

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

DISERTAČNÍ PRÁCE

ThLic. Pavel Prihatný

Olomouc 2022

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI
CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Katedra biblických věd

ThLic. Pavel Prihatný

**PEDAGOGICKÉ DÔRAZY
V POÉMACH HEBREJSKÉHO RUKOPISU „A“
KNIHY SIRACHOVHO SYNA,
S OSOBITNOU POZORNOSTOU
VOČI NEGATÍVNÝM SENTENCIÁM.
SÉMANTICKÁ A POETICKÁ ANALÝZA**

Disertační práce

školitel a vedoucí práce: doc. Petr Chalupa, Th.D.

obor: Biblická teologie

specializace: Starý zákon

Olomouc 2022

Prehlasujem, že som dizertačnú prácu vypracoval samostatne, používajúc pri tom hlavne prvotné pramene, ako aj sekundárnu literatúru uvedenú v zozname použitej literatúry.

V Bratislave, dňa 14.2.2022

(sviatok sv. Cyrila a Metoda)

ThLic. Pavel Prihatný

Pod'akovanie

Moja vďaka patrí predovšetkým školiteľovi a vedúcemu práce, doc. Chalupovi. „Postretol sa“, ako hovorieval môj skvelý profesor metafyziky, s každým rozpracovaným textom. Každý starostlivo čítal, pripomienkoval a trpezlivo znášal občasné nedorozumenia plynúce z elektronickej komunikácie. Veľká vďaka za všetok čas a námahu!

Adresátmi mojej vďaky sú aj dvaja súčasní top odborníci na Knihu Sirachovho syna: Nuria Calduch-Benages, ktorá mi poskytla bibliografické konzultácie, a Jeremy Corley, za jeho opakované pohotové maily, odkazy na literatúru i poskytnuté texty.

Chcel by som, v neposlednom rade, poďakovať aj všetkým pedagógom, ktorí mali podiel na mojom postgraduálnom štúdiu, a napokon aj pracovníkom fakulty, zvlášť pani Ambrozovej a Zachovej, za ich pružné a trpezlivé reakcie na moje otázky.

OBSAH

Pod'akovanie

Zoznam skratiek

1. Úvod	1
1.1 Charakteristika skúmaného textu a cieľ práce	1
1.2 Metodologické kroky	4
1.2.1 Sémantická analýza	4
1.2.2 Poetická analýza	6
2. Poémy s pedagogickými dôrazmi	11
2.1 Sir 3,1-16: poéma o úcte k rodičom	11
2.1.1 Sémantická analýza	14
2.1.1.1 Inventár kľúčových lexém	14
2.1.1.2 Analýza kľúčových lexém	15
2.1.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry	19
2.1.1.4 Záver zo sémantickej analýzy	20
2.1.2 Poetická analýza	21
2.1.2.1 Záver z poetickej analýzy	29
2.2 Sir 3,17-24: poéma o pokore	29
2.2.1 Sémantická analýza	32
2.2.1.1 Inventár kľúčových lexém	32
2.2.1.2 Analýza kľúčových lexém	33
2.2.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry	37
2.2.1.4 Záver zo sémantickej analýzy	38
2.2.2 Poetická analýza	39
2.2.2.1 Záver z poetickej analýzy	44
2.3 Sir 3,25-29: poéma o radosti z múdrosti	45
2.3.1 Sémantická analýza	46
2.3.1.1 Inventár kľúčových lexém	46
2.3.1.2 Analýza kľúčových lexém	47
2.3.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry	51
2.3.1.4 Záver zo sémantickej analýzy	52
2.3.2 Poetická analýza	52
2.3.2.1 Záver z poetickej analýzy	58
2.4 Sir 4,1-6: poéma o vzťahu k chudobnému	58
2.4.1 Sémantická analýza	61
2.4.1.1 Inventár kľúčových lexém	61
2.4.1.2 Analýza kľúčových lexém	61
2.4.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry	69
2.4.1.4 Záver zo sémantickej analýzy	70
2.4.2 Poetická analýza	70
2.4.2.1 Záver z poetickej analýzy	75
2.5 Sir 4,7-10: poéma o spravodlivom vykonávaní autority	75
2.5.1 Sémantická analýza	77
2.5.1.1 Inventár kľúčových lexém	77
2.5.1.2 Analýza kľúčových lexém	77
2.5.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry	82

2.5.1.4 Záver zo sémantickej analýzy	83
2.5.2 Poetická analýza	83
2.5.2.1 Záver z poetickej analýzy	85
2.6 Sir 5,1-8: poéma o domýšľavosti a spoliehaní sa na milosrdenstvo	86
2.6.1 Sémantická analýza	88
2.6.1.1 Inventár kľúčových lexém	88
2.6.1.2 Analýza kľúčových lexém	89
2.6.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry	92
2.6.1.4 Záver zo sémantickej analýzy	93
2.6.2 Poetická analýza	93
2.6.2.1 Záver z poetickej analýzy	96
2.7 Sir 5,9-6,1: poéma o uváženom rozprávaní	97
2.7.1 Sémantická analýza	99
2.7.1.1 Inventár kľúčových lexém	99
2.7.1.2 Analýza kľúčových lexém	100
2.7.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry	105
2.7.1.4 Záver zo sémantickej analýzy	107
2.7.2 Poetická analýza	107
2.7.2.1 Záver z poetickej analýzy	113
2.8 Sir 6,2-4: poéma o silnej túžbe a jej dôsledkoch	114
2.8.1 Sémantická analýza	115
2.8.1.1 Inventár kľúčových lexém	115
2.8.1.2 Analýza kľúčových lexém	115
2.8.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry	118
2.8.1.4 Záver zo sémantickej analýzy	119
2.8.2 Poetická analýza	120
2.8.2.1 Záver z poetickej analýzy	122
2.9 Sir 6,5-17: poéma o priateľstve	123
2.9.1 Sémantická analýza	126
2.9.1.1 Inventár kľúčových lexém	126
2.9.1.2 Analýza kľúčových lexém	127
2.9.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry	130
2.9.1.4 Záver zo sémantickej analýzy	133
2.9.2 Poetická analýza	133
2.9.2.1 Záver z poetickej analýzy	138
2.10 Sir 6,18-37: poéma o úsilí o nadobudnutie múdrosti	139
2.10.1 Sémantická analýza	144
2.10.1.1 Inventár kľúčových lexém	144
2.10.1.2 Analýza kľúčových lexém	145
2.10.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry	153
2.10.1.4 Záver zo sémantickej analýzy	154
2.10.2 Poetická analýza	155
2.10.2.1 Záver z poetickej analýzy	168
2.11 Sir 10,19-11,6: poéma o pravej sláve	168
2.11.1 Sémantická analýza	173
2.11.1.1 Inventár kľúčových lexém	173
2.11.1.2 Analýza kľúčových lexém	173
2.11.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry	180

