

Mojžišova príhovorná modlitba v Ex 32

Sidonia Horňanová

Úvod

V Druhej Mojžišovej knihe sa uvádzajú štyri príhovorné Mojžišove modlitby (v 32,11-13; 32,31-34; 33,12nn a 34,8-9). Mojžišov príhovor sa začína v Ex 32, pokračuje v 33. kapitole a napokon vrcholí v 34. kapitole. Motív Mojžišovho príhovoru sa stal dominantným až v neskoršom rozvinutí príbehu v Ex 32 a tiež v Dt 9¹. Tento príspevok sa bude zaoberať iba výkladom prvých dvoch príhovorov Mojžiša v 32. kapitole, v ktorej je centrálnou témou Božieho odpustenia v kontexte viny a trestu.

Okrem komentárov ku Knihe Exodus sú dostupné aj štúdie, ktoré sa podrobne zaoberajú dejinami interpretácie rozprávania v Ex 32–34², alebo otázkou funkcie dialógov, resp. funkcie príhovorných modlitieb v rozprávaní Ex 32–34, alebo problematikou „dynamiky príhovornej modlitby“³.

1. Literárno-historicko-kritické poznámky k Ex 32

Ex 32 je súčasťou rozsiahlejšej literárnej kompozície, ktorá zahŕňa aj kapitoly 33 a 34. Kým v 32. kapitole je centrálnou myšlienkou Božieho odpustenia, v 33. kapitole je hlavnou myšlienkou Božej prítomnosti a v 34. kapitole zasa istota Božieho odpustenia. Všetky tieto motívy sú navzájom prepojené a nadväzujú na seba: Božia prítomnosť uprostred hrišneho ľudu

¹ CHILDS, Brevard S.: *The Book of Exodus : A Critical, Theological Commentary*. Philadelphia : The Westminster Press, 1974, 561.

² SUOMALA, Karla R.: *Moses and God in Dialogue*. Exodus 32-34 in Postbiblical Literature. New York : Peter Lang Publishing, 2004, 5. Suomalová zámerné nepoužíva pojem modlitba, ale dialóg. Robí tak z toho dôvodu, že pojem „modlitba“ nie je prítomný v literárnom podaní Ex 32–34, a tiež preto, že nie je jednoznačne zadefinované, čo je modlitba v hebrejskej Biblii.

³ WIDMER, Michael: *Moses, God and Dynamics of Intercessory Prayer : A Study of Exodus 32-34 and Numbers 13-14*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2004. Ide o publikovanie rozšíreného znenia dizertačnej práce.

priamo súvisí s neposlušnosťou Izraela, ktorá je predmetom 32. kapitoly, a tiež súvisí s istotou Božieho odpustenia, ktorá je hlavnou témou 34. kapitoly. Iným spoločným zjednocujúcim motívom literárnej kompozície Ex 32–34 je Mojžišov príhovor za ľud (32,11nn; 32,30nn, 33,12nn a 34,8nn)⁴.

V podstate existujú dva zásadné prístupy k 32. kapitole, ktorá je súčasťou väčšieho literárneho celku: Ex 32–34. Prvý prístup zdôrazňuje jednotu podania, zatiaľ čo druhý prístup poukazuje na jej nejednotnosť.

Prvý prístup, ktorý zdôrazňuje integritu rozprávania, no zároveň počíta s rôznymi zdrojmi a rozšíreniami v texte, predstavuje kánonický prístup Childsa:

Kapitoly Ex 32–34 boli usporiadané do kompozičného celku na jednom z finálnych stupňov vývoja Knihy Exodus. Boli umiestnené do teologického rámca hriechu a odpustenia. Ex 32 rozpráva o prestúpení zmluvy, Ex 34 sa týka jej obnovenia. Tieto kapitoly sú spojené dokopy sériou motívov, ktoré boli šikovne vpletené do jednotného celku.⁵

Druhá skupina vykladačov sa zasa domnieva, že rozprávanie pozostáva z mnohých fragmentárnych prúdov tradícií, medzi ktorými jestvujú aj napätia; tieto tradície sa najčastejšie pripisujú Jahvistovi (J) a Elohistovi (E), pričom bádatelia nie sú zjednotení v tom, ktorý prameň stojí v pozadí jednotlivých textov. Zasa iná skupina vykladačov sa domnieva, že v pozadí textu treba hľadať rôzne tradície, ktoré sa však nedajú bližšie identifikovať.

Ako príklady literárnej nesúdržnosti textu Ex 32 možno uviesť napríklad tieto skutočnosti: Vo v. 14 sa spomína odpustenie, ktoré Boh preukázal izraelskému ľudu na základe Mojžišovho príhovoru (vv. 11nn). Dosiadnuté Božie odpustenie vo v. 14 však nie je v súlade ani s potrestaním okolo tritisíc mužov (vv. 25nn), ani s odmietavým Božím postojom (vo vv. 33nn) ako reakciou na druhú príhovornú Mojžišovu modlitbu; k tomu sa ešte spomína dvojitý trest v podobe vody, ktorú dal Mojžiš piť ľuďom (v. 20), a rany (v. 35). Aj to sú dôvody, prečo sa text Ex 32,7-14 pokladá za neskorší deuteronomistický dodatok a Ex 32,25-29 za nezávislú tradíciu podstatne z neskoršieho obdobia⁶.

⁴ Ďalšie zjednocujúce témy v Ex 32–34 sú napríklad tieto: dosky zákona – ich vydanie, rozbitie a obnovenie. Ako červená niť sa kapitolami 32–34 tiahne motív Božieho trestu a odpustenia (32,10nn.14.34; 33,3.19; 34,6.14).

⁵ CHILDS, *The Book of Exodus*, 557-558.

⁶ CHILDS, *The Book of Exodus*, 558.

Tiež sa vedú diskusie o vzťahu medzi Ex 32 a 1 Kr 12,25-33 (porov. Ž 106,19-20; Oz 8,5).⁷ Je evidentná súvislosť medzi perikopou Ex 32 a príbehom o izraelskom kráľovi Jarobeámovi, ktorý dal zhotoviť dve zlaté tel'atá v Bételi a Dane. Plurálová forma „bohovia“ vo výroku, „Izrael, toto sú tvoji bohovia, ktorí ťa vyviedli z Egypta“, sa veľmi dobre hodí do kontextu 1 Kr 12. Z tohto dôvodu sa Ex 32 pokladá za neskoršiu interpoláciu v pentateuchálnom podaní, ktorá bola vytvorená deuteronomistom ako polemika proti politike izraelského kráľa Jarobeáma, ktorý dal urobiť býčkov na kultické uctievanie.⁸ Je pravdepodobné, že tradícia o kultickom odpadnutí Izraela bola neskôr pretransformovaná do polemiky proti Jarobeámovi.

Väčšina bádateľov považuje verše 1-6, 15-20 a verš 35 za pôvodné. Pôvodný text bol neskôr rozšírený dvomi podaniami: už spomínaným deuteronomistickým textom vo vv. 7-14; k tomuto rozšíreniu pravdepodobne došlo v kontexte pôvodného príbehu práve z toho dôvodu, že paralelný text Mojžišovej príhovornej modlitby v Deuteronomíu obsahuje inú postupnosť udalostí (porov. Dt 9,25nn)⁹. Druhé rozšírenie vo veršoch 25-29nn obsahuje nezávislú tradíciu, ktorá vybočuje z pôvodného zámeru rozprávania¹⁰ a ktorá bola zasadená do polemiky proti zástancom áronovského kňazstva¹¹ pravdepodobne v čase vlády Jarobeáma I¹².

⁷ NOTH, Martin: *Exodus : A Commentary*. Philadelphia : The Westminster Press, 1962, 246. CHILDS, *The Book of Exodus*, 558-562.

⁸ CHILDS, *The Book of Exodus*, 560. Podľa Childsa bol deuteronomistický redaktor závislý od už existujúceho príbehu, ktorý prispôbil tak, aby zapadol do neskoršej polemiky proti Jarobeámovi.

⁹ Mojžišov príhovor v Dt 9 nasleduje potom, ako Mojžiš zostúpil z vrchu a videl hriech ľudu. Podanie v Ex 32 sa v detailoch líši od Dt 9, čo naznačuje predeuteronomistickú redakciu Ex 32. CHILDS, *The Book of Exodus*, 560.

¹⁰ CHILDS, *The Book of Exodus*, 559.

¹¹ FRETHEIM, Terence E: *Exodus. Interpretation : A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville : John Knox Press, 1991, 280.

¹² Pri tých častiach biblického textu, ktoré sa týkajú vzťahu levitov a Árona, je otázne, či Ex 32 je reakciou proti politike Jarobeáma, ktorý vystriedal levitských kňazov svojimi vlastnými kňazmi (tak Lehming), alebo verše 25-29 treba brať ako nezávislú tradíciu, ktorá bola v čase Jarobeáma následne vnesená do polemiky proti Áronovi (tak Genneweg). Childs sa prikláňa k druhej alternatíve. CHILDS, *The Book of Exodus*, 561.

2. Mojžišova prvá prihovorná modlitba (Ex 32,7-14)

Mojžiš ju predniesol na vrchu po tom, ako mu Boh oznámil, že Izraeliti si zhotovili zlaté teľa. V Božej reči k Mojžišovi je použitá druhá osoba: „tvoj“ ľud; „Ty“ si ich vyviedol. Za touto formuláciou možno vidieť dôraz na Mojžišovu vodcovskú úlohu alebo dôraz na zodpovednosť Mojžiša vo vzťahu k tým, ktorých vyviedol z Egypta¹³, čo však neznamená, že by Boh zvalil vinu a zodpovednosť za to, čo sa stalo, na Mojžiša: „Boh tu určil Mojžišovi zodpovednosť zaoberať sa hriechom ľudu, s ktorým sa tak tesne identifikoval.“¹⁴

Podľa Childsa použitie druhej osoby je reakciou Boha na pokrik ľudí vo v. 4: „...toto sú tvoj bohovia, ktorí ťa vyviedli z egyptskej krajiny“. Zmluva bola zrušená, Izrael teda už nie je Božím ľudom. Usvedčujúci dôkaz zničenia Izraela je vložený priamo do úst ľudí, do slov, ktoré povedali (*vajjómru*): „toto sú tvoji bohovia...“¹⁵ Izraeliti nielenže odpadli od Hospodina, aj zhrešili slovami, pričom sa doslova cituje výrok ľudu vo v. 4. Tým, že Boh opakuje slová ľudu, jeho žaloba sa ešte zväčšuje¹⁶. Deuteronomistická redakcia k tomu pripojila aj hodnotiaci komentár vo v. 9, v ktorom sa zdôrazňuje sklon izraelského ľudu k hriechu: „Videl som tento ľud, že je to tvrdošijný ľud (עַם-קָשָׁה-עֲרֵךְ הָאֵל).“¹⁷

„Preto ma teraz nechaj“ (וְעַתָּה הִנֵּיחָה לִּי). V tomto Božom výroku je použitá dlhá forma imperatívu, ktorá odráža „slušné spôsoby“¹⁸. Je to jediné miesto v Starej zmluve, keď objektom slovesa *n-v-ch* je Boh¹⁹.

„Nechaj ma...“. Na prvé počutie by sa mohlo zdať, že Boh chce v izolácii, osamote pretrpieť bolesť, ktorú mu Izrael spôsobil. V skutočnosti však ide o rétorický spôsob reči, ktorou Boh pozýva Mojžiša k prihovornej modlitbe. Najprv Boh oznámil Mojžišovi, čo sa chystá urobiť, a zároveň pozýva proroka k tomu, aby sa prihováral za ľud. S niečím podobným sa

¹³ NOTH, *Exodus*, 248.

¹⁴ STUART, Douglas: *The New American Commentary*. Volume 2. Exodus. Nashville : Broadman&Holman, 2009, 666.

¹⁵ CHILDS, *The Book of Exodus*, 567.

¹⁶ SUOMALA, *Moses and God in Dialogue*, 23.

¹⁷ V tomto príspevku sú vedľa hebrejského textu použité citáty zo slovenského evanjelického a. v. prekladu Písma svätého z roku 1978.

¹⁸ SUOMALA, *Moses and God in Dialogue*, 23.

¹⁹ SUOMALA, *Moses and God in Dialogue*, 23.

stretáme aj u proroka Ámosa: Po prorokových videniach, v ktorých Boh ohlasuje úmysel potrestať Izrael, nasleduje príhovor proroka ako odpoveď (Am 7,1-6).

Boh oznamuje tri veci, ktoré sa chystá urobiť Izraelu (v. 10): Vzplanie hnevom proti ľudu, vyhubí ho a vytvorí nový národ prostredníctvom Mojžiša: „Preto ma teraz nechaj, nech vzplanie môj hnev proti nim a vyhubím ich; teba však učiním veľkým národom“ (וַיַּחֲרֹ־אֲפִי בָהֶם וְאֶכְלָם וְאֵשְׁתָּה אוֹתָךְ לְגוֹי גָּדוֹל). Osobný sľub Mojžišovi, že ho urobí „veľkým národom“ (porov. Nu 14,12), doslovne nadväzuje na Boží sľub daný kedysi Abrahámovi (Gen 12,2), a preto „dáva Mojžišovi najsilnejší dôvod na to, aby počítal s hrozbou“²⁰.

Boh dáva do výhľadu tie najťažšie predstaviteľné tresty, ale súčasne ich podmieňuje slovami „nechaj ma“ (הַנִּחָה לִּי), ktorými necháva pootvorené dvere pre príhovor proroka (porov. Ž 106,23 a Jer 18,20). Do istej miery „potrebuje“ Mojžišovo dovolenie, aby mohol ľud zahubiť.

Mojžiš odpovedal na Božie ohlásenie súdu nad Izraelom tak, ako to Boh očakával – prihovára sa za ľud²¹. „...Mojžiš sa snažil obmäkčiť Hospodina“ (וַיַּחֲלֵ נֹשֶׁה אֶת־פְּנֵי יְהוָה) – je tu použité sloveso חלה, ktoré v paale má význam „byť slabý“. Aj keď je zřejmé, o čo ide v tomto výroku, o presnom význame slovesa *ch-l-h* v pieli sa diskutuje²². Výraz *chlh p'ním* sa v pieli vyskytuje viackrát práve v kontexte prosebných modlitieb (1 Kr 13,6; 2 Kr 13,4; Jer 26,19 ai.)²³.

V súvislosti s interpretáciou Mojžišových príhovorných modlitieb treba brať do úvahy aj texty, v ktorých nachádzame dôležitú formuláciu „stáť v trhlíne“ (עָמַד בַּפְּרִיץ לְפָנָיו). V Ez 22,30 čítame: „Keď som hľadal aspoň jedného muža spomedzi nich, schopného vystavať múr a postaviť sa do trhlíny pred moju tvár za krajinu, aby nebola zničená, nenašiel som ho.“²⁴ Alebo v Ž 106,23 sa hovorí: „Povedal vtedy, že ich vyplieni, keby si Mojžiš, Jeho

²⁰ CHILDS, *The Book of Exodus*, 567.

²¹ Z formálneho hľadiska Mojžišova modlitba pripomína žalospevy (Ž 13,3-4; 79,9-10).

²² WIDMER, *Moses, God and Dynamics of Intercessory Prayer*, 107. Význam חלה v pieli je: urobiť slabým, obmäkčiť, zmierniť, uchlácholiť. Cassuto tento pojem spája so snahou upokojiť alebo utíšiť nahnevaný výzor.

²³ V paralelnom texte v Dt 9,9.18.25 Mojžiš predtým, než prosil za ľud, 40 dní nič nejedol a nepil. Prax pôstu môže tíšiť Boží hnev. V Dt 9,12 čítame, že Mojžiš sa modlil k Bohu, aby „nezahubil ľud“ (v Ex 32 je napísané, aby „obmäkčil“ Boha).

²⁴ Porov. Ez 13,5: „Nevstúpili ste do trhlín a nepostavili ste múr okolo domu Izraela, aby obstál vo vojne v deň Hospodinov“.

vyvolený, nebol stal do trhliny pred Ním, a odvrátil hnev od Jeho vyhubenia“. Obidva biblické texty sú nápomocné pri pochopení Mojžišových príhovorných modlitieb²⁵. Najmä Ezechielove proroctvo ukazuje, že Hospodin očakáva, že prorok sa bude prihovárať za ľudí, a tým ich ochráni od Božieho hnevu²⁶. Státie v trhlíne bolo dôležitou súčasťou prorockého povolania²⁷. V podstate prorok v Izraeli mal dvojitú úlohu: prihovárať sa za ľud (t. j. stáť v trhlíne) a napomínať ľud – volať ho k zmene zmysľania a následne života (t. j. upozorňovať na trhliny, a tak budovať múr, ktorý odolá Božiemu hnevu)²⁸.

Mojžiš vo svojom príhovore predkladá tri argumenty, prečo by Boh mal ušetriť Izrael – z nich prvé dva dôvody sú uvedené opytovacím zámenom „prečo“ (*lamá*), ktoré je často prítomné v žalospevoch.

Prvý dôvod: rozumnosť Božej vôle (v. 11) – Boh len nedávno vyslobodil ľud, aký zmysel by potom malo vyvedenie z Egypta, ak Boh zničí Izrael? Tento argument obsahuje jemné láskavé pripomenutie, že Izrael je Božím ľudom²⁹: Prečo vzplanul Tvoj hnev, Hospodine, proti Tvojmu ľudu...“ (לָמָּה יִהְיֶה יַחֲרָה אַפְּךָ בְּעַמֶּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכַח גְּדוֹל וּבִיד חֲזָקָה)

Druhý dôvod: Božia reputácia (v. 12)³⁰. – Čo na to povedia susedné národy? Boh vyslobodil Izrael, aby ostatné národy poznali, že Hospodin je Bohom. Čo si však národy pomyslia, ak Boh zničí Izrael? Ako by si Egyptania

²⁵ WIDMER, *Moses, God and Dynamics of Intercessory Prayer*, 106.

²⁶ Tento rozmer prorockej služby podrobne rozoberá WIDMER, *Moses, God and Dynamics of Intercessory Prayer*, 103-106. Obraz pochádza z vojenských pomerov. Mestá bývali opevnené, aby sa do nich nedostal nepriateľ zvonka. Prorok stojí v trhlíne steny, aby ľudí nezasiahol Boží deštrukčný hnev. Hriech Izraela spôsobil trhliny v múre a tiež vyvolal Boží hnev. Budovať nedobytný múr znamenalo žiť v správnom vzťahu s Bohom. Schroeder navrhol vysvetlenie, že Boží hnev nie je namierený proti tomu, čo stojí v trhlíne, ani nie je pohľtený tým, čo stojí v trhlíne, takže prorok nie je zástupným objektom Božieho hnevu namiesto Izraela; je skôr predstaviteľom Božieho ľudu, ktorý vyplní trhlinu a odvráti Boží hnev. In WIDMER, *Moses, God and Dynamics of Intercessory Prayer*, 104.

²⁷ RAD von, Gerhard: *Old Testament Theology : The Theology of Israel's Prophetic Traditions*. Volume II. San Francisco : Harper & Row, Publishers, 1965, 230.

²⁸ RAD von, *Old Testament Theology*, 430. Podrobne je táto problematika analyzovaná vo von Radovej Starozmluvnej teológii na s. 285-287 a 429-431.

²⁹ CHILDS, *The Book of Exodus*, 568.

³⁰ O Božej reputácii nájdeme podobnú poznámku v Mojžišovom príhovore v Nm 14,13-17. Rétorická otázka o Božej reputácii medzi národmi je použitá aj v Ž 79,10; Ž 115,2 a v Joel 2,17. Nesúhlasíme s názorom Suomalovej, že Mojžiš upriamuje pozornosť na Božiu reputáciu skôr než na hriech Izraela. SUOMALA, *Moses and God in Dialogue*, 40.

vykladali zničenie Izraela? Či by sa tým Boh nevystavil potupe? (porov. Dt 9,28; Ez 20,14).

Tretím dôvodom sú Božie sľuby dané praotcom (v. 13), na ktoré sa Mojžiš odvoláva: „Pamätaj na Abraháma, Izáka a Izraela, svojich služobníkov, ktorým si prisahal sám na seba a riekol: rozmnožím vaše potomstvo ako nebeské hviezdy a celú túto krajinu, ktorú som vám prisľúbil, dám vášmu potomstvu...“

2. 1. Božia odpoveď (Ex 32,14)

Odpoveď Boha na Mojžišovu prosbu nás privádza k pojmu *n-ch-m* a ku konceptu Božej nestálosti alebo premenlivosti („divine mutability“): „Hospodin milostivo zmenil (*n-ch-m*) zlo, ktoré zamýšľal učiniť svojmu ľudu“ (עֲלֵה-הַרְעָה יְהוָה וַיִּנְחַם יְהוָה). Tento verš predstavuje „podstatný paradox izraelskej viery“³¹: Boh je „milostivý a milosrdný, ale tiež trestajúci nepravosť ...“ (Ex 34,7).

Niektoré anglické preklady (RVS) uvádzajú preklad, že „Boh oľutoval zlo“, čo však vedie k predstave náladového, nevypočítateľného, nestáleho Boha. Problém pri preklade spôsobuje aj ten fakt, že slová „ľutovať“ a „zlo“ v súčasnom ponímaní majú silnú morálnu konotáciu. Čo sa týka slova הַרְעָה, možno rozlišovať jeho tri významy: morálne zlo, nešťastie (prírodné nešťastie alebo vojna) a zlo v zmysle súdu. Z kontextu vyplýva, že הַרְעָה je zaslúžený súd, ktorý sa Boh chystá priviesť na Izrael³².

V 14. verši je kľúčovým sloveso *n-ch-m*, ktoré v nifale znamená oľutovanie niečoho³³. Ak je subjektom slovesa Hospodin, je to komplikovanejšie, pretože predstava ľútosti má morálny podtón (predpokladá činenie nejakého zla). Vyskytujú sa rôzne preklady 14. verša³⁴: „being move to pity concerning the injury“ (Durham), „changing mind“, „vzdať sa trestu“, „vziať späť svoje rozhodnutie“ (Houtman), „bedenken wegen des

³¹ CHILDS, *The Book of Exodus*, 568.

³² WIDMER, *Moses, God and Dynamics of Intercessory Prayer*, 120. V tejto súvislosti NRSV uvádza citlivejší preklad než jeho predchodca: „...the Lord changed his mind about disaster that he planned to bring on his people“.

³³ V prípade, že subjektom slovesa je osoba, potom príčinou ľútosti, resp. pokánia, je obvykle ľudská nestálosť, prelietavosť, vrtkavosť (13,17; 1 Sam 15,11.29b) alebo hriechnosť (Jer 31,19; Job 42,6).

³⁴ WIDMER, *Moses, God and Dynamics of Intercessory Prayer*, 121.

Schlimmsten“ (Jakob, B.). Aj keď sa tieto preklady celkom nezhodujú, všetky majú spoločného menovateľa: týkajú sa zmeny myslenia pri predošlom rozhodnutí zničiť Izrael. Niekedy sa v tom istom zmysle používa aj שׁוֹב (Ex 32,12)³⁵.

Božia ľútosť nad zlom v 14. verši sa teda týka zmeny predošlých rozhodnutí o Božom súde a treste vo vzťahu k Izraelu. To však neznamená, že by Boh odvrátil od Izraela všetky budúce formy súdu a trestu alebo že by odpustil ľuďom ich hriechy. Aj keď Boh po príhovornej Mojžišovej modlitbe zmenil svoj pôvodný plán, neznamená to, že Izrael nebude v budúcnosti už nijako trestaný. Boh najprv zamýšľal celkom zničiť Izrael, no po Mojžišovom príhovore ho potrestá „iba“ ranou (32,34-35), teda menším trestom. V žiadnom prípade však Božie oľutovanie zla na Mojžišov príhovor nemá za následok zbavenie viny Izraela. Takémuto výkladu nasvedčuje aj ten fakt, že Mojžiš ďalej pokračuje v príhovore za ľud, ktorý je vinný (Ex 32,31nn)³⁶.

Osobný sufix vo výraze לְעַמּוֹ v 14. verši poukazuje na to, že Mojžiš dosiahol viac než len to, že Boh ušetril Izrael od totálneho zničenia: Izrael je opäť pokladaný za Boží ľud, hoci Boh predtým poprel svoje vedenie nad ním (32,7)³⁷. No aj keď Izrael je Božím ľuďom, tresty, ktoré nasledujú, ukazujú, že správanie Izraela bude mať vážne dôsledky (32,19-29.35; 33,5). Verš 14 teda nehovorí o Božom odpustení v zmysle zmazania alebo zrušenia viny, skôr je uistením toho, že Boh nechce zahubiť hriešnu generáciu a že Boží ľud má budúcnosť.

Hospodin by mohol zničiť Izrael a stále byť verný svojim sľubom za predpokladu, že by Mojžiš súhlasil s ponukou stať sa novým patriarchom. Mojžiš však túto ponuku odmietol, ako o tom svedčí jeho ďalšia príhovorná modlitba v Ex 32,32. Vodca Mojžiš rozhodne odmietol mať účasť na Božích plánoch, ak by z nich mal byť vylúčený Izrael.

³⁵ שׁוֹב sa týka ľudského pokánia, *n-ch-m* sa zasa vzťahuje na Božiu ľútosť. Obidva pojmy sú vedľa seba postavené v Jer 18,8 a v Jon 3,10.

³⁶ FRETHERM, *Exodus*, 286.

³⁷ WIDMER, *Moses, God and Dynamics of Intercessory Prayer*, 122.

3. Mojžišova druhá príhovorná modlitba (Ex 32,30-34)

Časový údaj v 30. verši „na druhý deň“ neznamená, že udalosti opísané predtým v 32. kapitole sa odohrali naraz, v ten istý deň³⁸. Predtým než Mojžiš vystúpil na Sínaj, dal príkaz zahubiť neverných, ktorí sa k nemu nepripojili. Po vykonaní tohto príkazu bolo zabitých tritisíc ľudí rukou levitov. Akt opísaný vo vv. 25-29 však „nebol pokladaný za postačujúci na obnovenie vzťahu“³⁹. Bol to len začiatok procesu opätovného získania Božej priazne. „Postavenie Mojžišovej prvej modlitby za Izrael (32,11-13) a vedľa toho jeho následného aktu trestu (32,25-29) odzrkadľuje dvojitú úlohu proroka“⁴⁰: prihovárať sa za hriešnikov a oznamovať im Božiu vôľu.

Keď sa Mojžiš usiluje o Božie odpustenie, nezakrýva ani neumenšuje hriech ľudu, naopak, hriech nazýva „veľkým“ (אַתֶּם הַטָּאִתֶּם הַטָּאָה גְּדוֹלָה). Slovo *chata* sa nachádza v Ex 32 až päťkrát. Hriech Izraela je konkretizovaný: „urobili si zlatého boha“ (וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם אֱלֹהִי זָהָב); tento jazyk nápadne pripomína prikázanie Desatora (Ex 20,23).

Aj keď Mojžiš prvým príhovorom dosiahol, že Boh ušetril Izrael od zničenia, Mojžišova druhá príhovorná prosba ukazuje, že zmierenie medzi Bohom a ľuďmi je aj naďalej potrebné: „azda budem môcť získať zmierenie za váš hriech“ (וַעֲתָה אֶעֱלֶה אֶל־יְהוָה אוֹלִי אֲכַפְּרָה בְּעַד חַטָּאתְכֶם).

Sloveso כָּפַר znamená prikryť, zmieriť alebo zotrieť. Často sa vyskytuje v prosbách o odpustenie (Ž 79,9; Dt 21,8a; Jer 18,23). V Ex 32,32 je však použitie tohto slovesa jedinečné, pretože subjektom nie je Boh, ale Mojžiš. Navyše, keď je toto sloveso v spojení s בָּעַר vo význame za, namiesto,

³⁸ STUART, *The New American Commentary*, 683. Udalosti opísané vo vv. 5-6 museli trvať dlhšie než jeden deň. Je možné, že väčšina udalostí alebo všetky udalosti spomenuté od v. 9 sa odohrali v jeden deň (v ten istý deň, o ktorom je zmienka vo vv. 28-29).

³⁹ FRETHEIM, *Exodus*, 290. Fretheim predpokladá, že v tejto správe sa odrážajú neskoršie pomery, keď sa hájili práva levitov, lebo za čias Jarobeáma bolo zriadené iné kňazstvo (1 Kr 12,31). Nie je vylúčené ani to, že text obsahuje stopy levitských reformačných bojov proti snahám zmiešať jahvizmus s pôvodnými kanaánskymi kultmi plodnosti. *Výklady ke Starému Zákonu I. Zákon (Gn – Dt)*, Praha : Česká biblická spoločnosť, 1991, 318. Widmer navrhol, že „verše 25-29 odzrkadľujú oveľa neskoršie boje medzi levítmi a áronovským kňazstvom. To by znamenalo, že tieto verše neboli len neskôr interpolované, ale tiež, že nevyjadrujú nijakú historickú udalosť.“ WIDMER, *Moses, God and Dynamics of Intercessory Prayer*, 125.

⁴⁰ WIDMER, *Moses, God and Dynamics of Intercessory Prayer*, 125.

objektom býva len človek, a nie hriech, ako je to v tomto prípade (porov. Lev 9,7; 16,6). Práve toto neobvyklé použitie výrazových prostriedkov vyvolalo širokú diskusiu o podstate Mojžišovej modlitby.

Väčšina prekladov uvádza preklad 32. verša v tomto zmysle: „azda budem môcť získať zmierenie za váš hriech⁴¹. Otázkou však zostáva, akú povahu má zmierenie, o ktoré Mojžiš prosil.

כפר sa obvykle vyskytuje v kňazských textoch (P) pri opise kultického aktu zmierenia (porov. Lev 9,7; 16,16). Keďže zmierenie sa dáva do spojitosti, spája práve s kultickým prostredím, aj Ex 32,30 sa pripisuje kultické pozadie. Zmierenie sa obyčajne dosahuje prostredníctvom nejakej obete. V Ex 32 v súvislosti s Mojžišovou modlitbou sa však nijaká krvavá obeť nespomína, aj keď zabitie troch tisíc vo vv. 27-29 by sa mohlo pokladať za kultické zabíjanie (aj vo svetle Dt 9,1-9, kde po kultickom zabití jalovice nasleduje príhovorná modlitba).

V Starej zmluve možno nájsť viaceré miesta, v ktorých príhovornú modlitbu predchádza prinesenie obete⁴², takže obetovanie a modlitba bývajú postavené vedľa seba v akte zmierenia.

Mojžiš si nie je istý, či sa mu podarí získať zmierenie. Výraz אולי s kohortatívom 'akaperá je poukazom na Mojžišovu neistotu⁴³ (אולי אֶכְפְּרָה) (בְּעַד חַטֹּאתֵיכֶם).

Mojžiš spojil svoju žiadosť o odpustenie s ponukou straty vlastného života. Ak by nemohol byť odpustený ľuďom ich hriech, Mojžiš ponúka svoj vlastný (večný) život: „Teraz však, ak môžeš, odpusť im hriech; ak nie, vytríma, prosím, zo svojej knihy, ktorú si napísal!“ (וְעַתָּה אִם-תִּשָּׂא חַטֹּאתֵם וְאִם-אֵין) (מִחַי נִא מִסֵּפֶרְךָ אֲשֶׁר כָּתַבְתָּ). Kniha života (porov. Ez 13,9 a Mal 3,16) obsahuje mená tých, ktorí sú Božím vyvoleným ľuďom⁴⁴. Sú v nej zapísané mená, tých, ktorí si zasluhujú zvláštne Božie požehnanie (tak Durham)⁴⁵.

⁴¹ Tak sa uvádza v slovenskom evanjelickom preklade a tiež v RSV: „perhaps I can make atonement for your sin”.

⁴² Napríklad v Job 42,8n bola obeť Jóbových priateľov účinná až potom, keď sa Jób prihovárал za nich. Alebo v 1 Sam 7,9 Samuel najprv obetoval jahňa, a potom sa modlil za záchranu pred Filištíncami.

⁴³ SUOMALA, *Moses and God in Dialogue*, 27.

⁴⁴ FRETHEIM, *Exodus*, 290.

⁴⁵ SUOMALA, *Moses and God in Dialogue*, 41 (porov. Ž 69,29; Iz 4,3; Ez 13,9 a Dan 12,1.4).

Pretože v mazorétskom texte chýba apodosis (hlavná veta podmienovacieho súvetia), niektorí z toho vyvodzujú záver, že Mojžišova prosba má charakter hrozby a Mojžiš dáva Bohu ultimátum. Iní vykladači v tom vidia, naopak, prosebný alebo opatrný tón Mojžišovej modlitby, čomu by nasvedčovalo aj to, že Mojžiš si nie je istý, či zmierenie dosiahne (אִלֵּי) a tiež to, že vyznáva hriech Izraela.

Sloveso אָשַׁן, ktoré je použité v Mojžišovom príhovore v 32. verši, má dôležité miesto aj v Abrahámovom príhovore za Sodomu (Gen 18,24). אָשַׁן doslova znamená zdvihnúť, napríklad zdvihnúť niekoho tvár, t. j. prejavíť priazeň (Gen 19,21). Slovesný tvar אָשַׁן nasleduje často po objekte, ktorým je hriech a v takých prípadoch má význam odpustiť⁴⁶.

V Ex 32–34 je v Mojžišovej reči až päťkrát použitá podmienovacia častica 'im. Tým sa zdôrazňuje Mojžišova podmienená pozícia voči Bohu a jeho totálnu závislosť od Boha pri vypočutí jeho prosieb⁴⁷.

Mojžiš sa obracia k Bohu s ponukou, aby bol vytretý z knihy života. Výklad Ex 32,32 rozdeľuje vykladačov na dve skupiny:

Prvá skupina verš vykladá v tom zmysle, že Mojžiš chcel umrieť za hriešny Izrael, aby tým dosiahol zmierenie Izraela s Bohom. Napríklad Noth uvádza, že Mojžiš sa pokúsil o „zmierenie veľkého hriechu tým, že ponúkol seba ako zástupnú obeť“⁴⁸. Pritom sa domnieva, že Mojžiš sa pokúsil o zmierenie preto, lebo voda, ktorú dal Mojžiš piť Izraelitom (vv. 21-29), ešte nezaúčinkovala⁴⁹. Podľa Geseho, ktorý nepočíta s kultickým pozadím Mojžišovej modlitby, Mojžiš ponúkol svoj život ako výkupné, aby nahradil život Izraela svojím životom. Childs zasa hovorí o „výmene“ Mojžišovho života za život Izraela⁵⁰.

Druhá skupina má zasa ten názor, že Mojžišova prosba je výrazom extrémnej solidarity s ľudom, pričom Mojžiš chce zdieľať s Izraelom jeho údel. Mojžiš prosí, aby bol podrobený kliatbe a záhube spolu s ostatnými. V takom prípade by z Mojžišovej strany šlo o nesebecký akt, ktorý by poukazoval na hlboké spojenie Mojžiša s ľudom, či dokonca na jeho identifikáciu s Izraelom. Mojžiš už predtým odmietol Božiu ponuku, aby z neho vyšiel nový národ na

⁴⁶ SUOMALA, *Moses and God in Dialogue*, 41.

⁴⁷ SUOMALA, *Moses and God in Dialogue*, 28, 41. V Ex 32–34 v Božej reči nie je podmienovacia formula 'im použitá ani raz.

⁴⁸ NOTH, *Exodus*, 206.

⁴⁹ NOTH, *Exodus*, 206.

⁵⁰ CHILDS, *The Book of Exodus*, 571.

mieste Izraela (Ex 32,10); teraz sa vzdáva vlastnej budúcnosti, ak by budúcnosť nemal mať národ, ktorého je vodcom. Mojžišove slová by sa dali parafrázovať aj takto: Ak zničíš Izrael, mal by si zabiť aj mňa. To však nie je to isté ako: „Dovoľ, aby som umrel na ich mieste, aby len jeden človek zahynul za všetkých.“ Stuart vo svojom komentári zdôrazňuje práve tú skutočnosť, že Mojžiš chce byť vymazaný z knihy života spolu s Izraelitmi (a nie namiesto nich), čím sa zdôrazňuje hlboká identifikácia Mojžiša s ľuďmi⁵¹. Mojžiš chce umrieť so svojím ľudom. Druhou príhovornou prosbou by sa tak Mojžiš ešte viac upevnil v rozhodnutí, že nechce, aby Boh z neho vytvoril nový národ na mieste Izraela. Mojžišova prosba vo v. 32 by sa mohla parafrázovať aj takto: Ak zahubíš Izrael, stratíš aj mňa.

V tejto súvislosti treba spomenúť slová apoštola Pavla z Listu Rímskym 9,3, ktoré sa chápu ako ozvena na Ex 32,32: „Lebo želal som si, aby som radšej ja bol zavrhnutý od Krista miesto svojich bratov pokrvných podľa tela.“

Je však možná aj ďalšia interpretácia Ex 32,32, podľa ktorej sloveso כפר je v úzkom vzťahu so slovesom נשא, ktoré doslova znamená niesť a tiež zniesť, strpieť (hriech). Obidva pojmy sú až v takom blízkom vzťahu, že by bolo možné ich zameniť, takže niektorí navrhli prekladať vetu אֲכַפֵּרָה בְּעַד חַטֹּאתֵיכֶם v tomto zmysle: „možno môžem dostať, aby Hospodin niesol hriech Izraela.“⁵² V takom prípade by Mojžiš prosil o utíšenie Hospodinovho hnevu a o oddialenie trestu (tak Janowski)⁵³. Mojžišova príhovorná modlitba by potom v nijakom prípade neobsahovala ultimátum, resp. hrozbu, ale bola by „vernou opozíciou“ (“loyal opposition”); opozíciou preto, že Mojžiš nesúhlasí s novým začiatkom skrze neho, a vernou preto, že Mojžiš je jednak solidárny k Izraelu, a tiež preto, že nalieha na Boha, aby nezrušil zmluvu s Izraelom, ktorú kedysi sľúbil⁵⁴.

3.1. Božia odpoveď

Odpoveď Boha na druhý Mojžišov príhovor sa odlišuje od prvej odpovede. Mojžiš celkom nedosiahol to, o čo prosil. Boh odmietol Mojžišovu prosbu o odpustenie. Mojžiš síce dosiahol, že Boží ľud nebude vykorenený; je zopakovaný sľub o vlastníctve krajiny, no hrozná výstraha o prichádzajúcom

⁵¹ STUART, *The New American Commentary*, 685.

⁵² WIDMER, *Moses, God and Dynamics of Intercessory Prayer*, 133.

⁵³ WIDMER, *Moses, God and Dynamics of Intercessory Prayer*, 133.

⁵⁴ WIDMER, *Moses, God and Dynamics of Intercessory Prayer*, 134.

súde proti hriešnikom – o dni Božieho navštívenia ďalej zostáva (בְּיוֹם פְּקוּדֵי) (וּפְקַדְתִּי עֲלֵיהֶם חַטָּאתָם). Boh odpovedá Mojžišovi v tom zmysle, že hriešnikovi nemôže dať večný život (v. 33): „Každého, kto zhrešil proti mne, vytriem zo svojej knihy“ (בְּיַד אֲשֶׁר חָטְאוּ לִי אֶמְחֶנּוּ מִסֵּפֶר־י).

Výklad 33. verša je pomerne komplikovaný. Ak ho vykladáme v spojitosti s v. 32b, potom Mojžiš je predstavený ako svätý a verný nasledovník, ktorý nemôže byť z knihy života vymazaný, takže ani Izrael nemôže byť vymazaný. Takýto výklad by však bol v napätí s Božou spravodlivosťou. Alebo je možnosť čítať 33. verš v tom zmysle, že Boh pripomína Mojžišovi, že mu nemožno dávať nijaké ultimáta. Boh musí vymazať hriešnika – vinníka z knihy, preto Mojžišova modlitba nemôže byť vypočutá. Tento výklad by však bol v rozpore s predchádzajúcim Božím rozhodnutím ušetriť Izrael od zničenia (v. 14).

Boh neodpustil Izraelu jeho hriech, len preložil trest na neurčitý čas. Mojžiš dostal od Boha príkaz viesť ľudí do Kanaánu. Božia odpoveď na Mojžišovu modlitbu tak obsahuje aj súd, aj milosť, aj trest, aj ústupok. Izrael má budúcnosť – Mojžiš dovedie ľud do Kanaánu, no hriešna generácia je varovaná pred dňom navštívenia. Hospodin je ochotný niesť – trpieť (נָשָׂא) ďalej hriechy Izraela, nie však navždy, len do istého času.

Stuart pokladá 33. verš za „jeden z najsilnejších biblických výrokov o absolútnej nutnosti odpustenia hriechov a tým o nutnosti záchrancu (spasiteľa)⁵⁵, lebo bez odpustenia hriechov nemožno získať večný život (k tomu je nevyhnutné odpustenie hriechov). Takže Ex 32,33 by bolo možné chápať aj v mesiášskom zmysle⁵⁶.

V Božej odpovedi v 34. verši sa zrazu mení téma. Boh prikazuje Mojžišovi, aby viedol ľud do zaslúbenej zeme, a tiež mu dáva prísľub, že pošle pred ním anjela. Boží príkaz Mojžišovi o vedení ľudu, a zmienka o anjelovi pred ním „tvorí asymetriu v dialógu“, pretože neobsahuje motív viny a trestu a je tiež mimo Mojžišovho záujmu⁵⁷. Druhá časť 34. verša sa obyčajne chápe ako odkaz na babylonský exil⁵⁸.

⁵⁵ STUART, *The New American Commentary*, 685.

⁵⁶ STUART, *The New American Commentary*, 685.

⁵⁷ SUOMALA, *Moses and God in Dialogue*, 28.

⁵⁸ STUART, *The New American Commentary*, 688.

4. Vzťah medzi Mojžišovými príhovornými modlitbami v Ex 32

Z literárno-historicko-kritického hľadiska sa obidve Mojžišove modlitby pripisujú rôznym autorom a tiež sa uznáva napätie medzi nimi⁵⁹. Prvá modlitba v Ex 32,11-13 sa vo všeobecnosti prisudzuje neskoršiemu deuteronomistickému pisateľovi⁶⁰.

Prvý Mojžišov príhovor je odvážny a plný argumentov – začína sa opytovacím zámenom *lamá*, zatiaľ čo druhá modlitba je opatrná a kajúca – začína citoslovcom prosby *נִיחַן*. Pri prvej modlitbe bol Mojžiš predvolaný Bohom, kým v prípade druhej modlitby Mojžiš sám z vlastnej iniciatívy vystupuje na Boží vrch. Prvá modlitba dosiahla cieľ a vykladači ju pokladajú za úspešnú, lebo Boh ju vypočul v tom zmysle, že nezahubí Izrael. Druhý Mojžišov príhovor za ľud sa obyčajne hodnotí ako neúspešný, lebo Boh oznámil ľuďom trest a odmietol Mojžišovu prosbu, aby ho vytrel z knihy života. Takéto hodnotenie Mojžišovej modlitby je však príliš zjednodušené a nie celkom opodstatnené.

Boh nevypočul prvý Mojžišov príhovor (v Ex 32,14) v tom zmysle, že by odpustil ľuďom ich vinu, že by ich hriech zmazal alebo zrušil. Boh len upustil od plánu zničiť národ, takže Izrael mal aj ďalej svoje miesto v Božích plánoch. Pozorný čitateľ obidvoch príhovorných modlitieb v Ex 32 zistí, že Božia odpoveď vo v. 14 vôbec nie je v rozpore s Božou odpoveďou vo veršoch 33-34; Boh si stále drží predchádzajúce stanovisko, keď netrestá Izrael okamžitým zaslúženým trestom, ale je ochotný ďalej znášať hriech Izraela do bližšie neurčeného času (v. 34b).

Výklad druhej Mojžišovej príhovornej modlitby Ex 32,32 sa obvykle stavia vedľa Abrahámovho príhovoru v Gen 18 alebo vedľa Iz 53,10 o trpiacom Ebed Jahve (Iz 53,10), pričom sa v ňom zdôrazňuje prítomnosť myšlienky

⁵⁹ Podľa Notha 32. kapitola Exodu pôvodne obsahovala iba tieto verše: 1a, 4b-6, 15-20 a 25-34. NOTH, *Exodus*, 243-246. V 32. kapitole sa pôvodne hovorilo iba o tom, ako sa Mojžiš vrátil zo Sinaja s doskami Desatora a videl Izrael uctievať zlaté teľa. Na to Mojžiš reagoval rozbitím kamenných tabúl a ľud prisne potrestal. Potom ich podrobil Božiemu súdu skrze vodu, pričom, podľa Notha, išlo o vody kliatby (porov. Nm 5,11-28). Pretože sa účinok vody nedostavil hneď, Mojžiš sa vrátil k Bohu, aby mu vyznal veľký hriech Izraela a získal zmierenie. Boh ohlásil deň, keď Izrael bude braný na zodpovednosť (vv. 33-34). Podľa Notha je 35. verš „rozšíreným pokračovaním a uzavretím rozprávačských tém o vodách kliatby”.

⁶⁰ Jestvujú však aj tvrdenia o predeuteronomistickom pôvode vv. 7-14.

zástupného utrpenia. Niektoré výsledky moderného bádania však popierajú prítomnosť myšlienky zástupného utrpenia v Ex 32,3, keď sa tento text interpretuje v tom zmysle, že Mojžiš chce znášať Boží hnev spolu s Izraelom a je pripravený zomrieť spolu s ním.

Príhovorné modlitby v Ex 32 sú ukázkou toho, ako Boh vstupuje do dialógu s vyvolenými vodcami a ich príspevok berie do diskusie s plnou vážnosťou⁶¹. V Knihe Exodus máme popri obraze Mojžiša ako zákonodarcu vykresleného Mojžiša aj ako prostredníka, ktorý „stojí v trhline“, prihovára sa za ľud a usiluje sa o naplnenie Božích sľubov.

Výber z literatúry

- CHILDS, Brevard S.: *The Book of Exodus : A Critical, Theological Commentary*. Philadelphia : The Westminster Press, 1974.
- FRETHEIM, Terence E.: *Exodus. Interpretation : A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville : John Knox Press, 1991.
- NOTH, Martin.: *Exodus : A Commentary*. Philadelphia : The Westminster Press, 1962.
- RAD von, Gerhard: *Old Testament Theology : The Theology of Israel's Prophetic Traditions*. Volume II. San Francisco : Harper & Row, Publishers, 1965.
- STUART, Douglas: *The New American Commentary*. Volume 2. Exodus. Nashville : Broadman&Holman, 2009.
- SUOMALA, Karla R.: *Moses and God in Dialogue*. Exodus 32 – 34 in Postbiblical Literature. New York : Peter Lang Publishing, 2004.
- WIDMER, Michael: *Moses, God and Dynamics of Intercessory Prayer : A Study of Exodus 32 – 34 and Numbers 13 – 14*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2004.
- Výklady ke Starému Zákonu I. : Zákon (Gn – Dt)*, Praha : Česká biblická společnost, 1991.

