



Obsah

Štúdie

Adriana ALEXYOVÁ
Vývoj koncepcie božstva v Izraeli v predexilovom období 91-125

Massimo PAZZINI OFM
Ktorým jazykom hovoril Ježiš? 126-140

Marcela ANDOKOVÁ
Postava Dávida kajúcnika vo vybraných patristických
komentároch k Ž 51(50) 141-154

Róber HORKA
Význam a interpretácia žalmových nadpisov v Augustínovom
Komentári k žalmom Enarrationes in Psalmos 155-177

Helena PANCZOVÁ
Grécke tranzitívne slovesá používané intranzitívne
a lingvistický výklad niektorých pasívnych aoristov
v Evanjeliu podľa Marka (ἐσχίσθη 15,38; συνήχθησαν 2,2;
ἠγέρθη 16,6; μετεμορφώθη 9,2) 178-197

Poznámky

Abstrakty a recenzie 198-212

Oznamy 213-219





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

Ročník V (2013), číslo 2

Vydáva Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, IČO 0039786510.

Šéfredaktor: Blažej ŠTRBA (Badín)

Redakčná rada: Jaroslav BROŽ (Praha, CZ) – Peter DUBOVSKÝ SJ (Roma, I) – Pavol FARKAŠ (Nitra) – Juraj FENÍK (Košice) – Sr. Júlia Daniela ISKROVÁ OP (Ružomberok) – Róbert JÁGER (Prešov) – Jozef JANKOVIČ (Bratislava) – Róbert LAPKO (Košice) – Libor MAREK (Roma, I) – Milan SOVA (Bratislava) – Peter ŠOLTÉS (Oestrich-Winkel, D) – Jozef TIŇO (Bratislava) – František TRSTENSKÝ (Spišské Podhradie) – Pavel VILHAN (Badín) – Sr. Gabriela Ivana VLKOVÁ OP (Olomouc, CZ)

Za lektorovanie všetkých článkov zodpovedá redakčná rada.

Výkonný redaktor: Martina Korytiaková

Jazyková úprava: Elena Slaná

Obálka: Michal Martinka

Na príprave publikácie sa podieľali aj Róbert Horka, Branislav Kluska, Miloš Lichner SJ, Mária Mihulcová a Július Pavelčík.

Príspevky v slovenčine alebo češtine, alebo knihy na recenziu prosíme adresovať na jednu z adries: Redakcia *Studia Biblica Slovaca*, Banská 28, 976 32 Badín (Slovakia), tel.: (00421) 048/418 26 02, redakcia@biblica.sk, www.biblica.sk,

František Trstenský, Teologický inštitút, Spišská Kapitula 6, 053 04 Spišské Podhradie (Slovakia), tel.: (00421) 053/419 41 80, f.trstensky@gmail.com.

Príspevky sa požadujú v elektronickej podobe (najlepšie pripojeným dokumentom e-mailu), podľa možnosti v textovom editore Microsoft Word (formát A4, typ písma Times New Roman, riadkovanie 1,5). Ak sú používané iné fonty písma pre hebrejštinu a gréčtinu ako v programe BibleWorks, tak upresniť aké, prípadne preposlať používaný font spolu s príspevkom. Príspevok typu štúdia, poznámka alebo reflexia musí byť doplnený zhrnutím nie dlhším ako 150 slov a jeho anglickou verzou, anglickým názvom príspevku, max. piatimi kľúčovými slovami v slovenčine a angličtine, zoznamom bibliografie podľa bibliografického štýlu a kontaktom na autora príspevku. Nevyžiadané rukopisy sa nevracajú. Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok a vykonať potrebnú jazykovú a štylistickú úpravu prijatých príspevkov. Viac na www.biblica.sk.

Objednávky môžete posilať na mailovú adresu vydavateľa (kniznica@frcth.uniba.sk), redakcie (redakcia@biblica.sk) alebo knižnice Kňazského seminára sv. Františka Xaverského v Badíne (kniznica@xaver.sk).

Bankové konto: 4016292755/7500, IBAN: SK19 7500 0000 0040 1629 2755

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

Studia Biblica Slovaca

Printed in Slovakia. Vychádza dvakrát do roka.

Cena: 6 €

ISSN 1338-0141

EV 3744/09

Contents

Treaties

Adriana ALEXYOVÁ

The Development of the Concept of Deity in the Pre-Exilic Israel 91-125

Massimo PAZZINI OFM

Which language did Jesus speak? 126-140

Marcela ANDOKOVÁ

The Figure of David the Penitent in Selected Patristic Commentaries on Psalm 51 141-154

Róber HORKA

Meaning and Interpretation of Psalm titles in Augustine's Commentary on Psalms Enarrationes in Psalmos 155-177

Helena PANCZOVÁ

Greek transitive verbs used intransitively and linguistic interpretation of some passive aorists in the Gospel according to Mark (ἐσχίσθη 15,38; συνήχθησαν 2,2; ἠγέρθη 16,6; μετεμορφώθη 9,2) 178-197

Notes

Abstracts and reviews 198-212

Communications and references 213-219



Vývoj koncepcie božstva v Izraeli v predexilovom období

Adriana Alexyová

Úvod

Odpoveď na otázku, ako sa vyvíjal pohľad Izraela na svoje božstvo v predexilovom období, budeme hľadať vo výsledkoch výskumu súčasných biblistov, ktorí využívajú výsledky bádania aj v iných vedných odboroch (napr. v religionistike, archeológii a starovekých filológiách), a to najmä Marka S. Smitha, profesora na New York University. Príspevok má charakter diachrónnej prehľadovej štúdie a jeho cieľom je ponúknuť stručný teologicko-dejinný kontext pre exegézu biblických textov.

Pre lepšie uvedenie do témy rozšírime oblasť nášho pozorovania v čase i priestore. Po úvodnej definícii pojmu „božstvo“ v prvej kapitole začneme v druhej kapitole už v LB, a to v Ugarite. Ukážeme súvis medzi ugar. náboženstvom a náboženstvom Izraela a stručne charakterizujeme ugar. koncepciu božstva podľa M. S. Smitha pomocou štvorstupňovej matrice panteónu. V tretej kapitole prejdeme do Kanaánu IA a predstavíme protoizraelské náboženstvo ako „kanaánske dedičstvo“, spolu s charakteristikami božstiev Izraelových susedov. V štvrtej kapitole napokon sústredíme pozornosť na predexilový Izrael. Charakterizujeme božstvá Ela a JHWH a uvedieme vzťah JHWH k rôznym božstvám, ktoré sa v Izraeli uctievali. Nakoniec podáme, ako sa menila štvorstupňová hierarchia izraelského panteónu v jednotlivých historických fázach.

Hoci výrazy „monoteizmus“ a „polyteizmus“ podľa M. S. Smitha postdatujú bibl. diela a v súčasnosti sa diskutuje o tom, či sa vôbec má po nich siahajúť, budeme ich používať ako pomocné pojmy pre uctievanie buď jedného božstva (monoteizmus), alebo viacerých božstiev (polyteizmus)¹. To, ako sa

¹ Málo ľudí na SBV by totiž rozumelo otázke: „Ste monoteista alebo polyteista?“ Mnohí by však rozumeli, čo znamená uctievať viac ako jedno božstvo, keďže tento druh

menilo vnímanie božstva, začneme skúmať s vedomím, že tieto výrazy majú svoje obmedzenia². Aby sme lepšie vnikli do vtedajšieho myslenia, slovo „boh“ budeme používať ako apelatívum aj v prípade JHWH pre diachrónne znázornenie jeho postavenia v náboženstve Izraela v IA a tiež pri všeobecných zmienkach o božstve Izraela, okrem prípadov, keď budeme mať na mysli koncepciu jediného Boha.

1 Čo je božstvo?

Skôr než predstavíme panteóny SBV súvisiace s náboženstvom Izraela, položíme si základnú otázku: Čo je to „božstvo“? Táto oblasť skúmania je na rozhraní medzi teológiou a religionistikou: teológia kladie normatívne otázky, čo máme veriť a kto je Boh, religionistika sa pýta, čo ľudia verili a čo božstvá vrátane JHWH robili alebo predpokladalo sa, že robili, a čím boli. V sem. zoznamoch božstiev sa podľa M. S. Smitha³ nachádzajú nielen bohovia, ale aj iné javy: obludní kozmickí nepriatelia, démoni, žijúci i mŕtvi králi či zosnulí vo všeobecnosti, božské zobrazenia a stĺpy, ako aj vztýčené kamene a iné kultové prvky a miesta. Akkadčania na označenie „božského“ používali špeciálny znak, ktorý platí nielen pre bohov, ale aj pre iné javy ako démoni, hviezdy, obrovské tvory či legendárni hrdinovia ako Gilgameš a Enkidu. „Božstvom“ teda neboli len bohovia, ale aj množstvo sprievodných javov. Vyplýva z toho, že „božstvom“ je to, čo je podstatne väčšie ako človek, teda božské je nie ľudské: „Ja som boh, a nie človek“ (Oz 11,9; porov. 1 Sam 15,29; Iz 31,3; Ez 28,2; Jób 9,32). Božstvo a ľudstvo zvyčajne predstavujú dve rôzne časti skutočnosti (porov. Sdc 9,9; 1QM 1,11; KTU 1.4 VII 51). Toto je východiskový bod pre ich porozumenie. Často vidíme, ako sú božstvo a ľudstvo odlišné a zároveň analogické.

„Božstvo“ sa dá vysvetliť aj etymologicky. Vyjadruje ho akk. *ilu*, ugar. *'il*, hebr. *'ēl* „boh“. Vedci sa zhodujú, že výraz je odvodený od **j/wl* „byť vynikajúci, silný“. Tomuto výrazu v hebrejčine zodpovedá *'ayil* „vodca“,

výrazov sa našiel v náboženskej literatúre SBV. Ani mnohé iné pojmy, ktoré biblisti pravidelne používajú, v čase HB neexistovali. Ďalším takým anachronizmom je slovo „náboženstvo“, ktoré zahŕňa oddelenú skupinu javov, odlišnú od iných sfér ľudského života.

² Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 2.

³ Porov. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 6-8.

niekedy „baran“. Koreň slova môže byť tiež základom pre hebr. *'ēyāl (porov. napr. Ž 22,20) alebo ugar. 'ul (porov. KTU 1.14 II 35) či 'awl (porov. KTU 1.12 II 57) s významom „sila“⁴. Táto etymológia pomáha pochopiť, že božské sa pokladalo za väčšie než ľudské, no sama osebe nemôže vystupovať ako všeobecne prijateľný argument.

Ďalším spôsobom skúmania „božstva“ SBV je štúdium ugar. textov a iných západosem. záznamov, Biblie a ďalších korpusov zo Sýrie a Mezopotámie⁵. Umožní nám to získať všeobecnejší obraz „božstva“ v každej z týchto kultúr. Tento prístup kontrastuje s inými, najmä s porovnávacím, ktorý sa pokúša o typológiu „božstva“⁶.

Náboženstvá SBV v LB a IA boli polyteistické. Ani izraelské nebolo výnimkou.

Polyteistická koncepcia božstva sa však nesmie chápať len ako súbor niekoľkých bohov a bohýň, ale skôr ako systém usporiadanej interakcie vo svete božstva, kde každý z bohov a bohýň vládne nad tým, za čo je zodpovedný. Takýto systém pomáha organizovať svety živých a mŕtvych. Panteón s koncepciou vlády a poriadku odzrkadľoval západosem. spoločnosti. M. S. Smith a L. Handy⁷ ho predstavujú ako štvorstupňovú hierarchiu:

1. autoritatívne božstvá,
2. hlavné aktívne božstvá,
3. remeselnícke božstvá,
4. poslovske božstvá.

⁴ Pre jeho použitie vo význame „moc“ pozri diskusiu v SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 7.

⁵ Pre prehľad bibliografie o súčasnom výskume západosem. božstiev pozri napr. SMITH, *The Early History of God*, xii-xvi. Slovenský čitateľ ocení charakteristiku svetonázoru archaických spoločností a prehľad mytológií SBV v KARDIS, Geografické a náboženské prostredie náboženstva Izraela, 174-198.

⁶ T. M. Ludwig rozoberá dve typológie: kozmickú, založenú na priestore či sférach (božstvá neba, počasia, zeme a podsvetia), a sociálnu, založenú na pôsobení na vitálne záujmy ľudstva (stvorenie a ochrana spoločnosti a poriadku; obrana a vojna; plodnosť a blahobyť; zdravie, choroby a smrť; ezoterické poznanie a mágia). Tento prístup však môže božstvá kategorizovať bez ohľadu na skúmané kultúry. Porov. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 8.

⁷ Prvýkrát ho vo forme matrice predstavil M. S. Smith v SMITH, *Divine Travel as a Token of Divine Rank*, 359 a rozoberal v SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 45-53. Porov. tiež NIEHR, „Israelite” Religion and „Canaanite” Religion, 28; SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 220-221.

Učenci zároveň rozlišujú medzi „ľudovým“ a „oficiálnym“ náboženstvom, pretože nie všetci ľudia v rovnorodej kultúrnej komunite mali tú istú vieru či praktiky. Odsúvali na okraj tú vieru a rituály, ktoré sa nachádzali za hranicami „normy“. Za „oficiálne“ sa pokladali „formálne“ formy náboženstva, ktoré sa spájali s náboženskými autoritami, štátom podporovanými miestami a nábožensky či politicky dominantnými inštitúciami, na rozdiel od „ľudových“ foriem náboženstva, ktoré často predstavovali lokálne tradície alebo vieru a rituály neodborníkov (označovaných ako „masy“ či „laici“), alebo neschválené skupinami „formálneho“ náboženstva, či dokonca protichodné⁸.

2 Ugarit a koncepcia ugaritského panteónu podľa M. S. Smitha

Hoci ugar. náboženstvo sa nemá zahŕňať do diskusie o kanaánskom a izraelskom náboženstve, pretože nie je kanaánske či preto, lebo Ugarit je časovo i geograficky vzdialený od Izraela⁹, ugar. texty sú podľa M. S. Smitha podstatné pre štúdium starovekého Izraela. Neodkazujú len na kanaánske miesta ako Týrus, Sidon atď., ale obsahujú aj tradície spojené s Kanaánom. Vykopávky v Ugarite nadobudli veľký význam pre rekonštrukciu dejín náboženstva v Sýrii a Palestíne LB¹⁰. Širšia literárna tradícia medzi Levantou LB a bibl. materiálom zahŕňa ugar. texty i kanaánske listy z El-Amarny. Slovník najstarších izraelských básní a ugar. textov prezrádza kontinuitu v literárnej tradícii týchto dvoch korpusov¹¹. Tento súvis medzi ugar. a izraelským

⁸ Pre bližšie vysvetlenie pozri STAVRAKOPOULOU, “Popular” Religion and “Official” Religion, 37-58.

⁹ Ugar. literatúra spadá do obdobia cca 1350 – 1150 pred Kr. Mestské kráľovstvo Ugarit s osídlením cca 8000 – 1150 pred Kr. bolo kozmopolitné a centralizované, zatiaľ čo Izrael, ktorý vznikol v období zániku Ugaritu, bol skôr vidiecky, topograficky a územne rôznorodý, s dlhším obdobím literárnej tvorby (cca 1150 – 160 pred Kr.), s centralizovanou monarchiou, ktorá vznikla až v IA I z rodovo založenej kultúry. Porov. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 16-17.

¹⁰ Biblistom sa po prvýkrát dostali do rúk mytologické a rituálne texty v západosem. jazyku a to malo vplyv na výskum izraelského náboženstva 1. tis. pred Kr. Porov. NIEHR, “Israelite” Religion and “Canaanite” Religion, 24.

¹¹ Ugar. a raná izraelská literatúra mali podobné všeobecné jazykové parametre, spoločenskú štruktúru, náboženskú terminológiu a praktiky (modlitby, obety a náboženskú skúsenosť) a tiež koncepciu božstva, čo však neznamená, že sa medzi ne má dať znamienko rovnosti. V súčasnom štádiu ich výskumu M. S. Smith pokladá za dôležitejšie všimnúť si

náboženstvom sa nesmie chápať ako poukázanie na jedno alebo „to isté“ náboženstvo, ale na širšiu náboženskú tradíciu, rozšírenú medzi západosem. národmi, vrátane Izraelitov. Mnohí dávajú ugar. polyteizmus do kontrastu s izraelským monoteizmom, no zabúdajú na fakt, že ten sa objavil až uprostred izraelskej histórie. Hoci ugar. texty sa neoznačujú za kanaánske, ich mýtické narácie sa v IA preniesli do oblastí, známych z Biblie ako Kanaán a Izrael. Bibl. texty tiež vykazujú znaky týchto mýtov a poukazujú na ich existenciu v národe žijúcom na pobreží, ktoré bibl. autori pokladali za Kanaán¹². Koncepciu ugar. božstva odrážajú texty nájdené v Ras Šamre (Ugarite), niektoré informácie z El-Amarny, Alalahu, Katny a iných, menej dokumentovaných centier.

M. S. Smith kombinuje vyššie spomínané prístupy k skúmaniu „božstva“ SBV a študuje hlavné koncepčné štruktúry, ktoré ugar. a izraelská spoločnosť použili na svoje vyjadrenie náboženskej skutočnosti¹³. Po základnom rozdelení božstiev na kozmických nepriateľov a priaznivé antropomorfné božstvá¹⁴ rozčleňuje priaznivý ugar. panteón, božskú radu¹⁵, na štyri hierarchické stupne¹⁶:

rozdely v paralelách, najmä ich odlišnosti od širšej západosem. kultúry, v ktorej ugar. texty tvoria najviac zastúpené mimobibl. svedectvo. Porov. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 17.

¹² Porov. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 16-18.

¹³ Porov. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 27-80.

¹⁴ Toto rozdelenie zodpovedá základnému antropologickému priestorovému rozlíšeniu na „perifériu“ v opozícii k „centru“ (alebo „človeku“), ktoré udávalo koncepčné rozdelenie času a priestoru na to, čo je kultivované, a na to, čo je nekultivované. Uprostred „centra“ leží domácnosť, ktorá vyjadruje bezpečie a ochranu, rodinné dedičstvo a krajinu. Toto centrum je tiež miestom domácich konfliktov. „Periféria“ leží na prechodnej zóne medzi „centrom“ a vzdialenými kozmickými skutočnosťami mimo ľudskej skúsenosti a kontroly. Niektorí odborníci hovoria o troch zónach: „centre“, „periférii“ a „za perifériou“. Božský priestor sa zvyčajne delí na božstvá a démonov. V pozemskej či horizontálnej úrovni božstvá obývajú „blízke“ miesta, na rozdiel od „netvorov“ či „démonských síl“. Božstvá majú v „centrách“ ľudskej civilizácie vyhradené posvätné vrchy alebo kultové miesta, ktoré sa dotýkajú nebies, kde božstvá žijú. Kozmickí nepriatelia sa zdržujú v podsvetí alebo svetovom oceáne. Priestor sa používa na vyjadrenie blízkosti božstiev, ktoré udeľujú požehnanie, a kozmického súperenia. Centrálnym miestom, kde božstvá hodujú, je Baalov vrch Cafon, nazvaný aj „príjemné miesto“. Ide o všeobecný výraz, ktorý v bibl. textoch vyjadruje centrálny bod sveta. Neskoršie bibl. texty ho predstavujú najmä ako záhradu, s narážkou na božský rozkvet centra. Najznámejšou je „záhrada Eden“ z Gn 2–3. V Ugarite je centrom kráľovstvo Ugaritu a jeho hranice vyznačuje Egypt a Egejské more. Perifériu charakterizujú „skaly a chrastie“. Rozdelenie sa týka aj božských

1. El, Ašera,
2. „sedemdesiat synov Ašery“,
3. Košar-Chasis,
4. slúžiacie božstvá.

Prvý stupeň patrí Elovi, ktorý predsedá panteónu a vydáva rozhodnutia. Jeho manželka Ašera ovplyvňuje tieto rozhodnutia a vystupuje v role kráľovskej manželky, ktorá sa prihovára u svojho manžela v politických záležitostiach, vplývajúcich na blaho jej synov. Druhý stupeň tvoria kráľovské deti, nazvané „sedemdesiat synov Ašery“ (porov. KTU 1.4 VI 46)¹⁷. Sú to, okrem iných, hlavné postavy panteónu: Anat, Ašart a Aštar (Večernica a Zornička)¹⁸, Šapš (Slnko), Jarich (Mesiac), Šachar a Šalim (Úsvit a Súmrak)¹⁹, Rešef (Mars?) a Baal ako boh vojny/búrky. Baal je tu outsider, no v určitom synovskom vzťahu k Elovi ako iné božstvá. Tento stupeň charakterizujú boje a konflikty. Mnohé božstvá majú nebeský či astrálny charakter, tri páry

síl. Najzákladnejšie rozdelenie zahŕňa na jednej strane božstvá, ktoré uspokojujú ľudské potreby, a na druhej strane božské netvory, ktoré ľudí ohrozujú z „periférie“. Je tu však aj iný základný rozdiel. Priaznivé božstvá sú antropomorfné, deštruktívne božstvá majú ohavnú či nedomácu povahu. Ich zvieracie podoby sa tiež rozdeľujú na dva druhy. Priaznivé božstvá predstavujú domáce zvieratá (býk, krava, teľa, vták), deštruktívne božstvá divé zvery (had s obrovskými rozmermi a niekoľkými hlavami – drak). Podrobnejšie pozri v SMITH, *The Memoirs of God*, 88-101.

¹⁵ Staroveké texty sa často odvolávajú na božstvá ako na „radu“ či „zhromaždenie“. Táto božská spoločenská štruktúra je prevládajúcim spôsobom, ako predstaviť bohov a bohyne ako skupinu. Stretávame sa s tromi základnými výrazmi: „zhromaždenie bohov“, „zhromaždenie božských synov“, „zhromaždenie rady“. Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 101. V Ugarite je božstvo charakterizované aj obrazom rodiny s rovnakými postavami a analogickými funkciami ako v rade, preto na prvý pohľad môže vzniknúť dojem, že charakteristika je duplicitná.

¹⁶ Porov. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 45-58; SMITH, *The Memoirs of God*, 101-105.

¹⁷ Texty však nikde explicitne nespomínajú, že aj členov božskej rady je sedemdesiat. M. S. Smith to predpokladá na základe epigrafických a archeologických nálezov z Emaru, podľa ktorých malo miestne božské zhromaždenie sedemdesiat členov. Porov. SMITH, *The Number*, Elektronická komunikácia.

¹⁸ Aštar je mužským náprotivkom bohyne Ašart. Obaja sa spájali s nebeským telesom Venušou. Porov. STEHLÍK, *Ugaritské náboženské texty*, 288.

¹⁹ Toto božstvo vystupuje v páre ako dvojča. Ide tiež o venušovské božstvo, niektorí ho uvádzajú aj ako Zorničku a Večernicu. Meno boha Šalima sa objavuje v názve mesta Jeruzalem a v menách dvoch Dávidových synov – Absolóna a Šalamúna. Porov. STEHLÍK, *Ugaritské náboženské texty*, 298.

označujú časti dňa. V dennom cykle, nad ktorým vládne El, vidíme vyjadrenú symetriu kozmu. Mnohé božstvá sú spojené s prírodnými javmi²⁰; charakteristikou druhého stupňa je aj plodnosť. Tretí stupeň je v ugar. textoch slabo zastúpený. M. S. Smith usudzuje, že vzhľadom na to by bolo lepšie nepokladať ho za samostatný stupeň. Keď si totiž literárny kontext vyžaduje službu dôležitého robotníka, objaví sa jeden z tých, ktorí patria do štvrtého stupňa²¹. Spomína sa tu remeselnícky boh Košar-Chasis. Slúži božstvám dvoch predchádzajúcich stupňov²². Tento stupeň môže reprezentovať zahraničný obchod Ugaritu a tiež významné miesto remeselníkov v ugar. spoločnosti. Štvrtý a najnižší stupeň obsahuje nižšie božstvá, ktoré slúžia ostatným ako služobníctvo rôzneho typu. Do tohto stupňa sa môžu zaradiť aj iné slúžiace božstvá, najmä členovia vojenského sprievodu vyšších božstiev alebo príjemcovia obiet.

Božstvo však predstavuje viac než len požehnanie a ochranu. Vyjadruje tiež jednotu skrze príbuznosť, prejavenu nielen mocou, ale aj starostlivosťou a láskou v koncepcii rodiny. Podľa M. S. Smitha sa božská rada v ugar. textoch termínovo zhoduje s božskou rodinou a panteón je veľká multirodina či zmiešaná domácnosť, vedená patriarchom s niekoľkými súperiacimi synmi²³. Koncepcia rodiny tiež dovoľuje zahrnúť do božskej domácnosti pôvodne „nedomáce“ božstvá. Štyri stupne božskej domácnosti sú analogické so štyrmi stupňami božskej rady. Na vrchole sú božskí rodičia a ich deti. El je otcom a jeho manželka Ašera matkou božstiev a ľudstva. Elova funkcia vládcu panteónu vyjadruje jeho funkciu patriarchu rodiny. Deti sa nazývajú rodovým výrazom „sedemdesiat synov Ašery“. Číslo sedemdesiat je zvyčajný počet, vyjadrujúci širokú rodinnú skupinu (porov. Sdc 9,5; 2 Kr 10,1; Ex 1,5). Druhý stupeň božstiev má tiež svoju domácnosť. El je patriarchom rodu, no hlavy rodín majú svoje vlastné domy. Pod prvými dvoma stupňami sú božstvá pracujúce v božskej domácnosti. Tento súbor božských vzťahov sa môže odrážať v kráľov-

²⁰ Stotožnenie božstiev s prírodnými silami je zjednodušujúce a zavádzajúce. Vhodnejšie je povedať, že zjavenie sa božstiev tohto stupňa na zemi sa odohráva prostredníctvom prírodných javov. Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 103.

²¹ Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 103.

²² Dostáva od Ela pokyn postaviť palác pre Jama, vyrába zbraň pre Baala a neskôr mu stavia palác. Má strednú pozíciu medzi väčšími božstvami, Elom, Baalom, Ašerou a Anat, a menšími božstvami z Baalovho cyklu. Je však múdrejší ako Baal. Božstvá mu slúžia, no len vtedy, keď hrá rolu božského služobníka. Slúži nielen remeslami, ale aj kúzľami, radami a múdrosťou. Jeho domovmi sú Egypt a Kréta a ako cudzinec sa nezaraduje do domáceho panteónu. Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 104.

²³ Porov. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 54-58.

skomulte; ugar. dynastia analogicky zamestnávala remeselníkov. Na samom dne božskej spoločnosti sú domáci robotníci ako sluhovia a slúžky, poslovia, vrátnici.

Predstavenie božskej domácnosti je založené na literárnych textoch. Zoznam božstiev však celkom nezodpovedá tejto myšlienke domácnosti. Napriek rozdielom v metódach organizácie a usporiadania niektorých božstiev, literárne texty a zoznam majú spoločné niektoré hierarchické princípy²⁴.

Súhrnne sa dá povedať, že v konceptualizácii božstva ugar. texty podľa M. S. Smitha vyjadrujú božskú jednotu božskou radou a božskou rodinou. Táto rodina je vnútorne prepojená nie hodnotou jednotlivého božstva, ale rodinnými vzťahmi na rôznych hierarchických stupňoch.

3 „Kanaánske“²⁵ dedičstvo“ a koncepcia protoizraelského/kanaánskeho božstva

Centrálny pohľad na izraelské náboženstvo bol v minulosti taký, že je zásadne odlišné od kanaánskeho a JHWH nemá nič spoločné s bohmi Kanaánu²⁶. No výsledky archeologických výskumov v Sýrii a Palestíne, najmä textové nálezy, neskôr úplne zmenili pohľad na náboženstvá SBV. Bibliisti sa začali pozeráť na Marduka, Ištar, Ela, Baala a iné božstvá nie optikou textov HB, ale nezávislých svedectiev z Aššuru, Ninive, Babylona, Mari, Ebly, Emaru

²⁴ Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 105.

²⁵ Súčasní bibliisti sa zhodujú v tom, že výraz „kanaánsky“ v tomto prípade vyjadruje skôr kontrast s výrazom „izraelský“ (ako výsledok bibl. historiografie), než historický zápis. Podľa nich je vhodnejší neutrálnejší výraz „západosemitský“, no ďalej používajú aj „kanaánsky“, keďže je zaužívaný. „Izraelské“ náboženstvo sa však lepšie prezentuje ako „západosemitské“ náboženstvo 1. tis. pred Kr. Môžeme ho totiž vsadiť do rámca západosem. náboženstiev LB a IA. Pre používanie výrazu „kanaánsky“ pozri NIEHR, „Israelite“ Religion and „Canaanite“ Religion, 28; SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 13-18; SMITH, *The Early History of God*, 19.

²⁶ S touto bibl. perspektívou pracovali dve vplyvné biblické školy. V r. 1953 A. Alt a ním ovplyvnení bibliisti tvrdili, že izraelská a kanaánska spoločnosť sú nekompatibilné, a teda v Izraeli v IA existovali dve úplne odlišné spoločenské vrstvy. Podobne W. F. Albright v r. 1961 pokladal kanaánske náboženstvo za ohavné a izraelské za jeho kontrast. Vrcholom výskumu týchto dvoch biblických škôl bola dizertačná práca U. Oldenburga z r. 1969, v ktorej autor píše, že v predizraelských náboženstvách nebolo nič, čo by inšpirovalo k posvätnéj viere v JHWH. Porov. NIEHR, „Israelite“ Religion and „Canaanite“ Religion, 23-24.

a menších fenických a sýrskych miest²⁷. No ani tieto archeologické a textové nálezy ešte nespôsobili úplný zvrät v bádani biblistov.

V ostatných desaťročiach došlo k dvom významným zmenám v rekonštrukcii náboženstva a dejín Izraela. Dá sa hovoriť dokonca o paradigmatickom posune. Prvú zmenu spôsobil objav nápisov z Kuntillet 'Ajrud v Negeve v r. 1975/1976. Tento nález pomohol preložiť iný nápis (č. 3) z Chirbet el-Kom neďaleko Hebronu, objavený v r. 1967, ktorý spája JHWH s bohyňou Ašerou ako jeho manželkou²⁸. V nápisoch z Kuntillet 'Ajrud sa vzývali obe božstvá, JHWH a Ašera, aby udelili požehnanie²⁹. Rozlúštenie nápisu a následné diskusie vzbudili nový záujem o dejiny izraelského náboženstva, ktoré sa začalo pokladať tiež za kanaánske. Druhá zmena sa vzťahovala na rekonštrukciu dejín a náboženstva Izraela. Už sa nedalo len parafrázovať bibl. texty, dopĺňovať ich bibliografickými poznámkami a výsledok vydávať za dejiny Izraela. Komplexná kritická rekonštrukcia dejín Izraela bola napísaná len nedávno³⁰. Vzhľadom na tento paradigmatický posun už bibliști nemôžu hovoriť o Izraeli a Kanaáne ako ich predchodcovia. Na tomto pozadí sa na izraelské náboženstvo nemôžeme pozeráť podľa vzorca „Izrael verzus Kanaán“³¹.

²⁷ Niektorí Albrightovi nasledovníci nadobudli odlišný prístup. F. M. Cross v r. 1973 a neskôr v r. 1998 upozornil, že Izraeliti boli v istom ohľade tiež Kanaánčania, a D. Hillers v r. 1985 poukázal na vážne nedostatky v tvrdení, že kanaánske náboženstvo je ohavné. Porov. NIEHR, "Israelite" Religion and "Canaanite" Religion, 24.

²⁸ Pre detailnú analýzu nálezu v Chirbet el-Kom pozri ZEVIT, *The Religions of Ancient Israel*, 358-369. V r. 1923 – 1925 viedla PEF vykopávky v Ofele a Jeruzaleme a výsledky publikovala v r. 1926 v *Annual of the PEF*, č. 4. Mnohé nálezy boli prevezené do Londýna, kde ich nedávno znova začal skúmať G. Gilmour. Výsledky výskumu uverejnil v r. 2009. Medzi archívnymi nálezmi sa nachádzal obrazový zápis, zobrazujúci dve homonoidné božské postavy, mužskú a ženskú. Podľa G. Gilmoura predstavujú JHWH a Ašeru. Pre detailnú analýzu nálezu pozri GILMOUR, An Iron Age II Pictorial Inscription, 87-103. Ašera sa môže vykladať ako vlastné meno božstva aj ako kultové miesto. Pre diskusiu o rôznych výkladoch slova *l'šrt* pozri napr. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 47.72-74.222; ZEVIT, *The Religions of Ancient Israel*, 400-405.

²⁹ „A[š]jo k[rál?]" povedal: Povedz X, Y a Z, nech vás žehná JHWH zo Šomronu (Samárie) a jeho Ašera“ a „Amarjo povedal: Povedz môjmu pánovi, maj sa dobre a nech ťa žehná JHWH z Temanu a jeho Ašera. Nech ťa žehná a opatruje a je s tebou...“ Porov. MESHEL, Two Aspects in the Excavation of Kuntillet 'Ajrud, 99-100. Porov. tiež MESHEL, *Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman)* [cit. 19-08-2012]. Pre detailnú analýzu nálezu v Kuntillet 'Ajrud pozri ZEVIT, *The Religions of Ancient Israel*, 370-405.

³⁰ Porov. NIEHR, "Israelite" Religion and "Canaanite" Religion, 24.

³¹ Podľa M. Coogana išlo o vývoj kanaánskej matrice, ktorý sa dá pochopiť len jej rekonštrukciou zo všetkých dostupných svedectiev a analýzou paralelných vývojov

Podľa historickej etiológie z Gn 9,22-25 bol Kanaán poznačený prvotným prekliatím. No vrstvy tej istej bibl. tradície ukazujú odtieňovanejší obraz tohto boja medzi dvoma náboženskými koncepciami. Dnes máme k dispozícii aj súbor literárnych a kultových sýrsko-kanaánskych textov, ktoré nám umožňujú odhadnúť, nakoľko sa Izrael v kultúrnom kontexte IA stotožnil s touto koncepciou, alebo ju odmietol.

Najvyšším bohom kanaánskeho panteónu bol El, no keďže život na SBV závisel od dažďov, podľa H. Niehra³² najdôležitejšiu rolu v panteóne zohrával boh počasia, zodpovedný za život ľudí, zvierat a rastlín. Takí boli Baal, Addu/Haddu/Hadad a tiež JHWH. Ich ženské spoločníčky Hepat, Šala a Ašera sa chápali ako bohyně-matky. Iným dôležitým bohom bol Dagon, boh podsvetia a obilia, Rašpu, zodpovedný za mor a ochranu proti moru, slneční bohovia alebo bohyně – božstvá práva a spravodlivosti –, mesačný boh, zodpovedný za všetky stránky plodnosti. Nižšie postavené božstvá zahŕňali remeselnícke a poslovske božstvá, duchov a démonov i kráľov³³, ktorí po svojej smrti zbožštili.

Verilo sa, že božstvá prebývajú vo svojich chrámoch a svätyniach, kde sa uctievali vo forme kultových zobrazení a symbolov. Kráľ a jeho kňazi boli zodpovední za to, že bohovia dostanú všetko potrebné, preto sa nesmeli nič zanedbať. Kňazi zabíjali zvieratá, prinášali zvieracie a nápojové obety, a tak zabezpečovali bohom stravu. Slúžili im aj umývaním, obliekaním, okiadaním

v susedných štátoch (porov. NIEHR, "Israelite" Religion and "Canaanite" Religion, 27). Takisto G. del Olmo Lete opísal izraelské náboženstvo ako „kanaánske náboženstvo starobylých Hebrejov“ (NIEHR, "Israelite" Religion and "Canaanite" Religion, 27-28). Pre prehľad západosem. náboženstiev pozri DEL OLMO LETE, *Mythologie et Religion des Sémites Occidentaux*. Podľa M. S. Smitha boli El, Baal a Ašera súčasťou „kanaánskeho dedičstva“ Izraela a objavenie sa izraelskej monolatrie bolo výsledkom Izraelovho odtrhnutia sa od svojej „kanaánskej“ minulosti, a nie vyhýbanie sa „kanaánskym“ susedom (porov. SMITH, *The Early History of God*, 7).

³² Porov. NIEHR, "Israelite" Religion and "Canaanite" Religion, 28-29.

³³ Kráľ sa pokladal za syna najvyššieho boha a ako taký pôsobil vo funkcii pozemského vládcu. Bol zodpovedným za chrámový kult a najvyšším sudcom svojho kráľovstva. Medzi jeho špeciálne kráľovské povinnosti patrila ochrana vdov, sirôt a chudobných. Kráľ bol tiež putom medzi nebom a zemou: sprostredkoval božské požehnanie krajine i ľuďom, staval chrámy, organizoval kňazstvo a predsedal bohoslužbám. Počas života sa nepokladal za božskú bytosť, no po smrti sa mu dostalo božskej úcty a bol uctievaný v kráľovskom kulte mŕtvych. Takto bol prijatý medzi bohov a na kultových miestach ho znázorňovala socha, ktorej sa prinášali obetné dary. Viac detailov o kráľovskom náboženstve pozri WYATT, *Royal Religion in Ancient Judah*, 61-81.

kadidlom a zdobením ich sôch. Hoci bohovia a bohyne prebývali vo svojich sochách, mohli ich aj opustiť. K tomu došlo vtedy, keď božstvo nedostalo predpísané obetné dary alebo sa socha zanedbala. Okrem chrámových kultov existovali aj domáce, ktorým predsedal *pater familias*³⁴. Dôležitý význam pre kult predkov mal prvý, siedmy a pätnásty deň v mesiaci. Najdôležitejším sviatkom bol Nový rok, ktorý sa slávil na jeseň. V tento deň sa podľa mýtov boh počasia vracal z podsvetia, takže rastlinstvo mohlo opäť vzísť. Rok bol rozdelený na dve polovice oslavou rovnodennosti³⁵.

Keďže všetko, čo sa udialo, mohlo sa opísať ako božia vôľa, bolo ťažké vedieť, čo je božia vôľa. Mor, hlad a vojna alebo bezdetnosť v osobnom živote boli znamením božieho hnevu. Na jeho odvrátenie sa veštec usiloval určiť jeho príčinu a spôsob uzmierenia. Medzi špeciálne techniky veštenia patrilo skúmanie pečene a pľúcnych lalokov zabitých oviec, vykladanie vtáčích ťahov a znamení pri narodení a tiež vyvolávanie duchov zosnulých. Používaním mágie sa ľudia usilovali zlepšiť svoju situáciu.

Mýty dodávali tomuto náboženskému svetu naratívnu jednotu. Niektoré mýty mali zákonodarnú či etiologickú funkciu, iné dopĺňali obrady. Podávali tiež kozmológie potrebné pre chápanie sveta, vrátane vzťahu medzi životom a smrťou v božskom i pozemskom svete³⁶.

Najbližší susedia Izraela, ktorí sa objavili začiatkom 1. tis. pred Kr., podľa nepočetných údajov vyznávali desať alebo menej božstiev³⁷. Zdá sa teda,

³⁴ Pre tento typ kultu sú typické terakotové alebo kovové figúrky božstiev alebo predkov a miniatúrne chrámy, vymodelované z hlíny. Domáci kult bol zameraný na problémy zdravia a plodnosti, túžbu po deťoch a dôležité životné udalosti ako svadba, narodenie dieťaťa a smrť. Pre domáci kult pozri ALBERTZ, *Personal Piety*, 135-146; MEYERS, *Household Religion*, 118-134. Starostlivosť o mŕtvych bola dôležitou charakteristikou domáceho a štátneho kultu. Ďalšie kulty sa vzdávali v bránach mesta a vo svätyniach pod holým nebom mimo miest a dedín. Pre kulty a ich miesta pozri DAVIES, *Urban Religion and Rural Religion*, 104-117; EDELMAN, *Cultic Sites and Complexes*, 82-103.

³⁵ Porov. NIEHR, "Israelite" Religion and "Canaanite" Religion, 29.

³⁶ Porov. NIEHR, "Israelite" Religion and "Canaanite" Religion, 30.

³⁷ Najbližší susedia Izraela, ktorí sa objavili začiatkom 1. tis. pred Kr., podľa nepočetných údajov vyznávali desať alebo menej božstiev. Na prvý pohľad sa nezdá, že Ammon uctieval relatívne malú skupinu božstiev. Na základe teoforických prvkov vo vlastných menách to boli 'b, 'dn, 'l, 'nrt, bl, hm, mlk, nny, 'm a šmš. Niektoré z týchto prvkov ako 'b a 'dn sú pravdepodobne tituly. Bibl. pramene predpokladajú, že mlk či Milkom bol ammonskej národným bohom (porov. 1 Kr 11,5.33; Jer 49,1.3; Sof 1,5). Ammonskej vlastné mená ukazujú prevahu teoforických prvkov s 'l, čo môže pripomínať úzky vzťah medzi Elom a Milkomom v ammonskej náboženstve. Títo dvaja sa zrejme

že susedia Izraela z 1. tis. pred Kr. nemali kult v rovnakom rozpätí ako náboženstvo Levanty 2. tis. pred Kr. Môže to byť tým, že o ďalších uctievaných božstvách v Izraeli a u jeho susedov existujúce texty nehovoria. Môžeme sa dohadovať, že ak v Izraeli či u jeho susedov boli náboženské texty dostupné v rovnakom počte a rozmanitosti ako v Ugarite, počet božstiev v nich sa priblížil k počtu božstiev v ugar. textoch, teda približne 200³⁸. Keďže môžeme potvrdiť len to, že božstiev dosvedčených v Izraeli je relatívne málo, je možné, že

stotožňovali, podobne ako El a JHWH v izraelskom náboženstve. Moabským božským ochrancom bol Kemoš (porov. 1 Kr 11,7; Jer 48,13). Meno Aštar-Kemoš sa objavuje raz (porov. KAI 181:17). Moabské božstvá boli málo známe. Edom mal s Izraelom zrejme podobnejšiu náboženskú situáciu. Jeho národným božstvom bol Kaws, doložený nápismi z Kitmitu a spismi Jozefa Flávia (porov. *Židovské starožitnosti* 15.253). Meno božstva sa objavuje ako teoforický prvok v niektorých edomských, nabatejských a arabských menách, vrátane mien edomských kráľov. El (porov. Gn 36,39), Baal (porov. Gn 36,38) a Hadad (porov. Gn 36,35-36; 1 Kr 11,14-21) sa tiež objavujú ako teoforické prvky v edomských vlastných menách. Niektoré z týchto mien boli možno kanaánske božstvá, ktoré prešli do edomského náboženstva 1. tis. pred Kr., hoci ako Anat v izraelských menách tieto teoforické prvky nemusia znamenať kultové uctievanie týchto božstiev. V Kitmite bola objavená predpokladaná edomská hlavná bohynia. Treba poznamenať, že bibl. informácie o Edomčanoch v týchto častiach môžu naznačovať časté kultúrne styky s raným Izraelom. Tieto styky vysvetľujú aj pôvod a začlenenie kultu JHWH do Izraela na vysočine v IA I z Edomu/Midiánu/Temanu/Paranu a tradíciu, ktorá pretrvala napriek neskoršiemu nepriateľstvu Izraelitov a Edomčanov. Fenické mestské štáty Byblos, Sidon a Týrus uctievali menej než desať božstiev. Božstvami Byblosu boli Baal Šamem (porov. KAI 4:3), *b'l'dr* (porov. KAI 9 B 5), *b'l* (porov. KAI 12:4) a *b'lt gbl* „pani Byblosu“ (porov. KAI 5:1; 6:2; 7:3). Dynastickým bohom Byblosu bol Baal Šamem a ostatné božstvá boli zrejme staršie kanaánske božstvá. Sidonské božstvá zahŕňali Ešmuna (porov. KAI 14-16) a Aštar (porov. KAI 13:1; 1 Kr 11,5). Sidonské nápisy tiež spomínajú Rešefa (porov. KAI 15) a Refaimcov (porov. KAI 13:7; 14:8). Asarhadonova zmluva s Baalom II. z Týru vymenúva božstvá Týru ako Betel, Anat-Betel, Baal Šamem, Baal-Malaga, Melkart, Ešmun a Aštar. Uvedenie boha Betela ako prvého zdôrazňuje jeho status hlavného boha v týrskom panteóne. M. L. Barré uvádza, že tento Betel je sekundárnou hypostázou Ela. Opis týrskeho Ela v Ez 28 sa zhoduje s týmto záverom. Baal Šamem sa tiež spomína v týrskych nápisochoch (porov. KAI 18), Aštar sa spomína v KAI 17:1 z neďalekého Umm el-Amedu. Nápisy zo Sarepty zahŕňajú božstvá *šdrp'* a *tnt'štrt*, zrejme kombináciu mien dvoch bohýň, Tannit a Aštar. Kolektívnosť božstiev, božská rada, je dosvedčená vo fenických nápisochoch z Byblosu (porov. KAI 4:4-5.7) a Karatepe (porov. KAI 26 A III 19). Porov. SMITH, *The Early History of God*, 60-64.

³⁸ Táto extrapolácia ugar. textov nemusí byť ani lepším, ani horším argumentom pre mlčanie a na relatívny nedostatok božstiev by mohol poukazovať aj nedostatok dôkazov v izraelských a iných severozápadných sem. textoch z 1. tis. pred Kr. Napokon, odvodzovanie historických tvrdení na základe dnes doložených textov (najmä pre rané obdobie) je veľmi problematické. Porov. SMITH, *The Early History of God*, 64.

náboženstvo Levanty 1. tis. pred Kr. sa v tomto bode líši od náboženstva predkov z 2. tis. pred Kr. a Izrael bol súčasťou tohto vývoja.

Izraelské náboženstvo teda vo svojich najranejších formách výrazne nekонтastovalo s náboženstvom svojich levantských susedov ani v počte, ani v usporiadaní božstiev. Počet izraelských božstiev bol skôr typický pre tento región. Okrem toho, ako bolo príznačné pre náboženstvá okolitých štátov, niektoré staré kanaánske božstvá vystupovali v izraelskom panteóne ako podriadené národnému bohu. Tak ako niektoré fenické mestské štáty alebo Edom, aj najranejší Izrael poznal Ela, Baala a nového dynastického či národného boha, božskú radu, čiastočné zbožštenie zomrelých predkov (Refaimcov) a možno aj kult bohyně. Podobne, počas obdobia sudcov JHWH dominoval v komplexnom náboženstve, ktoré uchovávalo niektoré staré kanaánske prvky prostredníctvom jeho identifikácie s Elom a predstáv o božskej rade a čiastočne zbožštených zomrelých predkoch, koexistencie s Baalom a počiatkovej tolerancie Ašery a ďalšej asimilácie jej kultu a symbolu, ašery. Tento stav vecí však už v období monarchie nepretrval³⁹.

4 Náboženstvo Izraela

Izraelské náboženstvo⁴⁰ vo svojich raných štádiách a tiež v bibl. období malo panteón s viacerými bohmi, tak ako jeho kanaánski susedia. Hlavné božstvá pôvodného izraelského panteónu, Ela a JHWH, ich vzťah a vzťah JHWH k niektorým božstvám najprv detailnejšie charakterizujeme na základe výskumov M. S. Smitha a G. del Olmo Leta⁴¹.

Už sama koncepcia patriarchálneho náboženstva ako náboženstva „otcov“ napriek svojmu nehistorickému charakteru uznávala, že iné rody (porov. Gn 31,32) mali svojich vlastných domácich bohov. Podľa nej sa

³⁹ Porov. SMITH, *The Early History of God*, 60-64.

⁴⁰ Pre tému sveta ako náboženského kontextu a izraelskej skúsenosti Boha pozri aj SLODIČKA, *Biblický obraz Boha*, 199-208. Pre historickú a systematickú analýzu náboženstva Izraela s dôrazom na vynorenie sa monoteizmu pozri ZAJAC, *Monolatria czy monoteizm*, 68-82. Pre náboženský život Izraela v jeho nelegitímnej forme pozri TIŇO, *Nelegitímna náboženská prax*, 83-90.

⁴¹ Porov. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 142-146; SMITH, *The Early History of God*, 32-54; DEL OLMO LETE, *La Religion Cananéenne*, 173-194. Pre vzťah medzi JHWH s rôznymi kanaánskymi božstvami pozri aj DAY, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*.

samotní patriarchovia pohybovali medzi kanaánskymi svätyňami (Sichem-More, Betel, Chebron-Mamre), ktoré neboli svätyňami ich rodinných božstiev. Sdc 11,23-24 hovorí o krajine rozdelenej medzi bohov. Každý národ vlastní územie, ktoré mu jeho boh dal do vlastníctva či dedičstva. Je preto nebezpečné prekročiť jeho hranice. Táto myšlienka sa v bibl. tradícii objavuje v zmienke o krajine JHWH, ktorá je nielen dedičstvom jeho ľudu, ale aj miestom, kde koná svoje činy a počúva sa jeho slovo. Nie je tu len územný henoteizmus, ktorý predpokladá polyteizmus, ale navyše, keďže sa pripúšťa pluralita božstva u iných národov, vlastný boh JHWH sa objavuje na čele panteónu či božského zhromaždenia (porov. napr. Jób 1; Ž 82,1; 89,6-8), detailne opísaného v 1 Kr 22,19-22. V rovnakej línii pokračuje Jób 1,6; 2,1, no tu ešte vystupujú „boží synovia“ (porov. Dt 32,8-9). Tí sa nakoniec menia na anjelov, ktorí tvoria sprievod kráľa JHWH, kam patria aj „svätí“ (Dan 7,9-10). Starobyľý rámeč zostáva, no zmena je zjavná. V pravovernej koncepcii má JHWH naďalej „poslov“, ktorých funkcie sa ujmu proroci, podriadení „rade“ JHWH a stanú sa jeho hovorcami⁴².

4.1 El

Pôvodným hlavným bohom Izraela bol El. V HB sa slovo *'ēl* vyskytuje 230-krát. Meno El bolo v mnohých sem. jazykoch výrazom označujúcim „božstvo“ (pozri vyššie)⁴³. Prvýkrát sa vyskytlo v BA vo vlastných menách z Ebly, neskôr Mari a El-Amarny. V mezopotámskych vlastných menách sa však tento výraz vyskytoval skôr ako apelatívum „boh“.

V BA sú najbohatším prameňom o Elovi texty z Ugaritu⁴⁴. O Elovom kulte v IA v Levante mimo Izraela sa živo diskutuje. Niektorí ho vidia na ústupe, iní tvrdia, že pretrval do 1. tis. pred Kr.⁴⁵

⁴² Porov. DEL OLMO LETE, *La Religion Cananéenne*, 173-178.

⁴³ Pre diskusiu o etymológii tohto výrazu pozri SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 7.