2.11.1.4 Záver zo sémantickej analýzy	182
2.11.2 Poetická analýza	183
2.11.2.1 Záver z poetickej analýzy	192
2.12 Sir 11,10-28: poéma o zotrvaní vo vlastnej práci	192
2.12.1 Sémantická analýza	197
2.12.1.1 Inventár kľúčových lexém	197
2.12.1.2 Analýza kľúčových lexém	198
2.12.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry	201
2.12.1.4 Záver zo sémantickej analýzy	203
2.12.2 Poetická analýza	204
2.12.2.1 Záver z poetickej analýzy	211
2.13 Sir 12,1-18: poéma o prezieravom konaní dobra	211
2.13.1 Sémantická analýza	215
2.13.1.1 Inventár kľúčových lexém	215
2.13.1.2 Analýza kľúčových lexém	216
2.13.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry	217
2.13.1.4 Záver zo sémantickej analýzy	220
2.13.2 Poetická analýza	220
2.13.2.1 Záver z poetickej analýzy	231
3. Záver	233
Zoznam použitej literatúry	239

Zoznam skratiek

BDB	Brown – Driver – Briggs, Hebrew and English Lexicon of the Old Testament
BH	Biblická Hebrejčina (Biblical Hebrew)
CLLBH	Hurvitz, A Concise Lexicon of Late Biblical Hebrew
DCH	Clines, Dictionary of Classical Hebrew
GrSir	Grécky preklad Knihy Sirachovho syna v edícii: Ziegler, Sapientia Iesu Filii Sirach. Septuaginta 12/2
HALOT	Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament
H ^A	Analyzovaný stredoveký hebrejský rukopis Knihy Sirachovho syna
H ^{B,C,D,E,F, Mas, 2Q18, 11Q18}	Ostatné hebrejské rukopisy Knihy Sirachovho syna
JM	Joüon – Muraoka, A Grammar of Biblical Hebrew
LSJ	Liddel – Scott – Jones, Greek-English Lexicon
LXX	Septuaginta
PEPP	Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics
SyrSir	Sýrsky preklad Knihy Sirachovho syna v edícii: Calduch-Benages – Ferrer–Liesen, La Sabiduría del Escriba
WO	Waltke – O'Connor, An Introduction to Biblical Hebrew Syntax
v(v).	verš(e). Pod veršom sa rozumie tak dvojriadok (distich), ako aj samostatný riadok (stich), pričom samostatný riadok (stich) je vždy vymedzený alfabetickým údajom v súradnici (napr. v. 20a).

Abstrakt

Název práce: Pedagogické dôrazy v poémach hebrejského rukopisu „A“
Knihy Sirachovho syna, s osobitnou pozornosťou voči
negatívnym sentenciám. Sémantická a poetická analýza.

Autor práce: ThLic. Pavel Prihatný

Vedoucí práce: doc. Petr Chalupa, Th.D.

Počet stran a znakov: 251 strán; 560 815 znakov

Počet příloh: ---

Abstrakt: Dizertačná práca sa zameriava na poémy v zachovanej časti stredovekého hebr. rukopisu „A“. Poémy sú skúmané v rovine sémantickej a poetickej analýzy. Ponajprv je predložený textovo-kriticky spracovaný hebrejský text každej poémy a následne sa pristupuje k analýzám sémantickej a poetickej. V rámci sémantickej analýzy sú vymenované kľúčové lexémy, obsah ktorých je ďalej skúmaný a v závere je predstavená schéma diskurzívnych vzťahov. Poetická analýza venuje pozornosť poetickým figúram, ktoré Ben Sira použil a do ktorých zaodial komunikované poslanstvo. Z analýz vyplýva poznatok o koncentrovaní pedagogických dôrazov jednotlivých poém do negatívnych sentencií, ktoré sú navyše štruktúralne premyslene usporiadané. Okrem toho sa u Ben Siru ukazuje záľuba v číselnej symbolike, ktorá zakaždým vhodne podčiarkuje témy a motívy poém, a taktiež logická línia v usporiadaní poém a rozvíjaní ich tém.

Klíčová slova: Ben Sira (Sirachovec), poémy, sémantická analýza, poetická analýza, pedagogické dôrazy

Abstract

Title: Pedagogical emphasises in the poems of hebrew manuscript „A“ of the Book of Ben Sira, with special attention to the negative sentences. Semantic and poetic analysis.

Author: ThLic. Pavel Prihatný

Supervisor: doc. Petr Chalupa, Th.D.

Number of pages and characters: 251 pages, 560 815 characters

Number of appendices: ----

Abstract: Dissertation concentrates on the poems in extant medieval Hebrew manuscript „A“. The poems are examined by means of semantic and poetic analysis. Firstly, there is text-critically treated text of each poem which is presented, and afterwards there follows semantic and poetic analysis. In the semantic analysis, there are indicated keywords, their contents are scrutinized, and finally a diagram of discursive relationships is introduced. The poetic analysis pays attention to the poetic figures employed by Ben Sira for revealing (and concealing) his message. The findings that emerge from the analysis show concentration of pedagogical emphasis of each of the poems in their respective negative sentences, which are, in addition, structurally thoughtfully arranged. Apart from previously mentioned, there is recognizable in Ben Sira his fancy in numerical symbolism, which is always in the service of the themes and motives of the poems, and also logical course in arranging the poems and evolving their themes.

