UNIVERZITA KOMENSKÉHO V BRATISLAVE
RÍMSKOKATOLÍCKA CYRILOMETODSKÁ
BOHOSLOVECKÁ FAKULTA

Róbert Horka

PATRISTICKÁ EXEGÉZA

skriptá

BRATISLAVA 2016

© Mgr. Róbert Horka, PhD.

Recenzenti: Prof. ThDr. Pavol Farkaš, PhD.
doc. Mgr. František Ábel, PhD.

Vydala: Univerzita Komenského v Bratislave

Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta

A. D. 2017 Prvé vydanie - dotlač

Rozsah: 113 strán = 5, 08 AH.

Náklad dotlače: 50 ks.

Tlač: PUBLICA Peter Foldeši, 2017.

ISBN 978-80-88696-70-4

Obsah

Zoznam použitých skratiek.....4

1. Úvodné hypotézy.....6

2. Teória slova.....9

3. Teória symbolu.....17

4. Kontext biblického symbolu.....23

5. Patristická exegéza.....32

6. Literálny zmysel.....40

7. Alegorický zmysel.....43

8. Tropologický zmysel.....57

9. Anagogický zmysel.....71

10. Typológia osôb, vecí a miest.....79

11. Symbolika čísel a časových údajov.....91

12. Slovo ako udalosť spásy.....97

Bibliografia.....103

Zoznam použitých skratiek

a. Edície a edičné rady:

AAS	Acta Apostolicae Sedis
Aug. Stud.	Augustinian Studies
CCL	Corpus Christianorum series Latina
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EB	Enchiridion Biblicum
LCL	Loeb Classical Library
PL	Patrologiae cursus completus series Latina
REAug	Revue des Études Augustiniennes
SC	Sources Chrétiennes

b. Autori a diela:

Aug.		Augustinus Aurelius
	cat. rud.	De catechizandis rudibus
	conf.	Confessionum libri XIII.
	dial.	De dialectica
	doct. christ.	De doctrina christiana libri IV
	en. in ps.	Enarrationes in psalmos CL
	ep.	Epistolae
	Io. eu. tr.	In Iohannis evangelium tractatos CXXIV
	mag.	De magistro
	op. mon.	De opere monachorum
	ord.	De ordine libri II
	retr.	Retractacionum libri II
	s.	Sermones
	util. cred.	De utilitate credendi
Bas.		Basilius Magnus
Bed.		Beda Venerabilis
	expl. Apoc.	Explanatio Apocalypsis libri III
Ben.		Benedictus Nursiensis
Clem.		Clemens Alexandrinus
	prot.	Protrepticus
	paed.	Paedagogus
Cyp.		Thascius Caecilius Cyprianus
	dom. orat.	De dominica oratione
Eus.		Eusebius Pamphili Caesariensis
	hist. ecc.	Historiae ecclesiaticae libri X.

Frag. Mur.		Fragmentum Muratorianum
LXX		Septuaginta interpretum Veteris Testamenti
Orig.		Origenes
	princ.	De principiis (Peri archon)
Plut.		Plutarchus Chaeroneus
	v. paral.	Vitae parallelae
Prud.		Aurelius Prudentius Clemens
	psych.	Psychomachia
Tyc.		Tyconius Afer
	lib. reg.	Liber Regularum
Var.		Marcus Terentius Varro
	L. L.	De lingua Latina libri VI
Verg.		Publius Vergilius Maro
	ecl.	Eclogae
	Aen.	Aeneis

1. Úvodné hypotézy

Na 16. medzinárodnej patristickej konferencii v Oxforde v auguste 2011 uviedol prof. Matthias Lamberigts v jednej z diskusií svoju otázku na prvý pohľad samozrejmým tvrdením: „Viete, že ja sa na niečo pýtam iba vtedy, keď vopred nepoznám odpoveď na svoju otázku.“ Preto aj ja predkladám na širokú diskusiu tému, na ktorú nepoznám plnohodnotnú a jednoznačnú odpoveď. Chcel by som preto ponúknuť do diskusie niekoľko úvodných skíc, ktoré som usporiadal do formálnej podoby skrípt k predmetu *Patristická exegéza* v nádeji, že môžu pomôcť otvoriť odborný diskurz k otázke postavenia patristickej exegézy v rámci súčasných prístupov k interpretácii biblického textu. Aj z tohto dôvodu sú moje skriptá určené predovšetkým odborne erudovaným poslucháčom, ktorí už zvládli základy latinčiny, biblickej hebrejčiny a gréčtiny a majú prehľad o vedeckej práci s Písmom.

Keď som premýšľal nad tým, ako sa pustiť do tejto témy, neustále mi na um prichádzala jedna scéna z Apokalypsy: anjel, ktorý stojí jednou nohou na mori a druhou na súši a v ruke má zvitok, ktorý musí autor tohto spisu zjesť. Anjel ho upozorňuje, že v ústach mu bude sladký, ale po prehltnutí zhorkne.[1] Moja situácia sa totiž v mnohých ohľadoch podobá na tento výjav.

Počas magisterského štúdia katolíckej teológie na našej *alma mater* som študoval výklad biblického textu pomocou rôznych, ako diachrónnych tak aj synchrónnych, metód. Aj moja záverečná práca bola zameraná práve týmto smerom. Sledoval som v nej vývin obsahu pojmu *nová zmluva* v jednotlivých spisoch katolíckeho Kánona, na čo som použil širokú škálu vedeckých interpretačných

1 *Zjv* 10, 1-11.

postupov, počnúc historicko-kritickým skúmaním, až po rétorickú, naratívnu a sémantickú analýzu.[2]

Už vtedy sa však vo mne, s rastúcim obdivom k cirkevným otcom, začal rodiť aj živý záujem o patristický výklad textu. Bol som fascinovaný najmä tým, ako Augustín dokázal dávať do súvisu aj zdanlivo nespojiteľné texty, rovnako, ako tým bol fascinovaný aj on sám, keď to videl robiť sv. Ambróza v Miláne.[3] Preto sa moja dizertačná téza a postgraduálne štúdium na filozofickej fakulte našej univerzity, venovali práve metóde patristického výkladu biblického textu.[4]

Mnohým slovenským a tiež svetovým biblistom sa táto metóda zdá byť nielen neprimeraná, ale priamo pomýlená. S ironickým úsmevom ju často nazývajú nie *exegézou* (ἐξηγεῖσθαι), ale *eisegézou* (εἰσηγεῖσθαι), nie objektívnym, ale subjektívnym čítaním textu, nie vyčírením jeho zmyslu, ale zahmlievaním jeho skutočnej podstaty. Stretol som sa s tým viackrát: nielen na pôde našej univerzity a nielen na Slovensku.

V istom zmysle ma to znepokojuje, a tak som sa podujal na náročnú úlohu: chcel by som poukázať na niekoľko faktov, ktoré môžu, podľa môjho názoru, patristickú exegézu do istej miery rehabilitovať ako relevantnú a v plnom zmysle slova akceptovateľnú metódu skúmania obsahu biblického textu kresťanským interpretom a zároveň by som chcel poukázať aj na úskalia, ktoré je potrebné pritom reflektovať, zvážiť a zhodnotiť.

---

2 HORKA, R. *Relektúry pojmu „nová zmluva“ v kánone Svätého Písma.* Bratislava: RKCMBF UK, 2002.

3 Aug., *conf.* V, 14, 24 (CCL 27, s. 71).

4 HORKA, R. *Aurum servandum: používanie antických literárnych vzorov pri tvorbe obrazov v Komentári k Jánovmu evanjeliu Aurelia Augustína.* Bratislava: FiF UK, 2009.

A preto sa cítim ako onen ἄγγελος, čiže doručovateľ posolstva, ktorý stojí jednou nohou na pevnom fundamente vedeckého biblického výskumu a druhou sa ponára do neistej, takmer bezodnej hlbiny takzvaného alegorického výkladu. V rukách mám správu, ktorej obsah bude pre niekoho sladký, ale pre niekoho môže mať aj trpkú príchuť a kategoricky ho môže odmietnuť. Každopádne, otázka, či možno patristickú exegézu označiť za relevantnú a vedeckú metódu prístupu k Písmu, ostáva dodnes aj pre mňa otvorená. Nebudem vám preto podávať žiaden súvislý, prepracovaný, vycizelovaný, kompaktný, nespochybniteľný a jasný traktát. Je to len zopár nesúrodých zamyslení nad témou, akýsi základný náčrt, ktorý však vnímavému poslucháčovi naznačí, ako by mohol vyzerať konečný obraz. Aj ja túto vec zatiaľ len skúmam. Je však natoľko zaujímavá, že som sa rozhodol podeliť sa s vami o svoj výskum a predstaviť vám možno trochu iný pohľad na zisťovanie zmyslu Písma.

Je teda patristická exegéza vedeckou metódou skúmania biblických obsahov? Do akej miery a kedy ju za takú možno označiť? Dajú sa sformulovať metodologické princípy, ktoré by ju povýšili na vedu? Je možné rozlíšiť relevantný patristický výklad od scestného? Mení patristický pohľad na Bibliu východiská pre jej skúmanie? Je rozdiel medzi patristickou exegézou v Starom a Novom zákone? To sú otázky, ku ktorým by som chcel svojimi hypotézami aspoň naznačiť smer ich možného výskumu tak, ako ich ja vnímam (*pro modulo meo*).[5] Možno tieto úvahy podnietia iných pokračovať v mojom výskume a zobjektivizujú ho tak, aby sa stal bernou mincou pre vedeckú komunitu.

Naše skúmania v oblasti platnosti biblickej exegézy však musíme začať tým, čím začal aj sv. Konštantín Cyril,

5 Aug., *Io. eu. tr.* 1, 1 (CCL 36, s. 1).

zaiste celkom zámerne, prekladať Sväté Písmo do slovienskeho jazyka: „*Iskoni bie slovo*“.[6] Preto aj na počiatku každého skúmania významu, či významov biblického textu musí stáť skúmanie slova ako takého, pretože ono je základným konštitutívnym prvkom Biblie.

2. Teória slova

Ak sa text Svätého Písma skladá zo slov, tak dynamika slova ako takého, bude zaiste podmieňovať aj možnosti jeho výkladu. Preto bude potrebné skúmať, čo to vôbec slovo je a akú má v biblickom texte funkciu. V 4. a 5. storočí sa touto otázkou intenzívne zaoberal, najskôr ako učiteľ gramatiky a potom aj ako kresťanský kazateľ, sv. Augustín. Použijeme preto jeho výskum v otázke slova ako takého a Božieho slova celkom špecificky.

Aj po svojej konverzii ku kresťanstvu, keď pôsobil ako učiteľ rétoriky v Miláne, bol Augustín neotrasiteľne presvedčený, že dobré vzdelanie je nepostrádateľné aj pre kresťanov.[7] Preto sa rozhodol napísať nové, kresťanské učebnice slobodných umení (gramatika, dialektika, aritmetika, rétorika, hudba, geometria, filozofia), ktoré už nebudú postavené na pohanskej mytológii a budú vhodné pre vzdelávanie mladých kresťanov.[8] Celkom skromne by sme mohli skonštatovať, že Augustín sa podujal urobiť kompletnú reformu školstva.

---

6 KLIMENT OCHRIDSKÝ. *Život Konštantína* 14.

7 Pozri napr. Augustínovu chválorečˇ na slobodné umenia v závere spisu *De ordine:* Aug., *ord.* II, 12, 35 - 19, 51 (CCL 29, s. 127-135).

8 Aug., *retr.* I, 6 (CCL 57, s. 17): „Per idem tempus, quo Mediolani fui baptismum percepturus, etiam *Disciplinarum libros* conatus sum scribere, interrogans eos qui mecum erant atque ab huiusmodi studiis non abhorrebant; per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere.“

Podkladom pre túto prácu mu boli najmä Varrónove *Disciplinae*.[9] Ako prvú tvoril *Gramatiku*,[10] kde narazil na prvý problém, ktorý sa rozhodol riešiť odlišne od Varróna. M. Terentius Varro sa totiž vo svojej *Gramatike* zameriaval najmä na vysvetlenie toho, ako jazyk vznikal.[11] Podľa jeho názoru slová spočiatku označovali veci na základe nejakej zvukovej podobnosti (*verba primigenia*). Tie potom hlavne básnici pomocou derivácií a flexií rozvinuli na plnohodnotný jazyk.[12] Pre Varróna bola teda reč odzrkadlením reálneho sveta, ktorý verne opisovala.

---

9 V odbornej komunite prevláda názor H. I. Marroua, že Augustína pri tvorbe učebníc slobodných umení inšpirovali Varrónove *Disciplinae*. Menšinový názor (F. Van Fleteren, J. J. O'Meara, I. Hadot) tvrdí, že to bolo Porfyriovo *De regressu animae*. TOPPING, R. *Happiness and Wisdom: Augustine's Early Theology of Education.* Washington: Catholic University of America Press, 2012, s. 11.

10 Aug., *retr.* I, 6 (CCL 57, s. 17): „Sed earum solum De grammatica librum absolvere potui, quem postea de armario nostro perdidi, et *De musica* sex volumina, quantum attinet ad eam partem quae rithmus vocatur. Sed eosdem sex libros iam baptizatus iamque ex Italia regressus in Africam scripsi, inchoaveram quippe tantummodo istam apud Mediolanum disciplinam. De aliis vero quinque discip-linis illic similiter inchoatis — de dialectica, de rethorica, de geomet-ria, de arithmetica, de philosophia — sola principia remanserunt, quae tamen etiam ipsa perdidimus; sed haberi ab aliquibus existimo."

11 MAC CORMACK, S. *Shadows of Poetry: Vergil in the Mind of Augustine.* Berkeley: University of California Press, 1995, s. 51.

12 Jazykové derivácie básnikov sa objavujú v celom Varrónovom diele *O latinskom jazyku*. Za všetky prípady uvádzame ukážku vzniku slova *nebo: caelum*: „Omnino ego magis puto a *chao, choum*, *cavum* et hinc *caelum*, quoniam, ut dixi: hoc circum supraque quod complexu continet terram cavum, *caelum*. Itaque dicit Andromeda Nocti: quae *cava caeli* Signitentibus conficis bigis. At Agamemno: In altisono *caeli clipeo,* cavum enim clipeum. At Ennius item ad cavationem: caeli ingentes fornices. Quare ut a *cavo cavea* et *cavullae* et *convallis*, cavata vallis, et *cavernae* a *cavatione* ut *cavum*, sic ortum, unde omnia apud Hesiodum, a *chao cavo caelum*." Var., *L. L.* V, 19 (LCL 333, s. 18).

Aj Augustín ako vzdelaný gramatik najskôr preferoval pri gramatike práve túto, historicko-morfologickú stránku jazyka.[13] Avšak už v Miláne, v rámci svojho štúdia diel novoplatonikov, si začal detailne všímať nie konštitutívnu, ale komunikačnú stránku jazyka.[14] Dôraz preto preniesol z gramatiky na dialektiku a gramatickým štúdiám sa ďalej už takmer vôbec nevenoval a odrádzal od podobných výskumov ako od nepotrebných aj ostatných.[15]

Pohľad na reč bol pre neho totiž vždy úzko spätý s jeho filozofickou orientáciou.[16] A keďže bol presvedčený, že človek bol dušou spojenou s telom, aj slovo ako ľudský výtvor obsahovalo tento dvojitý rozmer: duchovný (*intelligibile*) a telesný (*sensibile*).[17] K tomuto nevyhnutnému záveru dospeli už stoici, ktorí rozlišovali slovo na λόγος προφορικός a λόγος ἐνδιάθετος. Tomuto rozlíšeniu a teologickým implikáciám tohto pojmu sa detailne venoval pri potvrdení svojich alegorických interpretácií

13 FĂGĂRĂŞANU, Ch. St. Augustine and the Issue of Word Origin. In: LIVINGSTONE, E. ed. *Studia Patristica XXXIII.* Leuven: Peeters, 1997, s. 79-80.

14 Aug., *dial.* 6 (Pinborg, s. 94): „Ergo ad te iam pertinet iudicare, utrum verbum a verberando an a vero solo an a verum boando dictum putemus, an potius unde sit dictum non curemus, cum quid significet intellegamus.“

15 Aug., *doct. chist.* IV, 3, 5 (CCL 32, s. 119).

16 FUHRER, T. Hermeneutik und Metaphysik. Augustin über die Arbitrarität von Sprache. In: FÖRSTER, G., GROTE, A, MÜLLER, C. eds. *Spiritus et Littera. Beiträge zur Augustinus-Forschung,* Würzburg: Echter, 2009, s. 134.

17 TOOM, T. *Necessity of Semiotics: Augustine on Biblical interpretation.* In: YOUNG, F., EDWARDS, M., PARVIS, P. eds. *Studia Patristica XLIII*. Leuven: Peeters, 2006, s. 259.

aj Filón,[18] ale to teraz nie je podstatné. Dôležité bolo Augustínovo zistenie, že Varrónovo presvedčenie o tom, že λόγος προφορικός je verným obrazom λόγος ἐνδιάθετος je mylné. Naširoko o tom pojednáva v dialógu so svojím synom Adeodatom, ktorý dostal meno *O učiteľovi.*[19] Po tomto zistení začal Augustín hľadieť na reč nie ako na odzrkadlenie reality, ale ako na systém dohodnutých zvukových značiek (*signa data*),[20] ktoré boli nositeľmi (*vehiculum*) porozumenia (*ratio*) duchovnému svetu človeka, ktorý ich používal.[21] Na základe tejto schémy potom formuluje aj účinok reči:

- slová zoradené do metricky vyváženého celku, lahodia telesnému sluchu (*rationabiliter sonant*),
- ale aby priniesli úžitok aj rozumu a duši, musí ich usporiadanie prezentovať pravdu (*rationabiliter dictum*).[22]

---

18 KAMESAR, A. The *Logos Endiathetos* and the *Logos Prophorikos* in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the *Iliad.* In: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 44 (2004), s. 163-181.

19 Aug., *mag.* (CCL 29, s. 157-203). Preklad: D. Škoviera. In: AURELIUS AUGUSTINUS. *O učiteľovi.* Bratislava: Archa, 1995.

20 Augustínovu teóriu znaku, okrem ďalších relevantných autorov, skúmal najmä Robert Markus: MARKUS, R., St. Augustine on Signs. In: MARKUS, R. ed. *Sacred and Secular. Studies on Augustine and Latin Christianity.* London: Variorum, 1994, s. 60-83. MARKUS, R., Signs, Communication, and Communities in Augustine's *De doctrina christiana*. In: ARNOLD, D., BRIGHT, P. eds. *De doctrina christiana. A Classic of Western Culture.* London: University of Notre Dame Press, 1995, s. 97-108. MARKUS, R., Word and Text in Ancient Christianity: Augustine. In: MARKUS, R. ed. *Signs and Meanings: World and Text in Ancient Christianity*, Liverpool: Liverpool University Press, 1996, s. 1-45.

21 CRAUN, E. Verbum nuncius est rationis. Augustinian Sign Theory in Medieval Pastoral Discourse on Deviant Speech. In: *Aug. Stud.* 20 (1989), s. 148.

22 Aug., *ord.* II, 11, 34 (CCL 29, s. 126-127): „Hoc etiam in auribus

Reč je teda správna vtedy, ak pomáha upravovať vnútorné koncepty, z ktorých sa skladá naše poznanie.

Po tomto závažnom zistení, teda že moc slov spočíva iba v tom, že sú dohodnutými znakmi dorozumievania, postúpil Augustín vo svojom výskume jazyka k ďalšiemu významnému objavu. Ak sú totiž slová dohodnutými znakmi, spočívajú na dohode komunikujúcich a preto nemôžu byť sami o sebe jednoznačné (*signa ambigua*),[23] keďže teoreticky mohlo existovať toľko dohôd o ich význame, koľko je komunikujúcich. Tieto dohody sa napokon vždy ustálili, avšak aj tak jedno slovo celkom iste pomenúva viacero rôznych vecí.

Ale nechajme to vysvetliť samého Augustína: „Preto dialektici veľmi správne tvrdia, že každé slovo je nejednoznačné. … Veď ak niekto začuje, alebo prečíta: „ostrosť" tak dokiaľ to nevyjasní kontext vety, nemusí mu byť jasné, či sa hovorilo, alebo písalo o ostrom zraku, alebo ostrých zbraniach vojakov."[24]

---

facilius advertitur, nam quidquid iucunde sonat, illud ipsum auditum libet atque illicit, quod autem per eumdem sonum bene significatur, nuntio quidem aurium sed ad solam mentem refertur. Itaque cum audimus illos versus:

„Quid tantum oceano properent se tingere soles
Hiberni, vel quae tardis mora noctibus obstet?"

aliter metra laudamus, aliterque sententiam, nec sub eodem intellectu dicimus: rationabiliter sonat, et: rationabiliter dictum est."

23 TODOROV, Tz. The Augustinian Synthesis. In: TODOROV, Tz. *Theories of the Symbol.* Ithaca: Cornell University Press, 1982, s. 36-59.

24 Aug., *dial.* 9 (Pinborg, s. 106): „Omne igitur ambiguum verbum non ambigua disputatione explicabitur. Nunc ambiguitatum genera videamus; quae prima duo sunt, unum in his etiam quae dicuntur, alterum quod in his solis quae scribuntur dubitationem facit. Nam et si quis audierit *acies* et si quis legerit, potest incertum habere, nisi per sententiam clarescat, utrum acies militum an ferri an oculorum dicta vel scripta sit."

Ak sú teda slová ako znaky sami o sebe nejednoznačné a označujú niekoľko rôznych vecí, k tejto prirodzenej oscilácii obsahu pojmu sa pridávajú ešte možné prenesené významy týchto výrazov. Nechajme samého Augustína, aby nám tento problém predstavil: „Sú ale dve príčiny, ktoré nám bránia v správnom pochopení napísaného textu: býva zahalený buď pod plášťom neznámych alebo nejednoznačných znakov.

Tieto znaky sú buď vlastné alebo prenesené. Vlastnými ich nazývame vtedy, keď ich používame na označenie tých vecí alebo predmetov, na označovanie ktorých boli určené. Ako napríklad, keď v latinčine povieme *bos* a myslíme tým vola, pretože všetci ľudia, ktorí spolu s nami používajú tento jazyk, nazývajú ho uvedeným menom.

Znaky sú prenesené, keď veci, ktoré označujeme ich vlastnými menami, použijeme na pomenovanie niečoho iného, ako je to v prípade, keď povieme *bos* a pod touto slabikou rozumieme vola, ktorý sa bežne latinský týmto menom označuje; no okrem toho pod označením *vôl* chápeme aj ohlasovateľa evanjelia, ako ho označuje Písmo podľa apoštolovho výkladu, keď hovorí, že mlátiacemu volovi nezaviažeš papuľu.“[25]

V závislosti na kontexte sa teda môže význam slova výrazne zmeniť. Preto Augustín začína rozlišovať medzi vecami, ktoré slovo označuje priamo, teda jeho vlastnými významami (*res*) a nepriamymi významami (*significationes*), ktoré môže slovo prostredníctvom svojho kontextu evokovať v mysli počúvajúceho alebo čítajúceho.[26]

---

25 Aug., *doct. christ.* II, 10, 15 (CCL 32, s. 41). Preklad: ANDOKOVÁ, M. O kresťanskej náuke. In: ANDOKOVÁ, M., HORKA, R. *Sv. Augustín: O kresťanskej náuke. O milosti a slobodnom rozhodovaní.* Prešov: Petra, 2004, s. 64.

26 DARELL JACKSON, B. The theory of signs in St. Augustine's De

A práve v biblickom texte sú takéto *significationes* veľmi hojne využívané a treba ich správne dešifrovať, aby sme neupadli do fundamentalistického *literalizmu*. Opäť sám Augustín: „V prvom rade sa musíme vyvarovať toho, aby sme obrazné pomenovania nebrali doslova. Tohto problému sa týkajú aj nasledovné slová: *Litera zabíja, kým duch oživuje*. Lebo ak to, čo je povedané obrazne, vezmeme doslova, pochopíme to telesným spôsobom. A nič sa primeranejšie nenazýva smrťou duše, ako keď to, čím človek prevyšuje zvieratá, teda rozum, podlieha telu, pretože sa slepo pridržiava litery. Veď ten, kto sa drží litery, chápe obrazné pomenovania výlučne ako slová s vlastným významom a nerozumie, čo slovo označuje vo svojom druhotnom význame.

Ak počuje napríklad o *šabate*, nemyslí na nič iné, len na ten jeden deň spomedzi siedmich, ktorý sa pravidelne opakuje. A keď počuje slovo *obeta*, neprekročí vo svojich myšlienkach to, čo zvyčajne pokladá za bežné obetné dary prinesené z obetí stáda a z plodov zeme. Preto je zaiste biednym otroctvom duše považovať znaky za veci samé a byť neschopný pozdvihnúť oko duše ponad veci telesné a stvorené, aby duša mohla načerpať z večného svetla.“[27]

Keď si Augustín uvedomil túto skutočnosť, začal vnímať reč výlučne imanentne: ako systém znakov, ktorých použitie umožňuje porovnávanie vnútorných konceptov poznania autora a recipienta.[28] Skúmanie stoického λόγον προφορικόν stratilo preňho akýkoľvek význam, ba

doctrina christiana. In: *REAug* 15/1-2 (1969), s. 11-12.

27 Aug., *doct. christ.* III, 5, 9 (CCL 32, s. 82-83). Preklad: ANDOKOVÁ, O kresťanskej náuke, s. 99.

28 KARFÍKOVÁ, L. Čas a řeč: Sebevztah mysli jako základ Augustinova pojetí času a řeči. In: KARFÍKOVÁ, L. ed. *Čas a řeč*. Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 32.

často ho dokonca odmietal nazývať *slovom* a nazýva ich iba *zvukmi*.[29]

Následne definitívne opúšťa presvedčenie, že aj kresťania potrebujú štúdium slobodných umení,[30] ktoré sa venovali výlučne zmyslovým skutočnostiam, pretože to podstatné, čiže pravdivé koncepty poznania, sa nachádza priamo v ľudskej duši. A tak mal Augustín už len jedinú potrebu: napísať príručku pre správnu orientáciu v neprehľadnom lese možných obsahov biblických textov, keďže práve Bohom inšpirované biblické spisy považoval za zdroj bezchybného a pravdivého poznania. Cítil nástojčivú potrebu formulovať nástroje na hľadanie pravdy v obskúrnych hlbinách biblických spisov. Tou učebnicou je jeho fenomenálna príručka biblickej hermeneutiky s názvom: *O kresťanskej náuke*.

Tak sa slovo v jeho teórii reči postupne presťahovalo z úst človeka do srdca, lebo už neodrážalo zmyslový, ale rozumový poriadok vecí. Správnosť tohto vnútorného poriadku človeka závisela od toho, ako blízko má k Bohu, pôvodcovi všetkých vecí (*rerum conditor*). Ak má totiž človek v mysli obraz sveta, ktorý je odvodený od Božej pravdy, vhodné slová mu prichádzajú na um samé. Pre Augustína teda nebola dôležitá *verborum elegantia* ale *con-*

---

29 Aug., *Io. eu. tr.* 1, 8 (CCL 36, s. 5): „Aké *čosi* sa nachádza v tvojom srdci, keď máš na mysli nejakú živú, stálu, všemohúcu, nekonečnú, všadeprítomnú bytosť, všade celú a zároveň nikde sa nezdržiavajúcu? Keď myslíš na toto, je v tvojom srdci slovo: *Bože*. Je toto azda zvuk pozostávajúci zo štyroch hlások a dvoch slabík? Čiže zvuky, hlásky a slabiky sú tým, čo sa vysloví a zmizne. Povedané slovo teda zaniká, ale to čo zvuk označil, to zostáva v uvažovaní rozprávača i v pochopení poslucháča aj potom, keď sa zvuk stratí."

30 VAN FLETEREN, F. Principles of Augustine's Hermeneutic: An Overview. In: VAN FLETEREN, F., SCHNAUBELT, J. eds. *Augustine: Biblical Exegete*. New York: Peter Lang, 2004, s. 11.

silii aequalitas, ktorá, keďže je pravdivá, je už sama o sebe vždy svojím spôsobom elegantná a krásna.[31]

Napokon teda sám spochybnil to, čo si o Písme myslel kedysi ako pyšný mladík.[32] Veď ak bolo niečo pravdivé, nemohlo to byť zároveň nepekné. Táto fundamentálna pravdivosť biblického posolstva však musela byť skúmaná a hľadaná v spleti významov, pretože Augustín sa presvedčil, že už slovo samo o sebe, nieto ešte biblické slovo, nie je jednoznačné. Je ako biblický Jozef, odeté do pestrofarebného rúcha možných významov a vysvetlení. Aj dokument *Interpretácia Biblie v Cirkvi* vyjadruje súhlasnú mienku a tvrdí, že náboženská reč Biblie je symbolickou rečou, ktorá umožňuje myslieť. Je jazykom, ktorý neprestáva odhaľovať bohatstvo zmyslu, jazykom, ktorý cieli k transcendentálnej realite a súčasne prebúdza v ľudskej osobe vedomie hlbšej dimenzie jej bytia.[33]

3. Teória symbolu

Najlepšie túto zásadnú nejednoznačnosť slova vidieť priamo na uchovávaní textov Písma a pri ich prekladoch.

