Obsah

Štúdie

Jozef JANČOVIČ
Áronovskí a levitskí kňazi 1-13

Július PAVELČÍK
Podobenstvo o poklade v poli. Tomášovo evanjelium, Logio 109 ... 14-55

Abstrakty a recenzie 56-65

Oznamy 66-70

ISSN 1338-0141

www.biblica.sk

1/2010

2

Studia Biblica Slovaca

Studia Biblica Slovaca

Ročník 2 **2010** **Číslo 1**

Katolícke biblické dielo

StBiSlobalkafinal11slogom.indd 1

4. 2. 2011 13:54:50

Studia Biblica Slovaca je časopis zameraný na skúmanie Svätého písma Starého a Nového zákona predovšetkým zo stránky filologickej, historickej, exegetickej a teologickej.

Vydáva Katolícke biblické dielo, Svit, s cirkevným schválením.
Imprimatur: Mons. František Tondra, spišský diecézny biskup, č. 1-06 zo dňa 3. 1. 2006
Nihil obstat: Anton Tyrol

Šéfredaktor: Blažej ŠTRBA (Badín)
Redakčná rada: Jaroslav BROŽ (Praha, CZ) - Peter DUBOVSKÝ SJ (Roma, I) - Pavol FARKAŠ (Nitra) - Peter FEDOR (Prešov) - Juraj FENÍK (Drienov) - Sr. Júlia Daniela ISKROVÁ OP (Ružomberok) - Róbert JÁGER (Prešov) - Jozef JANČOVIČ (Bratislava) - Róbert LAPKO (Košice) - Milan SOVA (Bratislava) - Peter ŠOLTÉS (Oestrich-Winkel, D) - Jozef TIŇO (Bratislava) - František TRSTENSKÝ (Spišské Podhradie) - Pavol VILHAN (Roma, I) - Sr. Gabriela Ivana VLKOVÁ OP (Olomouc, CZ)
Za lektorovanie všetkých článkov zodpovedá redakčná rada.

Jazyková úprava: Elena Slaná
Zalamovanie: redakcia
Na príprave publikácie sa podieľali aj Jozef Šoška, Mária Mihulcová, Zuzana Škrinárová.

Príspevky v slovenčine alebo češtine, alebo knihy na recenziu prosíme adresovať na jednu z adries:

Redakcia *Studia Biblica Slovaca*, Blažej Štrba, Banská 28, 976 32 Badín (Slovakia), tel.: (00421) 048/418 22 42, fax: (+421) 048/418 22 08, redakcia@biblica.sk, www.biblica.sk,
František Trstenský, Teologický inštitút, Spišská Kapitula 6, 053 04 Spišské Podhradie (Slovakia), tel.: (00421) 053/419 41 80, f.trstensky@centrum.sk.

Príspevky sa požadujú tak v elektronickej podobe (disketou alebo pripojeným dokumentom e-mailu, podľa možnosti v Microsoft Word formáte s typom písma Times New Roman), ako aj vo vytlačenej forme (A4, riadkovanie 1,5). Ak sú používané iné typy písma pre hebrejčinu a gréčtinu ako v BibleWorks, tak upresniť aké. Príspevok typu článok alebo poznámka musí byť doplnený zhrnutím nie dlhším ako 150 slov, jeho anglickou verziou a zoznamom bibliografie. Nevyžiadané exempláre sa späť neposielajú. Redakcia si vyhradzuje právo na jazykovú a štylistickú úpravu prijatých príspevkov.

Objednávku posielať na Katolícke biblické dielo alebo na adresu redakcie.
Bankové konto: 400827 4864, IBAN: SK28 7500 0000 0040 0827 4864.

Články časopisu sú abstrahované v troch svetových periodikách: *Old Testament Abstracts* ISSN 0364-8591, *New Testament Abstracts* ISSN 0028-6877 a *Elenchus of Biblica*.

Studia Biblica Slovaca
© 2010 by Katolícke biblické dielo, Svit
Katolícke biblické dielo, Nábrežie Jána Pavla II, 697/4, 059 21 Svit – SK, www.kbd.sk
Tlač: PUBLICA, publica.nitra@gmail.com
Printed in Slovakia
ISSN 1338-0141
EV 3744/09

ŠTÚDIE

Áronovskí a levitskí kňazi

Jozef Jančovič

Rok kňazov v Katolíckej cirkvi (19. jún 2009 – 11. jún 2010)[1] nanovo inicioval úvahy o inštitúcii a opodstatnenosti služobného kňazstva. Jeho korene siahajú do Starého zákona a jeho analogickú formu prezentuje novozákonná relektúra Ježišovho kňazstva v Liste Hebrejom, ktorý je veľkou kázňou o kňazstve. Kňazstvo Ježiša sa reflektuje v hermeneutickej línii kontinuity, diskontinuity a vývoja biblického konceptu v kategóriách Starého zákona aplikovaných na novú skutočnosť. Očistná a posväcujúca úloha jedinečnej Kristovej obety sa vykladá spôsobom blízkym midrášskemu postupu. Ježišovo kňazstvo je analogickým kňazstvom v porovnaní so starozákonným kultovým kňazstvom, pričom práve jeho jedinečnosť a osobitosť tkvie v definitívnej osobnej obete prinesenej *raz navždy* za mnohých (Hebr 7,27; 9,12.26.28). Hoci Ježišov obetný čin poznačuje výrazný aspekt pasivity, keďže bol obeťou Pilátovho odsúdenia na smrť, Ježiš sám aktívnym spôsobom vstúpil do tohto procesu slovom poslednej večere (Mk 14,22-24), ale aj skutkom osvojenia si Otcovej vôle v smrteľnej agónii v Getsemani (Mk 14,35-39). Táto aktualizácia kňazstva v Ježišovom spásnom čine je vyvrcholením kňazstva Izraela.[2] V príspevku diachrónnej povahy sa budeme zaoberať nástupom kňazskej

[1] Pápež Benedikt XVI. 16. marca 2009 počas audiencie pre členov Kongregácie pre klérus oznámil svoj úmysel, „napomôcť úsilie kňazov o duchovnú dokonalosť, od ktorej predovšetkým závisí účinnosť ich služby“ tým, že vyhlási mimoriadny Rok kňazov, ktorý sa začne 19. júna 2009, na slávnosť Najsvätejšieho Srdca Ježišovho a bude trvať do 11. júna 2010. Na rok 2009 pripadlo aj 150. výročie smrti svätého Jána Máriu Vianneya.

[2] Hodnotné monografie k tejto téme vytvoril VANHOYE, Albert: *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament (Parole de Dieu)*, Paris: Seuil, 1980; VANHOYE, Albert: *Structure and message of the Epistle to the Hebrews*. Rome : Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989.

inštitúcie v Izraeli a rodovými väzbami kňazov na Árona; podružným záujmom je aj skúmanie presadenia áronovských kňazov a ich primárneho postavenia v inštitúcii starozákonného kňazstva. Domnievame sa, že takáto profilácia a zúženie kňazského okruhu tvorí kontinuálny základ a teologický kontext pri špecifikovaní Ježišovho novozákonného kňazstva v línii prvého kňaza spomínaného vo Svätom písme.

1. Kňazstvo v Izraeli

Pôvodná kňazská služba jedinému Bohu a vyvolenému ľudu sa zrodila v starovekom Izraeli, hoci kňazská inštitúcia aj podľa Písma bola známa v polyteisticky orientovaných civilizáciách, kde mal kňaz často veštecký, zariekaciu, obetnú, ale aj služobnú úlohu.[3] Postava prvého kňaza (hebr. *kōhēn*)[4] sa v Biblii paradoxne spája s kráľovskou postavou Neizraelitu Melchizedecha, kňaza najvyššieho Boha, ktorý zvoláva požehnanie na Abrama a zároveň Bohu dobrorečí za dopriate víťazstvo Abramovi (Gn 14,18-20). Abram mu následne odovzdá desiatok, čím uzná legitimitu kňaza najvyššieho Boha, na ktorého Abram neskôr prisahá.[5] Patriarchov desiatok ide jednak v línii Božieho prísľubu (Gn 12,3: „požehnám tých, čo ťa budú žehnať…“), ale zakladá aj budúcu prax Izraela vo vzťahu k Léviovcom (porov. Nm 18,21.26; Neh 12,44). Písmo príznačne i na ďalších miestach kníh Genezis a Exodus spomína ďalších neizraelských kňazov (egyptskí kňazi a zvlášť Putifar z Ónu; v Exode je to madiánsky kňaz Jetro).[6] Biblia prvýkrát spomenie kňazov Izraela metaforickým spôsobom v Knihe Exodus 19,6 v univerzálne ladenom výroku špecifikujúcom budúcu identitu vyvoleného národa: „...budete medzi všetkými národmi

[3] Porov. ŠTRBA, Blažej: Charakteristika starozákonného kňazstva. In REPKO, Jozef, ŠTRBA, Blažej a kol. (zostavili): *Kňaz včera a dnes.* Biblicko-teologické prednášky, Badín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2010, 18-30, 19.

[4] V hebrejskom texte Starého zákona sa spomína tento výraz 750 ráz aj pre prípad veľkňaza (*hakkohen haggadol*), v gréckom texte LXX je ekvivalent k výrazu *kňaz – hiereus* až 905-krát a 44-krát výraz *archiereus* (veľkňaz); v gréckom texte Nového zákona sa vyskytuje pojem *hiereus* 32-krát, ale až 132-krát výraz *archiereus*.

[5] Prínosným pre jeho pochopenie je článok od ŠTRBA, Blažej: Kňaz podľa radu Melchizedechovho. In REPKO, Jozef, ŠTRBA, Blažej a kol. (zostavili): *Kňaz včera a dnes.* Biblicko-teologické prednášky, Badín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2010, 103-117.

[6] Porov. Gn 41,45.50; 46,20; 47,22.22.26; Ex 2,16; 3,1; 18,1.

zvláštnym majetkom – veď mne patrí celá zem – a budete mi kráľovstvom kňazov (hebr. *mamlechet kōhănîm*) a svätým národom!“ (Ex 19,5b-6).[7] Tri komplementárne označenia ľudu pravdepodobne z poexilového obdobia blízke kňazskej tradícii definujú posvätnú pozíciu izraelského národa medzi inými národmi, pričom práve kňazstvo teokratického kráľovstva tu umožňuje širšie ponímanie kňazstva. Ideálna vízia Izraelitov v kňazskej pozícii k národom neeliminuje úlohu kňazov v izraelskom kulte, naopak, vyžaduje si ju.[8] Z toho dôvodu bude potrebný aj svätostánok (Ex 25–31; 35–40), obetný kult (Lv 1–7) i konsekrácia a služba kňazov (Lv 8–9). Prvé štyri zmienky Písma o kňazoch (Melchizedech-Putifar-Jetro-kráľovstvo kňazov) vystrieda nečakaná explicitná zmienka o kňazoch Izraela v Knihe Exodus 19,22.24 ešte pred ich konsekrovaním. Tieto verše z okruhu kňazskej tradície (P) sa považujú za interpoláciu, no majú skôr zámernú funkciu prolepsy v súvise s primárnou úlohou kňazov pri posväcovaní. Táto zmienka o kňazoch na finálnej komunikačnej úrovni Biblie anticipuje legislatívu o posväcovaní národa,

[7] Metaforické spojenie kráľovstvo kňazov sa bežne vykladá ako odkaz na elitu národa (a) alebo na celok Izraela (b). Prvý výklad chápe elitu národa cez dané spojenie vo *viazanom stave*, ktorého prvá časť sa môže preložiť ako „kráľovstvo“, ale aj„kraľovanie“. V druhom prípade tak možno hovoriť o *kraľovaní kňazov*, *kňazskom kraľovaní*. Izrael sa zachovávaním zmluvy stane svätým národom, ktorý je riadený kňazmi. Týmto by sa kládli základy pre kňazskú kráľovskú monarchiu. Toto chápanie bolo uvedené do praxe počas helenistického obdobia, keď kňazi zastávali úlohu kráľov. Ak spojenie *kráľovstvo kňazov* nie je vo viazanom stave, výraz by sa mohol preložiť ako *kráľovstvo ako kňazi* (na spôsob kňazov). V tomto prípade by sa koncept vzťahoval na kráľa, ktorý by sa mal v kultovom prostredí, ale aj v bežnom živote podobať kňazom. Druhá interpretácia pokladá termíny *kráľovstvo kňazov* a *svätý národ* za synonymá celku Izraela. Izraeliti sa po náležitom očisťovaní stávajú posvätenými. Celý Izrael sa tak stáva kráľovstvom očistených, t. j. svätých, ľudí, ktorí dostávajú privilégium kňazov – môžu sa priblížiť k Bohu bez toho, aby zahynuli (porov. 19,13-14). Spojením výrazov *kráľovstvo kňazov* a *svätý národ* sa poukazuje na špecifickú funkciu izraelského národa, ktorý bol, tak ako kňazi, oddelený a úplne zasvätený službe Bohu. Z tejto interpretácie niektorí protestantskí exegéti dedukujú pre novozákonnú Cirkev, že kňazi už nie sú v nej potrební, lebo všetci sa stávajú kňazmi, čo sa bežne chápe na úrovni všeobecného kňazstva (porov. 1 Pt 2,9) (porov. DOZEMAN Thomas B.: *Commentary on Exodus* /ECC/, Grands Rapids, MI : Eerdmans, 2009, 445-46; PROPP, William H.C.: *Exodus 19-40* /AncB 2A/, New York : Doubleday, 2006, 157-60; DOHMEN, Christoph: *Exodus 19-40* /HThKAT/, Freiburg im Breisgau : Herder, 2004, 62-63; DUBOVSKÝ Peter, Historicko-kritická metóda a jej uplatnenie v teologickej reflexii na Slovensku. Ex 19. In ŠTRBA, Blažej /zostavil/: *Studia Biblica Slovaca 2008*, Svit : KBD, 2008, 8-17).

[8] DOZEMAN, *Exodus*, 446.

v ktorej primárnu úlohu zohrávajú práve kňazi. Posväcovanie sa uskutočňovalo v obradnom prostredí pri *obetovaní* obiet, pri *očisťovaní* a *požehnávaní ľudu* (Nm 6,22-27), pričom sa posväcovanie viazalo taktiež na *službu slova*.[9]

Mimoriadnu funkciu získali kňazi najmä v poexilovom období po roku 539 pred Kristom. V perzskej provincii *Jehuda* okolo druhého chrámu prevzali primárnu úlohu v nábožensko-politickom živote národa kňazské skupiny so zákonníkmi. Výraznou osobnosťou v tomto smere bol kňaz a zákonník Ezdráš, pôsobiaci v Judsku asi až okolo roku 400 pred Kr.[10]

Biblické texty kladú zrod izraelského kňazstva do počiatkov izraelského národa, čiže do púšte pod vrch Sinaj (porov. Ex 19,6.22.24; 28–29; Lv 8–9). Prostredníctvom Mojžiša získa v izraelskom kulte hlavnú kňazskú úlohu jeho brat Áron so svojimi synmi Nadabom, Abiuom, Eleazarom a Itamarom (Ex 28,1). No skôr, ako stihol Mojžiš uskutočniť inštrukcie zo Sinaja ohľadom kultu a kňazstva (Ex 25–31), Áron zohral veľmi negatívnu úlohu v modloslužbe Izraelitov pred zlatým teľaťom (Ex 32,1-7.21-25). Následná neľútostná očista tábora od modloslužobníkov, nariadená Mojžišom a vykonaná rukami synov Léviho (32,26-29), zasväcujúcimi sa paradoxne týmto činom Pánovi, stavia nepriamo Árona do pochybnej pozície. Mojžiš však napokon vytrvalou a naliehavou prosbou získa odpustenie pre ľud (33,12-34,9), čím sa otvára cesta milosrdenstva i pre ***Árona***, ktorý neskôr prijme a bude zastávať úlohu kňaza (Lv 8–9). Jeho titul *hlavný kňaz* pochádza z neskorého textu Ezd 7,5. Je všeobecne známe, že kapitoly o Áronovom kňazstve v knihách Exodus, Levitikus a Numeri zvažujú situáciu kňazov z obdobia druhého jeruzalemského chrámu (po roku 515 pred Kr.), keď boli za hlavnú kňazskú líniu v Izraeli pokladaní práve áronovskí kňazi. Kňazstvo v tomto období možno rozdeliť do dvoch hlavných skupín: prvou boli ***veľkňazi***, Sadokovci viazaní na Áronovcov; druhou, menej výraznou skupinou boli kňazi s prístupom k oltáru, nazývaní aj ***kňazi leviti*** (Dt 17,9.18; 18,1; 24,8; 27,9; Joz 3,3; 2 Krn 30,27). Osobitnú skupinu v rámci kňazského Léviho rodu tvorili ***leviti***, ktorí k oltáru nemali prístup, ale zastávali služby v bezprostrednom okolí

[9] Príklady na tento typ služby sú v Dt 17,9.12.18; 31,9; 33,10; Oz 4,6; Mal 2,7. Obšírnejšie ju približuje ŠTRBA, Charakteristika, 26-27.

[10] Datovanie aktivity Ezdráša okolo roku 400 prijíma mnoho autorov. Diskusia v TYROL, Anton: *Všeobecný úvod do historických kníh Starého zákona*, Svit : KBD, 2000, 166-167.

chrámu. Za takýmto stavom je pomerne zložitá situácia vo vývoji kňazstva v Izraeli, ktorú odhaľujú aj biblické texty.

2. Áronovskí kňazi[11]

Hoci sa pôvod *kňazstva* (hebr. *kəhūnnā*) v Izraeli dá iba ťažko historicky úplne zrekonštruovať, biblické tradície jednoznačne prezentujú práve Léviho kmeň ako kňazský rod.[12] Sporadicky síce v úlohe kňazov vystupujú najmä pri obetovaní proroci Mojžiš a Samuel, kráľ Dávid a Šalamún, no hlavné postavenie v kultovom personáli v dejinách získavajú Léviho synovia – Léviovci, resp. leviti. Príkladom je levita v Sdc 17,7.13 ustanovený za kňaza. Kniha Deuteronómium 10,8-9 kladie vydelenie Léviho kmeňa cez zasvätenie do služby pre Pána pod vrch Horeb. Členovia kmeňa majú nosiť archu zmluvy, stáť pred Pánom, slúžiť mu a udeľovať požehnanie. V Ex 32,29 súvisí mimoriadne postavenie Léviovcov s odmenou za očistu tábora po vyhubení troch tisícok modloslužobníkov; ešte raz zaznie daný motív aj v poetickej alúzii na kultovú očistu v Dt 33,8-11. Dané texty súvisia so skoršími tradíciami o Léviovcoch, spolu s Gn 49,5-7[13], hoci text Dt 33,8-11 mohol už poznať tradície o Áronovi v Ex 7 a 32. V Dt 17,9.18; 18,1-8 sa explicitne spomína pôvodný levitský kňazský štatút v označení *levitskí kňazi*, resp. *kňazi leviti* (hebr. *kōhănîm haləwijjim*), pričom potencionálne všetci muži tohto kmeňa mohli byť kňazmi.[14] Tento stav súvisí s obdobím kráľa Joziáša (640-609 pred Kr.), protagonistom deuteronomistickej reformy, v rámci ktorej zničil

[11] Porov. PROPP, *Exodus 19-40*, 567-574.

[12] Porov. GUNNEWEG, Antonius H.J.: *Leviten und Priester* (FRLANT 89), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1965; CODY, Aelred: *History of Old Testament Priesthood* (AnBib 35), Rome : Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1969.

[13] GUNNEWEG, *Leviten und Priester*. Gunneweg analyzuje tieto veľmi skoré texty Ex 32,26-29; Dt 33,8-11; Gn 49,5-7 a odmieta tézu, že by leviti boli svetským kmeňom pokúšajúcim sa zabrať svätyňu v Sicheme, v dôsledku čoho mali byť rozohnaní. Leviti nemôžu byť v skorých časoch pokladaní za kňazov, predstavovali istú náboženskú skupinu s legislatívnym a sociálnym statusom. Rozptýlení po krajine boli pokladaní za *gerím* (cudzincov). Ich dvojitý charakter postavenia odrážajú texty (jednak nekompromisná väzba na Pána, ale zároveň i pozbavenie dedičného podielu a sociálnych výhod a odkázanosť na iných). Práve nekompromisná služba Pánovi ich núti dištancovať sa od príbuzenstva.

[14] CODY, *History*, 129-132.

mimojeruzalemské svätyne (2 Kr 23,8.15) i výšiny a levitom z vidieka pravdepodobne poskytol živobytie v Jeruzaleme.[15]

2.1. Obdobie pred monarchiou

Prvé konfrontácie medzi kňazmi spadajú už do predmonarchického obdobia, keď bola archa zmluvy uložená v Šíle. Jej strážcom bol kňaz Héli s dvomi synmi. Z textu 2 Sam 2,27-36 nevieme, či Héliho otcovský dom reprezentuje vyvolený rod, ktorý Pán neskôr odvrhol. Núka sa viac riešení: Frank Cross kladie na základe textu Sdc 18,30 mojžišovský pôvod kňazstva do Šíla, kde pôsobil Mojžišov vnuk Jonatán ako kňaz kmeňa Danovcov.[16] Cross opieral svoju tézu o texty Joz 21,20.26 zmieňujúce sa o neáronovských Kaátovcoch, azda mojžišovského pôvodu, lokalizovaných do Efraimu a blízko Danu. Hoci aj Mojžiš zastával kňazské úlohy (Ex 24,5-8; 29; 33,7-11; 40,20-33; Lev 8), nikdy ho Tóra explicitne nenazvala kňazom; Crossova téza sa však nepresadila, lebo Písmo viaže kňazský úrad v rámci kmeňa Léviho na potomkov Árona.[17]

Asi aj preto neskorší text 1 Krn 24,3.6 viaže pôvod Héliho na Itamara, Áronovho najmladšieho syna. Keďže Itamarovcov spomína aj Ezd 8,2 po návrate z exilu, možno sa domnievať, že ich pôvod odráža dobovú tradíciu zachytenú v 1 Krn 24 a nemožno ju len tak prehliadať. Ďalší Héliho potomok Abiatar vlastnil v Anatote pôdu (1 Kr 2,26), pridelenú Áronovcom v Joz 21,18. Z týchto postrehov sa javí, že dom Héliho súvisí s kmeňom Léviho.

Hoci Héli so synmi zomrel, zostali dvaja potomkovia od Finésa: Ichabod (1 Sam 4,19-22) a Achitob (1 Sam 14,3). Tento druhý mal synov Ahiáša (1 Sam 14,3) a Achimelecha, neskoršieho kňaza v Nobe (1 Sam 22), ktorý podporoval Dávida, zatiaľ čo Ahiáš Šaula (1 Sam 14,18-19).

[15] FRIEDMAN, Richard E: *Who Wrote the Bible*, New York : Summit Books 1987, 101-135.

[16] CROSS, Frank M.: *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1973, 196-197.

[17] PROPP, William H.C.: *Exodus 1-18* (AncB 2), New York : Doubleday, 1999, 285.

2.2. Zjednotená monarchia (1010-930 pred Kr.)

Dávid ustanovil dvoch kňazov v Jeruzaleme *Abiatara*, syna Achimelecha, a *Sadoka*, syna Achitoba (2 Sam 8,17), čo by robilo z neho strýka Abiatara.

O Sadokovom pôvode sa vedie diskusia: väčšina učencov[18] ho pokladá za pôvodného obyvateľa Jeruzalema, za Jebuzejca. Táto téza sa viaže na jeho meno, ktoré je vraj alúziou na božstvo Sedek, ktoré je súčasťou mena salemského kráľa a prvého kňaza v Biblii Melchi*sedeka* (Gn 14,17-21) a jeruzalemského kráľa Adoni*sedeka* (Joz 10,1.3).

Cross, vychádzajúc z tradícií Ez 40,46; 43,19; 44,15, pokladal Sadoka za levitského kňaza z Hebronu a odlišuje Achitoba, otca Sadoka, od Héliho vnuka s tým istým menom. Pôvodne by tak obaja kňazi predstavovali v zjednotenej monarchii dva prúdy kňazstva: severný cez Abiatara a južný cez Sadoka.[19] Pretože Abiatar podporoval namiesto Šalamúna Dávidovho syna Adoniáša, uzurpátora trónu, musel nakoniec odísť do Anatotu (1 Kr 2,26). Sadok tým získal výsadnú pozíciu kňaza v Jeruzaleme (1 Kr 2,35). Jeho rodu bude neskôr zverený veľkňazský úrad. Výraz *veľkňaz* (hebr. *kōhēn haggadôl*) sa v Nm 35,25.28.28; Joz 20,6 voľne vzťahuje na úrad, ktorý zastával Áron. Tradične sa za prvého veľkňaza pokladá práve on, hoci hebrejský text Pentateuchu ho nikdy takto explicitne neoznačí (slovenský katolícky preklad mu však dáva titul v Ex 38,21; Nm 25,7, podobne ako aj Hélimu v 1 Sam 1,9; 2,11). Prvý raz v hebrejskom texte tento titul prináleží Helkiášovi v 2 Kr 22,4.8; 23,4; 2 Krn 34,9; následne sa dáva Eljašibovi v Neh 3,1.20; 13,28 a po exile ho má Jozue v Ag 1–2; Zach 3,1.8; 6,11). Kňaz Áron je až v neskorom texte Ezd 7,5 označený ako hlavný, resp. najvyšší kňaz (hebr. *hakkōhēn hārō'š* porov. 2 Kr 25,18; Jer 52,24), čo sa v tradícii a prekladoch vztiahlo aj na jeho skoršie označenie ako veľkňaza.

[18] Napr. HAUER, Christian E.: Who Was Zadok? *Journal of Biblical Literature* 82 (1963) 89–94; ROWLEY, Harold H.: Zadok and Nehushtan, *Journal of Biblical Literature* 58 (1939) 113–41; ALBERTZ, Rainer: *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period I* (OTL), Louisville : Westminster John Knox, 1994, 295.

[19] Porov. CROSS, *Canaanite Myth*, 207-215.

2.3. Obdobie rozdelenej monarchie (930-586 pred Kr.)

V rozdelenej monarchii je ťažké sledovať vývoj kňazstva v Izraeli, orientačne by mohla poslúžiť azda tradícia v Sdc 17,1-7, podľa ktorej boli levitskí kňazi viac favorizovaní oproti iným kandidátom. V období od Šalamúna po babylonský exil mohla byť sadokovská línia kňazov periodicky striedaná. Je tiež možné, že Héliho potomkovia získali kontrolu nad chrámom v čase Joziášovej reformy, keď *veľkňaz Helkiáš* našiel zvitok zákona, ktorý bol pravdepodobne jadrom deuteronomistického kódexu v Knihe Deuteronómium (kap. 12–26). Text Dt 18,1-8 definuje a legitimizuje práve *levitské kňazstvo*. Po smrti kráľa Joziáša (609 pred Kr.) mohol byť veľkňaz nahradený iným nástupcom. Jeremiáš, prorok z kňazov Anatotu, zrejme syn samého veľkňaza Helkiáša (Jer 1,1), sa o tom s trpkosťou nepriamo vyjadril, keď ako jediný prorok spomína Šílo a jeho zničenie (Jer 7,12-14; 26,6.9).