Keywords: Ben Sira (Sirach), poems, semantic analysis, poetic analysis, pedagogical emphasises

1. Úvod

Knihu Sirachovho syna dokončil jej autor, Ježiš ben Sira, v hebrejskom jazyku v Jeruzaleme, v čase blízkom roku 180 pred Kr. Jej grécky preklad vznikol o dve generácie neskôr v egyptskej v Alexandrii (cca. 120 pred Kr.). Ben Sirovo dielo je svedectvom o vedomí vlastnej identity v otvorenom i napätom dialógu kultúr, v období plného ponoru do helenizačného procesu na Blízkom východe. Toto dianie jeho kniha bezpochyby nielen reflektuje, ale je ním aj motivovaná¹ v snahe prehovoriť k Izrealitom – súčasníkom, ktorých kontakt s gréckou kultúrou a myslením oslovoval, a predložiť im tak nanovo, v nových historicko-kultúrnych okolnostiach, pojednanie o múdrosti (חכמה), ktorú už Izrael vlastní ako nesmierny dar, presahujúci dobré, no predsa len obmedzené ľudské ambície gréckeho sveta o dosiahnutie σοφία.

1.1 Charakteristika skúmaného textu a cieľ práce

Základnú makroštruktúru Knihy Sirachovho syna možno vnímať v troch veľkých kompozičných celkoch (1–23; 24–42,14; 42,15–51), členených ďalej do ôsmich sekcií, ktoré zakaždým otvára poéma o múdrosti². Všetky poémy zachované v stredovekom hebrejskom rukopise označovanom „A“ (ďalej „H^A“) ³ sú súčasťou prvého kompozičného celku (kap. 1–23) a tiahnu sa naprieč prvými troma sekciami knihy (1,1–4,10; 4,11–6,17; 6,18–14,19). Táto dizertačná práca venuje pozornosť poémam v rukopise H^A, obsahujúcim priame didaktické výzvy, či už v negatívnej alebo pozitívnej dikcii. Pôjde o 13 didaktických poém. Opomenutá je poéma „o opatrnosti“ (Sir 11,29-34), ktorá má v rukopise H^A „zmätočný stav“

¹ K datácii a historickému kontextu knihy cf. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 8-16; MURPHY, *Tree*, 65; PERDUE, *Sword*, 259-270; MAZZINGHI, *Pentateuco*, 175-180; COLLINS, *Jewish*, 23-41; AITKEN, *Biblical*, 191-209; Sirach, 184-210; TCHERIKOVER, *Hellenistic*, 117-151; GRABBE, *Hellenistic*, 6-21.

² K prehľadnému pojednaniu vývoja pohľadov na štruktúru Sir v dejinách výkladu knihy cf. MARBÖCK, *Structure*, 61-79. CORLEY, *Searching*, 21-47, navrhuje členenie štruktúry aj na základe štylistických prvkov. Osem sekcií, otvorených zakaždým poéмой o múdrosti, sú tieto: 1,1–4,10; 4,11–6,17; 6,18–14,19; 14,20–23,27; 24,1–32,13; 32,14–38,23; 38,24–43,33; 44,1–50,24 (plus dodatok 50,25–51,30).

³ Rukopis H^A z 11. stor. bol objavený spolu s ďalšími v genize káhirskej synagógy v rokoch 1896-1900. Obsahuje časť knihy Sir 3,6b–16,26.

(confused state)⁴. Rukopis „A“ bol zvolený k analýzám kvôli jeho veku (cca. 1100)⁵, rozsahu, no predovšetkým preto, že sa tiahne kontinuálne⁶ počnúc prvou poémou (3,6a-16), ktorá je v ňom zachovaná.

Cieľom práce bude rozpoznať a pomenovať pedagogické dôrazy, predkladané Ben Sirom (ďalej „Sir“) v jednotlivých poémach. Pod pedagogickým dôrazom sa rozumie kľúčový motív akejkoľvek z poém, ktorý jej autor obsahovo rozvrstvil v každom svojom poetickom texte. Tento motív bude hľadaný za pomoci sémantickej a poetickej analýzy. Rozpoznané motívy zároveň potvrdia obsahové súvislosti medzi jednotlivými poémami, postrehnuteľné už pri prvej pozornej lektúre, a progresívne rozvíjanie tém⁷ naprieč nimi. Zvláštna pozornosť bude venovaná negatívnym (prohibitívnym) sentenciám a ich výzvam, v ktorých sa prirodzene, už z ich povahy, koncentrujú hľadané pedagogické dôrazy a posolstvá, aké sa Sir starostlivo usiloval adresovať svojim súčasníkom.

Pod negatívnymi sentenciami sa rozumejú prohibície (zákazy), uvádzané v hebrejskom texte časticou לֹא a v gréckej verzii prekladané časticou μή⁸. Ide teda iba o tie, ktoré sú uvádzané časticou לֹא, používanou hebrejskou syntaxou ako negatívny imperatív k zákazu nejakej činnosti⁹: tieto sentencie predstavujú negatívny ekvivalent k imperatívu, čo u Sir potvrdzuje aj paralelné použitie s imperatívom v cca.

⁴ SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 245. Analyzovaná nie je ani posledná poéma (Sir 14,3-19).

⁵ Cf. OLSZOWY-SCHLANGER, *The „Booklet“*, 68.

⁶ Tento fakt umožňuje vnímať aj rozvíjanie tém autorom od jednej poémy k ďalšej.

