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 16. [↑](#footnote-ref-781)
782. CAMPBELL, F. Antony, O’BRIEN A. Mark, *Sources of the Pentateuch*, Minneapolis: Fortress Press, 1993, str. 35. [↑](#footnote-ref-782)
783. FRIEDMAN, E. Richard, *Who Wrote the Bible?*, New York: HarperCollins Publishers, 1989, str. 249. [↑](#footnote-ref-783)
784. V prvním případě se jedná o velmi výrazné přerušení souvislého vyprávění, ve druhém je to text, který svou výraznou poetičností naprosto neodpovídá podobě pramenů Pentateuchu. Otázkou je, zda nebyly tyto pasáže k ostatním textům připojeny již dříve? Jedno z možných vysvětlení souvisí s existencí „laického“ či „nomádského“ pramene, ze kterého mohl autor tyto pasáže získat. SCHARBERT, Josef, *Ich bin Josef, euer Bruder*, St. Ottilien: EOS, 1988, str. 17. Existuje samozřejmě také možnost, že autor znal nazpaměť poetickou pasáž Jákobovy závěti z ústní tradice a jednoduše ji použil ve svém díle. FRIEDMAN, E. Richard, *Who Wrote the Bible?*, New York: HarperCollins Publishers, 1989, str. 85. [↑](#footnote-ref-784)
785. FREUND, A. Richard, *Digging through the Bible*, Lanham: Rowman&Littlefield Publishers, 2010, str. 13. [↑](#footnote-ref-785)
786. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 112. [↑](#footnote-ref-786)
787. Čím dále jdeme časem zpět, tím obtížněji rozlišujeme mezi náboženskými a politickými institucemi. ASSMANN, Jan, *Herrschaft und Heil,* München: Carl Hanser Verlag, 2000, str. 15. [↑](#footnote-ref-787)
788. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 175. [↑](#footnote-ref-788)
789. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 207. [↑](#footnote-ref-789)
790. V poexilním období, kdy Judsko bylo jen malou a bezvýznamnou provincií velké a mocné říše, usilovali židovští autoři mimo jiné o to, aby dali důležitým postavám minulosti význam, který by přesáhl hranice malého světa a dotkl se velikosti světového významu. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 207. [↑](#footnote-ref-790)
791. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 283. [↑](#footnote-ref-791)
792. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 207. [↑](#footnote-ref-792)
793. Zmiňovali jsme možnost, že v symbolické rovině může tento údaj odkazovat na Hospodinovo požehnání, díky kterému je Abrahamovi k službám každá noc, kdy svítí měsíc. [↑](#footnote-ref-793)
794. Pozvednutí či vztažení ruky k nebi bylo gesto přísahy, které samotný akt přísahy doprovázelo, případně přísahu symbolizovalo. Toto gesto je zachyceno například také v textech Dt 32,40; Dan 12,7. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 281. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 202. [↑](#footnote-ref-794)
795. CHALUPA, Petr, *Dynamika smlouvy v deuteronomistickém zpracování dějin*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2008, str. 12. [↑](#footnote-ref-795)
796. Hermann Gunkel připomíná, že pro autora byla bezpochyby ušlechtilá velkorysost důležitějším rysem než vojenská sláva. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 281. [↑](#footnote-ref-796)
797. Také z jiných starozákonních textů je patrné, že přísaha může ustanovovat vztah mezi Bohem a člověkem, přičemž z ní zároveň plynou závazky, které se netýkají pouze toho, kdo přísahá, ale zavazují také druhou stranu. CHALUPA, Petr, *Dynamika smlouvy v deuteronomistickém zpracování dějin*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2008, str. 45, 46. [↑](#footnote-ref-797)
798. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE PŘI SYNODNÍ RADĚ ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ, *Starý zákon, I. Genesis,* Praha : Kalich, 1968, str. 98. [↑](#footnote-ref-798)
799. Tuto chybu ostatně učiní opakovaně a vždy zůstává jen na Abrahamovi, aby zachránil svého synovce od nepřátel (Gn 14) a od soudu nad Sodomou (Gn 19). BLENKINSOPP, Joseph, *The Pentateuch*, New York: Doubleday, 2000, str. 101. [↑](#footnote-ref-799)
800. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 191. [↑](#footnote-ref-800)
801. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE PŘI SYNODNÍ RADĚ ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ, *Starý zákon, I. Genesis,* Praha : Kalich, 1968, str. 100. [↑](#footnote-ref-801)
802. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 284. [↑](#footnote-ref-802)
803. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 207. [↑](#footnote-ref-803)
804. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 180. [↑](#footnote-ref-804)
805. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 281. [↑](#footnote-ref-805)
806. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 180. [↑](#footnote-ref-806)
807. WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 207. [↑](#footnote-ref-807)
808. Na takovouto skutečnost by mohl například odkazovat text žalmu 110. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 180. [↑](#footnote-ref-808)
809. Abraham by pak odevzdával Malkísedekovi desátek jako vzor pro pozdější Izrael. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE PŘI SYNODNÍ RADĚ ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ, *Starý zákon, I. Genesis,* Praha : Kalich, 1968, str. 101. [↑](#footnote-ref-809)
810. Kruhy blízké královskému dvoru vnímají Jeruzalém jako centrum vlády a kultu, tedy za jediné právoplatné středisko moci. Oproti tomu, pravděpodobně značná část, převážně venkovského, obyvatelstva toužila po svobodě a bylo pro ni těžké, podřizovat se králi. Patriarchální a kmenová organizace byla navíc nejspíše u této části populace pokládána za jediný pravý Hospodinův řád. RAD, Gerhard von, *Genesis,* Philadelphia: The Westminster Press, 1973, str. 181. [↑](#footnote-ref-810)
811. GUNKEL, Hermann, *Genesis,* Macon: Mercer University Press, 1997, str. 281. [↑](#footnote-ref-811)
812. Význam Jeruzaléma byl především na počátku poexilní doby skutečně pouze okrajový. FREVEL, Christian, *Grundriss der Geschichte Israels,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 812. [↑](#footnote-ref-812)
813. V provincii Jehud nemůžeme předpokládat existenci jiných svatyní. FREVEL, Christian, *Grundriss der Geschichte Israels,* in ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament,* Stuttgart: Kohlhammer, 2012, str. 822. [↑](#footnote-ref-813)
814. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 266. [↑](#footnote-ref-814)
815. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 252. [↑](#footnote-ref-815)
816. Obvykle může být toto číslo chápáno jako označení obecnosti. ALLMEN, Jean-Jaques von, *Biblický slovník,* Praha: Kalich, 1991, str. 39. V symbolické rovině pak odkazuje na plnost a dokonalost. NOVOTNÝ, Adolf, *Biblický slovník; První díl,* Praha: Kalich, 1956, str. 860. [↑](#footnote-ref-816)
817. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 319. [↑](#footnote-ref-817)
818. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 249. [↑](#footnote-ref-818)
819. Především je vhodné si uvědomit, že takováto tradice, písemně zachycená a dále rozpracovaná, může mít význam nejen pro severní království odtržené od Judy a Davidova domu, ale také pro nově vzniklý, samostatně konstituovaný, stát, který nebyl nikdy součástí většího celku. [↑](#footnote-ref-819)
820. GUNKEL, Hermann, *The Legends of Genesis*, Chicago: Open Court, 1901, str. 26. [↑](#footnote-ref-820)
821. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 180. [↑](#footnote-ref-821)
822. LUX, Rüdiger, *Josef*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 226. [↑](#footnote-ref-822)
823. VERNER, Miroslav, BAREŠ, Ladislav, VACHALA, Břetislav, *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007, str. 202. [↑](#footnote-ref-823)