---

31 MAC CORMACK, *Shadows of Poetry*, s. 60.

32 Aug., *conf.* III, 5, 9 (CCL 27, s. 31): „Itaque institui animum intendere in Scripturas sanctas et videre, quales essent. Et ecce video rem non compertam superbis neque nudatam pueris, sed incessu humilem, successu excelsam et velatam mysteriis, et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare cervicem ad eius gressus. Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam scripturam, sed visa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius. Verum autem illa erat, quae cresceret cum parvulis, sed ego dedignabar esse parvulus et turgidus fastu mihi grandis videbar."

33 PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi.* Prešov: KBD, 1992, s. 79.

Sami svätopisci si uvedomovali túto mnohoznačnosť slova, keď staré texty čítali vždy po novom, čím celkom legitímne robili *relektúru* pôvodného textu.[34] Príkladov je nepreberné množstvo, najmä ak máme na zreteli relektúru starozákonného textu novozákonným svätopiscom: „Bratia, dovoľte mi otvorene vám povedať o praotcovi Dávidovi, že zomrel, pochovali ho a jeho hrob je u nás až do dnešného dňa. Ale on bol prorok a vedel, že Boh sa mu prísahou zaviazal posadiť potomka z jeho bedier na jeho trón; videl do budúcnosti a povedal o Kristovom vzkriesení, že ani nebol ponechaný v podsvetí, ani jeho telo nevidelo porušenie: Tohoto Ježiša Boh vzkriesil a my všetci sme toho svedkami."[35] Svätý Peter videl v kontexte novej skutočnosti Kristovho vzkriesenia text 16. žalmu v celkom novom svetle a jeho slová mu dávali celkom nový význam.

Ešte vypuklejšie sa to prejavuje pri prekladoch Starého zákona do gréckeho jazyka a neskôr aj do národných jazykov. Pozrime sa na najstarší a najpopulárnejší z nich – na *Septuagintu* (LXX). Prekladatelia z 3.-2. storočia pr. Kr. čítali mnohé texty inak, než na ne pozeráme dnes my. Odhliadnime teraz od toho, že mnohé tieto odlišné pohľady spôsobil rozdiel v pôvodine starozákonných spisov, ktorú mali vtedy v rukách, oproti tej, ktorú dnes obsahuje hebrejský TeNaK.[36] Avšak aj tie miesta, ktoré boli identické s dnešným hebrejským *textus receptus*, prekladali tak, že ich čítali v novom kontexte, ktorý bol aktuálny pre ich dobu a životnú situáciu a vonkoncom ich

34 PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, s. 92-93.

35 *Sk* 2, 29-32.

36 HERIBAN, J. *Príručný lexikón biblických vied.* Bratislava: Don Bosco, 1994, s. 916.

preto nemožno obviniť z neúcty a vedomého prekrúcania Božieho slova. Z ich prekladu sa dá vycítiť pravý opak: veľká úcta k Slovu Boha a snaha o presnosť. Aj tak však niekde dali prednosť novému čítaniu. Uvediem aspoň dva najznámejšie príklady:

- *Gn* 3, 15, kde namiesto kolektívneho hebrejského zámena pre *potomstvo, ktoré* (זַרְעָהּ הוּא) preložili autori LXX v jednotnom čísle *potomok, ktorý* (σπέρματος αὐτός), čo sa tradične interpretuje ako priamy poukaz na očakávanie Mesiáša.[37]
- *Iz* 7, 14, kde je v hebrejskom texte použité na matku Emanuela slovo הָעַלְמָה (mladá žena) používa LXX preklad παρθένος (panna), ktorý potom preberá do svojho evanjelia aj Matúš a vidí jeho naplnenie okrem pôvodného konceptu aj na Ježišovej matke, Panne Márii.[38]

Z práve uvedeného Matúšovho citátu, a Matúš si tiež trošku pozmenil a prispôsobil text LXX, je jasné, že tieto relektúry boli akceptované ako autentické priblíženie biblického textu súdobému historickému a sociálnemu kontextu, ako židovskej komunity 2. stor. pr. Kr. (LXX), tak aj kresťanskej komunity 1. stor. po Kr. (*Mt*). Dodajme ešte, že tento interpretačný preklad, ktorý robili autori LXX, bol mnohými židovskými a väčšinou kresťanských komunít prijímaný ako Bohom inšpirovaný a teda aj akceptovaný. Koniec koncov, za taký ho už pred príchodom Krista pokladal napríklad Filón Alexandrijský.[39] Dá sa preto konštatovať, že mnohoznačnosť biblického slova bola od počiatku vzniku posvätných textov skutočnos-

37 DUBOVSKÝ, P. et al. *Genezis.* Trnava: Dobrá kniha, 2008, s. 159.

38 JANČOVIČ, J. *Slovo o kráľovstve.* Bratislava: RKCMBF UK, 2003, s. 60.

39 Philo, *Vita Moisis* 2, 37 (LCL 289, s. 466).

ťou, ktorá bola vnímaná, akceptovaná a využívaná. Biblické slovo bolo jednoducho vždy vnímané ako symbol.

A tak sa od Augustínovho nesmierne zaujímavého výskumu v oblasti reči a slova dostávame k symbolu. Každé plnovýznamové slovo, alebo inak povedané, každý pojem v biblickom texte totiž nie je jednoznačným pomenovaním, ale polyvalentným symbolom, pretože v sebe nesie súbor vlastných a široký horizont možných prenesených významov. A tak sa musíme od teórie slova ako znaku posunúť k teórii slova ako symbolu.

Na základe toho, čo sme už o jazyku a špecificky o biblickom jazyku a jeho významovej, sémantickej štruktúre povedali, možno konštatovať, že základné textové elementy v biblickom spise sa nedajú chápať ako univalentné znaky, ale ako polyvalentné, resp. plurivalentné symboly. Táto rôznosť možných interpretácií je jedným zo základných vlastností biblického symbolického jazyka, ktorú musíme mať pri výklade vždy na zreteli. Napríklad sv. Augustín nikdy nevnímal svoje interpretácie symbolov ako konečné riešenie. Práve naopak, vždy bol pripravený na nachádzanie nových pohľadov. Za všetky jeho homílie uvedieme dva príklady. V prvom vykladá číslovku päť, ktorá naznačuje počet ženiných predošlých mužov v perikope o Samaritánke z *Evanjelia podľa Jána,* pričom legitimizuje oba svoje výklady:

„A opäť sa žiada, aby sme o týchto piatich mužoch popremýšľali trochu podrobnejšie. Lebo mnohí to chápu tak – nie je to ani nezmysel, ani vonkoncom nepravdepodobné – že piatimi mužmi tejto ženy je päť kníh Mojžišových. Aj Samaritáni ich totiž používali a žili pod tým istým zákonom: veď odtiaľ pochádza aj ich obriezka. Ale trochu nás trápi to, čo nasleduje: „*A ten, ktorého máš teraz, nie je tvoj muž.*“ Preto sa mi zdá byť jednoduchšie, aby sme to my brali tak, že predošlých päť mužov duše je päť

telesných zmyslov. Lebo každý po narodení, ešte predtým, než by dokázal používať mysliaci rozum, sa riadi jedine telesnými zmyslami."[40]

Keď však neskôr vykladá číslovku štyridsať v perikope o uzdravení chromého pri rybníku Betsata, neuspokojí sa iba s výkladmi, ktoré pozná, ale dokonca vyjadrí aj svoju túžbu dozvedieť sa nové:

„A keďže celý svet pozostáva zo štyroch strán: východu, západu, juhu a severu, aj desiatka je násobená štyrmi, čím sa z nej stáva štyridsiatka. Alebo aj preto, že v evanjeliu, ktoré má štyri knihy, sa zákon naplnil. V evanjeliu sa totiž hovorí: „*Neprišiel som zákon zrušiť, ale naplniť*." A tak či prvý, alebo druhý, alebo ešte nejaký iný, pravdepodobnejší dôvod, ktorý je nám neznámy, ale múdrejším od nás neznámy nie je, jasne dokazuje, že číslom štyridsať sa označuje vždy nejaká dokonalosť v dobrých skutkoch."[41]

A nielen Augustín, ale celá patristická exegéza vo všeobecnosti vyznávala túto pluralitnú formu interpretácie Božieho slova. Najmä v Origenovej exegetickej praxi bola permanentne prítomná a niekedy dokonca poriadne miatla jeho neskorších čitateľov.[42] Štúdium biblickej symboliky sa preto musí stať neoddeliteľnou súčasťou biblických štúdií.

Ohľadom symboliky a symbolického jazyka v našej jazykovej a profesnej komunite podstatné informácie ponúka prof. Pavol Farkaš. Hoci svojimi prácami konverguje špecificky k symbolike *Zjavenia apoštola Jána, mutatis mutandis* tieto zásady možno vztiahnuť aj na biblický text ako taký. Hovorí: „Ak vychádzame zo základného pred-

40 Aug., *Io. eu. tr.* 15, 21 (CCL 36, s. 158).

41 Aug., *Io. eu. tr.* 17, 6 (CCL 36, s. 173).

42 MILKO, P. *Órigenés učitel.* Praha: Marvart, 2008, s. 71-72.

pokladu, že obrazy, postavy, farby a čísla prítomné v Apokalypse nie sú reálne, že ich nemožno chápať doslova, alebo úplne doslova, ale že majú symbolický význam, potom musíme venovať patričnú pozornosť práve problematike a štruktúre symbolov, ako aj modalite pôsobenia na subjekt, ktorý ich interpretuje…

Rozličné a veľmi odlišné interpretácie toho istého symbolického textu sú dôsledkom polyvalencie symbolu a jazyka. Symbol totiž neoznačuje, ale evokuje (vyvoláva v pamäti asociácie), zjednocuje, koncentruje, spôsobom analogicky polyvalentným multiplicitu zmyslov, ktoré nemožno redukovať na jeden, alebo len niekoľko významov…

Symboly teda majú evokatívnu silu, ktorá pobáda interpreta, aby sa svojou vlastnou obrazotvornosťou zúčastnil na symbolickom svete knihy…

Pomýlený prístup k interpretácii symbolu, akoby sa jednalo jednoducho o slovo – kód, za ktorým sa skrývajú konkrétne historické veličiny s vylúčením iných, vedie nutne k nesprávnej interpretácii. Autori neraz zdôrazňujú hermeneutický problém vzájomného vzťahu polyvalencie symbolu a literálneho zmyslu textu. Samozrejme, že z polyvalencie symbolu nevyplýva skutočnosť polyvalentného literálneho zmyslu. Čosi „stále viac“ prítomné v symbole a analogicky možnosť „čohosi stále viac“ prítomného v literálnom zmysle textu (o čom sa diskutuje v posledných rokoch) je však elementom, ktorý tvorí vážny problém.

Ak berieme vážne charakter symbolu a teda ak symbol neoznačuje „niečo“, ale skôr evokuje, vyvoláva asociácie, potom jeden z najdôležitejších metodologických princípov, ktorý v interpretácii musíme rešpektovať, nie je snaha pochopiť to, čo symbol „je“, ale skôr jeho „existencia ako“ (v textoch sa často vyskytuje častica: *bol ako*…).

Ak vychádzame z tejto hermeneutickej perspektívy, potom každá snaha, ktorá sa orientuje k presnej a výlučnej identifikácii symbolov, vedie k nepochopeniu textu. Manfred Lurker v úvode do svojho lexikónu symbolov konštatuje, že dnes teológovia všetkých konfesií uznávajú, že racionalistickým potlačením kultu a tým aj obrazu dochádza nakoniec k verbalistickému pokriveniu živého Božieho slova.

Podceňovanie dôležitosti symbolu v náboženskej oblasti a jeho nepochopenie pravdepodobne najlepšie vyjadril W. Stählin: „Každý, kto pred slovo *symbol* kladie slovíčko *iba*, podáva tým presvedčivý dôkaz o tom, že nerozumie tomu, čo symbol je." Lektúru teda musí nutne sprevádzať proces analógie. … Polyvalencia symbolu nutne podmieňuje teoreticky nekonečný počet možností zmyslu, avšak symbol vsadený do určitého kontextu je už do istej miery limitovaný samotným kontextom. "[43]

Pre správnu interpretáciu symbolu je teda podľa profesora Farkaša, a my s tým plne súhlasíme, potrebné skúmať kontext, ktorý aspoň čiastočne limituje mnohoznačnosť symbolu a dokáže okresať väčšinu jeho možných významov. A tak sa od symbolu dostávame k základnej a najdôležitejšej otázke, ktorú si musíme položiť, hoci zatiaľ netušíme a možno ani nezistíme, ako na ňu správne odpovedať: „Čo možno považovať za relevantný kontext biblického textu?"

4. Kontext biblického symbolu

Začlenenie biblického textu do správneho kontextu teda výrazne pomáha pochopiť zmysel, ktorý textu dal

43 FARKAŠ, P. Chroma kai symmetria. Filozoficko-náboženské a antropologické pozadie numerickej a chromatickej symboliky v Zjavení apoštola Jána. In: *Slovak Studies XXXIII-XXXIX. Supplement č. 2*. Roma: Slovak institute, 2002, s. 8-10.

sám biblický autor. Avšak je možné a rovnako aj potrebné a celkom legitímne si položiť otázku: „Existuje pre konkrétny biblický text iba jeden relevantný kontext?“ Nazdávam sa preto, že je potrebné pozrieť sa na biblický kontext detailnejšie.

Základným a celkom prirodzeným kontextom, v ktorom sa realizuje konkrétny biblický text, je kontext samého biblického spisu. Ak má niektorý biblický spis viac autorov, ako napr. *Žalmy*, alebo *Príslovia*, tak samozrejme pôjde o kontext koherentného celku v rámci biblickej knihy. Takýto uzavretý textový celok má totiž svoju vlastnú teológiu, používa špecifický slovník a je zameraný na konkrétneho adresáta. Začlenenie textu do takéhoto kontextu a rešpektovanie jeho povahy a cieľa je preto prvým a nevyhnutným krokom pri interpretácii textu. Tým sa však práca s kontextom nekončí. Mnohé biblické spisy totiž sami v sebe ašpirujú na omnoho širší kontext a priamo si vyžadujú, aby boli čítané v súvislosti s inými spismi.

Napríklad novozákonné spisy nie je možné čítať bez Starého zákona, pretože sami odkazujú na tento kontext. Časté zmienky typu: „*ako hovorí Písmo*“ nás nenechávajú na pochybách, že tento kontext je priamo vyžadovaný, aby sa predišlo nepochopeniu a dezinterpretáciám, ktoré naplno zasiahli kresťanské gnostické prúdy, keď väčšina z nich úplne, alebo aspoň čiastočne odmietla starozákonné zjavenie začleniť ku kontextu.

Ale aj konkrétne knihy sa niekedy dožadujú kontextu inej biblickej knihy. A tak žalmy nie je možné čítať bez Tóry, ak sa toľkokrát zmieňujú o *Pánovom zákone*. A Pavlovo „*narodený zo ženy, narodený pod Zákonom*“[44] si priamo vyžaduje kontext ako knihy *Levitikus* tak i prvých kapitol *Evanjelia podľa Lukáša*. Takisto zmienka z *Prvého Jánovho*

44 *Gal* 4, 4.

listu: „kto neverí, že Kristus prišiel v tele“,[45] potrebuje kontext prológu *Evanjelia podľa Jána.*

Tak by sme mohli pokračovať celé hodiny a dni. Ak to skrátime a zhrnieme, treba jednoznačne deklarovať, že každá biblická perikopa si vyžaduje čítanie aj v kontexte historicky starších kníh biblického kánona. Až vtedy bude môcť byť interpretovaná tak, ako ju vnímala komunita, ktorej bola určená. Pretože kresťanská komunita čítala všetky spisy práve v takomto intertextovom rámci, čo bolo často priamo požiadavka biblického autora. Za všetky ostatné postačia dve zmienky:

- *Lk* 1, 1: ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων. Lukáš teda počíta s tým, že vznešený Teofil, nech už je ním ktokoľvek, buď má k dispozícii, alebo si zaobstará tieto predošlé *pokusy usporiadať rozprávania*.
- *Kol* 4, 16: καὶ ὅταν ἀναγνωσθῇ παρ᾽ ὑμῖν ἡ ἐπιστολή, ποιήσατε ἵνα καὶ ἐν τῇ Λαοδικέων ἐκκλησίᾳ ἀναγνωσθῇ, καὶ τὴν ἐκ Λαοδικείας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε. Apoštol Pavol priamo vyžaduje, aby Kolosania i Laodicejčania mali oba jeho listy. Sú teda v kontextuálnom vzťahu a zároveň určené pre omnoho širšie publikum, než je to, ktorému boli priamo adresované.

Tretím možným kontextom, ktorý prichádza do úvahy je ešte širší literárny kontext, ktorý zahrňuje celý korpus vtedy dostupnej literatúry. Biblia totiž nikdy neexistovala sama o sebe, ale z Božieho vnuknutia svätopisci poznali a reagovali aj na mimobiblické literárne formáty.

Tým sa dostáva aj kontext súdobých literárnych pamiatok do kontextu, v ktorom treba biblický text vnímať. Od starovekých zbierok zákonov a zmlúv z ugaritských

45 *1 Jn* 1, 7.

textov až napríklad po *Arata*, ktorého spolu s inými antickými literátmi cituje alebo parafrázuje Pavol.[46] Aj tento kontext preto treba brať do úvahy ako determinačné kritérium pre možné výklady biblických perikop.

Môže však vzniknúť otázka, ako sa dá jedna a tá istá perikopa čítať v troch rozličných kontextoch tak, aby bol jej výklad konzistentný? Na túto otázku možno odpovedať jednoducho, pretože tie tri kontexty nie sú odlišné, ale sú jeden v druhom zahrnuté: kontext spisu sa nachádza v širšom kontexte Písma a Písmo sa nachádza v širšom kontexte ostatnej nebiblickej literatúry. Preto nie je možné čítať perikopu v jednom kontexte tak, aby to odporovalo jej pôvodnému kontextu. Zásada teda znie, že nový kontext môže predošlý rozširovať, ale nikdy mu nesmie odporovať. Uvedené kontexty si možno predstaviť ako sústredené rozširujúce sa kruhy so spoločným stredom v interpretovanej perikope: menší, je vždy obsiahnutý vo väčšom, teda väčší vždy musí v sebe zahŕňať menší.

Práve tu robili chybu kresťanské gnostické prúdy, pretože čítanie Kristovho ohlasovania v najširšom kontexte celosvetovej, najmä gréckej filozofickej tvorby pre nich znamenalo odmietnuť kontext celého biblického kánona. Ako deti svojej doby tiež používali alegorickú typológiu ako interpretačný kľúč.

Napríklad takzvaní *ofiti* a *naasejci* v Egypte považovali prekliateho hada zo záhrady za Ježiša Krista, ktorého zabil zo závisti na Golgote tvorca sveta *Demiurg*, ktorého Židia nazývajú Bohom, lebo v úlohe gréckeho Prométea prezradil ľuďom nebeské tajomstvá.[47] Na takéto stotožnenie použili výrok z Jánovho evanjelia: „Ako Mojžiš vyz-

46 *Sk* 17, 28.

47 POKORNÝ, P. *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků.* Praha: Vyšehrad, 1986, s. 148.

dvihol na púšti hada, tak bude vyzdvihnutý aj Syn človeka."[48] Ako kontext použili mitraistickú dualistickú kozmogonickú koncepciu, ktorá však vylučovala Božiu jedinečnosť a absolútnu moc, deklarovanú všetkými starozákonnými spismi. Ďalšími príkladmi vás nebudeme zaťažovať. Ak teda nemá interpret textu správny kľúč v komnate s nekonečným radom dverí, ktoré predstavujú bezbrehé možnosti typologických stotožnení, nebude môcť otvoriť tie správne dvere a minie sa cieľom, ktorý priamo zamýšľal, alebo aspoň nevylúčil konkrétny svätopisec.

To si dobre uvedomoval aj svätý Augustín, keď v jednej zo svojich homílií vysvetľuje: „Bratia, v prvom rade vás v Pánovom mene všemožne vyzývame a kladieme vám na srdce, aby ste pri počúvaní vysvetlenia skrytých významov Písma, ktoré opisuje nejaké udalosti, najskôr uverili, že sa tie udalosti odohrali tak, ako sa čítalo. Nepodkopávajte základy realite a nestavajte len akési vzdušné zámky. Náš otec Abrahám bol veriacim človekom svojej doby a pre svoju vieru v Boha bol ospravedlnený z viery podľa slov Písma, ako starého, tak aj nového."[49]

Avšak týmto takpovediac *autorským kontextom* sme kontextuálny rámec ani zďaleka nevyčerpali. Kontexty, o ktorých sme doteraz hovorili, sa totiž týkali subjektu spisu, teda osoby svätopisca a odhaľujú literárne pozadie, na ktorom svoj spis tvoril. K nim treba ešte pridať

48 *Jn* 3, 14.

49 Aug., *s.* 2, 7 (CCL 41, s. 13): „Ante omnia tamen, fratres, hoc in nomine Domini et admonemus quantum possumus, et praecipimus, ut quando auditis exponi sacramentum Scripturae narrantis quae gesta sunt, prius illud quod lectum est credatis sic gestum, quomodo lectum est, ne subtracto fundamento rei gestae, quasi in aere quaeratis aedificare. Abraham pater noster homo erat illis temporibus fidelis, credens Deo, iustificatus ex fide, sicut Scriptura dicit, et vetus et nova."

kontext, ktorý sa predpokladá u čitateľa, teda objektu biblického spisu. Aj ten sa môže realizovať na niekoľkých rovinách, ktoré opäť budú tvoriť koncentrickú štruktúru, pričom každý ďalší bude presahovať a zároveň v sebe zahŕňať ten predošlý.

Základným objektovým kontextom je kontext adresáta, alebo skupiny adresátov, ktorým bol spis pôvodne určený. Oni majú potrebné predporozumenie, ktoré je nutné pre správne prečítanie spisu.[50] Klasickým prípadom takéhoto rámca sú odvolávky v *Druhom liste Korinťanom* na predošlý tzv. *List slz* a identitu Pavlovho neprajníka a spôsob, ktorým Pavla urazil.[51] Dodnes nevieme o aký list išlo, o koho šlo a o čo išlo. To vedela iba komunita, ktorej bol list adresovaný[52] a tak apoštol Pavol nepovažoval za potrebné zmieňovať sa o tom výslovne.

Podobne aj Ján vo svojom prvom liste predpokladá isté poznanie u adresátov svojho listu, keď píše: „Nenapísal som vám, akoby ste nepoznali pravdu, ale že ju poznáte a preto, že nijaká lož nie je z pravdy."[53] A mnohé iné pozdravy konkrétnych osôb a odkazy na konkrétne veci nám dotvárajú pôvodný kontext komunity, ktorý sa niekdy dá a inokedy nedá zrekonštruovať, avšak každopádne je v biblických spisoch prítomný.

To však rozhodne nie je jediný kontext. Božie slovo sa totiž netýka iba uzavretej komunity, ale je určené pre celý Boží ľud, či už starozmluvný, alebo novozmluvný. To sa

50 PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi,* s. 78.

51 *2 Kor* 2, 4-5.

52 ŠTRBA, B. Vášnivý a spoľahlivý Pavol (*2 Kor* 1,1 – 2,13). In: ŠTRBA, B. ed. *Témy z Druhého listu Korinťanom.* Badín: KSFX, 2009, s. 13.

53 *1 Jn* 2, 21. ISKROVÁ, D. *Exegeticko-teologický komentár k Prvému Jánovmu listu.* Ružomberok: FiF KU, 2008, s. 104.

ukazuje už pri Pavlom požadovanej výmene listov medzi Kolosami a Laodiceou a tiež zmienka o tom, že Matúš plánoval napísať svoje evanjelium na ohlasovanie po celom svete: „Veru, hovorím vám: Kdekoľvek na svete sa bude ohlasovať toto evanjelium, bude sa na jej pamiatku hovoriť aj o tom, čo urobila.“[54] V Starom zákone nájdeme také univerzálne zacielenie konkrétneho textu pre celú komunitu priamo v *šema Israel:* „A tieto slová, ktoré ti ja dnes prikazujem, nech sú v tvojom srdci. Poúčaj o nich svojich synov.“[55]

Podobných ukážok by sme mohli nájsť veľké množstvo a preto môžeme spokojne tvrdiť, že širším kontextom pre každú biblickú knihu je celá komunita Božieho ľudu, pre nás konkrétne celá Cirkev tej doby, keď bol spis napísaný i jej nasledovné generácie. Také presvedčenie v nej panovalo od počiatku. Vedľajším, ale veľmi dôležitým dôsledkom tejto úvahy je, že možnosť autenticky kresťanským spôsobom vyložiť biblický text sa nachádza jedine v autentickej kresťanskej komunite, pretože všetky iné prostredia postrádajú správny interpretačný kľúč, teda správny kontext pre čítanie textu. A práve v tomto spočívajú možné výhrady voči vedeckosti takéhoto výkladu, pretože jeho závery nie sú overiteľné hocikedy a hocikým, ak si vyžadujú predporozumenie kresťanskej komunity.

Táto otázka vedeckosti správneho prístupu k textu preto zostáva otvorená pre ďalšie skúmanie. Isté však je, že keď *Muratoriho fragment* uvádza už v 2. storočí súpis biblických kníh Nového zákona, pri zozname listov nájdeme túto poznámku: „Pokiaľ aj sám blažený apoštol Pavol nasledoval svojho Predchodcu Jánovým spôsobom,

54 *Mt* 26, 13.

55 *Dt* 6, 6-7.

menovite napísal práve siedmim cirkevným obciam v tomto poradí: prvej Korinťanom, druhej Efezanom, tretej Filipanom, štvrtej Kolosanom, piatej Galaťanom, šiestej Solúnčanom a Rimanom ako siedmej. Zaiste, Korinťanom a Solúnčanom to bolo, priam na pokarhanie, zopakované. To dokazuje, že iba jedna Cirkev bola rozšírená po celom svete. Totiž aj Ján v Apokalypse písal priam tak siedmim cirkevným obciam, predsa to však hovorí všetkým."[56]

Preto aj Cirkev, ako kompetentná adresátka Božieho posolstva vyberala zo všetkých spisov inšpirovaných Ježišom do svojho kánonu iba tie, v ktorých dokázala spoznať pravý obraz a nápis svojho Pána,[57] čím vlastne vytvorila novozákonný kánon. Rovnako sa autori LXX a rabíni Jamnijskej synody cítili kompetentní vybrať kánonické spisy pre Starý zákon.[58] Mali totiž potrebné predporozumenie, ktoré potrebuje mať adresát, aby dokázal text prečítať a porozumieť svätopiscovi.

Tým sa napokon dostávame k najširšiemu z objektívnych kontextov, čiže ku kontextu človeka každej doby a kultúry, kto si vezme biblický text do ruky a snaží sa ho prečítať s porozumením, ako eunuch etiópskej kandaky

56 *Frag. Mur.* 46-59 (EB 4, s. 4-6): „Cum ipse beatus apostolus Paulus sequens Prodecessoris sui Johannis ordinem, non nisi nominatim septem ecclesiis scribat, ordine tali: ad Corinthios prima, ad Ephesios secunda, ad Philippenses tertia, ad Colossenses quarta, ad Galatos quinta, ad Thessalonicenses sexta, ad Romanos septima. Verum Corintheis, Tessalonicensibus licet pro correptione iteretur, una tamen per omnem orbem terrae Ecclesia diffusa esse denoscitur. Et Johannes enim in Apocalypsi licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit." Preklad: HORKA, R., Muratoriho zlomok: poznámky k textu a slovenský preklad. In: *Disputationes scientificae Universitatis Catholicae in Ružomberok* 2/4 (2002), s. 63.

57 *Mt* 22, 20; *Mk* 12, 16; *Lk* 20, 24.

58 HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, s. 520.

na ceste do Gazy.[59] Božie slovo je totiž v konečnom dôsledku určené pre každého, kto má oň záujem a vstupuje do jeho konkrétnej životnej situácie a osobného predporozumenia, aby sa mu prihovorilo a naplnilo jeho život. A to je zároveň primárny cieľ každého textu Písma: aby sa cezeň Boh rozprával s človekom.

