

Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta

Literární vztah mezi Markovým a Tomášovým evangeliem

**Literary Relationship
Between the Gospel of Mark
and the Gospel of Thomas**

Diplomová práce
Bc. Pavel Eder

Katedra Nového zákona
Studijní program: Teologie
Studijní obor: Evangelická teologie
Vedoucí práce: Jan Amos Dus, Th.D.

Praha, 2020



Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem *Literární vztah mezi Markovým a Tomášovým evangeliem* napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Praze dne 20. července 2020,

Pavel Eder

Bibliografická citace

EDER, P. *Literární vztah mezi Markovým a Tomášovým evangeliem*. Praha, 2020, s. 123. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Katedra Nového zákona. Vedoucí práce Jan Amos Dus, Th.D.

Anotace

Diplomová práce s názvem *Literární vztah mezi Markovým a Tomášovým evangeliem* chce poskytnout bližší pohled na vztah mezi kanonickým Evangelium podle Marka a apokryfním *Evangeliem podle Tomáše*. První část práce nabízí obecnější úvod: Po prolegomenech k Markově a *Tomášově evangeliu* se soustředí na současné hypotézy literárního vztahu mezi *Tomášovým evangeliem* a synoptiky, jak jsou diskutovány v novějších člancích a monografiích.

Druhá část diplomové práce předkládá tři studie paralelních tomášovských a markovských Ježíšových výroků. Tam, kde je to potřeba, činí také exkurz do dalších synoptických spisů. Pomocí metody lingvistické komparace na daných logiích rekonstruuje dějiny redakce, a blíže tak osvětluje původní literární vztah těchto dvou starověkých spisů.

Klíčová slova

Evangelium podle Marka; Evangelium podle Tomáše; apokryfy; raná křesťanská literatura

Summary

The thesis *Literary Relationship Between the Gospel of Mark and the Gospel of Thomas* aims to provide a closer look at the relationship between the canonical Gospel According to Mark and the apocryphal *Gospel According to Thomas*. The first part of the thesis serves as an introduction: After prolegomena to the Gospel of Mark and Thomas, it focuses on several contemporary hypotheses of the literary relationship between the *Gospel of Thomas* and Synoptics, as discussed in more recent articles and monographs.

Thereafter, the second part of the thesis presents three studies of Thomasian and Markan sayings of Jesus. Where necessary, an excursion is made to other synoptic writings. The second part uses the method of linguistic comparison in order to reconstruct the redaction history and thus explain the original literary relationship of these two ancient writings.

Key words

Gospel According to Mark; Gospel According to Thomas; Apocrypha; Early Christian Literature

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval především Janu A. Dusovi, Th.D., za vedení této práce a za jeho přístup, který byl v mnohém povzbudivý a inspirativní. Vděčný jsem také Mgr. Lucii Kopecké, která ve mně vzbudila zájem o koptštinu a starověkou řečtinu a s níž jsme během akademického roku 2019/2020 četli koptské *Tomášovo evangelium*. S některými překlady vzniklými na této četbě jsem později konzultoval vlastní překlady pro tuto práci. Za drobnější konzultace děkuji také tomášologovi Michaelu W. Grondinovi. V neposlední řadě zde chci poděkovat také veškerému učitelskému sboru především biblistických oborů. Právě vnitřní autenticita vyučujících byla tím, co mě během studia oslovovalo nejvíc.

Velký dík patří také mé manželce pro její neutuchající podporu a až olbřímí trpělivost a pochopení, když náš byt zaplavily po zdech vylepené řecko-koptské synopse. Vposledu však ten největší dík patří mým rodičům, kteří mě láskyplně podporovali, když jsem se kdysi rozhodl vydat pro ně neznámou cestou, o níž se mohli domnívat, že snad ani nemá žádný smysl; děkuji vám, že právě vy jste svou obětavostí a láskou této cestě ten pravý smysl dali.

Obsah

Úvod	19
1 PROLEGOMENA: DVA SVĚDKOVÉ	
1.1 Evangelium podle Marka	25
1.1.1 Autorství a místo sepsání	25
1.1.2 Datace a synoptická otázka	28
1.1.3 Žánr a text	32
1.2 Evangelium podle Tomáše	35
1.2.1 Autorství a místo sepsání	35
1.2.2 Datace	38
1.2.3 Žánr a text	41
1.3 Hypotézy literárního vztahu mezi synoptiky a Tomášovým evangeliem	45
1.3.1 Teze Tomášovy nezávislosti na synopticích	46
1.3.2 Teze Tomášovy závislosti na synopticích	50
1.3.3 Nové přístupy: Teze pramenu N	55
2 LITERÁRNÍ VZTAH MARKOVA A TOMÁŠOVA EVANGELIA	
2.1 Marek a Tomáš	63
2.2 Čisté a nečisté podle Marka a Tomáše (Mk 7,1-23 a <i>TmEv</i> 14; 45)	65
2.2.1 Marek jako kreativní redaktor	67
2.2.2 Tomášova práce s Ježíšovými výroky	70
2.2.3 Původnější znění?	73
2.2.4 Rozdíly se stírají... ..	75
2.2.5 Závěr	77
2.3 Království (Boží) je jako hořčičné semeno (Mk 4,30-32 a <i>TmEv</i> 20)	79

2.3.1	Podobenství podle Marka	79
2.3.2	Marek jako rival, anebo společník Q?	82
2.3.3	Tomášovo podobenství a synoptici	85
2.3.3.1	„Čemu se podobá království nebeské?“	87
2.3.4	Váha Tomášova svědectví	90
2.3.5	Závěr	91
2.4	Prorok není vítaný ve své domovině (Mk 6,1–6a a <i>TmEv</i> 31)	93
2.4.1	Marek a prorok Ježíš	93
2.4.2	Tomášovci a proroci	96
2.4.3	Tomášův zdroj: Marek, nebo Lukáš?	98
2.4.4	Lukášova práce se zdroji a jejich citace	101
2.4.5	Závěr	104
	Závěr	107
	Seznam zkratk	113
	Bibliografie	115

Úvod

Před dvěma tisíci lety se v oblasti Syropalestiny zrodila malá židovská sekta, jejíž učení během krátkého času uchvátilo celý známý svět. Toto nové náboženské hnutí bylo v několika prvních desetiletích (až staletích) charakteristické svou širokou pestrostí, jak dokládají např. kanonické Skutky apoštolů nebo pavlovské listy, a to od věroučných bodů až po liturgické úkony. Rozdělení na kristovce orthodoxní a heterodoxní (tedy až kacířské)¹ vznikalo později, jak se postupně vyjasňovaly dogmatické otázky, zpočátku především kolem článku christologického. V této rané fázi křesťanského hnutí vzniká coby přirozený důsledek pestré křesťanské spirituality velké množství spisů. Některé z nich obecná církev přijala do celku dnes nazývaného Nový zákon, avšak většina těchto textů zůstala na okraji křesťanského zájmu.

Pominout při bádání o životě rané církve tyto spisy by bylo velkou chybou, vždyť nám jsou v tomto bohatém svědectvím. Tento poklad svědčí o existenci komunit, jejichž středobod byl dán tzv. velikonočním impulsem, který raní svědci pojmenovali jako vzkříšení.² Jednotícím prvkem ekumenického rozsahu³ byla osoba Ježíše z Nazaretu a jeho zvěst, která vzápětí na eschatologickém základě Kristova zmrtvýchvstání pohltila i osobu Ježíše samotného. Slovy Rudolfa Bultmanna: „Zvěstovatel se stal zvěstovaným.“⁴

Tento christocentrický rámec umožňoval křesťanským komunitám rozvíjet vlastní teologické důrazy. V biblickém kánonu se nám o tomto plu-

¹ Původní význam slova hereze (řec. αἵρεσις) je „volba“, „názor“. Pejorativní odklon od tohoto chápání vzniká později při vzájemném dogmatickém vymezení.

² POKORNÝ, P. *Vznik christologie*.

³ Termín οἰκουμένη, z něž mj. vychází pojem ekumenického hnutí, původně znamenal celý známý svět, tj. především oblast římské říše.

⁴ BULTMANN, R. *Theology of the New Testament*, s. 33.

ralismu dochovalo svědectví janovské literatury, jejíž autor je paradoxně zřejmě sám zástupcem exkluzivistického společenství — a i navzdory tomuto faktu bylo toto evangelium velkodušně přijato do kánonu. S nárůstem církevní hierarchizace, vznikem formulí víry a ustanovením kánonu byly pak některé křesťanské komunity v průběhu dějin stigmatizovány jako společenství heretiků. Do té doby nám však ve své láskyplné otevřenosti zůstává raně křesťanská epocha inspirativním svědectvím o vzájemném uznání a bratrské lásce pluralitě navzdory.

Jednou z těchto komunit, které posléze obdržely nálepku „nežádoucí“, byla i komunita soustředěná kolem odkazu apoštola Tomáše. V tomto prostředí byl komponován a později mezi gnostiky zřejmě dále hojně využíván apokryfní spis *Evangelia podle Tomáše*. Spis to však není přísně vzato heretický (ani gnostický), vždyť krátce po jeho poměrně nedávném znovuobjevení bylo zvažováno, zda jej nepřijmout jako páté kanonické evangelium.⁵ Mezi ustálená liturgická čtení však nakonec nebyl přijat kvůli odlišné christologické perspektivě (srov. *TmEv* 1.2), která byla především Pavlovou teologií vytlačena ze zorného pole pravověří. Zdá se, že doba vzniku konečné redakce tohoto tomášovského textu — jak uvidíme — odpovídá době, v níž se napříč sbory již hojně užívaly některé novozákonní texty. Otázka vztahu *Evangelia podle Tomáše* k ostatním kanonickým evangeliím však nebyla až doposud uspokojivě zodpovězena.

Rádi bychom se proto touto tematikou zabývali v rámci předložené práce. Jejím cílem však není poskytnout vyčerpávající studii, jež by reflektovala veškerý možný vzájemný vliv jednotlivých textů. Namísto toho jsme si určili cíl o něco skromnější, a to věnovat se přísně vzato vztahu *Evangelia podle Tomáše* a kanonického *Evangelia podle Marka*, a to na několika málo společných logiích. Proto nejprve v prolegomenální části pojednáme jednotlivě o evangeliích podle Marka a podle Tomáše, poté představíme rozšířené hypotézy týkající se obecnější otázky vztahu *Tomášova evangelia* k synoptikům. Tato podkapitola nám poslouží k tomu, abychom se následně při vyhodnocování vztahů mezi Markem

⁵ GOODACRE. *Thomas and the Gospels*, s. 193; POKORNÝ, P. *Commentary*, s. 1.

a Tomášem mohli orientovat i v odkazech mimomarkovských (tj. hlavně synoptických).

Výchozím textem druhé části nám bude několik Ježíšových logií, jak jsou zaznamenána v paralelách Mk a *TmEv*. Tomášovo nepořádné uspořádání všech 114 výroků nám nedovoluje sledovat jeho širší teologické výpovědi, proto výběr zkoumaných logií je čistě pragmatický: paralelně vykazují literárně-textové podobnosti, v našich případech mají také svou paralelu v dalších synoptických textech.

Pro zkoumání stáří jednotlivých textových vrstev jsme zvolili metodu komparativní. Pomocí ní lze totiž vhodně sledovat dějiny redakce (*Redaktionsgeschichte*) daných látek, tj. práci jednotlivých editorů. Takto budeme zkoumat nadcházející logia:

1. Mk 7,1–23 a *TmEv* 14; 45
2. Mk 4,30–32 a *TmEv* 20
3. Mk 6,1–6a a *TmEv* 31

Na malém vzorku těchto několika logií se pokusíme nahlédnout, jak starověcí redaktoři Markova a *Tomášova evangelia* zacházeli s posvátnými výroky svého Mistra. V rozhovoru s dalšími badateli se také pokusíme formovat názor na vztah těchto dvou evangelií: (1) zda byl autor *Tomášova evangelia* ovlivněn podobou kanonického Evangelia podle Marka, nebo (2) zda naopak znění tomášovských látek ovlivnilo Markovo evangelium, (3) případně zda oba evangelisté nehledali inspiraci ve společné látce, v prastarém prameni, který předcházel obě tato evangelia. Výsledky této práce budou prezentovány v závěrečné kapitole.

1. část

Dva svědkové

Prolegomena

1.1 Evangelium podle Marka

Evangelium podle Marka je v mnoha ohledech velmi pozoruhodným textem: je nám důležitým svědkem raně křesťanské literatury, a to nejen pro jeho starobylost, ale také pro žánr, který zde Marek zcela nově utváří.⁶ Pojem evangelia je v tomto ohledu nově přetvořen, přičemž spojuje raně křesťanské (pavlovské) evangelium s příběhem Ježíše z Nazaretu. Text Markova evangelia je velmi pečlivě komponován, čímž Marek dokáže představit svůj vlastní pohled na Ježíšovu osobu velmi specificky. Zřejmě i pro tuto důležitou literární a teologickou kvalitu přijaly raně křesťanské sbory velmi záhy Markův text coby liturgické čtení, a tak se Markovo evangelium později stává taktéž součástí novozákonního kánonu, zařazeno ihned za evangeliijním podáním Matoušovým. Markovo prvenství bylo v dějinách bádání mnohdy tímto kanonickým pořadím co do datace látek zastíněno, avšak i přesto a navzdory tomu, že se jedná o kanonické evangelium vposledu vůbec nejkratší, nelze mu upřít uměleckou včetně jeho dopadů.

1.1.1 Autorství a místo sepsání

Nejstarší tradice hovoří o tom, že druhé evangelium novozákonního korpusu sepsal jakýsi Marek pod vlivem apoštola Petra.⁷ Papiáš z Hierapole – biskup na přelomu prvního a druhého století – podle citace církevního historika Eusebia ani náznakem nezpochybňuje, že skutečným autorem je muž jménem Marek. Tak by se vlastně doslova jednalo o „evangelium Markovo“, avšak sepsané podle (κατά) vyprávění Petra. Inskript evangelia, jeho sekun-

⁶ Při vědomí složitosti otázky autorství spisů Mk a *TmEv* užíváme v této práci pro autory těchto spisů jejich údajná jména. O autorství jednotlivých spisů viz § 1.1.1 a § 2.1.1.

⁷ Tuto zprávu o Markově autorství nám zaznamenal ve 2. stol. biskup Papiáš; EUSEBIUS. *Hist. eccl.* III.39.15.

dární nadpis,⁸ [ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ] ΚΑΤΑ ΜΑΡΚΟΝ⁹ však svědčí o tom, že tento text, navzdory uváděnému jménu, je spíše než „Markem“ zapsán, „jak jej podává Marek“.¹⁰ Samotný název díla tak, zdá se, vypovídá spíše proti Papiovu svědectví.¹¹ Nakonec by tak snad bylo nejvhodnější hovořit o sepsání evangelijního textu, jak jej vyprávěl Marek podle toho, co si zapamatoval z Petrových kázání.¹²

Spojitosť Marka s Petrem lze nalézt i na stránkách bible: Jeden z novozákonných textů spojujících postavu Petra s Markem se nachází v 1Pt 5,13, kde je Marek nazván autorovým (údajně tedy Petrovým)¹³ „synem“ (υιός).¹⁴ Dále v příběhu Sk 12,12 Petr vchází do domu Marie, matky jakéhosi Jana, který je nazýván také Marek. Tentýž Jan Marek se pak vydává na cestu s Pavlem a Barnabášem, leč později se vrací zpět do Jeruzaléma (Sk 13), což mezi Pavlem a Barnabášem způsobí rozkol (Sk 15,36–40) a Barnabáš se připojí k Markovi, zatímco Pavel bude dále cestovat se Silasem (srov. 1Pt 5,12).¹⁵ Skutky apoštolů tak vykreslují Marka jako negativní postavu, která nepodporuje další šíře-

⁸ POKORNÝ, P. *Evangelium podle Marka*, s. 21.

⁹ Nejstarší rukopisy α a B tento nadpis vynechávají, jiné doplňují *εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον* nebo *τὸ κατὰ Μάρκον ἅγιον εὐαγγέλιον*.

¹⁰ ZAHN, T. *Das Evangelium des Matthäus*, s. 6.

¹¹ Podle Kurta Niederwimmera založil Papiáš tuto tradici autorství proto, aby evangelijní zprávu propojil s apoštolskou autoritou Petra. Papiáš samotný je však vůči Markově evangeliu poměrně kritický, a tak by neměl žádný větší důvod mu zajišťovat takovou váhu; NIEDERWIMMER, K. Johannes Markus und die Frage nach dem Verfasser des zweiten Evangeliums, s. 172–88, obzvl. s. 185–88.

¹² POKORNÝ, P. *Od evangelia k evangeliím*, s. 179.

¹³ Petrovo autorství zastává např. Bo Reicke, který nesrovnalost vysoké úrovně jazyka a Petrova (pravděpodobně) nízkého vzdělání vysvětluje prostředníkem: písařem Silvánem. (REICKE, B. *The Epistles*, s. 69.) Jiným řešením tohoto problému je pseudonymnost tohoto spisu, datovaného v tomto případě až po Petrově smrti (tak např. SOUČEK, J. B. *Dělná víra*, s. 98.). Obšírněji jsme o této problematice pojednali v EDER, P. *Kristův sestup do pekel*, s. 25–30.

¹⁴ Zřejmě obrazně. Podle Papiáše je Marek Petrovým mluvčím/tlumočníkem (ἑρμηνευτής); v EUSEBIUS. *Hist. eccl.* III.39.15–16.

¹⁵ Collins(ová) vhodně poznamenává, že jestliže by Papiáš skutečně chtěl podpořit autoritu Markova evangelia, jak navrhuje Niederwimmer, a znal text 1Pt, pak mnohem vhodnější než jméno Markovo v 1Pt 5,13 by v takovém případě bylo jméno Silvánovo, jehož prostřednictvím byl dopis poslán (1Pt 5,12); COLLINS, A. Y., ATTRIDGE, H. W. *Mark*, s. 4.

ní křesťanství mezi pohany a zůstává ve svém původním židovsko-křesťanském prostředí.¹⁶

Navzdory těmto hezkým spojitostem bývají, jak jsme již poznamenali, tituly antických spisů obsahující zmínku o autorství častokrát až druhotné. K jejich nadepsání vedla mnohdy nutnost přesnějšího zařazení titulu v rámci ostatních spisů. Je proto velmi pravděpodobné, že Mk původně titulován nebyl, a to až do chvíle, kdy se dostal mimo původní území svého sepsání a začal kolovat i v dalekém okolí. Tehdy mu byl zpětně tento titul připsán.¹⁷ Na základě několika novozákonních zmínek¹⁸ bylo pak vhodné zpětně text připsat Markovi.

S otázkou autorství se úzce pojí také otázka adresátů. Jan Marek, o němž se píše v knize Skutky apoštolů, je popisován jako žido-křesťan z Jeruzaléma, zatímco podle stylu a způsobu psaní Markova evangelia se spíše zdá, že byl text psán spíše pro pohanského čtenáře. Pro autorství Janovo nesvědčí ani to, že text Mk místy obsahuje tu menší, tu větší geografické nepřesnosti (Mk 5,1; 7,31), občas je také pro čtenáře třeba některé židovské zvyklosti upřesnit (Mk 7,3n), na některých místech se vyskytují latinismy.¹⁹ Jestliže tedy Marek vysvětluje některé palestinské reálie, je zřejmé, že není místním účastníkem děje. Obzvláště to lze vyčíst v textu Mk 12,42, kde autor vysvětluje, jaká je hodnota dvou lept (λεπτὰ δύο) pomocí římských quadrantů (κοδράντης), které se na Blízkém východě coby měna vůbec nevyskytovaly.²⁰

¹⁶ Tamtéž, s. 5.

¹⁷ O takovém jednání podává svědectví filosof a fyzik druhého století Galénos. O svých dílech píše, že jelikož je netvořil pro veřejnost, nedával jim ani názvy. Tituly jeho děl se začaly objevovat ve chvíli, kdy díla začala kolovat mimo původní kruhy čtenářů; HENGEL, M. *Die Evangelienüberschriften*, s. 30.

¹⁸ 1Pt 5,13; Sk 12,12; 13,5.13; Fm 23n; Ko 4,10 a 2Tm 4,11.

¹⁹ Např. ὁδὸν ποιεῖν v Mk 2,23, srov. lat. *iter facere*; μῦδιος v Mk 4,21; Λεγιῶν v Mk 5,9.15; σπεκουλάτωρ v Mk 6,27; ξέστης v Mk 7,4; δηνάριον v Mk 6,37; 12,15; κῆνσος v Mk 12,14; κοδράντης v Mk 12,42; φραγελλῶ v Mk 15,15; πραιτώριον v Mk 15,16; κεντυρίων v Mk 15,39.44.45 etc.

²⁰ HENGEL, M. *Studies in the Gospel of Mark*, s. 29; INCIGNERI, B. J. *Gospel to the Romans*, s. 98; Proti tomu Collins(ová) tvrdí, že jestliže Marek zná řecké lepty, pak pochází pravděpodobně z Východu; COLLINS, A. Y., ATTRIDGE, H. W. *Mark*, s. 9–10.

Autor, zřejmě helénizovaný Žid, proto pravděpodobně pocházel spíše z diaspory. Plně ztotožnit s Janem Markem ho tedy s jistotou nelze.

Jako místo sepsání Mk bývá tradičně udáván Řím (srov. Řím/Babylón v 1Pt 5,13). Ireneus, který sám možná v Římě studoval a leckteré informace tak mohl převzít přímo z místní ústní tradice,²¹ ve druhém století napsal: „Po jejich pak vyjití [tj. smrti] Marek, učeň a tlumočník Petrův, sám též nám podal písemně to, co bylo kázáno od Petra.“²² Ovlivněn je přitom zřejmě zmiňovanou Papiášovou zprávou o Markově autorství a spojitost se smrtí apoštolů („po jejich vyjití,“) již domyslel sám. Podle Ireneovy zprávy by tak datace Markova evangelia spadala do doby popravení Petra a Pavla, které bývá kladeno do 60. let po Neronově pronásledování. Také Klément Alexandrijský se kloní k místu sepsání coby Římu, avšak sepsání datuje ještě za života apoštola Petra.²³ Jan Zlatoústý oproti těmto názorům prohlašuje za místo sepsání Egypt.²⁴

Byl-li jedním z hlavních účelů Mk oslovit křesťanskou širokou obec, (Mk 13,10; 14,9), pak by Řím jakožto jedno z největších měst starověku připadal v úvahu, a to i navzdory tomu, že Římu v prvních staletích úloha vedoucího primátu ještě zdaleka nepřípadala.²⁵

1.1.2 Datace a synoptická otázka

Již jsme zmínili, že někteří badatelé se přiklánějí k dataci sepsání Markova evangelia do 60. let prvního století po Neronově pronásledování. Při dataci novozákonních látek bývá obvykle důležitým mezníkem událost První války židovské: pádu Chrámu. Ta blíže napoví, zda daný spis vznikl před rokem 70 (a tedy tuto událost nikterak nereflektuje), nebo až po něm. Proto

²¹ FRENCH, W. H. C. *The Early Church*, s. 77; DANIELÉLOU J., MARROU, H. *The Christian Centuries*, s. 110.

²² IRENEUS. *Haer.* III.1.1. in: DESOLDA, J. N. F. (přel.). *Patero kněh proti kacířstvím s některými dodatky.*

²³ EUSEBIUS. *Hist. eccl.* VI.14.5–7.

²⁴ JAN ZLATOÚSTÝ. *Hom. Matt.* 1.7.

²⁵ Vedle Říma navrhuje Burkett ještě Antiochii nebo severní Sýrii; BURKETT, D. *An Introduction*, s. 157.

je v tomto směru v Markově případě obzvláště závažná apokalyptická kapitola 13.²⁶ Podle některých badatelů zde Markův Ježíš v Mk 13,2 predikuje pád Chrámu, a evangelium by tedy bylo sepsáno zpětně po této události (*vaticinium ex eventu*).²⁷ Collins(ová)²⁸ oproti tomu upozorňuje na to, že tento evangelijní text neodpovídá přesnému popisu událostí zaznamenaných ve *Válce židovské* u Josepha Flavia: „[Římané] měli [na císařův příkaz] ponechat věže (...) a dále hradební zeď, která obklopovala Město na západě.“²⁹ Ačkoli Theissen namítá, že Ježíšovo „zde“ (ὧδε, Mk 13,2) se týká jen a pouze Chrámu, a nikoli Flaviových věží a hradební zdi,³⁰ zdá se, že jde skutečně o nesoulad mezi těmito dvěma antickými svědectvími. Domníváme se však, že je v první řadě potřeba brát v úvahu účel sepsání těchto textů; evangelium nechce technicky přesně informovat, jestli snad někde ještě nezůstalo něco stát. Informuje obecně, že Jeruzalém bude zdemolován. Účelem Flaviovým je na rozdíl od Mk podat historickou zprávu s dalšími možnými detaily.

Že by text Evangelia podle Marka mohl vzniknout až po První válce židovské, by se také mohlo zdát z následujících veršů tzv. malé apokalypsy, kde Ježíš mluví o válkách a hladomorech, které mají nastat (Mk 13,7n). Zemětřesení však pro válku příliš obvyklá nejsou, na druhou stranu je lze vnímat jako zdůraznění apokalypticity oné zprávy. Pronásledování, které zde také zaznívá (Mk 13,9–13), může být pak ozvěnou Neronova pronásledování v Římě.

O „znesvěcující ohavnosti“ (τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, Mk 7,14), k níž Marek odkazuje, se lze dočíst v knize Daniel (Da 9,27; 11,31: מְשֻׁחָהּ וְקִרְבָּהּ). V textu této starozákonní knihy mohl evangelista rozpoznat eschatologickou spojitost se svou dobou.³¹ Narážka na aktuální situaci, „kdo čte,

²⁶ Podle některých badatelů byla 13. kapitola Mk do díla sekundárně doplněna. (Např. PESCH, R. *Naherwartungen*.) Této představě lze však oponovat, neboť tato kapitola vykazuje typicky markovské redakční znaky; POKORNÝ, P. *Evangelium podle Marka*. s. 225.

²⁷ Tak např. THEISSEN, G. *The Gospels in Context*, s. 259; KLOPPENBORG, J. S. *Evocatio deorum and the Date of Mark*, s. 419–450.

²⁸ COLLINS, A. Y., ATTRIDGE, H. W. *Mark*, s. 11.

²⁹ JOSEPHUS FLAVIUS. *Bell.* VII.1.1–2. in: HAVELKA, J., ŠONKA, J. (přel.). *Válka židovská*.

³⁰ THEISSEN, G. *The Gospels in Context*, s. 259.

³¹ „Pustošící ohavnost“ v knize Daniel nebyla v Markově době, kdy ještě nebyl pevně usta-

rozuměj“ (Mk 13,14), vedla mnohé badatele ve spojitosti s vybídnutím k útěku do hor a císařem Gaiem Caligulou, který plánoval v Chrámu umístit svou sochu,³² k dataci vzniku evangelia právě do roku 40.³³ Otázkou však zůstává, zda Marek neodkazoval k této události, k níž nakonec v roce 40 stejně nedošlo, ve smyslu opětovné hrozby: To samé se může stát během nadcházejících let 66–74, kdy Římané zakročili proti judejským povstalcům.

Podobně jako Mk 13 mluví o lžimesiáších (dosl. lžikristech, řec. ψευδόχριστοι)³⁴ a lžiprorocích (ψευδοπροφηται; Mk 13,5n; 13,21–23) také Josephus Flavius.³⁵ Jedním z těchto samozvaných náboženských vůdců, kteří se vyrojili mezi lety 66–69, byl také „mesiáš“ židovského odboje Šimon, syn Giorův. Právě on může být jedním z těch, o nichž Ježíš v Mk 13,6 říká: „Mnozí přijdou v mém jménu...“ (tj. prohlašující, že právě oni jsou χριστοι; srov. Mk 13,22).³⁶

Zdá se, že První židovská válka byla pro Marka a jeho komunitu velkou událostí eschatologického charakteru. Ježíš, který své poslání zřejmě chápal v rámci apokalyptické postavy Syna člověka (hebr. בן־אדם, aram. שְׂרָרִי), je očekáván jako završitel lidských dějin podle danielovského textu: „Hleděl jsem v nočních viděních a hle: s nebeskými oblaky přicházel [někdo] jako Syn člověka...“ (Da 7,13a; aram. שְׂרָרִי בְּבָרִי)³⁷ Avšak i přesto, že je zde očekáván brzký konec času, je evangelium sepsáno. Tento fakt svědčí o tom, že samo Markovo evangelium vzniká až po válce, k níž zde zpětně Marek odkazuje. V opačném případě by již totiž bylo zbytečné podávat zprávu o „počátku evangelia“, jestliže svět co nevidět (v řádech měsíců) stejně skončí. Malou

noven ani kánon Hebrejské bible, spojována s Antiochem IV. Epifanem; čtenář/posluhač ji spíše vnímal eschatologicky: naplnění této události očekával v blízké době, případně za svého života; COLLINS, A. Y., ATTRIDGE, H. W. *Mark*, s. 13.

³² JOSEPHUS FLAVIUS. *Bell.* II.10.1–5; *Tamtéž*, II,185.

³³ THEISSEN. G. *The Gospels in Context*, s. 125–65.

³⁴ Χριστός je řecký překlad hebr. מָשִׁיחַ.

³⁵ JOSEPHUS FLAVIUS. *Bell.* II.4.2 §§57–59.

³⁶ COLLINS, A. Y., ATTRIDGE, H. W. *Mark*, s. 14.

³⁷ Eschatologický titul Syna člověka nabývá důležitosti obzvláště v intertestamentární literatuře (srov. *1Hen* 46.48; *4Ezd* 11n).

apokalypsu tak končí parenetické „Bděte, neboť nevíte, kdy ten čas přijde“ (Mk 13,33), které se vyrovnává s mileniálním zklamáním, tj. se situací ještě nenastalé parúsie.

S datací Evangelia podle Marka i s tématem této práce je také nutné zmínit vzájemnou závislost mezi látkami kanonických evangelií. Na první čtení je totiž evidentní, že některé texty obsahují vzájemné paralely, mluvíme proto o evangeliích synoptických:³⁸ Matoušovo, Markovo a Lukášovo evangelium. V dějinách bádání bylo vynaloženo mnoho úsilí pro vysvětlení jejich vztahů. Vzájemné podobnosti evangelií dokonce vedly k tomu, že vznikaly snahy o harmonizace – jmenovat můžeme např. vůbec nejstarší Tatianovo *Diatessaron* z druhého století. Někteří badatelé u evangelií předpokládali společnou předlohu, jakési protoevangelium (*Vorlagen Hypothese*), to však nebylo nikdy spolehlivě doloženo. Oproti tomuto názorovému proudu se utvořily hypotézy vzájemného užití evangelií (*Benutzung Hypothese*), z nichž dnes nejvíce uznávaná je tzv. *teorie dvou pramenů*.³⁹ Hovoříme tedy o tom, že Markovo evangelium je nejstarším z kanonických evangelií, a tedy jeho látka je dále využívána a rozvíjena ostatními synoptiky. Ti vedle textu Mk využívají i řecký hypotetický pramen Q⁴⁰ a další vlastní zdroje.

Tato hypotéza umožnila Markovo evangelium vnímat jako velmi cenný zdroj při bádání po tzv. historickém Ježíši. Jedním z důvodů, proč se novozákonníci zabývají vztahem *Evangelia podle Tomáše* k synoptickým evangeliím, je právě otázka váhy *TmEv* jakožto historického pramenu, který by

³⁸ Termín pochází od Johanna Griesbacha v 18. století. Sám Griesbach názorově navázal na sv. Augustina a Markovo evangelium považoval za pouhý výtah z Matoušova a Lukášova evangelia (tzv. *Griesbachova hypotéza*).