2.4. Poexilové obdobie (po roku 539 pred Kr.)

Po exile sa medzi kňazskými triedami presadí definitívne sadokovská línia. Ezechiel, sadokovský kňaz, predstavuje nový poriadok chrámu (Ez 40–48), kde budú legitímnymi levitskými kňazmi Sadokovci (Ez 40,46; 43,19; 44,15) a kritizovaným levitom pripadne úloha služobníkov pri chráme miesto pohanských sluhov (Ez 44,10-14; 48,11). Obmedzením kňazstva na Sadokovcov, ktorých volá prorok levitskými kňazmi, sa nepriamo naznačuje, že pôvodne bol kňazský úrad určený pre všetkých Léviovcov a tým akoby preberá deuteronomistickú tradíciu. Hriech levitov však bol pravdepodobne dôvodom odobratia kňazských funkcií. Ich hriech spočíval v kňazskej službe v lokálnych svätyniach a na výšinách mimo Jeruzalema (2 Kr 23,8-9). V Ezechielovej vízii sa po roku 539 naplnilo práve toto prerozdelenie úloh. Je príznačné, že iba v exilových a poexilových textoch nájdeme vedľa spojenia *levitskí kňazi* (*kōhănîm haləwijjim*) aj spojenie *kňazi a leviti* (*kōhănîm wehaləwijjim*). Prvý výraz vyjadruje pôvodnú požiadavku Léviovcov, pričom druhý neologizmus má zrejme za cieľ poukázať na dve odlišné kultové skupiny. Autor Kroník pripíše toto prerozdelenie kráľovi Dávidovi (1 Krn 23–26) a biblické spisy z tohto neskoršieho obdobia prvýkrát genealogicky spoja Sadoka s Áronom cez jeho najstaršieho syna Eleazara (Ezd 7,1-5; 1 Krn 5,29-41; 6,35-38). V kňazskej tradícii (P) sú Áronovci v službe ešte pred levitským svätením a uvedením do služby pri stánku zjavenia (Nm 3,6-9; 8,5-19; 18,2-6).

Neáronovskí leviti budú pridružení k Áronovcom a ich funkcia sa redukuje na nosenie stánku a archy (Nm 1,50-51). Koreho vzbura však zamedzí prístup levitov ku kňazstvu (Nm 16,9-11). Hoci odlišným spôsobom ako Ezechiel pokladá aj kňazská tradícia kňazstvo levitov za neželané a nepresadzuje ho.

Áronovci sa stávajú napokon medzi synmi Léviho privilegovanými kňazmi a po Áronovi to bol syn Eleazar, ktorý zaujal výhradné kňazské miesto pri ustanovení Jozueho za vodcu. V kňazskej tradícii a v Knihe proroka Ezechiela je markantná limitácia kňazstva, na jednej strane kňazská tradícia obmedzuje úrad na Árona a synov Eleazara a Finésa, na druhej strane Ezechielove texty viažu úrad zasa na Sadoka bez toho, že by niekedy prorok spomenul jeho predchodcov.

Záverečné uvažovanie

Poexilovú polemiku medzi kňazskými skupinami nenaznačuje ešte pôvodná deuteronomistická tradícia, ktorá sa zmieňuje priaznivo o levitských kňazoch. V texte Dt 9,20 hrozí Áronovi za modloslužbu dokonca smrť, no Mojžiš príhovorom za Árona získal pre neho milosť, podobne ako ju získal častokrát pre ľud. V Dt 10,9 a 18,1 je Pán dedičným podielom nielen áronovských kňazov (porov. kňazskú tradíciu v Nm 18,20 a poéziu Ž 16,5-6), ale týka sa celého kmeňa Léviho, čo môže byť odraz polemiky levitských a áronovských kňazov.[20] Aj modloslužbu, ktorú Áron umožnil pred zlatým teľaťom, potrestali v Ex 32,26-29 práve synovia Léviho, hoci obaja bratia Áron aj Mojžiš sú Léviovci. V tomto texte však Léviovci majú jasnú prevahu v postavení nad Áronom. Naproti tomu v Ex 4,14 je Áronovo postavenie ako Léviho syna rovnaké ako u Mojžiša, čo môže byť alúzia na primárne postavenie áronovskych kňazov v čase, keď bol text finalizovaný. Do kritického svetla stavia Árona s Miriam aj tradícia v Nm 12.

Proti Sadokovcom sa kriticky ozýva hlas proroka Jeremiáša, verného Dávidovmu domu, hoci niektorých kráľov tejto dynastie vehementne kritizoval, podobne ako kritizoval trúfalé spoliehanie sa Júdovcov na chrám a archu (Jer 3,16-17; 7,26). Prorok upozorňuje na opustené Šílo a vyzdvihuje levitské kňazstvo (33,17-22), podobne ako Kniha Deuteronómium. Po exile bol

[20] WEINFELD, Moshe: *Deuteronomy 1-11* (AncB 5), New York : Doubleday, 1991, 422.

možným kandidátom levitského kňazstva práve prorok Malachiáš (hebr. *mal'āk̲î*), u ktorého prekvapivo chýba meno otca a jeho rodisko. Jeho meno, znamenajúce *môj posol,* je asi alúziou na jeho úlohu a povahu posolstva.

Autor mohol byť tiež kňazom (porov. Mal 2,7).[21] V posolstve prináša kritiku kňazov, ktorí obetujú nevhodné obety a porušujú Léviho zmluvu (Mal 2,1-9). Aj rétorická otázka proroka: *Či nemáme všetci jedného otca?* (2,10) sa týka pravdepodobne otca kmeňa, čiže Léviho, druhotne sa môže dotýkať praotca Adama. Otcovstvo Boha pripadá do úvahy až na treťom mieste, hoci mnohé preklady uvádzajú primárne práve Boha ako otca (NAB, FBJ, ESV, CEP). V texte Mal 3,1-4 sa predpovedá očista Léviho synov, čo výstižne zapadá do antiáronovskej polemiky, ktorú nájdeme aj v Ex 32,26-29 a Dt 33,8-11. Záverečný redaktor Tóry bol zrejme svedkom tohto zápasu levitov, čo sčasti odráža napätie textov kníh Pentateuchu.[22]

Poexiloví leviti, do okruhu ktorých sa zaradili postupne aj levitskí kňazi, sa stanú služobníkmi pri chráme, pričom posvätnosť chrámu napomáha dotvárať ich osobitná priestorovo-kultová funkcia: boli strážcami brány a chrámovými hudobníkmi. Finálny text Starého zákona v celkovom teologickom profile prezentuje kultové prvenstvo Áronovcov, ktorí tvoria hlavnú kňazskú triedu. Túto pozíciu získali v poexilovom období, čím sa zredukoval kňazský okruh pri jeruzalemskom chráme. Výsadnú kultovú a politickú moc získal veľkňaz v poexilovom období.[23] Z Áronovcov pochádzali veľkňazi, hoci tento sled narušili veľkňazi z rodu Makabejských bratov, keď si Jonatán Makabejský uzurpoval právo na úrad veľkňaza v druhej polovici II. stor. pred Kristom. Taktiež častá výmena veľkňazov z obdobia druhého Herodesovho chrámu (37 pred Kr.-70 po Kr.) robí z úradu veľkňaza predmet svárov. Za toto pomerne krátke obdobie sa vystriedalo až 25 veľkňazov

[21] HILL, Andrew: *Malachi* (AncB 25D), New York : Doubleday, 1998, 17.213.

[22] Nedávno publikoval článok HEPNER, Gershon: The Begettings of Terah and the Structure of Genesis and the Tetrateuch. A Zadokite Polemic, *Revue Biblique* 111 (2004) 31-60, v ktorom študuje kňazský redakčný výraz *tōledôt* (*rodokmeň,* resp. *dejiny*) 10-krát použitý redakčne v Knihe Genezis so zámerom delenia spisu. Dodatočne ju má aj text Nm 3,1 pred rodokmeňom áronovských kňazov. Hepner tvrdí, že práve tento výraz v Tetrateuchu (Gn-Ex-Lv-Nm) legitimizuje postavenie Áronovcov v poexilovom období.

[23] Jozue v Ag 1–2; Zach 3,1.8; 6,11; Oniášov syn Šimon v Sir 50, Oniáš III, syn Šimona v 2 Mach 3; Jason a Menalaus v 2 Mach 4.

z celkového počtu 82 veľkňazov v dejinách Izraela.[24] Do tohto obdobia zapadá aj verejná činnosť Ježiša Krista, počas ktorej bol na čele *sanhedrinu* (židovskej 71-člennej veľrady) veľkňaz Kajfáš (18-36 po Kr.). Veľkňazské miesto bolo zastúpené permanentne do roku 70 po Kr.

Autor midrášskej homílie v Liste Hebrejom postaví do kontrastu levitské a Melchizedechovo kňazstvo a voči vtedy ešte existujúcemu veľkňazskému úradu v kultovom prostredí chrámu stavia do kontrastu analogické a midrášsky poňaté Ježišovo veľkňazské postavenie mimo kultu. Obetný ráz jeho smrti na kríži sa však predkladá v línii starozákonných textov a komparovaním činov Ježiša a veľkňaza sa legitímne determinuje progresívna vízia veľkňaza. Hoci Ježiš nie je kňaz na spôsob Árona, ale na spôsob Melchizedecha (Hebr 7,15.17), vďaka svojmu činu sa stal *veľkňazom nášho vyznania* (Hebr 3,1). Práve postupné historické presadenie skupiny Áronovcov v rámci pôvodného levitského kňazstva, jeho určité zrelatizovanie legitímne vytýčilo teologický kontext pre reflexiu o novom type Ježišovho kňazstva.

[24] Daný počet veľkňazov, kde je prvý Áron a posledný Finés, syn Samuela (66-70 po Kr.), sa odvádza z biblickej tradície a z diela Josefa Flávia (*Ant*. V,11,5-XX,10,1).

Literatúra

ALBERTZ, Rainer: *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period I* (OTL), Louisville : Westminster John Knox, 1994.

CODY, Aelred: *History of Old Testament Priesthood* (AnBib 35), Rome : Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1969.

CROSS, Frank M.: *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge, MA : Harvard University Press, 1973, 196-197.

DOHMEN, Christoph: *Exodus 19-40* (HThKAT), Freiburg im Breisgau : Herder, 2004.

DOZEMAN Thomas B.: *Commentary on Exodus* (ECC), Grands Rapids, MI : Eerdmans, 2009, 445-446.

DUBOVSKÝ Peter, Historicko-kritická metóda a jej uplatnenie v teologickej reflexii na Slovensku. Ex 19. In ŠTRBA, Blažej (zostavil): *Studia Biblica Slovaca 2008*, Svit : KBD, 2008, 8-17.

FRIEDMAN, Richard E: *Who Wrote the Bible*, New York : Summit Books 1987.

GUNNEWEG, Antonius H.J.: *Leviten und Priester* (FRLANT 89), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

HAUER, Christian E.: Who Was Zadok? *Journal of Biblical Literature* 82 (1963) 89-94.

HEPNER, Gershon: The Begettings of Terah and the Structure of Genesis and the Tetrateuch. A Zadokite Polemic, *Revue Biblique* 111 (2004) 31-60.

HILL, Andrew: *Malachi* (AncB 25D), New York : Doubleday, 1998.

PROPP, William H.C.: *Exodus 1-18* (AncB 2), New York : Doubleday, 1999.

PROPP, William H.C.: *Exodus 19-40* (AncB 2A), New York : Doubleday, 2006.

ROWLEY, Harold H.: Zadok and Nehushtan, *Journal of Biblical Literature* 58 (1939) 113-141.

ŠTRBA, Blažej: Kňaz podľa radu Melchizedechovho. In REPKO, Jozef, ŠTRBA, Blažej a kol. (zostavili): *Kňaz včera a dnes.* Biblicko-teologické prednášky, Badín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2010, 103-117.

ŠTRBA, Blažej: Charakteristika starozákonného kňazstva. In REPKO, Jozef, ŠTRBA, Blažej a kol. (zostavili): *Kňaz včera a dnes.* Biblicko-teologické prednášky, Badín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2010, 18-30.

TYROL, Anton: *Všeobecný úvod do historických kníh Starého zákona*, Svit : KBD, 2000.

VANHOYE, Albert: *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament (Parole de Dieu)*, Paris : Seuil, 1980.

VANHOYE, Albert: *Structure and message of the Epistle to the Hebrews*, Rome : Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989.

WEINFELD, Moshe: *Deuteronomy 1-11* (AncB 5), New York : Doubleday, 1991.

Zhrnutie

V tomto článku sme ponúkli stručný prehľad genézy kňazskej inštitúcie v Izraeli jednak v kánonickej, ale najmä historickej postupnosti biblických textov. Táto posledná perspektíva spolu s určitou tenziou biblických textov o kňazoch odhaľuje polemickú situáciu kňazskej inštitúcie, v ktorej favorizované postavenie získali najmä po exile cez úrad veľkňaza áronovskí kňazi a udržali si ho viac-menej až do čias Ježišovej činnosti. Oslabenie veľkňazského úradu v posledných storočiach pred rokom 70 po Kr. a dejinne zrelativizovaná pozícia levitských kňazských skupín utvorili primeraný teologický kontext pre diferencovaný pohľad na kňazstvo Ježiša Krista.

Summary

In this article we have offered a brief survey of the sacerdotal institution in Israel according to canonical and historical sequence of the biblical texts. Both of them disclose a polemical situation of the sacerdotal institution, where it is made explicit in the sharp distinction after the exile between the Aaronides and the other Levites who are made subordinate to them, and it is implicit in the designation of the priesthood in general by such terms as „the son(s) of Aaron“. The favorite position of Aaronides survives until the year 70 after C. The attenuation of the position of the high priest and the historical reduction of the levitical priests conditioned the adequate theological context for the priesthood of Jesus Christ.

Jozef Jančovič
Sochorova 3
85110 Bratislava 59
jancovic@centrum.sk

Podobenstvo o poklade v poli

Tomášovo evanjelium, Logion 109

Július Pavelčík

V koptskom Tomášovom evanjeliu[1] sa nachádza šesť podobenstiev o kráľovstve (log. 20; 57; 76; 96; 107; 109). Všetky, okrem podobenstva o stratenej ovci (log. 107), majú paralely i v trinástej kapitole Matúšovho evanjelia, pričom podobenstvá o kúkoli (Mt 13,24-30; log. 57); o perle (Mt 13,45-46; log. 76) a o poklade v poli (Mt 13,44; log. 109) patria k zvláštnej matúšovskej látke (Sondergut).

V nasledujúcej štúdii sa pokúsime v prvej časti interpretovať podobenstvo o poklade v poli v kontexte EvThom; v druhej časti ho porovnáme s jeho paralelou v Mt 13,44 a pokúsime sa zistiť, aký medzi nimi existuje vzájomný vzťah.

I. Logion 109

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ϫⲉ ⲧⲙ̅ⲧⲉⲣⲟ ⲉⲥⲧⲛ̅ⲧⲱⲛ ⲉⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉⲩⲛ̅ⲧⲁϥ ⲙ̅ⲙⲁⲩ ϩⲛ̅[2] ⲧⲉϥⲥⲱϣⲉ[3] ⲛ̅ⲛⲟⲩⲉϩⲟ ⲉϥϩⲏ[ⲡ ⲉ]ϥⲟ ⲛ̅ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟϥ

2 ⲁⲩⲱ ⲙ̅[ⲙⲛ̅ⲛⲥⲁ ⲧ]ⲣⲉϥⲙⲟⲩ[4] ⲁϥⲕⲁⲗ ⲙ̅ⲡⲉϥ[ϣⲏⲣⲉ ⲛⲉ]ⲡϣⲏⲣⲉ[5] ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ⲁϥϥⲓ ⲧⲥⲱϣⲉ ⲉⲧⲙ̅ⲙⲁⲩ ⲁϥⲧⲁⲗⲁⲥ[6] [ⲉⲃⲟ]ⲗ

[1] Ďalej už len EvThom. Text EvThom je prevzatý z LAYTON, *Nag Hammadi*; číslovanie viet v logiách z BETHGE, Evangelium. Text Nového zákona je prevzatý z 27. vydania *Nestle-Aland*.

[2] „copyist first wrote ⲛ̅, then added ϩ above the line before this letter" – LAYTON, *Nag Hammadi*, 90. Porov. LABIB, *Coptic*, 98; HEDRICK, *Parables*, 135.

[3] V slove ⲥⲱϣⲉ je v rukopise medzera, „uninscribed space due to an original imperfection in the papyrus". – LAYTON, *Nag Hammadi*, 90. Porov. LABIB, *Coptic*, 98.

[4] Rovnako i PLISCH, *Das Thomasevangelium*, 251. GUILLAUMONT et al., *The Gospel*, 54 a LEIPOLDT, *Das Evangelium*, 52 emendujú ⲙ̅[ⲛⲛⲥⲁ ⲧ]. Inak HEDRICK, *Parables*, 134-135: ⲙ̅[ⲡⲁⲧϥⲙⲟⲩ ⲡ]ⲣⲉϥⲙⲟⲩ [= „predtým, než zomrel, zosnulý zanechal"] s poznámkou: „Layton's restoration (*NHC II*) is one or two letters too short for the lacuna."

3 ⲁⲩⲱ ⲡⲉ[ⲛ]ⲧⲁϩⲧⲟⲟⲩⲥ ⲁϥⲉⲓ ⲉϥⲥⲕⲁⲉⲓ ⲁ[ϥϩ]ⲉ ⲁⲡⲉϩⲟ ⲁϥⲁⲣⲭⲉⲓ ⲛ̄ⲧ ϩⲟⲙⲧ ⲉⲧⲙⲏⲥⲉ ⲛ̄[ⲛⲉ]ⲧϥ̄ⲟⲩⲟⲫⲟⲩ

1 Ježiš povedal: Kráľovstvo sa podobá človekovi, ktorý mal vo svojom poli skrytý poklad a nevedel[7] o tom/o ňom[8]

2 a potom, čo zomrel, zanechal ho/to[9] svojmu synovi. Syn [o tom/ to] nevedel/nepoznal. Vzal[10] to pole, predal ho.

---

[5] Podobne GUILLAUMONT et al., *The Gospel*, 54. LEIPOLDT, *Das Evangelium*, 52: ⲙⲡⲉ[ⲫⲏⲣⲉ. ⲛⲉⲡϥ]ⲫⲏⲣⲉ. HEDRICK, *Parables*, 136 inak: ⲙ̄ⲡⲉ[ⲫⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲉ]ⲡⲫⲏⲣⲉ: „Layton's restoration at the beginning of 50,35 appears to be at least one letter short for the lacuna. Restoring the negative perfect rather than the Imperfect better accomodates the size of the lacuna." [Vecne sa tým ale nič nemení.]

[6] GUILLAUMONT et al., *The Gospel*, 54 má ⲁϥⲧⲁⲁϥ, čo by znamenalo, že predáva poklad, nie pole.

[7] Doslovne „nevediac o ňom" alebo „bez toho, aby to vedel". Pozri napr. preklad v LINDEMANN, Zur Gleichnisinterpretation, 233. HEDRICK, *Parables*, 135: „[although] he does not know"

[8] Preklady chápu zámenný sufix -ϥ buď vo význame maskulína („nevedel o ňom [poklade]") alebo neutra („nevedel o tom" [t.j. že má poklad v poli]"). Porov. HEDRICK, *Parables*, 135-136. Ako mask. napr.: LEIPOLDT, *Das Evangelium*, 52; PLISCH, *Das Thomasevangelium*, 251; POKORNÝ, Tomášovo evangelium, 151. Ako neutrum napr.: KASSER, *L'Évangile*, 117 („étant ignorant <de la chose>"). Kassera cituje i DEHANDSCHUTTER, Les paraboles, 212. Porov. tiež originál GÄRTNER, *Ett nytt evangelium*, 217: „utan att veta det" (v anglickom preklade „it" nie je jednoznačné; porov. GÄRTNER, *The Theology*, 237.)

[9] Zámenný sufix v slove ⲁϥⲕⲁⲁϥ je maskulínny, preto sa nemôže vzťahovať na pole, ktoré je ženského rodu (ⲧⲥⲱϣⲉ). Ak by sme ho chceli vzťahovať na poklad (ⲡⲉϩⲟ), tak by vznikol problém, ako mohol zanechať synovi niečo, o čom nevedel, že to má. „It is possible the text has in view something like the man's "property," or "land," (i.e., ⲡϭⲱⲙ; Crum, 817b), although it is not specified in the text. Coptic is not known for its precision." – HEDRICK, *Parables*, 136. LIEBENBERG, *The Language*, 234 v zámene zámenného sufixu vidí istú ironiu: človek synovi zanechal „poklad", pričom určite nebolo zámerom („nevedel o ňom/o tom") zanechať mu poklad ako dedičstvo po svojej smrti. Syn vzal pole, o poklade nevedel, a pole predal. Bol mu (síce neúmyselne) daný *poklad* a on prevzal *pole*. Predáva pole, pretože je pre neho bezcenné, s implikovaným zámerom mať z neho nejaký zisk, nejakú hodnotu, čo je ďalší ironický moment v podobenstve. Irónia je

3 A ten, kto ho kúpil, šiel [a] orúc našiel[11] *poklad. (On) začal dávať peniaze na úrok tým, ktorých miloval/ktorým chcel.*

Ľavý dolný roh (cez štyri riadky) päťdesiateho listu druhého kódexu z Nag Hammadi a pravý horný roh päťdesiateho prvého listu, kde sa náš text nachádza, sú značne poškodené, preto je potrebné doplniť chýbajúce slová a písmená na základe ostatného textu, čo ale nie je jednoznačná záležitosť.[12] Preto sa v prípade log. 109 vyskytuje niekoľko problémov textovokritických, ale i gramatických (syntaktických), a teda i prekladateľských, ktoré však v niektorých prípadoch nie sú podmienené rekonštrukciou textu.[13]

V log. 109 sa nachádza posledné podobenstvo[14] o kráľovstve v EvThom,[15] ktoré rozpráva o človekovi, ktorý nevedel o skrytom poklade na svojom poli. O tomto poklade nevedel ani jeho syn, ktorý to pole zdedil a potom predal. Kupec, ktorý pole kúpil, pri oraní poľa poklad našiel a požičiaval z neho peniaze na úrok, komu chcel.

---

zdôraznená i podobnosťou slov **ⲁϥⲕⲁⲗⲁϥ** – **ⲁϥⲧⲁⲁⲥ** pri počúvaní. Podobne FRID – SVARTVIK, *Thomasevangeliet*, 292.

[10] LAYTON, *Nag Hammadi*, 93: „he inherited“. K nezvyčajnosti tejto frázy (a nadbytočnosti výrazu vzal) porov. HEDRICK, *Parables*, 136-137: „The expression „took and sold“ is best understood as a semiticism. The expression „take X and do Y with X“ is a common idiom in the Hebrew scriptures, and one finds it in the New Testament as well.“

[11] Niektorí autori interpretujú *circumstancialis* **ⲉϥⲥⲕⲁⲉⲓ** v zmysle okolnosti, ktorá je spojená s nájdením pokladu: „šiel a keď oral, našiel poklad“ – porov. napr. PLISCH, *Das Thomasevangelium*, 251; POKORNÝ, Tomášovo evangelium, 151. *Circumstancialis* by mohol tiež súvisieť s predchádzajúcim slovom: „šiel orúc“, ale, ako poukazuje Hedrick, **ⲉⲓ** tvorí perifrastickú konštrukciu len občas, a to s *circumstancialis*-om futúra. On sám prekladá *circumstancialis* ako oddelený úkon „šiel a oral“, pričom ho interpretuje ako semitský idióm, kde slovo „ísť“ je nepodstatné a nadbytočné. „Logically the attendant activity means nothing in terms of the narrative. It derives from the proclivity of Hebrew to express actions concretely.“ – K celému porov. HEDRICK, *Parables*, s. 137-138.

[12] Inak to vníma DEHANDSCHUTTER, Les paraboles, 213: „Le texte de cette parabole a été un peu endommagé, quoique les reconstitutions sont assez sûres.“

[13] Pozri vyššie poznámky k textu, emendáciám a prekladu.

[14] FIEGER, *Das Thomasevangelium*, 270 ho považuje skôr za parabolu (zvláštna udalosť v minulosti).

[15] Porov. BRISCOE, *A Comparison*, 93.

I.1 Kontext

Log. 109 je jedným z mála podobenstiev v EvThom, ktoré vykazujú isté súvislosti nielen s logiami bezprostredne ho obklopujúcimi, ale i s ďalšími (podobne napr. log. 63-65; 96-98).

Spojitosť s predchádzajúcim logiom 108 môžeme vidieť v použití termínu ϩⲏⲡ („skrytý"). „Skryté veci" (ⲛⲉⲑⲏⲡ) budú odhalené tomu, kto pije z Ježišových úst, a tak sa istým spôsobom s ním zjednocuje. Podobne, „skrytý poklad" (ⲟⲩⲉϩⲟ ⲉϥϩⲏⲡ) môže byť za istých okolností nájdený, „vynesený na svetlo", v tomto zmysle teda „odhalený".[16]

S log. 107 má log. 109 spoločných niekoľko momentov: v oboch sa nachádza podobenstvo o „kráľovstve" bez ďalšieho atribútu, ktoré je bezprostredne[17] pripodobnené „človekovi". V oboch „človek", v log. 109 iný než na začiatku, po nejakej predchádzajúcej činnosti [hľadanie – oranie][18] „nájde" niečo veľké, cenné, hodnotné: najväčšiu ovcu; poklad.[19]

Istý vzťah k nasledujúcemu logiu 110, resp. k nasledujúcim logiám 110 a 111 je možné vidieť v tematike „nájdenia" (v log. 110 však nie je použité sloveso ϩⲉ, ale ϭⲓⲛⲉ).[20] V oboch logiách sa týka negatívneho, resp. nadradeného vzťahu k svetu (ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ) na základe poznania. Kto nájde svet, spozná jeho skutočnú hodnotu (že je niečím neživým, „mŕtvolou" – log. 56) a stane sa takto bohatý, má svet zavrhnúť, poprieť (ⲡⲉⲛⲧⲁϩϭⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲛ̄ϥⲣ̄ ⲣⲙ̄ⲙⲁⲟ ⲙⲁⲣⲉϥⲁⲣⲛⲁ ⲙ̄ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ, log. 110). Bohatý je ale i ten, kto spozná, „nájde" seba samého (log. 111; porov. log. 3); svet ho už nie je hoden, je niečím nižším, menším, je len oblasťou, ktorú treba „prejsť" (porov. log.

[16] „In beiden Logien wird das Verborgene offenbar." – FIEGER, *Das Thomasevangelium*, 270. Podobne NORDSIECK, *Das Thomas-Evangelium*, 371. Porov. tiež MEERBURG, *De structuur*, 170.

[17] Ide teda len o podobné úvodné slová; tie však treba následne správnejšie chápať ako aplikované na celý ďalší priebeh – „s kráľovstvom je to, ako keď...", porov. JEREMIAS, *Die Gleichnisse*, 99-102. Okrem toho v prípade log. 109 prvý uvedený človek nie je ani jedinou, ani hlavnou postavou príbehu.

[18] K oraniu pozri nižšie I.6.

[19] Porov. NORDSIECK, *Das Thomas-Evangelium*, 371.

[20] Porov. HEDRICK, *Parables*, 118. STROKER, Extracanonical Parables, 107 vidí dokonca ešte užšiu súvislosť medzi log. 109 a log. 110, ktoré „offers a strong admonition to the man who found the treasure and began to lend money at will."