Tak to hovorí o svojom spise autor Apokalypsy: „Μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκοῦοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας καὶ τηροῦντες τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα, ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς.“[60] Aj pri tomto najširšom kontexte treba vždy rešpektovať, že nesmie byť alokovaný mimo kontexty, ktoré v sebe zahŕňa, teda kontext pôvodných adresátov a kontext celej Cirkvi. Preto svätý Augustín varuje veriacich pred tým, aby stavali z Písma vzdušné zámky bez zakorenenia v realite,[61] preto dokument *Dominus Iesus* uvádza medzi omylmi spôsobujúcimi chybnú interpretáciu Písma tendenciu vykladať Písmo v rozpore s tradíciou Cirkvi.[62]

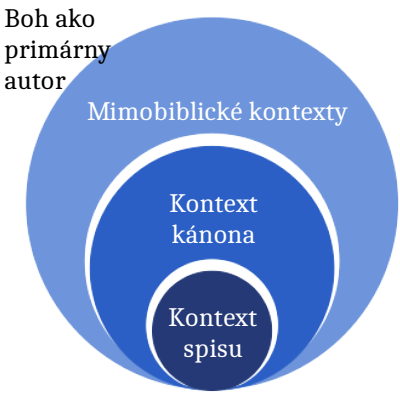
V rámci kontextov, v ktorých sa realizuje biblický symbol sme teda odhalili tri vzájomne sa transcendujúce subjektové a tri transcendujúce sa objektové kontexty:

59 *Sk* 8, 26-35.

60 *Zjv* 1, 3.

61 Aug., *s.* 2, 7 (CSEL 41, s. 13). Pozri: pozn. 46.

62 KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *Dominus Iesus* 4 (AAS 92, s. 745).



A. Prehľad subjektívnych kontextov

B. Preľhad objektívnych kontextov

Uvedený prehľad kontextov nám umožňuje zorientovať sa v tom, aký interkontextový rámec, čiže akú kombináciu kontextov, používame, a teda aký zmysel biblického textu skúmame. A tak rozlíšením týchto kontextov sa dostávame k tomu, čo staroveká tradícia kresťanského výkladu Písma, nazývaná aj patristickou exegézou, odhalila a pomenovala ako štyri zmysly Písma. Avšak najskôr si musíme zadefinovať pojmy, ktoré budeme používať, pretože, ako sa to pri slovách často deje, aj základné termíny, s ktorými sa chystáme pracovať, nemajú iba jeden význam.

5. Patristická exegéza

Ak chceme skúmať možné miesto patristickej exegézy v súčasnej biblickej vede, musíme definovať predmet nášho záujmu a základné pojmy, s ktorými budeme pracovať. Čo teda rozumieme pod *exegézou* a špecificky pod *patristickou exegézou?*

Nechceme ponúkať žiadnu suchú a precíznu, vyčerpávajúcu a nudnú scholastickú definíciu. Nazrieme exegéze rovno do kuchyne a pokúsme sa ju definovať priamo v práci. Dokument Pápežskej biblickej komisie *Interpretácia Biblie v Cirkvi* uvádza v kapitole o naratívnej analýze, že súčasní biblisti cítia potrebu presnejšie rozlíšiť pojmy autor a adresát biblického textu,[63] teda to, o čom sme hovorili v predošlej kapitole. Hovoria preto o implicitnom a reálnom autorovi aj adresátovi:

- *Reálny autor* je človek, ktorý biblický text napísal.
- Svoje posolstvo adresoval niekomu, kto ho mal ľahko a presne pochopiť a prijať. To je predpokladaný, čiže *implicitný adresát*.
- Keď však dnes vezmeme do ruky text písma my, treba nás označiť za *reálnych adresátov* a nie sme schopní tak ľahko a presne porozumieť reálnemu autorovi. Od implicitných adresátov nás totiž delia tisícročia vývoja ľudskej spoločnosti.
- Keď takýto reálny adresát číta biblický text, vytvorí si vo svojej mysli predstavu o myslení a spôsobe uvažovania autora textu. To je tzv. predpokladaný, alebo *implicitný autor*, ktorý nie je totožný s reálnym autorom, iba sa mu približuje natoľko, nakoľko má reálny adresát dostatok presných informácií o svätopiscovi a jeho svete.

Tu si iste spomeniete na hodiny literatúry, keď nás učitelia mučili otázkou: „Čo tým chcel autor povedať?“ Odpovedať sme zvyčajne nevedeli, pretože autori už boli dávno mŕtvi, a tak sme sa ich na to nemohli spýtať. Preto pri výklade biblického a akéhokoľvek iného starobylého textu, máme pred sebou roztvorené a stále sa otvárajúce nožnice, kde medzi reálnym a implicitným autorom i ad-

63 PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, s. 47-48.

resátom stoja tisícročia modernizácie techniky, zmien spoločenských paradigiem, odtabuizovania tabuizovaných tém, politických, spoločenských, technických a sexuálnych revolúcií.

V tomto momente nám prichádza na pomoc exegéza a pokúša sa tie zhubné nožnice aspoň sčasti zavrieť. Pokúša sa implicitného autora v našej mysli čo najviac priblížiť reálnemu autorovi, aby sme rozumeli jeho zmýšľaniu a pochopili jeho slová a pokúša sa nás, reálnych čitateľov, čo najviac priblížiť tým, pre ktorých bol text určený, aby sme mohli pocítiť rovnakú silu a vzrušenie, ako napríklad Korinťania, keď čítali Pavlove listy.

Ak má byť takáto exegéza naozaj užitočná a sprostredkovať nám čo najplnší zážitok z biblického textu, musí veľmi dobre rozumieť okolnostiam jeho vzniku a musí predovšetkým poznať názorový svet reálneho autora a implicitného adresáta. Preto sa musíme na našej púti za exegézou často presúvať do historických dôb a nakoľko to bude možné, vystopovať potrebné vedomosti a údaje, ktorými sa musíme vyzbrojiť, aby sme mohli dosiahnuť svoj cieľ a pochopiť autentický zmysel biblického textu.

Po takomto krátkom definovaní exegézy môžeme pokračovať charakteristikou pojmu *patristická exegéza,* ktorý hľadí na exegézu ako takú z trošku odlišnej perspektívy, mohli by sme povedať, že z perspektívy pluralitných kontextov. Azda najlepšiu charakteristiku toho, čo znamená *patristická exegéza,* podáva známe hexametrické distichon Augustína Dánskeho o štyroch zmysloch Písma:

> Líttera gésta docét, quod crédas állegoría,
> móralís quid agás, quo téndas ánagogía.[64]

64 AUGUSTINUS DE DACIA, *Rotulus pugillaris* 1. In: WALZ, A., ed. *Angelicum 6.* Roma: Institutum Angelicum, 1929, s. 256.

Jeho slovenský preklad by znel:

> Litera udalosť učí, kým vieru alegória,
> mravnosť zas ako máš konať, kam speješ anagógia.

V staroveku rozoznávali kresťanskí exegéti práve tieto štyri zmysly Písma:

- *literálny,* alebo *literný,* ktorý hľadel na všetko, čo text obsahuje, ako na reálne a skutočné,
- *alegorický* alebo *typologický* ktorý interpretoval udalosť Ježiša Krista,
- *morálny,* alebo *tropologický* ktorým Písmo formovalo život kresťana,
- *anagogický,* alebo *mystický,* ktorý v prenesenom význame hovoril o konečnom zmysle, smerovaní a cieli ľudského života, sa stal základom kresťanskej mystiky.

Poďme si tieto zmysly ukázať na konkrétnom príklade z Písma. Ako ukážku som si vybral text *2Sam* 6, 13-16 kde kráľ Dávid pri prenášaní archy tancuje pred ňou iba v spodnom odeve. Jeho manželka, kráľovská dcéra Michol ním preto pohŕda a svätopisec o kúsok ďalej konštatuje, že Michol bola za to potrestaná trvalou neplodnosťou.[65] Ako tento text možno vyložiť?

V *literálnom* zmysle text naznačuje, že Saulova kráľovská dynastia sa nenávratne končí: jeho kráľovská dcéra Michol je neplodná a kráľovský syn Jonatán mŕtvy.

---

65 *2 Sam* 6, 13-16.23: „Keď tí, čo niesli Pánovu archu, urobili šesť krokov, obetovali býčka a vykŕmené teľa. A Dávid tancoval z celej sily pred Pánom. Dávid bol oblečený do pláteného efódu. Takto niesli Dávid a celý Izraelov dom Pánovu archu s jasotom za zvuku trúby. Keď Pánova archa došla do Dávidovho mesta, Šaulova dcéra Michol pozerala von oknom; a keď videla kráľa Dávida poskakovať a tancovať pred Pánom, opovrhla ním v srdci. … A Šaulova dcéra Michol nemala deti až do dňa svojej smrti.“

Morálny zmysel vyložil napríklad bl. John Henry Newman, ktorý hovorí o pravej a nepravej kresťanskej zbožnosti takto: „Pyšne nepravá zbožnosť prezrádzajúca neschopnosť humoru a spontánny nedostatok vnútornej slobody mi vždy pripomína Michol, Saulovu dcéru, ktorá pohrdla Dávidom, keď tancoval pred archou; nakoniec podobne ako ona býva tento druh zbožnosti potrestaný neplodnosťou.“[66]

Alegória vidí v obnaženom kráľovi Dávidovi Ježiša Krista, ktorý hoci nepokladal za krádež rovnať sa Bohu, vzal si prirodzenosť sluhu a stal sa poslušným až na smrť,[67] podstúpil *divadlo ukrižovania*,[68] ktoré pohania pokladajú za bláznovstvo a Židia za pohoršenie.[69] Kráľovská dcéra Michol predstavuje Boží ľud Starej zmluvy, ktorý ním pohrdol a preto už viac nerodí pre Božie kráľovstvo: synagóga je neplodná.

Anagógia môže hovoriť, že kto pred Bohom nie je ochotný obnažiť svoje vnútro, kto si na sebe stále necháva vrchný odev imidžu a pretvárky, nemôže byť Božím milovaným synom (Dávid=milovaný). Michol, v preklade: „niekto ako Boh“ poukazuje na prvotné pokušenie z Raja (budete ako Boh), ktorému človek podľahol a odvtedy sa pravému a skutočnému pokániu vysmieva, čím ale nesplodí nič pre večný život.

Tieto štyri zmysly zodpovedajú podľa môjho názoru kontextovým rámcom, ktoré sme pre hodnovernú interpretáciu biblického symbolu stanovili v predchádzajúcej kapitole:

---

66 NEWMAN, J. H.

67 *Flp* 2, 8.

68 FARKAŠ, P. *Naratívne umenie evanjelistu Lukáša.* Bratislava: RKCM-BF UK, 2007, s. 87.

69 *1 Kor* 1, 23.

- hľadanie literálneho alebo doslovného zmyslu sa najlepšie bude realizovať v kontexte konkrétneho spisu, keď sa kombinuje s objektovým kontextom pôvodného adresáta,
- typologický, alebo alegorický zmysel sa bude primerane hľadať v kontexte celého kánona, na ktorý sa bude nahliadať z kontextu Cirkvi ako adresátky celého Písma,
- mystický alebo anagogický zmysel budeme zrejme skúmať v najširšom rámci celoliterárneho kontextu, ktorý vníma celospoločenský kontext všetkých časov a období vývoja spoločnosti
- a napokon tropologický, či morálny zmysel sa bude hľadať v tom, čo zo všetkých uvedených objektívnych kontextov vníma a vlastní konkrétny čitateľ a čo vníma ako Boží odkaz pre svoj osobný život.

Tento môj názor vychádza z presvedčenia, že kľúčovým faktorom pre správnu kombináciu kontextov je slovo *naplnenie*, čo podľa mojej mienky predstavuje zmysel existencie Písma ako takého. Veď literárny rámec typu: „…to sa stalo, aby sa splnilo Písmo (slová proroka) …“ možno označiť pre Bibliu priam za typický. To je konečný cieľ každého Božieho slova: aby sa naplnilo v každom smere a v každom kontexte. Tak o ňom hovorí aj prorok Izaiáš: „Lebo ako spŕchne z neba dážď a sneh a nevráti sa ta, ale opojí zem, zúrodní ju, dá jej klíčiť a dá semä na siatie a chlieb na jedlo: tak bude moje slovo, ktoré mi vyjde z úst, nevráti sa ku mne naprázdno, ale urobí, čo som si želal, a vykoná, na čo som ho poslal.“[70]

Preto aj svätý Augustín, keď vykladá prológ *Evanjelia podľa Jána,* hovorí o tom, že skrze Krista prišli milosť a pravda: „Putá hriechu ťa však nebudú zvierať naveky,

70 *Iz* 55, 10-11.

lebo tvoju večnú smrť zrušila časná smrť tvojho Pána. Bratia moji, toto je milosť. Toto je aj pravda, lebo to bolo predpovedané a splnilo sa to."[71] Na toto je teda určené Božie slovo: aby sa naplnilo, čiže prejavilo svoju pravdivosť a prinieslo Božiu milosť tomu, kto ho číta, alebo počúva. Ale keďže Pánovo slovo trvá naveky,[72] aj jeho naplnenie musí prebiehať celou večnosťou.

Preto môžeme deklarovať štyri obdobia (καιρός) jeho naplnenia:

- historický čas, ku ktorému bolo vyrieknuté,
- na Mesiášovi, Ježišovi Kristovi,
- na aktuálnom čitateľovi,
- v plnosti časov.

V kombinácii so všetkými kontextami zodpovedajú tieto κάιροι práve štyrom zmyslom Písma:

- *Literálny* zmysel sa splňa v čase, pre ktorý bol text určený a subjektívne sa konkretizuje v kontexte spisu, zatiaľ, čo jeho objektívny kontext tvoria pôvodní adresáti.
- *Alegorický* zmysel nachádza svoje naplnenie v Mesiášovi, a preto je jeho subjektívnym kontextom kánon Písma a objektívne sa viaže ku kontextu celej Cirkvi.
- *Tropologický*, či morálny zmysel smeruje naplneniu Božej vôle na živote konkrétneho čitateľa, podľa príkladu dokonalej učeníčky Márie.[73]

---

71 Aug., *Io. eu. tr.* 3, 13 (CCL 36, s. 26): „Sed non te in aeternum tenebit vinculum peccati; quia mortem tuam aeternam occidit mors temporalis Domini tui. Ipsa est gratia, fratres mei, ipsa est et veritas, quia promissa et exhibita."

72 *1 Pt* 1, 25; *Iz* 40, 8.

73 FARKAŠ, *Naratívne umenie evnjelistu Lukáša*, s. 61-62.

- *Anagogický*, alebo mystický výklad sa uskutočňuje na celej ľudskej spoločnosti až do ukončenia behu dejín, keď bude všetko naplnené a zjednotené v Kristovi,[74] a preto pridáva k predošlým aj mimobiblické textové kontexty a historický kontext celých dejín spásy a dejín Božieho ľudu, aby všetko postupne smerovalo k svojmu celkovému, dokonalému naplneniu.

Záverečné naplnenie celého Božieho slova bude zároveň konečným zrušením jeho textovej podoby, lebo tá bude už nadbytočná, aby naďalej zvnútra srdca tých, ktorí ho milujú,[75] naveky oživovalo celé vykúpené stvorenie. Takto aspoň vidí cestu a cieľ Božieho slova sv. Augustín: „A čím viac sa približujeme k Bohu, tým viac sa strácajú hlasy a Slovo v nás rastie. Reč predsa slúži len na to, aby sme sa niečo dozvedeli. Keby sme mali plnosť poznania, nebolo by treba reči. A keby sme mohli vidieť naše myšlienky, mal by nejaký zmysel jazyk, ktorým vzájomne komunikujeme? Príde však čas, keď budeme vidieť Slovo tak, ako ho vidia anjeli. Potom už nebude miesta pre tvoju reč. Potom nebude treba ani hlásať evanjelium, lebo Slovo budeme priamo vidieť.“[76] A práve k tomuto plero-

74 *Ef* 1, 10: „εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐω τῷ Χριστῷ.“

75 *1 Kor* 2, 9; *Jer* 31, 13.

76 Aug., *s.* 293A auct. 12 (REAug 39/2, s. 391): „Et quantum proficimus in Deo, tanto magis minuuntur voces, crescit in nobis verbum. Voces autem ut quid habemus, nisi ut aliquid intellegamus? Si plenitudo intellectus esset in nobis, vocibus non opus esset. Si cogitationes nostras videre possemus, numquid opus erat lingua, ut nobiscum invicem loqueremur? Erit ergo tempus quando uidebimus uerbum, sicut uidetur ab angelis, et uocibus tuis opus non erit. Non enim tunc euangelizandum est, quando ipsum uerbum uidebimus.“ Preklad: HORKA, R., POMŠÁR, J., JANČEK, J. Homília sv. Augustína č 239A auct. (=Moguntanus 7, =Dolbeau 3) O Hlase a Slove na

malistickému zameraniu a zacieleniu Božieho slova smeruje a napreduje celá patristická exegéza.

6. Literálny zmysel

S literálnym zmyslom pôvodne nemal problém nikto, hoci už v staroveku vidíme tendencie posúvať ho do úzadia a vidieť iba alegorický a mystický význam biblického textu, čo však, ako sme už uviedli, striktne odmieta väčšina autorov, napríklad aj sv. Augustín.

Avšak po tom, ako sa v 19. storočí začala na základe prvých archeologických výskumov na Blízkom Východe spochybňovať historickosť biblických príbehov a striktne oddeľovať historická a literárna pravda biblického textu, aj tento doslovný zmysel textu získal svoje trhliny. Najmä však potom, keď sa začal bultmanovsky deliť historický Ježiš od Krista evanjelií, bolo potrebné obsah literálneho zmyslu zadefinovať presnejšie. Veď striktná doslovnosť môže veľmi ľahko skĺznuť do fundamentalistického alebo *literalistického* výkladu textu, ktorý často priamo znemožňuje pochopiť pravý zmysel biblického posolstva.[77]

Pre súčasných biblických vedcov je preto *literálnym* zmyslom nie realita opísaného deja, ale to, čo zamýšľal svojím textom vyjadriť sám svätopisec[78] a je jedno či sa na zisťovanie tohto zmyslu použijú diachrónne alebo synchrónne interpretačné postupy. Preto biblisti kriticky skúmajú historické zázemie textu, zasadzujú ho do kul-

---

Sviatok narodenia sv. Jána Krstiteľa. In: *Acta Facultatis Theologicae Unversitatis Comenianae Bratislaviensis* 10/2 (2013), s. 40.

77 PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, s. 73.

78 PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, s. 83.

túrno-spoločenského kontextu doby a miesta a tak sa snažia dešifrovať autorom zamýšľaný obsah.

Diachrónnym postupom skúmania je takzvaná *historicko-kritická metóda.* Usiluje sa o historický regres textu do jeho pôvodného časového i kultúrneho prostredia, aby sme text čítali ako jeho implicitní adresáti. Pozostáva žo štyroch štandardných krokov:

- *textová kritika*, ktorá pomocou rôznych kritérií (*lectio brevior, lectio difficilior, homoioteleuton, homoioarchon* a pod.) porovnáva jednotlivé textové varianty, ktoré sa nachádzajú v poznámkovom aparáte kritických vydaní biblických pôvodín, a jej cieľom je zmapovať vývoj konkrétnej textovej podoby od najstarších po najmladšie vrstvy,
- *literárna kritika*, sa sústreďuje na definovanie koherentných celkov textu, ich vnútorné členenie a štruk-túru,
- *žánrová kritika* má za úlohu, najmä za pomoci definovaných literárnych druhov, určiť charakter textu, cieľovú skupinu, ktorej bol text určený a cieľ s kto-rým svätopisec text zostavil,
- *redakčná kritika* posudzuje vnútornú súdržnosť jednotlivých perikop a snaží sa identifikovať pôvodné zdroje, z ktorých autor vychádzal a prípadné neskoršie zásahy do textu.[79]

Hoci je historicko-kritická metóda považovaná za vedecký prístup, má predsa svoje výrazné limity, pretože závisí na veľmi subjektívnom výbere a zhodnotení historických faktov a výskumov, ktoré navyše nikdy nemožno pokladať za ukončené a preto definitívne.

A tak je priam žiadúce doplniť tento výskum niektorou zo synchrónnych metód, ktoré neskúmajú historické po-

79 PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi,* s. 40.

zadie vzniku textu, ale zaoberajú sa ním v takej podobe, ako ho dnes poznáme. Podľa literárneho druhu textu je preto vhodné zvoliť aj vhodnú synchrónnu metódu jeho výskumu:

- *naratívna analýza* sa aplikuje najmä na rozprávačské žánre a všíma si scénu a jej zmeny, osoby a ich pohyb po scéne, posúvanie dejov z pozadia do popredia a naopak, ale najmä naplňanie takzvaného naratívneho programu: expozícia – zápletka – gradácia – vyvrcholenie – rozuzlenie,[80]
- *rétorická analýza* je vhodná pri rečníckych pasážach, najmä v listoch a dlhých rečiach a zameriava sa na identifikáciu rečníckych figúr, vyhľadávanie a sledovanie kľúčových pojmov, čo napokon veľmi často umožní odhaliť celkovú vnútornú štruktúru textu a tým pochopiť aj zámer jeho autora,[81]
- *sémantická analýza* má za úlohu identifikovať kľúčové pojmy textu a na základe skúmania logiky ich vzájomných vzťahov (umiestnenie pojmov do tzv. *sémantického štvorca*: predpoklad a protiklad a vykonanie tzv. *sémantického kroku*) dešifruje ich zmysel a postavenie v rámci logiky celej perikopy.

Všetky tieto prístupy majú svoje prednosti i úskalia, ale ich vhodnou kombináciu je možné s istou stále sa zväčšujúcou mierou pravdepodobnosti spoznať pôvodný úmysel reálneho autora.

Avšak v prípade novozákonných autorov sa veľmi často, ba takmer vždy, stáva, že týmto zamýšľaným literálnym významom textu je biblická typológia. A tak sa

80 RINDOŠ, J. Naratívna analýza biblického textu a typológia. In: TYROL, A., ed. *Dokument PBK Interpretácia Biblie v Cirkvi.* Žilina: Edis, 1998, s. 21.

81 SOLČIANSKY, A. Rétorická analýza. In: TYROL, A., ed. *Dokument PBK Interpretácia Biblie v Cirkvi.* Žilina: Edis, 1998, s. 33.

dostávame priamo k druhému, alegorickému, či typologickému zmyslu v rámci patristickej exegézy. Tú však mnohí biblisti už nepovažujú za prijateľnú metódu výskumu, pretože biblická typológia je poddruhom alegórie, ktorá nie je považovaná za vedecký prístup k textu.[82]

Poďme sa preto bližšie pozrieť na toto *énfant terrible* súčasnej modernej exegézy a preskúmajme, či tie hlúposti, ktoré podľa nej stvára, nie sú čírou náhodou celkom opodstatnené a úplne na mieste, či správanie tohto dieťaťa nemá v konečnom dôsledku svoj jasný, hlboký zmysel a neodškriepiteľnú opodstatnenosť. Skrátka, aby som použil priamo typologický výklad, či práve alegória nie je oným dieťaťom, ktoré sedí v chráme medzi učiteľmi zákona (knihami Písma) a odpovedá na všetky ich otázky, hoci jeho rodičia (biblickí vedci) sa nazdávajú, že sa niekde stratilo, pričom ono sa nachádza vždy tam, kde ide o Božie veci.[83]

7. Alegorický zmysel

Skôr, ako začneme hovoriť o alegórii, musíme vyriešiť istú pojmovú aproximáciu a rozriešiť drobnú diskrepanciu medzi tým, čo pod alegorickou exegézou chápali ľudia, ktorí ju tvorili a čo pod týmto pojmom alegória rozumie súčasná ako sekulárna tak i teologická veda. V tomto ohľade môže totiž dôjsť k istým nedorozumeniam.

Svätý Augustín ako jeden z vrcholných predstaviteľov patristickej exegézy podáva vo svojom diele *O úžitku z viery* takéto vysvetlenie toho, o čo pri alegorickom výklade vlastne ide: „*Keď sa vyučuje alegorickým spôsobom, nechápu sa texty Písma v ich doslovnom zmysle, ale prijímajú*

82 HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, s. 185-186.

83 *Lk* 2, 46-49.

sa ako predobrazy."[84] A keď Augustín hovorí o alegórii, veľmi často používa práve slovo *figurate*.[85] V diele *O kresťanskej náuke* nazýva niektoré biblické texty priamo pojmom *locutio figurata*.[86] Tento druh výkladu súčasná biblická veda už nenazýva alegóriou, ale skôr jej špecifickým poddruhom: *typologickou exegézou*.[87]

Augustínovo rozdelenie biblických pojmov na *signum (figura) – res (veritas)* ktoré uplatňuje v prvej kresťanskej hermeneutickej príručke *O kresťanskej náuke*,[88] má svoj jazykový ekvivalent v grécky hovoriacom kresťanskom prostredí, ktorý sa používa bežne v biblickej vede dodnes a dal meno celej metóde výkladu: latinské *signum/figura* je *τύπος* a latinská *res/veritas* je grécky *ἀντίτυπος*.[89]

Typos sa nazýva jav, ktorý je chápaný ako predobraz, kým *antitypos* je vlastnou podobou tohto predobrazného výkladu. Teda to, čo bolo v staroveku nazývané alegóriou, by sme dnes v podstatnej väčšine prípadov označili za typológiu. Tak bol v nami zvolenej ukážke z *2Sam* 6, 13-16:[90]

- obnažený kráľ Dávid *typos* a vtelený Kristus *antitypos*,
- neplodná Michol *typos* a spása mimo židovskú komunitu *antitypos*,

84 Aug., *util. cred.* 3, 5 (CSEL 25, s. 8): „Secundum allegoriam, cum docetur non ad litteram esse accipienda quaedam quae scripta sunt, sed figurate intellegenda."

85 Dokopy 72 krát v celom jeho zachovanom literárnom diele.

86 Aug., *doct. christ.* III, 11, 17 (CCL 32, s. 88).

87 HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied,* s. 1043-44.

88 Aug., *doct. christ.* II, 1, 1-2 (CCL 32, s. 32).

89 HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied,* s. 207.

90 Pozn. 61.

- tanec pred archou, ktorým Michol pohrdla *typos* a Kristovo umučenie, ktorým pohrdli predstavení židovskej komunity *antitypos,*
- archa prenášaná do chrámu *typos* a Boh, ktorý mal po tomto tanci nájsť svoje miesto v chráme ľudskej duše *antitypos*.

Aj apoštol Pavol vníma oba tieto pojmy ako voľne zameniteľné. Lebo keď uvádza v *Liste Galaťanom* typológiu medzi Hagar a Sárou ako Starou a Novou zmluvou, hovorí: „ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα“,[91] pričom zjavne ide o typologický výklad. Čiže ak budeme niečo nazývať alegorickým výkladom, budeme tým v súčasnom jazyku biblickej vedy takmer výlučne rozumieť typologický výklad.

Teraz sa teda pokúsme typologický, či alegorický výklad rehabilitovať ako vedeckú metódu aj napriek tomu, že starozákonný svätopisec knihy *Genezis*, zrejme v roztržke medzi Sárou a Hagar videl niečo celkom iné, ako o niekoľko storočí apoštol Pavol. A rovnako na tom boli zrejme aj ostatní autori starozákonných kníh. Možno teda vôbec uvažovať o tom, že by sme aj alegorický výklad označili za literálny zmysel textu? Ak budeme čítať *List Galaťanom*, tak minimálne na tomto mieste bude alegorický výklad zároveň literálnym. Nakoľko však možno tento vzťah medzi starozákonným τύπος a novozákonným ἀντίτυπος zovšeobecniť? Ako veľmi bola alegória na prelome letopočtov rozšírená?

Ak uveríme Matúšovmu evanjeliu, tak v čase, keď sa svätá rodina zdržiavala v Egypte, tvoril v egyptskej Alexandrii, ich súkmeňovec, Žid menom Jedidia Hakkohen, všeobecne známy ako Filón Alexandrijský, svoje komentáre ku knihám *Genezis* a *Exodus*.[92] Takých komen-

91 *Gal* 4, 24.

tárov vo forme *midrašu*[93] bolo vtedy veľké množstvo a používali ich všetci samozvaní i oficiálni učitelia židovského Zákona. Filónove komentáre boli však zásadne iné, než bežné midraše významných rabínov.