Zhrnutie

Príspevok sa zaoberá Mojžišovým príhovorom za Izrael v Ex 32 po tom, ako si zhotovil zlaté teľa (v Ex 32). Mojžiš je predstavený nielen ako zákonodarca, ale tiež ako pravý prorok, ktorý „stojí v trhline“ a prihovára sa za hriešny ľud. Štúdia sa začína literárno-historicko-kritickou analýzou kapitol 32–34, ktoré boli usporiadané do jednotného celku na jednom z finálnych stupňov vývoja knihy Exodus. Jej hlavným cieľom je vypracovanie podrobnej exegézy obidvoch Mojžišových príhovorných prosieb vo v. 11-13 a 30-34 a tiež dvoch Božích odpovedí vo v. 14 a 33-34. Osobitná pozornosť sa venuje významu Mojžišovej ochoty byť vymazaný z knihy života v Ex 32, 32. Podľa moderného bádania

⁶¹ FRETHEIM, *Exodus*, 291.

tento text nemusí nutne obsahovať myšlienku zástupného utrpenia. Nakoniec sa skúma vzťah medzi Mojžišovými modlitbami a Božími odpoveďami v kánonickom kontexte. Vyvodzuje sa záver, že Božia odpoveď vo v. 14 nie je nutne v napätí, či dokonca v priamom rozpore s Božou odpoveďou vo v. 33-34.

Summary

The paper deals with Moses' intercession for Israel after the apostasy of the Golden calf (in Ex 32). Moses is expressed not only as a law giver but also as a genuine prophet who „stands in the breach“ and intercedes for sinful people. The study begins with literary and historical-critical analysis of the chs. 32-34 that were structured into a compositional unit in one of the final stages of the development of the book of Exodus. Its main goal is elaboration of exact exegesis of two of Moses' intercessions in v. 7-14 and v. 30-34 and also of two divine responses in v. 14 and v. 33-34. Special attention is paid to the meaning of Moses willingness to be blotted out from the heavenly book in Ex 32, 32. In according to the modern research the text does not necessarily contain the idea of vicarious sacrifice. Finally the relationship between Moses' prayers and two divine responses is investigated in their canonical context. It is concluded that divine respond in verse 14 does not necessarily stands in tension or even contradiction to divine response in verse 33-34.

doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.

Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave

Bartókova 8

811 02 Bratislava

hornanova@fevth.uniba.sk

Opiera sa 2 Tim 3,8-9 o tradíciu spojenú s Ex 7,8-13?

Jozef Tiňo

V perikope, ktorá tesne predchádza príbeh o egyptských ranách, sa nachádza rozprávanie o konfrontácii Mojžiša a Árona s egyptskými mágmi. Mojžiš a Áron majú predviesť pred faraónom prvé zo znamení, ktoré má zabezpečiť vyslobodenie Izraelitov z Egypta. Keď hodia na zem palicu, ktorá sa pred všetkými premení na hada, egyptskí mágovia nemajú problém urobiť také isté znamenie a každý z nich hodí na zem palicu, ktorá sa premení na hada. Napokon však, Áronova palica pohltí palice egyptských mágov.

Na prvý pohľad sa zdá, že alúzia na spomenutý príbeh Exodu sa nachádza v 2 Tim 3,8-9.

Ex 7,10-12

¹⁰ Potom Mojžiš a Áron išli k faraónovi a robili tak, ako im prikázal Pán. Áron hodil svoju palicu pred faraóna pred jeho služobníkov a ona sa premenila na hadiu potvoru. ¹¹ Faraón dal však zavolať (svojich) mudrcov a čarodejníkov a oni, egyptskí zaklínači, svojimi čarami urobili to isté: ¹² Každý z nich hodil svoju palicu a ony sa premenili na hadie potvory. Áronova palica však požrala ich palice.

2 Tim 3,8-9

¹ Vedz, že v posledných dňoch nastanú nebezpečné časy. ² Ľudia budú totiž sebeckí, chamtiví, chvastaví, pyšní, rúhaví, neposlušní voči rodičom, nevďační, bezbožní, bezcitní, nezmierliví, ohovárační, nezdržanliví, suroví, bez lásky k dobru, ⁴ zradní, bezhlaví, nadutí, milujúci viac rozkoše ako Boha; ⁵ budú mať výzor nábožnosti, ale jej silu budú popierať ... ⁸ Ako sa Jannes a Jambres postavili proti Mojžišovi, tak aj oni odporujú pravde. Sú to ľudia so zvrátenou myslou, nespoľahliví vo viere. ⁹ Ale ďaleko sa nedostanú, lebo všetkým bude zjavná ich nerozumnosť, ako bola aj tamtych.

Autor pastorálneho listu spomína mená Jannes a Jambres ako samozrejmosť a predpokladá, že jeho čitatelia sú aspoň čiastočne oboznámení s mimobiblickou tradíciou, ktorá sa ich týka. Najskoršia možná zmienka o Jannes a Jambres sa nachádza v Damaskom spise (CD 5,17-19):

Predtým povstal Mojžiš a Áron skrze Kniežat'a svetiel, ale Belijaal povzbudil Jochana (jḥnh) a jeho brata svojim zlým úmyslom, keď bol Izrael po prvýkrát vyslobodený.

Tento text sa nachádza tak v rukopisoch Káhirskej genizy, ako aj v Kumráne, a niet teda žiadnych pochyb o jeho starobylosti. Nájde tu však len zmienku o „Jḥnh (Jochana) a jeho bratovi“, ktorých stotožnenie s Jannesom a Jambresom z 2 Tim je čisto hypotetické. Meno Jḥnh (Jochana) z CD sa vo filologickej rovine dá naozaj stotožniť s gréckou formou Jannes, čo by uľahčilo identifikáciu Jannesa a Jambresa s Jḥnh (Jochana) a jeho bratom, najmä ak v apokryfnej knihe, ktorú spomína Origenes vo svojom komentári k Matúšovmu evanjeliu, Jannes a Jambres vystupujú ako bratia¹.

Pietersma však upozorňuje na to, že kontext, v akom sa v CD vyskytuje zmienka o Jḥnh (Jochana) a jeho bratovi, predpokladá ich izraelský pôvod, nie egyptský². Je to zaujímavý fakt, najmä ak ho vnímame v kontexte s neskoršími textami judaizmu, ako je Yalqut Reubeni a Zohar. V nich nachádzame tradíciu, ktorá spomína egyptských mágov Jannesa a Jambresa ako prozelytov v dôsledku Mojžišovej prevahy nad ich mágiou. V danej tradícii konverzia mágov nie je pozitívnym faktom, nakoľko sa stávajú príčinou idolatrie v prerazovanom príbehu Exodu o zlatom teľati.

Aj keď samotné diela Zohar a Yalqut Reubeni sú dosť neskoré, tradícia, ktorá v nich je obsiahnutá, môže byť staršia. Pietersma v tejto súvislosti poukazuje na midraš Exodus Rabba (ExRab) na mieste, kde komentuje Ex 32,7. Text Exodu je nasledovný:

A Pán hovoril Mojžišovi: Choď, zostúp, lebo tvoj ľud, čo si vyviedol z egyptskej krajiny, robí zle!

ExRab prepája tento text s Ex 12,38:

¹ Ide o komentár k Mt 27,3-10 a 23,37-39 napísaný v polovici 3. stor. po Kr. v Cézarei. Origenes tu tvrdí, že Pavlova informácia o Jannes a Jambres v 2 Tim 3,8-9 vychádza z tajnej knihy s názvom „Jannes a Mambres“, čo je latinský prepis, keďže toto Origenovo dielo sa zachovalo v latinčine; porov. PIETERSMA, Albert: *The Apocryphon of Jannes and Jambres*. In. J.A. EMERTON (ed.) *Congress Volume. Leuven 1989* (Vetus Testamentum Supplement 43), Leiden – New York : Brill, 1991, 383-395, 386.

² PIETERSMA, Albert: *The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians. P. Chester Beatty XVI (With New Editions of Papyrus Vindobonensis Greek Inv.29456+29828 verso and British Library Cotton Tiberius B. V. f. 87)* (Religions in the Graeco-Roman World 119), Leiden – New York – Köln : Brill, 1994, 12-22.

Nato sa Izraeliti pohli z Ramesesu do Sokotu ... S nimi šlo aj mnoho všelijakého ľudu (עַרְבֵי רֶב), ovce a dobytok, nesmierne veľké stáda.

Midraš hovorí, že Mojžiš pripojil k zhromaždeniu Izraelitov aj prozelytov, ktorí tam sú identifikovaní ako עַרְבֵי רֶב t.j. „zmiešaný zástup“ a zároveň je kritický k prítomnosti konvertovaných cudzincov, nakoľko ich robí zodpovednými za uctievanie zlatého teľaťa v celom zhromaždení. ExRab teda už obsahuje tradíciu, ktorá sa nachádza v Zohar a Yalqut Reubeni, ale bez explicitnej zmienky o Jannesovi a Jambresovi. Takýto rozdiel nachádzame aj pri porovnaní rôznych verzií midrašu Tanchuma. Recenzia známa ako Tanchuma Buber (Tanchuma A), kde je zachovaná staršia tradícia, nespomína Jannesa a Jambresa ako súčasť zmiešaného zástupu putujúceho púšťou, ale štandardná edícia tohto midrašu (Tanchuma C) ich už explicitne menuje. Dá sa teda predpokladať, že Jannes a Jambres sa stali súčasťou tradície o putovaní po púšti až v neskoršom období.

Z predchádzajúcich úvah vyplýva, že je dosť problematické stotožniť Jḥnh (Jochana) a jeho brata s Jannesom a Jambresom v kontexte, akom ich vidí neskoršia tradícia judaizmu. Text CD je starší ako midrašická tradícia, ktorá ešte neobsahuje explicitnú zmienku o dvoch mágoch v zhromaždení putujúcich Izraelitov. Museli by sme pripustiť, že od 1. stor. pred Kr. existovalo rozprávanie, ktoré sa nedostalo do skoršej midrašickej tradície, ale preniklo tam až niekedy v 13. stor. po Kr. Spomínaný problém však odpadá v návrhu Pietersmu, ktorý odmieta stotožnenie Jḥnh (Jochana) a jeho brata v CD s Jannes a Jambres a tvrdí, že dotýčny text Damaského spisu je základom, na ktorom vzniká neskoršia tradícia o Jannes a Jambres, ale nie súčasťou už existujúcej tradície o dvoch egyptských mágoch. Zmienka o Jḥnh (Jochana) a jeho bratovi v CD podľa neho odkazuje na hasmoneovcov Jonatána a Šimona, ktorí sú v 1 Mach viackrát spomínaní vo fráze „Jonatána a Šimon jeho brat“ (porov. 1Mach 9,33.37.65; 10,74). Otázka, ktorá tu vyvstáva, sa týka rôznosti mien Jonatan a Jochanan, ale v tomto prípade sa dá spoľahlivo preukázať, že nezriedka boli zamieňané³. Jonatan bol pravdepodobne ten vládca nárokuje si

³ PIETERSMA, *Magicians*, 21-22, sa v tomto odvoláva na komentár GOLDSTEIN, Jonathan A.: *I Maccabees* (Anchor Bible Commentary 41), New Haven : Yale University Press, 2007, 67nn., ktorý na podoprenie dotýčného tvrdenia uvádza nasledovné pasáže: Neh 12,11, kde je dvakrát menovaný Jonatan (aj LXX), pričom tá istá osoba sa vo vv. 22-23 uvádza ako Jochanan (= Jehochanan v Ezd 10,6). Neh 6,18 (= 2 Ezd 16,18) obsahuje v MT meno Jehochanan, zatiaľ čo v LXX väčšina rukopisov má Jonatan, podobne ako LXX v 4 Kr 25,33 oproti MT. Zaujímavá je zmienka o Jonatanovi v diele Josepha Flavia

na veľkňazský titul, ktorého kumránska komunita označila ako „zlého kňaza“⁴. Narážka na hasmoneovského vládcu Jonatana ako nepriateľa Mojžiša ukotvuje dejiny súčasné autorovi Damaského spisu do dávnej histórie Izraela, kde sa konštituoval ako národ.

Stará židovská tradícia, ktorá explicitne spomína mená Jannes a Jambres v súvislosti s príbehom Ex 7,8-12 je targum Pseudo-Jonatan:

... faraón tiež zavolať mudrcov a mágov a oni, Janis a Jimberes (*jnjs*, *jnbrjs*) – mágovia, ktorí boli v Egypte, urobili tak isto svojimi magickými čarami. A každý muž hodil na zem svoju palicu a ony sa stali hadmi a hneď sa zmenili na to, čo boli predtým, a Áronova palica pohltila ich palice.

Pre autora tohto textu je identifikácia egyptských mágov s Jannes a Jambres samozrejmosťou. Targum je však s najväčšou pravdepodobnosťou neskorší ako 2 Tim⁵, a tak spoločnú tradíciu, ktorú obsahujú, môže osvetliť len z hľadiska neskoršieho vývoja.

Z pohanských autorov 1. stor. po Kr., spomína meno mága Jannesa Plínius starší vo svojom diele *Naturalis Historia* (30.2.11):

... je tu ešte iná vetva mágie odvodená od Mojžiša, Jannesa, Lotapesa a Židov, ale mnoho tisíc rokov po Zoroastrovi.

Zaujímavý tu je výskyt mena Lotapes, ktoré z iného textu nepoznáme⁶. Výskyt mena Jannes však dokladá vedomosť o mágovi tohto mena už v 1. stor. po Kr. Pozoruhodnou črtou uvedeného textu je, že neobsahuje ani náznak konfliktu medzi Mojžišom a Jannesom.

Antiquitates Iudaicae 13,293-95, pretože nie všetky rukopisy ho uvádzajú rovnako. Niektoré čítajú Jonatan a iné Johannes, čo zodpovedá uvedenému rozdielu. Nie bez významu je aj rabínska tradícia v Ber 29a, ktorá uvádza dišputu rabínov o probléme, či Jannai a Jochanan predstavujú tú istú osobu.

⁴ V hebrejčine je tu prítomná slovná hra: *hakkōhēn hārō*□š (veľkňaz) a *hakkōhēn hārāšā*□ (zlý kňaz).

⁵ Grabbe upozornil na to, že mená *jnjs* a *jnbrs* majú netypickú koncovku *samek*, ktorú obsahujú slová prebrané do hebrejčiny alebo aramejčiny z iných jazykov. V tomto prípade ide o transliteráciu gréckych foriem Jannes a Jambres. Grécke mená v semitských textoch sa však vyskytujú až v neskorších rabínskych spisoch a je teda namieste predpokladať, že aj náš text je neskorý; porov. GRABBE, Lester L.: The Jannes/Jambres Tradition in Targum Pseudo-Jonathan and its Date, *JBL* 98 (1979) 393-401, 397-398.

⁶ Najznámejší pokus o jeho vysvetlenie pochádza od TORREY, Charles C.: The Magic of Lotapes, *JBL* 68 (1949) 325-327, ktorý tvrdí, že nejde o meno, ale o chybu pri prepise spôsobenú gréckym zápisom tetragramu ako ΠΠΠ.

V 2. stor. po Kr. máme ďalší doklad o mágovi menom Jannes v diele *Apologia* od latinského autora Apuleia:

... ak nájdeš najmenší dôvod, ktorý by ma mohol viesť k zapudeniu Pudentilly pre nejaký osobný zisk, ak dokážeš, že som z toho vytlačil čo i najmenší profit, som pripravený byť Carmendas, Damigeron, Mojžiš, ktorého poznáš, Johannes, Apollobex, samotný Dardanus alebo akýkoľvek iný slávny mág od čias Zoroastra a Ostanesa.⁷

Apuleius sa tu obhajuje proti obvineniu, že si vzal Pudentillu za ženu len pre finančný zisk a na jej získanie použil mágiu. Je možné, ako tvrdí Gager, že Apuleius v tomto prípade použil dielo Plínia staršieho ako svoj zdroj⁸. Zmienka o Jannesovi u Plínia a Apuleia rozhodne poukazuje na to, že Jannes nebol v rímskych literárnych kruhoch neznámym mágom.

Z 2. stor. po Kr. máme doložený aj výskyt oboch mágov Jannesa a Jambresa, a to v diele *Peri Tagathou* od neopytagorejského filozofa Numenia z Apamei (Sýria). Dielo, ktoré sa nám len čiastočne zachovalo v Eusebiovom *Preparatio Evangelica*, je teda z nášho hľadiska ešte dôležitejšie ako vyššie menované texty. Relevantná časť diela znie nasledovne:

... a ďalší v poradí sú Jannes a Jambres, egyptskí svätopisci, muži, o ktorých sa súdilo, že nemajú nikoho, kto by ich prevyšoval v dobe, keď boli Židia vyhnaní z Egypta. Takže toto boli muži vybraní Egypťanmi ako súci stáť popri Musaeovi, ktorý viedol Židov, muž, ktorý bol najsilnejší v modlitbe k Bohu, a čo sa týka rán, ktoré Musaeus priviedol na Egypt, títo muži sa ukázali schopnými odvrátiť aj tie najťažšie (9.8.1-2).

V porovnaní s biblickým príbehom je zaujímavé, že v tradícii, ktorú poznal Numenius, boli mágovia schopní odvrátiť všetky Mojžišove rany. Gager tvrdí, že informácie v texte od Numenia poukazujú na jeho oboznámenosť s už spomínanou knihou Iannes a Mambres, o ktorej sa zmieňuje Origenes. Je však

⁷ Jediné meno, ktoré z vymenovaného zoznamu mágov nie je ináč známe, je Carmendas. Damigeron je meno spomínané pri zozname mágov v Tertuliánovom diele *De Anima*, Apollobex sa spomína v diele *Naturalis Historia* 30.2.9 od Plínia staršieho ako Apolobeches Coptites a Dardana okrem zmienky v Plíniovi poznáme z dochovaných gréckych papyrusos v Egypte ako autora magických textov. Je možné, že zmienka o mudrcovi menom Dardanos vo Flaviových *Antiquitates Iudaicae* (8.43) tiež odkazuje na spomínaného mága. U Flávia však vystupuje ako Hebrej z čias Šalamúna, s ktorým je porovnávaný.

⁸ GAGER, John G.: *Moses in Graeco-Roman Paganism* (Society of Biblical Literature Monograph Series 16), Nashville : Abingdon Press, 1972, 138-139.

diskutabilné, či detaily spomínané Numeniom poskytujú dostatočný dôvod na takýto uzáver.

Pozrime sa na príbeh, ktorý sa dá rekonštruovať z dochovaných rukopisov vďaka detailnej štúdiu Pietersmu.⁹ Pre našu tému je zaujímavý do tej miery, nakoľko osvetľuje odkaz na Jannesa a Jambresa v 2 Tim 3,8-9. Presnejšie sa dá položiť otázka, či sa „nerozumnosť“ a „odporovanie“ Jannesa a Jambresa, tak ako sú chápané v 2 Tim, dajú uspokojivo vysvetliť z textu Ex 7,8-12 alebo odkazujú na tradíciu, ktorú nachádzame v knihe, ale nie v biblickom príbehu.

Stručný náčrt dejovej línie podľa rekonštrukcie Pietersmu nám predstavuje Jannesa, povolaného k Hebrejovi Mojžišovi a jeho bratovi. Tí totiž urobili znamenia, ktoré každého ohromili a bolo tak nevyhnutné, aby niekto vzdoroval ich moci (pre „vzdorovať“ je použité slovo ἀνθίσταται tak ako v 2 Tim 3,8). Jannes prichádza, ale hneď potom, ako odporuje Mojžišovi, je ranený chorobou tak ťažko, že skoro zomrie. Neskôr, keď sa v knižnici zaoberá magickými praktikami, sa dozvedá o prichádzajúcej pohrome, ktorá má prísť na Egypt, a štyria muži mu navyše oznámia, že pán zeme a ten, ktorý dohliada na celé univerzum, ho pošle do Hádesu, kde bude robiť naveky spoločnosť mŕtvym. Počas prenasledovania Hebrejov pri prechode cez Červené more bol ušetrený a prežil, ale neskôr zomiera na chorobu. Skončí tak v Hádesu a vo forme akéhosi tieňa varuje Jambresa, že Hádes je miesto, ktorému sa treba vyhnúť, nakoľko odpustenie je tu nemožné.

⁹ Textové fragmenty knihy máme zachované vo viacerých rukopisoch. V 19. stor. po Kr. bol publikovaný latinský manuscript z 11. stor. po Kr. (British Library Cotton Tiberius B.V.87), kde je latinský text sprevádzaný anglickým prekladom. Na osemnástich riadkoch sa tu spomína Jannesovo vyznanie z podsvetia, že robil zlo. V roku 1951 bol publikovaný manuscript Vindobonensis Greek 29456 + 29828verso, ktorý bol v roku 1977 publikovaný nanovo. Rukopis pochádza z 3. stor. po Kr. a na štyridsiatich dvoch fragmentárnych riadkoch je zachovaný príbeh o Mojžišovom stretnutí s faraónom a o tom, ako si Jannes zvolil svojho nástupcu. Ďalším dôležitým rukopisom je papyrus Michigan Inv. 4925verso z 3. stor. po Kr., tiež písaný v gréčtine a obsahujúci genealógiu Jannesa a Jambresa. Najdôležitejším dochovaným textom je však súbor rukopisov Chester Beatty XVI, ktoré pochádzajú z 3.-4. stor. po Kr. a predstavujú asi sto fragmentov, ktoré boli Pietersmom zoskupené do siedmich textových obrazcov a potom v roku 1994 publikované v edícii vydavateľstva Brill „Religions in the Graeco-Roman World“ (monografia citovaná v pozn. 2.) Pietersma argumentoval, že pôvodne boli rukopisy súčasťou kódexu písaného v gréčtine a obsahujúceho najmenej dvadsaťštyri strán, z ktorých sa niektoré stratili úplne. Sitz im Leben danej knihy podľa neho predstavuje Egypt v 1. stor. rímskej vlády, porov. PIETERSMA, *Magicians*, 49.

Eschatologický kontext príbehu knihy dobre zapadá do kontextu 2 Tim 3, kde sa hovorí o ľuďoch usvedčených z nerozumného konania na konci dní. Ťažko však zosúladiť fakt, že v knihe je potrestaný len Jannes, zatiaľ čo Jambres sa môže zachrániť vďaka bratovým radám. Takisto by sme z príbehu knihy ťažko vysvetlili, že Jannesova nerozumnosť sa stala zjavnou všetkým, ako to tvrdí 2 Tim. Čo sa týka odporovania Mojžišovi, zdá sa, že 2 Tim odkazuje na Izraelitov ako predobraz nehodných členov veriaceho spoločenstva prvotnej cirkvi, nie na Ex 7,10-12, kde sa hovorí o Mojžišovej konfrontácii s egyptskými mágmi. Práve posledný z uvedených faktov nás vedie k tomu, aby sme sa pozreli na vývoj tradície o dvoch mágoch cez prizmu najstaršej doloženej zmienky v Damaskom spise. Ako už bolo spomenuté, zmienka o „Jhnh (Jochana) a jeho bratovi“ v Damaskom spise s najväčšou pravdepodobnosťou nekorešponduje s Jannesom a Jambresom neskoršej tradície a kontext takisto vyžaduje ich vnímanie ako Izraelitov, nie Egyptanov. Grécki a rímski pohanskí autori z 1.-2. stor. po Kr. spomínajú Jannesa a Jambresa ako známych mágov, ktorí majú nejakú súvislosť s Mojžišom a len v prípade Numenia z 2. stor. po Kr. je zrejmé, že hovorí o egyptských mágoch, nie o Izraelitoch. Aj keď vývoj tradície sa z dochovanej textovej tradície nedá presne vystopovať, môžeme hypoteticky uvažovať o tom, že v čase písania 2 Tim boli na území Palestíny „Jhnh (Jochana) a jeho brat“ z Damaského spisu spájaní so slávnymi mágmi Jannesom a Jambresom, ale boli považovaní za Izraelitov. V egyptskom prostredí, kde bola napísaná stratená kniha, ktorú spomína Origenes, sa títo dvaja mágovia spájali s Mojžišovými oponentmi na faraónovom dvore. Obe tradície sa mohli formovať súčasne a definitívna identifikácia Jannesa a Jambresa s egyptskými mágmi bola zrejme výsledkom interakcie spomínaných tradícií v kreatívnom procese, čoho svedkom je aj Palestínsky targum.

Použitá literatúra

- GAGER, John G.: *Moses in Graeco-Roman Paganism* (Society of Biblical Literature Monograph Series 16), Nashville : Abingdon Press, 1972.
- GOLDSTEIN, Jonathan A.: *I Maccabees* (Anchor Bible Commentary 41), New Haven : Yale University Press, 2007.
- GRABBE, Lester L.: The Jannes/Jambres Tradition in Targum Pseudo-Jonathan and its Date, *JBL* 98 (1979) 393-401.

- PIETERSMA, Albert: The Apocryphon of Jannes and Jambres. In. J.A. EMERTON (ed.) *Congress Volume. Leuven 1989* (Vetus Testamentum Supplement 43), Leiden – New York : Brill, 1991, 383-395.
- PIETERSMA, Albert: *The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians. P. Chester Beatty XVI (With New Editions of Papyrus Vindobonensis Greek Inv.29456+29828 verso and British Library Cotton Tiberius B. V. f. 87)* (Religions in the Graeco-Roman World 119), Leiden – New York – Köln : Brill, 1994.
- TORREY, Charles C.: The Magic of Lotapes, *JBL* 68 (1949) 325-327.

Zhrnutie

V odbornej literatúre nájdeme častejšie odkazy na 2 Tim 3,8-9 ako na text, ktorý používa tradíciu knihy Exodus na prezentáciu svojho posolstva. Takáto interpretácia tvrdí, že Jannes a Jambres spomínaní v 2 Tim sú totožní s mágmi, ktorí v egyptskom paláci súperili s Mojžišom pri premieňaní palice na hada (Ex 7,8-12). Článok sumarizuje mimobiblické zmienky o Jannes a Jambres a snaží sa aspoň hypoteticky načrtnúť vývoj tradície o týchto dvoch mágoch. Zároveň poukazuje na nepravdepodobnosť prepojenia 2 Tim 3,8-9 a Ex 7,10-12.

Summary

In exegetical literature it is often suggested that the author of 2 Tim 3:8-9 used the book of Exodus for a presentation of its own theological message. Such interpretation argues that Jannes and Jambres are identical with those magicians who competed with Moses in the Egyptian palace (Exod 7:10-12). The present paper summarizes the extra-biblical evidence about Jannes and Jambres, and tries to sketch, at least hypothetically, a development of the given tradition. At the same time it is argued that the alleged connection between 2 Tim 3:8-9 and Exod 7:10-12 is unlikely.

Jozef Tiňo
Katedra biblických a historických vied
TF TU, Kostolná 1, 814 99 Bratislava.
jzf.tino@gmail.com

Želaná slovná hra v Ex 7,11-12?

Peter Juhás

Rozprávania o čarodejníkoch sú „napínavé“ nielen v oblasti fikcie, ale ukazujú sa ako zaujímavé aj v hebrejskej Biblii, konkrétne v lexikálnej oblasti.

V Ex 7,11 faraón povoláva skupinu, ktorá pozostáva z חֲכָמִים a מְכַשְׁפִּים. Prvý pojem je typický pre kontext hebrejskej múdrosti a jej literatúry, pričom je tu používaný v špecifickom význame v kontexte magickej aktivity. Druhé slovo má akkadský pôvod (*kašāpu* resp. *kuššupu*) a je v hebrejskej Biblii používané ako označenie čarodejníkov Babylonu (Dan 2,2; Iz 47,9.12) a Egypta¹. LXX prekladá na tomto mieste termínom φάρμακος. Tretí pojem (חֲרָטְמֵי מִצְרַיִם) tu slúži ako spoločné označenie obidvoch menovaných skupín. Z etymologického hľadiska treba pôvod tohto slova hľadať zrejme v egyptčine: *hrj-tp* znamená *das Oberhaupt; der Oberste* (o ľuďoch a bohoch) a je zvyčajne nasledované genitívom; bez gen. slúži ako titul úradu a bohov². Uvedené egyptské slovo bolo často používané ako titul egyptských kňazov³. Tg Onqelos prekladá מְכַשְׁפִּים a חֲרָטְמֵי rovnakým spôsobom (formy od חרשא)⁴.

Obidve skupiny robia to isté čo Áron *vo/so svojich/svojimi čaroch/čarami* (בְּלִהְטֵיהֶם). Týmto prepozicionálnym výrazom prichádzame k vyššie položenej otázke. Pred samotnou analýzou daného výrazu je nevyhnutné uviesť jeho kontext.

וַיָּבֵא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל־פְּרַעֲהוּ וַיַּעֲשׂוּ כִן כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה
וַיִּשְׁלַךְ אַהֲרֹן אֶת־מִטָּהוּ לִפְנֵי פְרַעֲהוּ וּלְפָנָי עַבְדֵּי וַיְהִי לְתַנּוּן:

¹ Porov. COLLINS, John J.: *Daniel* (Hermeneia), Minneapolis, MN : Augsburg Fortress, 1993, 156.

² ERMAN, Adolf – GRAPOW, Hermann: *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* III, Berlin : Akademie-Verlag, 1971, 140.

³ Porov. PROPP, William H. C.: *Exodus 1-18* (AB 2), New Haven – London : Yale University Press, 1999, 322; HOUTMAN, Cornelius: *Exodus I* (HCOT), Kampen : KOK Publishing House, 1993, 533: *hr-tp* „priest-reader“, „magician“; SCHMIDT, Werner H.: *Exodus* (BK II/2,1), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1995, 372: „Vorlesepriester“.

⁴ Celkovo je veľmi náročné, ak vôbec možné, rozlišovať medzi jednotlivými termínmi označujúcimi čarodejníkov. Porov. HOUTMAN, *Exodus I*, 533.

11 וַיִּקְרָא נֹם־פְּרִעָה לְחַכְמִים וְלִמְכַשְׁפִּים וַיַּעֲשׂוּ נֹם־הֶם
 חַרְטֻמֵי מִצְרַיִם בְּלִהְטֵיהֶם כֵּן:
 12 וַיִּשְׁלִיכוּ אִישׁ מִטָּהוּ וַיְהִיו לְתַנִּינִם וַיִּבְלַע מִטָּה־אֶהְרֹן אֶת־מִטָּתָם:

¹⁰ A išiel Mojžiš a Áron k faraónovi a urobili tak, ako im prikázal Pán: Áron hodil svoju palicu pred faraóna a pred jeho sluhov a (tá) sa stala hadom⁵. ¹¹ A faraón taktiež zavolať *múdrych* a *čarodejníkov* a aj oni – *mágovia* Egypta – urobili *vo svojich čaroch* rovnako ¹² a hodili každý svoju palicu a (tie) sa stali hadmi. Ale Áronova palica *zhltla* ich palice.

Ex 7,11 je v hebrejskej Biblii jediné miesto, kde sa pojednávajú výraz nachádza v uvedenej forme – totiž s {h}. Tento výraz, ktorý sa dá preložiť aj ako *tajomné umenia*⁶, sa dáva do súvislosti s koreňom לוט (*zahalit*)⁷ – vyjadrujúceho ideu tajomného – a tak sa zrovnáva so substantívom לָאֵט/לָט. E. KÖNIG odvádza hapax legomenon *להטים* (**lähātīm*) od koreňa להט II, predĺzenej podoby koreňa לוט⁸. KOEHLER a BAUMGARTNER postulujú koreň להט III ako vedľajšiu formu koreňa לוט, pričom להט II – takisto aj nový GESENIUS – rezervujú pre Ž 57,5 s významom *prehltnúť/zhltnúť* (porov. nižšie)⁹. MANDELKERN uvažuje, že hapax *להטים* (**lähātīm*) by mohol byť formou plurálu od לָהַט (Gen 3,24), ktorej pripisuje význam *prestigiae*,

⁵ LXX prekladá hebrejské תנין gréckym δράκων.

⁶ Porov. KOEHLER, Ludwig – BAUMGARTNER, Walter: *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (ďalej len HALAT) II, Leiden : Brill, ³1974, 495, 501.

⁷ Porov. GESENIUS, Wilhelm: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* III, Berlin : Springer-Verlag, ¹⁸2005, 598; DURHAM, John I.: *Exodus* (WBC 3), Waco, TX : Word, 1987, 90; PROPP, *Exodus 1-18*, 322-323; ZORELL, Franciscus: *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Romae : Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1984, 391 (*artes occultae*).

⁸ Porov. KÖNIG, Eduard: *Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Leipzig : Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, ⁴⁺⁵1931, 195.

⁹ Porov. KOEHLER – BAUMGARTNER, HALAT II, 495; GESENIUS, *Handwörterbuch* III, 598; porov. aj HAUSMANN, Jutta: להט. In: *ThWAT* IV, 1984, 488. Ináč LIPÍŃSKI, Édouard: *La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël*, Brussel : Paleis der Academiën, 1965, 223-224, ktorý participium v Ž 57,5 prekladá ako „encerclent“. Pojednávajú výraz v Ex 7,11 prekladá ako „sortilèges“.

*oculorum ludibrium*¹⁰. Na všetkých ostatných miestach toho istého kontextu (Ex 7,22; 8,3.14), tzn. Mojžiš resp. Áron verzus egyptský mágovia, sú použité sufigované formy od לָאֵט/טָלַט (בְּלִטְיָהֶם) – ale nie v 7,11!¹¹

Podľa môjho názoru koreluje voľba {h}-formy so slovesom בלע (*prehltnúť/zhltnúť*) a tak so zmyslom nasledujúceho verša. Koreň להט obsahuje ideu plameňa a ako sloveso má význam *planúť, horieť* (qal) a *stráviť, spáliť* (pi.)¹², ale aj *prehltnúť/zhltnúť* (v Ž 57,5 ako להט II¹³)¹⁴. Graféma {h} resp. fonéma /h/ sa ukazuje ako flexibilná, keďže v hebrejčine – ako aj v iných semitských jazykoch, ako napr. aramejčine – nájdeme niekoľko významných príkladov jej synkopovania (napr. Hifil-formy imperfekta). V Ex 7,11 sa dá pozorovať opačný proces, keďže ide o rozšírenie, resp. interpoláciu (בְּלִטְיָהֶם > בְּלִהֵטֵיהֶם)¹⁵. Spomedzi severozápadno-semitských jazykov je možné uviesť niekoľko príkladov: *ʿēm* - *ʿimmāhōt* v hebrejčine, *ʿab* - *ʿabahātā*, *šem* - *šemahān* v aramejčine alebo *bt* /bētu/ - *bhtm* /bahatūma/ v ugaritčine¹⁶.

Autor, resp. redaktor tohto rozprávania mohol využiť zmienenu flexibilitu grafémy {h} resp. fonémy /h/ ako lingvistický prostriedok na vytvorenie asociatívneho spojenia (istý druh slovnej hry, resp. hry slovných významov) medzi בְּלִהֵטֵיהֶם (*vo/so svojich/svojimi čaroch/čarami*) – evokujúcou ideu strávenia resp. prehltnutia – a וַיִּבְלַע (*Ale [Áronova palica] prehltila/zhltila*) nasledujúceho verša. Dôvod možno hľadať v želanej irónii. Už samotná situácia je ironická. U. CASSUTO k tomu poznamenáva:

¹⁰ MANDELKERN, Solomon: *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae* I, Graz : Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1975, 634; porov. HOUTMAN, *Exodus* I, 534.

¹¹ To platí pre MT, ktorý máme v BHS, nie však pre SamP, kde je rozdiel zotretý, pretože sa na všetkých uvedených miestach nachádza rozšírená forma.

¹² Porov. KOEHLER – BAUMGARTNER, HALAT II, 495.

¹³ Porov. GESENIUS, *Handwörterbuch* III, 598; KOEHLER – BAUMGARTNER, HALAT II, 495 a Elberfelder Bibel.

¹⁴ V Dt 32,22b; Joel 1,19; 2,3a vystupuje להט v úzkom paralelizme – samozrejme metaforicky – s אכל.

¹⁵ Porov. GESENIUS, *Handwörterbuch* III, 598.

¹⁶ Porov. CASSUTO, Umberto: *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem : Magnes Press, 1967, 95; TROPPER, Joseph: *Ugaritisch. Kurzgefasste Grammatik mit Übungstexten und Glossar* (ELO 1), Münster : Ugarit-Verlag, 2002, 130.

Israel's superiority¹⁷ is underlined by the denouement, when Aaron's crocodile swallowed the crocodiles of the magicians. There is undoubtedly here an element of irony and satire.¹⁸

Na vyjadrenie, resp. zdôraznenie ironie môžu, ako to vo svojom diele ukazuje E. GOOD, slúžiť rôzne prostriedky¹⁹. Jeden z nich, so silou výrazu, je práve slovná hra, resp. *double entendre*²⁰. Zároveň ide o význačné a označené miesto, keďže sa už v priebehu tohto zázraku, ako F. KOHATA poznamenáva (porov. citát nižšie), odzrkadľuje priebeh nasledujúcej konfrontácie.

Samozrejme sa môže stále diskutovať, či autor/redaktor to skutočne urobil (Prečo sa ale rozšírená forma nachádza na jedinom mieste a ešte pred slovesom, ktorého význam môže s ňou korelovať?). Keď sa ale aplikuje *reader-oriented approach*, som prinajmenšom jeden, ktorému sa táto asociácia odkryla.

Literatúra

- CASSUTO, Umberto: *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem : Magnes Press, 1967.
- COLLINS, John J.: *Daniel* (Hermeneia), Minneapolis, MN : Augsburg Fortress, 1993.
- DURHAM, John I.: *Exodus* (WBC 3), Waco, TX : Word, 1987.
- ERMAN, Adolf – GRAPOW, Hermann: *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* III, Berlin : Akademie-Verlag, 1971.
- GESENIUS, Wilhelm: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* III, Berlin : Springer-Verlag, ¹⁸2005.
- GOOD, Edwin M.: *Irony in the Old Testament*, Sheffield : Almond Press, ²1981.
- HAUSMANN, Jutta: אֱלֹהִים. In: *ThWAT* IV, 1984, 488-489.
- HOUTMAN, Cornelius: *Exodus* I (HCOT), Kampen : KOK Publishing House, 1993.
- KOEHLER, Ludwig – BAUMGARTNER, Walter: *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* II, Leiden : Brill, ³1974.
- KÖNIG, Eduard: *Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Leipzig : Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, ⁴⁺⁵1931.

¹⁷ F. KOHATA v SCHMIDT, *Exodus*, 374-375: „Die Überlegenheit Aarons zeigt sich sowohl im Akt des Verschlingens selbst als auch darin, dass ein Stock mehrere Stöcke zu verschlingen vermag. Der Verlauf der folgenden Auseinandersetzung spiegelt sich also bereits im Vorgang dieses Wunders; die ägyptischen Zauberer können zwar zunächst die Wunder nachvollziehen, am Schluss erweist sich aber die Überlegenheit der Macht, die Mose und Aaron beauftragt.“ (podčiarknutie P.J.)

¹⁸ CASSUTO, *Commentary*, 96.

¹⁹ Porov. GOOD, Edwin M.: *Irony in the Old Testament*, Sheffield : Almond Press, ²1981.

²⁰ Porov. GOOD, *Irony*, 121-125, tiež 83.

- LIPÍŇSKI, Édouard: *La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël*, Brussel : Paleis der Academiën, 1965.
- MANDELKERN, Solomon: *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae I*, Graz : Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1975.
- PROPP, William H. C.: *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 2), New York : Doubleday, 1999.
- SCHMIDT, Werner H.: *Exodus* (BK II/2,1), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1995.
- TROPPER, Joseph: *Ugaritisch. Kurzgefasste Grammatik mit Übungstexten und Glossar* (ELO 1), Münster : Ugarit-Verlag, 2002.
- ZORELL, Franciscus: *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Romae : Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1984.

Resumé

Článok pojednáva o možnej spojitosti medzi בְּלִהְטֵיהֶם (vo/so svojich/svojimi čaroch/čarami), interpolovanej forme (בְּלִטֵיהֶם > בְּלִהְטֵיהֶם) prítomnej len v Ex 7,11 – evokujúcej ideu strávenia, resp. prehltnutia (Koreň לָהַט obsahuje ideu plameňa a ako sloveso má význam *planúť*, *horieť* (qal) a *stráviť*, *spáliť* (pi.), ale aj *prehltnúť*/*zhltnúť* /v Ž 57,5 ako לָהַט II./) – a וַיִּבְלַע (Ale [Aronova palica] *prehltla*/*zhltla*) nasledujúceho verša. Toto prepojenie mohol autor/redaktor rozprávania vytvoriť na základe flexibility grafémy {h}, resp. fonémy /h/, využívajúc ju ako lingvistický prostriedok. Dôvodom by bola želaná irónia, na ktorej vyjadrenie slúži v hebrejskej Biblii okrem iného slovná hra resp. *double entendre*.

Summary

This article deals with possible connection between בְּלִהְטֵיהֶם (*by their magic arts*), an interpolated form (בְּלִטֵיהֶם > בְּלִהְטֵיהֶם) present only in Ex 7,11 – evoking the idea of consuming or swallowing (The root לָהַט contains the idea of flame and as a verb it has meaning of *burn* (qal) and *devour*, *scorch* (pi.), but also *swallow up* /in Ps 57,5 as לָהַט II./) – and וַיִּבְלַע (*But* [Aaron's staff] *swallowed up*) of the following verse. The author/redactor of this narration could have produced the mentioned connection on the ground of flexibility of the grapheme {h}/phoneme /h/, using it as a linguistic device. The reason for that would be a desired irony, for whose expression in the Hebrew Bible the word-play or *double entendre* can beside other devices be used.

Peter Juhás
 KU, Teologická fakulta v Košiciach
 Katedra histórie a biblických vied
 Hlavná 89
 041 21 Košice

Čarodejníctvo a trest smrti (Ex 22,17)

Fides Iveta Strenková CJ

Predmetom tejto štúdie je legislatívne nariadenie týkajúce sa mágie (Ex 22,17) zahrnuté v Knihe zmluvy (Ex 20,22–23,33).^{*} Masoretský text מְכַשְׁפָּה לֹא תִחַיֶּה, je zvyčajne prekladaný: «Čarodejnicu nenecháš nažive!», alebo «Tú, ktorá sa zaoberá mágiou, nenecháš žiť!». Staroveké aj moderné preklady však potvrdzujú problematické čítanie tohto nariadenia a jeho interpretáciu. Prvý problém predstavuje ženský rod participia slovesa כָּשַׁף a rovnako aj jeho význam. Druhý je spojený s klasifikáciou klauzuly a interpretáciou príkazu, či ide o trest smrti, alebo nie. Po zodpovedaní týchto otázok sa budeme zaoberať dvoma textami (2 Kr 9,22 a Nah 3,4), ktoré podobne ako príkaz v Ex 22,17 pripisujú praktizovanie mágie postave ženy – reálnej alebo personifikovanej – a v ktorých takéto počínanie zapríčinilo ich smrť, resp. zánik. Poukážeme na to, že z hľadiska intertextuality sú tieto texty alúziou na príkaz o čarodejníctve a zároveň sú jeho rozšíreným pochopením.

Kým sa zaoberá klauzula v Ex 22,17?

Ex 22,17 predstavuje jediné miesto v Biblii s výskytom slovesa כָּשַׁף v ženskom rode. Staroveké preklady zaznamenávajú gramatické zmeny týkajúce sa rodu a čísla slovesa כָּשַׁף, čo potvrdzuje rôzne vnímanie a interpretáciu použitého ženského prídavia.

LXX φαρμακοὺς οὖ περιποιήσετε a latinský preklad **Vulgata** *maleficos non patieris vivere* prekladajú ženské prídavia sg. akuzatívom muž. rodu v pl., ktorý je potrebné chápať ako zahrnujúci oba rody. V **Targum Neofiti** je namiesto slovesa כָּשַׁף použité synonymum חָרַשׁ a termín je explicitne uvedený tak v ženskom, ako aj v mužskom rode: כָּל חָרַשׁ וְחָרְשָׁה לֹא תִקְיִין. **Targum Pseudo Jonathan** zasa použil všeobecnú formuláciu, ktorá zahŕňa každého, kto sa zaoberá mágiou: כָּל עֲבִיד חָרְשִׁיתָא לֹא תִקְיִין.

^{*} Chceme sa poďakovať P. Dubovskému a M. Varšovi za pozorné prečítanie článku a konkrétne pripomienky. Samozrejme, zodpovednosť za konečnú verziu, závery a zostávajúce chyby je moja vlastná.

Vysvetlenie týkajúce sa ženskej formy slovesa ako indikácie, že praktizovanie mágie a divinácie bolo v tom čase dominantou žien, nachádzame už v babylonskom Talmude (b. Sanh. 67a)¹. Prípád uvedený v 1 Sam 28, kde kráľ Šaul žiada, aby mu našli v krajine ženu, ktorá má schopnosť vyvolávať duchov, slúžil rovnako na podporenie tejto hypotézy, avšak v Biblii nachádzame aj iné texty, ktoré potvrdzujú, že tu nejde výlučne o “ženské povolanie”. V Kódexe svätosti (Lv 20,27) sa hovorí o mužovi a žene, ktorí majú schopnosť vyvolávať duchov a komunikovať s nimi. Tu nasleduje explicitne formulovaný trest smrti, a to formou ukameňovania. Okrem toho je dôležité podotknúť, že na viacerých miestach Biblie nachádzame mužské particípium slovesa קָשַׁר (Ex 7,11; Dt 18,10; Mal 3,5; Dan 2,2).

Z tohto dôvodu je vhodnejšie chápať použité ženské particípium, ako navrhuje Christoph Dohmen, ako *nomen actionis*, t.j. ako označujúce vykonávanú aktivitu, a nie ako *nomen agentis*, t.j. toho, kto ju vykonáva². Tým sa ťažisko presúva z osoby na samotný koncept mágie. Zostáva nezodpovedaná otázka, či sa v rozoberanej klauzule použitý termín קָשַׁר vzťahuje na niektorú konkrétnu formu mágie a divinácie, alebo je ním vyjadrená mágia ako taká. Ak ide o všeobecný pojem, aká je potom podstata tohto príkazu?