³⁹ Vedle teorie dvou pramenů existuje i tzv. hypotéza dvou evangelií, která navazuje na teorii Griesbachovu. Hypotéza dvou evangelií předpokládá pořadí, které text Matoušův chápe jako nejstarší, z nějž poté vycházel autor Evangelia podle Lukáše a tyto dva texty poté využíval Marek coby text ze synoptiků nejmladší; FARMER, W. R. *The Synoptic Problem*; DUNGAN, D. L. *Mark*; ORCHARD B. *Matthew, Luke & Mark*; FARMER, W. R. *Modern Developments of Griesbach's Hypothesis*.

⁴⁰ Často se můžeme setkat s tvrzením, že název pramen Q je odvozen od něm. *Quelle* („pramen“; tak např. COLLINS, A. Y., ATTRIDGE, H. W. *Mark*). Ve skutečnosti je o „šifru“, která měla zaručit jistou odlišitelnost od ostatních pramenů; POKORNÝ, P. *Od evangelia k evangeliím*, s. 97.

mohl, v případě prokazatelné nezávislosti, svými látkami přispět k bližšímu poznání Ježíšovy historické postavy.

1.1.3 Žánr a text

Marek je tvůrcem nového literárního (sub)žánru, který nazýváme evangelium. Sám autor textu však chápal pojem evangelia pavlovsky, přísně vzato si pod ním představoval pouze zvěst propojenou s pašijemi. O tom vypovídá také nadpis Evangelia podle Marka: „Počátek evangelia Ježíše Krista“ (Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ χριστοῦ).⁴¹ Markova snaha zakomponovat zvěst do narativního celku části Ježíšova života vzápětí získala velkého ohlasu a inspirovali se jí další autoři. Časem dokonce nabyla takové vážnosti, že začaly vznikat pseudonomní spisy, které se vydávaly za evangelia nebo byly zpětně takto pojmenovány, aby si zajistily dostatečnou pozornost čtenářů. To, že literárně tomuto žánru vůbec neodpovídaly (např. *TmEv*, které neobsahuje žádné narativní pasáže), je věc druhá.

Marek příběh podřídil svému poselství (proto nemluvíme o klasické biografii). Ne že by si sám celý příběh vymyslel — spíše než o historicitu mu jde o teologickou zprávu. Z toho důvodu vynechává například příběhy o Ježíšově dětství, které pro pocit neúplnosti později doplní další evangelisté. Markův teologický záměr také ozřejmuje struktura vyprávění, která příběh dělí do dvou větších částí. Ježíš nejprve v Galileji zvěstuje přicházející Boží království (Mk 1–8) a poté se vydává do Jeruzaléma, kde na kříži umírá (Mk 9–16). Důrazem Markova vyprávění je přitom teologická výpověď, že Ježíš je Syn Boží: v klíčových vyprávěních zaznívá opakovaně potvrzení Ježíšova údělu, a to na začátku vyprávění při Ježíšo-

⁴¹ Nadpis KATA ΜΑΡΚΟΝ je prokazatelně druhotný (vynechávají ho \aleph a B). Původní nadpis dochovaný v Mk 1,1 však ještě nechápe evangelium jako nový literární žánr. Pojetí evangelia coby propojení zvěsti a života Pána Ježíše se vyskytuje nejdříve až v první třetině 2. stol. a jako obecné označení knih o Ježíšovi se prosazuje od posl. čtvrtiny 2. stol. (*Tamtéž*, s. 170–175.) Jak Pokorný poukazuje, concept Markova textu se soustředí skutečně na počátek evangelia coby pašijního příběhu (podle raně křesťanské formule 1K 15,3a–5), nejstarší text Mk totiž končí prázdným hrobem (Mk 16,8, tzv. *conclusio brevior*; podle nejstarších svědků \aleph a B); *Tamtéž*, s. 119–125.

vě křtu v Galileji (Mk 1,11), přibližně uprostřed Markova evangelia na hoře Proměnění v Cesareji (Mk 9,7) a téměř ke konci textu, když setník vyzná Ježíše coby Božího Syna ihned poté, co Ježíš za branami Jeruzaléma skoná (Mk 15,39).

Nyní je ještě namístě krátce pojednat o nejstarších svědcích Evangelia podle Marka. Rukopisná tradice pozdního druhého století spojuje Markovo evangelium se zbylými třemi kanonickými evangelií, jeho text však v jeho celku nedochovala.⁴² Nejstarší rukopisy obsahující text Mk pocházejí z třetího a čtvrtého století, z papyrů je to především nejstarší \mathfrak{P}^{45} (Chester Beatty, 3. stol.) a o něco mladší \mathfrak{P}^{88} (4. stol.). Nejstarší majuskulní kodexy jsou \aleph (Sinaiticus, 4. stol.) a B (Vaticanus, 4. stol.), které obsahují kompletní znění textu až do Mk 16,8. Verše 16,9–20 (tzv. Aristonův závěr) přidává kodex A (Alexandrinus, 5. stol.). Mezi nejméně pravděpodobné konce Mk pak řadíme tzv. Freerovo logion podle W (Washingtonianus/Freerianus, 5. stol.; latinsky podle Jeronýmova textu, 5. stol.). Pro naši potřebu ještě zmíníme důležité koptské rukopisy Markova textu, a to sahídkého (*sa*; P. Palau Rib. Inv.-Nr. 182 s variantami M 569 z 5. stol.),⁴³ bohairského (*bo*) a méně zastoupeného lykopského (*ly*; dříve nazývaného jako subachmímský, *ac*²) dialektu.⁴⁴ Ačkoli sahídké rukopisy ve větší míře sledují znění kodexu A, překvapivě končí Mk 16,8 shodně s \aleph a B. Na jednotlivých starších textových svědcích tedy nejsou evidentně plně závislé.⁴⁵ Nejstarší dochované koptské rukopisy pocházejí pravděpodobně z konce 3. století.⁴⁶

Objevy novozákonních koptských rukopisů byly prvně kriticky sumarizovány v novozákonní edici G. Hornera na přelomu 19./20. století.⁴⁷

⁴² COLLINS, A. Y., ATTRIDGE, H. W. *Mark*, s. 120.

⁴³ Zpracováno v QUECKE, H. (ed.). *Das Markusevangelium sahidisch*.

⁴⁴ Nejvíce dominuje v rukopisech s Markovým textem koptština sahídká. Boud udává na 62 sahídkých identifikovaných manuskriptů Evangelia podle Marka, z nichž pouze dva jsou však kompletní; BOUD, A. *Édition de Marc en copte*, s. 53–63, obzvl. 61.

⁴⁵ METZGER, B. M., EHRMAN, B. D. *The Text of the New Testament*, s. 112–113.

⁴⁶ POKORNÝ, P., HECKEL, U. *Úvod do Nového zákona*, s. 127.

⁴⁷ Bohairské texty: HORNER G. (ed.). *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect, Otherwise Called Memphitic and Bohairic* (vol. 1–4). Oxford: Clarendon Press, 1898–1905; Sahídké texty: HORNER G. (ed.). *The Coptic Version of the New Tes-*

Zatímco Hornerova práce byla na základě velkého množství drobnějších fragmentů eklektická a některými badateli je označována za ne zcela přesnou,⁴⁸ novější edice koptského Nového zákona se drží více souvislých textů. V případě Markova evangelia se pak jedná hlavně o tyto edice:⁴⁹

Tabulka č. 1: Novější koptské novozákonní edice

Editor	Datum publikování	Manuskripty (z toho kompletní)
Quecke	1977	2 (2)
Aranda Pérez	1988	48 (1)
Boud'hors	<i>zatím nepublikováno</i>	62 (2)

tament in the Southern Dialect, Otherwise Called Sahidic and Thebaic (vol. 1–7). Oxford: Clarendon Press, 1911–1924; Většina textů dostupná z <https://archive.org> [01-11-2019]. V této práci odkazujeme k sahidskému Novému zákonu podle edice J. W. Warrena; WELLS, J. W. (ed.). *Sahidica – A New Edition of the New Testament in Sahidic Coptic* [online]. 2006. Dostupné z: <https://newchristianbiblestudy.org/bible/coptic-nt-sahidic/>. Tato edice vychází právě z edice Hornerovy.

⁴⁸ ASKELAND, CH. *The Coptic Versions of the New Testament*, s. 215.

⁴⁹ Podle *tamtéž*, s. 217.

1.2 Evangelium podle Tomáše

Z kanonického textu Nového zákona (od 2. stol. jako *καινή διαθήκη*) dnes známe coby evangelia ony čtyři dobře známé texty: podle Matouše, Marka, Lukáše a Jana. V době raného křesťanství však vznikalo mnoho dalších spisů, které si (často zpětně) přivlastňovaly název evangelia. Tyto apokryfní texty však mnohdy svou formou evangelijnímu subžánru neodpovídají; takovým příkladem je právě *Evangelium podle Tomáše*, sbírka výroků „živého Ježíše“.

1.2.1 Autorství a místo sepsání

Samotný název *Tomášova evangelia* (ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΠΚΑΤΑ ΘΩΜΑΣ) nalezneme až v závěru spisu. Mohlo by se tak zdát, že pro své (dodatečné) umístění i neodpovídající užití termínu evangelia není tento název původní.⁵⁰ Na druhou stranu však spolu s nadpisem, který Tomáše taktéž zmiňuje,⁵¹ tvoří ve své konečné fázi jakýsi rámeček celého spisu.⁵² To, že bylo toto evangelium připisováno apoštolu Tomášovi, bylo zřejmě známé i některým starocírkevním otcům nejdéle již ve 3. století, kteří Tomášovo jméno zmiňují.⁵³ Není však naprosto jisté, zda tyto zmínky odkazují vždy k na-

⁵⁰ Např. ROBINSON, J. M. Foreword. in: KLOPPENBORG J. S., M. W. MEYER, S. J. PATTERSON a M. G. STEINHAUSER (eds.). *Q-Thomas Reader*. Sonoma, CA: Polebridge, 1990, odd. vii-x (viii).

⁵¹ ΝΑΕΙ ΝΕ ΝΨΑΧΕ ΕΘΗΤ' ΕΝΤΑ ΤΣ ΕΤΟΝΖ ΧΟΟΥ ΑΥΩ ΑΦΣΖΑΙΟΥ ΝΘΙ ΔΙΔΑΙΜΟΣ ΙΟΥΔΑΣ ΘΩΜΑΣ; prolog *TmEv*.

⁵² Tomáše (s vynecháním jeho řec. označení jako Dvojčete) za autora spisu označuje také P. Oxy. 654: {οι} τοιοι λόγοι οι [ἀπόκρυφοι οὗς ἐλά]λησεν ἰη̅ς ὁ ζῶν κ[αταγράφοντος Ἰούδα τοῦ] καὶ Θωμᾶ.

⁵³ Mezi nejstarší zmínky patří Hippolytus: *Tomášovo evangelium* (... ἐν τῷ κατὰ Θωμᾶν ἐπιγραφομένῳ εὐαγγελίῳ) zmiňuje spolu s kritickou (a nepřesnou) parázkou na *TmEv*

šemu *Tomášovu evangeliu* nebo snad k některému z dalších tomášovských textů.⁵⁴

Z dochovaných textů *TmEv* je díky jejich (přibližné) dataci evidentní, že konečným redaktorem jistě nebyl apoštol Tomáš, k němuž se tento spis snaží odkázat. Jistou návaznost však na apoštola Tomáše mít může. Text vznikající uvnitř tomášovské komunity navazuje na odkaz tohoto biblického apoštola. S tím se pojí i místo sepsání *Tomášova evangelia*, jehož nejpravděpodobnější umístění je Edessa, příp. obecněji Sýrie, důležité místo raného křesťanství.⁵⁵ To by podle některých badatelů mohlo vysvětlit určité rozdíly a napětí mezi kanonickými evangelií a Tomášem.⁵⁶ Nadto právě v Sýrii působila také komunita janovská, která mohla mít k tomášovské komunitě blízko. O tom by mohly svědčit určité narážky Evangelia Janova: Je to Tomáš, kdo vůbec jako první vyzná Vzkříšeného: „Můj Pán a můj Bůh!“ (J 20,28), případně někteří navrhovali onoho „milovaného učedníka“ vnímat právě jako Tomáše.⁵⁷ Syrský překlad Pešitto pak v J 14,22 namísto „Říká

log. 4 (Ref. 5.7.20). Órigenés jmenuje vedle dalších textů, jako je např. *Evangelium Egyptanů*, i *Tomášovo evangelium* (Hom. Luc. 1). Další zmínky nalezneme u Eusebia (*Hist. eccl.* 3.25.6), u Cyrila Jeruzalémského (*Catechesis* 4.36; 6.31) etc. Širší seznam zmínek sepsal Attridge v Appendix: The Greek Fragments. in: LAYTON, B. (ed.). *Nag Hammadi Codex II,2-7*, s. 103–128; Zmínky starší než ze 3. stol. nelze s jistotou prokázat.

⁵⁴ Tomášovská literatura je vpsledu značně širší. Zmínit můžeme *Knihu Tomáše atleta* (NHC II/7), *Tomášovo evangelium dětství*, *epištolu Tomášovu*, *Tomášovy skutky* nebo *Zjevení Tomášovo*.

⁵⁵ Jako první s touto hypotézou přišel PUECH, H.-C. *Une collection des paroles récemment découverte en Égypte*, s. 129–133; K upřesnění na oblast Edessy přispěl významně QUISPÉL, G. *The Latin Tatian or the Gospel of Thomas*, s. 321–330; QUISPÉL, G. *The Gospel of Thomas and the Gospel of the Hebrews*, s. 378; QUISPÉL, G. *Syrian Thomas and the Syrian Macarius*, s. 234.

⁵⁶ PATTERSON, S. J. *The View from Across the Euphrates*, s. 411–431.

⁵⁷ CHARLESWORTH, J. H. *The Beloved Disciple*. 1995; Proti tomu vystupují někteří s pádnými argumenty, z nichž některé vyjmenovává Pokorný: „V Janově evangeliu však v závěrečné scéně základního textu Tomáš chybí při ustanovení apoštolů a připojuje se historka o jeho nedůvěře, kterou Ježíš sice přemůže, ale apoštolské poslání mu již neudělí (J 20,19–29).“ (POKORNÝ, P. *Tomášovo evangelium*, s. 70.) Nesedí i některá další fakta: Podle J 20,8 tento učedník v prázdném hrobu došel víry. O pár veršů dále je však Tomáš označen za „nevěřícího“ (J 20,27). Je také důležité pamatovat na to, že postava milovaného učedníka je v Janově evangeliu důsledně (a záměrně) anonymní.

mu Juda – ne ten Iškariotský...“ (Ἰούδας, οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης) objasní, že se jedná přímo o „Judu Tomáše“.⁵⁸ Ať už však byl vztah těchto dvou komunit jakýkoliv – pozitivní či negativní –, jejich propojenost je zřejmá. O tom může více svědčit také podobné „zduchovnění“ křesťanské tradice: Janovo evangelium bývá někdy (ne zcela právem) označováno za evangelium s gnostizujícími prvky. Podobně se i v případě *Tomášova evangelia* rozvinula diskuze o možném vlivu gnostického hnutí. U obou evangelijních textů je však nutno podotknout, že v době jejich vzniku se gnostický mýtus teprve utvářel, a tak je spíše vhodnější hovořit o vlivu jakéhosi pre-gnostického myšlení.⁵⁹ Petr Pokorný k tomu píše následující:

Můžeme si je [tj. proud křesťanský a gnostický] představit jako dvě kytice složené z různých květů. Každá je držena pohromadě pevným poutem, ale postavíme-li je vedle sebe, jejich květy se prolínají. Tak se to jevílo z hlediska církve (...). Jiný pohled nám zprostředkují gnostikové, tj. křesťané ovlivnění gnostickými názory nebo některými jejich dějinnými předstupni. Podle nich jde o květy z jedné louky, jde o jednu kytici, drženou pohromadě jejich duchovním pojetím křesťanské zbožnosti. To, co později církev pokládala za důležité – zřetelně a jednoznačně proklamované evangelium a řád vzájemných vztahů, pokládali platonizující předgnostičtí křesťané, považující se za duchovní jádro církve, za trochu zbytečné listí na okraji kytice. Tento střet pohledů se dosud odráží v bádání o Tomášově evangeliu.⁶⁰

Podle Klijna a Drijverse⁶¹ pro syrský vznik *TmEv* svědčí i skutečnost, že Tomášovo jméno je v řeckých pramenech *TmEv* uvedeno v širší dvojčlenné podobě Ἰούδα καὶ Θωμᾶ (P. Oxy. 654; prolog *TmEv*). Tato širší podoba je typická právě pro syrské texty. Tvar Ἰούδα zastupuje původní hebrejské jméno, tvar Θωμᾶ je ekvivalentem původního aramejského či syrského

⁵⁸ DAVIES, S. L. *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, s. 19.

⁵⁹ Podle Rista Ura se v *TmEv* „nevyskytují žádné znaky démiurgických systémů, které získaly popularitu v raném křesťanství počínaje druhým stoletím.“; URO, R. *Thomas*, s. 135.

⁶⁰ POKORNÝ, P. *Tomášovo evangelium*, s. 69.

⁶¹ KLIJN. *Christianity in Edessa*, s. 76–77; DRIJVERS, H. J. W. *Facts and Problems in Early Syriac-speaking Christianity*, s. 157–175.

slova s významem „Dvojče“. V koptském originále figuruje dokonce i třetí označení $\Delta\iota\delta\upsilon\mu\omicron\varsigma$ (NHC II/2), což opět odpovídá řeckému slovu $\Delta\iota\delta\upsilon\mu\omicron\varsigma$ s tímž významem „Dvojče“. Dokladem pro tuto hypotézu je např. komparace korespondence edesského krále Abgara s řeckými autory Papiem, Klémentem, Órigenem aj.⁶² Za zmínku též stojí, že na některých evangelijně-paralelních místech se *TmEv* přiklání k syrskému čtení.⁶³

Jako další (méně zastávané) hypotézy místa vzniku *TmEv* bývají také uváděny Antiochie nebo Egypt.

1.2.2 Datace

Objev koptských rukopisů *Tomášova evangelia* roku 1945 v egyptském Nag Hammadí nebyl událostí naprosto převratnou: o existenci tohoto evangelia badatelé již tušili ze zmínek dalších starověkých pisatelů.⁶⁴ Jejich odkazy nám tak pomáhají určit alespoň přibližnou dataci tohoto tomášovského textu.

Vyjdeme-li již z toho, co jsme zmiňovali výše, pak konečná redakce řeckého *Tomášova evangelia*, předlohy koptského překladu, nevznikla dříve než v polovině 2. stol., a to z jednoduchého důvodu: Je-li konglomerát Ježíšových výroků zaštitěn pojmem „evangelium“, muselo být v době vzniku tohoto názvu již užívání evangelijního žánru obecně rozšířené.⁶⁵ Je to však titul až druhotný, a tedy původní nadpis spisu zní: „Toto jsou slova, která jsou tajná, která řekl živý Ježíš a napsal je Didymos Juda Tomáš.“ (prolog *TmEv*)⁶⁶ Na druhou stranu však právě pro tuto propojenost s Tomášovou osobou Gathercole namítá, že sekundárnost evangelijního názvu podle Tomáše není třeba nikterak zpochybňovat. Důležitým indikátorem autentičnosti nadpisu *Evangelia podle Tomáše* jsou mu i citace v jiných dílech z počátku 3. století od (Ps.-)Hippolyta a Órigena.⁶⁷

⁶² GATHERCOLE, S. J. *The Gospel of Thomas*, s. 105.

⁶³ Např. text *TmEv* 45 má paralelu v Mt 12,35 syr^s a syr^c; tak např. QUISPÉL, G. Some Remarks on the Gospel of Thomas, s. 276–290.

⁶⁴ Viz výše § 1.2.1.

⁶⁵ Pojmenování kanonických evangelií vzniklo až v první polovině 2. stol.; POKORNÝ, P. *Commentary*, s. 5.

⁶⁶ *Tamtéž*, s. 12.

⁶⁷ GATHERCOLE, S. J. *The Gospel of Thomas*, s. 617.

Při snaze o datování *Tomášova evangelia* hraje velkou roli také obsah jeho logií. Podobně jako v případě Markova evangelia i zde můžeme nalézt zmínku o zásadní události pádu Chrámu: „Ježíš řekl: ‚Zničím tento dům a nikdo jej nebude moci postavit.‘“ (log. 71) Podle tohoto výroku, který hovoří o domě (ΠΕΡΙΗΕΙ), tj. o jeruzalémském Chrámu, se někteří snaží datovat „jádro“ *Tomášova evangelia* mezi roky 30–50,⁶⁸ jiní pak o něco přesvědčivěji navrhují dataci v návaznosti na První židovskou válku a pád Chrámu, a to mezi roky 70–100.⁶⁹ Další badatelé pak z tohoto logia vyvozují vznik nejstarší verze *TmEv* až po Bar Kochbově povstání po roce 135, kdy je znovuvybudování Chrámu již naprosto nemožné.⁷⁰

Dalším dokladem pro vznik konečné redakce během druhého století může být paleografické zkoumání dochovaných textů: Nejstarší řecký oxyrhynský papyrus P. Oxy. 1 bývá datován krátce po roce 200, a tedy by mohlo být *Tomášovo evangelium* v Horním Egyptě známo nejpozději okolo roku 180.⁷¹ Novější paleografické výzkumy považují vznik oxyrhynského opisu spíše za mladší, než tomu bylo dříve.⁷²

Podle Pokorného jsou fragmenty opisů řeckého textu vrstvou nadcházející po samotném sepsání *TmEv*. Konečnou redakci tak klade do první poloviny druhého století (110–150), pro což svědčí ještě nikoli plně rozvinuté gnostické rysy *Tomášova evangelia*.⁷³

⁶⁸ DeConick(ová) považuje log. 71 za autentický Ježíšův výrok, neboť souzní s židovskou představou Chrámu, který není po pádu r. 70 znovu vystavitelný; DECONICK, A. D. *The Original Gospel of Thomas*, s. 227.

⁶⁹ DUNDERBERG, I. “Thomas” I-Sayings and the Gospel of John, s. 58; DUNDERBERG, I. *The Beloved Disciple in Conflict?*, s. 114.

⁷⁰ SCHENKE, H.-M. On the Compositional History of the Gospel of Thomas, s. 28; GOOD-ACRE. *Thomas and the Gospels*, s. 166–170.

⁷¹ Je-li koptský text *TmEv* překladem řecké předlohy, pak bývá obvykle datován do období vzestupu pachomijské dynastie ve 4. stol. (POKORNÝ, P. *Commentary*, s. 4.) Pokorného dataci kritizuje Gathercole jako neodůvodněnou; GATHERCOLE, S. J. *The Gospel of Thomas*, s. 113.

⁷² Gathercole považuje takové novější výsledky papyrologického bádání spíše za *desideratum*; *Tamtéž*, s. 113.

⁷³ POKORNÝ, P. *Tomášovo evangelium*, s. 73.

Tabulka č. 2: Souhrn hypotéz datace vzniku *TmEv* (hraniční datace zvýrazněny)

Badatel	Publikace	Datace
Bartsch	1960	druhé století
McArthur	1960	polovina druhého století
Hofius	1960	polovina druhého století
Klijn	1961	cca rok 150
Quispel	1964	rok 140
Stead	1964	nejdříve roku 140
Barnard	1968	cca rok 140
Sevrin	1977	druhá polovina druhého století
Kaestli	1979	polovina druhého století / cca rok 150
Ménard	1980	cca rok 140
Fitzmyer	1981	ke konci druhého století
Dehandschutter	1982	konec druhého století
Drijvers	1982 (1970)	okolo roku 200 (dříve: 1. pol. 2. stol.)
Turner	1989	cca rok 150
Schenke	1994	konečná podoba po roce 135
Robbins	1997	ke konci prvního stol.
Dunderberg	1998	mezi 70–100
Valantasis	1999	cca 100–110 nebo dříve
Ehrman	1999	rané druhé století
Perrin	2002	poslední čtvrtina druhého století
Baarda	2003	mezi 150–200
Meyer	2004	druhé století nebo pozdní první století
Davies	2005	mezi roky 50–70; 50–57
DeConick	2006	jádro před rokem 50
Patterson	2006	jádro před rokem 62?; zbytek mezi 70–80
Uro	2006	rané druhé století: cca mezi 100–140
Chilton	2006	polovina druhého století
Gianotto	2007	konec prvního / začátek druhého století
Pearson	2007	cca rok 140
Goodacre	2012	40. léta druhého stol.
Gathercole	2014	mezi 135–konec prvního století
Pokorný	2017	první polovina druhého století: mezi 110–150

V otázce datace vzniku *Tomášova evangelia* však doposud nezavládli kompletní konsensus. Dokladem toho je tabulka č. 2,⁷⁴ která shrnuje dosavadní bádání a porovnává je časově. Můžeme zde zřetelně vidět, že badatelé většinou uvažují o polovině druhého století, častokrát konkrétně okolo roku 140. Starší výsledky bádání inklinovaly taktéž k této dataci. Tak i Drijvers původně v 70. letech navrhoval pro dataci vzniku *TmEv* první polovinu druhého století,⁷⁵ avšak v letech 80. přišel s hraniční datací okolo roku 200.⁷⁶ Zlom nastává v 90. letech, kdy se začínají ozývat hlasy zvažující také první století,⁷⁷ a navrhovaná datace tak (až na výjimky) stárne, a to až do druhé poloviny prvního století. Vedle těch v novém tisíciletí nejextrémnějších zastávaných datací (DeConick[ová], Davies)⁷⁸ se však v poslední době badatelé opět navracejí spíše k původní hypotéze, blížíce se polovině druhého století.

Důležitou roli při datování vzniku *TmEv* a jeho látek hraje také otázka možné závislosti na evangelijních textech. Tomuto tématu se budeme ještě věnovat (§ 1.3).

1.2.3 Žánr a text

Podle názvu, který stojí v závěti spisu, bychom logicky mohli očekávat, že žánrem *Tomášova evangelia* bude evangelium. Není tomu tak. Evangelium jako (sub)žánr sice může také obsahovat Ježíšovy výroky, přesto jsou zasaženy do narativního rámce Ježíšova života. Ten se v *TmEv* nevyskytuje.⁷⁹

⁷⁴ Data podle GATHERCOLE, S. J. *The Gospel of Thomas*, s. 125–127; Do tabulky jsme zařadili i dataci Petra Pokorného a Simona Gathercola. Naopak jsme raději vyřadili názor Helmuta Koesterera, neboť zdroj neobsahoval přesnou citaci. Odkazy na díla jmenovaných autorů *tamtéž*, některé z nich obsahuje i naše závěrečná bibliografie.

⁷⁵ DRIJVERS, H. J. W. *Edessa und das jüdische Christentum*, s. 17.

⁷⁶ DRIJVERS, H. J. W. *Facts and Problems*, s. 173.

⁷⁷ Vedle Robbinse sem zřejmě patří i Koester s navrhovanou datací prvního století. Cit. podle GATHERCOLE, S. J. *The Gospel of Thomas*, s. 125.

⁷⁸ DECONICK, A. D. *The Original Gospel of Thomas*, s. 8; DAVIES, S. L. *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, s. 3.147.

⁷⁹ „Je zřejmé, že *Tomášovo evangelium* bylo jen stěží plánováno jeho původním autorem jako *evangelium*. Spíše by jej sám nazval/a sbírkou výroků.“ ROBINSON, J. M. *The Secrets of Judas*, s. 75–76.

Incipit Tomášova evangelia jasně deklaruje, že se jedná o sbírku Ježíšových výroků. Jednotlivé výroky bývají uvozovány formulí „Ježíš řekl“ (ΠΕΧΕ ΤΕ; v P. Oxy. historickým prezentem λέγει Ἰησοῦς). Badatelé tak navrhují vnímat *TmEv* jako seznam (*list*), antologii, *florilegium*, gnomologion, knihu svědectví (*testimony book*), evangelium moudrosti, sbírku výroků, evangelium výroků (*sayings Gospel*), *logoi sophōn* etc.⁸⁰ Žánrově se obsah *TmEv* podobá sapientní literatuře (Př, Kaz, Sír, Mdr etc.), společným jmenovatelem všech těchto návrhů je vždy sbírka.

Sbírky výroků nejsou ve starověku ničím novým, byla obvyklá nejen v řecko-římském světě, ale i ve světě židovském (např. *Pirkej avot*). Výběrově je užívá i apoštol Pavel (1K 7,10) nebo pozdější církevní otcové (2Klem. 6,1). Petr Pokorný správně poukazuje na podobnost s prorockou formulí לַחֲזוֹן־לְפָנַי (LXX: φησὶ Κύριος), kterou raná církev prorocky využívala ve spojitosti s pokladem tradovaných autoritativních výroků (srov. 1K 7,10).

Tomášovu sbírku *sententiārum* lze porovnat snad nejvýstižněji s Epikúrovou sbírkou *Kyriai doxai* a jejím rozšířením ve *Vatikánské sbírce*:⁸¹

1. shodují se jak celkovou délkou (*TmEv*: 3000 koptských slov / *KD*: 1500 / *VS*: 2500 slov),
2. přibližně i délkou jednotlivých oddílů (průměr *TmEv*: 26 slov / *KD*: 37 / *VS*: 32),
3. podobným úvodem (*TmEv* prolog–log. 2.3? / *KD*: 1–4).

⁸⁰ Podle GATHERCOLE, S. J. *The Gospel of Thomas*, s. 137n.

⁸¹ Sbírka krátkých Epikúrových výroků *Kyriai doxai* se nám dochovala původně v díle Epikúrova žáka Diogena Laertia zapsaném snad ve 3. stol. př. n. l. *Vatikánská sbírka* (*Vaticanae sententiae*) je sbírkou Epikúrových výroků a jako taková obsahuje i spis *Kyriai doxai*, a to s dalšími dodatky (původních 1440 slov *KD* + přidaných 1174 slov); (Podrobněji *tamtéž*, s. 141n.) Tuto podobnost zmiňuje také John Kloppenborg, když hovoří o tom, že *TmEv* mohlo být původně komponováno pro prostředí školní výuky. Forma gnomologické antologie odpovídá sbírce *Kyriai doxai*, jež byla komponována jako podklad pro nadcházející diskuzi a interpretaci; KLOPPENBORG, J. S. *A New Synoptic Problem*, s. 231.

Mezi další takovéto sbírky řadíme např. již zmíněnou sbírku Q, Ježíšova podobenství z Mk 4, apokalyptickou látku Mk 13, lukášovský speciální evangelijní pramen, část *Tomášovy knihy*, *Evangelium Spasitele*, *Rozhovor se Spasitelem*, *Slova Páně vykládaná Papiem z Hierapole*, dialogy se Spasitelem od *Tajné knihy Janovy* po traktát *Pistis Sofia*...⁸² Sbírkou výroků, jako je ta Tomášova, je „literární žánr starší než biografický žánr kanonických evangelií, ale odmítnutý postupně se formující církví a zahrnutý do bible jen v rámci jiných spisů nebo v textech okrajového významu (Jakubova epištola).“⁸³

Textově jsou dochovány dvě jazykové verze *Tomášova evangelia*: Nejprve byly ke konci 19. století v Oxyrhynchu objeveny jeho řecké fragmenty (P. Oxy. 1; 654; 655), jenž bývají datovány do 2.–3. století (viz tabulka č. 3). O půl století později byl pak v Nag Hammádí objeven celý koptský text (NHC II) snad ze 4.–5. století.⁸⁴ Předlohou koptského překladu mohl být text typu P. Oxy. 655.⁸⁵ Odlišnosti mezi oběma jazykovými verzemi bývají častokrát zapříčiněny prostředím, v němž bylo evangelium užíváno, ale také samotnými jazykovými odlišnostmi (např. je koptština na rozdíl od řečtiny více asyndetonní, tzn. vypouští spojky)⁸⁶ nebo způsoby překladu.^{87,88} Tabulka č. 3 zaznamenává mj. i paralely výroků mezi řeckou (P. Oxy.) a koptskou (NHC) verzí manuskriptů.⁸⁹

⁸² POKORNÝ, P. *Tomášovo evangelium*, s. 80n; POKORNÝ, P. *Commentary*, s. 8.