Ako rodený Alexandrijčan a teda aj literárny vedec a filológ, bol veľkým prívržencom gréckej vzdelanosti, najmä však filozofie. Filón si jasne uvedomoval, že sú neprehliadnuteľné súvislosti medzi gréckou filozofickou špekuláciou a židovským praktickým zmyslom pre výklad dejín ako Božieho pôsobenia na ľudský život. Preto sa rozhodol poukázať na tento súvis a urobiť syntézu stoickej etiky, novopytagorejskej špekulácie, metafyziky stredného platonizmu, archaickej gréckej epiky, lyriky a meliky a posvätných spisov Hebrejov v ich gréckom preklade, ktorý dnes nazývame *Septuaginta* (LXX).

---

92 Philo, *De opificio mundi* (LCL 226, s. 6-138), *Legum allegoriae* (LCL 226, s. 146-474), *De cherubim* (LCL 227, s. 8-86), *De sacrificiis Abelis et Caini* (LCL 227, s. 94-196), *Quod deterius potiori insidiari solet* (LCL 227, s. 202-322), *De posteritate Caini* (LCL 227, s. 328-442), *Quod Deus immutabilis sit* (LCL 247, s. 10-102), *De agricultura* (LCL 247, s. 108-206), *De plantatione* (LCL 247, s. 212-306), *De ebrietate* (LCL 247, s. 318-436), *De sobrietate* (LCL 247, s. 442-482), *De confusione linguarum* (LCL 261, s. 8-122), *De migratione Abrahae* (LCL 261, s. 132-268), *Quis rerum divinarum haeres* (LCL 261, s. 284), *De fuga et inventione* (LCL 275, s. 10-126), *De mutatione nominum* (LCL 275, s. 142-284), *De somniis* (LCL 275, s. 294-580), *De Abrahamo* (LCL 289, s. 4-136), *De Iosepho* (LCL 289, s. 140-272), *De vita Mosis* (LCL 289, s. 276-596), *De decalogo* (LCL 320, s. 6-96), *De specialibus legibus* (LCL 320, s. 100-610), *De praemiis et poenis* (LCL 341, s. 312-424), *Quaestiones et solutiones in Genesin* (LCL 380, s. 2-576), *Quaestiones et solutiones in Exodum* (LCL 401, s. 2-176).

93 Technický termín označujúci metódu a literárny druh židovského výkladu a relektúry Biblie, ktoré sa začali uplatňovať v období po babylonskom zajatí. Na rozdiel od mišny sa midraš venuje vždy iba jednému veršu, alebo jednej perikope. HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, s. 695-696.

Ako vhodný literárny druh pre takúto syntézu zvolil učenú grécku *diatríbu*,[94] resp. židovský *midraš*. Pomocou vhodných typologických stotožnení vykladal výroky LXX tak, aby poukázal na ich súzvuk a vzájomný súlad s gréckym myslením a literatúrou. Či bol takýto výklad opodstatnený, alebo Filón násilím spájal nespojiteľné texty, to už je na posúdenie každého osobne. Tu sa obmedzíme iba na historické konštatovanie, že to tak bolo. Isté však je, že už niektorí jeho súčasníci boli voči jeho dielu veľmi kritickí, no iní ho zasa prijímali ako najvyššieho učiteľa božskej múdrosti.

Pre naše úvahy je dôležité, že Filón do skúmania biblického textu zaviedol alegorickú metódu a tento jeho postup získal celosvetové uznanie v oblasti literatúry už za jeho života.[95] Vonkoncom však nebol sám a jediný, ktorý v tých časoch alegóriu používal.

Deväť rokov pred Filónovým narodením vydal v Ríme Publius Vergílius Maro svoju zbierku *Eclogae*, ktorú dnes skôr poznáme pod názvom *Bukoliky*. Nás bude zaujímať predovšetkým slávna 4. ekloga. Vergílius sa tam pokúša privolávať akési dieťatko, ktoré má zmeniť tvár sveta:

Prišiel už posledný vek, čo kúmska Sybilla veští:
veľké poradie vekov sa rodí úplne znovu,
už sa vracia i panna, i kráľovstvo Saturna s pannou;
s ňou i nový rod ľudí k nám schádza z vysokých nebies.
Ó len ty, Dennica čistá, sa s láskou schýľ k dieťaťu, ktoré

94 Obľúbená literárna forma ľudovej filozofie v helenistickom období. Jej charakteristickou črtou je, že autor vedie dialóg s fiktívnym diskutérom vo forme otázok, námietok a odpovedí, aby názornejšie presviedčal a presvedčivejšie dokázal a presadil svoju mienku. HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied,* s. 316.

95 Eus. *hist. eccl.* II, 18, 8 (SC 31, s. 82).

práve sa rodí, čo najprv ľud železný odumrie pod ním,
aby povstal ľud zlatý: tvoj Apollón, pozri, už vládne.[96]

Na koho pôvodne básnik myslel zostáva záhadou. Možno úmyselne napísal verše tak, aby sa v nich nedalo jednoznačne detegovať meno konkrétneho budúceho záchrancu Ríma. Zámerne však zvolil takú formuláciu, ktorá sa mohla hodiť aj na syna Asinia Pollióna, ktorému je ekloga venovaná, ale aj syna Marka Antónia, alebo Oktaviána Augusta, či ktoréhokoľvek cisára, ktorému Rímska republika priznala božský kult. Napokon ju kresťania vztiahli na Ježiša Krista[97] a len vďaka tejto zmienke si Dante zvolil práve pohana Vergília, aby ho sprevádzal očistcom.[98] Tak si typológia našla svoje pevné miesto aj v latinskej poézii.

Filón mal len jeden rok, keď smrť znemožnila Vergíliovi dokončiť jeho vrcholné dielo, hrdinský epos *Aeneis*. Aj tu použil Vergílius alegorickú metódu písania, ktorá sa mu tak dobre osvedčila v *Bukolikách*. Opisoval síce hrdinstvo zakladateľa Ríma, Trójana Aenea, Anchísovho syna, a ako sa vtedy verilo, potomka samej Venuše.[99] Ale každý

96 Verg., *ecl.* IV, 4-10 (LCL 63, s. 50):

„Ultima Cumaei venit iam carminis aetas;
magnus ab integro saeclorum nascitur ordo
iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna,
iam nova progenies caelo demittitur alto.
tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
desinet ac toto surget gens aurea mundo,
casta fave Lucina; tuus iam regnat Apollo.“

Preklad: V. Turčány. In: VERGILIUS MARO, P. *Bukoliky.* ANONYMNÍ AUTORI. *Recepty Salernskej lekárskej školy.* Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1993, s. 35.

97 Aug., *ep.* 258, 5 (CSEL 57, s. 607).

98 CONTE, G. B. *Dějiny římské literatury.* Praha: KLP, 2003, s. 277.

99 Verg., *Aen.* I, 617-618 (LCL 63, s. 304):

Riman, ktorý ju čítal vedel, že Vergílius v skutočnosti opisuje v Aeneovi Caesarovho synovca, cisára Oktaviána Augusta, ktorý ukončil krutú občiansku vojnu v Itálii (v *Eneide* prebieha tento boj medzi Aeneom a Turnom, ktorí však zjavne boli *typom* Oktaviána a Antónia) a znovu zjednotil celý Rímsky svet a zabezpečil tak *pax Augusta*. Toto dielo sa potom stalo základným dielom celej latinskej literatúry tak, že bez odvolávky na *Eneidu* sa v Ríme nedalo napísať nič.

K učenému Židovi a nadanému Rimanovi pridajme ešte nadmieru usilovného Gréka. Máme na mysli polyhistora a rímskeho občana Lucia Mestria Plutarcha, známejšieho pod svojím gréckym menom Πλούταρχος ὁ Χαιρωνεύς. Aj ten patril do ich generácie, lebo sa narodil päť rokov pred Filónovou smrťou. Ako som naznačil, že bol nadmieru usilovný, treba uviesť, že v staroveku poznali až 230 jeho spisov, z ktorých sa dodnes zachovalo iba 150.[100] Aj uňho možno vidieť veľkú záľubu v alegóriách. Najmä v jeho najobsiahlejšom diele βίοι παράλληλοι porovnávacie životopisy, kde porovnáva 23 dvojíc slávnych Rimanov s ich predobrazmi z gréckej a helénskej minulosti.[101] Plutarchos videl v aténskom Tézeovi predobraz rímskeho Romula, v rozporuplnom Alkibiadovi, rozporuplného Coriolana a v neprekonateľnom Demosténovi neprekonateľného Ciceróna.[102] Tento literárny

---

„Tunc ille Aeneas, quem Dardanio Anchisae
alma Venus Phrygii genuit Simoentis ad undam?“

100 CANFORA, L. *Dějiny řecké literatury*. Praha: KLP, 2001, s. 587.

101 Plut., *v. paral*. t. I.-II. (LCL 46, s. 1-576; LCL 47, s. 1-620).

102 PLUTARCHOS. *Životopisy slávnych Grékov a Rimanov I*. Bratislava: Kaligram, 2008, s. 9-84, 389-478. PLUTARCHOS. *Životopisy slávnych Grékov a Rimanov II*. Bratislava: Kaligram, 2008, s. 327-402.

prístup celkom pochopiteľne nemožno označiť inak, ako alegorickú typológiu v jej najrýdzejšej podobe.

Okrem týchto troch slávnych postáv je prelom storočí, najmä v grécky hovoriacom helénskom jazykovom a kultúrnom prostredí, relatívne chudobný na výrazných literátov. Uvedení traja však vtláčali nezmazateľnú pečať celým dejinám literatúry až do tej miery, že bez odvolania sa na ich tvorbu nebolo vtedy možné nič napísať. A všetci traja zhodne a úplne prirodzene používali alegóriu ako kompozičnú metódu svojich literárnych diel. Dalo by sa žargónom dnešnej spoločnosti povedať, že vtedajší svet „fičal" na alegórii.

Samozrejme, prelom letopočtov priniesol so sebou ešte jeden, a bezpochyby najvýznamnejší, literárny počin. Ak sa mám vyjadriť o tejto skutočnosti ako filológ a nie kresťanský teológ, dalo by sa povedať, že ide o literárnu činnosť, ktorá mala vo svojom centre postavu židovského kazateľa *Ješuu ha Nocrího*, ktorého dnešný svet pozná ako Ježiša Krista. Súbor kresťanskou komunitou aprobovaných správ o jeho osobe dnes nazývame *Nový zákon*, resp. *Nová zmluva*, hoci literárna činnosť inšpirovaná jeho osobou bola v tom čase omnoho širšia a bohatšia.

Nemáme žiaden dôkaz, alebo indíciu, že by Ježiš osobne niečo napísal. (Je isté, že jeho údajný list arménskemu kráľovi Abgarovi z Eusébiových *Cirkevných dejín*[103] je podvrh). Jeho ohlasovanie podľa súčasného stavu výskumu tejto problematiky zrejme prebiehalo v podobe mašalov alebo parabol o Božom, či nebeskom kráľovstve. Jeden z nich zaznamenal evanjelista Lukáš a Ježiš v ňom rovnako, ako jeho už spomínaní literárni súputnici, používa alegóriu.

Hovorí o vznešenom mužovi, ktorý si mal ísť prevziať kráľovskú hodnosť. Vo svojej neprítomnosti zveril

103 Eus., *hist. eccl.* I, 13, 1-20 (SC 31, s. 50).

desiatim sluhom do opatery majetok v hodnote jednej míny pre každého. Keď sa po prijatí kráľovského titulu vrátil, zúčtoval so sluhami a takisto so svojimi neprajníkmi.[104]

Uvedomujeme si, že literárnu a teologickú podstatu tohto podobenstva sme vynechali, ale nateraz nám postačí uvedená faktografia príbehu. Lebo ak Ježiš prednášal tento mašal v Jerichu, všetci vedeli na koho ním mieri, lebo ten príbeh dobre poznali. Išlo o galilejského kráľa – tetrarchu Heroda Antipasa, ktorý odišiel do Ríma, aby mu Oktavián Augustus potvrdil kráľovskú právomoc nad Galileou a Pereou, územiami, ktoré mu odkázal v závete jeho otec Herodes Veľký. Židia, ktorí ho nemohli ako helenizovaného panovníka vychovaného v Ríme vystáť, za ten čas pod vedením akéhosi Júdu Chizkiáša, známeho z iného mašalu rabína Gamaliela I. Veľkého pod menom Júda Galilejský,[105] obsadili galilejské hlavné mesto Seforis. No Herodova cesta sa úspešne podarila a do Galiley sa vracal ako legitímny vazalský kráľ impéria. Už počas jeho spiatočnej cesty cisárske oddiely mesto Seforis zničili a povstalcov povraždili.[106] Ako znak svojej lojality Rímu si v Perei postavil svoj palác v meste *Beth Haram*, ktoré na znak svojej servilnosti cisárovi nazval po Lívii, Oktaviánovej manželke menom *Livias,* a keď bola prijatá do júliovského rodu, premenoval ho na *Julias*.

Hlavné mesto Galiley *Seforis* neskôr opäť vystaval, ale keďže bolo neustále centrom rôznych vzbúr, rozhodol sa, že si vybuduje nové hlavné mesto na brehu Genezaretského jazera. Aby dal svojím odporcom jasné znamenie,

---

104 *Lk* 19, 11-27.

105 *Sk* 5, 37.

106 FLAVIUS JOSEPHUS, *ant. iud.* XVII, 10, 5 (LCL 410, s. 292).

že sa ako panovník nebude podvoľovať židovskému zákonu, postavil ho na bývalom cintoríne, teda na nečistej zemi.[107] Ako verný rímsky vazal mu dal meno *Tiberias* podľa súdobého cisára Tiberia. Od roku 16 do roku 20 po Kr. boli všetci galilejskí stavitelia povolaní, aby stavali jeho paláce, štadión, kúpele, cirkus a divadlo. Medzi nimi zrejme nechýbal ani τέκτος Jozef[108] z neďalekého Nazareta, so svojím dospievajúcim synom Ježišom predtým, než verejne vystúpil ako kazateľ.

Ale vráťme sa k Ježišovmu mašalu. Všetci galilejskí Židia určite vedeli, že Ježiš hovorí o Herodovi. Udalosti boli ešte príliš živé a bolestné a dobre sa na ne pamätali. A hoci ani Ježiš nemal o Herodovi Antipasovi vysokú mienku, nazýva ho „líškou"[109] a z číreho rozmaru nechal zabiť jeho predchodcu a príbuzného Jána Krstiteľa,[110] predsa si ho vybral ako hlavnú postavu svojho mašalu. Prečo? Pre Ježiša bolo zrejme zaujímavé jeho prímenie ἀντίπας. Kráľ je totiž v mašale zjavne *typosom* Boha. A Herodovo prímenie v plnej, neskrátenej verzii ἀντίπατρος, znamená v gréčtine doslova *ten, čo je namiesto otca*. Čiže *typos* ἀντίπατρος znázorňoval *antitypos* πατῆρ, ako Ježiš familiárne oslovoval Boha. Preto aj toto podobenstvo treba jednoznačne považovať za typologickú alegóriu.

Ale týmto drobným príkladom Ježišova záľuba v typológii nekončí. To, že si vyvolil okolo seba dvanásť mužov je *typosom* nového Božieho ľudu – nového Izraela, ktorý má svoj predobraz v dvanástich Izraelových synoch. Ďalšie početné svedectvá (napr. stotožnenie Jána

107 FLAVIUS JOSEPHUS, *ant. iud.* XVIII, 2, 3 (LCL 433, s. 30).

108 *Mt* 13, 55.

109 *Lk* 13, 32.

110 *Mt* 14, 10.

Krstiteľa s Eliášom[111]) by boli zdĺhavé a pre pochopenie podstaty nie je asi potrebné ich na tomto mieste uvádzať. Stačí konštatovať, že Ježiš vo veľkej miere používal pri svojom ohlasovaní typologické alegórie.

A nielen on. Aj evanjelisti používali pri komponovaní svojich správ o Ježišovom živote, smrti a zmŕtvychvstaní typologické alegórie. Tak Matúšov Jozef, ktorému sa Božia vôľa zjavovala cez sny, ktorý odišiel do Egypta, aby zachránil v Ježišovi zárodok nového Božieho ľudu, je celkom iste alegorickým spodobnením svojho starozákonného menovca Jozefa s prímením Sáfenat Panéach.[112] Lukášov opis smrti diakona Štefana v *Skutkoch apoštolských* je typologickým spodobnením opisu Ježišovej smrti na kríži.[113] A napokon sa pozrime na Pavla, ktorý Korinťanom tvrdí, že Kristus bol skalou, ktorá sprevádzala Izraelitov na púšti, Galaťanom zasa, že Sára je nová zmluva a nebeský Jeruzalem, ktorý rodí pre slobodu a napokon Rimanom, že Ježiš je ἱλαστήριον, čiže כַּפֹּרֶת, zľutovnica na arche zmluvy, ktorá bola centrom liturgického kultu na najväčší sviatok židovského roka: *Jom kippur*.[114]

A takých ukážok by mohlo byť nepreberné množstvo, ale ich siahodlhé vypočítavanie by zrejme neprinieslo nič nové, iba by neúnosne predlžovalo beztak dlhú úvahu. Stačí teda konštatovať, že aj pisatelia kníh Nového zákona používali alegóriu v jej typologickej podobe pri tvorbe svojich spisov rovnako, ako všetci ich literárni súčasníci.

Vzhľadom na túto skutočnosť treba preto pri exegéze novozákonných spisov vždy akceptovať možnosť typolo-

111 *Mt* 11, 14.

112 *Mt* 2, 14; *Gn* 41, 45.

113 *Sk* 7, 59-60; *Lk* 23, 34. 46.

114 *1 Kor* 10, 4; *Gal* 4, 26; *Rim* 3, 25.

gickej exegézy ako literálny zmysel textu.[115] Možno niekto bude namietať, že alegorický výklad potrebujú iba niektoré izolované perikopy novozákonných spisov. V tejto celkom legitímnej námietke je však ukrytá aj pomerne nepríjemná otázka: „Ktoré sú to perikopy?“ Kde začať a kde sa pri alegorickom výklade zastaviť? A v konečnom dôsledku: „Kto bude rozhodovať, či sa tá ktorá perikopa má, či nemá vykladať alegoricky?“

Pre zodpovedanie týchto otázok je potrebné vnímať celý širší kontext. Autori Nového zákona žili vo svete, ktorý bol nasiaknutý alegóriou. Objavili ste ju všade, kam ste sa pozreli: v tiberidskom divadle i v pouličnom míme, v mistérijných náboženských kultoch, do ktorých boli mnohí pohanokresťania zasvätení, v midrašoch učených rabínov, akým bol Filón, v mašaloch putujúcich kazateľov, v súdobých literárnych dielach poetických i prozaických. Alegória nebola iba metódou tvorby ich diel, alegória bola metódou pohľadu na svet. Ak sa aj neodvážime povedať, že to novozákonní svätopisci robili vedome, tak minimálne imanentne bola prítomná v ich vedomí rovnako, ako Duch Svätý, ktorý ich kontinuálne inšpiroval.[116]

Navyše, evanjelisti nepísali životopis Ježiša Nazaretského. Písali o Ježišovi z konkrétnej pozície človeka, ktorý uveril jeho zmŕtvychvstaniu. Ježišov život bol pre nich naplnením Zákona, Prorokov a Žalmov. Preto bola alegória typu predobraz – naplnenie priamo podkladovou látkou pre spísanie celej teológie Nového Zákona a to až do tej miery, že istou dávkou nadsádzky by sme mohli nazvať novozákonné spisy interpretačným kľúčom na to, ako čítať spisy Starého zákona.

115 PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, s. 86.

116 PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, s. 86.

Preto je na mieste počítať s alegorickým výkladom pri všetkých perikopách Nového Zákona, keďže tvoril pozadie celého Ježišovho príbehu tak, ako ho evanjelisti opisujú. A ešte raz opakujem, nie preto, že by sa táto metóda zakladala na nespochybniteľných vedeckých základoch, ale preto, že bola imanentne prítomná pri tvorbe každého novozákonného textu.

Na tomto mieste sa musíme zastaviť a urobiť krátku odbočku k Starému zákonu. Pretože ak platí to, čo sme práve deklarovali, radikálne sa mení aj pohľad kresťanského exegétu na spisy Starého zákona. Čo vlastne možno pokladať za literálny zmysel starozákonného textu, ak v ňom sám Ježiš Kristus a pod vplyvom Ducha Svätého aj novozákonní svätopisci, videli *typos* Pánovho vykupiteľského diela? Za všetkých to v *Evanjeliu podľa Lukáša* povie sám zmŕtvychvstalý Pán: „οὗτοι οἱ λόγοι μου οὓς ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν, ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ. Τότε διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς·“[117] Grécke sloveso σύν-ειμι znamená doslova: „byť pokope, pohromade“. Cieľom Ježišovho otvorenia zmyslu (διανοίγω τὸν νοῦν) bolo teda to, aby Písma zostali pokope, teda aby všetky spolu dávali spoločný zmysel (νοῦς). A to vonkoncom nejde bez typologického stotožnenia starozákonných a novozákonných udalostí.

Od tohto otvorenia zmyslu sa kresťan, a je úplne jedno, či išlo o židokresťana, alebo pohanokresťana, začal pod vplyvom udalosti Ježišovej pozemskej existencie úplne inak pozerať na Starý zákon. Zásadne sa preňho zmenil predovšetkým základný literárny druh nielen každého jednotlivého spisu, ale celého korpusu posvätných spisov vyvoleného Božieho ľudu. Tieto písma sa zrazu stali

117 *Lk* 24, 44-45.

jedným, kompaktným a jednoliatym proroctvom a z tohto nároku dodnes nie je možné zľaviť bez toho, aby sme opäť neuzavreli zmysel, ktorý Ježiš pred emauzskými učeníkmi otvoril a opäť nezastreli závoj, ktorý Kristus odstránil z Mojžišovej tváre.[118] Pre kresťana Starý zákon viac neobsahuje zmluvy a zákony, poučenia, či rozptýlenie pri poézii a hudbe. Celý sa stal proroctvom o Ježišovi.

Jeden príklad za všetky. Peter v Joppe citoval pri zjavení sa plachty plnej štvornohých zvierat levitický zákon o zákaze konzumácie nečistých zvierat.[119] Hlas z neba mu však povedal, že preňho je už všetko čisté. To sa mu zjavilo vo videní predpoludním. Ale Peter si hneď potom na obed nedal bravčové koleno, ale bez akejkoľvek bázne vkročil do domu pohanského stotníka Kornélia.[120] Peter pochopil, že Božie zrušenie tohto levitického zákona má ako kresťan chápať v tom zmysle, že nehovorí o mäse, ale alegoricky ho treba preniesť na „nečisté" národy.[121]

A tak sa znova nástojčivo natíska otázka: „Aký je literálny zmysel starozákonného textu pre kresťanského exegétu?" Nazdávam sa, že správnou odpoveďou je len polyvalentný výklad. Kresťanský exegéta sa jednoducho musí podľa vôle svojho Pána, stať γραμματὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, čiže je ὅμοιος ἀνθρώπῳ οἰκοδησπότῃ, ὅστις ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὑτοῦ καινὰ καὶ παλαιά.[122]

Nazdávam sa preto, že jediným správnym výkladom starozákonného textu pre kresťanského exegétu je akceptácia oboch zmyslov ako lieterálneho výkladu. Starý zá-

118 *2 Kor* 3, 14.

119 *Lv* 11, 3-23.

120 *Sk* 10, 27.

121 *Sk* 11, 18.

122 *Mt* 13, 52.

kon má svoj vlastný historický kontext, ktorý treba skúmať ako literálny výklad a zároveň svoju typologickú hodnotu, ktorá tiež zmysluplne ašpiruje stať sa literálnym zmyslom, keďže Kristus neprišiel καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας ἀλλὰ πληρῶσαι, lebo οὐ μὴ παρέλθῃ ἰῶτα ἕν ἢ κεραία ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται.[123]

Tak to zamýšľal sám Kristus a zriecť sa tohto bipartitného prístupu k Starému zákonu by nielen predstavovalo zásadné ochudobnenie exegézy, ale zároveň by to znamenalo zriecť sa Kristovho pohľadu na Božie slovo.

8. Tropologický zmysel

Tropologický, alebo morálny zmysel Písma tak, ako ho chápe patristická exegéza, tiež môže byť, a aj často je, literálnym zmyslom Písma. Platí to predovšetkým o celej starozákonnej i novozákonnej legislatíve. Ani toto morálne posolstvo biblických textov nikto nespochybňoval a nespochybňuje, hoci jeho výklady z dôvodu polyvalentnosti biblického slova ako symbolu môžu byť veľmi rôznorodé.

Aj na našej fakulte prebehli rokoch 2007-2009 tri konferencie s názvom *Legislatívne texty Biblie*,[124] na ktorých vystúpili mnohí slovenskí poprední teológovia a analyzovali nielen morálnu, ale aj kultickú a spoločenskú povahu biblickej legislatívy. Čiže biblický text ako základ pre

123 *Mt* 5, 17-18.

124 FARKAŠ, P. ed. *Legislatívne texty Biblie.* Zborník príspevkov z vedeckej konferencie konanej 16. novembra 2007 v Nitre. Bratislava: RKCMBF UK, 2007. FARKAŠ, P. ed. *Legislatívne texty Biblie II.* Zborník príspevkov z vedeckej konferencie konanej 10. októbra 2008 v Nitre. Bratislava: RKCMBF UK 2008. FARKAŠ, P. ed. *Legislatívne texty Biblie III.* Zborník príspevkov z vedeckej konferencie konanej 9. októbra 2009 v Nitre. Bratislava: RKCMBF UK, 2009.

morálny kódex je všeobecne akceptovaný na najširšej teologickej i sociálnej úrovni, hoci záväznosť jednotlivých morálnych predpisov vždy vyvolávala a dodnes vyvoláva spory (napr. otázka farizejov, či možno prepustiť manželku *Mt* 19, 3-9; *Mk* 10, 2-9).

Avšak samotná možnosť vykladať biblické verše s morálnou záväznosťou je potvrdená, keďže práve s týmto zámerom boli biblické spisy písané. V tomto zmysle preto morálny, či tropologický výklad možno bezpochyby považovať za literálny.

Zostáva otázkou, či možno aj ostatné texty, ktoré nie sú zo samej povahy veci legislatívne, chápať v morálnom zmysle. Patristická exegéza to tak vidí, pretože Písmo sa má uskutočňovať a naplniť v súčasnosti predovšetkým na živote každého jednotlivého kresťana. Aj apoštol Pavol radí svojmu spolupracovníkovi Timotejovi, že celé Písmo (πᾶσα γραφῆ) je Bohom vnuknuté a užitočné (θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος) na poúčanie, na dokazovanie, na nápravu a na výchovu v spravodlivosti.[125]

Tieto štyri úlohy Božieho slova môžu poukazovať na spomínané zmysly Písma: poúčanie (πρὸς διδασκαλίαν) na literálny, dokazovanie (πρὸς ἐλεγμόν) na alegorický, nápravu (πρὸς ἐπανόρθωσιν) a výchovu v spravodlivosti (πρὸς παιδείαν τὴν διακαιοσύνῃ) na tropologický zmysel. K tomu poslednému teda tropologickému apoštol Pavol pridáva: „ἵνα ἄρτιος ᾖ ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος."

Podľa toho je teda tropológia určená na zdokonalenie (ἄρτιος) toho človeka, ktorý sa už predtým stal Božím človekom (ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος). Morálny zmysel biblického textu je teda Božou *paideiou* pre toho, kto chce na-

125 *2 Tim* 3, 16.

predovať v duchovnom živote, ako to neskôr bude otvorene deklarovať Klement Alexandrijský.[126]

Je však, otázkou, čo možno aj takýto nanajvýš užitočný zmysel aspoň v nejakom ohľade legitimizovať ako zamýšľaný a chcený, alebo aspoň pripustený biblickým autorom. Zdá sa, že apoštol Pavol takto vníma každé Božie slovo, ale uvedený verš rozhodne nemožno brať ako jednoznačný dôkaz. Dá sa vôbec nejaké podobné potvrdenie nájsť?

V predošlej kapitole sme poukázali na platnosť typologických alegórií. Ale každý typologicky prečítaný príbeh z Písma sa dostáva do kontextu nielen s dejinami spásy, ale i s konkrétnym životom každého človeka, ktorý sa rozhodne, že bude súčasťou týchto dejín. Umožňuje to stotožnenie, ktoré sa vinie celými dejinami Cirkvi a ktoré sa odhalilo už pri povolaní Pavla za apoštola.