Výskyt slovesa קָשַׁר a podstatných mien s ním spojených je v Biblii nízky, celkovo trinásť miest³. Ako bolo spomenuté vyššie, Ex 22,17 je jediné

¹ Hypotézu dominantného postavenia ženy v mágii uvádzajú aj mnohé moderné komentáre. V niektorých prípadoch je doplnená konštatovaním, že nejde o výlučné postavenie, v iných ostáva otvorená (porov. AUZOU, Georges: *De la servitude au service. Étude du livre de l'Exode*, Paris : Éditions de l'Orante, 1961, 333; CHILDS, Brevard S.: *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary (OTL)*, Philadelphia : The Westminster Press, 1974, 478; JACOB, Benno: *The Second Book of the Bible. Exodus*, Hoboken (NJ) : KTAV, 1992, 703; SEFATI, Yitschak – KLEIN, Jacob: *The Law of the Sorceress (Exodus 22:17[18]) in the Light of Biblical and Mesopotamian Parallels*. In: COHEN, Chaim – HURVITZ, Avi – PAUL, Shalom M. (eds.): *Sefer Moshe. The Moshe Weinfeld Jubilee Volume. Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran, and Post-Biblical Judaism*, Winona Lake (IN) : Eisenbrauns, 2004, 178; PROPP, William H.C.: *Exodus 19–40. A New Translation with Introduction and Commentary, AncB 2A*, New York : Doubleday, 2006, 127, 255).

² Porov. DOHMEN, Christoph: *Exodus 19–40 (HThKAT)*, Freiburg : Herder, 2004, 146, 171. Autor prekladá verš: «Wer Magie treibt, denn sollst du nicht am Leben lassen», takže nie tak samotný preklad textu, ako interpretácia je pokusom ukončiť diskusiu vzťahujúcu sa na použitú slovesnú formu v ženskom rode.

³ Sloveso vo forme *piel* sa nachádza v Ex 7,11; 22,17; Dt 18,10; 2 Krn 33,6; Dn 2,2 a Mal 3,5 a ako podstatné meno (קָשַׁרָה) v 2 Kr 9,22; Iz 47,9.12; Jer 27,9 (tu je použitá forma קָשַׁרָה); Mich 5,11 a Nah 3,4 (2x).

miesto v Biblii, kde sa termín vyskytuje samostatne, keďže prevažne ho nachádzame spolu s ďalšími pojmami označujúcimi praktizovanie mágie a divinácie⁴. V 2 Kr 9,22 a Nah 3,4 pojem tvorí jeden z komponentov slovnej dvojice «smilstvá a čary»⁵ a u proroka Malachiáša (3,5) otvára zoznam rôznych prestúpení proti niektorým prikázaniam Dekalógu zahrnujúcim sociálne vzťahy. V niektorých textoch sa spolu so slovesným koreňom כִּשַׁף spomínajú iné formy divinácie:

Ex 7,11	Dt 18,10-11.14	2 Krn 33,6	Iz 47,9.12 11.15	Jer 27,9	Dan 2,2	Mich 5,11
חֲכָמִים						
חֲרָטָם					חֲרָטָם	
	קִסָּם [bis]			קִסָּם		
	עֵנָן II [bis]	עֵנָן II		עֵנָן II		עֵנָן II
	נִחַשׁ	נִחַשׁ				
	חִבֵּר		חִבֵּר [bis]			
	אוֹב+שֹׁאֵל	אוֹב+עֹשֶׂה				
	יָדְעֵנִי+שֹׁאֵל	יָדְעֵנִי+עֹשֶׂה				
	הַמְתִּים+דָּרַשׁ					
	חִבֵּר עֵבֶר בֵּן בְּאִשׁ+	חִבֵּר עֵבֶר בֵּן בְּאִשׁ+				
			שָׁחַר III			
				נְבִיא		
				חֲלוֹם		
					אֲשָׁף	

Pozastavíme sa teraz pri texte Dt 18,10-11, ktorý – ako jasne vidieť z tabuľky – predstavuje najrozsiahlejšiu akumuláciu týchto termínov:

לֹא יִמָּצֵא בָּךְ נִחַשׁ נְבִיא חֲלוֹם אֲשָׁף
 מְעַבֵּיר בְּנוֹדֵבְתוֹ בְּאִשׁ kto by kázal svojmu synovi alebo dcére prejsť ohňom,

⁴ Porov. ANDRÉ, Gunnel: כִּשַׁף. In: *ThWAT* IV, 1984, 375-381; RUPPERT, Lothar: קִסָּם. In: *ThWAT* VII, 1993, 78-84.

⁵ Na základe týchto výskytov Houtman prekladá text: «A woman who seduces to immorality you shall not allow to live» a tvrdí, že מְכַשֶּׁפָה nie je čarodejnicou, ale ženou, ktorá hľadá, ako zviest' mužov a dostať ich svojim kúzlom do svojej moci a vďaka svojmu neodolateľnému pôvabu je považovaná za ženu, ktorá disponuje skrytými silami (Porov. HOUTMAN, Cornelis: *Exodus*. Chapters 20–40 (HCOT), Leuven : Peeters, 2000, 212). Takýto preklad a tvrdenie sú ťažko prijateľné, a ako bude následne ilustrované v intertextuálnej analýze, ani v textoch 2 Kr 9,22 a Nah 3,4 nejde o zväzanie k nemorálnym skutkom.

קָסַם קְסָמִים מְעִיֵּן kto by sa vypytoval veštcov, predpovedal,
 וּמִנְחָשׁ וּמְכַשֵּׁף vykladal znamenia; nech niet čarodejníka;
 וְחֹבֵר חֶבֶר וְשֹׂאֵל אוֹב וַיִּדְעֵנִי zaklínača, nikoho, kto by sa radil s duchmi alebo
 s hádačmi
 וְדָרַשׁ אֶל-הַמְּתוּיִם alebo by sa pýtal mŕtvych.

Určiť s presnosťou, aký typ mágie sa vzťahuje na ten-ktorý pojem, nie je dnes jednoduché⁶. Je skôr jasné, že v deuteronomistickej redakcii sa tieto pojmy stali synonymami a o jednotlivých typoch môžeme hovoriť skôr vo všeobecnosti⁷. Všetky predstavujú médium, ktorým sa človek, resp. ľud, snažil dosiahnuť poznanie budúcnosti, dostať Božiu odpoveď alebo ju nejakým spôsobom ovplyvniť. V istom zmysle by sa dalo povedať, že tieto praktiky chcú “donútiť” Boha, aby niečo potvrdil alebo aby konal v prospech, alebo v neprospech niekoho.

Bezprostredný kontext Dt 18,10-11 objasňuje niekoľko dôležitých aspektov aj na pochopenie príkazu nachádzajúceho sa v Ex 22,17:

v. 9	Keď	prídeš do krajiny, ktorú ti dá Pán, tvoj Boh
	NENAUČÍŠ SA napodobňovať	<u>ohavnosti</u> tamojších národov!
vv. 10- 11	NENÁJDE SA medzi vami nikto, kto [ZOZNAM SIEDMICH PRAKTÍK MÁGIE A DIVINÁCIE]	
v. 12	Lebo	<u>v ohavnosti</u> pred Pánom sú tí, čo ich konajú
	pre	<u>tieto ohavnosti</u> Pán, tvoj Boh ich vyženie pred tebou.
v. 13	Bud' dokonalý a bezúhonný pred Pánom, svojím Bohom!	
v. 14	Lebo	tieto národy, ktoré ty vyženieš, <i>počúvajú čarodejníkov a hádačov;</i>

⁶ Jeffers sa pokúsila definovať jednotlivé typy mágie. Pokiaľ ide o slovesný koreň כָּשַׁף, autorka potvrdzuje jeho zriedkavý výskyt a neistú etymológiu, čo znamená, že profesia osôb zaoberajúcich sa týmto druhom mágie zostáva neistá. Nakoniec predsa len navrhuje, že ide o určitý druh bylinného liečiteľstva. Zvláštnu pozornosť venuje pasáži Mich 5,11-12, ale jej argumentácia nie je úplne presvedčivá (Porov. JEFFERS, Ann: *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria* /SHCANE 8/, Leiden : Brill, 1996, 65-70).

⁷ Porov. CHILDS, *Book of Exodus*, 478; MAYES, Andrew D.H.: *Deuteronomy*. Based on the Revised Standard Version (NCBC), Grand Rapids (MI) : Wm. B. Eerdmans, 1981, 280; BRAULIK, Georg: *Deuteronomium II*. 16,18–34,12 (NEchtB), Würzburg : Echter Verlag, 1992, 134.

	<i>Ale</i> tebe,	to takto NEDAL Pán, tvoj Boh.
v. 15	PROROKA AKO SOM JA, spomedzi teba, z tvojich bratov, vzbudí pre teba Pán, tvoj Boh.	
	<i>Jeho počúvajte.</i>	

Deuteronomista hodnotí negatívne všetky praktiky menované vo vv. 10-11 a vo v. 12, všetkým dáva spoločného menovateľa – sú «ohavnosťami». Opakovaná negácia praktík divinácie a mágie sa v skrátenej forme objavuje vo v. 14, kde slúži na uvedenie úlohy proroka. Nachádzame tu veľmi jasne formulovanú konfrontáciu «čarodejník» (resp. rôzne druhy mágie a divinácie) verzus «prorok». Jeho bližšia špecifikácia cez prirovnanie – «ako ja», to znamená «ako Mojžiš» (v. 15), stavia tento text Deuterónómia do úzkeho vzťahu ku klauzule z Knihy zmluvy. Dt 18,16 sa dokonca explicitne odvoláva na skúsenosť ľudu na hore Horeb, kde Boh uzavrel s ľuďom zmluvu: «Tak, ako si si žiadal od Pána, svojho Boha, na Horebe, v deň zhromaždenia, keď si povedal: „Nechcem ďalej počúvať hlas Pána, svojho Boha, a hľadiť na tento velikánsky oheň, aby som nezomrel!”». Na Sinaji sa Boh obracia na Mojžiša, ktorý má jeho slová sprostredkovať Izraelu, tak ako si to žiadal sám ľud (Ex 20,18-21). V literárnom kontexte je samotná Kniha zmluvy Božou rečou a v istom zmysle môžeme považovať text Deuterónómia za príslub pokračovania Božej komunikácie spôsobom, ako Boh komunikoval s ľuďom pri uzavretí Zmluvy⁸. Na druhej strane tento spôsob komunikácie má byť v Izraeli jediným spôsobom, ktorým Boh dáva spoznať ľudu svoju vôľu.

Uskutočnená intertextuálna analýza nám dovoľuje tvrdiť, že tak ako pasáž z Deuterónómia, rovnako aj nariadenie v Ex 22,17 poukazuje na podstatu normy o čarodejníctve, v ktorej ide o vzťah medzi Bohom a vyvoleným ľuďom a o štruktúru a poriadok v spoločenstve, ktorému Boh zjavuje svoje slová a svoju vôľu cez proroka. Divinácia a mágia tak predstavujú v oboch právnych textoch ohrozenie tohto vzťahu medzi Izraelom a Bohom.

Hovorí klauzula o treste smrti?

Druhá časť rozoberanej klauzuly v Ex 22,17, ktorú tvorí výraz לֹא תִחַיֶּה, je rovnako diskutovaná ako jej prvá časť. Text je zvyčajne prekladaný imperatívom «Nenecháš nažive!», čo znamená, že MT je chápaný ako imperfektum slovesa חָיָה vo forme *piel*, 2. os. sg. muž. rodu. Na základe toho je

⁸ Porov. DOHMEN, *Exodus 19–40*, 172.

dané nariadenie často považované za jednu z apodiktických noriem, ktoré sú v Knihe zmluvy adresované Izraelu priamo v 2. os. sg./pl. muž. rodu.

Dekrét v Ex 22,17 sa však otvára príčastím, rovnako ako dva po nej nasledujúce štatúty (Ex 22,18-19) a ako sekcia noriem v predchádzajúcej kapitole (Ex 21,12.15.16.17). Z tohto dôvodu príkaz o čarodejníctve môže byť spolu s ostatnými nariadeniami klasifikovaný ako *participle laws*⁹. Tieto nariadenia opisujú v protasi určité správanie, ktoré je vyjadrené príčastím, a v apodosi je následne formulovaný trest v 3. os. sg. pre kohokoľvek, kto takto koná¹⁰. Zatiaľ čo vo všetkých štyroch prípadoch v Ex 21,12.15-17 je v apodosi použitá tá istá syntagma מוֹת יוֹמָת «musí zomrieť/iste zomrie», ktorá je v legislatívnych textoch technickým termínom na vyjadrenie trestu smrti, v sérii troch zákonov zaoberajúcich sa mágiou, sodomiou a apostázou (Ex 22,17-19) nachádzame tri rôzne formulácie pre potrestanie daného konania¹¹:

מְכַשֵּׁפָה לֹא תַחֲיֶיהָ	Čarodejnicu nenecháš nažive!
כָּל-שֹׂכֵב עִם-בְּהֵמָה מוֹת יוֹמָת	Každý kto obcuje so zvierat'om, musí zomrieť!
זִבַּח לְאֱלֹהִים יִחְרָם בְּלֹתִי לַיהוָה לְבַדּוֹ	Kto prináša obeť bohom, okrem jedinému Pánovi, prepadne kliatbe (smrti)!

Vo v. 18 je prítomná vyššie spomínaná formulácia «musí zomrieť/iste zomrie» a vo v. 19 je použitý koncept kliatby *cherem* (חֵרֵם; forma *hofal*), čo rovnako znamená úplné zničenie, vyhubenie, smrť (porov. Lv 27,29). Môžeme

⁹ Pre všeobecný úvod ku Knihe zmluvy porov. JOHNSTONE, William: *Exodus* (OTG), Sheffield : JSOT Press, 1990, 53-59; CRÜSEMANN, Frank, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München : Kaiser, 1992, 132-234. V delení zákonov, ktoré navrhuje Johnstone, zodpovedá takzvaným *participle laws* podskupina «the 'whoever' type».

¹⁰ JOHNSTONE, *Exodus*, 55.58, je presvedčený, že formulácia nariadenia v druhej osobe sg. bola zapríčinená bezprostredným kontextom apodiktických noriem (Ex 22,20n), ale zároveň je aj dôsledkom procesu, v ktorom sa právny kódex stával kódexom zmluvy s Bohom; to znamená, že časti obsahujúce מְשָׁפְטִים a חֻקִּים (nariadenia a štatúty/dekréty) boli rozšírené o rámec tvoriaci מִצְוֹת וּדְבָרִים (prikázania a slová):

דְּבָרִים/מִצְוֹת	מְשָׁפְטִים	חֻקִּים	מְשָׁפְטִים	חֻקִּים	דְּבָרִים/מִצְוֹת
20,22-26	21,1-11	21,12-17	21,18-12,16	22,17-19	22,20-23,19

¹¹ Viacerí autori vidia práve trest smrti ako prvok, ktorý úzko spája normy v Ex 21,12.15-17 a 22,17-19 (porov. CRÜSEMANN, *Tora*, 171.196; DOHMEN, *Exodus 19-40*, 170).

Syntagma je hned' v nasledujúcom verši (v. 17) vysvetlená uplatnením kliatby *cherem* (פִּי־הַחֶרֶם תַּחֲרִימִם), z čoho jasne vyplýva, že príkaz vyjadruje ich úplné vyhubenie. Téma kliatby *cherem* však predstavuje náhlu zmenu vzhľadom na predchádzajúce verše (Dt 20,1-14), a ako zdôrazňuje Crüsemann, vo v. 17 je dôležité mať na pamäti, že Mojžišova reč bola fiktívne prednesená pred vstupom do zaslúbenej zeme, ale v čase neskorej monarchie také prikázanie nemalo v skutočnosti opodstatnenie, lebo menované kanaánske národy už neexistovali. V tejto perspektíve vv. 15-18 sú napomenutím, výstrahou, a nie prikazom na uskutočnenie¹⁴. Ak teda ide o výstrahu, relevantný prvok celého celku tvorí účelová podrad'ovacia veta vo v. 18:

«... aby vás nenaučili robiť všetky ohavnosti (לִמְעַן אֲשֶׁר לֹא־יִלְמְדוּ) (אֲחֲכֶם לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַתּוֹעֲבוֹתֵם), ktoré robievali oni svojim bohom, a vy by ste tým zhrešili proti Pánovi, svojmu Bohu».

Pozornému čitateľovi neujde úzke prepojenie tohto odseku s vyššie rozoberaným textom Dt 18,9-15, týkajúcim sa zákazu praktizovať akúkoľvek formu divinácie a mágie. Všimnime si vzájomné podobnosti v opise týchto textov, ktoré sú vyjadrené formou príkazu pri zaujatí zeme:

Dt 18,9-15	Dt 20,15-18
Vstup do zaslúbenej zeme, darovanej Bohom	Boh daruje Izraelu ako dedičstvo mestá krajiny
Príkaz: Nenaučiť sa napodobňovať ohavnosti národov	Príkaz: Nenechať nikoho nažive
Príkaz: Nekonať žiadnu formu divinácie, mágie	Príkaz: Vyhubiť národy
Motivácia – <i>príčina</i> (בְּגִלָּל): Boh vyháňa tieto národy zo zeme pre ohavnosti, ktoré konajú	Motivácia – <i>účel</i> (לִמְעַן אֲשֶׁר): Národy sú vyhubené, aby nenaučili Izrael napodobňovať ich ohavnosti

Napriek tomu, že dynamika týchto dvoch textov je odlišná, zhoda v ich podstate je evidentná. Je ňou hrozba, ktorú pre Izrael predstavujú «ohavnosti národov». Kým ony sú v Dt 18 príčinou postoja zameraného voči národom, v Dt 20 predstavujú finalitu konania. Aj keď text Dt 20 neupresňuje, o akú činnosť ide, a iba vo všeobecnosti sa zmieňuje, že sú to ohavnosti, ktoré tieto národy konali svojim bohom, vzájomné porovnanie textov nám dovoľuje

¹⁴ CRÜSEMANN, *Tora*, 155.284. Porov. tiež BRAULIK, *Deuteronomium*, 149.

tvrdiť, že v tejto formulácii sú zahrnuté aj formy divinácie a mágie, tak ako sú menované v Dt 18. V istom zmysle tieto dva texty stavajú vedľa seba koncept idolatrie a koncept veštenia a mágie. Rozdiel je viditeľný aj v použití termínov pre opis zaobchádzania s národmi. Literárna formulácia kompletného zničenia v Dt 20 sa javí tvrdšia a radikálnejšia, ale rovnako aj vyhnanie národov zo zeme (ירש; forma *hifil*)¹⁵ môže byť v širšom zmysle považované za ich zánik, smrť, keďže existencia národa ako politického subjektu je viazaná na územie. Praktiky okolitých národov sú v deuteronomistickej redakcii chápané ako vážne ohrozenie viery Izraela a jeho vzťahu k Bohu, a z tohto dôvodu je postoj voči národom formulovaný radikálne.

Vyhnanie zo zasľúbenej zeme a odvlčenie do exilu zažil aj samotný Izrael. Je pozoruhodné vidieť, že aj v neskoršej biblickej tradícii sa napodobnenie konania národov objavuje ako teologická motivácia straty zeme, tentoraz pre Izrael. V 2 Krn 33 je z kultu cudzím bohom a z praktizovania rôznych druhov divinácie a mágie obvinený júdsky kráľ Manasses. 2 Krn 33,6 predstavuje druhú najväčšiu skupinu obsahujúcu pojmy sémantického poľa divinácie a explicitne menuje čarodejníctvo¹⁶. Rámec deja tvorí 2 Krn 33,2 a 9, pričom v. 2 je kombináciou Dt 18,9 a 12, zatiaľ čo v. 9 predstavuje priťažujúcu skutočnosť, ktorá spočíva v tom, že kráľ zviedol ľud k tomu, aby konal horšie ako národy, ktoré pred nimi vyhubil Pán, čo biblický autor označuje ako konanie popudzujúce Boha (v. 6b).

Dt 18,9		כְּתוּעָבוֹת הַגּוֹיִם		עֲשֵׂה
Dt 18,12	ירש+יהוה מִפְּנֵיךְ	וּבְגִלְלַת הַתּוֹעֵבֹת הָאֵלֹהִים		
2 Krn 33,2	ירש+יהוה מִפְּנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	כְּתוּעָבוֹת הַגּוֹיִם	בְּעֵינֵי יְהוָה הָרַע	עֲשֵׂה
2 Krn 33,6b	לְהַכְעִיֵּסוּ		בְּעֵינֵי יְהוָה	עֲשֵׂה

¹⁵ CHILDS, *Book of Exodus*, 477-478, interpretuje aj príkaz v Ex 22,17 práve v tomto širšom zmysle ako «vyhnanie z krajiny».

¹⁶ V 2 Krn 33 ide o prepracovaný text 2 Kr 21. Úvod s podrobným popisom Manassesových priestupkov (2 Krn 33,1-9) je plne zakotvený v deuteronomistickej tradícii, a je prevzatý takmer identicky. Vzhľadom na dva zoznamy veštenia v 2 Krn 33 a 2 Kr 22,6 môžeme pozorovať nepatrné rozdiely. Na začiatku verša je v Knihe kroník pridané emfatické osobné zámeno הוּא; sg. slova 'syn' je zmenený na pl. 'synovia'; v texte je spresnené miesto obetovania detí v údolí Ben-Chinnom; a medzi formy veštenia, je pridaný termín כִּשְׂף.

			הָרַע	
2 Krn 33,9	שִׁמְרֵי יְהוָה	מִן־הַגּוֹיִם	רָע	עֲשָׂה
	מִפְּנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל			

Keďže Izrael nevenoval pozornosť Božiemu slovu, nasleduje trest – Boh posielala asýrske vojsko, ktoré odvedie kráľa a vládnucu elitu do Babylonu (vv. 10-11)¹⁷.

Pozoruhodná je interpretácia deuteronomistu a neskorších biblických autorov vzhľadom na potrestanie vyvoleného národa (2 Kr 21//2 Krn 33). Aj keď na prvý pohľad sa text Dt 18,9-15 môže javiť ako príkaz bez uvedenia trestu¹⁸, analýza textov nám dovoľuje vidieť to, čo je tam vyjadrené implicitne. Biblické texty poukazujú jasne na to, že trest, resp. teologická interpretácia príčiny zániku júdskeho kráľovstva a exilu Izraela, je formulovaná rovnakým spôsobom ako príčina vyhnania a zničenia národov pred vstupom Izraela do zaslúbenej zeme. Strata zaslúbenej zeme a exil Izraela sú dôsledkom rôznych príčin, medzi ktorými je uvedené praktizovanie divinácie, mágie a idolatrie.

Koncept uplatnenia kľatby *cherem*, ako aj vyhnanie zo zeme zahrnujú v sebe konotáciu zániku a smrti. Táto analýza ilustruje, že literárne použitie syntagmy *לֹא תִהְיֶה לָא* vo forme *piel* v kontexte Dt 20,15-18 poukazuje na podstatu príkazu – nenechať nikoho nažive. Povedali sme, že text je výstrahou pre samotný Izrael, a tak radikálnosť príkazu naznačuje závažnosť dôsledkov takého správania pre celé spoločenstvo Božieho ľudu. Toto je perspektíva, v ktorej je potrebné interpretovať aj použitie slovného spojenia *לֹא תִהְיֶה לָא* v Ex 22,17. Trest smrti, formulovaný touto syntagmou, zdôrazňuje nebezpečenstvo praktík divinácie pre vzťah vyvoleného národa k Bohu a náboženský kontext je explicitne vyjadrený aj v Ex 22,19. Ak je správna hypotéza Johnstona, že daný verš – spolu s Ex 21,1-11 – predstavuje malé následné úpravy (2. os. slovesa namiesto 3. os.) v procese transformácie právneho kódexu na zmluvný kódex s Bohom¹⁹, odlišnosť formulácie príkazu o čarodejníctve nemusí byť vnímaná iba ako náhodne podmienená blízkym kontextom apodiktických zákonov. Ona môže rovnako odzrkadľovať dôraz položený na vzťah s Bohom, ktorý je potvrdený zmluvou, a na dopad daného konania naň.

¹⁷ Tento moment predstavuje markantný rozdiel vzhľadom na 2Kr 21, kde vina júdskeho kráľa je predstavená ako príčina zničenia Jeruzalema a zániku júdskeho kráľovstva.

¹⁸ Porov. SEFATI – KLEIN, *Law of the Sorceress*, 174.176.

¹⁹ Porov. JOHNSTONE, *Exodus*, 58.

Jezabel a Ninive, obvinené z čarodejníctva

Analýza príkazu, tak použitého termínu קִשְׁפָּה , ako aj formulácie trestu smrti, poukázala na jeho podstatu, t.j. na ohrozenie, ktoré pre Izrael a jeho vzťah s Bohom predstavovala divinácia a mágia praktizovaná cudzími národmi. Aj keď rozbor potvrdil, že v Ex 22,17 nejde o “ženské povolanie”, ale že použitá gramatická forma slovesa znamená aktivitu ako takú, chceme sa teraz pozastaviť pri dvoch textoch, v ktorých zaobranie sa mágiou je v Biblii pripísané práve ženskej postave – reálnej či personifikovanej²⁰. V týchto textoch kľúčový pojem – slovesný koreň קִשְׁפָּה – je zároveň považovaný za príčinu ich konca.

Prvou ženou je Jezabel, fenická princezná (2 Kr 9,22), a druhou je personifikované mesto Ninive (Nah 3,4), z čoho zjavne vyplýva, že obe predstavujú cudzie národy. V týchto textoch sa vedľa podstatného mena קִשְׁפָּיִם , «čary», neobjavuje iný pojem zo sémantického poľa divinácie, ale nachádzame tu termín זְנוּנִים , «smilstvá». Toto slovné spojenie slúži ako obvinenie týchto dvoch postáv. Aký postoj alebo aké správanie je kritizované týmto literárnym vyjadrením? V intertextuálnej analýze sa pokúsime poukázať na vzájomný vzťah medzi Ex 22,17 a týmito textami. Koncízne pojmy קִשְׁפָּיִם a זְנוּנִים slúžia aj v týchto biblických textoch na vyjadrenie konceptu veštenia, náboženských praktík cudzích národov a idolatrie. Smrť Jezabel a zánik Ninive a celej asýrskej ríše sú radikálnym trestom. Je potrebné ich interpretovať v perspektíve ohrozenia, ktoré tieto postavy a nimi predstavované praktiky znamenali pre vieru vyvoleného ľudu.

Obvinenie Jezabel²¹ z praktizovania čarov sa objavuje v naratívnom kontexte sprisahania proti kráľovi Joramovi (2 Kr 9). Predtým ako dôjde k zavraždeniu izraelského kráľa, narátor uvádza krátky dialóg medzi Joramom a Jehu, ktorí sa stretnú na poli Nabota. «Keď Joram uvidel Jehua, pýtal sa: “Je

²⁰ V Biblii nachádzame ešte jeden text, kde subjektom praktizovania mágie je žena, personifikované mesto Babylon (Iz 47). V tejto štúdiu sa týmto textom nebudeme bližšie zaoberať, nakoľko čary v ňom nie sú vyobrazené ako príčina zániku. Prorok skôr poukazuje na ich neúčinnosť.

²¹ V našej štúdiu sa pohľad koncentruje na literárnu postavu Jezabel, čo však nevylučuje jej historickú existenciu. K tejto problematike pozri nedávno publikovanú štúdiu PRUIN, Dagmar: What is in Text? – Searching for Jezabel. In GRABBE, Lester L. (ed.): *Ahab Agonistes. The Rise and Fall of the Omri Dynasty* (LHB/OTS 421), London – New York : T & T Clark, 2007, 208-235.

všetko v poriadku (הַשְּׁלוֹם), Jehu?” On odpovedal: „Aký poriadok (מָה הַשְּׁלוֹם), dokiaľ ešte trvajú smilstvá tvojej matky Jezabel a jej mnohé čary?” (עַד-זְנוּנֵי עַד-זְנוּנֵי)». Odpoveď je na prvý pohľad prekvapujúca a čitateľovi sa môže zdať neadekvátne. Čo sa skrýva za takouto invektívou a na čo sa odvolávajú slová Jehua?

Tento verš sa vzťahuje na odsúdenie kráľa Achaba, celého jeho potomstva a kráľovnej Jezabel vypovedané prorokom Eliášom v 1 Kr 21,20-24. Trest je ohlásený v naratívnom kontexte veľmi známeho príbehu o uzurpovaní Nabotovej vinice (1 Kr 21,1-29), v ktorom Jezabel zohrala rozhodujúcu úlohu. Korupciou starších a predstavených mesta dosiahla odsúdenie nevinného Nabota s cieľom získať pre Achaba pozemok, ktorého sa Nabot nechcel vzdať. Napriek tomu v nasledujúcich veršoch (1 Kr 21,25-26)²², keď narátor vysvetľuje a potvrdzuje vážnosť Achabovho zločinu, obvinenie Jezabel sa zjavne netýka iba intríg strojených proti Nabotovi. Jezabel je pripísaná vina za zvädzanie Achaba (אֲשֶׁר-הִסְתָּה אִתּוֹ אֵיזָבֵל אִשְׁתּוֹ), takže on konal zlo v Pánových očiach a jeho ohavné konanie je konkretizované ako nasledovanie modiel Amorejčanov (וַיִּתְעַב מְאֹד לְלֶכֶת אַחֲרֵי הַגִּלְלִים), ktorých Pán vyhnať pred Izraelitov. V týchto dvoch veršoch nie je ťažké rozpoznať jazyk deuteronomistu, ako to prezrádza aj typická formulácia «konať zle v Pánových očiach»²³. Čo sa týka samotného kľúčového slova použitého v obvinení Jezabel (1 Kr 21,25-26), sloveso כוּת vo forme *hifil*, «zvädzať, navádzať na niečo, popudzovať», sa vyskytuje v Biblii zriedkavo. Dôležitý je jeho výskyt v Dt 13,7, kde je súčasťou state obsahujúcej napomenutia a zákaz týkajúci sa tých, ktorí by chceli zviest' Izrael, aby slúžil cudzím bohom. Deuteronomický kódex explicitne prikazuje usmrtiť ukameňovaním každého, kto by sa o to pokúšal, aj najbližších príbuzných (Dt 13,10-11)²⁴. Čítať obvinenie proti fenickej

²² PRUIN, What is in Text?, 213, poukazuje v diachronickej analýze na to, že touto poznámkou z pera deuteronomistickej redakcie sa presunula zodpovednosť za kult cudzích bohov z Achaba (1 Kr 16,31) na Jezabel (1 Kr 21,25-26).

²³ Porov. GRAY, John: *I & II Kings. A Commentary*, Philadelphia : Westminster, 1970, 443; WEINFELD, Moshe: *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford : Clarendon, 1972, 320.323.341.342; LONG, Burke O.: *I Kings. With an Introduction to Historical Literature (FOTL 9)*, Grand Rapids (MI) : Eerdmans, 1984 229; SWEENEY, Marvin A.: *I & II Kings. A Commentary*, Louisville (KY) – London : Westminster John Knox, 2007, 252.

²⁴ Porov. CRONAUER, Patrick T.: *The Stories about Naboth the Jezreelite. A Source, Composition and Redaction Investigation of 1 Kings 21 and Passages in 2 Kings 9 (LHB/OTS 424)*, London : T & T Clark, 2005, 81-84.

princeznej z tohto zorného uhla znamená presunúť ho na inú úroveň a vložiť ho do širšieho kontextu celého cyklu o Eliášovi, hlavne 1 Kr 18–19. Tu Jezabel vystupuje ako tá, ktorá podporuje kult Bála, vydržiava Bálových prorokov a zabíja prorokov Pána (1 Kr 18,4.13.19; 19,1-2). Aj v slovách Elizeovho posla pri pomazaní Jehua za kráľa sa zánik Achabovej dynastie spája s odplatom za krv, ktorú preliala Jezabel (2 Kr 9,7). Takže skôr ako ju sám Jehu obviní z čarov a smilstiev (2 Kr 9,22), Jezabel je pripísaná vina za preliatie krvi, ale ani v tomto prípade nejde o krv Nabota, ale o krv prorokov, Pánových služobníkov.

Na základe toho môžeme konštatovať, že v obvinení Jezabel z «čarov a smilstiev» je implicitne, ale jasne vyjadrené obvinenie spojené s kultom Bála, t.j. cudzích bohov, a s praktikami cudzích národov, ktoré odvádzali Izrael od vernosti Bohu. A hoci v biblických textoch je metafora smilstva zvyčajne použitá na vyjadrenie nevernosti Božieho ľudu, tu je jej použitie obrátené a zo smilstva je obvinená Jezabel, fenická princezná. To znamená, že viac ako na nevernosť ľudu je v tomto texte dôraz položený na kúzlo a na príťažlivosť náboženských praktík okolitých národov, ktoré priviedli Izrael k nevernosti. Práve príťažlivosť ukrýva v sebe o to väčšie nebezpečenstvo. V synchronickom čítaní je brutálna smrť Jezabel (2 Kr 9,30-37) naplnením proroctva, ako aj dôsledkom jej “zvádzania” a “čarov”, ktoré narušili pokoj v Izraeli (2 Kr 9,22).

Druhé obvinenie spojené s כַּשְׁפִּים, «čarami», je vznesené proti asýrskemu mestu Ninive v knihe proroka Nahuma. Orákulum, ktorým sa otvára tretia kapitola, opisuje, rovnako ako predošlá kapitola proroctva, zničenia mesta, ale pohľad proroka sa tu koncentruje na príčiny jeho pádu²⁵. Tie sú explicitne menované v Nah 3,4:

מַרְבַּז זְנוּנֵי זוֹנָה	Pre množstvo smilstva smilnice,
טוֹבַת הֵן בְּעֵלֶת כַּשְׁפִּים	očarujúcej krásy, znalejš čarov,
הַמְכִרְתָּ גוֹיִם בְּזוּנוֹתֶיהָ	ktorá svojím smilstvom predávala národy
וּמִשְׁפָּחוֹת בְּכַשְׁפֶּיהָ	a kmene svojimi čarami.

²⁵ Porov. PATTERSON, Richard D.: *Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (WEC), Chicago : Moody Press, 1991, 81.

Jeden z významov predložky מִן, ktorou je uvedený tento verš, je indikácia príčiny, dôvodu (JOU MUR, 170i).

Skôr ako sa priamo dotkneme konceptu mágie, divinácie a idolatrie, pozrime sa na termíny, ktoré tvoria bezprostredný kontext a pomenúvajú mesto Ninive. Je dôležité mať na mysli to, čo sme povedali v prípade Jezabel. Metafora smilstva (זִנְיָ זִנְיָ) tu nie je použitá na opísanie porušenia zmluvy, ako v iných textoch, kde je zo smilstva obvinený Izrael (Oz 2; Jer 3; Ez 16; 23). Tým je v obvinení personifikovaného Ninive dôraz presunutý na jeho príťažlivosť a krásu, ktorou zvädzalo celé národy. Prorok Nahum akoby chcel ešte viac zdôrazniť tento aspekt a explicitne ho vyjadruje syntagmou חֵן טוֹבָה, «očarujúca krása». Podstatné meno חֵן má dva základné významy: prvým je «pôvab», ktorý sa vzťahuje na príjemný vzhľad osôb alebo vecí; druhým je «priazeň, náklonnosť, milosť», ktorý vyjadruje pozitívny postoj jednej osoby voči inej²⁶. Čo sa týka prídavného mena טוֹב/טוֹבָה, ak je v biblických textoch použité ako *nomen regens* na opísanie krásy ako fyzickej kvality osoby, je vo väčšine výskytov spojené s podstatným menom, ktoré definuje vzhľad²⁷. Höver-Johag podotýka, že tento fakt je spôsobený orientálnou mentalitou, v ktorej krása je viac kategóriou schopností a nadania ako vzhľadu²⁸. Prorok Nahum použitím spojenia týchto dvoch pojmov (חֵן טוֹבָה) predstavuje personifikované mesto Ninive ako pôvabnú a atraktívnu ženu, ale zároveň ako tú, ktorá vie šikovne použiť svoje kvality. Samostatne môže byť takáto charakteristika ženy považovaná za pozitívnu. Berúc však do úvahy, že syntagma sa nachádza uprostred ďalších dvoch denominácií, ktoré sú zjavne negatívne a charakterizujú Ninive ako smilnicu (זִנְיָ) a pani čarov (בְּעֵלְתָּ כְּשָׁפִים), pomenovanie mesta ako ženy s očarujúcou krásou plní v kontexte úlohu príťažujúceho aspektu a poukazuje na zvrátenosť Ninive. Tá, ktorá iným preukazuje priazeň a náklonnosť a ktorej krása je vysoko cenená, je v skutočnosti tou, ktorá zvädza iných svojím vzhľadom a svojimi krásnymi slovami, aby z toho mohla vyťažiť.

Trojité označenie Ninive vo v. 4a je echom úvodného obvinenia, v ktorom prorok nazýva Ninive krvavým mestom, samou falošnosťou, plnou koristi, tou, ktorá neprestáva plieniť (Nah 3,1: הוּי עִיר דְּמַיִם כְּלָה כַּחַשׁ פָּרֶק

²⁶ Porov. FREEDMAN, David N. – LUNDBOM, Jack R. – FABRY, Heinz-Josef: חֵן. In: *ThWAT* III, 1982, 25-26.

²⁷ Porov. Gn 24,16; 26,7; 1 Sam 16,12; 2 Sam 11,2; 1 Kr 1,6; Est 1,11; 2,2.3.7; Dan 1,4. V 1 Sam 25,3 je takto vyjadrená schopnosť zdravého úsudku Abigail, ku ktorej je pridružená krása tejto ženy, vyjadrená prídavným menom יָפָה (porov. tiež Gn 29,17; 1 Sam 16,12; Est 1,11; 2,7).

²⁸ HÖVER-JOHAG, Ingeborg: טוֹב. In: *ThWAT* III, 1982, 326.

מְלֵאָה לֹא יִמִּישׁ טָרָף (מְלֵאָה לֹא יִמִּישׁ טָרָף). Vo v. 4 akoby prorok skonkrétnil toto prvé všeobecné obvinenie²⁹, ktoré zahŕňa rôzne formy imperializmu, útlaku, deportácie a vykorisťovania národov, a čo určite nezostalo bez dopadu aj na oblasť náboženstva a kultu.

Tretia denominácia označuje Ninive ako «pani čarov», ako «znalú čarov», čo v tomto proroctve určite nie je iba metaforickým výrazom. V prorockej knihe Nahuma, vďaka jej poetickému literárnemu štýlu, sú koncepty vyjadrené koncízne, stručne a výstižne. Nachádzame tu iba jediný termín zo sémantického poľa mágie a divinácie, ktoré sme analyzovali vyššie (Dt 18,10-11). כְּשָׁפִים, «čary», ako synonymum týchto pojmov, zahŕňa rôzne druhy divinácie a mágie, čo zároveň znamená komunikáciu s nadprirodzeným svetom. Ako sme videli, tieto praktiky boli v Izraeli zakázané, ale naopak, veľmi rozšírené v Mezopotámii. Je veľmi pravdepodobné, že touto formuláciou prorok naráža na tento jav. Práve astrológovia, znalci divinácie a mágie, tvorili elitu, ktorá bola na asýrskom kráľovskom dvore v úzkom kontakte s kráľom. Oni poskytovali kráľovi informácie a interpretácie vzhľadom na to, čo sa udialo, ako aj na budúcnosť, a preto zohrávali dôležitú úlohu v rozhodovaní, či už vojnových, alebo iných záležitostí.

V analýze Dt 18,10-15 a 2 Krn 33,2-11 sme videli, že praktizovanie mágie a divinácie bolo v neskoršej teologickej reflexii Izraela, ktorý bol vyzvaný nekonať ich, chápané ako príčina vyhnania národov zo zeme alebo odvrátenia samotného Izraela do exilu. Trest pre Ninive a jeho zánik je opísaný podobne. Veľmi živé vykreslenie porážky asýrského vojska a zničenia mesta sa začína v Nah 2,2 slovami: «Vystupuje proti tebe ničiteľ», doslovne «ten, ktorý rozoženie, rozpráši» (עַל-פְּנֵיךָ מְפִיץ) a v závere knihy prorok Nahum vzťahuje nezvratné následky devastácie mesta na celý národ a proklamuje: «Roztrúsený je tvoj ľud po horách a nik ho nepozbiera» (Nah 3,18: נִפְשֵׁי עַמְּךָ (עַל-הַהָרִים וְאֵין מְקַבֵּץ). Týmito slovami je naznačená smrť personifikovaného Ninive a zánik celého impéria.

Na záver sa ešte krátko dotkneme spojenia termínov כְּשָׁפִים a וְנִינִים, «čary a smilstvá». Nah 3,4 a 2 Kr 9,22 predstavujú jediné biblické texty, v ktorých sa tieto pojmy vyskytujú spolu a toto spojenie aplikované na dve

²⁹ Porov. KLOPFENSTEIN, Martin A.: *Die Lüge nach dem Alten Testament. Ihr Begriff, ihre Bedeutung und ihre Beurteilung*, Zürich : Gotthelf-Verlag, 1964, 297-298; FABRY, Heinz-Josef: *Nahum* (HThKAT), Freiburg im Breisgau : Herder, 2006, 191.

ženské postavy sa nezdá náhodné. V predchádzajúcej analýze, týkajúcej sa Jezabel, sme ilustrovali, že obvinenie je úzko spojené s kultom cudzích bohov a jeho atraktívnosťou, čo predstavovalo pre Izrael neustále nebezpečenstvo idolatrie.

Aj keď na prvý pohľad sa aspekt idolatrie v obvinení voči Ninive (Nah 3,4) nemusí zdať veľmi zjavný, výraz použitý v nasledujúcich veršoch orákula, ktoré opisujú trest Ninive (Nah 3,5-6), považujeme za vzťahujúci sa na túto problematiku. Vo v. 6 prorok nechá zaznieť zásah samého Boha, ktorý vyslovuje verdikt: «Vrhnem na teba špinu (וְהִשְׁלַכְתִּי עָלֶיךָ שִׁקְצִים), potupím ťa a spravím ťa divadlom» (Nah 3,6). Na viacerých miestach je v proroctve Nahuma opísaný trest v zmysle odplaty, t.j. že Ninive je potrestaná tým istým zlom, ktoré spáchalo. Čo v tom prípade znamená akt «vrhnutia špiny»? Prorok na tomto mieste použil termín שִׁקְצִים, ktorý nie je irelevantný. Základný význam slovesného koreňa שִׁקַּץ je «hnusiť sa, zakúsiť ošklivosť, odpor, hnus», avšak v deuteronomistickej literatúre a u prorokov je podstatné meno aplikované na modly, ktoré sú takto pokladané za odporné, hnusné³⁰. Termín má navyše silnú konotáciu výsmechu a zvyčajne označuje božstvá cudzích národov. V Dt 29,15-16 sú takto nazvané božstvá Egypťanov a národov, cez ktoré Izrael prešiel po oslobodení z Egypta. Na túto podstatnú udalosť Izraela – vyslobodenie z Egypta – sa odvoláva aj prorok Ezechiel (20,7.8). Vo v. 7 zaznie výzva, aby sa Izrael nepoškrňoval egyptskými modlami (גְּלוּלֵי מִצְרַיִם) a aby zavrhol ošklivosť svojich očí (שִׁקְצֵי עֵינָיו). Pojmy «modly» a «ošklivosť» takto vytvárajú paralelu. Okrem toho posledné slovné spojenie stavia spomenutím zraku do popredia viditeľnú formu modiel. Pre ľud, ktorý si nemal vytvoriť žiaden, ani liaty, ani vytesaný obraz Boha, to znamenalo prítiažlivý a atraktívny rozmer.

Kontext, v ktorom sa u proroka Nahuma vyskytuje pojem שִׁקְצִים, je modernými komentátormi často považovaný za sekulárny, a preto mnohí navrhujú prekladať termín ako «špina, odpadky» alebo «výkaly»³¹. Tento

³⁰ Porov. Dt 7,26 [bis]; 29,16; 1 Kr 11,5.7 [bis]; 2 Kr 23,13 [bis].24; 2 Krn 15,28; Is 66, 3.17; Jer 4,1; 7,30; 13,27; 16,18; 32,34; Ez 5,11; 7,20; 8,10; 11,18.21; 20,7.8.30; 37,23; Oz 9,10. V Knihe proroka Daniela je daný pojem použitý v slovnom spojení «ohavnosť, ktorá ničí».

³¹ Porov. HALOT IV, 1640; FREEDMAN, David N. – WELCH, Asthon: שִׁקַּץ. In: ThWAT VIII, 1995, 463; WEINFELD, Deuteronomy, 323; BAUMANN, Gerlinde: *Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH - Israel in den Prophetenbüchern* (SBS 185), Stuttgart : Verlag Katholisches Bibelwerk, 2000, 219. Naopak FABRY, Nahum,

preklad by však nemal byť oddeľovaný od vyššie rozoberaného významu. Práve naopak, u proroka Nahuma v istom zmysle metaforický význam nadobúda zvláštnu expresívnosť. Ninive, resp. Asýria, je takto «pokrytá špinou», ktorou ona sama znečistila národy. Tento termín je v našom ponímaní vybratý autorom zámerne, aby vzbudil v poslucháčoch proroctva ošklivosť, odpor, hnus voči postojom Ninive, voči jeho skutkom, zvädzajúcim slovám a taktikám, v ktorých jeho božstvá zohrali dôležitú úlohu.

V oboch rozoberaných biblických textoch sa z mágie obvinené ženské postavy stali symbolom akejkol'vek moci, ktorá odvádza Izrael od vernosti Bohu. Vzťah medzi mágiou a kultom, ktorý sme pozorovali už v dvoch blízko seba stojacich nariadeniach v Knihe zmluvy (Ex 22,17.19), sa v týchto biblických textoch stal zjavnejším a intenzívnejším. Nebezpečenstvo, ktoré Jezabel a Ninive predstavujú, sa týka vzťahu vyvoleného národa k Bohu, a preto ich smrť, či zánik sú biblickými autormi predstavené ako trest za ich konanie.

Záver

Uskutočnená analýza potvrdzuje, že príkaz týkajúci sa mágie, formulovaný v Ex 22,17 ženským prídavným slovesom פָּשַׁע , sa nevzťahuje na konkrétnu osobu, ale na samotnú aktivitu bez rozdielu, či ju vykonáva žena alebo muž. Rovnako sa daný pojem netýka ani niektorej konkrétnej formy mágie alebo divinácie, ale predstavuje súhrnný pojem pre všetky tieto praktiky, ktoré boli v Izraeli zakázané a v ktorom akákoľvek forma mágie a divinácie stojí v príkrej opozícii k prorockej úlohe. Z tohto dôvodu nemá byť ponechaný nažive nikto, kto sa týmito praktikami zaoberá. Nie je jasné, či trest smrti požadovaný v Ex 22,17 bol aj uplatňovaný. Ale je isté, že táto literárna formulácia znamená výstrahu, napomenutie a poukazuje na závažnosť dôsledkov, ktoré tieto praktiky majú pre spoločenstvo vyvoleného národa a pre jeho jedinečný vzťah k Bohu, uzavretý zmluvou na Sinaji.