⁷ MARBÖCK, *Structure*, 68, uvádza: „there is actually no direct progressive structure or line of thought through the whole book“. S ohľadom na celkovú štruktúru knihy je toto tvrdenie namieste, avšak je zaujímavé, že práve v prvých troch sekciách knihy, ktoré sa zachovali aj v rukopise H^A, je progres badateľný, čo sa ukáže aj v analýzach. Progres sa naruší, alebo skôr uvoľní, až so začiatkom štvrtej sekcie (14,20–23,27), v ktorej je až po centrálnu poému o múdrosti (kap. 24) už menej didaktických poém. V prvých troch sekciách knihy tak možno vnímať prvú intenzívnu fázu kurikula študenta múdrosti – „commandments and prohibitions“, ako inde poznamenáva MARBÖCK, *Structure*, 66, v súvisi s prínosom Rotha.

⁸ Grécka častica μή vyjadruje negáciu vôle alebo idey a jej význam je tým odmietajúci, naproti οὐ, ktorá neguje fakt alebo nejaké stanovisko a jej význam je popierajúci. μή má v gréčtine zároveň relacionálny a subjektívny charakter, naproti οὐ, ktoré je absolútne a objektívne. Cf. *LSJ*, 1266–1267.

⁹ Pridržiavam sa terminológii podľa PEURSEN, *Verbal*, 186, pozn. 27. JM charakterizuje לֹא sentencie tiež ako prohibitívne („for prohibition“). Cf. *Grammar*, 307.567–573. WO, 567, pozn. 6, uvádza opačne, a to, že bývajú nazývané aj vetitívne, naproti לֹא, nazývanými aj prohibitívne. Výzvy bývajú v BH formulované aj za pomoci infinitívu. Cf. FASSBERG, *On the Syntax*, 68-69.

päťdesiatich prípadoch¹⁰. Ostatné typy sentencií s negatívnou nuansou (uvedené časticami לֹא, אֵין, לְבַלְתִּי, príp. zriedkavé poetické בִּלְיָ, בְּלִי, בְּלִתִּי, alebo častice s osobitným odtieňom טַרְס, אַפְס) nie sú predmetom pozornosti. Negatívne sentencie sú v porovnaní s vetitívnymi v hebrejských rukopisoch veľmi časté. Van Peursen uvádza 216 výskytov negatívnych napomenutí v zachovaných hebrejských rukopisoch¹¹.

Častica לֹא je v klasickej hebrejčine zvyčajne používaná s priamymi volitívnymi formami jusívu a kohortatívu, vždy bezprostredne pred slovesom¹². Forma jusívu (tzv. „krátky imperfekt“) je však v spojení s לֹא používaná voľne. Čo ešte hojnejšie platí v prípade poetických textov¹³ a zvlášť pre Sir, u ktorého je v skúmanom rukopise H^A morfológicky krátky imperfekt nasledujúci po לֹא rozpoznateľný v týchto prípadoch: 4,27.29.30.31; 5,15; 6,1.25; 7,1.11.14.24.26; 8,3.18.19; 13,11; 16,2¹⁴. Inde sú použité *waw* inverzívne plné formy imperfekta, avšak ich syntaktický modus sa v kontexte predpokladá.¹⁵ K uvedeným výskytom je treba pripočítať ďalšie, kde morfológická forma jusívu nie je zrejmá, alebo je zanedbaná, a dá sa určiť len na základe syntaxe a s ohľadom na kontext. Ide o nasledujúce tri výskyty: 6,7; 7,1[druhé sloveso]; 16,13. Spolu ide o 20 výskytov (17 morfológicky zrejmých a 3 syntakticko-sémantické). Prehľad tak poukazuje na voľnosť používania jusívu v negatívnych sentenciách poetického textu Sir¹⁶.

¹⁰ Cf. PEURSEN, *Verbal*, 186.

¹¹ Cf. PEURSEN, *Verbal*, 186.

¹² Cf. JM, 568–569; REY, *Dislocated*, 161–162.

¹³ Cf. JM, 347–349.

¹⁴ Cf. PEURSEN, *Verbal*, 93.

¹⁵ K tomuto rozlíšeniu cf. JM, 347, pozn. 3. K volitívnemu významu plných foriem imperfekta v Sir cf. PEURSEN, *Verbal*, 180n.

¹⁶ V celkovej štruktúre Sir je vhodné všimnúť si ešte, že pred prvými upozorneniami (negatívnymi sentenciami) vzťahujúcimi sa na konkrétne ľudské situácie a postoje, ktoré figurujú v prvej analyzovanej poéme 3,1–16, nachádzame v GrSir ešte sedem: štyri v poéme 1,11–30 a tri v nasledujúcej 2,1–18. Všetky tieto výzvy (neg. sentencie) sa vzťahujú na bázeň pred Pánom (φόβος κυρίου): prvé dve (1,28) v úvodnej poéme sú evidentné; jej ďalšie dve (1,29) sú prirodzeným rozvinutím (cf. SKEHAN – DILELLA, *Wisdom*, 146) témy bázne do vzťahov k ľuďom v základnom postoji pokory, ktorý má vzťahy charakterizovať (bázeň a pokora sú úzko súvisiace témy; cf. PRIHATNÝ, *Pravá cesta*, 48, zvlášť pozn. 6 a odkazy v nej); ostatné tri v poéme 2,1–18 konkretizujú bázeň v podobe dôvery k Bohu, od ktorej sa nemá upúšťať (2,2b.3a.7b). Počet úvodných varovaní (neg. sentencií) Ben Siru, ktoré predchádzajú prvým konkrétnym zákazom s morálnym akcentom v horizontálnej rovine medziľudských vzťahov je tak symbolický: je ich sedem, čím sa chcú vyjadriť všetky základné predpoklady, aké treba mať, aby sa dalo vyvarovať všetkému, čo je v konkrétnych situáciách života zlé. Na to bude Sir poukazovať aj ďalej

1.2 Metodologické kroky

V prvom kroku je predložené samotné hebrejské znenie každej poémy, spracované textovo kriticky, zohľadniac podľa potreby varianty v ostatných hebrejských rukopisoch a berúc do úvahy relevantných komentátorov. Dôležitým referenčným textom je aj grécky preklad v edícii Josepha Zieglera (ďalej „GrSir“)¹⁷, ako aj sýrsky preklad (ďalej „SyrSir“)¹⁸, ktorý má miestami interpretačný charakter. Obzvlášť grécky text je starostlivo vzatý do úvahy, nakoľko ide o prvú a najstaršiu „interpretáciu“¹⁹ pôvodného materského textu. Grécke ekvivalenty k analyzovaným kľúčovým lexémam sú miestami uvádzané informatívne, no sú zohľadňované a zväčša aj majú vplyv na závery jednotlivých sémantických analýz. Hebrejský text sprevádza samotný preklad do slovenčiny. Poémy budú ďalej skúmané v rovine sémantickej a poetickej analýzy.