Na ceste do Damasku sa mu prihovoril Kristus: „Šavol, Šavol, prečo ma prenasleduješ?“ On povedal: „Kto si, Pane?“ A ten: „Ja som Ježiš, ktorého ty prenasleduješ.“[127] Pavol však podľa svedectva samého autora *Skutkov apoštolských* prenasledoval Cirkev.[128] A toto stotožnenie Cirkvi a Krista (*totus Christus*) je pevným bodom exegézy u všetkých cirkevných otcov, najmä však u Augustína pri komentovaní žalmov. Napríklad: „Dávid je teda obrazom Krista. Ale ako často pripomíname vašej láske, Kristus, to je Hlava a Telo. Nemôžeme povedať, že by bola Hlava cudzia Telu, ktorého údmi sme my sami. Ani ich nemôžme pokladať za oddelené veci, lebo budú dvaja v jednom tele. Apoštol vraví: Toto tajomstvo je veľké. Hovorím to však v Kristovi a Cirkvi. Keď je teda celý Kristus Hlava s

126 Clem., *Paed.* I, 1, 3-4 (SC 70, s. 112).

127 *Sk* 9, 5-6.

128 *Sk* 8, 3.

Telom, tak pri počutí slov: poznanie samého Dávida, spoznajme, že aj my sme Dávid. Nech pochopia Kristove údy, že aj Kristove údy treba pokladať za Krista a pri Kristovi treba mať vždy na mysli aj jeho údy, lebo hlava a telo je jeden Kristus."[129]

Michael Fiedorowicz dokonca celé svoje dielo o Augustínovom *Komentári k žalmom* nazval *Psalmus, vox totius Christi*,[130] aby tak poukázal na centrálne postavenie tejto teológie. V rovnakom zmysle, ako vidí toto spojenie Krista a Cirkvi pavlovská teológia, ho vidí aj jánovská: „Ja som vinič, vy ste ratolesti…"[131] Aj u starozákonných prorokov je veľmi obľúbené podobenstvo medzi Bohom ako ženíchom a jeho ľudom ako nevestou, ktorého cieľom je svadba, teda spojenie ženícha a nevesty, aby boli jedno telo.[132]

Preto možno povedať, že ak sa musí splniť Písmo na Kristovi, musí sa rovnako splniť aj na každom jednotlivom kresťanovi, ktorý je súčasťou jeho tela. Aspoň takto vykladá verše o knihe života[133] zo záveru *Zjavenia apošto-*

---

129 Aug., *en. in ps.* 54, 3 (CSEL 94/1, s. 135): „Quia ergo David in figura Christus est, Christus autem, ut saepe commemoravimus Caritatem Vestram, et caput et corpus est: nec nos a Christo alienos dicere debemus, cuius membra sumus, nec nos quasi alterum computare; quia erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est, ait Apostolus, ego autem dico in Christo et in Ecclesia. Quia ergo totus Christus caput et corpus est cum audimus: *Intellectus ipsi David*, intellegamus et nos in David. Intellegant membra Christi et in membris suis intellegat Christus et membra Christi intellegant in Christo quia caput et membra unus Christus."

130 FIEDOROWICZ, M. *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins Enarrationes in Psalmos.* Freiburg: Herder, 1997.

131 *Jn* 15, 5.

132 *Gn* 2, 24.

133 *Zjv* 20, 12.

la Jána Béda Ctihodný: „Otvorenými knihami nazýva Božie zákony. Lebo podľa oboch zákonov bude svet súdený. Knihou života každého jedného nazýva vedomosť o našich skutkoch. Hoci ten, ktorý pozná tajomstvá, iste nepotrebuje žiadnu knihu poznámok. Ale budú súdení podľa toho, čo je v knihách, čiže budú súdení podľa týchto zákonov: či ich plnili, alebo neplnili. Lebo skutky spravodlivých možno vnímať ako knihy, s ktorými keď sa porovnajú zatratenci, sú odsúdení, lebo pri vykladaní týchto kníh dobro spoznali, ale potom ho nekonali."[134] Teda skutky spravodlivých z oboch kníh Božieho zákona sú podkladom pre morálne správanie a následne aj súd každého kresťana.

A novozákonné texty tiež potvrdzujú takéto opakovanie príbehov spásy v dejinách konkrétnych čitateľov. Opäť uvádzame niekoľko príkladov: „Radujte sa a jasajte, lebo máte hojnú odmenu v nebi. Tak prenasledovali aj prorokov, ktorí boli pred vami.[135] Stačí, keď je žiak ako jeho učiteľ a sluha ako jeho pán. Keď pána domu nazvali Belzebulom, o čo skôr jeho domácich?![136]" V tejto špecifickej, takpovediac ekleziálnej typológii sa dostáva biblický text k samotnému čitateľovi a príbeh Ježiša sa aktualizuje na jeho osobnom živote, teda napĺňa sa v konkrétnom časopriestore, aby priniesol spásu.

A toto je vlastné poslanie biblického textu. Takto to videli sami svätopisci, aj cirkevní otcovia boli presvedčení, že biblické perikopy treba práve takto pripodobňovať súčasnému človeku a tak dávali biblickým príbehom ich tropologický a morálny význam, ako to nádherne vo

134 Bed., *explan. Apoc.* III, 20 (PL 93, stl. 193).

135 *Mt* 5, 12.

136 *Mt* 10, 25.

svojej duchovnej poéme uvádza Aurelius Prudentius Clemens.

Keď najskôr vo svojom predslove k *Psychomachii* v jambickom senári opíše biblický príbeh, vzápätí ponúka jeho tropologický výklad tým, že ho vztiahne na osobné dejiny spásy:

„Raz krutí králi premohli a zajali
aj Lota, ktorý býval v mestách bezbožných,
kde prišelcom bol: v Sodome a Gomore,
tam pre strýcovu slávu vážnosť požíval.
Abrama rozruší tá správa neblahá,
že blížny padol sudbou vojny v zajatie,
by v drsných putách pre barbarov otročil.
Hneď tristoosemnástich druhov vyzbrojil
a hnal sa vpadnúť protivníkom do chrbta,
bo vzácny poklad, ako trofej víťaznú
na chrbtoch niesli: majetok, čo pobrali.
Len Boh mu silou bol; sám ostrie netasil,
keď pyšných kráľov, hŕbou lupu ťažených,
jak utekali bil, a zbitých rozdrvil.
A lámal putá, oslobodil zajatých,
získal aj zlato, ženy, deti, ozdoby,
džbány a šaty, ovce, čriedy dobytka.
Aj Lot bol voľný, keď ho okov zbavili,
a perly zdobili zas hrdlo zodreté.
Tak Abram zvrátil nepriateľské víťazstvo
a k sláve prišiel, oslobodiac synovca,
by príslušníka vernej krvi žiadneho
už netrápila vláda krutých tyranov.
Keď naspäť vracal sa po tomto víťazstve,
kňaz niesol dary na nebeských podnosoch.
Kňaz Boží a kráľ k tomu, taký vznešený,
že jeho pôvod neuvádza žiaden zdroj,
a spisy tajné jeho predkov neznajú.

Kde zrod svoj Melchizedech má, kto je mu ded,
nik nevie; nepochybne z Boha pochádza.
Anjeli traja potom tvár si vezmú trojakú,
a vstúpia do príbytku starca štedrého.
Starenka Sára s lonom dávno zvädnutým
smeje sa slovám, že má poviť syna vlastného,
s dedičom na rukách však smiech svoj ľutuje.
Sťa predobraz bol tento príbeh spísaný,
tak nech sa naplní aj v našom živote.
Aj ty máš s vierou v srdci, s mečom taseným
bedlivo chrániť každú tela čiastočku.
Ak chtivosť zmení ťa na vášne otroka,
šík bojový ti naspäť vráti slobodu.
Veď druhov máme tiež, a mnohopočetných,
tých dvakrát deväť pridaných ku stovkám trom
to zvládne: obraz tajomný sme odkryli.
A potom Kristus – on je pravým veľkňazom,
veď iba Rodič nevýslovný splodil ho –
sám pokrm dáva požehnaným víťazom.
Do skromnej izby vstúpi srdca cudného,
tam ukáže sa panej domu v Trojici.
Duch schúli dušu do náručia napokon:
veď riadnej žene, dlho chýbal potomok,
nech teda počne zo semena večného.
Tak získa úctu Synorodka neplodná
a obdarí dom Otcov súcim dedičom."[137]

Tak sa Biblia stáva skutočným živým Božím slovom a Boh hovorí konkrétne do osobného života každého, kto má záujem počúvať jeho hlas.

Presne takto sa rozhodol čítať Písmo aj svätý Augustín, keď za týmto účelom hneď po svojej kňazskej vysviacke žiadal svojho biskupa Valéria o dovolenku: „Vysvätený som bol práve vtedy, keď sme premýšľali nad tým, ako si

137 Prud., *psych.* 15-68 (CCL 126, s. 150).

vezmeme dovolenku, počas ktorej budeme spoznávať božské Písma. Chceli sme si všetko zariadiť tak, aby nám zvýšil čas a mohli sme sa zamestnávať touto vecou. A pravda je taká, že teraz ešte ani neviem, čo všetko mi chýba na zvládnutie úlohy, ktorá ma už tlačí a gniavi…

Keď však Boží muž spozná a osvojí si zaužívané cirkevné postupy, bude môcť slúžiť a vydaný do rúk bezbožníkov buď s čistým svedomím žiť, alebo zomrieť tak, aby jeho životu nebolo odopreté to jediné, po čom každá pokorná a milujúca kresťanská duša túži. To sa však dá uskutočniť jedine tak, ako to hovorí sám Pán: prosením, hľadaním a klopaním, čiže: modlitbou, čítaním a úderom do hrude."[138]

Až takéto čítanie Písma je skutočným rozhovorom s Bohom, je to Božie čítanie – *lectio divina,* ktoré má v Cirkvi svoje neodňateľné miesto. Tradícia takéhoto osobného čítania Písma existuje v Cirkvi od jej počiatkov. Pokiaľ siahajú písomné svedectvá o živote kresťanov, možno vidieť práve tento spôsob čítania Písma.

Najskôr sú to biblické odporúčania priamo v Novom zákone.[139] Už v prvej polovici 3. stor. kartáginský biskup a mučeník Cyprián odporúčal takéto čítanie.[140] *Lectio divina* tvorilo jeden zo stabilných základov najstarších mníšskych pravidiel: *Reguly* sv. Bazila,[141] alebo *O povolaní mníchov* od sv. Augustína.[142] Aj sv. Benedikt v 6. stor. vo

138 Aug., *ep.* 21,2-4 (CSEL 34/1, s. 50-52).

139 *Kol* 3, 16.

140 Cyp., *dom. orat.* 7 (CSEL 3/1, s. 270): „Quae nos, fratres dilectissimi, de divina lectione discentes, postquam cognovimus ad orationem qualiter accedere debeamus, cognoscamus docente Domino et quid oremus."

141 Bas., *regula a Rufino latine versa* resp. 123 (PL 103, stl. 532).

142 Aug., *op. mon.* 28, 37 (CSEL 41, s. 687): „Tamen Dominum Jesum,

svojej *Regule* presne včleňuje do denného programu mníchov takéto duchovné čítanie Písma v rozsahu dve hodiny v lete, tri hodiny v zime a vo Veľkom pôste.[143]

Benediktínska tradícia ho potom verne uchovávala a rozširovala počas celého stredoveku. Aj v novoveku nestratilo svoju aktuálnosť, o čom svedčí aj programový dokument pápeža sv. Jána Pavla II. pre tretie tisícročie: „Zvlášť je potrebné, aby sa počúvanie Božieho slova stalo živým stretaním podľa starej, ale ešte vždy platnej tradície *lectio divina*, ktorá nám umožňuje čerpať v biblickom texte živé slovo, ktoré kladie otázky, usmerňuje a stvárňuje život."[144]

Zo stredoveku pochádza aj krátky, ale obsažný spis, ktorý uvádza aj dnes použiteľný návod na praktizovanie takéhoto *lectio divina* Nesie názov *Scala claustrarium,* alebo *Scala paradisi*.[145] Hoci sa takéto čítanie hojne používalo, predsa v ňom neexistoval žiaden ustálený postup. Kartuziánsky mních Hugo II. usporiadal *lectio divina* do štyroch za sebou nasledujúcich stupňov:

- čítanie (*lectio*)

---

in cuius nomine securus haec dico, testem invoco super animam meam, quoniam, quantum ad meum adtinet commodum, multo mallem per singulos dies certis horis, quantum in bene moderatis monasteriis constitutum est, aliquid manibus operari et ceteras horas habere ad legendum et orandum aut aliquid de divinis litteris agendum liberas, quam tumultuosissimas perplexitates causarum alienarum pati de negotiis saecularibus vel iudicando dirimendis vel interveniendo praecidendis."

143 Ben., *regula* 48, 1. 4. 10. 14. In: SV. BENEDIKT Z NURSIE. *Regula.* SV. GREGOR VEĽKÝ. *Dialógy, kniha druhá.* Banská Bystrica: KS FX, 1998, s. 181-185.

144 JÁN PAVOL II., *Novo millennio ineunte* 39 (AAS 93, s. 293-294).

145 *SCALA paradisi. Stupně k ráji.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996.

- Zamyslenie (*meditatio*)
- Modlitba (*oratio*)
- Nazeranie (*contemplatio*).

Najskôr sa pri *lectio* dotýka zmyslov, potom pri *meditatio* vstupuje do ľudského intelektu, odtiaľ v *oratio* vstupuje do srdca, kde sa v *contemplatio* priamo stretáva s Bohom. Koniec koncov, takto je vlastne usporiadaná aj obnovená bohoslužba v katolíckej liturgii: najskôr sa číta Božie slovo, potom sa pri homílii nad ním zamýšľame, na to sa v spoločných modlitbách veriacich modlíme za dosiahnutie počutého. Bohoslužba vrcholí priamym stretnutím s Kristom v Eucharistii. A tak zvládnutie tejto metódy môže pomôcť aj pri hlbšom prežívaní liturgického slávenia.

Pri *lectio* vnímame text zmyslami. Najskôr si ho môžeme zbežne prezrieť: všímame si, či ide o poéziu, alebo prózu, či má text nejaké odseky, či obsahuje priamu reč, alebo je to rozprávanie, či je to proroctvo, alebo má text dej. Potom sa už môžeme pustiť do čítania.

Odporúčame čítať nahlas. Určite pri komunitnom čítaní, ale aj keď sa modlíme sami. Vhodnou pomôckou je aj ceruzka v ruke, aby sme si mohli poznačiť slová, ktoré nás zvlášť zaujmú, vety, ktorým dobre nerozumieme, skrátka všetko, čo nás v texte nejakým spôsobom osloví. Ideálne by bolo, keby sme *lectio* dokázali zvládnuť aj v pôvodnom jazyku, pretože pri preklade sa sémantické roviny starogréckych pojmov často nekryjú so slovenským prekladom.

Nejde však o to, aby sme krvopotne lámali výrok, ktorý nám síce nič nehovorí, ale pokladáme ho za významný. Boh nám priamo v srdci ukazuje, čo je pre nás významné. Možno to bude jediné slovo, ktoré sa nám zdá nevšedné a zaujímavé. Iba to, čo nás naozaj zaujme, je vhodné, aby sme sa tomu ďalej venovali. Veď práve toto

zaujatie, v ktorom sa prvý raz prejaví pôsobenie Božieho Ducha, nás pobáda k tomu, aby sme sa nad textom zamysleli a mohli plynulo prejsť k druhému stupňu. čítanie textu možno opakovať aj niekoľkokrát až dovtedy, kým sa nám zdá, že z textu už viac nevyžmýkame.

Práve takto totiž mních Hugo opisuje našu činnosť. Text Písma pripodobňuje strapcu hrozna. Ak pri *lectio* obrazne oberáme hroznové bobuľky od stopky, potom v *meditatio* začneme vybrané slová a vety naozaj žmýkať, tak ako sa z hroznových bobúľ lisuje vínny mušt. Náš rozum sa na tomto stupni stáva mlynčekom a lisom, aby z textov Písma vyžmýkal čo najviac.

Takto pracoval s biblickým textom už svätý Augustín a používa i veľmi podobný slovník: „Božie slovo totiž možno označiť za strapec hrozna. Sám Pán bol nazvaný hroznovým strapcom zo zasľúbenej krajiny, ktorý visel na dreve, a ktorý vyzvedači z izraelského ľudu priniesli ako predobraz Ukrižovaného.

Tak aj Božie slovo si kvôli potrebám ohlasovania priberie k sebe zvuk hlasu, pomocou ktorého sa dopravuje do uší počúvajúcich ľudí. Preto obsahuje v sebe zvuk hlasu na spôsob šupiek a zmysel výrokov na spôsob vína. Keď sa totiž takýto strapec dostane do uší, je to ako by 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, samozrejme, 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.“[146]

146 Aug., *en. in ps.* 8, 2 (CSEL 93/1, s. 168-169).

A tak musí človek doslova rozbiť a poobracať zo všetkých strán vybraný text. Aj na tomto stupni nám pomáha Duch, aby sme každý primerane svojim rozumovým schopnostiam odhalili posolstvo Písma pre svoj osobný život. Práve toto je miesto, kde vstupuje do práce s textom patristická exegéza, aby zistila typologické zhody a mystické významy.

Všetky svoje vedomosti, všetky poznatky, a to nielen teologické, ale všetky, ktoré ovládame, môžeme zapojiť do skúmania slov, ktoré sme si pod vplyvom Ducha Svätého vybrali a žmýkať ich máme dovtedy, kým neskonštatujeme, že textu už rozumieme, a vieme, čo od nás Boh chce.

Teda nie, ako niektorí kazatelia hľadajú pri príprave na homíliu jednu „myšlienočku". Zo slov, ktoré nás oslovili pri čítaní, máme spoznať Božiu vôľu.

V takejto chvíli sa začína rodiť v srdci človeka *oratio.* Text Písma vstupuje do srdca a človek začína prosiť Boha, aby mu pomohol získať čnosti, ktoré slová Písma chvália, alebo sám chváli Boha za to, ako sa prejavuje v životoch ľudí, žiali pred Bohom nad spáchaným hriechom, z ktorého ho Božie slovo usvedčilo, ďakuje za slová útechy, ktoré zahnali jeho žiaľ a podobne. Sami cítite, že *oratio* nemôže byť nútená, ale priamo sa rodí z *meditatio.* Nedá sa k nej prejsť mechanicky. Veľmi pekný príklad takejto hlbokej osobnej modlitby duše ponúka sám spis *Scala claustrarium:*

„Pane, teba vidia iba ľudia s čistým srdcom, pátrala som čítaním a v zamyslení som sa dopytovala, ako možno vlastniť pravú čistotu srdca, aby som ťa pomocou nej mohla aspoň z nepatrnej časti poznať. Hľadala som tvoju tvár, Pane, tvoju tvár som vyhľadávala. Dlho som sa v svojom srdci zamýšľala a uprostred môjho zamyslenia vzplanul oheň a túžba lepšie ťa spoznať. Kým mi lámeš

chlieb Svätého písma, už v lámaní chleba je hlboké poznanie. A čím viac ťa poznávam, tým viac ťa túžim poznať. Už nie iba na kôrke textu, ale aj v zažití skúsenosti.

Pane, neprosím ťa o to pre svoje zásluhy, ale pre tvoje milosrdenstvo. Priznávam, že som nehodná a hriešna, ale aj šteňatá jedia odrobinky, čo padajú zo stola ich pánov. Dožič mi, Pane, závdavok budúceho dedičstva, aspoň kvapku z nebeského dažďa, ktorou by som uhasila svoj smäd, lebo ma spaľuje láska."[147]

Na posledný stupeň zaradil autor niečo, čo by sme dnes asi nazvali mystická skúsenosť. Zrejme vás veľmi neprekvapí môj osobný názor, že ak sa niekto istý čas pravidelne takto venoval čítaniu Písma, tak sa s veľkou pravdepodobnosťou dostaví po čase mystický zážitok ako zavŕšenie jeho snaženia.

Tento typ západného mysticizmu, ktorý sa prostredníctvom *lectio divina* rozšíril, je akýmsi latinským ekvivalentom východnej *hesichie*. *Contemplatio* je pokojné a bezstarostné spočinutie uponáhľanej a zaneprázdnenej duše v Božej prítomnosti, vo vedomí, že všetky naše snaženia sú napokon v Božích rukách, že ako Božie deti sa nemáme čoho báť.

Štvrtým stupňom teda bude hlboký ponor do Božieho pokoja, akési blažené spočinutie v Bohu, ktoré dnešný svet a naša konzumná spoločnosť tak veľmi potrebuje. Napriek rôznym psychologickým odôvodneniam nemôže tento hlboký pokoj pochádzať z človeka; môže byť jedine Božím darom. Je teda práve tým, čo sa v hebrejčine označuje *šalom*.

Svätý Augustín práve toto videl ako zavŕšenie celého duchovného snaženia, kde prekladal v mnohých svojich kázňach meno Božieho mesta Jeruzalem ako: *visio pacis.* A asi nik nenájde žiaden vhodnejší prvok, ktorým by sme

147 *Scala claustrarium* 4 (PL 40, stl. 1000).

mohli zakončiť náš stručný náčrt tejto etapy patristickej exegézy, ako práve jeden z jeho citátov o nebeskom Jeruzaleme, kde budeme vidieť pokoj:

„Preto všetci jedným hlasom zvolajme to, čo nasleduje: *Nech je zvelebený Pán zo Siona, ktorý prebýva v Jeruzaleme.* Zo Siona a v Jeruzaleme. Sion je *Nazeranie,* Jeruzalem *Zrenie pokoja*. V akom Jeruzaleme to má teraz prebývať? V tom, ktorý padol? Nie, ale v tej našej matke, ktorá je v nebi, o ktorej sa hovorí: „*Opustená má mnoho synov, viac, než tá, čo má muža*."

Teraz je teda Pán zo Siona, lebo teraz nazeráme, kedy príde. Veď zatiaľ, kým ešte žijeme v nádeji, sme na Sione. Ale po ukončení cesty sa zabývame v tom meste, ktoré nikdy nepadne, lebo v ňom býva aj Pán a ochraňuje ho. To je večný Jeruzalem – pohľad na pokoj. Bratia moji, a to je ten pokoj, ktorý jazyk nevládze ospievať, kde nenájdeme žiadneho nepriateľa, či v Cirkvi, či mimo nej, či vo vlastnom tele, alebo vlastnej myšlienke. Smrť tam pohltí víťazstvo a my budeme slobodne hľadieť na Boha vo večnom pokoji, lebo sa staneme občanmi Jeruzalema, občanmi Božieho mesta"[148]

Akú predchuť tohto stavu musel Augustín zažívať pri čítaní Písma, keď ju takto aspoň v náznakoch opísal v predošlom úryvku? Je však dostupná a čaká na každého, kto sa odhodlá naučiť čítať Písmo takýmto spôsobom. Pretože, ako hovorí Origenes: „Svätí apoštoli pri hlásaní Kristovej viery veľmi jasne odovzdali všetkým veriacim, aj tým, ktorí sa zdajú byť menej zapálení do skúmania božských vied, iba to, o čom boli presvedčení, že je nutné. Avšak skúmanie pravého zmyslu svojich tvrdení zanechali tým, ktorí dostali vynikajúce dary Ducha a

148 Aug., *en. in. ps.* 134, 26 (CSEL 95/4, s. 59-60).

predovšetkým jazyka, a ktorí prijali dar múdrosti a poznania od samého Ducha Svätého"[149]

Preto sa nazdávam, že práve budúci kňazi by sa mali vydať cestou takéhoto skúmania Písma, aby tak použili svoje talenty a mohli veriacim ako pokrm ponúkať to, čo nasýtilo aj ich samých.[150]

9. Anagogický zmysel

A tak sme napokon pri výklade metódy spoznávania tropologického zmyslu dospeli až ku kontemplácii, čiže videniu tajomstva (τὸ μυστήριον), k mystike. A práve týmto pojmom sa označuje často štvrtý a posledný, anagogický zmysel Písma. Ak nebolo jednoduché nájsť cestu k tomu, či možno aspoň na istej rovine vnímať alegóriu a tropológiu ako vlastný zmysel biblických textov, potom omnoho náročnejšie bude dokázať, že aj anagogický zmysel textu si môže nárokovať na zaradenie medzi literálne zmysly.

Historicky najstaršie svedectvo o takomto prístupe nám poskytuje Apoštol Pavol už na jar v roku 56, keď píše svoj prvý list do Korintu.[151] Najvážnejším dôvodom

149 Orig., *princ.* praef. 3 (PG 11, stl. 116): „Sancti apostoli fidem Christi praedicantes de quibusdam quidem, quaecumque necessaria crediderunt omnibus credentibus etiam his, qui pigriores erga inquisitionem divinae scientiae videbantur, manifestissime tradiderunt. Rationem scilicet assertionis eorum reliquentes ab his inquirendam, qui spiritus dona excellentia mererentur et praecipue sermonis, sapientiae et scientiae gratiam per ipsum Sanctum Spiritum percepissent."

150 Aug., *Io. eu. tr.* 2, 1 (CCL 36, s. 11): „Bonum est, fratres, ut textum divinarum Scripturarum, et maxime sancti Evangelii, nullum locum praetermittentes pertractemus, ut possumus; et pro nostra capacitate pascamur, et ministremus vobis unde et nos pascimur."

151 HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, s. 608.

pre spísanie tohto listu bola roztržka v Korinte, kde sa kresťania sporili o postavenie jednotlivých členov v komunite. Keď Pavol všetkým vysvetlí, že všetci kresťania majú rovnakú veľkosť, lebo krstom získali podiel na dôstojnosti ukrižovaného Pána (kto sa chváli, nech sa chváli v Pánovi),[152] pokračuje:

Σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων· ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν, ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τοῦτου ἔγνωκεν· εἰ γάρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν. Ἀλλὰ καθὼς γέγραπ-ται· ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. Ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος·[153]

Pavol teda jasne naznačuje, že všetci kresťania nemajú rovnaké poznanie Božej múdrosti. Rozdiel vidí práve v pokročilosti ohľadom kresťanskej *paidei,* teda v pokročilej znalosti tropológie. Princíp, podľa ktorého takéto rozlíšenie medzi veriacimi robí, uvedie o kúsok ďalej, keď svoj postoj vysvetľuje slovami: „ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστιν καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται.“[154] A tak dôvodom, prečo niektoré veci v ohlasovanom i písanom slove nie sú na prvý pohľad zrejmé ani zreteľné je, že až človeku, ktorý lepšie spozná Kristovo učenie (ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν) dávajú

152 *1 Kor* 1, 31.

153 *1 Kor* 2, 6-9.

154 *1 Kor* 2, 14.

také veci zmysel. Bez tohto pokroku sa mu javia ako nezmysly (μωρία).

Z uvedeného sa teda zdá, že apoštol Pavol vyznával akúsi *dispensatio divina* postupnosť pri výklade božských právd, aby sa tak predišlo zmäteniu u poslucháčov. Už v týchto textoch sa dá vidieť akýsi prazáklad kresťanskej gnózy, čiže pokročilého poznania, ktorá sa od počiatku vždy zakladala na špecificky anagogických, resp. mystických alegóriách.

Kresťanský gnostik, teda človek pokročilý v poznaní Písma (δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς),[155] však nemá nič spoločné s gnostikmi, ktorých tak nazývame dnes. Nekresťanská gnóza hlásala, že Kristus odovzdal istú časť svojho učenia ako tajnú iba jednému, alebo úzkemu okruhu svojich poslucháčov, pretože nechcel, aby sa o nej dozvedeli všetci, teda *nezasvätení*. Tento ich náhľad kopíruje pohanské antické mystérijné kulty, ktorých základom bol tzv. aitiologický, alebo etiologický mýtus (τὰ λεγόμενα),[156] ktorý mystagóg (ὁ ἀρχόν) odovzdával mystovi pri zasvätení (τελήτη) s pripomienkou, že ho nesmie nikomu prezradiť.

Koniec koncov, práve od tohto posvätného zamlčania, čiže z gréckych slovies μύω (zatvoriť, zastaviť) alebo μυάω (stískať pery) pochádza substantívum μυστήριον (tajomstvo). Teda gnóza tak, ako ju dnes poznáme, či už chcela alternovať židovské, alebo kresťanské zjavenie, si uchovávala túto istým spôsobom závistlivú tajomnosť. Avšak kresťanský gnostik, ktorého v tomto prípade reprezentuje Pavol, túžil svoje poznanie Boha odovzdať všetkým, avšak všetci ho neboli schopní prijať. Jeho tajomnosť teda nebola závistlivá, ale naopak žičlivá. Vznik

155 *Sk* 18, 24.