42).[21] ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ je teda niečo, čo nemá pre človeka hodnotu, a preto nemôže byť identifikovaný s „pokladom“ (log. 109; porov. log. 76). Log. 110 (a 111) teda, vzhľadom na log. 109 ukazuje, v čom „poklad“ nespočíva, čím nie je. V istom zmysle, a práve na základe svojho postavenia za log. 109 a motivického prepojenia s ním, môže byť log. 110 chápané ako istý doplňujúci výklad k podobenstvu v log. 109,[22] spojený s istou ironiou: „Kráľovstvo je prirovnané k nájdeniu pokladu v poli, avšak svetského pokladu treba sa zrieknuť.“[23]

Tematika kráľovstva a skrytosti vytvára istý vzťah mezi log. 109 a log. 113, kde sa hovorí o kráľovstve Otca, ktoré je síce už prítomné na zemi (ⲉⲥⲡⲟⲣϣ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲡⲕⲁϩ), ale je skryté, ľudia ho nevidia (ⲣ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲁⲩ ⲁⲛ ⲉⲣⲟⲥ).[24]

I.2 Úvod podobenstva a terminológia

„Kráľovstvo sa podobá človekovi“ je fráza, ktorou začínajú všetky podobenstvá o kráľovstve v EvThom okrem log. 20. V log. 109 sa však nachádza istá výrazná zvláštnosť – človek uvedený v úvode podobenstva, bezprostredne za touto frázou, hneď na začiatku umiera. V ostatných podobenstvách naproti tomu ten istý človek zostáva ako hlavná postava (log. 76; 96-98; 107), resp. jedna z hlavných postáv (log. 57) príbehu. Preto i tu, rovnako, ba možno ešte naliehavejšie, ako i v prípade ostatných podobenstiev o kráľovstve, treba chápať úvod v zmysle „s kráľovstvom je to podobne, ako keď ...“.[25] Inak by totiž, pri aplikácii len na prvého človeka, podobenstvo nedávalo zmysel. *Tertium comparationis* sa nedá redukovať ani len na „poklad“, i keď ten je pre samotné podobenstvo a jeho interpretáciu zásadný,[26] pretože jemu, ako by sa „štandardne“ vyžadovalo, nie je „kráľovstvo“ bezprostredne na začiatku pripodobnené. „Kráľovstvo“ – resp. ako to s ním

[21] Log. 111: ⲡⲉⲧⲁϩⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲟⲩⲁⲁϥ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲙ̄ⲡϣⲁ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲁⲛ.

[22] „Hence in context Thomas’s story may warn the reader that true riches consist in something other than material possession.” – HEDRICK, *Parables*, 118.

[23] STROKER, Extracanonical Parables, 107.

[24] K celému kontextu log. 107-113 porov. HEDRICK, *Parables*, 118; SKOVMAND, *Guds rige*, 75. Iný širší kontext pre log. 109 ponúka MEERBURG, *De structuur*, 165-166; ide o skupinu logií 104-112, ktoré sú spojené myšlienkou: „Gij vindt de ‘schat’ alleen in MIJ en in U zelf.“

[25] Pozri tiež PAVELČÍK, Podobenstvo o žene, 30.

[26] Pozri nižšie I.4.

v log. 109 vlastne je – teda treba chápať v súvislosti s celým priebehom podobenstva.[27]

Toto sa dá a musí uviesť ako hlavný argument proti názoru K. King(ovej), ktorá tvrdí, že použitie kráľovstva je v tomto podobenstve sekundárne, príbeh nevyžaduje spojenie s kráľovstvom, aby vyjadril dobrý zmysel. Práve naopak, ďaleko lepší zmysel má bez asociácie s kráľovstvom, ktorej účelom je poslúžiť „potrebám sociálnej formácie v Tomášovom spoločenstve".[28] Podobenstvo sa tak primárne zaoberá múdroslovnou témou kontrastu medzi múdrym a hlúpym človekom. Len múdry človek môže rozlíšiť, čo je múdre a čo hlúpe. Pri formulácii svojho názoru sa opiera o tvrdenie S. Daviesa, ktorý považuje identifikáciu kráľovstva a múdrosti za kľúč k interpretácii Tomášovho evanjelia.[29] To sa okrem iného prejavuje v dôležitej téme hľadania a nájdenia (múdrosti) v EvThom. Ak je kráľovstvo v EvThom asociované s múdrosťou, tak neprekvapuje prítomnosť podobenstiev o hlúpych a múdrych ľuďoch v EvThom, medzi ktoré King(ová) počíta i log. 109. Prekvapuje skôr prirovnanie kráľovstva hlúpym osobám.[30]

Poukázanie na uvedenú múdroslovnú tému by sa však nemalo preháňať. EvThom i synoptické evanjeliá majú isté podobné rysy s múdroslovnou tradíciou a využívajú z nej mnohé témy. To však neznamená nutne, že múdrosť a kráľovstvo sú v EvThom zameniteľné, i keď oba termíny majú niektoré spoločné rysy. Tiež je otázne, či je adekvátne aplikovať samotnú múdroslovnú terminológiu (múdry – hlúpy) na podobenstvo, kde táto terminológia nie je prítomná.[31] Z porovnania hlúpeho/múdreho s kráľovstvom nevyplýva nutne, že kráľovstvo je pridané sekundárne a mení význam príbehu. Je to skôr súčasť hlavného posolstva podobenstva o tom, čo kráľovstvo je. Podobenstvo je nutné vidieť v jeho celku a neformulovať jeho posolstvo len na základe prvej vety.[32]

[27] Porov. LINDEMANN, Zur Gleichnisinterpretation, 233.

[28] KING, Kingdom, 89.

[29] Porov. DAVIES, *The Gospel*, 44-45.

[30] Porov. KING, Kingdom, 57-58.

[31] Nižšie (I.3) uvidíme, že kontrast v podobenstve neleží v rovine nepoznanie – poznanie, ale skôr v rovine aktivita – pasivita.

[32] K tejto argumentácii porov. SKOVMAND, *Guds rige*, 72.

Štyri výrazy sa v tomto logiu nachádzajú dvakrát: „pole“ (ⲥⲱⲯⲉ),[33] „poklad“ (ⲉϩⲟ), „nevedieť/nepoznať“ (ⲥⲟⲟⲩⲛ so záporom), „syn“ (ϣⲏⲣⲉ). Termín „syn“, i keď je tu uvedený dvakrát, zrejme nemá nejaký hlbší teologický zmysel,[34] je skôr súčasťou obrazu podobenstva. Jeho dvojnásobné bezprostredne po sebe nasledujúce použitie by azda mohlo byť prejavom istej štylistickej neobratnosti autora/redaktora EvThom, lepšia by totiž bola nejaká vzťažná konštrukcia. Zvyšné tri termíny vytvárajú z hľadiska pokladu jednu zo základných naratívno-významových línií podobenstva: na začiatku je **poklad skrytý v poli**;[35] dve osoby, ktoré toto pole vlastnia (otec a syn), o tomto poklade **nevedia**; tretia osoba príbehu, bližšie neurčená, orie a **poklad v poli** je **nájdený**.[36]

I.3 Majitelia poľa a kupec

Z hľadiska postáv môžeme konštatovať nasledovné: „človek“, pôvodný vlastník poľa, je charakterizovaný svojou nevedomosťou o poklade; jeho syn je tiež charakterizovaný predovšetkým nevedomosťou, a tiež tým, že pole predáva;[37] tretej osobe je z hľadiska konania venovaný podstatne väčší priestor, je charakterizovaná hlavne svojou rozmanitou činnosťou (šesť slovies v rôznych tvaroch):[38] kúpil, išiel, oral, našiel, dával na úrok, chcel/miloval.[39]

[33] „The text does not clarify whether or not the field is or ever has been under cultivation. Perhaps it is simply an untilled field or meadow. The Coptic word ⲥⲱⲯⲉ allows both translations.“ – HEDRICK, *Parables*, 135. K tomu porov. CRUM, *A Coptic Dictionary*, 377; WESTENDORF, *Koptisches Handwörterbuch*, 207.

[34] Porov. PAVELČÍK, Príbeh, 12-14.

[35] „Since in plowing one turns over the soil, this treasure was buried in a field.“ – HEDRICK, *Parables*, 138.

[36] Zámerne formulujem vo forme pasíva, aby tak viac vynikol kontrast – z hľadiska pokladu – medzi začiatočným a konečným stavom. Pozri nižšie I.4.

[37] Z hľadiska čitateľa, ktorý vie, čo je v poli, je to krok nerozumný, nie však z hľadiska „syna“, a to práve preto, že „nevie“ (o tom).

[38] „Verglichen mit dem umständlichen Anfang wird dann das weitere Geschehen zielstrebig geschildert.“ – LINDEMANN, Zur Gleichnisinterpretation, 233.

[39] V súvislosti s „človekom“ sú použité štyri slovesá v rôznych (slovesných) tvaroch („mal“, „nevedel“, „zomrel“, „ponechal“) – ani jedno z nich ale nevyjadruje nejakú jeho aktivitu (i „ponechal“ uvedené po jeho smrti, znamená skôr „zostalo po ňom“). Jeho syn je už „aktívnejší“, okrem neznalosti „berie“ a „predáva“.

I preto môže byť časť log. 109,1-2 chápaná ako istý úvod[40] k činnosti tretej, hlavnej postavy príbehu.

Tým, že táto postava zostáva anonymná – nie je explicitne uvedené, o koho ide, kto pole kúpil; nemusel to byť nutne kupec „z povolania“, ale, čo je pravdepodobnejšie, roľník, farmár, ktorý pole, pôdu obrába[41] – tak sa dôraz posúva na jej samotnú činnosť, resp. činnosti. Práve táto tretia osoba, kupec, sa nakoniec stáva hlavnou postavou príbehu, postavou, ktorá koná – pred nájdením i po nájdení pokladu.

Poklad nenájde majiteľ a/alebo dedič poľa, ale kupec. „Kupec“ (ⲡⲉⲛⲧⲁϩⲧⲟⲟⲩⲥ) v log. 109 môže byť do istej miery hodnotený kladne, ako ten, kto so svojím nadobudnutým majetkom, vlastníctvom (poľom) niečo robí podobne ako obchodník v log. 76,[42] ale nie ako „kupci a obchodníci“ v log. 64. Človek poklad nenájde, jeho syn ho nenájde, až kupec, ktorý orie, nájde a dáva, komu chce, podľa svojej vôle na úrok.[43]

Uvedená charakteristika vytvára istý kontrast medzi prvými dvoma vlastníkmi poľa a jeho kupcom.[44] Zrejme, resp. predovšetkým i kvôli tomuto kontrastu autor prvé dve postavy príbehu predstavuje ako negatívny príklad. Kontrast však nie je, akoby sme – práve na základe dvoch predchádzajúcich explicitných zmienok o nevedomosti majiteľa poľa a jeho syna – očakávali,[45] na sémantickej rovine *nevedomosť – vedomosť*,[46] ale skôr na rovine *pasivita – aktivita*. O kupcovi poľa sa nehovorí, že „vedel“ o poklade, on ho našiel skôr

[40] „die recht kompliziert gewordene Einleitung“ – LINDEMANN, Zur Gleichnisinterpretation, 233.

[41] Nie sú tu explicitne zmienené dôvody, prečo kupec pole kúpil. Na základe jeho ďalšieho konania však môžeme usudzovať, že to bola práca na poli, poľnohospodárske využitie pôdy. Porov. LIEBENBERG, *The Language*, 235.

[42] Stojí za zmienku, že sloveso „predávať“ (ϯ ⲉⲃⲟⲗ) sa v EvThom nachádza len v log. 76 a 109. Porov. EMMEL, Indexes, 272. V prvom prípade v pozitívnom zmysle, v druhom skôr negatívnejšie.

[43] GÄRTNER, *The Theology*, 238 vyjadruje istú skepsu: „How the three stages in the narrative – the father, the son and the buyer – are to be understood, it is hard to say.”

[44] Porov. LINDEMANN, Zur Gleichnisinterpretation, 233. Kontrast medzi tým, kto nájde, a tým, kto nevie, pochádza pravdepodobne z múdroslovnej literatúry. Porov. SKOVMAND, *Guds rige*, 73.

[45] LIEBENBERG, *The Language*, 234 výstižne hovorí o „an expectation that proves to be totally misguided“.

[46] Ako tvrdí napr. FIEGER, *Das Thomasevangelium*, 270: „Den Unwissenden wird der Wissende gegenübergestellt. Diese Gegenüberstellung bildet den Kontrast des Log.“

náhodou,[47] ale hlavne preto, že „oral“ pole, konal, čo pri pohľade späť ukazuje, že i predchádzajúci dvaja by poklad našli, keby orali, ale oni neorali.[48]

Autorovi podobenstva však nešlo len o zvýraznenie kontrastu medzi postavami (a ich konaním), to by totiž stačilo ukončiť podobenstvo kupcovým nájdením pokladu. Pridáva ešte naviac zmienku o tom, čo kupec, ktorý poklad našiel, s ním ďalej urobil, ako ho využil, čo niektorí autori považujú za pointu celého príbehu,[49] zvlášť v súvislosti s nasledujúcim log. 110. A práve tento dodatok do istej miery problematizuje tretiu postavu podobenstva, ktorá dovtedy vyznela pozitívnejšie v porovnaní s (ne)konaním predchádzajúcich dvoch. Táto problematickosť vyplýva zo skutočnosti, že v log. 95 Ježiš zakazuje dávať, požičiavať peniaze na úrok: **ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲏⲧⲛ̄ ϩⲟⲙⲧ ⲙ̄ⲡ̄ϯ ⲉⲧⲙⲏⲥⲉ**.[50] Na základe tejto súvislosti by i kupec poľa bol nakoniec vykreslený negatívne. Toto určité napätie sa niektorí autori snažia zmierniť, odstrániť tým, že zmienka o požičiavaní na úrok v log. 109 nemá byť chápaná, interpretovaná doslovne, ale metaforicky, obrazne, alegoricky.[51]

I.4 Poklad – skrytý, nepoznaný, nájdený

Celé podobenstvo sa točí okolo pokladu, o ktorom sa čitateľ EvThom dozvedel niečo už z log. 45 a log. 76, s ktorým má spoločný hlavne motív nájdenia perly-pokladu. V log. 76 nájdenie perly (log. 76,1-2) sa nakoniec stáva výzvou na to, aby bol poklad vôbec hľadaný (log. 76,3), pričom sa v ňom nerieši otázka, či (a ako) ho môžu nájsť, resp. nájdu všetci alebo len niektorí. Samotná výzva však vedie k presvedčeniu, že kto hľadá, ten nájde poklad. Log. 109 na druhej strane ukazuje, že nie všetci nájdu poklad, ktorý je skrytý, ale len tí, ktorí „orú“, ktorí hľadajú.[52] V prípade oboch podobenstiev však môžeme súhlasiť s Zöcklerom, ktorý tvrdí: „Nič nehovorí proti tomu porovnať nájdenie

[47] Pozri nižšie I.6.

[48] Tak i LIEBENBERG, *The Language*, 235; LINDEMANN, Zur Gleichnisinterpretation, 233.

[49] Napr. ZÖCKLER, *Jesu Lehren*, 155. LIEBENBERG, *The Language*, 233 hovorí o „a climax“.

[50] „Ak máte peniaze, nedávajte na úrok.“

[51] Podrobnejšie pozri nižšie I.5.

[52] Porov. SCHRAGE, *Das Verhältnis*, 197; FIEGER, *Das Thomasevangelium*, 271; MÉNARD, *L'évangile*, 207. Intencionalita hľadania pokladu je pritom ponechaná bokom.

pokladu s objavením perly a interpretovať ho, podobne ako objavenie perly, ako významnú, pre život nevyhnutnú a život meniacu skúsenosť.“[53]

Všetky postavy príbehu v log. 109 sú okrem iného charakterizované, hodnotené vzťahom k pokladu, čitateľ môže mať až dojem, že vlastne poklad je tým hlavným, i keď pasívnym, protagonistom príbehu. S pokladom sú v tomto podobenstve spojené tri aspekty, ktoré majú v kontexte EvThom dôležitý, zásadný význam.

1. „Skrytý“ (ϩⲏⲡ): Sloveso ϩⲱⲡ sa sa v tomto tvare (statívu: „skrytý“) v EvThom nachádza deväťkrát (prológ; log. 5 (2x); 6; 33; 83 (2x); 108; 109).[54] Okrem logia 33, kde sa nachádza výrok o lampe, ktorá sa nedáva na skryté miesto, pretože by tak neplnila svoj účel, a obskúrneho, ťažko interpretovateľného logia 83,[55] sa v ostatných prípadoch vyskytuje zároveň so svojím sémantickým protikladom, t. j. „nájsť“ (ϩⲉ) (log. 1; 109), resp. „odhaliť/odhalený“ (ϭⲱⲗⲡ alebo ⲟⲩⲱⲛϩ) (log. 5; 6; 108). „Skryté slová“ (ⲛ̄ϣⲁϫⲉ ⲉⲑⲏⲡ) „živého Ježiša“ majú pre človeka spásnu moc, ak nájde (ϩⲉ) ich výklad (ⲑⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲓⲁ) (Prológ; log. 1). To, čo je človeku skryté (ⲡⲉⲑⲏⲡ), sa mu odhalí, odkryje (ϭⲱⲗⲡ), ak pozná to, čo je bezprostredne pred ním v jeho prítomnosti (log. 5). „Pretože nie je nič skryté, čo nebude odhalené.“[56] (log. 5; 6) „Skryté (veci)“ (ⲛⲉⲑⲏⲡ) budú odhalené (ⲟⲩⲱⲛϩ) tomu, kto bude piť z Ježišových úst[57] a bude ako Ježiš, ba dokonca Ježiš sám sa ním stane, sa

[53] ZÖCKLER, *Jesu Lehren*, 157.

[54] Porov. DEGGE, *A Computer*, 119; CHERIX, *Lexique*, 81. Sloveso ϩⲱⲡ sa nachádza ešte v log. 32; 39; 96.

[55] ⲛϩⲓⲕⲱⲛ ⲥⲉⲟⲩⲟⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲧⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ ϥϩⲏⲡ ϩⲛ̄ ⲑⲓⲕⲱⲛ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ ϥⲛⲁϭⲱⲗⲡ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ⲧⲉϥϩⲓⲕⲱⲛ ϩⲏⲡ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲡⲉϥⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. „Obrazy sa ukazujú/sú viditeľné človeku a svetlo v nich je skryté v obraze svetla Otca. On(o) sa zjaví a jeho obraz (je/bude) skrytý skrze jeho svetlo.“ Podrobnejšie k log. 83 a tematike svetla a obrazov pozri DAVIES, *The Gospel*, 62-80; DE CONICK, *Seek*, 99-172; GÄRTNER, *The Theology*, 200-206.

[56] ⲙⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲅⲁⲣ ⲉϥϩⲏⲡ ⲉϥⲛⲁⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ.

[57] Nemusí ísť výlučne o počúvanie (a chápanie) Ježišových slov; „vielmehr evoziert das Bild vom Trinken mi dem eigenen Mund vom Munde des Erlösers die Vorstellung einer Art heiligen Kusses. (…) Ein heiliger Kuss (auf den Mund) als Teil der Liturgie, der den Empfang der Offenbarung symbolisch abbildet, ist deshalb auch für die Gemeinde, die hinter dem Thomasevangelium steht, durchaus vorstellbar.“ – PLISCH, *Das Thomasevangelium*, 250.

s ním stotožní (log. 108).[58] Nájsť správny výklad, pravý význam Ježišových slov znamená odkryť, odhaliť pravdu, to, čo nie je bezprostredne vnímateľné, viditeľné, zrejmé („ísť pod povrch vecí"; pravda je skrytá), teda dospieť k pravému poznaniu, poznať seba, kráľovstvo, svet (log. 3; 110; 111), a tak dosiahnuť večný život, spásu.[59] Slovesá nájsť – odkryť – poznať – žiť sú si v EvThom významovo veľmi blízke, vzájomne sa prelínajú a podobne je to i s ich sémantickými protikladmi.

2. Nepoznanie: Tematika nepoznania, nevedenia, ktorá je v log. 109 výrazne prítomná[60] (dvakrát sloveso „poznať" v zápornej konštrukcii), sa v EvThom nachádza ešte v log. 3; 16; 51; 65; 78; 91 (2x); 97.[61] V log. 3 je nepoznanie seba považované za chudobu a je postavené do ostrého kontrastu s poznaním seba, kráľovstva v sebe, ktoré vedie k uvedomeniu si, k pochopeniu svojho synovstva a vyvolenosti, k dosiahnutiu kráľovstva (porov. log. 49; 50). V log. 16 Ježiš hovorí o tom, že ľudia, bližšie neurčení, nesprávne interpretujú jeho poslanie na zemi – nepriniesol totiž mier, pokoj, ale rozdelenie, nepokoj. Na otázku učeníkov po „odpočinku mŕtvych" (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ) a príchode „nového sveta" (ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲃ̄ⲃ̄ⲣ̄ⲣⲉ) v log. 51 Ježiš odpovedá: „To, čo (o)čaká(va)te, (už) prišlo, ale vy to nepoznáte."[62] Podľa Ježiša (log. 78) tiež bohatá vládnuca garnitúra a šľachta (ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛ̄ⲣ̄ⲣⲱⲟⲩ ⲙ̄ⲛ̄ ⲛⲉⲧⲙ̄ⲙⲉⲅⲓⲥⲧⲁⲛⲟⲥ), ktorá nosí „jemné odevy" (ⲛ̄ϣⲧⲏⲛ ⲉⲩϭⲏⲛ), nie je schopná, nemôže poznať pravdu (ⲥⲉⲛⲁϣ̄ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲧⲙⲉ ⲁⲛ).[63] V log. 91 čítame Ježišovu výčitku, obsahom veľmi blízku log. 5, bližšie neurčeným adresátom, ktorí sa pýtali na jeho totožnosť, aby v neho uverili: skúmajú síce vzhľad neba a zeme, ale

[58] „Wie tot Jezus komt (L. 108) komt uiteindelijk tot zijn eigen diepste, verborgen ik." – MEERBURG, *De structuur*, 169.

[59] Na základe uvedených súvislostí je možné o log. 109 hovoriť ako o istej exemplifikácii, konkretizácii myšlienok uvedených v log. 5 a 6.

[60] „cette parabole stigmatise l'ignorance" – KASSER, *L'Évangile*, 117. Porov. LINDEMANN, Zur Gleichnisinterpretation, 233, pozn. 94.

[61] Porov. DEGGE, *A Computer*, 80-81; CHERIX, *Lexique analytique*, 59-60.

[62] ⲧⲏ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ϭⲱϣⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲏⲧ̄ⲥ̄ ⲁⲥⲉⲓ ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲥ. ⲧⲏ sa síce gramaticky vzťahuje na ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ, môže sa však vzťahovať i na celú prechádzajúcu výpoveď: „the use of f[eminine].s[ingular]. is comparable to its use in ϫⲟⲟ·ⲥ *say it*." – ECCLES, *Introductory*, 51.

[63] „Könige und Mächtige/Vornehme sind – durch ihre soziale Rolle, die sich in ihrer Kleidung ausdrückt – von der Erkenntnis der Wahrheit ausgeschlossen." – PLISCH, *Das Thomasevangelium*, 198.

nepoznali toho, ktorý, resp. to, čo je pred nimi,[64] v ich prítomnosti a ani tento čas nevedia skúmať.[65] V log. 65; 97 a 109 je „nepoznanie“ súčasťou obrazu podobenstva[66] a jeho pojatie, interpretáciu preto treba (tak či tak) odvodiť z ostatných jasnejších použití v EvThom. Vidíme, že takmer vo všetkých prípadoch tu uvedených sa nepoznanie týka toho, čo je už tu na zemi, v človeku, resp. pred človekom prítomné, ale on to nepozná (log. 91, porov. log. 5), resp. to nesprávne interpretuje (log. 16): seba samého, pravdu o sebe, svoju pravú identitu (log. 3); odpočinok, nový svet, teda kráľovstvo na zemi už prítomné (log. 51; porov. log. 113); niektorí nie sú schopní poznania už, resp. práve pre svoje postavenie, pre užívanie svojho bohatstva (log. 78).[67]

3. „Nájsť“: K termínu „nájsť“ (ϩⲉ) stačí na tomto mieste uviesť len toľko, že v kontexte EvThom má zásadný význam v súvislosti so spásou, večným životom, ako sa uvádza hneď na začiatku evanjelia: **ⲡⲉⲧⲁϩⲉ ⲉⲑⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲯⲁⲭⲉ ϥⲛⲁϫⲓ ϯⲡⲉ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ** (log. 1).[68]

Na základe vyššie uvedených súvislostí môžeme i o veľkom[69] cennom poklade v log. 109 povedať, že predstavuje hodnotu, ktorá je pred človekom, v jeho blízkosti, prítomnosti, ktorú však on nevidí, nevie o nej. Hodnotou takto pochopenou je v EvThom kráľovstvo skryté v človeku, v jeho vnútri, rozšírené po celej zemi, ale neviditeľné, nevidené (log. 113). Poklad pre toho, kto ho našiel, predstavuje isté bohatstvo, ktoré môže ďalej využívať (log. 109,3).

[64] Porov. napr. LAYTON, *Nag Hammadi*, 87 (app. crit.).

[65] **ⲡⲉⲧⲛ̄ⲡⲉⲧⲛ̄ⲙ̄ⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲛ̄ⲥⲟⲩⲱⲛϥ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲉⲓⲕⲁⲓⲣⲟⲥ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ⲛ̄ⲣⲡⲓⲣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ.**

[66] „Daß es sich bei dem Nicht-Wissen um ein allegorisches Detail handelt, ist schwer begründbar, denn daß der Schatz unbemerkt bleibt – man also von ihm „nichts weiß“ – fällt in die Logik der Erzählung.“ – ZÖCKLER, *Jesu Lehren*, 155. Explicitne na súvislosť log. 109 s log. 65 poukazuje SEVRIN, La rédaction, 350: „le trésor est *inconnu*; le fils *ne connaît pas* (cf. *Év.Th. 65*) et *vend* le champ (cf. *Év.Th. 64*).“

[67] „Ignorance and lack of understanding mark those who have not yet begun to search – they are the people in this world who have not become aware of their true identity and value. These ignorant people live according to the set patterns of the world: they inherit and they sell with no evidence of their own work. Their apparent wealth and lack of work keep them unaware of the treasure among them.“ – VALANTASIS, *The Gospel*, 189-190.

[68] „Kto nájde výklad týchto slov, neokúsi smrť.“

[69] „The narrator remains silent about the nature of the treasure. We may construe, however, that we are not talking abour a „few“ coins, since the narrator calls it „treasure“, and since the finder was able to finance a new career as money lender.“ – HEDRICK, *Parables*, 138.

Bohatstvo je v kontexte EvThom skutočnosťou, ktorá súvisí s pravým poznaním, s kráľovstvom (porov. log. 3), príp. so sférou duchovnou (porov. log. 29),[70] s oblasťou svetla, života. Bohatý je ten, kto toto všetko, tento „poklad“ našiel, poznal, a tak sa stal kráľom všetkého (porov. log. 2).[71]

Takúto interpretáciu potvrdzuje i bezprostredný kontext. Kto prenikne k pravému, ale skrytému významu Ježišových slov, kto ich teda počúva a chápe, kto pije z jeho úst, s tým sa Ježiš identifikuje, všetko mu je jasné, všetko skryté je mu odhalené (log. 108). Nachádza poklad nesmiernej ceny, stáva sa mimoriadne bohatým, pretože sa tak identifikoval so samotným životom, svetlom, ktoré je nad všetkým(i), stáva sa jedno so zdrojom a cieľom všetkého, s tým, ktorý je vo všetkom prítomný (log. 77). V tomto stave si však zároveň uvedomuje i skutočnú hodnotu sveta, ktorý je len telom (log. 80), teda chudobou (log. 29), je mŕtvolou (log. 56), sférou bez (pravého, večného) života. Kto k takémuto poznaniu sveta dospeje, zistí, že svet má nižšiu hodnotu než on sám, že „svet ho nie je hoden“,[72] že ho treba poprieť, zavrhnúť (log. 110).

I.5 Úrok

Uvedená interpretácia sa ale týka predovšetkým vzťahu pokladu k osobám uvedeným v príbehu a ich vzájomného kontrastu do okamihu, keď kupec našiel pri oraní poľa poklad. Problematickým totiž ďalej zostáva konanie kupca po nájdení pokladu, hlavne dávanie, požičiavanie „na úrok“ (ⲉⲧⲙⲏⲥⲉ).[73] Bez tohto výrazu by bol dotyčný kupec príkladom toho, čo treba robiť s nadobudnutým pravým poznaním (skrytých vecí, seba, kráľovstva). Dávanie,

[70] Na súvislosť s log. 29 poukazuje zvlášť SCHRAGE, *Das Verhältnis*, 198: „Der Schatz wäre dann das im Menschen verborgene Pneuma-element oder seine „Seele“ – eine nicht eben seltene Identifizierung. (Hipp Ref V 8,8), nach dem der Schatz das im Gnostiker liegende „Himmelreich“ ist. Der Hinweis auf die Zinsen bei Th können dann auf den großen sich vermehrenden Reichtum hindeuten, den das Pneuma darstellt.“

[71] K téme bohatstva v EvThom pozri PAVELČÍK, O bohatom človekovi, 144-146.