⁴⁴ Slovo *'il* sa v nich vyskytuje viac než 500-krát ako apelatívum, meno boha i teoforický prvok vo vlastných menách. El sa tu objavuje ako božský patriarcha par excellence. Ako božský predok sa niekedy nazýva *'il yknh* „El, ktorý ho/ju stvoril“. Dohliada na činnosť panteónu, vydáva rozhodnutia a vládne nad ostatnými božstvami. Jeho autoritu vyjadruje titul *mlk* „kráľ“. Ten istý pojem vyjadruje ďalšie epiteton *tr* „býk“. Otcovský sklon voči svojej rodine zachytáva jeho dlhšie meno *ltpn 'il dp'id* „Láskavý El, Súcitný“. Texty a ikonografia ho zobrazujú ako starobyľú bradatú postavu, korunovanú pred jednotlivými božstvami alebo božským zhromaždením. Elovým domovom je zem i nebo, vodné

To, že El bol pôvodným bohom Izraela, dokazujú dve informácie. Po prvé, meno Izrael nie je jahvistické, ale obsahuje teoforický prvok **ēl*. Po druhé, Gn 49,24-25 predstavuje sériu epitet, oddelených od zmienky o JHWH v Gn 49,18. Dt 32,8-9 obsadzujú JHWH do úlohy jedného z Elových synov⁴⁶.

Bežne sa predpokladá, že Elov kult v Izraeli neexistoval, iba v rámci identifikácie s JHWH, no bibl. texty kladú jeho kult v Izraeli do IA I. Medzi Elove kultové miesta patrili Šílo, Sichem a Jeruzalem. Stanová tradícia v Šíle zodpovedá ugar. opisu Elovho príbytku ako stanu. Naratívne prvky božského zjavenia sa Samuelovi vo sne, božský dar dieťaťa Anne a meno El v mene Elkána zodpovedajú názoru, že pôvodným božstvom tam bol El. Nie náhodou Ž 78 opakovane používa meno El pri opise vzostupu a pádu svätyne v Šíle. Aj Jeruzalem mohol byť Elovým kultovým miestom, za predpokladu, že sa tu spojil El Eljon a El „stvoriteľ zeme“ z Gn 14,8-22. Tradícia kultového miesta Sichem zobrazuje kultúrny proces, ktorý je za jahvistickým prevzatím Elových

hlbiny i vrch. Jeho príbytok pripomína stan. Voči Baalovi, ktorý pôsobí v Elovej rodine ako outsider, vystupuje nepriateľsky. V boji o božskú kráľovskú moc podporuje svojho syna Aštara, ktorý má astrálne črty. Texty hovoriace o generačnom konflikte odrážajú dve, zrejme súperiace koncepcie božstva: astrálnu (El a jeho deti) a nebeskú (Baal). El navštevuje aj ľudskú rodinu. Stará sa o kráľa, zjavuje sa mu vo sne a vypočúva jeho prosby o požehnanie potomkov. Plodí tak božskú i ľudskú rodinu. Jeho vzťah k ľuďom odrážajú dva tituly: *'ab 'adm* „otec ľudstva“ a *bny bnwt* „stvoriteľ stvorení“. V Anatólii sa našli churritsko-chetitské texty, ktoré predstavujú Ela pod menom Elkunirsa *'il qny 'ars* „El, stvoriteľ zeme“, čo je titul, ktorý nachádzame v Gn 14,19. V mytologických textoch sa jeho stvoriteľská činnosť nikdy nespomína, podľa nich ju vykonal v dávnej minulosti. Porov. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 135-137.

⁴⁵ Svedčia o tom fenické nápisy z Karatepe, novopúnske a tiež helenistické nápisy z Umm el-Awamid, ktoré obsahujú meno El. Podľa Filóna z Byblosu bol El Uránovým synom a ako taký uctievaný vo Fenícii v IA. Domov týrskeho Ela opisuje Ez 28 podobnými slovami ako ugar. texty Elov príbytok. Aj múdrosť pripisovaná týrskeму Elovi pripomína Ela z ugar. textov. Aram. dôkazy z 8. stor. pred Kr. sú jednoznačnejšie, no zriedkavejšie. El figuruje na zozname božstiev. Ammonske vlastné mená obsahujú prvok *'l*, no nie je jasné, či ide o Ela. Jeho kult sa predpokladá z nápisov z Deir 'Alla a z ich možných spojení s bibl. knihami ako Jób, ktoré ukazujú podobné používanie božských titulov. Tieto nápisy môžu ukazovať kult Ela oddelený od kultu JHWH v IA, no môžu byť aj kópiou staršieho textu, čo by ho nedosvedčovalo v Zajordánsku v IA. El sa však spomína v papyruse Amherst 63, v modlitbe predpokladajúcej kult. Nakoniec, božský prvok *'l* prevažoval nad ostatnými teoforickými prvkami v edomskom aj ammonsom onomastikone, čo kult Ela predpokladá. Dôkazy o jeho kulte v Levante 1. tis. pred Kr. sú teda neisté, hoci texty juhoarabských epigrafov ich nedovoľujú vypustiť. Pre túto diskusiu pozri SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 137-139.

⁴⁶ Porov. SMITH, *The Early history of God*, 32.

kultových miest: miestnym bohom Sichemu bol *'ēl bərīt* „El zmluvy“ (Sdc 9,46 [MT]; porov. 8,33; 9,4). Toto slovo *'ilbrt* sa objavuje ako Elov titul z LB v KTU 1,128.14-15. V príbehoch o patriarchoch sa boh Sichemu volá *'ēlōhē yiśrā'ēl* „boh Izraela“ a predpokladá sa, že je to JHWH. Vidíme tu pôsobenie procesu reinterpretácie⁴⁷. Na základe ďalších bibl. dôkazov (*'ēlōhīm* v prameni E či rôzne El-epiteta v prameni P) Elov kult mohol pretrvať do IA II⁴⁸.

4.2 JHWH

Tetragram JHWH je osobným menom Mojžišovho Boha. O štruktúre a etymológii slova sa dlho diskutuje, no nedošlo ku konsenzu. Bežne sa pokladá za formu slovesa „byť“ z amorejského koreňa *hwj*, neskôr *hyh* „byť (poruke), existovať, stať sa“. Moderní biblisti sa však zhodli na tom, že meno JHWH sa v bibl. textoch spája s koreňom *hāyāh* „stať sa“⁴⁹. V MT je slovo JHWH príkladom qere perpetuum: spoluhlásky sú doplnené samohláskami hovorenej formy *'āḏōnā(y)* alebo, ak *'āḏōnā(y)* predchádza, samohláskami slova *'ēlōhīm*. Nemožná forma *yāhōwāh* vznikla, keď renesanční kresťania nepoznali alebo vynechali masoretskú dohodu. Masoreti tiež neposkytli presnú výslovnosť samohlások, čo viedlo k vzniku formy *yāhōwāh*, ktorá nebola prípustná, a preto sa písalo *yāhōwāh*⁵⁰.

V mimobibl. textoch sa samotné meno JHWH vyskytuje vo formulách požehnaní a v prekliatiach. Najstarším nálezom je nápis na Mešovej stéle: „A vzal som nádoby (porov. Iz 52,11) JHWH a presunul ich pred Kemoša“ (TDOT 5, 502). Ďalšie nápisy pochádzajú z pečatidla z 8. stor. pred Kr., z hrobu v Chirbet el-Kom z r. 750 pred Kr., zo štyroch zlomkov z Kuntillet 'Ajrud, z listov z Lachiša z obdobia konca monarchie, z aradských ostrák, z Chirbet Beit Lei a z aram. textov z Egypta. Ako prvok vo vlastných menách je známe zo západosem. a akk. textov. Meno JHWH je doložené aj v prameňoch z 2. tis. pred Kr. Najstaršími mimobibl. zmienkami sú egyptský zoznam topónym⁵¹ a ugar. KTU 1,1 IV 14n: „Môj syn sa volá yw, mal by sa nazývať

⁴⁷ Porov. SMITH, *The Early history of God*, 41-42.

⁴⁸ Pre diskusiu pozri SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 139-141.

⁴⁹ Pozri tiež JUHÁS, K etymológii Božieho mena JHWH, 148-149.

⁵⁰ Pre viac detailov pozri TDOT 5, 501; WEINGREEN, *Učebnice biblické hebrejštiny*, 34-35.

⁵¹ Ide o dva egyptské topografické zoznamy z dnešného Sudánu, jeden zo Solebu (z chrámu zasväteného bohu Amon-Re) a druhý zo Západnej Amary (zo stavby Rámzesa

ym.“ Meno nabatejského božstva *'hyw* naznačuje, že Mojžiš ho objavil ako meno miestneho božstva pri Horebe (porov. Ex 3,1n) a spojil so slovesom *hāyāh*. Problémom tejto hypotézy je veľmi dlhý čas, ktorý oddeľuje Mojžiša od tohto nápisu. Amorejské dôkazy výskytu mena JHWH poskytuje archív z Mari.

Pokiaľ ide o bibl. materiál, je nemožné komplexne spracovať všetky odkazy na JHWH. V SZ sú bežné osobné mená, v ktorých majú teoforické prvky na začiatku formu *yô-* a *yāhō-* a na konci *-yāhūa* *-yāh*, pričom dlhšie verzie sú staršie. V bibl. básňach sa na základe typológie dajú rozoznať tri obdobia. Prvým bolo 12. stor. pred Kr., obdobie mojžišovského jahvizmu, keď meno JHWH prevládalo (porov. Ex 15; Ž 29; Sdc 5). V druhom období, v 11. stor. pred Kr., prebiehala synkretistická fúzia JHWH, južanského boha, s hlavným božstvom Levanty Elom (porov. napr. Gn 49; Dt 33). Tretím bolo obdobie raného kráľovstva (10. – 9. stor. pred Kr.), v ktorom synkretické tendencie pokročili (porov. napr. 1 Sam 2; 2 Sam 1; 22; 23; Ž 78)⁵². Vo všetkých básňach sa JHWH objavuje ako vlastné meno. V neskorších textoch je samotné meno JHWH typickým hypokoristikom a jeho originálnou formou muselo byť *jahweh 'el* „El utvára“. Nebol to Elov titul, ale titul božstva, ktoré patrilo k dvoru hlavného boha⁵³. Nachádzame ho aj v slovesnej forme, ktorá sa má pokladať za archaickú (porov. napr. Sdc 6,24; 1 Sam 4,4; Ex 34,14)⁵⁴.

Meno JHWH je zrejme staršie ako história Izraela, ktorý ho prijal a dal mu špecifický náboženský zmysel. Obraz, ktorý o tomto božstve podáva Biblia, je zložitý. Sama jeho historicko-náboženská koncepcia nie je konečným ideálom, obsahuje veľa prvkov kanaánskej koncepcie a ľahko sa predpokladá ako dôsledok usadzovania sa Izraela infiltráciou a revolúciou. Neopierame sa ani o antropomorfný opis, ktorý sa objavuje v bibl. koncepcii božstva: boh, ktorý sadí stromy, prechádza sa, navštevuje ľudí a je s nimi, sedí na tróne atď. Zložitosť jeho podoby má príčinu v tom, čo je základnou charakteristikou

II.), datované do 14. a 13. stor. pred Kr., kde sa spomína „krajina Šasu JHWH“, teda územie obývané polokočovnými sem. kmeňmi (časť Libanonu, Sýria, Sinaj, Kanaán a Zajordánsko – pre Egyptanov obdobia Novej ríše boli Šasu všetci Edomčania, Ammončania, Moabčania, Amalekiti, Midiánčania, Keniti, Chapiru a Izraeliti a pravdepodobne aj Amorejčania a Aramejčania). Nápis sa dá chápať vo význame „krajina kočovníkov, ktorí uctievali boha JHWH“ alebo „krajina kočovníkov, ktorí žijú v oblasti JHWH“. Ide však zreteľne o označenie územia pomenovaného podľa božstva JHWH, známeho neskôr zo SZ. Porov. ALING – BILINGTON, *The Name Yahweh* [cit. 2013-01-28].

⁵² Porov. *TDOT* 5, 514.

⁵³ Pre božské meno z Ex 3,12.14 vo forme *'ehyeh* pozri *TDOT* 5, 515-516.

⁵⁴ Pre viac detailov o mene JHWH a diskusiu pozri *TDOT* 5, 500-517.

jahvizmu, a to je jeho monoteizmus (porov. Dt 6,4). Je jediným oproti mnohým bohom Kanaánu, ktorí sú v poexilovej protimodlárskej polemike Deuterizaiša len ľudským výmyslom. No nakoniec sa stáva jediným aj v hebr. náboženskom svete rôznych JHWH, ich rozmanitých názvov a kultov, teda v polyjahvizme. JHWH ako pôvodne kmeňové božstvo sa stáva národným bohom, iným než najvýznamnejší bohovia národov, a končí ako najvyšší Boh, Jediný⁵⁵.

4.2.1 Pôvodný charakter JHWH

JHWH je hlavnou postavou SZ. Jeho pôvod je nejasný. Podľa viacerých vedcov pochádza zo Seiru/Edomu/Temanu/Sinaja, lokalizovaného do severovýchodu Arabského polostrova, východne od Červeného mora⁵⁶. Jeho kult sa neskôr preniesol do Šíla, o čom svedčí Sdc 5. Niektoré formy priameho kultúrneho kontaktu môžu zodpovedať prevzatiu JHWH v Júdsku, no nie je jasné, či sa tento kult JHWH rozšíril z južnej do centrálnej a severnej vysočiny⁵⁷. Bibl. údaje upozorňujú na vzťahy medzi obyvateľmi centrálnej vysočiny a južnými karavánami v IA I, vďaka ktorým sa južná tradícia božstva Seiru/Edomu/Sinaja/Temanu/Midiánu presunula do severných lokalít Šíla a Betelu. Tieto tradície v IA II prevzala kráľovská teológia (porov. Hab 3)⁵⁸.

Podľa M. S. Smitha mnohí biblisti (napr. W. F. Albright, J. C. de Moor, M. Dijkstra a N. Wyatt) pokladajú JHWH za Elov titul. Iní (napr. T. N. D. Mettinger) sa nazdávajú, že tento pohľad protirečí raným bibl. zmienkam o JHWH ako o bohu dažďa a vojny z južného Edomu⁵⁹. Vojna a dažď mohli

⁵⁵ Porov. DEL OLMO LETE, *La Religion Cananéenne*, 171-174.

⁵⁶ Pre diskusiu o pôvodnom ľude JHWH, o jeho prevzati z Edomu a druhotnom prevzati do náboženstva vysočiny pozri SMITH, *The Early History of God*, 32, pozn. 45.

⁵⁷ Za zavedením kultu edomského JHWH v centrálnej vysočine stojí zrejme obchod (porov. Sdc 5,4-6). Hoci sa Amalek v dobe kráľov vnímal ako nepriateľ (porov. 1 Sam 15,2-3) a neskoršia tradícia tento negatívny pohľad odovzdala (porov. Ex 17,8-16; Dt 25;27-28), neutrálna zmienka o ňom v Sdc 5,14 poukazuje na príbuznosť Efraima a Amaleka, ktorý v bibl. tradícii patrí do južnej skupiny národov, a na kultúrny kontakt medzi domorodým obyvateľstvom centrálnej vysočiny spojenej s Efraimom a amalekovskými južnými skupinami. O týchto kontaktoch svedčí aj Sdc 12,15. Bibl. tradícia umiestňuje do južného Judska, oblasti pôvodného kultu JHWH, aj Kenitov (porov. Sdc 1,16; 4,11; 5,24; 1 Sam 27,10; 30,29) a pripúšťa ich možný vplyv aj na centrálnu vysočinu. Porov. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 145.

⁵⁸ Porov. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 145-146.

⁵⁹ Juh však nie je vhodným domovom pre boha dažďa, ako bol Baal, pretože táto oblasť je chudobná na zrážky, na rozdiel od pobrežia. Nevieme, či boh prinášajúci dažď z Sdc 5,4-5 zobrazuje boha z pobrežia alebo z púšte. Ak text hovorí o prirodzenom daždi,

byť pôvodnými črtami profilu JHWH, no ten sa zrejme približoval skôr k profilu Aštara, boha vojny a dažďa, spojeného predovšetkým s púštnymi lokalitami. Tento profil sa možno objavil na vysočine druhotne, v lokálnom jazyku a predstavách spojenými s pobrežným bohom dažďa⁶⁰. Takéto božstvo mohlo mať obe črty, moci aj plodnosti, no s odlišnými znakmi spojenia s Baalom. Svedectvá z ugar. textov mohli pri hľadaní pôvodného profilu JHWH zamerať výskum na Ela a Baala, no tento smer je čiastočne zavádzajúci. Časť pôvodného profilu JHWH sa zrejme navždy stratila, najmä ak najskoršie bibl. pramene odrážajú sekundárny vývoj jeho histórie⁶¹.

4.2.2 JHWH a El

Literárnou stopou po prvej asimilácii JHWH do širokého panteónu vysočiny, vedeného Elom, je text Dt 32,8-9. El a JHWH boli stotožňovaní, zatiaľ čo JHWH a Baal existovali vedľa seba a neskôr súperili ako božstvá vojny⁶². Elove vlastnosti a epiteta sa stali súčasťou opisu JHWH v textoch aj ikonografii. Kanaánsko-izraelská tradícia božskej rady bola odvodená od kráľovského dvora s terminológiou dominantnej kráľovej moci. Predstava božskej rady počas izraelskej monarchie nadväzovala na predstavu božskej rady LB. Roly v božskom zhromaždení v kanaánskej a ranej izraelskej literatúre neboli individualizované, s výnimkou JHWH v Joz 5,13-15⁶³, ktorá sa zakladala na

spojenom s bohom dažďa z pobrežia, vyvstáva otázka, či odráža druhotné prepracovanie predstavy tohto boha v náboženstve pobrežia a vysočiny. Porov. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 146.

⁶⁰ Rôznorodosť názorov biblistov na túto črtu JHWH poukazuje na ich veľkú neistotu. Porov. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 276, pozn. 75.

⁶¹ Porov. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 146.

⁶² Jednou zo známok, že El a JHWH boli stotožňovaní v ranej etape, je fakt, že proti Elovi neexistuje nijaká bibl. polemika. Izraelská tradícia ich hneď stotožňovala alebo ich identifikáciu predpokladala. Preto HB len vzácnne rozlišuje medzi Elom a JHWH. Vývoj mena El na apelatívum s významom „boh“ je zľúčiteľný so stratou Elovho odlišného charakteru v izraelských náboženských textoch (porov. Joz 22,22; Ž 10,12; 50,1). Kňazské teologické spracovanie izraelskej ranej náboženskej histórie v Ex 6,2-3 stotožňuje starého boha El Šaddaja s JHWH. Odráža skutočnosť, že patriarchovia nepoznali JHWH a uctievali Ela, kanaánskeho boha. V nápisoach z Deir ‘Alla sa epiteton Šaddaj nespája s Elom; autor Ex 6,2-3 to zrejme nevedel alebo to odlišoval (porov. SMITH, *The Early History of God*, 34 a pozn. 50). Porov. SMITH, *The Early History of God*, 33-34.

⁶³ Aj B. Štrba vidí v tomto texte obraz JHWH ako veliteľa vojska, ktorý vedie Izraelitov do Zasľúbenej krajiny, a vyslovuje domnienku, že jeho kompozícia pochádza najskôr z 5. stor. pred Kr. Porov. ŠTRBA, *Take off your sandals*, 333-335.

podobnej role v izraelskej armáde (porov. Sdc 4,7; 1 Sam 17,55; 1 Kr 1,19). El aj JHWH sa vyznačujú podobným súcitným prejavom voči ľudstvu. Tak ako El je láskavý, súcitný a otec ľudstva, JHWH je milosrdný a milostivý (porov. Ex 34,6; Ž 86,15) a otec (porov. napr. Ex 4,22; Dt 32,6; Oz 11,1; Iz 63,16). Obaja sú stvoriteľmi a ľudom sa zjavujú vo sne ako ich božskí ochrancovia, obaja uzdravujú (porov. KTU 1,16 V-VI; Gn 20,17; Nm 12,13; 2 Kr 20,5.8; Ž 107,20; porov. vlastné meno *rəpā'el* v 1 Krn 26,7). JHWH prebýva v stane (porov. Ž 15,1; 27,6; 91,10; 132,3), ktorý tradícia Pnt nazývala „stan stretávaní“ (porov. Ex 33,7-11; Nm 12,5.10; Dt 31,14) a pripomína Elov stan, opísaný v príbehu o Elkunirsovi (porov. ANET 519). Stan JHWH mal *qarāšim* „dosky“ (porov. Ex 26-40; Nm 3,36; 4,31), zatiaľ čo Elov sa nazýval *qrš* (porov. KTU 1,2 III 5; 1,3 V 8; 1,4 IV 24; 1,17 V 49). Elov príbytok bol umiestnený medzi kozmické vody (porov. KTU 1,2 III 4; 1,3 V 6; 1,4 IV 20-22; 1,17 V 47-48). Táto téma sa vyskytuje v opise príbytku JHWH v Jeruzaleme (porov. Ž 47,5; Iz 33,20-22; Ez 47,1-12; Joel 4,18; Zach 14,8). Vlastnosti JHWH v Dt 32,6-7 obsahujú niektoré témy, ktoré nájdeme v tradičnom opise Ela, aj niektoré epitetá JHWH nachádzame v Elových.

Zápis o tom, že JHWH prevzal v Sicheme starý Elov titul *'el bərīt*, ilustruje, ako sa odovzdávali kanaánsko-izraelské tradície a ako jahvistické kňazstvo v Izraeli dedilo staré náboženské nauky (porov. aj Ez 16,3a). Izraelské zahrnutie JHWH do staršej postavy Ela nebolo synkretistické, ak El bol súčasťou pôvodného izraelského náboženského dedičstva. No ak išlo o synkretizmus, bol to synkretizmus rôznych izraelských predstáv a jednu z nich proroci nakoniec schvaľovali⁶⁴.

4.2.3 JHWH a ženské božstvá: Ašera, Anat, Aštart

V období sudcov je Ašera len vzácné doložená ako samostatná izraelská bohyňa (porov. Sdc 6 a spoločné zmienky s Baalom). Kritizuje sa tu len ašera, symbol nazvaný podľa bohyne, nie ona sama. Jej meno sa neobjavuje ani ako teoforický prvok v hebr. vlastných menách. Od 80-tych rokov 20. stor. sa na základe nálezov nápisov v Kuntillet 'Ajrud a Chirbet el-Kom pokladá za

⁶⁴ Porov. SMITH, *The Early History of God*, 32-43. Pre viac detailov o vzťahu Ela a JHWH pozri tiež SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 140-142; DEL OLMO LETE, *La Religion Cananéenne*, 178-181; ALBERTZ, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 76-79; DAY, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, 181-184.

izraelskú bohyňu a manželku JHWH v IA. Ašera ako bohyňa raného Izraela sa spomína zrejme v Gn 49,24-26, v Jakubovom požehnaní Jozefa, ktoré obsahuje božské epiteta, vrátane dvoch titulov Ašery: „prsia a lono“ (Gn 49,25e). Epiteta nemôžu patriť bohyni Anat, ktorá vystupovala v páre s Ašerou (porov. napr. KTU 1,6 II 27), pretože jej kult sa v IA nedokázal ani v Izraeli, ani vo Fenícii. Bohyňou z Gn 69,25 by teda mohla byť Ašera, lebo jej meno sa spájalo s prirodzenou plodnosťou (porov. napr. Dt 7,13). Aj ugar. pozadie epitet hovorí v jej prospech: „matka bohov“. Iné epiteta („nebesia“, „hlbiny“, „večné vrchy“, „odveké výšiny“) by sa mohli spájať s Elom, a teda v takomto výklade boli El a Ašera izraelskými božstvami, odlišnými od JHWH, ktorý sa vyzýva oddelene v Gn 49,18⁶⁵. Je prirodzené, že v procese asimilácie a nahrádzania kanaánskych božstiev sa Ašera ako manželka prisudzovala JHWH namiesto Elovi⁶⁶. Táto kapitola mohla reprezentovať tradíciu raného štádia izraelskej náboženskej histórie. Ďalšími odkazmi na Ašeru v bibl. literatúre tohto obdobia sú Sdc 2,13; 10,6. V období monarchie sa mužské tituly Ela a Baala pokladali za epiteta JHWH (porov. Dt 33,26-27; Ž 18,14-16). Ženské epiteta z Gn 49,25e zanikli, neboli pripísané JHWH tak ako mužské. V bibl. textoch sa ženská reč objavovala zriedkavo a nepriamo. Aj moderné preklady a komentáre chápu výrazy „prsia a lono“ v čisto prirodzenom význame, napriek božským epitetám, ktoré ich obklopujú. Zreteľný kult bohyně zrejme nepretrval. Materská reč bibl. textov, pôvodne odvodená od bohyně a kultovo prítomná v symboloch ašery, neskôr v kulte JHWH neodkazuje na bohyňu.

Na izraelský kult Ašery a Aštart v období ranej monarchie môže poukazovať dutý kultový štvorcový podstavec z Taanachu z 10. stor. pred Kr. so štyrmi zápsmi, znázorňujúcimi božské symboly⁶⁷. Koncom 7. stor. pred Kr.

⁶⁵ Pre viac detailov a diskusiu pozri SMITH, *The Early History of God*, 48-52.

⁶⁶ Na základe motívu Elovej manželky a matky bohov Ašery ako vzťahu dvoch božstiev, ktorý patrí k hlavnej tematike ženského prvku a jeho vzťahu s JHWH, vznikla „nová feministická teológia“. Porov. DEL OLMO LETE, *La Religion Cananéenne*, 183, pozn. 40.

⁶⁷ Na izraelský kult Ašery a Aštart v období ranej monarchie môže poukazovať dutý kultový štvorcový podstavec z Taanachu z 10. stor. pred Kr. so štyrmi zápsmi, znázorňujúcimi božské symboly. Spodný zápis zobrazuje nahú ženskú postavu s rukami opretými o hlavu levo po oboch stranách. Touto postavou môže byť Anat, Ašera alebo Aštart, no pre Aštart hovorí doloženie jej kultu v tomto období a jej zobrazovanie s levom v Egypte. Na ďalších zápisoch je okrem iného strom. Tento symbol sa volá ašera, podľa bohyně Ašery. V najvyššom zápise je štvornohé mláďa pripomínajúce mladého bezrohého býka, ktorý v tej dobe v Taanachu predstavoval buď Baala alebo JHWH. Nad zvieratom je

jahvistická kultová reforma kráľa Joziáša jasne poukazuje na význam, ktorý mala bohyňa v oficiálnom jeruzalemskom kulte ešte v posledných chvíľach monarchie (porov. 2 Kr 23,4-7). Jej kult teda pretrval v predexilovom Izraeli až do vlády kráľa Joziáša, ktorý nariadil jej odstránenie ako podstatnú súčasť svojej deuteronomickej reformy. Ašerin kult takto predstavuje krajnú kanaánsku protijahvistickú odchýlku. Postava bohyne-manželky Ašery bola kultovo najviac degradovaná⁶⁸.

Anat, ktorá mala medzi kanaánskymi ženskými božstvami významné postavenie ako bohyňa lásky a vojny, sa v bibl. textoch spomína vzácné (v onomastikone, porov. Oz 14,9 [HB]) a úplne sa stráca v prospech Ašery, lepšie povedané, stotožňuje sa s ňou. Jej črty sa tiež stali súčasťou bojových vlastností JHWH. Ide o zdvojenú postavu dvoch odlišných a paralelných tradícií či panteónov⁶⁹.

Aštart je známa ako typické fenické apelatívum zo Sidonu a jej kult sa praktizoval aj v Izraeli. V bibl. tradícii predstavovala zúrivosť baalovského kultu. Tvorila s Baalom pár ako syntetické vyjadrenie kanaánskeho kultu (porov. Sdc 2,13; 10,6; 1 Sam 7,3-4; 12,10; 31,10). Šalamún uctieval Aštart zo Sidonu (porov. 1 Kr 11,5.33; 2 Kr 23,13), čo je tradičným vyjadrením oficiálneho začlenenia Izraela do fenického náboženského kontextu v rámci politickej organizácie. Kult plodnosti, ktorú táto bohyňa predstavovala, pretrvával v starobyľom Izraeli ako viera a kultová prax poľnohospodárskeho obyvateľstva a jeho vedúcich predstaviteľov. Dokazuje to začlenenie jej kultu do kráľovskej ideológie. Do tohto kontextu a pod vplyv asýrskeho panteónu môžeme umiestniť neskorší kult Kráľovnej nebies (porov. Jer 7,17; 44,15-19.25), ktorý

slnečný disk, symbol slnečného božstva, ktorý sa objavuje s väčšinou božstiev v ikonografii tohto obdobia. Tento podstavec teda potvrdzuje, že v 10. stor. pred Kr. bol v tejto oblasti polyteizmus a v Taanachu sa uctieval boh, JHWH alebo Baal, bohyňa, zrejme Aštart, a bola tu úcta k ašere, ktorá mohla symbolizovať bohyňu Ašeru. Podľa Sdc 1,27 by Taanach mohol byť kanaánskym mestom až do obdobia monarchie a po nástupe dávidovskej dynastie sa stal izraelským. Napriek tomu si však mohol zachovať kanaánske kultové tradície. Pre bližší výklad nálezu v Taanachu pozri SMITH, *The Early History of God*, 52-54; ZEVIT, *The Religions of Ancient Israel*, 318-325.

⁶⁸ Pre viac detailov pozri SMITH, *The Early History of God*, 47-54; SMITH, *Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*, 198-206; DEL OLMO LETE, *La Religion Cananéenne*, 181-184; DAY, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, 184-186.

⁶⁹ Porov. DEL OLMO LETE, *La Religion Cananéenne*, 184; SMITH, *The Early History of God*, 54.

z politických dôvodov spochybňoval kult JHWH ako alternatívny, no táto bohyňa nemala miesto v nižších vrstvách izraelského panteónu⁷⁰.

4.2.4 JHWH a Baal

V ugar. panteóne bol prístupnejším bohom, popri najvyššom božstve, kráľ bohov Baal. V 1. tis. pred Kr. sa presadil ako najvyšší boh Sýropalestíny s charakterom boha dažďa-búrky, vojny a plodnosti. Poznáme niekoľko miestnych názvov Baala (z Peoru, zo Sichemu, z Ekronu). V IA jeho kult súperil s kultom JHWH (porov. Sdc 2,11-13; 3,7; 1 Sam 7,3-4; 12,10) o priestor, ktorý zanechal El⁷¹. Ich vzťah je asimilačný a antagonistický zároveň.

Bibl. tradícia ich stavia proti sebe. Baal je stelesnením ohavnosti (*bōšet*) a jeho kult je plný obscénosti. Podľa M. S. Smitha príbeh o Gedeonovi v Sdc 6 slúži ako paradigma toho, ako verní jahvisti v ranej fáze izraelských dejín vykoreňovali úctu k Baalovi a Ašere (porov. Sdc 6,25-32)⁷².

Historický obraz izraelského kultu Baala je ťažké rekonštruovať. Treba rozlišovať medzi starším materiálom a jeho použitím v Sdc a redakciou z obdobia neskoršej monarchie, teda z 8. stor. pred Kr. a neskôr. Informácia o Baalovi a Ašere v Sdc 6 sa javí staršia, akoby vložená do štruktúry príbehu a pravdepodobne slúžila ako historický prameň pre neskoršie polemiky. Neskoršia redakcia a výklad potvrdzujú, že v období sudcov si Izraeliti uctievali kanaánskeho boha dažďa Baala a Ašeru na úkor JHWH, čo dosvedčujú staršie textové vrstvy, najmä vlastné mená s teoforickým prvkom *ba'al*. Dá sa zhrnúť, že baalovská reč, kritizovaná počas monarchie, sa v období sudcov používala a vlastnosti Baala a JHWH sa pravdepodobne prekrývali⁷³. Aj najstaršia izraelská poézia používa obrazy vlastností Baala na opísanie JHWH ako božského bojovníka, bojujúceho za oslobodenie Izraela (porov. Sdc 5,4-5;

⁷⁰ Porov. DEL OLMO LETE, *La Religion Cananéenne*, 184-185; ZEVIT, *The Religions of Ancient Israel*, 653, pozn. 77.

⁷¹ El asimiloval s JHWH bez boja, pretože ten bol ako El najvyšším bohom. Baal je druhotný boh, silný i slabý. Môžeme tu vidieť aj boj nomádov s usadlíkmi s ich rôznymi náboženskými tradíciami. Porov. DEL OLMOLETE, *La Religion Cananéenne*, 185 a pozn. 44.

⁷² Gedeon sa pôvodne volal Jerubbaal, čo je meno s teoforickým prvkom *ba'al* (porov. napr. Sdc 7,1). Pre podrobnejší výklad tohto mena a s ním spojený náboženský problém pozri SMITH, *The Early History of God*, 45-46.

⁷³ JHWH-El, boh otcov (kmeňa polonomádov), si osvojil vlastnosti a funkcie boha mestského a usadeného obyvateľstva Baala. Pre viac detailov pozri DEL OLMO LETE, *La Religion Cananéenne*, 185-190.

Ž 29)⁷⁴. Očista od Baalovho kultu vyvrcholila v deuteronomickej reforme kráľa Joziáša. Výrazom, ktorý vyjadruje túto kultovo-náboženskú zvrhlosť, je „hriech Jeroboama“. Podľa G. del Olmo Leta v ňom v skutočnosti išlo o decentralizáciu kultu JHWH s prepožičaním inštitucionálneho charakteru svätyni v Beteli a Dane proti Jeruzalemu, čo sa pre šírenie Baala a jeho kultových symbolov chápalo ako baalizácia. Je to však anachronická a skreslená interpretácia: JHWH sa uctieval s Baalom a Ašerou v jeruzalemskom chráme až do konca monarchie. K tomuto historiografickému odsúdeniu sa musí pripojiť prorocké. Obrana „JHWH samého“ sa stala hlavným motívom jeho ohlasovania. Intenzívne odsudzovanie Baala v Oz 2,18-19 predpokladá trvalý postoj a jeho dobre zavedený a zakorenený kult⁷⁵.

4.3 Konceptia božstva v Izraeli

Obraz, ktorý Biblia podáva o svojom Bohu, je zložitý⁷⁶. Tá istá Biblia, čo uvádza koncepciu božstva ako jediného Boha, JHWH, stvoriteľa sveta a „usmerňovateľa“ dejín, ktorý si vyvolil Izrael za svoj ľud, aby svedčil o jeho existencii a činoch pred všetkými ľuďmi, a s ním a preňho uzavrel „zmluvu“, kde sa Izrael zaväzuje správať sa podľa morálnej a teologickej normy, ktorá ho odliší a oddelí od iných národov, tá istá Biblia spomína náboženský svet obdobia ešte pred usadením sa Izraela aj s jeho kráľovstvami, keď Hebreji preberali koncepcie božstva svojich susedov. Aj staré izraelské texty môžeme podrobiť rovnakej analýze štyroch božských stupňov ako ugaritské. Ako ugar. literatúra, tak aj Biblia sa vyjadruje jazykom božskej rady a rodiny a tiež špecifických božstiev. Najskôr musíme vziať do úvahy zložitost' niektorých

⁷⁴ Spor medzi Baalom a JHWH bol teda problémom obdobia monarchie, a nie obdobia sudcov. V období monarchie totiž Baal predstavoval hrozbu najmä zásluhou Achaba a Jezabel. Na texty Sdc 6–7 sa pozeralo z tejto perspektívy. Na základe traumatizujúcich udalostí z 9. stor. pred Kr. neskoršia tradícia pokladala Baala za hrozbu pre jahvizmus od obdobia sudcov po obdobie monarchie, hoci v období sudcov ňou nebol. Porov. SMITH, *The Early History of God*, 43-47.

⁷⁵ Porov. DEL OLMOLETE, *La Religion Cananéenne*, 190-194.

⁷⁶ HB sa dlho chápala ako odsúdenie cudzích božstiev. Hoci mnohé bibl. texty ich odsudzujú, mnohé iné pasáže ukazujú, ako raný Izrael akceptoval skutočnosť božstiev, ktoré uctievali iné národy. Bibl. postoj voči nim nie je vyhranene negatívny. Pre historický vývoj monoteistického svetonázoru pozri tiež SMITH, *God in Translation*, kde autor ukazuje komplexnosť postojov v Izraeli voči cudzím božstvám a istý druh ekumenizmu, založený na rešpektovaní miestnych tradícií, a nie na dnešnej predstave univerzálneho náboženstva.

izraelských svedectiev: 1. Ugar. literatúra ponúka systematickejší obraz než bibl. texty, ktoré vykazujú len stopy tejto systemizácie prirovnaním. Musíme pripustiť, že celá myšlienka božskej rodiny v LB v Ugarite a iných levantských kultúrach sa líšila od neskorších štátov, Izraela a jeho susedov, v IA. Je teda ťažké mať istotu, že celá vyššie uvedená paradigma zostala neporušená v spoločnostiach Izraela a jeho susedov. 2. Časom sa mená božstiev v Izraeli aj u jeho susedov čoraz menej podobali na ugaritské. 3. Nasledujúce schémy stupňov slúžia len na lepšie pochopenie posunu v božstve Izraela a nezahŕňajú všetky dostupné svedectvá ani dôležité informácie, ktoré nemáme. 4. Schémy sa zrejme historicky prekrývali a nenasledovali za sebou. 5. V dejinách izraelského náboženstva boli v dialógu a konflikte vždy viaceré panteóny. Môžeme predpokladať, že ich štruktúra sa odlišovala od svätyne k svätyni a od regiónu k regiónu. M. S. Smith predstavuje tieto panteóny lineárne, aby bola zrejماً komplexnosť izraelského usporiadania božstva. Z tohto uhla pohľadu pokladá za najlepšie použiť pre izraelské božstvá jazyk rodiny⁷⁷.

4.3.1 Panteón predmonarchického Izraela

Štyri stupne panteónu predmonarchického Izraela mohli vyzeráť nasledovne:

1. El a Ašera,
2. Baal, Ašart, Šachar, Šalim, Rešef, Deber, JHWH, outsider z Edomu/Midiánu/Paranu/Seiru/Sinaja,
3. ?
4. poslovia (anjeli) a služobníci.

Meno El v slove Izrael naznačuje, že tento boh, a nie JHWH, bol v najstaršom izraelskom panteóne pôvodnou hlavou božskej domácnosti. „Prsia a lono“ z Gn 49,25e znie ako Elova manželka Ašera. Druhý stupeň božských detí zahŕňa Baala a Ašart, Šachara (porov. Iz 14,12) a Šalima, Rešefa a Debera. Ako Baal v ugar. panteóne, aj JHWH je outsiderským vojnovým a búrkovým bohom, ktorý si kliesni cestu na vrchol panteónu. V bohoch prvých dvoch stupňov vidíme usporiadanie síl či vyjadrenie autority vo svete. Vysvetľuje to dominantnosť JHWH v ranom Izraeli a prežitie obrazu El Eljona na vrchole panteónu, čiže obraz Baala a Ela z ugar. panteónu. Pokiaľ ide o tretí stupeň,

⁷⁷ Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 105-119.

z tohto obdobia nie je doložená nijaká postava. Možno tento stupeň neexistuje; no zachováme ho, lebo rozprávania si ho vyžadujú (napr. najstarší sluha Abrahámovej domácnosti Eliezer z Gn 24,2; Becaleel a Oholiab z Ex 35–36). Postavy zo štvrtého stupňa sú v ranom Izraeli bežné, predovšetkým ako anjeli. V tomto období je „anjel“ jednoducho výrazom pre božieho posla a ako taký je božský.

Situáciu prvých dvoch stupňov panteónu raného Izraela zachovávajú dva neskoršie bibl. texty. Prvý, Ž 82, predstavuje JHWH na scéne božskej rady, no nie ako jej vodcu. Ž 82 je polemikou namierenou proti starému pohľadu na svet, čo upozorňuje na to, že ten starý pohľad má podľa autora žalmu ešte nejaký vplyv. Druhým textom je Dt 32,8-9. Tieto verše hovoria o bohu, ktorý predsedá božskému zhromaždeniu a nie je to JHWH. Tieto dva texty podľa M. S. Smitha zobrazujú tradičné myšlienky, ktoré boli v ranom Izraeli hlavné. Pre ich odmietanie starého pohľadu na svet je jasné, že vznikli zrejme až v 8. či 7. stor. pred Kr. alebo neskôr⁷⁸.

4.3.2 Panteón raného monarchického Izraela

Prvá polovica monarchického obdobia vykazuje posun k JHWH-Elovi ako hlavnému bohu:

1. JHWH-El, kráľ bohov, a jeho manželka Ašera,
2. slnko, mesiac a nebeské zástupy,
3. ?
4. poslovia (anjeli), Rešef, Deber.

JHWH a El boli stotožnení hneď pri vzniku kráľovstva, ak aj nie skôr v mnohých častiach Izraela⁷⁹.

Kolaps prvých dvoch stupňov zapríčinilo stotožnenie Ela, hlavy panteónu, s JHWH, bývalým členom druhého stupňa. Teraz je na čele najvyššieho stupňa JHWH-El, čo zahrnuje vojenskú úlohu a moc vedúceho člena

⁷⁸ Pre viac detailov pozri SMITH, *The Memoirs of God*, 108-110.

⁷⁹ Poetický paralelizmus JHWH a Ela v poézii Balaámovho prorocstva (porov. Nm 23–24) naznačuje silnú zajordánsku tradíciu, ktorá stotožnila dvoch pôvodne oddelených bohov. Aj príbeh Elkánu a jeho ženy Anny (porov. 1 Sam 1–3) vo svätyni v Šíle hovorí o Elovej tradícii v stanovnej svätyni, o jeho zvyku zjavovať sa vo sne a role pomocníka pri neplodnosti. V scéne s božským zhromaždením v 1 Kr 22,19 je JHWH obklopený nebeským zástupom ako El v ugar. textoch. Z textu je zjavné, že JHWH má predsednícke miesto, ktoré predtým patrilo Elovi. Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 110-111.

druhého stupňa predmonarchického panteónu. Táto identifikácia na prvý pohľad odporuje diskusii o Dt 32 a Ž 82 z predchádzajúcej podkapitoly, ktorá ich rozlišuje. Staršia myšlienka o El Eljonovi a iných bohoch sa zrejme počas raného kráľovstva upravila v kontexte, kde sa na JHWH a Ela pozeralo ako na JHWH-Ela, už odmietnutého v iných kontextoch (porov. Ž 82) a použitého na účely rétorickej prezentácie v ešte iných kontextoch (porov. Dt 32). Je nepravdepodobné, že El Eljon bol významný v štátnom náboženstve tohto obdobia. No je možné, že El či JHWH s vlastnosťami Ela boli veľmi uctievaní v rodinnom náboženstve. Ako výsledok tohto stotožnenia zrejme JHWH-El získal za manželku Ašeru. To by dávalo zmysel, keby JHWH a Ašera boli na vrchole izraelského panteónu. Ak boli, v tejto dobe sa Ašera zrejme nespájala so symbolom. Aj kritický odkaz na Kráľovnú nebies v Jer 7,18; 44,17 naznačuje potvrdenie hlavnej bohyně v neskoršom monarchickom Izraeli⁸⁰. Ako výsledok stotožnenia JHWH s Elom sa s JHWH-Elom spája astrálna rodina, ktorá sa objavuje v 1 Kr 22,19. Aj Jób 38,6-7 môže vyjadrovať zmienku o nebeskom zástupe s hlavným bohom. „Ranná hviezda“ zodpovedá v básnickom paralelizme „božským bytostiam“ tak ako „hviezdy“ „Elovým deťom“ z KTU 1,10 I 3-4⁸¹. Aj za polemikou proti babylonskému kráľovi z Iz 14,12-14 leží starobylá astrálna asociácia⁸².

Z druhého stupňa bol vyhodенý boh, ktorý doň tradične patrila, Baal, zrejme preto, lebo ohrozoval JHWH-Ela. V príbehoch 1 Kr 17–19 sa prvýkrát ukazuje izraelské odmietnutie iného božstva. Rôzne národy mali vo zvyku svoje božstvá stotožňovať či uznávať ako iné. Kráľ Achab a iní Izraeliti akcep-

⁸⁰ O historickej rekonštrukcii, sledujúcej Ašerin zostup od bohyně v ugar. textoch k ašere ako symbolu v starobylom Izraeli, sa diskutuje od polovice 80. rokov 20. stor. Mnohí učitelia zastávajú názor, že Ašera bola bohynou, uctievanou v Jeruzalemskom chráme JHWH, a preto sa pokladala za jeho manželku. Iní slovo „ašera“ pokladajú za symbol JHWH a ďalší tu vidia fenický vplyv, a to vo význame „svätyňa“. Pre detailnejšiu diskusiu pozri SMITH, *The Memoirs of God*, 112.

⁸¹ Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 112-113.

⁸² Kráľ je obvinený z pokusu vystúpiť na nebesia a vyvýšiť svoj trón „nad božie hviezdy“. Kráľ je nazvaný Šachar (Zornička), čo je jeden z astrálnych bohov Ugaritu a panteónu raného Izraela. Táto pasáž zrejme naráža na starý príbeh o Šacharovom neúspešnom pokuse o moc v panteóne, ktorý sa mohol stať základom pre neskorší príbeh o nebeskom boji medzi Božimi anjelskými silami a padlými anjelmami, ale na jeho polyteistické pozadie sa zabudlo. Šachar sa často objavuje ako prvok v hebr. menách. Súmrak (Šalim) sa vyskytuje zriedkavejšie. V tomto štádiu izraelského náboženstva sa ako božstvá objavujú aj slnko a mesiac. Stará myšlienka astrálnej rodiny, kedysi spájanej s Elom, pokračovala s JHWH-Elom. SMITH, *The Memoirs of God*, 113.

tovali, že izraelský JHWH-El sa dá interpretovať ako fenický Baal, keďže obaja boli bohmi búrky. No tradícia za Eliášovými príbehmi to odmietala. Toto sa však nesmie zamieňať so všeobecným odmietnutím cudzích božstiev, ktoré sa objavilo v neskoršej monarchii. Odmietnutie Baala mu predchádzalo.

V textoch, ktoré máme, sa nevyskytuje nijaká postava z tretieho stupňa. Štvrtý stupeň pokračuje zvyčajnými postavami poslovských božstiev. V Hab 3,5 nachádzame zaujímavé predstavenie Rešefa a Debera ako členov božskej vojenskej jednotky, sprevádzajúcej hlavné božstvo. V ugar. literatúre títo bohovia patrili k druhému stupňu. V tomto kontexte však plnia funkciu štvrtého stupňa. Zdá sa, že božstvá druhého stupňa klesajú na štvrtý. Ak je to tak, je to dôležité, pretože to poukazuje na proces, ktorý viedol k neskoršej degradácii božstiev druhého stupňa na štvrtý⁸³.

4.3.3 Izraelské panteóny v konflikte v období neskoršej monarchie

Koncom monarchie vidíme aspoň dva modely panteónov v konflikte⁸⁴. Prvý sa podobá na model z ranej monarchie:

1. JHWH-El a Ašera a/alebo Kráľovná nebies,
2. slnko, mesiac a hviezdy,
3. ?
4. poslovia (anjeli) a služobníci.

Ašeru predstavoval symbol z 2 Kr 21,3 a socha z 2 Kr 21,7. Odkaz na Kráľovnú nebies v Jer 7,18; 44,17 (zrejme pod mezopotámskym vplyvom) pripomína, že JHWH-El si zachoval manželku. Spolu s JHWH sa spomína aj nebeský zástup v Sof 1,5 a 2 Kr 21,5. Text Ez 8–10 môže obsahovať odkaz na obraz bohyně v božom dome (porov. Ez 8,5) a akýsi druh uctievania slnka (porov. Ez 8,14).

Izraelský panteón, zobrazený v Dt a zrejme prevládajúci v období neskoršej Joziášovej monarchie, vyzerá podstatne inak:

1. JHWH-El,
2. nič,
3. „satan“ (porov. Jób 1–2; Zach 3).
4. poslovia (anjeli) a služobníci.

⁸³ Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 114.

⁸⁴ Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 114–119.

Na najvyššom stupni panteónu zostal len JHWH. Ašera bola degradovaná. Jej symbol sa možno stal súčasťou kultu JHWH, a potom sa dokonca odmietal (porov. 2 Kr 18,4; 21,3.7). Proti božskému páru JHWH a Ašere na vrchole božskej domácnosti sa postavili niektorí proroci a deuteronomickí reformátori z 8. stor. pred Kr., ktorí Ašeru pretvorili do prijateľnejšej formy, ako napr. personifikovanú Múdrost', taktiež znázornenú ako strom (porov. Prís 3,18 atď.)⁸⁵.

V druhom stupni sú starobylé astrálne božstvá izraelského náboženstva, slnko, mesiac a hviezdy, v rámci kultu JHWH kritizované (porov. 2 Kr 23). V tomto novom panteóne sa ich úcta odmieta. Je možné, že kritiku astrálnych božstiev vyvolala hrozba novoasýrskeho astrálneho kultu, čo naznačuje nárast astrálneho symbolizmu v tej dobe. Nová hrozba zrejme niektorých v Izraeli inšpirovala, aby sa obrátili proti starobylým božstvám, ktoré boli v Izraeli tradičné a domáce. Túto zmenu vidíme nielen pri astrálnych božstvách, ale aj v odkazoch napr. na Tammuza (porov. Ez 8,14). Tento boh bol pôvodne mezopotámsky, a tak hrozba asýrskeho vplyvu bola podložená. Kráľovná nebies mala v tomto období podobný osud. Zrejme došlo k stotožneniu mezopotámskej bohyně Ištar s domácou bohyňou Ašart. Ak je to tak, potom mnohí Izraeliti akceptovali, že ich miestna bohyňa sa interpretovala ako asýrska.

Izraeliti teda odmietli cudzie božstvá a obrátili sa aj proti starobylým tradičným božstvám okrem JHWH. Božstvá starobylého druhého stupňa so špecifickými božstvami boli tiež zavrhnuté, zatiaľ čo niektoré stránky s nimi spojené, ako myšlienka božskej rady, pretrvali.

Znaky tohto veľkého posunu vidno v novej božskej hierarchii, najmä v najnižšom stupni izraelského panteónu. Tak ako stredné stupne, aj tento sa zmenil. Starobylí „boží synovia“ (porov. Ž 29,1), predtým božstvá druhého stupňa, prežili vo forme „božích synov“ (porov. Jób 1,6) a „svätých“ (porov. Zach 14,5), no začali vystupovať ako anjeli, a nie „synovia“ v skutočnom zmysle. S výnimkou JHWH, ktorý zaujal najvyšší stupeň, starobylý druhý stupeň sa očividne stotožnil so štvrtým. Tento posun ukazuje, ako starobylý počet sedemdesiatich bohov z ugar. textov prežil v izraelskej zmienke o sedem-

⁸⁵ Pre argumenty pozri SMITH, *The Early History of God*, 94; SMITH, *The Memoirs of God*, 115. S týmto nesúhlasí J. Day. Podľa neho sa Ašera v ugar. textoch, SZ a iných známych prameňoch ani raz nespája s Múdrost'ou. Okrem toho, vzťah Múdrosti k JHWH v Prís je skôr dcérsky, ako manželský (porov. Prís 8,22). Porov. DAY, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, 185-186.

desiatich anjeloch, po jednom pre každý zo sedemdesiatich národov sveta (porov. 1 Hen 89,59; 90,22-25; Targum Pseudo-Jonatan Dt 32,8 atď.). Sú to sily, ktoré konajú v mene svojich ochranných bohov a vzdávajú vďaka moci tohto božstva. Anjeli v neskoršej tradícii teda nie sú nezávislými bohmi. Druhý stupeň prešiel aj ďalšími zmenami. Zjednotenie druhého a štvrtého stupňa viedlo k stotožneniu božstiev druhého stupňa s anjelmi zo štvrtého⁸⁶.