Biblické texty 2 Kr 9,22 a Nah 3,4 sú alúziou na príkaz v Ex 22,17, na jeho formuláciu a ešte viac na jeho podstatu. Zatiaľ čo v Knihe zmluvy sa príkaz vzťahuje na niekoho z národa, v týchto textoch je aplikovaný na cudzie národy, ktorých praktiky boli pre Izrael neustálym nebezpečenstvom. Koncept

196. SPRONK, Klaas: *Nahum* (HCOT), Kampen : Kok Pharos Publishing House, 1997, 124, aj keď prekladá «And I shall throw filth at you», nepovažuje význam slova úplne odlišný od ostatných výskytov, kde znamená modly.

divinácie a mágie je tu oveľa užšie spojený s problematikou idolatrie, a tak fenická princezná, ako aj personifikované mesto Ninive predstavujú vážne nebezpečenstvo pre vzťah Izraela k Bohu.

Zhrnutie

Predmetom tejto štúdie je legislatívne nariadenie týkajúce sa mágie (Ex 22,17) zahrnuté v Knihe zmluvy (Ex 20,22–23,33). Krátky, ale nie bezproblémový v. 17 bol rôzne prekladaný a interpretovaný, niekedy so zámerom zmierniť tvrdosť trestu v súvislosti s praktizovaním čarodejníctva (כַּשֵּׁף). V prvej časti je poukázané na to, že predmetom nariadenia, ktoré je gramaticky formulované ženským prídavným, nie je osoba ženy, ale aktivita ako taká. Rovnako aj trest smrti poukazuje na podstatu zákazu praktizovať mágiu. Druhá časť štúdie, vychádzajúc z Ex 22,17, sa snaží vidieť dopad daného nariadenia v biblickej tradícii. V 2 Kr 9,22 a Nah 3,4 nachádzame kľúčový pojem – slovesný koreň כַּשֵּׁף – a praktizovanie mágie je formulované ako príčina smrti Jezabel a zániku personifikovaného mesta Ninive. Intertextuálna analýza ilustruje, že tieto texty sú alúziou na príkaz o čarodejníctve (Ex 22,17) a zároveň sú jeho rozšíreným pochopením.

Summary

The object of this study is the legislative statute concerning the magic (Ex 22:17), included in the Book of the Covenant (Ex 20:22–23:33). The short, yet difficult verse 17 has been translated and interpreted in different ways, sometimes in order to alleviate the severe sentence, the death penalty, given to the person practicing witchcraft. The first part of the study points out that the object of the prescription, which is grammatically formulated as the feminine participle, is not the woman herself, but the activity in itself. Likewise, the death penalty points to the nature and essentiality of the prohibition of practicing magic. The second part of the contribution, based on Ex 22:17, tries to see the impact that the statute had in the biblical tradition. In the texts of 2 Kgs 9:22 and Nah 3:4 we find a keyword – the verbal root כַּשֵּׁף – and the practice of witchcraft is formulated as a cause of Jezebel's death and of the destruction of the personified city of Nineveh. The intertextual analysis illustrates that these texts are the allusions to the statute concerning witchcraft (Exod 22:17), and at the same time, they present an extended understanding of it.

Fides Iveta Strenková CJ
Via Nomentana 250
00162 Roma, Italia
ivetacj@gmail.com

Motív prisľúbenej zeme v Knihe Exodus

Mykhaylyna Kľusková

Úvod

Motív zeme je jedným z kľúčových v Starom zákone a stále aktuálnou témou judaizmu. Biblický výskum posledného desaťročia zdôrazňuje jeho váhu a dôležitosť v rozprávaní o patriarchoch z Knihy Genezis (J. L. Ska¹, J. Blenkinsopp²) a poukazuje na fakt, že prisľúbená zem je leitmotívom celého Pentateuchu (E. Zenger³). Cieľom článku je predstaviť, ako je motív prisľúbenej zeme rozpracovaný v Knihe Exodus. Na dosiahnutie tohto cieľa sústredíme našu pozornosť na texty Knihy Exodus, ktoré obsahujú priame i nepriame zmienky o prisľúbenej zemi. K priamym zaradíme tie, v ktorých sa nachádza termín „zem“ (hebr. אֶרֶץ, אֶרֶץ) alebo príbuzné pomenovania na označenie Kanaánu. Medzi nepriame zatriedime vyjadrenia, ktoré problematiku prisľúbenej zeme privolávajú, hoci neobsahujú „priestorové“ označenia. Medzi posledné patria najmä výpovede o Bohu Abraháma, Izáka a Jakuba nadväzujúce na Božie prisľúbenia a zmluvu s praotcami (porov. Ex 2,24; 3,6.15) alebo vyjadrenia o národoch pôvodne obývajúcich Kanaán (Ex 23,23). Rozboru biblických textov bude predchádzať informácia o umiestnení vyjadrení vzťahujúcich sa na prisľúbenú zem v štruktúre Knihy Exodus a krátke predstavenie kontextu, v ktorom sa tieto zmienky nachádzajú. Vyjadrenia budú analyzované v troch skupinách, vytvorených na základe výsledkov predchádzajúceho bádania. Výsledky analýzy jednotlivých fragmentov poskytnú náčrt koncepcie prisľúbenej zeme v Knihe Exodus.

¹ SKA, Jean Louis: *Introduzione alla lettura del Pentateuco*. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia, Bologna : Edizione Dehoniane Bologna, 2004, 35.

² BLENKINSOPP, Joseph: *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible* (The Anchor Bible Reference Library), New York : Doubleday, 2000, 110.

³ ZENGER, Erich: Die Tora/der Pentateuch als Ganzes. In: ZENGER, Erich (Hrsg.): *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart – Berlin – Köln : Kohlhammer, 2001⁴, 74.

Zmienky o prisľúbenej zemi v štruktúre Knihy Exodus

Podľa J. L. Ska môžeme rozdeliť knihu Exodus na tri hlavné časti: 1) východ z Egypta (Ex 1, 1–15,21); 2) putovanie (dosl. marš) z Egypta k Sinaju (Ex 15,22–18,27); 3) pobyt Izraela na Sinaji: zmluva a zákony (Ex 19–40). Posledná časť sa následne člení na fragment venovaný zmluve (Ex 19–24), úryvok predstavujúci jej porušenie a obnovenie (Ex 32–34) a pasáž, v ktorej nachádzame predpisy regulujúce vyhotovenie svätostánku a opis jeho stavby (Ex 25–31; 35–40)⁴.

Väčšina zmienok o prisľúbenej zemi sa nachádza v prvej a tretej časti knihy. Druhá časť obsahuje len krátku výpoveď o Kanaáne v súvislosti s mannou, ktorá bola pokrmom Izraelitov počas celého obdobia putovania cez púšť (Ex 16,35)⁵.

Východ z Egypta Ex 1, 1–15,21	Marš z Egypta k Sinaju Ex 15,22–18,27	Izrael na Sinaji: zmluva a zákony Ex 19–40
2,24	16,35	20,12
3,6		23,20 ⁷
3,8		23,23
3,15-17		23,28-30
4,5		23,31
6,2-8		23,33
12,25		32,13
13,5		33,1-3
13,11-12		34,11n
(15,17) ⁶		

⁴ SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, 38-39.

⁵ Cieľom tejto krátkej zmienky bolo pravdepodobne obrátiť pozornosť na fakt, že púšť bola pre Izrael miestom, ktoré malo vychovať národ k presvedčeniu o úplnej závislosti od Boha Jhwh, čo bolo nesmierne dôležité pre pochopenie a prežívanie daru zeme po príchode Izraelitov do Kanaánu.

⁶ Tento verš opisuje príchod Izraelitov do prisľúbenej zeme, hoci nehovorí o Kanaáne, ale skôr o Sione, ktorý predstavoval „srdce krajiny“. LEMAŃSKI, Janusz: *Księga Wyjścia*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (Nowy Komentarz Biblijny, 2), Częstochowa : Edycja Świętego Pawła, 2009, 340-341.

⁷ Použitý na tomto mieste termín *מְקוֹמָהּ* sa vzťahuje na prisľúbenú zem (preddeuteronomistická tradícia), a nie na chrám v Jeruzaleme, ako to je najčastejšie u deuteronomistu. Na takýto význam daného pojmu poukazuje aj text Ex 3,8, na ktorý sa slovo *מְקוֹמָהּ* odvoláva, kde sa termíny *אֶרֶץ* a *מְקוֹמָהּ* vyskytujú ako synonymické. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 507.

V prvej časti knihy sa vyjadrenia vzťahujúce sa na prisľúbenú zem vyskytujú predovšetkým v dialógoch Boha s Mojžišom (Ex 3,6.8.15-17; 4,5; 6,2-8) a v textoch zahŕňajúcich Božie nariadenia súvisiace s východom z Egypta a s neskorším sprítomňovaním tejto udalosti pre potomkov Izraela (Ex 12,25; 13,5.11-12). Odvolávanie sa na tému prisľúbenej zeme predstavuje v dialógoch východisko pre Božie prisľúbenie Exodu a zaviazanie stať sa Bohom Izraela a prijať tento národ za svoj ľud. Je zaujímavé, že téma prisľúbenej zeme, tak úzko spojená v spomínaných textoch s udalosťou exodu, sa neobjavuje ani raz v dialógoch Mojžiša s faraónom, v ktorých sa dokonca na základe Božieho príkazu ako jediný cieľ východu Izraela z Egypta uvádza služba Bohu (Ex 3,18; 4,22-23; 5,1.3.8.17; 7,16.26; 8,4.16.21-24; 10,3.7-11.24-26; 12,31-32). Prelínanie sa zmienok o prisľúbenej zemi s udalosťou exodu pretrváva aj v ďalších textoch tejto časti knihy. V nich dochádza k definovaniu povinností Izraelitov súvisiacich s oslavovaním pamiatky exodu počas pobytu Izraela v Kanaáne, ktorý sa v kontexte vyjadrenia z piesne Mojžiša javí aj ako miesto prebývania Boha (Ex 15,17).

V tretej časti knihy sa zmienky o prisľúbenej zemi vyskytujú hlavne v textoch obsahujúcich Božie nariadenia, k plneniu ktorých sa Izrael zaviazal počas Sinajskej zmluvy. Jedno vyjadrenie je dokonca súčasťou príkázania Desatora (Ex 20,12). Niekoľko vyjadrení vzťahujúcich sa na prisľúbenú zem nachádzame aj v poslednej časti Knihy zmluvy, obsahujúcej predpisy zjavené Bohom Mojžišovi na Sinaji pred uzavretím zmluvy s národom (Ex 23,20.23.28-30.31.32-33). Za povšimnutie stojí fakt, že začiatok Božích slov obsahujúcich príkázania, ktorých koncovka je orientovaná na prisľúbenú zem, predstavuje veta nadväzujúca na exodus: „Ja som JHVH tvoj Boh, ktorý ťa vyviedol z egyptskej krajiny, z domu otrokov“ (Ex 20,2). V tejto perspektíve sa udalosť exodu javí ako východisko cieľa, ktorým je prisľúbená zem. Aj na tomto mieste teda môžeme hovoriť o prelínaní sa témy prisľúbenej zeme s témou východu z Egypta. Spojitosť motívu prisľúbenej zeme s udalosťou exodu, ako i s témou Sinajskej zmluvy nachádzame aj v tej časti posledného dielu Knihy Exodus, ktorý sa venuje otázke porušenia zmluvy a jej obnovenia. Odvolanie sa na prisľúbenia dané patriarchom predstavuje predpoklad zachovania trvalosti dôsledkov udalosti Exodu a obnovenia zmluvy medzi Bohom a Izraelom (Ex 32,13-14), čoho dôsledkom je okrem iného pokračovanie v Božom sprevádzaní Izraela na jeho ceste k zasľúbenej zemi (Ex 33,1-17). Základom trvalosti obnoveného paktu zo strany Izraela sa stáva dodržiavanie príkazov daných Bohom (Ex 34,11-12).

Kontext vystupovania zmienok o prisľúbenej zemi v Knihe Exodus

Z predstaveného vyplýva, že zmienky o prisľúbenej zemi sa nachádzajú hlavne v dvoch skupinách textov Knihy Exodus. Po prvé, vo fragmentoch spojených priamo s problematikou východu z Egypta a témou Sinajskej zmluvy (Ex 2,24; 3,1-22; 4,1-5; 6,2-8; 32,7-14; 33,1-3). Po druhé, v úryvkoch, ktoré obsahujú Božie zákony: tie, ktoré súvisia so sprítomňovaním udalosti exodu (Ex 12,21-27; 13,3-16), a tie, ktoré sú časťou povinností Izraela vyplývajúcich zo záväzkov Sinajskej zmluvy (Ex 20,12; 23,20-33; 34,11-12).

Spoločným menovateľom týchto textov je pamäť⁸. Je to predovšetkým Božia pamäť o zmluve, resp. prisľúbeniach daných patriarchom, ktorá evokuje Jeho oslobodzujúce konanie voči utláčaným v Egypte, vedie k uzatvoreniu výnimočného vzťahu medzi JHVH a Izraelom, a následne zaručuje obnovenie Sinajskej zmluvy v situácii hriechu Izraela. Potom je to liturgická pamäť Izraela, ktorý po príchode do prisľúbenej zeme je zaviazaný uctievať pamiatku exodu. A nakoniec je to aktívna pamäť Izraela o Božích prikázaniach, prejavujúca sa v ich dodržiavaní⁹, ktorá zotrváva v úzkom spojení s nadobudnutím a udržiavaním prisľúbenej zeme do vlastníctva. V nasledujúcej časti článku budeme venovať našu pozornosť textom predstavujúcim motív prisľúbenej zeme v kontexte troch spomínaných druhov biblickej pamäti.

Motív prisľúbenej zeme v textoch o Božej pamäti

Do spomínanej skupiny textov patria nasledovné fragmenty Knihy Exodus: Ex 2,23-25; 3,1-4,17; 6,2-8; 32,7-14. Dôvodom na zaradenie týchto biblických úryvkov do danej kategórie je hlavne to, že sú v nich použité na opis

⁸ Text Ex 33,1-3 pre neprítomnosť idey pamäti nebude predstavovať predmet nášho záujmu v rámci daného príspevku. Keďže informácie o prisľúbenej zemi, ktoré sa v ňom nachádzajú, sú podobné tým, s ktorými sa stretávame v ostatných zmienkach z Knihy Exodus, obmedzíme naše bádanie na analýzu fragmentov zaradených do skupín prezentujúcich rôzne druhy biblickej pamäti.

⁹ „Podriadenie sa prikázaniam je konečným vyjadrením tej pamäti, ktorá spočíva v „dodržiavaní ciest JHVH“ (porov. Ž 119; Múd 6, 18; Iz 26, 8)“. CORBON, Jean: Pamięć. In: LEON-DUFOUR, Xavier (zost.): *Słownik teologii bibliczej*. Poznań : Pallotinum, 1994, 640.

Božej činnosti rôzne formy hebrejskej osnovy זָכַר, ktorá skrýva v sebe ideu pamätania, pripomínania¹⁰.

Ex 2,24	וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־בְּרִיתוֹ אֶת־אַבְרָהָם אֶת־יִצְחָק וְאֶת־יַעֲקֹב
Ex 6,5	וְאִזְכֹּר אֶת־בְּרִיתִי
Ex 32,13	זָכַר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עַבְדֶּיךָ...

V prípade fragmentu Ex 3,1–4,17, v ktorom sa sloveso vytvorené od koreňa זָכַר nevyskytuje, argumentom na zaradenie je spojitosť s textom Ex 2,23-25, ktorý predstavuje jeho najbližší kontext a plní dokonca funkciu úvodu do Ex 3–4¹¹.

Na všetkých miestach, kde nachádzame slovesá označujúce Božie pamätanie, resp. pripomínanie, je ich objektom zmluva uzavretá s praotcami národa, resp. prisľúbenia dané Bohom Abrahámovi, Izákovi a Jakubovi, ktoré sú len spomenuté (Ex 2,24) alebo bližšie konkretizované (Ex 6,4; Ex 32,13). V poslednom z uvádzaných fragmentov je obsah prisľúbení uvedený dokonca v podobe citátu. V Ex 6,2-8 a 32,7-14 výpovede o prisľúbenej zemi predstavujú neoddeliteľnú súčasť vyjadrení o prisľúbeniach daných patriarchom národa. V nasledujúcej časti príspevku budeme analyzovať spomenuté fragmenty so zreteľom na spôsob rozpracovania motívu prisľúbenej zeme, vďaka čomu bude možné objaviť posolstvo o zemi, ktoré je v nich obsiahnuté.

Text Ex 2,23-25 je v rámci Knihy Exodus prvou zmienkou o Božej reakcii na útlak Izraelitov v Egypte a o zmluve uzavretej s Abrahámom, Izákom a Jakubom¹². Táto výpoveď je veľmi všeobecná, neobsahuje žiadnu

¹⁰ EISING, Hermann: זָכַר zākhar; זָכַר zēkher; זִכְרֹן zikkārōn; אִזְכָּרָה azkārāh. In: BOTTERWECK, G. Johannes – RINGGREN, Helmer (vyd.): *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. IV., Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company, 1980, 64; SCHOTTROFF, Willy: זָכַר zkr RICORDARE. In: JENNI, Ernst – WESTERMANN, Claus: *Dizionario Teologico Dell'Antico Testamento* (vol. 1), Torino : Marietti, 1978, 440.

¹¹ PROPP, William H. C.: *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, 2), New York : Doubleday, 1999, 178. KEIL, Carl F. – DELITZSCH, Franz: *Commentary on the Old Testament*. Vol. 1. Peabody: Hendrickson, 2002, 282.

¹² V predchádzajúcich častiach knihy sa zmienky o Bohu nachádzali skôr v pozadí opisovaných udalostí (porov. Ex 1,15-21). LEMANSKI, *Księga Wjścia*, 133. Príznačnou črtou textu Ex 2,23-25 je prítomnosť termínu אֱלֹהִים (4x) pri každom slovese opisujúcom Božiu aktivitu, čo môže svedčiť o snahe zdôrazniť Božiu intervenciu do dejín, a zároveň

špecifikáciu: „Boh počul ich nárek a spomenul si na svoju zmluvu s Abrahámom, Izákom a Jakubom. Boh zhliadol na synov Izraela a poznal¹³“ (Ex 2,24-25). Pre čitateľa, ktorý je oboznámený s obsahom Knihy Genézis a zasvätený do rozprávania o patriarchoch, je však jasné, že zmluva, na ktorú sa Boh rozpomáтал, je tou, ktorá obsahovala Božie prisľúbenie darovať patriarchom a ich potomstvu Kanaán a rozmnožiť ich potomkov na nespočetné množstvo (porov. Gn 17; 26,3-4; 28,13-14; 48,4). Na tomto mieste sa stretávame s kňazským ponímaním zmluvy, ktorej obsahom je Božie prisľúbenie dané praotcom, ako aj s typicky kňazskou koncepciou Božej pamäti o zmluve, ktorá je prítomná aj v iných textoch priradovaných k tejto tradícii (Gn 9,15-16; Ex 6,15; Lv 26,42.46)¹⁴. Na otázku, čo presne z tejto zmluvy je dôležité na tomto mieste, poskytne odpoveď najbližší kontext veršov Ex 2,23-25, a to fragment Ex 3–4. Z Ex 2,24-25 je však zrejmé, že pamäť o zmluve je Božou reakciou na nárek národa utláčaného egyptskými panovníkmi a istou zárukou toho, že Boh nenechá Izraelitov v ich utrpení¹⁵. Je to zároveň informácia o začiatku realizácie prisľúbení, ktoré tvoria obsah zmluvy¹⁶.

S týmto presvedčením čitateľ Knihy Exodus prechádza k nasledujúcim kapitolám (Ex 3–4), ktoré obsahujú, z pohľadu rozprávania, prvý dialóg Boha s Mojžišom. Nenájde v ňom žiadnu priamu zmienku o zmluve uzavretej s patriarchami, ale nepochybne už samotné predstavenie sa Boha Mojžišovi: „Ja som Boh tvojho otca, Boh Abraháma, Boh Izáka a Boh Jakuba“ (Ex 3,6), ktoré malo poslúžiť ako istá identifikácia Toho, kto prehovoril k Mojžišovi, kontext tejto zmluvy privoláva¹⁷. Z dialógu sa dozvedáme, čo chce urobiť Boh,

hovorí aj o radikálnej zmene spôsobu Božieho pôsobenia v prospech Izraelitov (nepriame – priame). LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 135; PROPP, *Exodus 1-18*, 179.

¹³ Sloveso יָדַע („poznal“) neobsahuje síce predmet, vzťahuje sa však na to, čo prežívajú Izraeliti, a poukazuje na Božie veľmi osobné preniknutie a vnímanie ich skúseností a jej prijatie za svoju vlastnú. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 135.

¹⁴ PROPP, *Exodus 1-18*, 178-179; LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 135.

¹⁵ Božia pamäť o ľuďoch jemu oddaných je v Starom zákone spojená s poskytnutím pomoci a záchranou z útlaku a poroby. SCHOTTROFF, זָכַר zkr RECORDARE, 446. Pamätanie o zmluve medzi Bohom a Izraelom, resp. jeho predstaviteľmi, ktorá je dôležitou témou v rámci biblických textov o Božej pamäti, predpokladá jej trvanie a Božiu vernosť v jej dodržiavaní (porov. Jer 14,21; Ž 105,8; 106,45). EISING, זָכַר zākhar, 70-71.

¹⁶ LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 135.

¹⁷ Titul „Boh otca“ bol na starobyľom Blízkom východe označením božstva – patróna rodinného klanu. PROPP, *Exodus 1-18*, 201. Hoci túto formulu nachádzame aj v dejinách patriarchov (porov. napr. Gn 26,24; 31,5; 43,23 atď.), v danom texte sa

aby zabránil utláčaniu Izraelitov. Chce ich vyslobodiť spod nadvlády Egyptanov a priviesť do „krajiny dobrej a priestranej, do krajiny, ktorá oplýva mliekom a medom, do miesta Kanaánčanov, Hetejcov, Amorejčanov, Ferezejcov, Hevejcov a Jebzejcov“ (Ex 3,8, porov. tiež Ex 3,17), teda do zeme prisľúbenej praotcom (porov. Gn 15,18-21). Tento Boží zámer je nepochybne výsledkom jeho pamäti o zmluve uzavretej s patriarchami, o ktorej hovoria predchádzajúce verše (porov. Ex 2,24). Vo svetle Ex 3–4 sa prisľúbená zem ukazuje predovšetkým ako Božia alternatíva pre Egypt, ktorý bol pre Izraelitov miestom útlaku a utrpenia: „Zostúpil som, aby som ho vyslobodil z rúk Egyptanov a vyviedol ho z tej krajiny do krajiny dobrej a priestranej...“ (Ex 3,8); „Preto som sa rozhodol, že vás vyvediem z egyptského utrpenia do krajiny Kanaánčanov, Hetejcov, Amorejčanov, Ferezejcov, Hevejcov a Jebzejcov“ (Ex 3,17)¹⁸. V texte sa pravdepodobne aj preto zdôrazňujú kvality prisľúbenej zeme: je to zem dobrá a priestranná, oplývajúca mliekom a medom. Označenie Kanaánu ako אֶרֶץ טוֹבָה má pravdepodobne poukázať na jeho úrodnosť, kým zdôrazňovanie priestrannosti, dokonca až bezhraničnosti prisľúbenej zeme – אֶרֶץ רְחֹבָה – má vytvoriť istý kontrast s Egyptom, ktorý bol miestom útlaku Izraelitov¹⁹. Fráza „zem oplývajúca medom a mliekom“ (אֶרֶץ זָבַת חֵלֶב וְדָבַשׁ)²⁰ obrazným spôsobom hovorí o veľkej úrodnosti prisľúbenej zeme a vysvetľuje, v čom spočíva dobro Kanaánu. Je to idióm, ktorý sa často vyskytuje v Pentateuchu (porov. Ex 3,8.17; 13,5; 33,3; Nm 13,27; 14,8; 16,13.14 Dt 6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3; 31,20) a je pripisovaný deuteronomistovi²¹. Ide o frázu, ktorá zdôrazňuje poľnohospodársku prosperitu typickú pre daný región. Mlieko (חֵלֶב) je symbolom množstva stád kôz, oviec a kráv vypásaných na tomto území, a med (דָבַשׁ), ponímaný ako včelí produkt, resp. sirup vyhotovený z hrozna alebo datlí, pripomína bohatstvo zelene a kvetov rastúcich,

vzťahuje na rodinnú tradíciu Mojžiša. Až jej doplnenie prostredníctvom zmienky o histórii patriarchov („Boh Abraháma, Boh Izáka a Boh Jakuba“) túto perspektívu rozširuje. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 145.

¹⁸ LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 147.

¹⁹ KEIL – DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*, 286.

²⁰ Jeden zo súčasných interpretátorov daného idiómu, opierajúc sa o biblické a ugarické texty, navrhuje zmeniť masoretskú vokalizáciu slova חֵלֶב z חֵלֶב na חֵלֶב a preložiť celú frázu אֶרֶץ זָבַת חֵלֶב וְדָבַשׁ ako „zem oplývajúca tukom a medom“. DERSHOWITH, Idan: A Land Flowing with Fat and Honey, *VT* 60 (2/2010) 172-176.

²¹ LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 147; BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 150.

resp. pestovaných v Kanaáne²². Označenie „zem oplývajúca mliekom a medom“ môže mať však aj až rajsko-mytologické pozadie²³. Analyzovaná zmienka pripomína aj to, že prisľúbená zem nie je neobývaným územím, ale bydliskom rôznych národov: je to „krajina Kanaánčanov, Hetejcov, Amorejčanov, Ferezejcov, Hevejcov a Jebujejcov“ (Ex 3,17, porov. Ex 3,8). V spomínaných textoch použitý zoznam šiestich národov²⁴ obývajúcich Kanaán obsahuje tak názvy etnických entít, ako aj všeobecné označenia obyvateľov daného regiónu²⁵. Informáciu o národoch, ktorá je považovaná za výsledok práce deuteronomistu²⁶, môžeme v danom kontexte interpretovať ako ďalšie znázornenie úrodnosti a priestrannosti zeme, do ktorej Boh plánoval priviesť Izrael²⁷, a zároveň ako svedectvo uvedomovania si faktu, že pôvodnými vlastníkmi prisľúbenej zeme boli iné národy²⁸. V perspektíve dialógu z Ex 3–4 sa tak prisľúbená zem ako úrodné, priestranné a dokonca slobodné teritórium stáva adekvátnou alternatívou pre Egypt a cieľom udalosti exodu.

²² KEIL – DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*, 286; PROPP, *Exodus 1-18*, 202; WALVOORD, John F. – ZUCK, Roy B. (vyd.): *The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures by Dallas Seminary Faculty* (vol. 1), Wheaton : Victor Books, 1983-1985, 111; OSBORN, Noel D. – HATTON, Howard A.: *A Handbook on Exodus* (UBS Handbook Series – Helps for Translators), New York : United Bible Societies, 1999, 61.

²³ OTTOSSON, Magnus: אֶרֶץ, In: BOTTERWECK, Gerhard Johannes – RINGGREN, Helmer – FABRY Heinz-Josef: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (vol. I), Stuttgart : Kohlhammer, 1973, 434.

²⁴ Zoznamy národov, ktoré sa vyskytujú v textoch Starého zákona, často obsahujú práve šesť elementov (názvov etník), čo môžeme vysvetliť ako mnemotechniku, cieľom ktorej bolo uľahčiť proces zapamätávania počas odovzdávania ústnej tradície. BODA, Mark: *Praying the Tradition: the Origin and Use of Tradition in Nehemiah 9* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 277), Berlin – New York : De Gruyter, 1999, 108-109.

²⁵ Detailnejšie informácie ohľadom predizraelských obyvateľov Kanaánu poskytuje PACKER, James I. – TENNEY, Merrill C. (zost.): *Słownik tła Biblii* (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa : Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2007, 77; ACHTEMEIER, Paul J. (zost.): *Encyklopedia biblijna* (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa : Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1999, 152-153, 156-157, 435-436, 505-506, 924; METZGER, Bruce M. – COOGAN, Michael D.: *Słownik wiedzy biblijnej* (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1999³, 12-13.

²⁶ BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 150.

²⁷ LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 147.

²⁸ JANZEN, Waldemar: Land. In: Freedman, David Noel (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*. New York: originally published by Doubleday, 1992. In: Logos Library System [CD/ROM], 1997. Systémové požiadavky: Windows® 98/ME/NT/2000/XP/VISTA.

Ďalší analyzovaný fragment (Ex 6,2-8) zachováva perspektívu exodu, a zároveň ju rozširuje o jeden veľmi dôležitý prvok – zmienku o nadviazaní výnimočného vzťahu medzi Bohom a národom, ktorej správne pochopenie a interpretáciu zaručuje analýza predchádzajúceho kontextu. Nachádzame v ňom informáciu o stupňujúcom sa utláčaní Izraelitov zo strany faraóna, a čo je ešte dôležitejšie, pozorujeme nepriamu diskusiu o tom, kto je ich pánom. Text totiž obsahuje vyjadrenia, vo svetle ktorých Izraeliti sú predstavení raz ako sluhovia, resp. otroci faraóna: „Prečo sa takto správaš voči svojim sluhom (לַעֲבָדֶיךָ)? Slama sa nedodáva tvojim sluhom (לַעֲבָדֶיךָ), ale hovoria nám «Tehly vyrábajte!» Hľa sluhovia tvoji (עֲבָדֶיךָ) sú bití! Ale to tvoj ľud je na vine²⁹“ (Ex 5,15-16), a raz ako ľud Boha JHVH: „Pane, prečo konáš zlo tomuto ľudu?.. ty svoj ľud (עַמֶּךָ) vôbec nezachraňuješ“ (Ex 5,22-23; porov. tiež Ex 5,1). Okrem otázky v spomínanej rovine sa do Ex 6,2-6 prenáša aj informácia o pochybnostiach Izraelitov o správnosti konania Mojžiša a Árona, ktoré mohli ohroziť vyslobodenie národa spod egyptskej nadvlády (Ex 5,21-22). To všetko predstavuje kontext pre zmienku o prisľúbenej zemi z Ex 6,2-8.

Daná výpoveď je súčasťou Božej deklarácie o pripomenutí si zmluvy s Abrahámom, Izákom a Jakubom, čo sa ukazuje ako predpoklad východu z Egypta a Božieho zámeru prijať Izraelitov za svoj ľud a stať sa ich Bohom (Ex 6,6-7)³⁰. Tak udalosť exodu, ako aj nadviazanie výnimočného vzťahu s Izraelom, ktoré má známky Sinajského paktu, sú pritom nasmerované na prisľúbenú zem, ktorá sa v dôsledku Božieho konania má stať vlastníctvom Izraela: „Vovediem vás do krajiny, ktorú som slávnostne prisľúbil dať Abrahámovi, Izákovi a Jakubovi, a vám ju dám do vlastníctva. Ja, Pán“ (Ex 6,8). V analyzovanom úryvku (Ex 6,2-8), ktorý je exegétni považovaný za text

²⁹ V slovenskom preklade verša Ex 5,15 (SSV, 2007) je slovné zloženie עַמֶּךָ ponímané ako označenie vzťahujúce sa na Izrael („Veru krivdíš svojmu ľudu“). Takýto preklad zohľadňuje skôr verziu LXX a Pešity, ktoré prekladajú zloženie אֱמֶנֶךָ slovesom v druhej osobe jednotného čísla. Masoretská verzia textu však poukazuje na 3. osobu jednotného čísla ženského rodu, čo je dosť netypické v danom kontexte. Z tohto dôvodu sa v súčasných prekladoch a komentároch k danému textu stretáme s ponímaním slova אֱמֶנֶךָ ako podstatného mena אִמָּנָה („vina“, „hriech“), ktoré sa v spojení so zložením עַמֶּךָ vzťahuje na faraónových sluhov resp. na samotného faraóna. PROPP, *Exodus 1-18*, 256-257; LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 177-178, 187;

³⁰ Exegéti nie sú jednotní v interpretácii toho, čoho sa týka vyjadrenie obsiahnuté v Ex 6,7: „Vezmem si vás za ľud, a budem vám Bohom“ (Sinajská zmluva, deklarácia adopcie izraelského národa zo strany Boha JHVH). Porov. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 198.

kňazského pôvodu³¹, sa prisľúbená zem predstavuje ako objekt Božej zmluvy s patriarchami. Takéto vnímanie prisľúbenej zeme je charakteristické pre kňazskú tradíciu Pentateuchu³². Treba poznamenať, že tá nielenže pripisuje prisľúbeniam daným Abrahámovi až takúto váhu, ale pozná v dejinách vyvoleného národa len jednu zmluvu – tú uzavretú s Abrahámom (porov. Ex 17)³³ – a konzekventne sa vyhýba označovaniu udalosti, ktorá sa odohrala na Sinaji, technickým termínom בְּרִית³⁴. Analyzovaný text obsahuje niekoľko označení prisľúbenej zeme typických pre kňazskú tradíciu: אֶרֶץ כְּנָעַן – zem Kanaánu (Ex 6,4); אֶרֶץ מִצְרַיִם – zem cudzincov (zem, na ktorej bývali ako cudzinci) Ex 6,4; מוֹרֶשֶׁת – vlastníctvo (Ex 6,8), vďaka čomu prezrádza veľký záujem o problematiku zeme³⁵. Prvé z označení pravdepodobne poukazuje na fakt, že kňazský autor sa nachádza v babylonskom zajatí, a preto, aby bol precíznejší, pridáva k termínu אֶרֶץ dourčenie כְּנָעַן³⁶. S použitím daného názvu súvisí aj veľmi striktné ponímanie hraníc prisľúbenej zeme: kňazský autor sa pridržiava starovekého chápania označenia „zem Kanaánu“, ktoré sa nevzťahuje na Transjordánsko³⁷. Druhé vyjadrenie hovorí o nestabilite pobytu, ktorá charakterizovala celý život patriarchov, a život Izraelitov v prisľúbenej zemi³⁸. Termín מוֹרֶשֶׁת je podstatným menom, ktoré zdôrazňuje „večné a dedičné vlastníctvo“ zeme prisľúbenej patriarchom³⁹. Podľa Michaeli Bauks ide pritom o termín, ktorý skrýva v sebe ideu obmedzeného vlastníctva, a teda vzťahuje sa skôr na právo používania (Nutznießungsrecht): prisľúbená zem označovaná kňazským autorom pojmami מוֹרֶשֶׁת a אֶרֶץ je Božím darom,

³¹ CORTESE, Enzo: *La terra di Canaan nella storia sacerdotale del Pentateuco* (Supplementi alla Rivista Biblica, 5), Brescia : Paideia, 1972, 25; LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 193-194; J.L. Ska okrem toho zdôrazňuje závislosť Ex 6,2-8 od textu z Gn 17, ktorý taktiež patrí ku kňazskej tradícii. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, 168.

³² CORTESE, *La terra di Canaan*, 121, 161.

³³ Okrem zmluvy uzavretej s Abrahámom kňazský autor označuje ako zmluvu aj dohodu Boha s Noemom (porov. Gn 9,1-17). Jej spásenosné pôsobenie sa však nesústreďuje na jeden národ, ale na celé ľudstvo. LEMAŃSKI, Janusz: *Pięcioksiąg dzisiaj* (Studia Biblica, 4), Kielce : Instytut Teologii Biblijnej Verbum, 2002, 122. 124.

³⁴ CORTESE, *La terra di Canaan*, 161.

³⁵ CORTESE, *La terra di Canaan*, 69, 75, 83, 123-124.

³⁶ CORTESE, *La terra di Canaan*, 72, 159.

³⁷ CORTESE, *La terra di Canaan*, 72, 159.

³⁸ CORTESE, *La terra di Canaan*, 75-76.

³⁹ CORTESE, *La terra di Canaan*, 83.

ktorým môže disponovať Izrael, ale jej ozajstným vlastníkom je Boh JHVH⁴⁰. Zohľadnenie tohto aspektu slova מְרִשָּׁה neprekáža vidieť v analyzovanom texte kontrast medzi tým, čím bola prisľúbená zem pre patriarchov (Ex 6,4: „... im dám kanaánsku krajinu, krajinu, v ktorej bývali ako cudzinci“), a čím sa má stať v dôsledku Božieho konania v prospech ich potomkov (Ex 6,8: „... vám ju dám do vlastníctva“).

Vo fragmente Ex 6,2-8 pozorujeme zaujímavú dynamiku: Božia pamäť o prisľúbenej zemi v zmluve vedie k oslobodeniu Izraelitov z Egypta a k tomu, že Izrael sa stáva Božím ľudom, na druhej strane udalosť exodu je začiatkom realizácie zmluvy uzavretej s patriarchami. Vo svetle skúmaného textu môžeme zároveň vnímať exodus ako cestu k pochopeniu toho, kto je ozajstným pánom Izraela. Exegetická analýza daného textu upozorňuje ešte na jeden dôležitý rozmer v jeho interpretácii. Vďaka použitiu charakteristickej slovnej zásoby na vyjadrenie faktu záchrany Izraela z Egypta môžeme text Ex 6,2-8 vnímať aj ako fragment naplnený nádejou na oslobodenie z babylonského zajatia⁴¹.

Posledným textom, ktorý v rámci Knihy Exodus poukazuje na význam Božej pamäti o prisľúbenej zemi, je úryvok, ktorý nasleduje po opise porušenia Sinajskej zmluvy a predchádza rozprávaniu o jej obnovení: „Spomeň si na Abraháma, Izáka a Izraela, Tvojich služobníkov, ktorým si na seba samého prisahal a prisľúbil: «Rozmnožím vaše potomstvo ako hviezdy na nebi a celú túto krajinu, o ktorej som hovoril, dám vášmu potomstvu, aby ju vlastnilo navždy!»“ (Ex 32,13). Podľa exegetov verše Ex 3,13-14 sú dôsledkom deuteronomickej redakcie⁴². Mojžiš prosí Boha, aby zanechal svoj zámer vyhubiť neverných Izraelitov a vzyva ho, aby sa rozpamätal na prisľúbenie dané patriarchom, ktorého znenie privoláva. Spomína pritom nielen prisľúbenie týkajúce sa zeme, ale aj sľub darovania patriarchom mnohopočetného potomstva, čo v danom kontexte je nesmierne dôležité, keďže je obsiahnuté v prosbe, ktorá má odvrátiť Boží zámer nasmerovaný proti existencii národa. Je zaujímavé, že výpoveď o praotcoch neobsahuje tentokrát meno „Jakub“, tak ako to bolo v predchádzajúcich textoch (porov. Ex 2,24; 3,6-8; 3,15-17; 6,2-8), ale iné meno tohto patriarchu – Izrael – vďaka čomu sa medzi adresátmi Božích prisľúbení ocitá aj generácia exodu⁴³. Povšimnutiahodným je aj to, že

⁴⁰ BAUKS, Michaela: Die Begriffe מְרִשָּׁה und אֲרֵצָה in P^e. Überlegungen zur Landkonzeption der Priestergrundschrift, *ZAW* 116 (2004) 186.

⁴¹ CORTESE, *La terra di Canaan*, 122.

⁴² LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 606.

⁴³ LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 613.

praotcovia sú nazvaní Božími služobníkmi (עֲבָדֵי יְהוָה), čo v kontexte Mojžišovej prosby reagujúcej na porušenie zmluvy môže plniť úlohu presvedčania o splnení nevyhnutnej deuteronomistickej podmienky existencie národa a jeho šťastného života v prisľúbenej zemi, a to vernosti Božiemu zákonu a zmluve⁴⁴. V situácii hriechu Izraela, ktorá mala byť ukončená zničením ľudu, pamäť o praotcoch – Božích služobníkoch - a odvolanie sa na prisľúbenie dané Abrahámovi, Izákovi a Izraelovi vedie k Božiemu zľutovaniu. Božia vernosť voči vlastným sľubom zaisťuje trvalosť toho všetkého, čo priniesla so sebou udalosť Exodu a pripravuje pôdu pre obnovenie Sinajskej zmluvy. V tomto kontexte je prisľúbená zem ukázaná aj ako priestor, ktorý sa má stať vlastníctvom Izraela na večné časy (וְנָחֳלוּ לְעֹלָם). Je to vyjadrené pomocou slovesa vytvoreného od kmeňa נָחַל, ktorý skrýva v sebe ideu „dávania alebo dostávania majetku, ktorý je časťou permanentného vlastníctva a výsledkom dedenia“⁴⁵. Použitie daného slovesa poukazuje na fakt, že prisľúbená zem je niečím, čo pôvodne nepatrilo Izraelu. V jeho pozadí je koncepcia Boha, ktorý je pánom celej zeme (porov. Ex 19,5), a ktorý z pozície vládcu dáva Kanaán ako dedičstvo vyvolenému ľudu pod podmienkou, že Izrael bude dodržiavať Boží zákon⁴⁶.

Vo svetle analyzovaných fragmentov o Božej pamäti sa prisľúbená zem ukazuje predovšetkým ako objekt Božej zmluvy s praotcami Izraela (kňazská tradícia), buď ako predmet prisľúbení, ktoré tvoria jej obsah (deuteronomistická tradícia). Božia vernosť vo vzťahu ku zmluve, ktorej prejavom je pamäť o danom pakte, evokuje spásnosné konanie JHVH v prospech Izraela (porov. Ex 2,23-25; 6,2-8; porov. 3,6-7.15-17). Tak Božia vernosť, ako aj samotná zmluva sú preto niečím, o čo sa vyvolený národ môže oprieť v situácii utrpenia, a dokonca aj v situácii hriechu. V ponímaní kňazského redaktora zmluva uzavretá s Abrahámom, na ktorú nadväzujú ostatné zmluvy s praotcami, je kvôli svojej jednostrannosti (prisľúbenie zo strany Boha) prvou, a preto aj prioritnou vo vzťahu k Sinajskej, a pozostáva v platnosti aj po porušení

⁴⁴ SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, 215.

⁴⁵ נָחַל, HARRIS, Laird – ARCHER Jr., Gleason L. – WALTKE, Bruce K. (vyd.): *The Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago, IL : originally published by Moody Press, 1980. In: *BibleWorks® 6.0: Software for Biblical Exegesis and Research [CD-ROM]*, Norfolk 2003. Systémové požiadavky: Windows® 98/Me/NT/2000/XP/Vista.

⁴⁶ נָחַל, HARRIS – ARCHER – WALTKE (vyd.): *Theological Wordbook*. In: *BibleWorks®*

ostatnej, a preto predstavuje istú bázu budúcnosti národa⁴⁷. Skrýva sa v tom veľmi dôležitý odkaz pre čitateľa Knihy Exodus – človeka, ktorý má za sebou aj skúsenosť Exilu spojenú so stratou zeme. Zmluva s Abrahámom, Izákom a Jakubom sa preňho stáva tým, čo zaručuje Božiu vernosť a Božie zľutovanie v situácii hriechu, zaisťuje premenu prežívanej situácie podľa vzoru vyslobodenia z Egypta. Môžeme dokonca hovoriť o spásonosnej povahe zmluvy obsahujúcej prisľúbenie zeme v Knihe Exodus. V texte, ktorý je poznačený vplyvom deuteronomistu (Ex 32,7-14), viac vyznieva typická pre danú tradíciu podmienenosť Božieho požehnania pre národ – už nielen Božia pamäť o prisľúbeniach tvoriacich obsah zmluvy s praotcami, ale aj pregnantná zmienka o Božích služobníkoch sú východiskom k zanechaniu Božieho hnevu a obnoveniu Sinajskej zmluvy. Charakteristickou črtou prisľúbenej zeme v analyzovaných textoch je to, že tá je vlastníctvom Izraela, ktoré je však druhoradé vo vzťahu k Božiemu vlastníctvu a je od neho závislé. Vo svetle skúmaných fragmentov prisľúbená zem predstavuje zároveň cieľ Božieho spásonosného konania. Na ňu je nasmerovaný exodus, prípravou na ňu je aj Sinajská zmluva. V nasledujúcich riadkoch sa budeme snažiť odpovedať na otázku, prečo Boh stavia svojmu ľudu práve tento cieľ a prečo mu chce dať prisľúbenú zem do vlastníctva na večné časy.

Motív prisľúbenej zeme v textoch o liturgickej pamäti Izraela

Do tejto kategórie textov zaradujeme fragmenty Ex 12,21-27 a Ex 13,3-10.11-16, v ktorých sa zmienky o prisľúbenej zemi nachádzajú v kontexte prikázaní, ktoré nariaďujú sprítomňovanie udalosti exodu v liturgii Izraela. V spomínaných úryvkoch nachádzame rozmanité termíny, vyjadrenia a obrazy spojené s ideou pamäti, ktorá má byť nasmerovaná na udalosti, ktoré súvisia s exodom. Pritom vždy ide o pamäť, ktorá má charakterizovať Boží ľud.

Ex 13,3	זְכוֹר אֶת־הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יֵצְאתָם מִמִּצְרַיִם ...
Ex 12, 24	וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה לְחֻק־לֶךְ וּלְבְנֵיךָ עַד־עוֹלָם:
Ex 13,9	וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל־יָדֶךָ וּלְזִכְרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ
Ex 13,16	וְהָיָה לְאוֹת עַל־יָדְכָה וּלְטוֹטְפֹת בֵּין עֵינֶיךָ

⁴⁷ SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, 215.

Izrael si má pamätať na deň, keď odišiel z Egypta (Ex 13,3). Sviatok Paschy spojený s obradom zabitia baránka a označením verají a prahov domov jeho krvou má byť Izraelom dodržiavaný naveky (Ex 12,24). Oslavy sviatku nekvasených chlebov sa majú stať pre potomkov Abraháma „znakom na ruke“ a „pamiatkou medzi očami“ (Ex 13,9)⁴⁸. Podobnú úlohu má plniť aj obeta prvorodených (Ex 13,16)⁴⁹. O týchto zvykoch Izraeliti majú rozprávať svojim potomkom a vysvetľovať ich význam a spojitosť s exodom (Ex 12,27; 13,8.14-15).