⁸³ POKORNÝ, P. *Tomášovo evangelium*, s. 81; Goodacre však namítá, že *TmEv* bylo komponováno právě s literární představou sbírky výroků. Žánr tedy nutně nemusí svědčit o starobylosti, ale spíše o redakčním záměru autora; GOODACRE, M. *Thomas and the Gospels*, s. 145–150.

⁸⁴ Ke stáří manuskriptů blíže viz GATHERCOLE, S. J. *The Gospel of Thomas*, s. 8n.

⁸⁵ LAYTON, B. (ed.). *Nag Hammadi Codex II*, 2–7, s. 38.

⁸⁶ LAYTON, B. *A Coptic Grammar*, s. 182.

⁸⁷ Závažnější odlišnosti se nacházejí v log. 5; 27; 36 a vznikají také umístěním log. 30,2–3 za 77,1 v koptské verzi; GATHERCOLE, S. J. *The Gospel of Thomas*, s. 16n.

⁸⁸ Rozdíl mezi řeckou a koptskou verzí *TmEv* 39,2 vysvětluje Baarda na užití koptského $\text{OY}\omega\text{Y}$ srovnáním francouzského *Je vois la mer* (nebo jednoduše českého: „Vidím moře.“) a anglického *I can see the sea*; BAARDA, T. The reading „Who Wished to Enter“ in Coptic Tradition, s. 583–591.

⁸⁹ Podle LAYTON, B. (ed.). *Nag Hammadi Codex II*, 2–7, s. 96–98; Pro bližší přehled navrhovaných datací viz GATHERCOLE, S. J. *The Gospel of Thomas*, s. 8n.

Stejně jako většina koptské literatury, je i *TmEv* psáno koptštinou sahídského dialektu (*sa*), i když nikoli bez odchylek. Text naghammádského kodexu II byl totiž také částečně ovlivněn nářečím lykopským (*ly*). Proto je po stránce morfologické (obzvláště pak vokalizační) a pravopisné koptský text NHC II nesourodý.⁹⁰ Koptský překladatel mohl být rodilým mluvčím lykopského nářečí, přičemž se svůj překlad těchto textů pokusil přizpůsobit rozšířenějšímu a mezi monastickým hnutím literárně-ortodoxnímu nářečí sahídskému. Jazyk NHC II bychom tak mohli s Laytonem charakterizovat jako *crypto-ly*.⁹¹

Tabulka č. 3: Paralely *TmEv* mezi oxyrhynšskými papiry a naghammádským kodexem

Oxyrhynchus		Nag Hammádi
P. Oxy. 1	(počátek 2. stol.)	log. 26–33.77a
P. Oxy. 654	(pol. 3. stol.)	prolog, log.1–7
P. Oxy. 655	(mezi 200–250)	log. 36–39 (40?)

⁹⁰ V našich zkoumaných textech se jedná např. o slovo **ΕΡΙΘΕΡΑΠΕΥΕ** (log. 14): výskyt řeckého slova (zde: *θεραπεύειν*) v *TmEv* doplněného pomocným (zpravidla) nepřekládaným slovesem $\overline{\rho}$, pak se jedná o typický projev *ly*, neboť *sa* užívá $\overline{\rho}$ pouze v jeho původním významu „dělat“. Tak i např. dále v textu zmiňované log. 6: **ΕΤΡῺ-ῺΝΗCΤΕΥΕ**, ($\overline{\rho}$ a řec. *νηστεύω*); O dalších výjimkách více v LAYTON, B. (ed.). *Nag Hammadi Codex II*, 2–7, s. 6–16.

⁹¹ U Laytona uvedeno jako *Crypto-A*². Většina textů psaných v *ly* byly heretického ladění nebo byly jinak pochybné (např. texty manichejské), a proto převzetí vokalizace *sa* může vyjadřovat snahu zastít spojení s touto skupinou. Sahídstina coby „univerzální církevní dialekt“ tak mohla danému spisu poskytnout důvěryhodnost (srov. *subscriptio TmEv*); LAYTON, B. (ed.). *Nag Hammadi Codex II*, 2–7, s. 6n.

1.3 Hypotézy literárního vztahu mezi synoptiky a Tomášovým evangeliem

Méně než rok po zveřejnění Tomášova (Judova) evangelia publikoval Gilles Quispel esej, v němž tvrdil, že v novém evangeliu našel cestu zpět k Ježíšovi, která byla kompletně nezávislá na synoptické tradici (...). Scéna tak byla připravena pro poněkud komplikovanou a zdouhavou debatu, která se okolo tohoto evangelia rozvinula a která se velmi úzce spojila s diskuzí o synoptické tradici.⁹²

Pro dataci *Tomášova evangelia* je vedle výše zmíněného zásadní také otázka vztahu k synoptickým evangeliím. Prokázala-li by se totiž Tomášova závislost na kanonických textech, pak by mohl být jeho text sepsán nejdříve ve druhém století. Jestliže však lze v textu *TmEv* dohledat látku starší, než jak ji zachovávají kanonická evangelia, můžeme uvažovat o jádru a jednotlivých vrstvách ve skutečnosti mnohem starších.

Tomášovské bádání je od svého počátku rozděleno do dvou názorových táborů: Jedni se přiklánějí k hypotéze, že autor *TmEv* znal a čerpal ze synoptiků, druzí upřednostňují hypotézu Tomáše coby svědka velmi raných ježíšovských (na kanonických textech nezávislých) tradic.⁹³ Zdá se však, že mnohem důležitější než konečná redakce textu jsou vposledu jednotlivé redakční fáze, které lze v *TmEv* v interakci s kanonickými

⁹² PATTERSON, S. J. Synoptic Influence on the Gospel of Thomas, s. 93; Patterson zřejmě odkazuje ke Quispelovu eseji *The Gospel of Thomas and the New Testament. Vigiliae Christianae* 11,4 (Dec., 1957), s. 189–207; Kompletní text koptského *TmEv* byl publikován roku 1956; QUISPEL, G. Some Remarks on the Gospel of Thomas, s. 276.

⁹³ DUNN, J. *Jesus Remembered*, s. 161–162.

texty objevit. Tyto jednotlivé vrstvy se totiž liší i tím, jak se vztahují k dalším zdrojům.

1.3.1 Teze Tomášovy nezávislosti na synoptických

Mnozí badatelé zastávající hypotézu Tomášovy nezávislosti na synoptických látkách⁹⁴ opírají své přesvědčení o argumenty, které zvažují žánr *TmEv*, uspořádání výroků a dějiny tradování (*traditio-historical observations*) těchto textů.⁹⁵

Svým žánrem odpovídá *Tomášovo evangelium* vůbec nejstarším způsobům tradování látek o Ježíši. Původní sbírky výroků byly později využity v prospěch nově vznikajících vyprávění. Jako takové přestaly být poté tyto sbírky dále užívány. Logicky lze proto hovořit o tom, že počátky *TmEv*, jakési prapůvodní sbírky Ježíšových výroků, spadají až do prvního století.⁹⁶

Vedle žánru vnímají tomášovští badatelé jako důležitý symptom samostatnosti látek *TmEv* také uspořádání logií. Jejich nepořádnost a nenávaznost odporuje obvyklé redakční práci, při níž pisatel (pokud možno) zachovává pořadí výroků svého zdroje. Vycházelo-li by *TmEv* ze synoptických pramenů, muselo by se to nutně odrazit také na struktuře, jež by tyto spisy zřetelně pojila. Tak to však není. Chaotičnost a nesourodost Ježíšových výroků v *Tomášově evangeliu* neodpovídá jejich synoptickému uspořádání.

Posledním důležitým argumentem jsou dějiny předávání (*Überlieferungsgeschichte*) jednotlivých výroků. Jako příklad bývá uváděno log. 31:⁹⁷ „Prorok není přijímán ve své vesnici. Lékař neléčí ty, kteří ho znají.“ (NHC) Někteří badatelé se na základě kritiky formy domnívají, že toto logion zachované v *TmEv* je původnější než to doložené v Mk 6,1–6, jež bylo formo-

⁹⁴ Jako takovou ji zastává např. KOESTER, H. *Ancient Christian Gospels*, s. 75–128; PATTERSON, S. J. *The Gospel of Thomas and Jesus*, s. 7–110; DAVIES, S. L. *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*; CROSSAN, J. D. *Four Other Gospels*, s. 13–62.

⁹⁵ THEISSEN, G., MERZ, A. *The Historical Jesus*, s. 38–40; Proti těmto argumentům vystupuje Goodacre, viz níže § 1.3.2.

⁹⁶ Máme zde namysli např. Hormanův hypotetický pramen N. Viz § 1.3.3.

⁹⁷ Blíže o tomto logiu viz § 2.4.

váno perikopálním narativem.⁹⁸ Podezřelé je však na tomto místě u Tomáše dvojí: Zaprvé užití řeckého δεκτός (P. Oxy. 1), které je podle Goodacra Lukášovou redakcí Markova ἄτιμος,⁹⁹ a zadruhé spojení dvou tématických částí: (1) o proroku a (2) o lékaři. To je totiž podobné znění Markovu, který onen výrok spojuje s Ježíšovou uzdravující praxí (Mk 6,4.5).¹⁰⁰

Výrazným zastáncem této hypotézy je novozákoník John Crossan,¹⁰¹ člen organizace *Jesus Seminar*. Crossan při svém bádání po historickém Ježíši zvažuje coby primární zdroje spíše než kanonická evangelia právě rané vrstvy *Tomášova evangelia* a dalších apokryfních textů.¹⁰² Prokázat Tomášovu literární nezávislost je tak pro jeho výzkum zásadní. Obzvláště ve svém raném bádání se Crossan zaměřil na Ježíšova podobenství jakožto zdroj původního učení historického Ježíše. Ve svém článku z roku 1973 *Seed Parable of Jesus*¹⁰³ proto porovnává paralely Tomášovy s těmi synoptickými a věnuje se čtyřem konkrétním Ježíšovým podobenstvím.¹⁰⁴ Zkoumá jejich autentičnost a možnou rekonstrukci nejranějších verzí, aby mohl postoupit dále k samotné zvěsti historického Ježíše.¹⁰⁵

⁹⁸ WENDLING, E. *Die Entstehung des Marcus-Evangeliums*, s. 53–65.

⁹⁹ GOODACRE, M. *Thomas and the Gospels*, s. 85.

¹⁰⁰ GATHERCOLE, S. J. *The Gospel of Thomas*, s. 344; Na druhou stranu je nutné poznamenat, že podobnou spojitost nabízí také text Lukášův (L 4,23.24).

¹⁰¹ Crossanova práce je stručně představena v jeho díle *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon*, kde se zaměřuje na čtyři apokryfní texty: *Tomášovo evangelium*, *Papyrus Egerton*, *Tajné evangelium Markovo* a *Petrovo evangelium*. Podle Crossana je tato apokryfní literatura nezávislá na synoptické tradici a v některých případech dokonce zachovává starší látky; CROSSAN, J. D. *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon*. Minneapolis: Winston Press, 1985.

¹⁰² *Evangelium Egerton*, *Evangelium Hebrejců*, *Petrovo evangelium (Cross Gospel)* etc.; THEISSEN, G., MERZ, A. *The Historical Jesus*, s. 11.

¹⁰³ CROSSAN, J. D. *Seed Parables of Jesus*. *JBL* 92 (1973), s. 244–266.

¹⁰⁴ Jedná se o (1) Mk 4,3–8; Mt 13,3–8; L 8,5–8a; *TmEv* 9; (2) Mk 4,26–29; *TmEv* 21,10; (3) Mk 4,30–32; Mt 13,31–32; L 13,18–19; *TmEv* 20; (4) Mt 13,24–30; *TmEv* 57; *Tamtéž*, s. 244–266.

¹⁰⁵ Crossan se zde věnuje podobenstvím, která jsou mnohdy silně přeznačena ranou církví. Vychází přitom z kritéria disimilarity, které často rozhoduje o autenticitě Ježíšových výroků. Na tomto základě se snaží dopátrat nejstarší vrstvy podobenství; *Tamtéž*, s. 262.

Vedle podobenství o skrytě rostoucím semeni, hořčičném semeni¹⁰⁶ a plevelu a pšenici zkoumá Crossan látku podobenství o rozsévači, jak je nám dochováno ve všech třech synoptických textech a bez výkladu také v *TmEv* (Mk 4,3–8.14–20; Mt 13,3–8.19–23; L 8,5–8a.11–15; *TmEv* 9). Paralely Mt a L mají evidentně svůj zdroj v Markově verzi, a to i přesto, že se znění Lukášovo od Markova v mnohém liší. Crossan namítá, že literární instinkt zde Lukáše vedl k tomu, aby podobenství zkrátil do jeho původní délky, přičemž se však nesnažil navrátit k původnějšímu znění.¹⁰⁷ Alegorizující interpretaci podobenství chápe Crossan – jako i na jiných místech –¹⁰⁸ coby pozdější látku, silně formovanou ranou církví, kterou *TmEv* již neobsahuje.¹⁰⁹

Starší znění podle Crossana pomáhá v těchto textových paralelách odhalit vyobrazení semene. Ve starším podání padá semeno na skálu a nevzchází, ale ihned uvadá – jak je uvedeno u Tomáše. Markovo upřesnění, že na skále nemělo semeno dostatek půdy, se zde zdá být nadbytečné. Odklon od autentičnosti Markova podání také podporuje jeho autorské čtveré rozdělení semen: ὁ μὲν... καὶ ἄλλο... καὶ ἄλλο... καὶ ἄλλα (*sic!*). Ostatní synoptici i *TmEv* užívají mluvnické číslo konsistentně.¹¹⁰

Toto podobenství opisuje v Mk i *TmEv* tutéž strukturu, jež stojí na slovesných triádách, jak je dobře čitelné v tabulce č. 4.¹¹¹ Nejstarší podoba podobenství byla tedy nejspíše zachovávána paratakticky, rozpracována do zmiňované slovesné struktury. Závěr podobenství o vydání úrody, kte-

¹⁰⁶ Podrobněji o tomto textu viz § 2.3.

¹⁰⁷ *Tamtéž*, s. 246.

¹⁰⁸ Crossan charakterizuje jako nepůvodní i interpretaci podobenství, o němž ve svém článku pojednává: o plevelu a pšenici (Mt 13,24–30 [interpretace v Mt 13,36–43]; *TmEv* 57). Vynechává však zde z nám neznámého důvodu paralelu Mk 4,26–29; *Tamtéž*, s. 259–261.

¹⁰⁹ Jako doklad existence na synoptických nezávislého pramene tuto interpretační výpustku vedle Crossana vnímají např. badatelé Cullmann, Hunzinger, Patterson i Pokorný; POKORNÝ, P. Tomášovo evangelium, s. 102.

¹¹⁰ Zdá se nám, že logičtější zde je v případě Mt a L uvažovat o úpravě Markovy nedůslednosti. Prostě jen literárně sjednotili původně nejednotný oddíl.

¹¹¹ Tabulka převzatá z CROSSAN, J. D. *Seed Parables of Jesus*, s. 249 a doplněna o paralelní koptský text.

Tabulka č. 4: Paralely slovesných triád v podobenství o rozsěvači

Mk 4,3–8	TmEv 9
σπείρων / σπεῖραι / σπείρειν	αφει εβολ / αφμερ / αφνουχε
ἔπεσεν / ἦλθεν / κατέφαγεν	ρε / αφει / αφκατφου
ἔπεσεν / ἀνετείλεν / ἐκαυματίσθη	αφρε / μπουχε / μπουτεγε
ἔπεσεν / ἀνέβησαν / συνέπνιξαν	αφρε / αφωδτ / ουομου
καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν	
ἔπεσεν / ἐδίδου / ἔφερεν	ρε / αφ† / αφ(φ)ι
τριακοντα	ncε
ἐξήκοντα	φεχοφωτ
ἐκατόν	

rý se v obou paralelách liší, svědčí díky další triádě co do stáří spíše pro Marka. Nejstarší užití tohoto literárního prvku zdatně literárně vyjadřuje obecně ztrátu. Alegorická interpretace závěru je až pozdějším přídavkem.¹¹²

Crossan se v této své studii snaží dopátrat nejstarší vrstvy jednotlivých podobenství pomocí tzv. kritéria disimilarity. Tedy: autentické je to, co se od dobových židovských a raně-křesťanských představ zásadně liší. Tuto odlišnost nalézá Crossan v Ježíšově pojetí konce času. Jeden z hlavních aspektů původních Ježíšových výroků-podobenství totiž podle Crossana spočívá právě v eschatologické perspektivě. O té svědčí jak ve studii probírané podobenství o rozsěvači (bohatou sklizní), tak podobenství o hořčičném semeni (růstem království). Podobenství o skrytě rostoucím semeni i o plevelu a pšenici svědčí o prozřetelnosti hospodáře, prozřetelnosti, která je od člověka očekávána při příchodu království. Pro Crossana je přitom příznačné, že při výkladu adventu tohoto království nezmiňuje příchod

¹¹² Crossan označuje jako sekundární také interpretaci podobenství o plevelu a pšenici (Mt 13,24–30 [interpretace v Mt 13,36–43]; TmEv 57); *Tamtěž*, s. 259–261.

Kristův, neboť on sám vnímá historického Ježíše coby postavu ne-eschatologickou.¹¹³

Crossan v tomto případě nenachází žádnou vzájemnou literární závislost *TmEv* na Markovi ani dalších synoptických. Toho využívá a snaží se vzájemnou komparací dopátrat textu staršího bez markovských či tomášovských redakčních úprav. Tomášovo i Markovo evangelium proto chápe jako dva nezávislé svědky téže látky.

1.3.2 Teze Tomášovy závislosti na synoptických

Textové shody *Evangelia podle Tomáše* se synoptickými spisy vedly pak některé badatele k tezi o Tomášově závislosti na synoptických. Jedním z hlavních představitelů této hypotézy v současném bádání je Mark Goodacre. Ve své knize *Thomas and Gospels: The Case for Thomas's Familiarity with the Synoptics*¹¹⁴ se snaží představit alternativu k převládajícímu názoru o Tomášově paralelní a samostatné tradici, která není závislá na kanonických evangeliích. Jeho argumentace stojí na několika základních bodech:¹¹⁵

Zprv ve svém díle znevěrohodňuje spojitost žánru *TmEv* s údajným pramenem Q, která má zajistit doklad pro stáří *TmEv*.¹¹⁶ Žánr sbírky výroků podle Goodacra není věrohodným dokladem stáří dokumentu, protože žádné jiné takové dokumenty se nám do dnešní doby nedochovaly.¹¹⁷ Ve své kriti-

¹¹³ THEISSEN, G., MERZ, A. *The Historical Jesus*, s. 11.

¹¹⁴ GOODACRE, M. *Thomas and the Gospels: The Case for Thomas's Familiarity with the Synoptics*. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.

¹¹⁵ Svou kritiku staví především na argumentaci Gerda Theissena v THEISSEN, G., MERZ, A. *The Historical Jesus*, s. 38–40 (viz výše § 1.3.1).

¹¹⁶ Ve svém bádání na Duke University často argumentoval proti samotné existenci Q (např. GOODACRE, M. *The Case Against Q*). I kdyby však rekonstrukce Q odpovídala historické skutečnosti, na mnoha místech se narativními prvky od *TmEv* odlišuje; GOODACRE, M. *Thomas and the Gospels*, s. 11–14.

¹¹⁷ *Tamtéž*, s. 8; Kloppenborg namítá, že tento Goodacrův argument naprosto „ignoruje gnomologickou tradici dosvědčenou v řečtině, latině, démotštině, koptštině a dalších blízkovýchodních jazycích, která je mnohdy dosvědčena ještě před synoptiky (...), která je pečlivě vystavěna okolo serializace moudrých výroků bez narativního rámce.“ KLOPPENBORG, J. S. *A New Synoptic Problem*, s. 205.

ce se podrobně věnuje také chápání orality a jejího vztahu k látkám *TmEv*. Dědictví kritiky formy, která prohlašuje, že čím primitivnější text je, tím blíže je původní ústní tradici,¹¹⁸ navrhuje Goodacre opustit coby přezitek.¹¹⁹

Aby následně mohl vystavět nové argumenty, vyrovnává se i s dalšími námitkami, které údajně svědčí pro stáří *TmEv*. Jedním z takových argumentů bývá pořadí Tomášových logií, které se naprosto liší od pořadí jejich paralelních výroků v synoptických. To však podle Goodacra nevylučuje veškeré literární propojení. Synoptici se při sepisování svých spisů drželi hlavně rámce narativního. Ten *TmEv* postrádá, a nabízí tak svému autorovi prostor pro volnější komponování Ježíšových výroků. Tomášovo nekonzistentní uspořádání logií odpovídá v prvé řadě tomu, že tento spis je především hádankou (nebo lépe tajemstvím, srov. prolog *TmEv*).¹²⁰ Kompoziční odlišnost by v takovém případě byla přímým Tomášovým záměrem: „Odlišnost v pořadí mezi Tomášem a synoptiky vypovídá mnohem více o autorově redakční agendě než o autorově zdroji,¹²¹“ prohlašuje Goodacre.

Záměrné Tomášovy redakční úpravy jsou brány v potaz také ve třetí námitce, která je vedena proti dějinám tradice (*tradition history*; něm. *Überlieferungsgeschichte*). Goodacre se vymezuje proti Pattersonově argumentu, který tvrdí, že čerpal-li Tomáš ze synoptické tradice, v *TmEv* by se to přeci projevilo převzetím veškerého tradičně-dějinného nánosu (*tradition-historical baggage*) synoptických textů. Takto synoptiky formované látky však nejsou podle Pattersona v *TmEv* nikde přítomné, a proto čerpá

¹¹⁸ Zde kritizuje především odkaz organizace *Jesus Seminar* a jejího zakladatele Roberta Funka, který onen předpoklad formuloval; FUNK, R. W. *Rules of Oral Evidence*.

¹¹⁹ GOODACRE, M. *Thomas and the Gospels*, s. 150.

¹²⁰ *Tamtéž*, s. 16; Upozorňuje na to, že současná snaha některých badatelů najít pořádek v Tomášově kompozičním nepořádku ignoruje samotný autorův záměr ponechat některé věci bez vysvětlení. Zde bychom mohli odkázat např. k přepečlivé práci Michaela Grondina. Nelze však opominout jeho obrovský přínos při shromažďování relevantních dat pro studium *Tomášova evangelia* na stránce *The Gospel of Thomas Resource Center* dostupné (ke květnu 2020) na www.gospel-thomas.net.

¹²¹ *Tamtéž*.

Tomášovo evangelium spíše ze samostatné paralelní tradice.¹²² Podle Goodacra může být však řešení v podstatě mnohem jednodušší: Podobně jako v předchozí námitce, i zde se může jednat o redakční projev autora *TmEv*, který synoptiky znal a záměrně je krátil. Goodacre tak odmítá tradiční textově-kritickou představu *lectio brevior probabilior* jako zavádějící. Vyvrácení tohoto široce přijímaného argumentu věnuje pak zbytek své knihy.

Důležitou roli v Goodacrově knize hraje zkoumání doslovných textových shod (*verbatim agreements*), a proto s kanonickými texty porovnává v první řadě oxyrhynšské fragmenty *TmEv*. Bývali taková shoda prokázána mezi synoptiky, pak tradičně uvažujeme o vzájemném redakčním propojení;¹²³ A prokáže-li se tedy taková shoda i s *TmEv*, lze i zde analogicky o takovém literárním propojení mluvit.¹²⁴ Některé porovnávané texty pak vykazují ve svém řeckém znění jasnou shodu.¹²⁵ Goodacre se zastavuje i u koptského překladu *TmEv*, který se mnohdy na rozdíl od P. Oxy. synoptickému znění spíše vzdaluje.¹²⁶ Zde si Goodacre vypomáhá umělým řeckým překladem týmu Hanse-Gebharda Bethgeho.¹²⁷ Tak např. na textu *TmEv* 14,5 a Mt 15,11 dokládá závislost Tomášova textu na matoušovské látce.¹²⁸ Práci s těmito umělými moderními překlady můžeme na druhou stranu napadnout coby již nadměru hypotetickou. Modernímu překladateli totiž nabízí možnost vytvořit nové svědectví pro vlastní argument (anebo případně vybrat z překla-

¹²² PATTERSON, S. J. *Gospel of Thomas and Jesus*, s. 18.

¹²³ GOODACRE, M. *Thomas and the Gospels*, s. 33n.

¹²⁴ *Tamtéž*, s. 48.

¹²⁵ Velmi názorně např. *TmEv* log. 26 (P. Oxy 1.1–4) a L 6,42 vykazují shodu celkem 13 slov. (*Tamtéž*, s. 30–39.) Důležité je také brát v potaz další textové svědky dané perikopy. Tomáš mohl vycházet z mírně odlišných starověkých evangelijních opisů, což by mohlo být při synopsi zavádějící.

¹²⁶ *Tamtéž*, s. 59–63.

¹²⁷ Appendix 1: *Evangelium Thomae Copticum*. in: ALAND, K. (ed.). *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, s. 517–542.

¹²⁸ K tomuto nabízíme odlišný pohled, který v této perikope zvažuje společné rysy Mt a *TmEv* (odlišné od Mk) jako důkaz zachování starší před-markovské látky. K tomu viz § 2.2.

dů svědectví vhodnější). Nicméně doslovná shoda takto porovnávaných řeckých textů je vysoká, jakkoli není 100%,¹²⁹ a podle Goodacre tak svědčí o Tomášově přímé obeznámenosti (*familiarity*) s kanonickými texty.¹³⁰

Tomášovo evangelium v sobě zachovává také specifické redakční znaky (*diagnostical shards*)¹³¹ evangelia podle Matouše a Lukáše. Za jeden z nich autor považuje autorsky matoušovský pojem „nebeské království“ vyskytující se v naghammádských textech *TmEv*. Další důkaz matoušovské redakce v textech *Tomášova evangelia* nachází Goodacre v paralelách perikop o čistém a nečistém (Mt 15,10–11; Mk 7,14–15 a *TmEv* 14,5), kde se Tomáš přiklání ke znění Matoušovu. O obou těchto pasážích pojednáme obsírněji níže.¹³²

Více než matoušovských paralel¹³³ však Goodacre nalézá těch lukášovských.¹³⁴ Že by se v těchto případech mohlo jednat o pozdější písarské

¹²⁹ Zde Goodacre namítá, že není potřeba procentuálně dosáhnout vysokých čísel, abychom mohli konstatovat Tomášovu známost synoptických látek. Užívá zde příkladu plagiátorství: Nalezneme-li u práce studenta 20% shodu s jinou prací, hovoříme o plagiátu, evidentní textové závislosti na informačním zdroji. (GOODACRE, M. *Thomas and the Gospels*, s. 47–48.) Tuto analogii kritizuje jako nefunkční Kloppenborg a namítá, že v případě raně křesťanských textů nemáme dochovány žádné původní autorské texty (nanejvýše opisy ze 3.–4. ruky opisovače), abychom mohli snadno usoudit na plagiát a jeho předlohu. Kloppenborg píše: *We do not have a secure idea of the temporal relationships between Matthew and Luke, or between Thomas and the other two, and the common assumption that ‘canonical’ works must be chronologically prior to extracanonical works should be rejected as theologically freighted and historiographically fallacious*; KLOPPENBORG, J. S. *A New Synoptic Problem*, s. 202–203.

¹³⁰ Goodacre tak předpokládá, že synoptické texty byly Tomášovi přímo dostupné ke konzultaci. Tím se liší od jindy myšlenkově spřízněného kolegy Gathercola, jemuž stačí, že Tomáš o těchto textech věděl; *Tamtéž*, s. 205.

¹³¹ GOODACRE, M. *Thomas and the Gospels*, s. 66.

¹³² K pojmu „nebeské království“ viz § 2.3.3.1; Ohledně vztahu Mt, Mk a *TmEv* v perikopě o čistém a nečistém viz § 2.2.

¹³³ Podrobněji se Goodacre věnuje podobnosti o pšenici a plevelu (Mt 13,24–30; *TmEv* 57), které považuje za podobnosti čistě matoušovské. (*Tamtéž*, s. 73–80.) To napadá Kloppenborg a označuje to za obecně zpochybňované tvrzení; KLOPPENBORG, J. S. *A New Synoptic Problem*, s. 213.

¹³⁴ Zmiňuje např. texty Mk 4,22; L 8,17 a *TmEv* 5 (P. Oxy. 654), které se zněním blíží spíše L

upřesňování a harmonizaci *TmEv* s kanonickými spisy, vylučuje již zmíněný fakt, že naghammádská textová varianta se v synoptických paralelách od jejich znění (a tedy znění P. Oxy.) spíše vzdaluje.¹³⁵ Vedle těchto shod podle Goodacra pro Tomášovo obeznámení se synoptiky svědčí také tzv. fenomén chybějícího prostředku (*missing middle*), který označuje jakousi Tomášovu literární neobratnost, jeho vypravěčská selhání.¹³⁶ Materiál, který Tomáš znal z kanonického vyprávění, předal ve svém díle velmi nešikovně, totiž bez pointy. Obraz Tomáše coby redaktora je proto u Goodacra poměrně zvláštní: Na jednu stranu je Tomáš literárně geniální v práci se synoptickými prameny i záměrným uspořádáním výroků, na druhou stranu jeho genialita pokulhává, když nedokáže objevit smysl přebírané látky.

Jsou-li tedy některé Tomášovy látky závislé na jejich kanonickém podání, navrhuje Goodacre datovat vznik této sbírky do 40. let druhého století;¹³⁷ stojí za tím jeho přesvědčení o dozvuku zničení Chrámu v log. 71 a předpoklad Bar Kochbova povstání v log. 68.¹³⁸

Tomášovo evangelium vposledu představuje novou interpretaci, která nabízí čtenáři přístup k tajemství prostředkujícímu věčný život. „Obnovuje Ježíše coby toho tajemného, záhadného Živého, který občas až podezřele zní jako synoptický Ježíš, ale který je nakonec od něj odlišný,“¹³⁹ a to v mnoha ohledech, tj. ve specifikách teologie *TmEv*.¹⁴⁰ Tomáš tak dle Goodacra vy-

než Mk, Tomášova převzetí lukášovského δεκτός při komparaci Mk 6,4; L 4,24 a *TmEv* 31 (P. Oxy. 1). K tomu viz § 2.4; GOODACRE, M. *Thomas and the Gospels*, s. 82–108.

¹³⁵ *Tamtéž*, s. 61.

¹³⁶ Podle Goodacra není Tomáš „na rozdíl od synoptiků ... příliš sofistikovány vypravěč a občas vypustí klíčové části daného příběhu nebo výroku,“ které jsou pro jeho pochopení potřebné. V takovém případě tedy předpokládá u čtenáře znalost z jiného zdroje. (*Tamtéž*, s. 109.) Jde např. o log. 63; 100; 26; 89 etc. S podobným fenoménem se na několika místech setkáme také u Justina Mučedníka v *1Apol.*; *Tamtéž*, s. 123–126.