1.2.1 Sémantická analýza

Keďže jediným mysliteľným predmetom semiotiky je proces transformácie alebo produkcie významu²⁰, ktorý je v danom texte ukrytý v spleti jeho slov, syntagmatických väzieb a diskurzívnych dynamík (v prípade didaktického textu zvlášť), bude prvým krokom sémantickej analýzy každej poémy rozpoznanie kľúčových slov (*keywords*), vymedzenie ich obsahov, a v diskurzívnej rovine napokon

vo svojich poémach. Sedem úvodných varovaní má spoločného menovateľa, bázeň, avšak zároveň konkretizuje elementárnu tému bázne aj do dvoch ďalších dôležitých životných rovín: do vzťahov k ľuďom a do prežívania ťažkostí života.

¹⁷ ZIEGLER, Joseph: *Sapientia Iesu Filii Sirach. Septuaginta 12/2*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

¹⁸ K sýrskemu textu Knihy Sirachovho syna cf. CALDUCH-BENAGES, Nuria – FERRER, Joan – LIESEN, Jan: *La Sabiduría del Escriba*, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2015. V prekladoch SyrSir sa opieram o uvedené vydanie. Cf. tiež VAN PEURSEN, Ben Sira, 143-166. Aj napriek problematickosti sýrskeho prekladu je zrejme, že sa jeho autor opieral o hebrejský originál. Cf. VAN PEURSEN, Peshitta, 243-246.

¹⁹ Je samozrejmé, že grécky prekladateľ v Alexandrii mal svoj odlišný historicko-kultúrny kontext, na ktorý bezpochyby bral ohľad pri prevádzaní materského hebrejského textu do gréčtiny, a ktorý neraz aktualizoval. Preto je potrebné narábať v sémantickej analýze s gréckymi ekvivalentmi opatrne a zohľadňovať príslušné kontexty.

²⁰ Z predslovu Jamesona k anglickému prekladu Greimasových esejí, publikovaných pôvodne v *Du Sens I a Du Sens II*, Les Editions du Seuil, 1970, 1983 a *Semiotique et Sciences Sociales*, 1976. Cf. GREIMAS, *On Meaning*, X. K anglickému prekladu cf. GREIMAS, *On Meaning*, x.

rozpoznanie usporiadania figúr („agencement de figures“) s ich klasifikáciou okolo „pólu aktérov“. Tými sú v didaktickom texte osoby, počnúc autorom (učiteľom), pokračujúc adresátom (žiakom), až po modelové pozitívne a negatívne postavy²¹. Aktéri, ich vzťahy a z nich vyplývajúce osobitosti textu („particularité du texte“)²², sú teda v didaktickom poetickom texte dostatočne zrejmé a stabilné: ide o učiteľa a jeho žiaka, príp. ešte tretiu osobu(y), ktorá slúži ako príklad, pozitívny, či negatívny. K týmto postavám sa v biblickom poetickom texte často pridruží Pán. Lepšiemu, jasnejšiemu vnímaniu dynamík (aktérov, ich činností a vzťahov) v danej poéme posluží zakaždým v závere sémantickej analýzy jednoduchá schéma diskurzívnej štruktúry.

V naznačenej diskurzívnej rovine didaktického poetického textu sa prostredníctvom zákazu (negatívne sentencie) alebo povzbudenia (pozitívne sentencie) deje fáza *manipulácie*. Tu majú v poémach Sir osobité miesto prohibitívne negatívne sentencie, ktorými je adresát vyzývaný vyvarovať sa nejakému postoju alebo činnosti. V nadobudnutom poznaní a skúsenosti života – jeho najdôležitejších spôsobov činností („moyens de l’action“)²³ – obsahujúcich múdrosť, ktorú sa učiteľ usiluje sprostredkovať svojmu žiakovi, spočíva *kompetencia* operatívneho subjektu, a teda učiteľa múdrosti. V diskurzívnom texte didaktickej poémy je ďalej rozpoznateľná fáza *vykonania*, ktorej cieľom je priviesť objekt k želanému výsledku („objet-valeur“), čo sa deje za pomoci príkladov, motivujúcich alebo demotivujúcich, vyjadrených zväčša prostredníctvom metafor a obrazov. A pokiaľ ide o záverečnú fázu *potvrdenia* alebo overenia, či bola *manipulácia* zo strany operatívneho subjektu úspešná, nie je možné opísať ju (ako je to v prípade klasického naratívneho textu), nakoľko v prípade didaktickej poémy ide o poučenie v podobe monológu zo strany

²¹ V zásade jediný „pól figúr“, ktorý treba v poetickom texte vymedziť, sú samotní aktéri. Ostatné prvky, ako čas, miesto, sú v didaktickom poetickom texte významné len vo vzťahu k aktérom a ich činnostiam. Cf. GIROUD, *Sémiotique*, 48-49. K snahe o rozpoznanie obsahu kľúčových lexém patrí aj náhľad do ich etymológie, avšak vždy s ohľadom na celkový obsahový i formálny kontext ich použitia. K etymologickému prístupu v exegéze cf. významný prínos v BARR, *Semantics*, 107-110; tiež Etymology, 1-28.

²² Cf. GIROUD, *Sémiotique*, 49.