Spoločným prvkom všetkých nariadení, ktoré majú pripomínať udalosť východu z Egypta, a hlavne Božiu spásanosnú úlohu v nej, je to, že majú byť dodržiavané Izraelom po príchode do zasľúbenej zeme: „**Stane sa, keď vojdete do krajiny**, ktorú vám dá JHVH, ako to povedal, že budete dodržiavať túto povinnosť [dosl. službu]!“ (Ex 12,25); „**Stane sa, keď ťa JHVH vovedie do krajiny** Kanaánčanov, Hetejcov, Amorejčanov, Hevejcov a Jebuzejcov, ktorú pod prísahou sľúbil tvojim otcom dať tebe, do krajiny, ktorá oplýva mliekom a

⁴⁸ Termín זָכָר, ktorý sa v Pentateuchu vyskytuje len v textoch kňazského pôvodu, hovorí o predmete pamäti ako o znaku, ktorý túto pamäť vyvoláva. Niekedy sa objavuje v kombinácii s technickým termínom na označenie znaku – אֵימָה, ako to je napríklad aj v Ex 13,9. EISING, זָכָר zākhar, 77. Medzi exegetmi trvá diskusia ohľadom interpretácie (doslovná alebo metaforická) pasáže o nariadení konzumovania nekvasených chlebov, ktoré sa má stať znakom na tele Izraelitov. Za povšimnutie stojí fakt, že analyzovaný text je súčasne židmi ponímaný v zmysle prikázania zakladania tefilin, v ktorých sa nachádzajú pergamenové pásky obsahujúce okrem iného aj tento text (Dt 6,4-9; 11,13-21; Ex 13,1-10; Nm 13,11-16). Zdá sa však, že tento spôsob interpretácie je skôr sekundárny (zvyk zakladania tefilin pochádza pravdepodobne z čias babylonského zajatia, resp. z obdobia Druhého chrámu). Prirovnanie povinnosti oslavovania sviatku nekvasených chlebov k znaku na ruke a pamiatke medzi očami sa pravdepodobne odvoláva na zvyk nosenia mnemotechnických znakov na ruke (nárámok na zápästí) a na čele (páska, čelenka). Analyzovaný text môžeme teda chápať metaforicky ako vzťahujúci sa na povinnosť stáleho držania v pamäti udalosti exodu prostredníctvom plnenia Bohom predpísaných nariadení. WALVOORD – ZUCK (vyd.), *The Bible Knowledge*, 130; KEIL – DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*, 342; SPENCE-JONES, Henry D. M. (vyd.): *The Pulpit Commentary: Exodus* Vol. I. Bellingham : Logos Research Systems, 2004, 298; LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 310; PROPP, *Exodus 1-18*, 423-425.

⁴⁹ Aj v tejto pasáži sa povinnosť nakladaná na Izraelitov prirovnáva ku znaku, ktorý majú nosiť na ruke a na čele. V tomto texte znak „medzi očami“ je pomenovaný termínom מֵימַת, ktorý v preklade znamená „pásky“, „stuhý“ a môže sa vzťahovať všeobecne na niečo, čo sa zaväzuje na hlavu (napr. čelenka), buď na to, čo sa na tomto páse nachádza. OSBORN – HATTON, *A Handbook on Exodus*, 311. Stretávame sa tiež s názorom, že môže ísť o turban, prostredníctvom ktorého sa človek identifikoval so svojim Bohom (porov. Oz 2,4; Jr 3,3). LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 311.

medom, vtedy budeš vykonávať túto povinnosť [dosl. plniť službu] v tomto mesiaci“ (Ex 13,5); „**Stane sa, keď ťa JHVH voviedie do krajiny Kanaánčanov**, ako odprisahal tebe a tvojim otcom, a keď ti ju dá, všetko, čo otvára lono, odstúpiš JHVH ...“ (Ex 13,11-12). Môžeme pozorovať, že každá zo zmienok sa odvoláva na fakt prisľúbenia zeme otcom Izraela a hovorí o okamihu jej darovania Bohom ich potomkom. V prípade všetkých troch zmienok ide o vyjadrenia spájané s deuteronomistickou tradíciou, ktoré sú aktuálne chápané aj ako dielo redaktorov z čias Druhého chrámu (Ex 12,25) alebo záverečnej verzie Pentateuchu (Ex 13,5.11-12)⁵⁰. Privolané sú v nich aj kvality zeme, ktoré už spomínali skôr analyzované texty – je to zem oplývajúca mliekom a medom, teritórium obývané mnohými národmi⁵¹. Istým nóvom, ktoré prinášajú výpovede z 12. a 13. kapitoly Knihy Exodus, je perspektíva prisľúbenej zeme ako miesta, kde Izrael má oslavovať pamiatku exodu. Zaujímavým je to, že jednotlivé zvyky spojené so sprítomňovaním v Kanaáne udalosti východu z Egypta, získavajú vďaka použitej terminológii váhu Božích ustanovení (Ex 12,24: לִפְנֵי יְהוָה ; Ex 13, 10: הַקָּדֵשׁ הַזֶּה) a majú sa dokonca stať uctievaním Boha (Ex 12,25.26; 13,5: הַקָּדֵשׁ הַזֶּה)⁵².

Z analyzovaných textov je zrejmé, že hlavným motívom pravidelného vykonávania spomínaných liturgických činností malo byť zdôraznenie toho, čo vykonal JHVH pre Izrael: „V ten deň povieš svojmu synovi: «[To sa robí] pre to, čo pre mňa urobil JHVH, keď som vyšiel z Egypta.» A nech to bude znakom na tvojej ruke a pamiatkou medzi tvojimi očami, aby bol v твоjich ústach zákon JHVH, lebo ťa JHVH mocnou rukou vyviedol z Egypta“ (Ex 13,8-9); „Stane sa, keď sa ťa v budúcnosti tvoj syn opýta: «Čo to znamená?» odpovieš mu: «JHVH nás silnou rukou vyviedol z Egypta, z domu otrokov. » ... A nech to bude znakom na tvojej ruke a páskou medzi tvojimi očami, lebo silnou rukou nás JHVH vyviedol z Egypta“ (Ex 13,14-16).

Na mieste je otázka, prečo si Izrael počas pobytu v prisľúbenej krajine mal pravidelne pripomínať Božie konanie, ktoré bolo skúsenosťou generácie

⁵⁰ LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 285. 307.

⁵¹ V Ex 13,11 je použité slovné spojenie $\text{אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי}$ – „krajina Kanaánčanov“, ktoré je kratšou verziou zoznamu národov obývajúcich prisľúbenú zem v porovnaní k Ex 13, 5. Označuje zem, prisľúbenú patriarchom, a nevzťahuje sa na konkrétny národ, ale na obyvateľstvo obývajúce daný priestor (Sýropalestína). LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 310.

⁵² V knihe Exodus sa termín עֲבֹדָה vyskytuje v zmysle služby, až otroctva vo vzťahu k egyptskému faraónovi, a zároveň má význam služby ponímanej ako uctievanie Boha JHVH. V Ex 12,25.26 a 13,5 sa tento pojem vzťahuje na službu vykonávanú pre JHVH. PROPP, *Exodus 1-18*, 409.

exodu. Odpoveď poskytuje na viacerých miestach Kniha Exodus. Od prvého dialógu Mojžiša s faraónom je v nej prítomný motív poznania JHVH ako Boha, ktorý úzko súvisí s problematikou východu Izraela z Egypta (Ex 5,2; 6,7; 7,5; 10,1-2; 11,7; 14,8; 14,30; 15,1-2.11; 20,2).

Pozornosť priťahujú najmä tri texty, ktoré explicitne spájajú Božiu činnosť počas exodu s uznaním JHVH za Boha Izraela. Sú to: 1) časť dialógu Boha s Mojžišom obsahujúca prisľúbenie uzavrieť z Izraelom zmluvu (Ex 6,7: „Vezmem si vás za svoj ľud a budem vašim Bohom a vy poznáte, že ja, JHVH, som váš Boh, ktorý vás vyviedol spod egyptského bremena“); 2) verše z triumfálneho hymnu Izraela po jeho záchrane pred Egyptanmi nad Trstinovým morom (Ex 15,1-2.11: „... Spievať budem JHVH, lebo sa veľmi povzniesol: koňa a jazdca zmietol do mora. Moja sila a moja pieseň je JHVH [v hebr. texte je použitá skrátená forma *jah*] a stal sa mi spásou. Toto je môj Boh, budem ho velebiť, Boh môjho otca, budem ho vyvyšovať... Kto je ako Ty medzi bohmi, JHVH“); 3) Božia autoprezentácia⁵³ otvárajúca text Desatora (Ex 20,2: „Ja som JHVH, tvoj Boh, ktorý ťa vyviedol z egyptskej krajiny, z domu otrokov“).

Na základe významu týchto textov môžeme konštatovať, že JHVH sa dal poznať Izraelu ako jeho Boh práve v udalosti exodu. Z toho vyplýva, že sprítomňovanie udalosti exodu v liturgických činnostiach národa počas pobytu v zasľúbenej krajine malo viesť k trvalému uvedomovaniu si faktu, že *jwhh* je Bohom Izraela⁵⁴. V tejto perspektíve sa prisľúbená zem ukazuje ako priestor slúžiaci na stále pripomínanie si toho, kým je JHVH pre Izrael, vďaka privolávaniu v liturgii všetkého, čo On spravil pre svoj národ počas exodu. Stáva sa tak miestom, kde pamiatka spásonosných udalostí z minulosti formuje prítomnosť a budúcnosť členov vyvoleného národa.

Nepretržité uvedomovanie si toho, že JHVH je Bohom, ktorý vyviedol Izrael z egyptského otroctva a zachránil ho pred smrťou, je zároveň cestou k pochopeniu významu prisľúbenej zeme pre Izraelitov. Vo svetle analyzovaných zmienok poznačených deuteronomistickým myslením je to Boží dar pre Izrael, dar, ktorého fundamentom je Božie prisľúbenie udelené patriarchom a Božia vernosť voči nemu. Prisľúbená zem vnímaná ako dar je

⁵³ LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 420.

⁵⁴ Plnenie rítov, ktoré predstavovali pre Izrael pamiatku exodu, nebolo len pripomínaním si minulých udalostí, ale cestou k aktívnemu prežívaniu toho, čo bolo ich obsahom. Tak starodávna udalosť oslavovaná v kulte mala schopnosť ovplyvniť aktuálne prežívanú skutočnosť. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 296.

najcharakteristickejšou črtou a základnou pravdou koncepcie zeme obsiahnutou v Knihe Deuteronomium. Na ňu sa opierajú typické pre deuteronomickú teológiu opisy dober zeme, od nej sú odvodzované predpisy, ktoré regulujú vzťah Izraela k nej a život vyvoleného národa v nej⁵⁵. Ponímanie prisľúbenej zeme ako Božieho daru je v Knihe Exodus ďalším potvrdením skutočnosti o špecifickosti charakterizujúcej Izraelovo vlastníctvo Kanaánu. Dané územie sa stalo majetkom vyvoleného národa len vďaka Božej vôli a na základe Božieho rozhodnutia, teda oporným bodom práva vlastníctva Izraela na túto krajinu nie sú zásluhy vyvoleného národa alebo jeho aktivita, hoci tie sú podľa autora Deuteronomia integrálnou časťou dobývania Kanaánu⁵⁶. Dar zeme predstavuje pre Izrael aj istú úlohu. Od jej plnenia závisí trvalosť samotného daru⁵⁷. Ďalšia časť príspevku upriami našu pozornosť práve na túto stránku života Izraela v prisľúbenej zemi.

Motív prisľúbenej zeme v textoch o pamäti Izraela prejavujúcej sa v dodržiavaní prikázaní

V textoch, ktoré zaradujeme do tejto skupiny (Ex 20,12; 23,20-33; 34,11-26), nenájdeme žiadnu slovnú narážku na pamäť, ktorá by mala charakterizovať Izrael. Vo všetkých je však prítomná idea pamäti, ktorá sa prejavuje dodržiavaním Božích prikázaní. To, čo má byť plnené a dodržiavané, musí byť preda trvale držané v myšlienkach a zachovávané v pamäti. Ide teda o živú pamäť, ktorej objektom sú nadčasové zákony⁵⁸. Cez spomínané texty sa vinie hlavne idea striehnutia, dodržiavania, zachovávanania, ktorú skrývajú v sebe formy slovies pochádzajúcich od osnovy שמר⁵⁹ (Ex 23,20.21-22; 34,11.12).

⁵⁵ MILLER, Patrick D.: The Gift of God. The Deuteronomic Theology of Land, *Interpretation* 23 (1969) 453, 456.

⁵⁶ Poukazuje na to napríklad v Knihe Deuteronomium časté vyjadrenie „krajina, ktorú ti dáva JHVH, aby si ju vlastnil“ alebo postavenie vedľa seba informácií o Božom dare zeme a Izraelovom príchode do nej. MILLER, The Gift of God, 453, 455.

⁵⁷ MILLER, The Gift of God, 454.

⁵⁸ V hebrejskej Biblii je Boží zákon len zriedkavo predmetom pamäti človeka (porov. Mal 3,22; Nm 15,39-40; Ž 103,18; 119,52). Vtedy však pamätanie o zákone, resp. pripomínanie si o ňom je spojené s jeho dodržiavaním. EISING, זָכָר zākhar, 68.

⁵⁹ BROWN, Francis – DRIVER, Samuel R. – BRIGGS, Charles A.: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford: originally published by Clarendon Press, 1906. In: BibleWorks® 6.0: Software for Biblical Exegesis and Research [CD-ROM], Norfolk, 2003. Systémové požiadavky: Windows® 98/Me/NT/2000/XP/Vista, 1037.

Ex 23,20	הָנָה אֲנֹכִי שֹׁלַח מַלְאָךְ לְפָנֶיךָ לְשֹׁמְרָהּ בְּדֶרֶךְ וְלִהְבִּיאָךְ אֶל־הַמְּקוֹם אֲשֶׁר הִכְנַתִּי:
Ex 23,21-22	הַשֹּׁמֵר מִפְּנֵי וּשְׁמַע בְּקִלּוֹ ...
Ex 34,11	שֹׁמֵר־לֶךְ אֶת אֲשֶׁר אֲנֹכִי מִצְוֶה הַיּוֹם
Ex 34,12	הַשֹּׁמֵר לֶךְ פְּנִיתְכֶרֶת בְּרִית לְיוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ

Spoločným menovateľom všetkých analyzovaných úryvkov je kontext, v ktorom sa nachádzajú. Dané fragmenty predstavujú súčasť Božích prikázaní zvestovaných Izraelu pred uzavretím Sinajskej zmluvy a počas jej obnovenia. Ide o pravidlá, ktoré majú regulovať život Božieho ľudu v Kanaáne. Od ich plnenia závisí tak existencia Božieho ľudu v prisľúbenej zemi (Ex 20,12; 23,26.33; 34,12), ako aj osud samotnej zeme (Ex 23,30-31; 34,24), a teda toho, čo sa v dôsledku Božieho rozhodnutia stalo darom pre Izrael.

Ex 20,12 uvádza len jedno prikázanie, v pozadí ktorého sa nachádza idea prisľúbenej zeme. Je to ustanovenie, ktoré sa stalo súčasťou Desatora: „Cti svojho otca a svoju matku, aby si dlho žil na zemi, ktorú ti dáva JHVH, tvoj Boh“. Boží príkaz spája požehnanie dlhého života v prisľúbenej zemi s postojom a správaním sa Izraelitu v rodine vo vzťahu k predošlým generáciám. Keď zoberieme do úvahy úlohu, ktorú tieto generácie mali zohrávať vo výchove k viere v Boha JHVH okrem iného aj prostredníctvom odovzdávania skúseností exodu, môžeme predpokladať, že úcta k nim sa mala stať aj zárukou nepretržitého odovzdávania tradícií nevyhnutných k pestovaniu viery v Boha JHVH⁶⁰. Náležitý vzťah k Bohu bol zasa predpokladom a podmienkou zotrvania Izraela v prisľúbenej zemi.

Fragmenty Ex 23,20-33 a Ex 34,11-26, ktoré sú poznačené vplyvom deuteronomistickej tradície⁶¹, obsahujú veľa Božích nariadení priamo súvisiacich s pobytom Izraela v Kanaáne, ktorý je ihneď v úvode (Ex 23,20) nazvaný miestom, ktoré Boh pripravil pre Izrael⁶². Tieto rozkazy majú regulovať vzťah Izraelitov k osobám mimo vyvoleného národa, teda k pôvodným obyvateľom prisľúbenej zeme. Svätopisec spomína v rozoberaných

⁶⁰ V analyzovanom prikázaní Desatora ide predovšetkým o úctu k rodičom, ktorá mala byť spojená aj so starostlivosťou o nich v období ich staroby. Nešlo pritom v danom prípade jedine o prejav starostlivosti o slabších, ale zároveň aj o „dôležité ohnisko k zachovaniu spoločného dedičstva“, lebo práve rodičia boli v Starom zákone vnímaní ako sprostredkovatelia dedičstva viery. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 428-429.

⁶¹ LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 506, 638.

⁶² V Ex 23,20 sa stretávame s preddeuteronomistickou tradíciou o JHVH, ktorý uvádza svoj ľud do prisľúbenej zeme. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 507.

fragmentoch tie isté národy, ktoré privolávali zmienky o prisľúbenej zemi už v skôr analyzovaných fragmentoch. Texty zdôrazňujú, že sa vyvolený národ nesmie spojiť s pôvodným obyvateľstvom Kanaánu ani prostredníctvom uzatvárania zmlúv (Ex 23, 32; 34,12.15), ani manželstiev (Ex 34,16). Má sa postarať o to, aby všetky pohanské objekty kultu prestali existovať (Ex 23,24; 34,13). Nesmie dovoliť ani to, aby národy Kanaánu spolu s ním bývali v prisľúbenej zemi (Ex 23,33). V obidvoch textoch sa hovorí o vyhnaní pôvodného obyvateľstva z prisľúbenej zeme a dokonca o jeho vyhubení, ktorého vykonávateľom bude sám JHVH (Ex 23,23.29-30; 34,11.24). V prípade vytvorenia akýchkoľvek zväzkov medzi Izraelom a domorodcami by predsa hrozilo nebezpečenstvo, že si vyvolený národ preberie od pohanov ich spôsoby správania, a to najmä v oblasti kultu (Ex 23,24; 34,14-16). To by však bolo nezlučiteľné s vierou v jediného Boha JHVH a viedlo k záhube národa. Pravdepodobne z tohto dôvodu biblický autor nazýva prípadné spojenie sa vyvoleného národa s národmi Kanaánu pascou nastavenou na Izrael (Ex 23,33; 34,12)⁶³.

Texty, ktoré načrtávajú podmienky života Izraela v prisľúbenej zemi, sa nevenujú len otázke postoja vyvoleného národa k pôvodnému obyvateľstvu. Nachádzame v nich aj nariadenia, ktoré majú regulovať vzťah potomkov Abraháma k ich Bohu. Vďaka tomu život Izraela v Kanaáne získava vo svetle analyzovaných textov dvojaký rozmer: je založený na určitom postoji k pôvodnému obyvateľstvu a k Bohu JHVH. Pričom pre čitateľa je neprehliadnuteľné, že spomenuté dimenzie sa prelínajú, a vzťah k predizraelským obyvateľom Kanaánu sa odvíja od správneho pochopenia vzťahu Izraela k JHVH. Rozmanité predpisy týkajúce sa okrem iného aj konkrétnych liturgických povinností národa (Ex 34, 17-26) sú zhrnuté v jednom všeobecnom príkaze umiestnenom v Ex 23,25: „Budete slúžiť JHVH, svojmu Bohu ...“. Ten stojí v opozícii k nariadeniu neuctievania pohanských modiel: „Nebudeš sa klaňať ich bohom a nebudeš im slúžiť“ (Ex 23,24). V danom texte sa teda opäť rieši otázka toho, komu má slúžiť Izrael. Odpoveď je jednoznačná – šťastný život v prisľúbenej zemi môže byť zlučiteľný len so službou, teda uctievaním pravdivého Boha JHVH. Plnenie tohto Božieho ustanovenia (služby) má viesť národ k viacnásobnému požehnaniu zo strany JHVH: „... a

⁶³ V obidvoch textoch je použitý termín *שָׂרָפָה*, ktorý označuje návnadu, ktorá sa nachádza v sieti vtáčkara, a teda môže sa používať aj na označenie samotnej pasce. BROWN – DRIVER – BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon*, 430. Porov. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 511, 640.

on požehná tvoj chlieb a tvoju vodu. Vzdialim od teba chorobu. V tvojej krajine nebude žena, ktorá by potratila, alebo by bola neplodná. Počet tvojich dní naplním“ (Ex 23,25-26). S prisľúbením Božieho požehnania zameraného priamo na prisľúbenú zem sa stretávame aj v jednom z prikázaní obsiahnutých v úryvku Ex 34,17-26: „Lebo ja vyženiem spred teba národy a rozšírim tvoje hranice, a nikto nebude dychtiť po tvojej krajine, ak budeš vystupovať, aby si sa ukázal pred JHVH, svojim Bohom, trikrát do roka“ (Ex 34, 24). Za povšimnutie stojí fakt, že prisľúbená zem sa v analyzovaných textoch začína volať „tvoja“, čím sa zdôrazňuje skutočnosť jej vlastnenia Izraelom. Za predpokladu plnenia podmienok stanovených Bohom sa má stať pre Izrael priestorom zabezpečujúcim šťastnú a bezpečnú existenciu a zároveň miestom plnenia Božieho prisľúbenia zveľaďovania Abrahámovho potomstva. Texty nezabúdajú poukázať ani na veľkosť a priestrannosť územia, na ktorom bude bývať Izrael. Kým Ex 34,24 hovorí len o rozširovaní teritória patriaceho vyvolenému národu: „... rozšírim tvoje hranice ...“, Ex 23,31 sa pokúša tieto hranice načrtnúť: „Ustanovím tvoje hranice od Trstinového mora až po Filištínske more a od púšte až po rieku ...“ V danom texte pomenovanie „Trstinové more“ označuje pravdepodobne zátoku Červeného mora (išlo by v tomto prípade o zátoku Akaba⁶⁴), resp. jazero, ktoré sa nachádza medzi Egyptom a Sinajom, a názov „Filištínske more“ sa bezpochyby vzťahuje na Stredozemné more⁶⁵. Termín *יַם־סוּף*, veľmi všeobecný vo svojom význame, môže poukazovať na pustatinu na južnom konci Kanaánu⁶⁶, púšť Sinaj na juhozápade Palestíny⁶⁷, resp. na teritórium, ktoré sa rozprestiera od Sinaja, cez Negeb až do Arábie⁶⁸. „Riekou“ sa podľa názoru viacerých exegetov pomenúva Eufrat⁶⁹. Tak načrtnuté hranice sú skôr idealistické⁷⁰, hoci viacerí exegeti si

⁶⁴ OSBORN – HATTON, *A Handbook on Exodus*, 563.

⁶⁵ LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 510.

⁶⁶ LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 510-511.

⁶⁷ OSBORN – HATTON, *A Handbook on Exodus*, 563

⁶⁸ PROPP, William H. C.: *Exodus 19-40. A New Translation with Introduction and Commentary*. (The Anchor Bible, 2A), New York : Doubleday, 2006, 291.

⁶⁹ PROPP, *Exodus 19-40*, 291; OSBORN – HATTON, *A Handbook on Exodus*, 563.

⁷⁰ Predstavenie hraníc prisľúbenej zeme pomocou vyjadrenia „od mora k moru“, ktoré môže nadväzovať na kanaánsky mýtus, má pravdepodobne za cieľ vytvorenie dojmu o teritóriu, ktoré sa rozprestiera na celú zem. Použitie dvoch protichodných termínov („púšť“ a „rieka“) môže skôr ako na reálne hranice poukazovať na snahu zdôrazniť celistvosť predstavovanej skutočnosti pomocou pomenovania jej dvoch hraničných bodov (merizmus). PROPP, *Exodus 19-40*, 291.

myslia, že v danom prípade ide o reminiscenciu hraníc Šalamúnovho kráľovstva (porov. 1Kr 5,1: „Šalamún vládol nad všetkými kráľovstvami od rieky až k zemi filistínskej, a až ku hranici egyptskej“)⁷¹ Vo svetle analyzovaných textov prisľúbená zem nadobúda črty miesta, ktoré sa má riadiť Božím zákonom, a to v situácii, keď sa bude nachádzať vo vlastníctve Izraela. Len dodržiavanie prikázaní, ktoré tvoria podstatu vzťahu medzi Bohom a Izraelom, spečatenom v Sinajskej zmluve, môže viesť k šťastnej existencii vyvoleného národa v Kanaáne. Zabudnutie na široko ponímanú povinnosť služby Bohu JHVH a prisvojenie si zvykov pohanov predstavuje pre Izrael existenčné nebezpečenstvo. Živá pamäť o Bohu JHVH a o obsahu jeho zmluvy s vyvoleným národom sa stáva zárukou trvalého čerpania z daru zeme.

Konklúzia

Analýza zmienok o prisľúbenej zemi z Knihy Exodus ukázala zem predovšetkým ako objekt Božích prisľúbení a Jeho zmluvy s Abrahámom, Izákom a Jakubom. Na jednej strane sú oni spúšťacím mechanizmom exodu, na druhej strane práve udalosť východu Izraela z Egypta je začiatkom ich realizácie. Prisľúbená zem je v knihe ukázaná aj ako cieľ spásonosného Božieho konania v prospech vyvoleného národa. Kanaán, ku ktorému smeruje oslobodený Izrael, sa má stať jeho vlastníctvom, ale predovšetkým miestom, kde vyvolený národ bude slúžiť Bohu, a to prostredníctvom účasti na liturgii a dodržiavaním prikázaní. Pritom tak v jednej, ako aj v druhej oblasti ide o pestovanie viery v JHVH, ktorý sa v dôsledku udalosti exodu a nasledovného uzavretia Sinajskej zmluvy stal Bohom Izraela. Ak vyvolený národ bude uplatňovať v Kanaáne Božiu logiku namiesto zvykov a spôsobu života pohanov, jeho prebývanie na danom teritóriu sa preň stane požehnaním. Šťastná existencia bude spočívať nielen v tom, že národ bude mať dostatok jedla a pitia, zaručené zdravie a mnohopočetné potomstvo. Život Izraelitov v prisľúbenej zemi sa môže stať dokonca naplnením úlohy, ktorú Boh dal človeku vo vzťahu k zemi v okamihu stvorenia (Gn 1,28). Jej kontext výrazne privoláva Ex 23,28-30, ktorý sa venuje otázke osvojenia si Kanaánu Izraelom: „Pošlem pred tebou sršne, ktoré pred tebou vyženú Hevejcov, Kanaánčanov a Hetejcov. Nevyženiem ho pred tebou za jeden rok, aby sa zem nestala pustatinou a aby sa nerozmnožila na tvoju škodu poľná zver. Postupne budem ho pred teba vyháňať, kým sa nerozmnožíš a neovládneš krajinu“.

⁷¹ LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 510

Bibliografia

- ACHTEMEIER, Paul J. (zostavil): *Encyklopedia biblijna* (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa : Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1999.
- BAUKS, Michaela: Die Begriffe מִדְבָר וְאֶרֶץ in Ps. Überlegungen zur Landkonzeption der Priestergrundschrift, *ZAW* 116 (2004) 171-188.
- BLENKINSOPP, Joseph: *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible* (The Anchor Bible Reference Library), New York : Doubleday, 2000.
- BODA, Mark: *Praying the Tradition: the Origin and Use of Tradition in Nehemiah 9* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 277), Berlin – New York : De Gruyter, 1999.
- BROWN, Francis – DRIVER, Samuel R. – BRIGGS, Charles A.: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford : originally published by Clarendon Press, 1906. In: BibleWorks® 6.0: Software for Biblical Exegesis and Research [CD-ROM], Norfolk, 2003. Systémové požiadavky: Windows® 98/Me/NT/2000/XP/Vista, 1037.
- CORBON, Jean: Pamięć. In: LEON-DUFOUR, Xavier (zostavil): *Słownik teologii biblijnej*. Poznań : Pallotinum, 1994, 639-641.
- CORTESE, Enzo: *La terra di Canaan nella storia sacerdotale del Pentateuco* (Supplementi alla Rivista Biblica, 5), Brescia : Paideia, 1972.
- DERSHOWITH, Idan: A Land Flowing with Fat and Honey, *VT* 60 (2/2010) 172-176.
- EISING, Hermann: זָכַר zākhar; זֶכֶר zēkher; זִכְרֹן zikkārōn; אֶזְכָּר azkārāh. In: BOTTERWECK, G. Johannes – RINGGREN, Helmer (vyd.): *Theological Dictionary of the Old Testament* (vol. IV), Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company, 1980, 64-82.
- HARRIS, Laird – ARCHER JR., Gleason L. – WALTKE, Bruce K. (vyd.): *The Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago, IL : originally published by Moody Press, 1980. In: BibleWorks® 6.0: Software for Biblical Exegesis and Research [CD-ROM], Norfolk 2003. Systémové požiadavky: Windows® 98/Me/NT/2000/XP/Vista.
- JANZEN, Waldemar: Land. In: Freedman, David Noel (zostavil): *The Anchor Bible Dictionary*. New York : originally published by Doubleday, 1992. In: Logos Library System [CD-ROM], 1997. Systémové požiadavky: Windows® 98/ME/NT/2000/XP/VISTA.
- KEIL, Carl F. – DELITZSCH, Franz: *Commentary on the Old Testament*. Vol. 1. Peabody : Hendrickson, 2002.
- LEMAŃSKI, Janusz: *Księga Wyjścia*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (Nowy Komentarz Biblijny, 2), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2009.
- LEMAŃSKI, Janusz: *Pięcioksiąg dzisiaj* (Studia Biblica, 4), Kielce : Instytut Teologii Biblijnej Verbum, 2002.
- METZGER, Bruce M. – COOGAN, Michael D.: *Słownik wiedzy biblijnej* (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa : Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1999³.
- MILLER, Patrick D.: The Gift of God. The Deuteronomic Theology of Land, *Interpretation* 23 (1969) 451-465.
- OSBORN, Noel D. – HATTON, Howard A.: *A Handbook on Exodus* (UBS Handbook Series – Helps for Translators), New York : United Bible Societies, 1999.

- OTTOSSON, Magnus: אֶרֶץ, In: BOTTERWECK, Gerhard Johannes – RINGGREN, Helmer – FABRY, Heinz-Josef: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (vol. I), Stuttgart : Kohlhammer, 1973, 418-436.
- PACKER, James I. – TENNEY, Merrill C. (zost.): *Słownik tła Biblii* (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa : Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2007.
- PROPP, William H. C.: *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, 2), New York : Doubleday, 1999.
- PROPP, William H. C.: *Exodus 19-40. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, 2A), New York : Doubleday, 2006.
- SCHOTTROFF, Willy: זכר zkr RICORDARE. In: JENNI, Ernst – WESTERMANN, Claus: *Dizionario Teologico Dell'Antico Testamento* (vol. I), Torino : Marietti, 1978, 440-449.
- SKA, Jean Louis: *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Bologna : Edizione Dehoniane Bologna, 2004.
- SPENCE-JONES, Henry D. M. (vyd.): *The Pulpit Commentary: Exodus* (vol. 1), Bellingham : Logos Research Systems, 2004.
- WALVOORD, John F. – ZUCK, Roy B. (vyd.): *The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures by Dallas Seminary Faculty* (vol. 1), Wheaton : Victor Books, 1983-1985.
- ZENGER, Erich: Die Tora/der Pentateuch als Ganzes. In: ZENGER, Erich (zostavil): *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart – Berlin – Köln : Kohlhammer, 2001⁴.

Abstrakt

Príspevok sa zaoberá skúmaním motívu prisľúbenej zeme v Knihe Exodus. Jeho cieľom je poukázať na spôsob rozpracovania tejto témy v danom diele prostredníctvom analýzy fragmentov, v ktorých sa vyskytujú zmienky o prisľúbenej zemi. Rozboru biblických textov predchádza informácia o umiestnení vyjadrení vzťahujúcich sa na prisľúbenú zem v štruktúre Knihy Exodus a krátke predstavenie kontextu, v ktorom sa tieto zmienky nachádzajú. Vyjadrenia sú analyzované v troch skupinách, ktorých spoločným menovateľom je pamäť. Prvú skupinu predstavujú texty o Božej pamäti, v ktorých sa prisľúbená zem ukazuje ako predmet Božích prisľúbení a zmluvy s patriarchami Izraela. Ako taká stojí v pozadí udalosti exodu a zároveň sa stáva cieľom východu národa z Egypta. Druhá skupina textov hovorí o liturgickej pamäti Izraela, v ktorých je prisľúbená zem ukázaná ako miesto, kde má Izrael oslavovať pamiatku exodu. Vďaka tomu môže oživovať svoju vieru v Boha JHVH a formovať správny postoj k daru zeme. V poslednej skupine textov, ktoré sa sústreďujú na problematiku pamäti Izraela ponímanej ako dodržiavanie Božích zákonov, je prisľúbená zem vnímaná ako priestor realizácie široko ponímanej služby Božej, čo je zárukou Božieho požehnanja na nej.

Summary

The paper deals with the Promised Land theme as it is presented in the Book of Exodus. Its aim is to show the way of developing of the Promised Land motif in this biblical work with a help of analysis of fragments which contain references to the Promised Land. This step precedes information about the position of the occurrences in the structure of the Book of Exodus (based on the outline proposed by J.L.Ska) and a short presentation of their context. Statements are analyzed in three groups which have the idea of memory in common. The first group consists of texts speaking of God's memory. They present the Promised Land as an object of God's promises and His covenant with the patriarchs of Israel. As such it stands behind the Exodus event and becomes the aim of it as well. The second group of texts speaks of liturgical memory of Israel, in which the Promised Land is shown as a place where Israel has to celebrate the memory of Exodus. This practice is a way to reviving of the faith in YHWH and developing of correct attitude to the gift of the Promised Land. In the last group of texts that focus on memory understood as respect for the laws of God, the Promised Land is seen as an area of implementation of service of God, which ensures His blessing for Israelites on it.

Mykhaylyna Klusková
Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku
Hrabovská cesta 1
034 01 Ružomberok
mykhaylyna.kluskova@gmail.com

Starokresťanské školy a ich interpretácia niektorých tém z Knihy Exodus

Daniel Slivka

Interpretácia v starokresťanskom období

Už v samotnom pojme zjavenia prostredníctvom slov a jazyka sa v kresťanstve skrýval element apologetiky, autentickosti. V rôznych časových periódach a miestach išlo o čo najlepšie porozumenie Božiemu zjaveniu prostredníctvom posvätných textov kresťanstva. Božie slovo bolo zdôvodnením, tlmočením a vykreslením kresťanstva a kresťanstvo slúžilo ako jazyk porozumenia a výkladu Božieho slova. Patristika už mala vyformovaný jazyk zjavenia a Cirkvi, kde jej hlavné elementy tvorili Sväté písmo a Tradícia, liturgia, katechéza a počiatky filozofickej teológie. Patristickí teológovia hľadali prehĺbenie metodológie tohto jazyka Cirkvi a jeho využívania v individuálnom ako aj spoločenskom živote v kontexte akceptovanej normatívnosti kerygmy ako pravdy¹.

V novozákonnom zjavení sa objavuje nový hermeneutický prístup k biblickým textom Starého a Nového zákona. Centrom sa stáva osoba Ježiša z Nazareta, ktorý poukazuje na texty Písma a posvätné texty Písma sa potvrdzujú na ňom samom ako na očakávanom Mesiášovi Izraela. Tým sa zjavuje zmysel Písma a otvárajú sa nové pohľady na biblický text². Tento nový hermeneutický prístup vytvára Nový zákon, taktiež tu vzniká aj novozákonná exegéza, ktorú v tejto línii budú ďalej rozvíjať apoštolskí a patristickí cirkevní otcovia. Neexistuje žiaden dôkaz, že by sa novozákonní autori domnievali, že každý riadok Starého zákona by platil na osobu Ježiša Nazaretského alebo by mal aj kristologický význam. Avšak táto teória sa stala populárnou v patristike.

¹ *Encyklopedia katolicka*. Tom II. Lublin : Katolicki universytet Lubelski, 1995, 464-467.

² „A on im začal hovoriť: „Dnes sa splnilo toto Písmo, ktoré ste práve počuli“ (Lk 4,21). „Nemyslite si, že som prišiel zrušiť Zákon alebo Prorokov; neprišiel som ich zrušiť, ale naplniť.“ (Mt 5,17) „A počnúc od Mojžiša a všetkých Prorokov, vykladal im, čo sa naňho v celom Písme vzťahovalo“ (Lk 24,27).

Novozákonná exegéza Starého zákona bola neobyčajne rozmanitá a akýkoľvek pokus jej klasifikácie ako jedného typu výkladu bol odsúdený na zánik. Táto interpretácia Starého zákona mala prvky duchovného zmyslu a *sensus plenior*, typológie, alegórie a prispôsobenia. Výraznou črtou novozákonnej exegézy bolo interpretovať Ježišovu existenciu v kontexte Starého zákona³. Svoj interpretačný a kulmináčny vrchol dosahuje v období patristiky v dielach cirkevných otcov, na ktorých mali vplyv dve súprie inštitúcie, Alexandrijská a Antiochijská škola.

Pri výklade Starého zákona v patristickom období sa v Cirkvi používa kristologická reлектúra⁴ starozákonných textov. Kresťania pochádzajúci z gréckej kultúry pri výklade textov Starého zákona používali Platónovu a Aristotelovu filozofiu. Vidieť to pri alegorickom výklade biblického textu⁵, v nadväznosti na apoštola Pavla v porovnávaní biblických textov a starozákonných situácií, keď jeden text sa vysvetľuje druhým, čo znamená, že ťažšie texty sa vysvetľujú ľahšími. V listoch apoštola Pavla sa stretávame aj s alegóriou. Na vysvetlenie skutočnosti Pavol používa dva typy situácií. V jednej situácii sa objavuje znak druhej, napr. v Liste Galat'anom 4,24 a v Prvom liste Korint'anom 9,9. (Porovnávanie dvoch typov situácií.) V nich nachádza súvislosti, pričom tu možno hovoriť viac o typologickom⁶ než alegorickom zmysle. Ako všeobecné pravidlo pre výklad Písma apoštol Pavol tento prístup nikdy neprijal⁷.

³ BROWN, Raymond E. – FITZMYER, Joseph A. – MURPHY, Roland E. (eds.): *The New Jerome Biblical Commentary*. New Jersey : Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1990, 1148-1151.

⁴ Termín „reлектúra (franc. relecture = nové [pre]čítanie) herm. – Použitie biblického textu alebo motívu v novej interpretácii. Porov. napr. kristologickú interpretáciu starozákonných výrokov, prísľúbení alebo prorociev. Reлектúra je možná aj v rámci Starého alebo Nového zákona, ak sa ten istý biblický motív preberá a používa v inom kontexte. Porov. napr. motív Syn človeka v rozličných kristologických kontextoch Nového zákona. aktualizácia.“ HERIBAN, Jozef: *Príručný lexikón biblických vied*. PSÚSCM : Rím, 1992, 889.

⁵ TYROL, Anton: *Všeobecný úvod do biblického štúdia*. Svit : KBD, 2000, 76.

⁶ Termín: „Typologie (ř. typos = otisk, pečeti). Způsob, jak se zjevuje biblická historie spásy, kdy se starší etapy chápou jako předobrazy pozdějších období a naopak mladší etapy jako rekapitulace či naplnění dřívějších.“ DOUGLAS, J. D. (ed.): *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat domů, 1996, 1058.

⁷ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: *Židovský národ a jeho Svatá Písma v křesťanské Bibli*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2004, 36.

Apoštolskí otcovia nezanechali žiadnu biblickú exegézu v presnom slova zmysle. Používali biblický text buď na podporu ich napomínania a vedenia plodného kresťanského života, alebo ako je to v prípade pápeža sv. Klementa I., v jeho Prvom liste Korint'anom okolo roku 98 po Kr., ktorý slúžil na formovanie duchovnej mozaiky textov Písma. Vo všeobecnosti sa apoštolskí otcovia nesnažili dokázať svoje učenie z biblických textov. Avšak pozoruhodnou výnimkou bol autor Listu Barnabášovi, ktorý sa obracal k alegorickej a typologickej interpretácii Starého zákona, aby dokázal, že židia zlyhali v správnom pochopení Božej vôle a Tóry. Dokonca jej najjasnejšie predpisy, ako napríklad predpis zdržanlivosti od určitých druhov mäsa, zároveň židom prikazuje vyhnúť sa jednotlivým nerestiam a hriechom, ktoré sú označené nečistými zvieratami. Kresťania, ako poukazuje autor, boli prví, ktorí správne pochopili texty Starého zákona⁸.

Patristická interpretácia bola zameraná na nasledujúce roviny hermeneutického zmyslu:

1. Literárny alebo podmaňujúci zmysel historický (*sensus historicus*, *sensus historialis*), východiskový a materiálny, ktorý sa opiera o grécke poňatie histórie.
2. Duchovný zmysel, ktorý sa delil na:
 - A) tropologický (*tropos* vzor postupovania), teda moralistický, kde sa s inšpirovanými textami zachádzalo ako s morálnym kódexom (do krajnosti to dohnal pelagianizmus);
 - B) nomologický alebo právnický (najčastejšie používaný na kresťanskom západe), kde sa s inšpirovanými textami (súčasne so schváleniami koncilov a synod) zachádzalo ako s vlastným kódexom práva Cirkvi (Staré a Nové právo), regulujúcim celosť života kresťana, napr. opis krstu Ježiša ako dekrét o konečnosti krstu kresťana, text o pomínutelnosti sveta (1 Kor 7,31) ako právo celibátu;
 - C) alegorický, teda prenesený, ktorý mal podobu prorockú - do budúcnosti, napr. opis poklony troch kráľov ako obraz príchodu všetkých národov sveta ku Kristovi; zovšeobecňujúcu (typickú, prefiguratívnu), vovádzajúcu do skutočnosti vyššieho poriadku, napr. Dekalóg ako predobraz blahoslavenstiev; transpozičnú –

⁸ *New Catholic Encyclopedia*. Washington, D. C. : The Catholic University of America, 1967, 1981, 496-503.

k duchovnému svetu, napr. spev anjelov v Betleheme ako analógia Božej chvály Krista;

- D) anagogický (eschatologický), sprevádzajúci myseľ človeka do vyššieho, večného sveta, kde napr. raj Edenu (alebo tiež duša) označuje nebo.

Hermeneutika v patristike bola vážnym metodologickým opatrením na spoznávanie židovsko-kresťanského zjavenia a bola prispôsobená rôznym spôsobom a v rôznom stupni. Časom zvíťazil syntetický smer, berúci za základ hermeneutickú regulu viery – *regula fidei*, ktorá sa skladala z Kréda a z Tradície v Cirkvi.

Starokresťanské exegetické školy v Alexandrii a v Antiochii

Alexandria a Antiochia boli dve najväčšie centrá vplyvu a učenia Cirkvi v 2. až 5. storočí. Obidve školy mali v tomto období dlhú líniu tradície. V Antiochii mali židovské teórie dlhú históriu a v Alexandrii boli hermeneutické tendencie vypracované za čias Filona Alexandrijského⁹. V Alexandrii bola katechetická škola¹⁰ založená v 2. storočí a prostredníctvom Klementa z Alexandrie (180-215 po Kr.) a Origena (185-253 po Kr.) dosiahla najväčší úspech. Klement sa obracal na vtedajších pohanov tvrdením, že Kristus bol najvyšším zdrojom vedomostí, ktorý hovoril rovnako v Starom ako aj v Novom zákone a taktiež bol zdrojom všetkého najlepšieho v gréckej filozofii. Klement prízvukoval súlad medzi obidvoma zákonmi, za účelom toho rozdelil Mojžišov zákon na historický, legislatívny a obetný. Kde to bolo možné, používal slovnú metódu interpretácie, napr. v historických sekciách

⁹ JEANROND, Werner G.: *Hemeneutika teologiczna*. Krakow: WAM, 1999, 31. FREEDMAN, David Noel (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*. Volume 3 H-J. New York : Doubleday, 1992, 426.

¹⁰ „Alexandrijská škola, herm., exeg. – Kresťanská exegetická škola v Alexandrii (Egypt), v ktorej sa pestoval alegorický výklad Svätého písma, jej hlavným predstaviteľom bol Origenes (185-254). Rozlišoval tri biblické zmysly: 1. literárny, slovný zmysel (σωματικός, somatikós = telesný), prístupný aj jednoduchým, neučeným čitateľom Biblie; 2. vyšší zmysel (ψυχικός, psychikós = životný, pozemský), určený pre tých, čo pokračujú v dokonalosti; 3. najvyšší zmysel (πνευματικός, pneumatikós = duchovný), určený pre tých, čo sú už dokonalí. Okrem Origena používal alegorickú metódu pri výklade Biblie Klement Alexandrijský (okolo r. 150-215) a Cyril Alexandrijský (376-444). V Palestíne používali túto metódu Eusébius Cézarejský (263-340) a v Kappadócií Gregor Nyssenský (asi 330-395), Gregor Nazianský (329-389) a Bazil Veľký (330-379).“ HERIBAN, *Príručný lexikón*, 188.

spojených s históriou Izraela. Vyhýbal sa tomu, aby zákony, ktoré môžu byť brané doslovne, sa zduchovňovali Napr.: zákony pre ľudí v Knihe Exodus a v Knihe Deuteronómium, ako sú ľudské práva, ktoré svojimi predpismi určovali vzťahy medzi Izraelitmi, môžu byť brané presne, teda doslovne. Na hermeneutickom poli Klement zdôrazňoval harmóniu medzi obidvoma zákonmi. Kde bolo možné, používal literárnu metódu interpretácie. Klement tvrdil, že niektoré zákony sú zduchovnené, ako napríklad rozdelenie zvierat na čisté a nečisté, a poukazujú na vyhýbanie sa spoločnosti určitých typov ľudí, taktiež rozdiel medzi Cirkvou na jednej strane a židmi, pohanmi a heretikmi na strane druhej.¹¹ „Alexandrijská škola vychádza zo symbolicko-alegorickej interpretácie, pretože sa opiera skôr o platónsku filozofiu – novoplatónsku.“¹² Skrytý zmysel sa odhaľuje pomocou symbolizmu a alegórie¹³. Alexandrijská hermeneutika bola duchovná so zmyslom vyšším, duchovným. Bola to Alexandria, ktorá vytvorila prvú veľkú kresťanskú školu exegézy a pre učiteľov ako Klement a Origenes, Filónovo alegorizovanie zaujalo dominantné postavenie v kresťanskej exegéze Starého zákona. Klement založil svoju exegézu na existencii kresťanskej gnózy, t. j. tajomného poznania najhlbších pravd kresťanskej viery, do ktorých boli zasvätení len vyvolení. Kľúč k poznaniu bol alegorickou exegézou Biblie a rozsah exegézy smeroval od typológie cez prispôbenie filónskemu konceptu Biblie¹⁴. Negatívum Alexandrijskej školy bolo, že v každom texte Starého zákona nachádzali priame i nepriame spojitosti s Ježišom z Nazareta a životom kresťana. Dochádzalo k vyťahovaniu detailov z kontextu, a tým sa potlačili vzťahy medzi textami Písma a dejinami spásy¹⁵.

Antiochijská škola¹⁶ bola založená v 60. rokoch 3. storočia antiochijským kňazom Luciánom zo Samosaty († 312) v Antiochii. Bola to

¹¹ FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. Volume 3 H-J, 426.

¹² KALATA, Dominik: *Hermeneutika*. Bratislava : Dobrá kniha, 2003, 12.

¹³ ŠPIRKO, Jozef: *Patrológia*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1995, 60.

¹⁴ BROWN – FITZMYER – MURPHY (eds.): *The New Jerome Biblical Commentary*, 1154.

¹⁵ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: *Židovský národ*, 36.