824. Pro pozdější čtenáře musel zcela jistě představovat tento sňatek Josefa s Egypťankou značný problém. LUX, Rüdiger, *Josef*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 130. [↑](#footnote-ref-824)
825. LUX, Rüdiger, *Josef*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, str. 227. [↑](#footnote-ref-825)
826. TAYLOR, John, *Třetí přechodná doba,* in SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 346. [↑](#footnote-ref-826)
827. Jedná se o známou vojenskou výpravu z roku 925 před Kr., při které egyptská vojska vyplenila také území Izraele. TAYLOR, John, *Třetí přechodná doba,* in SHAW, Ian, *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB art, 2003, str. 351. Datace této vojenské výpravy, stejně tak jako datování vlády Šešonka I., se řídí pouze tradiční biblickou chronologií období vlád judských králů. Ve skutečnosti však nevíme, kdy přesně k tažení došlo, neboť egyptské záznamy z té doby jsou značně neúplné. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *David a Šalomoun*, Praha: Vyšehrad, 2010, str. 67. [↑](#footnote-ref-827)
828. Tomu by nasvědčoval seznam dobytých míst z Amonova chrámu v Karnaku. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 242. [↑](#footnote-ref-828)
829. Stojí za zmínku, že na seznamu z Amonova chrámu v Karnaku chybí nejen Jeruzalém, jakožto dobyté místo, ale také další judská sídla. FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, A. Neil, *David a Šalomoun*, Praha: Vyšehrad, 2010, str. 71. PRITCHARD, B. James, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1969, str. 242. [↑](#footnote-ref-829)
830. RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2003, str. 168. [↑](#footnote-ref-830)
831. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 250. [↑](#footnote-ref-831)
832. WESTERMANN, Claus, *Joseph*, Edinburgh: T&T Clark, 1996, str. 22. [↑](#footnote-ref-832)
833. Ve 39. kapitole knihy Genesis je čtyřikrát zmíněna skutečnost, že Bůh je stále s Josefem a tudíž se daří všemu, co Josef činí. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 290. [↑](#footnote-ref-833)
834. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 250. [↑](#footnote-ref-834)
835. WESTERMANN, Claus, *Joseph*, Edinburgh: T&T Clark, 1996, str. 22. [↑](#footnote-ref-835)
836. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 328. [↑](#footnote-ref-836)
837. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 250. [↑](#footnote-ref-837)
838. Josef v Egyptě nevystupuje jako nevyzrálý mladík, jak jsme jej poznali ve 37. kapitole. Je to dospělý a tvrdě pracující muž. Také za touto proměnou se může skrývat přítomnost Boží. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 290. [↑](#footnote-ref-838)
839. WESTERMANN, Claus, *Joseph*, Edinburgh: T&T Clark, 1996, str. 23. [↑](#footnote-ref-839)
840. WESTERMANN, Claus, *Joseph*, Edinburgh: T&T Clark, 1996, str. 22. [↑](#footnote-ref-840)
841. BÁRTA, Miroslav, *Sinuhe, the Bible and the Patriarchs*, Praha: SET OUT, 2003, str. 52. [↑](#footnote-ref-841)
842. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 269. [↑](#footnote-ref-842)
843. WESTERMANN, Claus, *Joseph*, Edinburgh: T&T Clark, 1996, str. 16. [↑](#footnote-ref-843)
844. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 269. [↑](#footnote-ref-844)
845. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 250. [↑](#footnote-ref-845)
846. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 315. [↑](#footnote-ref-846)
847. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 316. [↑](#footnote-ref-847)
848. ZORNBERG, G. Avivah, *The Beginning of Desire*, USA: Three Leaves Press, 1996, str. 290. [↑](#footnote-ref-848)
849. WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, str. 250. [↑](#footnote-ref-849)
850. COTTER, W. David, *Genesis*, Minnesota: The Liturgical Press, 2003, str. 328. [↑](#footnote-ref-850)