156 DOSTÁLOVÁ, R., HOŠEK, R. *Antická mystéria.* Praha: Vyšehrad, 1997, s. 72.

takejto kresťanskej gnózy teda spôsobila nespôsobilosť poslucháčov porozumieť tajomnej Božej múdrosti, ktorá je skrytá (θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην) v texte i slove. Preto bolo potrebné odhaľovať ju postupne a až ten, kto jej rozumel, mohol byť nazvaný kresťanským gnostikom, teda učiteľom.

Takto chápaný, akýsi utajený zmysel Písma, ktorý môžeme zrejme nazvať mystickým alebo anagogickým, však nebol výmyslom apoštola Pavla. Jeho prvé náznaky môžno nájsť v postojoch samého Ježiša v evanjeliách. Konkrétne budeme hovoriť o synoptických evanjeliách, pretože Jánovo evanjelium je gnostické celé. V ňom Ježišovi poslucháči z princípu nerozumejú tomu, čo Ježiš hovorí, a jednou cestou ako sa k nemu pridať je uveriť mu.[157] (Κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις, καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σύ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ)[158] Preto ho aj Klement Alexandrijský nazýva duchovným, *pneumatickým evanjeliom*.[159]

Aj u synoptikov však vidíme niekoľko náznakov takejto *divina dispensatio* pri zjavovaní božských právd. Prvým miestom sú Ježišove podobenstvá. Na otázku apoštolov: „Prečo im hovoríš v podobenstvách?“, odpovedá Ježiš: „ὅτι ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν (τοῦ θεοῦ), ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται.“ Takéto rozdelenie poslucháčov vysvetľuje Ježiš apoštolom tým, že prílišné poznanie pre málo pokročilých môže znamenať celkovú stratu Božieho kráľovstva. (ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισευθήσεται· ὅστις δὲ

157 FARKAŠ, P. *Vybrané perikopy z Evanjelia podľa Jána*. Bratislava: RKCMBF UK, 2003, s. 21-22.

158 *Jn* 6, 68-69.

159 Eus., *hist. eccl.* VI, 14, 7 (SC 41, s. 102).

οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ᾽ αὐτοῦ.)[160] Veď veci, ktorým zatiaľ nemôžu rozumieť, ich môžu odradiť od nasledovania Krista. Preto Ježiš ako skúsený pedagóg niektorým vysvetľuje viac, než ostatným, ktorí by také veci ešte nepochopili a kvôli nepochopeniu by o ne mohli celkom stratiť záujem.

To sa prejavuje aj na iných miestach evanjelia. K niektorým najvyšším prejavom svojej moci, konkrétne ku vzkrieseniu preukázateľne mŕtvej Jairovej dcéry, na vrch premenenia, a do svojej blízkosti v Getsemanskej záhrade si berie iba apoštolov Petra, Jakuba a Jána.[161] Práve títo najbližší boli zrejme ako jediní schopní správne interpretovať zázrak vzkriesenia, božskú dôstojnosť i ľudskú bezmocnosť svojho Majstra.

Napokon Ježiš sám prikazuje o svojom premenení a o vyznaní že je Mesiáš apoštolom pred inými mlčať, čiže zachovať istú tajomnosť, ale len dovtedy, kým nevstane z mŕtvych,[162] pretože jeho zmŕtvychvstanie zjavne predstavuje nový interpretačný kľúč umožňujúci pochopiť veci v správnom kontexte.

Preto až pokročilý kresťanský gnostik vďaka svojmu záujmu o Písmo získava interpretačné kľúče, ktoré dokážu odkryť v Písme tajomstvá Božieho pôsobenia a riadenia celej ľudskej spoločnosti a sveta. Nie je preto žiadnym prekvapením, že práve svätý Augustín mohol napísať dielo *O božom štáte*, lebo vďaka tomuto tajomnému porozumeniu Božiemu slovu dokáže porozumieť celému svetu, jeho pohnútkam, myšlienkam, cieľom a zámerom. Ako to príznačne pomenúva už apoštol Pavol v spomínanej stati *Prvého listu Korinťanom*: „ὁ δὲ πνευ-

160 *Mt* 13, 11-12.

161 *Mt* 17, 7; *Mk* 9, 2; 14, 33; *Lk* 9, 28.

162 *Mt* 17, 9; *Mk* 9, 9; *Lk* 9, 36.

ματικός ἀνακρίνει τὰ πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ΄ οὐδενός ἀνακρίνεται. Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν Κυρίου, ὃς συμβιβάσει αὐτόν; ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν."[163] Toto tajomné poznanie Písma, ktoré dáva porozumieť celej Božej vôli a zámerom so svetom, sa označuje ako anagogický, mystický zmysel.

Čiže nielen Pavol, ale aj sám Ježiš, si počína vo svojom vyučovaní a zvestovaní Božích právd mystagogicky, alebo ho tak aspoň opísali evanjelisti. Nehovorí všetkým všetko naraz, ale postupne ich uvádza do tajomstva, pričom im vždy odhalí istú úroveň poznania. Navyše, istú úroveň poznania apoštolom neodhalil vôbec. To prenecháva až na zoslanie Ducha Svätého, pretože teraz by to ešte nezniesli: ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν ἀλλ΄ οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι· ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ·[164]

Podľa cirkevných otcov, preto Ježišove slová a príbehy v sebe nesú aj niečo, čo je na prvý pohľad skryté a čo sa dá odhaliť iba vtedy, ak vnikneme v Duchu Svätom hlbšie do Ježišovho tajomstva (ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν).[165] Toto odhalenie je však zjavne prístupné iba tým, ktorí sú súčasťou Cirkvi, pretože ho odhaľuje a zjavuje Duch Svätý. Nie je prístupné všetkým, pretože slúži na to, aby konkrétny jednotlivý človek dokázal napredovať v poznaní Boha.

Ku spáse totiž iste stačí uveriť, ako museli urobiť všetci, čo chceli byť Ježišovi učeníci v *Evanjeliu podľa Jána.* Avšak ozajstný kresťanský gnostik túži aj po poznaní. A práve túto skrytú múdrosť pre dokonalých zjavuje anagogický zmysel Písma. Nedokáže ju odhaliť a získať

163 *1 Kor* 2, 15-16.

164 *Jn* 16, 12-13.

165 *Jn* 16, 14.

hocikto, čo patristickú exegézu opäť nasmeruje do neverifikovateľného a teda nevedeckého okruhu skúmania. Uvedenými miestami Písma sa však dá potvrdiť, že ako Ježiš Kristus, tak i svätopisci Nového zákona priamo zamýšľali a chceli, aby sa ich spisy čítali v takomto duchu, a preto je takýto výklad namieste a ašpiruje na to, aby sme ho s istou dávkou zdržanlivosti tiež považovali za literálny zmysel.

Za všetkých opäť zacitujme Pavla, tentoraz z listu Efezanom: τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χρίστον καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ᾽ ἕνα, ἕκαστος τὴν ἑαυοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν.[166] Podľa jeho slov to, čo platí o manželovi a manželke, sa dá a má čítať aj o Kristovi a Cirkvi ako veľké tajomstvo. V tomto úryvku sám apoštol predkladá dve rôzne možnosti čítania toho istého textu: tropologickú a anagogickú (nie alegorickú, lebo zjavne nejde o starozákonnú typológiu, ktorá by sa však dala pripojiť: ako si Boh vzal svoj ľud,[167] tak si Kristus vzal Cirkev). A to nás pobáda hľadať τὸ μυστήριον μέγα aj v ďalších textoch a miestach Písma.

Slovník opakujúci sa v uvedených textoch, označujúci ako subjekty (πνευματικός, τελείος, ἀρχόν), ich obsahy (θεοῦ σοφία, τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας, τὸ μυστήριον μέγα, τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ, νοῦς), tak i deje, ktoré sa k ním viažu (ἀπεκάλυψεν, ἔγνωκεν, ἀποκεκρυμμένη), nám teda dovoľuje uvažovať, že istá forma mystiky a mystického výkladu Božských spisov bola prítomná a vedome praktizovaná ako Kristom, tak i novozákonnými svätopiscami (minimálne Pavlom a Jánom).

166 *Ef* 5, 32-33.

167 *Iz* 62,5.

To následne legitimizuje aj ostatných kresťanov, ktorí sú τελείοι, pokračovať v ich prístupe a podávať takýto mystický výklad. Ak to teda chceme robiť, musíme sa sami stať najskôr δυνάτοι ἐν ταῖς γραφαῖς ako Apollo, inak sa môžeme dopustiť fatálnych omylov.

Aj pri tomto výklade preto platí, že nemôže zachádzať za hranice toho, čo predstavuje Cirkev, čiže musíme rešpektovať zahrnutý kontext. Preto väčšina antických autorov biblických hermeneutík prízvukuje, že výklad je správny iba vtedy, ak pri ňom zachováme *regulam fidei*,[168] alebo ako hovorí Augustín, ak jeho cieľom bude láska k Bohu a blížnemu, na ktorých spočíva celý Zákon a proroci.[169]

Rovnako takýto výklad nesmie byť v priamom rozpore s pôvodným zámerom biblického autora, pretože takisto ide o zahrnutý kontext. Takto môžeme hodnotiť aj Augustínov mystický výklad perikopy o narodení dvojčiek Ezaua a Jakuba, z ktorých bol Jakub síce narodený neskoršie, ale v istom ohľade bol prvorodený, kvôli ruke, ktorú ako prvý vystrčil z matkinho lona:[170] „Je to ako s Jakubom pri jeho narodení. Pri východe z materského lona najskôr ukázal svoju ruku, ktorá držala ešte nohu svojho brata, ktorý sa narodil pred ním. Potom vyšla, samozrejme, hlava a potom nevyhnutne ostatné údy. Tak to je aj s naším Pánom Ježišom Kristom. On poslal pred sebou časť svojho tela v osobách svätých patriarchov a prorokov, aby tak oznámil, ako svojou rukou svoje budúce narodenie. A ľud, ktorý ho pyšne predchádzal, zovrel putami zákona, akoby piatimi prstami. A tak, ako som povedal, hoci Kristus poslal pred sebou časť svojho tela v

168 Tyc., *lib. reg.* IV, 4, 2 (SC 488, s. 316-317).

169 *Mt* 22, 40. Aug., *doct. christ.* II, 6, 7 (CCL 32, s. 35).

170 DUBOVSKÝ, *Genezis*, s. 516.

osobách svätých, ktorí ho predišli v čase jeho narodenia, predsa je to on, ktorý je hlavou tela – Cirkvi. A títo všetci sa napojili na telo, ktorého je on hlavou, prostredníctvom viery, ktorú oni mali v toho, ktorého ohlasovali."[171]

Vidíme, že Augustínov mystický výklad síce rozširuje kontext významu tejto perikopy na rámec celého kánona Písma, ale vykladá ju v duchu jej literálneho zmyslu (uprednostnenie mladšieho zbožného, na úkor staršieho bezbožného) a v súlade s vierou univerzálnej Cirkvi. Rozšíril teda kontexty, ale zároveň neporušil ich pôvodný zmysel. Iba pri zachovaní týchto zásad budeme vedieť tvoriť autentickú patristickú exegézu, a preto vždy, pri výklade akejkoľvek perikopy mystickým výkladom, treba mať na zreteli prelínanie a rozširovanie kontextov.

10. Typológia osôb, vecí a miest

Keď Klement Alexandrijský chcel priblížiť Písmo najširšiemu okruhu pohanských vzdelancov, použil na to zaujímavý obraz, ktorý odhaľuje a opisuje nielen jeho myslenie v tejto oblasti, ale aj základy toho, ako patristická exegéza vo všeobecnosti pracuje:

„V Pytóne sa konala panhelénska slávnosť za mŕtveho hada a Eunomos mu tam spieval pohrebný spev. Neviem vám už povedať, či išlo o hymnus, či žalospev na toho plaza, ale súťažilo sa o cenu. Eunomos vystúpil s citarou v čase, keď vrcholí letné sparno a do hry mu po horách spievali slnkom rozpálené cikády ukryté v lístí. Ich spev však nebol určený mŕtvemu hadovi z Pytó. Spievali svoju vlastnú pieseň najmúdrejšiemu Bohu, pieseň, ktorá bola krajšia, ako všetky Eunomove spevy. Zrazu však lokriďanovi praská struna. Na kobylku citary mu vtom prilieta cikáda a už trilkuje na nástroji, ako na vetvičke. Spevák

171 Aug., *cat. rud.* 3, 6 (CCL 46, s. 125-126).

sa hneď preladil podľa spevu cikády a nahradil tak strunu, ktorá mu chýbala."[172]

Tou cikádou z povesti Eunomovi Lokridskom chce Klement nazvať Krista: „Nech nechajú za chrbtom Helikón aj Kitarión a nasťahujú sa na Sion. Lebo *zo Siona vyjde zákon a z Jeruzalema Pánovo slovo.* Slovo nebeské, účastník súťaže, ktorý hrá o skutočnú cenu a svoj víťazný veniec prijíma v divadle celého sveta. Lebo tento môj Eunomos nespieva ani pieseň Terpandrovu ani Kapionovu, ba ani vo frýgickej, lýdickej, či dórickej tónine, ale pieseň v novej harmónii, pieseň večnú, ktorá nesie Božie meno, novú pieseň levitskú, *čo tíši žiaľ aj hnev a všetky zhojí strasti.* Do jeho piesne je primiešaný istý druh sladkého a účinného lieku, ktorý dodáva presvedčivosť."[173]

Klement síce tým Eunomom myslel grécku pohanskú filozofiu, ale nazdávam sa, že tento jeho výklad sa dá vnímať aj omnoho všeobecnejšie o všetkých dovtedajších tradíciách múdrosti, teda aj o tej biblickej, ktorá má ku Kristovi najbližšie. Eunomos (dobrý zákon) teda môže predstavovať Božie slovo Starého zákona, ktoré reaguje na ukončenie svojej tradície, teda pretrhnutie struny, tým, že keď mu na citare pristane cikáda – Kristus, okamžite sa preladí tak, aby bol s ňou v súzvuku.

A práve v tomto spočíva základ patristickej exegézy. Vágne hranice inak bezbrehých možností typologickej interpretácie sa dajú pomerne jasne vymedziť na základe takéhoto vnímania biblických textov.

Toto je kľúčový bod. Jediným prijateľným interpretačným kľúčom pre autenticky kresťanský výklad Starého zákona tak, ako nám to zhodne predkladajú všetci novozákonní svätopisci, je osoba Ježiša Krista v celej jej totali-

172 Clem., *prot.* I, 1 (SC 2, s. 56-57).

173 Clem., *prot.* I, 2, 4 (SC 2, s. 58).

te: pred vtelením, počas pozemského pôsobenia aj po nanebovstúpení, keď sa viditeľne prejavuje vo svojom tele – Cirkvi. Každá alegória, ktorá používa iný interpretačný kľúč, je nekresťanská a teda vo svojej podstate nesprávna.

Sám Ježiš hovorí emauzským učeníkom, že majú porozumieť všetkému, čo je o ňom napísané v Zákone, Prorokoch a Žalmoch. Teda o ničom a o nikom inom, jedine o ňom. Inak sa dostaneme k nesprávnej a nekresťanskej alegórii, ktorá je typická najmä pre gnostikov. Poďme teda aspoň nakrátko predstaviť konkrétne možnosti, ktoré nám táto interpretačná metóda ponúka.

Ale ešte predtým, opäť jeden kľúčový dôsledok z uvedeného prístupu patristickej exegézy vyplýva celkom nevyhnutne: celé Sväté písmo tak, ako ho poznáme musí byť v dokonalom súlade, lebo inak by sa takéto výpožičky zo Starého zákona nedali robiť. O tomto fakte bola celá Cirkev od počiatku presvedčená a preto s veľkým citom pre detail a zvýšenou pozornosťou formovala kánon Písma.

Základom kánona bola apoštolská παραδόσις, čiže kristologická interpretácia starozákonných spisov, ktoré boli vybraté do *Spetuaginty*. Jej ozveny môžeme vidieť na mnohých miestach z petro-pavlovskej misie: „Ale Šavol bol čoraz silnejší a miatol Židov, čo bývali v Damasku, lebo dokazoval, že toto je Mesiáš … On im od rána až do večera vysvetľoval, svedčil o Božom kráľovstve a presviedčal ich o Ježišovi z Mojžišovho zákona a z Prorokov“[174] apod.

K nim sa postupne pridávali tie literárne interpretácie osoby a posolstva o Ježišovi Kristovi, ktoré boli konzistentné s touto základnou kerygmou tak, ako o tom svedčí Muratoriho *zlomok*: „Popravde aj jeden list Filemonovi,

174 *Sk* 9, 22; 28, 23.

jeden Títovi a dva Timotejovi, napísané vďaka jeho náklonnosti a láske, sú v úcte v Katolíckej Cirkvi a v súhrne cirkevnej náuky sú posvätné. Objavil sa aj list Laodicejčanom a ešte iný Alexandrijčanom, pod Pavlovým menom. Tie sú podvrhnuté od Marcionovho bludu a ešte mnohé ďalšie, ktoré nemožno prijímať v Katolíckej Cirkvi. … Apokalypsy prijímame jedine Jánovu a Petrovu, ale niektorí spomedzi nás nechcú, aby bola táto čítaná v cirkevnom zhromaždení."[175]

Tak práve typologická interpretácia, a možno povedať alegorický výklad vo všeobecnosti, dal vznik samému kánonu posvätných Písiem. Aj to je istý argument preto, aby sa tento prístup používal i pri jeho výklade ako legitímny, keďže stál pri zrode Písma ako takého. Kategorické odmietnutie toho, že by si niektorí autori Písma mohli protirečiť, tvorilo u všetkých cirkevných otcov základný odrazový mostík pre akýkoľvek výklad jeho zmyslu a základ jednej veľmi zaujímavej kontroverzie medzi Augustínom a Hieronymom ohľadom známej apoštolskej roztržky z *Gal* 2, 11.[176]

Za všetkých, ktorí zdieľali toto presvedčenie, uvádzame opäť Augustína: „My však tak, ako neveríme, že si vzájomne protirečia Pavol a Ján, rovnako sme zajedno aj vo vyznávaní, že sa súlad nachádza aj medzi Pavlom a Mojžišom. A ako navzájom súhlasia títo dvaja, tak sa aj

175 *Frag. Mur.* 59-73 (EB 4-6, s. 7): „Verum ad Filemonem una et ad Titum una et ad Thymotheum duas, pro affectu et dilectione, in honore tamen Ecclesiae catholicae in ordinatione ecclesiastice discipline sanctificatae sunt. Fertur, etiam ad Laodicenses alia ad Alexandrinos, Pauli nomine, finctae ad haeresem Marcionis et alia plura, quae in Catholicam Ecclesiam recepi non potest. … Apocalypses etiam Johannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt."

176 Aug., *ep.* 28, 3-5; 40, 3-6; 68, 1; 73, 5; 75, 4-17; 82, 4-29 (CSEL 34/1, s. 107-112, CSEL 34/2, s. 71-77, 240, 268-269, 285-314, 355-381).

Ján zhoduje s oboma, pretože to svoje *skrze neho* povedal tak, že to nebráni chápať aj ako *v ňom*. Preto všetky božské spisy zostávajú bez vzájomných rozporov."[177]

Tak sa konštitutívny element kresťanskej Biblie stáva zároveň východiskovým bodom pre jeho výklad, čo možno nepochybne označiť za správne. Najčastejším a najvďačnejším objektom pre takúto biblickú typológiu sú osoby, veci a miesta. Tento druh kristologickej interpretácie nám ponúka už sám Nový zákon, keď tvorí akési novozákonné plutarchovské βίοι καὶ τόποι παράλληλοι:

- osoby: Ján Krstiteľ – Eliáš, Kristus – Mojžiš, Mária – Judita, Alžbeta – Samsonova matka, Kristus – Melchizedech, Kristovi nepriatelia – Židia atď.
- veci: Kristus – skala na púšti, Kristus – kameň uholný, Kristus – zľutovnica, Mária – archa zmluvy, Cirkev – chrám, Cirkev – olivovník atď.,
- miesta: Hagar a Sára – pozemský a nebeský Jeruzalem, roľa – svet, útroby zeme – Jonášova veľryba, nepriatelia Boha – Babylon, atď.

Tieto a mnohé iné osobné typologické stotožnenia teda možno nájsť v samom Novom zákone a preto je v súlade s duchom týchto textov, ak ich rozšírime aj na ďalšie. Aké prístupy pri tomto stotožňovaní môžeme využívať? Z diel cirkevných otcov možno vybadať niekoľko možností, ktoré nám dovoľujú stotožňovať starozákonný *typos* s novozákonným *antitypom*.

Prvým z nich je preklad a vysvetlenie mena. Táto metóda interpretácie má tiež svoje zakotvenie priamo v

177 Aug., *s.* 1, 3-4 (CCL 41, s. 4): „Sed nos, sicut Paulum et Ioannem contrarios sibi esse non credimus, ita de Moysi et Pauli concordia etiam ipsos cogimus confiteri. Et quoniam sicut isti duo sibi, sic etiam Ioannes consentit ambobus, quia ita dixit: *per ipsum,* ut *in ipso* intellegi non prohibeat, omnia divina scripta inter se pacata consistunt."

Písme. Veď starozákonní patriarchovia svojím deťom dávali od počiatku mená, ktoré mali vystihovať ich osobu. Napríklad Jozef (Pán pridal), Ježiš (Pán vyslobodí), Mojžiš (vyslobodený z vody) a pod. Avšak už pri Mojžišovi vidíme, že jeho meno je aj predznamenaním jeho poslania a miesta v dejinách spásy. A tak môžeme pri niektorých biblických menách povedať, že nie sú ani tak vlastné, ale skôr označujú, kým tieto osoby boli: Ábel (márny, zbytočný), Noemini synovia, ktorí skoro umreli sa volali Machlon a Kiljon (chorľavý a slabý) a nevesty sa volali Orfa a Rút (tá, čo sa otočí chrbtom a priateľka) a potom sú tu priamo symbolické mená prorockých detí a zmenené mená patriarchov: Šeariášúb (zvyšok sa vráti), Lóamí (nie môj ľud), Lóruchámá (Nemilovaná), Jakub – Izrael, Abram – Abrahám, Jozef – Sáfenat Panéach.

Z týchto niekoľko ukážok je zrejmé, že meno v biblickej tradícii bolo nielen interpretovateľné, ale takáto interpretácia bola priam žiadúca. A preto cirkevní otcovia veľmi často prekladali a interpretovali mená, čo im umožnilo stotožniť jednotlivé biblické postavy so základnou kristologickou paradigmou. Napríklad Augustín to robil veľmi často a rád pri výklade žalmov:

„Ide o žalm samého Dávida. Dávid sa prekladá ako *Mocná ruka*, alebo *Vytúžený*. Ide o žalm pre tú *Mocnú ruku* a toho *Vytúženého*, ktorý porazil našu smrť a ktorý nám prisľúbil život. Lebo v tom, že zničil našu smrť, je jeho ruka mocná, a vytúžený je preto, lebo nám prisľúbil večný život. Veď ktorá ruka je mocnejšia, než tá, čo sa dotkla lôžka a mŕtvy hneď vstal? Je nejaká ruka mocnejšia od tej, ktorá porazila celý svet nie vyzbrojená mečom, ale pribitá na dreve? A prevýši niečo túžbu mučeníkov, ktorí túžili po niekom, koho ani nevideli, a predsa neváhali zomrieť iba pre to, aby mohli prísť k nemu?“[178]

178 Aug., *en. in. ps.* 34, 1 (CCL 38, s. 300).

Ale nemusí ísť vždy o typologické stotožnenie so samým Kristom, ani nemusí ísť vždy nutne o pozitívnu konotáciu. O čo však musí ísť vždy je typológia prostredníctvom Kristovho vykupiteľského diela a jeho dôsledkov. Napríklad takto Augustín vykladá meno Saul:

„Napokon si všimnime, že ani jeho meno nie je bez tajomstva. Saul sa totiž prekladá ako *Žiadosť*, čiže *Žiadostivosť*. Azda môžeme pochybovať o tom, že smrť sme si zapríčinili sami? Veď smrť sa zrodila z ľudského hriechu. Zaslúžene si teda človek pre seba vyžiadal smrť, a preto je aj žiadosť menom pre smrť. Je totiž napísané: *Boh nestvoril smrť. ...* Čiže žiadostivosťou ju na seba pritiahli a prepadli smrti, keď si mysleli, že je ich priateľkou. Tak ako sa aj ľud nazdával, že to bude priateľ a vyžiadal si za kráľa nepriateľa. Lebo ľud sa dožadoval kráľa od Pána a ten im dal Saula. Tí, ktorí sa svojimi skutkami a slovami dožadovali smrti, boli vydaní akoby do vlastných rúk. Lebo Saul predstavuje samu smrť. Preto aj názov sedemnásteho žalmu znie: *V deň, keď ho Pán vyslobodil z rúk všetkých jeho nepriateľov a z ruky Saula.* Najskôr povie: *všetkých jeho nepriateľov* a potom: *z ruky Saula*, lebo ako posledný nepriateľ bude zničená smrť. Čo znamená: *Z ruky Saula*? Že nás vykúpil z pekla a vyslobodil nás z moci smrti.“[179]

Typologické stotožnenie je možné urobiť aj na základe podobnosti biblického príbehu dvoch osôb. Práve tu sa najjasnejšie ukazuje biblická typológia vo svojej najrýdzejšej forme. Aj tento druh výkladu má svoje pevné miesto priamo v Písme. Napríklad Jozef Nazaretský a Jozef Egyptský museli kvôli záchrane zostúpiť do Egypta, Samsonova matka a Alžbeta sa museli zdržiavať opojného nápoja a nečistého, Ježiš pri umučení a Štefan pri umučení prednášajú tie isté slová a pod. Azda najznámejší prípad takéhoto stotožnenia na základe podobnosti

179 Aug., *en. in. ps.* 51, 2 (CSEL 94/1, s. 54-55).

príbehu prináša v jednej zo svojich homílií opäť Augustín:

„Preto nie je nerozumné, ak hovoríme, že Izák sa narodil Abrahámovi, ale niečo naznačoval. A tiež to, že sa podriadil Bohu aj keď mu kázal obetovať syna, že priviedol ho na miesto, že tam prišiel za tri dni, že tam nechal dvoch sluhov pri ťažnom dobytku, že sám vystúpil na miesto, kam mu Boh prikázal, že položil drevo na oltár, a že na drevo položil syna. A skôr, než došiel syn na miesto obety, sám niesol drevo, na ktoré mal byť položený. A keď už bol takmer obetovaný, zaznel hlas, aby ho ušetril. Predsa však nešli naspäť bez obety a bez vyliatia krvi. V kroví sa objavil baránok zachytený rohmi. Toho obetovali a tak vykonali obetu.“[180] Stotožnenie s Izákom (Smiech) sa teda uskutočnilo na základe typologickej podobnosti príbehu jeho obetovania.

Ale aby bol takéto stotožnenie čo najhodnovernejšie, musí sa zhodovať v oboch príbehoch čo najviac faktov a navyše nesmie byť žiaden podstatný, zásadný fakt, ktorý by významne rušil podobnosť *antitypu* s *typom*. Ako mnoho detailov sa v typológii môže a malo by zhodovať, aby bola hodnoverná, môžeme vidieť opäť u Augustína:

„Aj náš Dávid odhodil výzbroj, ktorá mu nepomáhala, ale prekážala. Čo teda urobil tento Dávid, čiže Kristus ako Hlava a Telo potom, v časoch novozákonného Zjavenia, v časoch príchodu a daru Božej milosti? Odhodil výzbroj a vzal si päť kameňov. Už sme povedali, že odhodil záťaž zbroje, čiže obrady Zákona. Odmietol obrady Zákona, ktoré nezaväzovali pohanov, ktoré ani my nedodržiavame.

Potom, ako odmietol výzbroj, predstavujúcu príťaž starozákonných obradov, si vzal čistý Zákon. Lebo päť kameňov znamená päť Mojžišových kníh. Týchto päť

180 Aug., *s.* 2, 8 (CCL 41, s. 13).

kameňov si vzal z rieky. Vy dobre viete, čo je tou riekou. Lebo životy smrteľníkov blúdia kade-tade a všetko, čo na svet príde, z neho aj odteká. Kamene teda boli v rieke, čiže v prvom ľude, ale ležali tam bez úžitku. Prekážali a neprinášali žiaden úžitok. Len vyčnievali z vody.

Čo teda urobil Dávid, aby sa Zákon stal užitočným? Vzal si milosť. Takto vyzbrojený, vyzbrojený milosťou, lebo si nezakladal na sebe, ale na svojom Pánovi, vyšiel proti pyšnému Goliášovi, ktorý sa chválil a spoliehal iba na seba. Vzal jeden kameň, vrhol ho a trafil protivníka do čela.