¹⁶ Termín „Antiochijská škola, herm., exeg. – Kresťanská exegetická škola v Antiochii (Sýria), v ktorej sa vyučoval a používal slovný výklad Svätého písma. Vznikla ako protiklad Alexandrijskej školy, v ktorej sa pestoval alegorický výklad biblických textov. Antiochijská škola má zásluhu na tom, že utvorila predpoklady na vedeckú biblickú exegézu. Jej hlavnými predstaviteľmi boli Diodorus z Tarzu († 390), Teodor z Mopsuestie († 428) Ján Zlatoústý († 407).“ HERIBAN, *Príručný lexikón*, 206-207. SIMONETTI, Manlio: *Między dosłownością a alegorią*. Krakow : WAM, 2000, 123-124.

škola vnímaná ako vedecká, hlavne v oblasti biblickej exegézy a teológie. Prezentovala historicko-filologický smer. Jej nebezpečenstvom bol racionalizmus. O zakladateľovi píše aj Hieronym, keď o ňom hovorí, že dôkladne študoval Písmo. Lucián bol tvorca novej metódy výkladu biblických textov. Jeho výkladovo-interpretáčna metóda sa zaoberala odhaľovaním gramatického a historického zmyslu biblického textu. Ten sa uskutočňoval na základe originálneho textu a rozumových predpokladov exegéty. Tým sa položili základy vedeckej kritiky Biblie¹⁷.

Antiochijskí teológovia, ako Diodorus z Tarzu, Teodor z Mopsuestie a Ján Zlatoústý, protestovali proti alegorickému „zneužívaniu“ biblických textov a vyhlásili literárne čítanie za jedinú čistú metódu biblického výkladu. Je dôležité dnes oceniť základnú podstatu tejto hermeneutickej debaty. Skôr filologicky orientovaná antiochijská teológia naznačila otvorenie voči kritickému hodnoteniu obsahu každého biblického textu kánonu. Antiochijskí exegeti sa priblížili ku každému textu ako zmysluplnému celku, pretože ich alexandrijskí teológovia, kolegovia, videli každý biblický text ako časť z celku svätých písem, t. j. kánonu. Alegorická metóda umožňovala ľahšie vyzdvihnúť každú textovú pasáž nad filologické podozrenie a teologickú kritiku. Avšak oba hermeneutické tábory súhlasili, že hebrejské písmo by mali byť približované typologicky. To znamená, že mnohé biblické texty už obsahovo predpokladali typ Krista. Tak dokonca aj mnohí ďalší teológovia, ktorí pôvodne boli proti alegorickej interpretácii, povolili nejaký rozsah pre existenciu dvojitého významu v biblickom texte. Nakoniec, alegorická metóda sa vyvíjala do vedúcich prístupov Biblie v ranej Cirkvi, obe Východ (grécka) aj Západ (latinská), kým antiochijské prístupy podporovali literárny alebo historický výklad Biblie¹⁸.

Antiochijská literárna tendencia sa nezakladá len na protireakcii na Alexandrijskú školu, no ani ju nemožno odvodzovať z pohanských interpretácií, ktoré sú založené na gramatických a filozofických tendenciách. Alegoristi interpretovali text Starého zákona alegoricky, s úmyslom poukázať na Krista v Starom zákone i na predobrazy Cirkvi. Antiochijčania používali literárny výklad Písma. Ich cieľom nie je litera, pretože sa zmenil pohľad na vzťah Krista a Starého zákona. Dôvod tejto zmeny môže byť len ideologický. Práve prostredie a problémy týkajúce sa doktríny (heretici) v ich dobe usmernili

¹⁷ KUMOR, Boleslav: *Cirkevné dejiny - kresťanský starovek*. Levoča : Polypress, 2000, 81.

¹⁸ FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. Volume 3 H-J, 433-443.

smerovanie školy. Tým boli zameraní na literárnu exegézu. Používali metódy a komentáre pohanských autorov. Doktrínálne problémy jej dali špeciálny význam.¹⁹ Exegetický výklad školy tvorila osoba Krista. „Pozornosť cirkevných otcov sa sústredila predovšetkým na osobu Ježiša Krista a v tom zmysle sa pozeralo aj na SZ. Otcovia odhaľovali starozákonné texty, ktoré predpovedali osobu a život budúceho Mesiáša.“²⁰

U cirkevných otcov sa stretávame explicitne s dvoma biblickými zmyslami, s literárnym (slovným, historickým) a alegorickým zmyslom nazývaným aj duchovný²¹, ktorý má kristocentrický a eschatologický rozmer. „Vo svojich vysvetľovaniach Biblie *Otcovia* používajú typologické a alegorické interpretácie, pričom s pastoračným a pedagogickým zámerom sa navzájom konfrontujú“²². Je tu zahrnutý tropologický zmysel pre poučenia v živote kresťana²³. Ich prínos spočíva v tom, že sa vypracovali základné smernice v orientácii výkladu Písma. Tieto smernice nadobudli formu, ktorá ovplyvnila teológiu, a aj v súčasnosti má dôležité miesto pri hermeneutickom výklade Biblie. Dôležitým prvkom je, že sprevádzali duchovný život veriaceho ľudu. Výklad Biblie hlboko ovplyvnil celú patristickú literatúru, ktorá obsahuje hlavne kristologický výklad Písma. Vďaka Hieronymovi a Augustínovi dosiahla interpretácia Starého zákona najvyšší bod, ktorý nebol prekonaný ďalších 600 rokov²⁴.

Význam cirkevných otcov, ako ho podáva dokument Pápežskej biblickej komisie *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, spočíva v týchto aspektoch²⁵:

- cirkevní otcovia stoja pri prameni podania, ktoré bolo poznačené čítaním a výkladom Písma,
- ich výklad vypracoval základné exegetické pravidlá a orientácie v biblickom texte, hlboko sa rozvinulo teologické myslenie, ktoré aj dnes slúži na poučenie a obohatenie duchovného života kresťana,

¹⁹ SIMONETTI, *Między dosłownością a alegorią*, 160.

²⁰ TRSTENSKÝ, František: *Przymierze z Jahwe w krainie Moabu. Analiza egzytyczna i teologiczna* Pwt 29-30, Lublin : NORBERTINUM, 2006, 21.

²¹ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*. Spišská Kapitula - Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1995, 82.

²² PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 102.

²³ DUKA, Dominik: Exegetická metóda sv. Tomáše Akvinského. In: *Salve* 2. 1992, č. 2, 37.

²⁴ FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. Volume 3 H-J, 427.

²⁵ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 100-101.

- čítanie a výklad Písma má popredné miesto, pretože mnohé homílie, výklady a komentáre sú priamo venované správne mu chápaniu Biblie v Cirkvi,
- tým, že prijímajú aj Starý zákon, poukazujú na jeho kristologickú interpretáciu a kristologický zmysel.

Typológia, *sensus plenior* a príklady

Typický²⁶ a plnší zmysel má svoj počiatok v novozákonnej interpretácii. Samotný Nový zákon sám interpretuje mnohé osoby a udalosti Starého zákona, ktoré vzťahuje na Krista, ako sa to najviac odzrkadľuje v Evanjeliu podľa Matúša. Dokonca niektorí exegéti ako napríklad aj prof. J. Heriban hovoria o paralelnej štruktúre prvých kapitol Knihy Exodus a Evanjelia podľa Jána²⁷. Ako príklad sa môže uviesť text o baránkovi: „Musí sa zjesť v jednom a tom istom dome a nič z mäsa nesmieš vyniesť von z domu, ani mu nesmiete polámať nijakú kosť“ (Ex 12,46). V opise Ježišovej smrti v Jn 19,32-34 sa hovorí, že vojaci na Golgote, aby urýchlili smrť ukrižovaných, zlámali im nohy. To však nebolo potrebné Ježišovi, pretože on bol už mŕtvy. Následne evanjelista interpretuje: „Toto sa stalo, aby sa splnilo Písmo: «Kosť mu nebude zlomená»“ (Jn 19,36). Aj keď autor textu v Ex 12,46 určite hovoril len o obetovaní veľkonočného baránka, je jasné, že nemal na mysli Ježiša a jeho smrť na kríži. Ján evanjelista vzhľadom na text Knihy Exodus vidí nový

²⁶ Termín „typológia (z gréc. τύπος, týpos = vzor, obraz, náčrt, figúra a λογος, logos = slovo, náuka), odb. bibl., exeg., herm. – Náuka o typologickom zmysle Starého zákona, podľa ktorej Boh ustanovil určité osoby, ustanovizne, historické udalosti a pod. ako typy, ktoré sú predobrazmi oveľa väčších skutočností v novozákonnom období.“ HERIBAN, *Príručný lexikón*, 1044.

Termín „typ (gréc. τύπος, týpos = vzor, obraz, figúra), odb. bibl. – termínom typ sa v Biblii označuje vzor, osoba, vec, udalosť a pod. Starého zákona, ktoré sú predobrazom vyšších skutočností týkajúcich sa Ježiša Krista a novozákonného Božieho ľudu.“ HERIBAN, *Príručný lexikón*, 1043.

Termín „antityp (gréc. αντίτυπος, antítýpos = to, čo zodpovedá vzoru; protivník), herm. 1. Novozákonná osoba, vec alebo úkon, ktoré sú zobrazené starozákonným predobrazom čiže typom (osobou, vecou alebo úkonom). 2. V alegorickej typológii často používaný termín na označenie antagonickej osoby alebo protichodných názorov, ktorými sa jasnejšie zvyrazňuje pozitívny profil hlavnej postavy.“ HERIBAN, *Príručný lexikón*, 207.

²⁷ Porovnaj: Ex 3 a Jn 1,29-34 alebo Ex 4 a Jn 2,1-11 a pod. HERIBAN, Jozef: *Úvodý do Starého a Nového zákona s Výberovou a tematický zoradenou bibliografiou*. Trnava, Rím : SSV, SÚSCM, 1997, 52.

zmysel, ktorý je iný ako slovný alebo primárny zmysel pôvodného autora²⁸. V histórii katolíckej exegézy je rešpekt inšpirácie ako u Jána, pretože ako to vidno v mnohých prípadoch, prijal sa jeho výklad Ex 12,46 a pripúšťa sa, že text sa vzťahuje nejakým spôsobom na Ježiša, aj keď prvý inšpirovaný autor to nemal v úmysle vyjadriť. Kresťania tak veria, že dlhá izraelská história vyvrcholila v Ježišovi Kristovi a v jeho novom exode, ktorý spočíva v odchode z otroctva smrti do života²⁹. On predstavil množstvo osôb a udalostí na sebe samom. Očakávanie Ježiša Krista malo byť obsiahnuté v udalostiach alebo osobách, ktoré viedli až k nemu. Exodus uskutočnený Mojžišom predznamenával exodus realizovaný Ježišom, čo v podstate znamená, že Mojžiš predznamenával Ježiša. Baránok, ktorého krv ochraňuje Izraelitov od anjela smrti prvorodených, predznamenával Ježiša, ktorého krv zachránila celé ľudstvo. Keďže všetky tieto osoby, udalosti a položky vytvorili vzor, ktorý Ježiš vyplnía dostatočne, mohlo by to byť prenesené a použité na Ježiša v nejakej neskoršej inšpirácii hagiografa, ktorý toto naplnenie v Ježišovi ukázal. Je jasné, že pôvodný autor Knihy Exodus, nemusel vidieť všetko do budúca, pretože vnímal veci v kontexte doby a vzniknutej situácie. Avšak ak tieto udalosti, osoby a predmety majú niektoré typické vzťahy k Ježišovi Kristovi, potom tieto vyhlásenia v Novom zákone sú legitímne a autentické s Ježišom. Takýto nový kresťanský zmysel mnohých textov Starého zákona bol tradične nazývaný ako duchovný alebo typický zmysel, ktorý je vždy potrebné odlišiť od slovného zmyslu alebo od zmyslu pôvodného autora³⁰. Kresťania skutočne veria, že Kristus a kresťanstvo je predpovedané v Starom zákone, ale vnímať Ježiša Krista a kresťanstvo v každom obraze, udalosti alebo v starozákonnej situácii by viedlo k svojvoľnému alegorizovaniu.

Na vznik teórie *sensus plenior*³¹ mal vplyv výklad cirkevných otcov a stredovekých teológov. V zdôvodňovaní doktrínálnych vecí sa odvolávali na

²⁸ LOHFINK, Norbert: Historický a kresťanský výklad Starého zákona. In: LOHFINK, Norbert, BRAULIK, Georg: *Kde sú dnes proroci*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997, 95-113.

²⁹ WILLIAMSON, Peter S.: *Catholic principles for Interpreting Scripture. A Study of the Pontifical Biblical Commission's The Interpretation of the Bible in the Church*. Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2001, 189-204.

³⁰ JEANROND, *Hemeneutika teologiczna*, 27.

³¹ „sensus plenior (lat. = plnší zmysel), herm. Plnší zmysel slov Svätého písma, jasný a zjavný Bohu, primárnemu autorovi, no nie úplne chápaný svätopiscom. Od literárneho, slovného zmyslu sa plnší zmysel líši tým, že prevyšuje význam slov, ktoré použil ľudský autor biblických spisov, lebo tento zmysel závisí od Božieho pôvodcu. Plnší

také texty, ktoré obsahovali podľa ich mienky viac, ako to vychádzalo zo slovného historického kontextu. *Sensus plenior* povoľuje interpretátorom uznať obmedzené vedomie a zámer ľudského autora Písma a v tom istom čase schváliť hlbší význam textu, napr. naplnenie Starého zákona v Kristovi ako význam umiestnený v Písme priamo Božským autorom. Takto zároveň otvára cestu na prijatie niektorých ďalších výkladov biblických textov cirkevných otcov, liturgie a teologických autorov³². Dokument Pápežskej biblickej komisie Interpretácia Biblie v Cirkvi hovorí o tomto zmysle, že:

Možno ho definovať ako hlbší zmysel nejakého textu, ktorý je chcený Bohom, ale ľudský autor ho jasne nevyjadril. Možno ho odhaliť, ak je biblický text skúmaný vo svetle iných biblických textov, ktoré z neho vychádzajú, alebo vo svojom vzťahu k vnútornému vývoju Zjavenia.³³

Biblická komisia prijíma vyšší než literárny význam, ktorý zachováva kontinuitu s literárnym zmyslom, menovite, duchovný zmysel, ktorý vedie od čítania textu vo svetle nového historického kontextu veľkonočných skutočností pod vplyvom Ducha³⁴.

Udalosti pri hore Sinaj ako obrazy u starokresťanských autorov

1. Očistenie: Hora Sinaj ako časť púšte Sin. Podľa Origena hora Sinaj je znakom, že duša idúca na púšť sa očisťuje a získava duchovné porozumenie, stáva sa pripravenou prijať vôľu Stvoriteľa a schopnou prijať Božie tajomstvá. Ide o štruktúru duchovného rozvoja: osvetlenie predstavuje horu, ktorá vyrastá z očistenia z púšte. Gregor Naziánsky pripomína, že len Mojžiš sa stretol s Bohom, a zvyšok ľudu mal stáť pri hore. Všetkých dole zastavil hlas trúb,

zmysel možno pochopiť iba vo svetle neskoršieho zjavenia, ako je to v prípade starozákonných textov vykladaných v Novom zákone v kristologicko-ekleziologickom zmysle, ale aj z hlbšieho chápania u zjavených právd, nadobudnutého na základe analógie viery a dôkladným štúdiom Biblie. Jestvovanie plnšieho zmyslu je jasným dôkazom toho, že úplný zmysel niektorých textov nie je vždy vyčerpaný historicko-kritickou exegézou, ktorá zaručuje iba presný slovný význam Svätého písma. Mnohí exegéti majú určité výhrady proti plnšiemu zmyslu, ale v teórii ho pripúšťajú.“ HERIBAN, *Príručný lexikón*, 915.

³² WILLIAMSON, *Catholic principles for Interpreting Scripture*, 208-209.

³³ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 88.

³⁴ LOHFINK, *Kresťanský výklad Starého zákona*, 133-141.

blesky, tma a dym³⁵. Bola tam aj desivá hrozba, že aj keby „zvieria sa dotklo hory, má byť ukameňované“. Sv. Gregor v tom vidí obraz duchovnej cesty:

... len tá časť duše, ktorá zostala očistená a ktorú Boh rozpozná ako čistú, môže vojsť na ďalšiu etapu bližšieho styku s Bohom. Každý môže dosiahnuť bližší vzťah s Bohom v závislosti od stupňa svojho očistenia, iní sú všeobecne vylúčení a počujú len hlas z vrcholu hory, a sú to tí, ktorí zachovávajú svoju nízku morálku a sú nehodní Božích tajomstiev.³⁶

Obrazom predchádzajúcej potreby očistenia je tiež príkaz, ktorý dal Mojžiš ľudu: aby si skôr vyprali svoje šaty. Podľa cirkevných otcov to jednoznačne upozorňuje na prípravu pred stretnutím sa s Bohom.

2. Ľudské srdce sa predstavuje ako kamenná tabuľa. Kamenné tabule sú obrazom ľudského srdca, ktoré po očistení zostane naplnené, akoby nanovo obnovené podľa vpísaného Božieho práva. Boží prst je symbolom Ducha Svätého, ktorý koná v srdci človeka ako Božia moc³⁷.

3. Sloboda – základ duchovného rozvoja. Len teraz po prvýkrát je prijatá téma slobody. Len keď je ľud už ďaleko od Egypta a už mu neslúži, môže Boh začať Dekalóg slovami: „Ja som Pán Boh Tvoj, ktorý som Ťa vyviedol z... domu otroctva.“ V tejto etape duchovného života začína byť duša skutočne slobodná, ale opravdivá sloboda je daná od Boha, to On je ten, ktorý „vyviedol z domu otroctva“. Origenes hovorí, že Izraeliti nedostali „príkázania slobody“ predtým na niektorých z predchádzajúcich zastávok, ale dar slobody je iba na vrchu Sinaj. Iba tu, vrátane práva na slobodu, Boh dáva človeku Desatoro³⁸.

4. Dokonalé a nedokonalé poznanie Boha. A. Augustín pripomína, že Mojžiš, keď hovoril k ľudu, dával pred seba závoj najmä pre tých, ktorí hľadali pozemské šťastie a tešili sa z pozemských rozkoší. Závoj je obrazom stálej neschopnosti vnímania a počúvania Boha bez predchádzajúceho

³⁵ SIMONETTI, *Między dosłownością a alegorią*, 71-98.

³⁶ RYBICKI, Adam: Droga Izraelitów do ziemi obiecanej jako obraz zycia duchowego w interpretacji niektórych ojców Kościoła. In: *Roczniki teologiczne*. Tom LIII., zeszyt 5, 2006, 70-71. (preklad autora)

³⁷ JEANROND, *Hemeneutika teologiczna*, 31.

³⁸ PUTNA, Martin C.: *Origenés z Alexandrie*, Praha : Torst, 2001, 52-74.

hlbšieho obrátenia. A. Augustín cituje niekoľkokrát apoštola Pavla, podľa ktorého je závoj metaforou neobráteného srdca³⁹.

Manna v ranokresťanskej tradícii má trojaký výklad⁴⁰

1. Je symbolom Písma, Božieho slova, ktoré prichádza od Boha a stane sa pokrmom. Keď sa objavil doposiaľ neznámy pokrm, Izraeliti sa vzájomne začali pýtať: „Čo to je?“ (Man hu?) Otázka nevysvetľuje len pôvod slova manna, ale dáva duchovný návod: kto prijíma Božie slovo a neustále sa pýta, čo to znamená, dotýka sa Božieho života.

2. Je symbolom Eucharistie, najmä so zreteľom na dva aspekty:

a. je to pokrm, ktorý človek sám sebe nemôže zabezpečiť,

b. denné prijímanie manny Izraelitom dávalo silu na jeden deň, a to ich vychovávalo, aby na ceste do zaslúbenej zeme dôverovali Bohu. Navyše manna, ráno nájdená, bola ranokresťanskými autormi vysvetľovaná ako oznámenie zmŕtvychvstania, ktoré došlo po temnej noci.

3. Manna sa kazila, keď ju niekto chcel nazbierať na obchodovanie, ale na šiesty deň pripadalo nazbierať ju aj na nasledujúci deň, teda na čas odpočinku a sviatku sabatu.

Cirkevní otcovia v tomto videli morálny rozmer, ktorý znamená, že má byť dodržiavaný týždeň prác a deň odpočinku, a zbieranie drobných čiastočiek manny je symbolom malých drobných účinkov, ktoré pripomínajú hromadenie zásluh v nebi⁴¹.

Otcovia ako Hieronym a Origenes obracajú svoju pozornosť na chuť manny: v ústach toho, ktorý ju požíval, mala takú chuť, akú kto v danom momente potreboval a hľadal: „Napríklad ak ten, kto jedol mannu, hľadal jablká, hrušky, hrozno, chlieb, mäso, chuť manny súhlasila s túžbou jediaceho. To isté platí o Pánovom slove: ktokoľvek ho číta, prijíma to, čo v danom momente potrebuje. Je to počiatok cesty nazývanej cesta osvietenia.“ A. Augustín pripomína, že manna sa objavovala ráno, a píše: „Každý z nás ráno na začiatku dňa po prvýkrát prijíma osvietenie a presúva sa do svetla viery.

³⁹ NECHNUTOVÁ, Jana: Vzdelanosť a kresťanské učenie. In: AUGUSTIN, A.: *Kresťanská vzdelanosť – De doctrina christiana*. Praha, Vyšehrad, 2004, 21.

⁴⁰ RYBICKI, Adam: Droga Izraelitów do ziemi obiecanej jako obraz zycia duchowego w interpretacji niektórych ojców Kościoła. In: *Roczniki teologiczne*. Tom LIII., zeszyt 5, 2006, 67-68.

⁴¹ ŠMELHAUS, Vratislav: *Řecká patrologie*. Praha : Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1972.

Avšak po dlhých cvičeniach, po vykonaní veľkých pokrokov, keď už sme blízko večera a blížiac sa k samému koncu dokonalosti, sme nakoniec schopní prijať trvalý pokrm a dokonalé slová.“ Cirkevní otcovia tak dali duchovnú inšpiráciu pre kresťanov všetkých storočí: osvietenie, ktoré Pán pripravuje pre očistené duše, chlieb Božieho slova a Pánovho tela⁴².

Použitá literatúra

- BROWN, Raymond E. – FITZMYER, Joseph A. – MURPHY, Roland E. (eds.): *The New Jerome Biblical Commentary*. New Jersey : Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1990.
- DUKA, Dominik: Exegetická metóda sv. Tomáše Akvinského. In: *Salve* 2. 1992.
- Encyklopedia katolícka*. Tom II. Lublin : Katolícki uniwersytet Lubelski, 1995.
- HERIBAN, Jozef: *Príručný lexikón biblických vied*. SÚSCM : Rím, 1992.
- JEANROND, Werner G.: *Hermeneutika teologiczna*. Krakow : WAM, 1999.
- KALÁTA, Dominik: *Hermeneutika*. Bratislava : Dobrá kniha, 2003.
- KUMOR, Boleslav: *Cirkevné dejiny – kresťanský starovek*. Levoča : Polypress, 2000.
- LOHFINK, Norbert: Historický a kresťanský výklad Starého zákona. In: LOHFINK, N., BRAULIK, Georg: *Kde sú dnes proroci*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997.
- LOHFINK, Norbert: Kresťanský výklad Starého zákona, reflexia v nadväznosti na Veľkú noc. In: LOHFINK, Norbert – BRAULIK, Georg: *Kde sú dnes proroci*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997.
- NECHNUTOVÁ, Jana: Vzdelanosť a kresťanské učenie. In: AUGUSTIN, A.: *Kresťanská vzdelanosť – De doctrina christiana*. Praha : Vyšehrad, 2004.
- NEW CATHOLIC ENCYCLOPEDIA. Washington, D. C. : The Catholic University of America, 1967, 1981.
- DOUGLAS, J. D. (ed.): *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat domů, 1996.
- PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1995
- PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Židovský národ a jeho Svätá Písma v kresťanské Biblii*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2004.
- PUTNA, Martin C.: *Origenés z Alexandrie*, Praha : Torst, 2001.
- RYBICKI, Adam: Droga Izraelitów do ziemi obiecanej jako obraz zycia duchowego w interpretacji niektórych ojców Kościoła. In: *Roczniki teologiczne*. Tom LIII., zeszyt 5, 2006.
- SIMONETTI, Manlio: *Między dosłownością a alegorią*. Krakow, WAM, 2000.
- ŠMELHAUS, Vratislav: *Řecká patrologie*. Praha : Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1972.
- ŠPIRKO, Jozef: *Patrológia*. Prešov: Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1995.
- FREEDMAN, David Noel (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*. Volume 3 H-J. New York : Doubleday, 1992.

⁴² SIMONETTI, *Między dosłownością a alegorią*, 98-107.

- TRSTENSKÝ, František: Przymierze z Jahwe w krainie Moabu. Analiza egzegzytyczna i teologiczna Pwt 29-30. Wydawateľstwo NORBERTINUM, Lublin 2006.
- TYROL, Anton: Všeobecný úvod do biblického štúdia. Svit : KBD, 2000.
- WILLIAMSON, Peter S.: Catholic principles for Interpreting Scripture. A Study of the Pontifical Biblical Commission's The Interpretation of the Bible in the Church. Roma : Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2001.

Zhrnutie

V kresťanskom staroveku bola hebrejská kniha שמות známa ako Kniha Exodus veľmi populárna. Jej prístupnosť sa najviac prejavovala v kresťanskej interpretácii, ktorá v starokresťanskom období sa najviac sústreďovala v Alexandrijskej a Antiochijskej škole. Každý zo starokresťanských otcov Cirkvi napísal komentár, alebo scholion na tému, ktorá vychádzala z Knihy Exodus. V tomto období boli najviac rozšírené alegorické a typologické interpretácie Biblie. Preto aj v Knihe Exodus sa hľadali mnohé významy aplikované na kresťanský život.

Summary

The Book of Exodus was very popular in Early Christian interpretation. Everybody from fathers of Church wrote commentary, homily or scholion about it. For this period of time was typical allegorical and typological interpretation of Bible. According the text of Scripture they were looking for a lot of meanings for Christian life. The basic was formed by two exegetical institutions. One is School of Antioch and second one is School of Alexandria. Fathers of Alexandria supposed that every sentence of Old Testament was interpreted to person of Jesus Christ. Interpretation of Old Testament in Patristic period used Christological relecture of Text of Old Testament in the Church.

Dr. Daniel Slivka
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
dany@unipo.sk

Pohľad na Egypt a krajinu Góšen z hľadiska exodu v pol. 16. stor. pred n. l.

Lubomír Podhorský

Exodus v 13. stor. pred n. l.?

Za najčastejšie predpokladanú dobu uskutočnenia sa exodu a následného dobytia Kanaánu sa zvyčajne považuje 2. pol. 13. stor. pred n. l. Tu však treba mať na pamäti, že toto datovanie bolo stanovené skôr na základe mimobiblických (archeologických a epigrafických) ako biblických informácií. Podľa vnútornej biblickej chronológie, ktorá je následne ukotvená na mimobiblickej mezopotámskej a levantskej chronológii Blízkeho východu, k exodu došlo približne v roku 1446 pred n. l. a k dobytiu Kanánu v roku 1406 pred n. l. (1 Kr 6,1). Keďže však s týmto datovaním boli problémy pri porovnaní s výsledkami mimobiblických záznamov tohto obdobia, hľadalo sa iné obdobie, ktoré by sa svojím charakterom viac podobalo situácii opisovanej v Biblii, na čo následne bola navrhnutá už spomínaná 2. pol. 13. stor. pred n. l.

Boli a sú pre to viaceré dôvody. V prvom rade sa okolo roku 1200 pred n. l. objavujú na predjordánskej vysočine menšie trvalé sídla, ktoré sa na základe svojho charakteru často označujú ako „proto-izraelitské“¹. Z roku 1208/7 pred n. l. tiež pochádza známa Merneptahova stéla, ktorá po prvýkrát mimo biblických záznamov spomína meno Izrael, a to ako meno určitého spoločenstva. Taktiež mesto s menom Ramzes, uvádzané v Biblii (Ex 1,11), sa objavilo až v 13. stor. pred n. l. v súvislosti s budovateľskými aktivitami silnej egyptskej 19. dynastie. Tieto fakty, ako aj známky zničenia z 13. stor. na lokalitách niektorých miest opisovaných v Biblii (najmä Chacór a Bétel), sa zdajú naznačovať koniec 13. stor. ako čas exodu/dobytia².

Avšak na druhej strane z tohto obdobia sú aj iné fakty, ktoré v prospech tohto obdobia vôbec nehovoria. V neposlednom rade je to biblicky také známe

¹ Porov. napr. FINKELSTEIN – SILBERMAN, *Objevení Bible*, 95-116.

² Porov. *Ibid.*, 79-81.

Jericho, ktoré v 13. stor. vôbec nebolo osídlené, nieto ešte opevnené³. Taktiež rôzne iné mestá vo vtedajšom Kanaáne nezodpovedajú biblickému popisu ich dobytia a zničenia⁴. Politická situácia v rôznych biblických oblastiach (najmä Zajordánsko) tiež nezodpovedá biblickému popisu⁵. A kultúrne znaky protoizraelitských obydľí z tohto obdobia nenaznačujú, že by títo „prví Izraeliti“ boli niekým, kto prišiel do Kanaánu len nedávno, ale naopak, svedčia skôr o dlhšom pobyte proto-Izraelitov v Kanaáne už pred týmto obdobím⁶. Z tohto dôvodu mnoho učencov nepokladá biblické udalosti popisované pri Jozuovom dobytí Kanaánu, ako aj všetky staršie biblické udalosti, za historické, ale za legendárne.

Exodus v pol. 16. stor. pred n. l.?

Na základe vyššie spomínaných skutočností, ako aj na základe politicko-sociálnej situácie v pol. 16. stor. pred n. l., ako ju podávajú súdobé mimobiblické archeologické a epigrafické záznamy, ako aj samotná Biblia, sa osobne domnievam, že k exodu/dobytiu prišlo skôr v tomto období ako v 13. stor. Keďže udalosti exodu/dobytia spolu historicky a spoločensky úzko súvisia, a keďže podľa môjho názoru je znakov špecificky svedčiacich pre 16. stor. viac vo vtedajšom Kanaáne ako vo vtedajšom Egypte, zameráme sa najprv veľmi stručne na tieto znaky v Kanaáne a na základe týchto znakov a tohto datovania sa pozrieme na Egypt a pomery v ňom, čo bude tvoriť hlavnú časť nášho pojednania.

Polovica 16. stor. pred n. l. znamená v kanaánskom priestore násilný a rozsiahle územia postihujúci zánik materiálne vyspelej kanaánskej civilizácie, ktorý vydeľuje koniec strednej doby bronzovej (asi 2000 – 1550 pred n. l.). Následne nastáva obdobie mladšej (neskorej) doby bronzovej (asi 1550 – 1200 pred n. l.), na koniec ktorej sa najčastejšie datuje, ako už bolo uvedené, príchod Izraelitov do Kanaánu. Z viacerých dôvodov si myslím, že toto zničenie na konci strednej doby bronzovej bolo spôsobené izraelitskými kmeňmi.

1) Kniha Jozue popisuje Kanaán pri dobytí ako miesto, kde neboli vôbec žiadni Egypťania, čo zodpovedá tomuto obdobiu, keď Egypťania

³ *Ibid*, 82.

⁴ *Ibid*, 82-89.

⁵ *Ibid*, 68.

⁶ Porov. DEVER, *Who Were the Early Israelites?*, 101-128.

v Kanaáne neboli. V tomto období boli zaneprázdnení bojmi s 15. hyksóskou faraónskou dynastiou v samotnom Egypte, na rozdiel od 13. st., keď v Kanaáne bola prítomná silná egyptská 19. dynastia a je nemysliteľné, že by sa s ňou Jozuovo vojsko pri dobýjaní rozsiahlych území nestretlo.

2) Na druhej strane Biblia naznačuje, že v tomto období boli Amorejci, v preklade „Západniari“, čiže západní Semiti, popri iných prítomných etnikách v Kanaáne dominantným etnikom (Joz 24,15; Joz 24,18; Sdc 6,10; 1 Kr 21,26; Am 2,9-10). Tomu zodpovedá aj mimobiblický obraz, keď v tomto období amorejské dynastie vládli v Mezopotámii, v Babylónsku aj v Asýrsku, v mestách ako Babylon, Larsa, Isin, Aššur⁷, ako aj mená v Egypte vládnucich Hyksosov boli presvedčivo dešifrované ako západo-semitské⁸. Hoci z prostredia vtedajšieho Kanaánu nemáme veľa písomných prameňov, dá sa predpokladať, že tu vládli prevažne Amorejci, keďže vládli aj v Egypte a Mezopotámii, s Kanaánom uprostred týchto území. Na druhej strane v mladšej dobe bronzovej Egyptania často nazývali južný Kanaán, kde predpokladáme Izraelitov, „Churru“, čiže „zem Churitov (Chorejcov)“⁹, z čoho môžeme usudzovať, že dominantným etnikom tu vtedy boli Chorejci. Toto označenie „Churru“ pre južný Kanaán vidíme napr. aj na Merneptahovej stéle¹⁰. Chorejci, sídlia v mestách, ktoré Egyptania kontrolovali, boli pre Egyptanov viditeľnejší ako Izraeliti, ktorí obývali skôr vidiek na vysočine a Egyptania ich nekontrolovali. „Amurru“, „zem Amorejcov“, sa v tom období nazývalo územie okolo dnešnej severnej libanonskej hranice so Sýriou, čiže oveľa severnejšie ako južný Kanaán.

3) Biblia ďalej popisuje vtedajšie kanaánske mestá ako silno opevnené (Nm 13,28), s hradbami až „po nebesia“ (Dt 1,28; 9,1). Toto výborne sedí na koniec strednej doby bronzovej, keď masívnosť mestských opevnení dosahuje svoj vrchol pri mnohých mestách po celom južnom Kanaáne, zatiaľ čo v mladšej dobe bronzovej boli opevnené iba niektoré sídla na vysočine a väčšina sídiel v nížinách nebola opevnená vôbec¹¹.

⁷ NOVÁKOVÁ – PECHA – RAHMAN, *Dějiny Mezopotámie*, 178-179.

⁸ BIETAK, *Hyksos*, citované 15. 11. 2010.

⁹ DEVER, *Who Were the Early Israelites?*, 220.

¹⁰ *Ibid*, 220, 202.

¹¹ KEMPINSKI, *The Architecture of Ancient Israel*, 127-142.

4) Taktiež veľkosť a dôležitosť jednotlivých sídiel a spôsob rozloženia moci medzi nimi svedčí skôr o konci strednej doby bronzovej pri takmer všetkých v Biblii popisovaných oblastiach.

4.1) *Južná vysočina, Šefela a južná Araba*. Popri iných mestách tu máme najmä Jericho, ktoré bolo zničené v 16. stor. presne spôsobom popisovaným v Biblii¹², naproti čomu, ako sme videli, v 13. stor. Jericho nebolo obývané vôbec.

4.2) *Galilea a Jizreelské údolie*. Keďže v Joz 11,1 sú z mnohých severných miest udané iba štyri, naznačuje to, že tieto štyri mestá boli v čase Jozuovho dobytia na svojom území najväčšie. Potvrďuje to aj Chacór, najväčšie predjordánske mesto, ktorý je udaný hneď ako prvý. Zatiaľ čo ohľadne lokalizácie Madonu a Achšafu sa vedie diskusia, Šimrón je identifikovaný s veľkou istotou ako *Tel Shimron/Khirbet Semuniyeh*. Kombinácia Chacóru, najväčšieho mesta Predjordánska (Joz 11,10), spolu so Šimrónom v Joz 11,1 teda naznačuje, že to boli v Jozuovej dobe na severe dve z najdôležitejších miest. A skutočne, v strednej dobe bronzovej bol Šimrón najväčším mestom v Jizreelskom údolí¹³. V mladšej dobe bronzovej bol síce Chacór stále najväčší, ale Šimrón bol už pomerne malý a zatienený väčšími mestami v Jizreelskom údolí, ako napr. Megiddo. Popis v Joz 11,1 teda viac sedí na koniec strednej doby bronzovej ako na mladšiu dobu bronzovú. (Čo sa týka Madonu, argumentujem, že je ním *Tel Kabri*, na konci strednej doby bronzovej po Chacóre druhé najväčšie mesto celého severného Predjordánska¹⁴, a tiež že Achšafom je *Tell Keisan*, ako to naznačuje petrografická analýza tabuľky z Amarny č. 223¹⁵ a tiež jeho väčšia veľkosť oproti druhému kandidátovi na Achšaf, *Tell Harbaj*).

4.3) *Ďaleký juh*. Tu máme *Tel Malhata*¹⁶, kvalifikujúci sa ako Arad (Nm 21,1-3)¹⁷, zatiaľ čo v mladšej dobe bronzovej na tomto území neboli žiadne trvalé sídla¹⁸.

¹² Porov. KENYON, Palestine in the Middle Bronze Age, 92; NEGEV – GIBSON, *Archaeological Encyclopedia of the of the Holy Land*, 258.

¹³ GAL, *Lower Galilee during the Iron Age*, 9.

¹⁴ Porov. YASUR-LANDAU – CLINE – PIERCE, Middle Bronze Age Settlement Patterns in the Western Galilee, Israel, 59-83.

¹⁵ GOREN – FINKELSTEIN – NA'AMAN, *Inscribed in Clay*, 231-233.

¹⁶ NEGEV – GIBSON, *Archaeological Encyclopedia of the of the Holy Land*, 309.

¹⁷ Porov. GALIL, The Jerahmeelites and the Negeb of Judah, 34-40.

¹⁸ KEMPINSKI, Tel Masos, 31.

4.4) *Zajordánsko*. V Zajordánsku máme vtedy obrovský *Tall el-Hammam*, kvalifikujúci sa ako Chešbon, a *Der'a* (Edrei) a *Tell Ashtara* (Aštarót) v Bášane v Sýrii. Tento obraz zodpovedá dvom centralizovaným amorejským kráľovstvám popisovaným v Biblii, kráľovstvu Sihona a kráľovstvu Oga (Nm 21,21-35; Dt 2,24-3,11; Joz 12,2-6), zatiaľ čo v mladšej dobe bronzovej tu máme, ako sme už povedali, veľmi riedke osídlenie, s dominantným kočovným obyvateľstvom.

4.5) *Pobrežná nížina*. Tu si musíme uvedomiť, že Knihy Jozue a Sudcov popisujú dve verzie dobytia Predjordánska – jednu zahrnujúcu dobytie pobrežnej nížiny (Joz 10,40-41; Joz 11,16-17, Sdc 1,18), ktorá je pri všetkej pravdepodobnosti staršia, a druhú verziu vynechávajúcu toto územie (Joz 13,1-7; Sdc 1,19), ktorá je pravdepodobne mladšia. A skutočne, na konci strednej doby bronzovej boli Gaza, Aškelón a Ekrón najväčšími mestami tejto nížiny (Sdc 1,18), zatiaľ čo v mladšej dobe bronzovej bol Aškelón zatičený Ašdódom a Ekrón Gatom. Popis teda viac sedí strednej dobe bronzovej.

4.6) *Stredná (Samárska) vysočina*. (Joz 12,16 b – 18) Toto je jediná oblasť, ktorá nebola zatiaľ dostatočne odkrytá, aby umožnila porovnanie sídiel strednej a mladšej doby bronzovej.

5) Celkovo, spôsob dobytia južného Kanaánu, keď boli opustené nielen malé mestá, ale tiež celé stovky malých vidieckych sídiel v odľahlých častiach krajiny¹⁹, naznačuje skôr na Izraelitov. Podľa Biblie viedli vojnu o územie, zatiaľ čo Egypťania a Chorejci sa pri svojich výbojoch skôr ako na zničenie zameriavali na ovládnutie sídiel, aby mohli mať z nich tribút, dary a poplatky. Zo svojho hľadiska nemali teda záujem na ničení v takomto rozsahu, lebo práve toto by neumožňovalo takýto tribút vymáhať.

6) A konečne, samotná Biblia svojím datovaním exodu/dobytia do rokov ca 1440-1400 pred n. l. sa blíži viac k dobe konca strednej doby bronzovej (ca 1550 pred n. l.) ako na koniec mladšej doby bronzovej (ca. 1250-1200 pred n. l.).

Z týchto hlavných dôvodov, ktoré však, samozrejme, vzhľadom na zameranie tohto článku nemohli byť pojednané rozsiahlejším spôsobom, sa osobne prikláňam k datovaniu exodu/dobytia do pol. 16. stor. pred n. l.

¹⁹ HOFFMEIER, Some Thoughts..., 87.

v súvislosti so zničením vtedajšej kanaánskej civilizácie. Následne žili Izraeliti kočovným spôsobom najmä na vysočine, zatiaľ čo kanaánska mestská civilizácia mladšej doby bronzovej sa pomaly spamätala, avšak nikdy už nie do sily a rozsahu, ako to bolo v strednej dobe bronzovej²⁰. Myslím si, že niektoré zmienky o tzv. „Apiru“ v mladšej dobe bronzovej (hoci tento pojem bol v mimobiblickom prostredí pojmom sociálnym a nie etnickým) sa vzťahovali na predjordánskych „Hebrejov“, teda Izraelitov, a zmienky o zajordánskych tzv. „Šosu Yhw“ (alebo „kočovníkoch Jahveho“) zo známeho solebského nápisu Amenhotepa III. sa vzťahovali na zajordánsky izraelitský kmeň Gad a zmienky z toho istého nápisu o tzv. „Šosu Rbn/Lbn“ (v starej egyptčine hlásky „r“ a „l“ splývali do jednej), „kočovníkoch R-b-n“, sa vzťahujú na zajordánsky izraelitský kmeň Rúben²¹, v tomto období sa teda na označenie Izraelitov používali skôr sociálne ako etnické označenia. Je známe, že v tomto období predjordánska vysočina a Zajordánsko boli veľmi riedko osídlené sídlami mestského typu, čo poskytovalo rozsiahly priestor pre život značného množstva kočovníkov a polokočovníkov.

Konečne okolo roku 1200 pred n. l. sa títo kočovníci a polokočovníci začínajú usadzovať v trvalých sídlach, čo umožňuje oveľa lepšie identifikovať ich materiálnu kultúru...

Myslím si teda, že dôvodov svedčiacich pre exodus/dobytie v 16. stor. pred n. l. je viacero a sú silnejšie ako argumenty pre 13. stor. pred n. l., preto sa prikláňam k tomuto datovaniu. Z biblického opisu však vieme, že pred dobytím Kanaánu sa Izraeliti zdržovali dlhší čas v Egypte, a preto je zaujímavé pozrieť sa v tejto súvislosti na Egypt tohto obdobia.

Podľa biblického popisu boli dve mestá, ktoré sú spomínané ako miesta izraelitského útlaku – mesto Ramzes a mesto Pitom (Ex 1,11)...

Ramzes

Mesto Ramzes je dnes uspokojivo identifikované. Avšak nie vždy to tak bolo. Hľadanie tohto mesta začalo už pred mnohými rokmi. Plné meno rezidencie egyptskej faraónskej devätnástej a dvadsiatej dynastie, nachádzajúce

²⁰ BUNIMOVITZ, *On the Edge of Empires*, 324; FINKELSTEIN – SILBERMAN, *Objevování Bible*, 77-78.

²¹ LIPINSKI, *On the Skirts of Canaan...*, 362-363.

sa v nílskej delte a ležiace pri pelúzskeho ramene Nílu, znelo „Dom Ramzesa, Milovaného (bohom) Amunom, Veľkého víťazstvom“, *pi-r'mss sw mry imn '3 nhtw*, skrátene *pi-r'mss* (Pi-Rameses), „Dom Ramzesa“. Vybudované Ramzesom II. (1279-1213 pred n. l.) v skorých rokoch jeho vlády²², Pi-Rameses prekvitalo až do obdobia vlády 20. dynastie.

Alan Gardiner preskúmal viaceré egyptské toponymá s faraónskym menom Ramzes s cieľom stanoviť, ktoré by mohlo byť stotožnené s Ramzesom Knihy Exodus. Kvôli ambicióznym stavebným podnikom Ramzesa II. viaceré miesta niesli jeho meno, počnúc „Príbytkom Ramzesa“ nachádzajúcom sa niekde na severnom Sinaji až po Abú Simbel na juhu. Po posúdení kritérií (miesto muselo byť pri Níle a v nílskej delte) a eliminovaní viacerých miest sa priklonil k Pelúsiu (*Tell Farama*), avšak neskôr toto miesto odmietol v prospech Tanisu, kde francúzske vykopávky v *San el-Hagar* vedené Pierrrom Montetom vyniesli na svetlo pozoruhodné ramzesovské pozostatky, ako sochy, obelisky a monumentálne kamene, ktoré vytvárali ústredný chrámový komplex Pi-Rameses, čo viedlo generácie egyptológov a biblických učencov k domnienke, že toto miesto bolo Pi-Rameses, teda biblický Ramzes.

Zostávalo však problémom, že v Tanise sa neobjavili žiadne keramické alebo stratigrafické dôkazy z ramzesovského obdobia. V tom čase Mahmúd Hamza kopal v nílskej delte skôr na neveľmi známom mieste *Qantir* v blízkosti súčasného mesta Faku. Našiel tam základy kráľovského paláca a ramzesovské nápisy, vrátane hieratického ostrakónu nesúceho meno Pi-Rameses, čo ho viedlo k návrhu, že toto miesto v Deltě bolo kráľovskou rezidenciou Ramzesovcov. Taktiež dôležitá štúdia glazúrovaných kachličiek z *Qantiru* viedla Williama Hayesa k podpore identifikácie Mahmúda Hamzu. Následná práca Labíba Habáčiho a Šehata Adama na tomto mieste mala za následok skoro jednomyselný uzáver, že *Qantir* je Pi-Rameses²³.

Neskôr sa zistilo, že okolo roku 1060 pred n. l. sa pelúzske rameno Nílu začalo zanášať, čo zanechalo mesto Pi-Rameses bez vody. Rieka si vytvorila nové koryto ramena smerom na západ, ktoré dnes nazývame tanitským podľa mesta Tanis, ktoré ležalo na jeho brehoch²⁴. Po zanesení pelúzskeho ramena a vytvorení nového tanitského ramena egyptská 21. dynastia presťahovala mesto k novému ramenu asi 25 km severnejšie a zriadila Džanet (Tanis) na jeho brehoch ako nové hlavné mesto Dolného Egypta. Faraóni tejto dynastie dali

²² HOFFMEIER, *Israel in Egypt*, 117.

²³ *Ibid*, 117.

²⁴ Porov. KITCHEN, *On the Reliability of the Old Testament*, 255.

preniesť všetky staré ramzesovské chrámy, obelisky, stély, sochy a sfingy z Pi-Rameses na nové miesto. Obelisky a sochy, najťažšie vážiace vyše 200 ton, boli transportované vcelku, zatiaľ čo veľké budovy boli rozložené na jednotlivé časti a znovu zložené v Tanise²⁵. Práve táto skutočnosť neskôr viedla k omylu egyptológov a biblistov. Prestťahovanie veľkej časti mesta na takúto vzdialenosť muselo vyžadovať obrovské množstvo nevoľníckej práce, pričom o tejto udalosti nenachádzame žiadnu zmienku v starovekých dokumentoch.