¹³⁷ *Tamtéž*, s. 171.

¹³⁸ Srov. výše § 1.2.2 a tabulka č. 2.

¹³⁹ *Tamtéž*, s. 191.

¹⁴⁰ Za specifické teologické aspekty *TmEv* můžeme jmenovat např. přítomnost eschatologii, chybějící pašijní příběh i zázračné příběhy etc.

užil synoptické texty coby svědky, kteří dodávají tajným výrokům živého Ježíše na autentičnosti.¹⁴¹

Své argumenty staví Goodacre primárně na základě Tomášova redakčního záměru. Pomocí něj totiž mohl autor *TmEv* vypreparovat z narativních celků synoptických evangelií jednotlivá Ježíšova logia, dále je mohl libovolně přeházet a jejich obsah podle svého záměru proškrtat. Vše je ospravedlněno tím, že je to autorův redakční záměr. Vypracovat na tomto předpokladu novou hypotézu obeznámenosti *TmEv* se synoptiky působí přinejmenším trochu rozpačitě. Pozoruhodná je však Goodacrová pečlivost, s níž se věnuje jednotlivým aspektům podobnosti *TmEv* a synoptiků. Jeho dílo má jistě do probíhající debaty o vztahu synoptiků a *Tomášova evangelia* co nabídnout.

1.3.3 Nové přístupy: Teze pramenu N

Nový přístup v tomto bádání představuje Horman. Ve své monografii *A Common Written Greek Source for Mark and Thomas*¹⁴² otázku Tomášovy závislosti na synoptické tradici minimalizuje na vztah k Markovu evangeliu, přičemž se na vybraných 26 logiích¹⁴³ snaží odhalit jejich původní společný pramen. Horman tak ve svém důkladném díle činí další hypotetický krok do hlubin dějin redakce a z nového pohledu otevírá otázku dějin pramenů.¹⁴⁴

Prvně přišel Horman s touto hypotézou už ke konci 70. let v článku *The Source of the Version of the Parable of the Sower in the Gospel of Thomas*.¹⁴⁵ Mezi Tomášem a synoptiky téměř totožná literární struktura podobenství o rozsěvači

¹⁴¹ *Tamtéž*, s. 194.

¹⁴² HORMAN, J. *A Common Written Greek Source for Mark & Thomas*. Studies in Christianity and Judaism 20. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 2011.

¹⁴³ V hlavní části této práce se Horman věnuje 26 hlavním výrokům (*Tamtéž*, s. 23–133.), nicméně zmiňuje i dalších 12 případů, které je možné dále ve vztahu *TmEv*-Mk zvažovat; *Tamtéž*, s. 135–141.

¹⁴⁴ Podobnou tezi společného pramene navrhnul v 90. letech také Helmut Koester v *Ancient Christian Gospels*, s. 113.

¹⁴⁵ HORMAN, J. The Source of the Version of the Parable of the Sower in the Gospel of Thomas. *NovT* 21 (1979), s. 326–343.

(Mk 4,3–8par; *TmEv* 9; srov. tabulka č. 4) i přesné koptské ekvivalenty řecké předlohy podle Hormana signalizují jasnou literární propojenost těchto paralel. Tomášova předloha a předloha synoptické tradice k sobě mají svou podobou velmi blízko. Aby však mohl Horman jejich vztah lépe osvětlit, navazuje částečně i na bádání Crossanova, jež jsme zmínili výše: Tomášovo znění tohoto podobenství má nejbliže k verzi Markově, a proto Horman vychází z Crossanovy analýzy Markovy alegorické redakce, aby nakonec mohl vyvodit podobný závěr, a totiž že toto podobenství v podání Tomáše neobsahuje markovské sekundární prvky.¹⁴⁶ Ty totiž podle Hormana nebyly v Tomášově původním zdroji přítomné,¹⁴⁷ a tedy Tomášovou předlohou nebylo Markovo evangelium. Silným argumentem pro to je, že gnostizující tomášovská tradice by velmi ráda přijala spíše Markovu alegorii. Podle Hormana je tedy podobnost těchto paralel dána společným řeckým pramenem.¹⁴⁸

Inspirován sbírkou Q, označí později Horman tento hypotetický pramen písmenem N.¹⁴⁹ Obě tyto sbírky byly podle něj využívány až do konce druhého století, než se staly zastaralými a přestaly být dále předávány.¹⁵⁰ Ačkoli Hormanovo bádání vychází z pátrání po autentických Ježíšových výrocích, sám se do spekulací o historickém Ježíši nevrhá. Připouští, že obě staré sbírky výroků, Q i N, mohou být v budoucnu v tomto ježíšovském bádání nápomocné, na druhou stranu však má také za to, že v rámci ježíšovského bádání bude využití obou sbírek:

... obtížný úkol, neboť N a Q poskytují coby rané sbírky připsované Ježíši častokrát protichůdná stanoviska. Možná že oba sběratelé, stejně jako někteří moderní autoři Ježíšova života, vybrali ta svědectví, která odpovídala jejich vlastnímu pohledu, aby měli Ježíše na

¹⁴⁶ *Tamtéž*, s. 329; CROSSAN, J. D. *Seed Parables of Jesus*.

¹⁴⁷ Jak uvidíme níže (§ 2.2.4), takové pojetí je v případě některých logií problematické. Přesto ho Horman stále zastává i o 32 let později; HORMAN, J. *A Common Written Greek Source*, s. 17.

¹⁴⁸ HORMAN, J. *The Source of the Version of the Parable of the Sower in the Gospel of Thomas*, s. 343.

¹⁴⁹ Podle velikosti jeho obsahu: *notebook*. Referenční systém tohoto pramene spočívá v členění textu podle Mk; HORMAN, J. *A Common Written Greek Source*, s. 11–22.

¹⁵⁰ *Tamtéž*, s. 2–3.

své straně. To však nemůžeme vědět, dokud nedovolíme oběma pramenům, Q i N, promluvit jejich vlastním hlasem.¹⁵¹

*Tyto dva dokumenty společně nepředstavují harmonický obraz Ježíšových výroků, neboť pramen Q představuje radikální kritiku usazené společnosti, ale již nemá tolik co říci o dodržování Tóry. Na druhou stranu pramen N má sklon být kritický k židovské praxi odvozené z Tóry a navrhuje neslučitelnost starého s novým, ale má poněkud málo co říci o usazené společnosti.*¹⁵²

Nakonec Horman kriticky přiznává, že je možná načase si připustit, jak málo toho ve skutečnosti o Ježíšově zvěsti víme.¹⁵³ Nakolik se snaží přiblížit starší vrstvě Ježíšových výroků, dochází k historické skepsi.

Hormanova práce tedy vychází z předpokladu, že *TmEv* v některých případech (ne však ve všech!) zachovává autentičtější podobu Ježíšových výroků než synoptici.¹⁵⁴ Ohrazuje se však vůči představě, že *Tomášovo evangelium* představuje záznam původní ústně předávané a sekundárně teologicky nenarušené tradice.¹⁵⁵ Tomášem a ani Markem zaznamenané výroky nezachovávají to nejpůvodnější znění Ježíšových logií. *TmEv* i *Mk* nám však mohou pomoci k tomu, abychom se přiblížili původním výrokům. Horman k tomu využívá komparaci jednotlivých paralel. Na některých místech pak označuje za autentičtější tu Tomášovu paralelu, tu pak paralelu Markovu.¹⁵⁶ Ke starší verzi se však můžeme dobrat tím, že uvedeme tyto dva texty do vzájemného dialogu.

Tomášův a Markův společný pramen N je podle Hormana těžce datovatelný, přesto jeho obsah odpovídá pozadí přibližně polovině prvního

¹⁵¹ *Tamtéž*, s. 7.

¹⁵² *Tamtéž*, s. 153.

¹⁵³ *Tamtéž*.

¹⁵⁴ Není to však dáno tím, že by *TmEv* vzniklo záhy po vzniku rané církve. Horman radikálně odmítá hypotézy, které vznik *TmEv* kladou do poloviny prvního století; *Tamtéž*, s. 4.

¹⁵⁵ *Tamtéž*.

¹⁵⁶ V případě větší autentičnosti *Mk* se jedná se o texty N 2,19 nebo N 4,29; *Tamtéž*, s. 23–30.79–81.

století.¹⁵⁷ Otázku obsahu, kterou nechává Horman stále otevřenou, rámuje představou zápisníku (*notebook*), podle něhož ho také uměle nazývá N. „Je menší než většina rekonstrukcí Q₁, ale větší než tyto čtyři ‚knihy‘ Nového zákona: epištola Judova, Filemonovi, 2. Janova a 3. Janova.“¹⁵⁸ Předkládanou rekonstrukci této sbírky uvádí Horman v řečtině. Tento umělý překlad z koptštiny však jen zesiluje dojem hypotetičnosti jeho práce.

Horman představuje svou hypotézu velmi sebevědomě, stavě ji vedle mainstreamové teorie pramenu Q. Ta je přesto poněkud pevnější, neboť se opírá o poměrně solidní kanonické svědky Mt a L. Rekonstrukce pramenu N oproti tomu stojí na často kratších paralelách, jejichž řecké protějšky nám v případě *TmEv* nejsou (alespoň snad prozatím) dostupné.

¹⁵⁷ *Tamtéž*, s. 11; Horman poukazuje při porovnání N a Ga 1 na již jaksi vychladlou horlivost raných učedníků, která by odpovídala 50. létům 1. stol.; *Tamtéž*, s. 154.

¹⁵⁸ *Tamtéž*, s. 11; Výčet veršů je rozepsán *tamtéž*, s. 12–16.

2. část

Literární vztah mezi Markovým a Tomášovým evangeliem

**Komparace
vybraných logií**

2.1 Marek a Tomáš

Objev koptských textů *Tomášova evangelia* ve 40. letech minulého století se pro biblisty stal zlomovou událostí: do novozákonního bádání přinesl nové výzvy nemalého rozsahu. *Evangelium podle Tomáše*, které je tvořeno převážně z Ježíšových výroků, nenabídlo však jen naprosto nová, kanonickými evangelisty nezpracovaná logia; velká část Tomášovy látky se totiž nachází i v textech Nového zákona. Nabízí se tak otázka vzájemného propojení látek *TmEv* a kanonických evangelií.

Evangelium podle Marka obsahuje v kapitolách 1–8 a 11–12 celkem na 36 logií, z nichž 21 se podle Daviese vyskytuje taktéž v *TmEv* (viz tabulka č. 5);¹⁵⁹ to je téměř 60%! Oprávněně se proto můžeme ptát po vzájemném vlivu těchto dvou evangelií: (1) nakolik mohl být autor *Tomášova evangelia* ovlivněn již prakticky kanonizovaným textem Evangelia podle Marka, nebo obráceně, avšak snad méně pravděpodobně, (2) nakolik mohlo z tomášovských látek čerpat právě Markovo evangelium. (3) Další možná hypotéza připouští společnou inspiraci v jakési pre-markovské látce, jíž může být i samotná ústní tradice. Znalost druhého evangelia by se i v takovém případě mohla při redakční práci do textu promítnout. Proto je důležité vedle konečné redakce textu *TmEv* zkoumat také její jednotlivé vrstvy.

V nadcházejících podkapitolách se budeme věnovat vybraným textům:¹⁶⁰ komparaci Mk 7,1–23 s *TmEv* 14 a 45 (§ 2.2), dále Mk 4,30–32 s *TmEv* 20 (§ 2.3) a nakonec i Mk 6,1–6a s *TmEv* 31 (§ 2.4). Výsledky tohoto zkoumání jsou shrnuty v závěrečné kapitole.

¹⁵⁹ DAVIES, S. L. The use of the Gospel of Thomas in the Gospel of Mark, s. 307–334; Patterson uvádí odlišný počet 27 logií (PATTERSON, S. J. Synoptic Influence on the Gospel of Thomas, s. 110.). Horman využívá pro svou práci logií 26, dalších 12 zvažuje; HORMAN, J. A *Common Written Greek Source*, s. 23–133.135–141.

¹⁶⁰ Při citaci koptských i řeckých textů využíváme edice GATHERCOLE, S. J. *The Gospel of Thomas*.

Tabulka č. 5: Paralely Mk a TmEv*

Evangelium podle Marka		Evangelium podle Tomáše	
		NHC	P. Oxy.
Perikopy			
2,18–20	Spor o půst	log. 104	
2,21	Záplata na starý šat	log. 47	
2,22	Mladé víno	log. 47	
3,27	Dům silného muže	log. 35	
3,28–30	Rouhání proti Duchu svatému	log. 44	
3,31–35	Ježíšova rodina	log. 99	
4,3–9	Podobenství o rozsévači	log. 9	
4,11	Tajemství Božího království	log. 62	
4,21	Světlo určené na svícen	log. 33	P. Oxy. 1
4,22	Skryté odhaleno	log. 6	P. Oxy. 654
4,23	Uši k slyšení	log. 21	
4,25	Kdo má, tomu bude dáno	log. 42	
4,26–29	Podobenství o zasetém semeni	log. 21	
4,30–32	Podobenství o hořčičném semeni	log. 20	
6,1–6	Kázání v Nazaretě	log. 31	P. Oxy. 1
7,14–15	Neznečišťuje, co vchází do člověka	log. 14	
7,16–23	Znečišťuje, co vychází ze člověka	log. 14; 45	
11,19–24	Uchlý fikovník	log. 48	
12,1–9	Podobenství o zlých vinařích	log. 64	
12,10–11	Úhelný kámen	log. 66	
12,13–17	Spor o daň císaři	log. 100	

* Paralely probírané v této práci jsou v tabulce zvýrazněny.

2.2 Čisté a nečisté podle Marka a Tomáše

Mk 7,1–23 a TmEv 14; 45

Jedním z textů, které obsahuje jak Mk, tak TmEv, je látka kanonické perikopy Mk 7,1–23 a logií v TmEv 14 a 45:

Zavolav si opět zástup, řekl jim: „Poslyšte mě všichni a pochopte: Nic, co zvnějšku vchází do člověka, ho nemůže znečistit, ale to, co z člověka vychází, ho znečišťuje.“ Když od zástupu vešel do domu, jeho učedníci se ho ptali [na] to podobenství. Říká jim: „Tak i vy jste nechápaví? Nerozumíte, že nic zvnějšku vcházející do člověka ho nemůže znečistit, 19protože mu [to] nevchází do srdce, ale do břicha a vychází do záchoda?“ ([Tak] očišťuje všechny pokrmy.) Řekl pak: „To, co vychází z člověka, ho znečišťuje. Neboť z nitra, [totiž] z lidského srdce, vycházejí zlé myšlenky: smilstvo, krádeže, vraždy, cizoložství, lakomství, špatnosti, lest, bezuzdnost, závist, rouhání, pýcha, pošetilost. Všechny tyto špatnosti vycházejí z nitra a znečišťují člověka.“ (Mk 7,14–23)¹⁶¹

Řekl jim Ježíš: „Jestliže se budete postit, budete hřešit. A jestliže se budete modlit, budete odsouzeni. A jestliže budete dávat almužny, učiníte zlo svým duchům. A jestliže vstoupíte do nějaké země a [jestliže] budete chodit v těch zemích a jestliže u nich budete přijati, co vám předloží, snězte. Ty, kteří jsou mezi nimi nemocní, uzdravujte. Vždyť to, co vejde do vašich úst, vás neznečistí. Ale to, co vyjde z vašich úst, to vás znečistí.“ (TmEv 14)

Řekl Ježíš: „Hrozna se nesklízí z trní ani se fíky nesbírají z bodláčí, neboť nenesou ovoce. [Co se] dobrého člověka [týká]: vynáší dobro ze své pokladnice. [Co se] zlého člověka [týká]: vynáší zvrácenosti ze své zlé pokladnice, která je v jeho srdci, a říká zvrácenosti. Neboť z hojnosti srdce vynáší zvrácenosti.“ (TmEv 45)

¹⁶¹ Pro rozsáhlost perikopy překládáme tu část, která je pro naše bádání relevantní.

Tabulka č. 6: Porovnání témat Mk 7,1–23 a TmEv 14; 45

Mk 7,1–23	TmEv 14; 45
7,1–5 uvedení narativního rámce	
7,6–13 1. promluva: Ježíš k farizeům: pokrytecká bohoslužba	
7,14–16 2. promluva: Ježíš k zástupům: o poskvrňujícím (κοινός)	14,5 o znečišťujícím/poskvrňujícím (ⲭⲱⲗⲛ̅)
7,17–23 3. promluva: Ježíš k učedníkům: ¹⁷ nová scéna ¹⁸ o poskvrňujícím: vycházející do člověka ho neposkvrní (κοινός) ^{19a–c} Ježíšovo zdůvodnění ^{19d} Redakční vsuvka (ἀκάθαρτος) ²⁰ o poskvrňujícím: vycházející z člověka ho poskvrní (κοινός) ^{21a} Ježíšovo zdůvodnění: z lidského srdce vycházejí zlé úmysly ^{21b–22} katalog neřestí ²³ souhrn katalogu, závěr: špatnosti vycházejí z nitra a poskvrňují člověka	14,5a vycházející do úst člověka neznečistí/neposkvrní (ⲭⲱⲗⲛ̅) 14,5b vycházející z úst člověka znečistí/poskvrní (ⲭⲱⲗⲛ̅) 45,4 z hojnosti srdce vynáší člověk špatnosti 45,4 z hojnosti srdce vynáší člověk špatnosti

Z výše uvedené tabulky (č. 6) je patrné, že Marek rozpracoval v této perikopě Ježíšovy výroky celkem do tří řečí: řeč první (Mk 7,6–13) je promluvou k farizeům, jež obsahuje kritiku jejich náboženské tradice, která propadla pokrytectví. Řeč druhá (Mk 7,14–16) je směřována k zástupům; zde Ježíš začíná hovořit o tom, co člověka činí „nečistým“ (znečišťujícím, poskvrňujícím, profánním; řec. κοινός). Třetí řeč (Mk 7,17–23) je – typicky pro Marka – promluvena v nejužším kruhu Ježíšových učedníků. Jde v podstatě o re-

petici druhé promluvy, k níž jsou redakčně připojeny vysvětlující dovětky v. 19 a 21–23 (srov. *TmEv* 45).

Podobný text nalézáme také v *TmEv* 14. Toto logion hovoří o vztahu tomášovských křesťanů k židovské náboženské praxi;¹⁶² tou je zde (1) půst, (2) modlitba, (3) almužny a (4) otázka čistých a nečistých pokrmů. Poslední důraz log. 14 je pak svým zněním velmi podobný především Ježíšovu výroku v Mk 7,15par. Podobný námět jako v Mk 7,23 pak nalezneme u Tomáše v log. 45. Řeč o hojnosti srdce, z něhož zkažený člověk vynáší zvrácenosti (ΠΟΝΗΡΟΝ), zní podobně jako Markovo πάντα ταῦτα τὰ πονηρὰ ἔσωθεν ἐκπορεύεται... (srov. Mk 7,21).

Pokusíme se nyní proto blíže objasnit, jaký je vztah mezi perikopou Mk 7,1–23 (zvl. v. 14–23) a *TmEv* 14 a 45. Jak autoři těchto spisů pracují s prameny, jakým způsobem následně tuto látku zpracovávají a nakolik je možné hovořit o vlivu jednoho z evangelií na druhé. Jde tedy v první řadě o vztah, který mají tyto evangelijní texty mezi sebou, a jak se vztahují ke starším látkám.

2.2.1 Marek jako kreativní redaktor

V perikopě Mk 7,1–23 předkládá Ježíš po disputaci s farizeji (v. 14–16) své vlastní učení. Promlouvá přitom nejprve k zástupcům, později se jeho řeč přesune do soukromí s nejbližšími učedníky (v. 17–23; srov. Mk 4,34). Podle Bultmanna se v této druhé scéně (v. 14–16) setkáváme s nejstarší tradicí výroků historického Ježíše,¹⁶³ některým badatelům však přijde toto učení až příliš radikální, aby mohlo zaznít z úst orthodoxního Žida.¹⁶⁴ Na tomto místě však musíme namítnout, že domnělou radikálnost zde mírní Markovo umístění výroku do narativního celku: Učedníci na tomto místě pojídají chléb, a tak se Ježíš nevyslovuje proti mojžíšovskému rozdělení pokrmů na čisté a nečisté, vždyť chléb je pokrm čistý. Ježíš promlouvá proti „lidské

¹⁶² Pokorný tento důraz chápe jako vymezení nejen vůči židovské praxi, ale obecněji vůči lidským institucím; POKORNÝ, P. *Commentary*, s. 57; Že nejde o kritiku veškeré duchovní praxe, ukazuje *TmEv* 27, které půst a svěcení sobot předpokládá.

¹⁶³ BULTMANN, R. *History*, s. 17–18.

¹⁶⁴ RÄISÄNEN, H. *Jesus and the Food Laws*, s. 79–100.

tradici“ (παράδοσις τῶν ἀνθρώπων).¹⁶⁵ Nadto Ježíš, který se soustředil na reformu judaismu, kultické rozlišování pokrmů zřejmě sám dodržoval.¹⁶⁶ Na tomto místě je také důležité upozornit na Markův řecký slovník, který mnohé moderní komentáře ponechávají téměř bez povšimnutí: Ježíš totiž terminologicky vůbec nemluví o nečistých pokrmech (srov. Lv 11,4 etc.: κῆϋ; LXX: ἀκάθαρτος)! Vyslovená kritika míří na jednání, které člověka podle názoru farizeů poskvřňuje, *vulgarizuje* (řec. κοινός ve významu lat. *vulgus*). Pojem κοινός se v Mojžíšově zákoně nikdy nepojí s kulticky nečistými pokrmy.¹⁶⁷ Toto řecké slovo souvisí s otázkou židovsko-pohanského vztahu; reaguje tak na ožehavou otázku intertestamentálního období, zda může styk s pohany Židům uškodit.¹⁶⁸ A tedy ačkoli odpověď judaismu zněla: „Ano, styk s pohany nás poskvřňuje,“ odpověď křesťanství byla opačná. Že však Ježíš původně nemluvil o kultickém dělení pokrmů, bylo jasné i Matoušovi, který dodává na závěr perikopálního textu, aby čtenáře nenechal příliš tápat: „... jíst neumytýma rukama člověka neposkvřňuje.“ (τὸ δὲ ἀνίπτους χερσὶν φαγεῖν οὐ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον; Mt 15,20b; srov. *TmEv* 89).

Marek tak byl již zřejmě pod Pavlovým vlivem přesvědčen o tom, že princip obsažený v tomto Ježíšově učení lze dále rozvinout (srov. Ř 14,14; 1K 8,8). Sám tak ve v. 19 Ježíšovo učení zobecní: καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα.

Nemůžeme souhlasit s tím, že by na tomto místě šlo o prodloužení Ježíšovy přímé řeči a že by tak zde Ježíš coby pravověrný Žid vyhlašoval konec platnosti Mojžíšova zákona. O tom, že jde o redakční vsuvku nebo komentář, svědčí jak použité participium (καθαρίζων),¹⁶⁹ tak i poměrně

¹⁶⁵ Montefiore správně poznamenává, že se v. 15 vztahuje k otázce rituálního mytí rukou. Jestliže by nebyly ruce takto obmyty, poskvřní následně kulticky čistý pokrm (chléb), který poté skrze ústa poskvřní celého člověka; MONTEFIORE, C. G. *Synoptic Gospels*. 1:152.

¹⁶⁶ LUZ, U., KOESTER, H. (ed.). *Matthew 8–20*, s. 332.

¹⁶⁷ Řec. κοινός má hebr. ekvivalent רָקָה a je úzce spojen se společenstvím; κοινός se vyskytuje nejčastěji ve významu „obecný“. Vztažený k pohanstvu se tento pojem v Tanaku nevyskytuje. Výjimkou je až septuagintní dodatek 1Mak 1,47 (κτῆνη κοινά).

¹⁶⁸ *Tamtéž*.

¹⁶⁹ Ekvivalentem řec. καθαρίζειν je hebr. רָחַץ, které se týká kultické čistoty. Srov. řec. adj. ἀκάθαρτος má hebr. ekvivalent כָּטָם a odkazuje ke kultické nečistotě (Lv 46×).

nejasná konstrukce celé věty. Tento dovětek se pouze snaží Ježíšovu argumentaci uplatnit i v další oblasti, vztáhnout Ježíšovo učení i na aktuálně horkou otázku rané církve: její odlišení od synagogy. Ježíš totiž, jak mu bylo vlastní, nabádal k vnitřní transformaci náboženství po vzoru Oz 6,6: „Chci milosrdenství, ne oběť,“¹⁷⁰ a takový postoj lze jistě aplikovat na řadu orthopraktických problémů. Důležitost vnitřního postoje nad vnějšími skutky vyzvihuje zde formulace „οὐδέν... ἀλλὰ“ (v. 15).¹⁷¹ Ačkoli v této perikopě tedy sám Ježíš mluví původně o náboženských tradicích, které neměly svůj původ v Tóře, princip důležitosti skutečné vnitřní proměny Marek vztáhne i na mojžíšovský zákon: nikoli (povrchně) pokrm, ale spíše vnitřní porušenost je to, co je problémem v první řadě. Takový důraz na autentický náboženský život nebyl však v judaismu ničím novým;¹⁷² Ježíšovo nikoli doslovné, ale metaforické vyjádření (srov. řec. παραβολή ve v. 17) je projevem jeho programu reformy židovství.

Dublet textu Mk 7,14n se nachází ve scéně, která se odehrává již v soukromí (v. 17–23). Zřejmě tak jde o typicky markovskou snahu ještě Ježíšova „podobnosti“ (παραβολή, v. 17), která zazněla na veřejnosti, dovysvětlit úzké skupině „zasvěcenců“ (toto zdvojení následně coby druhotné Matouš vynechává). Redaktor tak činí dvojím způsobem: v první řadě spojuje s výroky z v. 14n také širší argumentaci, v druhé řadě pak sám činí ke čtenáři poznámku (v. 19, viz výše). Že je potřeba výroky vysvětlit i pro učedníky, Ježíše překvapí, sám tak však počítá s tím, že zástupy tam venku mu nebyly schopny porozumět.¹⁷³ Zde se však jedná o další Markův typický literární prostředek: učedníci Ježíšova slova opakovaně nechápou. Tato situace navozuje potřebu vyřčení ještě nevyřčeného — a to jest ve své podstatě Markův teologický komentář.

Oproti výrokům ve v. 14n zde Marek nově připojuje i odůvodnění této argumentace: Člověka neposkvrní to, co nevchází do srdce a jde to „jen“

¹⁷⁰ Na žánr Mk 7,15 coby „antitetického epigramu“ poukázal již např. MONTEFIORE, C. G. *Synoptic Gospels*. 1:155.

¹⁷¹ COLLINS, A. Y., ATTRIDGE, H. W. *Mark*, s. 355.

¹⁷² KLAWANS, J. *Impurity and Sin*, s. 147.

¹⁷³ COLLINS, A. Y., ATTRIDGE, H. W. *Mark*, s. 355.

do žaludku (κοιλία) a dále do záchoda (ἀφεδρῶνα). Užití těchto termínů zesměšňuje přílišné obavy farizeů ze styku s čímkoli poskvřujícím (v. 3–4) a celou tuto diskuzi tak odkazuje do patřičných míst.¹⁷⁴ V. 15 se pak dočká pokračování argumentace včetně katalogu neřestí (v. 21) a nakonec zazní konečné poučení (v. 23).

Že je tento oddíl v. 17–23 spíše oddílem vysvětlujícím problematiku do prostředí rané církve, potvrzuje, jak jsme již řekli, dodatek participiální věty καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα (v. 19b) i spojení s dalšími výroky, z nichž některé (v. 19a) mohou být přímo projevem Markova teologického záměru. Autor tak zde relativizuje důležitost zbožných skutků před Bohem po vzoru apoštola Pavla. Je zajímavé si však povšimnout Pavlovy argumentace v 1K 8,8, podle níž není Bohu bliž ani ten, kdo jí, ani ten, kdo nejí. A obě tyto skupiny se v Mk 7,1–23 vyskytují i mezi Ježíšovými učedníky.¹⁷⁵ Ovocem této perikopy tak vposledu není odmítnutí dělení potravy na čistou a nečistou, ale oslabení důrazu této problematiky – vpravdě ekumenické řešení podle evangelia, které nebylo adresováno pouze jedné určité skupině, ale mělo posloužit v co nejširším společenství.

2.2.2 Tomášova práce s Ježíšovými výroky

V *TmEv* 6 se učedníci Ježíše ptají: „Chceš, abychom se postili? A jak se budeme modlit? [Jak] budeme dávat almužnu a jakým způsobem budeme dodržovat pokrmy?“ Ježíš odpovídá: „Nelžete a to, co nenávidíte, nedělejte! Protože ony [věci] jsou před nebem všechny odhaleny.“ To je odpověď, která v první řadě volá (podobně jako Ježíš v Mk 7,1–23!) po autentičnosti náboženského života. Někteří badatelé za odpověď na tuto otázku považují také text *TmEv* 14,1–3,¹⁷⁶ který je však svým sdělením mnohem drsnější:

¹⁷⁴ Podobně *tamtéž*, s. 356, avšak s důrazem na mojžíšovský zákon o kulticky čistých a nečistých pokrmech.

¹⁷⁵ Mrázek poukazuje na to, že se v této perikopě vyskytují jak učedníci, kteří si ruce rituálně nemyjí (ti pobouří farizee), tak učedníci, kteří si je rituálně myjí (Mk 7,2); MRÁZEK, J. *Markovo evangelium 1–8*, s. 153n.

¹⁷⁶ GIVERSEN, S. *Questions and Answers*, s. 332–338.

Ježíš se zde k postu, modlitbě i almužně staví zcela negativně (*totalement négative*).¹⁷⁷ Jde zřejmě o vymezení se vůči praxi judaistické, ale nikterak proti duchovnímu životu obecně (srov. *TmEv* 27). Odrážet se zde také může eschatologické zaměření celého spisu, který na mnohých místech počítá s již přítomným královstvím nebeským (*TmEv* 51; 113).¹⁷⁸ Jestliže království již přišlo, pak jsou činnosti, které vyjadřují touhu po příchodu Boží vlády, již naprosto zbytečné – z podstaty věci totiž popírají již nastalou skutečnost.¹⁷⁹

Propojenost otázky kladené v *TmEv* 6 s odpovědí v *TmEv* 14 je zřetelná. Giversen se proto domníval, že log. 14,1–3 snad původně patřilo právě k *TmEv* 6.¹⁸⁰ Téma tří základních skutků židovské zbožnosti (tj. půst, modlitba a almužna; srov. Tob 12,8; Mt 6,1–18; 2Klem. 16,4) je však na tomto místě rozšířeno i o otázku dodržování dietetických předpisů (ΕΝΑΡΠΑΡΑΤΗΡΕΙ ΕΟΥ ΝΒΙΟΥΩΜ), kterou by tak Ježíšova odpověď nesmyslně pozbývala. Připojením log. 14,5 spolu s Giversonovým návrhem log. 14,1–3 k *TmEv* 6 zůstane text o misijní práci tomášovců v log. 14,4 samostatnou textovou jednotkou. V *TmEv* 14 však slouží tento text jako situační rámec pro vysvětlení závaznosti židovských zákonů o pokrmech (ΠΕΤΟΥΝΑΚΑΛΑΨ ΖΑΡΩΤῆΝ ΟΥΟΜῆ; „... to, co vám předloží, snězte!“; srov. L 10,8; 1K 10,27).¹⁸¹ Tomáš tak pravděpodobně z tradice přebral samostatné

¹⁷⁷ GIANOTTO, C. Quelques aspects, s. 161–162; srov. *Did* 8, kde jsou Židé, kteří se postí a modlí, přímo označeni za pokrytce (ὕποκριτές); Ignác píše v *Ign. Smyrn.* 6,2–7,1 o těch, kteří se vyhýbají slavení Večeře Páně a modlitbě – takoví prý zemřou.