Štyri stupne nového izraelského panteónu ukazujú významnú spojitosť so skoršími a súdobými panteónmi Izraela. S vypustenými strednými stupňami nový izraelský panteón tvorí jeden všemohúci boh a nižšie božstvá. V novona-

⁸⁶ V neskoršej apokalyptickej literatúre títo anjeli uplatňujú veľkú moc a odzrkadľujú vysoké postavenie, ktoré sa kedysi spájalo so starobylym druhým stupňom. Niektorí anjeli prejavili takú veľkú moc, že sa zdá, akoby boli tesne pod úrovňou jediného boha z vrcholného stupňa. Táto moc ich umiestňuje blízko nebeského trónu a dostávajú vlastné mená, čo predtým u anjelov nebolo zvykom, zrejme ako znak svojho povýšenia. V kontexte povýšenia a rebelského pádu anjelov môžeme chápať premenu satana z božského odporujúceho anjela, ktorý patrí k božským deťom, na postavu zlého, známeho z neskoršej izraelskej literatúry (porov. napr. Jub 23,29) a NZ (porov. napr. Lk 11,15-19). V HB nejde o meno, ale o titul s významom „odporca“ v politickom a vojenskom zmysle alebo „žalobca“ v právnom zmysle. Od Zach a Jób 1–2 vidíme, že satan slúži ako špeciálny robotník v božskej domácnosti, a preto môže byť zaradený do tretieho stupňa. Zdá sa, že satan znázorňuje funkciu na vyjadrenie božského súdu, zatiaľ čo boh z vrcholného stupňa, ktorý ho ním poveruje, prejavuje milosrdenstvo a súcitu. Je zjavné, že postava satana je podriadená tomuto bohu a odvádza od neho svoju skutočnosť. V neskoršej izraelskej literatúre je táto postava vzdialená od božstva, neprebýva v nebi s božskou radou, ale v podsvetí a je nezávislá od božskej vôle. Otázkou je, prečo sa udiala táto premena satana z nebeskej postavy na pekelnú. M. S. Smith ponúka jednoduchý dohad. V predexilovom období sa svet chápal ako trojúrovňová konštrukcia, pozostávajúca z nebies, zeme a podsvetia. Božstvá žili v nebi a podsvetí. Postavy z druhého stupňa vzájomne súperili v zóne zeme. V poexilovom období táto konštrukcia sveta zahrnula ľudský posmrtný život, zrejme pod vplyvom iných kultúr. Predtým všetci ľudia s možnými kráľovskými výnimkami šli do podsvetia (bibl. šeólu), nejasnej skutočnosti pre zomrelých. V helenistickom a rímskom období šli buď do neba, miesta večného požehnanja, alebo do pekla, ktoré sa teraz vníma ako miesto strašného trestu. Nebo a peklo sa stalo novou paradigmou pre posmrtný život namiesto šeólu. S týmto posunom prišiel božský personál s vládou nad týmito skutočnosťami. Starobyly boh smrti, zavrhnutý v izraelskej novej, monoteistickej koncepcii, prestal pôsobiť ako vládca podsvetia. Je možné, že satan prevzal starú moc boha smrti, no nie s jeho mocou zabíjať, ale s úlohou trestať hriešnikov po smrti. Satan, ktorý už bol pokladaný za legálneho politického nepriateľa, stal sa kozmickým nepriateľom, zrejme pod vplyvom porovnateľných postáv z perzského či grécko-rímskeho kontextu. Stal sa zosobneným kozmickým princípom opozície božskej vôle a ľudského života. No aj tak závisí od skutočnosti, ktorú udržiava Boh. Keď sa Boh vyčlení zo systému, postava satana stratí význam či podstatu. Zlý závisí od dobrého. Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 117-119. Pre charakteristiku satana pozri aj ŠTRBA, *Satanov anjel*, 123-143.

konfigurovaných nebesiach bolo tomuto jednému najvyššiemu božstvu podriadených menej mocností a ich moc sa odvádza od tejto „Jednej Mocnosti“. Tento nový, redukovaný „panteón“ neskoršej monarchie bol vo svojom videní skutočnosti podstatne monoteistický.

Záver

Polyteistickú koncepciu božstva SBV, teda vo všeobecnosti toho, čo je väčšie než človek, bibliști nechápu ako súbor niekoľkých bohov a bohýň, ale ako systém usporiadanej interakcie vo svete božstva, ktorý pomáha organizovať svety živých a mŕtvych. Takýto panteón sa dá charakterizovať pomocou matrice štvorstupňovej hierarchie božstiev: autoritatívnych, hlavných aktívnych, remeselníckych a poslovských. Taktiež možno povedať, že hlavnými koncepciami na vyjadrenie reality v božstve sú božská rada a božská rodina. Pri tomto zovšeobecnení môžeme vidieť rozdiely v Ugarite a Izraeli. Obraz ugar. božstva ako rodiny môže kontrastovať s izraelskými textami. Zatiaľ čo vyjadrovací štýl v zmysle rady v Izraeli pokračoval, metafora rodiny sa vytrácala. Zachoval sa systém vedený hlavným bohom, možno jeho manželka, nižšie či podriadené božstvá, astrálne subjekty a sluhovia-poslovovia. Skrátka, koncepciou izraelského polyteizmu je božské zhromaždenie s JHWH ako hlavou. Pre redukciu polyteizmu na túto paradigmu bibliști nazvali túto koncepciu izraelského božstva „henoteizmus“. V tejto forme polyteizmu nie sú ďalšie súperiace väčšie božstvá alebo zhromaždenia a vyjadrovací štýl v zmysle božskej rodiny je nevyvinutý (porov. napr. Dt 32,8-9). Izraelský boh sa však stále pokladá za otca, nie božskej rodiny, ale Izraela (porov. Dt 32,6). S ďalším redukovaním členov božskej rady neskoršia izraelská tradícia pokladala túto štruktúru za druh monoteizmu. Neskorší monoteizmus predpokladá, že božstvo sa rovná individuálnej postave. Stratou stredných stupňov panteónu či starších generácií božstiev sa status JHWH stal úplne výnimočným v porovnaní s opismi babylonského Marduka alebo asýrskeho Aššura, ktorých moc bola absolútna, no nie exkluzívna. Bez božskej rodiny či stredných vrstiev panteónu charakter moci JHWH nemá analógiu. JHWH nielenže nemá v panteóne rovného, ale stáva sa tiež bezprecedentným⁸⁷.

⁸⁷ Porov. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 77-80.

Zoznam použitej literatúry

- ALBERTZ, Rainer: *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period* (The Old Testament Library). Vol. I: From the Beginnings to the End of the Monarchy, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994.
- ALBERTZ, Rainer: Personal Piety. In: Francesca Stavrakopoulou – John Barton (eds.): *Religiose Diversity in Ancient Israel and Judah*, New York: T&T Clark International, 2010, 135-146.
- ALING, Charles – BILINGTON, Clyde: *The Name Yahweh in Egyptian Hieroglyphic Texts* [online]. [cit. 2013-01-28]. Dostupné na internete: <http://www.biblearchaeology.org/post/2010/03/08/The-Name-Yahweh-in-Egyptian-Hieroglyphic-Texts.aspx#Article>
- DAVIES, Philip: Urban Religion and Rural Religion. In: Francesca Stavrakopoulou – John Barton (eds.): *Religiose Diversity in Ancient Israel and Judah*, New York: T&T Clark International, 2010, 104-117.
- DAY, John: Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan. In: Walter Dietrich – Martin A. Klopfenstein (eds.): *Ein Gott Allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religions-Geschichte*. 13. Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften 1993, Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1994, 181-196.
- DAY, John: *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, London: Sheffield Academic Press, 2002.
- DEL OLMO LETE, Gregorio: La religion cananéenne des Anciens Hébreux. In: Gregorio del Olmo Lete (ed.): *Mythologie et Religion des Sémites Occidentaux*. Vol. II: Émar, Ougarit, Israël, Phénicie, Aram, Arabie (Orientalia Lovaniensia Analecta 162), Leuven: Peeters Publishers, 2008, 165-265.
- DEL OLMO LETE, Gregorio (ed.): *Mythologie et Religion des Sémites Occidentaux*. Vol. I: Ébla, Mari; Vol. II: Émar, Ougarit, Israël, Phénicie, Aram, Arabie (Orientalia Lovaniensia Analecta 162), Leuven: Peeters Publishers, 2008.
- EDELMAN, Diana: Cultic Sites and Complexes beyond the Jerusalem Temple. In: Francesca Stavrakopoulou – John Barton (eds.): *Religiose Diversity in Ancient Israel and Judah*, New York: T&T Clark International, 2010, 82-103.
- GILMOUR, Garth: An Iron Age II Pictorial Inscription from Jerusalem Illustrating Yahweh and Asherah [online], *PEQ* 141 (2/2009) 87-103. [cit. 2013-01-21]. Dostupné na internete: http://www.academia.edu/438637/An_Iron_Age_II_pictorial_inscription_from_Jerusalem_illustrating_Yahweh_and_Asherah
- JUHÁS, Peter: K etymológii Božieho mena JHWH. In: Jozef Tiňo (ed.): *Exodus* (KSZ 3), Trnava: Dobrá kniha, 2013, 148-149.
- KARDIS, Kamil: Geografické a náboženské prostredie náboženstva Izraela. In: Mária Kardis – Daniel Slivka (eds.): *Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho východu*. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie, 15. – 16. 4. 2008 v Prešove, Prešov: GTF PU, 2008, 174-198.
- MESHEL, Ze'ev: Two Aspects in the Excavation of Kuntillet 'Ağrud. In: Walter Dietrich – Martin A. Klopfenstein (eds.): *Ein Gott Allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religions-*

- Geschichte*. 13. Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften 1993, Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1994, 99-104.
- MESHEL, Ze'ev: *Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border* [online]. [cit. 2012-08-19]. Dostupné na internete: <http://www.fas.harvard.edu/~semitic/wl/digsites/SLevant/KuntilletAjrud2006/>
- MEYERS, Carol: Household Religion. In: Francesca Stavrakopoulou – John Barton (eds.): *Religiose Diversity in Ancient Israel and Judah*, New York: T&T Clark International, 2010, 118-134.
- NIEHR, Herbert: “Israelite” Religion and “Canaanite” Religion. In: Francesca Stavrakopoulou – John Barton (eds.): *Religiose Diversity in Ancient Israel and Judah*, New York: T&T Clark International, 2010, 23-36.
- SLODIČKA, Andrej: Biblický obraz Boha v kontexte izraelského monoteizmu. In: Mária Kardis – Daniel Slivka (eds.): *Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho východu*. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie, 15. – 16. 4. 2008 v Prešove, Prešov: GTF PU, 2008, 199-215.
- SMITH, Mark Stratton: Divine Travel as a Token of Divine Rank, *UF* 16 (1984) 397.
- SMITH, Mark Stratton: Yahweh and Other Deities in Ancient Israel. In: Walter Dietrich – Martin A. Klopfenstein (eds.): *Ein Gott Allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religions-Geschichte*. 13. Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften 1993, Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1994, 198-206.
- SMITH, Mark Stratton: *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, New York: Oxford University Press, 2001.
- SMITH, Mark Stratton: *The Early History of God. Yahweh and Other Deities in Ancient Israel* (The Biblical Resource Series), Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- SMITH, Mark Stratton: *The Memoirs of God. History, Memory and Experience of the Divine in Ancient Israel*, Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- SMITH, Mark Stratton: *God in Translation. Cross-Cultural Recognition of Deities in the Biblical World*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- SMITH, Mark Stratton: *The Number*, Elektronická komunikácia [2013-01-21], E-mail: mss11@nyu.edu.
- STAVRAKOPOULOU, Francesca: “Popular” Religion and “Official” Religion: Practice, Perception, Portrayal. In: Francesca Stavrakopoulou – John Barton (eds.): *Religiose Diversity in Ancient Israel and Judah*, New York: T&T Clark International, 2010, 37-58.
- STEHLÍK, Ondřej: *Ugaritské náboženské texty. Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové*, Praha: Vyšehrad, 2003.
- ŠTRBA, Blažej: *Take off your sandals from your feet! An exegetical study of Josh 5,13-15*. (Österreichische Biblische Studien 32), Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien: Peter Lang, 2008.
- ŠTRBA, Blažej: *Take off your sandals from your feet! An exegetical study of Josh 5,13-15*. (Österreichische Biblische Studien 32), Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien: Peter Lang, 2008.

- TIŇO, Jozef: Nelegitímna náboženská prax biblického Izraela verzus inšpirácia. In: Mária Kardis – Daniel Slivka (eds.): *Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho východu*. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie, 15. – 16. 4. 2008 v Prešove, Prešov: GTF PU, 2008, 83-90.
- WEINGREEN, Jacob: *Učebnice biblické hebrejštiny*, Praha: Karolinum, 1997.
- WYATT, Nicolas: Royal Religion in Ancient Judah. In: Francesca Stavrakopoulou – John Barton (eds.): *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, New York: T&T Clark International, 2010, 61-81.
- ZAJĄC, Ewa: Monolatria czy monoteizm. Droga Izraela ku wierze w Jednego Boga. In: Mária Kardis – Daniel Slivka (eds.): *Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho východu*. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie, 15. – 16. 4. 2008 v Prešove, Prešov: GTF PU, 2008, 68-82.
- ZEVIT, Ziony: *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches*, London, New York: Continuum, 2001.

Zoznam skratiek a značiek

*	...	predpokladaná, ale nedoložená forma daného výrazu
1 Hen	...	Prvá kniha Henochova
1QM	...	Vojnový zvitok
akk.	...	akkadský
aram.	...	aramejský
BA	...	doba bronzová
bibl.	...	biblický
HB	...	Hebrejská Biblia
hebr.	...	hebrejský
IA I	...	staršia doba železná
IA II	...	mladšia doba železná
IA	...	doba železná
JHWH	...	tetragram Božieho mena
Jub	...	Kniha jubileí
KAI	...	Kanaánske a aramejské nápisy (H. Donner, W. Röllig, 1971 – 1976)
KTU	...	Klinové texty Ugaritu (M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín, 1995)
LB	...	mladšia doba bronzová
mimobibl.	...	mimobiblický
MT	...	masoretský text
NZ	...	Nový zákon
PEF	...	Palestínska výskumná nadácia
Pnt	...	Pentateuch
SBV	...	staroveký Blízky východ
sem.	...	semitský
SZ	...	Starý zákon
TDOT	...	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> (eds. J. G. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, 1977 – 2006)
ugar.	...	ugaritský
západosem.	...	západosemitský

Zhrnutie

Ako sa vyvíjala koncepcia izraelského božstva v predexilovom období? Odpoveď treba začať hľadať už v Ugarite mladšej doby bronzovej v štvorstupňovej matici jeho panteónu a v dobe železnej vziať do úvahy „kanaánske dedičstvo“ Izraela. Autorka po úvodnej charakteristike pojmu „božstvo“ a stručnom predstavení starších koncepcií božstiev Ugaritu a Kanaánu sústreďuje pozornosť na vývoj koncepcie božstva Izraela v jednotlivých historických obdobiach, ktoré predchádzali exilu. Opiera sa pritom o výsledky výskumu súčasných biblistov, najmä M. S. Smitha, profesora na New York University.

Kľúčové slová: koncepcia božstva, monoteizmus, polyteizmus, doba železná, Izrael

Summary

How did the concept of Israeli deity evolve in the pre-exilic period? The answer should begin to be looked for as early as the Bronze Age Ugarit in the four tiers matrix pantheon and in the Iron Age it is necessary to take into account the “Canaanite heritage” of Israel. After the introductory characterization of “divinity” concept and concise presentation of the concepts of older Ugaritic and Canaanite deities the author focuses on the development of the concept of Israeli deity indifferent historical periods preceding the exile. She builds on the results of current scholars’ research, especially on the work of M. S. Smith, a professor at New York University.

Keywords: Concept of Deity, Monotheism, Polytheism, Iron Age, Israel

Adriana Alexyová
Lužická 3
811 08 BRATISLAVA, Slovenská republika
adrianaalex@yahoo.com

Ktorým jazykom hovoril Ježiš?

Massimo Pazzini OFM

Pútnik navštevujúci Svätú zem si často kladie otázku týkajúcu sa jazyka, ktorým hovoril Ježiš. Pýtame sa, aký jazyk asi bol v Palestíne v Ježišových časoch, akým jazykom alebo jazykmi asi Ježiš hovoril a či máme o tom v evanjeliách nejakú indíciu. Uprednostňujem prezentovať vám iba niektoré aspekty tejto otázky, tie, ktoré sa nejakým spôsobom týkajú osoby Ježiša. Zastavíme sa najmä pri jazykoch vo Svätej zemi v Ježišových časoch a budeme sa pýtať, ktorými z nich Ježiš mohol hovoriť.

Štyri jazyky v Palestíne v Ježišových časoch

Palestína všeobecne a osobitne Jeruzalem, oddávna zem, kadiaľ prechádzali celé národy pri ich sťahovaní sa na iné miesta, bola nevyhnutne polyglotnou zemou, teda miestom, kde sa zároveň hovorilo viac ako jedným jazykom. Tak v Ježišovej dobe tam boli aspoň dva miestne jazyky, ktorými hovorila alebo ktorým rozumela veľká väčšina populácie, totiž hebrejčina a aramejčina, a dva „medzinárodné“ jazyky, gréčtina a latinčina, ktorými hovorilo málo osôb, viazaných na prostredie rímskej štátnej administrácie a helenistickej kultúry¹.

Biblický hebrejský jazyk, ten istý, v ktorom je napísaný Starý zákon (ďalej SZ), v Ježišovej dobe už nebol hovoreným jazykom; zvyčajne sa používal v sobotňajšej synagogálnej liturgii, i keď len málokto mu mohli úplne

* Katolícke biblické dielo pozvalo na Slovensko prof. Massima Pazziniho OFM a spolu s TI TF KU v Spišskej Kapitule – Spišskom Podhradí, RKCMBF UK v Bratislave, TI RKCMBF UK v Badíne, Kňazským seminárom biskupa Jána Vojtaššáka v Spišskej Kapitule – Spišskom Podhradí, Kňazským seminárom sv. Františka Xaverského v Badíne, Rehoľou menších bratov františkánov a Rímskokatolíckym farským úradom v Tvrdošíne organizovali jeho návštevu na Slovensku v dňoch 10. – 17. apríla 2013. Prof. Pazzini vystúpil na rôznych miestach (Bratislava, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie, Badín i v Rádiu Lumen) s niekoľkými prednáškami. Prednášku s názvom *Quale lingua parlava Gesù?* predniesol prof. Pazzini v taliančine a do slovenčiny ju preložil Milan Tomaga.

¹ Porov. FITZMYER, *The Languages of Palestine*, 501-531.

rozumieť. Bol to literárny jazyk, poznaný a porozumený len lepšie vzdelanou vrstvou. Súčasne tu bola aj „ľudovejšia“ obdoba toho istého hebrejského jazyka (tzv. jazyk mudrcov alebo rabínska hebrejčina²), charakteristická menej zložitými formami a jednoduchšou skladbou súvetí. Týmto druhým typom hebrejčiny sa naďalej hovorilo v Jeruzaleme, v Tiberiade a v nejakých iných menších centrách Palestíny až po r. 200 po Kr.

Popri hebrejskom jazyku tu bol ďalší jazyk – aramejský – ktorý bol takto povedľa hebrejčiny už niekoľko storočí. Tento jazyk bol známym jazykom, ktorým hovoril ľud v mnohých palestínskych dedinách a osadách, osobitne na severe (Nazaret, Kafarnaum, a. i.), kde bol Ježiš vychovaný, vyrástol a kde prežil väčšiu časť svojho života. Aj mimo hraníc tohto regiónu sa ním hovorilo a rozumeli mu.

Popri týchto „miestnych“ jazykoch tu boli aj ďalšie dva „medzinárodné“, teda jazyk grécky a jazyk latinský. Prvý, ktorý prišiel s helenistickou kultúrou, bol jazykom obľúbeným a študoval sa kvôli kultúre a móde (ako dnes angličtina). Druhý bol jazykom rímskej administratívy (treba pamätať, že Palestína bola dobytá Rimanmi v r. 64 pred Kr.). Týmto dvoma jazykmi hovorili v mestách osoby kultúry a štátnej správy, ako to dosvedčujú početné dobové nápisy, ktoré sa nám zachovali, zatiaľ čo v dedinách ako Nazaret a Kafarnaum dominantným, ak nie jediným jazykom, musel byť aramejský jazyk. Trojjazyčný nápis – hebrejský, latinský a grécky – pripevnený na Ježišov kríž a nesúci dôvod jeho odsúdenia, je typickým príkladom jazykovej plurality charakteristickej pre tento región. V tomto prípade si treba všimnúť, že jazyk ľudu, teda aramejčina, sa neobjavuje (ale v tej dobe termín hebrejský jazyk môže znamenať aj aramejský jazyk).

Ježiš poznal dobre biblickú hebrejčinu

Príbeh vyrozprávaný v Lukášovom evanjeliu (4,16-30) nám umožňuje rozumieť, že biblický hebrejský jazyk bol Ježišovi blízky. V tomto úryvku sa hovorí, že Ježiš čítal zvitok zákona (proroka Izaiáša) v nazaretskej synagóge; toto čítanie bolo určite prednesené v hebrejčine. Zopár slov, ktoré Ježiš pridal

² Tento jazyk je známy z antických zdrojov a pojednávajú o ňom i gramatiky, napr. SEGAL, Moses H.: *A grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford: Clarendon, 1927 a nedávno i PÉREZ FERNÁNDEZ, Miguel: *La lengua de los Sabios*. I. Morfosintaxis (Biblioteca Midrásica 13), Estella (Navarra): Verbo Divino, 1992.

ako komentár, bolo vyslovených najpravdepodobnejšie v aramejčine, ktorá bola jazykom „kázania“, trochu ako v našich kostoloch pred liturgickou reformou, keď čítania boli prednášané v latinčine, ale homília bola v jazyku, ktorému veriaci rozumeli. V Ježišovej dobe boli Židia oddávna zvyknutí na túto „liturgickú dvojjazyčnosť“.

Toto bolo teda prostredie, v ktorom Ježiš vyrástol. Prostredie mnohojazyčné, v ktorom jazyky hebrejský a najmä aramejský museli mať navrch aspoň v obyčajných vyjadreniach každodenného života.

Ježiš asi poznal aj gréčtinu

Okrem týchto logických uzáverov odvodených z evanjeliového kontextu a z dobrého zmyslu sú tu iné elementy – podľa nás presvedčivejšie – ktoré nám dovoľujú zrekonštruovať kultúrne pozadie na Strednom Východe a niektoré aramejské slová a vety vypovedané Ježišom.

Nový zákon (ďalej NZ), napísaný v gréčtine, tu a tam nechá vyjsť najavo svoje pravé palestínske pozadie cez nepreložené aramejské slová prepísané pomocou gréckych písmen. Je to prípad početných vlastných mien, tak osôb ako aj miest, ktoré sa dajú ľahko priviesť k aramejskému originálu. Napr. *Barjonáš* Βαριωνα (Mt 16,17, z בַּר־יוֹנָה; porov. variáciu v Jn 1,42: ὁ υἱὸς Ἰωάννου z בֶּר־יוֹחָנָן), *Barabáš* Βαραββας (časté v NZ, napr. Mt 27,16.17.20, atď., z בַּר־אַבְבָּא), t. j. mená osôb podľa jasného aramejského vzoru zložené zo slova *bar*, čo znamená syn, s prídavkom mena otca; alebo *Kafarnaum* Καφαρναουμ odvoditeľný, i keď s určitými ťažkosťami, z formy *Kefar Nachúm* כְּפַר־נַחֻם, teda „dedina Nahuma“ alebo „útechy“; alebo ešte meno *Akeldamach* Ακελδαμαχ³ – spomínané v Sk 1,19 – utvorené zo zjednotenia dvoch slov *Hakel demá* חַקְל־דְּמָא, t. j. „pole krvi“⁴. Aj ženské mená *Marta* Μαρθα (Lk 10,38) a *Tabita* Ταβιθα (Sk 9,36), ktoré po poradí znamenajú „pani“ כְּמַרְתָּא a „srnka“ טַבִּיתָּא (v Talmude טַבִּיתָּה), sú dobre známe aramejské formy a mená často dosvedčené v Ježišovej dobe. Petrove prímene *Kéfas* Κηφας zodpovedá aramejskej forme *Kéfa* כְּיָפָא, ktorá znamená „kameň, skala“.

³ Koncové písmeno χ sa objavuje podobne ako v prípade prevodu כִּירָא do Σιραχ.

⁴ Pokiaľ je uvedené slovo v pôvodine, tak vzhľadom na tému príspevku uvádzame prepis z hebrejčiny, resp. aramejčiny do slovenčiny podľa výslovnosti podľa SOVA – DUBOVSKÝ, Návrh, 73-76.

v gréčtine? Ďalšia možnosť je, že by mohlo ísť o aramejské slová z pôvodne v aramejčine/hebrejčine napísaného evanjelia, ktoré sa stratilo, no keď boli evanjeliá neskôr preložené do gréčtiny, niektoré slová sa ponechali v pôvodnom jazyku. Žiaľ, ostatné časti NZ sa v aramejčine alebo hebrejčine nezachovali.

Vo svetle týchto údajov (t. j. všeobecná situácia v regióne a aramejské slová prepísané do gréčtiny) nie je už prijateľná hypotéza – často vyhlasovaná v dvoch minulých storočiach – žeby Ježiš riadne hovoril gréčtinou alebo latinčinou; alebo radšej, kto by chcel zastávať takú hypotézu, musel by ju dokázať.

Zatiaľ čo stovky rokov dozadu sa skoro všetci odborníci zhodli v tvrdení, že Ježiš hovoril a učil len v aramejčine, dnes sú viac otvorení. Osobitne sa v týchto posledných rokoch stavia na nohy teória, podľa ktorej Ježiš nielen hovoril gréčtinou, ale mohol v tomto jazyku aj učiť. Podľa S. E. Portera¹⁰ bol Ježiš nielen schopný vyjadriť sa v gréčtine, ale mohol dokonca v tomto jazyku kázať.

1. Najevidentnejší prípad – ten, v ktorom sa zachovali samotné Ježišove slová – by bol Pilátov súd spomínaný v Mk 15,2-5 (a v paralelných textoch Mt 27,11-14; Lk 23,2-5; Jn 18,29-38). Keďže tu sa nikdy nehovorí o nejakom tlmočníkovi medzi Ježišom a Pilátom, môžeme sa domnievať, že Ježiš hovoril s Pilátom v gréčtine (podľa autora Pilát nepoznal hebrejčinu/aramejčinu). Porter tvrdí, že dve grécke slová *σὺ λέγεις* „ty hovoríš“ by boli vypovedané Ježišom v gréčtine.

2. V Mk 7,25-30 sa Ježiš nachádza v oblasti Týru a stretá grécku ženu, rodom Sýrofeničanku. Skutočnosť, že sa nazýva gréckou znamená, podľa Portera, že Ježiš sa s ňou zhovára v tomto jazyku (i keď sa vo Fenícii v Ježišovom čase ešte hovorilo fenicky).

3. Tretí prípad gréckych slov Ježiša sa snáď nachádza v epizóde o Petrovom primáte v Cézarei Filipovej (Mt 16,13-20 a paral.). Tu Ježiš robí slovnú hračku zakladajúcu sa na Petrovom prímene *Kefa*, čo v aramejčine znamená „kameň, skala“. Podľa môjho postrehu slovná hračka je lepšie vydatená v aramejčine, lebo je možné použiť to isté slovo, kým v gréčtine (a aj v iných jazykoch) ich musíme použiť dve, „Peter“ a „Skala“. V aramejčine by bolo „ty si (nazývaný) skala, a na tejto skale postavím svoju Cirkev“ (slovo *kefa* je v aramejčine mužského rodu), namiesto „ty si Peter a na tejto skale postavím svoju Cirkev.“

¹⁰ PORTER, Did Jesus ever teach in Greek?, 199-235 [cit. 2013-09-09].

Po týchto úvahách môžeme teda potvrdiť, že Ježiš asi používal grécky jazyk, i keď nevieme presne v akom rozsahu a frekvencii.

Aramejčina, ktorou hovoril Ježiš

Naproti tomu špecialisti na aramejský jazyk vchádzajú ďalej do témy a prichádzajú k rozlišovaniu rôznych aramejských nárečí v Palestíne za Ježišových čias, z ktorých všetky sú dosvedčené nejakým epigrafickým nálezom¹¹. Zakladajúc sa na týchto údajoch je možné rozpoznať sedem nárečí používaných v siedmich rôznych lokalitách tohto malého regiónu:

1. aramejčina Judey, z oblasti Jeruzalema a jeho okolia (dosvedčená aj v Kumráne),
2. aramejčina juhovýchodnej Judey (oblasť Ēn-Gedi),
3. aramejčina Samárie (dosť skoro rozlíšená na samaritánsku a kresťanskú),
4. aramejčina Galiley, nárečie osvojené Ježišom v Nazarete a hovorené v Kafarnaume, v nasledujúcej epoche dosvedčené nemálo rabínskymi spismi (targúmy a jeruzalemský talmud),
5. aramejčina Zajordánska, dosvedčená v nápisoach od Židov, kresťanov a pohanov pochádzajúcich z Jordánska,
6. aramejčina v oblasti Damasku (je zrekonštruovaná na základe výslovnosti modernej aramejčiny v dedinách v oblasti Damasku: Ma'alula, atď.),
7. aramejčina hovorená v povodí rieky Oronte (stopy tohto nárečia ostali v menách dedín a v starých prepisoch mien do gréckeho jazyka). Ide o relatívne uzatvorený región, ktorý pojíma oblasť zahrňujúcu aktuálny štát Izrael (a palestínsku autonómiu) a časť hraničiacich krajín Libanonu, Sýrie a Jordánska.

I keď toto rozlíšenie sa môže zdať umelým, aj tak s jasnosťou vyniká skutočnosť, že tu boli lokálne varianty aramejského jazyka, varianty, ktoré však nezabraňovali vzájomnému porozumeniu sa medzi obyvateľmi rôznych lokalít (t. j. navzájom sa mohli rozumieť, vidiac že vzdialenosť medzi rôznymi

¹¹ BEYER, *Aramaic Language*.

lokalitami bola malá a kontakty boli časté). Tých, ktorí hovorili aramejčinou v tomto regióne, bolo okolo troch miliónov.

Ježiš určite hovoril aramejčinou z Galiley, ale jeho slová spomínané v evanjeliách boli takpovediac „pojeruzalemštené“ rodiacou sa Cirkvou a nám odovzdané v jeruzalemskom nárečí. Je dobre spomenúť, že rozdiely medzi nárečím v Jeruzaleme a v Galiley boli drobné a súhrnne povedané prehľadnuteľné, vidiac, že aramejské nárečia, ktorými sa hovorilo vo Svätej zemi v prvých storočiach kresťanskej éry, boli jedno druhému veľmi blízke a podliehali vzájomným vplyvom.

Treba spomenúť, že aramejský jazyk, ktorý je semitským jazykom, čo trval najdlhšie v našom regióne, je živý ešte dnes v niektorých kresťanských a židovských komunitách Stredného východu pod pomenovaním novoaramejčina alebo novosýrština (od Turecka po Irak, od Sýrie po Izrael). V Izraeli máme až dodnes židovské komunity (v mestečku Holon) pochádzajúce z Kurdistanu, ktoré používajú v rodine novoaramejské nárečie. V týchto posledných rokoch tieto tradície znovu nadobudli silu aj vďaka skutočnosti, že mnohí odborníci sa zaoberali zrekonštruovaním ich histórie a doplnením jej chýbajúcich ohnívk, aj urobením zápisu mnohých ústne odovzdávaných tradícií.

Modlitba Otče náš

Téma, ktorá rozhorlila odborníkov, bola rekonštrukcia modlitby *Otče náš*. Usudzuje sa, že Ježiš učil túto modlitbu vo svojom jazyku, a teda v aramejčine (alebo možno v hebrejčine); predsa len v evanjeliách nám ostala grécka verzia preložená pre kresťanov z vetvy pohanov, aj keď prvotná Cirkev v Jeruzaleme, ktorá hovorila aramejčinou, musela pokračovať v jeho prednese v originálnom jazyku.

Na základe gréckeho textu, a zvlášť starobyklých hodnoverných sýrskych verzií – sýrština, ako ju poznáme, je aramejský dialekt – boli rekonštruované rôzne retroverzie modlitby *Otče náš*. Z nich predkladáme jednu – tú, ktorá bola zrekonštruovaná v kostole Pater noster na Olivovej hore v Jeruzaleme (Tabuľka) –, aby sme vám dali zakúsiť niektoré z tých slov, ktoré boli vyslovené Ježišom v jeho jazyku. Táto rekonštrukcia sa zakladá na gramatike biblickej aramejčiny. Vokalizácia je naša.

Tabuľka

Modlitba Otče náš

Aramejská verzia	Prepis výslovnosti do latinky
אַבוּנָה דִּי בִּשְׁמַיָּא	<i>Avúna di bišmajjá</i>
יְתְקַדָּשׁ שְׁמֵךְ תַּאֲתָה מַלְכוּתְךָ	<i>jitkaddaš šemach teté malchutach</i>
תְּתַעֲבֹד רְעוּתְךָ כְּדִי בִּשְׁמַיָּא כֵּן בְּאַרְעָא	<i>titaved reutach kedí bišmajjá ken beará</i>
לְחַמְנָה הַב לָנָה סְכוּם יוֹם בְּיוֹמָא	<i>lachmana hav lana sechóm jóm bejomá</i>
וּשְׁבֹק לָנָה חוּבְיָנָה	<i>uševuk lana chovajna</i>
כְּדִי אַף אֲנַחְנָה שְׁבִקְנָא לְחַיְבִינָה	<i>kedí af anachna ševakna lechajjavajna</i>
וְאַל תַּעֲלֵנָה לְנִסְיוֹן	<i>veal taalina lenisjón</i>
אַלְא פְּצִינָה מִן בְּאִישָׁא	<i>ellá pecéna min beišá</i>
אַמֵּן	<i>amén</i>

Uvedený text v aramejčine je vo všetkom podobný tomu, ktorý my poznáme a používame v taliančine (resp. v slovenčine [pozn. prekl.]). Východné kresťanské komunity pridávajú po modlitbe *Otče náš* vsuvku s jasnou liturgickou príchutou (ale dosvedčenú aj niektorými kódexmi NZ): „tvoje je kráľovstvo, tvoja je moc a sláva naveky“. V liturgickom úkone latinskej Cirkvi je toto zvolanie oddelené od *Modlitby Pána*, ale ponechané v najbližšom kontexte.

Tieto krátke úvahy nám ukázali, že Ježiš, syn svojho času a svojej zeme, nepovažoval za nehodné vyjadrovať sa v jazyku a v kultúre, v ktorej sa pohyboval. I keď aramejčina bola v Ježišových časoch dominantným jazykom, predsa len nebola jediným. Situácia v Palestíne bola trojjazyčná. Rôzny spoločenský stav, rozdiely v kultúrno-sociálnom a náboženskom poriadku a iné elementy mohli určovať výber jedného jazyka namiesto iného.

Otázka, ktorú si odborníci nekladú, je táto: Hovoril Ježiš samaritánčinou, vidiac, že štvrtá kapitola Jánovho evanjelia hovorí o Ježišovom rozhovore so Samaritánkou a jej krajanmi? Vo v. 40 sa hovorí, že Ježiš sa zastavil u Samaritánov na dva dni. Tomuto stretnutiu je venovaná väčšia časť štvrtej kapitoly – oveľa viac vzhľadom na rozhovor so ženou sýrofenického pôvodu – a predsa odborníci si nepoložili túto otázku! Ktorým jazykom bude hovoriť Ježiš v týchto dvoch dňoch zastávky v Sicheme? Obyvatelia tohto miesta hovorili samaritánskou aramejčinou (alebo samaritánskou hebrejčinou), ako sa povedalo vyššie. Ježiš hovoril svojím jazykom a oni zasa svojím, no

predsa si dokázali rozumieť. Z tohto jazyka, ktorým hovorili miestni kresťania, sa následne vyvinulo aramejské nárečie zvané palestínska kresťanská aramejčina, z ktorej nám zostalo nemálo nápisov nájdených najmä v Samárii (Abud, atď.) ale aj v Jordánsku. Veľa z týchto nápisov bolo publikovaných vo vedeckých zväzkoch na biblickom inštitúte Studium Biblicum Franciscanum v Jeruzaleme.

Prv, ako uzavrieme túto tému, prinášame príklad zo zväzku VIII série *Studia semitica Novi Testamenti* (José M. García P. a Mariano Herranz M.; Škola z Madridu)¹², kde vidieť, že aramejčina (ak je dobre poznaná), môže pomôcť zrekonštruovať texty a kontexty NZ. V Mk 11,12-14 nachádzame rozprávanie o uschnutom figovníku (preklad SSV /1986/):

¹² Keď na druhý deň z Betánie odchádzali, pocítil hlad. ¹³ Zďaleka zazrel figovník s listím. Išiel k nemu, či na ňom niečo nenájde. Ale keď k nemu prišiel, nenašiel nič, len listie; *nebol totiž čas fig*.

¹⁴ I povedal mu: „*Nech z teba už nikdy nik neje ovocie!*“. A jeho učeníci to počuli.

Podľa evanjelia časovým kontextom je židovská Veľká noc (jar). V tomto rozprávaní je niekoľko zvláštností: a) vyjadrenie „*nebol totiž čas fig*“; b) veta „*Nech z teba už nikdy nik neje ovocie!*“. Spontánne sa totiž pýtame: a) Ak nebolo obdobie fig, prečo chcel Ježiš zbierať figy? b) Akú vinu mal úbohý figovník, ak niekto na ňom hľadal plody v nevhodnom čase? Podľa školy z Madridu sa tieto problémy dajú vyriešiť, ak usúdime, že grécky prekladateľ zle pochopil aramejské slová a výrazy. Konkrétne sa môže poukázať (vzhľadom na prvú vetu), že: 1. blízko Veľkej noci sa v Jeruzaleme a v okolí dajú nájsť rané figy (jedna fotka datovaná na Veľký piatok 1936 by to dokázala); 2. aramejská častica ܢܘܠܐ, čo znamená *ne-*, môže znamenať aj *určite* (nie ako častica negatívna, ale emfatická); 3. slovo znamenajúce plod *figa* v aramejčine môže označovať aj strom *figovník* (a tu je bez člena). Keď toto berieme na vedomie, môžeme stať preložiť nasledujúcim spôsobom: „Bol určite/teda čas (plodov) pre niektoré figovníky“.

Aj vzhľadom na druhú vetu sa dá nájsť hodnoverné a riešiteľné vysvetlenie: 1. gréčtina pochopila (snád) v želacom zmysle (s optatívom) μηδεὶς καρπὸν φάγοι „nikto nech neje“ to, čo v aramejčine mohlo byť

¹² HERRANZ MARCO – GARCÍA PÉREZ, *Milagros y Resurrección*.

oznamovací zmysel „bude jest“; 2. grécky prekladateľ preložil neurčitým zámenom „nikto“ aramejský výraz **בַּר אִנְשָׁא** *bar-násá*, ktorý doslova znamená „syn človeka“ a teda by sa mohol vzťahovať priamo na Ježiša a nie na hocijakú osobu. Primeranejší preklad by potom bol: „Syn človeka nikdy viac naveky nebude jest (alebo: nech neje) tvoje ovocie“ [lebo ide podstúpiť utrpenie]; táto veta by teda bola ohlásením už bezprostredne nastávajúceho utrpenia, nie prekliatím. Po vyriešení tohto gramatického problému sa nachádzame pred inou otázkou: Prečo rastlina figovník, „gramaticky nevinný“ vyschne? Aby sme našli odpoveď na túto otázku, musíme ísť k vv. 20-24 tej istej kapitoly:

²⁰ Keď ráno išli popri figovníku, videli, že vyschol od koreňa. ²¹ Tu sa Peter rozpamätal a povedal mu: „Rabbi, pozri, figovník, ktorý si prekliat, vyschol.“ ²² Ježiš im na to povedal: „Majte vieru v Boha. ²³ Veru, hovorím vám: Keď niekto povie tomuto vrchu: «Zdvihni sa a hoď sa do mora», a vo svojom srdci nezapochybuje, ale uverí, že sa stane, čo povedal, stane sa mu to. ²⁴ Preto vám hovorím: Verte, že všetko, o čo v modlitbe prosíte, ste už dostali, a budete to mať.

Podľa Školy z Madridu by bolo treba chápať v. 23 nasledujúcim spôsobom: „Veru, hovorím vám: Ak (syn človeka) potom, čo povedal (figovníku), by povedal: «Z tohto vrchu buď vykorenený a hodený do mora», aby snád' nepochyboval vo svojom srdci, ale veril, že to, čo hovorí, sa stane, stalo by sa mu to.“ V. 24 by sa zasa dal preložiť takto: „Preto vám hovorím: Vzhľadom na všetko to, čo žiadate v modlitbe, majte vieru, že ste vypočutí v tom, čo je pre vaše dobro.“ Figovník by tak nevyschol kvôli Ježišovmu prekliatiu (ktorý ho neprekliat!), ale pretože Otec vypočuje jeho modlitbu. Napriek tomu sme ponechaní s určitými rozpakmi vzhľadom na údel úbohého figovníka. Tento druh exegézy, určite veľmi podnecujúci, niekedy vyrieši nejaké textové problémy, ale niekedy tvorí ďalšie. Okrem toho, skutočným veľkým problémom je, že tieto rekonštrukcie takzvaného originálneho textu sa nezakladajú na aramejských rukopisoch evanjelií (neexistuje nič napísané, čo by mohlo odkazovať späť na originálny aramejský text).

Avšak uvedený prístup sa môže tiež robiť zakladajúc sa na hebrejčine (aj modernej hebrejčine). Toto je metóda, ktorú môžu uplatňovať „hebrejčínári“, teda tí, ktorí „počujú“ v hebrejčine. Uvedieme niekoľko príkladov z diela Pinchasa Lapida, Izraelčana s materským jazykom hebrejským, *Skrytá*

Hebrejčina v Evanjeliách, publikované dávno v 1973¹³. Autor myslí ako ten, ktorý vyrástol v hebrejskej tradícii (ako osobnosti spomínané v NZ). Aj tu je východiskový bod daný veršami, ktoré spôsobujú nejakú tú ťažkosť pre čitateľa enkulturovaného v hebraizme.

Prvý príklad je vzatý z Mt 1,23 ktorý cituje Iz 7,14: „Hľa, panna počne a porodí syna, ktorý *sa bude volať* Emanuel, čo znamená Boh s nami.“ Izaiášov text hovorí: „Hľa: panna počne a porodí syna, ktorého *bude volať* Emanuel“. Matúš hovorí „bude sa volať“, kým Izaiáš hovorí „(panna ho) bude volať Emanuel“. Okrem možného (a veľmi pravdepodobného) zásahu teologického charakteru, by sa táto zmena podľa P. Lapida dala vysvetliť ako mylný preklad nevokalizovaného hebrejského slova. Išlo by o slovo *ve-qara't* „bude volať“, ktoré sa dá čítať *ve-qara'ta* „ty ho budeš volať“. Týmto spôsobom úkon „dať meno“ je prisudzovaný Jozefovi. A toto spôsobuje ťažkosť hebrejskému auditóriu, nakoľko tak SZ ako aj judaizmus v Ježišovej dobe (pozri aj Lk 1,31: Hľa počneš syna, privedieš ho na svet a *budeš ho volať* Ježiš.) prisudzujú nazvanie menom matke. V skutočnosti, keď kontrolujeme kritické aparáty hebrejskej Biblie, zaznamenáme, že už v starobylych verziách Iz 7,14 existuje textový problém evidentne zapríčinený zaujatiami teologických pozícií. Potom otázka nie je vôbec vyriešená, keď myslíme na „nechcenú chybu“ neskúseného prekladateľa.

Druhý príklad je možné zobrať z podobenstva o figovníku (Mk 13,28-29): „Od figovníka sa naučte toto podobenstvo: keď jeho ratolesť už jemnie a vyháňa lístie, vy viete, že leto je blízko; tak aj vy, keď uvidíte, že sa dejú tieto veci, vedzte, že (*on*) je blízko, pred dvermi.“ Podmet tejto poslednej časti v. 29 nie je vyjadrený (nehovorí sa, že by to bol *Syn človeka* spomínaný v predchádzajúcich veršoch, ako sa však objavuje v talianskej verzii a v iných verziách). Totiž Lukáš 21,31 integruje text podľa svojho chápania: Takisto, keď budete vidieť, že sa dejú tieto veci, vedzte, že *Božie kráľovstvo* je blízko. Ale tento Lukášov „dodatok“ nezodpovedá semitskej *mens* (semitská *Quelle* podľa Lapida), ktorá však pozná iba terminológiu *Nebeské kráľovstvo*. Aj Matúš zakončuje vetu ako Marek, teda bez vyjadreného podmetu. V tomto bode, k nájdeniu úplného zmyslu, treba myslieť na slovnú hračku zmrzačenú kvôli haplografii (t. j. strata nejakého slova v texte). Ježiš, nasledujúc Am 8,2 (ktorý používa slová *qajíc* „leto“ a *qéc* „koniec“), by povedal *ki karóv ha-kajíc* „leto je blízko“, a ďalej by nasledovalo *ki karóv ha-kéc* „je blízko koniec“ (... vedzte, že

¹³ LAPIDE, Hidden Hebrew in the Gospels, 28-34.

koniec je blízko). Nejaký pisár by potom „zabudol“ druhú časť paralelizmu „je blízko *koniec*“, a dodal by „predo dvermi“. Evidentne iba čitateľ s materinským jazykom hebrejčinou a dobre oboznámený s hebrejským SZ môže dôjsť k návrhom tohto druhu. Skutočným problémom je, že tieto rekonštrukcie často nie sú založené na nejakom textovom variante, ale iba na domnienkach a na osobných výkladoch.

Reč vo filme Umučenie Krista

Za zmienku stojí aj film *Umučenie* od Mela Gibsona, chvályhodný pokus oživiť pre nás udalosti cez rekonštrukciu pôvodných dialógov (v aramejčine, hebrejčine a latinčine [nie gréčtine!]). Ide o „umeleckú“ interpretáciu údajov vyplývajúcich z Písem.

Hebrejčina, ktorú počuť vo filme, je rabínska. Ježiš používa tento jazyk vo voľnej citácii Ž 31,2 (ktorá sa trochu odchyľuje od jazyka biblického textu): „Otče, povstaň mi na pomoc (*kúma bezrati*), vyslobod' ma zo siete, ktorú mi nastavili“ (porov. aj Ž 35,7; 140); aj modlitba, ktorá nasleduje, je v hebrejčine a aj ona je motivovaná žalmami. Hneď po zajatí Ježiša v Getsemani nasleduje dialóg v hebrejčine medzi Ježišovou matkou a Máriou Magdalénou. Tento dialóg, doslovne vzatý zo židovského veľkonočného slávenia, i keď anachronickým spôsobom, je určite efektný: *ma ništanna ha-lajla ha-ze mi-kol ha-lélót* „v čom je táto noc odlišná od všetkých ostatných nocí?“ Táto otázka a odpoveď, ktorá nasleduje, sú v hebrejčine z Ježišovej doby; použitie konjugácie *nitpael*, typickej pre túto lingvistickú vrstvu, nám to jasne dosvedčuje.

V Gibsonovom filme sa gréčtina vôbec neobjavuje (aj pre *titulus crucis*, t. j. „Ježiš Nazaretský, kráľ Židov“ nie je daný predpokladaný grécky preklad; porov. Jn 19,20; aramejský text podáva doslovne: „Kráľ Židov, Ježiš z Nazareta“), kým hebrejčina, aramejčina a latinčina sa viackrát prelínajú a miešajú. Je osvetľujúcim faktom, že rímsky vojak, ktorý sa obracia na Cyrénčana, mu súčasne hovorí: *tu* (latinské), *ant* (aramejské) a *atta* (hebrejské) „ty“. Keď sa už uistí o identite Cyrénčana, vojak mu ďalej hovorí v aramejčine alebo v zmiešanine hebrejčiny a aramejčiny (v skutočnosti veta „pomôž mu“, ktorú opakuje aj zástup, je uvedená sčasti v hebrejčine, s použitím hebrejského slovesa *azar* עזר namiesto zodpovedajúceho aramejského *adar* אדר, nasledovaného aramejskou zámennou príponou *leh*). Jazykovú zmes nachádzame aj vo zvolaniach *malkenu eamus* „kráľu náš, poďme!“ (hebrejčina a latinčina) a *kum, sursum majestas* „vstaň, hor sa, veličenstvo!“ (hebrejčina/aramejčina a latinčina), ktorými sa

rímski vojaci obracajú na Ježiša. Aj Pilát sa pýta Ježiša v dvoch jazykoch: *ant malka, tu rex?* „ty si kráľ?“.

Vo filme miestni obyvatelia rozprávajú hebrejčinou a najmä aramejčinou; vojaci hovoria medzi sebou gramaticky správnu latinčinou, i keď preniknutou istými vulgarizmami typickými pre žargón vojakov. Na naše prekvapenie Ježiš hovorí aj latinčinou, téza drahá „západným“ učencom, už po niekoľko storočí, ale dnes viac nebraná do úvahy. Vo filme sa Pilát obracia na Ježiša v aramejčine a on mu odpovedá v latinčine; konverzácia pokračuje v latinčine.

Teda hlavnými jazykmi filmu sú dva – latinčina a aramejčina, z nich aramejčina je používaná s vyššou frekvenciou – skoro stále v Getsemanskej záhrade (aj diabol hovorí aramejčinou vo forme veľmi podobnej biblickej aramejčine), v dialógu medzi Judášom a veľkňazmi (počas celého filmu stojí za povšimnutie výslovnosť herca v úlohe Kajfáša), v dialógu Ježiša s veľkňazmi, s matkou, s Herodesom, so svojimi učeníkmi, atď. Diskutovaná veta „jeho krv nech padne na nás a na naše deti“ prisúdená „všetkému ľudu“ (porov. Mt 27,25) je vyslovená v aramejčine (*leheve dame alena*; dosl. „nech je jeho krv na nás“), ale nie je preložená v titulkoch. S prekvapujúcou biblickou príchuťou je aramejčina vložená do úst diabla v scéne z Getsemanskej záhrady: *lá ita enaš* „nie je nikto/osoba“ (Dan 2,10), *man* „kto“ (10-krát v biblickej aramejčine), *ant* „ty“ (15-krát v biblickej aramejčine), *abak* „tvoj otec“ (v biblickej aramejčine sa vyskytuje štyrikrát tá istá forma, ale vyslovenú *abúk*; porov. Dan 5,11.18), atď.