Mesto Ramzes sa stalo hlavným mestom po prenesení hlavného mesta z Téb na toto Ramzesom II. novovybudované miesto na brehoch pelúzskeho ramena. Pi-Rameses, s vyše 300 000 obyvateľmi, prekvitalo ešte viac ako storočie po Ramzesovej smrti a o jeho nádhere boli písané básne. Pôdorys mesta, ako to ukázal hĺbkový radar, pozostával z obrovského ústredného chrámu, veľkej štvrte víl hraničiacich s riekou na západe, kde ulice tvorili pravidelnú mriežku, a z nesúrodého zhľuku domov a dielní na východe, čo bola chudobnejšia časť mesta. Predpokladá sa, že Ramzesov palác leží pod modernou dedinou Qantir. Rakúsky tím archeológov vedený Manfredom Bietakom našiel dôkazy o mnohých kanáloch a jazerách a popísal mesto ako „Benátky Egypta“.

Biblické katachronistické pomenovania

Znamená však mesto s menom „Ramzes“, ktoré vzniklo až v 13. st., že exodus treba datovať predsa len do tohto obdobia? Nie nutne. Videli sme, že samotné biblické datovanie kladie začiatok exodu do roku 1446 pred n. l. a mnohé znaky pre dobytie Kanaánu ukazujú na pol. 16. stor. Je teda možné zladať tieto skutočnosti? Áno, ak si uvedomíme jav, ktorého výskyt možno badať v Biblii a ktorý som sám pre seba nazval „katachronizmus“. „Katachronizmus“ je vlastne opakom „anachronizmu“. „Anachronizmus“ znamená vec alebo pomenovanie, ktoré je nejakým spôsobom mimo svojho času, niekedy je to stará vec alebo meno v novšom čase (ako napríklad doprava na kočiaroch ťahanými koňmi u ľudí spoločenstva Amiš v dnešnej Amerike), alebo je to novšia vec, alebo meno umiestnené v staršom čase (ako napríklad raketoplán medzi lovcami mamutov). Keďže teda výraz „anachronizmus“ nie je jednoznačný, znamená alebo niečo staré v novom, alebo nové v starom, nazval

²⁵ *Ibid*, 255.

som pre lepšiu jednoznačnosť pojmu niečo nové v starom „katachronizmus“ a niečo staré v novom volám tradične „anachronizmus“.

Toto „vyladenie pojmu“ nie je pre mňa samoúčelné a v biblickom kontexte má veľký význam, lebo tu sa stretávame s mnohými katachronizmami. Napríklad v Knihe Genezis sa píše, že Abrahám prenasledoval štyroch mezopotámskych kráľov až po Dan (Gn 14,14). Z iného biblického miesta však vieme, že Dan – čo je aj prirodzené – sa začal volať Danom až v čase, keď ho dobyl kmeň Dan a predtým sa mesto volalo Laiš (Sdc 18,7; 18,29). Túto skutočnosť povrdzujú aj mimobiblické zdroje, kde sa názov „Laiš“ spomína už v strednej dobe bronzovej v tzv. egyptských exekračných textoch a v tabuľkách z mesta Mari a neskôr v mladšej dobe bronzovej v tzv. topografickom zozname Thutmoseho III²⁶. V Abrahámovej dobe sa teda toto miesto nemohlo volať Dan a objavenie sa tohto mena v tomto biblickom texte je jasným katachronizmom, teda použitím neskoršieho mena v skoršom čase. Podobným katachronizmom je uvedenie, že Abrahám pochádzal z „chaldejského Uru“, pretože Abrahámov čas sa najčastejšie kladie do roku okolo 1800 pred n. l., pričom Chaldejci sa objavujú až v 1. tisícročí pred n. l.²⁷, alebo popisovanie krajiny v okolí mesta Gerar ako „krajina Filištíncov“ (Gn 21,32-34), keďže Filištínci prichádzajú do Kanaánu až okolo roku 1200 pred n. l. Niekedy sa v biblickom texte vyskytujú aj zmienky o starých názvoch určitých miest, ako napríklad Bétel-Luz (Gn 28,19; 35,6-8; Sdc 1,22-26), Kiriath Arba-Hebron (Gn 23,2; Gn 35,27; Joz 15,15; Sdc 1,10), Ephrath-Bethlehem (Gn 35,16-19; 48,7) a podobne, ale vzhľadom na to, že biblické príbehy boli odovzdávané dlhý čas z generácie na generáciu, nemôžeme si byť často istí, či názov určitého mesta alebo miesta v biblickom texte odráža súdobú realitu alebo je to až neskorší názov. Je to podobné, ako keď my hovoríme o „stredovekej Bratislave“, hoci v stredoveku mesto s takýmto názvom neexistovalo. Avšak nazvanie mesta „Bratislavou“ namiesto „Posonium“ je prirodzené, keďže v súčasnosti je to poslucháčom lepšie zrozumiteľné. Podobne starí Izraeliti pri odovzdávaní starých príbehov mohli používať novšie mená, keďže poslucháči poznali tieto novšie mená lepšie a podľa tohto novšieho mena vedeli lepšie lokalizovať, kde sa spomínané mesto/miesto nachádzalo. Takto v neskoršej izraelskej tradícii mohol novší názov mesta Ramzes (v tom čase veľmi známeho mesta, jedného z najväčších na svete) nahradiť predchádzajúci názov tohto mesta...

²⁶ LIPINSKI, *On the Skirts of Canaan...*, 256-260.

²⁷ NOVÁKOVÁ – PECHA – RAHMAN, *Dějiny Mezopotámie*, 195.

Hovoriac o katachronizmoch, tu ešte možno dodať, že je tiež dosť možné, že katachronistické sú v Biblii aj niektoré názvy pre tu vyššie spomínané mestá v Kanaáne, najmä *Tel Malhatu* ako Arad a *Tall el-Hammam* ako Chešbon. Je dosť možné, že v čase Jozuovho dobytia sa tieto miesta volali ináč, ako ich pomenovala neskoršia tradícia, a ich mená ako Arad a Chešbon sú im dané – pre lepšie lokalizovanie – až podľa neskorších miest, ktoré sa nachádzali v ich blízkosti...

Avaris

Ak by teda bol názov „Ramzes“ pre mesto útlaku katachronistický, bolo teda na mieste Ramzesu v pol. 16. stor. nejaké iné mesto? A ak áno, aké? Bolo, a rovnako nie nevýznamné mesto, ale rovno hlavné mesto hyksóskej 15. faraónskej dynastie s názvom *Hatvaret*, najviac známe vo svojej pogrčtenej forme ako *Avaris*. „Hatvaret“ znamená niečo ako „Dom oddelenia“ a vzťahovalo sa na hlavné mesto určitej administratívnej jednotky krajiny. „T“ v jeho názve boli nemé a slovo sa vyslovovalo najpravdepodobnejšie ako „Hawara“, z čoho vzniklo grécke „Avaris“.

Toto mesto ležalo na mieste dnešnej lokality s názvom *Tell ed-Dab'a* - v tesnej blízkosti *Qantiru* – a neskôr tvorilo južnú časť mesta Ramzes, zatiaľ čo *Qantir* tvoril severnú. Miesto *Tell ed-Dab'a*, pokrývajúc plochu približne 2 kilometrov štvorcových, je dnes v ruinách, ale vykopávky ukázali, že vo svojom čase bolo obchodným centrom s rušným prístavom, spojeným so Stredozemným morom prostredníctvom pelúzskeho ramena Nílu, vypravujúcim až vyše 300 lodí počas obchodnej sezóny²⁸. V čase najväčšieho rozmachu v hyksóskom období samotné mesto zaberalo plochu približne 4 kilometrov štvorcových, čo ho robilo dvakrát takým veľkým, ako bolo počas 13. dynastie a trikrát väčším ako Chacór, najväčšie mesto vtedajšieho Predjordánska²⁹.

Semitská hyksóska 15. dynastia, ktorej hlavným mestom bol Avaris, v tom čase ovládala celý severný a stredný Egypt až po dnešný Asjút a rivalská „domorodá“ 17. dynastia vládla v južnom Egypte s hlavným mestom vo Vasete (gréckych „Tébach“). „...stovky lodí z nového cédru, naplnené zlatom, lapis lazuli, striebrom, tyrkysom a nespočetnými vojnovými sekerami z bronzu, a to už nespomínam moringový olej, kadidlo, tuk, med, drevo itrn, drevo ššndm,

²⁸ BOOTH, *The Hyksos Period in Egypt*, 40.

²⁹ BOURRIAU, *The Second Intermediate Period*, 180.

a všetku ich cennú gulatinu“ – týmito slovami opisoval tébsky kráľ Kamose zo 17. dynastie bohatý, pulzujúci a zaľudnený prístav v Avarise počas vlády hyksóskeho kráľa Apofisa, čo predstavuje jediný zachovaný súdobý popis hlavného mesta Hyksósov³⁰.

Pokiaľ by sme teda považovali, že stredná doba bronzová nastala okolo roku 1550 pred n. l., bolo to práve v tomto veľkom a kozmopolitnom meste, kde sa podľa biblického popisu zdržiavali Hebreji ako utláčaná skupina. Druhým spomínaným mestom je Pitom – a toto miesto je dôležité aj preto, lebo nám hľadanie jeho lokalizácie a charakter krajiny, kde ležalo, môže osvetliť prostredie, v ktorom mohli Izraeliti v Egypte žiť, a taktiež ich životný štýl...

Pitom

Pitom bol rovnako identifikovaný s viacerými miestami v Delte a vo Wadi Tumilat (Údolí Tumilat). Wadi Tumilat je plytké údolie vytvorené starovekým ramenom Nílu, ktoré vedie od hlavného toku Nílu až k súčasnému mestu Ismailíja, je to teda miesto na juhovýchode nilskej delty. Meno druhého biblického egyptského mesta je určite pohebrejčené meno egyptského *p(r) itm*, „dom“ alebo „usadlosť“ slnečného boha Atuma³¹, v skratke „Dom Atuma“. Atum bol starobylým egyptským bohom. Jeho väčšie kultické centrum bolo v Iunu (grécky „Heliopolis“, hebrejsky „Aven“, koptsky „On“, v súčasnosti miesto na severovýchodných predmestiach Káhiry)³² a určitý menšinový názor sa nazdáva, že pod Pitomom je myslené toto starobylé mesto. Avšak jeho staré meno nebolo Pitom/Per-Atum, ale Iunu/On, a zdá sa, že biblická tradícia umiestňuje hlavnú oblasť pobytu Izraelitov na severovýchod od tohto mesta do východnej nilskej delty. Možné miesta pre Pitom boli preto všeobecne hľadané v tomto regióne, kde je tiež dosvedčené uctievanie Atuma³³.

Voľba sa tak zdá byť medzi dvoma miestami vo Wadi Tumilat, *Tell el-Maschúta* a *Tell er-Retabeh*. Obidve miesta sú vo Wadi Tumilat, vzdialené od seba iba 14 km³⁴. *Tell el-Maschúta* je približne 15 km západne od Ismailíje³⁵ a

³⁰ CLINE, Rich beyond the Dreams of Avaris, 199-219.

³¹ HOFFMEIER, *Israel in Egypt*, 119.

³² NOVÁKOVÁ, Egyptská terminológia, 20-23.

³³ Porov. Pap. Anastasi VI.51-61 = iv.11-v.5; *ANET*, 259.

³⁴ HOFFMEIER, *Israel in Egypt*, 119.

³⁵ LUTZ, Phoenician Inscriptions from Tell el-Maskhuta, 190.

Tell er-Retabeh leží viac na západ. Ešte viac na juhozápad ležalo ďalšie dôležité mesto *Tell el-Jahudija*³⁶.

Wadi Tumilat je pozostatok vyschnutého kanálu, naplneného pieskami a štrkom, ktorý vytvoril Níl svojím tokom cez púštnu planinu v poslednej dobe ľadovej. Dnes sa wadi rozprestiera od dnešného riečneho toku na východ k jazeru Timsa a k Horkým jazerám. Do nedávnych čias wadi, hlavne jeho nízko ležiaci terén v západnej časti, slúžilo ako záplavové územie každoročných nílskych záplav. Keď bola v sezóne záplav veľká časť tohto údolia zaplavená, údolie bolo úrodné a žilo životom³⁷.

Ohľadne lokalizácie Pitomu alebo v *Tell el-Maschúte* alebo v *Tell er-Retabeh* ešte stále prebieha diskusia, avšak zdá sa, že v období egyptského Nového kráľovstva bol Pitom v *Tell er-Retabeh* a neskôr od 7. stor. pred n. l. až do sajského obdobia bol v *Tell el-Maschúte*³⁸. Teda tí, ktorí kladú exodus do 13. stor. pred n. l., kladú biblický Pitom do *Tell er-Retabeh*, a tí, ktorí exodus považujú za neskorší mýtus vytvorený v 1. tisícročí pred n. l., kladú biblický Pitom skôr do *Tell el-Maschúty*. Z hľadiska exodu v 16. stor. pred n. l. prichádzajú do úvahy obe miesta, pretože v hyksóskom období boli osídlené obe³⁹. Z hľadiska súčasných poznatkov môžeme otázku, ktoré z týchto miest bolo biblickým Pitomom, nechať otvorenú. Zhodou okolností dostal prednedávnom licenciou viesť vykopávky v *Tell er-Retabeh* poľsko-slovenský tím vedený Slawomirom Rzepkom a za slovenskú stranu Jozefom Hudecom. Môžeme dúfať, že výskumy tohto tímu viac osvetlia identitu týchto miest v hyksóskom období. Bez ohľadu na tieto neistoty je však jasné, že obe miesta boli v hyksóskom období súčasťou tohto istého regiónu a tej istej kultúry a pokiaľ Izraeliti obývali toto územie, vyskytovali sa vo všetkej pravdepodobnosti na oboch miestach. Preto archeologický pohľad na ktorékoľvek z týchto miest v tomto období by mohol ešte viac osvetliť kultúru jeho obyvateľov. V tejto súvislosti sa môžeme pozrieť na vykopávky vedené v *Tell el-Maschúte* Johnom S. Holladayom Jr., taktiež vedúcim projektu Wadi Tumilat, ktorý mal za cieľ preskúmať toto územie širším spôsobom...

³⁶ SIVERTSEN, *The Parting of the Sea*, 12.

³⁷ *Ibid*, 16.

³⁸ Veľmi dobré pojednanie tejto témy porov. HOFFMEIER, Major Geographical Issues in the Accounts of the Exodus, 97-129.

³⁹ DEVER, *Who Were the Early Israelites?*, 14.

Tell el-Maschúta v hyksóskom období

John Holladay opisuje ľudí Tell el-Maschúty a priľahlých miest v centrálnom úseku wadi ako spoločenstvo, žijúce v malých sídlach a osadách v zime a skoro na jar, keď pestovali pšenicu a jačmeň a vyrábali látky, keramiky, zbrane a iné predmety, ktoré potrebovali po zvyšok roka, a ktorí v lete opustili tieto svoje sídla, aby pásli stáda oviec a kôz vedľa vodných zdrojov vo wadi, príležitostne poľujúc na zverinu a vodné vtáctvo⁴⁰. Tento obraz by mohol vysvetľovať, prečo sa podľa Biblie Jakub a jeho rodina usadili na tomto území (Gn 46,28-47,12). Bola to ideálna krajina pre (polo)kočovníkov, ktorí tu mohli žiť sebe vlastným spôsobom. Keďže Egypťania boli skôr poľnohospodári (Gn 46,34), celé toto územie na juh od Avarisu, zahŕňajúc Wadi Tumilat, bolo vhodným regiónom na okraji egyptského územia a spoločnosti, ktoré umožňovalo žiť svojím spôsobom trochu oddelene od zvyšku krajiny, (polo)kočovným životným štýlom nezvyklým pre Egypťanov.

Súčasne malo Wadi Tumilat strategickú polohu ako možná trasa karavánového obchodu. John Holladay navrhuje, že vodné zdroje vo wadi boli dôležité pre karavány prichádzajúce z púšte. Strategická poloha *Tell el-Maschúty* jej umožňuje kontrolovať prístup do wadi z východu – zo Sinaja, a taktiež obe obchodné cesty po oboch stranách Červeného mora. Pre karavány je *Maschúta* deň cesty od *Tell er-Retabeh*. Karavány prichádzajúce zo Sinajského polostrova by sa zastavili v *Maschúte* jeden deň a v *Retabeh* na nasledujúci a potom by západným smerom vyšli z wadi, obrátili sa na sever do *Tell ed-Dab'y/Avarisu*. Odtiaľ by tovar bol zasielaný loďami do prístavov vo východnom Stredomorí. John Holladay taktiež uvádza, že niektorí obyvatelia Wadi Tumilat mali úlohu prijímať a poskytovať služby zimným a jarným oslím karavánam prinášajúcim kadidlo a korenie z južnej Arábie a Ďalekého východu a zlato a slonovinu z rovníkovej Afriky⁴¹. To by mohlo vysvetľovať, prečo boli Pitom a Ramzes v Biblii nazývané „skladištnými mestami“ (Ex 1,11). Ramzes/Avaris bol prostredníctvom Nílu stredomorským prístavom a najdôležitejším miestom pre egyptský stredomorský obchod a Pitom mohol byť dôležitou stanicou pre obchod s východom a juhom... Vidíme teda, že na tomto území a v tomto čase sa zaujímavým spôsobom stretávajú biblické a mimobiblické informácie...

⁴⁰ SIVERTSEN, *The Parting of the Sea*, 19-20.

⁴¹ *Ibid*, 19-20.

Niektoré nálezy v Tell el-Maschúte

V tejto súvislosti je tiež zaujímavé pozrieť sa na niektoré nálezy z *Tell el-Maschúty* a príahlych osád a sídiel. Ako už bolo povedané, John Holladay videl charakter *Tell el-Maschúty* dvojakým spôsobom – ako domov pre polokočovnicke obyvateľstvo a ako „služobné stredisko“ pre oslie karavány prichádzajúce z východu.

Carol Redmount, ktorá podrobne študovala miestnu keramiku, usudzuje, že keramický súbor v *Tell el-Maschúte* predstavuje prinajmenšom druhú generáciu imigrovaných Ázijcov (teda obyvateľov Levanty), ktorých sýrsko-kanaánske dedičstvo sa v priebehu času vyvinulo a zmiešalo s egyptskými tradíciami. Taktiež navrhla, že sídla zo strednej doby bronzovej vo Wadi Tumilat by mali byť videné ako časť sociálno-politického zoskupenia a že ľudia *Tell el-Maschúty* a Wadi Tumilat boli etnickou podskupinou v rámci väčšej hyksóskej (semitskej) populácie⁴². Mohli byť touto špeciálnou semitskou podskupinou Izraeliti?

Ďalším pozoruhodným faktom je veľký počet hrobov veľmi malých detí, ktoré boli nájdené pochované v kanaánskych hlinených nádobách. Na druhej strane malé hroby z hlinených tehál vyniesli na svetlo rôzne drahé predmety z drahých kovov a kameňov. Žiaľ, väčšina z týchto hrobov bola nájdená vo veľmi poškodenom stave, a preto je veľmi ťažko vytvárať o nich všeobecné uzávery⁴³. John Holladay si taktiež všimá značný počet zbraní nájdených na mieste, ktoré vysvetľuje charakterom miesta, nachádzajúceho sa na okraji obývanej krajiny a slúžiace ako karavánový „služobný bod“⁴⁴.

Avšak mohli by byť aj iné vysvetlenia pre tieto nálezy? Charakteristika „špeciálnej semitskej podskupiny“ žijúcej polokočovným spôsobom sedí veľmi dobre aj na izraelitické spoločenstvo. Taktiež v Biblii čítame, že na konci egyptského pobytu boli Izraeliti vystavení možno prvej genocíde ich spoločenstva, keď mali prikázané hádzať novonarodených chlapcov do Nílu (Ex 1,15-22). Vo Wadi Tumilat v tom čase nebolo tečúce riečne rameno, takže je tu možnosť, že novorodení chlapci nemohli byť z „hygienických“ dôvodov hádzaní do vody, ale museli byť pochovávaní jednoduchým spôsobom do zeme, čo sa mohlo odraziť v nájdených chudobných hroboch. Na druhej strane bohaté hroby mohli byť hrobmi ich utláčateľov. Na ich utláčateľov by mohlo

⁴² SIVERTSEN, *The Parting of the Sea*, 19-20.

⁴³ MYNÁŘOVÁ, *Druhé přechodné období*, 213.

⁴⁴ SIVERTSEN, *The Parting of the Sea*, 19-20.

ukazovať aj väčšie množstvo zbraní, ktoré by bolo potrebné na dohľad nad ovládnutým spoločenstvom...

Skoré opustenie sídiel vo Wadi Tumilat?

No a v poslednom rade treba spomenúť aj poslednú skutočnosť, ohľadne ktorej však nepanuje všeobecná zhoda. Mnohí učitelia sa prikláňajú k názoru, že *Tell el-Maschúta* a skoro všetky sídla zo strednej doby bronzovej vo Wadi Tumilat neboli opustené na konci hyksóskeho obdobia ako väčšina iných hyksóskych sídiel, v čase, keď boli Hyksósovia vyhnaní z Egypta, ale boli opustené ešte pred koncom tohto obdobia⁴⁵. Tento názor majú James Weistein, ktorý študoval keramiky a skarabov, Carol Redmount, ktorá študovala keramiky, a John Holladay, vedúci projektu Wadi Tumilat. Hoci v presnom datovaní sa ich názory odlišujú, všetci kladú opustenie týchto sídiel do obdobia zodpovedajúceho fáze D/3 v Tell ed-Dab'e (približne 1590-1560 pred n. l.) a nie až na konci fázy D/2 (približne 1560-1530 pred n. l.), keď boli opustené všetky hyksóske sídla⁴⁶. Čo sa týka dôvodu opustenia, nie je úplne jasný. John Holladay navrhuje, že keď Hyksósovia ovládli celý Egypt, transport luxusného tovaru loďou Nilom do Avarisu nahradil pozemnú trasu cez Wadi Tumilat. Avšak, ako hovorí Barbara Sivertsen, či už s pozemným obchodom, alebo bez neho wadi malo zostať miestom na zimné pestovanie obilnín a pastierskym územím čried oviec a kôz, ktoré predstavovali bohatstvo kočovných ľudí, pretože úroveň každoročných nilských záplav v tom období boli normálne. Okrem možného zastavenia pozemného obchodu John Holladay pripúšťa, že nie je žiadne príhodné vysvetlenie na ukončenie semitského obývania Wadi Tumilat⁴⁷.

Tell el-Jahudíja

Avšak tieto miesta vo Wadi Tumilat nie sú jediné, ktoré sú pokladané za skôr opustené, ako bol všeobecný koniec hyksóskej éry. Za opustené skôr sa

⁴⁵ SIVERTSEN, *The Parting of the Sea*, 21-22; BOURRIAU, Druhá prechodná doba, 211.

⁴⁶ Porov. SIVERTSEN, *The Parting of the Sea*, 19-21.

⁴⁷ *Ibid*, 21-22.

tiež pokladá iné dôležité miesto, *Tell el-Jahudija*⁴⁸, nachádzajúce sa juhozápadnejšie pri pelúzscom ramene Nílu, asi 80 km juhozápadne od *Tell el-Maschúty* a 30 km severovýchodne od starej Káhiry. Predpokladá sa, že *Tell el-Jahudija*, arabsky „Židovský pahorok“, má svoje meno po chráme Jahveho, ktorý tam bol vybudovaný v 2. stor. pred n. l. Našla sa tu architektúra a veľa iných nálezov sýrsko-kanaánskej kultúry, podľa tohto miesta je nazývaná aj známa „Yahudiya Ware“, „jahúdijský tovar“, špeciálny druh keramiky, typický pre túto kultúru⁴⁹. Vidíme teda, že toto miesto bolo a je spájané ešte aj dnes so židovským prvkom.

Je zaujímavým faktom, že podľa Septuaginty, preloženej približne v tom istom čase, ako bol postavený v *Tell el-Jahudiji* chrám Jahveho, bol už spomínaný Iunu/Héliopolis/On tretím mestom izraelitského útľaku, vedľa Ramzesu a Pitomu. Takže je možné, že vsunutie tretieho miesta do biblického textu a vybudovanie chrámu v *Tell el-Jahudiji* by mohlo byť odrazom nepísanej izraelitskej tradície o egyptskom pobyte, ktorá bola ešte stále živá v 3.-2. stor. pred n. l. a uchovávala si mnohé tradičné nepísané podrobnosti a ktorá sa takouto cestou, ako určitý doplnok, dostala do biblického textu. Miesta *Tell el-Jahudija* a Héliopolis, obe ležiace pri pelúzscom ramene Nílu, sú od seba vzdialené asi 15 km a odkazy vzťahujúce sa na tieto miesta by mohli byť odrazom určitej izraelitskej tradície, vzťahujúcej sa taktiež na túto oblasť, nachádzajúcu sa juhozápadne od Wadi Tumilat a geograficky s ním súvisiacu, ako na ďalšie územie spojené s izraelitským pobytom v Egypte a neskorším útľakom.

Možné skoré opustenie Tell el-Jahudije nemožno vôbec pripísať zmene pozemných obchodných trás, pretože mesto ležalo pri Níle a malo teda iné funkcie, a ak nastalo, zostáva záhadou. Prečo však toto možné skoré opustenie niektorých hyksóskych miest je pre nás dôležité?

Skoré opustenie?

Opustené boli, zdá sa podľa niektorých učencov, iba niektoré hyksóske miesta nachádzajúce sa na východ od pelúzskeho ramena Nílu. Iné severnejšie miesta nachádzajúce sa na západ alebo východ od tanitského ramena, ako napr. *Tell Fauzija*, *Tell Džezíra el-Faras*, *Tell el-Habua*, boli opustené, ako sa zdá,

⁴⁸ BOURRIAU, Druhá prechodná doba, 211.

⁴⁹ MYNÁŘOVÁ, Druhé prechodné obdobie, 214.

v tom istom čase ako Tell ed-Dab'hlavné, najväčšie a najdôležitejšie mesto Hyksósov, a iba *Tell el-Maschúta* a *Tell el-Jahudíja* sa zdajú opustené skôr, ako je posledná fáza hyksóskeho osídlenia v *Tell ed-Dab'e*, vrstva D/2 (približne 1560-1530 pred n. l.), pripisovaná poslednému silnému (a asi predposlednému v poradí) a dlho vládnuceму hyksóskemu faraónovi Apofisovi⁵⁰. Je teda zrejmé, že ostatné miesta boli opustené v čase, keď boli Hyksósovia vyhnaní z *Tell ed-Dab'y/Avarisu* a ostatných miest faraónom 17. dynastie Ahmosom I. a museli odísť naspäť do Kanaánu. Ako však vysvetliť možné skoré opustenie ostatných miest kanaánskej kultúry, ako sme videli, spájaných rôznym spôsobom s izraelským pobytom v Egypte? Videli sme tiež, že dôvody opustenia týchto miest nie sú vôbec jasné. Je teda prirodzené, že pre niekoho, kto si myslí, že znaky v Kanaáne svedčia skôr pre dobytie v 16. stor. ako 13. stor., je toto skoré tajomné opustenie týchto egyptských miest spojené s Izraelitmi a ich exodom. Zdá sa potom prirodzené, že opustenie Egypta veľkou skupinou Izraelitov sa uskutočnilo na miestach, kde sa ich vyskytoval pomerne veľký počet v pomere k ostatnému hyksóskemu (semitskému) a egyptskému obyvateľstvu, viedlo k opusteniu a zániku týchto miest. V *Tell ed-Dab'e/Avarise*, kde počet Izraelitov vzhľadom na kozmopolitný charakter miesta mohol byť oveľa menší v pomere k ostatným obyvateľom, sa ich odchod samozrejme nemusel prejavíť v opustení a zániku tohto na staroveké pomery obrovského mesta...

Videli sme, že tento pohľad má oporu vo výsledkoch výskumu mnohých učencov, ktorí sa priamo zaoberali touto oblasťou a týmito miestami. Existuje však aj opačný názor, ktorý veci vidí inak. Jeho dôležitým reprezentantom je Manfred Bietak, ktorý znovuobjavil Ramzes/Avaris a na týchto miestach vedie rakúske vykopávky. Bol to Manfred Bietak, ktorý rozdelil podľa keramiky obdobie hyksóskej nadvlády v Tell ed-Dab'e na štyri fázy – približne E/2 (1650-1620 pred n. l.), E/1 (1620-1590 pred n. l.), D/3 (1590-1560 pred n. l.) a D/2 (1560-1530 pred n. l.)⁵¹. Hoci ostatní učitelia sa nezhodujú na úplne presných rokoch, kedy boli opustené Tell el-Maschúta a Tell el-Jahudíja (napr. James Weinstein sa domieva, že Tell el-Maschúta bola opustená trošičku skôr ako Tell el-Jahudíja), zhodujú sa, že tieto miesta boli opustené vo fáze D/3 (1590-1560 pred n. l.), teda ešte počas predposlednej hyksóskej fázy, po ktorej nasledovala ešte posledná hyksóska fáza D/2 (1560-1530 pred n. l.).

⁵⁰ Porov. BOURRIAU, Druhá prechodná doba, 211.

⁵¹ BIETAK, Tell el-Dab'a, Citované 15.11.2010.

Manfred Bietak si však myslí, že toto datovanie je nesprávne a všetky hyksóske miesta, teda aj Tell el-Maschúta a Tell el-Jahudíja, boli opustené v rovnakom čase, na konci fázy D/2 približne v roku 1530 pred n. l. v súvislosti so všeobecným odchodom Hyksósov z Egypta⁵². Takže ohľadom skoršieho opustenia niektorých hyksóskych miest vo východnej delte nepanuje úplná zhoda.

Samozrejme, aj keby v skutočnosti boli opustené všetky tieto sídla v rovnakom čase na konci hyksóskeho obdobia, táto skutočnosť by neznamenalala, že exodus sa v tomto období nemohol uskutočniť. Je tu možnosť, že miesta ako *Tell el-Maschúta* a *Tell el-Jahudíja* boli dostatočne dôležité na to, aby ich hyksóska správa nemohla nechať opustené po odchode Izraelitov a okamžite tam presídlili iné hyksóske skupiny, ktoré vykonávali niektoré potrebné funkcie týchto miest. „Neskoré opustenie“ by však znamenalo, že tento argument nemožno použiť – popri stále platných argumentoch načrtnutých vyššie – ako ďalší ukazovateľ na datovanie exodu do 16. stor. pred n. l. ...

Tu treba tiež povedať, že pri takýchto malých časových rozdieloch, o akých tu hovoríme, teda okolo 50 rokov, je rádiokarbónové datovanie neužitočné a datovanie sa vykonáva pomocou keramiky. Datovanie podľa keramiky však má tiež svoje úskalia a limity pri takých krátkych časových obdobiach, a preto môže byť skoršie/neskoršie opustenie miest pri súčasnom stave poznania určite často predmetom diskusií... Na druhej strane je tu tiež však možnosť, že bližšie preskúmanie týchto skutočností túto otázku viac osvetlí, čo by bolo určite vítané...

Izraeliti v krajine Góšen

Po načrtnutí možných miest izraelitského pobytu môžeme teda približne vidieť územie, ktoré podľa Biblie Izraeliti (samozrejme, aj spolu s inými etnikami) v Egypte obývali. Je to územie približne vymedzené trojuholníkom s vrcholmi Tell ed-Dab 'a – Tell el-Maschúta – Héliopolis (alebo Tell el-Jahudíja), pričom samozrejme je možné, že Izraeliti sa vyskytovali aj na niektorom území hraničiacom s týmto trojuholníkom, najmä na severe-severovýchode. Toto územie na východ od pelúzskeho ramena Nílu by teda mohlo byť Góšen. Mohlo byť krajinou, ktorá – ako sme videli - im poskytovala

⁵² BIETAK, *ÖAW*. Osobná komunikácia. 11.10.2010.

ideálne podmienky, aby mohli žiť podľa svojho polokočovného životného štýlu.

Podľa Biblie vieme, že do tejto krajiny pôvodne prišla iba jedna široká semitská rodina, ktorá sa v Egypte rozrástla na malý národ. V tejto súvislosti by mohlo byť aj zaujímavé pozrieť sa na to, aký počet Izraelitov mohol obývať toto územie pri ich odchode. Tu sú často predmetom oprávnenej nedôvery čísla o počte Izraelitov pri ich exode, tak ako sú často chápané. Kniha Exodus 12,37-38 uvádza, že pri odchode z Egypta bol počet Izraelitov „okolo 600 000 mužov na nohách, okrem žien a detí“. Kniha Numeri 1,44-46 tiež hovorí, že pri počítaní ľudu na púšti Sinaj bol počet viac ako 19-ročných izraelitských mužov (okrem kmeňa Lévi) schopných slúžiť v armáde presne 603 550. Tieto čísla plus ženy, deti, starší spolu s „prímiešaným“ množstvom Neizraelitov by vytváralo približne 2 milióny ľudí. To je samozrejme príliš veľa, najmä v porovnaní s celkovou odhadovanou egyptskou populáciou. V jednom z vrcholov v ramzesovskom období okolo roku 1250 pred n. l. sa odhaduje egyptská populácia na 3-3,5 milióna, pričom v hyksóskom období to muselo byť len menej⁵³. Tieto čísla pre Izraelitov sú teda samozrejme nereálne.

Náš pohľad sa však môže zmeniť, keď sa pozrieme aj na iné biblické čísla. Kniha Jozue 4,13 hovorí, že asi 40 000 mužov vyzbrojených do boja prekročilo Jordán na jerišskú rovinu. Tiež pri číslach udávaných v Ex 12,37-38 a Nm 1,44-46 záleží, ako čítame hebrejské slovo „*elef*“, zvyčajne prekladané ako „tisíc“. Toto slovo však má dlhšiu históriu a nie vždy znamenalo veľké číslo. Znamenalo kvótu dodanú dedinou alebo „klanom“ na vojenské účely⁵⁴. Pôvodne tento kontingent bol malý, 5 až 14 mužov⁵⁵. Až potom sa slovo stalo technickým pojmom pre vojenskú jednotku značných rozmerov, čo viedlo k nárastu množstva označovaného týmto slovom⁵⁶.

Keď teda chápeme slovo „*elef*“ v jeho pôvodnejšom a staršom význame, mohlo znamenať počet okolo 10, teda zo 600 000 sa stáva 60 000 a toto je číslo veľmi podobné číslu 40 000, ktoré udáva Joz 4,13. Tento približný počet sa mi zdá najpravdepodobnejší, keď uvážime, že bojaschopných mužov mohlo byť okolo 40 000, celá izraelitská populácia mohla tvoriť niečo medzi 100 000 – 150 000 ľudí, čo už je oveľa reálnejšie číslo aj v porovnaní s

⁵³ Porov. BUTZER, *Demography*, 251.

⁵⁴ MALAMAT, *Aspects of Tribal Societies in Mari and Israel*, 135.

⁵⁵ MENDENHALL, *The Census Lists of Numbers 1 and 26*, 52-66.

⁵⁶ Porov. tiež HOFFMEIER, *Ancient Israel in Sinai*, 153-159.

celkovou populáciou Egypta hyksóskeho obdobia. 150 000 ľudí je počet, ktorý sa pohodlne zmestí na väčšie námestie.

Čo sa týka času pobytu Izraelitov v Egypte, Biblia udáva dĺžku ich pobytu 400 rokov (Gn 15,13), respektíve 430 rokov (Ex 12,40-41). Číslo 430 sa zdá presnejšie, pretože nie je zaokrúhleným, teda približným číslom, ako sa zdá byť číslo 400, a nie je tiež žiadnym násobkom symbolických čísel ako 40, 12, 7, 3, atď. Pokiaľ berieme čas exodu okolo roku 1600 pred n. l., tak príchod do Egypta spadá približne do roku 2030 pred n. l... Aký to bol čas?

Tento čas bol v Egypte zaujímavým obdobím. Rok 2030 pred n. l. môže spadať do obdobia vlády faraóna Mentuhotepa II., ktorý podľa najrozšírenejšej chronológie vládol približne v rokoch 2061 až 2010 počas egyptskej 11. dynastie. Počas svojej vlády bol Mentuhotep schopný zjednotiť Egypt po prvýkrát od 6. dynastie. Presný čas znovuzjednotenia nie je známy, ale sa predpokladá, že sa tak stalo krátko pred rokom 39 jeho vlády⁵⁷. Týmto znovuzjednotením Egypta začína v Egypte tzv. stredné kráľovstvo (stredná ríša), ktoré je obdobím relatívneho pokoja a rozkvetu. Pokiaľ teda berieme rok 2030 za približný rok príchodu Izraelitov do Egypta a čas okolo roku 1600 za čas ich odchodu, Izraeliti boli v Egypte počas celého trvania egyptskej strednej ríše a potom neskôr počas skoro celého tzv. druhého prechodného obdobia, ktoré už takým pokojným nebolo. Kto je teda naklonený tomuto videniu, môže to chápať tak, že Prozreteľnosť zariadila, aby Izraeliti mohli prísť do Egypta a byť v ňom v čase, keď tam mohli pokojne žiť a rozrásť sa na malý národ, a problémy nastali až ku koncu tohto obdobia, následne na čo Egypt opúšťajú... Je známym faktom, že počas egyptskej strednej ríše aj mnohí iní „Aamu“, teda „Ázijci“, t.j. Semiti z Levanty prichádzali do Egypta, aby tam pôsobili v rozličných oblastiach spoločenského života. Egyptská spoločnosť sa im vtedy nebránila a prijímala ich. Veľmi známe sú napr. zobrazenia „Aamu“ z hrobky Chnumhotepa II. v Beni Hassan asi z 19. stor. pred n. l.

Všetky tieto spomínané skutočnosti nám teda poskytujú základný pohľad na čas izraelitského pobytu v Egypte, na charakter krajiny a na izraelitský životný štýl počas tohto pobytu. Toto všetko nám umožňuje spraviť si základnú predstavu o tom, akým spôsobom a v akých podmienkach mohli asi Izraeliti v Egypte žiť...

⁵⁷ GRAJETZKI, *The Middle Kingdom of Ancient Egypt*, 19.

Faraón exodu a faraón Mojžišovho úteku

Možnosť stanoviť približný čas exodu nám tiež umožňuje pokúsiť sa pozrieť na možnosti, čo by bolo možné určiť ohľadne identity a postavenia faraóna obdobia exodu a faraóna, pred ktorým musel Mojžiš hľadať útočisko v krajine Midián.

Rok 1600 pred n. l. a krajina izraelitského pobytu v najvýchodnejšej delte znamená, že Izraeliti by museli trpieť pod hyksóskymi faraónmi. Toto je určite zvláštny fakt, že by to nebola „domorodá“ egyptská dynastia a faraóni, ktorí by utláčali Izraelitov, ale im „pokrvne“ bližší Semiti z oblasti, z ktorej, podľa tradície, prišli oveľa skôr aj samotní Izraeliti. Predpokladá sa, že Hyksósovia (západní Semiti) vládli v Egypte približne v období 1650 – 1530, ako sme to videli v rozdelení hyksóskeho obdobia v Tell ed-Dab'e na štyri približne tridsaťročné obdobia E/2 – E/1 – D/3 – D/2. Títo semitskí utláčatelia Izraelitov sú možno naznačení aj Bibliou. Ex 1,8 nám hovorí, že v Egypte prišiel k moci nový kráľ, ktorý nepoznal Jozefa. „Poznať Jozefa“ - keďže Jozef v tomto čase už bol dlhší čas mŕtvy – mohlo znamenať iba poznať tradíciu, ako Jozef pomohol Egyptu, a preto faraóni 11., 12., 13. a možno ešte aj 14. dynastie sa mohli pozeráť na týchto kočovných Semitov s určitými sympatiami a Izraeliti mohli žiť pod ich určitou ochranou. Keď však nastúpila 15. semitská dynastia, ktorá nemala priame väzby na egyptskú faraónsku tradíciu, vzťahy vládnucej vrstvy k Izraelitom sa mohli zmeniť. To by mohlo zodpovedať faraónovi, ktorý „nepoznal Jozefa“. Je zaujímavé si uvedomiť a vidieť, že ako sa zdá, v neskoršej tradícii Izraeliti neprechovávali žiadnu veľkú zášť voči Egyptanom. V Dt 23,7-8 čítame, že Egyptania (spolu s Izraelitom blízkymi Edomčanmi) po tretej generácii mohli vstúpiť do „zhromaždenia Pána“ a argumentuje sa tým, že Izraeliti žili v ich krajine ako hostia. Tento vstup do „zhromaždenia Pána“ je však odopretý bližšie k Izraelitom žijúcim Ammončanom a Moabčanom, ktorí tam nesmú vstúpiť ani po 10. generácii. Zdá sa teda, že Ammončania a Moabčania (národy k Izraelu kultúrne bližšie) boli vnímaní ako väčší nepriatelia ako Egyptania...

Ak sa teda prikláňame k exodu okolo r. 1600, faraóna exodu a Mojžišovho úteku by sme teda mali hľadať medzi hyksóskymi faraónmi. Tu je však problémom to, že v porovnaní s rôznymi inými faraónskymi dynastiami sú hyksóski faraóni a ich dynastia relatívne neznámi z toho dôvodu, že ako uzurpátorskú „ne-egyptskú“ dynastiu sa neskorší faraóni snažili stopy po nich úmyselne vyhladiť. Hyksóski faraóni tiež neboli nijako zvlášť tvoriví, často si

uzurpovali monumenty iných faraónov, a teda nie je tiež veľa pôvodných hyksóskych pamiatok. Nie sme si dokonca istí ani poradím a počtom hyksóskych faraónov, keďže najstaršia zachovaná pamiatka, ktorá svojim pôvodom je najbližšia k hyksóskemu obdobiu, tzv. Turínsky kráľovský zoznam z nasledujúceho obdobia Nového kráľovstva (ríše), je na mieste hyksóskej dynastie poškodená a iba veľmi útržkovito čitateľná. Jediné, čo vieme, je, že tento zoznam udáva počet hyksóskych faraónov ako 6 a posledným z nich (ktorého pravdepodobne vyhnal Ahmose I. naspäť do Levanty) bol Chamúdi. Údaje o rôznych hyksóskych faraónoch – ktoré sú veľmi útržkovité – musíme preto zbierať a skladať z mnohých rôznych zdrojov. No niečo však predsa vieme.

Z dochovaných pamiatok sa zdá, že medzi najsilnejšími a najvplyvnejšími hyksóskymi faraónmi boli „Chaján“ a „Apepi“ (grécky „Apofis“)⁵⁸. Z dochovaných pamiatok sa tiež zdá, že Apepi bol predposledným faraónom 15. dynastie – ktorému Manfred Bietak priraduje poslednú hyksósku vrstvu D/2 (1560-1530 pred n. l.) a s ktorým bojoval faraón zo 17. dynastie Ahmose I. O Chajánovi tiež vieme, že bol silným faraónom, za ktorého prekvital obchod s celým východným Stredomorím, ako sme to videli z jediného zachovaného opisu súdobého hyksóskeho Avarisu. Objekty s jeho menom sa našli v Iraku (London, BM EA 987), v chetitskej Chatušaši v Malej Ázii (Ankara, Archaeological Museum, 19.513) a na Kréte (Heraklion Archaeological Museum, 263)⁵⁹. To by nasvedčovalo rozsiahlym obchodným stykom, nedosvedčeným v podobnom rozsahu u žiadneho iného hyksóskeho faraóna. Máme tiež doklady (tzv. Carnarvon Tablet I), ktoré naznačujú, že v neskoršej fáze hyksóskej nadvlády pokrývala ich kontrola a moc celú Deltu (teda Dolný, severný Egypt), ako aj celý stredný Egypt, až po mesto Asjút⁶⁰. „Domorodí“ egyptskí faraóni 17. dynastie vtedy kontrolovali a ovládali len Horný (južný) Egypt. Neskorí hyksóski faraóni teda určite boli mocní.

A práve Chaján je faraón, ktorý nás špeciálne zaujíma. Hoci sa zdá, že v Biblii o menách faraónov tohto obdobia nie je nič, predsa len je jeden nečakaný zdroj, ktorý by sa k Egyptu v súvislosti s faraónmi potenciálne vzťahovať mohol. Týmto zdrojom je Nový zákon, konkrétne Druhý list Timotejovi 3,8, kde svätý Pavol, určite citujúc starú židovskú tradíciu, hovorí o „Iannésovi a Iambrésovi“, ktorí sa postavili Mojžišovi.

⁵⁸ Porov. BEN-TOR, Sequence and Chronology, 103.

⁵⁹ TRIGGER – KEMP – O’CONNOR – LLOYD, *Staroveký Egypt*, 143.

⁶⁰ BOURRIAU, The Second Intermediate Period, 180.

Samozrejme, v neskoršej židovskej tradícii (ktorá pochádza až z času nášho letopočtu, teda prinajmenšom 1600 rokov po tu predpokladanom pobyte v Egypte) sa o Iannesovi a Iambresovi hovorí, že to neboli faraóni, ale čarodejníci faraónov, ktorí sa svojimi čarami postavili Mojžišovi a Áronovi pred faraónom. Bližší pohľad na ich mená však prezradí určité zaujímavé skutočnosti.

Je evidentné, že tieto mená sú grécke alebo pogrécťené, ako to naznačuje grécka koncovka -ΗΣ „-és“ v oboch týchto menách. To nemusí byť nič prekvapujúce, keďže Pavol písal grécky a pogrécťené formy egyptských a iných (napr. mezopotámskych) mien sa vo svete helenistickej kultúry bežne používali. Táto koncovka v tom čase bola veľmi pravdepodobne čítaná už tzv. itacistickým spôsobom ako „-is“, teda „Jannis“ a „Jamvris“. Je zaujímavé, že meno, ktoré je často pokladané za Chajánovo pogrécťené meno, ako sa objavuje napr. u Jozefa Flávia v 1. stor. n. l. v diele „Proti Apiónovi“ („O starobylosti Židov“) v oddieli 1.14, „Janins“, sa veľmi podobá na Pavlovo „Iannes“, resp. „Jannis“. Druhé Pavlom uvádzané meno „Iambres“ je zaujímavé tiež, lebo sa podobá na zase iné meno iného hyksóskeho faraóna s menom „Maaibre (Šeši)“. Meno je len „prešmyknuté“, čo nie je vôbec výnimočné. Napríklad ľudovo nazývaný „Chafre“, staviteľ druhej najväčšej pyramídy, jeden z najznámejších faraónov 4. dynastie, sa podľa oficiálnych kráľovských zoznamov volal „Rachef“⁶¹. „Rachef“ – „Chafre“ je presne ten istý druh pozmenenia mena ako „Maaibre“ – „Iambres“. Je možné, že sa „Maaibre“ zmenil na „Iambres“, lebo foneticky sa „Iambres“ podobá na „Iannes“. Nieкто to tak poplietol, ľahšie sa to tak potom kvôli podobnosti mien zapamätalo a odovzdávalo tradíciou ďalej.