[72] Porov. formulácie v log 56: ⲡⲉⲛⲧⲁϩϩⲉ ⲁⲡⲧⲱⲙⲁ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲱⲁ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲁⲛ; log. 80: ⲡⲉⲛⲧⲁϩϩⲉ ⲉⲡⲥⲱⲙⲁ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲱⲁ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲁⲛ; log. 111: ⲡⲉⲧⲁϩⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲟⲩⲁⲁϥ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲱⲁ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲁⲛ.

[73] Pri celej ďalšej diskusii je dobré mať na pamäti, že „the narrator pronounces no judgment on the man’s actions. The judgment is left to auditors and readers. (…) this story has no morals; it puts the reader and reader’s reading on trial.“ – HEDRICK, The Treasure, 140-141. Z tohto hľadiska môžeme vidieť niečo podobné i v log. 63, kde bohatý človek tiež nie je (morálne) posudzovaný. Porov. PAVELČÍK, O bohatom človekovi, 161.

požičiavanie na úrok je však dôrazne a jasne odmietnuté v log. 95: **ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲏⲧⲛ̄ ϩⲟⲙⲧ ⲙ̄ⲡⲣ̄ϯ ⲉⲧⲙⲏⲥⲉ ⲁⲗⲗⲁ ϯ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲉⲧⲛⲁϫⲓⲧⲟⲩ ⲁⲛ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧϥ**.[74]

V zásade môžeme uvažovať o nasledujúcich možnostiach:

a) Vzhľadom k log. 95 koná kupec po nájdení pokladu nemorálne, t. z. že nenakladá s pokladom tak, ako by podľa EvThom mal; adekvátny postoj by bol poklad rozdávať ďalej, t. j. ako dobrý človek vynášať z dobrého pokladu dobro, dobré veci (log. 45).[75] V tomto prípade by kupec bol nakoniec negatívnym,[76] varovným príkladom človeka, ktorý nevyužíva nájdený poklad, kráľovstvo, poznanie adekvátnym spôsobom, ako treba.[77] V zásade sa pri takejto interpretácii nedá vylúčiť ani narážka na zištné, t. j. za úplatok, sprostredkovávanie poznania kráľovstva.

b) Väčšinový názor je, že zmienku o požičiavaní na úrok treba chápať obrazne, metaforicky, symbolicky, čím sa dosiahne to, že log. 109 a log. 95, v ktorom sa úrok chápe doslovne, si v tomto ohľade neodporujú.[78] To znamená, že pri interpretácii tohto momentu v log. 109 netreba brať do úvahy negatívne pojatie úroku z log. 95. Kupec je tak v podobenstve predstavený ako pozitívny príklad – ako ten, kto v podstate legitímnym[79] spôsobom poklad, t. j.

[74] „Ak máte peniaze, nedávajte na úrok, ale dávajte ich tomu, od koho ich nedostanete naspäť."

[75] **ⲟⲩⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲣ̄ⲣⲱⲙⲉ ϣⲁⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲁⲅⲁⲑⲟⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲉϥⲉϩⲟ**.

[76] „Der Käufer ist kein Gnostiker; als er reich geworden ist, leiht er Geld auf Zinsen (gegen Spruch 95)." – LEIPOLDT, *Das Evangelium*, 75.

[77] Porov. LINDEMANN, Zur Gleichnisinterpretation, 234. Podobne i PATTERSON, *The Gospel*, 146, ale s pozitívnou interpretáciou syna: človek, ktorý našiel poklad, následne začal uskutočňovať činnosť podľa log. 95 zakázanú. Syn, ktorý o poklade nevedel a o pole sa nestaral, sa takto vyhol korumpujúcemu vplyvu pokladu. „That this is the thrust of Thomas' retelling of the story is further suggested by the fact that Thomas follows the parable immediately with Thom 110."

[78] Porov. napr. PLISCH, *Das Thomasevangelium*, 252-253; DEHANDSCHUTTER, Les paraboles, 218; GRANT – FREEDMAN, *Secret Sayings*, 188; BLOMBERG, Tradition, 194-195; KOESTER, *Ancient*, 105; VALANTASIS, *The Gospel*, 190. Tiež iní v tomto odseku nižšie uvedení.

[79] I keď možno v niektorých kruhoch nie morálnym spôsobom.

kráľovstvo, poznanie rozširuje ďalej,[80] čo niektorí dokonca interpretujú ako výzvu k misijnej činnosti,[81] a ešte má z toho i sám ďalší zisk.[82]

c) Na základe istej súvislosti s log. 110 (*nájsť* poklad – *nájsť* svet) by už samotný poklad mohol byť chápaný negatívne, pretože je materiálne, a konanie kupca by sa potom hodnotilo pozitívne, bol by totiž príkladom osvieteného človeka, ktorý sa sveta vzdáva, popiera ho, odmieta. Takáto interpretácia by ale nezodpovedala celkovému zneniu a duchu log. 109 a istej bezprostrednej súvislosti s log. 108; predstavovala by tiež neadekvátne použitie termínu a obrazu „poklad" v kontexte EvThom, hlavne v spojitosti s log. 76;[83] zmienka o úroku by sa potom musela interpretovať symbolicky, nie negatívne.

d) S ohľadom na negatívne pojatie požičiavania na úrok (log. 95) a s dôrazom na bezprostrednú súvislosť s log. 110 považuje A. Lindemann podobenstvo v log. 109 za „Warngleichnis". „Že prinajmenšom redaktor EvThom takto chápal podobenstvo, ukazuje nasledujúce log. 110: Kto sa stal bohatý, má sa zriecť sveta – a práve toto nálezca pokladu neurobil. Log. 109 spolu s log. 110 teda varuje pred zneužitím, alebo správnejšie: pred vzdaním sa gnózy."[84]

Log. 111 má s log. 109 a 110 tiež spoločnú tematiku nájdenia: nájsť (ϩⲉ) poklad (log. 109) – nájsť (ϭⲓⲛⲉ) svet (log. 110) – nájsť (ϩⲉ) seba (log. 111). Svet (log. 110) a človekovo pravé „ja" (log. 111), ktorého svet nie je hoden a má sa ho zrieknuť, sú tu postavené do protikladu. Aby sme sa vyhli istej nezrovnalosti, ba až takmer kontradikcii – keď podľa log. 110 ten, kto

[80] Porov. ZÖCKLER, *Jesu Lehren*, 157; FUHSE, *Das Thomasevangelium*, 48.

[81] Porov. FIEGER, *Das Thomasevangelium*, 272; NORDSIECK, *Das Thomas-Evangelium*, 373-374.

[82] Porov. ZÖCKLER, *Jesu Lehren*, 157; LIEBENBERG, *The Language*, 238 a 242.

[83] „One would have to insist, that every reading of GTh 109 as if it is talking about material wealth has to explain why those other sayings in Thomas which utilise words from the field „treasure-poverty" in a metaphorical sense is not of relevance here." – LIEBENBERG, *The Language*, 237.

[84] LINDEMANN, Zur Gleichnisinterpretation, 234. Podobne, ale oveľa opatrnejšie i ZÖCKLER, *Jesu Lehren*, 156-157: „Wenn Log. 110 tatsächlich das Vorangegangene erklärt und deutet – was allerdings angesichts der unsystematischen Logien-Anordnung im EvThom nicht als gesichert gelten kann – hätte der Ausleger das Gleichnis im Schlußsatz wörtlich, ohne übertragene Bedeutung verstanden. Daß aber ursprünglich eine metaphorische Aussage intendiert war, ist kaum zu bezweifeln."

nájde svet, v EvThom v zásade chápaný negatívne,[85] stane sa (teologicky, duchovne) bohatým a má svet hneď zavrhnúť (log. 110); ale zároveň je bohatý i ten, kto nájde poklad, kráľovstvo, resp. seba (log. 109; 111) – tak pod slovom „nájsť" treba rozumieť význam „poznať/chápať", ako je to – ako akési predznamenanie k celému spisu so zásadným vzťahom k večnému životu, spáse – vyjadrené už v log. 1.[86] Ak však budeme slovo „nájsť" v týchto logiách chápať doslovne,[87] tak by poklad z log. 109 musel byť chápaný ako niečo negatívne, pretože je materiálny. Tento variant je však neprijateľný, ako bolo ukázané vyššie ad c).

V prospech pozitívneho vnímania pokladu v log. 109 treba uviesť i súvislosť s inými podobenstvami v EvThom. Je to práve terminológia hľadania/nájdenia[88] niečoho cenného, dôležitého, ktorá i napriek istým výrazným rozdielom vytvára určitú motivickú/tematickú, ale i obsahovú, „teologickú" príbuznosť medzi podobenstvami v log. 8; 76; 107 a 109, ktorá v kontexte EvThom nie je nevýznamná už len z toho dôvodu, že uvedené termíny sú v EvThom zásadným spôsobom spojené s dosiahnutím spásy a večného života (porov. log. 1; 2; 18). To, čo je v log. 8; 76 a 107 hľadané/nájdené je vždy kráľovstvo, ako je chápané v EvThom.[89]

Predkladáme na diskusiu tiež nasledujúcu úvahu: V podobenstve sa explicitne nehovorí, že dával „z pokladu na úrok", ale že dával, resp. začal

[85] Porov. PAVELČÍK, O bohatom človekovi, 146.

[86] Sloveso ϩⲉ vo význame „nájsť" sa nachádza v log. 1; 8; 21 (2x); 27; 28 (2x); 38; 49; 56 (2x); 58; 64; 68; 76; 77; 80 (2x); 90; 97; 107; 109; 111. Porov. EMMEL, Indexes, 276. Nie vždy má sloveso „nájsť" (ϩⲉ) význam teologický, porov. log. 21; 64; 68. Ale v drvivej väčšine prípadov áno. V log. 109 treba dať prednosť jeho teologickému významu predovšetkým na základe explicitnej súvislosti podobenstva s kráľovstvom. Pozri nižšie pozn. 88. Porov. tiež LIEBENBERG, *The Language*, 236.

[87] Čo predpokladá štvrtá intepretácia, ktorú zastáva A. Lindemann. Treba však povedať, že Lindemannova pozícia pri interpretovaní log. 109 nie je jasná zvlášť preto, že nelegitímne preskakuje z roviny metaforickej (v prípade časti log. 109,1-3a) do roviny doslovnej v závere podobenstva (109,3b). Z tohto dôvodu je možné ho uvádzať pri prvej [a)] i poslednej [d)] interpretácii.

[88] Výrazy „hľadať" (ϣⲓⲛⲉ) a „nájsť" (ϩⲉ, ϭⲓⲛⲉ) sa nachádzajú v jednom logiu v log. 2; 28; 38; 76; 92; 94; 107; „hľadať" (ϣⲓⲛⲉ) ešte v log. 18; 24; 60.

[89] V log. 76 a 107 je to vyjadrené priamo, explicitne. Avšak i log. 8 môžeme, síce nepriamo a implicitne, interpretovať v súvislosti s kráľovstvom, ktoré zobrazuje „veľká dobrá ryba". Porov. PAVELČÍK, Podobenstvo o múdrom rybárovi, 39.

dávať/požičiavať „*peniaze* na úrok“.[90] „Peniaze“ sa v EvThom uvádzajú ešte v log. 64 a 95, kde sú uvádzané v negatívnom kontexte, ako niečo negatívne. Tu v log. 109 je poklad pozitívnou veličinou, čo by mohlo už v samotnom podobenstve vytvárať isté napätie vzhľadom na peniaze ako negatívnu veličinu. V log. 64 tiež pravdepodobne ide v prvom prípade o požičiavanie na úrok: prvý pozvaný človek má ako veriteľ nejaké jednanie so svojimi dlžníkmi[91] - takáto činnosť, ktorej dal prednosť pred účasťou na hostine, mu bráni vstúpiť „na miesta Otca“. Ak vezmeme do úvahy i túto súvislosť, tak potom ešte viac potvrdzuje negatívne ponímanie požičiavania na úrok v EvThom a v log. 109 a tiež môže poukazovať na to, že nájdenie a vlastnenie pokladu ešte automaticky neznamená, nemusí znamenať jeho trvalé udržanie. Svojou činnosťou, dávaním na úrok tak kupec poľa v log. 109 zaobchádza s pokladom takým spôsobom, akým by nemal, hrozí mu, že o miesto v kráľovstve príde. Hoci by sa zdalo, že úrokmi poklad rozmnožuje, tak svojou pre EvThom neprijateľnou činnosťou vlastne poklad stráca! V tomto odseku by uvedený aspekt podporoval prvú interpretáciu úroku [a)] v log. 109.

Symbolická interpretácia [= b)] zmienky o požičiavaní na úrok, ktorú zastáva väčšina bádateľov, ktorí sa podobenstvom v log. 109 zaoberali, vcelku elegantne rieši vyššie uvedené napätie vzhľadom na zákaz vyslovený Ježišom v log. 95. Na podporenie svojho názoru niektorí zástancovia tohto výkladu poukazujú na to, že autor/redaktor EvThom toto znenie log. 109 už v tejto podobe prevzal z tradície, ktorú použil, pričom on sám zastáva negatívny postoj voči úrokom.[92] Samozrejme, že mimo kontextu EvThom je takáto interpretácia pochopiteľná a nedajú sa voči nej uviesť zásadnejšie námietky. Ale práve na tomto mieste sa s ňou výrazným spôsobom rozchádza v tejto štúdii zastávaný a prezentovaný výklad [= a)].[93] Uvedená symbolická interpretácia totiž neberie do úvahy celkový kontext EvThom (zdá sa tiež, že ani súvislosť s log. 110), pretože po i prípadnom začlenení podobenstva o poklade skrytom v poli v tomto znení pozorný čitateľ nemôže nebrať do úvahy negatívny postoj voči

[90] Je jasné, že z pokladu, ale nie je to vyjadrené explicitne.

[91] Porov. PAVELČÍK, Kupci a obchodníci, 7, zvlášť pozn. 11.

[92] Porov. HAENCHEN, *Die Botschaft*, 47; NORDSIECK, *Das Thomas-Evangelium*, 373.

[93] Viac k nemu, ale i k niektorým ďalším nedôslednostiam výkladu b), pozri nižšie *Posolstvo*.

obchodníkom v log. 64,[94] zvlášť v prípade prvého pozvaného, spojeného s témou úroku, a jasne negatívny postoj voči úrokom v log. 95. So zreteľom na kontextuálne čítanie EvThom formuloval explicitne svoju námietku H. Koester voči Lindemannovej interpretácii[95] nasledovne: „Problém s touto interpretáciou je, že kontext výrokov v Tomášovom evanjeliu je notoricky chatrný (sprie)vodca ich interpretácie, i keď mohol zachovať tradičné asociácie materiálov.“[96] Na jednej strane je síce pravda, že EvThom ako zbierka výrokov nevytvára jednoliaty text a kontext, ktorý by jasnejším, jednoznačnejším spôsobom pomáhal pri výklade nejasných textov v EvThom, ale na druhej strane predstavuje kontext EvThom primárny referenčný systém, vzhľadom na ktorý môžu a majú byť jeho jednotlivé časti posudzované, s ním konfrontované a v jeho súvislosti interpretované.

I.6 Oranie poľa

Kupec poľa našiel poklad pri oraní.[97] I keď oranie v samotnom podobenstve nie je chápané ako účelová práca v tom zmysle, že kupec orie preto, aby našiel poklad,[98] predsa len je vnímané pozitívne, ako niečo veľmi dôležité.[99] Predchádzajúci dvaja vlastníci totiž, ako môžeme predpokladať, nenašli poklad práve preto, že neorali. „Oranie poľa“ je motív veľmi blízky „obrábaniu pôdy“ v log. 20 (**ⲡⲕⲁϩ ⲉⲧⲟⲩϣ̄ ϩⲱⲃ ⲉⲣⲟϥ**), ale i v log. 65, čo je

[94] Na súvislosť s log. 64 odkazuje i FRID – SVARTVIK, *Thomasevangeliet*, 292.

[95] Pozri vyššie a) a d).

[96] KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, 105, pozn. 4.

[97] *Circumstacialis* **ⲉϥⲥⲕⲁⲉⲓ** síce môže byť predmetom diskusie o tom, ku ktorému slovesu by mal byť priradený (porov. vyššie pozn. 11). V každom prípade však popisuje okolnosť, resp. podmienku, na základe ktorej poklad mohol byť a bol nájdený. Porov. LIEBENBERG, *The Language*, 235.

[98] Ako tvrdí napr. GÄRTNER, *The Theology*, 237. Proti nemu i AKAGI, *The Literary Development*, 197-198: „the fact that what the third man did, according to the text of this logion, was **not** „purposeful labour“ as Gärtner presumed (…). Rather, the buyer of the field went out and, while plowing, quite incidentally „found“ (as in Matthew) the treasure.“ Na druhej strane ale nie je nájdenie pokladu čisto náhodné, pretože je dôsledkom intenzívneho obrábania pôdy, čo syn predtým nerobil. „Der Verfasser des Log 109 hat das Element des Pflügens offensichtlich gezielt eingefügt.“ – Porov. FIEGER, *Das Thomasevangelium*, 270-272.

[99] LIEBENBERG, *The Language*, 235 to dokonca považuje za „the crux of the parable“.

činnosť v EvThom tiež hodnotená veľmi pozitívne, pretože len v pooranej[100] pôde z malého horčičného semena môže vyrásť veľká rastlina. Oranie preto môže byť chápané ako obraz pre akúkoľvek činnosť, úsilie, ktoré vedie k správnemu, pravému poznaniu kráľovstva.[101] Ten, kto v tomto zmysle „orie“, je ako človek, ktorý sa namáha a dosiahne život (porov. log. 58) a ktorého konkrétnym príkladom v EvThom je pastier z log. 107, ktorý sa namáhal pri hľadaní stratenej najväčšej ovce, pri hľadaní kráľovstva, až ho našiel.[102] Táto snaha hľadať kráľovstvo môže mať v EvThom rôzne podoby: počúvanie Ježišových slov a hľadanie ich významu (log. 1), askéza, zriekanie sa sveta (porov. log. 56; 80; 110) a pod.[103]

Na základe týchto úvah môžeme vidieť istú analogickú situáciu, a preto i užšiu súvislosť s log. 108, ktorá viac vynikne paralelným priradením vedľa seba log. 108 a 109: Ten, kto pije z Ježišových úst – kupec, ktorý orie; (stane sa s ním jedno a) budú mu odhalené veci skryté – nájde skrytý poklad.[104]

V tejto spojitosti sa vynára i otázka o prípadnom význame „poľa“. Ak „poklad“ odkazuje na kráľovstvo, ktoré je vnútri a mimo človeka (log. 3), rozšírené po celej zemi, ale nevidené, skryté (log. 113) ako duchovné bohatstvo, ktoré sídli v materiálnej, príp. telesnej chudobe (log. 29), tak „pole“, uvedené dvakrát, veľmi pravdepodobne odkazuje predovšetkým na telo/telesnosť človeka, v ktorom je skryté svetlo (porov. log. 24; 77), ktoré má byť odhalené, poznané, a tak má priniesť, zaistiť človeku spásu. Tento výklad je do značnej miery podporený i uvedením privlastňovacieho zámena „jeho“ pole.[105]

[100] Tento dôraz vynikne ešte viac zvlášť v porovnaní log. 20 s jeho synoptickými paralelami (Mk 4,30-32; Mt 13,31-32; Lk 13,18-19).

[101] „À ce thème, l'ET attache beaucoup d'importance: grâce à son labeur il trouve le trésor.“ – DEHANDSCHUTTER, Les paraboles, 217. „C'est celui qui *laboure* qui *trouve* le trésor (trouver: cf. cf. *Év.Th. 8, 76*).“ – SEVRIN, La rédaction, 350.

[102] Porov. PAVELČÍK, Podobenstvo o pastierovi, 73-74.

[103] „Poklad najde ten, který pole obdělává, nebojí se práce. Patrně jde o obraz duchovní práce na sobě samém, protože jinak je v TmEv obchodování odsuzováno (např. log. 64, o úrocích log. 95).“ – POKORNÝ, Tomášovo evangelium, 151.

[104] „Und damit wird klar, warum der gnostische Erzähler den Hinweis auf das Pflügen des Ackers so betont eingefügt hat: Das Reich offenbart sich nur dem, der sich zur Leistung aufgerufen weiss.“ – LINDEMANN, Zur Gleichnisinterpretation, 233.

[105] Porov. napr. SCHRAGE, *Das Verhältnis*, 197-198; MÉNARD, *L'évangile*, 208; BRISCOE, *A Comparison*, 94.

I.7 Posolstvo

Patterson pri hodnotení log. 109 uvádza že ide o „jedno z najproblematickejších podobenstiev Tomášovho evanjelia".[106] Predchádzajúci analytický prehľad jednotlivých aspektov a problémov podobenstva o poklade skrytom v poli jeho názor len potvrdzuje.

Osamotená medzi ostatnými zostáva interpretácia B. Gärtnera. Na základe paralel z *Tajnej knihy Jánovej* a zo spisu *Pistis Sofia* uvažuje i o možnosti, o ktorej však sám tvrdí, že je „far from certain", interpretovať podobenstvo, konkrétne jeho troch protagonistov na základe učenia o reinkarnácii. Všetky tri postavy by tak boli len rôznymi reinkarnáciami tej istej osoby, až kým nedosiahne svoj cieľ – spásne poznanie.[107] Takáto interpretácia však nezodpovedá ani teologickému kontextu EvThom a ani samotnému zneniu podobenstva.[108]

U.-K. Plisch ponúka inú možnosť výkladu log. 109. V súvislosti s prístupom k Božiemu kráľovstvu prví dvaja, ktorí nevyužili príležitosť nájsť poklad, by predstavovali Izrael a židokresťanov, zatiaľ čo tretí pohanokresťanov. „Akonáhle kresťania dosiahli prístup k Božiemu kráľovstvu, rozširujú podľa vôle posolstvo ďalej."[109] Podobne ako predchádzajúca interpretácia, ani táto nie je presvedčivá, pretože nezodpovedá kontextu EvThom predovšetkým z toho dôvodu, že predpokladá istý dejinný aspekt, isté poňatie dejín spásy, čo je ale moment Tomášovmu evanjeliu cudzí, značne vzdialený.[110] Okrem toho zmienky o Izraeli, resp. o židovstve sú v EvThom ojedinelé (log. 43; 52; 60), o žido-, resp. pohanokresťanstve, príp. o ich rozlíšení alebo odlíšení, žiadne, ani v náznaku.

Uvedená argumentácia sa môže použiť i proti názoru, s ktorým sa stretávame u R. Schippersa a v nadväznosti na neho u J. Ménarda, totiž, že

[106] PATTERSON, *The Gospel*, 145.

[107] Porov. GÄRTNER, *The Theology*, 238.

[108] Rather than assuming that this story portrays the odyssey of one „divine self" through several bodies until it finally achieves liberation, it appears safer to accept this parable as a general admonition concerning „divine selves." – SHEPPARD, *A Study*, 291.

[109] PLISCH, *Das Thomasevangelium*, 252.

[110] Porov. tiež PAVELČÍK, Vzdorovití vinári, 43.

majiteľ poľa predstavuje židovstvo, syn kresťanstvo a kupec, ktorý poklad našiel, gnózu.[111]

Väčšina výkladov berie do úvahy len kontrast medzi postavami, ktorý vychádza predovšetkým z ich postoja, vzťahu, resp. konania vzhľadom na poklad. Na základe toho je potom posolstvo podobenstva formulované predovšetkým v gnostickom zmysle, že väčšina ľudí nevie ani netuší, aký poklad sa v nich skrýva, božské Ja v ich vnútri, v skrytosti, a preto ho ani neobjavia, nenájdu, i keď práve tento poklad treba sa usilovať hľadať a nájsť.[112] „Môže to znamenať, že ak nebudete hľadať poklad na svojom vlastnom poli, prejde na iných, ktorí z neho budú profitovať."[113] Na základe toho, kto tento poklad nájde, sa potom môžu rozlišovať dve skupiny ľudí: tí, ktorí o poklade, kráľovstve nevedia, nemajú poznanie [ne-gnostici], a tí, ktorí naopak k tomuto poznaniu dospeli, boli ním osvietení a zdieľajú poznanie i to božské Ja tým, ktorým chcú.[114]

Prvou otázkou zostáva, či takýto rýdzo gnostický výklad je pre kontext EvThom dostačujúci[115] a či predsa len nie je dodatočný, sekundárny,[116] i keď možno do istej miery oprávnený. Ako však bolo ukázané vyššie, uvedený kontrast predstavuje len jeden aspekt podobenstva. Ďalej, pri celkovej interpretácii podobenstva autori neberú nejakým zásadným spôsobom viac do

[111] Porov. SCHIPPERS – BAARDA, *Het evangelie*, 129; MÉNARD, *L'évangile*, 208. Ďalšia výhrada k týmto výkladom môže byť formulovaná z literárneho hľadiska, ako to robí FRID – SVARTVIK, *Thomasevangeliet*, 292: „Det är inte omöjligt att texten uppfattats på detta vis, men det är även möjligt att tretalet hör till liknelsens struktur." Pozri nižšie 25.

[112] Porov. SCHRAGE, *Das Verhältnis*, 198-199; FIEGER, *Das Thomasevangelium*, 271; HAENCHEN, *Die Botschaft*, 47; SHEPPARD, *A Study*, 294; GÄRTNER, *The Theology*, 237.

[113] GRANT – FREEDMAN, *Secret Sayings*, 188.

[114] Porov. HULTGREN, *The Parables*, 411; WILSON, Thomas, 235.

[115] „The identification of the hidden treasure as a reference to one's "divine self," however, does not completely solve the enigma posed by the parable." – SHEPPARD, *A Study*, 288.

[116] Ako tvrdí napr. NORDSIECK, *Das Thomas-Evangelium*, 371-372. „Ohne Zweifel läßt sich auch Thomas' Schatzgleichnis wie fast alle Fundgleichnisse aus der Sicht eines Gnostikers intepretieren. Man kann auch hier hineinlesen, der Schatz sei das Bild für das göttliche Selbst, aber eine solche Deutung lässt sich am Gleichnis selbst und an anderen Sprüchen nicht verifizieren. Hätte der Erfinder des Gleichnisses die Anschauung eines substantiellen wahren Selbst geteilt, hätte er diesen Gedanken unmissverständlich in Form eines Kommentars (vgl. Log. 76,3) anfügen können." – ZÖCKLER, *Jesu Lehren*, 158.

úvahy a ponechávajú bez vysvetlenia ďalšie konanie posledného majiteľa, kupca poľa (zvlášť otázku, problematiku „úroku“), na ktoré je predovšetkým kladený dôraz. I bez prvých dvoch protagonistov by podobenstvo z tohto hľadiska malo podobný význam, akurát vyjadrený menej kontrastne.[117]

Len dvaja autori berú viac do úvahy záver podobenstva (EvThom 109,3b), zaoberajú sa ním podrobnejšie, pokúšajú sa interpretovať prítomnosť „úroku“ v podobenstve i v súvislosti s log. 95 a zohľadniť ho i pri formulovaní posolstva podobenstva.