²³ V prípade didaktických poém „règles d’apprentissage de la pédagogie“. Idem, 50.

učiteľa múdrosti a my priamo z textu nepoznáme dopad alebo efekt jeho náuky na adresáta²⁴.

Z prehľadu krokov naratívnej (v našom prípade skôr diskurzívnej) analýzy vo vzťahu k didaktickému poetickému textu je zrejmé, že zvláštnu pozornosť je treba venovať hlavne fázam *manipulácie* a *vykonania*, a teda skúmaniu imperatívnych sentencií (negatívnych i pozitívnych) a príkladov, prevažne obrazov a metafor, čo je fakt sám osebe odkazujúci na úzke prepojenie sémantickej analýzy s analýzou poetickou.

1.2.2 Poetická analýza

Aby teda bolo možné uchopiť *semiosis*²⁵ poetického textu, a vďaka nej jeho zmysel, je nevyhnutné pristúpiť k poetickej analýze. Jej cieľom je postrehnúť súlad medzi významom a jeho záznamom: medzi posolstvom, ktoré chce autor komunikovať a poetickým textom ako formou jeho komunikácie. Poetický znak je totiž „autoreflexívny a motivovaný“, čo znamená, že „každý element posolstva je v ňom sémantizovaný a interaguje s primárnymi štruktúrami zmyslu. Tak fonologické, ako aj morfosyntaktické komponenty nadobúdajú v poetickom texte sémantickú hodnotu, ktorá efektívne prispieva k tvorbe globálneho, hyperkonotatívneho zmyslu posolstva“²⁶. Sémantická analýza poetického textu teda nutne potrebuje byť sprevádzaná poetickou analýzou. A prirodzene platí aj opak: poetická analýza potrebuje byť sprevádzaná aj sémantickou, rozpoznávajúcou zmysel textu skrze diferenciáciu („par la différence“) prejavujúcu sa v sieti rozličných vzťahov („réseau relationnel“)²⁷. Bolo by však chybou zamerať sa v analýze iba na určenie obsahov

²⁴ *Kompetencia* spolu s *vykonaním* predstavujú u každej poémy jej „pragmatickú osnovu“. Tá je zasa referenčnou vzhľadom na fázy *manipulácie* a *potvrdenia*, ktoré vo vzťahu k pragmatickej osnove tvoria „kognitívnu osnovu“, opisujúcu cieľovú hodnotu (ktorá sa má dosiahnuť) *pred* (manipulácia) a *po* (potvrdenie) vykonaní pragmatického plánu/osnovy. Cf. idem, 52. Fázu *potvrdenia* možno nanajvýš predpokladať na základe samotných didaktických príkladov (negatívnych, či pozitívnych, a ich dôsledkov), ktoré učiteľ múdrosti používa na vykreslenie svojej náuky.

²⁵ K definícii semiotickej terminológie cf. GREIMAS – COURTÈS, *Semiotics*.

²⁶ MARCHESI, *Metodi*, 144.

²⁷ GIROUD, *Sémiotique*, 7. Ako ďalej píše Giroud, „le sens perçu est un effet de différences. Le contenu d'un texte s'articule sur la base de différences entre des éléments de signification [...] et ce sont ces

jednotlivých lexém a ich syntagmatických vzťahov, lebo každý poetický signifikant je „v menšej miere prvkom vyjadrujúcim vzťah ako skôr vyjadrením štruktúry“²⁸. Je zároveň dôležité pamätať na to, že poetický signifikant štruktúru naozaj vyjadruje – ona tu už je – a vďaka schopnosti a sile figuratívneho, metaforického presahu²⁹, posúva úroveň jej zmyslu do ďalších hĺbok a dimenzií. Štrukturálnu charakteristiku poetického signifikantu nazýva Marchese aj „fonoprosodickým posolstvom“³⁰. V prípade poetického textu je teda nevyhnutné dobre zhodnotiť mieru a úroveň použitia rozličných poetických figúr zo strany jeho autora: je treba rozpoznať ich, opísať a určiť ich funkciu s ohľadom na celkové posolstvo textu. V konečnom dôsledku až dostatočne jasné pomenovanie, či zachytenie funkcie použitých poetických figúr dáva poetickej analýze jej zmysel.

Figúry poetického textu tento text zároveň obohacujú o ďalšie funkcie: jeho želanú estetickú funkciu, ktorej úlohou je zabaviť a rozptýliť, ako aj ďalšie dve, sebe vlastné a podstatné funkcie, akými sú tvorenie významu, dávajúce jazyku život a umožňujúce skutočné poznanie, a zrkadlenie charakteristických výpovedí doby³¹. Všetky tieto funkcie – zvlášť estetická a tvorivá – úzko korešpondujú so schopnosťou intuície chápanej ako „komponent kognitívnej kompetencie subjektu“³². Intuícia tu nie je akýmsi neuchopiteľným subjektivismom: ide skôr o informované (do formy

différences qui dessinent la valeur relative des éléments. Ainsi, percevoir le sens d'un texte c'est d'abord percevoir des différences dans le contenu du texte.“ Idem, 47.

²⁸ AGOSTI, *Il testo*, 11, citovaný v MARCHESE, *Metodi*, 146.

²⁹ K štúdiu biblickej metafory cf. prehľad u VAN HECKE, *Metaphor*, 1, pozn. 2. K štúdiu metafory ako takej, v rámci kognitívnej lingvistiky, cf. VAN HECKE, *Conceptual Blending*, 215-232. V konceptuálnej teórii sú metafory chápané ako „systematic relationships between two conceptual domains“, kde pod „domains“ sa rozumejú zdrojový („source“) a cieľový („target“) koncept, pričom zdrojový slúži k vyjadreniu cieľového. V „blending“ teórii sa tento základný relacionálno-kognitívny vzťah rozširuje o mentálny priestor („mental space“), ktorý je akousi „partial and temporary representational structure which speakers construct when thinking or talking about a perceived, imagined, past, present, or future situation [...] mental space is a short-term construct informed by the more general and more stable knowledge structures associated with a particular domain.“ GRADY – OAKLEY – COULSON, *Blending*, 102. V snahe o interpretáciu metafory treba vždy pamätať na to, že jej „štúdium vždy v istej miere zostane (informovanou) interpretáciou“. VAN HECKE, *Acquiring*, 137.