Ako sme už povedali, zdá sa, že „Chaján“ bol jeden z najmocnejších faraónov, doklady o ňom sa našli po celom východnom Stredomorí a pravdepodobne vládol v čase, keď moc Hyksósov siahala až po Asjút medzi stredným a Horným (južným) Egyptom. „Maaibre“ je zasa faraónom, po ktorom sa zachovalo najviac pečatí a pečatných odtlačkov vytvorených počas jeho vlády, viac ako 300⁶². Podľa Kima Ryholta je Maaibre Šeši dosvedčený 396 pečaťami, čo je 3-krát viac ako 123 pečatí ďalšieho v poradí Yakbima Sekhaenreho, ktorý je zas iným ázijským vládcom v Egypte⁶³. Maaibreho pečate sa našli dokonca v Tébach (UC 11682), hlavnom meste nepriateľského Horného Egypta, ako aj je zmienený ešte viac na juhu na viacerých pečatiach

⁶¹ ZAMAROVSKÝ, *Bohovia a králi starého Egypta*, 151.

⁶² RYHOLT, *The Political Situation*, 252-254, 366-376.

⁶³ Porov. *Ibid*, 199, Table 38.

nájdenných v Kerme (Núbia, dnešný Sudán), čo by azda mohlo naznačovať prinajmenšom styky Núbijcov s Hyksósmi za jeho vlády⁶⁴. Takže v prípade Maaibreho by zasa počet a široké geografické rozloženie jeho pečatí mohlo naznačovať, akým dôležitým a silným vládcom mohol byť aj tento faraón.

Môžeme teda, skonštatovať, že Pavlove mená „Iannes a Iambres“ sa zdajú mať zaujímavé podobnosti s hyksóskymi faraónmi Chajánom a Maaibrem a teda mohla by byť medzi nimi spojitosť. V tejto súvislosti však ešte treba uviesť niektoré ďalšie skutočnosti. V Avarise sa našla stéla, kde vedľa Chajánovho mena je aj meno jeho najstaršieho syna „Janasi“ uvedené spôsobom, ktorý naznačuje, že on bol Chajánovým určeným následníkom trónu⁶⁵. Keďže jeho meno „Janasi“ sa dosť podobá na meno „Iannes“, nemožno vylúčiť ani možnosť, že „Iannesom“ mohol byť Chajánov syn „Janasi“. Janasiho meno sa však nenašlo nikde inde, iba na tomto mieste - čo by mohlo naznačovať, že vôbec nevládol - a taktiež z kontextu iných zachovaných pamiatok sa zdá, že po Chajánovi nenastúpil na trón jeho syn Janasi, ale faraón Apepi⁶⁶. V tejto súvislosti si nemožno nespomenúť na Exodus 12,29, kde sa hovorí o zabití všetkých prvorodených v egyptskej krajine, počnúc faraónovým synom. Keby Janasiho osud bol skutočne takýto a jeho otec Chaján zahynul pri prenasledovaní Izraelitov v Červenom mori, v tejto súvislosti by sa dal vysvetliť nástup Apepiho na trón.

Ďalej tu však máme aj iné semitské mená nájdenné na pečatiach, ktoré sa priradujú k hyksóskym kráľom, „'Amu“, „Jakbmu“ a „Ja'amu“⁶⁷, ktoré tiež majú určitú podobnosť ku gréckej forme „Iannes“, takže v súčasnom stave poznania nemôžeme vylúčiť ani súvislosť týchto vládcov s príbehom exodu. Na základe nájdenných pečatí a štylistických podobností medzi nimi, sa potencionálni hyksóski faraóni 15. dynastie momentálne delia do štyroch skupín – skupina 1 (Chaján a Jakubhar), skupina 2 (Maaibre), skupina 3 ('Amu, Jakbmu a Ja'amu) a skupina 4 (Apepi)⁶⁸, čo má určitú podobnosť k vyššie uvádzanému rozdeleniu hyksóskeho obdobia Manfreda Bietaka na obdobia E/2 (ca. 1650-1620 pred n. l.), E/1 (ca. 1620-1590 pred n. l.), D/3 (ca. 1590-1560 pred n. l.) a D/2 (ca. 1560-1530 pred n. l.). Kim Ryholt a Rolf Krauss kladú

⁶⁴ Porov. GRIMAL, *A History of Ancient Egypt*, 185.

⁶⁵ BIETAK, *Eine Stele*, 63-73 pl. 6; RYHOLT, *The Political Situation*, 253-258.

⁶⁶ Porov. RYHOLT, *The Political Situation*, 256.

⁶⁷ BEN-TOR, *Sequence and Chronology*, 99.

⁶⁸ *Ibid*, 97-100. Na zjednodušenie neuvádzam aj faraónske egyptské *prenomina* nájdenné na pečatiach týchto skupín, súvisiacich s týmito semitskými menami.

skupinu 3 namiesto skupiny 1 a skupinu 1 namiesto skupiny 3 (skupiny 2 a 4 sú u nich na pôvodných, tu uvádzaných miestach v poradí), zatiaľ čo William Ward a Daphna Ben-Tor argumentujú za poradie tak, ako je uvedené⁶⁹. Pre nás je v našej súvislosti zaujímavé, že všetci kladú vládu Maaibreho do približných rokov asi 1620-1590 pred n. l., čo – keď prijímame zničenie kanaánskej civilizácie strednej doby bronzovej konvenčne okolo r. 1550 pred n. l., plus odrátame predchádzajúcich 40 rokov na púšti – sedí na približný rok 1590 pred n. l. ako skončenie Maaibreho vlády pozoruhodne presne. Samozrejme, pri týchto nesúladoch medzi učencami skúmajúcimi pečate je potom o to menej jasné, ktoré z týchto semitských mien by bolo možné priradiť k „Iannesovi“ a ktoré z mien „Iannes“ a „Iambres“ by bolo možné priradiť k faraónovi Mojžišovho úteku a ktoré k faraónovi exodu... Na druhej strane sú učenci, ktorí bez potvrdenia z iných zdrojov pokladajú za „ošemetné“ stanovovať poradie hyksóskych faraónov len na základe štylistických zmien v pečatiach⁷⁰ a pokladajú poradie (a skutočnú moc jednotlivých hyksóskych faraónov) za ešte viac otvorené... Môžeme teda konštatovať, že v súčasnosti vieme príliš málo o hyksóskych faraónoch, ich vláde a poradí, aby sme mohli vyvodzovať nejaké pevnejšie uzávery a identita mužov, „ktorí sa postavili Mojžišovi“ (2 Tim 3,8) zostáva (najmä v prípade „Iannesa“) otvorená...

Zaujímavá fonetická spojitosť mien „Iannes a Iambres“ s menami – ako sa zdá – neskorších hyksóskych faraónov však zostáva, najmä keď na základe vyššie uvádzaných dôvodov vidíme, že popis krajiny dobytej Jozuom oveľa lepšie sedí situácii na konci strednej doby bronzovej (ca. 1550 pred n. l.) ako koncu mladšej doby bronzovej (ca. 1200 pred n. l.). Taktiež je zaujímavé, že táto tradícia Iannesa a Iambresa sa objavuje u Pavla už v jej gréckej forme. Myslím si, že je teda možné – hoci v Biblii v jej dnešnej forme to nenachádzame – že mená faraóna exodu a faraóna Mojžišovho úteku boli židovskou tradíciou uchované pomerne dlhý čas, možno až do helenistického obdobia, keď mohli byť v tomto helenistickom prostredí pogrčtené. Ako sme videli, skutočnosti o Tell el-Jahudíji a postavení chrámu Jahveho v nej v 2. stor. pred n. l. a zmienka o Héliopolise v Septuaginte (preloženej po etapách v 3. a 2. stor. pred n. l.) ako o treťom mieste izraelitského útlaku by mohli naznačovať podrobnejšiu ústnu tradíciu, ako bola jej písomná forma ešte v tomto pomerne neskorom helenistickom období. Nemožno tiež vylúčiť možnosť, že ešte v helenistickom období mal biblický text určité podrobnosti, ktoré mohli byť

⁶⁹ *Ibid.*, 101-105.

⁷⁰ BOURRIAU, Druhá prechodná doba, 209.

neskôr spochybnené a vypustené. Nech je to akokoľvek, myslím si, že v každom prípade je možné, že mená Iannes a Iambres boli najprv tradované ako mená faraónov a až neskôr sa táto tradícia spochybnila a z faraónov sa stali čarodejnici faraónov, tradícia, ktorú nachádzame v neskoršom židovstve. Myslím si, že všetko, čo vieme o hyksóskych faraónoch Chajánovi (prípadne o faraónoch s menami podobnými „Iannesovi“) a Maaibrem, túto možnosť pripúšťa...

Záver

Ako som sa teda snažil načrtnúť, myslím si, že obdobie 2030 – 1600 pred n. l. ponúka pre pobyt Izraelitov v Egypte zaujímavé možnosti a pohľady. Myslím si, že sú mnohé ukazovatele, ktoré by mohli nasvedčovať pre exodus práve na konci tohto obdobia a myslím si, že je ich viac ako tých pre 13. stor. pred n. l. Z tohto dôvodu sa v súčasnosti osobne prikláňam pre datovanie exodusu/dobytia do rokov ca. 1600-1550 pred n. l. a pokladám tento čas datovania pre tieto udalosti za najreálnejší... Myslím si preto, že toto obdobie v Egypte je z hľadiska možného pobytu Izraelitov hodné ďalšieho skúmania, ktoré by azda mohlo osvetliť toto obdobie a jeho perspektívu ešte viac...

Bibliografia

- BEN-TOR, Daphna: Sequence and Chronology of Second Intermediate Period Royal-Name Scarabs, Based on Excavated Series from Egypt and the Levant. In: MAREE, Marcel (zostavil): *The Second Intermediate Period (Thirteenth-Seventeenth Dynasties), Current Research Future Prospects*, Orientalia Lovaniensia Analecta 192, Leuven – Paris – Walpole, MA : Peeters, 2010, 97-105.
- BIETAK, Manfred: Eine Stele des ältesten Königssohnes des Hyksos Chajan, *MDAIK* 37 (1981) 63-73 pl. 6.
- BOOTH, Charlotte: *The Hyksos Period in Egypt*, Buckinghamshire : Shire Publications Ltd, 2005.
- BOURRIAU, Janine: The Second Intermediate Period, c. 1650-1550 BC (v čestine „Druhá prechodná doba, asi 1650-1550 př. Kr.). In: SHAW, Ian (zostavil): *The Oxford History of Ancient Egypt*, New York : Oxford University Press, 2003 (first published in 2000, paperback edition 2002), 180. V češtine *Dějiny starověkého Egypta*, Brno: BB/art sro, 2004, 209-211.
- BUNIMOVITZ, Shlomo: On the Edge of Empires – Late Bronze Age 1500-1200 BCE. In: LEVY, T. E. (zostavil): *The Archaeology of Society in the Holy Land*, New York : Facts on File, 1995, 320-331.

- BUTZER, Karl W.: Demography. In BARD, Kathryn A. – SHUBERT, Steven Blake (zostavili), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*, London : Routledge, 1999, 250-252.
- CLINE, Eric H.: Rich beyond the Dreams of Avaris: Tell El-Dab'a and the Aegean World. A Guide for the Perplexed, *The Annual of the British School at Athens* 93 (1998) 199-219.
- DEVER, William G.: *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?*, Grand Rapids, MI – Cambridge, UK : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
- FINKELSTEIN, Israel – SILBERMAN, Neil Asher: *Objevování Bible. Svatá Písma Israele ve světle moderní archeologie*, Praha : Vyšehrad, 2007.
- GAL, Zvi: *Lower Galilee during the Iron Age*, Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 1992.
- GALIL, Gershon: The Jerahmeelites and the Negeb of Judah, *JANES* 28 (2001) 34-40.
- GOREN, Yuval – FINKELSTEIN, Israel – NA'AMAN, Nadav: *Inscribed in Clay: Provenance Study of the Amarna Tablets and other Ancient Near Eastern Texts. Emery and Clair Yass Publications in Archaeology*, Tel Aviv : Institute of Archaeology, Tel Aviv University, 2004.
- GRAJETZKI, Wolfram: *The Middle Kingdom of Ancient Egypt. History, Archaeology and Society*, London : Duckworth, 2006.
- GRIMAL, Nicolas-Christophe: *A History of Ancient Egypt*, Malden – Oxford – Melbourne – Berlin : Blackwell Publishing Ltd, 1992.
- HOFFMEIER, James K.: Some Thoughts on William G. Dever's 'Hyksos', *Egyptian Destructions, and the End of the Palestinian Middle Bronze Age*, *Levant* 22 (1990) 87.
- HOFFMEIER, James K.: *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, New York : Oxford University Press, 1999.
- HOFFMEIER, James K.: *Ancient Israel in Sinai*, New York : Oxford University Press, 2005.
- HOFFMEIER, James K.: Major Geographical Issues in the Accounts of the Exodus. The Pitfalls and Promises of Site Identification in Egypt. In: BLOCK, Daniel I. (zostavil): *Israel. Ancient Kingdom or Late Invention?*, Nashville : B&H Publishing Group, 2008, 97-129.
- KEMPINSKI, Aharon: Tel Masos. Its Importance in Relation to the Settlement of the Tribes of Israel in the Northern Negev, *Expedition Magazine* (Volume 20 No. 4 Summer 1978), Philadelphia : Penn Museum, University of Pennsylvania, 31.
- KEMPINSKI, Aharon – REICH, Ronny (editori): *The Architecture of Ancient Israel. From the Prehistoric to the Persian Periods*, Jerusalem : Israel Exploration Society, 1992.
- KENYON, Kathleen: Palestine in the Middle Bronze Age, In: *The Cambridge Ancient History, Volume 2, Part 1, The Middle East and the Aegean Region c. 1800 – 1380 BC*, Cambridge : Cambridge University Press, 2000, 92.
- KITCHEN, Kenneth A.: *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids : Eerdmans Publishing Co, 2003.
- LIPINSKI, Edward: *On the Skirts of Canaan in the Iron Age. Historical and Topographical Researches*, Leuven/Louvain : Peeters, 2006.
- LUTZ, R. Theodore: Phoenician Inscriptions from Tell el-Maskhuta. In: DAVIAU, P. M. Michèle – WEVER, John William – WEIGL, Michael (zostavili): *The World of*

- the Aramaeans III. Studies in Language and Literature in Honour of Paul-Eugène Dion*, Sheffield : Sheffield Academic Press, 2001, 190.
- MALAMAT, Abraham: Aspects of Tribal Societies in Mari and Israel. In: *XV^e Rencontre Assyriologique Internationale: La Civilisation de Mari. Les Congres et les Colloques de l'Universite de Liege, Volume 42. Liege : Universite de Liege, 1967*, 135.
- MENDENHALL, George E.: The Census Lists of Numbers 1 and 26, *JBL* 77 (1958) 52-66.
- MYNÁŘOVÁ, Jana: Druhé přechodné období. In: VLČKOVÁ, Petra Maříková - kolektiv (zostavili), *Hroby, hrobky a pohřebiště starých Egyptanů*, Praha : Libri, 2009, 213-214.
- NEGEV, Avraham – GIBSON, Shimon: *Archaeological Encyclopedia of the of the Holy Land*, New York – London : The Continuum Publishing Group Inc., 2005.
- NOVÁKOVÁ, Lucia: Egyptská terminológia. Mená vládcov a zemepisné názvy, *Historická revue* 2-3 (2008) 20-23.
- NOVÁKOVÁ, Nea – PECHA, Lukáš – RAHMAN, Furat: *Dějiny Mezopotámie*, Praha : Karolinum, Nakladatelství Univerzity Karlovy, 1998.
- RYHOLT, Kim S. B.: *The Political Situation in Egypt during the Second Intermediate Period c. 1800-1550 B.C.*, Copenhagen : Museum Tusulanum Press, 1997.
- SIVERTSEN, Barbara J.: *The Parting of the Sea. How Volcanoes, Earthquakes, and Plagues Shaped the Story of Exodus*, Princeton : Princeton University Press, 2009.
- TRIGGER, Bruce. G. – KEMP, Barry. J. – O'CONNOR, David – LLOYD, Alan B.: *Starověký Egypt. Dějiny společnosti*, Praha : Volvox Globator, 2004
- YASUR-LANDAU, Assaf – CLINE, Eric H. – PIERCE, George A.: Middle Bronze Age Settlement Patterns in the Western Galilee, Israel, *Journal of Field Archaeology* 33/1 (2008) 59-83.
- ZAMAROVSKÝ, Vojtech: *Bohovia a králi starého Egypta*, Bratislava : Mladé letá, 1986.

Osobná komunikácia (email)

BIETAK, Manfred: Österreichische Akademie der Wissenschaften (Austrian Academy of Sciences), Commission for Egypt and the Levant. E-mail: Manfred.Bietak@oeaw.ac.at

Webové stránky

BIETAK, Manfred: *Hyksos*, The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt (Citované 15. 11. 2010). Dostupné na: <http://www.mywire.com/a/Oxford-Encyclopedia-Ancient-Egypt/Hyksos/9472112/>

BIETAK, Manfred: Tell el-Dab'a (Citované 15.11.2010) Dostupné na: http://www.auaris.at/html/history_en.html

Skratky

ANET PRITCHARD, James B. (ed.): *Ancient Near East Texts Relating to the Old Testament*. Princeton, NJ : Princeton University Press, 3rd edition, 1969.

JANES *Journal of the Ancient Near Eastern Society*

JBL Journal of Biblical Literature

MDAIK Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo.

Zhrnutie

Z porovnania biblických ukazovateľov ohľadne Kanaánu času Dobytia s mimo-biblickými údajmi (neprítomnosť Egyptanov v krajine, Amorejci ako dominantný prvok, silno opevnené mestá, rozloženie rôznych centier moci v krajine, charakter všeobecného zničenia) sa domnievam, že Exodus nastal okolo r. 1550 pred n. l. Keď sa pozrieme na tento čas v Egypte, mestom Ramzes by mohol byť hyksósky „Avaris“ (len s „katachronistickým“ menom) a mestom Pitom *Tell er-Retabeh* alebo *Tell el-Maschúta* vo Wadi Tumilat. Toto wadi bolo v tomto a skoršom čase ideálnym miestom pre polo-kočovné obyvateľstvo. Zaujímavými sú taktiež niektoré súdobé nálezy z *Tell el-Maschúty*. Osídlenia wadi boli možno opustené z tajomných dôvodov skôr ako zvyšok hyksóskych sídiel. S exodom súvisiaci faraóni by mohli byť hyksóski „Chaján“ a „Maaibre“, ktorí vykazujú určitú podobnosť s „Iannesom a Iambresom“ (2 Tim 3,8).

Summary

From comparing the biblical indications on Canaan of the Conquest with the extra-biblical data (the absence of the Egyptians in the country, the Amorites as the dominant element, heavily fortified towns, the distribution of the various power centres in the country, the character of general destruction) I believe the Exodus happened in ca. 1550 BCE. By looking at this time in Egypt, the city of Ramzes could be the Hyksos „Avaris“ (only having a „katachronistic“ name) and the city of Pithom *Tell er-Retabeh* or *Tell el-Maskhuta* in the Wadi Tumilat. The wadi at that time and earlier was an ideal place for the semi-nomadic population. Also some contemporaneous finds from *Tell el-Maskhuta* are interesting. The wadi's sites may have been abandoned earlier for mysterious reasons than the rest of the Hyksos sites. The Exodus-related pharaohs could be the Hyksos „Khayan“ and „Maaibre“, having some similarities to „Iannes and Iambres“ (2 Tim 3,8).

Lubomír Podhorský
 Studenohorská 61
 841 03 Bratislava
 light.rays.through.the.forest@gmail.com

Reflexia o povolání a vyvolení v Knihe Exodus

Dominik Berberich

Úvod

Pri čítaní Knihy Exodus možno sledovať, ako sú pojmy „povolanie“ a „vyvolenie“ vyjadrené rôznymi spôsobmi. Táto reflexia využíva verše Knihy Exodus, kde sa hovorí o týchto dvoch pojmoch v súvislosti s povolaním Mojžiša, vyvolením izraelského ľudu a pod. V biblických textoch sú si pojmy povolanie a vyvolenie obsahovo blízke¹.

1. Povolanie a vyvolenie – význam a obsah pojmov

Na povolanie a vyvolenie sa možno dívať z rôznych hľadísk. Prv než sa táto reflexia bude zaoberať povolaním a vyvolením v Knihe Exodus, možno spomenúť všeobecnú charakteristiku týchto dvoch skutočností. Podľa J. Guilleta je povolanie „výzva, ktorou sa Boh obracia na toho človeka, ktorého si on vybral a ktorého určuje na nejaké osobitné dielo vo svojom zámere spásy

¹ Porov. pohľad Jeana Geerta de Fraine, ktorý v tejto súvislosti píše: „V Biblii tieto dva pojmy «povolanie» a «vyvolenie» sú prakticky ekvivalentné. Známy *logion* z Mt 22, 14: «Lebo mnoho je povolaných, ale málo vyvolených» znamená, že ponuka Božskej milosti, naplnená prostredníctvom povolania, vyžaduje veľkodušné prijatie, «aktívnu» odpoveď (Mt 23, 3). «Nie každý, kto mi hovorí: »Pane, Pane,« vojde do nebeského kráľovstva, ale iba ten, kto plní vôľu môjho Otca, ktorý je na nebesiach» (Mt 7, 21; porov. Mt 12, 50. «Lebo každý, kto plní vôľu môjho Otca, ktorý je na nebesiach, je môj brat i sestra i matka»). Tak prostredníctvom pokorného a poslušného prijatia povolania, Boh naplňa definitívne «vyvolenie» (porov. Mt 24, 31 ohľadne posledného súdu).“ De FRAINE, Jean-Geert: *De Bijbel over roeping en uitverkiezing*, J. J. Romen & Zonen, Roermond en Maaseik, *Vocazione ed elezione nella Bibbia*, Traduzione di Benedettine di s. Maria di Rosano. Bari : Edizioni Paoline, 1968², 7).

a v osude svojho ľudu.² Pojem vyvolenia tento autor charakterizuje nasledovne: „Skúsenosť vyvolenia značí prežívať osud, odlišný od osudu iných národov, žiť v osobitnom postavení, ktoré nie je výsledkom slepeho zoskupenia okolností alebo série ľudských úspechov, ale vychádza zo slobodnej a zvrchovanej iniciatívy Jahveho.“³

Už tieto dve charakteristiky poukazujú na to, že obidva pojmy (povolanie a vyvolenie) poukazujú na nekonečnú Božiu lásku k človeku. Ďalšie časti tejto reflexie sa sústreďujú na tieto dva pojmy v kontexte Knihy Exodus.

2. Povolanie v Knihe Exodus

Jednou z významných tém Knihy Exodus je aj téma Mojžišovho povolania. Toto povolanie, resp. Mojžišov postoj voči tomuto Božiemu volaniu, je charakterizované určitým Mojžišovým váhaním uskutočniť Božie výzvy, pričom toto váhanie sa dá vyjadriť v štyroch Mojžišových námietkach⁴. Tieto námietky možno vidieť v nasledovných častiach: Ex 3,1-12; 3,13-22; 4,1-9; 4,10-17 a dajú sa zhrnúť nasledovne⁵:

1. Mojžiš sa bráni Božiemu poslianiu („Kto som ja, aby som šiel k faraónovi...?!“ Ex 3,11).

2. Druhá Mojžišova námietka spočíva v tom, že mu ľud neuverí, že hovorí v Božom mene, a tak sa pýta na meno „tajomného hlasu“ („Mojžiš povedal Bohu: ‘Ja pôjdem k Izraelitom a poviem im: »Boh vašich otcov ma poslal k vám.« Oni sa budú pýtať: »Aké je jeho meno?« A čo im odpoviem?’“)

3. Na tretiu Mojžišovú námietku, že mu ľud nebude veriť, Boh odpovedá tromi znameniami, ktoré hovoria o jeho Božskej sile, s ktorou Mojžiš môže v budúcnosti počítať (Ex 4,1-9).

4. Na štvrtú Mojžišovú námietku, že nie je „výrečným mužom“, reaguje Boh slovami: „A kto dáva človeku ústa, alebo kto ho robí nemým, alebo hluchým, vidiacim alebo slepým? Azda nie ja, Pán?“ (Ex 4,11). Mojžiš však

² GUILLET, Jacques: Povolanie. In LÉON-DUFOUR, X. (zredigoval) *Slovník biblickej teológie*. Trnava : DOBRÁ KNIHA, 2003, 633.

³ GUILLET, Jacques: Vyvolenie. In LÉON-DUFOUR, X. (zredigoval) *Slovník biblickej teológie*. Trnava : DOBRÁ KNIHA, 2003, 980-981.

⁴ Porov. BROWN, Raymond E. – FITZMYER, Joseph A. – MURPHY, Roland E. (eds.): *The New Jerome Biblical Commentary*. London : GEOFFREY CHAPMAN, Student edition 1993, 46-47.

⁵ Porov. BROWN – FITZMYER – MURPHY (eds.): *The New Jerome Biblical Commentary*, 46-47.

žiada Boha, aby poslal niekoho iného namiesto neho. Božia odpoveď je rozhodná: „Tu sa Pán nahneval na Mojžiša a povedal: ‘Či nie je tvoj brat Áron, levita?! (...) On bude namiesto teba hovoriť ľudu...’ (Ex 4,14-17)

V spomínaných Mojžišových postojoch možno vidieť štruktúru akéhokoľvek Božieho povolania, ktorým Boh volá ľudí aj dnes. Gaetano Minuta hovorí o povolání nasledovne: „Povolanie je uvedomenie si Božej lásky na psychologickú aj «fyzickú» úroveň. Ten povolaný je šťastlivec: ale potrebuje odvahu pustiť sa do dobrodružstva, ktoré už nie je len v jeho rukách.“⁶ Fenomén povolania je sociálnym – spoločenským faktom (je tu zreteľný význam toho, že povolaný odpovedá Bohu a sú tu zreteľné plody, ktoré z toho následne pochádzajú)⁷. Minuta napokon zhrňa, že ide o

1. uvedomenie si lásky;
2. odvahu odpovedať;
3. spoločenský fenomén⁸.

Paralela medzi povolaním u Mojžiša a povolaním, ako ho opisuje G. Minuta je zrejماً:

Povolanie vo všeobecnosti a jeho súčasné ponímanie	Mojžišovo povolanie
človek si uvedomí Božiu lásku na psychologickú a „fyzickú“ úroveň	Mojžiš si uvedomuje Božiu pozornosť a lásku na „psychologickej a fyzickej“ úrovni (Porov. Ex 3,1-6)
odvaha odpovedať na povolanie	Mojžiš sa zdráha, no Boh ho robí schopným odpovedať na Božiu výzvu (Porov. Ex 3,7-12; Ex 4,1-17)
povolanie - spoločenský fenomén	Mojžišova vernosť Božiemu povolaniu má dôsledky pre celý izraelský ľud a spoločenstvo (Porov. Ex 19–40)

V Knihe Exodus sa hovorí o povolání ešte na ďalších miestach, hoci nie vždy v súvislosti s povolaním Mojžiša, ale aj s povolaním iných ľudí k nejakým úlohám, ktoré im určil Boh, Ex 31,1-5:

⁶ MINUTA, Gaetano: Osobná komunikácia (e-mail). 2010-09-10. E-mail: tanino.minuta@focolare.sk.

⁷ Porov. MINUTA, Osobná komunikácia (e-mail). 2010-09-10.

⁸ Porov. MINUTA, Osobná komunikácia (e-mail). 2010-09-10.

Potom Pán hovoril Mojžišovi: „Hľad', ja som po mene povolal Beseléla, syna Uriho, syna Hurovho z Júdovho kmeňa, a naplnil som ho Božím duchom, zmyslom pre umenie, dôvtipom a zručnosťou pre každú prácu, aby zhotovil plány a aby ich uskutočnil v zlate, v striebre a medi, aby brúsil kamene na osadzovanie, vyrezával drevo a vôbec prevádzal všetky práce.

Ex 33,17:

Tu Pán povedal Mojžišovi: ‘Aj toto, o čo si prosil, urobím, lebo ty si našiel milosť v mojich očiach a ja ťa poznám podľa mena!’

Ex 35,30-35:

Potom Mojžiš hovoril Izraelitom: ‘Hľad'te, Pán po mene povolal Beseléla, syna Uriho, syna Hurovho, z Júdovho kmeňa, a naplnil ho Božím duchom, zmyslom pre umenie, dôvtipom, vedomosťou a zručnosťou na každú prácu, aby vypracoval plány a uskutočnil ich v zlate, striebre a medi, (...).’ Dal mu však aj vlohy poučovať iných, jemu a Achisamechovmu synovi Óliabovi z Danovho kmeňa. Naplnil ich zmyslom pre umenie...

3. Vyvolenie v Knihe Exodus

Predmetom Božieho vyvolenia je podľa Knihy Exodus predovšetkým izraelský ľud a toto vyvolenie má v sebe niekoľko rôznych aspektov. Napríklad v Ex 2,25 sa hovorí o tom, ako sa Boh „ujal“ Izraelitom: „A Boh zhladal na Izraelitov a ujal sa ich.“ Približne o dve kapitoly ďalej Boh vyjadruje svoje vyvolenie Izraela ako blízky vzťah k prvorodenému synovi: „Potom povieš faraónovi: Toto hovorí Pán: »Izrael je môj prvorodený syn.«“ (Ex 4,22). V kapitole 6 je vyvolenie Bohom vyjadrené takto: „Vezmem si vás za svoj ľud a budem vašim Bohom a vy poznáte, že ja, Pán, som váš Boh, ktorý vás vyviedol spod jarma egyptských robôt“ (Ex 6,7). Božiu starostlivosť o ľud vidno aj v nasledujúcich veršoch, v ktorých Boh oznamuje faraónovi, že bude chrániť svoj ľud: „S krajom Gessen však, kde býva môj ľud, urobím v tom istom čase výnimku, takže tam nebude nijakých múch, aby si zvedel, že na zemi som Pánom ja. Urobím rozdiel medzi mojím a tvojím ľudom. Zajtra sa stane toto znamenie!“ (Ex 8,18-19). Podobne je to aj v prípade dobytky (9,4), ľadovca (9,26), svetla (10,23) a smrti prvorodených (11,7).

Zvláštnou kategóriou „vyvolenia“ je zasvätenie prvorodených: „Pán povedal Mojžišovi: „Zasväť mi všetko prvorodené, čo u Izraelitov otvára

materské lono, či už u lidí alebo u dobytká! To bude moje.“ (Ex 13,1-2; porov. tiež 13,11-16).

Ďalšie vyjadrenia Knihy Exodus sa opäť vracajú k vyvoleniu ľudu, napríklad v Ex 15,16 sa hovorí, ako si Boh ľud „prisvojil“: „Tak prechádzal tvoj ľud, Pane, tak prechádzal ľud, ktorý si si prisvojil.“ V Ex 19,3-6 sa nachádza pravdepodobne najúplnejšie vyjadrenie o vyvolení v rámci Knihy Exodus:

Potom Mojžiš vystúpil k Bohu. Tu Pán na neho zavola z vrchu: „Toto povieš Jakubovmu domu a zvestuješ Izraelitom: »Vy sami ste videli, čo som urobil Egypťanom a ako som vás niesol na orľích krídlach a priviedol sem k sebe. Ak teraz budete poslúchať môj hlas a ak zachováte moju zmluvu, tak mi budete medzi všetkými národmi zvláštnym majetkom – veď mne patrí celá zem – a budete mi kráľovským kňazstvom a svätým národom!« Toto sú slová, ktoré máš predniesť Izraelitom.“

Doteraz boli spomenuté citáty, kde sa hovorí o starostlivosti Boha o svoj ľud. V Knihe Exodus sa však nachádza aj usmernenie pre členov vyvoleného ľudu, podľa ktorého sa majú riadiť vo vzťahu k príslušníkom iných národov: „Nebudeš utláčať cudzinca; sami viete, ako mu to padne, veď aj vy ste boli cudzincami v egyptskej krajine!“ (Ex 23,9). Boh teda miluje všetky národy a tento postoj úcty voči príslušníkom iných národov dáva Boh ako príkaz členom vyvoleného ľudu.

Ďalšie vyjadrenie o vyvolených Izraelitoch sa nachádza v Ex 24,9-11:

Potom Mojžiš, Áron, Nadab, Abiu a sedemdesiat starších z Izraela vystúpili hore a tu videli Izraelovho Boha. Pod jeho nohami bolo čosi ako plocha zo zafirových dlaždíc a lesklo sa to ako samo nebo. A on nevystrel ruku proti vyvoleným Izraelitom. Mohli hľadiť na Boha. Potom jedli a pili (z obetovaného).

Zvláštny vzťah Boha a jeho ľudu charakterizuje aj Božia prítomnosť uprostred svojho ľudu, Ex 29,43-46:

Tam sa budem zjavovať Izraelovým synom a miesto sa posväti mojou slávou. Stan zjavenia a oltár posvätiť ja. Aj Árona a jeho synov ja posvätiť, aby mi slúžili ako kňazi. Budem bývať uprostred Izraelitov a budem ich Bohom. A spoznajú, že ja, Pán, som ich Boh, ktorý ich vyviedol z egyptskej krajiny, aby som býval uprostred nich – ja, Pán, ich Boh.

Božie vyvolenie ľudu potvrdzuje aj nasledujúci Mojžišov dialóg s Bohom, Ex 33,15-16:

Tu on odpovedal jemu: 'Ak nepôjdeš s nami osobne, ani nás nevyvádzať odtiaľto! A po čom poznám, že som našiel milosť v твоjich očiach, ja a tvoj ľud, ak nie po tom, že pôjdeš s nami a my, ja a tvoj ľud, budeme tým vyznačení pred všetkými národmi, čo sú na zemskom povrchu?'

4. Kniha Exodus a postava Mojžiša

Postava Mojžiša v sebe neobsahuje len jeho osobné dejiny, ale jeho život je zároveň životom izraelského ľudu⁹. Mojžišova osoba sa vyznačuje výnimočnými vlastnosťami, ale skutočnú veľkosť jej dáva Boh, ktorý Mojžiša sprevádza a usmerňuje, a tak možno hovoriť o špecifickom charaktere Mojžišovho povolania: „Z dôvodu priamych vzťahov s Bohom (Nm 12,8: «Ja sa s ním rozprávam od úst k ústam, otvorene a nie v hádankách»), Mojžiš ostal v židovsko-kresťanskej tradícii ako «povoláný» par excellence.“¹⁰

Mojžišov vzťah k Bohu v sebe zahŕňa prekvapenie, váhanie, poslušnosť, pokoru, ale aj rozhodnosť v plnení Božích príkazov. Mojžiš teda dôsledne odpovedal na Božie povolanie. Ľud, ktorý Boh zveril Mojžišovi, bol vyvoleným Božím ľuďom, ktorý však nebol vždy verný tomuto svojmu vyvoleniu. Boh však ostáva vždy verný a to ostáva nádejou pre ľudí všetkých čias (porov. Jer 30,18-22; Rim 11,29; 2 Tim 2,13).

Záver

Kniha Exodus svedčí o Božej láske a možno to vidieť v povolaní Mojžiša a iných ľudí a tiež v Božom vyvolení izraelského ľudu. Božie povolanie a vyvolenie je prejavom jeho osobnej lásky k ľudu a ku každému

⁹ Porov. NOBILE, Marco: *Teologia dell' Antico Testamento*, Leumann (Torino) : Editrice Elle Di Ci, 1998, 207. Marco Nobile to vyjadruje takto: „Pri postupnom čítaní príbehu Genesis – 2 Kr, porozumieme hlbšie programový charakter tohto ontologického opisu pôvodu: 'Boh stvoril človeka na svoj obraz a podobu'. Mojžišova postava nám umožňuje pochopiť, čo znamená byť v Božej prítomnosti, zoči-voči nemu, ako pred zrkadlom, v ktorom je možné vidieť vlastný pôvod: Mojžiš rozprával tvárou v tvár s Bohom. Epopeja tohto hrdinu, ktorá je zároveň epopejou Izraela, 'kráľovského kňazstva a svätého národa' (Ex 19,6), je zosobnením a personifikáciou hodnôt patriacich do prvotného projektu 'bytia na Boží obraz', t.j. víťazstvo nad chaosom otroctva, nad urážkou ľudskej dôstojnosti, obrana slobody vpísanej do plánu, ktorý má Boh s človekom a jeho nepotlačiteľná schopnosť realizovať seba samého, ako človeka a ako ľud.“ (NOBILE, *Teologia dell' Antico Testamento*, 207).

¹⁰ FRAINE, *De Bijbel*, 25.

človeku. Povolanie a vyvolenie však v sebe obsahuje aj záväzok ľudu a človeka odpovedať na Božie výzvy. Napriek tomu, že človek nie je vždy verný svojmu povolaniu a vyvoleniu, Boh je verný, a tak vedie svoj ľud dejinami.

Zhrnutie

Reflexia sa zameriava na dva dôležité biblické koncepty: povolanie a vyvolenie. Prvá časť reflexie je zameraná na význam a obsah týchto dvoch pojmov. Druhá kapitola sa venuje povolaniu v Knihe Exodus. Ďalšia kapitola je venovaná vyvoleniu v Knihe Exodus. Posledná časť obsahuje stručnú poznámku o osobnosti Mojžiša. Reflexia zdôrazňuje hlavný význam povolania a vyvolenia: Božiu lásku ku každému.

Summary

The reflection focuses on two important biblical concepts: vocation and election. The first part of the reflection concentrates on the significance and content of the two concepts. The second chapter examines the vocation in the Book of Exodus. The next chapter is dedicated to the election in the Book of Exodus. The last part includes a brief note about the personality of Moses. The reflection underlines the main meaning of vocation and election: God's love to everyone.

Dominik Berberich
Katedra histórie a biblických vied
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Hlavná 89
Košice 04121
e-mail: dominik.berberich@gmail.com

Abstrakty

Biblica (2010)¹

(č. 1) 1-23: **N. Na'aman: «The Israelite-Judahite Struggle for the Patrimony of Ancient Israel».** Pomenovanie Izrael slúži v Biblii na označenie Zjednoteného kráľovstva, Severného kráľovstva a aj Judského kráľovstva. Na'aman pokladá za jeho prvotný designát teritórium Severného kráľovstva, ktorého kultúrne dedičstvo bolo prevzaté južným susedom za vlády kráľa Joziáša. Analógiu tu vidí v preberaní kultúrneho dedičstva Mezopotámie a Babylonu asýrskymi panovníkmi od čias kráľa Tukultina-Ninurta I..

24-49: **D. Hunn: «Pleasing God or Pleasing People? Defending the Gospel in Galatians 1–2».** V Gal 1,13-2,21 Pavol dokazuje, že jeho evanjelium pochádza priamo od Boha. Hunn sa stavia kriticky voči názorom, ktoré pokladajú túto stať za apológiu Pavlovho apoštolského poslania. Božský pôvod jeho evanjelia vychádza z jeho životnej konverzie, keď už sa neusiluje zapáčiť sa ľuďom, ale Bohu (porov. 1,10).

51-65: **J. L'Hour: «Ré'shît et b^ré'shît encore et toujours».** Článok vychádza zo štúdie W. Oswalda *Das Erstlingswerk Gottes* (ZAW 120/2008) a definuje štyri sémantické polia výrazu *ré'shît* (v SZ 51-krát): význam časový („počiatok“, 10-krát); kultický („prvotina“, 22-krát); profánny („prvotný produkt“, 13-krát); metaforický („najlepší, prvý“, 5-krát). Použitie slova *ré'shît* v Gn 1,1 nepovažuje za jednoznačný naratívny element, ale skôr za „kerygmu“ či „proklamáciu“, ktorá má otvoriť veľký príbeh stvorenia a celú Tóru.

66-76: **A. B. Strawn: «Jonah's Sailors and Their Lot Casting: A Rhetorical-Critical Observation».** Opis, ako pohania hádžu lós, aby poznali vôľu nebies, nie je v SZ obvyklý. Námorníci v Knihe Jonáš vykonávajú izraelský rituálny úkon a z rétorického hľadiska korešpondujú s Ninivčanmi, schopnými ihneď rozpoznať Boží súd a kajať sa. V oboch prípadoch sú cudzinci predstavení ako zbožní v kontraste so zdráhajúcim sa prorokom.

77-90: **G. Goswell: «The Fate and Future of Zerubbabel in the Prophecy of Haggai».** Záverečné proroctvo Aggea často pokladá za kráľovský prísľub, v ktorom je judský námestník Zorobábel vykreslený ako kráľ-mesiáš. Goswell spochybňuje takúto interpretáciu a odmieta dvojité vodcovstvo Zorobábela a veľkňaza Jozue. Metafora „pečate“ v 2,23 nemusí byť chápaná ako kráľovská hodnosť. Navyše Zorobábel nie je

¹ Prístupné na <http://www.bsw.org/Biblica/Vol-90-2009/> (20.12.2010). Všetky ročníky časopisu sú dostupné v knižnici Kňazského seminára sv. Františka Xaverského v Badíne.

v Agg označený ako Dávidov potomok. V centre záujmu proroka je chrám a upevnenie Božieho kráľovstva.

91-102: **G. Klingbeil – Ch. J. Klingbeil: «‘Eyes to Hear’: Nehemiah 1,6 from a Pragmatics and Ritual Theory Perspective».** Dvojica autorov skúma zvláštne slovné spojenie *וְעֵינֶיךָ פְּתוּחוֹת לְשִׁמְעַ* „tvoje oči otvorené, aby si počul“ (Neh 1,6) z hľadiska sociálno-pragmatickej lingvistiky a rituálnej teórie. Za najpravdepodobnejšie riešenie pokladajú úmysel prednášateľa upútať pozornosť poslucháčov týmto nezvyčajným slovným spojením.

103-111: **J. Swetnam: «The Crux at Hebrews 2,9 in Its Context».** Autor príspevku sa zamýšľa nad veršom: ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσῃται θανάτου (Hebr 2,9) v kontexte celej druhej kapitoly. Ježiš zomrel fyzicky raz na kríži, aby mohol opakovane umierať v pohľade (βλέπομεν) tých, ktorí v neho uverili a aby ich vyslobodil zo smrti. Ježišova nebeská obeta v Hebr 2,8b-9 korešponduje s jeho pozemskou obetou v Hebr 2,14-16. Podobne ako aj jeho nebeský veľkňazský úrad v Hebr 2,10-12 nachádza paralelu v jeho pozemskej veľkňazskej funkcii v Hebr 2,17-18.

(č. 2) 161-186: **G. Van Oyen: «The Vulnerable Authority of the Author of the Gospel of Mark. Re-Reading the Paradoxes».** Ježišove paradoxy o strate a nájdení svojho života (Mk 8,35) a o ambícii byť prvým a slúžiť všetkým (Mk 9,35; 10,43-44) ilustrujú podľa Van Oyena samotnú podstatu Markovho evanjelia. Nie sú len Ježišovou predpoveďou či anticipáciou na diele smrti a zmŕtvychvstania, ale hlavne predstavujú aktualizáciu tohto tajomstva pre Kristových nasledovníkov, ktorí si podobne ako ich majster majú zvoliť cestu služby a pokory.

187-209: **B. Estrada: «The Last Beatitude. Joy in Suffering».** Autor článku analyzuje posledné blahoslavenstvo (Mt 5,11-12 a Lk 6,22-23) z textového hľadiska. Porovnáva jeho formuláciu a obsah s podobnými výrokmami o prenasledovaných v medzitestamentálnej a rabínskej literatúre a prichádza k záveru, že ide o originálny motív a pravdepodobne tu stretávame autentickú Ježišovu výpoveď. Osobitnú paralelu s týmto blahoslavenstvom vytvára 1 Pt, ktorý viackrát zdôrazňuje radosť z utrpenia pre Kristovo meno.

210-240: **P. Fabien: «La conversion de Simon le magicien (Ac 8,4-25)».** Spomedzi prvých samaritánskych konvertitov je menovaný čarodejník Šimon (Sk 8,9). Fabien kladie otázku, či skutočne išlo o osobné obrátenie a prijatie kresťanstva. Šimon je totiž opísaný tragikomickým štýlom a pripomína literárnu postavu kapitána Matamora, chvastúňa z Plautových diel. Nakoľko je jeho kajúca prosba skutočným obrátením srdca, je stále otvorenou otázkou.

241-255: **Th. Booij: «Psalms 120–136: Songs for a Great Festival».** Žalmy 120-134 s nadpisom *שִׁיר הַמַּעְלֹלֹת* tvoria funkčnú jednotu a podľa skorej rabínskej tradície boli spievané na sviatok stánkov Sukkot. Booij v svojom príspevku poukazuje na ich spojitosť so žalmami 135 a 136, t.j. veľkým hallelom spievaným počas Pesachu. Navrhuje vidieť v nich liturgické vyvrcholenie púte – výstupu do chrámu v poexilovom období.

256-268: **M. Leuchter: «‘Why Tarry The Wheels of his Chariot?’ (Judg 5,28): Canaanite Chariots and Echoes of Egypt in the Song of Deborah».** Deborahina pieseň sa radí medzi najstaršie poetické texty SZ. Leuchterova štúdia skúma historický kontext zmienky o vozoch v Sdc 5,28. Za hlavnú paralelu pokladá svedectvo Merneptahovej stély o mocenskej pozícii Egypta a jeho vojenskej taktike. Poeta na pozadí spomienok na

egyptské ťaženie opisuje kultúrny boj raného Izraela s kanánskym obyvateľstvom v 12. storočí.

269-274: **S. Bar: «The Oak of Weeping».** Rebekina dojka Debora bola pochovaná pod dub nazvaný אֵלֶּון בְּכֹרֶת (Gn 35,8). Schaul Bar odmieta tvrdenie, že tento „dub náreku“ má spojitosť s kultom mŕtvych či stromov. Usudzuje, že Debora mohla byť plačkou a jej nízke postavenie v Jakubovej rodine neumožňovalo pochovať ju v rodinnej hrobke.

275-284: **J. Cook: «Are the Additions in LXX Job 2,9a-e to be deemed as the Old Greek text?».** Grécka verzia Knihy Jób v LXX je rozsahom kratšia a stručnejšia než hebrejská verzia MT. Výnimkou sú však dodatočné verše 2,9a-e a 42,17b-e. Cook podáva kontextuálnu a lexikálnu analýzu piatich dodatočných podveršov 2,9 a prijíma záver, že pochádzajú od prekladateľa starogréckej verzie.

Jaroslav Mudroň SJ