Padol teda kvôli tomu miestu na tele, kde chýbal Kristov znak. Je možné zamyslieť sa aj nad tým, že si nabral päť kameňov, ale vrhol jeden. Lebo sa číta päť kníh, ale víťazí ich jednota. Keď ho zasiahol a on spadol, vzal jeho meč, a odťal mu ním hlavu. Aj toto urobil náš Dávid, obral diabla o jeho vlastných. Keď totiž uverili aj jeho poprední spolupracovníci, ktorých zvieral v ruke a pomocou ktorých mučil mnohé duše, obrátili svoje jazyky proti diablovi. Vtedy padla Goliášova hlava jeho vlastným mečom."[181]

Na prvý poľhad sa môže zdať, že tento výklad prekračuje rámec typológie, ale Augustín celým výkladom chcel iba dokázať, že ak je Dávid predobrazom Krista, tak nič v tom, čo Dávid koná, neprotirečí tejto kristologickej interpretácii.

A tu sa postupne dostávame k ďalšiemu problému, a ním je problém interpretácie zla. Dávid bol predsa „krvavý muž". Tak ako môže byť typom Krista? Na túto otázku sa už v 4. storčí pokúsil v Afrike odpovedať laický teológ Tyconius vo svojom dielku *Liber regularum*. Knižočka obsahuje sedem pravidiel pre mystický výklad Písma. V tomto kontexte nás budú zaujímať prvé dve z týchto

181 Aug., *en. in. ps.* 143, 2 (CSEL 95/4, s. 74-76).

pravidiel, ktoré nesú názvy: *De Domino et corpore eius* a *De corpore Christi bipartitum.*[182]

Ak prídeme k ambivalentnému symbolu, akým je kráľ Dávid, treba ho vykladať v zmysle celého Krista (*totus Christus*), teda vteleného Spasiteľa ako hlavy a jeho tela, ktorým je Cirkev. Cirkev totiž nie je iba svätá, ale podľa predpovede samého Krista sú jej súčasťou aj hriešnici na spôsob kúkoľa medzi pšenicou.[183] V tejto Cirkvi je však neustála tendencia prechodu od hriešnosti ku svätosti.

Zrkadlovým obrazom týchto prvých dvoch pravidiel sú posledné dve: *De recapitulatione* a *De diabolo et corpore eius.* Tieto dve pravidlá hovoria o úkazoch, ktoré predstavujú a nesú v sebe negatívnu konotáciu, ako napríklad Saul a Goliáš z predošlých ukážok.

Predposledné pravidlo *O prehľadnom zhrnutí* hovorí, že tieto negatívne, tendencie sú vždy z pozitívneho celku Cirkvi vytesňované tak, aby nakoniec bolo všetko zjednotené v Kristovi. Ak teda v druhom pravidle sa hovorí o tom, že tendenciou Cirkvi je pribúdanie dobra, tak predposledné pravidlo hovorí o ubúdaní zla, ak je teraz Cirkev rozdelená, napokon bude zjednotená.

Takto Augustín interpretuje Saula. Napokon čisto negatívna konotácia v prípade Goliáša naznačuje, že

---

182 Téme a osobnosti Tyconia sa v našej jazykovej oblasti hlbšie venovala Marcela Andoková a tak odkazujeme na jej diela. ANDOKOVÁ, M. *Ut abscondendo quaerentibus gratiorem faceret veritatem. Prínos Tyconiovho diela Liber regularum v kontexte kresťanskej exegézy a hermeneutiky 4. storočia.* In: LICHNER, M. ed. *Sväté Písmo ako duša teológie.* Trnava: Dobrá kniha, 2015, s. 79-90. ANDOKOVÁ, M. *Tyconius a jeho chápanie Cirkvi podľa spisu Kniha pravidiel*. In: NEMEC, R., LICHNER, M., CHABADA, M., ANDOKOVÁ, M. *Pluralita myslenia v tradícii kresťanského staroveku a stredoveku.* Trnava: Dobrá kniha, 2014, s. 11-37.

183 *Mt* 13, 25.

všetko, čo Písmo nemôže ani v najmenšom pochváliť, treba interpretovať ako diela a osoby patriace k diablovi.

Ďalšiu možnosť pre typologické stotožnenie ponúka rovnaký použitý termín. Cirkevní otcovia veľmi často poznali celé biblické knihy spamäti,[184] a preto bez problémov identifikovali, že jeden a ten istý termín bol použitý na viaceré skutočnosti. Na základe tohto rovnakého výrazu bolo potom možné dva spomenuté javy stotožniť.

Ide o bežnú prax, bez ktorej by sme si nevedeli predstaviť normálny jazyk. Veď je priamo nevyhnutné, že všetky predošlé použitia konkrétneho termínu vytvárajú jeho obsah. A cirkevní otcovia boli presvedčení, že existuje akýsi samostatný biblický jazyk, ktorým sa vyjadruje Duch Svätý zhodne v celom Písme a preto keď raz použije jedno slovo na označenie niečoho, bude to tú vec označovať vždy.

Toto ich presvedčenie je dôsledkom ich istoty ohľadom vnútornej jednoty celého kánona. Veď aj svätopisci používali takéto štandardné výrazy s tým, že ich interpretáciou sú predošlé požitia rovnakých výrazov v Starom zákone, alebo inej biblickej knihe. Medzi také možno napríklad zaradiť termíny: had, Syn človeka, anjel, zákon a pod.

Avšak takéto stotožnenie, hoci na prvý pohľad vyzerá celkom vierohodne a efektne, občas produkuje trochu násilné riešenia, ktoré zrejme neboli chcené a dokonca ani pripustené svätopiscom. Napríklad Augustín takto vysvetľuje prítomnosť volov na chrámovom nádvorí, keď ho Ježiš prišiel vyčistiť: „A kto sú predavači volov? Volmi

184 Aug., *cat. rud.* 3, 5 (CCL 46, s. 124): „Non tamen propterea debemus totum Pentateuchum, totosque Iudicum et Regnorum et Esdrae libros, totumque Evangelium et Actus Apostolorum, vel, si ad verbum edidicimus, memoriter reddere."

treba rozumieť tých, ktorí nám odovzdali sväté písma. Apoštoli boli tými volmi, boli nimi aj proroci.

Preto Apoštol povedal: „*Mlátiacemu volovi nezaviažeš papuľu.*“ Vari tu Boh myslí na voly? A nehovorí to skôr pre nás? Pre nás to hovorí; lebo ten, čo orie, má orať v nádeji, a kto mláti, tak v nádeji, že dostane z úrody. Toto sú teda voly, ktoré nám odovzdali svedectvo Písma. … Tieto voly zvelebujú Pána, nie seba. Pozrite, ako voly zvelebujú svojho Pána: „*vôl pozná svojho gazdu*.“

Sledujte strach vola, aby nezanechal svojho gazdu, ako sa to na vola patrí. Strašil tých, čo chceli svoju nádej vložiť doňho: „*Vari bol Pavol za vás ukrižovaný? Alebo v Pavlovom mene ste boli pokrstení?* Čo som vám dal, to som nedal ja, ale dostali ste to zadarmo: to holubica zostúpila z neba. Hovorí: „*Ja som sadil, Apollo polieval, ale vzrast dal Boh. A tak ani ten čo sadí nie je ničím, ani ten, čo polieva, ale Boh, ktorý dáva vzrast.*“[185]

Preto je potrebné byť pri takýchto typologických identifikáciách veľmi opatrný a vždy skúmať, či je naozaj možné interpretovať chrámové nádvorie, ktoré chcel Ježiš vyčistiť ako Cirkev a doťahovať túto typológiu do takýchto trošku násilných detailov, alebo či jej posolstvo skutočne neleží niekde inde.

Hoci na druhej strane vždy aj nad takýmito textami visí Augustínova námietka: „Ak sa evanjelista rozhodol, že to takto napíše, iste to malo nejaký význam.“[186] A on sa rozhodol, že ten význam nájde, aby ho mohol odovzdať

185 Aug., *Io. eu. tr.* 10, 7 (CCL 36, s. 104).

186 Aug., *Io. eu. tr.* 49, 7 (CCL 36, s. 423): „*Ut ergo audivit quia infirmabatur, tunc quidem mansit in eodem loco duobus diebus*. Nuntiaverunt ergo illi; mansit illic ille: tamdiu tempus ductum est, quousque quatriduum compleretur. Non frustra, nisi quia forte, imo quia certe et ipse numerus dierum intimat aliquod sacramentum.“

pre potešenie, povzbudenie a duchovné napredovanie všetkým.

11. Symbolika čísel a časových údajov

Tieto dve kategórie sú pre typologickú a tiež mystickú interpretáciu najvďačnejším objektom. V biblických jazykoch hebrejčine a gréčtine sa totiž číslice vyjadrujú písmenami. Preto je možné mená a názvy okrem ich prekladu do národného jazyka aj sčítavať, násobiť a robiť s nimi rôzne aritmetické operácie. Tak kvalita, sama o sebe neutrálna, vyjadrená číslom nadobúda kvalitatívnu hodnotu a význam.[187]

Tento postup sa nazýva *gematria* a mal v helénskej spoločnosti, najmä v jej religiozite, hlboké korene. Ako princíp výkladu ho objavíme aj priamo v Novom zákone. Napríklad trikrát štrnásť Matúšových generácií v Kristovom rodokmeni poukazuje k súčtu hebrejských písmen דוד, ktoré nesú v sebe aj numerickú hodnotu *(4+6+4=14)*.[188] Matúš chcel týmto údajom zrejme slávnostne (trikrát za sebou) oznámiť, že Ježiš je Dávidov syn a teda vlastne nový Dávid, ktorý predstavuje definitívne splnenie Nátanovho proroctva o večnom kráľovstve.[189]

A sčítavať sa dá aj naopak: číslo sa môže stať menom. Tak šesťdesiatštyri rokov, počas ktorých bol stavaný tretí chrám v Jeruzaleme, môžeme interpretovať v gréckej i v hebrejskej abecede štyrmi písmenami (1+4+1+40), čiže αδαμ – אדאם, ktoré predstavujú meno prvého človeka i jeho druhovú totožnosť. Zrejme práve k tomuto údaju smeruje vysvetlenie evanjelistu: „Ale on hovoril o

187 FARKAŠ, *Symbolika čísel a farieb*, s. 13.

188 TRSTENSKÝ, F. *Rozumieť Matúšovmu evanjeliu,* Svit: KBD,2008, s. 187.

189 *2 Sam* 7, 12-13.

chráme svojho tela,“[190] keďže práve tieto štyri písmená ADAM charakterizujú Ježišovu ľudskú prirodzenosť (Slovo sa stalo telom).

Preto sa aj cirkevní otcovia cítili oprávnení používať takýto postup pri interpretácii niektorých mien a názvov, hoci ju príliš často nevyužívali práve kvôli tomu, že gematriou sa s obľubou zaoberali gnostici a pohania, najmä mitraistickí astrológovia (*mathematici*).

Omnoho častejšie používali výklad číselných hodnôt pri počítaní času, alebo počtu osôb, či vecí, čo dokazuje aj piate pravidlo Tyconiovej *Knihy pravidiel* s názvom *De temporibus*. Ako často nájdeme napríklad u Augustína vetu typu: „Je pre nás azda vedľajšie, že evanjelista uznal za hodné prezradiť koľko bolo hodín? Je možné, žeby nechcel upriamiť našu pozornosť na niečo konkrétne, čo by sme mali odhaliť?“[191]

A tak sa cirkevní otcovia usilujú vždy interpretovať tieto čísla podľa typologických zásad, ktoré sa naučili vnímať priamo v Písme. Aj autori novozákonných spisov sa totiž často pohrávali s takouto numerickou typológiou. Tak Lukášove tri dni bolestného hľadania dvanásťročného Ježiša[192] a jeho konečného nájdenia poukazujú na tri dni, na ktoré sa stratí v hrobe a následné nájdenie pri zmŕtvychvstaní. Vek prorokyne Anny osemdesiattri rokov[193] možno vnímať ako súčet siedmych rokov manželstva a sedemdesiatich siedmych (7+7) v panenstve a vdovstve, teda ako istý obraz dokonalej ženy znázornený

190 *Jn* 2, 21.

191 Aug., *Io. eu. tr.* 7, 10 (CCL 36, s. 72): „Nihilne arbitramur pertinuisse ad Evangelistam, dicere nobis quota hora erat? Potest fieri ut nihil ibi nos animadvertere, nihil quaerere voluerit?“

192 *Lk* 2, 42-48.

193 *Lk* 2, 37.

troma sedmičkami: jednou pre panenstvo, druhou pre manželstvo a treťou pre vdovský stav. Ženu, ktorá bola dvanásť rokov chorá na krvotok (Starý zákon založený na dvanástich kmeňoch) mohla uzdraviť iba viera v Ježiša a rovnako dvanásťročné dievča, ktoré bolo mŕtve (všetky národy, ku ktorým boli poslaní dvanásti apoštoli) vedel vzkriesiť iba Ježiš.[194] Preto možno skonštatovať, že číselná typológia je neoddeliteľnou súčasťou biblického myslenia.

Takto by sme mohli a mali postupovať pri všetkých číslach vo všetkých novozákonných spisoch. Ako však pripomína prof. Pavol Farkaš, „kľúč k výkladu niektorých biblických čísel sa nám stratil a ťažko ho nájsť."[195] No je dôležité uvedomiť si, že tieto kľúče treba hľadať, pretože ako hovorí Augustín, ak tam to číslo je, nie je možné, aby ho svätopisec uviedol len tak bezdôvodne.[196]

Preto cirkevní otcovia podnikali rôzne, niekedy na prvý pohľad hodnoverné, inokedy celkom exotické pokusy vysvetliť symboliku týchto čísel. Preto občas pripočítavali, občas odpočítavali, násobili, alebo delili štandardné referenčné rámce, teda takzvané posvätné čísla (40, 12, 10, 7, 5, 3), aby sa dopracovali k odhaleniu konkrétnej číselnej symboliky.

Ako príklad by som rád uviedol Augustínovo vysvetlenie tridsiatich ôsmych rokov choroby paralytika pri rybníku Betsata: „Zdá sa mi, že ten rybník a tá voda predstavuje židovský ľud. To, že sa ľud označuje menom: *voda*, nám jasne ukazuje Jánova apokalypsa. Keď

194 *Lk* 8, 40-56.

195 FARKAŠ, *Symbolika čísel a farieb*, s. 15.

196 Napr. Aug. *Io. eu tr.* 25, 6 (CCL 36, s. 251): „Nec ipse stadiorum numerus contemnendus est. Neque enim vere posset nihil significare quod dictum est: Cum remigassent stadia viginti quinque aut triginta, tunc ad eos venit Iesus."

mu totiž ukázali množstvo vody a on sa spýtal, čo to má znamenať, dostal odpoveď, že to sú národy.[197]

A táto voda, čiže tento ľud, bol lemovaný piatimi Mojžišovými knihami, ako piatimi stĺporadiami. Tie knihy však neliečili, ale prinášali nevládnosť. Zákon totiž hriešnikov usvedčoval, nie oslobodzoval. Tak litera bez milosti narobila vinníkov, ktorých milosť po vyznaní vlastnej hriešnosti oslobodzovala. Lebo tak to tvrdí Apoštol: *„Keby bol daný taký zákon, ktorý by mohol oživovať, bola by spravodlivosť naozaj zo zákona.“* Azda nám tieto slova neobjasnili aj päť stĺporadí, aj množstvo nevládnych?

Uzdravil sa tam jeden, aby naznačil jednotu. Nik z tých, čo prišli po ňom, už uzdravený nebol, lebo ten, čo sa nachádza mimo jednoty, uzdravený byť nemôže. Pozrime sa teda, čo chcel naznačiť tým jedným, ktorého, ako som povedal pred chvíľou, sa rozhodol jediného uzdraviť spomedzi toľkých nevládnych, aby tak naznačil tajomstvo jednoty.

Objavil sa tam aj istý počet rokov jeho nevládnosti. *Bol chorý tridsaťosem rokov*. Toto číslo je potrebné vysvetliť trochu podrobnejšie, pretože sa viaže skôr k jeho chorobe, než k uzdraveniu. Chcem, aby ste dávali dobrý pozor a nech Pán dožičí, aby som aj ja primerane rozprával, a mohli ste si tak vypočuť presne to, čo potrebujete.

Číslo štyridsať sa nám javí ako nejaký posvätný počet toho, čo je dokonalé. Myslím si, že to je vašej láske známe a dobre to viete. Mojžiš sa štyridsať dní postil, Eliáš tak isto, aj sám náš Pán a Spasiteľ Ježiš Kristus sa presne toľko postil. Čiže v Zákone, v prorokoch a aj v evanjeliu sa nám číslo štyridsať objavuje pri pôste.

Prečo teda číslo štyridsať naznačuje dokonalé dielo? Možno preto, že zákon bol daný v desiatich prikázaniach

197 *Zjv* 17, 15.

a tento zákon sa mal ohlasovať po celom svete. A keďže celý svet pozostáva zo štyroch strán: východu, západu, juhu a severu, aj desiatka je násobená štyrmi, čím sa z nej stáva štyridsiatka. Alebo aj preto, že v evanjeliu, ktoré má štyri knihy, sa zákon naplnil. V evanjeliu sa totiž hovorí: „*Neprišiel som zákon zrušiť, ale naplniť*." A tak či prvý, alebo druhý, alebo ešte nejaký iný, pravdepodobnejší dôvod, ktorý je nám neznámy, ale múdrejším od nás neznámy nie je, jasne dokazuje, že číslom štyridsať sa označuje vždy nejaká dokonalosť v dobrých skutkoch. Tieto dobré skutky sa najviac prejavujú v zdržanlivosti od nezriadenej žiadostivosti po svetských veciach, čo je vo všeobecnosti vždy pôst.

Ale počúvaj aj slová Apoštola: „*Naplnením zákona je láska*." Prečo práve láska? Kvôli Božej milosti, kvôli Duchu Svätému. Lásku predsa nemáme zo seba samých, akoby sme si ju sami vytvárali. Je to Boží dar a veľký Boží dar. Hovorí: „*Lebo Božia láska je rozliata v našich srdciach skrze Ducha Svätého, ktorého sme dostali.*" Čiže Zákon sa napĺňa v láske a preto bolo právom povedané, že *láska je naplnením Zákona.*

A teraz si spomeňte na to, k čomu som vás upriamil: že chcem vysvetliť počet tridsaťosem rokov u toho nevládneho a prečo sa číslo tridsaťosem týka skôr nevládnosti, než zdravia.

Ako som povedal, zákon sa napĺňa v láske. Ohľadom lásky nám boli dané dve prikázania. Pán predstavil dve prikázania lásky: „*miluj Pána, svojho Boha z celého svojho srdca. Z celej svojej duše a z celej svojej mysle*" a: „*miluj svojho blížneho, ako seba samého*". *V týchto dvoch prikázaniach spočíva celý Zákon i proroci.* Právom teda aj oná vdova dala ako dar Bohu dva drobné, čiže všetko, čo mala. Právom aj pri tom polomŕtvom, ktorého dokaličili zbojníci, dostal hostinský dve mince, za ktoré mu mal prinavrátiť

zdravie. Právom Ježiš strávil u Samaritánov dva dni, aby ich upevnil v láske.

Teda číslo dva, ak naznačuje čosi dobré, predstavuje hlavne túto dvojdielnu lásku. Ak teda číslo štyridsať má v sebe dokonalosť Zákona a Zákon sa nedá splniť bez dvojitého príkazu lásky, tak čo sa čuduješ, že bol nevládny ten, ktorý mal o dva menej, ako štyridsať?"[198]

Augustín teda od posvätného počtu štyridsať, ktorý vznikol násobením Starého zákona (10 prikázaní) Novým zákonom (4 evanjeliá), keďže Pán prišiel Zákon naplniť, odpočíta číslo dva, predstavujúce dvojité prikázanie lásky, aby dostal počet rokov paralýzy. Hoci sa nám tento výpočet zdá byť na prvý pohľad trochu násilný, predsa sú čísla vybrané veľmi citlivo:

- päť stĺporadí skutočne poukazuje na väzbu k Mojžišovmu zákonu,
- Ježišov uzdravujúci dotyk a viera paralytika vedie naozaj k cieľu evanjelia, ktoré bolo napísané, aby ste uverili, že Ježiš je Boží Syn a aby ste vierou mali život v jeho mene,
- absencia dvojjedinej lásky je skutočne to, čo Ježiš vyčíta farizejom a zákonníkom vo všetkých svojich rečiach a čo sa predovšetkým ako podstata celého Kristovho ohlasovania objavuje v jánovských spisoch.

Myslel práve na takýto divoký výpočet evanjelista, keď túto stať písal? To každopádne nevieme potvrdiť, ale rovnako sa to nedá ani vylúčiť, hoci sa to na prvý pohľad nezdá pravdepodobné.

Pri hľadaní numerickej symboliky treba preto, rovnako ako Augustín, veľmi pozorne hľadať ako vhodné referenčné rámce, ku ktorým sa číselné hodnoty môžu vzťahovať, tak aj matematické operácie, ktoré budeme s

198 Aug., *Io. eu. tr.* 17, 2-6 (CCL 36, s. 170-174).

nimi prevádzať, aby nás výklad nie vzdialil, ale priblížil k zmyslu textu.

12. Slovo ako udalosť spásy

Na rozdiel od niektorých gnostických teórií my vyznávame, že Boh je stále ten istý, tak v Starom, ako i v Novom zákone. Jeho cieľ je nemenný, je ním spása každého človeka. Človek sa tiež podstatne nezmenil: je stále krehký a náchylný k zlému, je stále smrteľný a túžiaci po nesmrteľnosti, cíti kdesi nad sebou Božiu prítomnosť, a aj napriek tomu sa snaží presadiť svoje videnie sveta na úkor toho Božieho.

Vďaka tejto nemennosti ľudskej povahy, ktorá tvorí dejiny spoločnosti a sveta, sú aj príbehy Boha a človeka v biblických dejinách spásy porovnateľné a typologicky stotožniteľné ako navzájom medzi sebou, tak i s dnešnou dobou a jej protagonistami. Preto je Písmo aj dnes aktuálne a živé.

Takýto výklad Písma umožňuje nazerať na spásu nie ako na sériu izolovaných udalostí bez vzájomného súvisu, ale ako na súvislý príbeh Boha s človekom, čo umožňuje koncipovať celistvú teológiu dejín,[199] ako to urobil na základe diel cirkevných otcov jedinečným spôsobom Henri Irénée Marrou.

Preto sa aj jednotlivé udalosti spásy dajú v rámci ich tropologického a anagogického významu vnímať ako pandanty súčasnosti, teda v typologickej zhode, ktorú charakterizuje predovšetkým slovný obrat *je to ako keď…*

K tomuto pohľadu na posvätné texty sa viaže aj štvrté pravidlo Tyconiovej *Knihy pravidiel* s názvom *De specie et genere*, ktoré tvorí jej centrálnu časť. Tyconius tu označuje biblický príbeh priliehavým názvom *narratio multiformis,*

199 MARROU, H. I. *Teológia dejín.* Trnava: Dobrá kniha, 1997.

ktorá umožňuje voľný priechod a prelínanie medzi jednotlivými zmyslami textu.[200]

V Novom zákone nájdeme viacero takýchto príkladov zhodných udalostí, kde predošlé pomáhajú pochopiť význam neskorších. Uvediem aspoň niektoré: „ako Mojžiš na púšti vyzdvihol hada, tak bude vyzdvihnutý aj Syn človeka;[201] ako bol Jonáš tri dni a tri noci v bruchu veľkej ryby, tak bude Syn človeka tri dni a tri noci v lone zeme;[202] nečítali ste, čo urobil Dávid, keď bol hladný on i jeho družina?[203]“

Preto boli cirkevní otcovia presvedčení, že je namieste hľadať podobnosť aj medzi jednotlivými udalosťami a vykladať ich v rámci tejto najširšej palety jednania Boha so svojím ľudom. A nemusí ísť nutne iba o typológiu medzi starozákonným a novozákonným príbehom. Aj novozákonný príbeh sa dá čítať na pozadí celých dejín spásy. Cirkevní otcovia takýto výklad často používajú.

Za všetkých opäť Augustín: „*Keď Pán rozpustil zástupy, sám vystúpil na vrch, aby sa modlil*. Vrch naznačuje nebeskú výsosť. Keď rozpustil zástupy, po svojom zmŕtvychvstaní vystúpil do neba, kde sa za nás prihovára, ako to hovorí Apoštol. Až doteraz je on jediný, prvorodený z mŕtvych, po zmŕtvychvstaní tela po Otcovej pravici, veľkňaz a náš prosebník. On je najvyššou hlavou Cirkvi, aby ho aj ostatné časti tela nasledovali do cieľa. Ak sa teda prihovára za nás, sám sa modlí akoby na vrchole hory, vyvýšený nad všetky stvorenia.

---

200 ANDOKOVÁ, *Tyconius a jeho chápanie Cirkvi podľa spisu Kniha pravidiel*, s. 15.

201 *Jn* 3, 14.

202 *Mt* 12, 40.

203 *Lk* 6, 3.

Medzitým je loď, ktorá nesie učeníkov, tým sa myslí Cirkev, zmietaná a otriasaná búrkami hriechov. Protivietor neutícha, to znamená: diabol sa stavia proti a pokúša sa zabrániť tomu, aby sa táto loď dostala do pokoja. Ale ten, ktorý sa prihovára za nás, je väčší. V tomto zmietaní a námahe nám dáva dôveru, že k nám príde a posilní nás, aby sme sa prestrašení nevytrhli a neskočili do mora. Pretože aj keby loď cítila úzkosť, zostáva stále loďou; ona sama nesie učeníkov a prijíma Krista. Veď na mori nie je bezpečne; bez lode hneď prichádza záhuba.

Zotrvaj teda v lodi a pros Boha. Štvrtá nočná stráž je už pred koncom noci, lebo jedna nočná stráž pozostáva z troch hodín. Znamená to teda, že Pán prichádza na pomoc teraz na konci časov a možno ho zazrieť, ako chodí po vode. Nech túto loď akokoľvek zmieta víchor pokušení, ona vidí osláveného Pána ako kráča ponad všetky morské prívaly, teda ponad všetku moc tohoto sveta.

Predtým bolo totiž povedané v slovách o jeho utrpení, že keď sa podľa tela zjavil ako príklad poníženosti, zastali si oproti nemu vlny mora a on sa im podriadil v túžbe po nás, aby sa tak splnilo proroctvo: "*dostal som sa do hlbín vôd a zalieva ma príval.*" Ježiš sa neohradil proti falošným svedkom, ani proti zúrivému kriku, tých, čo žiadali jeho ukrižovanie. Potom však vstal z mŕtvych, aby sa sám prihováral za svojich učeníkov, zhromaždených v Cirkvi ako na lodi, nesených svojou vierou v kríž ako drevom a ohrozovaných pokušeniami tohto sveta, ako vlnami na mori.

Po tomto jeho zmŕtvychvstaní sa začalo uctievať jeho meno aj v tomto svete, ktorý ním opovrhol, obžaloval ho a zahubil ho, aby tak mohol ten, ktorý cez svoje utrpenie *vstúpil do hlbín vôd a zalial ho vodný príval*, teraz veľkoleposťou svojho mena šliapať po šijách pyšných ľudí, ako po vodnej pene. Keď teraz vidíme Pána, akoby kráča-

júceho po mori, hľaďme na neho s tým, že pod jeho nohami je podrobená všetka zúrivosť sveta."[204]

Rovnako sa takáto udalosť dá typologicky včleniť do osobných dejín človeka. Nechajme opäť hovoriť Augustína: „Preto prechod morom nenaznačuje nič iné, jedine sviatosť krstu. Egyptskí prenasledovatelia nie sú ničím iným, iba množstvom predošlých hriechov. Hľaďte na úplne zjavnú podobu sviatosti: Egypťania ich dostihnú a zvierajú. Sú im za pätami, ale len po vodu.

Ty, čo si ešte neprišiel, prečo sa teda bojíš pristúpiť ku Kristovmu krstu: prejsť cez Červené more? Prečo je červené? Lebo je posvätené Pánovou krvou. Prečo sa teda zdráhaš prísť? Možno ťa hryzie vedomie nejakých hrozných hriechov a mučí tvoju dušu. Hovorí ti, že to, čo si vykonal je také vážne, že nemáš žiadnu nádej, aby to mohlo byť odpustené, že sa máš báť o to, aby ti nezostal nejaký hriech: to keby nejaký Egypťan prežil.