Aramejčina hovorená vo filme nie je odvodená z „neskorej“ sýrskej verzie (ako by niekto mohol čakať), o to menej ani z novoaramajských verzií NZ. Ide skôr o štandardizovaný aramejský jazyk, založený na písomných prameňoch, ktoré sú k dispozícii (počnúc biblickou aramejčinou), a vo veľkej časti zrekonštruovaný za stolom. Výslovnosť samohlások a spoluhlások je tá z modernej hebrejčiny (napríklad písmeno *cadé* vo vetách: *Icelèv* „nech je ukrižovaný!“, alebo *Celív leh* „ukrižuj ho!“ zodpovedá výslovnosti z v talianskom slove „pazzo“ [výslovnosť slovenského písmena *c* – pozn. prekl.]), výslovnosť používaná aj v dnešných akadémiách v štúdiu hebrejčiny a aramejčiny. Zdvojená výslovnosť *begadkefat* je niekedy zaznamenaná a niekedy nie. K tomuto nech sa porovná výraz *šezív Barabba* „Oslobod' Barabáša“, adresovaný Kajfášom Pilátovi, s formou *šezív* z Dan 6,28 (tu nasledovaná predložkou *lamed*).

Záver

Na záver, vrátiac sa k našej téme: Môžeme potvrdiť, že Ježiš okrem aramejštiny a hebrejštiny hovoril gréčtinou? Odpoveď je skoro určite áno, i keď s určitosťou nemôžeme rozlíšiť žiadne z jeho slov. Ťažšie je odpovedať na otázku, či Ježiš vyučoval v gréčtine (lebo je ťažšie urobiť kázeň než prehodiť nejaké slovo!). Je nepravdepodobné, že by učil v gréčtine. Ak to robil, my nie sme v stave rozlíšiť, ktoré by boli naozaj jeho slová a ktoré slová evanjelistu, redaktora textu v gréčtine. Situácia medzi odborníkmi je dnes nasledovná: špecialisti na hebrejštinu/aramejštinu vidia za slovami a frázami vyslovenými Ježišom pozadie jazykov hebrejského a aramejského. Experti v gréckom jazyku ozrejmuju to, čo vedie k originálnej gréčtine Ježišových slov. Ale treba poznamenať, že znaky, ktoré môžu viesť smerom ku gréckemu originálu sú oveľa slabšie v porovnaní s tými prvými. Aramaisti zasa uzatvárajú, že v Ježišových slovách sa profiluje aramejský podklad. To má veľký dosah na otázku spoľahlivosti tradície, ako aj na tvrdenie, že ak dokážeme chápať alebo zrekonštruovať hebrejské/aramejské pozadie, sme veľmi blízko k slovám, ktoré Ježiš povedal, a najmä k jeho úmyslom a k jeho túžbam.

Zoznam použitej literatúry

- BEYER, Klaus: *Aramaic Language: Its Divisions and Subdivision*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- FITZMYER, Joseph A.: The Languages of Palestine in the First Century A.D., *Catholic Biblical Quarterly* 32 (1979) 501-531. (= reprint in *The Semitic Background of the New Testament. Combined Edition of Essays on the Semitic Background of the New Testament and A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*, Grand Rapids, Cambridge (MI): Eerdmans, 1997, 29-56.)
- HERRANZ MARCO, Mariano – GARCÍA PÉREZ, José M.: *Milagros y Resurrección de Jesús según San Marcos* (Studia Semitica Novi Testamenti 8), Madrid: Ediciones Encuentro, 2001.
- LAPIDE, Pinchas E: Hidden Hebrew in the Gospels, *Immanuel* 2 (1973) 28-34.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, Miguel: *La lengua de los Sabios*. I. Morfosintaxis (Biblioteca Midrásica 13), Estella (Navarra): Verbo Divino, 1992.
- PORTER, Stanley E: Did Jesus ever teach in Greek?, *Tyndale Bulletin* 44 (2/1994) 199-235. [online]. [cit. 2013-09-09]. Dostupné na http://www.biblicalstudies.org.uk/articles_tyndale-bulletin_03.php.
- SEGAL, Moses H.: *A grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford: Clarendon, 1927.
- SOVA, Milan – DUBOVSKÝ, Peter: Návrh transliterácie a prepisu hebrejských spoluhlások a samohlások do slovenčiny. In: Blažej Štrba (zost.): *Studia Biblica Slovaca 2005*, Svit: KBD, 2006, 73-76.

Zhrnutie

Príspevok sa snaží odpovedať na otázku ktorými jazykmi hovoril Ježiš. Po historickom náhľade na jazykovú otázku v Palestíne v Ježišových časoch sa viac priestoru venuje príkladom viacjazyčnosti v novozákonných textoch. Rozborom umeleckého prezentovania tejto problematiky v Gibsonovom filme Utrpenie Krista, sa otázka stáva živšia pre dnešného čitateľa.

Kľúčové slová: viacjazyčnosť, Ježišove jazyky, aramejčina, gréčtina, Otče náš

Summary

This paper seeks to answer the question which languages Jesus spoke. After presenting the historic background of languages spoken in Palestine in Jesus' time, there is more space dedicated to examples of multilingual texts from the New Testament. By the analysis of the artistic presentation of the issue in Gibson's film *The Passion of the Christ*, the question of Jesus' language becomes more alive for today's reader.

Keywords: multilingualism, Jesus' languages, Aramaic, Greek, Our Father

Massimo Pazzini OFM
Studium Biblicum Franciscanum
Via Dolorosa
P.O.B. 19424
IL – 9119301 JERUSALEM, Israel

Postava Dávida kajúcnika vo vybraných patristických komentároch k Ž 51(50)

Marcela ANDOKOVÁ

Úvod

Patristické komentáre či kázne cirkevných otcov venované žalmom predstavujú zväčša viacvrstevnú reč. V prvom rade nás v tomto príspevku zaujíma, ako títo autori vykladajú samotný biblický text, konkrétne Žalm 51(50)¹, ktorý patrí ku kajúcim žalmom a ktorý bol v patristickom období hojne komentovaný, o čom svedčia mnohé komentáre či homílie, ktoré sa k tomuto žalmu zachovali až dodnes². Následne sa sústredíme na to, ako otcovia adaptujú tento žalm pre potreby svojej kresťanskej komunity. Ich biblické komentáre totiž nezriedka vznikali na pozadí rôznych kontroverzií, ktorých boli svedkami a ktoré im často pomáhali hlbšie preniknúť do podstaty biblického textu. Dokladom toho sú tiež Augustínove slová z *De doctrina christiana*, kde autor nazýva vykladača Písma „obrancom pravej viery a pokoriteľom bludu“³. Z toho možno usúdiť, že aj výklady žalmov boli priestorom na konfrontáciu s vtedajšími bludmi⁴.

V tomto príspevku sa bližšie pozrieme na to, ako sa problematika hriechnosti a následného pokánia, predstavená na pozadí biblického rozprávania

¹ Keďže kresťanskí autori prvých storočí citovali žalmy zväčša podľa gréckeho textu LXX, pridržiava sa tohto číslovania aj táto štúdia.

² Okrem Ambróza a Augustína sa komentovaniu tohto žalmu v patristickom období venovali aj iní autori. Z latinsky píšucich otcov spomeňme aspoň Hieronyma, *Commentarioli in Psalmos 50* (CChr.SL 72, 177-245) a Cassiodora, *Expositio Psalmorum 50* (CChr.SL 97, 452-471); z gréckych autorov netreba opomenúť Origena a Didyma z Alexandrie (pozri pozn. 21) či Theodora z Mopsuestie, *Commentary on Psalms*, 666-683; Eusebia z Cezarey, *Commentaria in Psalmos 50* (PG 23, 438-442) a ďalších.

³ AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* IV,4,6 (CChr.SL 32, 119): „defensor rectae fidei ac debellator erroris“, prekl. 128.

⁴ Porov. FIEDROWICZ, *Psalmus*, 32.

o kráľovi Dávidovi⁵, premieta v dielach niektorých významných cirkevných otcov, najmä v Ambrózovom diele *Apologia David* a v Augustínovej exegetickej homílii *Enarratio in Psalmum 50*. Táto téma sa stala pre otcov živnou pôdou zvlášť v kontroverzii s pelagiánmi, ktorí popierali dôležitosť Božej milosti, predchádzajúcej akúkoľvek ľudskú iniciatívu. V Augustínových spisoch sa však táto téma objavuje už v jeho polemike s donatistami, pre ktorých bola bezhriešnosť „takmer dosiahnuteľným ideálom“. Na základe porovnania textov oboch autorov sa pokúsime osvetliť, ako exegéza biblického textu zapadá do dobového kontextu a do akej miery je odrazom vtedajšej cirkevno-politickej či spoločenskej situácie, v ktorej tieto diela vznikli a ktorá im vtisla svojskú pečať. Navyše, týmto textom nebola v našom odbornom prostredí doposiaľ venovaná dostatočná pozornosť, preto ponúkame aspoň niekoľko zaujímavých bodov do ďalšej diskusie.

Ambrózov komentár k Ž 50

Ambrózovo dielo *Apologia David*⁶ predstavuje z väčšej časti komentár k Žalmu 50 a vo svojej vonkajšej podobe sa javí ako obhajoba, v ktorej sa Ambróz snaží ospravedlniť dvojité zločin cudzoložstva a vraždy, ktorého sa dopustil kráľ Dávid, keď sa nechal zviest' krásou Uriášovej manželky Betsabe⁷. Táto obhajoba pozostáva z dvoch častí: v prvej obhajuje Dávida samotný Ambróz tým, že zdôrazňuje to, čo ospravedlňuje jeho hriech (*iustificat et excusat*; § 1-40). Tieto paragrafy zároveň predstavujú akýsi prológ k samotnému komentáru k Ž 50, ktorý sa nachádza v druhej časti diela (§ 41-85), ktorú autor prezentuje ako vlastnú Dávidovu obhajobu.

Keďže Ambróz bol politikom a diplomatom, zbehlým v rečníckom umení, zodpovedajú obe obhajoby, tak Ambrózova ako aj Dávidova, nárokom klasickej rétoriky. V Dávidovom prípade nie je totiž možné poprieť realitu skutkov či ich trestný charakter, keďže sa skutočne dopustil cudzoložstva s Betsabe i vraždy Uriáša. Jeho obhajca sa teda nachádza v zvlášť ťažkej situá-

⁵ Pozri bližšie 2 Sam 11–12.

⁶ Toto dielo vyšlo v kritickej edícii CSEL: AMBROSIUS, *Apologia David altera* (CSEL 32.2, 359-408). Text tejto edície v mierne opravenej podobe preberá tiež novšie bilingválne latinsko-francúzske vydanie AMBROSIUS, *Apologie de David* (SC 239, 69-190), ktoré pri citovaní latinského textu *Apologia David* používam aj v tejto štúdií.

⁷ K tomu treba pripočítať ešte hriech, ktorého sa Dávid dopustil, keď postupoval proti Božej vôli pri sčítaní svojho ľudu. Pozri 1 Krn 21,1–22,1; 2 Sam 24,1–25.

cii (*qualitas assumptiva*)⁸, v ktorej musí hľadať vhodné argumenty pre obhajobu svojho klienta mimo samotného sporného skutku, pretože jeho vinu nemožno v nijakom prípade poprieť. Úpenlivo musí žiadať sudcov o odpustenie (*deprecatio*). Zároveň sa snaží o zminimalizovanie zodpovednosti vinníka, či už tak, že pripomína nevedomosť, náhodu alebo nevyhnutnosť (*purgatio*). *Deprecatio* a *purgatio* predstavujú dve formy *concessio*, t. j. uznanie si vlastnej viny s cieľom dosiahnuť odpustenie, čo predstavuje jediný možný postoj v takejto situácii⁹. Dávid sa podľa slov Ambróza dopustil iba jedného previnenia, kým na druhej strane vykonal veľké množstvo dobrých skutkov¹⁰. Navyše sa zo svojho výnimočného pádu dostatočne kajal¹¹ a celý zvyšok jeho života ukazuje, že išlo len o chvíľkové poblúdenie¹². Okrem toho ho pri tomto hriechu nemotivovala ani nenávisť, ani krutosť¹³ a pri uplatňovaní svojej moci sa vždy javil ako milosrdný vládca náchylný na zhovievavosť¹⁴. K tomu sa pripája tiež vonkajšia nevyhnutnosť: Dávidov hriech sa musel stať v prvom rade kvôli ľudskej krehkosti¹⁵, ale predovšetkým z vôle Boha, ktorý chcel ľuďom ukázať, že dokonalosť svätých je napodobiteľná a že úplne závisí od Božej milosti¹⁶. Z toho vyplýva, že Dávidov hriech mal svoje nevyhnutné miesto v Božej ekonómii spásy a predstavuje v nej akúsi zvláštnu figúru¹⁷. V každom prípade však netreba strácať zo zreteľa, že Apológia nie je rétorickým cvičením, ale v nej ide v prvom rade o exegézu samotného žalmu.

Z formálneho hľadiska nepredstavuje *Apologia David* iba knižný komentár¹⁸. Pôvodne išlo zrejme o homíliu, ktorá bola pravdepodobne prednesená pred veriacim zhromaždením, o čom svedčia tiež slová z § 20, kde sa

⁸ Porov. LAUSBERG, *Handbuch*, § 177, 98 n.

⁹ „concessio, purgatio et deprecatio“; porov. CICERO, *De inventione* I,11,15, 13-14; „deprecatio“: II,34,104, 122; „purgatio“: II,31,94, 118.

¹⁰ Porov. AMBROSIUS, *Apologia David* 1,4; 2,6; 6,26 (SC 239, 74, 76-78, 106).

¹¹ Porov. AMBROSIUS, *Apologia David* 2,5.6; 6,25 (SC 239, 74-79, 104-106).

¹² Porov. AMBROSIUS, *Apologia David* 1,4; 7,40 (SC 239, 74, 122).

¹³ Porov. AMBROSIUS, *Apologia David* 7,36.40 (SC 239, 116, 122).

¹⁴ Porov. AMBROSIUS, *Apologia David* 6,29-7,38 (SC 239, 110-120).

¹⁵ Porov. AMBROSIUS, *Apologia David* 4,16-19 (SC 239, 92-96).

¹⁶ Porov. AMBROSIUS, *Apologia David* 1,2-3,9 (SC 239, 70-82).

¹⁷ Porov. AMBROSIUS, *Apologia David* 3,10-14; 5,20-23 (SC 239, 84-90, 96-100).

¹⁸ Počnúc Origenom sa v patristickej literatúre stretávame s rozdielom medzi exegetickou homíliou a vedeckým komentárom k Svätému písmu.

autor odvoláva na liturgické čítanie toho dňa¹⁹. Vzhľadom na celkovú štruktúru diela sa zdá, že táto kázeň bola neskôr prepísaná a pripravená na publikovanie²⁰. Čo sa týka samotného obsahu, analýzy ukazujú, že dielo vychádza z väčšej časti z exegetických komentárov k tomuto žalmu od Origena a Didyma z Alexandrie, ktoré sa nám zachovali vo fragmentárnej podobe v katénach k Žaltáru²¹. Didymus mal zrejme vo zvyku umiestniť na začiatku každého komentára k žalmu prológ²², ktorý sa týkal všeobecnej témy žalmu. V tomto prípade sa jeho prológ zaoberá sčasti všeobecným problémom hriechov svätých, sčasti vzťahom medzi číselným a časovým poradím žalmov. Ako to ukazujú textové paralely, predstavujú najmä § 3-8 a § 41-42 Apológie v podstate latinskú parafrázu gréckeho textu z Didymovho prológu komentára²³. Pokiaľ ide o § 44-85, čiže prakticky o celú druhú časť Apológie, ktorá komentuje verš po verši Žalm 50, tiež sa inšpiruje exegézou oboch gréckych autorov, často v doslovnom preklade. Čo sa týka úvah ohľadom diskordancie medzi chronologickým a číselným poradím žalmov, Ambróz ich zaradil na začiatok svojho vlastného komentára k Ž 50²⁴. Podľa neho tento žalm napísal samotný Dávid, keď premýšľal nad udalosťami, ktoré sa uvádzajú v Ž 50,2. Preto ho Ambróz vyzýva²⁵, aby sám predniesol svoju obhajobu. V tejto súvislosti je pre nás zvlášť zaujímavý práve § 42, kde Ambróz, verný gréckej predlohe, vysvetľuje dôvody, prečo udalosti, ktoré Dávid vyrozprával v tomto žalme, nasledujú

¹⁹ „... ako sme dnes čítali“; AMBROSIUS, *Apologia David* 5,20 (SC 239, 96): „ut hodie lectum est“. Hlbšia analýza textu ukazuje, že prvky jednoduchej prednesenej homílie nesú predovšetkým § 20-23 diela. K téme pozri bližšie úvod k *Apologia David* (SC 239, 12).

²⁰ Na rozdiel od Augustína, Ambróz svoje kázne redakčne upravoval tak, aby po formálnej stránke odpovedali nárokom klasickej prózy.

²¹ Grécky text komentárov k Žalmu 50 od Origena (nar. 184/185 – zom. 253/254) a Didyma Slepého (nar. 313 – zom. 398) možno nájsť paralelne k latinskému textu Ambrózovho diela *Apologia David* v štúdiu HADOT, *Une source de l'Apologia David*, 205-225. Grécke texty oboch autorov sa zachovali vo fragmentárnej podobe v katénach k Žaltáru. Pozri bližšie DEVREESSE, *Les anciens commentateurs grecs des psaumes*; HARL, *La chaîne palestinienne*, 30 nn.; MÜHLENBERG, *Psalmenkommentare*, xi nn. K fragmentom z Origena pozri zvlášť RICHARD, *Quelques manuscrits peu connus*, 87-106; CADIOU, *Commentaires inédits des psaumes*, 82-85.

²² Body, v ktorých sa Didymov prológ zhoduje s Ambrózom, sú zosumarizované v článku HADOT, *Une source de l'Apologia David*, 205-225.

²³ Porov. HADOT, *Une source de l'Apologia David*, 205.

²⁴ Porov. AMBROSIUS, *Apologia David* 8,41-42 (SC 239, 122-126).

²⁵ Porov. AMBROSIUS, *Apologia David* 8,41 (SC 239, 122).

chronologicky až po udalostiach zaznamenaných v Ž 51,2 a 53,2. Rozprávanie o svojom páde umiestnil Dávid ešte pred tieto udalosti, lebo mu nešlo ani tak o časovú zhodu, ale skôr o zhodu tajomstva a udalostí. Preto chcel, aby číslo odpustenia zodpovedalo tomuto rozprávaniu²⁶. Číslo 50 je totiž číslom odpustenia, tak ako to dokladajú svedectvá Písma²⁷. Na tomto príklade jasne badať, ako si otcovia prispôbovali biblický text, aby na jeho podklade vysvetľovali tajomstvá viery.

Čo ale viedlo Ambróza k tomu, aby predniesol a následne napísal komentár k tomuto žalmu? Svoj dôvod udáva hneď v úvode Apológie, kde čítame:

Ak sa dnes podujímame napísať obhajobu proroka Dávida, nerobíme tak preto, že by takéto dielo bolo potrebné pre muža, ktorý sa skvel takými veľkými zásluhami a žiaril takými krásnymi cnosťami; ale preto, že väčšina tých, ktorí si prečítali rozprávanie o jeho činoch a hrdinských skutkoch, vo svojej neschopnosti preniknúť do zmyslu Písem či do ich najskrytejších tajomstiev, žasne nad tým, že taký veľký prorok sa nevyhol poškvrne najprv cudzoložstva a následne vraždy²⁸.

Ambróz teda pozýva čitateľov Dávidovho príbehu, aby neodsudzovali toho, koho Boh sám ospravedlnil²⁹. V ďalších paragrafoch pokračuje v jeho obhajobe a hovorí, že Dávidova chyba bola iba chvíľkovou záležitosťou³⁰ a hoci bol počas svojho dlhého panovania vystavený mnohým pokušeniam, jednako podľahol iba raz, keď sa dopustil hriechu proti Uriášovi a jeho žene. Dávid si však uznal svoju chybu a zo svojho izolovaného hriechu sa okamžite kajal³¹. A navyše, po svojom páde okamžite vstal. Ambróz podľa vzoru Didyma rozlišuje medzi svätými a bežnými ľuďmi. Kým svätí sa okamžite postavlia

²⁶ Porov. DIDYMUS, *Commentaire sur les Psaumes*, § 533.

²⁷ Na tomto mieste udáva Ambróz niekoľko pasáží z Písma, na ktorých dokladá symbolickú hodnotu čísla 50. Pozri napr. Lk 7,41-42, tiež Lv 25,10-11; Dt 15,2 atď., cit. v AMBROSIUS, *Apologia David* 8,42 (SC 239, 124).

²⁸ AMBROSIUS, *Apologia David* 1,1, SC 239, 70-71: „Apologiam prophetae David praesenti adripuimus stilo scribere, non quo ille indigeat hoc munere, qui tantis meritis enituit uirtutibusque effloruit, sed quia plerique gestorum eius lecta serie non introsipientes uim scripturarum uel occulta mysteriorum mirantur quomodo tantus propheta adulterii primo, deinde homicidii contagia non declinauerit.“

²⁹ Porov. AMBROSIUS, *Apologia David* 1,3 (SC 239, 72).

³⁰ Porov. AMBROSIUS, *Apologia David* 1,4-2,6 (SC 239, 74-78).

³¹ Porov. AMBROSIUS, *Apologia David* 2,5 (SC 239, 74-76).

po tom, čo výnimočne zhrešili, bežní ľudia hromadia množstvo svojich vín o to viac, že odmietajú napomenutia kňazov³². Hriechy svätých dovoľuje teda samotná Prozreteľnosť, aby si nik nemyslel, že svätí sú bezhriešni ľudia³³. Hriechy svätých im odhaľujú, že ich zásluhy sú výlučne dielom Božej milosti. Keby totiž nemali hriech, mohli by sa nazdávať, že ich cnosti sú výsledkom ich vlastných síl a že k dobrému životu nepotrebujú Božiu pomoc³⁴.

Postava kráľa, resp. panovníka nepodliehala v Ambrózovej dobe nijakej inej svetskej moci, jedine Božiemu súdu. Ambróz ako štátnik a muž fundovaný v právnických otázkach považoval zrejme za dôležité napísať toto dielo aj preto, aby vysvetlil, že i takí veľkí muži ako kráľ Dávid majú právo na svoje výnimočné pády a zlyhania. Svojím bežným životom sú pre nás lekciami cnosti, svojím kajáním po chvíľkovom hriechu sa pre nás stávajú lekciami pokánia³⁵. Keď sa bližšie pozrieme na text Apológie, môžeme si všimnúť, že v § 3-10 slúži Dávidovo previnenie na našu nápravu (*correctio*)³⁶, kým v § 11-23 sa história cudzoložstva objavuje ako *figura* ohlasujúca tajomstvo spásy, t. j. konkrétne povolanie pohanov³⁷. Následne § 24-40 načrtávajú portrét mravnej dokonalosti Dávida. Ambróz tu cituje 1 Pt 4,8 a hovorí, že dobré skutky Dávida, o ktorých sa píše v Písme, a jeho príkladné cnosti „prikryli“ jedinou vinu, ktorej sa dopustil³⁸.

Táto téma Dávida kajúcnika sa často vyskytuje aj v ďalších Ambrózových dielach, hlavne v spisoch *De officiis* či v *De Iacob et vita beata*³⁹, kde autor opisuje a chváli jeho cnosti, predovšetkým odvahy, trpezlivosť, zhovievavosť či zmysel pre povinnosť⁴⁰. Dávid teda vystupuje v Apológii ako viacmenej ideálny vládca, ktorý mal právo na chvíľkové zlyhanie, ale v zásade mu tento hriech nemožno vyčítať. Po prečítaní celého diela môžeme konštatovať,

³² Porov. AMBROSIUS, *Apologia David* 2,6 (SC 239, 76-78).

³³ Porov. AMBROSIUS, *Apologia David* 2,7 (SC 239, 78-80).

³⁴ Porov. AMBROSIUS, *Apologia David* 2,8 (SC 239, 80-82).

³⁵ Porov. AMBROSIUS, *Apologia David* 2,7 (SC 239, 78-80).

³⁶ Porov. AMBROSIUS, *Apologia David* 3,10 (SC 239, 84).

³⁷ Porov. AMBROSIUS, *Apologia David* 3,14 (SC 239, 90).

³⁸ 1 Pt 4,8; cit. v AMBROSIUS, *Apologia David* 6,24; 9,50 (SC 239, 102-104, 140).

³⁹ AMBROSIUS, *De Iacob et vita beata* (CSEL 32,2, 3-70).

⁴⁰ AMBROSIUS, *De officiis* 1,24,114, 149: „David etiam fortis in bello, patiens in aduersis, in Hierusalem pacificus, in uictoria mansuetus, in peccato dolens, in senectute prouidus, rerum modos, uices temporum per singularum sonos seruauit aetatum ut mihi uideatur non minus uiuendi genere quam canendi suauitate praedulcis immortalem Deo sui fudisse meriti cantilenam.“

že táto obhajoba sa javí miestami až priveľmi kľčovitá a argumenty, ktoré Ambróz ponúka, pôsobia neraz len málo presvedčivo. Možno sa preto právom opýtať, či za týmto obrazom dokonalého vládcu, zhmotneným v biblickej postave kráľa Dávida, nestojí v pozadí úmysel Ambróza spojený s venovaním tohto diela cisárovi Theodosiovi Veľkému⁴¹, ktorý bol všeobecne považovaný za dobrého a spravodlivého vládcu. V r. 390 sa totiž Theodosius dopustil veľkého škandálu, keď dal v Solúne potrestať miestny ľud za vraždu jeho obľúbeného veliteľa. V hipodróme padlo za obeť asi sedemtisíc nevinných ľudí. Ambróz odmietol v tejto súvislosti vysluhovať cisárovi sviatosti, kým neurobí verejné pokánie⁴². Cisár vzdoroval asi osem mesiacov, ale napokon svoju vinu verejne uznal a ako kajúcnik dostal od biskupa Ambróza na Vianoce v r. 390 rozhrešenie. Týmto činom Theodosius uznal morálnu autoritu Cirkvi, ktorej podlieha každý jeden kresťan, teda aj najvyšší kresťanský predstaviteľ sekulárnej moci⁴³. Urobil tak práve podľa vzoru kráľa Dávida, ktorý tiež musel konať pokánie po hriechu spáchanom voči Uriášovi a jeho žene.

Keďže v prvotnej podobe vznikla *Apologia David* ako kázeň a jej redakčná úprava spadá ešte pred r. 389⁴⁴, nemohol mať autor túto udalosť na mysli, ale je pravdepodobné, že venovanie cisárovi Theodosiovi pochádza z čias krátko po jeho redakčnej úprave (teda z obdobia po solúnskom masakri), čím Ambróz dokázal vynikajúcim spôsobom prepojiť biblický príbeh kráľa Dávida s udalosťou týkajúcou sa cisára Theodosia. Na základe toho možno konštatovať, že hoci obhajoba kráľa Dávida sa chvíľami javí ako dosť chabá, má v tomto historickom kontexte svoje jasné miesto a logiku. Otcovia si totiž neraz prispôbovali biblický text situácii, v ktorej žili a ktorá ich momentálne trápila, a v tomto svetle sa celý Ambrózov počín javí omnoho zmysluplnejší a opodstatnenejší.

⁴¹ Theodosius I. (nar. 11. 1. 364 – zom. 17. 1. 395) bol v r. 379 až 394 cisárom na východe Rímskej ríše a od r. 394 posledným cisárom jednotnej Rímskej ríše, ktorá sa po jeho smrti v roku 395 rozdelila na dve časti, Východnú a Západnú. V r. 380 vydal edikt, ktorým povýšil kresťanstvo na jediné oficiálne uznávané náboženstvo v Rímskej ríši.

⁴² Porov. AMBROSIIUS, *Epistulae* 11,7 (CSEL 82.3, 214). K portréту cisára Theodosia pozri tiež AUGUSTINUS, *De civitate Dei* V,26 (CChr.SL 47, 161-163).

⁴³ Porov. WILLIAMS – FRIELL, *Theodosius*, 68-70.

⁴⁴ AMBROSIIUS, *Apologia David* (SC 239, 3-43).

Augustínov komentár k Ž 50

V úplne inom duchu ako *Apologia David* vyznieva Augustínov komentár *Enarratio in Psalmum 50*, ktorý hipponský biskup predniesol v podobe kázne na liturgickom zhromaždení v Kartágu pravdepodobne v r. 411⁴⁵. Augustín sa vo svojej homílii obracia na veriaci ľud Kartága s prosbou o modlitbu za tých, ktorí nie sú prítomní na zhromaždení a ktorých drží v zajatí zvrátená mánia. Pod touto mániou chápe záľubu obyvateľov hlavného mesta provincie v divadelných predstaveniach a v najrozličnejších pouličných zábavách, kvôli ktorým neraz vynechávali nedeľnú bohoslužbu alebo z nej utekali priamo do cirku⁴⁶.

Rozumiem tomu tak, vaša láska, že ste sa dnes zhromaždili vo väčšom počte než zvyčajne, aby sme sa modlili za tých, ktorých drží v zajatí zvrátená mánia. Nehovoríme pritom ani o pohanoch, ani o židoch, ale o kresťanoch: dokonca nie ani o našich katechumenoch, ale o mnohých pokrstených ľuďoch⁴⁷.

Vzápätí kazateľ dodáva: „Preto je vhodné, aby sa žalm, ktorý dnes spievame, zaoberal pokáním“⁴⁸. S cieľom lepšie objasniť veriacim, aký postoj majú zaujať voči hriešnikom v Cirkvi, používa Augustín na ilustráciu príbeh o hriechu kráľa Dávida. Uvedomuje si totiž, že ide o problematickú biblickú pasáž, ktorá môže v nejednom človeku vyvolať kontroverzné pocity. Ako mladý odmietol Augustín pri čítaní Biblie značnú časť Starého zákona, pretože sa v ňom,

⁴⁵ Viacerí autori sa zhodujú v tom, že tento výklad Ž 50 bol prednesený v Kartágu buď v lete r. 411 alebo v r. 413; porov. FIEDROWICZ, *Psalmus*, tabuľka 432-433. John E. Rotelle považuje za čas prednesu leto r. 411 (AUGUSTINUS, *Expositions of the Psalms 33-50*, 410.); porov. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 50,11 (CChr.SL 38, 607-608). Keďže krátko predtým (jún r. 411) došlo v Kartágu k definitívnemu porazeniu donatizmu a je dosť možné, že práve na túto udalosť naráža Augustín v *Enarrationes in Psalmos* 50,11, nepovažujem názor Rotella za neopodstatnený.

⁴⁶ Pozri bližšie ANDOKOVÁ, *Rečnické umenie sv. Augustína*, 126.

⁴⁷ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 50,1 (CChr.SL 38, 599): „Credendum est caritatem uestram non ob aliud hodierno die copiosius conuenisse, nisi ut oretis pro eis quos absentes facit alienus et peruersus affectus. Neque enim loquimur de paganis, neque de iudaeis, sed de Christianis; neque de his adhuc catechumenis, sed de multis etiam baptizatis.“ Termínom *caritas uestra* označuje Augustín všetkých veriacich, ktorí žijú v jednote s Katolíckou cirkvou.

⁴⁸ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 50,1 (CChr.SL 38, 600): „Opportune ergo de paenitentia psalmus hodie cantatus est.“

najmä v historických knihách, opisovali mrzké skutky patriarchov⁴⁹. Táto nechť k podobným textom ho priviedla až do osídien sekty manichejcov, preto mu bolo jasné, že k téme pádu kráľa Dávida treba zaujať náležité stanovisko:

Hovoríme to s bolesťou a chvením, a jednako keďže Boh chcel, aby sa o tejto veci napísalo, nechce, aby sme ani my o nej mlčali. (...) Nehovorím to preto, aby som vás povzbudil k napodobňovaniu, ale aby som vás naučil obozretnosti. Dávid, ktorý bol zároveň kráľom aj prorokom, bol uchvátený krásou ženy, ktorá bola manželkou iného muža, a spáchal s ňou cudzoložstvo – ten Dávid, z ktorého semena sa mal podľa tela narodiť náš Pán. O tejto udalosti sa nedočítame v samotnom žalme, ale v jeho nadpise nájdeme o nej zmienku. V Knihe Kráľov⁵⁰ je príbeh vyrozprávaný úplne. Oba texty sú súčasťou kánonu, obidva majú kresťania prijať s vierou a bez pochýb⁵¹.

Pomocou tohto príbehu sa Augustín snaží svojim poslucháčom vysvetliť, že chyby veľkých ľudí nemajú v nich spôsobovať škodoradosť, skôr by ich pád mal v malých ľuďoch vzbudiť strach pred podobným zlyhaním: „Všetci tí, čo nepadli, nech počúvajú, aby sa uistili, že nepadnú; a všetci, čo padli, nech počúvajú, aby sa naučili, ako opäť vstať“⁵².

Samotný pád však nemá ľudí viesť k zúfalstvu, pretože hriech spojený so zúfalstvom je istá smrť. Veď Boh vo svojej добрote odpustí každému, kto si svoju vinu uzná a koná pokánie. Preto, ako hovorí Augustín, tento žalm nabáda k bdelosti tých, čo nepadli, a tých, čo padli, zas nenechá v zúfalstve⁵³. Vedomie vlastnej hriešnosti má človeka viesť k tomu, aby neodsudzoval druhých ľudí, lebo všetci sme zhrešili a jediným spravodlivým sudcom je Ježiš Kristus, ktorý

⁴⁹ Porov. napr. AUGUSTINUS, *Confessiones* III,5,9 (CChr.SL 27, 30-31).

⁵⁰ V spise *De doctrina christiana* podáva Augustín zoznam kánonických biblických kníh a knihy 1 a 2 Sam sa v ňom označujú ako 1 a 2 Kr. Porov. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* II,8,13 (CChr.SL 32, 39-40).

⁵¹ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 50,2 (CChr.SL 38, 600): „Cum dolore quidem dicimus et tremore, sed tamen Deus noluit taceri quod uoluit scribi. (...); dicam non exhortans ad imitationem, sed instruens ad timorem. Huius mulieris uxoris alienae pulchritudine captus rex et propheta Daud, ex cuius semine secundum carnem Dominus uenturus erat, adulterauit eam. Hoc in isto psalmo non legitur, sed in titulo eius apparet; in libro autem regnorum plenius legitur. Utraque scriptura canonica est, utriusque sine ulla dubitatione a Christianis fides adhibenda est.“

⁵² AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 50,2 (CChr.SL 38, 600): „Audiant qui non ceciderunt, ne cadant, audiant qui ceciderunt, ut surgant.“

⁵³ Porov. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 50,5 (CChr.SL 38, 602).

sám bol bez hriechu⁵⁴. Augustín v tejto súvislosti podčiarkuje dôležitosť Božej milosti, ktorá človeka ospravedľňuje a ktorá v ňom má vzbudiť pocit vd'ačnosti a nádeje. V § 18 čítame:

Odpustil si mi a som si istý, že to, čo si mi odpustil, mi nebude pripočítané. Preto som slobodný od akejkoľvek úzkosti, a posilnený touto milosťou nebudem nevďačný. (...) Sám som niekdajším hriešnikom, a ako bývalému hriešnikovi mi dovoľ učiť tvojim cestám hriešnikov⁵⁵.

Táto téma sa opakovane vyskytuje aj v ďalších Augustínových výkladoch žalmov, z ktorých viaceré boli prednesené v čase rozmáhajúceho sa pelagiánskeho sporu. Pre Augustína je dôležité, aby jeho veriaci pochopili, že každý človek je hriešny a že Božia milosť daná zdarma je tu pre všetkých, ktorí ju prijímú. Dôležitosť milosti pri ospravedlnení zdôrazňuje Augustín tiež napríklad vo výklade Ž 31, ktorý vznikol v podobnom čase⁵⁶ ako *Enarratio in Psalmum 50*. Hipponský biskup tu hovorí: „[Žalm] je tak nazvaný, aby sme pochopili, že sme oslobodení nie pre svoje zásluhy, ale skrze Božiu milosť, keď vyznáme svoje hriechy“⁵⁷. Poznanie vlastnej hriešnosti má teda človeka viesť k pokore a k trpezlivému znášaniu druhých. Augustín to zdôrazňuje v závere celej homílie, kde povzbudzuje svojich veriacich týmito slovami:

Kým musíme žiť v týchto ľudských podmienkach, nemáme šancu od nich utiecť. Preto musíme žiť tolerantne uprostred zlých ľudí, lebo keď my sami sme boli zlí, dobrí ľudia žili tolerantne medzi nami. Ak si pamätáme, čím sme boli, nebudeme si zúfať nad tými, ktorí sú dnes tým, čím sme my boli vtedy⁵⁸.

⁵⁴ Porov. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 50,9 (CChr.SL 38, 605-606).

⁵⁵ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 50,18 (CChr.SL 38, 612): „Quia ignouisti mihi, quia securus sum non mihi imputari quod donasti, ex hoc factus securus, atque ista gratia confirmatus, non ero ingratus. (...) Qui fuerim et ego iniquus, iam non iniquus (...) doceam iniquos vias tuas.“

⁵⁶ Viacerí autori sa zhodujú v tom, že *Enarrationes in Psalmos* 31,1,1 bolo prednesené v Kartágu pravdepodobne v r. 412-413. Porov. FIEDROWICZ, *Psalmus*, tabuľka 432-433.

⁵⁷ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 31,1,1 (CChr.SL 38, 222): „... qua intellegitur non meritis operum, sed gratia Dei hominem liberari, confitentem peccata sua.“; porov. tiež AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 31,2,7 (CChr.SL 38, 230-231); AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 50,10,18 (CChr.SL 38, 606-607, 612-613).

⁵⁸ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 50,24 (CChr.SL 38, 615-616): „Neque enim uiuentes in rebus humanis, migrare possumus a rebus humanis. Cum tolerantia uiuendum est nobis inter malos; quia cum mali essemus, cum tolerantia uixerunt boni inter

Ak téma tolerancie či trpezlivého znášania hriešnikov začína v Augustínovom diele vystupovať do popredia už v období protidonatistickej kontroverzie⁵⁹, v čase polemiky s pelagiánmi dostáva svoje najvýraznejšie črty. Sloveso *tolerare* i jeho substantívna forma *tolerantia*, spájajúce sa v jeho spisbe s osobou hriešnika (napr. *tolerare peccatores*)⁶⁰, nadobúdajú tak u Augustína oproti klasickému použitiu trochu odlišný, ba dalo by sa povedať, až nový význam.

Záver

Autori oboch patristických textov analyzovaných v tejto štúdií zhodne zdôrazňujú, že Boh odpúšťa Dávidovi, keď si pokorne uzná svoju vinu a vyzná ju nie pre jeho zásluhy, ale pre svoje veľké zľutovanie. Zároveň sa oba komentáre k Žalmu 50 zhodujú v tom, že aj svätí ľudia môžu výnimočne padnúť a že tento pád dokonca dovoľuje samotná Božia prozreteľnosť, aby ostatným ukázala, že bez Božej milosti, ktorá predchádza akúkoľvek ľudskú iniciatívu, nie je možné nehrešiť a vlastnými silami dosiahnuť svätosť. Potreba Božej milosti sa tak stáva kľúčovým argumentom oboch autorov a ich reflexie dávajú podnet na formovanie náuky Cirkvi o nevyhnutnosti Božej milosti pre ľudskú spásu. Zvlášť výrazne sa táto tematika odzrkadlila v Augustínovej kontroverzii s pelagiánmi, na počiatku ktorej vznikla pravdepodobne aj jeho exegetická homília venovaná Ž 50.

Na druhej strane, kým v prípade Ambrózovho diela ide skôr o prezentáciu postavy ideálneho vládcu vyvoleného samotným Bohom, ktorého autoritu nemôže oslabiť ani taký závažný hriech, akého sa dopustil kráľ Dávid, v prípade Augustínovho komentára ide predovšetkým o zdôraznenie potreby kajúcnosti a o akceptovanie vlastnej biedy, ktorá má človeka viesť k pokore a k postoju tolerancie a trpezlivosti voči ostatným hriešnikom v Cirkvi, lebo všetci zhrešili, vrátane veľkých ľudí, k akým nepochybne patril aj kráľ Dávid. Podobne ako on, majú aj ostatní ľudia šancu vstať a dosiahnuť od Boha odpustenie. Preto má príklad kráľa Dávida pomáhať kresťanom vytrvať na ceste

nos. Non obliuiscetes quid fuerimus, non desperabimus de his qui nunc sunt quod fuimus.“

⁵⁹ Porov. ANDOKOVÁ, *Tolera infirmitatem*, zvlášť 118.

⁶⁰ Porov. ANDOKOVÁ, *Rečnické umenie sv. Augustína*, 70-73.

cnosti a nezúfať si nad vlastnou hriechosťou, ba priam naopak, o to viac dúfať v Božie milosrdenstvo a odpustenie.

Na záver môžeme konštatovať, že pri hlbšom pohľade do tejto problematiky sa biblické komentáre otcov, na prvý pohľad značne vzdialené od pôvodného významu žalmového textu, stávajú pre dnešného čitateľa omnoho zrozumiteľnejšími. Nezriedka sú totiž výrazom originality myslenia konkrétneho patristického autora a stávajú sa pre nás tiež cenným zdrojom inšpirácie, ako aj prameňom poznania dobových cirkevných pomerov a teologických prúdov.

Zoznam použitej literatúry

- AMBROSIUS: *Apologia David altera* (CSEL 32.2), ed. Karl Schenkl, Wien: Tempsky, 1897, 359-408.
- AMBROSIUS: *Apologie de David* (SC 239), ed. Pierre Hadot, Paris: Éditions du Cerf, 1977.
- AMBROSIUS: *De Iacob et vita beata* (CSEL 32.2), ed. Karl Schenkl, Wien: Tempsky, 1897, 3-70.
- AMBROSIUS: *De officiis*. In: *Saint Ambroise, Les devoirs, Texte établi, traduit et annoté par Maurice Testard* (Collection des Universités de France), 2 vol., Paris: Budé, 1984, 1992.
- AMBROSIUS: *Epistulae et Acta. Tom III: Epistularum liber X* (CSEL 82.1), ed. O. Faller, Wien: Tempsky, 1968; (CSEL 82.2), ed. Michaela Zelzer, Wien: Tempsky, 1990; *Epistulae extra collectionem traditae* (CSEL 82.3), ed. Michaela Zelzer Wien: Pichler Tempsky, 1982.
- ANDOKOVÁ, Marcela: *Tolera infirmitatem, si desideras perfectionem. The notion of tolerantia in relation to Christian perfection in Augustine's Sermones ad populum*. In: Allen Brent – Taras Khomych – Oleksandra Vakula – Markus Vinzent (eds.): *Studia Patristica. Including Papers presented at the Conference "The Image of the Perfect Christian in Patristic Thought" at the Ukrainian Catholic University in Lviv, Ukraine, under Taras Khomych, Oleksandra Vakula and Oleh Kindiy in 2009* (Studia Patristica 51), Leuven: Peeters Publishers, 2011, 115-132.
- ANDOKOVÁ, Marcela: *Rečnické umenie sv. Augustína v kázňach k stupňovým žalmom*, Bratislava: IRIS, 2013.
- AUGUSTINUS: *De civitate Dei* (CChr.SL 47-48), ed. B. Dombart – A. Kalb, Turnhout: Brepols, 1955.
- AUGUSTINUS: *Enarrationes in Psalmos* (CChr.SL 38-40), eds. Eloi Dekkers – Jean Fraipont, Turnhout: Brepols, 1956.
- AUGUSTINUS: *Expositions of the Psalms 33-50* (Works of Saint Augustine III/16), ed. John E. Rotelle, Brooklyn, NY: New City Press, 2000.
- AUGUSTINUS: *Confessiones* (CChr.SL 27), ed. L. Verheijen, Turnhout: Brepols, 1981.
- AUGUSTINUS: *De doctrina christiana* (CChr.SL 32), ed. Joseph Martin, Turnhout: Brepols, 1962.
- CADIOU, René: *Commentaires inédits des psaumes. Études sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit Vindobonensis 8*, Paris: Les Belles Lettres, 1936.

- CASSIODORUS: *Expositio Psalmorum* (CChr.SL 97-98), ed. Marc Adriaen, Turnhout: Brepols, 1958.
- CICERO, Marcus Tullius: *Scripta quae manserunt omnia*. Vol. 2: De inventione, ed. Edward Stroebel, Leipzig: B. G. Teubner, 1915.
- DEVREESE, Robert: *Les anciens commentateurs grecs des psaumes* (Studi e Testi 264), Citta Vaticana: Biblioteca apostolica vaticana, 1970.
- EUSEBIUS: *Commentaria in Psalmos* (PG 23), ed. Jacques-Paul Migne, Paris: Migne, 1857, 438-442.
- FIEDROWICZ, Michael: *Psalmus vox Totius Christi. Studien zu Augustins „Enarrationes in Psalmos“*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1997.
- HADOT, Pierre: Une source de l'Apologia David d'Ambroise. Les commentaires de Didyme et d'Origene sur le Psaume 50 (Revue des sciences philosophiques et théologiques 60), [s.l.]: [s.n.], 1976, 205-225.
- HARL, Marguerite: *La chaîne palestinienne sur le Psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret)*. Tome I.: Introduction, texte grec critique et traduction par Marguerite Harl (SC 189), Paris: Éditions du Cerf, 1972.
- HIERONYMUS: *Commentarioli in Psalmos* (CChr.SL 72), ed. Germain Morin, Turnhout: Brepols, 1959, 177-245.
- KAFRÍKOVÁ, Lenka: *Milost podle Theodora z Mopsuestie*, Praha: Oikoymenh, 2012.
- LAUSBERG, Heinrich: *Handbuch der Literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Munich: Max Hueber, 1960.
- MÜHLENBERG, Ekkehard: *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*. Bd. I, (Patristische Texte und Studien 15) Berlin: De Gruyter, 1975.
- RICHARD, Marcel: Quelques manuscrits peu connus des chaînes exégétiques et des commentaires grecs sur le Psautier (Bulletin de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 3), 1954, 87-106.
- SV. AUGUSTÍN: *O kresťanskej náuke, O milosti a slobodnej vôli*. Preložili, úvodné štúdie napísali, poznámky a registre spracovali Marcela Andoková a Robert Horka. (Bibliotheca Antiqua Christiana), Prešov: Petra, 2004.
- THEODORE OF MOPSUESTIA: *Commentary on Psalms 1-81*. Preklad, úvod a poznámky Robert C. Hill, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.
- WILLIAMS, Stephen – FRIELL, Gerard: *Theodosius. The Empire at Bay*, Routledge: Batsford, 1994.

Zhrnutie

Patristické komentáre a kázne otcov venované žalmom predstavujú zväčša viacvrstevnú reč. V tomto príspevku ma zaujímalo v prvom rade to, ako otcovia vykladali Žalm 51(50) a následne, ako ho adaptovali pre potreby svojej komunity, neraz na pozadí rôznych ideových a náboženských kontroverzií, ktoré im pomáhali lepšie pochopiť význam biblického textu. V tejto súvislosti som sa sústredila predovšetkým na otázky hriechnosti a pokánia na pozadí rozprávania o kráľovi Dávidovi, preberané v Ambrózovom diele *Apologia David* a v Augustínovej homílii *Enarratio in Psalmum 50*. Obaja autori zhodne podčiarkujú fakt, že Boh odpúšťa Dávidovi po tom, čo si pokorne uzná svoju vinu a vyzná

ju, nie pre Dávidove zásluhy, ale pre svoje veľké milosrdenstvo. Táto téma sa pre otcov stáva živnou pôdou najmä v polemike s pelagiánmi, ktorí popierali dôležitosť Božej milosti predchádzajúcej akúkoľvek ľudskú iniciatívu. Zatiaľ čo v Ambrózovom prípade slúži príbeh v prvom rade ako prezentácia ideálneho vládcu, ktorého autoritu nemôže oslabiť ani taký závažný zločin, akého sa dopustil Dávid, na druhej strane Augustínova homília zdôrazňuje najmä potrebu pokánia a prijatia stavu vlastnej hriechnosti, čo následne vedie k pokore a k postoju tolerancie voči ostatným hriešnikom v cirkevnom spoločenstve.

Kľúčové slová: Kráľ Dávid, Žalm 51(50), patristické komentáre k Žalmu 51(50), Ambrózova *Apologia David*, Augustínova homília *Enarratio in Psalmum 50*

Summary

Patristic commentaries and sermons of the Fathers dedicated to the Psalms represent largely a multilayer speech. In this paper I was firstly interested in how the Fathers interpreted the Psalm 51(50) and, consequently, how they adapted it to the needs of their communities often against the background of various controversies which many a time help them to deepen their understanding of the biblical text. Here I focused mostly on the question of sinfulness and penitence against the background of the king David's story which is reflected in the work *Apologia David* by Ambrose of Milan and in *Enarratio in Psalmum 50* by Augustine of Hippo. These authors congruously emphasize the fact that God forgives David after he humbly admits his sins and confesses them not for David's merits but for his own mercy. This theme becomes for the Fathers a breeding-ground mainly in the controversy with the Pelagians who denied the importance of God's grace preceding whatever human initiative. While in Ambrose's case David's story serves first of all as a presentation of an ideal ruler whose authority cannot be weakened even after having committed such a big crime, Augustine's homily emphasizes mostly the need of penitence and acceptance of one's state of sinfulness which should lead them to humility and the attitude of tolerance towards other sinners within the Church community.

Keywords: King David, Psalm 51(50), patristic commentaries on the Psalm 51(50), Ambrose's *Apologia David*; Augustine's homily *Enarratio in Psalmum 50*

Marcela Andoková
Katedra klasickej a semitskej filológie
Filozofická fakulta UK
Gondova 2
814 99 Bratislava
marcela@mail.cz

Význam a interpretácia žalmových nadpisov v Augustínovom Komentári k žalmom *Enarrationes in Psalmos*

Róbert HORKA

Vývin Augustínovho náhľadu na biblickú poéziu

Je všeobecne známe, že Augustín zastával pred svojím obrátením pomerne odmietavý postoj k Písmu, najmä k jeho starozákonnej časti. Prekážala mu ako obsahová stránka¹, tak aj jeho formálna nedokonalosť². Preto sa pred svojím obrátením textom Písma nezaoberal. Na druhej strane však vo svojich *Vyznaniach*, pri opise svojho vzťahu k Ciceronovmu spisu *Hortensius*, priznáva, že nič, čo neobsahovalo Kristovo meno, ho nikdy nezaujalo celkom³. Preto po pozitívnom vzťahu k Písmu stále túžil.