¹⁷⁸ *Filipovo evangelium* zákaz modlitby v našem věku, který označuje za „zimou“ (ΤΡΩΟ ΠΕ ΠΚΟΜΟC), zdůvodňuje tím, že tento akt zbožnosti patří až do nadcházejícího aiónu, „léta“ (ΠΩΩΜ ΠΕ ΠΚΕΔΙΩΝ); *FpEv* 52,25–35; Také v *TmEv* 104 nacházíme podobné rozdělení času, kdy je modlitba schvalována, a kdy naopak ne: Ježíš nedovoluje modlitbu nyní (ἄποου), ale už ji nezavrhuje v čase budoucím (ἀλλὰ ζοταν ερωσαν πνυμφιος ει εβολ ἄ πνυμφων...).

¹⁷⁹ Srov. GRANT, R. M. a D. N. FREEDMAN. *The Secret Sayings of Jesus*, s. 134n; LOADER, W. R. G. *Jesus' Attitude Towards the Law*, s. 494.

¹⁸⁰ GIVERSEN, S. *Questions and Answers*, s. 332–338.

¹⁸¹ Že je log. 14,4 vzato ze samostatné tradice, dokládá (vedle hypotetického propojení ostatních látek *TmEv* 14 s *TmEv* 6) náhlá zmínka o uzdravování (επιθεραπειε), kterou obsahuje i Mt 10,8–10 a velmi podobně také L 10,7–9 a která se v rámci tematického

výroky, které v případě log. 14 uspořádal do jednoho logického celku, jenž sjednocuje téma vztahu tomášovské komunity k židovské náboženské praxi. Tyto výroky byly proto původně samostatnými celky coby (1) log. 14,1-3; (2) 14,4 a (3) 14,5.¹⁸² O tom, že je log. 14,5 převzato z jiného zdroje, svědčí také jeho užití v Mk 7,15par.¹⁸³

Od tematického rámce Mk 7,1-23 se příliš nevzdaluje ani *TmEv* 45, které podle užitých aoristů¹⁸⁴ hovoří metaforicky o dvou skupinách lidí: dobří (ΑΓΑΘΟΣ) lidé vynášejí ze své pokladnice dobro (ΑΓΑΘΟΝ), zlí (ΚΑΚΟΣ) lidé pak vynášejí špatnosti (ΠΟΝΗΡΟΝ; srov. Mk 7,23). Podle April DeConick(ové) jde v *TmEv* 45,3 o výrok původně směřovaný k farizeům (srov. Mk 7,1).¹⁸⁵ Sám text *TmEv* 45 pokladnici (ΕΖΟ; poklad, skladiště) identifikuje jako srdce (ΣΗΤ; *TmEv* 45,3). Motiv srdce se zde vyskytuje ve smyslu vnitřního člověka, jehož charakteristika je přiblížena jeho ovocem (ΚΑΡΠΟΣ), které z něj vychází. Tento motiv využívá také Mk 7,23: πάντα ταῦτα τὰ πονηρὰ ἔσωθεν ἐκπορεύεται... („Všechny tyto špatnosti vycházejí z nitra...“), a propojuje ho tak s celou perikopou a jejím poselstvím: ... καὶ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον („... a poskvřňují člověka.“). *TmEv* 45,4 se tématem srdce pojí také s Markovou dovysvětlující třetí částí perikopy v Mk 7,18n a 20. Na rozdíl od tohoto kanonického textu je však v koptském textu

celku *TmEv* 14 zdá jaksí nadbytečnou (dále se zmínka o uzdravování v *TmEv* vyskytuje už jen v log. 31: ΠΘΕΡΑΠΕΥΕ).

¹⁸² Toto členění podporuje také Pokorný; POKORNÝ, P. *Commentary*, s. 56.

¹⁸³ Měl-li by Giverson v propojení textů *TmEv* 6 a 14 pravdu, pak je otázkou, proč by redaktor, který by dva tematicky úzce propojené texty takto rozdělil, text log. 14,1-3,5 jednoduše u *TmEv* 6 neponechal a misijní materiál z log. 14,4 do evangelia nezpracoval nějakým jiným způsobem (nebo raději vzhledem k jeho úzkému propojení s log. 14,5 nevynechal úplně). Vedle tohoto argumentu proti původnímu propojení těchto dvou logií stojí samotné Ježíšovy odpovědi, které se v obou logiích diametrálně liší: Ježíš podle *TmEv* 6 otázku dodržování náboženských předpisů relativizuje, naopak Ježíš logií v *TmEv* 14 takovou praxi přísně zakazuje („zrodíte sobě hřích“, ΤΕΤΝΑΧΠΟ ΝΗΤῆ ἸΝΟΥΝΟΒΕ; „budete odsouzeni“, ΣΕΝΑΡΚΑΤΑΚΡΙΝΕ ἸΜΩΤῆ; „učíníte zlo svým duchům“, ΕΤΕΤΝΑΕΙΡΕ ἸΟΥΚΑΚΟΝ ΝΕΤῆ-ἸἸΝᾶ).

¹⁸⁴ Koptský aorist je bezčasou konjugační bází, která bývá užívána např. při vyjadřování pořekadel, přísloví etc.

¹⁸⁵ Cit. podle GATHERCOLE, S. J. *The Gospel of Thomas*, s. 393.

TmEv srdce spojeno s hojností (ΘΟΥΟ ΜΦΗΤ; hojnost srdce/mysli). Špatnost lidského srdce tak podle tomášovské interpretace koření ve spokojenosti a pohodlí hojnosti. Nezdá se proto, že by spolu text Mk 7,1–23 a *TmEv* 45 nějak blízce souvisely: Marek i Tomáš zřejmě jen využili obecně známé Ježíšovy promluvy o zkaženosti srdce a dosadili je do vlastních kontextů. Motiv srdce coby symbolu vnitřní osoby člověka (hebr. לב nebo לבב, řec. καρδία) a centra rozhodování a vůle, odkud pramení náboženské a morální jednání, není v představách starověkého člověka ničím neobvyklým.¹⁸⁶

2.2.3 Původnější znění?

Při textové komparaci se může zdát, že znění *TmEv* 14,5 nakonec vychází spíše než z Mk 7,15 z textu Mt 15,11 (Mk 7,18.20 / Mt 15.17–18):

Tabulka č. 8: Synopse Mt 15,11; Mk 7,15 a *TmEv* 14,5

Mt 15,11	Mk 7,15	<i>TmEv</i> 14,5
οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον,	οὐδέν ἐστὶν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτόν ὃ δύναται κοινοῦσαι αὐτόν:	 ΠΕΤΝΑΒΩΚ ΓΑΡ ΕΖΟΥΝ Ζῆ ΤΕΤῆΑΠΡΟ ΦΝΑ.ΧΩΖῆ ΤΗΥΤῆ ΔΝ
ἀλλὰ τὸ ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ στόματος τοῦτο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.	ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενά ἐστὶν τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον.	ἀλλὰ ΠΕΤῆΝΗΥ ΕΒΟΛ Ζῆ ΤΕΤῆΤΑΠΡΟ ἸΤΟΦ ΠΕΤΝΑ.ΧΑΖῆ ΤΗΥΤῆ

Výrazivo zde totiž *TmEv* používá matoušovské: podle interpretace Markovy Ježíš mluví o tom, co je „vně člověka vcházející do něj,” (ἐξωθεν τοῦ

¹⁸⁶ COLLINS, A. Y., ATTRIDGE, H. W. *Mark*, s. 355n.

ἀνθρώπου εισπορευόμενον εἰς αὐτὸν) zatímco text podle Matouše již hovoří o „tom, co vchází do úst“ (τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα). Stejně tak *TmEv* pracuje s obrazem úst: ΠΕΤΝΑΒΩΚ ... ΕΞΟΥΝ ΖΝ ΤΕΤΝΤΑΠΡΟ („to, co vejde ... do vašich úst“). Gathercole na tomto místě konstatuje Tomášovu závislost na matoušovské redakci.¹⁸⁷ Samotný text Mt 15,1–20 (vyjma v. 13n) však nutně nemusí být jen přeformulovanou látkou Mk; např. ἁραx ἀκμήν (stále, pořád) ve v. 16 je zřetelně nematoušovský,¹⁸⁸ vedle tohoto je na některých místech citace *LXX* přesnější u Mt než u Mk.¹⁸⁹ Matouš tak mohl znát starší tradici, z níž pisatel Evangelia podle Marka vycházel a kterou také zcela jasně intenčně poupravil. Markovým zřetelným teologickým záměrem je totiž Ježíšovy výroky o poskvrňujícím (κοινός) vztáhnout i na dietetické předpisy, jak jsme o tomto pojednali výše. Proto je pochopitelné, že by Marek Ježíšovo slovo spíše zkratkovitě zobecnil a z „úst“ (εἰς τὸ στόμα), která se logicky týkají problému nastíněného v rámci perikopálního narativu (tj. rituálně neumyté ruce poskvrní pokrm, který jde poté do úst a poskvrní tak člověka), učinil rovnou celého člověka (εἰς τὸν ἄνθρωπον).¹⁹⁰

¹⁸⁷ GATHERCOLE, S. J. *The Gospel of Thomas*, s. 178–179; Vedle látek *TmEv*, které upřednostňují matoušovskou redakci Mk, usuzuje Gathercole na vliv matoušovských látek na redaktora *TmEv* také z typicky matoušovského „království nebeského“ (ΤΜΝΤΕΡΟ ΝΜΠΗΥΕ). Goodacre správně připomíná, že tato formule je pro Mt natolik specifická, že před sepsáním Mt se v judaismu ani v listech později vzniknuvšího Nového zákona nikde neobjevuje; GOODACRE, M. *Thomas and the Gospels*, s. 68–69; O problematice užití tohoto pojmu v *TmEv* viz níže § 2.2.3.1.

¹⁸⁸ Namísto ἀκμήν používá Matouš spíše οὔπω; LUZ, U., KOESTER, H. (ed.). *Matthew 8–20*, s. 327.

¹⁸⁹ Např. Mk 7,6: Οὗτος ὁ λαὸς / Mt 15,8: Ὁ λαὸς οὗτος / Iz 29,13 (*LXX*): ὁ λαὸς οὗτος.

¹⁹⁰ Markova interpretace je oproti Matoušově verzi zjednodušující. Zde platí, že *lectio difficilior probabilior*. Luz však namítá, že Matouš na toto místo přidal „ústa“, aby zdůraznil, že jde pouze o „hříchy jazyka“ a jídla. (*Tamtéž*, s. 332.) Přesto však v Mt 15,17–20 náhle Ježíš zaměření na ústa sám rozšiřuje (Mt 15,19: špatné myšlenky, vraždy, cizoložství etc.) a mluví v podobenství (srov. Mt 15,15: παραβολή). Zcela jasně tak Ježíši nejde jen o to, co člověk říká nebo co jí, a proto by v takovém případě musel Matouš změnit i zbytek perikopy.

Za původnější text považuje Horman spolu s námi znění verze v Mt a *TmEv*, a rekonstruuje hypotetický řecký pramen N: οὐ τὸ εἰσπορευόμενον εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ στόματος κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον. (N 7,15)

Za zmínku také stojí, že v druhé části perikopy Mk 7,1–23 se Ježíš vyjadřuje o tom, co vchází do člověka, v negativním znění („nic“; οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν), ve v. 18, která je již Markovou interpretační částí, však Ježíš náhle hovoří kladně („vše“; πάντα τὸ ἔξωθεν). Mt však obsahuje stručnější verzi: τὸ εἰσερχόμενον,¹⁹¹ stejně zní i Tomášovo futurální ΠΕΤΝΑΒΩΚ. Květnatou Markovu syntax tak můžeme na základě metody *lectio brevior probabilior* považovat za znak sekundárního literárního přepracování.¹⁹² Marek zde pracuje s dochovanou tradicí volněji než Matouš a Tomáš, nebojí se tu Ježíšovy výroky mírně přeznačit (οὐδέν/πάντα) ani mírně pozměnit jejich intenci a zobecnit je (z εἰς τὸ στόμα na εἰς τὸν ἄνθρωπον). Marek se zkrátka po vzoru Pavlovy teologie (srov. Ř 14,14) pokusil harmonizovat Ježíšův přístup k „lidským tradicím“ (παράδοσις τῶν ἀνθρώπων) s relativizací Mojžíšova zákona. To vše činí s ohledem na adresáta, kterým je v tomto případě křesťan z pohanstva. Matouš zde oproti tomu zachovává Ježíšovy výroky věrněji, neboť je reprodukuje křesťanstvu židovskému. A proto ačkoli je znění *TmEv* 14 bližší znění Mt 15, Tomáš nemusel být matoušovskou tradicí nutně ovlivněn. Spíše se zdá, že přesněji zachoval předmarkovskou tradici, tj. tradici neovlivněnou Markovým teologickým programem.¹⁹³

2.2.4 Rozdíly se stírají...

Horman tak má pravdu, když mluví o tom, že je Tomáš v tomto případě svědkem staré tradice, jež předchází samotný text Mk. Co však již dále nikde nezazní, je zvláštní užití této staré látky, které neodpovídá jejímu původnímu významu.

¹⁹¹ Bezův kodex z 5. stol. přidává παν po vzoru Mk 7,18.

¹⁹² Jakkoli tuto metodu Goodacre navrhuje v současném bádání již raději zamítnout; GOODACRE, M. *Thomas and the Gospels*, s. 150.

¹⁹³ O druhotném teologickém přeznačení Ježíšových výroků v Mk a původnějším znění zachovaném ve verzi Mt podobně mluví také Horman: *It is more likely that Matthew here knew an earlier version of the saying, which was also used by Thomas, but was freely adapted and rewritten by Mark.* (HORMAN, J. *A Common Written Greek Source*, s. 95–96.) Tento původní pramen, z něž čerpalo Mk i *TmEv*, nazývá N (viz § 1.3.3).

Již jsme několikrát zmínili, že Ježíš v textech Mk i Mt mluví o poskvrňujícím (κοινός), nikoli o dietetických předpisech. Koptština si však s překladem řeckého textu neporadila příliš šikovně. Slovo **ⲬⲠⲨⲚ**, které se vyskytuje v *TmEv* 14,5, užívá totiž jak v případě starozákonně kulticky nečistého, tak i ve chvíli, kdy se jedná o farizejské zákonické dodatky.¹⁹⁴ Překlad koptského *TmEv* 14,5 tak náhle nabízí dvě varianty znění, a to buď (1) kulticky (ve významu Markova ἀκάθαρτος):

„Vždyť to, co vejde do vašich úst, vás neznečistí. Ale to, co vyjde z vašich úst, to vás znečistí,“

nebo (2) ve významu původního Ježíšova výroku, vulgárně (jak jej zachovala řecká verze textu, tj. ve významu κοινός):

„Vždyť to, co vejde do vašich úst, vás neposkvrní. Ale to, co vyjde z vašich úst, to vás poskvrní.“

Nakolik český překlad rozdílů taktéž stírá, měl by se tedy podle výše řečeného držet řecké předlohy a zdůraznit nekultický odstín slovesa **ⲬⲠⲨⲚ**. I text *Tomášova evangelia* tak v tomto smyslu vypovídá o onom problému židovských zákonů vzniklých až v období Druhého chrámu (srov. hypotetický řecký pramen N 7,15). Pro takové znění překladu mluví i kontext misie v *TmEv* 14,4: navštěvování krajin a zemí, vesnic a měst (**ⲬⲠⲫⲁ, ⲕⲁⲒ**), kde křesťan do styku s pohany zpravidla přichází. Takový styk tomášovského křesťana však žádným způsobem ve smyslu κοινός neposkvrní.

Jen stěží lze však usuzovat, nakolik si byl koptský redaktor možných odstínů slova **ⲬⲠⲨⲚ** vědom. Z celku *TmEv* 14 se totiž zdá, že tam takový výrok ve významu κοινός příliš nezapadá. Jeho užití tak odpovídá spíše Markovu

¹⁹⁴ Srov. např. Lv 10,10; Dt 24,4: Ⲉⲙⲧ, které na místech, kde se jedná o sloveso, řečtina překládá jako μιαινω, adjektivně pak ἀκάθαρτος; dále 1K 7,14: ἀκάθαρτος, ale také κοινός v Mk 7,5; Žd 10,29 etc.

výkladu. V rámci ostrých výroků v části *TmEv* 14,1–3 zřejmě můžeme mluvit o tom, že log. 14 přijalo za vlastní nikoli starší ježíšovsko-matoušovský důraz, ale právě již přeznačený důraz markovsko-pavlovský.

Ačkoli Pavel a jeho „žák“ Marek usilovali o větší otevřenost církevních řad, Tomáš nakonec tuto intenci zcela otočil. Interpretace Ježíšova výroku o tom, co věřícího poskvřňuje, v *TmEv* dále rozvíjí téma úplného odloučení od synagogy,¹⁹⁵ jako tak s oblibou činí některé další raně křesťanské texty.¹⁹⁶ Nakonec tedy došlo k tomu, že původní Ježíšův výrok Tomáš převzal z předmarkovské tradice, pochopil ho však podle výkladu Markova a v rámci celého logia jej znovu přeznačil. Paradoxně tak pomocí ekumenického Marka dospěl k závěru opačnému.

2.2.5 Závěr

Na první pohled velmi blízké texty *TmEv* 14 a *Mk* 7,1–23 jsou v posledu svou intencí naprosto opačné. Přesto mají něco společného, a to snahu uzpůsobit Ježíšův výrok dané situaci. Jádro sdělení perikopy *Mk* 7,1–23 nalézáme v přeznačení Ježíšova výroku, který se původně netýkal kultického rozdělení pokrmů, ale kritizoval povrchnost náboženských tradic vzniklých v období Druhého chrámu. To jsme prokázali studií užitých slov, kterými tuto problematiku Marek a Ježíš popisují. Marek tak šikovně aktualizoval tuto Ježíšovu promluvu do nově se ustavující církve, která řešila důležitou otázku odloučení od synagogy. Namísto naprostého odmítnutí koexistence těchto dvou náboženských komunit však Marek pod vlivem Pavlovým nabízí řešení vpravdě ekumenické: Důraz problematiky dělení potravy na čistou a nečistou oslabuje, a činí tak v řadách církve vedle pohanů místo i pro konvertity židovské.

¹⁹⁵ To souhlasí s Hormanovým chápáním společného pramenu *Mk* a *TmEv*: „Pramen N má sklon být kritický k židovské praxi odvozené z Tóry a navrhuje neslučitelnost starého s novým, ale má poněkud málo co říci o usazené společnosti.“ HORMAN, J. *A Common Written Greek Source*, s. 153.

¹⁹⁶ Z nich můžeme zmínit např. *list Barnabášův*, který je adresován zřejmě egyptským křesťanům (*sic!*), nebo *Umučení Polykarpovo*, které svou anti-judaistickou rétorikou, již se dařilo především v oblastech Malé Asie, odráží chápání synagogy coby nepřítelky církve.

Tomášovo evangelium toto Markovo přeznačení Ježíšova výroku přebírá, nepřebírá však již záměr celé perikopy. Nadto má textově blíže k verzi Matoušově (Mt 15,1–20). To přesto nutně neznamena, že Tomáš nakonec text převzal od Matouše. Na několika příkladech jsme poukázali na to, že znění Mt 15,1–20 mohlo vposledu zachovat tradici starší, než která se vyskytuje u silně převyprávěné verze Markovy. To znamená, že *TmEv* je spolu s Mt v tomto případě svědkem staré předmarkovské látky, kterou Horman označuje jako pramen N.¹⁹⁷

Tuto starou látku však Tomáš využil se zdůrazněním odstínu slova **ἄκαθαρτος** ve smyslu Markova **ἀκάθαρτος**. To je zřetelné z kontextu celého logia, které velmi drsně odmítá židovskou náboženskou praxi. Starou předmarkovskou látku, kterou Tomáš využil, pochopil tedy již čistě markovsky. Je tedy evidentní, že Tomáš ve chvíli, kdy komponoval text svého spisu, Markovo evangelium již znal a jistě byl s jeho záměry a důrazy při své redakční práci seznámen. Jak text Mk 7,1–23 tak *TmEv* 14 i 45 jsou důkazem toho, jakým způsobem autoři starověkých křesťanských spisů zacházeli s posvátnými výroky Páně. Přestože se tato logia obecně těšila velké vážnosti, jednotlivé narativní (i sociální) kontexty si nakonec do určité míry vyžádaly jejich aktualizaci.

¹⁹⁷ Jakkoli se v tomto shodujeme se závěry Hormana, rozcházíme se s jeho názorem, že *TmEv* nepřejalo žádné sekundární markovské rysy. (*Tamtéž*, s. 17.) V tomto případě je zřejmé, že je *TmEv* ovlivněno markovsko-pavlovskou interpretací.

2.3 Království (Boží) je jako hořčičné semeno

Mk 4,30–32 a TmEv 20

Další z pozoruhodných textových podobností mezi *TmEv* a *Mk* vykazuje podobenství o hořčičném semeni, jak je zaznamenané v perikopě *Mk 4,30–32* par *TmEv 20*:

A říkal: „Jak bychom přirovnali království Boží nebo v čem bychom prokázali jeho podobenství? Jako v semenu hořčice, které když je zaseto na zem, je nejmenší ze všech semen, která jsou na zemi, a když je zaseto, vzchází a stává se největším ze všech bylin a činí velké větve, takže v jeho stínu mohou přebývat nebeští ptáci.“ (Mk 4,30–32)

Řekli učedníci Ježíšovi: „Řekni nám: Čemu se podobá království nebeské?“ Řekl jim: „Podobá se semenu hořčice: Je nejmenší ze všech semen. Když spadne na zem, která je obdělávána, [ta] vydává velkou větev a stává se přístřeším pro nebeské ptáky.“ (TmEv 20)

2.3.1 Podobenství podle Marka

Marek zakomponoval toto podobenství (παραβολή, v. 30) do rámce Ježíšových výroků v *Mk 4,1–34*, v němž Ježíš odhaluje tajemství království Božího (v. 11). „Vám je dáno tajemství o Božím království (τὸ μυστήριον ... τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ). Avšak oněm, kteří jsou vně, se to všechno děje v podobenstvích,“ říká Ježíš svým učedníkům (*Mk 4,11*). Proto i podobenství o hořčičném semeni promlouvá Ježíš pravděpodobně veřejně k zástupům, a nikoli doma v soukromí pouze úzkému kruhu svých učedníků.¹⁹⁸

¹⁹⁸ V tom se *Mk* liší od pojetí *TmEv*, které chápe přijetí tajného Ježíšova učení jako záruku spásy. (POKORNÝ, P. *Od evangelia k evangeliím*, s. 100.) Správnost tohoto učení zajišťuje daná komunita. Srov. Tomášovo vyjádření o zemi, „která je obdělávána“ (*TmEv 20,4*).

Tato perikopa je v sérii podobentví čtvrté kapitoly umístěna až úplně jako poslední. S podobným obrazem jakéhosi semena a jeho tajemného růstu pak pracuje i podobenství předchozí (Mk 4,26–29; srov. *TmEv* 21,10). Na rozdíl od něj se však v příběhu Mk 4,30–32 mluví specificky právě o semenu hořčice (κόκκος σινάπεως) a je zde vynechána postava rozsévače a jakákoli jeho aktivita (srov. Q).

Pomocí dvojí řečnické otázky Ježíš v Mk 4,30 posluchačům oznamuje, čeho se jeho výrok bude týkat: Jde zde (opět) o ústřední téma Ježíšova evangelia, o Boží království. Semeno hořčice je zde záměrně užito coby jedna z těch vůbec nejnepatrnějších věcí, kterou tehdejší posluchač mohl znát; jedno ze semínek černé hořčice je velké něco málo přes jeden milimetr a váhy jednoho gramu dosahuje dohromady na 750 takových semínek.¹⁹⁹ Zcela evidentně tedy jde v tomto podobenství o podtržení nezměrného kontrastu mezi počátkem procesu růstu a jeho výsledkem: keř hořčice na území Palestiny totiž obvykle dorůstal výšky až tří metrů.²⁰⁰ Christopher Mann má za to, že význam tohoto textu sahá až k nejstarší vrstvě autentických Ježíšových výroků.²⁰¹ A vskutku – poselství, které Ježíš zvěstoval, mohlo se jemu samotnému vzhledem k tomu, že ho oficiální náboženské autority odmítaly, zdát jako drobné, nepatrné semínko. Ježíšova naděje však spočívala v tom, že toto poselství přesahuje horizont tohoto světa, a tedy ačkoli se může zprvu zdát téměř neviditelným, jedno je jisté: jistě vyroste v obrovský keř.²⁰²

Naproti tomu nebývá v Hebrejské bibli pojem království obvykle spojován s keřem. Královskou říši zde zpravidla symbolizuje strom (Ez 17; Da 4), k zaslíbenému slavnému království izraelskému dokonce odkazuje majestátný cedr: „Tak praví Panovník Hospodin: ‚Já vezmu z vrchních

¹⁹⁹ LÖW, I. *Flora*, s. 521.

²⁰⁰ LUZ, U., KOESTER, H. (ed.). *Matthew 8–20*, s. 261.

²⁰¹ MANN, CH. *S. Mark*, s. 271.

²⁰² V dějinách výkladu se toto podobenství dočkalo mnohé alegorizace. Tak např. podle Augustina zde semeno znamená přímo církev, neboť církev sama je jako Měsíc: téměř neviditelný při novoluní, potom konečně kulatý a plný, kdy jako takový nemůže být přehlédnut; MALDONADO, J. DE. *Comentarii*, s. 276.

[větvi] toho vysokého cedru a zasadím [to], z jeho vrchních větvíček ulomím tenkou a já [sám] ji zasadím na vysoko čnící hoře. Na hoře izraelské výšiny ji zasadím, vyžene větvoví, ponese plod a stane se majestátným cedrem,“ zaslubuje sám Hospodin (Ez 17,22–23a).

Zajímavou paralelu lze také nalézt v knize Daniel:²⁰³

Hle, strom (hebr. יָדִיָּס) uprostřed země a jeho výška byla veliká. Ten strom (aram. ܢܕܗܝܝܫ) se zvětšoval a sílil a jeho výška dosahovala k nebesům a byl vidět až na konec veškeré země. Jeho větve byly krásné a jeho plody byly velké a potrava pro všechny byla v něm. Pod ním nacházela stín venkovní zvířena a v jeho větvích přebývali nebeští ptáci a z něj se živí všechna stvoření. (Da 4,7b–9)

Na tomto místě království znamená konkrétní kolektivní uskupení,²⁰⁴ jehož forma se postupně v dějinách naplňuje (roste). V případě evangelijního podobenství o hořčičném semenu je však sémiotické propojení s těmito starozákonními obrazy zřejmě až druhotným doplňkem. Tak je tomu v případě stromu (nebo přesněji „byliny“, λάχανον) i u Marka. A zatímco nebeští ptáci (πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ) na některých dalších evangelijních místech znázorňují Ježíšovy učedníky (Mt 6,26), u Marka jde spíše o zdůraznění rozměrů hořčičného keře. Na podtržení těchto rozměrů má totiž, jak dále uvidíme, Marek zřetelný zájem.

Důležité je také zmínit, že Marek (na rozdíl od paralely Mt a L [Q]) vůbec neužívá pojmu stromu (δένδρον): καὶ γίνεταί μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους („A stává se největším ze všech bylin a činí velké větve,“ Mk 4,32). Tím Marek zdůrazňuje keřovitost oné hořčice, veskrze považované za plevel. Rozdíl mezi cedrem a plevelem je tak obzvlášť zřejmý — podle Collins(ové) zde dochází k záměrné parodii přehnaných mesiášských očekáváníí.²⁰⁵ Marek na tomto místě šikovně odkazuje k pašijnímu příběhu,

²⁰³ Tato paralela se však netýká jen obrazu stromu. Velmi zajímavě se zde vyskytuje také důležitá (a překvapivě často opomíjená) spojitost s tajemstvím (aram. ܩܝܡܝܘܬܐ; Da 2,18 aj.); srov. Mk 4,11, viz dále.

²⁰⁴ Danielovský strom podle Da 4,19 znamená jak krále („Ty jsi to, králi!“), tak celé království (větve/listí [ܩܝܡܝܘܬܐ] značí královny příbuzné).

²⁰⁵ COLLINS, A. Y., ATTRIDGE, H. W. *Mark*, s. 256.

který naprosto převrací tehdejší očekávání židovstva: Ježíš je nikoli mocný vojevůdce, ale poražený Beránek. A tak zatímco Ježíšovi učedníci očekávali cedr, dostali keř. Ve spojení s oním „tajemstvím“ (Mk 4, 11) zde Marek kreativně uplatňuje svůj literární program tzv. mesiášského tajemství,²⁰⁶ a opět tak odkazuje k postupně odhalované Ježíšově mesiášské identitě.

2.3.2 Marek jako rival, anebo společník Q?

Synopse evangelijních paralel vykazuje zajímavé odlišnosti:

Tabulka č. 9: Synopse Mt 13,31–32; Mk 4,30–32 a L 13,18–19

Mt 13,31–32	Mk 4,30–32	L 13,18–19
<p>³¹Ἀλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων, Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν</p> <p>κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπειρεν ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ:</p> <p>³²Ὁ μικρότερον μὲν ἐστὶν πάντων τῶν σπερμάτων, ὅταν δὲ αὐξηθῆι μείζον τῶν λαχάνων ἐστὶν καὶ γίνεται δένδρον, ὥστε ἐλθεῖν τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατασκηνοῦν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.</p>	<p>³⁰Καὶ ἔλεγεν, Πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν;</p> <p>³¹Ὡς κόκκῳ σινάπεως, ὃς ὅταν σπαρῆ ἐπὶ τῆς γῆς, μικρότερον ὢν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, ³²καὶ ὅταν σπαρῆ, ἀναβαίνει καὶ γίνεται μείζον πάντων τῶν λαχάνων καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους, ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν.</p>	<p>¹⁸Ἐλεγεν οὖν, Τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, καὶ τίνι ὁμοιώσω αὐτήν;</p> <p>¹⁹Ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔβαλεν εἰς κῆπον ἑαυτοῦ, καὶ ἤρξησεν καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον, καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατεσκήνωσεν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.</p>

²⁰⁶ William Wrede hovoří vedle dalších Markových specifik také o typickém pojetí podobenství v Mk 4 coby tajemství. Termín mesiášského tajemství rozpracovává ve WREDE, W. *Das Messiasgeheimnis*, s. 66n.

Obvyklým vysvětlením dějin utváření novozákonních synoptických textů bývá hypotéza dvou pramenů, o níž jsme pojednali výše.²⁰⁷ Jisté aspekty paralelního vyprávění našeho podobenství však v tomto případě vytvářejí určité napětí:²⁰⁸

V prvé řadě se od ostatních dvou verzí značně odlišuje především paralela Lukášova. Ta zcela vynechává některá slova i jejich spojení, která spolu sdílí Marek a Matouš.²⁰⁹ Pozoruhodné však je, že Lukáš s Matoušem má také leccos společného, co překvapivě naopak postrádá Marek.²¹⁰ Nezdá se proto, že by perikopa v redakčním podání verze L a Mt mohla být pouhým dále upraveným extraktem markovské verze.