J. Liebenberg tvrdí, že veta „začal dávať peniaze na úrok tým, ktorým chcel“ je síce v priamej kontradikcii s ponímaním úroku v log. 95, neznamená to však automaticky, že i v log. 109 musí byť úrok chápaný negatívne. Ak totiž poklad predstavuje múdrosť, tak má táto fráza evokovať pozitívnu metaforu: „bohatstvo (t.j. múdrosť)“, ktoré človek získal, a spôsob, akým to zmenilo jeho život. Skutočnosť, že v log. 95 je požičiavanie na úrok hodnotené negatívne, zameriava i v log. 109 našu pozornosť na negatívne aspekty úroku, ktoré sa týkajú vykorisťovania druhých, čo spôsobuje, že je pre nás veľmi ťažké predstaviť si uvedenú frázu v metafore, ktorá sprostredkováva niečo pozitívne. Liebenberg však tvrdí, že tento negatívny aspekt metafora v log. 109 „evidentne nemá na mysli“.[118] Sústredí sa na osobu, ktorá je zmenená do tej miery, že objavením pokladu má *oveľa viac než potrebuje*, má nadbytok, takže môže riskovať požičiavanie peňazí na úrok. Záverečný výrok podobenstva preto treba chápať ako popis nového statusu osoby, ako nájdenie pokladu zmenilo jej existenciu. Nič v texte nenaznačuje, že záver vyznieva ako negatívne hodnotenie osoby. Slovné spojenie „tým, ktorým chcel“ naopak potvrdzuje metaforickosť textu, ktorý chce zdôrazniť, akým radikálnym spôsobom nájdenie pokladu zmenilo život osoby. Znie to ako výrok, ktorý potvrdzuje „nelimitované „bohatstvo“ osoby a fakt, že mu to umožnilo stať sa bohatším“.[119] Podobenstvo v log. 109 síce realisticky počíta s počiatočnou nevedomosťou o poklade, ktorý je skrytý, tento nedostatok poznania však vôbec neospravedlňuje. Nájdenie pokladu (múdrosti/kráľovstva) totiž nezávisí od toho, že vieme dopredu, kde sa nachádza, ale od ochoty prijať zjavenie,

[117] „In the light of the conclusion the presence of the father and son functions only to explain why the treasure had not been found previously.“ – HEDRICK, *Parables*, 139.

[118] LIEBENBERG, *The Language*, 238.

[119] LIEBENBERG, *The Language*, 240.

objaviť múdrosť správnym postojom voči svetu, správnym zaobchádzaním s tým svetským („oranie"). Podobenstvo môže byť považované za *pedagogickú* metaforu, ktorá ukazuje, že uvedený postoj k pozemským skutočnostiam vedie k správnemu poznaniu, ktoré spôsobuje, že človek sa stáva súčasťou kráľovstva a jeho existencia sa zmení.

Liebenbergova interpretácia podobenstva, zvlášť jeho úvahy o úroku, je zaujímavá a v niektorých ohľadoch podnetná. Ohľadom metaforického, pozitívneho výkladu „úroku" v log. 109 bolo vyššie poukázané na jeho istú neadekvátnosť v kontexte EvThom. Ďaleko zásadnejšia výhrada sa však týka spôsobu, akým Liebenberg pracuje s textom podobenstva. Napr. pri výklade konštatovania o požičiavaní na úrok tvrdí (síce nie primárne a úmyselne, predsa však zásadne), že kupec poľa nájdením pokladu mal nadbytok, nelimitované bohatstvo, mal viac než potreboval, , čo bolo príčinou jeho ďalšieho konania, požičiavania na úrok. Nič takéto však v texte nie je explicitne uvedené; Liebenberg to predpokladá a z tohto predpokladu konštruuje svoj výklad. Áno, môžeme o tom uvažovať, môžeme to predpokladať, ale nemôžeme to chápať ako rozhodujúcu výpoveď textu. Interpretácia akéhokoľvek textu by mala vychádzať primárne a zásadne z jeho znenia, z toho, čo je v ňom uvedené, a nie z toho, čo sa v ňom predpokladá.[120] Liebenbergova interpretácia nevychádza zo znenia textu podobenstva, a preto tomuto textu ani nezodpovedá.[121] „Akýkoľvek pokus interpretovať podobenstvo tým, čo tam nie je, je takmer určite zlý."[122]

Ch. W. Hedrick poukazuje na súvislosť s inými Ježišovými podobenstvami v tom zmysle, že zdôrazňujú prevrátenie, zmenu životných hodnôt.[123] V prípade log. 109 to znamená, že človek, ktorý našiel poklad, prestáva byť roľníkom, farmárom a stáva sa tým, kto požičiava peniaze,

[120] Liebenberg tiež napr. uvažuje, že i v prípade tretieho vlastníka poľa sa predpokladá fráza „nevedel o tom", ktorá tam síce nie je, ale je „clearly supposed there as well". Porov. LIEBENBERG, *The Language*, 233.

[121] Zdá sa, akoby takýmto spôsobom práce išiel sám proti sebe, keď napr. tvrdí: „each metaphor, in order to function properly, has to highlight some features of a concept and hide others" Porov. LIEBENBERG, *The Language*, 238. Dôležitosť samotného (explicitného) znenia textu pre jeho výklad sa ešte viac ukáže pri porovnaní s paralelami v iných spisoch. Konkrétny príklad porov. napr. PAVELČÍK, Podobenstvo o žene, 31-32.

[122] SNODGRASS, *Stories*, 244. Tento výrok formuluje ako princíp, i keď nie v tejto súvislosti, ale v prípade Mt verzie.

[123] Porov. HEDRICK, *Parables*, 133.

bankárom. Prevrátením rolí príbeh dosahuje svoj vrchol a zdá sa, že schvaľuje vynachádzavosť človeka, ktorý našiel poklad – to, že požičiava na úrok.[124] Hedrick začleňuje podobenstvo do kontextu židovstva, príp. židokresťanstva prvého storočia po Kr. Požičiavanie peňazí na úrok, bankovnícka činnosť bola niečím obvyklým v grécko-rímskom svete a sama osebe nemusela byť negatívna,[125] i keď bola ľahko zneužiteľná a mohla viesť k prehĺbeniu sociálnych rozdielov.[126] V starovekom židovskom kontexte je to však činnosť zvlášť a striktne zakázaná voči židovským súkmeňovcom,[127] i keď možná voči pohanom. Preto skutočnosť, že autor/redaktor EvThom nechal požičiavať kupca peniaze na úrok „komu chcel" (teda i židom),[128] musela v prostredí rešpektujúcom Tóru pôsobiť urážlivo, mohla byť dokonca vnímaná ako bezbožnosť.[129] „Keď takto činí, príbeh spochybňuje náboženské hodnoty židov prvého storočia a absolútnu vládu Tóry – relativizuje ich."[130]

Takáto interpretácia by bola prijateľná, ak by čitateľmi, adresátmi EvThom boli židovskí/židokresťanskí veriaci, resp. by sa nachádzali v prostredí výrazne ovplyvnenom židovstvom. EvThom má síce voči židovstvu (ak sa o tom dá takto uvažovať na základe pár zmienok) kritický až negatívny postoj, ale vcelku nie je v zásade primárne vedené a/alebo štrukturované polemikou so židovskými/židokresťanskými tradíciami (Tórou), príp. vyrovnávaním sa s nimi [ako je to napr. v Mt] zo strany adresátov EvThom, „tomášovského"

[124] Porov. HEDRICK, *Parables*, 132.

[125] „Innately there is nothing wrong with being a „banker" who loans money at interest. Even in Greco-Roman antiquity, where money lending was regarded as a disreputable occupation, money lenders were regulated, tolerated, and even patronized." – HEDRICK, *Parables*, 140.

[126] K celému porov. heslá „peněžnictví" (s. 461) a „půjčky" (s. 513) v *Encyklopedie antiky*.

[127] Odkazy na SZ a rabínske miesta uvádza HEDRICK, *Parables*, 132.

[128] „This is a most interesting „punch-line" to the story. The narrator's statement that the finder began to lend at interest „to whomever he wanted" seems innocent enough, but in reality it provides a real twist to the conclusion. Hence the statement, „at interest to whomever he wanted," makes sense only in a context in which loaning is restricted, as it was in Judaism. (**...**) In short, the statement reflects a basic change in the man's outlook on life and in his lifestyle. He becomes an "outsider," a sinner, at least in the eyes of those who would judge his actions by Torah." – HEDRICK, *Parables*, 139.

[129] Porov. HEDRICK, *Parables*, 133.

[130] HEDRICK, *Parables*, 141.

spoločenstva.[131] Ak by i bolo log. 109 pôvodne (napr. pred začlenením do EvThom) takto konfrontačne vytvorené a chápané, tak po začlenení do EvThom v jeho dochovanej podobe sa tento jeho konfrontačný (voči židovskej religiozite rešpektujúcej Tóru) charakter výrazne zmenšil až vytratil. V inom než takomto prostredí by ale podobenstvo tento predpokladaný účinok – t. z. zmena hodnotovej orientácie spojená s nerešpektovaním predpisu Tóry – nemalo. Preto v kontexte koptského EvThom je uvedená Hedrickova interpretácia málo pravdepodobná.[132]

Náš výklad podobenstva o kráľovstve vychádza z kontrastu (pasivita vz. aktivita) medzi prvými dvoma protagonistami príbehu na jednej strane a tretím (kupcom poľa) na druhej strane; zo skutočnosti, že práve tomuto tretiemu, jeho *konaniu* pred nájdením pokladu i po jeho nájdení, je venovaný najväčší priestor, a preto môže byť považovaný za hlavnú postavu príbehu; z vyššie uvedených „charakteristík" pokladu: „skrytý/nepoznaný/nájdený"; z negatívnej interpretácie „úroku" v súvislosti s log. 95 (log. 64); zo súvislosti s bezprostredným kontextom vyplýva:

Kráľovstvo je nezničiteľný poklad, ktorý treba hľadať (porov. log. 76), pretože inak zostane skrytý. Kto nehľadá, ten ani nemôže nájsť poklad, o ktorom pôvodne možno ani nevie, že je blízko pri ňom, ba dokonca v ňom (log. 3), vlastne všade (log. 113).[133] Dosiahnutie kráľovstva, nadobudnutie pravého poznania o svete (log. 110) a o sebe (log. 111), odhalenie skrytých vecí (log. 108) však nemusí automaticky viesť k zaujatiu správneho postoja voči „svetským" (porov. log. 110) skutočnostiam [„peniaze"] v súvislosti

[131] „Im Gegensatz zu den neutestamentlichen Evangelientraditionen bzw. der Logienquelle gibt es im Thomasevangelium keine Aussagezusammenhänge, in denen Jesus sich in einem Konflikt mit repräsentativen Vertretern jüdischer Religiosität befindet." – POPKES, *Das Menschenbild*, 55; porov. celú časť 55-65.

[132] Súvisí tiež s tým, že verziu z EvThom považuje (i na základe tejto interpretácie) za trochu pôvodnejšiu než Mt verziu: „has a slightly higher claim to originality" – HEDRICK, *Parables*, 134.

[133] „L'homme a en lui le Soi, mais la plupart du temps il ne le sait pas. C'est le trésor caché de notre logion. Jésus est là pour la faire découvrir. (...) Rien d'étonnant dès lors que l'homme, le plus souvent, ne le voie pas. L'infime et l'illimité ne sont pas perceptibles par le mental. Par contre, la disposition à la découverte demeure et la merveille peut se produire d'une façon inattendue. (log. 29,6-8) (...) Le trésor étant impérissable, il est toujours là, *mais ... les hommes ne le voient pas* (log. 113)." – GILLABERT, et. al., *Évangile*, 256-257. Porov. tiež FRID – SVARTVIK, *Thomasevangeliet*, 291.

s nájdeným pokladom, ktorému hrozí nebezpečenstvo, že sa stratí, môže sa stratiť (porov. log. 107).

Kupec poľa v log. 109 tak môže byť varovným príkladom človeka, ktorý patrične nevyužil príležitosť, ktorá sa mu naskytla nájdením pokladu. Na jednej strane je vzhľadom na prechádzajúcich vlastníkov poľa, ktorí sú charakterizovaní nevedomosťou, predstavený pozitívne ako človek, ktorý aspoň niečo robí, o niečo sa usiluje, a pritom nájde poklad. Na druhej strane však nerobí s pokladom to, čo by (podľa EvThom) mal, t. z. rozdávať „komu chce" ako „dobrý človek z dobrého pokladu" (log. 45) bez nároku na (finančný?) zisk. Takýmto prístupom však poklad, ktorý predstavuje kráľovstvo, poznanie kráľovstva, môže stratiť bez toho, aby o tom vedel, podobne ako žena so džbánom s múkou v log. 97.

II. EvThom a Mt - porovnanie

V synoptických evanjeliách nachádzame k tomuto podobenstvu istú paralelu v Mt 13,44. V Mt je podobenstvo o poklade ukrytom v poli súčasťou 13. kapitoly, kde nasleduje bezprostredne po vysvetlení podobenstva o kúkoli (Mt 13,34-43) a uvádza poslednú trojicu podobenstiev o nebeskom kráľovstve v tejto kapitole (spolu s podobenstvom o perle (13,45-46) a o rybárskej sieti (13,47-50).[134] Poukazuje na nesmiernu hodnotu nebeského kráľovstva a na radikálny postoj, ktorý treba pri stretnutí s ním zaujať.[135]

II.1 Zhody a rozdiely

Medzi oboma verziami existuje niekoľko slovných zhôd:

1. „kráľovstvo sa podobá": **ⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲉⲥⲧⲛ̄ⲧⲱⲛ** - Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία

2. „poklad skrytý v poli": **ϩⲛ̄ ⲧⲉϥⲥⲱϣⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲉϩⲟ ⲉϥϩⲏⲡ** - θησαυρῷ κεκρυμμένῳ ἐν τῷ ἀγρῷ

3. [„človek": **ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ** - ἄνθρωπος]

[134] Ku kontextu v Mt porov. HEDRICK, *Parables*, 119n.

[135] Porov. napr. FRANCE, *The Gospel*, 539-541; HARRINGTON, *Evangelium*, 236-237; LUZ, *Das Evangelium*, 352; MRÁZEK, *Podobenství*, 109. I keď môže byť otázkou, či *tertium comparationis* tohto podobenstva je „the immense value of the thing found, or the sacrifice by which it is acquired" – WILSON, Thomas, 234.

4. [predať: **ⲁϥⲧⲁⲁⲥ ⲉⲃⲟⲗ** - πωλεῖ]

5. [kúpiť: **ⲡⲉⲛⲧⲁϩⲧⲟⲟⲩⲥ** - ἀγοράζει]

6. [nájsť: **ⲁϥϩⲉ ⲁⲡⲉϩⲟ** - ὃν εὑρὼν]

Pri vyhodnocovaní týchto údajov však musíme byť opatrní, pretože posledné štyri príklady síce vykazujú isté slovné zhody, analógie, ale na základe predovšetkým svojho postavenia v texte nie sú skutočnými paralelami. Obe znenia sa však podstatne zhodujú v tom, že sú podobenstvami o kráľovstve a zásadnou súčasťou obrazu je poklad skrytý v poli (**ϩⲛ̄ ⲧⲉϥⲥⲱϣⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲉϩⲟ ⲉϥϩⲏⲡ**; θησαυρῷ κεκρυμμένῳ ἐν τῷ ἀγρῷ).

V ostatných častiach a v slede príbehu sa obe verzie značne rozchádzajú a nachádzame medzi nimi ďaleko viac rozdielov. V Mt je podobenstvo adresované učeníkom (porov. Mt 13,36n),[136] v EvThom adresáti podobenstva nie sú uvedení. Kráľovstvo v Mt je bližšie špecifikované ako „nebeské“. Prvý zásadný rozdiel je v predmete, ku ktorému je na začiatku kráľovstvo pripodobnené: V EvThom „človekovi“,[137] ktorý mal poklad bez toho, aby ho poznal, aby o tom vedel[138] (EvThom 109,1), v Mt samotnému „pokladu“. K motívu nepoznania, k trojici postáv a k spôsobu, akým je poklad využitý v tomášovskej verzii, neexistuje v Mt žiadna paralela. Namiesto toho kladie dôraz na radosť človeka, ktorý poklad našiel a skryl, a na hodnotu pokladu, pre ktorý predal všetko, čo mal. Okrem vyššie spomenutých zhôd majú ešte spoločných niekoľko momentov, ktoré sa týkajú konania, ale tie sú, a to je zásadný rozdiel, v príbehu použité v odlišnom poradí, s rozdielnymi subjektmi a objektmi: v EvThom: 1. predať [syn-pole] – 2. kúpiť [kupec-pole] – 3. nájsť [kupec-poklad]; v Mt 1. nájsť [človek-poklad] – 2. predať [človek-všetko, čo má] – 3. kúpiť [človek-pole].[139]

[136] Porov. HULTGREN, *The Parables*, 412.

[137] „Les paraboles dans l'ET semblent en effet être construites autour de l'idée de l'“homme gnostique“ ou son contraire, celui qui manque la gnose. Notre parabole nous présente en quelque sorte une opposition entre les deux types d'hommes.“ – DEHANDSCHUTTER, Les paraboles, 214-215.

[138] Porov. DEHANDSCHUTTER, Les paraboles, 214.

[139] STROKER, Extracanonical Parables, 107 uvádza tento rozdiel trochu inak: „In Matthew the schema is finding, acting, buying; whereas, in Thomas it is buying, acting, and finding.“

Na základe tohto porovnania môžeme konštatovať, že len tri momenty uvedených podobenstiev sú spoločné:[140] 1. podobenstvá o kráľovstve; 2. poklad skrytý v poli; 3. nájdenie pokladu.[141] Vo všetkom ostatnom sa tieto dve podobenstvá zásadne odlišujú: Mt zameriava pozornosť na reakciu, na konanie človeka po tom, čo nájde skrytý poklad,[142] t. z. na to, čo človek vedome urobí od radosti,[143] aby **už nájdený** poklad definitívne získal.[144] EvThom naproti tomu z tohto hľadiska obsahuje nasledujúcu myšlienku: aby bol totiž poklad skrytý v poli **vôbec** objavený, nájdený, bolo treba orať,[145] inak totiž nemôže byť odhalený a zostáva len „nevedomosť/neznalosť" o ňom.[146] Mt sa sústredí len na činnosť **po** nájdení pokladu potrebnú na to, aby mohol byť definitívne získaný. EvThom reflektuje situáciu **pred** nájdením pokladu **i po** jeho nájdení.[147] Relatívne obšírne popisovaná činnosť po nájdení pokladu v EvThom však nevedie, a ani nemá viesť k jeho definitívnemu získaniu, kupec totiž už pole, na ktorom poklad je, vlastní, nemusí ho teda dodatočne získavať ako človek v Mt.[148] Táto činnosť ukazuje, čo sa dá s pokladom robiť, o čom naopak

[140] „Thomas' Schatzgleichnis hat mit Mt 13,44 kaum mehr als das Sujet gemeinsam." – ZÖCKLER, *Jesu Lehren*, 154.

[141] Tak i BRISCOE, *A Comparison*, 93. SCHRAGE, *Das Verhältnis*, 197 uvádza ešte ἀγρὸν ἐκεῖνον. Podobne i MÉNARD, *L'évangile*, 207 – ten ale rozlišuje štyri: poklad skrytý, na (jeho) poli, hľadať, to pole. LIEBENBERG, *The Language*, 243 považuje za tri podobné prvky: osoba, pole a poklad; paradoxne neuvádza hľadanie. Porov. tiež SHEPPARD, *A Study*, 287; PLISCH, *Das Thomasevangelium*, 252.

[142] Porov. HULTGREN, *The Parables*, 413.

[143] „Radosť" v Mt 13,44 podľa Hedricka ukazuje, že podobenstvo je skutočne alegóriou. Porov. HEDRICK, *Parables*, 129-130.

[144] „it is most likely that the main thrust of the parable is that the disciple of Jesus responds to the kigdom with a commitment that risks all without reserve. As a main thrust, that also allows the other themes (the joy of discovery and the value of the kingdom) a place within whole, and it coheres with the main thrust of its twin parable [= log. 76 – J. P.] as well." – HULTGREN, *The Parables*, 413.

[145] „The mode of finding the treasure is important in Thomas, whereas it is not mentioned in Matthew." – STROKER, Extracanonical Parables, 107.

[146] „Th hat dann vor allem nachdrücklich die Verborgenheit des Schatzes herausgestellt. Das wird daran deutlich, daß über die Feststellung hinaus, daß der Schatz im Acker verborgen war, zweimal ausdrücklich erwähnt wird, daß man von dem Schatz nichts wusste oder erkannte (ⲥⲟⲟⲩⲛ)." – SCHRAGE, *Das Verhältnis*, 197.

[147] „In Mt 13,44 ist über die näheren Umstände des Findens nichts gesagt." – FIEGER, *Das Thomasevangelium*, 271.

[148] Porov. SCHRAGE, *Das Verhältnis*, 197.

Mt nehovorí nič. V Mt nájdenie pokladu spôsobuje radosť, na základe ktorej človek urobí všetko („predá všetko, čo má“) pre to, aby ho získal, vlastnil úplne, definitívne.[149] V EvThom kupec poľa už pole vlastní, ale o poklade nevie, až kým ho pri oraní nenájde; po nájdení ho so ziskom využíva. „V EvThom je kupovanie obvyklé; v Mt človek ide a predá všetko, čo má, aby kúpil pole, ktoré má poklad.“[150] V Mt príbeh končí získaním pokladu; v EvThom jeho využitím.

II.2 Úrok

Činnosť kupca v EvThom po nájdení pokladu, t. j. dávanie na úrok, môže byť považovaná v kontexte EvThom za niečo nemorálne, kupec robí to, čo je nemorálne, ba dokonca zakázané samotným Ježišom (porov. log. 95). Ale i v Mt by azda mohlo byť konanie človeka považované za nemorálne,[151] nie však v tom zmysle, resp. v tom momente ako v EvThom, ale pri úsilí získať pole, a tým aj poklad. Z tohto hľadiska, z hľadiska istej nemorálnosti by teda nemal byť medzi nimi rozdiel. Ak by tu však rozdiel bol,[152] tak na základe samotnej (ne)morálnosti v konaní aktérov sa nedá rozhodnúť otázka priority niektorej verzie príbehu.[153]

Autori, ktorí tvrdia, že podobenstvo v EvThom predpokladá, resp. je závislé od znenia v Mt, vysvetľujú prítomnosť požičiavania na úrok na základe podobenstva o zverených talentoch v Mt 25,14-30, ktorým sa podľa nich autor/redaktor EvThom nechal inšpirovať, pričom konkrétne poukazujú na Mt

[149] „the narrative reaches its climax with the finder acquiring it along with the field“ – STROKER, Extracanonical Parables, 107.

[150] STROKER, Extracanonical Parables, 107.

[151] Takto napr. POKORNÝ, Tomášovo evangelium, 151; MRÁZEK, *Podobenství*, 106.

[152] Pre samotný výklad Matúšovho podobenstva otázka nemorálnosti nie je zásadná. „If the man’s actions are immoral, this is irrelevant to the pointof the parable. If illegality had anything to do with the point of the parable, it would have received some attention.“ – SNODGRASS, *Stories*, 244. Porov. HULTGREN, *The Parables*, 412.

[153] „We simply do not have enough information to judge the morality of the finder’s actions with any degree of certainty, and certainly we do not possess enough information about the circumstances to use the morality of the treasure finder’s actions as the primary criterion for judging the originality of the story.“ – HEDRICK, *Parables*, 51.

25,27[154] (príp. Lk 19,23).[155] Na tomto mieste v Mt sa hovorí o talente, ktorý bol skrytý, namiesto toho, aby prinášal aspoň nejaký zisk – prostredníctvom úroku. Zdá sa, že práve na to reaguje EvThom: nemá byť skrytý, ale má skrze požičiavanie na úrok prinášať zisk.[156]

Tú istú súvislosť s Mt 25,27 (Lk 19,23) však na druhej strane uvádza i Nordsieck na podopretie opačného názoru, keď tvrdí, že tento moment môže byť tradičným rysom, ktorý má dodatočne zdôrazniť pozitívny vzťah kupca k pokladu.[157]

V interpretácii prítomnosti a významu „úroku" v log. 109 ale nie je nutné a ani príliš presvedčivé poukazovať na nejakú súvislosť s Mt 25,27. Na jednej strane je totiž celková štruktúra a atmosféra podobenstva o talentoch (Mt 25,14-30) zásadne odlišná od podobenstva v log. 109. Na druhej strane sú tu i výrazné rozdiely: v log. 109 je *poklad skrytý*, v Mt *talent* je *zverený*; úrok v EvThom je „aktívny" (sám kupec požičiava na úrok, takto ho získava), v Mt „pasívny" (dať talent bankárom, aby oni s ním obchodovali, a takto získať úrok); v EvThom je sám kupec poľa majiteľom pokladu, v Mt je vlastným majiteľom talentu niekto iný (nie onen sluha) atď.

II.3 Počet osôb

Jedným z najmarkantnejších rozdielov medzi oboma verziami je odlišný počet aktérov vystupujúcich v príbehu: jeden v Mt,[158] traja v EvThom. Ako bolo uvedené vyššie, v prípade prvého, pôvodného majiteľa poľa a jeho syna je položený dôraz na ich nevedomosť ohľadom skrytého pokladu, tretí na rozdiel od nich tento poklad nájde, keď orie.[159] Netreba, a ani nie je možné

[154] ἔδει σε οὖν βαλεῖν τὰ ἀργύριά μου τοῖς τραπεζίταις, καὶ ἐλθὼν ἐγὼ ἐκομισάμην ἂν τὸ ἐμὸν σὺν τόκῳ.

[155] Takto napr. GARITTE – CERFAUX, Les paraboles, 315; SCHRAGE, *Das Verhältnis*, 197; FIEGER, *Das Thomasevangelium*, 271; GRANT – FREEDMAN, *Secret Sayings*, 188.

[156] Porov. DEHANDSCHUTTER, Les paraboles, 218-219.

[157] Porov. NORDSIECK, *Das Thomas-Evangelium*, 373.

[158] „The emphasis is entirely on the finder in Matthew; the previous owner is not even mentioned." – STROKER, Extracanonical Parables, 107.

[159] Porov. BLOMBERG, Tradition, 194. „Daß die letzte (vielleicht die Jüngergemeinschaft) beim „Pflügen" des Feldes den Schatz fand, ist eine weitere Besonderheit gegenüber Mt, die wohl auf die Notwendigkeit praktischer Arbeit zusätzlich

chápať v kontexte EvThom tieto postavy alegoricky,[160] zvlášť prvé dve,[161] už len, ale predovšetkým, z toho dôvodu, že „syn“ je tu charakterizovaný ako „nevediaci, nepoznajúci“, čo by bolo v priamom rozpore s celkovým poňatím „syna“ v EvThom.[162] Ďalším dôvodom môže byť tá skutočnosť, že ani bez prvých dvoch protagonistov by sa zásadným spôsobom nezmenila výpovedná hodnota podobenstva, ako bola formulovaná vyššie, ktorá stojí na prvoradosti a dôležitosti tretej postavy príbehu.[163] Ich postavenie a funkcia v príbehu je v prvom rade v službách dramatickosti[164] a kontrastu[165] voči kupcovi poľa.[166] Tento názor môže byť tiež do istej miery podporený, ak prijmeme predpoklad, že tretí človek, ktorý kúpil pole, vlastne zodpovedá človekovi z Mt verzie.[167] „Tri stupne v rozprávaní – otec, syn a kupec – môžu byť chápané jednoducho

zum spirituellen Suchen nach dem Reich hinweist (ähnlich wie in Log 20 4 u. 96), dies dürfte wiederum ein traditionelles Element sein (vgl. die synoptischen Saatgleichnisse).“ – NORDSIECK, *Das Thomas-Evangelium*, 373.