Predmetom našej štúdie sú biblické poetické texty, predovšetkým žalmy. Pokiaľ teda ide o antickú poéziu, Augustín detailne skúmal najmä Vergíliovu *Eneidu*⁴. Jej interpretáciám sa venoval ešte aj po svojom obrátení, keď v Cassiciaku, s mladíkmi Licentiom a Trygetiom, vykladal a komentoval tento epos⁵. Popri uhladených, pôvabných a metricky dokonalých hexametroch Vergília a senároch Terentia, sa tomuto klasickému vzdelancovi javila poetika prísloví a žalmov príliš exotická a drsná.

Až neskôr, keď sa v Miláne oboznámil s Ambrózovým spôsobom typologickej interpretácie Písma, sa naučil rozumieť tejto poetike a nesmierne ho

¹ AUGUSTINUS, *Confessiones* III,7,3 (CChr.SL 27, 33). „Podľa toho zákona sú spravodlivými Abrahám, Izák, Jakub, Mojžiš, Dávid a všetci tí, ktorých sám Boh pochválil; tých istých však neskúsení ľudia pokladajú za nespravodlivých...“ (SV. AUGUSTÍN, *Vyznania*, 80.)

² AUGUSTINUS, *Confessiones* III,5,9 (CChr.SL 27, 31). „Moja pýcha nemohla prísť na chuť jeho prostote a môj um nemohol vniknúť do jeho hĺbky.“ (SV. AUGUSTÍN, *Vyznania*, 77.)

³ AUGUSTINUS, *Confessiones* III,4,8 (CChr.SL 27, 30).

⁴ MACCORMACK, *Shadows*, 46.

⁵ AUGUSTINUS, *Contra academicos* II,4,10 (CChr.SL 29, 23).

očarila⁶. A to až do takej miery, že keď sa vrátil z Milána do Afriky, doniesol si Žaltár so sebou⁷. Aj ako presbyter a biskup liturgický prednes žalmov nadšene podporoval vo svojej komunite a aj osobne sa mu stále venoval. Podľa svedectva jeho žiaka, priateľa a životopisca v jednej osobe, Possidia z Calamy, aj v lete roku 430, vo chvíľach Augustínovho odchodu z tohto sveta, bolo jeho najhlbšou túžbou, aby ho do Božieho kráľovstva sprevádzali kajúce žalmy. Nechal si ich prepísať na veľké hárky, aby ich mohol čítať aj z lôžka, a tak ich každodenne so slzami v očiach vrúcne prednášal Bohu⁸.

Dôvodom tejto zásadnej zmeny v Augustínovom náhľade na biblickú poéziu bolo pochopenie toho, čomu venuje II. knihu svojej príručky biblickej hermeneutiky *O kresťanskej náuke*. Tým kľúčom bolo, že žalmovú poetiku prestal vnímať v jej literárnom zmysle, ale naučil sa na ňu hľadiť ako na systém typologických symbolov (*signa*)⁹. Symboly je však možné interpretovať rôznorodým spôsobom (*ambiguitas*)¹⁰, keď si uvedomíme, že symbol má aj v biblickej poézii polyvalentný charakter¹¹. Tak sa v žalmoch pred Augustínom odkrývali takmer neobmedzené horizonty možných výkladov a prinášali mu vždy nový, fascinujúci pohľad na Božie slovo, ktoré jediným výrokom odpovedá na množstvo ľudských otázok a problémov. Táto pestrosť a bohatstvo interpretácií však v sebe ukrývala aj nebezpečenstvo sklúznutia do bludu, ktoré si

⁶ AUGUSTINUS, *Confessiones* VI,5,8 (CChr.SL 27, 78). „A aj absurdnosť, ktorá ma kedysi v Písme urážala, keď som ju počul vykladať s veľkou pravdepodobnosťou, som pripisoval hĺbke tajomstiev. Vážnosť Písem sa mi videla tým ctihodnejšia a hodnovernejšia, lebo každému boli na čítanie zrozumiteľné, aj keď zachovali v hlbšom zmysle vznešenosť svojho tajomstva.“ (SV. AUGUSTÍN, *Vyznania*, 148.)

⁷ LANCEL, *St. Augustine*, 177.

⁸ POSSIDIUS, *Vita Augustini* 32,2 (Geerlings, 102). „To isté urobil aj on sám počas poslednej choroby, na ktorú aj zomrel. Kázal, aby mu prepísali tie kratšie z kajúcich Dávidových žalmov a v dňoch svojej choroby ležal na lôžku, prezeral si a čítal tieto hárky zavesené na protiahlejšie stene, pričom neprestajne nariekal.“ (slov. preklad autor štúdie)

⁹ ANDOKOVÁ, Úvod k *De doctrina christiana*, 24.

¹⁰ AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* II,6,7 (CChr.SL 32, 35). „Avšak unáhlených a nedbalých čitateľov neraz zvedú z cesty mnohé a mnohoraké nejasnosti a dvojznačnosti, keď pri čítaní bez rozmyslu zamieňajú jeden význam za druhý, pričom v niektorých prípadoch neprídu dokonca ani na to, že o niečom majú mylnú predstavu. Niektoré výrazy sú totiž také nejasné, že zahaľujú význam slov do najhustejšej tmy. Nepochybujem, že toto všetko spôsobilo Božie riadenie s cieľom skrotiť ľudskú pýchu ťažkou námahou a odviesť tak rozum od pocitu presýtenosti; veď ľudský um si všeobecne len veľmi málo cení to, čo objavil bez ťažkostí.“ (SV. AUGUSTÍN, *O kresťanskej náuke, O milosti a slobodnej vôli*, 77.)

¹¹ FARKAŠ, *Chroma kai symmetria*, 8.

Augustín dobre uvedomoval. Preto ako biskup a horlivý dušpastier mal o veriacich kresťanov hlbajúcich nad žalmovou poetikou aj oprávnené obavy.

Vznik Komentára k žalmom

Aby tento problém vyriešil, ešte raz sa vrátil k antickej literárnej tradícii. Ani *Eneida* po štyroch storočiach svojej existencie nebola už úplne zrozumiteľná. Vznikli preto jej hutné komentáre z rúk najlepších a najslávnejších rímskych gramatikov, napr. Servia a Aelia Donata. K nim možno pripojiť aj sofistickovaný staromilský komentár niektorých jej komplikovaných veršov v Macrobiových *Saturnáliách*¹². Najväčší pohanskí vzdelanci tej doby sa teda podujali aj písomne interpretovať a komentovať Vergíliov aitiologický mýtus o Ríme a Rímskej ríši.

Podľa ich vzoru sa aj Augustín podujal poskytnúť veriacim výklad a komentár ku *Knihe žalmov*, ktorá sa kresťanom mohla občas zdať nezrozumiteľnou, aby tak čo najširšie vrstvy veriacich vedeli oceniť drsnú krásu ich metafor, obdivovať jednoduchú, prostú nádheru ich literárnej formy a mohli z nich načerpať hojné duchovné poučenie a povzbudenie.

Už od svojho nástupu do pastoračnej služby (r. 391) žalmy komentoval, analyzoval a vysvetľoval, najmä vo svojich homíliách, ale aj formou diktovaných poznámok. Napokon, na prosby a naliehanie jeho priateľov a spolubratov v pastoračnej službe, prerástlo toto jeho úsilie aj do zámeru vytvoriť ucelený komentár k celej tejto biblickej knihe¹³. Avšak svätý hipponský biskup úspešne zavíšil toto dielo až v roku 422 výkladom 118. žalmu, ktorý zámerne dlho odkladal¹⁴. Počas viac ako tridsiatich rokov pastoračnej služby tak postupne vznikol jeho monumentálny *Komentár k žalmom* (*Enarrationes in Psalmos*),

¹² MACROBIUS, *Saturnalia* I,24–III,12 (BT 1, 128-190).

¹³ ANDOKOVÁ, *Rečnicke umenie*, 63.

¹⁴ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 118,1 (CChr.SL 40, 1664). „Všetky ostatné žalmy, o ktorých vieme, že sa nachádzajú v kódexe so žalmami, nazývanom v Cirkvi zvyčajne Žaltár, som s Božou pomocou vyložil tak, ako som vedel. Sčasti ako kázne pre ľud, sčasti ako diktované poznámky. Len stoosemnásty žalm som odkladal, ani tak nie pre jeho povestnú dĺžku, ako pre jeho hĺbku, ktorú vníma len málo ľudí. Ale pretože moji bratia ťažko znášali, že v našich dielkach už chýba len výklad tohto jediného žalmu z tých, čo patria do žalmového korpusu, pobádali ma a naliehali, aby som splatil aj tento svoj dlh. Dlh som však ich prosbám a naliehaniu odolával, lebo vždy, keď som sa nad ním pokúšal zamyslieť, sila našej pozornosti akosi ochabovala.“ (slov. preklad autor štúdie)

jediný úplný komentár ku *Knihe žalmov*, ktorý sa nám z kresťanského staroveku zachoval¹⁵.

Základným motívom celého Augustínovho *Komentára k žalmom* je kristologická paradigma. Všetky žalmy totiž podľa Augustína hovoria primárne o Kristovi a Cirkvi (*totus Christus*). Augustín tak považoval Krista:

- za primárneho interpreta žalmov, ktorý jediný správne interpretuje všetky ich významy,
- v prenesenom slova zmysle aj za autora, keďže je Bohom,
- tiež za stelesnenie žalmu, keďže sám je Božím slovom
- a rovnako aj za recipienta žalmu, ku ktorému sa žalm prednáša.

Žalm teda chápal ako spev Krista, prednášaný prostredníctvom Krista a adresovaný Kristovi. Ježiš Kristus sa teda podľa Augustína v žalmoch objavuje vo všetkých sakramentálnych rovinách svojej existencie. Tvorí akési komplexné prostredie, v ktorom žalm existuje a žije:

- ako večné Slovo, ktoré stvorilo svet (*autor*),
- ako vtelený Bohočlovek, ktorý svojím vykupiteľským dielom prináša spásu (*interpret*),
- ako Kristovo pozemské telo, Cirkev, ktoré žalmy prednáša dnes (*spoluinterpret*),
- ako univerzálny sudca živých i mŕtvych (*recipient*).

Totus Christus bol pre Augustína základný antitypos všetkých žalmových obrazov. Materiál na zdôvodnenie tejto základnej kristologickej paradigmy pri jednotlivých žalmoch hľadal Augustín najmä v žalmových nadpisoch.

Funkcia žalmových nadpisov

Pri interpretácii žalmov, najmä ak ich vykladal v rámci kázne, venoval Augustín žalmovým nadpisom veľkú pozornosť. Samozrejme, tieto poznámky žalmista v liturgickom prednese nespieval. Preto Augustín väčšinou na začiatku svojej homílie pripomenul, aký mal prednesený žalm nadpis a vysvetlil jeho význam. Niekedy sa tento výklad rozšíril tak, že aj celá tretina homílie bola venovaná rozboru žalmovému nadpisu. Prečo toľká pozornosť venovaná niečomu, čo vlastne ani nepatrí do tela žalmu? Augustín vnímal žalmový nadpis ako

¹⁵ DROBNER, *Lehrbuch*, 349.

východiskový bod pre výklad celého žalmu. Interpretácia nadpisu preto určovala jeho kázni akýsi inšpirovaný, biblickým autorom možno ani nevnímaný, ale Bohom isto zamýšľaný uhol pohľadu, pod ktorým sa treba na ten-ktorý žalm pozerat'. Tak sa preňho stali nadpisy žalmov, ktorým súčasná exegetická odborná verejnosť nevenuje príliš veľkú pozornosť, nenahraditeľným interpretačným kľúčom, ktorý determinoval správny prednes i pochopenie žalmového textu.

Význam tohto fenoménu pre Augustína naznačuje aj to, že vo svojom *Komentári k žalmom* analyzoval žalmový nadpis, alebo jeho časť spolu 185-krát. Možno preto jednoznačne konštatovať, že tejto časti svojej exegetickej práce venoval pomerne veľký priestor a prikladal jej značný význam. Na lepšiu predstavu o tejto problematike v rámci Augustínovho *Komentára k žalmom* sme zostavili tabuľku (pozri Tabuľku), ktorá kvalitatívne aj kvantitatívne dokumentuje uvedený jav.

Z tohto množstva by sme v našom príspevku chceli predstaviť Augustínovu interpretáciu aspoň tých najvýznamnejších žalmových nadpisov tak, ako ich mal vo svojom *Žaltári* uvedené a ako ich viac-menej konzistentne interpretoval. V budúcnosti plánujeme túto tému spracovať aj komplexne, vo forme samostatnej monografie.

Tabuľka

**Interpretácie jednotlivých žalmových nadpisov v Augustínovom
*Komentári k žalmom***

Žalmový nadpis alebo jeho časť	Lokalizácia výkladu žalmového nadpisu v <i>Enarrationes in Psalmos</i>	Spolu
in finem	4,1; 8,1; 9,1; 10,1; 12,1; 13,1; 17,1; 21,1; 24,1; 29,1; 30,1; 38,1; 41,1; 45,1; 46,2; 51,5; 52,1; 53,1; 54,1; 55,1; 56,2; 58,1; 59,1; 60,1; 61,1; 64,1; 65,1; 67,1; 68A,2; 74,1; 76,1; 79,1; 84,2; 87,1; 139,3	35
in hymnis	53,1; 54,2; 60,1	3
in tituli inscriptionem	55,1; 56,2; 58,1; 59,1	4
ipsi David (ID)	8,1; 9,1; 14,1; 17,1; 22,1; 23,1; 24,1; 25,1; 26,1; 28,1; 29,1; 30,1; 38,1; 41,1; 46,2; 50,1; 53,1; 54,3; 55,1; 56,2; 58,1; 59,1; 60,1; 61,1; 62,3; 67,1; 68A,2; 70A,2; 93,3; 94,1; 96,2; 137,1; 139,3; 141,17; 142,2; 143,1	36
ipsius David	27,1	1

Žalмовý nadpis alebo jeho časť	Lokalizácia výkladu žalmového nadpisu v <i>Enarrationes in Psalmos</i>	Spolu
psalmus David	21,1; 33,1; 64,1	3
intellectus David	51,5; 52,1; 54,1	3
ID puero Domini	17,1	1
ID priusquam lineretur	26B,1	1
ID ad Goliam	143,1	1
ID cum mutavit vultum suum coram Abimelech	33,2	1
ID cum venit ad eum Nathan propheta, quando intravit ad Bersabee	50,1	1
ID cum venit Doeck Idumaeus, et nuntiavit Saul: Venit David in domum Abimelech	51,5	1
ID cum venerunt Ziphaei, et dixerunt ad Saul: Nonne ecce David absconditus est apud nos?	53,1	1
ID cum tenuerunt eum Allophyli in Geth	55,1	1
ID cum fugeret a facie Saul in speluncam	56,2	1
ID cum succedit Mesopotamiam Syriae, et Syriam Sobal, et convertit Ioab, et percussit Edom, in valle Salinarum duodecim millia	59,1	1
ID cum esset in deserto Idumaeae	62,3	1
ID cum terra eius restituta est	96,2	1
ID quando eum filius suus persequabatur	142,2	1
ID filiorum Ionadab, et eorum qui primi captive ducti sunt	70A,2	1
ID cum esset in spelunca	141,17	1
defecerunt hymni David, filii Iesse	72,2	1
in Salomonem	71,2	1
oratio Moysi hominis Dei	89,1	1
ipsi Asaph	72,1; 76,1; 79,1; 80,1; 81,1	5
Asaph	73,1; 77,1; 82,1	3
filiis Core	41,1; 43,1-2; 44,1; 45,1; 46,2; 47,1; 83,1; 84,2; 87,1	10
pro Idithun	38,1; 61,1; 76,1	3
pro melech ad respondendum	87,1	1
pro Maeleth	52,1	1
pro verbis Chusi filii Iemini	7,1	1

Žalmový nadpis alebo jeho časť	Lokalizácia výkladu žalmového nadpisu v <i>Enarrationes in Psalmos</i>	Spolu
Conversio Aggaei et Zachariae	111,1; 148,4	2
pro his, quae commutabuntur/pro his, qui immutabuntur	44,2; 59,1; 68A,2; 79,1	4
pro populo qui a sanctis longe factus est	55,1	1
Canticum	4,1; 38,1	2
canticum pro dilecto	44,3	1
canticum graduum	119,1	1
Canticum Ieremiae et Ezechielis ex populo transmigrationis, cum inciperent exire	64,1	1
canticum Psalmi resurrectionis	65,1	1
laus cantici	47,1; 94,1	2
psalmus cantici/canticum psalmi	4,1; 67,1; 82,1; 87,1; 91,2	5
oratio inopis, cum angeretur, et in conspectu Domini effudit precem suam	101,2	1
Oratio	141,17	1
in intellectum	41,1; 43,1-2; 44,3	3
Intellectus	53,1; 73,1; 77,1; 141,17	4
intellectus Aeman Istaelitae	87,1	1
intellectus Aethan Israelitae	88,1	1
Testimonium	79,1	1
in doctrinam	59,1	1
in confessione	99,2	1
Intelligentiae	31,1	1
ne corrumpas	56,2; 58,1; 74,1	3
pro torcularibus	8,1; 80,1; 83,1	3
pro ea, quae hereditatem accipit	5,1	1
pro occultis	45,1	1
pro occultis filii	9,1	1
Ecstasis	30,1	1
pro susceptione matutina	21,1	1
prima sabbati	23,1	1
in diem sabbati	91,2	1
secunda sabbati	47,1	1
in quarta sabbatorum	93,3	1
in quinta sabbati	80,3	1
in recordationem sabbati	37,1	1
de octavo	6,1; 11,1	2
dedicationis domus	29,1	1
consummationis tabernaculi	28,1	1
quando domus aedificabatur post caprivitatem	95,1	1

Nadpis: in finem

Najčastejšie sa v žalмовých nadpisoch vyskytuje poznámka: לְמַנְצָה, ktorej čítanie a teda aj presný význam sú dodnes neisté¹⁶. Preto otázka zmyslu tejto poznámky a tým ani jej interpretácie nebola zatiaľ jednoznačne uzavretá. V súčasnom MT sa nachádza v 55 nadpisoch, čiže vo viac ako v tretine všetkých žalmov. Grécky text LXX prekladá tento výraz ako: εἰς τὸ τέλος. Starolatinské preklady (aj Augustínov) a Vulgáta ho prekladali ako *in finem*. Neovulgáta používa preklad *magistri choro*. Táto poznámka bola v rámci žalмовých nadpisov pre Augustína dôležitá, lebo mu umožnila odhaliť primárneho interpreta žalmu. Žalm bol totiž adresovaný *koncu*¹⁷ a pre Augustína nemohol byť týmto koncom nik iný, iba Ježiš Kristus. Takéto typologické stotožnenie mu umožnil verš Rim 10,4: „*finis enim legis Christus ad iustitiam omni credenti*“¹⁸. Teda primárnym, autentickým interpretom týchto žalmov je Kristus. K nemu smerujú všetky Augustínove interpretácie tejto poznámky v žalmovom nadpise. Vo svojom *Komentári k žalmom* často len jednoducho skonštatuje: „*in finem ideo in Christum*“ (ku koncu, čiže ku Kristovi)¹⁹.

Poznámka *in finem* teda upriamuje každého kresťana na to, aby pri prednese žalmu vnímal Krista ako cieľ i dôvod svojho prednesu (*finis*) a to opäť vo všetkých významových rovinách. Žalm má spievať:

- pre Krista ako Boha (*chvála*),
- aby interpret dosiahol cez spev zjednotenie s Kristom (*prosba*),
- aby nadobudol za spev dokonalú podobnosť Kristovi (*vd'aka*).

Ak je teda Kristus cieľom prednesu, lebo žalmy boli napísané *in finem*, tak podľa Augustína je ich vlastným interpretom Cirkev. Až sekundárne patria starozákonnému Božiemu ľudu, ktorý spieval žalmy, lebo očakával Mesiáša, ale pri jeho príchode ho v nich nespoznal, a preto žalmom stále celkom nero-

¹⁶ SEGERT, Žalmy, 1336; BIČ, *Výklady*, 223.

¹⁷ V *koiné dialektos* často dochádzalo k vzájomnému zamieňaniu smerového (kam?) a miestneho (kde?) významu gréckych spojok εἰς (+ akuzatív) a ἐν (+ datív). K tomuto javu pozri PANCZOVÁ, *Vplyv Biblie*, 56. Preto aj akuzatívnu syntagmu v LXX: εἰς τὸ τέλος možno chápať v pôvodnom datívnom smerovom význame, ktorý naznačuje v hebrejskom texte použitie prefixu לְ.

¹⁸ τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι. (NA26, 427)

¹⁹ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 30B,1 (CChr.SL 38, 202) etc., porov. Tabuľka.

zumie. Naproti tomu, novozákonný ľud – Kristovo telo, vie správne predniesť žalm, lebo ho prednáša *in finem*, teda ku Kristovi.

Augustín ešte pripomína, že toto *ku koncu* netreba chápať v zmysle ukončenia dejín sveta, ale v zmysle zavŕšenia kresťanskej dokonalosti²⁰. Naša pozornosť sa má pri týchto žalmoch zameriavať na Krista ako na dosiahnutie ľudskej dokonalosti. V tomto zmysle Augustín uvádza:

Aj o jedle sa hovorí, že chlieb speje ku koncu, aj o šití šiat sa hovorí, že šaty spejú ku koncu. Ale keď je na konci chlieb, nezostane z neho nič, zatiaľ čo keď sú na konci šaty, ukážu sa konečne v celej svojej kráse²¹.

Podľa Augustína teda spievajú kresťania žalmy preto, aby boli tak, ako sa nitky votkávajú do šiat, začlenené ako údy do Krista. Tak umožnia Cirkvi stať sa dokonalou, aby napokon zažiarila v celej svojej nádhere. Jednoducho, spievajú *in finem*. A Kristus v týchto žalmoch nemá byť podľa Rim 10,4 zavŕšením ničoho iného, ale práve Zákona, lebo bez jeho pomoci a milosti nikto nedokáže vyplniť Boží zákon. Preto sa s ním máme spájať v recitovaní žalmu, aby sme v ňom získali dokonalosť²².

²⁰ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 4,1 (CSEL 93.1, 94). „Ukončením zákona je Kristus na ospravedlnenie každého, kto verí. Tým ukončením sa však myslí zavŕšenie, nie skoncovanie.“ (slov. preklad autor štúdie)

²¹ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 56,2 (CSEL 94.1, 226-227). „Keďže tento žalm spieva o Pánovom utrpení, všimni si, aký má nadpis. *Ku koncu*. Koncom je Kristus. Prečo sa nazýva koncom? Nie ako ten, ktorý skoncuje, ale ako ten, ktorý dokončí. Lebo skoncovať znamená zlikvidovať, zatiaľ čo dokončiť je zavŕšiť. Veď všetko, čo nazývame ukončeným, nazývame podľa konca, ale na mysl máme odlišné veci. V inom zmysle povieme: «Chlieb sa už ukončil.» a v inom: «Odev sa už ukončil.» Chlieb sa ukončil, keď sa zjedol. Oblek sa ukončil, keď sa dotkal. Chlieb sa teda ukončil tak, že sa s ním skoncovalo, a šaty sa ukončili tak, že sú dokončené.“ (slov. preklad autor štúdie)

²² AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 54,1 (CSEL 94.1, 132). „O tom, čo znamená koniec, sa zmienime iba krátko, lebo to už viete. *Ukončením Zákona je Kristus, na ospravedlnenie každého, kto verí*. Nech sa teda pozornosť zameria na koniec, nech sa zameria na Krista. Prečo sa nazýva koncom? Lebo všetko, čo robíme, robíme vzhľadom na neho. A keď prideme k nemu, už viac nebudeme mať čo hľadať. Koncom sa nazýva totiž aj spotrebovanie, a koncom sa nazýva aj zavŕšenie. Veď ho aj inak chápeme, keď počujeme: «Už je koniec pokrmu, ktorý sa jedol.» A zasa inak ho chápeme, keď počujeme: «Už je koniec šiat, ktoré sa tkali.» V oboch prípadoch počujeme, že je koniec. Ale v prípade pokrmu to znamená, že už nie je a v prípade šiat, že už sú celé. Náš koniec má teda predstavovať našu dokonalosť. A naša dokonalosť je Kristus. V ňom dosahujeme dokonalosť, lebo sme údy toho, ktorý je Hlava. A nazvaný bol aj koncom Zákona, lebo bez neho nikto Zákon

Nadpis: ipsi David

Pristúpme však aj k ďalším nadpisom v žalmoch. Žalмовé nadpisy často uvádzajú mená autorov alebo interpretov. Najčastejšie, konkrétne 72-krát, ide o Dávída (לְדָוִד). LXX prekladá tento nadpis do gréčtiny τῷ Δαυιδ a Vulgáta i Neovulgáta kopíruje datívnu väzbu *ipsi David*. Konštrukcia privlastňovacieho datívu, ktorý je v nadpise použitý, dovoľuje Augustínovi vidieť dvojaký význam – objektový aj subjektový. Subjektový význam naznačuje, že žalm patrí Dávídovi, čiže pochádza od neho, sám Dávíd ho napísal. Objektový význam zasa indikuje, že žalm je určený samému Dávídovi, čiže bol napísaný niekým iným preňho. Augustín ako učiteľ gramatiky vníma oba tieto významy a v Dávídovi, ktorému žalm patrí ako autorovi, ale ktorému je aj určený ako recipientovi²³, spoznáva Krista. Žalm totiž podľa jeho náhľadu nemôže patriť človeku, ale iba Bohu.

Aj v tomto prípade interpretuje Augustín meno Dávíd v kristologickom zmysle. Používa na to zrejme akýsi súdobý *Onomastikon*, o ktorom však nevieme povedať nič bližšie, hoci ho na preklad hebrejských mien používa často. Táto príručka uvádzala dva možné preklady mena hebrejského kráľa, ktoré reflektujú dve podoby hebrejského zápisu jeho mena מַנּוּ פֹּרְטִיס ako *manu fortis* (niekto s mocnou rukou) a מַנּוּ פֹּרְטִיס ako *desiderabilis* (vytúžený). Augustín zároveň zdôvodňuje, prečo sa na Kristovi typologicky naplňajú oba tieto významy. On má naozaj mocnú ruku, lebo len čo sa dotkla már, mŕtvy vstal, a dokonca aj pribitá na kríži, dokázala premôcť celý svet. Význam „vytúžený“ sa tiež dokonale naplňa na Kristovi, lebo nemôže byť nikto viac vytúžený, než ten, ktorého mučeníci ani osobne nevideli, a predsa boli ochotní obetovať svoj život, aby sa s ním stretli²⁴. Teda aj žalm s nadpisom *samému Dávídovi* je určený pre spev

nedovŕši. Keď teda v žalmoch počujete *ku koncu*, lebo mnoho žalmov má tento nadpis, nech vaša myseľ neuvažuje o skončení, ale o zavŕšení.“ (slov. preklad autor štúdie)

²³ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 34,1 (CChr.SL 38, 299-300). „Žalm má: *samému Dávídovi*. Žalm teda patrí iba Dávídovi. (...) Ide o jeho žalm: jemu nech naše srdce, jemu nech aj náš jazyk zaspieva to, čo mu patrí: veď predsa on sám sa aj rozhodol darovať nám to, čo máme spievať. Veď nik nedokáže spievať mu tak, ako sa patrí, bez toho, že by od neho prijal to, čo je vhodné na taký spev. A napokon, to čo tu teraz spievame, vyriekol jeho Duch skrze jeho proroka, a to takými slovami, v ktorých aj my spoznáваме jeho samého.“ (slov. preklad autor štúdie)

²⁴ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 34,1 (CChr.SL 38, 300). „Mocná ruka, alebo vytúžený. Toto je žalm pre mocnú ruku a pre vytúženého, ktorý premohol našu smrť a prisľúbil nám život. Mocnú ruku má preto, že premohol našu smrť a vytúžený je preto, že

v Cirkvi, ktorá je Kristovým telom, a tak je miestom prebývania samého Krista²⁵.

Venovania kráľovi Dávidovi, ktoré sa nachádzajú v žalmových nadpisoch, však majú často aj konkrétnejšie rozvítie. To poukazuje na niektorú udalosť z kráľovho života, ku ktorej sa žalm viaže. Tieto rozvinuté nadpisy pre Augustína už len bližšie špecifikujú konkrétnu typologickú zhodu Dávidovho života s udalosťou v Kristovom pozemskom pôsobení. Interpret žalmu sa tak má pri jeho speve zamerať na konkrétny bod vykupiteľského diela a ospievať ho žalmom. Aby si každý vedel urobiť predstavu o tomto prístupe, uvedieme niekoľko príkladov takejto typologickej zhody medzi Dávidovým a Kristovým životným príbehom:

- Dávidov žalm Pánovmu služobníkovi, čiže Kristovi s mocnou rukou so zreteľom na jeho ľudskú prirodzenosť²⁶;
- Dávidov žalm na rannú modlitbu, čiže Kristus ho prednáša o svojom zmŕtvychvstaní, ktoré nastalo skoro ráno²⁷;
- Dávidov žalm pred jeho pomazaním, interpretom je Kristus – Cirkev pred svojím pomazaním. Keďže kráľ nebol pomazaný iba na hlavu, ale aj na tele, interpretom je Kristovo telo, ktoré už zís-

nám prisľúbil večný život. Alebo je ešte mocnejšia ruka od tej, čo sa dotkla már a mŕtvy vstal? Ktorá ruka je mocnejšia než tá, čo premočila svet ani nie vyzbrojená mečom, ale dokonca aj vtedy, keď bola pribitá na kríž? A kto môže byť vytúženejší ako ten, za ktorého mučeníci položili život, hoci ho nikdy nevideli, a len preto, aby si tak zaslúžili možnosť stretnúť sa s ním?“ (slov. preklad autor štúdie)

²⁵ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 54,3 (CSEL 94.1, 135). „Dávid je predobrazom Krista. A ako často pripomíname vašej láske, Kristus, to je hlava a údy. Nesmieme teda hovoriť, že my sme mimo Krista, lebo sme jeho údmi. Ani sa nesmieme považovať za niečo odlišné, lebo budú dvaja v jednom tele. A Apoštol ďalej hovorí: «Toto tajomstvo je veľké. Ja však hovorím o Kristovi a Cirkvi». Ak je teda celý Kristus hlava aj s telom, tak keď počujeme «na pochopenie samému Dávidovi», pochopme, že aj my patríme k Dávidovi. Nech to Kristove údy chápu a vtedy to vo svojich údoch chápe sám Kristus. Veď Kristove údy môžu chápať len v Kristovi, lebo hlava a údy, to je celý Kristus.“ (slov. preklad autor štúdie)

²⁶ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 17,1 (CSEL 93.1, 269). „Do konca, Pánovmu služobníkovi, samému Dávidovi. Čiže: Kristovi s mocnou rukou v jeho ľudskej prirodzenosti.“ (slov. preklad autor štúdie)

²⁷ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 21,1 (CSEL 93.1, 317). „Do konca, na ranné použitie, Dávidov žalm. Sám Pán Ježiš Kristus hovorí o svojom zmŕtvychvstaní, a to až do konca. Ráno v prvý deň týždňa totiž nastalo jeho zmŕtvychvstanie, keď bol prijatý do večného života, v ktorom už smrť nepanuje.“ (slov. preklad autor štúdie)

kalo pomazanie vo sviatosti krstu, ale to je iba náznakom skutočného pomazania pre večný život²⁸;

- Dávidov žalm pri zrušení stánku/Dávidov žalm pri zasvätení Božieho domu. Kristus prednáša prvý z nich o konci nášho pozemského tela a druhý zasa o nadobudnutí večného príbytku v nebi²⁹;
- Dávid proti Goliášovi. Kristus bojuje proti diablu, odvrhnúc množstvo starozákonných prikázaní, ktoré boli iba na príťaž. Vezme do ruky čistý Boží zákon, ktorý, vložený do praku jeho ľudského tela, je vymrštený proti diablu a zasiahne ho tam, kde mu chýba Kristovo znamenie, a kto ho nemá, zahynie³⁰.

²⁸ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 26B,1 (CChr.SL 39, 154). „Takto znie názov žalmu: *Dávidov žalm, pred jeho mazaním*, to znamená: pred tým, než bol pomazaný. (...) Lebo naše hlavy ešte nie sú pomazané, a aj my sme jeho telom. (...) Ide teda o hlas toho, čo túži po takom živote; ide o hlas niekoho, kto túži po Božej milosti, ktorá sa na nás nakoniec naplní. Preto sa hovorí: *Pred mazaním*. Teraz sme totiž pomazaní sviatostne, a sama táto sviatosť nám zobrazuje, čím sa máme stať. A po takom niečom budúcom a nevýslovnom máme túžiť a cez sviatosti za tým vzdychať, aby sme sa napokon mohli aj radovať z toho, po čom sme vo sviatostiach túžili.“ (slov. preklad autor štúdie)

²⁹ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 29,1 (CSEL 93.1, 379). „Do konca, žalm radosti zo zmŕtvychvstania, a premeny do stavu nesmrteľnosti a obnovy tela. A to nielen Pána, ale aj celej Cirkvi. Veď v predchádzajúcom žalme bol zničený ten stánok, v ktorom žijeme v tomto čase zápasu. Teraz však zasväcujeme dom, ktorý pretrvá aj do večného pokoja.“ (slov. preklad autor štúdie)

³⁰ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 143,1-2 (CSEL 95.4, 74-76). „Nadpis tohto žalmu je krátky, ak ide o počet slov, ale zato obťažkaný váhou tajomstva: *Samému Dávidovi pri Goliášovi*. (...) V Dávidovi je Kristus. Viete, že prvý ľud zaťažovalo veľké množstvo telesných a viditeľných sviatostí: obriezka, vtedajší namáhavý kňazský úrad, chrám plný rôznych výtvorov, mnoho druhov obetí a celopalov. Toto náš Dávid odložil ako neužitočnú, zaťažujúcu výzbroj. (...) Čo teda napokon urobil tento Dávid, čiže Kristus ako hlava a telo, v čase zjavenia Nového zákona, v čase príchodu a odovzdania Božej milosti? Výzbroj odložil a vzal si päť kameňov. Ako sme povedali, odložil zaťažujúcu výzbroj, čiže odložil tie sviatosti Zákona, ktoré neplatia pre pohanov a ktoré ani my nezachovávame. (...) Napokon teda túto výzbroj odložil, lebo to bola príťaž sviatostí Starého zákona a vzal si čistý Zákon. Lebo päť kameňov naznačuje päť kníh Mojžišových. Týchto päť kameňov si teda zobral z rieky. A čo je tou riekou, viete. Veď predsa pomínuteľný čas odteká a všetko, čo prichádza na svet aj z neho uniká. Tak boli kamene v rieke, čiže v prvotnom ľude. Tam však boli neúžitočné. Nadbytočné. Na nič súce. Prevalovali sa cez ne vlny. A čo urobil Dávid, aby bol Zákon užitočný? Prijal milosť. (...) Takto vyzbrojený, vyzbrojený nepochybne milosťou, čiže nedôverujúc sebe, ale svojmu Bohu, vystúpil proti pyšnému, sebavedomému a chvastavému Goliášovi. Vzal jeden kameň, vrhol ho a zasiahol protivníka do čela. Pád mu teda spôsobilo to miesto na tele, kde nemal Kristovo znamenie. (...) Napokon po jeho zasiahnutí a páde vytasil jeho meč, ktorým mu odťal hlavu. A presne toto urobil aj náš Dávid: porazil diabla jeho zbraňami. Lebo keď jeho mocári, ktorých držal vo svojich

- Dávidov žalm, keď ho prenasledoval jeho syn. Dávid je predobrazom Krista, pravého kráľa, ktorého vlastní príbuzní nechceli za kráľa a prenasledovali ho a vlastný syn, Judáš, ho zradil. On to však pokorne zniesol, aby tak vyplnil Božiu vôľu a neoplatil zlobu zlobou, ale láskou³¹.

Takto by sme mohli pokračovať do vyčerpania všetkých dávidovských tém (pozri Tabuľku), ktoré Augustín typologicky vzťahuje na Krista, ozajstného vytúženého Pomazaného s mocnou rukou.

Nadpisy: ipsi Asaph, fillis Core, pro Idithun

Prejdime však aj k ďalším žalmovým autorom a interpretom. Druhým najčastejšie spomínaným autorom žalmov je *Asaf*. Jeho meno sa vyskytuje v nadpisoch 12 žalmov a v 8 Augustínových komentároch. Hneď po ňom nasledujú *Koreho synovia*, ktorí sú v žalmových nadpisoch spomenutí 11-krát a 10-krát vystupujú aj v Augustínovom komentári (pozri Tabuľku). Aj ich mená prekladá Augustín do latinčiny, aby tak vytvoril interpretačné východisko na komentovanie vlastného žalmového textu. A opäť ich interpretuje kristologicky.

rukách a pomocou ktorých zahubil mnohé duše, uverili, obrátili svoje jazyky proti diablove, a tak odťali Goliášovi hlavu jeho vlastným mečom. Nakrátko sme teda vyložili tajomstvo nadpisu; pozrime sa teraz, čo sa skrýva v samotnom žalme.“ (slov. preklad autor štúdie)

³¹ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 142,2 (CSEL 95.4, 50-51). „Nadpis žalmu znie: *Samému Dávidovi, keď ho prenasledoval jeho syn*. Z Knihy kráľov vieme, že sa to stalo. Absolón sa postavil proti svojmu otcovi ako nepriateľ a podnietil proti nemu nielen občiansku, ale aj rodinnú vojnu. (...) Ale treba tu vidieť aj druhého Dávida, toho, čo má naozaj mocnú ruku, ako sa meno Dávid prekladá, nášho Pána Ježiša Krista. Lebo to, čo sa stalo v minulosti, sa malo udiat ako predobraz budúceho. Netreba vám dlho vysvetľovať to, čo ste už veľakrát počuli a čo sami najlepšie viete. Pohládajme teda v tomto žalme nášho Pána a Spasiteľa Ježiša Krista, ktorý je v tomto proroctve ohlásený, a aj to, čo sa malo naplniť v tom čase počas tých udalostí, ktoré sa vtedy prihodili ich ohlasovateľovi. Veď to on sa prihováral aj v Prorokoch, keďže sám je Božie Slovo. A tak jediný, čo mohli vyriešiť, je celé Božie Slovo. Čiže naplnení Kristom zvestovali Krista. A hoci prišli ešte pred jeho príchodom, ani v tom čase ich neopúšťal. Pozrime sa teda na to, ako Krista prenasledoval jeho syn. Mal totiž synov, lebo o nich povedal: «Synovia ženicha sa predsa nepostia, kým je ženich s nimi. Ale keď im bude ženich odňatý, potom sa budú ženichovi synovia postiť». Apoštoli sú teda ženichovými synmi: a medzi nimi bol aj prenasledovateľ Judáš – diabol. Počúvajme teda, ako v tomto žalme Kristus ohlasuje svoje umučenie.“ (slov. preklad autor štúdie)

Žalмовý nadpis $\eta\kappa\alpha\lambda$ prekladá LXX ako $\tau\tilde{\omega}$ Ἀσάφ a Vulgáta i Neo-vulgáta analogicky ako *ipsi Asaph*. Toto vlastné meno Augustín v latinčine interpretuje ako *congregatio*, čiže zhromaždenie (gr. συναγωγή, ἐκκλησία). Jeho úlohu v žalme potom vysvetľuje takto: *Synagogé* nie sú všetci príslušníci starozákonného ľudu, ale iba tí, ktorí prešli k novozákonnému. Totiž podľa svedectva Rim 9,7 nie všetci, čo sa narodili z Izraela, sú Izraeliti. Preto sú *Asafom* nazvaní iba tí, čo tvoria pravú *synagogé* čiže svätí patriarchovia, proroci a Kristovi apoštoli³². Oni sú *Asaf* – *synagogé*, lebo v nich je zobrazený a typologicky už aj prítomný celý budúci Boží ľud, ktorý sa tiež nazýva *Asaf*, lat. *congregatio*, ale grécky už nie *synagogé*, ale *ecclesia*³³. *Synagogé* je totiž všeobecný pojem, ktorý sa používa na označenie akéhokoľvek zhromaždenia, napr. dobytčieho stáda. Ale Cirkev je zhromaždenie ľudí, ktorí hľadajú Krista svojím rozumom (*intellectus*)³⁴. A keďže žiaden iný živočích okrem človeka

³² AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 72,4 (CChr.SL 39, 988). „Čím hlasom spieva tento žalm? Asafovým. A čo znamená Asaf? V prekladoch z hebrejského jazyka do gréckeho, a z gréčtiny preložené nám do latinčiny nachádzame, že Asaf sa prekladá ako *synagoga*. Ide teda o hlas synagógy. Ale keď počuješ: «synagoga», nezatrcaj ju hneď, ako tú, ktorá popravila Pána. Nikto síce nepochybuje o tom, že tá synagoga bola Pánovou popravkyňou, ale spomeň si aj na to, že zo synagógy vyšli aj baránky, ktorých synmi sme my sami. Preto sa v žalme hovorí: «Obetujte Pánovi potomstvo baránkov». Čo sú to za baránky? Peter, Ján, Jakub, Ondrej, Bartolomej a ostatní apoštoli. Z nej je aj ten, čo bol predtým Šavlom a potom Pavlom, čiže najskôr pyšným a potom pokorným.“ (slov. preklad autor štúdie)

³³ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 82,1 (CChr.SL 39, 1140). „Názov tohto žalmu znie: *Asafov žalмовý spev*. Viackrát sme už povedali, čo znamená Asaf. Je to kongregácia. Čiže ten človek, ktorý sa volal Asaf, znázorňoval zhromaždenie Božieho ľudu, ako sa uvádza v nadpisoch mnohých žalmov. Po grécky sa kongregácia povie *synagoga*, čo vyjadruje vlastné označenie židovského ľudu, ktorý sa volá *synagoga* tak, ako kresťanský ľud sa zvyčajne nazýva Eklézia (Cirkev), keďže aj on sa zhromažďuje.“ (slov. preklad autor štúdie)

³⁴ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 73,1 (CChr.SL 39, 1004). „Nadpis tohto žalmu znie: *Na pochopenie Asafovi*. Asaf sa po latinsky povie kongregácia, po grécky zasa *synagoga*. Pozrime sa, čo treba rozumieť touto *synagógou*. Majme na zreteli pôvodnú *synagógu* a podľa toho pochopíme aj to, ako treba rozumieť tejto *synagóge*. Lebo každé zhromaždenie sa vo všeobecnosti pomenúva *synagóga*. Možno tak nazvať zhromaždenie zvierat aj ľudí. V tomto prípade však nepôjde o zhromaždenie zvierat, lebo počúvame, že tu ide o pochopenie. A počúvaj, čo sa hovorí o človeku, ktorý by u seba prehliadal, že jeho vznešenosť sa zakladá práve na chápaní: «Vznešený človek, ktorý nechápe, je rovnaký, ako nevedomý dobytok. Tomu sa stal podobným.» Netreba preto dlho hútať, ani detailnejšie objasňovať to, že tu nepôjde o zhromaždenie statku. Keďže teda ide o ľudí, musíme už len pochopiť, akým ľudom je to určené.“ (slov. preklad autor štúdie)

rozum nemá, nazýva sa Cirkev *ecclesia*, aby sa predišlo nedorozumeniam, ktoré môžu vzniknúť pri používaní termínu *synagoge*.

Meno ďalších autorov či interpretov žalmov, ktorí sa uvádzajú v ich nadpisoch, znie *pre synov Koreho* (לבני־קרח). LXX ho prekladá ako τοῖς υἱοῖς Κορῆ, Vulgáta a Neovulgáta ako *filiis Kore*. Aj tu Augustín používa preklad vlastného mena, čím získava veľmi inšpiratívny *typos* k novozákonnému zjaveniu. Meno *Kore* sa podľa Augustínovho *Onomastikonu* prekladá ako *plešivec*, lat. *calvus*³⁵. Tento význam v ňom evokoval alúziu na 2 Kr 2,23-25, kde sa nachádza príbeh o prorokovi Elizeovi. Perikopa hovorí o tom, ako sa izraelskí chlapci posmievali prorokovi vystupujúcemu do Betelu slovami: „Plešivec, plešivec“, za čo ich prorok prekliat. Následne štyridsiatich dvoch roztrhali dve medvedice, ktoré vyšli z lesa. Augustín typologicky interpretuje túto príhodu a v prorokovi, ktorému sa posmievali pre jeho plešinu, vidí Krista, ktorému sa Židia tiež smiali kvôli Kalvárii, čiže Lysine³⁶. Aj oni boli neskôr pobití dvoma medvedicami – cisármi Vespaziánom a Títom. Na podklade tohto príbehu sú

³⁵ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 43,1 (CChr.SL 38, 481). „Tento žalm sa spieva synom Koreho, ako to predpokladá jeho názov. Kore sa prekladá ako plešina alebo lysina a v evanjeliu nachádzame, že Pán Ježiš Kristus bol ukrižovaný na mieste zvanom Lysina. Čiže je jasné, že tento žalm sa spieva pre synov jeho umučenia.“ (slov. preklad autor štúdie)

³⁶ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 83,2 (CChr.SL 39, 1146-1147). „Ale čo sme zač my, ktorí sme vložení do lisov? Sme synmi Koreho. To je totiž dodané: *Na lisy, synom Koreho*. Synov Koreho máme preložených ako synov Lysého. Tak nám to – ako službu preukázanú Bohu – vedeli preložiť tí, čo ovládajú onen jazyk. A ani v tomto prípade neuniká môjmu pohľadu veľké tajomstvo, ktoré s Božou pomocou vo vašej prítomnosti aj odhalím. Netreba sa totiž posmieval z každej plešiny tak, ako to robili chorí synovia. Tak sa dá predísť rozorvaniu démonmi, ako keď sa ktosi vysmieval z posvätej lysiny. Veď aj Elizeus kráčal a neznalí mládenci za ním vykrikovali: «Plešivec, plešivec.» A on sa kvôli naplneniu tajomstva obrátil k Pánovi a poprosil ho, aby ich roztrhali medvede, ktoré vyšli z lesa. Ich pochabosť ich tak olúpila o zvyšok života na tomto svete. Zomreli ako chlapci tí, čo mali zomierať neskôr, ako starci. Tak sa ľudom stala zjavnou potreba bázne pred týmto tajomstvom. Lebo Elizeus vtedy predstavoval istú osobu, ktorej sme my synmi. Synovia Koreho, čiže nášho Pána Ježiša Krista. Veď rovno z evanjelia vychádza v ústrety vašej láske to, prečo je lysý muž znázornením Kristovej osoby. Spomeňte si, že bol ukrižovaný na mieste zvanom Lysina. Možno je toto výklad toho, prečo *synom Koreho*, ako sme to už povedali, sledujúc našich predchodcov. A možno aj niečo iné, čo sa pred nami zatiaľ skrýva, ale medzičasom sa nám ukáže. Veď sa len prizrite, že je to plné tajomstiev. Synovia Koreho sú teda synovia Krista, lebo za svojich synov ich označil Ženich, keď povedal: «Ženichovi synovia sa nemôžu postíť, kým je Ženich s nimi.» Čiže tieto lisy patria kresťanom.“ (slov. preklad autor štúdie)

preto pravými synmi Koreho – toho, ktorému sa posmievali kvôli Lysine (*Calvaria*) – nie tí, ktorí sa mu na Kalvárii smiali, ale tí, ktorí mu pre Kalváriu uverili³⁷. A synmi sa nazývajú preto, že podľa Mt 9,15: „sa synovia ženicha (οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος) nemôžu postiť, kým je ženich medzi nimi.“ A Ježiš sa stáva ženichom práve na Kalvárii, kde si za cenu svojej krvi kúpil nevestu – Cirkev. Z výkladu teda jasne vyplýva, že kresťania sú pravými synmi Koreho a Augustín ich preto považuje za autentických interpretov Koreho žalmov.

Aj Jedutunove žalmy interpretuje Augustín kristologickým spôsobom. Žalмовý nadpis לִירֵיחוֹן prekladá LXX ako τῷ Ἰδιθούν a Vulgáta a Neovulgáta ako *ipsi Idithun*. Jedutunovo meno prekladá Augustín ako *transiliens eos* (ten, čo ich preskakuje). Pri takomto preklade sa otvára celá škála duchovných významov. Žalm totiž podľa Augustína vedie svojich interpretov k tomu, aby preskočili tých, ktorí sú pripútaní k zemi svojimi srdcami a myslami a aby vyskočili ponad nich k nebu, kde je naša pravá vlasť³⁸. Podrobne potom vysvetľuje, že nestačí povedať, že Jedutun znamená preskakujúci, ale je dôležité celé meno, teda *preskakujúci ich*, lebo ak nevie človek čo, alebo koho má preskočiť, nebude vedieť ani to, kam má doskočiť³⁹.