Další otázkou vyvolává umístění této perikopy v rámci Matoušova evangelia. Po podobenství o rozsévači v Mt 13,1–24 (par. Mk 4,1–20) zbylý Markův materiál až po Mk 4,30 Matouš náhle ve 13. kapitole vynechává, přičemž látka Mk 4,21–25 je rozprostřena po celém Matoušově evangeliu.²¹¹ Z pohledu hypotézy Matoušovy závislosti na Mk je takové zacházení s Markovou látkou velmi nezvyklé až zvláštní.

Odlišnosti těchto evangelijních paralel o hořčičném semeni se můžeme pokusit vysvětlit, připustíme-li, že zde redaktori jednotlivých evangelií pracovali s vícero zdroji. Podle některých badatelů je tak tento materiál v podání Matouše i Lukáše vedle Marka závislý také na prameni Q.²¹² A zatímco Lukáš evidentně tuto sbírku výroků ve svém podání upřednostňuje, Matouš pracuje s prameny obojími: uprostřed perikopy vychází z podání Markova, při jejích okrajích pak více pracuje spíše s verzí sbírky Q. Matoušovým vlastním příspěvkem je pak způsob uvedení perikopy (částečně

²⁰⁷ Viz § 1.1.2.

²⁰⁸ Obecně se má za to, že hypotéza dvou pramenů nastoluje nejmenší počet problémů, a proto je většinou uznávanou teorií.

²⁰⁹ Jedná se o slova παραβολῆ, σπαρῆ, μικρότερον ὄν πάντων τῶν σπερμάτων, ὅταν, μεῖζον τῶν λαχάνων, ὥστε.

²¹⁰ Společná slova jen pro Mt a L (Q) jsou ὁμοία ἐστίν, ὄν λαβὼν ἄνθρωπος, αὐτοῦ/ἑαυτοῦ, αὐξάνω, δένδρον, ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.

²¹¹ Mk 4,21 = Mt 5,15; Mk 4,22 = Mt 10,26; Mk 4,23 = Mt 11,15; Mk 4,24 = Mt 7,2; Mk 4,25 = Mt 13,12.

²¹² LUZ, U., KOESTER, H. (ed.). *Matthew 8–20*, s. 257.

ovlivněný Mk), vypuštění zdvojení řečnické otázky v Mt 13,31, doplnění ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ (v návaznosti na Mt 13,24), dále použití řeckého spojení μέν-δὲ (v. 32) a užití pasivního ἀὐξηθῆναι (srov. Q). Na rozdíl od Matoušovy kreativní snahy se Lukáš přísně drží podání Q,²¹³ které vyzdvihuje spíše než rozdílnou velikost semena a keře proces růstu jako takový. Přitom je však třeba pamatovat na to, že „v biblickém světě růst není chápán v moderním smyslu jako ‚vývoj‘, ale jako Bohem způsobený tvůrčí zázrak.“²¹⁴

Jak jsme již naznačili, Markovým (textově sekundárním) záměrem je podtrhnout kontrast původní a konečné velikosti hořčice. Kdyby tak ne učinil, vlastně by se ani příliš nezměnilo; vždyť ona maličkost je již implicitně zahrnuta v pojmu hořčičného semena jako takového. Význam perikopy se tím samozřejmě nemění; Marek možná jen chtěl přiblížit svým římským čtenářům, kteří nebyli farmáři, jak nepatrné to semínko ve skutečnosti je.²¹⁵

Matouš měl tak jako autor nového evangelia na výběr: buď upřednostní jeden z pramenů, nebo je sloučí. Víme, že má-li si Lukáš vybrat mezi látkou Mk a Q, obvykle dává přednost spíše pramenu Q.²¹⁶ Matouš pak kreativně využívá obou zdrojů s jistou tendencí občas v nich škrtnat, zkracovat je. Pracovat s obojím materiálem mu nedělalo větší problém, neboť významově se od sebe oba texty mnoho nelišily.²¹⁷

Jelikož tedy není rozdílnost znění podobenství o hořčičném semeni v Mk a Q překvapivě nikterak velká, je pravděpodobné, že Marek tento pramen alespoň v jeho ranější verzi znal.²¹⁸ Nepracoval s ním však v tom smy-

²¹³ HULTGREN, A. J. *The Parables of Jesus*, s. 393.

²¹⁴ MAREČEK, P. *Evangelium podle Lukáše*, s. 407; podobně také POKORNÝ, P. *Od evangelia k evangeliím*, s. 101.

²¹⁵ LUZ, U., KOESTER, H. (ed.). *Matthew 8–20*, s. 257n.

²¹⁶ Toto Lukášovo upřednostnění pramene Q se týká přibližně 50 veršů z Mk; STREETER, B. H. *The Four Gospels*, s. 187nn.

²¹⁷ Vypustíme-li coby irelevantní spojky a sloveso být, dále určitý člen a zájmena, pak v Mt 13,30–32 zbývá na 31 slov. 7 z nich jsou autorsky Matoušova, dalších 7 se vyskytuje jak v Mk, tak v L, 10 pouze v Mk a 7 pouze v L (tzn. pravděpodobně v Q); *Tamtéž*, s. 246nn.

²¹⁸ POKORNÝ, P. *Od evangelia k evangeliím*, s. 97.100.

slu, že by ho přímo editorsky upravil. Markovo vyjadřování napovídá, že jeho záměrem není text Q úplně nahradit, spíše jej sepsáním své paralely vhodně doplnit.²¹⁹ Byla-li totiž tato sbírka Ježíšových výroků v církvi, do níž Marek psal a jíž byl součástí, obecně známá, pak by tento přístup ze strany Marka dával větší smysl.

2.3.3 Tomášovo podobenství a synoptici

Nyní když jsme se zabývali vztahy mezi kanonickými paralelami podobenství o hořčičném semeni, můžeme pokročit dále a připojit také komparaci *TmEv* 20 (viz synopse, tabulka č. 9 níže).

Tomášovo evangelium obsahuje celkem na 14 podobenství,²²⁰ z nichž 8 se tématicky věnuje právě nebeskému království.²²¹ Log. 20 o hořčičném semeni (ΒΛΒΙΛΕ ΝΩΛΤΑΜ) spolu s verzí Markovou i s pramenem Q zachovává kontrast současného stavu tohoto království a jeho zaslíbeného eschatologického stavu (kopt. **COBK** je přímým ekvivalentem k řec. μικρότερον; srov. *sa* Mk 4,31).²²² Hořčičné semeno vzchází díky půdě, na níž je zaseto, u Tomáše pak specificky na půdě obdělávané, tedy právě v budovaném (duchovně správně obdělávaném) tomášovském společenství. To země zde dává vzejít velké větvi.²²³ Semeno tak zřejmě mohl čtenář vztáhnout na sebe

²¹⁹ STREETER, B. H. *The Four Gospels*, s. 187; Podobně také Pokorný: „... v Markově evangeliu nenacházíme žádné stopy polemiky proti výrokům ze sbírky Q. Zjevně ji nepovažoval za nebezpečnou (heretickou) a svou knihou zamýšlel vytvořit vůči sbírce Q protiváhu tak, aby nemohlo dojít k dezinterpretaci ve smyslu pokračujícího Božího zjevení v nově vznikajících Ježíšových výrocích.“; POKORNÝ, P. *Od evangelia k evangeliím*, s. 101.

²²⁰ 11 z nich má svou synoptickou paralelu. Jedná se o log. 8; 9; 20; 21; 57; 63; 64; 65; 76; 96; 97; 98; 107; 109.

²²¹ Číslo nemusí být přesné – např. v případě log. 8 není úplně jasné, zda začátek tohoto logia spíše než o člověku (ΠΡΩΜΕ) původně nehovoří o nebeském království; PLISCH, U.-K. *The Gospel of Thomas*, s. 53.

²²² WELLS, J. W. (ed.). *Sahidica*.

²²³ Slovesný prefix v lykónském **ΩΛΥΤΕΥΟ** je maskulinní: semeno (ΒΛΒΙΛΕ) je femininum, maskulinnímu tvaru odpovídá půda (ΚΑΘ). Sahídský překlad Mk 4,32 korektně zachovává markovskou předlohu: **ΝCΤΑΥΟ**. Může však jít o nedůsledný překlad, neboť řec. κόκκος je maskulinní, a proto mohl koptský překladatel nedůsledně opomenout přeložit i sloveso **σπείρω** do feminina.

Tabulka č. 10: Synopse Mt 13,31–32; Mk 4,30–32 a *TmEv* 20

Mt 13,31–32	Mk 4,30–32	<i>TmEv</i> 20
^{3r} Ἀλλὴν παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων,	³⁰ Καὶ ἔλεγεν,	¹ π̄ε.χε ἄμαθητῆς ἡ̄ς χε
Ὁμοία ἐστὶν ἢ βασιλεία τῶν οὐρανῶν	Πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν;	χοοο ερον χε τμ̄π̄τερο ἡ̄μ̄πηγε εστ̄ἡ̄των εν̄ιμ
κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπειρεν ἐν τῷ ἄγρῳ αὐτοῦ:	³¹ ὡς κόκκῳ σινάπεως, ὃς ὅταν σπαρῇ ἐπὶ τῆς γῆς, μικρότερον ὃν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς,	² π̄ε.χαγ̄ ναγ̄ χε εστ̄ἡ̄των αγ̄β̄βιλε ἡ̄ψ̄λ̄ταμ
³² ὃ μικρότερον μὲν ἐστὶν πάντων τῶν σπερμάτων, ὅταν	³² καὶ ὅταν σπαρῇ,	^{3(c)} σοβ̄κ̄ παρα ἡ̄ροό̄ τηροῦ
δὲ αὐξηθῆ μείζον τῶν λαχάνων ἐστὶν καὶ γίνεται δένδρον,	ἀναβαίνει καὶ γίνεται μείζον πάντων τῶν λαχάνων καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους, ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιάν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν.	⁴ ροταν δε εσωα(η)ζε εχ̄μ̄ πκαζ ετογ̄ρ̄ ζωβ̄ ερογ̄
ὥστε ἐλθεῖν τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατασκηνοῦν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.		φαρτεγο εβολ ἡ̄νογνοό̄ ἡ̄ταρ ἡ̄ψ̄ωπε ἡ̄σκεπη ἡ̄ραλατε ἡ̄τπε

samého, tj. k jeho vlastní nemateriální a neviditelné duši;²²⁴ takové pocho-
pení již odráží jisté gnostizující prvky *TmEv*.²²⁵ Tomášovské společenství je

²²⁴ Tak POKORNÝ, P. *Commentary*, s. 64; o sebeidentifikaci čtenáře hovoří i KING, K. L. *Kingdom in the Gospel of Thomas*, s. 55; Kriticky se k takovému pojetí naopak staví GATHERCOLE, S. J. *The Gospel of Thomas*, s. 297n.

²²⁵ Srov. HIPPOLYTUS. *Philos.* 5.9.6; *Dialog se Spasitelem* (NHC III); CROSSAN, J. D. *Seed Parables of Jesus*, s. 258.

tedy v log. 20 představeno jako místo vhodné pro duchovní růst, vedle toho však také jako bezpečné přístřeší (σκέπη) pro jeho členy.²²⁶

Text *Tomášova evangelia* vykazuje s evangelijními paralelami některé společné prvky: *TmEv* obsahuje zdůraznění velikosti (σσοβκ), jak se objevuje ve verzi Markově, namísto o poli (Mt) nebo o zahradě (L) *TmEv* hovoří o (duchovně obdělávané) půdě (tak vč. řec. ὄταν i Mk). Na rozdíl od Q také vynechává sloveso ἀὐξάνω (v obou variantách Mt i L), osobu rozsévače nebo pojem stromu (δένδρον). Tak činí i Marek. Na rozdíl od synoptických vyprávění však *TmEv* zmiňuje „velkou větev“ (sg. ΝΟΥΝΟΒ ΝΤΑΡ)²²⁷ nebo odlišnou ptačí činnost: u Mk i Q ptáci jaksi „hnízdí“, v *TmEv* však spíše jen hledají stín.²²⁸ Další odlišností je také lehce rozdílné uspořádání látek.

2.3.3.1 „Čemu se podobá království nebeské?“

Mohli jsme vidět, že textově nejbližší má toto Tomášovo logion k paralele Markově. Musíme se zde však ještě krátce věnovat dvěma aspektům společným pro Tomášovo a Matoušovo podání.

První z nich je otázka, kterou na začátku *TmEv* log. 20 kladou Ježíšovi učedníci: ΤΜΝΤΕΡΟ ΝΜΠΗΥΕ ΕΣΤΝΤΩΝ ΕΝΙΜ („Čemu se podobá království nebeské?“, *TmEv* 20,1). Ta je na první pohled lexikálně velmi podobná verzi Matoušově. Lukášovo Τίμι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ („Čemu se podobá království Boží?“, L 13,18b), které Matouš ve svém vyprávění zkrátil pouze na tuto první část (srov. L 13,18c), se u Tomáše vyskytuje taktéž v kratší verzi. Na druhou stranu Markovo výrazivo (ὥς, také πῶς ὁμοιώσωμεν; Mk 4,31) je významově řeckému ὁμοία (Q) vlastně velmi podobné.²²⁹ Tato „menší shoda“ (*minor agree-*

²²⁶ POKORNÝ, P. *Commentary*, s. 64; Podobně ti, kteří jsou povoláni Hospodinovým jménem, přicházejí do stromového přístřeší (σκέπη; σκέπη), v *Pastýři Hermově* (*Herm.* 67 [Sim. 8.1].1); GATHERCOLE, S. J. *The Gospel of Thomas*, s. 299.

²²⁷ Jestliže by byl text *TmEv* pouze převzatý z evangelijních textů, zřejmě by zachoval vhodnější počtčtčné slovo κλαδος (srov. sa Mk 4,32).

²²⁸ CROSSAN, J. D. *Seed Parables of Jesus*, s. 258; KLOPPENBORG, J. S. *A New Synoptic Problem*, s. 212.

²²⁹ HORMAN, J. *A Common Written Greek Source*, s. 86.

ment) není nutně svědectvím o Tomášově redakčním využití L nebo Mt (Q).

A za druhé: Pro blízkost textů *TmEv* a Mt podle některých badatelů svědčí i použití matoušovsky specifického termínu „království nebeské“ namísto evangelijně obvyklého „království Boží“.²³⁰ Je pravdou, že výraz „království nebeské“ je v perikopě Mt 13,31–32 par Matoušovým autorským příspěvkem. V době vzniku Evangelia podle Matouše totiž nemáme tento pojem doložen ani v Hebrejské bibli ani ve svitcích od Mrtvého moře, v apokryfních a ani v pseudepigrafických látkách této doby. Dokonce i pavlovské listy obsahují vždy pouze termín „království Boží“.²³¹ Užití „království nebeského“ mimo Mt se objevuje až ve druhé polovině druhého století počínaje dílem Justina Mučedníka, Pseudo-Klémenta a dalších.²³² Podle obvyklého vysvětlení Matouš „Boží království“ záměrně nahrazuje z náboženské úcty k Božímu jménu, to však dnes již bývá zpochybňováno.²³³ Jiný důvod zavedení pojmu „království nebeské“ nabízí přímo teologie Matoušova evangelia: Do textu byl „termín ‚království nebeské‘ vložen záměrně, neboť představuje teologii, v níž jsou nebesa a země ve vzájemném napětí, a [Matouš] tak hledá eschatologické řešení.“²³⁴

Stejně tak hraje důležitou roli tento pojem i u Tomáše. Nemusí se však ihned jednat o přímou redakční literárně-teologickou závislost. V koptském textu *TmEv* (NHC II) se pojem „království nebeské“ (ΤΜΝΤΕΡΟ ΝΜΠΗΥΕ) vyskytuje celkem 3×.²³⁵ Jindy se mluví také o „království Otce“ (ΤΜΝΤΕΡΟ ΜΠΕΙΩΤ)²³⁶ nebo prostě o „království“

²³⁰ GATHERCOLE, S. J. *The Gospel of Thomas*, s. 297; viz § 1.3.2.

²³¹ Ř 14,17; 1K 4,20; 6,9.10; 15,50; Ga 5,21; Ko 4,11; 2Te 1,5 etc.

²³² GOODACRE, M. *Thomas and the Gospels*, s. 68–69.

²³³ PENNINGTON, J. T. *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew*; FOSTER, R. Why on Earth Use „Kingdom of Heaven“?

²³⁴ GOODACRE, M. *Thomas and the Gospels*, s. 69.

²³⁵ *TmEv* 20; 54; 114.

²³⁶ *TmEv* 57; 76; 96; 97; 98; 99; 113.

(**ΤΜΝΤΕΡΟ**), ale ani jednou se zde nevyskytuje označení „království Boží“. Na tomto místě je zajímavé, že mnozí badatelé, kteří Tomášovo pojetí Božího/nebeského království zkoumají, opomínají také další rukopisné svědky *TmEv*.²³⁷ Zatímco termín „Boží království“ se v naghammádských textech skutečně nevyskytuje, jinak je tomu v papýrech oxyrhynských (P. Oxy. 1; 654).²³⁸ Na dochovaných řeckých fragmentech je snad na dvou místech zmíněno právě „království Boží“ (βασιλεία τοῦ θεοῦ). K editorské změně pojmů dochází tedy až rukou koptského překladatele.

Teologicky je pro Tomáše toto království častokrát téměř identické s vnitřním člověkem, tedy s jeho duší a hérakleitovsky s jakousi božskou jiskrou,²³⁹ „ochladlicí“, jež se může znovu rozhořet božským plamenem.²⁴⁰ Toto „království je skryté a zjevné, vnější a vnitřní. Poznání království je poznáním Boha a zároveň nás samých. Je poznáním Boha jakožto trvalého místa našeho původního a podstatného bytí. On je Otec a my jeho děti.“²⁴¹

Je tedy zřejmé, že koptské *Tomášovo evangelium* vynecháním pojmu „Božího království“ nutně nevykazuje znaky přímé redakční závislosti na matoušovské látce.²⁴² Bylo-li by tomu opačně, pak by Tomáš zřejmě toto označení dodržoval důsledněji; namísto toho však království opisuje různými spojeními. Pravděpodobně tak koptský překladatel užíval v té době zavedených pojmů pro Boží království.²⁴³

²³⁷ Překvapivě k tomu dochází např. v PERKINS, PH. *The Rejected Jesus and the Kingdom Sayings*, s. 79–94; výskyt βασιλεία τοῦ θεοῦ v řeckém fragmentu log. 27 vedle zmínky o log. 3, jehož znění není úplně jasné, vynechává i PAVELČÍK, J. *Podobenstvo o žene s džbánom*, s. 13.

²³⁸ P. Oxy. 1.4–8 (*TmEv* 27; NHC: **ΤΜΝΤΕΡΟ**) a pravděpodobně taktéž v P. Oxy. 654.15–16 (*TmEv* 3; NHC: **ΤΜΝΤΕΡΟ**); GOODACRE, M. *Thomas and the Gospels*, s. 35.68.

²³⁹ MONTEFIORE, H., TURNER, H. E. W. *Thomas and the Evangelists*, s. 106n.

²⁴⁰ Původně je řec. ψυχὴ („duše“) odvozeno od slova ψῦχος („chlad“).

²⁴¹ PERETTO, E. *Loghia del Signore e Vangelo di Tommaso*; cit. podle PAVELČÍK, J. *Podobenstvo o žene s džbánom*, s. 14.

²⁴² K podobnému závěru dochází také KLOPPENBORG, J. S. *A New Synoptic Problem*, s. 211–212.

²⁴³ Goodacre konstatuje, že řecké verze *TmEv* jsou svým zněním synoptickým paralelám mnohem častěji bližší než koptská verze *TmEv*; GOODACRE, M. *Thomas and the Gospels*, s. 8.

V době koptského překladu využil již obecně známého (původně matoušovského) pojmu „nebeského království“.²⁴⁴

2.3.4 Váha Tomášova svědectví

TmEv tedy není přímo redakčně závislé ani na specifické látce Mt ani na L (Q). Ačkoli obsahuje některé prvky Markovy verze, zdá se, že by log. 20 *Tomášova evangelia* nakonec mohlo obsahovat i látku starší (pre-markovské) tradice.

Na rozdíl od textu Markova evangelia se v *TmEv* vlastně jedná o dialog učedníků s Ježíšem. V otázce učedníků však chybí dvojí řečnická otázka, jakou vidíme u Marka (Mk 4,30b–c). Ježíšova odpověď má podle log. 20 trochu odlišnou strukturu, vedle toho nechápe pád semena jako vykonání setby (σπαρῆ), namísto toho padá hořčice na zem bez výslovného lidského přičinění (εσψα(Ν)ζε εχμ̄πκαζ). Výsledkem růstu je u Marka bylina (λάχανον) s velkými větvemi (κλάδοι μεγάλοι), pod nimiž ve stínu přebývají (hnízdí, κατασκηνοῦν) nebeští ptáci. U Tomáše se však vyskytuje pouze jedna velká větev (ΝΟΥΝΟΒ̄ ΝΤΑΡ), u níž chybí jakékoliv přirovnání k ostatním bylinám (Mk: γίνεται μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων). Tato velká větev také postrádá zřejmý starozákonní odkaz, který můžeme v evangelijních verzích zaslechnout. Samotný závěr *TmEv* 20,4 tak tím, že text pozbývá této spojitosti s dalšími biblickými obrazy,²⁴⁵ vposledu svědčí o jednoduchosti tohoto textu, který má blízko k ústní tradici,²⁴⁶ a tedy svědčí i o jeho stáří. Propojování s dalšími a dalšími biblickými odkazy totiž často vzniká až sekundárním zdokonalováním textu. A nadto: Jak jsme již pověděli na příkladu nebeského království, *Tomášovo evangelium* se tolik

²⁴⁴ Tak např. začíná tohoto termínu užívat v 2. pol. 2. stol. i Justin Martyr v *1Apol.* 15. (*Tamtéž*, s. 69.) Zvláštní svědectví o písarském zacházení s pojmem Boha v egyptském prostředí můžeme snad nalézt také v koptském překladu spisu *Didaché*, kde je označení „Bůh“ nahrazeno „domem Davidovým“ (*Did* 10,6); KUNETKA, F. *Eucharistie v křesťanské antice*, s. 140n.

²⁴⁵ CROSSAN, J. D. *Seed Parables of Jesus*, s. 258.

²⁴⁶ O blízkosti látky *TmEv* k ústní tradici (ve spojitosti s Božím královstvím) hovoří také Pokorný v *Od evangelia k evangeliím*, s. 91.

nesoustředí na futurální eschatologii, spíše vnímá eschatologii přítomně jako (v člověku) již nastalou skutečnost (srov. *TmEv* 14).²⁴⁷

Zajímavé je, že *Tomášovo evangelium* sdílí v log. 20,3 s Markovým evangeliem důraz na drobnost tohoto království (Mk 4,31c), avšak další takové Markovy důrazy již v *TmEv* chybí (např. srovnání s ostatními bylinami). *TmEv* také obsahuje pokoptštěné řecké slovo **παρὰ**, které překvapivě žádná z evangelijních verzí perikopy neobsahuje. Proti tomu, že by Tomáš jednoduše převzal Markovo znění, také svědčí užití koptské slovo **ⲧⲁⲣ** („větev“), jehož přesný koptský ekvivalent je původně řecké **κλαδος** (srov. *sa* Mk 4,32).

2.3.5 Závěr

Po pečlivém srovnání synoptických verzí perikopy o hořčičném semeni s log. 20 *Tomášova evangelia* se zdá, že ačkoliv má Tomáš nejbližší k textové verzi Markově, na mnoha místech se s ním zásadně rozchází. Je proto velmi nepravděpodobné, že by redaktor *Tomášova evangelia* původně pracoval s textem Evangelia podle Marka.²⁴⁸ Je také nepravděpodobné, že by v tomto případě na základě textových shod pracoval Marek s *Tomášovým evangeliem*, neboť to samotné již obsahuje mj. sekundární gnostizující prvky, které v Mk nejsou. Marek však snad znal látku, z níž Tomáš při komponování svého evangelia vycházel.²⁴⁹ Tato látka je ve skutečnosti poměrně stará: Neobsahuje jasnější starozákonní odkazy, neobsahuje původně ani pojem „nebeské království“, ale prostě starší „království Boží“, jak je dosvědčeno v dochovaných oxyrhynských fragmentech. Koptský editor by pak byl již při překladu řecké předlohy ovlivněn dobově hojně užívaným specificky matoušovským slovníkem.

²⁴⁷ Viz § 2.2.2; Pokorný se k tomuto vyjadřuje odlišně: podle něj zde ptáci vyhledávající stín jasně odkazují k futurální eschatologické naději; POKORNÝ, P. *Commentary*, s. 64; Domníváme se však, že zpřítomnění nebeského království může spíše odrážet pro ranou církev typické vyrovnání s problémem nenastalé parúsie.

²⁴⁸ Podobně např. KOESTER, H. *Ancient Christian Gospels*, s. 109.

²⁴⁹ Tak podobně Horman, který hypotetický pramen N rekonstruuje. V tomto prameni pak logicky chybí např. „zem, která je obdělávána“.

Látka *TmEv* se odlišuje také od svědectví *Q*, a to např. zdůrazněním maličkosti hořčičného semena (řec. μικρότερον, kopt. (C)COBK), kterou Marek ještě silněji podtrhnul, vynecháním stromu (δένδρον, *Q*) a jeho sémiotického propojení se starozákonními obrazy. Kromě toho má *TmEv* blíže k verzi *Mk*, a proto Tomáš v log. 20 zřejmě vychází ze speciální původně pre-markovské látky. Tu pak dále rozvinul: Tomáš i Marek každý jemu vlastní teologickou cestou.²⁵⁰

²⁵⁰ Jedním z Tomášových příspěvků je např. přeznačením futurální naděje království na přítomnou skutečnost, a to na základě pozdějšího zklamání z nenastalé parúsie. Toto zklamání není ve starších látkách patrné, *Q* poměrně systematicky drží apokalyptickou naději.

2.4 Prorok není vítaný ve své domovině

Mk 6,1–6a a TmEv 31

Posledním textem společným Mk i TmEv, jímž se v této práci budeme blíže zabývat, je Ježíšův výrok o odmítnutí proroka mezi jemu blízkými lidmi. Paralely tohoto výroku se nalézají v kanonických spisech Mk 6,4, Mt 13,57, L 4,24 a také J 4,44, v Tomášově evangeliu pak v logiu 31. Pro naši potřebu zde vedle koptské i řecké varianty Tomášova podání uvádíme celou perikopu Mk 6,1–6a, do níž je Ježíšova řeč zasazena:

I vyšel odtamtud a přišel do své domoviny. Následovali ho jeho učedníci. Když nastala sobota, začal učit v synagoze a mnozí posluchači byli zaraženi, řkouce: „Kde tento [muž] ty věci [bere]? A co to je za moudrost, která mu byla dána? A jaké to mocné [činy] se dějí jeho rukama! Není to ten tesař, syn té Marie a bratr Jakubův, Josesův, Judův a Šimonův? A nejsou jeho sestry tady s námi?“ A pohoršovali se nad ním. I říkal jim Ježíš: „Prorok není beze cti, leč ve své domovině, ve svém příbuzenstvu a ve svém domově.“ A nemohl tam učinit žádný mocný [skutek] kromě několika nemocných: když [na ně] položil ruce, uzdravil [je]. A divil se kvůli jejich nevěře. (Mk 6,1–6a)

Řekl Ježíš: „Prorok není vítaný ve své domovině. Lékař neléčí ty, kteří ho znají.“ (TmEv 31; NHC)

Řekl Ježíš: „Prorok není vítaný ve své domovině ani lékař neléčí ty, kteří ho znají.“ (TmEv 31; P. Oxy. 1)

2.4.1 Marek a prorok Ježíš

Marek ve svém příběhu vytvořil fiktivní situaci, do níž umístil obecně známý a dobře doložený Ježíšův výrok. Po uzdravení Jairovy dcery (Mk 5,21–43) odtamtud (ἐκεῖθεν; v. 1) Ježíš se svými učedníky odchází. Kam míří, však již nestojí vypravěči za další přiblížení: může se jednat o Nazaret, v němž Ježíš

vyrostl,²⁵¹ nebo snad (méně pravděpodobně) o Kafarnaum, které se Ježíšovi během jeho veřejného působení stalo útočištěm (Mk 2,1). Důraz je zde však položen na jedinou charakteristiku: je to Ježíšova domovina (πατρίς). Tak je na pomyslném jevišti vztyčen důležitý prvek celé této scény, domovina bude klíčovým motivem Ježíšova výroku. Vedle postav, které budou jmenované, vypravěč již nikde učedníky později nezmíní, přesto je potřeba je v příběhu předpokládat, alespoň jejich tiché mlčení v synagoze. Ježíš totiž do svého domovského města přichází jako rabbi s vlastními následovníky. Přichází tedy s autoritou a nadto ho jeho pověst předchází, jak se vzápětí dozvídáme od místních.

Rámcový děj perikopy je již čtenáři známý z tzv. dne v Kafarnaum (Mk 1,21–34): nastane sobota a Ježíš coby laik vyučuje v synagoze.²⁵² Reakce starousedlíků na sebe však nenechá dlouho čekat. Ačkoli jsou Markem charakterizováni jako poslouchající (οἱ πολλοὶ ἀκούοντες), nejsou Ježíšových slov poslušní. Důvodem k tomu je překvapení, údiv, zaražení (ἐκπλήσσω), které je způsobeno tím, že tohoto vlivného učitele znají převážně právě jen jako obyčejného tesaře – vpsledu je nezajímá obsah výkladu, ale vykladač. Jejich otázky tak míří na Ježíšovu autoritu. To je téma v Markově evangeliu zásadní: vine se celým spisem, pomocí umně zpracovaného mesiášského tajemství Ježíšova identita skrze řádky prosvítá jen letmo, nejjasněji ve třech klíčových pasážích, v nichž jasně zazní odkaz na Boží synovství (Mk 1,11; 9,7; 15,39). Podobnou otázku Ježíšovy identity řešili již zákoníci v Mk 3,22, kde ho obvinili ze spolupráce s knížetem démonů. Na to, jak ho lidé vnímají, se bude ptát Ježíš sám (Mk 8,27–30), bude to také klíčové téma pašijního příběhu (Mk 11,27–33). Otázka Ježíšových sousedů je z literárního hlediska oprávněná také vzhledem k okolním markovským epifanickým epizodám (dvě bouře na moři v Mk 4,45–52 a 6,34–44). Pochybování posluchačů zde zaznívá v pasivních tvarech, které můžeme označit jako *passivum divinum* nebo možná lépe jako *passivum diabolicum*. A svou

²⁵¹ Do Nazaretu umísťuje vyřčení tohoto aforismu Lukáš (L 4,16).

²⁵² Lukáš si je vědom tohoto Ježíšova návyku a dodává, že do synagogy vstoupil κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῶ (podle svého zvyku; L 4,16).