³⁰ MARCHESE, *Metodi*, 146.

³¹ Cf. BARFIELD, *Poetic*, 34.

³² GREIMAS – COURTÉS, *Semiotics*, 161-162.

vložené) prejavy „sekundárnej imaginácie“³³, ktoré sú v texte predložené práve za pomoci poetických figúr, tvoriacich (či obohacujúcich) význam, a tiež ich objektivizujúcich prezentácií historicko-kultúrneho kontextu. Preto je v analýze poetického textu potrebné ponechať primeraný priestor aj intuícii, ktorá berie do úvahy a rešpektuje nikdy nie celkom uchopiteľný presah hlbinných štruktúr zmyslu³⁴, ktoré pritom majú svoj „definovateľný logický status“³⁵.

Moja pozícia ohľadom metodologického prístupu v poetickej analýze leží kdesi uprostred medzi postojmi O'Connora (s Jakobsonom) a Reymonda³⁶. Inšpirovaný poetický text, pretkávaný pôsobením jeho prvotného autora, presahuje striktnú analýzu na čisto literárnej úrovni. A tak, s primeranou dávkou opatrnosti pred prílišným subjektivismom, opierajúc sa o dáta textu, je v prípade poetickej kompozície, v ktorej všetky jej elementy (explicitne sémantické, morfológické, syntaktické, fonetické, štrukturálne) majú schopnosť prehovoriť vďaka hyperkonotatívnym presahom vlastným poézii ako takej, oprávnené pristúpiť

³³ „Sekundárna imaginácia“ je pojem, s ktorým prišiel COLERIDGE, *Biographia*, 304, a na ktorého odkazuje aj BARFIELD, *Poetic*, 27-28. Vyjadruje ním aktivitu ľudského vedomia pri tvorbe poézie, v povahe ktorej – ako píše Barfield – je „rozpínať sa k plnosti vedomia a vedenia“. Sekundárna imaginácia je tak schopnosť (a aktivita) ľudského vedomia prekročiť empirické vnímanie skutočnosti a dosahovať jednotu bytia. V tomto zmysle úzko súvisí s intuíciou a je akýmsi medzistupňom medzi intuíciou a jej vyjadrením v poetickej forme. Cf. BARFIELD, *Poetic*, 26-28. Podobne sa vyjadruje aj RICOEUR, *La métaphore vive*, 11, keď hovorí o „referenciálnej schopnosti druhého stupňa, a teda poetickej referencii“.

³⁴ V prípade biblického textu je uchopenie zmyslu konkrétneho *fenotextu* sťažené nielen jeho štruktúrovaním a „nadpodmienenosťou“ najprv v *genotexte* jeho ľudského autora, ale aj – a predovšetkým – prítomnosťou druhého, či skôr prvého, božského autora (Überdeterminierung, „nadpodmienenosť“, je termín aplikovaný Freudom v jeho analýze snov, ktorým chce povedať, že každý element tvoriaci sen je podmienený predchádzajúcimi skúsenosťami. Cf. FREUD, *Studienausgabe*, 293-308). Treba preto vždy pamätať na to, že zmysel biblického textu, transformovaný do signifikujúcich nástrojov ľudského jazyka (poetického zvlášť), nikdy nemožno celkom obsiahnuť alebo vyčerpať. K termínom „genotext, fenotext“ cf. KRISTEVA *Semeiotiké*.

³⁵ Cf. GREIMAS, *On Meaning*, 48.

³⁶ REYMOND, *Innovations*, 17-18, píše: „While I agree in principle with both O'Connor's statement and Jakobson's idea, I do not believe that all the connections that can be made between elements of a poem are necessarily valuable for an interpretation – either from a thematic or a structural perspective.“ O'Connorovo stanovisko (citovaný Reymondom) znie: „Any single word of a language can be paired with any other.“ Cf. O'CONNOR, *Hebrew*, 96, kde vychádza zo skúsenosti psychoterapeutického cvičenia voľných asociácií. K Jakobsonovej idei „všadeprítomného paralelizmu“ cf. JAKOBSON, *Selected* III, 98. Moja pozícia „strednej cesty“ harmonizuje s vyjadrením Van Heckeho v jeho sémantickej analýze metaforických konceptualizácií metafory nadobúdania múdrosti, kde hovorí o „potrebe vyhnúť sa tak minimalistickým, ako aj maximalistickým pozíciám pri štúdiu metafory“. VAN HECKE, *Acquiring*, 137.

k analýze a interpretácii všetkých jej poetických figúr, ktoré sa pred zrakom počúvajúceho čitateľa otvárajú³⁷.

A nakoniec, pri analýze poetického textu je treba pamätať na elementárnu skutočnosť, ktorá vyplýva tak z pôvodne orálneho charakteru biblickej poézie, ako aj z estetickéhó povahy poetického textu: rozhodujúcim je tu pozorné, opakované čítanie, „trpezlivá práca a postup vpred a späť pomedzi rozličné úrovne a fenomény, naskrz poémou ako celkom, zvažujúc prínos pauzálnych foriem, *popri* a *v* kombinácii s ostatnými črtami, až kým – ako poznamenáva Hymes – „postupne dospeješ k analýze, ktorá sa zdá byť najlepšou vzhľadom na aktuálny stav tvojich poznatkov“³⁸.

Nakoľko je mi známe, doposiaľ sa nik nevenoval ucelenej sémantickej a poetickej analýze všetkých poém niektorého zo zachovaných hebrejských rukopisov

³⁷ Poémy Ben Siru sú texty bohato pretkávané mnohorakými poetickými figúrami. V jeho poetike však najvýraznejšie dominujú rozličné fonetické figúry, ako bude možné vnímať v poetických analýzach.