³⁷ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 84,2 (CChr.SL 39, 1162). „Tento dávnny skutok naznačuje proroctvo, ktoré sa malo splniť na našom Pánovi Ježišovi Kristovi. Jemu sa židovskí posmeškári smiali kvôli lysine, lebo bol ukrižovaný na mieste zvanom Lysina. Ale my, ak mu uveríme, sme jeho synmi. Pre nás teda zaznieva tento žalm, nadpísaný: *synom Koreho*. Sme totiž Ženichovi synovia. A tento Ženich, odovzdal svojej neveste ako veno svoju krv a Ducha Svätého, ktorým nás zahrnul už predčasne, v čase tunajšieho putovania.“ (slov. preklad autor štúdie)

³⁸ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 61,1 (CChr.SL 39, 772). „A nadpis znie: *Do konca, pre Jedutuna, žalm pre samého Dávida*. Teraz si spomínam, že už sme vám vykladali, čo znamená Jedutun. Podľa prekladu z hebrejského jazyka, ktorý sa k nám dostal, sa po latinsky Jedutun prekladá ako: *ten, čo ich preskakuje*. Čiže ten, ktorý spieva, preskakuje nejakých ľudí, na ktorých hľadá zhora. Teraz sa pozrime, kam až doskočil, koho to preskočil a kde sa nachádza teraz. Keďže istých ľudí preskočil, tak z akého duchovného a bezpečného miesta pozerá teraz nadol, pričom nehľadá preto, aby sám spadol naspäť, ale preto, aby povzbudil k nasledovaniu tých lenivcov, ktorých preskočil, tým, že chváli miesto, kam sa preskakovaním dostal. Lebo aj tento preskakujúci je nad niekým len tak, že je pritom aj pod niekým. A preto aj nám najprv chcel zvestovať, pod čou ochranou je teraz; aby bolo jasné, že nepreskakoval len tak, pre svoju pýchu, ale preto, aby sa niekam dostal.“ (slov. preklad autor štúdie)

³⁹ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 38,1 (CChr.SL 38, 401-402). „Nadpis tohto žalmu, ktorý sme práve zaspievali a ktorý sme sa podujali vykladať, znie: *Do konca, pre Jedutuna, pieseň samému Dávidovi*. Očakávané a prednášané boli teda spevy niekoho, kto sa volá Jedutun. A ak môže byť tým Jedutunom každý jeden z nás, potom v každom

Takisto žalmy, ktoré sú nadpísané menami prorokov Aggea a Zachariáša, sú podľa Augustína priamo určené pre kresťanské komunity. Pretože títo dvaja proroci povstali na konci babylonského zajatia a prorokovali o vyslobodení z otroctva a návrate do Božieho mesta Jeruzalema. Aj tieto žalmy sú teda určené priamo kresťanom, ktorí očakávajú vyslobodenie z pozemského života a návrat do vlasti, ktorá je v nebi⁴⁰.

spievajúcom nachádza seba a počúva seba samého. Pozri si, kto niesol meno Jedutun, ak ide o dávný ľudský zrod. My si však vypočujme, ako sa toto meno prekladá a v preklade mena hľadáme pochopenie pravdy. Lebo ako hľadajúci v týchto menách vieme aj zistiť, ako nám ho znalci Božích výrokov z hebrejského znenia preložili do latinčiny. Jedutun sa prekladá ako: *ten, čo ich preskakuje*. Kto je tým preskakujúcim? A koho preskakuje? Lebo nezaznelo iba samostatné: *preskakujúci*, ale bolo to: *ten, čo preskakuje ich*. On teda preskakovaním spieva, a či spievaním preskakuje? No či už spieva preskakovaním, alebo preskakuje spievaním, jednako sme pred chvíľkou spievali pieseň preskakujúceho. Či sme aj my takí preskakujúci, to nech posúdi Boh, ktorému sme to spievali. Ale ak niekto spieval ako preskakujúci, nech sa raduje, že je tým, o kom spieval. A ak zasa niekto spieval tak, že ešte stále lipne na zemi, nech si želá stať sa tým, o kom spieval. Lebo práve takých ľudí, ktorí lipnú na hline, skláňajú sa k zemi, a premýšľajú len o tom, čo je dole, a svoju nádej vkladajú do pomimuteľných vecí, preskočil ten, ktorý sa volá: *ten, čo ich preskakuje*. Veď koho iného by aj preskakoval, ak nie takých, čo stoja na mieste?“ (slov. preklad autor štúdie)

⁴⁰ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 111,1 (CChr.SL 40, 1625-1626). „Bratia, verím, že dávate dobrý pozor a nadpis tohto žalmu si dobre zapamätáte. Znie: *Návrat Aggea a Zachariáša*. Títo proroci však ešte nežili, keď sa toto už spievalo. Veď predsa medzi dobou Dávida a presídlením izraelského ľudu do Babylónie je rozdiel štrnástich pokolení, ako nám to dosvedčuje Božie písmo a predovšetkým evanjelista Matúš. Podľa proroctva svätého Jeremiáša sa očakávalo obnovenie zbořeného chrámu po sedemdesiatich rokoch od presídlenia. Keď sa za babylonského kráľa Dária to dovŕšilo, boli títo dvaja proroci, Aggeus a Zachariáš, naplnení Duchom Svätým a zdá sa, že obaja začali prorokovať po sebe počas jediného roka o tom, čo sa týkalo obnovy chrámu, ktorá bola už tak dlho predpovedaná. Ale každý, kto sa na tieto skutočné udalosti zahľadí očami srdca, nech ich pre milosť duchovného pochopenia neopúšťa, ale nech jeho myšlienky zotrývajú pri chrámových kvádroch, z ktorých povstala táto viditeľná stavba, zhotovená ľudskými rukami. Dôležitý je totiž práve ten jediný živý kameň, vhodný a primeraný tomu chrámu, ktorému Pán pripodobnil svoje telo, keď povedal: «Zničte tento chrám a za tri dni ho postavím.» (...) Toto je ten Boží chrám, ku ktorému sa tajomne viaže proroctvo Aggea a Zachariáša. A Apoštol o ňom ďalej hovorí: «Lebo Boží chrám je svätý, a ste ním vy.» Ktokoľvek sa teda zapojí do diela jeho znovupostavenia, a vloží nádej do jeho posvätných a pevných spojov, kto sa ako živý kameň navráti z rozbořeného rumoviška tohto sveta, ten porozumie žalmovému nadpisu, ten porozumie návratu Aggea a Zachariáša.“ (slov. preklad autor štúdie)

Nadpis: pro torcularibus

Pokúsili sme sa v krátkosti zhrnúť najčastejšie žalmové nadpisy, ktoré sa týkajú osôb, a ich výklad v Augustínovom *Komentári k žalmom*. Pre potreby tejto štúdie nebudeme prezentovať ďalšie žalmové nadpisy týkajúce sa spôsobu prednesu (žalm, hymnus, pieseň, chválospev a pod.), času ich prednesu (ráno, večer, v sobotu, alebo iný deň v týždni), ich nápevu (ľalie, svedectvo, lisy) alebo miesta ich prednesu (stupňové žalmy). Treba však poznamenať, že všetky tieto poznámky majú svoje miesto v Augustínových výkladoch. Aspoň na utvorenie predstavy, ako Augustín interpretoval tieto nie osobné, lež vecné časti žalmových nadpisov a aplikoval ich na Krista a Cirkev, by sme však chceli ponúknuť jeho komentár k jednému z nápevov.

Nápev *Na lisy* (על-הגתית), ktorý LXX prekladá ako ὑπὲρ τῶν ληνῶν a Vulgáta a Neovulgáta ako *pro torcularibus*, patril k Augustínovým najobľúbenejším a často jeho výkladu venuje značné časti svojich homílií. Pod lisom Augustín obrazne chápe predovšetkým Cirkev. Prirovnáva ju k lisu na olivy alebo k viničnému prešu.

Augustín pripomína, že olivový lis pozostáva z lisovacieho kameňa, oddeľovacej nádoby a košov s olivami. Olivy sa vysypú do lisu a pôsobi na ne tlak lisovacieho kameňa, aby ich rozdrvil. Vylisovaná šťava sa potom preleje do oddeľovacej nádoby a v jej vnútri, skrytý ľudským očiam, prebehne dekantáčny proces. Olej vystúpi na povrch, kým kal klesne naspodok. Ten sa po oddelení vypustí na ulicu ako odpad⁴¹. To isté sa podľa Augustína deje v Cirkvi. Aj do nej sa spoločne nasypajú dobrí aj zlí ľudia. Na Cirkev neustále

⁴¹ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 80,1 (CChr.SL 39, 1119-1120). „Žalm má takýto nadpis: *Až do konca na lisy, piaty deň po sobote. Asafov žalm*. V jednom nadpise sa nazhromaždilo viacero tajomstiev. Tak už vstupná brána žalmu naznačuje jeho obsah. Ak sa chystáme hovoriť o lisoch, nik z vás iste neočakáva, že to bude o nádrži, drviacom kameni a košoch. Ani v žalme sa o tom nepíše a to ešte istejšie naznačuje, že tu ide o tajomstvo. Veď keby text žalmu obsahoval niečo také, iste by sa našiel niekto, kto by si myslel, že lisy treba brať v doslovnom zmysle. Že už netreba hľadať ďalšie významy, že sa tam nenachádza nič s tajomným zmyslom a posvätným významom. Povedal by: «Žalm jednoducho hovorí o lisoch. A ty mi tu podsúvaš voľačo iné.» No keď sa žalm prednášal, nič také ste nepočuli. Preto to vezmite tak, že lisy tajomne opisujú to, čo sa teraz deje v Cirkvi. Pri lisoch totiž pozorujeme tri veci: tlak, z ktorého pochádzajú ďalšie dve: jedna na uskladnenie, druhá na vyhodenie. V lise totiž dochádza k rozdrveniu, stlačeniu a zaťaženiu. Pomocou týchto úkonov sa olej skryto skvapalní v oddeľovacej nádobe, kým kal sa nechá voľne tiecť po verejných priestranstvách.“ (slov. preklad autor štúdie)

dolieha tlak zloby tohto sveta, ktorý všetkých drví a núti ich tak otvoriť svoje vnútro. Tí, ktorí vo vnútri svojho srdca žijú podľa Krista, sú ako olej a stúpajú v skrytosti nádoby Cirkvi hore, čiže do neba, a tí, ktorí sa iba tvária ako kresťania, klesajú ako kal, reptajú na všetkých a na všetko, ale napokon skončia v stoke dejín. Tu Augustín šikovne aplikuje princíp lisu aj na neprajníkov Cirkvi, ktorých hlas sa silno a mohutne šíri vo verejnosti a poukazuje na to, aby si ich veriaci nevšimli, lebo oni sú len kal, ktorý sa síce rozteká naširoko po uliciach, ale odtiaľ smeruje do kanála. Tak je žalm, ktorý sa spieva na nápev *Lisy*, akýmisi triediacim zariadením – jeho obsah oddeľuje tých, ktorí patria k Božiemu kráľovstvu, od tých, ktorí k nemu nepatria⁴².

Ďalšou Augustínovou interpretáciou nápevu *Na lisy* je princíp viničného preša. Popri ekleziologickej interpretácii lisu na olivy tu ponúka Augustín aj kristologickú interpretáciu v obraze viničného lisu. Krista totiž identifikuje so strapcom hrozna, ktorý Židia zavesili na drevo. On bol pôvodne súčasťou zasľúbenej krajiny, ale prišli ho ukázať na miesto, kadiaľ kočoval Boží ľud, ako náznak budúcich dobier. Boží ľud ním však pohrdol. Tak sa aj v žalme, ktorý sa spieva na nápev *lisy*, vylisuje čistý Kristus – ľudské slová žalmu, ktoré sú ako šupky, sa rozpučia a odhodí, kým poznanie Božieho slova sa ako pravý mušt vlieva do nádoby ľudskej duše. Tak sa aj Božie slovo, obsiahnuté v žalme

⁴² AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 80,1 (CChr.SL 39, 1120-1121). „Pomysli si, že ak narastá ťažoba, tak preto, aby si sa ty stal olejom. Čierny kal nechápavej temnoty sa šíri. Šíri sa voľne vypustený na verejné priestranstvá. Ale ty sa vnútri, vo svojom srdci, kde *ŕa odmení ten, čo vidí aj v skrytosti*, skvapalňuj v oddeľovacej nádobe. Kým je oliva na strome, tiež ňou kmášu búrky, ale ešte nie je rozmliaždená tlakom lisu. Na strome visí oboje pospolu: aj to, čo sa odhadzuje, aj to, čo sa uskladňuje. Ale až vtedy, keď sa dostane pod tlak lisu, oboje sa oddelí a rozdelí. Jedno sa uschová, druhé sa odhodí. Chcete spoznať silu týchto lisov? Spomeniem jeden príklad za všetky. Taký, ktorým hrešia aj sami jeho tvorcovia. Vravajú: «Koľko je len v týchto časoch krádeží! Aké krivdy sa páchajú na nevinných! Koľká sprenevera cudzieho majetku!» Iste, právom vidíš kal, keď sa iným ľuďom kradne. Nehľadíš však na olej. Lebo chudobným sa tiež rozdáva zo svojho vlastného. Predošlá doba nepoznala takých zlodejov cudzieho majetku, ale minulosť nemala ani takých darcov svojich vlastných vecí. Bud' teda trochu zvedavší na to, čo sa deje v lise. Nehľad' len na to, čo tečie po verejných priestranstvách. Je tam ešte niečo, čo nájdeš len vtedy, keď hľadáš. (...) Odpovedia: «Tých je len máličko.» A predsa je práve tých máličko olejom. Lebo tí, ktorí správne používajú veci vo svojom vlastníctve, patria k oleju. Spoj všetkých dokopy a uvidíš, že komory tvojho hospodára sú plné. Vidiš človeka, ktorý kradne tak, ako si ešte nevidel. Tak pohliadni aj na človeka, ktorý opovrhuje svojím majetkom tak, ako si to ešte nevidel. Chváľ teda lisy, lebo sa v nich plní proroctvo Apokalypsy: «Spravodlivý nech ďalej koná spravodlivo a špinavý nech sa špiní ďalej.» (slov. preklad autor štúdie)

vo forme ľudských slov, prostredníctvom lisovania v mysli veriaceho človeka zbaví nedôležitých obalov a uloží do pamäte ako do nádoby, aby pri fermentačnom procese v ľudskej duši získalo takú silu, ktorá privedie človeka k dobrým skutkom a ušľachtilým mravom, aby bol taký človek potom hoden uskladnenia v Božej pivnici⁴³.

Záver

Podobným spôsobom Augustín komentuje aj ostatné nápevy a vôbec každú poznámku v nadpise žalmu bez ohľadu na to, či sa týka autora, interpreta, nápevu alebo iných okolností prednesu žalmoveho textu. Všetko je v jeho interpretačnej teórii použiteľné na to, aby sa následnou syntézou všetkých častí žalmoveho nadpisu vytvorila základná kristologická interpretačná matrica, v rámci ktorej sa potom bude pohybovať celý výklad žalmu. Uvedieme jeden príklad za všetky. Augustín začína výklad 76. žalmu takto:

Pri vstupe do tohto žalmu sa nachádza takýto nadpis: „Do konca, pre Jedutuna, Asafov žalm.“ Čo znamená: do konca, to dobre viete. Lebo Kristus je zakončením Zákona na ospravedlnenie všetkých, ktorí veria. Jedutun sa prekladá ako ten, čo ich preskakuje a Asaf sa zasa prekladá ako zhromaždenie. To, čo je tu napísané, prednáša teda preskakujúce zhromaždenie, aby sa dostalo až k zakončeniu, ktorým je Kristus Ježiš. A čo všetko treba preskočiť, aby sme mohli dospieť

⁴³ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 8,2 (CSEL 93.1, 168-169). „Lisy však možno chápať aj v inom zmysle a pritom sa ani nevzdialime od toho, že označujú Cirkev. Aj Božie slovo totiž možno označiť za stravec hrozna. Aj sám Pán bol nazvaný hroznovým strapcom zo zaslúbenej krajiny, ktorý visel na dreve, a ktorý vyzvedači z izraelského ľudu priniesli ako predobraz Ukrižovaného. Tak aj Božie slovo, keď si kvôli potrebám ohlasovania priberie k sebe zvuk hlasu, pomocou ktorého sa dopravuje do uší počúvajúcich ľudí, obsahuje v sebe zvuk hlasu na spôsob šupiek a zmysel výrokov na spôsob vína. Keď sa totiž takýto stravec dostane do uší, je to akoby bol pod drvidlami lisov. Tam sa oddelí zvuk, užitočný pre uši od zmyslu, ktorý sa ukladá do pamäte poslucháčov, akoby sa zachytával v nejakej nádobe. Z nej potom preteká do mravných noriem a duchovných postojov tak, ako sa z nádoby prelieva do suda, kde postupom času zosilnie, ak naň nezabudneme. A zabudlo sa naň v prípade Židov, ktorí potom tým octom napojili Pána. Ale víno, ktoré z novej výsadby Nového zákona má piť Pán so svojimi svätými v kráľovstve svojho Otca, musí byť najjemnejšie a najsilnejšie.“ (slov. preklad autor štúdie)

až k zakončeniu, kde už nebude treba nič preskakovať, o tom už hovorí vlastný text žalmu⁴⁴.

Tak sa Augustínovi podarilo v *Komentári k žalmom* urobiť zo staro-zákonných biblických spevov autentickú poéziu kresťanskej komunity, ktorá sa bezpochyby vyrovnala dielam pohanskej antickej spisby. V boji proti manichejcom sa stali jeho kristologické interpretácie žalmov vynikajúcim dôkazom jednoty a neodlučiteľnosti Starého a Nového zákona. V protiariánskom zápase bol nadpis *Dávidovi* jednoznačným dôkazom Kristovho božstva, lebo žalm sa smie spievať iba Bohu. Proti donatistom nápev *Lisy* dokazoval, že v Cirkvi musia byť prítomní dobrí aj zlí. Ale predovšetkým dávala Augustínovi jeho výnimočná interpretácia žalmov možnosť rozprávať o Kristovi celkom novým, očarujúcim a často prekvapujúcim spôsobom.

Zoznam použitej literatúry

- ANDOKOVÁ, Marcela: Úvod k *De doctrina christiana*. In: Sv. Augustín: *O kresťanskej náuke, O milosti a slobodnej vôli*. Preložili, úvodné štúdie napísali, poznámky a registre spracovali Marcela Andoková a Róbert Horka (Bibliotheca Antiqua Christiana), Prešov: Petra, 2004, 21-29.
- ANDOKOVÁ, Marcela: *Rečnícke umenie sv. Augustína v kázňach k stupňovým žalmom*, Bratislava: Iris, 2013.
- AUGUSTINUS, Aurelius: *Confessionum libri XIII* (CChr.SL 27), ed. Lucas Verheijen, Turnhout: Brepols, 1987.
- AUGUSTINUS, Aurelius: *Contra academicos libri III*, eds. Klaus D. Daur – William M. Green, *Contra academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio* (CChr.SL 27), Turnhout: Brepols, 1970, 1-61.
- AUGUSTINUS, Aurelius: *De doctrina christiana libri IV*, ed. Joseph Martin, *De doctrina christiana. De vera religione* (CChr.SL 32), Turnhout: Brepols, ²1992, 1-162.
- AUGUSTINUS, Aurelius: *Enarrationes in Psalmos I-L* (CChr.SL 38), eds. Eligius Dekkers – Johannes Fraipoint, Turnhout: Brepols, ²1990.
- AUGUSTINUS, Aurelius: *Enarrationes in Psalmos LI-C* (CChr.SL 39), eds. Eligius Dekkers – Johannes Fraipoint, Turnhout: Brepols, ²1990, 627-1417.
- AUGUSTINUS, Aurelius: *Enarrationes in Psalmos CI-CL* (CChr.SL 40), eds. Eligius Dekkers – Johannes Fraipoint, Turnhout: Brepols, ²1990, 1425-1787.
- AUGUSTINUS, Aurelius: *Enarrationes in Psalmos 1-50. Pars I: Enarrationes in Psalmos 1-32* (CSEL 93.1), ed. Clemens Weidmann, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2003.

⁴⁴ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 76,1 (CChr.SL 39, 1052). (slov. preklad autor štúdie)

- AUGUSTINUS, Aurelius: *Enarrationes in Psalmos* 51-100. Pars I: Enarrationes in Psalmos 51-60 (CSEL 94.1), ed. Hildegund Müller, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2004.
- AUGUSTINUS, Aurelius: *Enarrationes in Psalmos* 101-150. Pars IV: Enarrationes in Psalmos 134-140 (CSEL 95.4), eds. Franco Gori – Francesca Recantini, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2002.
- AUGUSTINUS, Aurelius: *Epistulae*. Pars II: Ep. 31-123 (CSEL 34.2), ed. Alois Goldbacher, Wien: Tempsky, 1898.
- BIČ, Miloš et al.: *Výklady ke Starému zákonu III. Knihy naučné: Jób až Píseň písní*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- DROBNER, Hubertus R.: *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg: Herder, 1994.
- FARKAŠ, Pavol: Chroma kai symmetria. Filozoficko-náboženské a antropologické pozadie numerickej a chromatickej symboliky v Zjavení apoštola Jána, *Slovak Studies* 33-34, Supplement 2, 7-17.
- LANCEL, Serge: *St. Augustine*, London: SCM Press, 2002.
- MACCORMACK, Sabine: *The Shadows of Poetry. Vergil in the Mind of Augustine*, Berkeley: University of California Press, 1998.
- MACROBIUS, Ambrosius Aurelius Theodosius: *Saturnalia*. Bd. I (BTL 1), ed. James Willis, Stuttgart: Walter de Gruyter, 1994.
- NESTLE, Eberhard – NESTLE, Erwin – ALAND, Kurt et al. (eds.): *Novum Testamentum Graece et Latine*. Griechischer Text: Novum Testamentum Graece 26. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1991. (NA26)
- PANCZOVÁ, Helena: *Vplyv Biblie na kresťanskú latinčinu. Grécizmy a hebrejizmy pri používaní predložky in*, Trnava: Dobrá kniha, 2002.
- POSSIDIUS Calamensis: *Vita Augustini*. Hrsg., übers. u. kommentiert von W. Geerlings (Augustini Opera- Werke 2), München: Schöningh, 2005.
- SEGERT, Stanislav: Žalmy. In: Adolf Novotný (ed.): *Biblický slovník*. Sv. II: R-Ž, Praha: Kalich, 1992, 1336-1342.
- SV. AUGUSTÍN: *O kresťanskej náuke. O milosti a slobodnej vôli*. Preložili, úvodné štúdie napísali, poznámky a registre spracovali Marcela Andoková a Róbert Horka (Bibliotheca antiqua christiana 4), Prešov: Petra, 2004.
- SV. AUGUSTÍN: *Vyznania*. Z latinského originálu preložil Ján Kováč. Bratislava: Lúč, 1997.

Zhrnutie

Cieľom našej štúdie je poukázať na to, aký význam mali pre Augustínovu interpretáciu žalmov ich nadpisy. Jeho vzťah k Starému zákonu nebol spočiatku veľmi pozitívny. Od čias jeho pobytu v Miláne, však boli žalmy preňho najobľúbenejšou časťou Písma. Ako biskup a kazateľ sa rozhodol odkrývať ich krásu aj ostatným kresťanom, a tak vznikol aj jeho *Komentár k žalmom* – jedinečné dielo v rámci celého antického kresťanstva, pretože obsahuje detailný výklad všetkých častí Žaltára. Obzvlášť v žalmových nadpisoch objavil akúsi inšpirovanú smernicu pre správny výklad žalmov. Preto všetky časti týchto *psalmorum tituli* prekladal do latinčiny, detailne ich analyzoval a komentoval. Napokon z nich

zostavil akýsi „božský uhol pohľadu“, pod ktorým je potrebné hľadiť na žalmovú poetiku tak, aby sme jej správne porozumeli a načerpali z nej hojný duchovný úžitok. Vo svojej práci predstavujeme niekoľko Augustínových interpretácií žalmových nadpisov (*in finem, ipsi David, filii Core, pro Idithun, pro torcularibus*), aby sme tak poukázali na jeho spôsob exegetickej práce.

Kľúčové slová: Augustín, biblická typológia, Enarrationes in Psalmos, patristická exegéza, žalmové nadpisy

Summary

The aim of our study is to point out the importance of Psalm titles for Augustine's interpretation of the Psalms. Though, at first, his relationship to the Old Testament had not been very positive, since the time of his stay in Milan Psalms became his most favourite part of the Scriptures. As a bishop and preacher he decided to uncover their beauty to other Christians which gave rise to his Commentary on the Psalms, a unique work in all ancient Christianity. Therefore he also translated all parts of these “Psalmorum tituli” into Latin, analyzed them in detail and commented on them. Finally, he made up a sort of the “divine point of view” which is necessary for the right understanding of the Psalm poetic in order that we can get abundant spiritual fruit from it. In this paper thus we present some of these Augustine's interpretations of the Psalm titles (*in finem, ipsi David, filii Core, pro Idithun, pro torcularibus*), by means of which we explain the method of his exegetical work.

Keywords: Augustine, biblical typology, Enarrationes in Psalmos, patristic exegesis, Psalm titles

Róbert Horka
Hviezdoslavova 22
953 00 ZLATÉ MORAVCE, Slovensko
Robert.Horka@frcth.uniba.sk

**Grécke tranzitívne slovesá používané
intranzitívne
a lingvistický výklad niektorých pasívnych
aoristov v Evanjeliu podľa Marka
(ἐσχίσθη 15,38; συνήχθησαν 2,2; ἠγέρθη 16,6;
μετεμορφώθη 9,2)**

Helena Panczová

To, že niektoré grécke pasívne aoristy nemajú pasívny význam, je všeobecne známe. Frekvencia výskytu tohto javu, ktorý je doložený od najstaršieho obdobia, sa zvyšuje v koiné, takže aj odborníci venujúci sa výkladu Biblie musia hľadať vysvetlenia, prečo to je tak. Môj príspevok je čiastočne reakciou na článok Ladislava Tichého Tzv. *passivum divinum* v Novém zákoně, v ktorom autor spochybňuje pasívny význam niektorých pasívnych aoristov. Plne súhlasím s jeho závermi, no myslím, že autorova argumentácia je nepresná. Ladislav Tichý totiž buduje na predpoklade, že pasívum a médium v gréčtine splývajú, teda v prípade pasívneho aoristu môžeme pokojne predpokladať aj mediálny význam. Toto nie je presným opisom jazykových faktov. Pasívne aoristy, ktoré nie sú pasívne, nie sú mediálne, ale intranzitívne. Problém „nepasívnych pasívnych aoristov“¹ je preto dobré skúmať v širšej súvislosti tranzitívnosti a intranzitívnosti, resp. prechodu slovies z jednej kategórie do druhej.

Na nasledujúcich stranách stručne načrtnem historický vývoj pasíva v gréčtine s prihliadnutím na korigovanie niektorých nepresných tvrdení v článku L. Tichého, potom sa budem venovať definovaniu pojmov tranzitívnosti a intranzitívnosti, uvediem niektoré skupiny slovies, pri ktorých je bada-

¹ Výraz „pasívny aorist“ označuje morfológickú charakteristiku. Prívlastok „nepasívny“ definuje sémantickú stránku slovesa. V nasledujúcej diskusii sa budem snažiť explicitne rozlišovať medzi morfológickým a sémantickým pasívom (resp. aktívom či médium), no je možné, že sa mi to nie vždy podarí. Verím však, že kontext bude vždy jasne hovoriť, či ide o diskusiu o tvarosloví, alebo o význame.

teľný posun z jednej kategórie do druhej, a na záver sa pokúsim o lingvistický výklad niektorých pasívnych aoristov v Evanjeliu podľa Marka.

1 Vývoj gréckeho pasíva a význam pasívneho aoristu

Ladislav Tichý vo svojom článku prezentuje situáciu takto:

(...) to, že tvary typu ἐπαίδεύθην by měly být označovány a identifikovány spíše jako mediopasívni, má své skutečné hlubší důvody. Ty jsou dány už historickým vývojem řečtiny. Původně existovalo pouze rozlišení mezi rodem činným a středním. Pasívum a jeho zvláštní tvary pak představují pozdější vývoj. A podle názoru aspoň části odborníků k přesnému vymezení mezi mediem a pasívem v řečtine nikdy nedošlo².

Tvrdenie o médiopasívnom význame tvarov na -θην je nepodložené a argumenty, ktoré autor používa, hoci sú správne, nijako nepodporujú jeho tvrdenie. Myslím, že o vývoji gréckeho pasíva existuje filologický konsenzus a možno ho zhrnúť takto:

Gramatická kategória slovesného rodu a prostriedky na vyjadrenie jej jednotlivých podôb (aktívum – médium – pasívum) existovali už v indoeurópskom prajazyku. Gréčtina ich prebrala s istými úpravami³. Médium sa začalo používať aj na vyjadrenie pasíva (= médiopasívum). V prézente a perfekte táto jednota zostala zachovaná v celom historickom období.

V aoriste bola situácia komplikovanejšia⁴. V najstaršom literárne doloženom období, v epickej poézii, máme prípady, keď mediálny aorist ešte vyjadruje aj pasívum. No takisto tu máme dobre doložený aj novovznikajúci pasívny aorist. Na jeho utvorenie sa použil formant -η⁵, ktorý mal v indoeurópskom prajazyku dve funkcie⁶ – slúžil jednak na vyjadrenie stavu, teda intranzitívneho

² TICHÝ, Tzv. *passivum divinum* v Novém zákoně, 20.

³ Porov. ERHART, *Indoevropské jazyky*, § 8.6.5.2-4.

⁴ Porov. CHANTRAINE, *Morphologie historique du grec*, § 185-192.

⁵ Mladšia, rozšírená podoba tohto formantu, -θη-, sa pravdepodobne začala používať pri samohláskových kmeňoch, kde by kontakt dvoch samohlások spôsoboval nežiaduce fonetické zmeny. Porov. CHANTRAINE, *Morphologie historique du grec*, § 187. Hypotézy o pôvode tohto -θη- porov. v CHANTRAINE, *Morphologie historique du grec*, § 188; ERHART, *Indoevropské jazyky*, § 8.5.2.2, PALMER, *The Greek Language*, 302.

⁶ Porov. ERHART, *Indoevropské jazyky*, § 8.6.5.3.

významu⁷, jednak na vyjadrenie pasíva⁸. Gréčtina zachovala oba zdedené významy aoristov na -η-, no v rozličných obdobiach v rozličnej miere. V epike percentuálne prevažoval intransitívny význam⁹, ale do obdobia klasickej gréčtiny sa tento tvar už pevne zaradil do gréckeho slovesného systému ako pasívum – ako slabý, resp. silný aorist pasívny¹⁰: ἐλύθην (λύω) „bol som uvoľnený“, ἐτύπην (τύπτω) „bol som udretý“.

V tejto dobe platí pravidlo, že pasívny aorist predmetových slovies má pasívny význam. Inú skupinu slovies predstavujú bezpredmetové slovesá, ktorých nijaký tvar nemôže mať pasívny význam. (O tom budeme podrobnejšie hovoriť nižšie.) Teda aoristy typu ἐμάην (μαίνομαι) „zošalel som“ sú mimo diskusie o pasíve ako sémantickej kategórii. Pre úplnosť treba ešte spomenúť zopár slovies, ktoré majú dva pasívne aoristy, pričom slabý aorist má pasívny význam a silný aorist¹¹ je intransitívny¹², napr. φαίλω „zjavujem“ – ἐφάνθην „bol som zjavený“, ἐφάνην „zjavil som sa“¹³.

⁷ V latinčine sa tento formant nachádza v stavových slovesách, ako napr. *habēre* „mať“, *silēre*, *tacēre* „mlčať“, *latēre* „byť ukrytý“, *iacēre* „ležať“. Za pozornosť stojí, že grécky pasívny aorist má vlastne aktívne koncovky (sekundárne).

⁸ Zdedený pasívny význam sa okrem gréčtiny uplatňuje v indoiránskych jazykoch.

⁹ Porov. SMYTH, *Greek Grammar*, § 1740; PALMER, *The Greek Language*, 302.

¹⁰ Porov. SMYTH, *Greek Grammar*, § 585-596.

¹¹ Takáto „deľba práce“ je však častejšia medzi koreňovým (aktívnym) aoristom a slabým pasívnym aoristom, napr. pri slovese ἀποσβήνυμι „hasím“ – ἀπεσβήσθη „bol zahasený“, ἀπέσβη „zhasol“.

¹² Porov. SMYTH, *Greek Grammar*, § 819.

¹³ V tejto súvislosti treba stručne spomenúť aj deponentné slovesá, slovesá s aktívnym (a intransitívnym) významom, ale iba (médio)pasívnymi tvarmi. Ladislav Tichý sa prikláňa k názoru niektorých biblistov, ktorí by chceli túto kategóriu zrušiť ako bezvýznamnú pre gréčtinu (TICHÝ, Tzv. *passivum divinum* v Novém zákoně, 19-20). Z lingvistickeho hľadiska je ťažké s týmto názorom súhlasiť. Napriek tomu, že existuje plynulý prechod medzi deponentnými a nedeponentnými slovesami, vyčleňovanie tejto skupiny má svoje lingvistické opodstatnenie a nie je to import z latinčiny, ako tvrdí autor (TICHÝ, Tzv. *passivum divinum* v Novém zákoně, 20). Skupina deponentných slovies, ktoré existujú v mnohých indoeurópskych jazykoch, má svoje korene ešte v období našej jazykovej jednoty a je istou nepravidelnosťou vo vývoji foriem na vyjadrenie slovesného rodu. (ERHART, *Indoevropské jazyky*, § 8.6.5.4.) Iba termín *deponentia* pochádza od rímskych gramatikov, ktorí tento jav vysvetľovali tak, že tieto slovesá kedysi „odložili“ svoje aktívne tvary. Pri dnešnom stave historickej jazykovedy vieme, že tieto slovesá nikdy aktívne tvary nemali (mám na mysli základnú skupinu, nie prechodné prípady), napr. ἄλλομαι „skákať“, βούλομαι „chcieť“, γίγνομαι „rodiť sa, stávať sa, vznikať“, δέркоμαι „zrietať“, ἔρχομαι „ísť“, κάθημαι „sediť“, κείμαι „ležať“, μαίνομαι „šalieť“, atď. No netreba meniť zaužívanú

V celom vývoji pasívneho aoristu, ktorý som tu načrtla, sa nikde neobjavuje mediálny význam – nie preto, že by som ho zamlčala, ale preto, že nie je doložený. Ladislav Tichý na podporu svojho názoru o mediálnom význame pasívneho aoristu uvádza, že „podle názoru aspoň časti odborníků k přesnému vymezení mezi mediem a pasivem v řečtině nikdy nedošlo“¹⁴. To je nepresné prezentovanie situácie a chybná argumentácia. Tento názor, teda že v gréčtine nenastalo úplné oddelenie pasíva od média, patrí k všeobecnému konsenzu grécistov (a indoeuropeistov), čiže nie je nijako prevratný¹⁵. Toto tvrdenie však neznamená, že pri pasívnom aoriste môžeme pokojne predpokladať mediálny význam. Znamená to, že oddelenie pasíva od média *nenastalo v celom slovesnom systéme*, ale iba v aoristovom a futurálnom kmeni. V prezente a perfekte sú tvary pre médium a pasívum zhodné, ako sme už uviedli. No v aoriste sú dôsledne oddelené. Toto je zmysel všeobecne akceptovaného tvrdenia, že v gréčtine nenastalo úplné odčlenenie pasíva od média¹⁶.

To bola situácia v klasickej gréčtine. V koiné prechádzal slovesný systém zásadnými zmenami. Jednou z nich bola aj reštrukturalizácia systému

terminológiu. Uvedený, prehnane reformný, postoj anglofónnych biblistov sa azda dá pochopiť na pozadí toho, ako sa tento problém prezentuje pri vyučovaní gréčtiny na amerických školách. Tam sú deponentné slovesá údajne definované ako „defektívne“, čo iste nezodpovedá skutočnosti. (Moje informácie sú z druhej ruky – zakladajú sa na článku Carla W. Conrada, *New Observations on Voice* [cit. 2013-03-06], v ktorom kritizuje niektoré slabé stránky didaktiky gréčtiny v americkom prostredí.) Deponentnými slovesami sa v tejto štúdii osobitne zaoberať nebudeme, lebo pokiaľ ide o význam, aj ony sú buď tranzitívne, alebo intranzitívne. Nás zaujímajú predovšetkým intranzitívne slovesá a v ich prípade u deponentných rovnako ako u nedeponentných kategória slovesného rodu absentuje (porov. nižšie).

¹⁴ TICHÝ, Tzv. *passivum divinum* v Novém zákoně, 20.

¹⁵ Porov. napr. RIJSEBARON, *The Syntax and Semantics*, 138.

¹⁶ Ladislav Tichý zakladá svoju argumentáciu na už spomenutom článku Carla W. Conrada, *New Observations on Voice* [cit. 2013-03-06], v ktorom autor hovorí o médiopasívnom význame pasívneho aoristu. Žiaľ, je to lingvisticky nepresné vyjadrenie – z kontextu je zrejmé, že autor má na mysli nie mediálny, ale intranzitívny význam. Na druhej strane, ako už bolo spomenuté, tento článok má za cieľ liečiť isté neduhy, ktoré kvária americkú didaktiku gréčtiny, takže je možné, že oproti danému pozadiu (ktoré mi je neznáme) je autorova terminológia správnou kompenzáciou. Spomedzi riadkov možno vydedukovať, že americkí učitelia gréčtiny zrejme prezentujú grécky slovesný systém akoby bol analogický s anglickým, teda akoby budoval na princípe protikladu medzi aktívom a pasívom. To je, samozrejme, nesprávne. Ale to je problém amerického školstva, nie gréckej lingvistiky. Myslím, že Conradovým zámerom nebolo spochybníť opis gréckeho slovesného systému, ako je akceptovaný v odborných kruhoch.

slovesného rodu. Existovala tendencia eliminovať médium¹⁷, preto nachádzame aorist pasívny s významom média, ale aj aktívne tvary s významom média. Tomuto javu, hoci sa s predmetom nášho skúmania čiastočne prelína, sa ďalej nebudeme venovať. Chceme sa koncentrovať na inú zmenu v slovesnom systéme, ktorá prebiehala v tom istom období – na prechod slovíes od tranzitívnosti k intranzitívnosti. Pasívny aorist v tomto období oveľa častejšie opäť vyjadroval intranzitívnosť. No tento pohyb nezasiahol len pasívny aorist, ale celý slovesný systém. Dokonca pri aktívnych tvaroch môžeme túto zmenu pozorovať oveľa častejšie.

V nasledujúcej časti vymedzíme pojmy „tranzitívnosť“ a „intranztívnosť“ vo všeobecnosti a potom prejdeme na niektoré skupiny gréckych slovíes, pri ktorých je badateľný posun z jednej kategórie do druhej.

2 Tranzitívnosť a intranzitívnosť – základné vymedzenie pojmov

Na predbežné poukázanie rozdielu medzi tranzitívnymi a intranzitívnymi slovesami¹⁸ nám posluží príklad nám najbližšieho jazyka, slovenčiny. Ide nám tu totiž iba o objasnenie pojmov, nie o slová ako lexikálne jednotky. Významové slovesá môžeme rozdeliť na niekoľko skupín¹⁹:

Tranzitívne	Akčné (činnosťné) predmetové	<i>umývať, robiť, budovať, vychovávať</i>
--------------------	-------------------------------------	---

¹⁷ Porov. BLASS – DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament*, § 307; ZERWICK, *Biblical Greek*, § 225.

¹⁸ Budeme tu používať pojmy „tranzitívny“ a „intranztívny“ v tom zmysle, ako sa používajú v súčasnej grécistike (napr. RIJKSBARON, *The Syntax and Semantics*). V slovenskej a latinskej gramatike sú však vymedzené trochu inak: tranzitívne slovesá sú len tie, ktoré majú priamy predmet, a intranzitívne sú jednak slovesá s nepriamym predmetom, jednak všetky činnosťné bezpredmetové a stavové. Niekedy nachádzame túto terminológiu v tomto zmysle aj v gréckej gramatike, porov. KÜHNER, *Ausführliche Grammatik*, § 372 – 373.1; SMYTH, *Greek Grammar*, § 920, § 1561. V gréčtine však – na rozdiel od slovenčiny a latinčiny – toto rozlišovanie nemá gramatický význam, porov. SMYTH, *Greek Grammar*, § 1708a. (Rozlišovacím znakom je tu schopnosť tvoriť pasívum, ktorá je v slovenčine a latinčine obmedzená na slovesá s priamym predmetom.) V týchto starých gramatikách pravdepodobne nastalo mechanické prevzatie latinského modelu.

¹⁹ Adaptované podľa PAULINY, *Slovenská gramatika*, § 3.621-627.

Intranzitívne	Akčné (činnostné) bezpredmetové, ktoré vyjadrujú:	
a.	pohyb, ktorý subjekt koná,	<i>ísť, jazdiť, skákať, padať</i>
b.	činnosť, ktorú subjekt vykonáva na mieste,	<i>ležať, sedieť</i>
c.	subjektom vykonávaný dej, ktorý implicitne zahŕňa aj objekt,	<i>bojovať, víťaziť, pracovať</i>
d.	vykonávanie činnosti, povolanie.	<i>bačovať, baničiť</i>
Intranzitívne	Stavové, vyjadrujúce stav (alebo proces), v ktorom sa subjekt nachádza bez vlastného pričinenia.	<i>bdiť, kvitnúť, rásť, starnúť, hniť</i>

Jednoducho povedané, tranzitívne slovesá vyjadrujú činnosť, ktorá „prechádza“ (lat. *transit*) na predmet, intranzitívne slovesá vyjadrujú stav alebo pohyb, ktorý sa týka len podmetu. Ku komplexnejšiemu definovaniu rozdielu medzi oboma skupinami sa dostaneme v záverečnej časti našej štúdie.

Sloveso sa do jednej alebo druhej skupiny zaraďuje predovšetkým svojím významom. Tento sémantický rozdiel sa však prejavuje aj v syntaxi. Tranzitívne slovesá majú gramatickú kategóriu slovesného rodu, intranzitívne ju nemajú. Ako príklad môžeme uviesť predmetové sloveso *umývať* v jeho rôznych podobách:

- *umývam okno* (aktívum) – subjekt koná činnosť, ktorá prechádza na predmet,
- *umývam sa, umývam si ruky* (médiu/reflexívum) – subjekt koná činnosť a sám je jej predmetom,
- *som umývaný niekým* (pasívum) – subjekt je objektom pasívneho deja, ktorý vykonáva nejaký pôvodca deja.

Samotné sloveso **umývam* by tvorilo neúplnú a gramaticky chybnú výpoveď. Na druhej strane bezpredmetové slovesá, napr. *idem, ležím*, potrebujú na gramaticky úplnú konštrukciu len podmet. Pojmy aktívum – médiu/reflexívum – pasívum v tejto skupine nemajú nijaký význam, aj keď, pravda, aj tieto slovesá sú vždy buď v aktíve, médiu, alebo pasíve. Ide však len o formu, no významový rozmer kategórie slovesného rodu chýba.

Problém prechodu od tranzitívnosti k intranzitívnosti spočíva práve v tom, že konštrukcia predmetového slovesa bez predmetu, ktorá by bola v staršom období jazyka chybná, sa v neskoršej dobe akceptuje ako správna, teda úplná a zmysluplná.

3 Grécke tranzitívne slovesá používané intranzitívne

Prechod sloviess zo skupiny tranzitívnych medzi intranzitívne (a naopak) je prirodzený a deje sa v jazyku stále. To, čo nás prekvapuje v hele-
nistickej gréčtine, nie je jav samotný, ale jeho zvýšená miera. V tejto časti
štúdie sa pokúsime pomenovať niekoľko skupín sloviess, pri ktorých môžeme
pozorovať túto zmenu²⁰:

1. Kauzatívne slovesá. Charakteristikou týchto sloviess je, že podmet
spôsobuje zmenu v mentálnom alebo fyzickom stave predmetu, napr. αὐξάνω
„spôsobujem rásť“. Mediálne formy týchto sloviess vyjadrujú, že podmet sám
podstupuje túto zmenu – no bez vlastného pričinenia: αὐξάνομαι „rastiem“. Ak
subjekt nie je schopný kontrolovať situáciu, teda ovplyvňovať dej, nejde
o činnosť, ale o stavové sloveso. Ide teda o intranzitívny význam a takéto
médiu je „pseudoreflexívne“. Ďalšie príklady takýchto dvojíc sú: φοβῶ
„straším“ – φοβοῦμαι „bojím sa“, σήπω „spôsobujem hnieť“ – σήπομαι
„hnijem“, ἐγείρω „budím“ – ἐγείρομαι „budím sa“²¹.

V koiné pozorujeme prechod od média k aktívu, napr. v prípade sloviess
αὐξάνω „rásť“: τὸ (...) παιδίον ἤρξανεν „dieťa rásťlo“ (Lk 1,80), a ἐπιφαίνω
„zjavovať, robiť viditeľným“: μήτε δὲ ἡλίου μήτε ἄστρον ἐπιφαίνοντων „keď
sa ani slnko, ani hviezdy neobjavovali“ (Sk 27,20)²².

**2. Medzi kauzatívne slovesá môžeme v tomto kontexte zaradiť aj
predmetové slovesá vyjadrujúce pohybovú zmenu.** Ich aktívum znamená, že
podmet spôsobuje istú fyzikálnu zmenu na predmete (κλίνω „nakláňam, sklá-
ňam“, στρέφω „obraciam“), a ich médiu označuje, že podmet spôsobuje túto
zmenu sám na sebe (κλίνομαι „nakláňam sa, skláňam sa“, στρέφομαι „obraciam
sa“)²³. Rozdiel oproti slovesám prvej skupiny je v tom, že tam médiu označo-
valo činnosť, ktorá sa diala na subjekte bez jeho vlastného pričinenia, zatiaľ čo
v tejto skupine ide o zmenu zámernú. Médiu však aj v tomto prípade vyjad-

²⁰ Zoznam sloviess, ktoré sa už v klasickej gréčtine používali aj ako tranzitívne, aj
ako intranzitívne, uvádza KÜHNER, *Ausführliche Grammatik*, § 373.2.

²¹ Porov. RIJKSBARON, *The Syntax and Semantics*, 143-148.

²² Porov. BLASS – DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament*,
§ 309(2).

²³ Porov. RIJKSBARON, *The Syntax and Semantics*, 143; BLASS – DEBRUNNER,
A Greek Grammar of the New Testament, § 308.

ruje intranzitívny dej typu *ísť, jazdiť, skákať*. Navyše, miera osobného pričinenia je otázna pri neživotnom subjekte. Príklady: κέκλικεν (...) ἡ ἡμέρα „deň sa sklonil = schýlil sa ku koncu“ (Lk 24,29), ἔστρεψε (...) ὁ θεός „Boh sa odvrátil“ (Sk 7,42).

V tejto súvislosti bude možno užitočné pripomenúť skupinu anglických slovies zvaných ergatívne²⁴. Zahŕňajú viacero kategórií – pre naše potreby teraz stačí spomenúť, že sem patria slovesá vyjadrujúce to, čo vyššie uvedené grécke slovesá – zmenu stavu (*change, break, form, heal, melt*) a pohyb (*move, turn*). Ergatívne slovesá sú charakteristické tým, že môžu byť buď tranzitívne, alebo intranzitívne bez akejkoľvek formálnej zmeny, pričom predmet tranzitívneho variantu je podmetom v intranzitívnej verzii: *I broke the cup. The cup broke.* „Rozbil som hrnček. Hrnček sa rozbil.“ *I opened the door. The door opened.* „Otvoril som dvere. Dvere sa otvorili.“ *I turn a page. I turn.* „Obraciam stranu. Obraciam sa.“ Ako vidno, je to presná paralela našich skúmaných gréckych slovies. Pri preklade do angličtiny teda môže byť problém vyjadriť rozdiel medzi tranzitívnym a intranzitívnym významom, napr. αὐξάνω preložíme ako *increase*, aj keď je tranzitívne, aj keď je intranzitívne, lebo *increase* je ergatívne sloveso. Preto angličina potrebuje pomocné opisné výrazy: tranzitívne αὐξάνω je *increase (something), strengthen*, intranzitívne = *increase, grow*.

3. Ďalšou skupinou tranzitívnych slovies, ktoré sú občas intranzitívne, sú slovesá s vynechaným predmetom (**eliptické intranzitíva**), ktorý si však ľahko možno domyslieť²⁵. Vyskytujú sa varianty s predmetom aj bez neho, no bezpredmetové použitie je frekventovanejšie v mladšom jazyku: τελευτᾶν (τὸν βίον) „ukončiť život, zomrieť“, ἐλάυνειν (τὸν ἵππον) „poháňať koňa, jazdiť“, ὁ στρατηγὸς ἄγει (τὴν στρατιάν) „veliteľ vedie vojsko, tiahne (s vojskom)“. Pri preklade do slovenčiny je zrejмый lexikálny rozdiel medzi tranzitívnym a intranzitívnym variantom, ale z pohľadu gréčtiny ide len o elipsu. Tieto „eliptické intranzitíva“ sa objavujú ako osobitná skupina, resp. ako „problém“, len vtedy, keď sú dekontextualizované, čo sa, žiaľ, stáva práve pri lingvistickej práci, napr. pri tvorbe slovníkov. V normálnom živote je elipsa bežnou súčasťou komunikácie a nespôsobuje ťažkosti v dorozumívaní, lebo

²⁴ Porov. LYONS, *Introduction to Theoretical Linguistics*, 350-371.

²⁵ SMYTH, *Greek Grammar*, § 1708a; KÜHNER, *Ausführliche Grammatik*, § 373.2, Anmerk. 2.

vynechaná časť je mentálne stále prítomná²⁶. Preto sa táto skupina slovies dá označiť ako „pseudointranzitívne“²⁷.

V prípade slovesa ἄγω však nachádzame aj čisto intranzitívne použitie ako pri vyššie uvedených slovesách pohybu. Teda nejde tu o vynechanie predmetu, ale (pôvodný) predmet je vo funkcii podmetu. Popri konštrukcii ὁ στρατηγὸς ἄγει (τὴν στρατιάν) „veliteľ tiahne (s vojskom)“ máme aj ἡ στρατιὰ ἄγει „vojsko tiahne“. Tento význam slovesa ἄγω a odvodenín, teda „ísť“, bol v koiné veľmi častý, napr. ἄγωμεν „podme!“ (Mk 1,38), μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προᾶξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν „keď vstanem (z mŕtvych), predídem vás do Galiley“ (Mk 14,28).

4. Poslednou skupinou sú tranzitívne slovesá použité **absolútne**, teda bez predmetu, samostatne. Ide o podobný prípad ako pri eliptických pseudo-intranzitívach, ale tu si nijaký predmet nemôžeme domyslieť a sloveso má posunutý význam oproti tranzitívnemu variantu: ἀδικεῖν „konám zlo, som vinný“ (ἀδικεῖν τινά „krivdím niekomu“), οἰκεῖν „bývať, mať bydlisko“ (οἰκεῖν τι „obývať niečo, robiť si z niečoho bydlisko“). Slovesá tohto druhu označujú „subjektom vykonávaný dej, ktorý implicitne zahŕňa aj objekt“ ako vyššie spomenuté slovenské slovesá typu *bojovať, víťaziť, pracovať*²⁸.

5. (In)tranzitívna supletívnosť slovesných kmeňov. Na záver tohto stručného prehľadu by sme mali ešte uviesť niekoľko dodatočných skutočností, aby bol náčrt situácie úplný.

Niektoré tranzitívne kauzatívne slovesá vždy mali isté časové kmene s intranzitívnym významom²⁹. Ide o aktívne perfektum a silný pasívny alebo koreňový aorist, ktoré sú pendantmi mediálneho prézenta, ktoré ako sme videli, má skôr intranzitívny ako reflexívny význam³⁰:

²⁶ Porov. LYONS, *Semantics*, 588-589.

²⁷ Porov. RIJKSBARON, *The Syntax and Semantics*, 151-152, pozn. 4.

²⁸ S touto skupinou je úzko prepojená skupina slovies, pri ktorých nastal opačný posun: boli pôvodne intranzitívne, no neskôr sa začali používať aj tranzitívne. V helenistickej gréčtine ich počet vzrastá, porov. BLASS – DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament*, § 148.

²⁹ Porov. SMYTH, *Greek Grammar*, § 819.

³⁰ Opačnú konšteláciu môžeme pozorovať v prípade slovesa βαίνω „kráčať, ísť“, ktoré je svojím základným významom intranzitívne. Obvyklý tvar futúra je βήσομαι a aoristu ἔβην, ale aktívne futúrum (βήσω) a sigmatický aorist (ἔβησα) majú kauzatívny význam: „spôsobovať, že niekto ide, viesť niekoho“.