řečnickou otázkou si také posluchači v synagoze sami odpoví: Ježíš pro ně není žádný prorok ani důvěryhodný učitel, ale obyčejný tesař. Obyčejný syn Marie, kterou tam v Nazaretu všichni znají; je to bratr Jakuba, Josese,²⁵³ Judy a Šimona. Překvapivě zde ve výčtu chybí otec, jako jehož syn by měl být Ježíš uveden v první řadě.²⁵⁴ Kdo přesně tyto lidé byli nechme stranou, jako tak činí i vypravěč:²⁵⁵ Markovi jde nyní především o identitu Ježíšovu. Důležitým tématem je zde Ježíšův původ, který kritizující posluchači dobře znají: vědí o Ježíšově nízkém sociálním statusu, který ještě téměř opovrzhlivě zdůrazní odkazem k matce, nikoli k otci, jak bývalo v antické kultuře zvykem.²⁵⁶ Ježíšův původ je jim takovým skandálem, že tvoří překážku jejich potenciální víře.²⁵⁷

Vše až doposud řečené vytvořilo pozadí pro hlavní pasáž celé perikopy. Ježíš odpovídá na opovrhující námitky: „Prorok není beze cti, leč ve své domovině, ve svém příbuzenstvu a ve svém domově.“ (Mk 6,4) Tento výrok vyznívá skutečně prorocky, má-li znalý čtenář před očima celý Ježíšův život: „Přišel do vlastního, ale [jeho] vlastní jej nepřijali.“ (J 1,11) Raná církev

²⁵³ Různočtení zde nabízí jmennou variantu Ἰωσήφ (podle \aleph a latinských rukopisů), která hebrejsky zní יהוֹשִׁיָּף. Toto jméno bývalo často zkracováno do podoby יהוֹשִׁיָּ (řec. Ἰωσή/ Ἰωσής), která je v řecké podobě velmi hojně zastoupena mezi dalšími literárními svědky tohoto verše. Jiná obsáhlá rukopisná skupina předkládá jeho genitivní variantu Ἰωσήφοσ. Znění Ἰωσήφ je zde buď sekundární opravou Markova textu podle předlohy Mt 13,55, nebo vychází ze znalosti hebr. יהוֹשִׁיָּ/יהוֹשִׁיָּף; COLLINS, A. Y., ATTRIDGE, H. W. *Mark*, s. 288.

²⁵⁴ Nejstarší rukopis \mathfrak{B}^{45} ze 3. stol. a dokonce i koptské bohairské rukopisy zde doplňují, že Ježíš je „syn tesaře a Marie“, zřejmě pod vlivem Mt 13,55. Předpokládáme, že i autorovi Matoušova evangelia zde otcovské zastoupení jaksi chybělo, a proto Markovo znění doplnil. Marek však mohl otcovství vynechat právě kvůli Ježíšově identitě, k níž celý jeho spis směřuje: Je to v první řadě Syn Boží, nikoli syn Josefův. Na podobný literární motiv narazíme např. v legendě o Homérově životě od Hérodota, který vynecháním zmínky o otci odkazuje k Homérovu nadpřirozenému původu. Collins(ová) také zmiňuje pozoruhodné propojení Mk 6,3 s pasáží 1Hen 62,5, kde je eschatologický soudce popsán s důrazem na jeho původ z ženy; *Tamtéž*, s. 291.

²⁵⁵ O identitě Ježíšovy rodiny blíže pojednává např. MEIER, J. P. *A Marginal Jew*. 1,316–332.

²⁵⁶ THEISSEN, G. *The Gospels in Context*, s. 176.

²⁵⁷ Σκάνδαλον je ve starozákonním vnímání „překážka víry a příčina bloudění“; STÄHLIN, G. σκάνδαλον, σκανδαλίζω. *TDNT*. 7,345.

v Markově podání tohoto Ježíšova výroku mohla alegoricky rozpoznat připodobnění domoviny (vlasti) k římské provincii Judea, příbuzenstva k židovstvu a domu k centru náboženského života a sídla představitelů židovského národa, Chrámu. V kruzích raných následovníků Vzkříšeného by tento výrok jistě zodpovídal otázku po Božím povolání tohoto společenství: „Proč Židé, z nichž spása vzešla, nepřijímají naši zvěst?“ U původního výroku však s takovým výkladem počítat nelze. Vztahem k ostatním textovým paralelám se budeme zabývat níže.

Odmítnutí Ježíšovy prorocké autority má jasný následek: Ježíš nemohl nijak projevit svou moc až na několik nemocných.²⁵⁸ Kde sebejistý svět necítí žádné ohrožení, nepotřebuje ani proroka. Na závěr této perikopy tak zaznívá vypravěčova ironická poznámka: Obvykle jsou to zástupy, kdo se diví (θαυμάζω), ale nyní je to Ježíš. Pro ranou církev bylo zřejmě toto vyprávění povzbuzující v situacích, kdy se jejich zvěstování nesetkávalo s přílišnou odezvou: jak v domovině, mezi širšími příbuznými nebo dokonce ve vlastním domě.²⁵⁹

2.4.2 Tomášovci a proroci

Ježíšův apoftegmatický výrok o odmítnutí proroka v jeho domovině se nám ve znění Tomášově dochoval ve dvou jazykových verzích. Řecký fragment P. Oxy. 1 se od mladšího koptského textu NHC II v logiu 31 mnoho neliší. Koptské Ⲭⲏⲡ je přímým překladem řeckého slova δεκτός, stejně tak řecké πατρις bývá v *Sahidice* (poněkud nedůsledně) překládáno slovem ⲧⲙⲎ.²⁶⁰ V řeckém znění je navíc pouze slovo οὐδε, které koptská verze neobsahuje. Již jsme však zmínili, že koptština bývá často asyndetonní,²⁶¹

²⁵⁸ Markovo omezení Ježíšovy omnipotence upřesňuje Matouš, který jednoduše napíše, že tam Ježíš žádný mocný skutek neučinil. U Lukáše už žádné takové vyjádření nenalezneme vůbec.

²⁵⁹ POKORNÝ, P. *Evangelium podle Marka*. s. 115.

²⁶⁰ Ačkoli se nejedná o správný překlad (kopt. ⲧⲙⲎ znamená původně „město“ či „vesnici“), v koptském Novém zákoně se tento překlad uchytil. Ve více než polovině všech překladů řec. πατρις užívá *Sahidica* slovo ⲧⲙⲎ; GATHERCOLE, S. J. *The Gospel of Thomas*, s. 343.

²⁶¹ Viz § 1.2.3.

a proto vypuštění této spojky při koptském překladu není tolik překvapivé. Zdá se tedy, že text P. Oxy. 1 by v tomto případě snad mohl být textovou verzí, jež posloužila jako předloha naghammádského překladu.

Logion 31 se skládá celkem ze dvou krátkých přísloví.²⁶² Gathercole je řadí do skupiny tzv. *impossibilií* (*TmEv* 31–35), tj. příslovečných výroků, jejichž obsah by se ideálně neměl naplnit.²⁶³ Část o nevítaném proroku a o (kanonickým textům cizím) neléčícím lékaři zde tématicky v jeden celek pojí „ti, kteří ho (tj. proroka a lékaře) znají“: tj. domovina (řec. πατρίς / kopt. ⲧⲙⲉ). Obě části tak mají stejný význam, jejich sestavení odpovídá hebrejskému literárnímu jevu nazývanému jako *parallelismus membrorum*. V *Tomášově evangeliu* je tento výrok představen zřejmě coby pareneze do prostředí, v němž je tomášovci opovrhováno. Vyjádřeno je to zde opovržením prorockým úřadem – na rozdíl od kanonických podání totiž nemusí prorok v *TmEv* 31 odpovídat nutně přímo Ježíšově úloze, a to kvůli kritice proroků obsažené především v log. 52 a 88.²⁶⁴ Oproti kritizovaným prorokům mají totiž tomášovci ještě navíc moudrost samotného živého Ježíše.²⁶⁵ Co však také mají, je zvláštní představa o lékařích: lékař přeci ty, kteří ho znají, zpravidla léčí.²⁶⁶ Pozoruhodná je zde také negace obvykle vysoce ceněného poznání.²⁶⁷ Přestože je druhá část logia fakticky nepravdivá, sdělení celého výroku jasně vypovídá o nehostinnosti, s níž se tomášovci mimo své společenství setkávají. Jsou na tom vlastně ještě hůře než proroci samotní. Pokorný doplňuje pozdější gnostickou představu, které mohla být tato slova blízka:

²⁶² O příslovečném určení svědčí koptský záporný aorist (jussivně znějící ⲙⲁⲣⲉ- má v *TmEv* 31,1 význam sahidsky korektního ⲙⲉⲣⲉ-).

²⁶³ *Tamtéž*.

²⁶⁴ *Tamtéž*, s. 344; Horman namítá: „Zvážíme-li ve světle *TmEv* 44 rouhání vůči Duchu svatému, člověk se zdráhá uvěřit, že by Tomáš tomuto výroku rozuměl ve smyslu prorocké skepse. Přesto však není prorocství dominantním motivem *Tomášova evangelia*.“ HORMAN, J. *A Common Written Greek Source*, s. 91.

²⁶⁵ POKORNÝ, P. *Tomášovo evangelium*, s. 167.

²⁶⁶ O neobvyklosti tohoto výroku více viz GATHERCOLE, S. J. *The Gospel of Thomas*, s. 345.

²⁶⁷ Pokorný poznamenává, že tuto obtíž lze vysvětlit charakteristikou tohoto poznání: „Znát někoho jako lidskou osobu může zakrýt náš zájem o jeho/její učení a zprávu, kterou nám prostředkují.“ POKORNÝ, P. *Commentary*, s. 77.

„Gnostikové naráželi v obecné církvi na větší odpor než ve světě mimo církev – pochopitelně. Ve *SkTm* 61 se mluví o dobrovolném odcizení se světu jako své vlasti.“²⁶⁸ A jinde zase: „Pozdější gnostikové chápali tento výrok jako výraz odlišnosti mezi nebesy a pozemským domovem.“²⁶⁹

2.4.3 Tomášův zdroj: Marek, nebo Lukáš?

Na níže zobrazené synopsi (tabulka č. 11) si můžeme povšimnout několika pozoruhodných prvků:

Nejprve k textu Markově: V celé perikopě Mk 6,1–6a je zřejmá silná redakční vrstva,²⁷⁰ což je způsobeno tím, že příběh samotný je fikcí. Oproti starší verzi rozšířil Marek toto logion o další specifikaci (καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ). Při srovnání s Lukášovým evangeliem se zdá, že i Lukáš měl přístup k tomuto Markovu zdroji. Toto sekundární upřesnění však vynechal. Matouš, který text evidentně převzal od Marka, pak učinil jako tradičně kompromis:²⁷¹ v textu ponechal jen jednu ze dvou částí rozšíření – Markovu zmínku o domově (καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ; Mt 13,57), zatímco část o příbuzenstvu vypustil. Marek tedy výrok redakčně rozšířil, když do svého vyprávění implementoval další známé skutečnosti o Ježíši, jako je např. Ježíšovo příbuzenstvo, které nejprve zmiňují samotní posluchači v synagoze (Mk 6,3).

Vedle tohoto narativního rozšíření Ježíšova výroku Marek v modifikaci pokračuje, a to sobě vlastní literární strukturou dvojího záporu ve spojení s εἰ μὴ (třetí zápor). Jak níže pozorujeme v tabulce č. 12, tato struktura se vyskytuje jak v Mk 6,4, tak i v Mk 6,5.²⁷²

²⁶⁸ POKORNÝ, P. Tomášovo evangelium, s. 126.

²⁶⁹ POKORNÝ, P. *Commentary*, s. 77.

²⁷⁰ Markovu redakční vrstvu zpozorujeme v Mk 6,1: καὶ ἀκολουθοῦσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ; Mk 6,2: ἤρξατο διδάσκειν; διὰ τῶν χειρῶν; Mk 6,4: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς; Οὐκ ἔστιν ... ἄτιμος εἰ μὴ ...; Mk 6,5: οὐκ ἐδύνατο ... οὐδεμίαν ... εἰ μὴ; ἀρρώστοις; ἐπιθεῖς τὰς χεῖρας; MANN, CH. S. *Mark*, s. 170–172.

²⁷¹ Srov. Mt 13,31–32 v § 2.3.

²⁷² MANN, CH. S. *Mark*, s. 172.

Tabulka č. 11: Synopse Mt 13,57–58; Mk 6,4–6a; L 4,23b–24 a TmEv 31

Mt 13,57–58	Mk 6,4–6a	L 4,23b–24	TmEv 31 (P. Oxy. 1)
		^{23b} Πάντως ἐρεῖτέ μοι τὴν παραβολὴν ταύτην Ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν· ...	
^{57b} ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς·	⁴ καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι	²⁴ εἶπεν δέ·	Ἰλέγει ἰς.
Οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι	Οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ	Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ.	οὐκ ἔστιν δεκτός προφήτης ἐν <u>πρίδι</u> αὐτ[ο]ῦ
καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.	καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.		
⁵⁸ καὶ οὐκ ἐποίησεν ἐκεῖ δυνάμεις πολλὰς	⁵ καὶ οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθείς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν·		² οὐδὲ ἰατρὸς ποιεῖ θεραπείας εἰς τοὺς γ{ε}ινώσκοντας αὐτὸ(ν).
διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν.	^{6a} καὶ ἐθαύμαζεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν.		

Tabulka č. 12: Markovskā literární struktura trojí negace (A–C)

Mk 6,4b	Mk 6,5
^A Οὐκ ἔστιν προφήτης ^B ἄτιμος	καὶ ^A οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι ^B οὐδεμίαν δύναμιν,
^C εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.	^C εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθείς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν·

Po tomto kritickém rozboru Markovy redakční práce přistupme k *Tomášově evangeliu*. Nyní můžeme lépe pozorovat odlišnost paralel v *TmEv* a *Mk*. Tomášova varianta se kromě již zmíněného Markova příslovečného rozšíření místa od *Mk* odlišuje také použitým přívlastkem: *TmEv* 31,1 zachovává variantu δεκτός, kdežto *Mk* obsahuje slovo ἄτιμος. Které znění je v tomto případě původnější? Napoví nám výše uvedená tabulka č. 12. *Alfa privativum* v Markově verzi vytváří potřebnou negaci pro zmiňovanou literární strukturu trojího záporu. V Markově zdroji se proto velmi pravděpodobně slovo ἄτιμος vůbec nevyskytovalo.²⁷³ V takovém případě se zdá být původnější lukášovské i tomášovské δεκτός.²⁷⁴

Shrňme tedy: *TmEv* 31,1 lexikálně ani strukturou neodpovídá Markově verzi výroku. A to ani v řeckém ani v koptském čtení *TmEv*. *Sahidica* v mezích svých lexikálních možností následuje Marka, když jeho ἄτιμος překládá pomocí koptského ekvivalentu **CHW**. Koptské čtení *TmEv* nabízí pouze **WHΠ**, jenž odpovídá řeckému δεκτός, vyskytujícímu se právě také ve verzi Lukášově. Může se tedy zdát, že zde narážíme na zřejmou spojitost mezi redakcí lukášovskou a tomášovskou. Odpověď na otázku položenou v nadpisu této podkapitoly by tedy zněla spíše ve prospěch Lukáše. Takové závěry podporuje i společné téma lékaře (ιατρός) v *TmEv* 31,2 a L 4,23. Tento motiv může být v L dalším slabým ozvukem původního společného pramenu, přesto Lukáš žádné další tomášovské látky kromě oné zmínky o lékaři ve svém znění (v. 23) nezachovává. *TmEv* se od L liší také uspořádáním látky prorok-lékař, kdežto Lukáš předkládá pořadí lékař-prorok. Méně patrný,

²⁷³ Zvláštní paralely si můžeme povšimnout v J 4,44, kde se vyskytuje slovo τιμήν (οὐκ ἔχει). To může znamenat buď to, že Jan využil zdroje, který mohl být taktéž Markův a obsahoval slovo, jež Marek pouze převedl do záporné varianty. Případně by Jan také mohl využít znění Markovo, které sám redakčně upravil. To se vzhledem k formě janovského znění, která není přímo výroková, zdá nepravděpodobné. Nadto se s verzí *Mk* mnoho neshoduje: Jiný pořádek slov, jiná struktura, odlišná slovní zásoba obou verzí by snad znamenala spíše to, že Jan pracoval s odlišnou tradicí, kterou synoptikové neznali. K podobnému závěru dochází také Horman; HORMAN, J. *A Common Written Greek Source*, s. 92.

²⁷⁴ Proti tomu vystupuje např. Goodacre, který slovo δεκτός vnímá jako jasné znamení lukášovské redakce Markovy verze; GOODACRE, M. *Thomas and the Gospels*, s. 85.

leč stále pozoruhodný odkaz obsahuje i Mk 6,5, když zmiňuje léčitelskou aktivitu uzdravování (ἔθεράπευσεν). I přesto má tomášovská varianta svým zněním mnohem blíže Lukášovu evangeliu.

2.4.4 Lukášova práce se zdroji a jejich citace

Již jsme zmínili, že nejdůležitějším indikátorem podobnosti *TmEv* 31,1 a L 4,24 je slovo δεκτός. Mark Goodacre tuto shodu označuje za *verbatim agreement*²⁷⁵ podporující jeho závěr o literárním vlivu Lukášovy redakce na znění *TmEv* 31,1.²⁷⁶ Vychází přitom z předpokladu, že řecké δεκτός je specifickým lukášovským slovníkem, novou redakční vrstvou původního Markova podání. Podle tohoto názoru Lukáš zjednodušil Markovo znění Ježíšova logia v krátkou větu s jasným zněním.²⁷⁷ Avšak to, že Tomáš znal Lukášovo evangelium, které mu bylo v tomto případě předlohou, nemusí být nutně jediné vysvětlení společných literárních znaků.

Ze všech pěti výskytů slova δεκτός v Novém zákoně se tři vyskytují v lukášovských spisech.²⁷⁸ Ve všech případech jde však vždy o citaci / přímou řeč:

1. **Ježíšova citace ze Septuaginty:** „Pánův duch [je] nade mnou, protože mě pomazal, abych zvěstoval evangelium chudým. Poslal mě, abych zvěstoval zajatcům propuštění a slepým prohlédnutí, abych vyslal zlomené do svobody a abych zvěstoval vítané léto Páně (κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν).“ (L 4,18–19)
2. **Ježíšova přímá řeč:** Řekl (Ježíš): „Amen, říkám vám, že žádný prorok není vítaný ve své vlasti.“ (L 4,24)
3. **Petrova přímá řeč:** Otevřev pak Petr ústa, řekl: „Opravdu chápu, že Bůh [nikomu] nestrání, ale v každém národě je u něj vítaný (δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν) ten, kdo se ho bojí a činí spravedlnost. To [je] slovo, které poslal synům Izraele, zvěstuje pokoj skrze Ježíše Krista. Tento je Pán všech.“ (Sk 10,34–36)

²⁷⁵ Viz § 1.3.2

²⁷⁶ *Tamtéž*; S tímto názorem není jediný: KLOPPENBORG, J. S. A New Synoptic Problem, s. 226.

²⁷⁷ LYONS, W. J. A Prophet Is Rejected in His Home Town, s. 71.

²⁷⁸ L 4,19; 4,24; Sk 10,35; 2K 6,2; Fp 4,18.

První citaci zaslechneme při Ježíšově čtení z Proroků v tutéž sobotu, do níž příběhově spadá i vyřčení apoftegmatu o nepřijetí proroka. Lukášův Ježíš zde cituje Tritoizajáše v přesném znění LXX (Iz 61,1n; 58,6).²⁷⁹ Ježíšovo liturgické čtení má poukázat na to, že právě on je zaslíbeným Mesiášem, který přináší odpuštění hříchů (propuštění, řec. ἄφεσις). K tomu slouží obraz tzv. milostivého léta (שָׁנָה טוֹבָה לַיהוָה; Iz 61,2), ustanoveného v Lv 25,8–16. Tento rok je slaven jednou za 50 let a přináší všem z Hospodinova lidu svobodu (včetně obdělávané země, která má neobdělávaná ležet ladem) – ať už od dluhů či otroctví. Izajáš využívá těchto témat k popsání blížícího se konce babylónského exilu. Lukáš tak činí obdobně, ale s důrazem na exil soteriologicko-eschatologický – pro něj je zde milostivé léto Hospodinovo²⁸⁰ termínem označujícím v Ježíšově příběhu přicházející Boží království.²⁸¹ Slovo δεκτός zde vyjadřuje hodnotu, kterou tento rok mezi židovskou komunitou měl: Je nadmíru vítán. Proto pojem δεκτός v L 4,19 nepochází přímo z Lukášova osobního slovníku, ale ze slovníku řeckého překladatele svitku proroka Izajáše.

Právě kvůli této Ježíšově citaci Izajášova svitku mají někteří badatelé za to, že Lukáš následně do Ježíšova logia ve v. 24 slovo δεκτός doplnil. Lukáš se tak prý pokusil lexikálně navázat na předchozí úsek:²⁸² Toto natolik vítané léto přináší ironicky někdo tolik nevítaný. Jednalo-li by se o Lukášův redaktorský zásah, pak by byl jako takový literárně jistě vhodný. V tom případě by však bylo slovo δεκτός Lukášovým *hapax legomenem*, jak uvidíme dále. Lukáš nemusel být nutně redaktor-mistr důvtipu, svou vynalézavost mohl klidně dosvědčit také pozorností vůči zdrojům, jež využíval. Lukášovo podání Ježíšova výroku neobsahuje žádné markovské dodatky, neboť se přidržel původního literárního pramenu, který obsahoval právě slovo δεκτός. A hle, s Lukášovou vhodnou volbou Ježíšova

²⁷⁹ Ve skutečnosti se i tato citace dočkává mírné úpravy: Vynecháno je *ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῆ καρδία* („... abych uzdravil ty, kteří mají zlomená srdce,“), vložena je citace Iz 58,6.

²⁸⁰ Řec. κύριος je překladem hebr. tetragrammatonu יהוה.

²⁸¹ MAREČEK, P. *Evangelium podle Lukáše*, s. 150.

²⁸² Tak např. J. B. GREEN, J. B. *The Gospel of Luke*, s. 217.

liturgického čtení je vtip na světě! Nových kreativních zásahů do Markovy předlohy tak nebylo ani potřeba.

I v případě posledního výskytu slova δεκτός v lukášovských spisech jde podle některých ukazatelů zřejmě o citaci. Ve Sk 10,34–43 se jedná o Petrovo kázání „dějin spásy“ („*history of salvation*“ sermon).²⁸³ Ihned zpočátku zde sám Petr cituje „slovo, které [Bůh] poslal synům Izraele“ (τὸν λόγον ὃν ἀπέστειλεν τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ; v. 36). Uvozuje jej jeho pochopením / racionálním přijetím: „Opravdu chápu, že...“ (Ἐπ’ ἀληθείας καταλαμβάνομαι ὅτι...; v. 35). Toto slovo od Hospodina podle Petrova podání zní: „Bůh [nikomu] nestrání, ale v každém národě je u něj vítaný ten, kdo se ho bojí a činí spravedlnost.“ (L 10,34d–35) Že se jedná o starou látku, dosvědčuje i to, že fráze οὐκ ἔστιν προσωπολήπτῃς ὁ θεός („Bůh [nikomu] nestrání,“), která odráží semitský způsob vyjadřování,²⁸⁴ je zde ve svém přesném tvaru jediným výskytem v celém Novém zákoně a nadto se jedná o nejstarší výskyt této fráze v celé řecké literatuře vůbec.²⁸⁵ Tento výrok je pro svou krátkost snadno zapamatovatelný, a je tedy vhodný pro uchování ústní tradicí. Je vlastně souhrnem pokračující Petrovy řeči, v níž se vyskytují základní motivy nejstarších vyznání (Sk 10,38–42). O existenci takového výroku svědčí také podobné (a starší) vyjádření v Pavlově epištole do Říma: οὐ γὰρ ἔστιν προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ (tomuto odpovídá ve Sk 10,34 dativ lokální: δεκτός αὐτῷ ἔστιν). Tento starý pavlovský důraz také přebírá pozdější deuteropavlovská literatura: καὶ οὐκ ἔστιν προσωποληψία (Ko 3,25); καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστιν παρ’ αὐτῷ (Ef 6,9).

Petrova řeč tak může být volnějším kompilátem starších látek, verše 34d–35 jsou pravděpodobně jednou z nich: Nezvyklá slovní zásoba a způsob vyjadřování vedle zřejmých semitismů napovídá tomu, že látka pochází z evangelistova pramene. Lukáš, pisatel rané církve, v níž už měly

²⁸³ O’LOUGHLIN, T. *Sharing Food and Breaking Boundaries*, s. 29.

²⁸⁴ Řec. προσωπολήπτῃς vychází z hebr. פָּנֵי נֶשָׁן („pozdvihnout tvář“) ve smyslu prokázání náklonnosti (srov. Nu 6,24–26). (BARRETT, C. K. *Acts 1–14*, s. 519.) Dále také např. důraz na spravedlnost (v. 35; srov. Ř 2,10).

²⁸⁵ BRUCE, F. F. *The Acts of the Apostles*, s. 260; srov. Ř 2,11; Ga 2,6; Ko 3,25; Ef 6,9; 1Pt 1,17; Jk 2,1.9.

spisy apoštola Pavla určitou autoritu, zde vyjadřuje svou (původně tedy pavlovskou) ekumenickou představu misie. Nakolik je zde tato naše hypotéza představena velmi zběžně, můžeme snad konstatovat, že ani v tomto případě neodkazuje slovo δεκτός nutně k lukášovské redakci.

To vše však znamená jediné: Tomáš nečerpal materiál (ani) z Lukášova evangelia. Jeho pramenem mu byl text obsahující původní řecké slovo δεκτός, text, který znal také Lukáš a který oba samostatně zapracovali do svých spisů.

2.4.5 Závěr

Jak jsme poukázali výše, podoba *TmEv* 31 odpovídá čtení L 4,24, od Mk 6,4 se liší v mnoha aspektech. Na rozboru řeckého termínu δεκτός jsme se pokusili doložit, že výskyt tohoto slova v *TmEv* 31,1 nemusí nutně odrážet lukášovskou redakci tohoto výroku, protože samo o sobě není specifickým lukianismem. To, že oba spisy obsahují také téma lékaře (ιατρός), také nemusí nutně dokládat literární závislost *TmEv* na L, nebo opačně. Odmítáme proto názor Gathercolův i Goodacrův, kteří právě na slovu δεκτός a společném motivu lékaře dokládají Tomášovu znalost synoptických látek.²⁸⁶ Vzájemné propojení těchto textů s Mk 6,1–6a totiž svědčí spíše o využití staršího, předmarkovského pramene; ten původně obsahoval zmínku o lékaři (těžko však určit v jaké podobě),²⁸⁷ kterou dosvědčuje *TmEv*, L, slaběji také Mk a Mt. Markovu předlohu tedy znali i ostatní synoptici. Matouš o tomto prameni nepřímo svědčí tím způsobem, že úmyslně redukuje markovské zásahy do textu. Dokáže je totiž rozpoznat díky tomu, že je obeznámen s původním pramenem. Tak činí i Lukáš, i když poněkud důsledněji. Můžeme usuzovat dokonce na to, že tuto původní látku zachovává Lukáš ze všech synoptiků nejdůvěryhodněji (samozřejmě vyjma fráze Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι).

²⁸⁶ GATHERCOLE, S. J. *The Gospel of Thomas*, s. 344; GOODACRE, M. *Thomas and the Gospels*, s. 85.

²⁸⁷ Podle Bultmanna, který ve své době znal jen řecké fragmenty *TmEv*, obsahoval Tomášův mimokanonický zdroj, známý také synoptikům, i část log. 31,2. Tu sice synoptikové již přímo nevyužili, ale lze ji v jejich zmínkách o uzdravování zaznamenat. (BULTMANN, R. *History*, s. 31–32.) Rekonstrukci nabízí Horman, viz pozn. níže.

Jistě to však nelze dovést *ad absurdum*, že by Lukáš vycházel pouze z tohoto předmarkovského zdroje. Markův narativ Lukáš znal, o čemž v jeho evangeliu svědčí zasazení Ježíšových výroků do synagogálního prostředí, oprava Markova necitlivého označení Ježíše za „syna Marie“ — Lukáš si zde dovolí napsat uctivěji „syn Josefův“. Umístění příběhu na začátek Ježíšova veřejného působení vyvolává kolizi se zmínkou o zázracích v Kafarnaum (L 4,23), protože tam Ježíš poprvé vyrazí až ve v. 31. Evangelista Lukáš tedy Markův příběh četl, ale v případě tohoto Ježíšova výroku se přiklonil k původnějšímu znění, které neobsahuje výše zmíněné Markovy redakční zásahy (trojího záporu a příslovečného určení). Při ruce tedy Lukáš neměl jen Markovo evangelium, ale také jeho původní literární pramen.

Naše úvahy o zdrojích *TmEv* 31 se také ubírají tímto směrem. Je to dáno zřejmou podobností s verzí L. Nakolik lze oprávněně polemizovat o Tomášově znalosti konkrétních perikop synoptických evangelií (ačkoli jsme již dříve poukázali na to, že v některých případech Tomáš některé texty prokazatelně znal),²⁸⁸ zde opět dospíváme ke svědectví o prastarém prameni. Zopakujme na tomto místě, že pro stáří těchto látek svědčí krátkost výroku (jak v podání *TmEv*, tak v L), řecké δεκτός, které Lukáš i *TmEv* přejímají ze společného zdroje, ale také absence interpretace tohoto výroku. V *TmEv* totiž s jistotou nevíme, kdo je tímto prorokem ve skutečnosti myšlen. Sotva se zde v rámci celého spisu naznačuje Ježíšova smrt. Narativní rozvinutí příběhu v kanonických textech snad může svědčit pro to, že podání Tomášovo je nejstarší nám dochovanou verzí tohoto výroku.²⁸⁹ L a *TmEv* jsou proto v tomto případě dvěma důležitými svědky, kteří nezávisle na sobě dokládají znění Markova literárního pramenu.²⁹⁰

²⁸⁸ Viz § 2.2; srov. WENDLING, E. *Die Entstehung des Marcus-Evangeliums*, s. 53–65.

²⁸⁹ POKORNÝ, P. *Commentary*, s. 77.

²⁹⁰ O tuto rekonstrukci se pokouší Horman: οὐκ ἔστιν δεκτός προφητῆς ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ, οὐδὲ ἰατρὸς ποιεῖ θεραπείας εἰς τοὺς γινώσκοντας αὐτόν (N 6,4); HORMAN, J. *A Common Written Greek Source*, s. 88.

Závěr

I po více než 70 letech, kdy byly v hliněných džbánech u meandru Nilu, přibližně 10 km od města Nag Hammádí, objeveny starověké kodexy,²⁹¹ na jejichž stránkách badatelé rozpoznali i *Tomášovo evangelium*, přispívá tento náález k neustálému odkrývání starověkého (nejen literárního) světa. *Evangelium podle Tomáše* není jenom důležitým svědkem pestrosti raně křesťanské spirituality, ale poskytuje také vodítka k odhalení způsobu práce starověkého redaktora. Vezmeme-li v úvahu látky tématicky i jinak propojené s kanonickými evangelií, dokáže nám toto apokryfní evangelium také odhalit snad něco o formování starých křesťanských zpráv o životě Ježíše z Nazaretu.