[160] Ako napr. PLISCH, *Das Thomasevangelium*, 252: „Auch die Dreistufigkeit der Erzählung, in Beispielgeschichten an sich ein geläufiges Element (vgl. z. B. Lk 14,15-24), steht hier ganz im Dienst der Allegorisierung des Gleichnisses. Vergleichsweise dicht an der Thomasfassung des Gleichnisses (besonders Satz 2 und 3) ist eine rabbinisch-jüdische Parallele.“

[161] Toto sa môže uviesť ako ďalší potiargument proti interpretáciám vyššie uvedeným (Plisch, Gärtner) i proti Nordsieckovi, ktorý argumentuje, ale inak, proti týmto názorom: „Eine allegorisierende Bezugnahme auf Juden, Christen und schließlich Gnostiker (...) oder auf die Reinkarnationen der Seele (...) wird man kaum ausmachen können; eher geht es allgemein um zurückliegende Generationen Israels, die die Gottesherschaft verfehlt haben.“ – NORDSIECK, *Das Thomas-Evangelium*, 373.

[162] Porov. PAVELČÍK, Príbeh, 12-14.

[163] Pozri vyššie *Posolstvo*.

[164] Možno i s ohľadom na tzv. pravidlo troch, v EvThom inak i inde prítomné (oproti synoptikom); porov. napr. log. 65, k tomu viac PAVELČÍK, Vzdorovití vinári, 39-40. „Eine sekundäre Ausweitung des Gleichnisses in Anlehnung an volkstümliche Vorbilder scheint jedoch die Personenaufreihung Vater – Sohn – Käufer zu sein, die zunächst alle nichts von dem Schatz „wissen“ (ⲥⲟⲟⲩⲛ).“ – NORDSIECK, *Das Thomas-Evangelium*, 373.

[165] Pričom môžeme uvažovať o tom, že kontrast je hlavne medzi kupcom poľa, ktorý našiel poklad, a pôvodným majiteľom poľa, ktorý o poklade nevedel. „This contrast is emphasized by the son’s inheriting the field and selling it, also without knowing about the treasure.“ – STROKER, Extracanonical Parables, 107.

[166] Pozri vyššie I.3.

[167] AKAGI, *The Literary Development*, 198.

ako literárny prostriedok, ktorý patrí k rozprávačovej technike vystavania a vyzdobenia príbehu."[168]

Z tohto dôvodu nie je ani nutné uvažovať o gnostickej „relektúre" úvodu Mt 13,44. Podľa Dehandschuttera je v EvThom len explicitované to, čo zostalo nevyslovené už v Mt, totiž, že poklad je nájdený na poli iného človeka; EvThom tak explicitne uvádza, kto je ten iný človek – niekto, kto si nedal tú námahu, aby pole pooral. A neurobil to ani jeho syn, čím je uvedená ďalšia téma EvThom – kúpa, ktorá je tiež prítomná už v Mt, i keď z pohľadu kupca.[169] Faktom však zostáva, že v Mt nie je explicitne zmienené, že poklad sa nachádza na poli iného človeka, takže zrejme pre autora Mt táto skutočnosť nebola dôležitá, zatiaľ čo pre EvThom áno. Ďalšou otázkou zostáva, prečo by autor/redaktor s Mt verziou v mysli uvádzal hneď dvoch ďalších protagonistov, keď by stačil jeden, a i k samotnému kontrastu by stačilo uviesť jedného. Okrem toho stačí poukázať na ďalšie značné rozdiely,[170] ktoré skôr hovoria proti prepracovaniu Mt znenia autorom/redaktorom EvThom.[171]

II.4 Ďalšie paralely

V súvislosti s podobenstvom o poklade skrytom v poli v Mt a EvThom sa uvádza ako ďalšia paralela rabínske podobenstvo:[172] „Je to jako když jeden člověk zdědil trochu půdy, která byla hromadou hnoje. Ten dědic byl líný, a tak šel a za velice nízkou cenu ji prodal. Ten, kdo ji koupil, přišel, aby na ní pracoval. A jak do ní kopal, našel poklad. Za ten si postavil veliký palác. Díky pokladu, který takto získal, také začal na veřejnosti chodit v doprovodu svých

[168] GÄRTNER, *The Theology*, 238; porov. GARITTE – CERFAUX, Les paraboles, 315.

[169] DEHANDSCHUTTER, Les paraboles, 217.

[170] Porov. II.1-II.3.

[171] „The fact that the point of Thomas' parable, namely that a majority of men do not recognize the treasure within themselves, is completely different from that of the Matthean parable further strengthens the argument against Matthew as Thomas' source. The only possible evidence of Matthean redaction, namely that of the collection of the parables itself, is once again absent from Thomas. Thus, there is no evidence to support the case for Thomas' use of Matthew 13:44 for Saying 109." – SIEBER, *A Redactional Analysis*, 183.

[172] Prvý na to upozornil L. Cerfaux, porov. GARITTE – CERFAUX, Les paraboles, 315. Porov. ZÖCKLER, *Jesu Lehren*, 154.

služebníků. Když to uvidel ten, který mu tu půdu prodal, nemohl popadnout dech a řekl: »Ach, o co všechno já přišel!«“[173]

Ak sa zameriame len na základné (na základe prekladu), ale dôležité porovnanie niektorých zásadných momentov, aspektov všetkých troch verzií, môžeme konštatovať nasledovné: V uvedenej rabínskej verzii nejde o podobenstvo o kráľovstve. Nie je v nej explicitne položený dôraz na skrytosť pokladu ako v Mt a EvThom. Nie je tu zmienené „pole“ ako v Mt a EvThom, ale „pôda, ktorá bola hromadou hnoja“. Na rozdiel od Mt a EvThom sa v príbehu nachádzajú dve postavy. Vzhľadom na základný dôraz a hlavnú dejovú líniu môžeme odlíšiť tieto tri znenia podobenstva o skrytom poklade nasledovne: Mt ukazuje hodnotu pokladu, kráľovstva, ktorého nájdenie spôsobuje radosť a kvôli ktorému sa oplatí vzdať sa všetkého, čo človek má, aby ho získal. Autora/redaktora EvThom zaujíma, čo sa deje pred nájdením i po nájdení pokladu, kráľovstva, a ako je možné ho (ne)využiť. Rabínska paralela si tiež všíma to, čo sa deje pred nájdením pokladu i po jeho nájdení – a z tohto, ale len z tohto hľadiska môžeme hovoriť o istej zhode medzi ňou a EvThom – ale uvádza naviac reakciu pôvodného majiteľa, čo je zásadný moment, pretože ovplyvňuje celkové vyznenie podobenstva.[174] I v tejto verzii sa nachádza kontrast medzi oboma protagonistami, ten je však v rovine lenivosť (tak explicitne) vz. usilovnosť,[175] nie aktivita vz. pasivita, resp. nevedomosť vz. aktivita/práca, ako v EvThom.[176] V rabínskom podaní o „poznaní“ nie je ani náznak.[177]

Na základe tohto i predchádzajúceho (EvThom a Mt) porovnania je legitímne formulovať záver, že podobenstvo o poklade skrytom v poli v

[173] Midráš rabba k Piesni piesní 4,12,1. Citované z MEYER, *Evangelium*, 125. Porov. STRACK – BILLERBECK, *Kommentar*, 674.

[174] Porov. ZÖCKLER, *Jesu Lehren*, 154; STROKER, Extracanonical Parables, 109.

[175] „The story is used here in a way that might be considered quite conventional: it plays upon the conventional wisdom that anyone would greatly regret having passed up so golden an opportunity. The lazy person receives his or her just recompense in the ironic turn of events after the sale.“ – PATTERSON, *The Gospel*, 146.

[176] O pôvodnom majiteľovi poľa a jeho synovi sa v EvThom nehovorí, že boli leniví, ale nepoznajúci. „But unlike the rabbinic version, Thomas' does not focus at all upon the natural irony of the story – that point at which the previous owner discovers his or her error. As far as Thomas is concerned, the son simply goes his merry way, and is never heard from again.“ – PATTERSON, *The Gospel*, 146.

[177] K podrobnému porovnaniu pozri HEDRICK, *Parables*, 124-125.

EvThom nie je o nič bližšie rabínskej paralele než matúšovskej, ako tvrdia niektorí autori.[178] EvThom 109 a Mt 13,44 síce obsahujú spoločnú situáciu – poklad skrytý v poli, ale rozvíjajú ju celkom odlišným spôsobom. Skutočnosť, že rabínske podobenstvo používa nezávisle rovnaký motív, ukazuje, že autor/redaktor nemusel čerpať z Mt. Obraz skrytého pokladu v poli bol bežný v židovskej tradícii.[179]

Všetky tri verzie majú spoločné tri momenty[180] – 1. **poklad,** 2. **(náhodné) nájdenie pokladu,** 3. **k čomu (k akému konaniu) to (nájdenie) vedie**. Týmto by mohol byť vymedzený základný motív „nájdený poklad skrytý v poli", ktorý je všetkým spoločný, ale odlišne (predovšetkým v detailoch) spracovaný s ohľadom na iný účel vyznenia, na posolstvo a s ohľadom na kontext.[181]

Ďalšie paralely z antickej literatúry, ktoré obsahujú motív pokladu skrytého v poli, môžeme vidieť u Horácia (*Sat*. II,VI.10-14)[182] a Ezopa (bájka 42).[183] V prvom prípade ide o hypotetické „zbožné prianie" autora, ktorý ho uvádza ako príklad pochabej, nerozumnej prosby, modlitby (*veneror stultus*).[184] V druhom prípade je to poučná bájka o hodnote ľudskej práce.

[178] Napr. HEDRICK, *Parables*, 125; SHEPPARD, *A Study*, 293; JEREMIAS, *Die Gleichnisse*, 29.

[179] Porov. PATTERSON, *The Gospel*, 81. Odkazy a niektoré citácie zo židovských verzií tohto motívu uvádza CROSSAN, Hidden Treasure, 362-368.

[180] V tejto súvislosti uvažujeme o tom, čo majú príbehy spoločné **explicitne** – Hedrick totiž uvádza i tie, ktoré sa v príbehu prepokladajú.

[181] Porov. HEDRICK, *Parables*, 123-124.

[182] Horatius *Sat*. II,VI.10-14: Kéž by mi nádobu mincí též ukázal osud, jak tomu / muži, jenž objevil poklad a koupil si najaté pole, / které pak oral jak vlastník a přízní Hérakleovou / zbohat. – Citované z: FLACCUS, Q. Horatius, *Vavřín a réva*, 210.

[183] „Jeden sedlák chtěl, aby jeho synové byli zkušení v zemědělských pracích, zavolal je proto k sobě a řekl jim: „Děti moje, pod jedním z mých révových keřů leží poklad." Jen zemřel, vzali synové rýče a motyky a překopali celý svůj pozemek. Poklad sice nenašli, ale vinice jim pak přinášela mnohem větší úrodu. Bajka ukazuje, že práce je pro lidi pokladem." – Citované z: *Svět ezopských bájek*, 129.

[184] Tejto paralele k novozákonnému podobenstvu sa venuje výraznejšie PLISCH, *Das Thomasevangelium*, 252: „Die von Horaz bemühte Variante ist vergleichweise dicht an der neutestamentlichen Fassung des Gleichnisses vom Schatz im Acker in Mt 13,44, weil bei ihr – wie in Mt 13,44 – das Rechtsproblem mitschwingt, wem der Schatz eigentlich gehört: dem ursprünglichen Besitzer des Feldes oder dem Finder." Príklady k tomuto ťažkému právnemu problému porov. STRACK – BILLERBECK, *Kommentar*, 674.

Všetky tieto príklady ukazujú, že „ľudový obraz o poklade skrytom v poli, ktorý niekto nečakane nájde, je tiež v neskorej antike veľmi bežným motívom.“[185] Ako taký bol tento základný motív veľmi variabilný[186] s ohľadom na rôzny účel použitia. Vzhľadom na obsahovú stránku – poklad ako niečo mimoriadne hodnotné, cenné, ale zároveň skryté, nie bezprostredne dostupné – bol tento obraz, podobne ako napr. i perla, zvlášť vhodný na aplikovanie na Božie kráľovstvo, na jeho istú charakteristiku, a preto je veľmi pravdepodobné, že i sám Ježiš tento obraz v tejto súvislosti použil,[187] čo reflektujú, každé svojím špecifickým spôsobom, i podania v Mt a EvThom.[188]

II.5 Zhrnutie

Na základe uvedených skutočností je oprávnené považovať akúkoľvek vzájomnú závislosť týchto dvoch podobenstiev za veľmi nepravdepodobnú.[189] Práca, ktorú by musel vynaložiť autor/redaktor EvThom [190] na celkové, komplexné prepracovanie,[191] je takmer nepredstaviteľná,[192] a to i (alebo práve

[185] PLISCH, *Das Thomasevangelium*, 251. Podobne HULTGREN, *The Parables*, 410: „There are similar parables in rabbinic literature, as well as in literatures from various cultures.“ Tiež SHEPPARD, *A Study*, 292-293; JEREMIAS, *Die Gleichnisse*, 197.

[186] Rôzne verzie a variácie uvádza J. D. Crossan vo svojej štúdii „Hidden Treasure Parables in Late Antiquity“; porov. tiež SNODGRASS, *Stories*, 236-240; MÜLLER, Die Freude, 421-422.

[187] Tak napr. HULTGREN, *The Parables*, 414. Inak ale STROKER, Extracanonical Parables, 109 alebo GRANT – FREEDMAN, *Secret Sayings*, 188: „Presumably Thomas has taken a current popular tale and assigned it to Jesus.”

[188] „The stories narrated by Matthew and Thomas are related only in that they take as their point of departure a theme common in ancient folk literature.“ – SHEPPARD, *A Study*, 292-293.

[189] Proti zástancom závislosti EvThom od Mt, ako sú napr. LINDEMANN, Zur Gleichnisinterpretation, 233; FIEGER, *Das Thomasevangelium*, 270; SCHRAGE, *Das Verhältnis*, 197; SNODGRASS, *Stories*, 240; MÜLLER, Die Freude, 425.

[190] Teoreticky by sa mohlo uvažovať i o závislosti Mt od EvThom, na tomto mieste by však išlo o rýdzu špekuláciu, čo potvrdzuje aj to, že i autori, ktorí zastávajú väčšiu originalitu znenia v EvThom, nepíšu, že by Mt bolo od EvThom v tomto prípade závislé. Porov. HEDRICK, *Parables*, 130; PLISCH, *Das Thomasevangelium*, 252; NORDSIECK, *Das Thomas-Evangelium*, 374; DAVIES, *The Gospel*, 10-11.

[191] Takto explicitne napr. BRISCOE, *A Comparison*, 93 tvrdí, že podobenstvo v log. 109 je „an example of complete revision to Matthew’s account”. Tiež DEHANDSCHUTTER, Les paraboles, 218: „nous croyons que l’élaboration gnostique de la parabole de Mt est

preto) za predpokladu, že by autor/redaktor EvThom prepracoval Mt pomocou niektorých iných (mimobiblických) paralel.[193]

Obe porovnávané verzie podobenstva o poklade skrytom v poli preto predstavujú dve od seba nezávislé spracovania tohto motívu uvedeného v súvislosti s kráľovstvom,[194] pričom toto spojenie siaha veľmi pravdepodobne k samotnému Ježišovi.[195]

Ďalšou možnosťou by bolo uvažovanie o spoločnom zdroji odlišne spracovanom, v ktorom už bol motív pokladu uvedený v súvislosti s kráľovstvom.[196] Takýto predpoklad je však rýdzo hypotetický, neoveriteľný a konečne, nič by nemenil na samotnom bezprostrednom vzájomnom vzťahu medzi Mt a EvThom. Opäť, podobne ako napr. v prípade podobenstva o múdrom rybárovi (log. 8),[197] otázka vzájomnej časovej priority, a tým i pôvodnosti[198] znenia v EvThom a Mt zrejme musí zostať nerozhodnutá.

---

responsible pour la structure de notre texte: l'accent mis sur *l'homme*, *l'ignorance* et le *labeur* a pour conséquence que le texte de Mt. est retravaillé, et comme nous avons constaté, un bon nombre d'auteurs a interprêté notre texte dans le sens gnostique. (...) il est clair que c'est le texte de Mt. qui est à la base de la parabole de l'ET." Tu však môže byť vznesená i oprávnená pochybnosť, či sa také značné rozdiely dajú vysvetliť len na základe gnostickej redakcie. Porov. SKOVMAND, *Guds rige*, 70.

[192] Porov. napr. MONTEFIORE, A Comparison, 239; BARTSCH, Das Thomas-Evangelium, 260. „Nur wenn Thomas' Schatzerzählung am Gleichnis des Matthäus gemessen wird, kann man wie Jeremias zu dem Ergebnis kommen, es sei „völlig verwildert". Die Tatsache, das es mit diesem keine erzählerischen Elemente teilt, zeigt vielmehr, daß es sich um verschiedene, voneinander unabhängige Überlieferungen handelt." – ZÖCKLER, *Jesu Lehren*, 154.

[193] Takýto spôsob práce EvThom prepodkladá BLOMBERG, Tradition, 194; KASSER, *L'Évangile*, 117. Porov. tiež DEHANDSCHUTTER, Les paraboles, 213-214; SNODGRASS, *Stories*, 240.

[194] „two totally divergent performances of a parable which share only a few similar elements". – LIEBENBERG, *The Language*, 243.

[195] Pozri vyššie o možnosti použitia tohto motívu na kráľovstvo.

[196] VRANA, Jesu, 248 napr. uvažuje o závislosti EvThom od aramejskej predlohy Mt.

[197] Porov. PAVELČÍK, Podobenstvo o múdrom rybárovi, 46.

[198] Napr. HEDRICK, The Treasure Parable, 55 dáva v tejto súvislosti prednosť EvThom verzii, ktorá má „a slightly higher claim to originality." „In *Mt.* 13,44 si ritrova sicuramente la redazione originaria della parabola." – MENESTRINA, Le parabole, 85.

III. Záver

Na základe vyššie uvedených skutočností, poznámok a porovnaní môžeme sumarizovať nasledovne: Pri výklade podobenstva o poklade skrytom v poli treba vziať do úvahy nielen kontrast medzi nevedomosťou ohľadom pokladu v prípade prvých dvoch protagonistov a kupcom, ktorý ho pri oraní nájde, ale i niekoľko ďalších aspektov, predovšetkým zmienku o požičiavaní na úrok na konci podobenstva a jej interpretáciu v kontexte EvThom. Kupec poľa sa potom ukazuje ako postava v istom zmysle problematická. Vzhľadom na predchádzajúcich dvoch vlastníkov poľa je vykreslený pozitívne vo vzťahu k pokladu,[199] ale svojím ďalším konaním po nájdení pokladu, t. j. požičiavaním na úrok sa posúva – na základe kontextu EvThom –viac do polohy negatívnej. Ak chceme túto jeho istú ambivalenciu zohľadniť pri výklade log. 109, tak dospejeme k názoru, že kupec môže slúžiť ako varovný príklad človeka, ktorý síce našiel poklad, kráľovstvo, ale svojím ďalším konaním, svojím postojom k nemu „naštartoval proces“,[200] ktorý môže viesť k jeho strate.

Porovnanie s paralelou v Matúšovom evanjeliu (Mt 13,44) a s inými mimobiblickými paralelami ukázalo, že medzi verziami v EvThom a Mt veľmi pravdepodobne neexistuje vzťah vzájomnej závislosti. Motív skrytého pokladu - podobne ako i perla - bol sám osebe vhodný na vyjadrenie hodnoty kráľovstva, a tak ho zrejme vo svojom kázaní použil i Ježiš, a zároveň bol taký rozšírený a variabilný, že jeho prítomnosť v EvThom nie je, resp. nemusí byť nutne podmienená znalosťou verzie v Mt.[201]

[199] Zvlášť z toho dôvodu, že oranie (obrábanie) a nájdenie, ktorými je v tejto fáze príbehu kupec charakterizovaný, sú činnosti v EvThom vnímané veľmi pozitívne.

[200] Len pripomeňme na upresnenie, že v podobenstve sa nehovorí „požičiaval na úrok“, ale „*začal* (ⲁϥⲁⲣⲭⲉⲓ) požičiavať na úrok“. Čitateľ si potom len môže domyslieť, k čomu to povedie.

[201] Porov. tiež AKAGI, *The Literary Development*, 199; STROKER, Extracanonical Parables, 108.

Literatúra

AKAGI, T.: *The Literary Development of the Coptic Gospel of Thomas*, Western Reserve University, Ph. D., 1965.

BARTSCH, H. W.: Das Thomas-Evangelium und die synoptischen Evangelien. Zu G. Quispel's Bemerkungen zum Thomas-Evangelium, *New Testament Studies* 6 (1959/60), 249-261.

BETHGE, H.-G. (ed.): Evangelium Thomae Copticum. In: Kurt Aland (ed.): *Synopsis quattuor evangeliorum*, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, [15]1996, 517-546.

BLOMBERG, C.: Tradition and Redaction in the Parables of the Gospel of Thomas. In: D. WENHAM (ed.): *The Jesus Tradition outside the Gospels*, Sheffield : JSOT Press, 1984, 177-205.

BRISCOE, H. L.: *A Comparison of the Parables in the Gospel According to Thomas and the Synoptic Gospels*, Fort Worth, TX : Southwestern Baptist Theological Seminary, 1965.

CROSSAN, J. D.: Hidden Treasure Parables in Late Antiquity. In: G. MacRae (ed.): *Society of Biblical Literature 1976 Seminar Papers* (SBL Seminar Papers 10), Missoula, MT : Scholars Press, 1976, 359-379.

CRUM, W. E.: *A Coptic Dictionary*, Oxford : Clarendon Press, 1939. Special edition for Sandpiper Books Ltd., 2000.

DAVIES, S. L.: *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, New York : The Seabury Press, 1983.

DE CONICK, A. D.: *Seek to See Him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, Leiden : E. J. Brill, 1996.

DEGGE, E. H.: *A Computer-Generated Concordance of the Coptic Text of the Gospel According to Thomas*, Houston, 1970.

DEHANDSCHUTTER, B.: Les paraboles de l'Évangile selon Thomas. La parabole du trésor caché (log. 109), *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 47 (1971), 199-219.

ECCLES, L.: *Introductory Coptic Reader.* Selections from the Gospel of thomas with full grammatical explanations, Kensington, MD: Dumwoody Press, 1991.

EMMEL, S., Indexes of Words and Catalogues of Grammatical Forms. In: *Nag Hammadi Codex II, 2-7, together with XIII, 2*, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P.Oxy. 1, 654, 655*, ed. LAYTON, B., Leiden: E. J. Brill, 1989, 261-336.

Encyklopedie antiky, ed. SVOBODA, L. et al., Praha: Academia, 1973.

FIEGER, M.: *Das Thomasevangelium.* Einleitung, Kommentar und Systematik, Münster : Aschendorf, 1991.

FLACCUS, Q. Horatius: *Vavřín a réva*, Praha : Odeon, 1972.

FRANCE, R. T.: *The Gospel of Matthew* (NICNT), Grand Rapids, MI : William B. Eerdmans Publishing Company, 2007.

FRID, B. – SVARTVIK, J.: *Thomasevangeliet med Jesuorden från Oxyrhynchus (P. Oxy. 1, 654, 655)*, Lund : Arcus, 2002.

FUHSE, L.: *Das Thomasevangelium in seinem Verhältnis zum Neuen Testament*, Marburg : Tectum Verlag, 2008.

GARITTE, G. – CERFAUX, L.: „Les paraboles du royaume dans l'"Évangile de Thomas"," *Muséon* 70 (1957), 307-327.

GÄRTNER, B.: *Ett nytt evangelium? Thomasevangeliets hemliga Jesuord*, Stockholm: Diakonistyrelsens Bokförlag, 1960.

GÄRTNER, B.: *The Theology of the Gospel of Thomas*. Translated by Sharpe, E. J., London : Collins, 1961. (= ID., *Ett nytt evangelium*)

GILLABERT, É. – BOURGEOIS, P. – HAAS, Y.: *Évangile selon Thomas: Présentation, Traduction et Commentaires*, Paris : Dervy-Livres, 1985.

GRANT, R. M. – FREEDMAN, D. N.: *Secret Sayings of Jesus according to the Gospel of Thomas*, London, 1960.

GUILLAUMONT, A. – PUECH, H. CH. – QUISPEL, G. – TILL,W. - YASSAH'ABD AL MASĪḤ: *The Gospel According to Thomas.* Coptic Text Established and Translated, Leiden – London : E. J. Brill – Collins, 1959.

HAENCHEN, E.: *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums*, Berlin : Verlag Alfred Töpelmann, 1961.

HARRINGTON, D. J.: *Evangelium podle Matouše*, Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2003.

HEDRICK, C. W.: *Parables as Poetic Fictions: The Creative Voice of Jesus*, Peabody, MA : Hendrickson, 1994.

HEDRICK, C. W.: The Treasure Parable in Matthew and Thomas, *Foundation and Facets Forum* 2/2 (1986), 41-56.

HULTGREN, A. J.: *The Parables of Jesus. A Commentary*, Michigan : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

CHERIX, P.: *Lexique analytique de l'Évangile de Thomas (CCG II,2)*. Dostupné na: http://coptica.ch/Thomas-ndx.pdf.

JEREMIAS, J.: *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, [7]1965.

KASSER, R.: *L'Évangile selon Thomas. Présentation et commentaire théologique*, Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1961.

KING, K.: Kingdom in the Gospel of Thomas, *Foundations & Facets Forum* 3,1 (1987), 48-97.

KOESTER, H.: *Ancient Christian Gospels.* Their History and Development, Cambridge, MA : SCM Press Ltd. and Trinity Press International, 1990.

LAYTON, B. (ed.): *Nag Hammadi Codex II, 2-7, together with XIII, 2*, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P.Oxy. 1, 654, 655*, Leiden : E. J. Brill, 1989.

LABIB, P.: *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum in Old Cairo*, Vol. I., Kairo : Government Press, 1956.

LEIPOLDT, J.: *Das Evangelium nach Thomas koptisch und deutsch*, Berlin : Akademie-Verlag, 1967.

LIEBENBERG, J.: *The Language of the Kingdom and Jesus.* Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas. Berlin – New York : Walter de Gruyter, 2001.

LINDEMANN, A.: Zur Gleichnisinterpretation im Thomas-Evangelium, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 71 (1980), 214-243.

LUZ, U.: *Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband: Mt 8-17*, Braunschweig – Neukirchen-Vluyn : Benzinger – Neukirchener Verlag, 1990.

MEERBURG, P. P.: *De structuur van het koptische evangelie naar Thomas*, Maastricht : Drukkerij Boosten & Stols N. V., 1964.

MÉNARD, J. E.: *L'évangile selon Thomas*. Leiden : Brill, 1975.

MENESTRINA, G.: Le parabole nell' Evangelo di Tommaso e nei sinottici, *Bibbia e Oriente* 17 (1975), 79-92.

MEYER, M.: *Evangelium svatého Tomáše: Skryté výroky Ježíše*. Přeložil Radek Hanzl. Praha : Volvox Globator, 2007.

MONTEFIORE, H.: A Comparison of the Parables of the Gospel according to Thomas and of the Synoptic Gospels, *New Testament Studies* 7 (1960/61), 220-248.

MRÁZEK, J.: *Podobenství v kontextu Matoušova evangelia*, Jihlava : Mlýn, 2003.

MÜLLER, P.: Die Freude des Findens (Vom Schatz im Acker und von der Perle); Mt 13,44.45f. (76; 109). In: Zimmermann, R. (Hrsg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2007, 420-428.

Nestle-Aland Novum Testamentum Graece, ed. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini a B. M. Metzger, 27. vyd., Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1995.

NORDSIECK, R.: *Das Thomas-Evangelium.* Einleitung. Zur Frage des historischen Jesus. Kommentierung aller 114 Logien, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, [2]2004.

PATTERSON, S. J.: *The Gospel of Thomas and Jesus*, Sonoma, CA : Polebridge Press, 1993.