- φαίνω „zjavujem“, μέδιον φαίνομαι „javím sa“, perfektum πέφηνα „objavil som sa, som zjavný“, aorist ἐφάνην „objavil som sa“;
- πήγνυμι „robím pevným“, πήγνυμαι „viaznem“, πέπηγα „tkviem“, ἐπάγην „utkvel som“;
- ῥήγνυμι „lámem“, ῥήγνυμαι „lámem sa“, ἔρρωγα „som zlomený“, ἐρράγην „zlomil som sa“;
- σήπω „spôsobujem hntie“, σήπομαι „hnijem“, σέσηπα „som zhnitý“, ἐσάπην „zhnil som“;
- τήκω „roztápam“, τήκομαι „topím sa“, τέτηκα „topím sa, som roztopený“, ἐτάκην „roztopil som sa“;
- ἵστημι „staviam“, ἵσταμαι „staviam sa“, ἔστηκα „stojím“, ἔστην „postavil som sa“;
- ἐγείρω „budím, zdvíham“, ἐγείρομαι „budím sa, vstávam“, ἐγρήγορα „bdiem“;
- δύνω „ponáram“, δύομαι „ponáram sa“, ἔδυν „ponoril som sa“.

V niektorých prípadoch sa tieto intransitívne podoby aoristu a perfekta pociťovali ako príliš vzdialené od tranzitívnej časti slovesnej stupnice, takže sa od nich sekundárne odvodil nový intransitívny prízent: στήκω „stojím“ od perfekta ἔστηκα, γρηγορῶ „bdiem“ od ἐγρήγορα, δύνω „ponáram sa“ (= δύομαι, už klasicky) od aoristu ἔδυν.

Okrem týchto tvarov treba ešte spomenúť existenciu dvojíc kauzatívnych a intransitívnych slovies odvodených od toho istého slovesného koreňa, napr. kauzatívne θαρσύνω „povzbudzovať, dodávať odvalu“, intransitívne θαρσῶ „byť smelý“, καθίζω „usádzať“, καθέζομαι „sadať si“, κάθημαι „sedieť“. Ich významy sa stále viac zamieňajú³¹.

³¹ Porov. LSJ, sub vocibus.

4 Intransivita a slovesný rod

Keď sa na grécke slovesá s intransitívnym významom pozrieme z hľadiska morfológie, vidíme, že tento význam nachádzame pri slovesách, ktoré môžu byť vo všetkých troch rodoch. Napr. význam „otáčať sa, obracať sa, odvracať sa“ nájdeme pri aktíve στρέφω, médiu στρέφομαι, aj pasíve στραφείς. Tým chceme znova upozorniť na fakt, že intransitívne sloveso môže byť formálne v akomkoľvek tvare slovesného rodu. V prípade intransitívnych slovíes totiž táto slovesná kategória absentuje.

Treba teda mať na pamäti, že keď hovoríme o intransitívnych slovesách, osobné koncovky, ktoré pri tranzitívnych slovesách vždy vyjadrujú osobu, číslo a slovesný rod, pri intransitívnych slovesách vyjadrujú len osobu a číslo³². Napr. z tranzitívnych slovíes uveďme: λούω „umývam“ – 1. osoba singuláru aktíva, λούομαι „umývam sa/si, som umývaný“ – 1. osoba singuláru médiopasíva; z intransitívnych môžu poslúžiť βαίνω a ἔρχομαι „idem“ – obe sú 1. osoba singuláru, no hovoriť o aktíve či médiopasíve sa tu nedá. Môžeme nanajvýš skonštatovať, že z morfológického hľadiska má sloveso βαίνω aktívne koncovky a ἔρχομαι médiopasívne.

Nejde tu len o formálny rozdiel, ako by sa niekomu mohlo zdať. Rozdiel medzi oboma skupinami slovíes je zakotvený v ich hĺbkovej štruktúre – a to je fakt, ktorý by biblická exegéza mohla využiť (ako sa ukáže v záverečnej časti). Tranzitívne slovesá sú dvojvalentné (bivalentné) a intransitívne sú jednovalentné (monovalentné). To znamená, že intransitívne slovesá majú iba predikatívnu väzbu s podmetom, teda nevyjadrujú nič iné než len slovesný dej, ktorý podmet vykonáva, či stav, v ktorom sa nachádza. Na druhej strane v hĺbkovej štruktúre tranzitívnych slovíes je vždy okrem väzby s podmetom prítomná v nejakej podobe aj väzba s objektom³³. Vzťah medzi agentom deja a objektom môže mať rôzne podoby, a tie vyjadruje kategória slovesného rodu – aktívum, médium, pasívum. Aktívum vyjadruje, že podmet, agent deja, svojou

³² Ideálne by bolo, keby sme mali špeciálnu sadu osobných koncoviek len pre intransitívne slovesá. V istom období vývoja indoeurópskych jazykov údajne existoval náznak, že by sa takáto „netransgresívna“ konjugácia ako protiklad „transgresívnej“ naozaj mohla vytvoriť. Porov. ERHART, *Indoevropské jazyky*, § 8.6.4. Ale táto zárodočná možnosť sa, žiaľ, ďalej nevyvíjala. Musíme teda pracovať len s tým obmedzeným jazykovým materiálom, ktorý sme zdedili...

³³ Porov. RIJKSBARON, *The Syntax and Semantics*, 129-130. Podrobnejšie o lingvistickom pojme slovesnej valencie a tranzitivite porov. LYONS, *Semantics*, 481-494.

činnosťou zasahuje objekt. Médium vyjadruje, že podmet, agent deja, svojou činnosťou zasahuje sám seba. Pasívum vyjadruje, že podmet je objekt deja vykonávaného agentom, ktorý nemusí byť vyjadrený explicitne, ale v hĺbkovej štruktúre pasívnej konštrukcie je prítomný.

V prípade aktívnych tvarov je rozdiel medzi tranzitívnymi a intranzitívnymi slovesami zrejmy aj na pohľad – obe sú síce v tvare aktíva, ale jedno má predmet, druhé nemá: λούω τὸ παιδίον „umývam dieťa“ – βάλνω „kráčam“. Problémy vznikajú pri médiu a pasíve (resp. médiopasíve), kde sme odkázaní len na slovesný tvar samotný a z neho musíme dešifrovať, či ide o „prechod“ deja z agenta naspäť na agenta (= médium), či týmto „prechodom“ deja od agenta je zasiahnutý podmet (= pasívum), alebo podmet podstupuje dej bez agenta (= intranzitívny význam). Situáciu komplikuje to, že v mnohých našich moderných európskych jazykoch sa tieto lingvisticky odlišné deje často vyjadrujú rovnakými výrazovými prostriedkami. (Preto je aj koncentrácia bádateľov na intranzitívny význam gréckeho pasívneho aoristu nanajvyš pochopiteľná.)

Keď sa na slovenské prekladové varianty uvedené v predchádzajúcej časti takisto pozrieme z hľadiska morfológie, vidíme, že sme použili buď aktívne slovesá (*rásť, hniť, zomierať, jazdiť, viaznuť, stáť*), alebo zvrtné (*javiť sa, budiť sa, ponárať sa*). V nasledujúcich pár riadkoch sa budeme venovať sémantike zvrtných slovičiek, lebo práve tu, myslím, spočíva kameň úrazu pri preklade z gréčtiny do slovenčiny. Naše zvrtné slovesá totiž okrem reflexívnosti môžu vyjadrovať aj pasívnosť a intranzitivitu. Ak nejaký grécky tvar do slovenčiny najvhodnejšie preložíme zvrtným slovesom, to ešte neznamená, že ide – či v gréčtine, alebo v slovenčine – o reflexívny význam.

Slovenské zvrtné slovesá *umývam sa* a *nudím sa* vyzerať rovnako, ale to prvé, predmetové sloveso vyjadruje skutočné médium (= „ja umývam seba“), zatiaľ čo to druhé, bezpredmetové sloveso vyjadruje stav, v ktorom sa subjekt (nedobrovoľne) nachádza. Toto druhé sloveso, aj keď je formálne zvrtné, nemá význam „ja nudím seba“.

Pri pasíve je situácia ešte pestrejšia. V slovenčine máme dva druhy pasíva – zložené pasívum „dom je stavaný“ a zvrtné pasívum „dom sa stavia“. Zložené pasívum je bez akejkoľvek pochybnosti dvojvalentné, aj keď pôvodca deja nemusí byť vyjadrený³⁴. Našu osobitnú pozornosť si vyžaduje zvrtné

³⁴ A ani nebýva vyjadrený. To je hlavný zmysel pasíva – koncentruje našu pozornosť na to, čo sa deje na „prijímateľskej“ strane slovesného deja.

pasívum. Niektorí by mohli namietnuť, že táto konštrukcia vôbec nepatrí medzi dvojvalentné, lebo vyjadrenie pôvodcu deja tu technicky nie je možné. Pri zložennom pasíve môžeme povedať „dom je stavaný firmou Truhlík & Co.“, pri zvratnom pasíve sa to nedá vyjadriť. Toto je síce pravda, ale aj zvratné pasívum je vo svojej hĺbkovej štruktúre pasívum, ako hneď uvidíme.

Pri zvratnom pasíve môže naozaj vzniknúť ambiguita, lebo zvratnými slovesami sa niekedy vyjadruje aj intransitívny dej, napr. „dvere sa otvárajú“. No analýza kontextu nám umožní zistiť, či ide o intransitívny alebo tranzitívny dej. Ak sa dvere otvárajú samy od seba, lebo sú pokazené alebo je priedan, ide o intransitívny dej. Ak sa dvere knižnice otvárajú o deviatej, keď poverený zamestnanec príde a otvorí ich, ide o pasívum³⁵.

Iná možnosť, ako zistiť intransitívny význam, je pokúsiť sa preštylizovať výraz, o ktorom máme pochybnosti, na bezpodmetové vyjadrenie. Ak sa to dá, ide nepochybne o intransitívny význam. Uvedený príklad s dverami by sme mohli transformovať do takejto situácie: Zafučal severák, navialo snehu a otvorilo dvere do pivnice.

Pri životnom podmete môže vzniknúť podobná nejasnosť, či ide o intransitívny, alebo o reflexívny dej. Sloveso „zabiť“ v zvratnom tvare „zabiť sa“ môže mať reflexívny význam „spáchať samovraždu“, ale môže mať aj intransitívny význam „neúmyslene prísť o život“, napr. výraz „zabiť sa pri autonehode“ neznamena nutne vlastné zavinenie, ale vyjadruje len dej, ktorým bol podmet zasiahnutý. Tento intransitívny význam sa dá vyjadriť aj bezpodmetovo: „zabilo ho/ju pri autonehode“.

Tieto praktické pomôcky na zistenie valencie slovenských sloves vo zvratnom tvare využijeme v nasledujúcej časti. Slovenské sloveso vo zvratnom tvare, čo je *default translation* gréckeho reflexívneho média, totiž môže vyjadrovať aj čisté pasívum, aj intransitívny dej. Ak teda istý grécky slovesný tvar prekladáme do slovenčiny najvhodnejšie zvratným slovesom, môže to označovať ktorúkoľvek z týchto troch vecí.

³⁵ Tento rozdiel sa zreteľne ukáže, keď chceme slovenský výraz *dvere sa otvárajú* preložiť do jazyka, ktorý prísne rozlišuje medzi intransitívnymi a pasívnymi vyjadreniami, napr. do fínčiny. Pri intransitívnom význame preklad znie *ovi avautuu*, pri pasívnom význame *ovi avataan*. Tieto vyjadrenia nie sú vzájomne zameniteľné.

5 Lingvistický výklad niektorých pasívnych aoristov v Evanjeliu podľa Marka

1. ἐσχίσθη (Mk 15,38)

Začnime slovesom ἐσχίσθη (Mk 15,38), ktoré má neživotný podmet. Celý verš znie: τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη εἰς δύο „chrámová opona sa roztrhla na dvoje“. Máme tri interpretačné možnosti. Ak použitý pasívny aorist chápeme ako pravé pasívum „bola roztrhnutá“, v hĺbke tejto konštrukcie je prítomný pôvodca deja – niekto tú oponu roztrhol. Ak ho chápeme vo funkcii mediálneho aoristu, znamená to, že „opona roztrhla sama seba“. Ak toto sloveso chápeme intransitívne, prejdeme zo skupiny dvojvalentných slovies medzi jednovalentné a ἐσχίσθη nám jednoducho pomenúva dej, ktorý sa stal s oponou. Všetky tri významové možnosti do slovenčiny prekladáme rovnako – ako „roztrhla sa“.

Mediálny význam môžeme v prípade tohto neživotného subjektu azda bez ďalšej diskusie vylúčiť. Ak ide o pasívum, „opona bola roztrhnutá“, v hĺbkovej štruktúre tejto konštrukcie je prítomný nejaký pôvodca deja, aj keď môže ostať nevyjadrený. Nazdávam sa, že úvahy, kto tú oponu roztrhol, nie sú relevantné ani z lingvistického, ani z teologického hľadiska, preto by som sa prikláňala k tretej sémantickej možnosti – k intransitívnemu významu. Ak zvrtné sloveso vo výraze „opona sa roztrhla“ chápeme ako bezpredmetové sloveso typu *mykať sa, dusiť sa, triasť sa* a pod.³⁶, bude sa dať preštylizovať na bezpodmetové spojenie „oponu roztrhlo“. Nazdávam sa, že grécke vyjadrenie τὸ καταπέτασμα (...) ἐσχίσθη označuje práve takýto jav. Jednovalentné sloveso nepripúšťa diskusiu na tému „kto to spôsobil“.

Po tomto úvodnom prípade, ktorý je pravdepodobne bezproblémový, postúpme ďalej k slovesám, ktoré majú životný podmet, a teda do našich úvah musíme zahrnúť aj médium.

2. συνήχθησαν (Mk 2,2)

Pasívny aorist συνήχθησαν vo verši Mk 2,2 má za podmet množstvo ľudí: συνήχθησαν πολλοὶ ὥστε μηκέτι χωρεῖν μηδὲ τὰ πρὸς τὴν θύραν „zhromažďili sa mnohí, takže už ani priestor pri dverách nestačil“. Pri tomto slovesnom tvare môžeme uvažovať o troch významových variantoch. Prvá možnosť

³⁶ Porov. PAULINY, *Slovenská gramatika*, § 3.634.

je pasívum „boli zhromaždení“, no úvaha nad pôvodcom deja nevedie k nijakému rozumnému výsledku.

Ďalšia možnosť je chápať tento pasívny aorist ako náhradu za miznúce médium. Význam by teda bol reflexívny „ľudia zhromaždili sami seba“. No aj tu úvaha nad tým, do akej miery je subjekt schopný kontrolovať dej, v nás vzbudzuje isté pochybnosti nad správnosťou tohto výkladu. Keď navyše vezmeme do úvahy, že sloveso συνάγω by sme mohli zaradiť do jednej z vyššie uvedených skupín sloví, pri ktorých sa objavuje intransitívny význam, ostane nám len tretia možnosť, teda intransitívny význam.

Sloveso συνάγω „zhromažďovať“ patrí medzi kauzatívne slovesá, ktoré majú štandardne „pseudoreflexívne“ médium. Sloveso „zhromažďovať sa“ v tejto funkcii je slovesom pohybu a je synonymné so „schádzať sa“. Môžeme tu použiť aj overenú pomôcku na zistenie intransitívneho významu – transformáciu na neosobné vyjadrenie: „zišlo sa ich tak veľa, že už ani priestor pri dverách nestačil.“ Najpravdepodobnejšie teda ide o intransitívny význam.

Nasledujúci prípad takisto patrí do tejto skupiny sloví, no podmetom je Ježiš, a tak sa celý verš stal predmetom teologických diskusií.

3. ἠγέρθη (Mk 16,6)

Nebude azda na škodu, ak si pripomenieme aspoň niektoré tvary stupnice slovesa ἐγείρω. Jeho aktívne tvary sú kauzatívne: prítomný ἐγείρω „budím, kriesim, zdviham“, sigmatický aorist ἠγείρα „zobudil som“. K týmto tvarom patrí aj pasívny aorist ἠγέρθη, ktorý má pasívny význam „byť zobudený, vzkriesený“. Na druhej strane mediálne tvary majú, ako je obvyklé pri kauzatívach, intransitívny význam: prítomný ἐγείρομαι „budím sa, vstávam“, silný tematický aorist ἠγρόμην „zobudil som sa, vstal som“ (tento tvar sa v NZ nevyskytuje).

Keď analyzujeme Mk 16,6, kde sa o Ježišovi hovorí, že ἠγέρθη, máme – tak ako v predchádzajúcom prípade – teoreticky tri výkladové možnosti. Ak ide o pasívum, Ježiš „bol vzkriesený“, pričom pôvodca deja je zrejme Boh³⁷. Teoreticky to je možné, ale ako uvidíme, argumenty pre iný význam sú silnejšie.

Pri pasívnom aoriste v tomto období musíme vziať do úvahy, či azda nebol použitý vo význame média. Táto úvaha je nanajvýš na mieste, keďže

³⁷ Diskusiu o tom, či ide, alebo nejde o teologické pasívum, porov. v TICHÝ: Tzv. *passivum divinum* v Novém zákoně, 23.

klasický mediálny aorist ἠγγρόμην sa v korpuse našich skúmaných textov nevyskytuje. Je teda vysoko pravdepodobné, že jeho funkciu aspoň v niektorých prípadoch prebral pasívny aorist.

Význam skutočného média sa pri kauzatívnych slovesách nevyskytuje, teda médium neznamena, že subjekt vykonáva činnosť sám na sebe. Výklad v zmysle „Ježiš vzkriesil sám seba“ je lingvisticky nemožný. Mediálne tvary kauzatívnych sloves majú intransitívny význam, teda pomenávajú to, čo sa deje so subjektom. Tento intransitívny význam v našom prípade potvrdzuje aj kontext, kde tento výraz je synonymný s ἀνέστη „vstal“ – Mk 16,9: ἀναστὰς „vstanúc, keď vstal (z mŕtvych)“.

Lingvistická pointa tohto riešenia je v tom, že ak ide o intransitívny význam, sloveso je jednovalentné, vyjadruje len to, čo sa deje s podmetom, resp. čo podmet koná. Akákoľvek špekulácia o pôvodcovi deja či reflexívnosti nie je lingvisticky možná.

Myslím, že v prípade slovesa ἐγείρω je zrejmé, že reflexívny vzťah je vylúčený. V nasledujúcom prípade to však bude asi komplikovanejšie, hoci sloveso μεταμορφῶ patrí do tej istej sémantickej skupiny sloves.

4. μεταμορφώθη (Mk 9,2)

V rozprávaní o Ježišovom premenení máme tvar μεταμορφώθη: Ježiš vzal Petra, Jakuba a Jána, vyviedol ich na vrch a tam μεταμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν „sa pred nimi premenil“, resp. „bol premenený“ (Mk 9,2). V tomto prípade – tak ako v predchádzajúcich dvoch – máme teoreticky k dispozícii tri výkladové možnosti. Ak ide o pasívum, „bol premenený“, pôvodcu deja treba vidieť v Bohu³⁸.

Ďalšia možnosť je vidieť v tomto pasívnom tvare substitúciu za mediálny tvar. *Default translation* gréckeho média do slovenčiny je zvrtný tvar slovesa, v tomto prípade „premenil sa“. Vyjadruje však tento zvrtný tvar reflexívny význam?³⁹ Obávam sa, že nie.

Sloveso μεταμορφῶ „premieňať, spôsobovať zmenu“ patrí medzi kauzatívne slovesá *par excellence*. Ako už bolo nie raz povedané, tieto slovesá majú „pseudoreflexívne“ médium, teda médium s intransitívnym významom. Tento význam môžeme v slovenčine najvhodnejšie vyjadriť ako „jeho vzhlad

³⁸ Diskusiu porov. v TICHÝ, Tzv. *passivum divinum* v Novém zákoně, 24-25.

³⁹ TICHÝ, Tzv. *passivum divinum* v Novém zákoně, 24-25, sa prikláňa k tomuto riešeniu.

sa premenil“. (Keďže v tejto konštrukcii je podmetom neživotné substantívum, reflexívny význam neprichádza do úvahy. Takto je jednoznačne vyjadrené, že ide o intransitívny dej.) Týmto, pravda, nechceme zavrhnúť preklad „premenil sa“. Z celkovej argumentácie v tomto príspevku však vychádza, že tento tvar nemá reflexívny, ale intransitívny význam.

5. Zhrnutie o pasívnom aoriste

Aorist pasívny má niekedy intransitívny význam. No intransitívnosť nie je len záležitosťou sémantiky, ale aj syntaxe. Intransitívne sloveso je jednovalentné, teda vyjadruje len to, čo sa deje s podmetom, resp. čo podmet koná. Úvahy o pôvodcovi deja či reflexívnosti sú v tomto prípade z princípu chybné, lebo sú prebraté od skupiny tranzitívnych sloviess, ktoré – na rozdiel od intransitívnych – majú kategóriu slovesného rodu. Intransitívne slovesá nepodávajú nijakú inú informáciu ako len to, že pomenávajú dej.

Záver

Tvary pasívneho aoristu na niektorých miestach Nového zákona očividne nemajú pasívny význam. Príčinu tohto javu možno vidieť buď v tom, že pasívum preberá funkcie zanikajúceho média, alebo – pravdepodobnejšie – v širšom uplatňovaní intransitívneho významu, ktorý patril k sémantickým možnostiam pasívneho aoristu od prvopočiatku.

Prelínanie tranzitívnych a intransitívnych významov existovalo pri niektorých slovesách v rámci jednej slovesnej stupnice. Tento jav je pravidlom pri kauzatívnych slovesách, kde médiopasívum prezenta, aktívne perfektum a pasívny aorist majú intransitívny význam, napr. σήπω „spôsobujem hnieť“ – σήπομαι „hniem“, σέσηπα „som zhnitý“, ἐσάπην „zhnil som“. Intransitívny význam je častý aj pri médiopasívnych tvaroch predmetových sloviess pohybu vyjadrujúcich pohybovú zmenu, napr. στρέφω „obraciam“ – στρέφομαι „obraciam sa“, ἐστρεψάμην „obrátil som sa“. V koiné sa pri oboch skupinách objavuje intransitívny význam aj pri aktívnych a pasívnych tvaroch (στρέφω „obraciam sa“, ἐστράφην „obrátil som sa“), ktoré v predchádzajúcom období mali tranzitívny význam („obraciam“ aktívne, resp. „bol som obrátený“ pasívne).

Tento jav by sa dal interpretovať v rámci spomenutých posunov v systéme slovesného rodu, ktoré prebiehali v koiné a ktoré v priebehu nasledujúcich storočí viedli k odbúraní média. No viacero skutočností svedčí skôr

v prospech názoru, že tu ide o zmenu vo vnímaní hranice medzi tranzitívnymi a intranzitívnymi významami. Tento jav totiž zasahuje do širších sfér slovesného systému než len do slovesného rodu – aj v rámci výlučne aktívnych tvarov pozorujeme zamieňanie tranzitívnych a intranzitívnych významov (porov. časť 3). A posun v rámci slovesného rodu pozorujeme najčastejšie práve pri tých dvoch skupinách slovík, pri ktorých rozličné podoby slovesného rodu (a časové kmene) vyjadrovali tranzitivitu, resp. intranzitivitu.

Tranzitívne slovesá sú dvojvalentné – vyjadrujú rôzne podoby vzťahov medzi agentom deja a jeho objektom, ktorí sa môžu striedať vo funkciách gramatického podmetu a predmetu. Intranzitívne slovesá sú jednovalentné – vyjadrujú len dej, ktorý vykonáva alebo podstupuje podmet. Rozdiel medzi tranzitívnymi a intranzitívnymi slovesami sa dá vyjadriť buď ako rozdiel vo valencií, alebo v prítomnosti resp. absencii kategórie slovesného rodu. Ak teda sloveso prechádza z kategórie tranzitívnych medzi intranzitívne, možno o tomto jave povedať, že ide o zníženie slovesnej valencie alebo o stratu kategórie slovesného rodu. To znamená, že užívatelia jazyka nepokladajú za dôležité vzťahy medzi agentom a objektom, ale koncentrujú sa na samotný dej.

Tento poznatok možno uplatniť aj pri interpretácii niektorých pasívnych aoristov v Novom zákone (v Evanjeliu podľa Marka, ale iste aj na iných miestach), kde nie je vhodné nástojiť na pasívnom (alebo reflexívnom) význame, pretože pravdepodobne nejde o dvojvalentné slovesá.

Zoznam použitej literatúry

- BLASS, Friedrich W. – DEBRUNNER, Albert: *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. A Translation and Revision of the ninth-tenth German edition incorporating supplementary notes of A. Debrunner by Robert W. Funk, Cambridge: The University Press, 1961.
- CHANTRAINE, Pierre: *Morphologie historique du grec*, Paris: Klincksieck, 1973.
- CONRAD, Carl W.: New Observations on Voice in the Ancient Greek Verb, [online]. [cit. 2013-03-06]. Dostupné na internete: <http://www.artsci.wustl.edu/~cwconrad/docs/NewObsAncGrkVc.pdf>
- ERHART, Adolf: *Indoevropské jazyky*, Praha: Academia, 1982.
- KÜHNER, Raphael: *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*. 2. Teil: Syntax, Besorgt von B. Gerth, Bd. I, Hannover – Leipzig: Hahn, 1898.
- LIDDEL, Henry G. – SCOTT, Robert: *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, compiled by H. G. Liddell and R. Scott, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie, and with the co-

- operation of many scholars. Supplement edited by P. G. W. Glare, Oxford: Clarendon Press, 1996. (LSJ)
- LYONS, John: *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- LYONS, John: *Semantics*. 2 vol., Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- PALMER, Leonard R.: *The Greek Language*, [s. l.]: Bristol Classical Press, 1995.
- PAULINY, Eugen: *Slovenská gramatika. Opis jazykového systému*, Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1981.
- RIJKSBARON, Albert: *The Syntax and Semantics of the Verb in Classical Greek*, Amsterdam: Gieben, 1994.
- SMYTH, Herbert W.: *Greek Grammar*. Revised by Gordon M. Messing. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1984.
- TICHÝ, Ladislav: Tzv. *passivum divinum* v Novém zákoně, *Studia Theologica* 7 (3/2005) 18-29.
- ZERWICK, Maximilian, S.I.: *Biblical Greek: Illustrated by Examples*, trans. Joseph Smith; (Scripta Pontifici Instituti Biblici; 114), Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1990.

Zhrnutie

Tvary pasívneho aoristu na niektorých miestach Nového zákona očividne nemajú pasívny význam. Tento jav interpretujeme ako zmenu tranzitívneho na intranzitívny význam, nie ako zmenu v slovesnom rode, posun od pasívneho k reflexívnemu významu. Vyššia frekvencia výskytu intranzitívneho významu pri tranzitívnych slovesách charakterizuje celý slovesný systém koiné. Tento jav možno najčastejšie nájsť pri dvoch skupinách sloves – pri kauzatívnych slovesách a pri tranzitívnych slovesách pohybu vyjadrujúcich pohybovú zmenu. Ich mediálne tvary mali pravidelne „pseudoreflexívny“ čiže intranzitívny význam. Okrem toho v koiné nachádzame tento jav aj pri aktívnych a pasívnych tvaroch – ἔστρεψα = ἔστρεψάμην = ἐστράφην „obrátil som sa“. Ide tu o zmenu tranzitívnych (dvojvalentných) sloves, ktoré vyjadrujú rôzne vzťahy medzi pôvodcom deja a objektom, na intranzitívne (jednovalentné) slovesá, ktoré vyjadrujú len proces, ktorý podmet vykonáva alebo mu podlieha. Možno to definovať aj ako zníženie slovesnej valencie alebo ako stratu kategórie slovesného rodu. Užívatelia jazyka nepokladajú vzťahy medzi pôvodcom deja a objektom za dôležité a koncentrujú sa na samotný proces. Tento poznatok možno využiť aj pri interpretácii niektorých pasívnych aoristov v Novom zákone, kde nie je vhodné nástojiť na pasívnom (alebo reflexívnom) význame, pretože diskutované slovesá pravdepodobne neboli dvojvalentné.

Kľúčové slová: gréčtina, tranzitívne/intranzitívne slovesá, pasívny aorist

Summary

Passive aorist forms in some places of the New Testament obviously do not have passive meaning. We interpret this phenomenon as a shift from transitive to intransitive meaning, rather than a shift in the voice from the passive to the reflexive middle. Higher frequency of the intransitive meaning with transitive verbs characterizes the whole verbal system of the Koine Greek. This phenomenon is most often found with two verb groups – causative verbs and transitive verbs of motion expressing a movement change. Their middle forms were regularly “pseudoreflexive”, i.e. intransitive. In addition to this, in the Koine period we find this phenomenon with active and passive forms, too – ἔστρεψα = ἔστρεψάμην = ἔστράφην “I turned” (intransitively). This is a shift from the transitive (= bivalent) verbs, which express various relationships between the agent and the object, to intransitive (= monovalent) verbs, which express only the process the subject performs or is affected by. This can be defined as reduction of verbal valency or the loss of the category of the verbal voice. Language users do not consider the relationships between the agent and the object as important, and concentrate rather on the process itself. This observation can be used also in the interpretation of some passive aorists in the New Testament where it is not suitable to insist on the passive (or reflexive) meaning, because the verbs probably are not bivalent.

Keywords: transitive/intransitive verbs, passive aorist

Helena Panczová
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 BRATISLAVA, Slovensko
helena.panczova@tftu.sk

ABSTRAKTY

Abstrakty

Biblica 93 (2012)¹

(č. 1) 1-20: **H. Ausloos – V. Kabergs, «Paronomasia or Wordplay? A Babel-Like Confusion. Towards a Definition of Hebrew Wordplay».** Biblickí autori, resp. redaktori, aby upútali pozornosť poslucháčov či čitateľov, volili často slovné spojenia, pre ktoré boli charakteristické viacznačnosť a fonetická podobnosť. K takýmto literárnym figúram patria najmä paronomázia a slovná hra. Dvojica autorov Kabergs a Ausloos chce vniesť väčšiu jasnosť a precíznosť v používaní týchto výrazov. Paronomáziu definujú ako spojenie slov, ktoré podobne znejú, ale majú rozličný význam. Slovná hra je potom definovaná ako širší pojem, ktorý v sebe zahŕňa súčasne zvukovú a významovú podobnosť.

21-42: **N. Na'aman, «Biblical and Historical Jerusalem in the Tenth and Fifth-Fourth Centuries BCE».** Popredný izraelský historik Nadav Na'aman sa vo svojom článku zameriava na biblické opisy budovania Dávidovho mesta (2 Sam, 1 Kr, 2 Kr, Neh) a dáva ich do súvisu s archeologickými objavmi v Jeruzaleme, ktoré siahajú od 5./4. až do 10. stor. pred Kristom (Millo, Ofel, kamenné štruktúry, vykopávky v oblasti chrámu, atď.) Prichádza k záveru, že biblická historiografia je poznačená ideológiou veľkého zjednoteného kráľovstva, ktorá nepriznáva význam staviteľskej činnosti neskorším judským kráľom a väčšinu stavebných projektov v Jeruzaleme zaraďuje na začiatok monarchie.

43-67: **M. H. Jensen, «Rural Galilee and Rapid Changes: An Investigation of the Socio-Economic Dynamics and Developments in Roman Galilee».** Viaceré analýzy sociálno-ekonomických podmienok Galiley za vlády Herodesa Antipa vedú k uzáverom, že pre toto obdobie sú charakteristické náhle zmeny a zhoršujúca sa situácia pre miestnych

¹ Prístupné na <http://www.bsw.org/Biblica/Vol-93-2012/> [cit. 2013-07-30].

roľníkov. Jensen naproti tomu poukazuje na nové archeologické objavy a systematicky vyvracia takéto pohľady. Životná úroveň galilejského regiónu na prelome letopočtov sa vyznačuje stabilitou a dokonca miernym rastom. Politické ovzdušie je relatívne pokojné a počet usadlostí rastie. Popri veľkých latifundiách jestvuje tiež drobné roľníctvo. Vzmáha sa špecializovaná výroba a obchodné styky. Daňový systém nie je nijako zvlášť represívny a nie sú zaznamenané žiadne klimatické kalamity.

68-85: **G. C. Heider**, «**The Gospel according to John: The New Testament's Deutero-Deuteronomy?**». Umiestnenie Evanjelia podľa Jána za synoptické evanjeliá pripomína zaradenie Knihy Deuteronomium na záver Tóry. Autor príspevku si všima hlavné paralely medzi formou a obsahom týchto dvoch kníh, ktoré podľa neho spĺňajú rovnakú „kánonickú funkciu“. Obe sa vyznačujú štylistickou jedinečnosťou (Dt oproti JEP prameňom Gn-Nm; Jn v porovnaní so synoptikmi), oslovujú poslucháčov v druhej osobe plurálu, predstavujú hlavného protagonistu (Mojžiša/Ježiša) ako Prostredníka, zdôrazňujú eschatologickú prítomnosť, adresujú svoje posolstvo budúcim generáciám (Dt 5,3/Jn 17,20) a sú výrazom budovania identity veriaceho spoločenstva.

Animadversiones: 86-97: **J. Blenkinsopp**, «**The Baal Peor Episode Revisited (Num 25,1-18)**». Príbeh o Izraelitoch na moabských stepiach (Nm 25–26) obsahujúci Finésov zákrok proti zmiešaným manželstvám tvorí naratívny prechod medzi generáciou, ktorá vyšla z Egypta, a novou generáciou, ktorá má vstúpiť do zaslúbenej zeme. Začiatok state (25,1-5) nesie známky prameňa J (resp. JE) a odsudzuje spojenie Izraelitov s Moabkami. Nasledujúca epizóda je poznačená slovníkom prameňa P a spomína Madiánčanku, čo je v protiklade s manželstvom Mojžiša. Blenkinsopp na základe toho usudzuje, že Mojžiš je považovaný za príslušníka starej generácie, ktorej nelegitímne manželstvá sú v SZ tolerované (ako Abrahám – cudzinka Ketura, Izák – neter Rebeka, Jakub – neter Ráchel, Jozef – cudzinka Asenet).

98-106: **J. Park Sung**, «**A New Historical Reconstruction of the Fall of Samaria**». Model dvakrát dobývanej Samárie, najprv Šalmaneserom V. a neskôr Sargonom II., predstavuje viacero závažných otázok a pochybností. Tento príspevok analyzuje asýrske písomné pramene zo začiatku panovania Sargona II., ktorého nástup na trón vyvolal viaceré vzbury. Je preto pravdepodobné, že Sargon II. nepatrí do priamej kráľovskej línie a trón si uzurpoval hneď po tom, ako dobyl Samáriu v úlohe generála Šalmaneserovho vojska. Táto jeho vojenská výprava mohla byť následne zaznamenaná v Asýrskej charte ako jedno z jeho prvých kráľovských vojnových ťažení.

107-115: **E. Sh. Holtz**, «**Why are the Sins of Ephraim (Hos 13,12) and Job (Job 14,17) Bundled?**». Vo veršoch Oz 13,12 a Jób 14,17 sa objavuje spoločný motív „zviazania hriechu“ (בְּצִרּוֹר פִּשְׁעֵי/צִרּוֹר עֵוֹן). Holz dáva tento výraz do súvisu s jurisdikčnými textami novobabylonského pôvodu. Na pozadí súdneho procesu Boh vystupuje ako sudca, ktorý „zapečatuje zväzok“ predstavujúci hriechy Efraima a Jóba, aby sa tak zachovali v celistvosti ako *corpus delicti* až do samotného vyrieknutia rozsudku.

(č. 2) 161-186: **J. S. Baden**, «**The Continuity of the Non-Priestly Narrative from Genesis to Exodus**». Je všeobecne prijímané, že v knihách Gn a Ex sa odrážajú viaceré redakcie a pramene. Baden ich súhrne rozdeľuje do dvoch: „kňazský“ a „nekňaz-

ský“. Podrobná analýza ich vplyvu na príbehy o patriarchoch a o východe z Egypta ukazuje, že tieto naratívne formy, hoci sa vyznačujú osobitnými znakmi, nemôžu jestvovať oddelene a sú úzko prepojené medzi sebou. „Nekňazská narácia“ o patriarchoch vytvára nevyhnutný úvod k Ex a nachádza tu svoje pokračovanie.

187-208: **K. Schmid**, «*Genesis and Exodus as Two Formerly Independent Traditions of Origins for Ancient Israel*». Tento článok zürišského profesora Schmida je odpoveďou J. Badenovi (predchádzajúci článok), v ktorej kritizuje jeho zjednodušovanie teórie prameňov a narácií. O nezávislosti tradície ohľadom patriarchov a tradície o exode svedčia podľa neho Ez 33,24 a ďalšie historické a literárne argumenty. Schmid vidí zásadný rozdiel medzi jeho teóriou a názormi Badena v tom, že kým Baden pokladá vznik Proto-Pentateuchu za predliterárnu záležitosť, Schmid jeho prvú formuláciu pripisuje kňazskej narácii P.

209-226: **A. E. Gardner**, «*The «Little Horn» of Dan 7,8: Malevolent or Benign?*». Opis „malého rohu“ medzi desiatimi rohmi „štvrtého hrozného zvieraťa“ v Dn 7,8 nekorešponduje s obrazom bohorúhačského a násilného „malého rohu“ v Dn 7,20n či Dn 8,9-11. Autorka odкрýva pozitívny význam pojmov: „oči ako ľudské oči“, „ústa, ktoré hovoria veľké veci“ v Dn, Ž, Zach a i. Podľa Gardnerovej z toho vyplýva, že Dn 7,8 má predmakabejský pôvod a necharakterizuje historickú postavu Antiocha Epifana.

227-241: **H. C. Kim**, «*The Worship of Jesus in the Gospel of Matthew*». Evanjelium podľa Matúša predstavuje osem scén „klaňania sa“ (προσκυνέω) Ježišovi. Spomedzi nich označuje kórejský biblista Kim štyri ako „epifanické“: mudrci z východu (2,2.8.11); po kráčaní po vode (14,33); dvakrát po zmŕtvychvstaní (28,9.17). Na základe týchto scén Kim rekonštruje možný rituál „poklony“ matúšovskej kresťanskej komunity: 1. vyznanie, 2. vyjadrenie emócií, 3. dar, 4. prosba. Tieto reálie dáva do súvisu s grécko-rímskym chápaním kultu cisára a s jeho sociálno-politickými dôsledkami.

242-260: **J. Assaël**, «*La valeur théologique du 'oui' (2 Co 1,17)*». Pavol v 2 Kor 1 píše o svojom zámere navštíviť Korint'ánov a svoj úmysel potvrdzuje záhadnými slovami, že jeho „áno“ je „áno“ a „nie“ je „nie“ (1,17). Assaëlová analyzuje v článku, ako chápali tento verš v latinskej tradícii cirkevni otcovia a neskoršie preklady. Pavol dáva časticiam „áno, nie“ teologický význam a hodnotu. Jeho správanie má byť v zhode s poslanstvom Krista tým, že eliminuje všetko negatívne, čo protirečí Božiemu dobrotivému a pozitívnemu plánu.

Animadversiones: 261-267: **M. V. Fox**, «*Behemoth and Leviathan*». Ako vrcholný dôkaz všemohúcnosti Boha Stvoriteľa v Jób 40–41 sú nezvyčajné tvory „Behemot“ a „Leviatan“. Autor tohto príspevku identifikuje tieto zvieratá z hľadiska zoologickej taxonómie. Súhlasí s rozšírenou mienkou, že Behemot predstavuje hrocha. Avšak Leviatan nezodpovedá úplne ani veľrybe, ani krokodílovi, hoci v Jób 40,25–41,26 korešponduje najviac s vtedajšou predstavou veľryby.

(č. 3) 321-339: **B. C. Gregory**, «*Slips of the Tongue in the Speech Ethics of Ben Sira*». V múdroslovnej literatúre je bežným motívom rada kontrolovať svoj „jazyk“, resp. „ústa“. Grécka verzia Sir 14,1a používa namiesto spojenia: לא עצברו פיהו

(„nezarmucujú ho jeho ústa“) pre biblický jazyk netypické: οὐκ ὠλίσθησεν ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ („nepo-šmykne sa svojimi ústami“), čo je výraz známy z gréckej klasickej literatúry a nachádza sa aj v staroegyptskom *Poučení Anchšesónka*. Gregory analyzuje viaceré použitia tohto výrazu v Sir a na pozadí Prís objavuje v ňom význam: „nedostatok disciplíny“, čo nie vždy korešponduje s hriechom klamstva alebo ohovárania.

340-356: **M. Pavan**, «*Alcune differenze nella divisione delle parole nei manoscritti del TM*». Masoretský text nemožno považovať za absolútnu normu pri analýze redakcií a pri porovnávaní variant starých prekladov. Pavan na štyroch príkladoch (Ž 9,1; 102,4; Jób 24,6; 2 Kr 6,25) poukazuje, ako sa MT odlišuje v *Leningradskom* a *Aleppskom kódexe*. Masoreti okrem rozlíšenia gramatických, fonetických a sémantických elementov vnášali do hebrejskej Biblie tiež midrášovskú interpretáciu – najmä tam, kde sa text vyznačoval nejednoznačnosťou.

357-376: **J.-N. Aletti**, «*Analyse narrative de Mc 7,24-30. Difficultés et propositions*». Ježišova odpoveď Sýrofeničanke vyvoláva u poslucháčov a komentátorov určité rozpaky. Aletti podáva naratívnu analýzu Mk 7,24-30 v kontexte predchádzajúcej state, kde Ježiš vyčíta farizejom úzkoprsosť tradície a náuky o poškvŕňujúcich jedlách, čo tvorí prípravu na Ježišovu „misionársku cestu“ do pohanského kraja. Ježiš tým, že prirovnáva pohanov k „šteňatám“, ich súčasne zaraďuje do „domáceho prostredia“ a do blízkosti „stola“ Izraela. Žena svojou odpoveďou viery umožňuje, aby sa Božia spasiteľná moc prejavila v Kristovi aj na pohanoch.

377-402: **J. C. Ossandón**, «*Bartimaeus' Faith: Plot and Point of View in Mark 10,46-52*». Slepec Bartimej je poslednou postavou v Mk, ktorá zakúša Ježišovu uzdravujúcu moc na jeho poslednej zastávke pred vstupom do Jeruzalema. Autor článku analyzuje hľadisko rozprávania (*narrative point of view*) Mk 10,46-52, podľa ktorého úryvok stanoví istý záver a vyvrcholenie manifestácie Ježišovej mesiášskej identity, ktorá začala Petrovým vyznaním v Mk 8,27n. Osoba Bartimeja predstavuje ideálny model Ježišovho učeníka, ktorý z počutia uverí, vyznáva otvorene svoju vieru, prosí Ježiša o dar „vidieť“ a hneď ho aj bezvýhradne nasleduje na ceste „križa“.

403-426: **J. C. Collins**, «*Noah, Deucalion, and the New Testament*». Už Filón Alexandrijský identifikoval biblického Noema s gréckym mýtickým Deukalionom, ktorý bol pre svoju zbožnosť zachránený pred potopou (*DeP.etP.*, 23). Collins si všíma, že miesta v NZ, ktoré spomínajú príbeh potopy (Mt 24,39; Lk 17,27; Hebr 11,7; 1 Pt 3,20n; 2 Pt 2,4n) nepoužívajú výrazy typické pre LXX. Dokonca 2 Pt 2,5 označuje Noema ako κῆρυξ (klenot) – rovnako ako *Sibyline orákula 1,129* – a v 1 Pt 3,20 pripomínajú viaceré výrazy Platónov opis potopy (*Timaios 22d*). Collins preto predpokladá, že podobne ako Filón a Jozef Flávius aj autori 1 Pt a 2 Pt dobre poznali grécke opisy dávnej potopy.

427-450: **T. Callan**, «*Reading the Earliest Copies of 2 Peter*». Najstaršími písomnými svedectvami 2 Pt sú *Papyrus 72*, *Sinajský* a *Vatikánsky kódex*. Autor tohto článku si všíma textové variácie týchto rukopisov a podrobne vypočítava chyby pri ich prepisovaní, ktoré sa väčšinou týkajú zjednodušeného hláskovania (tzv. itacizmy). Dôležitejšia je však kristologická interpretácia textov: kým *Vatikánsky kódex* vidí Ježišovo božstvo v aspekte odlišnosti od Boha Otca (1,2: του θεου και Ιησου του κυριου), v P⁷² sa

toto rozlíšenie stráca (του θυ Ιησ του κυριου). Callan pokladá *Vatikánsky kódex* za bližší originálnemu zneniu 2 Pt.

(č. 4) 481-499: **I. Kalimi, «King Solomon: His Birth and Names in the Second Temple Period Literature».** Opis narodenia Šalamúna v 1 Krn sa líši od 2 Sam. Podľa „kronikára“ bol Šalamún štvrtým synom Betsaby (1 Krn 3,5) a jeho teoforické meno Jedidjá nie je vôbec spomenuté. Kalimi vysvetľuje prvú nehodu pomocou literárno-numerickej formy 3-4 (resp. 3+1), podľa ktorej štvrtý (a najmladší) syn získava trón – sám Júda je Jakubovým štvrtým synom. Druhú odlišnosť autor objasňuje tendenciou 1 Krn ukázať kráľa Dávida len v dobrom svetle a meno Jedidjá by mohlo pripomenúť podrobnosti Šalamúnovho pôvodu (2 Sam 12,24n), ktoré 1 Krn zatajuje. Autor ilustruje tento vývoj vo vnímaní Šalamúna aj na Sir, Neh, Ž, Jozefovi Fláviovi a na *Talmude*, v ktorom je Šalamún stotožnený s Qoheletom.

500-519: **A. Pinker, «On the Meaning of Job 4,18».** Elifazova reč v Jób 4–5 predstavuje majstrovský kúsok biblickej poézie. Avšak presný význam 4,18 zostáva hádankou hlavne kvôli nejasnému výrazu תהלה. Pinker podrobne analyzuje celý verš a vidí v ňom uplatnenie rečnickej metódy *qal wahomer* (od jednotlivých premis k všeobecnejšiemu záveru). V termínoch עבריי מלאכיי rozpoznáva význam: „úklady a pohyby nebeských telies“ či iných meteorologických javov. *Hapax* תהלה chápe ako chybný prepis תלה od להה „slabnúť, chabieť“. Celý verš prekladá: „Keď on nemôže dôverovať svojim sluhom a báda slabosť na svojich posloch.“ Z verša vyplýva: o čo skôr nájde Boh nedokonalosti a chyby na človekovi, keď ich dokáže vidieť aj na svojich neživých a pritom stálych obežniciach!

520-542: **W. Schütte, «Die Amosschrift als juda-exilische israelitische Komposition».** Historické zadelenie účinkovania proroka Amosa spadá podľa Am 1,1 do obdobia pred r. 740 pred Kr. Schütte však vo svojom príspevku ukazuje, že kľúčom k porozumeniu vnútornej štruktúry Am je lektúra textu z hľadiska situácie Izraelčanov v judskom exile po r. 720 (*israelitische juda-exilische Lektüre*). Utečenci z Izraela si do Judského kráľovstva prinášajú Amosove orákula a podrobujú ich redakčnej úprave: Am 1–2 opisuje pocity imigrantov v Judei; Am 3–6 vyčíta izraelským elitám vinu za toto nešťastie; Am 7 menuje príčiny, prečo Izrael trpí; Am 8–9 nakoniec vidí jedinú nádej v Judei a nie v Asýrii.

543-556: **M. Thiessen, «Abolishers of the Law in Early Judaism and Matthew 5,17-20».** Zdôraznenie faktu, že Ježiš neprišiel „zrušiť Zákon, ale ho splniť“ v Mt 5,17, nepriamo naznačuje, že prvotnej Cirkvi židia vyčítali odklon od Tóry. Thiessen rozoberá používanie slovesa καταλύω v spisoch raného judaizmu. V 2 Mak a 4 Mak je zo „zrušenia Zákona“ obviňovaný Antiochus a v *Židovskej vojne* zasa Jozef Flávius odsudzuje počínanie zelótov, ktorí svojim „rušením“ Zákona a tradície prispeli k zničeniu Jeruzalemského chrámu.

557-579: **S. T. Ferda, ««Sealed» with the Holy Spirit (Eph 1,13-14) and Circumcision».** Výraz „pečať Ducha Svätého“ v Ef 1,13 môže pripomínať iniciačné kresťanské obrady krstu a pomazania. Článok Ferdu však poukazuje na kontext medzitesta-

mentálnej literatúry a Pavlových listov, na základe čoho prichádza k záveru, že pod „pečaťou“ sa v prvom rade myslí na obriezku. Spomínané slovné spojenie má napomôcť vyriešeniu napätia medzi židovskými kresťanmi a obrátenými pohanmi.

580-589: **B. J. Noonan**, «**Hide or Hue? Defining Hebrew שחח**». Pri opise zhotovenia svätostánku na púšti (Ex 35; Nm 4) sa viackrát ako potáhový materiál spomína „tachášova koža“ (שחח עור). Presnejším významom slova שחח sa zaoberá v svojom článku Noonan, ktorý polemizuje s názorom S. Dalleyovej, že tento výraz je odvodený od akkadského *duššu* a churitského *tuššuwe* vo význame „navlečené korále z jemnej fajanskej keramiky“. Pretože שחח je dávané vždy do súvisu s kožou, je pravdepodobnejšie, že označuje istý druh kože – podobne ako egyptské slovo *ššs*. Sporné naproti tomu zostávajú niektoré lexikálne vysvetlenia, že môže ísť o význam „tmavej farby“ (podľa akkadského *dušú* a prekladov LXX a Vulgáty), „kože z delfína“ (podľa arabského *tušas*, BDB) či „kože legendárneho jednorozca“ (Talmud).

590-600: **J. Kilgallen**, «**Was Jesus Right to Eat with Sinners and Tax Collectors?**». Lukášovo evanjelium sa zvlášť vyníma milosrdným prístupom ku kajúcim hriešnikom. Ježiš je v prvom rade ten, kto „zostáva“ či „trávi čas“ (μεῖναι) s hriešníkmi. Na výčitku farizejov, že „je s hriešníkmi a mýtnikmi“, ponúka Lk nielen pohotovú odpoveď v 5,31, ale tiež sériu podobenstiev (kap. 15) a gest voči kajúcnikom (kap. 5; 7), ktoré vrcholia v príbehu o mýtnikovi Zachejovi (kap. 19), ktorý ilustruje účinnosť Ježišovej metódy priateľenia sa s hriešníkmi. Kilgallen pozoruje túto jednotnú lukášovskú líniu, na pozadí ktorej objasňuje tiež Ježišov výrok: „Múdrost' (t. j. správnosť Ježišovho konania) ospravedľujú jej deti (t. j. kajúce a navrátené Božie deti)“ (Lk 7,35).