Pro rozsah naší práce jsme se věnovali pouze třem z mnoha logií, jejichž paralely nalézáme v evangeliu podle Marka a Tomáše. Na základě pečlivé komparace vybraných textů jsme blíže poodhalili jejich literární vztah. Hlavní závěry tohoto výzkumu bychom mohli shrnout do několika bodů:

1. **Tomáš byl obeznámen se zněním Evangelia podle Marka.** Když jsme na začátku této práce položili otázku po vztahu Mk a *TmEv*, předložili jsme tři možné hypotézy. Podle nich je podoba *Tomášova evangelia* buď ovlivněna podobou kanonických paralel v Markově evangeliu, nebo opačně je Evangelium podle Marka ovlivněno tomášovskou předlohou. Poslední předložená hypotéza nabídla možnost existence literárního pramenu společného Mk i *TmEv*. Musíme konstatovat, že na zkoumaných logiích jsme vliv tomášovského čtení na redakci markovskou nezaznamenali. To by svědčilo ve prospěch datace vzniku *TmEv*, k níž se v současné době přiklání většinově. Ta

²⁹¹ Velmi poutavě příběh tohoto nálezu popisuje očitý svědek archeologického výzkumu Petr Pokorný v *Píseň o perle*, s. 75–96.

počítá přibližně s polovinou druhého století,²⁹² *TmEv* tedy vzniká ve dle již známého a mezi církvemi se šířícího Markova evangelia.²⁹³ To otevírá možnost vlivu obecněji přijímaného Markova spisu na nově vznikající apokryfní text Tomášův. Tím se dostáváme k otázce, jež mezi badateli stále budí emoce, a to vztahu *TmEv* k synoptickým textům.²⁹⁴ Dokladem pro přímou Tomášovu znalost Markova evangelia je log. 14 (par. Mk 7,1–23).²⁹⁵ Na tomto místě sice Tomáš přebírá starší látku, kterou dosvědčuje také znění Mt, zároveň zde však dochází k přeznačení klíčového termínu celé perikopy ve smyslu jeho sekundárního markovsko-pavlovského pojetí (nikoli pojetí původnějšího: ježíšovsko-matoušovského). Taková intenční proměna není bez reflexe Markova podání dost dobře myslitelná.²⁹⁶

2. ***TmEv* jako svědek starého, předmarkovského pramene.** Ačkoli na základě výše uvedeného můžeme konstatovat, že autor *Tomášova evangelia* měl určitou znalost Evangelia podle Marka, je nutné také zdůraznit, že autorovi *TmEv* byl dostupný i původní pramen, z něhož sám Marek čerpal.²⁹⁷ To se projeví zejména tam, kde namísto

²⁹² Ohledně datace *TmEv* viz § 1.2.2 a tabulka č. 2.

²⁹³ Ohledně datace Mk viz § 1.1.2.

²⁹⁴ O nejvíce rozšířených hypotézách vztahu *TmEv* a synoptiků jsme hovořili v § 1.3.

²⁹⁵ Viz § 2.2; To je v přímém rozporu s Hormanovou tezí o neposkvrněnosti *TmEv* markovskou redakcí; HORMAN, J. *A Common Written Greek Source*, s. 17.

²⁹⁶ Např. Patterson však zastává názor, že *TmEv* nikde tento „tradičně-dějinný nános“ (*tradition-historical baggage*) neobsahuje, a tím dosvědčuje samostatnou tradici. (PATTERSON, S. J. *Gospel of Thomas and Jesus*, s. 18.) Goodacre, který je přesvědčen o opaku, namítá, že „k tomu, abychom dokázali doložit Tomášovu obeznámenost se synoptiky, nám postačí znalost synoptiků na určitých místech. Nemusí se jednat o ‚konsistentní vzorec‘. A i kdyby Tomáš obsahoval původnější tradice, odkazuje to pouze k Tomášově znalosti ústní tradice, pro otázku literární přednosti to není relevantní.“; GOODACRE, M. *Thomas and the Gospels*, s. 46.

²⁹⁷ S touto hypotézou nepřicházíme jako jediní. Existenci společného pramene předpokládal již v 70. letech Horman (HORMAN, J. *The Source of the Version of the Parable of the Sower in the Gospel of Thomas.*), nejnověji ve své monografii *A Common Written Greek Source for Mark and Thomas* (2011). V 90. letech tuto hypotézu podpořil také Helmut Koester v díle *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (1990).

znění Markovy předlohy dá Tomáš přednost jinému čtení: to zřetelně rozpoznáváme na všech třech zkoumaných logiích. Tento doposud stále velmi záhadný pramen²⁹⁸ nezávisle na jiných nám dostupných spisech obsahuje také některé látky obsažené v pramenu Q (srov. *TmEv* 20; Mk 4,30–32). Tento zdroj však neužíval jen Marek; jeho znalost dosvědčují další kanonické spisy, totiž evangelium podle Matouše i podle Lukáše (např. Mt 15,11; L 4,24).²⁹⁹ Právě díky kanonickému zpracování tohoto pramene jsme byli schopni v markovské paralele rozpoznat sekundární specifika Markovy redakční vrstvy. Jelikož pak mnohdy tyto znaky nejsou přítomny v paralele Tomášově, znamená to, že zde Tomáš důvěryhodněji zachovává svědectví velmi starého pramene.³⁰⁰ Jeho bližší teologický profil však nejsme schopni na základě pouhých tří logií blíže rekonstruovat.³⁰¹

Je tak velmi dobře představitelná možnost, že podání *TmEv* na některých místech skutečně zachovává původnější podobu Ježíšových výroků,³⁰² přestože vždy již autorem spisu dále formovaných.

²⁹⁸ Ve své novější práci jej Horman nazývá jako N; viz § 1.3.3.

²⁹⁹ Na rozdíl od Goodacra v „matoušovské“ redakční vrstvě nalézáme ozvuk původnějšího materiálu: srov. pojem „království nebeské“ v *TmEv* 20 (§ 2.3.3.1) nebo problematika pojmu úst v *TmEv* 14 (§ 2.2.3); GOODACRE, M. *Thomas and the Gospels*, s. 68–69; tak také GATHERCOLE, S. J. *The Gospel of Thomas*, s. 297; K druhému bodu viz GOODACRE, M. *Thomas and the Gospels*, s. 70–71; tak také GATHERCOLE, S. J. *The Gospel of Thomas*, s. 178–179; nebo KLOPPENBORG, J. S. *A New Synoptic Problem*, s. 226.

³⁰⁰ O přesné dataci tohoto pramene lze jen spekulovat. Je zřejmé, že vedle pramene Q zachovává některá paralelní znění. To by mohlo svědčit pro vznik jeho látek v období 40. let 1. stol., kam klade vznik pramene Q Pokorný. (POKORNÝ, P., HECKEL, U. *Úvod do Nového zákona*, s. 365.) Horman navrhuje vznik tohoto pramene zařadit přibližně do poloviny 1. stol.; HORMAN, J. *A Common Written Greek Source*, s. 11.

³⁰¹ Při zkoumání *TmEv* 14 jsme však dospěli alespoň k jednomu závěru, který se shodoval s obecným prohlášením Hormanovým: „Pramen N má sklon být kritický k židovské praxi odvozené z Tóry a navrhuje neslučitelnost starého s novým, ale má poněkud málo co říci o usazené společnosti.“ *Tamtéž*, s. 153.

³⁰² Tak např. *tamtéž*, s. 4.

3. **Práce starověkých autorů s Ježíšovými výroky.** Dalším důležitým aspektem této práce je pozorování redakční práce starověkých autorů s jejich literárními prameny. *Ipsissima verba Jesu* nám zůstávají zastřena, nelze je rekonstruovat, ale můžeme se k nim snad alespoň trochu přiblížit. Svědectví o určitém volnějším způsobu redakční práce s Ježíšovými výroky nám podávají samy evangelijní zprávy.³⁰³ Ani jejich prameny však nejsou první vrstvou zaznamenaných logií a evangelisté nám v tomto mnoho nepomáhají. Při pozorování rozpisů synoptických látek musíme konstatovat údiv nad tím, na jak vysoké jazykové úrovni jednotliví evangelisté svá díla sepsali. Markova kreativita snad nezná mezí, Lukáš nás udivuje svou důvtipnou prací s prameny, Matouš pak poctivou snahou o cestu kompromisu.

Vedle vysokého literárního zpracování jsou však jednotlivé evangelijní spisy také poznamenány autorovou teologií. Starší látky tak bývají nově zapracovány do redaktorova světonázorového rámce (v případě kanonických evangelií často také do rámce narativního), který má v případě Ježíšových výroků doložit především to, že sám Kristus posvěcuje evangelistovo paradigma. To vše je samozřejmě dáno také historickými souvislostmi; jednou z nejdůležitějších otázek rané církve byl vztah k tradičnímu judaismu (srov. *TmEv* 14; *Mk* 7,1–23par etc.).

Práce s posvátnými výroky Ježíše Krista nebyla v rámci jejich literárního zpracování schopna zachovat jejich původní znění. V tom se samozřejmě zračí starověké pojetí historie: Hodnota historických událostí není v antice dána vahou faktu, ale pravdou, která dokáže vnitřně formovat člověka. Historii chápe starověký člověk spíše ve smyslu něm. *Geschichte*. Kdo chce proto pátrat po historickém Ježíši, má-li jeho práce přinést užitek, měl by hledat spíše *ipsissima vox*,³⁰⁴

³⁰³ I zde však dochází ke komplikaci, neboť nám dochovaní literární svědkové daných textů pocházejí z ruky opisovače, nikoli původního autora. Původní autorské spisy nám (alespoň prozatím) dostupné nejsou.

³⁰⁴ Z badatelů, kteří se soustředí na tento přístup, můžeme jmenovat snad nejznámějšího představitele Joachima Jeremiase (JEREMIAS, J. *New Testament Theology*.)

tj. hlas Ježíšův, který lze letmo zaslechnout v dialogu literárních svědků.

Na úzkém záběru tří logií jsme se tedy pokusili alespoň z částky odhalit literární vztah mezi Markem a Tomášem. Zdá se, že jejich vztah skrývá mnohé z toho, co doposud nebylo plně odhaleno, konkrétně tajemný pramen „autonomní evangelijní tradice, která se do značné míry překrývá s tradicí synoptickou“.³⁰⁵ Učinit však závěr o obsahu tohoto literárního zdroje je pro nedostatek dalších dat téměř nemožné.³⁰⁶ Největším problémem historického bádání tak i na tomto poli výzkumu zůstává selektivnost lidské paměti. Slovy Thomase Södinga: „Neexistuje tradice bez selekce, koncentrace a stylizace, nelze vzpomínat bez zapomínání, zpětné projekce a aktualizace, není historického poznání bez zohlednění souvislostí, které bezprostřední účastníci nemuseli ještě vnímat, ale které se staly zřejmými až při zpětném pohledu.“³⁰⁷ Otázka propojenosti látek Mk a *TmEv* tak zůstává i nadále bez konečné odpovědi, leč snad smíme konstatovat, že jsme touto prací učinili alespoň malý krůček k odhalení tajemství skrytých pod rouškou času. Avšak jak dlouhý tento krok je, nechť posoudí laskavý čtenář sám.

³⁰⁵ PATTERSON, S. J. The Gospel of (Judas) Thomas and the Synoptic Problem, s. 100.

³⁰⁶ O možnosti bližšího určení vztahu obsahu *TmEv* k synoptikům hovoří podobně Kloppenborg velmi skepticky, přičemž poukazuje na potřebu „komplexních a sofistických modelů, které nám dovolí pochopit souborné sady dat, s nimiž se setkáváme u synoptiků, Tomáše, v ježíšovské tradici, u apoštolských otců a v dalších projevech ježíšovské tradice.“; KLOPPENBORG, J. S. A New Synoptic Problem, s. 226.

³⁰⁷ SÖDING, T. Tut dies zu meinem Gedächtnis!, s. 17; cit. podle KUNETKA, F. *Eucharistie v křesťanské antice*, s. 44.

Seznam zkratek

Biblické citace jsou odkazovány podle systému ČEP. Citace děl starověkých autorů bývají ve většině případů uváděny podle systému SBL.³⁰⁸

8	kodex Sinaiticus	Haer.	<i>Proti herezím, Adversus Haereses</i>
1Apol.	<i>První apologie</i>	Herm.	<i>Hermův Pastýř</i>
1Hen	<i>První kniha Henochova</i>	Hist. eccl.	<i>Církevní dějiny, Historia ecclesiastica</i>
2Klem.	<i>Druhý Klémentův list</i>	Hom. Matt.	<i>Homiliae in Matthaeum</i>
4Ezd	<i>Čtvrtá kniha Ezdrášova</i>	Hom. Luc.	<i>Homiliae in Lucam</i>
A	kodex Alexandrinus	HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
ac²	subachmímský dialekt	JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
adj.	adjektivum	JSHJ	<i>Journal for the Study of the Historical Jesus</i>
aram.	aramejsky	JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
B	kodex Vaticanus	KD	<i>Kyriai doxai</i>
Bell.	<i>Židovská válka, Bellum Judaicum</i>	lat.	latinsky
bo	bohairský dialekt	LNTS	<i>The Library of New Testament Studies</i>
cit.	citováno	log.	logion
č.	číslo	ly	lykopský dialekt
ČEP	<i>Český ekumenický překlad</i>		
Did	<i>Učení Pána hlásané národům dvanácti apoštolů, Didaché</i>		
ed./eds.	editor/editoři		
hebr.	hebrejsky		

³⁰⁸ COLLINS, B. J. (ed.). *The SBL Handbook of Style: For Biblical Studies and Related Disciplines*. Second edition. Atlanta, Georgia: SBL Press, [2014].

LXX	<i>Septuaginta</i>	SkTm	<i>Tomášovy skutky</i>
N	hypotetický řecký pramen N společný Mk a <i>TmEv</i>	syr^x	syrská různočtení
n	následující	TmEv	<i>Tomášovo evangelium</i>
něm.	německy	TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
Neot	<i>Neotestamentica</i>	v.	verš
NovT	<i>Novum Testamentum</i>	VC	<i>Vigiliae Christianae</i>
NovTSup	Supplement to <i>Novum Testamentum</i>	VS	<i>Vatikánská sbírka, Vaticanae sententiae</i>
NHC	kodexy z Nag Hammadi	vol./vols	svazek/svazky
NTS	<i>New Testament Studies</i>	W	kodex Washingtonianus/Freerianus
odd.	oddíl	ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i>
Ⲕ	papyrus		
Philos.	<i>Philosophumena</i>		
pozn.	poznámka		
P. Oxy.	oxyrhynšské papyry		
Ps.-	pseudo-		
Ref.	<i>Refutatio omnium haeresium</i> (tradičně <i>Haer.</i>)		
řec.	řecky		
s.	strana		
sa	sahídský dialekt		
SBL	<i>Society of Biblical Literature</i>		
SBTh	<i>Studies in Biblical Theology</i>		
SecCent	<i>Second Century</i>		
Sim.	podobenství v <i>Herm.</i>		

Bibliografie

Cizojazyčné překlady v předložené práci jsou až na výjimky autorské. Veškeré biblické texty i texty *TmEv* jsou přeloženy dle edicí uvedených níže v bibliografii.

Pramenné zdroje

- ALAND, B., K. ALAND, J. KARAVIDOPOULOS, C. M. MARTINI, B. M. METZGER a H. STRUTWOLF. *Novum Testamentum Graece*. 28. revidierte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- ALAND, K. (ed.). *Synopsis Quattuor Evangeliorum*. 15th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001.
- ELLIGER, K, RUDOLPH, W. (eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 4. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- GATHERCOLE, S. J. *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary* (Texts and Editions for New Testament Study). Leiden: Brill, 2014.
- HORNER, G. (ed.). *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect, Otherwise Called Memphitic and Bohairic* (vol. 1–4). Oxford: Clarendon Press, 1898–1905.
- . *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, Otherwise Called Sahidic and Thebaic* (vol. 1–7). Oxford: Clarendon Press, 1911–1924.
- IRENEUS. *Haer.* in: DESOLDA, J. N. F. (přel.). *Patero kněh proti kacířstvím s některými dodatky*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1876.
- JOSEPHUS FLAVIUS. *Bell.* in: HAVELKA, J., ŠONKA, J. (přel.). *Válka židovská II* (knihy IV–VII). Praha: Svoboda, 1992.
- Kolektiv. *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad*. 12. vyd. (1. opr. vyd.). Praha: Česká biblická společnost, 2001.
- LAYTON, B. (ed.). *Nag Hammadi Codex II, 2-7: together with XIII, 2, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. OXY. 1, 654, 655 : with contributions by many scholars* (The Coptic Gnostic library). Leiden: E. J. Brill, 1989.

- SWETE, H. B. (ed.). *The Old Testament in Greek According to the Septuagint* (vol. 1–3. vol. 1: 4th ed., vol. 2: 3rd ed., vol. 3: 4th ed.). Cambridge: The University Press, 1930–1934.
- WELLS, J. W. (ed.). *Sahidica – A New Edition of the New Testament in Sahidic Coptic* [online]. 2006. Dostupné z: <https://newchristianbiblestudy.org/bible/coptic-nt-sahidic/>.

Sekundární zdroje

- ASKELAND, CH. The Coptic Versions of the New Testament. in: EHRMAN, B. D., EPP, E. J. (ed.). *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis* (vol. 42). 2nd ed. Leiden, Boston: Brill, 2013.
- ATTRIDGE, H. W. Appendix: The Greek Fragments. in: LAYTON, B. (ed.). *Nag Hammadi Codex II, 2-7: together with XIII, 2, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. OXY. 1, 654, 655 : with contributions by many scholars* (The Coptic Gnostic library). Leiden: E. J. Brill, 1989, s. 95–128.
- BAARDA, T. The reading “Who Wished to Enter” in Coptic Tradition: Matt 23.23, Luke 11.52, and Thomas 39. *NTS* 52 (2006), s. 583–591.
- BARRETT, C. K. *Acts 1–14* (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments). Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- BOUD, A. Édition de Marc en copte: Arrière-plans et perspectives. *Mélanges de sciences religieuses* 56 (1999), s. 53–63.
- BRUCE, F. F. *The Acts of the Apostles: The Greek Text With Introduction and Commentary*. 3rd rev. and enl. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- BULTMANN, R. *The History of the Synoptic Tradition*. New York: Harper & Row, 1968.
- . *Theology of the New Testament* (vol. 1). New York: Charles Scribner's Sons, 1951.
- BURKETT, D. *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity*. 2nd ed. New York: Cambridge University Press, 2002.
- COLLINS, A. Y., ATTRIDGE, H. W. *Mark: A Commentary* (Hermeneia). Philadelphia: Fortress, 2007.

- COLLINS, B. J. (ed.). *The SBL Handbook of Style: For Biblical Studies and Related Disciplines*. 2nd edition. Atlanta, Georgia: SBL Press, [2014].
- CROSSAN, J. D. *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon*. Minneapolis: Winston Press, 1985.
- . Seed Parables of Jesus. *JBL* 92 (1973), s. 244–266.
- DANIÉLOU J., MARROU, H. *The Christian Centuries* (vol. 1): *The First Six Hundred Years*. New York: McGraw-Hill, 1964.
- DAVIES, S. L. *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*. 2nd ed. Oregon House, Calif.: Bardic Press, 2005.
- . The Use of the Gospel of Thomas in the Gospel of Mark. *Neot* 30 (1996), s. 307–334.
- DECONICK, A. D. *The Original Gospel of Thomas in Translation With a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel* (LNTS 287). London / New York: T&T Clark International, s. 2006.
- DRIJVERS, H. J. W. Edessa und das jüdische Christentum. *VC* 24 (1970), s. 4–33.
- . W. Facts and Problems in Early Syriac-speaking Christianity. *SecCent* 2 (1982), s. 157–175.
- DUNDERBERG, I. *The Beloved Disciple in Conflict? Revisiting the Gospels of John and Thomas*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- . “Thomas” I-Sayings and the Gospel of John. in: URO, R. (ed.). *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*. Edinburgh: T&T Clark, 1998, s. 33–64.
- DUNGAN, D. L. Mark—The Abridgement of Matthew and Luke. in: BUTTRICK, D. G. (ed.). *Jesus and Man’s Hope* (vol. 1–2). Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, 1970–1971.
- DUNN, J. *Jesus Remembered* (Christianity in Making 1). Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- EDER, P. *Kristův sestup do pekel: Exegeze 1P 3,18–22*. Praha, 2018. Bakalářská práce. Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Katedra Nového zákona. Vedoucí práce doc. Jiří Mrázek, Th.D.
- FARMER, W. R. Modern Developments of Griesbach’s Hypothesis. *NTS* 23 (1977), s. 275–295.
- . *The Synoptic Problem: A Critical Analysis*. New York: Macmillan, 1964.

- FOSTER, R. Why on Earth Use “Kingdom of Heaven”? Matthew’s Terminology Revisited. *NTS* 48 (2002), s. 487–499.
- FREND, W. H. C. *The Early Church*. Philadelphia: Lippincott, 1966.
- FUNK, R. W. Rules of Oral Evidence: Determining the Authentic Sayings of Jesus. *The Fourth R* 4/2 (1991), s. 8–10. Repr. in: SCOTT, B. B. (ed.). *Finding the Historical Jesus: Rules of Evidence* (Jesus Seminar Guides). Sonoma: Polebridge, 2008, s. 25–29.
- GATHERCOLE, S. J. *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary* (Texts and editions for New Testament study). Leiden: Brill, c2014.
- GIANOTTO, C. Quelques aspects de la polémique anti-juive dans l’Évangile selon Thomas, in: PAINCHAUD, L., POIRIER, P.-H. (eds.). *Colloque internationale: „L’Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi“*. Québec, 29–31 mai 2003. Leuven: Peeters, 2007.
- GIVERSEN, S. Questions and Answers in the Gospel According to Thomas: The Composition of pl. 81,14–18 and pl. 83,14–27. *Acta Orientalia* 25 (1960), s. 332–338.
- GOODACRE, M. *The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*. Harrisburg: Trinity Press International, 2002.
- . *Thomas and the Gospels: The Case for Thomas’s Familiarity with the Synoptics*. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.
- GRANT, R. M., FREEDMAN, D. N. *The Secret Sayings of Jesus*. New York: Doubleday, 1960.
- GREEN, J. B. *The Gospel of Luke* (The New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids: Eerdmans, c1997.
- GRIESBACH, J. J. *Commentatio qua Marci Evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur*. Jena, 1789.
- HENGEL, M. *Die Evangelienüberschriften*. Heidelberg: Carl Winter/Universitätsverlag, 1984.
- . *Studies in the Gospel of Mark*. Philadelphia: Fortress, 1985.
- HORMAN, J. *A Common Written Greek Source for Mark & Thomas*. Studies in Christianity and Judaism 20. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 2011.
- . The Source of the Version of the Parable of the Sower in the Gospel of Thomas. *NovT* 21 (1979), s. 326–343.

- HULTGREN, A. J. *The Parables of Jesus: A Commentary*. Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 2000.
- CHARLESWORTH, J. H. *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?* Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995.
- INCIGNERI, B. J. *Gospel to the Romans: The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel*. Leiden/Boston: Brill, 2003.
- JEFFORD, C. N. Why Bother with the Apostolic Fathers? *Journal for the Liberal Arts and Sciences*. 13,3 (summer 2009), s. 40–54.
- JEREMIAS, J. *New Testament Theology*. London: SCM Press, [1971].
- KING, K. L. Kingdom in the Gospel of Thomas. *Forum* 3 (1987), s. 48–97.
- KLAWANS, J. *Impurity and Sin in Ancient Judaism*. New York: Oxford University Press, 2000.
- KLIJN, A. F. J. Christianity in Edessa and the Gospel of Thomas: On Barbara Ehlers „Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen?“. *NovT* 14 (1972), s. 70–77.
- KLOPPENBORG, J. S. A New Synoptic Problem: Mark Goodacre and Simon Gathercole on Thomas. *JSNT* 36,3 (2014), s. 199–239.
- . Evocatio deorum and the Date of Mark. *JBL* 124/3 (2005), s. 419–450.
- KOESTER, H. *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*. London/Philadelphia: SCM Press/Trinity Press International, 1990.
- KUNETKA, F. *Eucharistie v křesťanské antice*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2004.
- LAYTON, B. *A Coptic Grammar*. 2nd rev. ed. Wiesbaden: Harrasowitz, 2004.
- LOADER, W. R. G. *Jesus' Attitude Towards the Law: A Study in the Gospels*. WUNT; Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
- LÖW, I. *Die Flora der Juden* (4 vols). reprinted. Hildesheim: Olms, 1967.
- LUZ, U., KOESTER, H. (ed.). *Matthew 8–20: A Commentary* (Hermeneia). Minneapolis: Fortress, 2001.
- LYONS, W. J. A Prophet Is Rejected in His Home Town (Mark 6.4 and Parallels): A Study in the Methodological (In)Consistency of the Jesus Seminar. *JSHJ* 6 (2008), s. 59–84.
- MALDONADO, J. DE. *Comentarii in quatuor Evangelistas* (vol. 1). Moguntiae: Sumptibus Francisci Kirchheim, 1874.

- MANN, CH. S. *Mark: A New Translation* (The Anchor Bible). New York: Doubleday, c1986.
- MAREČEK, P. *Evangelium podle Lukáše* (Český ekumenický komentář k Novému zákonu). V Praze: Centrum biblických studií, 2018.
- MEIER, J. P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* (vol. 1. The Roots of the Problem and the Person. The Anchor Bible Reference Library). New York: Doubleday, c1991.
- METZGER, B. M., EHRMAN, B. D. *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*. 4th ed. New York: Oxford University Press, 2005.
- MONTEFIORE, C. G. *The Synoptic Gospels* (3 vols). London: Macmillan, 1909.
- MONTEFIORE, H., TURNER, H. E. W. *Thomas and the Evangelists* (SBTh 35). Naperville, Ill.: Allenson, 1962.
- MRÁZEK, J. *Markovo evangelium 1–8*. Jihlava: Mlýn, 2018.
- NIEDERWIMMER, K. Johannes Markus und die Frage nach dem Verfasser des zweiten Evangeliums. *ZNW* 58,3–4 (1967), s. 172–188.
- O'LOUGHLIN, T. Sharing Food and Breaking Boundaries: Reading of Acts 10–11:18 as a key to Luke's Ecumenical Agenda in Acts. *Transformation* 32,1 (2015), s. 27–37.
- ORCHARD, B. *Matthew, Luke & Mark: The Griesbach Solution to the Synoptic Question*; Manchester, UK: Koinonia, 1976.
- PATTERSON, S. J. *Gospel of Thomas and Jesus* (Foundations and Facets). Sonoma: Polebridge, 1993.
- . Synoptic Influence on the Gospel of Thomas. in: *The Gospel of Thomas and Christian Origins: Essays on the Fifth Gospel* (Nag Hammadi and Manichaean Studies). Leiden: Brill, 2013.
- . The Gospel of (Judas) Thomas and the Synoptic Problem. in: *The Gospel of Thomas and Christian Origins: Essays on the Fifth Gospel* (Nag Hammadi and Manichaean Studies). Leiden: Brill, 2013.
- . The View from Across the Euphrates. *HTR* 104 (2011), s. 411–431.
- PAVELČÍK, J. *Podobenstvo o žene s džbánom: Tomášovo evanjelium*, log. 97. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2015.
- PENNINGTON, J. T. *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew* (NovTSup 126). Leiden: Brill, 2007.

- PERETTO, E. Loghia del Signore e Vangelo di Tommaso. *Rivista Biblica* 24 (1976), s. 13–56.
- PERKINS, PH. The Rejected Jesus and the Kingdom Sayings. in: HEDRICK, CH. W. (ed.). *The Historical Jesus and the Rejected Gospels* (Semeia 44). Atlanta: Society of Biblical Literature, 1988.
- PESCH, R. *Naherwartungen: Tradition und Redaktion in Markus 13*. Düsseldorf: Patmos, 1968.
- PLISCH, U.-K. *The Gospel of Thomas: Original Text With Commentary*. Peabody, MA: Hendrickson, 2008.
- POKORNÝ, P. *A Commentary on the Gospel of Thomas: From Interpretations to the Interpreted* (Jewish and Christian texts in contexts and related studies). New York: T&T Clark, 2009.
- . *Evangelium podle Marka* (Český ekumenický komentář k Novému zákonu). Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze ve spolupráci s Českou biblickou společností, 2016.
- . *Od evangelia k evangeliím: dějiny, teologie a působení biblického výrazu „evangelium“*. Praha: Academia, 2016.
- . *Píseň o perle: tajné knihy starověkých gnostiků*. 2. rozš. vyd. Praha: Vyšehrad, 1998.
- . *Tomášovo evangelium: úvod, překlad a komentář*. in: OERTER, W. B., POKORNÝ, P. (eds.). *Rukopisy z Nag Hammádí. 1, Kodex II/2–7, Tomášovo evangelium, Filipovo evangelium, Podstata Archontů, O původu světa, Výklad o duši, Tomášova kniha* (Knihovna rané křesťanské literatury). Praha: Vyšehrad, 2008.
- . *Vznik christologie: předpoklady teologie Nového zákona*. Praha: Kalich, 1988.
- POKORNÝ, P., HECKEL, U. *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013.
- PUECH, H.-C. Une collection des paroles récemment découverte en Égypte. *RHR* 153 (1958), s. 129–133.
- QUECKE, H. (ed.). *Das Markusevangelium säidisch: Text der Handschrift PPalau Rib. Inv.-Nr. 182 mit den Varianten der Handschrift M569*. Barcelona: Papyrologica Castroctaviana, 1972.

- QUISPEL, G. The Latin Tatian or the Gospel of Thomas in Limburg. *JBL* 88 (1969), s. 321–330.
- . Gospel of Thomas and the Gospel of the Hebrews. *NTS* 12 (1966), s. 371–382.
- . The Gospel of Thomas and the New Testament. *VC* 11,4 (Dec., 1957), s. 189–207.
- . Some Remarks on the Gospel of Thomas. *NTS* 5 (1958–1959), s. 276–290.
- . Syrian Thomas and the Syrian Macarius. *VC* 18 (1964), s. 226–235.
- RÄISÄNEN, H. Jesus and the Food Laws: Reflections on Mark 7.15. *JSNT* 16 (1982), s. 79–100.
- REICKE, B. *The Epistles of James, Peter, and Jude*. 2nd ed. (8th print.). Garden City, N.Y.: Doubleday, 1964.
- ROBINSON, J. M. Foreword. in: KLOPPENBORG J. S., M. W. MEYER, S. J. PATTERSON a M. G. STEINHAUSER (eds.). *Q-Thomas Reader*. Sonoma, CA: Polebridge, 1990, odd. vii–x (viii).
- . *The Secrets of Judas: The Story of the Misunderstood Disciple & His Lost Gospel*. New York: Harper Collins, 2006.
- SCHENKE, H.-M. On the Compositional History of the Gospel of Thomas. *Forum* 10 (1994), s. 9–30.
- SÖDING, T. Tut dies zu meinem Gedächtnis! Das Abendmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche nach dem Neuen Testament. in: SÖDING, T. (ed.). *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie*. Regensburg: Pustet, 2002, s. 11–58.
- SOUČEK, J. B. *Dělná víra a živá naděje: výklad epištoly Jakubovy a první epištoly Petrovy*. Kalich, 1968.
- STÄHLIN, G. σκάνδαλον, σκανδαλίζω. in: FRIEDRICH, G. (ed.). *TDNT* (vol. 7, [Sigma]). Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- STREETER, B. H. *The Four Gospels*. London: Macmillan, 1924.
- THEISSEN, G. *The Gospels in Context: Social and Political History in Synoptic Tradition*. Edinburgh: T&T Clark, 1992.
- THEISSEN, G., MERZ, A. *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1998.

- URO, R. *Thomas: Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas*. Edinburgh: T&T Clark, 2003.
- WENDLING, E. *Die Entstehung des Marcus-Evangeliums: philologische Untersuchungen*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1908.
- WREDE, W. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.
- ZAHN, T. *Das Evangelium des Matthäus*. Leipzig: Deichert, 1926.