PAVELČÍK, J.: „Kupci a obchodníci nevojdú na miesta môjho Otca": Tomášovo evanjelium: Logion 64, *Teologické studie* 7 (1/2006), 6-31.

PAVELČÍK, J.: O bohatom človekovi. Tomášovo evanjelium: Logion 63. In: CHALUPA, P. a ZAJÍCOVÁ, L. (eds.): *Láska z čistého srdce, z dobrého svědomí a z úpřimné víry (1 Tim 1,5). Studie věnované Ladislavu Tichému k 60. narozeninám*, Olomouc : Univezita Palackého, 2008, 139-163.

PAVELČÍK, J.: Podobenstvo o múdrom rybárovi. Tomášovo evanjelium: Logion 8, *Teologické studie* 2 (2006), 34-49.

PAVELČÍK, J.: Podobenstvo o pastierovi a stratenej najväčšej ovci. Tomášovo evanjelium: Logion 107. In: Sýkora, J. E. a kol.: *Mlékem a medem oplývající. Sborník českých katolických biblistů Karlu Skalickému k sedmdesátinám*. Praha : SGS, 2004, 67-84.

PAVELČÍK, J.: Podobenstvo o žene, malom kvase a veľkých chleboch. Tomášovo evanjelium: Logion 96, *Teologické studie* 1 (2005), 28-36.

PAVELČÍK, J.: Príbeh o pánovi vinice a vzdorovitých vinároch. Tomášovo evanjelium: Logion 65, *Teologické studie* 1-2 (2007), 7-24.

PAVELČÍK, J.: Vzdorovití vinári v Tomášovom evanjeliu: Porovnanie so synoptikmi, *Studia Theologica* 10 [32] (2/2008), 26-49.

PLISCH, U. W.: *Das Thomasevangelium.* Originaltext mit Kommentar, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

POKORNÝ, P.: Tomášovo evangelium. In: J. A. DUS – P. POKORNÝ (eds.): *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy. I*, Praha : Vyšehrad, 2001, 77-153.

POPKES, E. E.: *Das Menschenbild des Thomasevangeliums: Untersuchungen zu seiner religionsgeschichtlichen und chronologischen Einordnung*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2007.

SEVRIN, J.-M.: La rédaction des Paraboles dans l'Évangile de Thomas. In: RASSART-DEBERGH, M. – RIES, J. (eds.): *Actes du IVe Congrès Copte, vol. 2*., Louvain-la-Neuve : Institut Orientaliste, 1992, 343-354.

SHEPPARD, J. B.: *A Study of the Parables Common to the Synoptic Gospels and the Coptic Gospel of Thomas*, Michigan : Emory University, 1965.

SCHIPPERS, R. – BAARDA, T.: *Het evangelie van Thomas.* Apocriefe woorden van Jezus, Kampen, 1960.

SCHRAGE, W.: *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*, Berlin : Verlag Alfred Töpelmann, 1964.

SIEBER, J. H.: *A Redactional Analysis of the Synoptic Gospels with regard to the Question of the Sources of the Gospel According to Thomas*, Claremont, 1966.

SKOVMAND, M. A.: *Guds rige i Thomasevangeliets lignelser. En teologisk motivanalyse*, Aarhus, 1997.

SNODGRASS, K. R.: *Stories with Intent.* A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus, Grand Rapids, MI – Cambridge, UK : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2008.

STRACK, H. L. – BILLERBECK, P.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Erster Band. Das Evangelium nach Matthäus*, Neunte, unveränderte Auflage, München : C. H. Beck, 1986.

STROKER, W. D.: Extracanonical Parables and the Historical Jesus, *Semeia* 44 (1988), 95-120.

Svět ezopských bájek, přeložili V. Bahník, R. Kuthan, J. Valeš, Praha : Svoboda, 1976.

VALANTASIS, R.: *The Gospel of Thomas*, London : Routledge, 1997.

VRANA, J.: Jesu li logiji Tomina evanđelja preuzeti iz kojeg kanonskog evanđelja?, *Bogoslovska Smotra* 46 (1976), 229-253.

WESTENDORF, W.: *Koptisches Handwörterbuch. Bearbeitet auf Grund des Koptischen Handwörterbuchs von Wilhelm Spiegelberg*, Heidelberg : Carl Winter Universitätsverlag, 1977.

WILSON, R. McL.: „Thomas" and the Growth of the Gospels, *Harvard Theological Review* 53 (1960), 231-250.

ZÖCKLER, T.: *Jesu Lehren im Thomasevangelium*, Leiden – Boston – Köln : Brill, 1999.

Zhrnutie

Tento článok sa venuje podobenstvu o poklade v poli, ktoré sa nachádza v koptskom Tomášovom evanjeliu (EvThom 109). V prvej časti sa analyzuje a vykladá toto podobenstvo v kontexte Tomášovho evanjelia. V druhej časti je porovnávané s paralelou v Matúšovom evanjeliu (Mt 13,44), pričom pokúša sa popísať a interpretovať ich vzájomný vzťah.

Summary

This article is concerned with the parable about treasure in the field of the Coptic Gospel of Thomas (GThom 109). In the first part this parable is analysed and interpreted in the context of this gospel. Next in the second part it is compared with its parallel in the Gospel of Matthew (Mt 13:44) with attempt to describe and interpret their relationship.

Július Pavelčík
Jihočeská univerzita
Teologická fakulta
Katedra biblických věd
juliuspavelcik@seznam.cz

ABSTRAKTY A RECENZIE

Abstrakty

Biblica 89 (2008)[1]

(č. 1) 1-16: **P. Dubovský: «Assyrian downfall through Isaiah's eyes (2 Kings 15–23): the historiography of representation».** Autor analyzuje rozdiely medzi biblickou správou o asýrskej expanzii a asýrskymi prameňmi. Značné rozdiely a skreslenia sú vysvetľované metódou reprezentatívnej historiografie: pisatelia 2 Kr 15-23 zaznamenali udalosti spojené s politicko-náboženským vývojom Izraela vo svetle neskoršieho úpadku Asýrskej ríše. Izaiášova posmešná pieseň (2 Kr 19,21-34) tvorí vrchol celého rozprávania a zahŕňa štyri interpretácie asýrskej rozpínavosti: asýrsku, judskú, porazeneckú a Božiu.

17-38: **G. Hentschel – Ch. Nießen: «Der Bruderkrieg zwischen Israel und Benjamin (Ri 20)»**. Príbeh o bratskej vojne medzi Izraelom a kmeňom Benjamín v Sdc 20 obsahuje nápadné opakovanie a syntaktické nepresnosti, čo svedčí o neskoršej revízii staršej tradície. Odlišnosti sú aj v používaní výrazov „synovia Izraela" a „muži Izraela". Autori článku dospievajú k názoru, že pojem „muži Izraela" v Sdc 20 – z hľadiska opisu stratégie boja, podávania časových údajov, počtu porazených a vzťahu k Bohu – predstavuje staršiu, nezávislú tradíciu.

39-58: **Ch. Keith: «'In My Own Hand': Grapho-Literacy and the Apostle Paul».** Príspevok je aplikáciou nedávnych výskumov egyptských školských papyrusov z grécko-rímskych čias na Pavlov zvyk podpisovať sa na záver listu „vlastnou rukou" (1 Kor 16,21; Gal 6,11; Kol 4,18; 2 Sol 3,17; Flm 19). Tento postup apoštola Pavla dokazuje jeho literárnu vzdelanosť a súčasne aj jeho prestíž, keď popri svojej schopnosti písať využíva služby pisára.

59-69: **A. Hogeterp: «Resurrection and Biblical Tradition: Pseudo-Ezekiel Reconsidered».** Autor upresňuje v tomto článku doterajšiu argumentáciu, ktorá porovnávala apokalyptickú víziu zmŕtvychvstania v *4QPseudo-Ezekiel*[a] (4Q385) fragmente 2 s prorockou víziou národnej obrody v MT Ezechiel 37 (MasEzek). *4QPseudo-Ezekiel*[b] 1

[1] Prístupné na *http://www.bsw.org/Biblica/Vol-89-2008/* (26.8.2010). *Všetky* ročníky časopisu sú dostupné v knižnici Kňazského seminára sv. Františka Xaverského v Badíne.

i-ii predstavuje apokalyptickú víziu, ktorá zahŕňa v sebe zmŕtvychvstanie nábožných Izraelitov a tiež eschatologickú predstavu obrody.

70-80: **B. E. Reynolds: «The 'One Like a Son of Man' According to the Old Greek of Daniel 7,13-14».** Štúdie starogréckej verzie knihy Daniel 7,13-14 (P^{967}, Codex 88) sú často robené ako súčasť širšieho výskumu formuly „ktosi ako Syn človeka." Reynolds sa preto v príspevku zameriava na opis tejto postavy výlučne v rámci starogréckeho prekladu, ktorý ju vykresľuje ako podobu starých dní a mesiášsku postavu.

81-91: **P. Foster: «The Pastoral Purpose of Q's Two-Stage Son of Man Christology».** Prameň Q podľa mnohých predstavuje dvojakú kristológiu: trpiaceho Mesiáša, ktorý je blízky prahovej skúsenosti poslucháčov; a Syna človeka, ktorý príde a prinesie konečné víťazstvo. Foster v príspevku ukazuje, že tieto dva aspekty nemožno striktne od seba oddeliť. Použitím výrazu „ten, ktorý príde" prameň Q v určitom bode rúca túto časovú odlišnosť a zvestuje možnosť tešiť sa z niektorých eschatologických odmien už v súčasnej situácií spoločenstva.

92-100: **S. Fuhrmann: «Christ Grown into Perfection. Hebrews 9,11 from a Christological Point of View»**. Autor navrhuje kristologické porozumenie Hbr 9,11 v tom zmysle, že genitív τῶν γενομένων ἀγαθῶν je chápaný ako kvalitatívny genitív odvolávajúci sa na čnosti, ktoré Kristus dosiahol počas svojho pozemského života skrze utrpenie. Pokiaľ ide o problém textovej kritiky, interpretácia sa odvoláva na γενομένων namiesto μελλόντων.

101-103: **S. I. Kang «The 'Molten Sea', or Is It?».** Namiesto zvyčajného prekladu výrazu הַיָּם מוּצָק (1 Kr 7,23), názvu veľkého bazéna s vodou v Šalamúnovom chráme, ako „more z liatiny", autor navrhuje preložiť toto slovné spojenie ako kultové vyhlásenie: „More zostalo ohradené!", ktoré malo byť prednášané počas sviatku nového roka.

104-108: **T. Booij: «Psalm 149,5: 'they shout with joy on their couches'».** Autor analyzuje verš žalmu „Nech sa veselia na svojich lôžkach" z viacerých strán. Z doslovnom zmysle je chápaný ako zosilnená duchovná aktivita a vnímavosť v čase nočného odpočinku. Formálne sa nachádza tento verš v súvislosti s Pies 3,1. V kontexte nasledujúcich veršov Žalmu 149 opisuje pocity a duševné obrazy Pánovho verného so zreteľom na budúci súd národov. Vedomie osobitného postavenia Izraela je rovnako vyjadrené v predošlých alelujových žalmoch a v Ž 149 vedie k vyvrcholeniu.

109-118: **A. Hock: «From Babel to the New Jerusalem (Gen 11,1-9 and Rev 21,1–22,5)».** Medzi rozprávaním o Babylone v Gn 11,1-9 a víziou nového Jeruzalema v Zj 21,1-22,5 možno nájsť výrazné styčné body, ktoré sú však v silnom protiklade. Autor príspevku identifikuje tieto paralely, vsadené do základného rámca ľudskej iniciatívy v Gn a Božej iniciatívy v Zj. Svetská reputácia je postavená do protikladu s nebeskou slávou a svetové rozptýlenie v Gn kontrastuje so svetovým zjednotením v Zj. Protologický text je tak privádzaný k naplneniu v eschatologickém rozprávaní, v prevrátenom archetypálnom zmysle.

(č. 2) 153-172: **M. Rastoin: «Simon-Pierre entre Jésus et Satan».** V dejinách biblického výskumu bol Lk 22,31-34 vcelku považovaný za chúlostivú skladbu pozostávajúcu z tradičného materiálu a Lukášových slov. Príspevok ukazuje celkový charakter tejto Lukášovej state, ako aj teologický zmysel, ktorý Lukáš pripojil. V týchto veršoch Lukáš odkrýva svoje literárne majstrovstvo, ako aj svoj celkový teologický

program v Lk-Sk: prvenstvo Petra je zakorenené v modlitbe samého Ježiša Krista počas jeho umučenia.

173-200: **H. Stettler: «Die Bedeutung der Täuferanfrage in Matthäus 11,2-6 par Lk 7,18-23 für die Christologie».** Od čias Bultmana býva spochybňované Ježišovo mesiášske chápanie seba samého. Stettler naproti tomu argumentuje, že Ježišova odpoveď na otázky Jána Krstiteľa v Mt 11,2-6 je kľúčom k vyriešeniu tohto sporu. Starostlivé zváženie kritéria autentickosti vedie k záveru, že Ježiš nevyhlasuje, že by mal byť len prorokom ohlasujúcim kráľovstvo, ale skutočným Mesiášom, ktorý uzdravuje a prináša dobrú zvesť chudobným, a tým uskutočňuje, čo Boh v Starom zákone prisľúbil na konci dní. Antický judaizmus, čo dokazuje 4Q521, vnímal takýto druh zázrakov v súvislosti s príchodom Mesiáša.

201-220: **W. Oswald «Textwelt, Kontextbezug und historische Situation in Jesaja 7».** Rozprávanie v Iz 7 rozvíja osobitnú scenériu, v ktorej sa len počiatočný verš 7,1 vzťahuje na historické okolnosti tzv. Sýrsko-efraimskej vojny. Oswald poukazuje na podobnosť medzi ďalšími veršami a Iz 36–37. Niekoľko prvkov v rozprávaní v Iz 7 (cesta poľa práčov, Šeárjašúb, *alma*, *Immanuel*) dáva zmysel iba v kontexte Iz 36–37 a ďalších častí knihy Izaiáša. Iz 7 je silnou intertextuálnou jednotou, ktorá používa staršie texty na obhájenie svojho posolstva vierohodnosti Boha Izraela.

221-251: **C. Ziegert: «Das Buch Ruth in der Septuaginta als Modell für eine integrative Übersetzungstechnik».** Grécku verziu knihy Rút možno označiť za doslovný preklad. Kvalita štýlu sa zameriava na reprodukciu osobitného hebrejského miestneho koloritu. Tento štýl sa však mení, keď je ohrozená zrozumiteľnosť, a prekladateľ sa vtedy obracia na komunikačné techniky prekladu. Ziegert charakterizuje túto techniku prekladu ako integračnú a oceňuje jej inovatívny ráz.

252-262: **J. Swetnam: «ὁ ἀπόστολος in Hebrews 3,1».** Označenie Ježiša ako ὁ ἀπόστολος v Hebr 3,1 vysvetľuje Swetnam v kontexte Hebr 2,12, kde je vzkriesený Kristus „poslaný“ od Boha, aby podobne ako Možiš zjavil Božie meno. Keďže Hebr 2,12 je narážkou na kresťanskú *tôdâ* – eucharistiu, paralela so slovom ἀρχιερεύς je namieste. Zmŕtvychvstalý Kristus je synom, ktorý zjavuje svojho otca veriacim, čo je koniec koncov ústrednou teologickou témou celého Nového zákona.

263-264: **J. Kilgallen: «Luke 20,13 and ἴσως».** Väčšina prekladov chápe výpoveď otca vinice v zmysle pochybujúceho uvažovania nad poslaním svojho syna, ktorého „možno“ prijmú. Autor v svojom príspevku rozoberá význam slova ἴσως a navrhuje upravený preklad otcovho výroku: „Oni budú zaobchádzať s mojím synom ako náleží dôstojnosti môjho milovaného syna.“

265-268: **R. Allen: «Mark 14,51-52 and Coptic Hagiography».** Otázka identity mladého muža, ktorý v Markovom pašiovom rozprávaní utiekol nahý, vyvolávala rozmanité ohlasy exegétov. Prví komentátori identifikovali mládenca ako „Jakuba“, Pánovho brata. V 19. storočí sa v biblickej literárnej kritike dostala do popredia idea, že tento mladý muž bol spôsobom podpisu evanjelistu. Allen v svojom článku podáva informácie o výskume koptských prameňov, ktoré odkrývajú, že identifikácia mladého muža s evanjelistom skutočne siaha svojimi koreňmi do egyptskej hagiografie 13. storočia.

(č. 3) 305-328: **J. M. Hutton: «'Bethany beyond the Jordan' in Text, Tradition, and Historical Geography».** Údaje textovej kritiky potvrdzujú Origenov výber výrazu ἐν Βηθανίᾳ ako vhodnejšieho variantu v Jn 1,28. Huttonov príspevok však ukazuje, že toto tvrdenie môže byť spochybnené na literárnom a redakčnom základe. Hutton

vychádza z Origenovho etymologického vysvetlenia druhého variantu ἐν Βηθαβαρᾳ ako „domu prípravy“, ktoré porovnáva s Markovým použitím slova κατασκευάσει v Mk 1,2 a hebrejskými ekvivalentmi בית ברה, בית עברה, בית הערבה, בית עבודה. Následne tieto údaje dáva do súvisu s historicko-geografickými štúdiami z okolia Jericha, čo podľa neho poskytuje dostatočnú obhajobu tradičnej lokalizácie Jánovej služby v južnej doline rieky Jordán, blízko brodov el-Magtas a Hagla.

329-351: **U. Schmidt: «Zum Paradox vom 'Verlieren' und 'Finden' des Lebens».** Interpreti vzťahujú Ježišov výrok o strate a nájdení života prevažne na mučeníctvo a smrť. Schmidt v svojom príspevku poskytuje bližší pohľad na tento logión a v kontexte ďalších Ježišových výrokov a vzorcov správania ho označuje za tvrdenie v prospech života a za maximu jeho učenia a pohľadu na život. Záležitosť odmeny po smrti je len následkom pôvodného zámeru.

352-368: **J. G. Cook: «1 Cor 9,5: The Women of the Apostles»**. Ženy apoštolov v 1 Kor 9,5 predstavujú rébus v dejinách interpretácie a v poslednej dobe bývajú identifikované ako manželky apoštolov. Príspevok Cooka rozvíja diskusiu na túto tému a upevňuje tézu, podľa ktorej ide o misionárske spolupracovníčky apoštolov. Autor si pritom všíma povahu misionárskeho partnerstva v Pavlových listoch, sémantiku, dôležité paralely s grécko-rímskym svetom a charakter starovekej domácnosti.

369-379: **T. Ganzel: «The Defilement and Desecration of the Temple in Ezekiel».** Výskum pasáže v Ezechielovi, súvisiacej so znečistením a znesvätením chrámu v spektre kňazských prameňov, jasne ukazuje rozdiel medzi dvoma konceptmi a odhaľuje Ezechielovu precíznosť a uvážené používanie termínov. Znečistenie chrámu sa riadi kategóriami kňazských prameňov, a teda vyplýva predovšetkým z nečistoty mŕtvol a z modloslužby. Pokiaľ ide o znesvätenie chrámu, Ezechiel dáva zreteľ na rastúcu zaangažovanosť cudzincov, ktorých vníma ako desakralizačný prvok jeho dní.

380-388: **P. A. Kruger: «A Woman Will 'Encompass' a Man: On Gender Reversal in Jer 31,22b».** Príspevok skúma rôzne interpretácie nejasného vyhlásenia v Jer 31,22b: „Žena obkľúči muža“. Jeden z najrozšírenejších návrhov uvádza tento výrok ako príklad zámeny rol pohlaví. Zástancovia tohto názoru však nevedia dostatočne dokázať, akú súvislosť má tento výrok v Jer 31,22b so zložitým kultúrnym kontextom Blízkeho východu. Kruger vyzdvihuje toto široké interkultúrne pozadie ako podmienku *sine qua non* pre správne porozumenie záhadnej state.

389-396: **D. C. Timmer: «Sectarianism and Soteriology. The Priestly Blessing (Numbers 6,24-26) in the Qumranite *Community Rule* (1QS)».** Timmer v svojom príspevku zvažuje použitie kňazského požehnania z Nm 6 v predpisoch kumránskej komunity (1QS). Porovnaním s inými prameňmi judaizmu druhého chrámu poskytuje obraz o tom, čo nám toto vynaliezavé prepracovanie kňazského požehnania hovorí o ideológii a identite kumránskej skupiny – zdôrazňujúc ich rekonfiguráciu a výlučné privlastnenie si zmluvy s Izraelom.

397-400: **K. L. Wong: «'And Moses raised his hand' in Numbers 20,11».** Vyjadrenie „a Mojžiš zodvihol svoju ruku“ v Nm 20,11 interpretuje Wong prenesene a vzťahuje ho na Mojžišov vnútorný postoj a jeho vôľu ukázať svoju silu nad Bohom, s ktorým je v nepriateľstve.

401-409: **D. Allen: «Constructing 'Janus-Faced' Exhortations. The Use of Old Testament Narratives in Heb 13,1-8».** Nadväznosť 13. kap. Listu Hebrejom na predošlé kapitoly je diskutabilná. Allen v svojom príspevku analyzuje súvislosti s používaním

narácie o postavách Starého zákona. Zatiaľ čo podstatná časť listu (Hebr 1-12) ukazuje protagonistov SZ ako predobraz Kristovej dokonalosti, Hebr 13,1-8 ich predstavuje ako eticko-morálne paradigmy.

(č. 4) 457-476: **J.-N. Aletti: «La soumission des chrétiens aux autorités en Rm 13,1-7. Validité des arguments pauliniens?».** Podriadenie sa autoritám v Rm 13,1-7 bolo interpretované rozličným spôsobom. Alettiho príspevok poukazuje na nemožnosť chápať toto nariadenie bez bezprostredných súvislostí a vypracovať na jeho základe akúkoľvek politickú doktrínu. Pavol nenúti kresťanov získať vplyv v politickom živote, ale pobáda ich prekonať možný postoj strachu a nepriamo tak rozšíriť svoju *agapé* na všetkých ľudí.

477-504: **C. Balogh: «'He Filled Zion with Justice and Righteousness'. The Composition of Isaiah 33».** Iz 33 obsahuje krátke „beda" proti Asýrii (verše 1 a 4), ktoré uzatvára zlorečenie v Iz 28-32. Naproti tomu verše 2-3.5.7-12 prinášajú myšlienku potrestania Júdu a oddialenia nepriateľskej skazy. Na základe toho Balogh navrhuje časový rámec pre Iz 33: verše 1 a 4 boli najprv doplnené (okolo r. 598 alebo 587) o spoločné lamentácie. Neskôr (krátko po 539) zostali verše 1-5.7-12 rozšírené o proroctvo spásy. Nakoniec verše 6.13-24 sa týkajú navrátilcov, obnovy Jeruzalema a monarchie.

505-525: **H. F. van Rooy: «The Headings of the Psalms in the East Syriac Tradition Reconsidered».** Po Bloemendaalovej edícií žalmických nadpisov vo východosýrskej tradícií v r. 1960 sa sprístupnilo množstvo nových rukopisov. Príspevok van Rooya sa zaoberá ich prínosom, osobitne dvoma rukopismi, nepublikovanými Bloemandaalom. Preberané príklady vedú k záveru, že *6t1*, použitý Bloemendaalom, nemôže byť považovaný za vzorové svedectvo vo všetkých prípadoch.

526-554: **L. Kierspel: «'Dematerializing' Religion: Reading John 2–4 as a Chiasm».** Po načrtnutí kritickej analýzy Moloneyovho syntetického paralelizmu Jn 2–4, Kierspel predkladá argumenty pre chiastickú štruktúru cyklu „z Kány do Kány". Posolstvom perikopy je „dematerializovaná" viera, ktorá vedie čitateľa od viditeľných znakov (2,1-12; 4,43-54) a fyzického chápania viery (2,13-22; 4,1-42) k Ježišovi ako metafyzickému sprostredkovateľovi Božej spásy a súdu (3,1-21; 3,22-36).

555-575: **B. A. Paschke: «Die *damnatio* und *consecratio* der zwei Zeugen (Offb 11)».** Proroctvo smrti, znesvätenia, zmŕtvychvstania a nanebovstúpenia dvoch svedkov v Zjv 11,7-13 nemožno dostatočne objasniť na základe Ježišových pašií či židovskej tradície. Paschke v svojom príspevku stavia rímske pojmy *damnatio memoriae* a *consecratio* ako alternatívu k historickému pozadiu Zjv 11,7-13.

Jaroslav Mudroň SJ

Recenzie

TICHÝ, Ladislav; OPATRNÝ, Dominik (eds.): *Apoštol Pavel a Písmo: Sborník příspevků z konference.* Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci Cyrilometodějská teologická fakulta, 2009, 224 s. ISBN 9 7888024424651; Cena: 170 Kč

Vyhlásenie Roku apoštola Pavla (28. 6. 2008 – 28. 6. 2009) pri príležitosti dvetisíceho výročia jeho narodenia bolo príležitosťou na prehĺbenie poznania jeho osoby, učenia a vplyvu na formujúci sa ranokresťanský obsah viery. V teologickej obci jednou z odpovedí na pápežskú iniciatívu bolo usporadúvanie vedeckých konferencií, ktorých cieľom bolo predstaviť výsledky najnovších výskumov života a diela Pavla z Tarzu. V rámci tohto spomienkového roku sa 4.-5. júna 2009 uskutočnila na Cyrilometodskej teologickej fakulte Univerzite Palackého v Olomouci vedecká konferencia na tému „Apoštol Pavol a Písmo". Téma vzťahu apoštola Pavla k Písmu je veľmi aktuálna a odráža ideu jednoty Starého a Nového zákona v kresťanskej Biblii predstavenú v dokumente Pápežskej biblickej komisie *Židovský ľud a jeho sväté Písma v kresťanskej Biblii*. Pochopenie Pavlovej biblickej a teologickej hermeneutiky je fundamentálnou podmienkou správnej interpretácie Pavlových listov. S takmer všetkými príspevkami, ktoré odzneli na konferencii, sa čitateľ má možnosť oboznámiť v recenzovanom zborníku. Jeho skladba je samozrejme ovplyvnená pomerne všeobecne určenou témou konferencie. To umožňuje na jednej strane ponúknuť široké spektrum spracovania danej témy, na druhej strane neumožňuje editorom zborníka usporiadať príspevky v jednej či viacerých jednotiacich myšlienkových líniách. Zborník je tak výrazne heterogénny, tematicky, medologicky, rozsahom príspevkov i ich štýlovou úrovňou. Paradoxom pri tom je fakt, že napriek tak všeobecne definovanej téme v zborníku nachádzame aj príspevky, ktoré svojím obsahom s ňou súvisia len asociatívne (napr. Opatrný, D.: *Apoštol Pavel a problematika šíření křesťanství v Malé Asii;* Duka, D.: *Svatý Pavel – apoštol pohanů či národů?*).