601-608: **J. Swetnam**, «**The Meaning of τοῖς ἀκούσασιν at Hebrews 4,2**». Vo verši: „Veď aj nám sa hlásalo evanjelium tak ako aj im. Ale im počuté slovo neosožilo, lebo sa nespojili vierou s tými, ktorí ho počuli (τοῖς ἀκούσασιν)“ (Hebr 4,2) zostáva otázkou, kto sú „tí, ktorí počuli“. Zvyčajne sa tu myslí na malú skupinku verných židov (Jozue, Káleb), čo však neodpovedá charakteru Hebr, ktorý kladie dôraz na citát: „Nevojdú do môjho pokoja!“ Swetnam pokladá za hermeneutický kľúč k tejto stati – ako aj k celému listu – eucharistiu prvých kresťanov. Vierou sa majú títo kresťania pripojiť k „predstaveným“ (13,7.17), ktorí predsedajú eucharistii, odovzdávajú Ježišovo evanjelium a umožňujú vstúpiť do „pokoja“.

Jaroslav Mudroň SJ

Liber Annuus LVIII (2008)²

Hlavná časť ročenky františkánskej Fakulty biblických vied a archeológie v Jeruzaleme obsahuje 18 vedeckých príspevkov (9-477) a ich stručné zhrnutia (503-511). Medzi príspevkami je zahrnutý i článok z pera Giovanni Claudia Bottiniho venovaný in memoriam životu a dielu jedného z jeho františkánskych spolubratov a odborníkovi na históriu a archeológiu (479-500). Nasleduje správa o historicko-archeologickom výskume v Jordánsku XXVIII – 2008 (513-548), recenzie odborných publikácií (549-624) a správa o činnosti Fakulty v akademickom roku 2007 – 2008 (625-636). Posledné stránky ročenky (637-644) prinášajú prehľad obsahu Liber Annuus 1981-2007. Publikácia je prístupná k nahliadnutiu v knižnici teologického seminára sv. Františka Xaverského v Badíne.

9-29: **Enzo Cortese: Come leggere il Deuterolisaia.** Autor vo svojom článku zdôrazňuje, že pravou charakteristikou Boha v monoteizme podľa Deuterolizaiša je jeho chápanie ako Boha všetkých ľudí a nielen výlučne ako Boha Izraela. Privilégiá dané Izraelu vrátane toho monarchicko-mesiášskeho musia byť prehodnotené z takého pohľadu, ktorý už viac nebude vylučovať nežidov zo spásy. Jedine z tohto univerzálneho pohľadu je možné pochopiť, ako mohol byť Kýros ako nežid vybraný za nástroj záchranu bez toho, aby bola Izraelu upretá jeho ústredná pozícia.

Štyri piesne o Pánovom Služobníkovi boli pôvodne nezávislé. Základom tohto tvrdenia sú nielen kriticko-literárne dôvody, ale aj obsah. Prvé dve piesne sú viditeľne v opozícii ku Kýrovi a boli včlenené práve pred pasáže, ktoré sa o ňom zmiňujú. Naznačujú, že pravým Prostredníkom záchranu nie je perzský imperátor, ale Mesiáš. Posledná pieseň opisuje prínos Mesiášovho utrpenia až po smrť a pohreb. Jej včlenenie na záver celej knihy je nádherným riešením problémov, úzkostí a nádejí z knihy, čo sa stáva kľúčom a záverom celého posolstva Deuterolizaiša.

31-72: **Alviero Niccacci: The Structure of the Book of Wisdom: Two Instructions (Chs. 1–5, 6–19) in Line with Old Testament Wisdom Tradition.** Slovná zásoba, gramatická a syntaktická štruktúra, literárny žáner a význam sú štyri kritériá, ktoré usmerňujú čítanie knihy Múdrosti (Múd) a sú to tiež tie samé kritériá, ktoré usmerňovali

² *Liber annuus LVIII 2008*, Editor Massimo Pazzini, Milano: Edizioni Terra Santa-Studium Biblicum Franciscanum, 2009. 644 s. ISBN 978-88-6240-074-9, ISSN 0081-8933. Elektronická verzia je prístupná na: <http://brepols.metapress.com/journals/>

Liber annuus je ročenka, ktorou začal publikovať svoju odbornú činnosť inštitút *Studium Biblicum Franciscanum* v roku 1951. Toto periodikum predkladá odbornej biblickej verejnosti výskumy v oblasti biblickej lingvistiky, biblickej exegézy a teológie a biblickej archeológie. Samotný františkánsky inštitút si drží svoje vysoké renomé práve pre svoje biblicko-lingvistické a archeologické zameranie. Najmä v posledných rokoch toto niekoľko sto stranové periodikum svojimi článkami to evidentne potvrdzuje. Jednotlivé ročníky je možné konzultovať v knižnici Katolíckeho biblického diela v Ružomberku a v knižnici Kňazského seminára sv. Františka Xaverského v Badíne.

autora príspevku pri jeho výskume starozákonnej múdroslovnej literatúry, korpusu na nešťastie takmer celkom ignorovaného prekladateľmi Múd, ktorí namiesto toho analyzovali celú knihu v podstate z helenistického pohľadu. Hlavný žáner Múd je poučenie, nasleduje úvod (priama výzva alebo exhortácia) a obsah poučenia. Podžánrom starozákonného múdroslovného poučenia je sebareprezentácia samotného autora poučenia a protiklad zlý človek – spravodlivý človek, alebo obdobne.

Na základe spomenutých kritérií má Múd dve hlavné sekcie, kap. 1–5 a 6–19, čo je návrh, ktorý sa líši od všetkých doterajších moderných návrhov. Na záver Múd ukazuje silnú kompozičnú koherenciu a komunikuje nádherné posolstvo o hodnote ľudského bytia – správu, ktorá hoci nie plne pochopená odborníkmi, dosahuje svoje naplnenie v Kristovi.

73-80: **Giorgio Giuriso: John 13:10: An Archeological Solution of a Textcritical Problem.** Text z Jn 13,10 v podstate navrhuje dve čítania: *brevior*, ktoré – preferované mnohými exegétmi – nespomína umývanie nôh a *longior*, ktoré spomínanú pasáž obsahuje. Posledne menované dlhšie čítanie dosvedčuje nielen väčšina rukopisov, ale aj archeologické objavy rituálnych kúpeľov (*miqwa'ot*), dokazujúce židovský zvyk dodržiavania rituálnej čistoty kúpeľom celého tela a navyše i umývaním nôh. Dlhšia verzia čítania je teda relevantným spôsobom v harmónii s Ježišovým aktom.

81-98: **Mariusz Rosik: Discovering the Secrets of God's Gardens. Resurrection as New Creation (Gen 2:4b-3; Jn 20:1-18).** Autor príspevku poukazuje, že rozprávanie Jahvistu o Záhrade v Edene a o páde človeka (Gn 2,4b–3,24) obsahuje motívy a témy, ktoré sa objavujú aj u Jána pri opise udalostí odohrávajúcich sa pri otvorení hrobe (Jn 20,1-18). Ide na príklad o nasledujúce motívy: záhrada, Boh v úlohe záhradníka, motív poznávania, tematika videnia, hľadania, oblečenia, mien, nebeských bytostí a meča. Funkcia uvedených motívov a tém v mentalite starovekého Blízkeho východu môže napovedať ich hlavný zmysel v oboch textoch a mať za následok, že v ich svetle môže byť interpretácia Zmŕtvychvstania nášho Pána obohatená symbolickými implikáciami.

99-141: **Alfio Marcello Buscemi: La struttura retorica della lettera ai Colossesi.** Za predpokladu, že je potrebné trvať „na gnozeologických dimenziách viery v Krista“, aby sa vytvorila rétorická štruktúra alebo *dispositio* Listu Kolosanom, snaží sa príspevok vyriešiť predovšetkým niektoré prvotné problémy: vymedziť rozsah *exordia*: Kol 1,1-2 + 1,3-8 a s istotou určiť *propositio*: Kol 1,9b a jeho *partitio*: Kol 1,10-11. Za pomoci literárnej štruktúry rozličných častí sa vymedzujú *probationes* (Kol 1,12-20; 1-21–2,5; 2,6-15; 2,16-23), ktorými je demonštrované *propositio*, tiež sa určuje – ak existuje – *subpropositio* v Kol 3,1-4 a jeho *probationes* (Kol 3,5-17; 3,18–4,1); zakončením je určenie a spracovanie časti *peroratio* (Kol 4,2-6 + 4,7-18).

143-184: **Rosario Pierrri: L'aspetto verbale dell'indicativo nel Nuovo Testamento.** Slovesný systém gréckeho jazyka (zvlášť starovekej gréčtiny) je centrom pozornosti odborníkov na gramatiku aj lingvistov. Dôkazom toho je i veľké množstvo vedeckých publikácií zaoberajúcich sa gréckym slovesným systémom. Za posledných desať rokov boli sformulované psychologické, časové, pragmatické i priestorové teórie ako alternatíva k tradičnej teórii slovesného vidu.

Daný článok zhrňuje a analyzuje základné tvrdenia o teórii vidu navrhnuté C. R. Campbellom v jeho monografii venovanej slovesnému vidu v oznamovacom spôsobe.

185-194: **David H. Wenkel: A Component Based Definition of the Inferential Construction** ἄρα οὖν **in the Greek of the NT**. Skúmanie konštrukcie ἄρα οὖν sa zameriava na hľadanie definície založenej na systematickej lingvistickej metodológii. Význam analýzy danej konštrukcie je možné vidieť z citácií súčasných Pavlovských a Novozákonných štúdií, ktoré sa o nej zmieňujú. Nesklonnosť častíc eliminuje možnosť ich výskumu bez zväzenia ich používania. Posúdenie musí byť teda založené na argumentácii, ktorá zvažuje oboje. Za účelom definície ἄρα οὖν bolo vzatých do úvahy niekoľko príspevkov.

195-276: **Anna Passoni Dell'Acqua: La tradizione della traduzione: riflessioni sul lessico del 'tradure' nella Bibbia greca e nel giudaismo-ellenistico**. Štúdia prešetruje, ako sa objavuje slovná zásoba v procesoch prekladu v gréckej Biblii a v židovsko-helenistickej literatúre. Hebrejská Biblia spomína písomný preklad len v Ezd 4,7 a naznačuje osobu „prekladateľa“ v Gn 42,23. Grécka Biblia je však sama o sebe svedectvom prekladateľskej aktivity a predstavuje niekoľko súvisiacich pasáží v častiach písaných po grécky (Dan LXX 5,1; Est Dodatok F,11; 2 Mak 1,36). Na vyjadrenie prekladateľskej techniky v helenistickej gréčtine existujú okrem sémantickej skupiny ἐρμηνεύω „vysvetliť/preložiť“ aj niektoré slová, ktorých pôvodný zmysel je viac všeobecný; tieto slová sa používajú prevažne v trpnom rode.

Článok po zbežnom prehľade najskoršej evidencie mnohých slovesných kmeňov v gréckej literatúre prechádza k hĺbkovej analýze textu gréckej Biblie. Nasleduje analýza *Aristeovho listu*, fragmentov *Aristobulus a Artapanus*, *starozákonných apokryfov*, *Fila z Alexandrie*, *Nového zákona a Jozefa Flávia*. Pasáže, ktoré obsahujú relevantné výrazy vo vzťahu k slovesu „prekladať“, boli z daných diel vyčlenené, aby sa mohli zachytiť jemné sémantické rozdiely medzi rozličnými lexémami. Analýza takéhoto druhu slovnej zásoby tiež odzrkadľuje rozdielne prístupy k textu Septuaginty a jej vzťahy s hebrejštinou. Tradícia prekladov pramenila z reality plurilingvistického judaizmu napojeného na kultúrne prostredie Egypta ptolemaiovskej dynastie.

277-295: **Frédéric Manns: Jewish interpretations of the song of Songs**. Cieľom článku o židovskej interpretácii Piesne piesní je štúdium aspektu Teológie zmluvy známej tiež ako motív svadby. Chápanie Piesne piesní v ranom židovstve bolo literárne a alegorické, tak ako je to v prípade tanaickej literatúry a targúmu. Motív svadby, prítomný i v Novom zákone a v dokumentoch cirkevných otcov, sa má vysvetľovať vo svetle skorého židovského chápania manželstva medzi Bohom a Izraelom, ako ho zobrazuje Biblia a židovská literatúra. S týmto predmetom sa spája mnoho tém ako napr. záhrada Eden, hora Sinaj a chrám vybudovaný na hore Moria.

297-311: **Christopher T. Begg: Abraham and the Philistines According to Josephus**. Gn 20,1-18 a 21,22-34 navzájom súvisia sériou interakcií medzi Abrahámom a filištínskym kráľom Abimelechom. Daný príspevok ponúka detailnú diskusiu o Jozefovom prerozprávaní biblickej pasáže v jeho *Ant.* 1.207-212, ktorá berie do úvahy aj iné skoré židovské vnímania daného textu. Z porovnania je možné vidieť odlišné črty verzie podľa Jozefa Flávia. Ten drasticky skrátil a znovu usporiadal obsah jeho zdroja. Jeho prepis poukazuje na paralely medzi Abrahámovou filištínskou manželskou epizódou a jeho skoršou skúsenosťou z Egypta (porov. Gn 12,10-20), práve keď zdôrazňuje erotické dimenzie

udalosti. Úloha Sára v nasledujúcom príbehu je akosi zredukovaná, zatiaľ čo Abrahámov konfliktný charakter a Abimelechovo zaobchádzanie s každým z nich je zľahčené. Nakoniec sa Abimelech ukáže zbožnejší než sám Abrahám, pretože len on sám vzýva božstvo. Jozef Flávius takto upiera Abrahámovi titul „prorok“, ktorý mu udelil Gn 20,7.

313-326: **Esther Eshel, Hanan Eshel, Gregor Geiger: Mur 174: A Hebrew I.O.U. Document from Wadi Murabba'at.** Mur174 je židovský I.O.U. dokument, t. j. uznanie dlhu. Tento fragmentárny dokument bol údajne nájdený v jaskyniach údolia Wadi Murabba'at. Nachádza sa v múzeu SBF od roku 1962, ale nikdy nebol podrobený systematickému štúdiu. I keď je dokument zachovaný vo veľmi zlom stave, väčšinu textu sa podarilo zrekonštruovať na základe podobných dokumentov. Samotný dokument je datovaný do druhého dňa mesiaca tevet. Časť, ktorá by zaznamenávala rok, sa nezachovala; môže byť zrekonštruovaná ako druhý rok Vykúpenia Izreala, t. j. 133 po Kr. Meno veriteľa sa dá rozlúštiť ako Shim'on, syn Yehudu. Meno dlžníka sa stratilo, ale vie sa, že pochádza z mesta Tekoa'. Dlžná suma bola 25 zuzinov/dinárov alebo 6 sela'in/tetradrachiem a 1 zuz. Dokument je písaný v tom istom hebrejskom dialekte obsahujúcom aramaizmy, aký bol zaznamenaný v iných oficiálnych dokumentoch z rovnakého obdobia a z tej istej územnej oblasti.

327-337: **Salah H. A. Al-Houdalieh: The Byzantine Church of Khirbet el-Lauz.** Podobne ako vykopávky niekoľko tisíc iných historických a archeologických objavov na okupovaných palestínskych územiach, tak aj vykopávky kostola v Khirbet el-Lauz boli počas posledných desaťročí uskutočnené ilegálne. Drancovanie budovy kostola mali na svedomí viaceré lúpežné gangy, ktoré v snahe objaviť drahocennosti, použili tradičné náradie určené pre vykopávky, kovové detektory a ťažkú strojovú techniku. Lúpežné aktivity mali za následok vydolovanie nedotknutých archeologických predmetov, poškodenie dobre stratifikovaných úrovní a na niektorých miestach aj demoláciu starovekých stavieb. Časť kostola odkrytá počas legálnych vykopávok pozostáva približne z jednej tretiny z masívnej budovy s plochou celkom 600 m². Viditeľným výsledkom archeologických vykopávok sú mozaikou rôznych farieb a motívov vydláždené podlahy celej budovy.

339-360: **Chang-Ho Ji, Moath al-Fuqaha, Ahmad Kulief: The Hoebah Dolmen Field in the Region of Sayl Haydan, Jordan: Findings and Implication for Jordanian Dolmens.** V regióne Hoebah v jordánskom Sayl Haydan bola počas nedávneho prieskumu územia 'Ataruz-Sayl Haydan objavená nová oblasť stavieb dolmenov. Následne boli uskutočnené ďalšie zisťovania a prieskumy, ktoré ukázali, že oblasť dolmenov Hoebah spadá pravdepodobne do obdobia ranej doby bronzovej I a väčšina dolmenov je orientovaná smerom na sever, severovýchod, východ a juhovýchod. Toto územie možno tvorilo jedno z najjužnejšie položených zoskupení dolmenov v Jordánsku. Objavy objasnili geografické rozloženie raného výskytu dolmenov v Jordánsku a potenciál pre orientáciu dolmenov pomohol výskumníkom porozumieť náboženské a kultúrne prejavy skrývajúce sa za jordánskymi konštrukciami dolmenov aj mimo oblasti Hoebah.

361-401: **Shua Amorai-Stark: Roman Miniature Sculptural Bezel Rings from a Caesarea Maritima Workshop.** Prstene s miniatúrnymi skulpturálnymi fazetami znázorňujúcimi egyptské božstvá boli identifikované ako produkt pochádzajúci z rímskeho Egypta vedcami Karo (1901), Marshall (1907, reprint 1969) a inými. Záverečné tvrdenie, že tieto

prstene boli spočiatku vyrobené v rímskom Egypte, je akceptovaný niektorými neskoršími vedcami (Segal 1938; Leclant 1971). Iní odborníci, ako Hornbustel, identifikovali väčšinu exemplárov ako provinčné rímske kúsky s datovaním predovšetkým zo severovského obdobia (neskoré 1. – 2. stor. po Kr.). Hornbustel navrhoval, že za vlády severovskej dynastie boli tieto prstene dosť bežné v západnej Európe a identifikoval ich majiteľov ako súkromné osoby alebo ako vojakov zo strednej alebo nižšej triedy (Hornbustel 1973). Pôvod väčšiny zverejnených prsteňov je ťažko zistiteľný – niektoré pochádzajú zo známych oblastí, dokonca zo špecifických miest; ale miesto pôvodu veľkého množstva z nich stále zostáva neurčený.

403-414: **Giovanni Loche: Breve storia del convento latino presso la basilica della Natività a Betlemme.** Do dnešného dňa sa zachovalo len málo písomných svedkov o existencii mužského a ženského kláštora objavených v Betleheme blízko miesta Narodenia Pána už z čias Hieronyma a Pauly. Avšak rozličné tézy navrhnuté odborníkmi sa nezhodujú čo do miesta, kde mali byť kláštory umiestnené. Je možné tvrdiť, že dejiny latinského konventu pri mieste Narodenia boli spojené pôvodne s prítomnosťou Rádu rehoľníkov kanonikov Sv. Augustína a následne s Rehoľou Menších bratov františkánov, a spravidla s udalosťami križiackych výprav. Konštrukcia a progresívne rozšírenie hlavných častí budov bolo úzko spojené s dvomi náboženskými rádmi, poverenými tak vykonávaním obradov latinského rítu v Bazilike (Rehoľa menších bratov v tom pokračuje do dnešného dňa) ako aj starostlivosťou o samotnú budovu (z najväčšej časti vybudovaná križiakmi, no tiež značne rekonštruovaná františkánmi). Autor článku je presvedčený, že dejiny kláštora je možné nanovo vybudovať vďaka údajom z prestavby kláštora (spoločne s literárnymi zdrojmi) a skúmaním jeho rozličných častí.

415-441: **Pietro Kaswalder: Il torrente d'Egitto: nuove proposte per un vecchio problema di geografia biblica.** Článok skúma úlohu Egyptského potoka ako výrazu pre identifikáciu južnej hranice Kanaánu. Podľa gréckeho prekladu Starého zákona (LXX) a byzantskej tradície (Euzébiovi Onomasticon a mozaiková mapa z Madaby) je hranica určená údolím wadi el-Arish.

Avšak nové svetlo na túto problematiku vrhli nedávne výskumy vedené N. Na'amanom, P. K. Hookerom, Y. Levinom, K. D. Hutchensom, J. C. de Vosom. Biblické texty (Egyptský potok) a neosýrske pramene (nahal mat Musur) navrhujú identifikáciu dvoch rozdielnych vodných tokov v južnej časti Gazy: Wadi Azzeh (Nahal Besor) a Wadi el-Arish. Je prípustné sa domnievať, že v prvej fáze dejín tejto hranice bolo Wadi Azzeh považované za fyzickú hranicu pre teritórium Judska (Joz 15,1-4) a Kanaánu. No po vojenských výpravách vedených Asharradonom (7. stor. pr. Kr.) bol vodný tok presunutý do Wadi el-Arish približne 75 km smerom na juh. Navyše redakčná história Joz 15,1-4 a Num 34,1-6 poukazuje na literárnu závislosť tej neskoršej na skoršiu. Iné biblické formulácie týkajúce sa južnej hranice krajiny Izrael sa pokúšajú adaptovať koncept Zasl'ubenej zeme na novú politickú realitu ako bola sformulovaná Asýrčanmi a Perzskou ríšou.

443-454: **Juan Pedro Monferrer-Sala: Anecdote preislamicæ. On deities Χαρι and Ναζαία in a Greek inscription and some remarks on the toponym Ἰουμυμᾶν.** Článok je rozdelený na dve hlavné časti. Cieľom prvej je identifikácia mien božstiev Χαρι and Ναζαία ako možných prepisov preislamských mien *Yarīs* and *Nasr*. Druhá časť článku

obsahuje poznámku o toponyme ʿUmaymah, ktorý bol nenáležite – podľa našich vedomostí – dávaný do súvisu s geografickým názvom ʿawwārah.

455-477: **Salah H. A. Al-Houdalich: Ottoman Clay Tobacco Pipes.** Hlinené fajky predstavujú atraktívny artefakt, ktorý získal svoje popredné miesto len v relatívne nedávnom archeologickom výskume vďaka dekoratívnej bohatosti, využitiu pri datovaní, svedectvu o tabakovej produkcii a type spotreby, a tiež vďaka spôsobu, akým hovorí o socioekonomickom statuse ich majiteľov. Až do súčasnosti však v publikáciách väčšiny archeológov, ktorí uskutočňovali vykopávky na historických miestach z čias starej islamskej periódy, bola významnosť fajok z otomanskej éry buď čiastočne alebo úplne opomínaná. Preto nie je vôbec prekvapivé, že detailnejšie štúdie venované otomanským hlineným fajkám sú tak zriedkavé. Výskumy hlinených fajok spadajú vo všeobecnosti do obdobia neskorého 19. a skorého 20. storočia. Otomanské hlinené fajky, ktoré sú analyzované v tomto článku, boli zozbierané počas obdobia šiestich rokov v Saffa, dedinke nachádzajúcej sa na okupovaných palestínskych územiach, 16 km západne od mesta Ramallah a skoro 22 km severozápadne od Jeruzalema. Saffa bola obývaná počas rímskej, byzantskej, skoršej i neskoršej islamskej éry. Pestovanie tabakových rastlín v dedine tak pre účely miestnej spotreby ako aj pre obchodovanie pretrvávalo prinajmenšom od neskoršej otomanskej éry až do 70. rokov 20. storočia.

Martina Korytiaková

RECENZIE

***Sväté písmo s komentármi a margináliami Jeruzalemskej Biblie.* Texty Svätého písma z originálnych jazykov s prihliadnutím na Jeruzalemskú Bibliu a iné verzie preložil Anton Botek. Preklad úvodov a poznámok Nového zákona z francúzštiny Anton Botek, Jozefína Košecká, Emil Krapka SJ, Michal Kumurovitz SJ, Adriana Alexyová. Editor Ján Ďurica. Trnava: Dobrá kniha, 2012. 2640 s. ISBN 978-80-7141-739-2.**

Na sklonku roka 2012 sa do rúk slovenských čitateľov dostala z vydavateľstva Dobrá kniha publikácia pod názvom *Sväté písmo s komentármi a margináliami Jeruzalemskej Biblie*. Ide o jednozväzkové vydanie celého Písma vo vreckovom formáte (14 x 10 x 5 cm). Na rozdiel od jeho predchodcu vo formáte A5 v piatich zväzkoch (štyroch Starého zákona a jedného Nového zákona vydaných v rokoch 2004 – 2008, čo mimochodom spolu vážilo 3 kg), majú teraz čitatelia možnosť nosiť kompletne Písmo vážiace iba 500 g (tvrdý obal), resp. 560 g (mäkký plastový obal so sponou) kamkoľvek na cestu. Aj keď veľkosť písma v poznámkach vyžaduje ostrejší zrak a sústredenosť, možnosť pohybu s celým Písmom v kompaktnom formáte je rozhodujúca a z pohľadu pozornosti medzi mladými čitateľmi zrozumiteľná. Aj keď Spolok sv. Vojtecha tiež vydal približne rovnako vyzerajúcu vreckovú Bibliu (15 x 11 x 3 cm; 500 g), práve kvôli získaniu priestoru sa rozhodol k výraznému zoštíhľeniu úvodov k jednotlivým knihám aj poznámkového aparátu, ktorý bol navyše presunutý ako osobitná časť na koniec diela.

Vo Svätom písme s komentármi a margináliami Jeruzalemskej Biblie napriek výraznému zníženiu rozmerov a váhy sa z obsahu predlohy tohto vydania Písma nič nestratilo. Naopak, pribudli dodatky na konci knihy (s. 2517-2640), v ktorých sa čitateľ z pera editora P. Jána Ďuricu SJ okrem iného dozvedá o postupnom vydávaní celého Svätého písma v slovenčine (s. 2540-2554). Vzácnosťou je jeho osobné svedectvo o vzniku tohto vydania, do ktorého sa zapojili aj renomo-

vani slovenskí bibliisti a mnohí priaznivci Svätého písma (s. 2583-2585). J. Ďurica tiež ponúka životopisný profil prekladateľa Jeruzalemskej Biblie z francúzštiny Mons. Antona Boteka (s. 2576-2583), ale venuje dostatočný priestor aj pre čitateľa najzávažnejšej otázke pôvodu a významu tohto diela (s. 2554-2559).

Všetky tieto fakty sú poučné pre každého, kto sa chce rýchlo zorientovať v oblasti tvorby prekladov do slovenčiny. Zároveň však podávajú aj užitočný kľúč pre používanie predkladaného Svätého písma. Ten by možno vynikol ešte viac, keby sa nachádzal na úvodných stranách tohto diela. Oproti francúzskemu originálu je totiž upozornenie na preklad, poznámky a marginálne odkazy oveľa stručnejšie.

To, čo robí práve Jeruzalemskú Bibliu odlišnou od ostatných prekladov, tak v slovenčine ako aj v iných jazykoch, je zachovanie prepisu Božieho mena Jahve, ktoré sa v ostatných prekladoch z úcty k Božiemu menu samotnému ako aj k židovskej tradícii nahrádza slovom Pán. Rovnako unikátne a nezameniteľné sú aj úvody do jednotlivých kníh alebo častí Písma, preložené priamo z francúzskej predlohy. Slovenské vydanie z nej kompletne preberá systém odkazov vo forme súradníc, ktorý pomáha čitateľovi odкрыť paralelné miesta v Písme. Vďaka „krížovým odkazom“ (angl. cross-references) si toto vydanie udržiava charakter študijnej Biblie, a smelo možno povedať, že prvej v slovenčine. Tento charakter podporujú bohaté chronologické tabuľky prevzaté z francúzskeho originálu a desať čiernobielych máp na konci diela s poslovenčeným názvoslovím (s. 2626-2635). Na rozdiel od vyššie spomenutého päťväzkového vydania tu však už čitateľ nenájde abecedný index kľúčových poznámok a pojmov, čo je asi jedinou výraznejšou odchýlkou od francúzskej predlohy. Ďalej, v origináli je obsah uvedený na samom začiatku diela, kým v preklade do slovenčiny ho nájdeme až na konci (s. 2636-2639).

Originálnym sa javí zaradenie dvoch odborných článkov medzi dodatky na konci knihy. Prvým je článok P. Cyrila Vasiľa SJ, ktorý detailne rozoberá poslanie sv. Cyrila a Metoda vzhľadom na ich preklad Písma do staroslovienciny. Tento článok vyzdvihuje prínos práce solúnskych bratov na diele evanjelizácie. Druhým je článok P. Jána Kyselicu SJ, ktorý sa zamýšľa nad praktizovaním čítania Biblie a počúvania Božieho slova. Tieto štúdie sú monografiou k celému Písmu a vhodne načasované k príležitosti 1150. výročia príchodu sv. Cyrila a Metoda, ako aj k Roku viery. V podobnom duchu sa čitateľovi prihovára už v úvodnom slove kardinál Mons. Ján Chryzostom Korec SJ (s. 5-8).

Je potrebné tiež upozorniť na miesto Svätého písma podľa Jeruzalemskej Biblie medzi ostatnými Písmami v slovenčine. Keďže ide o katolícke dielo, usporiadaním kníh sa toto vydanie takmer zhoduje s poradím v spolkovom vydaní. Jedinou zmenou je logickejšie umiestnenie kníh Makabejcov na konci historických

kníh. Aj z jazykového hľadiska znie text najmä Starého zákona modernejšie oproti starnúcemu spolkovému prekladu Svätého písma z päťdesiatych rokov minulého storočia (okrem neskoršie upraveného textu Žalmov), ale voči prekladu ekumenickej Biblie (2008) sa javí o niečo voľnejší. Na porovnanie stačí uviesť známy text zo Ž 23,1-3:

Pán je môj pastier, nič mi nechýba: pasie ma na zelených pasienkoch. Vodí ma k tichým vodám, dušu mi osviežuje. Vodí ma po správnych chodníkoch, verný svojmu menu. (SSV)

Hospodin je môj pastier, nič mi nechýba. Vodí ma na zelené pastviny, privádza ma k tichým vodám. Obnovuje mi život, vodí ma správnymi cestami pre česť svojho mena. (SEB)

Jahve je môj pastier, nič mi nechýba. Vodí ma pokojne sa pásť na zelených pasienkoch, vedie ma na tiché miesta s čerstvou vodou, dodáva mi novej sily. Vodí ma správnou cestou, *ako mi prisľúbil*. (JER)

V tomto príklade sú kurzívou označené slová, ktoré sa nenachádzajú ani v origináli francúzskej Jeruzalemskej Biblie ani v masoretskom texte Biblie. Výraz „ako mi prisľúbil“ je teda vlastnou interpretáciou prekladateľa do slovenčiny, ktorú zdôvodňuje v poznámke, pričom ponúka aj pôvodný preklad „kvôli svojmu menu“ z francúzštiny, resp. hebrejčiny. Ďalšie príklady porovnania originálu s prekladom do slovenčiny uvádza biblista Jozef Jančovič v článku „Profil prekladu Jeruzalemskej Biblie na pozadí niektorých *crux interpretum*“ In: Ján Ďurica (ed.): *Nový preklad Svätého písma s komentármi Jeruzalemskej Biblie Mons. ThDr. Antona Boteka, pápežského preláta, člena Slovenského ústavu sv. Cyrila a Metoda v Ríme. Zborník z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou Bratislava 13. novembra 2009*, Trnava: Dobrá kniha, 2009, s. 173-181.

Práca so Svätým písmom je celoživotnou úlohou a inšpiruje k stále novým objavom. Nepochybne tak aj dielo prekladu Jeruzalemskej Biblie je pre našu krajinu vítaným osviežením z „prameňov spásy“ po dlhom období neúrody v oblasti štúdia teológie a obmedzeného prístupu k tomuto základu našej viery. Preto sa chce recenzent poďakovať všetkým jeho tvorcom a vyjadriť obdiv nad každým úsilím jednotlivcov a skupín, ktoré si dali za cieľ v sťažených podmienkach preraziť cestu Božiemu slovu. Cesta za svetlom však pokračuje a každá generácia stojí pred výzvou, ako čo najlepšie podať nielen samotné Božie slovo, ale aj jeho zmysel svojim súčasníkom. Sväté písmo s komentármi a margináliami Jeruzalemskej Biblie sa zhostilo obidvoch úloh a treba si želať, aby sa doň vkladaná nádej zúročila.

Pavel Vilhan

OZNAMY

Biblista prof. Massimo Pazzini na Slovensku

V dňoch 10. až 17. apríla 2013 navštívil Slovensko Massimo Pazzini, ktorý je profesorom biblických jazykov a v súčasnosti aj dekanom Fakulty biblických vied a archeológie v Jeruzaleme. Jeho návšteva nadviazala na už niekoľkoročnú tvorivú spoluprácu medzi touto fakultou a slovenskými akademickými inštitúciami. Podnetom k hosťovským prednáškam bola skutočnosť, že niektorí slovenskí biblisti, ktorí sami sú už vyučujúci na teologických fakultách, boli študentmi tejto inštitúcie a s mnohými vyučujúcimi ich viaže osobné priateľstvo a odborné kontakty. V minulosti navštívili Slovensko prof. Frédéric Manns, Eugenio Alliata, Pietro Kaswalder a Claudio Bottini. Ich prednášky obohatili odbornú i laickú verejnosť v poznaní Svätého písma, biblickej archeológie ako aj histórie a súčasnosti reálií Svätej zeme.

Massimo Pazzini sa narodil 29. 10. 1955 vo Villa Verucchio (Taliansko). V roku 1971 vstúpil do rehole františkánov (OFM) a v roku 1983 bol vysvätený za kňaza. Licenciát z biblickej teológie získal na Studium Biblicum Franciscanum v Jeruzaleme (1985). Ďalej študoval hebrejský jazyk a semitské jazyky na Hebrejskej univerzite v Jeruzaleme (M.A., 1993). Doktorát z orientálnych jazykov a kultúry obhájil na Orientálnom inštitúte v Neapole (1998). Od roku 1991 prednáša hebrejský, aramejský a sýrsky jazyk na Studium Biblicum Franciscanum v Jeruzaleme. V roku 2011 bol zvolený za dekana tejto inštitúcie.

Prof. Pazzini vystúpil s dvoma prednáškami na tému „Jazyky, ktorými rozprával Ježiš“ a „Kumrán a Nový zákon“ na pôde troch vysokoškolských inštitúcií: RKCMBF UK v Bratislave, TI TF v Spišskej Kapitule – Spišskom Podhradí a TI RKCMBF UK v Badíne.

V prednáške venovanej biblickým jazykom sa zamerlal na vybrané novo-zákonné texty, v ktorých sa zachovali Ježišove semitské vyjadrenia napr. „*Éffeta*“,

„*Talità Qum*“, „*Eloì Eloì lemà sabactàni*“ a v krátkosti sa dotkol aj niektorých lingvistických tém filmu Mela Gibsona Utrpenie Krista.

V prednáške zameranej na vzťah Kumránu a Nového zákona sa prof. Pazzini snažil odpovedať na otázku, či je možné potvrdiť, že v Kumráne jestvujú náznaky kresťanskej prítomnosti a najmä, že sa našli texty, ktoré patria do Nového zákona.

Prof. Pazzini mal na Slovensku pripravený ďalší bohatý program. Vystúpil na stretnutí biblistov na Katolíckom biblickom diele v Ružomberku; vo farnosti Tvrdošín celebrol sv. omšu a mal prednášku na tému súčasnej situácie vo Svätej zemi; navštívil „Školu Biblie“ v Ústí nad Priehradou, kde sa jej účastníci formujú v odbornom a duchovnom spoznávaní Svätého písma a bol hosťom biblickej relácie v rádiu Lumen.

Zorganizovanie návštevy umožnili: Katolícke biblické diele, TI TF KU v Spišskej Kapitule – Spišskom Podhradí, RKCMBF UK v Bratislave, TI RKCMBF UK v Badíne, Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka v Spišskej Kapitule – Spišskom Podhradí, Kňazský seminár sv. Františka Xaverského v Badíne, Rehoľa menších bratov Františkánov, Rímskokatolícky farský úrad v Tvrdošíne.

František TRSTENSKÝ

Mezinárodní konference 2013 Společnosti pro biblickou literaturu (SBL)

Ve dnech 7. – 11. 7. 2013 hostila jubilující starobylá universita ve skotském St. Andrews účastníky mezinárodní konference Společnosti pro biblickou literaturu (Society of Biblical Literature). Už samotný vzhled historického města při malebných mořských útesech svědčí o 600leté péči o vysoké vzdělání na třetí nejstarší univerzitě v anglojazyčných zemích a první ve Skotsku.

Na úvodním shromáždění, vedeném předsedou Společnosti Johnem F. Kutsko, dostaly slovo krátké odborné sumáře o tom, *Co biblisté potřebují vědět o ... Kumránu* (C. Newsom), *... Samaritánském Pentateuchu* (S. Schorch), *... Septuagintě* (K. De Troyer), *... raném rabínském judaismu* (Ch. Milikowsky) a *... o novozákonní textové kritice* (H. Strutwolf).

Mezi přední body programu patřila bezesporu sekce o díle místního novozákonníka Richarda J. Bauckhama *Christologie, Stvoření a Eschatologie* za jeho

osobní přítomnosti. Druhým oceněním vysoké úrovně biblické teologie v St. Andrews byla panelová sekce o právě vycházejícím čtvrtém dílu knihy N. T. Wrighta *Paul and the Faithfulness of God* (London/Minneapolis). Velké pozornosti se také těšila panelová diskuse o knize Hermanna Spieckermanna a Reinharda Feldmeiera, *The God of the Living/Der Gott der Lebendigen*, Baylor/Tübingen, 2011, která po německé edici vchází anglickým překladem do širšího biblistického světa. Kruh znalců Septuaginty hodnotil s odstupem padesáti let Barthélemyho *Les Devanciers d'Aquila*. Stále jsou předmětem odborného zájmu kumránské svitky. Na konferenci jim byly věnovány excelentní sekce *Písařské tradice ve svitcích od Mrtvého moře a Třicet let po anglické edici Chrámového svitku*. Znalce biblické teologie a liturgie zase přitahovaly prezentace tématu *Rituální inovace*, sledující vztahy mezi obměnami bohoslužby a posvátných textů v Hebrejské bibli a Kumránu, ale také v širším kontextu středomořské oblasti Blízkého Východu, včetně legitimacy obměny kultu nebo jejího odmítání (např. 1 Král 12–13). Tomuto tématu byla blízká sekce *Boží jméno a obraz Boha*. Ke slovu přišla také biblická translatoologie. Nida Institut for Biblical Scholarship at the American Bible Society sponzoroval sekci *Jak mohou translatoologické studie přispívat k jasnosti biblické textové kritiky*.

Autor této zprávy se účastnil konference v rámci plnění projektu „Historie Bible a její interpretace“ (GAČR) a pracoval především v sekci *Listu Židům*, kterou koordinuje Eric F. Mason. Ta byla letos zaměřena na 8. a 9. kapitulu tohoto novozákonního spisu, a tak většina prezentací pojednávala o charakteru Kristova kněžství ve srovnání se starozákonním kultickým systémem. Výrazný příspěvek přednesl G. Gabel (Münster) na téma *Co je tak zajímavého na starém vybavení? Israelský pouštní stan podle Žid 9,1-5 neboli Jak (ne)přístupovat k Boží Přítomnosti*. Mimo toto hlavní téma prezentoval J. Brož *Témata a motivy kněžské christologie v Žid 11*.

Uprostřed hlavního náročného programu se nabízely četné příležitosti k formálním i neformálním setkáním. Díky organizačně dobře zvládnutým večerním „fireside“ v útulných prostorách univerzitních budov rozestých po městě bylo možno poznat lidskou tvář těch, které většina vědeckého světa zná jen z bibliografických titulů. Takové milé rozprávění Emanuela Tova nebo Athalye Brennerové o tom, jak jde život, dokáže být dobrou motivací zvláště mladým badatelům.

Mezi výjimečné zážitky patřilo ostatně také shlédnutí filmové dokumentace projektu *Sephardi Voices* o sefardských Židech, kteří po 2. světové válce dobrovolně nebo nuceně emigrovali ze Severní Afriky nebo ze Středního Východu. Naopak zase s historií místní teologické vědy se mohli zájemci seznámit v před-

nášce N. T. Wrighta o *600 letech biblické exegeze na Univerzitě v St. Andrews*, přednesené v působivém sněmovním sále.

Závěrem nelze přehlédnout na konferenci představenou kvalitní knižní nabídku prestižních odborných vydavatelství, která navíc sponzorovala kávová občerstvení. Pořadatelé vyzdvihli též společenský rozměr vědecké konference velkorysým pozváním ke stolu se zvukem skotské dudácké kapely. To vše uprostřed pěstěných trávníků poklidného starobylého města, světové kolébky golfu.

Jaroslav BROŽ

XXI. Kongres IOSOT 2013 v Mníchove

Metropola nemeckej spolkové republiky Bavorsko – Mníchov sa v dňoch 4. – 9. augusta 2013 premenila na mesto s najväčšou koncentráciou odborníkov na Starý zákon minimálne v Európe. V ňom konajúci sa 21. kongres Medzinárodnej organizácie pre štúdium Starého zákona (ďalej IOSOT) s viac ako 600 účastníkmi sa zapísal do histórie jej organizovania ako doposiaľ najväčší.

Nemecký zmysel pre presnosť, precíznosť a systémovosť bol vnímateľný hneď od začiatkových minút kongresu. Ani tak početná personálna účasť na kongrese nedokázala naštrbiť dopodrobna organizátormi naplánovaný program na čele s prezidentom Prof. Dr. Christophom Levinom.

Súbežne s kongresom IOSOT 2013 prebiehalo i päť ďalších kongresov špecializovaných na štúdium Septuaginty (IOSCS), kumránskych zvitkov (IOQS), masorétskeho textu (IOMS), targúmov (IOTS) a sýrštiny (ISLP). Všetky sa konali na rovnakom mieste ako hlavný kongres – v priestoroch starobylej Ludwig-Maximilians-Universität v Mníchove.

Program IOSOT 2013 tvorili každodenne dopoludnia tri hlavné hodinové prednášky s jednou výnimkou poobedňajšieho vstupu známeho izraelského archeológa Amihai Mazara z Hebrejskej univerzity v Jeruzaleme. Popoludní sa konali workshopy a tiež kratšie polhodinové vstupy tematicky zoskupené do sekcií. Práve v dvoch z nich odprezentovali svoje príspevky dvaja zo šiestich prítomných slovenských biblistov¹. Peter Dubovský SJ vystúpil s príspevkom na tému: „1 Kings 6–7: How many temples?“ a „One prophet like Moses within the Hexateuch“ znel titul prednášky Blažej Štrbu.

¹ Na kongrese IOSOT 2013 boli prítomní Peter Dubovský SJ, Jozef Jančovič, Peter Peter Juhás, Iveta Strenková CJ a Blažej Štrba a na IOQS bol zaregistrovaný biblista Milan Sova.

Príspevky týkajúce sa exegézy textu konkrétnych biblických spisov hebrejského kánonu odzneli v 24 sekciách. Prevalu mali prednášky s témami z Knihy proroka Izaiáša, Jeremiáša a korpusu Malých prorokov. Príspevky venované teologickým otázkam, archeológii, metodológii, lingvistike, dejinám textu a pod. boli zoskupené vo zvyšných 15 sekciách. Zaujímavou bola určite samostatná sekcia venovaná postkoloniálnej interpretácii. Či už v prípade hodinových alebo polhodinových príspevkov mali po ich odznení prítomní poslucháči možnosť diskusie, čo niektorí z nich aj efektívne využili a nezriedka tak i otvorili zaujímavý dialóg s prednášajúcimi.

To, že portfólio tém prednášok na IOSOT 2013 bolo skutočne bohaté, dosvedčuje i štatistika: celkom odznelo 219 prednášok, z toho 16 hodinových a 203 polhodinových. Zhodnotenie by bolo ešte zaujímavejšie, ak by sme do štatistiky zahrnuli i prednášky pridružených piatich kongresov.

Množstvu pozitív takého veľkého podujatia, akým IOSOT 2013 bezpochyby bol, nemohlo „ublížiť“ ani pár tienistých stránok. Takou boli napr. zmeny v harmonograme prednášok pre absenciu niektorých prednášajúcich. Ich príspevky boli buď prednesené inými prednášajúcimi (napr. príspevok Izraela Finkelsteina), no v najhoršom prípade sa vôbec ani neuskutočnili, čo záujemcovia o ne pociťovali ako sklamanie.

Nemožno nespomenúť, že k pozitívam kongresu určite patrila i stála prezentácia najväčších svetových vydavateľstiev úzko špecializovaných na biblickú literatúru a súvisiace vedy. K benefitom účastníkov kongresu IOSOT 2013 patrilo i cenové zvýhodnenie na množstvo ponúkaných knižných titulov i biblické softvérové programy.

Časom pre osobnejšie odborné diskusie, výmenu názorov a získavanie nových kontaktov, na ktoré účastníkom nezvýšil čas počas hlavného programu plného odborných prednášok, bol bohatý kultúrny program plný zaujímavých podujatí, ktorými deň po dni organizátori IOSOT 2013 prezentovali z Bavorska to najlepšie. Nechýbali osobné prijatia vrcholnými predstaviteľmi spolkovej republiky Bavorsko, biskupmi miestnej Katolíckej cirkvi i Evanjelickej cirkvi a. v., ako aj prijatie zo strany židovskej komunity v Mníchove.

Záverečné slová prednesené na kongrese patrili najmä jeho prezidentovi prof. Dr. Ch. Levinovi, ktorý stručne charakterizoval jeho priebeh a poďakoval sa všetkým stranám zainteresovaným v jeho príprave a realizácii. Následne bolo verejne predstavené prvé knižné kritické vydanie Starého zákona v sýrčine (Pešita), ktoré bolo zároveň venované prezidentovi IOSOT 2013. Hlavný editor biblického periodika *Vetus Testamentum* (ďalej *VT*) Jan Joosten uviedol pár štatistických údajov týkajúcich sa *VT* a zopakoval základné pravidlá pre publikovanie v ňom.

Úplne na záver 21. kongresu IOSOT 2013 bolo zverejnené dejisko o tri roky sa konajúceho IOSOT 2016 – Stellenbosch v Južnej Afrike, za prezidenta ktorého bol určený Johann Cook z Univerzity Stellenbosch. V dejinách IOSOT to bude len po druhýkrát, čo kongres prekročí hranice Európy.

IOSOT 2013 bol jedinečnou príležitosťou pre slovenských biblistov prezentovať výsledky svojich téz, vstúpiť s nimi do dialógu s ich kolegami z iných krajín – často zastávajúcimi na problém aj iný názor – a tak svoje tézy aj verifikovať. Pre zúčastnených študentov – akou bola i autorka tohto oznamu – sa kongres stal zdrojom neoceniteľných skúseností a studnicou inšpirácie pre ich ďalšie štúdiá.

Martina KORYTIAKOVÁ

Sväté písmo v dokumentoch Cirkvi

Rok 2013 sa nesie v znamení výročí vydania viacerých dôležitých biblických dokumentov – *Providentissimus Deus* (Lev XIII., 1893); *Divino afflante Spiritu* (Pius XII., 1943); *Interpretácia Biblie v Cirkvi* (Pápežská biblická komisia, 1993), ktoré mali zásadný význam pre výklad Svätého písma. Z toho dôvodu sa Teologický inštitút v Spišskej Kapitule – Spišskom Podhradí rozhodol zorganizovať vo svojich priestoroch 25. októbra 2013 vedeckú konferenciu s medzinárodnou účasťou venovanú predstaveniu historicko-cirkevných okolností vzniku jednotlivých biblických dokumentov. Jej priebeh organizačne zabezpečil Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka a Katedra biblických vied a archeológie Teologickej fakulty Katolíckej univerzity, ktorej Teologický inštitút je afiliovaným pracoviskom.

V rámci programu vystúpili štyria pozvaní hostia rozdelení do dvoch blokov. V prvom bloku predniesol svoj príspevok Dr. Ľuboslav Hromják z domáceho akademického pracoviska, ktorý sa najskôr zamerl na priblíženie osobnosti Leva XIII. Potom priblížil jeho pontifikát a okolnosti, ktoré predchádzali a sprevádzali vydanie encykliky *Providentissimus Deus*, ktorá sa považuje za prvú novodobú encykliku zameranú na biblickú oblasť. Druhým prednášajúcim bol doc. Tomáš Petráček z Univerzity v Hradci Králové. Ten sa sústredil na premostenie obdobia od Leva XIII. až po pontifikát Pia XII. Poukázal na ťažkosti a výzvy, ktorým čelili biblisti predovšetkým vnútri Katolíckej cirkvi v prvej tretine 20. storočia. Následne vysvetlil zmenené vnútorné pomery, ktoré umožnili vydanie encykliky *Divino afflante Spiritu* v roku 1943.

V druhom bloku vystúpili prednášajúci z domáceho inštitútu. Prvým bol prof. Anton Tyrol. Vo svojej prezentácii predstavil štruktúru a ťažiskové body dokumentu *Interpretácia Biblie v Cirkvi*. Napokon štvrtým prednášajúcim bol doc. František Trstenský. Ten sa zameril na celkový pohľad na cestu, ktorú prešla biblická exegéza za obdobie 120 rokov od vydania encykliky Leva XIII. Porovnal hlavné prúdy, ktoré charakterizovali dianie v biblistike a zároveň priblížil dianie vnútri Katolíckej cirkvi v rovnakom období. Súčasťou prednášok bola aj živá diskusia. Z konferencie sa pripravuje zborník s jednotlivými príspevkami.

František TRSTENSKÝ

Životné jubileum P. Jána Ďuricu SJ

*In verbo autem tuo*¹ je nadpis zborníka venovaného životnému jubileu slovenského biblistu a kňaza **ThDr. P. Jána Ďuricu SJ, PhD.** Otec Ján Ďurica SJ sa 30. júla 2013 dožil 70 rokov. Pri tejto príležitosti mu redakcia časopisu *StBiSl* chce vyjadriť uznanie i poďakovanie predovšetkým za jeho životný príklad lásky k Božiemu slovu a za jeho vytrvalú a len ťažko doceniteľnú prácu na redigovaní Botekovho prekladu Biblie s poznámkami a margináliami Jeruzalemskej Biblie až do momentu finálneho vydania tohto unikátneho jednozväzkového diela v slovenskom jazyku.

Blažej ŠTRBA

Libri ad directionem missi

DUBOVSKÝ, Peter (ed.) a kol.: *Marek* (Komentáre k Novému zákonu 1), Trnava: Dobrá kniha, 2013. 1036 s. ISBN 978-80-7141-792-7.

WRÓBEL, Mirosław Stanisław: *Jezus i jego wyznawacy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013. 272 s. ISBN 978-83-7702-639-7.

¹ RYDLO, Jozef M. (zost.): *In verbom autem tuo. Jubilejnik k 70. Narodeninám slovenského biblistu Jána Ďuricu SJ* (Libri Historiae Slovaciae. Scriptores 12), Bratislava: Libri Historiae, 2013.