Ale keď prejdeš Červeným morom, keď budeš zo svojich hriechov oslobodený *mocnou rukou a silným ramenom*, získaš tajomstvá, o ktorých nič netušíš. Lebo aj sám Jozef, *keď vyšiel z egyptskej krajiny, počul reč jemu neznámu.* Aj ty budeš počuť reč, ktorú nepoznáš, ktorú teraz počúvajú a poznávajú tí, čo vedia, o čom je reč, čo aj dosvedčia aj potvrdia. Budeš počuť, kde máš mať srdce. Aj teraz, keď to hovorím, mnohí tomu porozumeli a zvolali odpoveď. Ale mnoho ostatných ostalo stáť, lebo ešte nepočuli reč neznámu. Nech teda pridajú, aby prešli a poučili sa.

Počul reč jemu neznámu: Z jeho chrbta odstránil bremená. Kto iný odstránil bremená z jeho chrbta, ak nie ten, ktorý zvolal: „*Poďte ku mne všetci, čo sa namáhate a ste zaťažení*"? Toto naznačuje iným spôsobom to isté, čo spôsobovalo dorážanie Egypťanov. Lebo to spôsobujú bremená hriechov. *Z jeho chrbta odstránil bremená.* A keby si sa spýtal:

204 Aug., *s.* 75, 2-6 (PL 38, stl. 476-477).

„Aké bremená?“, odpovedá: „*Jeho ruky otročili veľkému košu.*“

Ťažký kôš znázorňuje otrockú prácu. Plieť, hnojiť, vláčiť zem, to všetko je kôš. To sú otrocké práce, lebo *každý kto hreší, je otrokom hriechu*. *Až keď vás Syn vyslobodí, budete naozaj slobodní*. Právom sa aj to, čím svet pohŕda, nazýva košom. Ale Boh aj koše naplnil odrobinami. Naplnil odrobinami dvanásť košov. Lebo, to čím tento svet pohŕda, vyvolil si Boh, aby zahanbil silných. Ale Jozef keď otročil s košom, nosil v ňom zem. Veď vyrábal tehly. *Jeho ruky otročili veľkému košu.*

V súžení si ma vzýval a vyslobodil som ťa. Nech sa každé jedno kresťanské svedomie rozpamätá, ak už nábožne prešlo Červeným morom, ak si už s vierou vypočulo reč jemu neznámu, ktorú má veriť a zachovávať, nech sa rozpamätá, ako bolo v súžení vypočuté. Lebo to bolo naozaj veľké súženie, keď ho gniavilo bremeno hriechov. Ako sa len svedomie raduje, keď ho už viac neťažia.

Pozri, bol si pokrstený a svedomie, ktoré ešte včera tlačilo, dnes už oblažuje. V súžení si bol vypočutý a spomeň si, aké to bolo súženie. Aký si bol vtedy ustarostený, ako si sa ťažko postil, koľké trápenie si pociťoval vo svojom srdci, koľko skrytých, nábožných a úprimných modlitieb prednášal predtým, než si prišiel k vode. Ale tam boli tvoji nepriatelia zahubení. Všetky tvoje hriechy boli zmazané. *V súžení si ma vzýval a vyslobodil som ťa.*“[205]

Tak sa biblické udalosti stávajú skutočnou knihou o reálnom človeku a jeho príbehu života s Bohom, ale i o celých dejinách ľudstva a Božej túžbe a snahe zachrániť každého skrze vieru.

Cieľom takéhoto typologického začlenenia biblickej udalosti do osobných dejín človeka a všeľudských dejín

205 Aug., *en. in ps.* 80, 8-10 (CCL 39, s. 1124-1125).

sveta a spoločnosti je spása ako konkrétnej osoby, tak i ľudského rodu ako takého. A to je podľa patristickej exegézy vlastným poslaním celého Písma, ktoré sa koncentruje do osoby Ježiša Krista, vteleného Božieho slova:[206] „Boh tak miloval svet, že dal svojho jednorodeného Syna, aby nezahynul nik, kto v neho verí, ale aby mal večný život. Lebo Boh neposlal Syna na svet, aby svet odsúdil, ale aby sa skrze neho svet spasil.“[207]

206 BENEDIKT XVI. *Verbum Domini* 7 (AAS 102, s. 688).

207 *Jn* 3, 16-17.

Bibliografia

a. Pramene – edície:

1. AUGUSTINUS, Aurelius. *Confessionum libri XIII*. Edidit L. Verheijen. Turnhout: Brepols, 1981. Corpus Christianorum Series Latina 27. ISBN 978-2-503-00271-2.

2. AUGUSTINUS, Aurelius. De catechizandis rudibus. Edidit J. Bauer. In: VAN DEN HOUT, M. P. J. et al. eds. *De fide rerum invisibilium, Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate, De catechizandis rudibus, Sermo ad catechumenos de symbolo, Sermo de disciplina christiana, De utilitate ieiunii, Sermo de excidio urbis Romae, De haeresibus*. Turnhout: Brepols, 1969. Corpus Christianorum Series Latina 46, s. 121 – 178. ISBN 978-2-503-00461-7.

3. AUGUSTINUS, Aurelius. De doctrina christiana libri IV Edidit J. Martin. In: DAUR, K. D., MARTIN, J. eds. *De doctrina christiana. De vera religione*. Turnhout: Brepols, 1992. Corpus christianorum Series Latina 32, s. 1 – 162. ISBN 978-2-503-00321-4.

4. AUGUSTINUS, Aurelius. De opere monachorum. In: ZYCHA, Joseph. ed. *De fide et symbolo, De fide et operibus, De agone christiano, De continentia, De bono coniugali, De sancta virginitate, De bono viduitatis, De adulteriis, De coniugiis libri II, De medacio, Contra mendacium, De opere monachorum, De divinatione daemonum, De cura pro mortuis gerenda, De patientia*. Wien: F. Tempsky, 1900. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. 41, s. 529 – 596. ISBN sine ISBN.

5. AUGUSTINUS, Aurelius. De ordine libri II. Edidit K. D. Daur. In: GREEN, W. M., DAUR, K. D., eds. *Contra academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio*. Turnhout: Brepols, 1970. Corpus Christianorum Series Latina 29, s. 87 – 137. ISBN 978-2-503-00291-0.

6. AUGUSTINUS, Aurelius. De utilitate credendi liber. Edidit J. Zycha. In: ZYCHA, J. ed. *De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Faustum*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2013. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25/2, s. 1 – 48. ISBN 978-3-7001-7522-3.

7. AUGUSTINUS, Aurelius. *De dialectica.* Edidit J. Pinborg. Dordrecht: Reidel, 1975. ISBN 978-94-010-1766-4.

8. AUGUSTINUS, Aurelius. *Enarrationes in Psalmos I-L.* Edidit E. Dekkers. Turnhout: Brepols, 1956. Corpus Christianorum Series Latina 38. ISBN 978-2-503-00381-8.

9. AUGUSTINUS, Aurelius. *Enarrationes in Pslamos LI-C.* Edidit E. Dekkers. Turnhout: Brepols, 1990. Corpus Christianorum Series Latina 39. ISBN 978-2-503-00391-7.

10. AUGUSTINUS, Aurelius. *Enarrationes in Psalmos 1-50, Pars 1A: Enarrationes in Psalmos 1-32.* Eididt C. Weidmann. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2003. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 93/1. ISBN 3-7001-3161-5.

11. AUGUSTINUS, Aurelius. *Enarrationes in Psalmos 51-100, Pars 1: Enarrationes in Psalmos 51-60.* Edidit H. Müller. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2004. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 94/1. ISBN 3-7001-3229-8.

12. AUGUSTINUS, Aurelius. *Enarrationes in Psalmos 101-150, Pars 4: Enarrationes in Psalmos 134-140*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2002. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 95/4. ISBN 3-7001-3132-1.

13. AUGUSTINUS, Aurelius. *Epistulae 1-30*. Edidit A. Goldbacher. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2013. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 34/1. ISBN 978-3-7001-7411-0 .

15. AUGUSTINUS, Aurelius. *Epistulae 31-123*. Edidit A. Goldbacher. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2013. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 34/2. ISBN 978-3-7001-7412-7.

16. AUGUSTINUS, Aurelius. *Epistulae 185-270.* Edidit A. Goldbacher. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2013. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 57. ISBN 978-3-7001-7452-3.

17. AUGUSTINUS, Aurelius. *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV.* Edidit R. Willems. Turnhout: Brepols, 1990. Corpus Christianorum Series Latina 36. ISBN 978-2-503-00361-0.

18. AUGUSTINUS, Aurelius. *Retractationum libri II.* Edidit A. Mutzen-becher. Turnhout: Brepols, 1984. Corpus Christianorum Series Latina 57. ISBN 978-2-503-00571-3.

19. AUGUSTINUS, Aurelius. *Sermones de vetere testamento (1-50)*. Edidit C. Lambot. Turnhout: Brepols, 1961. Corpus Christianorum Series Latina 41A. ISBN: 978-2-503-00411-2.

20. AUGUSTINUS, Aurelius. *Sermones pars II: De diversis*. *Sermones dubbii. Sermonum fragmenta.* Paris: J.P. Migne, 1865. Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 39. sine ISBN.

21. AUGUSTINUS DE DACIA. *Rotulus pugillaris* 1. In: WALZ, A., ed. *Angelicum 6.* Roma: Institutum Angelicum, 1929, s. 256. sine ISBN.

22. BEDA VENERABILIS. Explanatio Apocalypsis. In MIGNE, J.-P. ed. *Venerabilis Badae, anglo-saxonis prasbyteri opera omnia.* Paris: Migne, *1862*. Patrologiae cursus completus. Series Latina 93. stl. 129-206. sine ISBN.

23. BENEDICTUS NURSINUS. *Regula.* Edidit R. Hanslik. Wien: Hölder, Pichler, Tempsky, 1977. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 75. ISBN 3-7001-2817-7.

24. CLEMANS ALEXANDRINUS, *Protreptikos.* Edidit C. Mondésert. Paris: Cerf, 2004. Sources Chrétiennes 2. ISBN 2-204-03761-3.

25. CLEMANS ALEXANDRINUS. *Paedagogus liber I.* Edidit O. Stählin. Paris: Cerf, 1983. Sources Chrétiennes 70. ISBN 2-204-02021-4.

26. CYPRIANUS CARTHAGINENSIS. *De dominica oratione.* Edidit W. Hartel. In: HARTEL, W. *S. Thascii Caecilii Cypriani Opera omnia tomus I.* Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2013. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 3/1, s. 267-294. ISBN 978-3-7001-7458-5.

27. EUSEBIUS CAESARIENSIS. *Historia ecclesiastica libri I-IV.* Edidit G. Bardy. Paris: Cerf, 2001. Sources Chrétiennes 31. ISBN 2-204-06751-2.

28. EUSEBIUS CAESARIENSIS. *Historia ecclesiastica libri I-IV.* Edidit G. Bardy. Paris: Cerf, 2001. Sources Chrétiennes 41. ISBN 2-204-

04986-7.

29. FLAVIUS JOSEPHUS, Antiqutates *Iudaicae Tomus VII: Libri 16-17.* Cambridge: Harvard University Press, 1963. Loeb Classical Library 410. ISBN 978-0-674-99578-9.

30. FLAVIUS JOSEPHUS, Antiqutates *Iudaicae Tomus VIII: Libri 18-19.* Cambridge: Harvard University Press, 1965. Loeb Classical Library 433. ISBN 978-0-674-99477-5.

31. GUIGO CARTHUSIENSIS. Epistola de vita contemplativa. Edidit M. E. College. In: COLLEGE, M. E., WALSH, J. eds. *Lettre sur la vie contemplative (L'échelle des moines). Douze méditations.* Paris: Cerf, 2000. Sources Chrétiennes 163. s. ISBN 2-204-06697-4.

32. ORIGENES. *De principiis libri I.-II.* Edidit H. Crouzel. Paris: Cerf, 2006. Sources Chrétiennes 252. ISBN 2-204-01325-0.

33. PHILO ALEXANDRINUS. *Tomus I.: De opificio mundi, legum allegoriae.* Cambridge: Harvard University Press, 1929. Loeb Classical Library 226. ISBN 978-0-674-99249-8.

34. PHILO ALEXANDRINUS. *Tomus II.: De cherubim, de sacrificiis Abelis et Caini, quod deterius potiori insidiari solet, de posteritate Caini, de gigantibus.* Cambridge: Harvard University Press, 1929. Loeb Classical Library 227. ISBN 978-0-674-99250-4.

35. PHILO ALEXANDRINUS. *Tomus III.: Quod Deus immutabilis sit, de agricultura, de plantatione, de ebrietate, de sobrietate.* Cambridge: Harvard University Press, 1930. Loeb Classical Library 247. ISBN 978-0-674-99272-6.

36. PHILO ALEXANDRINUS. *Tomus IV.: De confusione linguarum, de migratione Abrahae, quis rerum divinarum haeres.* Cambridge: Harvard University Press, 1932. Loeb Classical Library 261. ISBN 978-0-674-99287-0.

37. PHILO ALEXANDRINUS. *Tomus V.: De fuga et inventione, de mutatione nominum, de somniis.* Cambridge: Harvard University Press, 1934. Loeb Classical Library 275. ISBN 978-0-674-99303-7.

38. PHILO ALEXANDRINUS. *Tomus VI.: De Abrahamo, de Iosepho, de vita Mosis.* Cambridge: Harvard University Press, 1935. Loeb

Classical Library 289. ISBN 978-0-674-99319-8.

39. PHILO ALEXANDRINUS. *Tomus VII.: De decalogo, de specialibus legibus libri I-III.* Cambridge: Harvard University Press, 1937. Loeb Classical Library 320. ISBN 978-0-674-99353-2.

40. PHILO ALEXANDRINUS. *Tomus VIII.: De specialis legibus liber IV, de virtutibus, de praemiis et poenis. Legum allegoriae.* Cambridge: Harvard University Press, 1939. Loeb Classical Library 341. ISBN 978-0-674-99376-1.

41. PHILO ALEXANDRINUS. *Supplementum I: Quaestiones et solutiones in Genesin libri IV.* Cambridge: Harvard University Press, 1953. Loeb Classical Library 380. ISBN 978-0-674-99418-8.

42. PHILO ALEXANDRINUS. *Supplementum II: Quaestiones et solutiones in Exodum libri II.* Cambridge: Harvard University Press, 1953. Loeb Classical Library 401. ISBN 978-0-674-99442-3.

43. PLUTARCHUS. *Vitae Tomus I.: Theseus et Romulus, Lycurgus et Numa, Solon et Publicola.* Cambridge: Harvard University Press, 1914. Loeb Classical Library 46. ISBN 978-0-674-99052-4.

44. PLUTARCHUS. *Vitae Tomus II.: Themistocles et Camillus, Aristides et Cato Maior, Cimon et Lucullus.* Cambridge: Harvard University Press, 1914. Loeb Classical Library 4ý. ISBN 978-0-674-99053-1.

45. PRUDENTIUS CLEMENS, Aurelius. *Carmina*. Edidit M. P. Cuningham. Turnhout: Brepols, 1966. Corpus Christianorum Series Latina 126. ISBN 978-2-503-01261-2.

46. RUFINUS AQUILANUS. *Basilii regula a Rufino latine versa.* Edidit K. Zelzer. Wien: Hölder, Pichler, Tempsky, 1986. ISBN 3-7001-2830-4.

47. TYCONIUS AFER. *Liber regularum.* Edidit M. Burkitt. Paris: Cerf, 2005. Sources Chrétiennes 488. ISBN 2-204-07739-9.

48. VARRO, Marcus Terentius. *De lingua latina. Tomus I.* Cambridge: Harvard University Press, 1951. Loeb Classical Library 333. ISBN 978-0-674-99367-9.

49. VERGILIUS MARO, Publius. *Eclogae, Georgica, Aeneis I-VI.* Cambridge: Harvard University Press, 1999. Loeb Classical Library

63. ISBN 978-0-674-99583-3.

b. Pramene – dokumenty:

49. BENEDICTUS XVI. Adhortatio apostolica postsynodalis Verbum Domini. In: *Acta Apostolicae Sedis,* zv. 102, roč. 2010, s. 681-787.

50. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI. Declaratio Dominus Iesus de Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate at universalitate salvifica. In: *Acta Apostolicae Sedis,* zv. 92, roč. 2000, s. 742-765.

51. MURATORIANUM fragmentum. In: *ENCHIRIDION Biblicum.* Deho-niane: Bologna, 2004, kap. 1-7.

52. IOANNES PAULUS II., Epistula apostolica Novo millennio ineunte. In: *Acta Apostolicae Sedis,* zv. 93, roč. 2001, s. 266-309.

53. PONTIFICIA COMMISSIO BIBLICA. Interpretatio Bibliae in Ecclesia. In: *ENCHIRIDION Biblicum.* Dehoniane: Bologna, 2004, kap. 1259-1560.

c. Pramene – preklady:

54. AURELIUS AUGUSTINUS. *O učiteľovi.* Bratislava: Archa, 1995. ISBN 80-7115-096-7.

55. HORKA, Róbert. Muratoriho zlomok: poznámky k textu a slovenský preklad. In: *Disputationes scientificae Universistatis Catholicae in Ružombe-rok*. 2002, roč. 2, č. 4, s. 50 – 64. ISSN 1335-9185.

56. JÁN PAVOL II. *Apoštolský list Novo millennio ineunte. Na začiatku tretieho tisícročia.* Trnava: SSV, 2001. ISBN 80-7162-345-8.

57. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY. *Vyhlásenie Dominus Iesus: Pán Ježiš. O jedinečnosti a všeobecnom spásonosnom poslaní Ježiša Krista a Cirkvi.* Trnava: SSV, 2000. ISBN 80-7162-327-X.

58. KLÉMÉNS ALEXANDRIJSKÝ. *Pobídka Řekům*. Praha: Herrmann a synové, 2001. ISBN 80-238-7953-7 (neuvedené).

59. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi.* Prešov: KBD, 1992. ISBN 80-7142-042-7.

60. PLUTARCHOS, *Životopisy slávnych Grékov a Rimanov I*. Bratislava:

Kaligram, 2008, s. 9-84, 389-478.

61. PLUTARCHOS, *Životopisy slávnych Grékov a Rimanov II*. Bratislava: Kaligram, 2008, s. 327-402.

62. *SCALA Paradisi. Stupně k ráji.* Kostelní Vydří: Karmelitánské naklada-telství, 1996. ISBN 80-7192-083-5.

63. SV. AUGUSTÍN. *O kresťanskej náuke.* In: SV. AUGUSTÍN. *O kresťanskej náuke. O milosti a slobodnej vôli.*Prešov: Petra, 2004. ISBN 80-89007-44-9.

64. SVÄTÝ BENEDIKT, z Nursie. *Regula.* In: SVÄTÝ BENEDIKT, z Nur-sie. *Regula.* SVÄTÝ GREGOR, Veľký. *Dialógy, kniha druhá.* Banská Bystri-ca: KS FX, 1998, s. 33-251. ISBN 80-967172-5-1.

65. VERGILIUS MARO, Publius. Bukoliky. In: VERGILIUS MARO, P. *Bukoliky.* ANONYMNÍ autori. *Recepty Salernskuj lekárskej školy.* Bratisla-va: slovenský spisovatel, 1993. ISBN 80-220-0452-9.

d. Sekundárna literatúra:

66. ANDO, Clifford. Augustine on Language. In: *Revue des Études Augustiniennes*. 1994, roč. 40, č. 1, s. 45 – 78. ISSN 0035-2012.

67. ANDOKOVÁ, Marcela. *Ut abscondendo quaerentibus gratiorem faceret veritatem.* Prínos Tyconiovho diela *Liber regularum* v kontexte kresťanskej exegézy a hermeneutiky 4. storočia. In LICHNER, M. ed. *Sväté Písmo ako duša teológie.* Trnava: Dobrá kniha, 2015, s. 79-90. ISBN 978-80-7141-958-7.

68. ANDOKOVÁ, Marcela. *Tyconius a jeho chápanie Cirkvi podľa spisu Kniha pravidiel*. In NEMEC, R., LICHNER, M., CHABADA, M., ANDO-KOVÁ, M. *Pluralita myslenia v tradícii kresťanského staroveku a stredoveku.* Trnava: Dobrá kniha, 2014, s. 11-37. ISBN 978-80-7141-866-5.

69. DARRELL JACKSON, B. The theory of signs in St. Augustine's de doctrina christiana. In: *Revue des Études Augustiniennes*. 1969, roč. 15, č. 1-2, s. 9 – 49. ISSN 0035-2012.

70. CANFORA, Luciano. *Dějiny řecké literatury*, Praha: KLP, 2001, s. 587. ISBN 80-85917-69-6.

71. CONTE, Gian Biagio. *Dějiny římské literatury.* Praha: KLP, 2003. ISBN 80-85917-87-4.

72. CRAUN, Edwin. Verbum nuncius est rationis. Augustinian Sign Theory in Medieval Pastoral Discourse on Deviant Speech. In: *Augus-tinian Studies.* 1989, roč. 20, č.1, s. 143-164. ISSN 0094-5323.

73. DOSTÁLOVÁ, Růžena. HOŠEK, Radislav. *Antická mystéria.* Praha: Vyšehrad, 1997. ISBN 80-7021-217-9.

74. DUBOVSKÝ, Peter. *Komentáre k Starému zákonu: I. zväzok Genezis*. Trnava: Dobrá kniha, 2008. ISBN 978-80-7141-626-5.

75. FĂGĂRĂŞANU, Simona. St. Augustine and the Issue of Word Origin. In: LIVINGSTONE, E., (ed.). *Studia Patristica XXXIII.* Leuven: Peeters, 1997, s. 78-82. ISBN 978-90-6831-868-5.

76. FUHRER, Therese. Hermeneutik und Metaphysik. Augustin über die Arbitrarität von Sprache. In: FÖRSTER, G., GROTE, A, MÜLLER, C. (eds.). *Spiritus et Littera. Beiträge zur Augustinus-Forschung,* Würzburg: Echter, 2009, s. 129-150. ISBN 978-3-429-04175-5.

77. FARKAŠ, Pavol, Chroma kai symmetria. Filozoficko-náboženské a antropologické pozadie numerickej a chromatickej symboliky v Zjavení apoštola Jána. *Slovak Studies XXXIII-XXXIX. Supplement č. 2* Roma: Slovak institute, 2002, s. 8-10. ISSN 0583-5577.

78. FARKAŠ, Pavol. *Symbolika čísel a farieb v Zjavení apoštola Jána.* Bratislava: RKCMBF UK, 2003. ISBN 80-88696-34-8.

79. FARKAŠ, Pavol. *Naratívne umenie evanjelistu Lukáša*. Bratislava: RKCMBF UK, 2007. ISBN 978-80-88696-48-3.

80. FARKAŠ, Pavol. *Vybrané preikopy z evanjelia podľa Jána*. Bratislava: RKCMBF UK, 2007. ISBN 80-88696-36-4.

81. FARKAŠ, Pavol. (ed.), *Legislatívne texty Biblie.* Zborník príspevkov z vedeckej konferencie konanej 16. novembra 2007 v Nitre. Bratislava: RKCMBF UK, 2007. ISBN 978-80-88696-51-3.

82. FARKAŠ, Pavol. (ed.), *Legislatívne texty Biblie II.* Zborník príspevkov z vedeckej konferencie konanej 10. októbra 2008 v Nitre. Bratislava: RKCMBF UK 2008. ISBN 978-80-88696-59-9.

83. FARKAŠ, Pavol. (ed.), *Legislatívne texty Biblie III.* Zborník príspevkov z vedeckej konferencie konanej 9. októbra 2009 v Nitre. Bratislava: RKCMBF UK, 2009. ISBN 978-80-88696-57-5.

84. FIEDOROWICZ, Michael. *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Au-gustins Enarrationes in Psalmos.* Freiburg: Herder, 1997. ISBN 978-345-126406-1.

85. HERIBAN, Jozef. *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava: Don Bosco, 1994. Biblica. ISBN 80-85405-13-X.

86. HORKA, Róbert. *Relektúry pojmu „nová zmluva" v kánone Svätého Písma.* Bratislava: RKCMBF UK, 2002. siene ISBN.

87. HORKA, Róbert. *Aurum servandum: používanie antických literárnych vzorov pri tvorbe obrazov v Komentári k Jánovmu evanjeliu Aurelia Augustína.* Bratislava: FiF UK, 2009. sine ISBN.

88. HORKA, Róbert, POMŠÁR, Július, JANČEK, Ján. Homília sv. Augustína č 239A auct. (=Moguntanus 7, =Dolbeau 3) O Hlase a Slove na Sviatok narodenia sv. Jána Krstiteľa: úvodná štúdia, komentár, slovenský preklad. In: *Acta Facultatis Theologicae Unversitatis Comenianae Bratislaviensis*. 2013, roč. 10, č. 2, s. 18 – 44. ISSN 1335-8081.

89. ISKROVÁ, Daniela. *Exegeticko-teologický komentár k Prvému Jánovmu listu.* Ružomberok: FiF KU, 2008. ISBN 978-80-8084-388-5.

90. JANČOVIČ, Jozef. *Slovo o kráľovstve.* Bratislava: RKCMBF UK, 2003. sine ISBN.

91. KAMESAR, Adam. The *Logos Endiathetos* and the *Logos Prophorikos* in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the *Iliad.* In: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 44 (2004), s. 163-181. ISSN 0017-3916.

92. KARFÍKOVÁ, Lenka. Čas a řeč: Sebevztah mysli jako základ Augustinova pojetí času a řeči. In: KARFÍKOVÁ, L. ed., *Čas a řeč*. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-260-8.

93. MAC CORMACK, S., *Shadows of Poetry: Vergil in the Mind of Augus-tine.* Berkeley: University of California Press, 1995. ISBN 0-520-21187-1.

94. MARROU, Henri Irénée. *Teológia dejín*. Trnava: Dobrá kniha, 1997. ISBN 80-7141-142-6.

95. MARKUS, Robert. *Signs and Meanings: World and Text in Ancient Christianity*. Liverpool: University Press, 1996. ISBN 978-0-85323-721-1.

96. MARKUS, Robert. St. Augustine on Signs. In: MARKUS, R. (ed.). *Sacred and Secular. Studies on Augustine and Latin Christianity.* London: Variorum, 1994, s. 60-83. ISBN 0-86078-450-9.

97. MARKUS, Robert. Signs, Communication, and Communities in Augustine's *De doctrina christiana*. In: ARNOLD, D., BRIGHT, P. (eds.). *De doctrina christiana. A Classic of Western Culture.* Notre Dame: Univer-sity of Notre Dame Press, 1995, s. 97-108. ISBN 978-026-800874-1.

98. MILKO, Pavel. *Órigenés učitel*. Praha: Pavel Mervart, 2008. Pro Oriente. Dědictví křesťanského východu. ISBN 978-80-86818-60-3.

99. POKORNÝ, Petr. *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků.* Praha: Vyšehrad, 1986. ISBN 978-80-7021-246-2.

100. RINDOŠ, Jaroslav. Naratívna analýza biblického textu a typológia. In TYROL, A., ed. *Dokument PBK Interpretácia Biblie v Cirkvi.* Žilina: Edis, 1998. ISBN 978-80-7100-481-2.

101. SOLČIANSKY, Anton. Rétorická analýza. In TYROL, A., ed. *Doku-ment PBK Interpretácia Biblie v Cirkvi.* Žilina: Edis, 1998. ISBN 978-80-7100-481-2.

102. ŠTRBA, Blažej. Vášnivý a spoľahlivý Pavol (*2 Kor* 1,1 – 2,13). In: ŠTRBA, B., ed. *Témy z Druhého listu Korinťanom.* Badín: KSFX, 2009. ISBN 978-80-88937-37-1.

103. TODOROV, Tzvetan. A propos de la conception augustinienne du signe. In: *Revue des Études Augustiniennes*. 1985, roč. 31, č. 3-4, s. 209 – 214. ISSN 0035-2012.

104. TOOM, Tarmo. Necessity of Semiotics: Augustine on Biblical interpretation. In: YOUNG, F., EDWARDS, M., PARVIS, P., (eds.). *Studia Patristica XLIII*. Leuven: Peeters, 2006. ISBN 978-90-429-1886-3.

105. TOPPING, Ryan. *Happiness and Wisdom: Augustine's Early Theology of Education*. Washington: Catholic University of America Press, 2012. ISBN 978-08-13219-73-8.

106. TRSTENSKÝ, František. *Rozumieť Matúšovmu evanjeliu*, Svit: KBD, 2008. ISBN 978-80-89120-16-4.

107. VAN FLETEREN, Frederick. Principles of Augustine's Hermeneutic: An Overview. In: VAN FLETEREN, F., SCHNAUBELT, J., (eds.)., *Augustine: Biblical Exegete*. New York: Peter Lang, 2004. ISBN 0-8204-2292-4.