Zborník otvára rozsiahly príspevok Jaroslava Broža *Τέλος νόμου a interpretace Ř 9,30 – 10,10*. Autor sa v ňom snaží prostredníctvom detailnej exegetickej analýzy textu odpovedať na otázku, či Pavol vníma Krista ako „koniec zákona", alebo ako „cieľ zákona". Nejde pritom len o sémantický rozbor slovného spojenia, ale autor veľmi poctivo analyzuje celú problematiku v kontexte listu Rimanom ako celku so zvláštnym zohľadnením kap. 9 – 11 ako istej centrálnej časti posolstva listu. Jaroslav Brož sa na základe analýz prikláňa k názoru, že *telos nomou* je potrebné chápať vo význame Kristus ako cieľ zákona. Autor sa však nezdržiava len na určení významu syntagmy, ale snaží sa ukázať, ako sa jej idea odzrkadľuje v hermeneutike apoštola Pavla na príklade spôsobu citovania a interpretácie dvoch starozákonných textov v najbližšom kontexte slovného

spojenia (Lev 18,5 v Rim 10,5; Dt 30,12-14 v Rim 10,6-10). Listu Rimanom sa venujú aj ďalšie dva príspevky. Jan Roskovec v článku nazvanom *Kristova smírná oběť podle Ř 3,25* analyzuje expiačnú formulu, ktorú Pavol umiestnil v expozícii k prvej veľkej časti listu (kap. 1 – 11). Po predstavení gramatických a lexikálnych problémov samotného textu sa autor snaží ukázať, ktorý starozákonný text stojí v pozadí tejto pravdepodobne predpavlovskej formuly. Argumentuje, že Rim 3,25 je expiačnou výpoveďou založenou na reflexii Lev 17,11, čo ho následne vedie k uzáveru, že kľúčovým pojmom výpovede nie je expiácia (*^{h}ilastērion*), ale slovné spojenie *en tō$_i$ autou ^{h}aimati*. Aj ďalší príspevok sa venuje problematike citovania a interpretácie starozákonného textu v liste Rimanom. Miroslav Pacifik Matějka v prvej introduktívnej časti tohto článku približuje základné princípy Pavlovho používania starozákonných textov pri teologickej argumentácii. Neskôr, v nosnej časti príspevku, stručne opisuje priame citácie knihy proroka Izaiáša v Liste Rimanom. Trefne zvýrazňuje Pavlovo „kreatívne“ narábanie s gréckym starozákonným textom, i keď by sa pri niektorých prípadoch dalo polemizovať, či odchýlka v citáte od originálneho znenia LXX je skutočne dôsledkom Pavlovej intencionálnej zmeny alebo citovaním iného variantu gréckeho prekladu knihy proroka Izaiáša. Čitateľ po prečítaní tohto príspevku zostáva s pocitom „nedosytu“, pretože autorove analýzy zostávajú bez uzáverov, nakoľko autor namiesto záveru ponúka desaťriadkový citát S. Lyoneta. Knihe proroka Izaiáša v kontexte osoby apoštola Pavla sa venuje aj Gabriela Ivana Vlková, ktorá skúma vplyv tzv. druhej piesne o Pánovom služobníkovi (Iz 49,1-9a) na ponímanie osoby a diela apoštola Pavla. Analyzuje možný dosah tohto starozákoného textu na formovanie sa Pavlovho vlastného sebapochopenia i po-pavlovho Lukášovho obrazu prezentovaného v Skutkoch apoštolov. Na základe solídne vybudovanej analýzy dochádza k uzáveru (s. 218), že „Pavel, který se ve službě Bohu cele nasadil, zřejmě zakusil a uvěril, že Bůh mu pomáhá právě tak, jak to přislíbil služebníkovi v Iz 49.1-9a.“

V zborníku nachádzame aj dva príspevky, ktoré sa venujú výlučne problematike Pavlovej evanjelizačnej činnosti. Dominik Duka v stručnom príspevku argumentuje, že často používaný titul „apoštol pohanov“ nezodpovedá reálnemu významu Pavlovej misijnej činnosti, ktorá mala „nadnárodný“ charakter, prekonávala a búrala rozdiely spoločenské, kultúrne a náboženské, preto Pavlovi skôr patrí titul „apoštol národov“. Dominik Opatrný si zas kladie otázku, nakoľko Pavlova evanjelizačná činnosť zasiahla aj regióny Malej Ázie, konkrétne lokality Kappadócie a Pontu – Bithýnie. Autor vychádza z problému adresátov Prvého listu Petra, ktorý bol poslaný práve kresťanským obciam v týchto regiónoch, o ktorých evanjelizácii sa však Nový zákon vôbec nezmieňuje. Pri hľadaní odpovede na otázku, komu vďačia tieto obce za svoju evanjelizáciu, sa autor sústreďuje najmä na analyzovanie Pavlovej možnej misijnej činnosti v daných regiónoch. Nakoniec však prichádza k záveru, že nie je možné definitívne vyriešiť tento problém

a Pavlov prínos pri ohlasovaní evanjelia v Malej Ázii bol najpravdepodobnejšie nepriamy, prostredníctvom jeho spolupracovníkov.

Zaujímavú skupinu tvoria príspevky, skúmajúce obraz apoštola Pavla, ktorý sa vytváral či už počas jeho života, ale najmä po jeho smrti. Jiří Mrázek sa snaží analyzovať v príspevku nazvanom *Pavel po Pavlovi,* tie miesta z Nového zákona, ktoré by mohli byť vo väčšej či menšej miere polemikou s učením apoštola Pavla. Autor po analýze jednotlivých textov prichádza k uzáveru, že v nich nachádzame zmierlivú diskusiu s Pavlovými teologickými ideami i ich reinterpretáciu (List Jakuba); v Matúšovom evanjeliu argumentáciu týkajúcu sa rovnakých ideí, ale iným – nekompatibilným spôsobom; v Druhom Petrovom liste odkaz na Pavlovu kanonickú autoritu. Len v knihe Apokalypsy nachádzame nekompromisnú polemiku vo vzťahu k problému jedenia mäsa obetovaného modlám. Zostáva však nezodpovedané, či ide o kritiku namierenú priamo na apoštola Pavla. Predmetom príspevkov Jiřího Lukeša a Jana A. Dusa je percepcia Pavlovej osoby v poapoštolskom období Cirkvi. Prvý menovaný vo veľmi zaujímavom a solídne spracovanom príspevku skúma prezentovanie Pavla v progymnasmatách Skutkov Pavla a Tekly. Autor sa zameriava najmä na dva druhy progymnasmat, teda rečníckych cvičení ako súčasti antických literárnych diel, prosópoia a ekfrasis. Prvé je zamerané na predstavenie špecifického charakteru osoby a druhé na opis jej výzoru. V prípade apokryfného diela Skutkov Pavla a Tekly prosopoia je skomponovaná tak, aby zvýraznila apoštolskú hodnosť Pavla. Cieľom vonkajšieho opisu, ktorého jednotlivé časti porovnáva autor s ekfrasis iných antických literárnych diel, nie je predstaviť jeho ľudský výzor, ale metonymicky odzrkadliť dušu Pavla. Obidve progymnasmata teda charakterizujú Pavlovu osobu a zároveň tvoria uhol pohľadu čitateľa na Pavla a jeho činnosť. V článku Jana A. Dusa *Apoštol Pavel v listech Ignatia Antiochejského* je analyzovaný spôsob, ako Ignác Antiochijský nadväzuje na hlásanie a apoštolskú autoritu Pavla. V diele Ignáca, ktorý žil niekoľko desaťročí po Pavlovi, si môžeme všimnúť, ako sa postupne buduje kanonická hodnosť Pavla a jeho listov. Ignác sa ešte neodvoláva priamo na Pavla, ani nepoužíva citáty z jeho listov ako priame argumenty, hoci minimálne dvakrát Pavlove listy priamo cituje. Jedinou normou pre Ignáca zostáva Kristus a apoštola Pavla spolu s ďalšími apoštolmi Ignác chápe ako svojich predchodcov, na ktorých nadväzuje pri nasledovaní Krista a spravovaní Cirkvi.

Pomerne veľkú časť zborníka tvoria príspevky, ktorých cieľom je analyzovať vybraný teologický problém alebo motív v Pavlových listoch. Peter Cimala skúma motív slobody ako soteriologickú metaforu v Liste Galaťanom. Autor sa najskôr snaží pomerne podrobne definovať, čo je to metafora a následne na základe tohto hermeneutického predpokladu preskúmať *eleutheria* výpovede v Liste Galaťanom. Hoci autor kritizuje vágny prístup k problematike metafory v novozákonných štúdiách, sám stráca na istých miestach príspevku pevnú pôdu pod nohami, napríklad keď poníma metaforu ako skrátené prirovnanie, čomu

odporuje napríklad aj v článku neskôr prezentované Ricoueurovo ponímanie metafory. Za trefnejšiu považujem analýzu *eleutheria* výpovedí, ktorá preukázala silné ukotvenie motívu slobody nielen v soteriológii, ale aj kristológii, ekleziológii či etike. Autor prichádza k dôležitému uzáveru, že sloboda je atribútom nového statusu kresťanov, predstaveného v motíve synovstva. Soteriológia je v zornom uhle aj Pavla Větrovca, ktorý vo svojom príspevku poskytuje stručnú exegézu perikopy 2 Kor 5,11-21 so zameraním na paradox výpovede v. 21., stojacej zočivoči človeku, čo ťažko chápe Božie konanie (t.j. učinenie nevinného Krista hriechom) pre ospravedlnenie ľudí. Príspevok prezentuje zaujímavý interpretačný problém, škoda len, že autor necháva veľa nezodpovedaného. Podobné zameranie má príspevok Ladislava Heryána *Smíření jako křesťanský paradox u apoštola Pavla,* stručne analyzujúci novozákonné texty, a to najmä z listov apoštola Pavla, v ktorých sa nachádza termín „zmierenie" (katallassō). Paradox kresťanského zmierenia Heryán vníma v tom, že to nie človek sa zmieruje s Bohom, ale Boh zmieruje sám seba s človekom. Ladislav Tichý skúma termín *diathēkē* v listoch apoštola Pavla. Jadrom príspevku je analýza 8 vybraných textov, ktorá preukázala, že Pavol pozná a používa predmetný termín aj vo svetskom význame (testament), ale jednoznačne uňho dominuje význam náboženský – zmluva. Hoci v jednotlivých textoch má termín vlastné významové odtiene, spoločným významom je „to, čo Boh ponúka v priebehu dejín tým, ktorých si vyvolil". Vyvrcholenie Božieho vyvolenia, a teda aj zmluvy vidí, v Novej zmluve stelesnenej v osobe Ježiša Krista a v jeho účinkovaní. Zaujímavým príspevkom je *Pozdrav „milost a pokoj" jako hermeneutický kľúč k Pavlově interpretaci starozákonních proroctví* autorstva Oldřicha Svobodu. Zaujímavosť tohto príspevku spočíva v tom, že Pavlov tradičný pozdrav ako súčasť epištolárneho *praescriptio* neskúma na pozadí praxe antickej epistolografie, ale v kontexte starozákonného prisľúbenia milosti a pokoja. Je zaujímavé, že O. Svoboda poníma grécke *charis* vo svetle hebrejského *chesed.* Táto téza je však zároveň najslabším ohnivkom argumentačnej reťaze. Autor totiž len veľmi zbežne zdôvodňuje súvis *charis* s *chesed.* Napriek tomu je to veľmi originálny prístup k Pavlovmu pozdravu, ktorý si určite žiada detailnejšie spracovanie. Z môjho pohľadu rozhodne najoriginálnejším ale aj čitateľsky najnáročnejším príspevkom v recenzovanom zborníku je článok *Prorocký fenomén a tradice Ježíšových slov v listech apoštola Pavla.* Autorka sa zaoberá dvoma teologickými problémami. Po prvé, nakoľko sa tradícia Ježišových slov, teda výpovede historického Ježiša, odzrkadľuje v listoch apoštola Pavla. Je to stále aktuálny problém, keďže Pavol nepochybne vychádza z Ježišovej kerygmy, ale nemal žiaden osobný kontakt s historickým Ježišom. Autorka si do istej miery kladie otázku, či napríklad Pavlove slová, *„toto vám hovoríme podľa Pánovho slova",* sú odkazom na tradíciu slov historického Ježiša. Po druhé, autorka sa snaží preskúmať, nakoľko Pavol poníma svoju osobu a činnosť vo svetle prorockého fenoménu. Autorka Mireia Ryšková ukazuje, že Pavol svoje povolanie chápe ako povolanie k prorockej činnosti, ktorá sa vyjadruje v autorite Božieho slova, a teda

v tom, že skrze neho hovorí Boh, resp. Ježiš Kristus. Tieto dva problémy autorka skúma vo vzájomnom súvise, čo vidieť najmä pri exegetickej analýze vybraného textu 1 Sol 4,15nn. M. Ryšková prichádza k uzáveru, že slovné spojenie „Pánovo slovo“ u Pavla plní tú istú funkciu ako *dᵉbar JHWH* alebo idiom „toto hovorí Pán“ u starozákonných prorokov. Je teda vovedením do proroctva, ktoré Pavol používa na to, „aby překonal mezeru mezi kérygmatem a odpovědí na aktuální otázky.“ Proroctvo sa pre Pavla stáva dôležitým zdrojom nového poznania zakotveného vo viere v Krista.

Na záver recenzie môžem teda skonštatovať, že zborník je veľmi bohatý na rôznorodé príspevky. Mnohé z nich (napr. D. Duka; D. Opatrný; G. I. Vlková) môžu slúžiť ako vhodný doplnkový materiál pre študentov teológie. Ďalšie (J. Brož; J. Roskovec; P. Cimala) sú dôležitým prínosom pre hlbšie poznanie Pavlovho teologického myslenia. A niektoré (M. Ryšková; J. Lukeš) z nich predstavujú nové originálne výskumy nielen v perspektíve domácej, ale dokonca aj medzinárodnej teologickej spisby. Zborník je teda hodnotnou publikáciou s výrazným prínosom pre lepšie poznanie osoby a diela Apoštola národov.

Branislav Kľuska

Anglická verzia AnaBiDeut

S radosťou oznamujeme, že Analytická bibliografia ku Knihe Deuteronómium (AnaBiDeut) má teraz aj anglickú verziu. Momentáne je možné zvoliť medzi pôvodným nemeckým a novým anglickým vydaním databázy. V anglickej verzii sú nápisy, priečinky na hľadanie, úvod do AnaBiDeut, ako aj pomocné texty v anglickom jazyku. Na ich používanie boli vytvorené aj doplňujúce pomôcky.

AnaBiDeut je voľne prístupná databáza vedeckej literatúry z oblasti výskumu Knihy Deuteronómium (knižné tituly, články, internetové príspevky). Jej adresa je www.univie.ac.at/anabideut<http://www.univie.ac.at/anabideut>.

AnaBiDeut je interaktívnou databázou. Po zvolení jedného z troch spôsobov vyhľadávania sa možno dopracovať k hľadanému titulu alebo vytvoriť zoznam nájdených titulov. Všetky nájdené tituly a rovnako aj vytvorené zoznamy sa dajú preniesť a uložiť do vlastného počítača.

Aj pri čiastočnom zadaní titulu dokážeme nájsť jeho plné znenie. Hľadať sa dajú jednotlivé príspevky, no možné je aj hľadanie podľa zvolených miest v Knihe Deuteronómium (ale aj niektoré podobné pasáže v ostatných biblických knihách). Databáza umožňuje aj tematické hľadanie podľa špecifických termínov typických pre Knihu Deuteronómium a poskytuje aj možnosť hľadania podľa kategórií, ako napr. „textová kritika“, „staroveký Blízky východ“, „dejiny“ a pod.

1. januára 2010 sa v databáze nachádzalo 11 572 titulov od 5037 autorov, ako aj 21 399 rozdielnych údajov o kapitolách a veršoch.

AnaBiDeut vytvorili Georg Braulik (Viedeň) a Norbert Lohfink (Frankfurt nad Mohanom). Neustále ju rozvíjajú v spolupráci s Miroslavom Varšom. Všetky práva vlastní Viedenská univerzita.

Bližšie informácie sú dostupné na stránke www.univie.ac.at/anabideut<http://www.univie.ac.at/anabideut> v časti „o AnaBiDeut“.

Miroslav VARŠO

20. kongres Medzinárodnej organizácie pre štúdium Starého zákona

Po troch rokoch sa opäť konal kongres Medzinárodnej organizácie pre štúdium Starého zákona (IOSOT), tentoraz v poradí už jubilejný, dvadsiaty. Uskutočnil sa v dňoch 1. - 6. augusta 2010 na Univerzite v Helsinkách vo Fínsku. Ako je to zvykom, súbežne s týmto podujatím prebiehali aj kongresy ďalších príbuzných organizácií: IOTS (International Organization for Targumic Studies), IOSCS (International Organization for Septuagint and Cognate Studies), IOQS (International Organization for Qumran Studies) a IOMS (International Organization for Masoretic Studies).

Na čele organizačného tímu bola prof. Raija Sollamo z Univerzity v Helsinkách, ktorá uplynulé tri roky viedla organizáciu IOSOT a ktorá aj predniesla úvodnú prednášku kongresu s názvom „Prečo opäť technika prekladu a doslovnosť? Preklady absolútneho infinitívu v Septuaginte v Jeremiášovom texte“. Počas otváracieho ceremoniálu vystúpil aj sekretár IOSOT-u Arie van der Kooij, ktorý vo svojom príspevku zhrnul už šesťdesiatročnú históriu tejto organizácie.

Ako obvykle, program kongresu tvorili viaceré súbežne prebiehajúce sesie. Tematika prednesených príspevkov bola veľmi bohatá, predsa však dominovali témy, ktoré súvisia s odbornou profiláciou samotnej Helsinskej univerzity, napr. témy z oblasti semitskej a gréckej filológie, archeológie Blízkeho východu či histórie biblického textu a literárnych tradícií. Veľmi dobre zastúpená bola predovšetkým „kumránska“ sekcia, kde zazneli veľmi kvalitné a podnetné príspevky.

Aj slovenská biblistika mala tentoraz na kongrese svojho aktívneho zástupcu – Jozef Tiňo predniesol v sekcii venovanej perzskému a helenistickému obdobiu svoj príspevok s názvom „Knihy kroník verzus Enneateuch“.

Tento kongres opäť ponúkol vynikajúcu príležitosť oboznámiť sa s najnovšími trendmi v oblasti starozákonných biblických štúdií, byť svedkom aktuálne prebiehajúcich odborných diskusií a dostať sa do kontaktu s renomovanými odborníkmi. Nasledujúci kongres v roku 2013 sa bude konať na univerzite v nemeckom Mníchove.

Milan SOVA

Biblické žalmy vo svetle ugaritskej poézie[1]

Vydaním *Ugaritských náboženských textov* (O. Stehlík, Vyšehrad, 2003) sa konečne dostal aj do rúk našich čitateľov veľký kultúrny poklad starokanaánskej a severosemitskej literatúry. Veď o jej význame pre biblické štúdia sa vedelo už od r. 1929, keď sa v lokalite Ras Šamra odkryli pozostatky veľkého mesta Ugarit a francúzsky orientalista Virolleaud vyslovil domnienku, že za neznámym jednoduchých klinovým písmom sa skrýva akýsi semitský jazyk (*Syria*, X, s 304n). Po jeho rýchlom rozlúštení (Bauer-Dhorme-Virolleaud) sa vynorili ďalšie zarážajúce podobnosti a paralely medzi poéziou ugaritských mýtov a biblickou poéziou, čo vyvolalo mnohé otázky o vplyve kanánskej literatúry pri formovaní Biblie.

Boli to hlavne dve paralelné miesta, ktoré boli podnetom pre diskusie medzi biblistami a orientalistami a viedli k vytvoreniu hebrejsko-ugaritskej komparatívnej metódy:

KTU 1.5i (1) *kmhṣ.ltn.bṯn.brḥ* (2) *tkly.bṯn. ʿqltn* (3) *šlyt.d.šbʿt.rʾašm* Keďže si rozdrvil *Ltn*, hada vinutého, Skoncoval si (s) hadom skrúteným. (S) tyranon, ktorý (má) sedem hláv.	Iz 27,1+ Ž 74,14a עֵל לִוְיָתָן נָחָשׁ בָּרִחַ וְעַל לִוְיָתָן נָחָשׁ עֲקַלָּתוֹן אַתָּה רִצַּצְתָּ רָאשֵׁי לִוְיָתָן Leviatana, unikajúceho hada, Leviatana, skrúteného hada. Rozdrvil si hlavy Leviatana.
KTU 1.4.vii (29) *qlh.qdš[.]bʿl[.]ytn* (31) *qlh.qs[š.yt]r. ʾrṣ* Hlas svoj svätý Baal vydal, hlas jeho svätý otriasa zemou.	Ž 29, 3.8a קוֹל יְהוָה עַל־הַמָּיִם... הִרְעִים יְהוָה קוֹל יְהוָה יָחִיל מִדְבָּר Hlas PÁNOV nad vodami... zahrmel PÁN... Hlas PÁNOV otriasa púšťou...

[1] MUDROŇ, Jaroslav: *Biblické žalmy vo svetle ugaritskej poézie.* [Diplomová práca] / Jaroslav Mudroň. – Trnavská univerzita v Trnave. Teologická fakulta. Katedra biblických a historických vied. – Školiteľ: SSLic. Ing. Peter Dubovský SJ, ThD. Komisia pre obhajoby: Katolícka teológia. – Stupeň odbornej kvalifikácie: Bakalár základov kresťanskej filozofie a katolíckej teológie. – Bratislava : TFTU, 2010, 58 s.

Prvú paralelu si všimol Virolleaud (*Sýria*, XII, s. 357; XV, s. 308), avšak bez vyvodenia nejakých záverov ohľadom biblického textu – sústredil sa výlučne na filologickú analýzu postavy *Ltn*/Leviatana. Celkom inak si počínal americký biblista Ginsberg, ktorý na kongrese orientalistov (Rím, 1935), odvolávajúc sa na druhú paralelu, označil celý Žalm 29 za „kanaánsky". Podľa neho tento kanaánsky žalm zostal „zjahvizovaný" a včlenený do izraelskej liturgie (*Atti del XIX Congresso*, s. 472n). V línii Ginsberga šli viacerí biblisti, ako Albright, Gaster, Cross a. i., z ktorých sa rozsahom práce zvlášť vyníma Mitchell Dahood.

Dahood si vzal za cieľ systematicky využiť nové poznatky z ugaritských výkumov a aplikovať ich na nejasné miesta biblickej poézie, konkrétne na žalmy, v ktorých sa často objavujú ťažko zrozumiteľné výrazy a väzby (*Psalms III*, 1970, s. XXV). Napríklad takou nejasnou konštrukciou je predložka עֲלֵי v Ž 32,5b: אָמַרְתִּי אוֹדֶה עֲלֵי פְשָׁעַי לַיהוָה.

Slovenský preklad (ako aj mnohé inojazyčné) túto predložku vypúšťa: „Povedal som si: »Vyznám PÁNOVI svoju neprávosť.«" Dahood však, opierajúc sa o ugaritské texty, opravuje tento tradičný preklad na verziu: „Povedal som: »Vyznám, ó, Najvyšší, môj hriech, ó Jahve!«." (*Psalm I*, 1966, s. 322). Postupuje tak na základe trojakého kľúča: vo svetle ugaritskej gramatiky, ugaritskej lexiky a foriem ugaritskej poézie.

Ugaritská gramatika pozná tzv. *lamedh vocativum*, napr. *šm'. **l**aliyn b'l* „Počuj, **ó,** Víťazný Baal!" (KTU 1.4.v.59), a keď Izraeliti preberali mýtické hymny od Kanaánčanov, mohli predsa zameniť *laliyn b'l* za ליהוה „ó Jahve!". Dahood aplikuje do svojej Gramatiky Žaltára (*Psalms III*, s. 370n) aj mnohé ďalšie poznatky z ugaritskej gramatiky: pozostatky pádových koncoviek; enklitické *mem*; *beth* a *lamedh* vo význame „od, z"; emfatické *kaph*; *yod vocativum*; mnohoraké vyjadrenie času deja pri použití foriem *qtl* a *yqtl*.

Vo svetle ugaritskej lexiky môžeme ďalej v problematickej predložke עלי vidieť ugaritské homofónne slovo *'ly* „najvyšší" (KTU 1.16.iii.6), pokladajúc celý výraz za oslovenie: עֲלֵי „ó, Najvyšší!". Podobne navrhuje Dahood pozmeniť v desiatkach prípadov tradičné významy hebrejských slov podľa slovnej zásoby z tabuliek z Ras Šamry – zvlášť, ak ide o *hapax legomenon* (*Psalms I*, s. 114, 137, 232, 277 a i.).

Tretím a najdôležitejším kľúčom Dahoodovej revízie je forma ugaritskej poézie, ktorá sa vyznačuje veľkou symetriou (A + B + C // A' + B' + C') a vytváraním párových slov (A // A' ; A... A'; A + A'). Biblická poézia tiež pozná tieto básnické techniky, hoci sa ich nie vždy verne pridŕža. V Ž 32,5b dosahuje Dahood istú symetriu, identifikujúc spomínané oslovenia: „..., ó, Najvyšší, ..., ó, Jahve!" Súčasne tieto oslovenia vytvárajú paralelnú dvojicu (A // A'). Ďalšie dva výrazy: „vyznám" a „moja neprávosť" podľa zásad symetrie nemajú odpovedajúcu dvojicu.

Ugaritská poézia (ako aj staroegyptská a i.) pozná techniku elipsy – vypustenia istého vetného člena. V našom prípade akoby sa vypustil predmet

prvého a prísudok druhého člena: „Povedal som: »Vyznám (moju vinu), ó, Najvyšší, (vyjavím) môj hriech, ó, Jahve!«."

Zarážajúce pri tomto treťom kľúči je, že niektoré používané slovné páry majú svoje presné ekvivalenty v ugaritskej poézii, napr. páru עֹז // שָׁלוֹם (Ž 29,11) odpovedá spojenie *šlm* // *'zz* (KTU 55:5-6). Dahood sa stal hlavným protagonistom vyhľadávania takýchto hebrejsko-ugaritských paralelných slov. V troch vydaniach *Ras Shamra Parallels* (1972, 1975, 1981) klasifikoval 1019 slovných paralel, pričom niektorým párom odpovedajú viaceré miesta výskytu v Biblii – 922 miest pochádza z Knihy Žalmov.

Ale ani jeden metodologický kľúč Dahoodovej komparatívnej analýzy nezostal bez vážnej kritiky neskorších odborníkov. Miller a Emerton spochybňujú skutočný prípad výskytu *lamedh vocativum* v hebrejskej Biblii ako aj iných gramatických javov ugaritčiny (*Ugarit and the Bible*, s. 61n).

Pri využití ugaritskej lexiky možno Dahoodovi zasa vyčítať nekonzekventný postup (עלי prekladá raz ako predložku „nad", „pred", „od", inokedy ako príslovku „blízko" alebo prívlastok „najvyšší") a čerpanie z nepresných prekladov a poškodených tabuliek.

Hlavným odporcom Dahoodovho tretieho kľúča paralelných slov je Oswald Loretz, ktorý upozorňuje, že základnou štruktúrou staroorientálnej poézie nie sú páry slov, ale celý verš – *colon* (*Psalmstudien: Kolometrie...*, 2002, s. 4n). Preto vyhľadávanie samotných slovných párov nemusí viesť k želateľnému cieľu komparatívnej metódy.

Podobne aj výskumy Loewenstamma a Avishura z Hebrejskej univerzity svedčili o jednostrannosti Dahoodovho prístupu a domáhali sa včleniť do komparatívnej metódy aj porovnania s akkadskou a fenickou literatúrou. Podľa nich pri formovaní Biblie nedošlo len k jednoduchému prebraniu a zjahvizovaniu kanaánskej poézie, ale skôr k autentickému „pokračovaniu kanaánskej literatúry, ktorej prvé etapy sú predstavené v ugaritských textoch" (*Studies in Hebrew and Ugartic Psalms*, 1994, s. 34).

Možno súhlasiť s tvrdením Loretza a Avishura, že biblické žalmy obsahujú na mnohých miestach citáty z iných, nám neznámych poetických diel, izraelských aj neizraelských; a ugaritské texty práve ponúkajú pohľad do tých najspodnejších vrstiev, kde sa hebrejská Biblia stretáva s mimobiblickou literatúrou.

Jaroslav MUDROŇ SJ

Contents

Treaties

Jozef JANČOVIČ
Aronide and levite priests 1-13
Július PAVELČÍK
Parable of treasure in the field. Gospol of Thomas, Logion 109 14-55

Abstracts and reviews 56-65

Communications and references 66-70