³⁸ DOBBS-ALLSOPP, *On Biblical*, 56. Citácia Hymesa je z jeho Dell, Warm Springs Sahaptin Narrative Analysis, In: Joel SHERZER – Anthony C. WOODBURY (eds.), *Native American Discourse*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, 62–102 (citácia s. 68). „Pauzálné formy“ sú všetky tie figúry, ktoré pomáhajú delimitovať riadok („line“), ktorému Dobbs-Allsopp venuje osobitnú pozornosť a považuje ho za konštitutívny prvok biblickej poézie. K charakteru poetického riadku v BH cf. tiež GROSSER, *Poetic Line*, 26-50 [dissert.]. S ohľadom na poetickú analýzu je vhodné uviesť ešte niekoľko poznámok k otázke formy/štruktúry hebrejského verša a v dôsledku aj k otázke paralelizmu a jeho funkcie. Beriem tu do úvahy výsledky dizertačnej práce O’Connora (neskôr publikovaná ako *Hebrew Verse Structure*, Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, ²1997). O’Connor na základe analýzy syntaxe hebrejského riadku („line“; príp. „cola“) vyratúva niekoľko modelových syntaktických vymedzení („constraints“) a zavrhúje ideu metrického charakteru hebrejského verša. Prínos O’Connora, aj s poukazom na niektoré nedostatky, zhrňa vo svojich dvoch recenziách HOLLADAY, „Hebrew Verse Structure“ Revisited (1): Which Words „count“?, *JBL* 118/1 (1999) 19–32; „Hebrew Verse Structure“ Revisited (2): Conjoint Cola, and Further Suggestions, *JBL* 118/3 (1999) 401–416. V línii O’Connora pokračuje DOBBS-ALLSOPP, *On Biblical Poetry*, New York: Oxford University Press, 2015, ktorý spochybňuje konštitutívnu úlohu paralelizmu ako takého v hebrejskej poézii. Jeho štúdia zhrňa dáta a predkladá presvedčivé argumenty v prospech syntaktického „riadku“ („line“) ako konštitutívneho prvku hebrejskej poézie. Dobbs-Allsopp, *On Biblical*, 52, v kontexte opisu štruktúrálnej a syntaktickej funkcie druhého stichu paralelizmu ako zakončovateľa riadku („line“) charakterizuje paralelizmus takto: „parallelism itself is engineered for efficient aural uptake and remembrance“. Aj HOLMSTEDT, *Hebrew Poetry*, 630, považuje paralelizmus za „epifenóm poetickej syntaxe“. S jeho úpravou princípu paralelizmu (v podobe „A, what’s more A“; v kontraste s Kugelovým „A is so, and what’s more, B“; cf. KUGEL, *Idea*, 1-58) treba v syntaktickej rovine a v zmysle jeho apozitívnej teórie súhlasiť, avšak z formálneho hľadiska (paralelizmus ako dvoj-riadok, verš) to podľa môjho úsudku neprináša zásadnú zmenu. HOLMSTEDT, *Hebrew*, 634, napokon súhlasí s emfatickou funkciou druhého riadku, hoci Kugelovu tézu „A is so, and what’s more, B“ považuje za „neostrý [fuzzy] koncept“ a apozitívnu teóriu predkladá ako „syntaktické a sémantické riešenie zároveň“, ktoré „lepšie vysvetľuje dáta a ponúka nám tak model k ďalšiemu skúmaniu, v nádeji na definitívne nahradenie napätého modelu paralelizmu poetickej syntaxe biblickej hebrejčiny“.

Sir. Odkazy na jednotlivé štúdie autorov uvádzam na príslušnom mieste pri analýzach daných poém. Ani negatívnym sentenciám, s ohľadom na ich štrukturálne pozície a vplyv na pedagogické posolstvo jednotlivých poém v Sir nebola doteraz venovaná pozornosť³⁹.

³⁹ Cf. CORLEY: „I am not aware of studies of negative sentences in Ben Sira.“ (osobná elektronická komunikácia z 29.5.2020).

2. Poémy s pedagogickými dôrazmi

2.1 Sir 3,1-16: poéma o úcte k rodičom

Poéma 3,1-16 je prvou časťou Knihy Sirachovho syna, ktorú máme zachovanú v hebrejskom znení rukopisu H^A, počnúc časťou verša 6b⁴⁰. Táto štruktúrne i poeticky vyvážená a krásna poéma – jedna z najstarostlivejšie pripravených kompozícií knihy⁴¹ – pojednáva o úcte k rodičom a obsahuje tri negatívne sentimenty. Prvá konkrétna morálna téma v perspektíve Ben Siru je tak téma úcty k rodičom, čo je významné z hľadiska konkretizácie bázne (o ktorej sa pojednáva predtým) v primárnych medziľudských vzťahoch⁴².

[מכבד אמו]	6b	
בני במאמר ובמעשה כבד אביך	8a	Syn môj, slovom i skutkom cti si otca
עבור ישיגוך כל ברכות	8b	a naplní ťa všetko požehnanie.
ברכת אב תיסד שרש	9a	Požehnanie otca spevňuje korene,
וקללת אם תנתש נטע	9b	no prekliatie matky vyvracia stromy.
אל תתכבד בקלון אביך	10a	Nehľadaj slávu v hanbe ⁴³ svojho otca,
כי לא כבוד הוא לך	10b	lebo z nej ti sláva nevzide.
כבוד איש כבוד אביו	11a	Slávou muža je sláva jeho otca
ומרבה חטא מקלל אמו	11b	a kto preklína matku, kopí si hriech.
בני התחזק בכבוד אביך	12a	Syn môj, buď pevný v úcte k otcovi
ואל תעזבהו כל ימי חיך	12b	a neopušť ho počas svojho života,

⁴⁰ Z ostatných hebr. rukopisov obsahuje v odlišnej dikcii iba H^C verše 3,14-16.

⁴¹ Cf. HASPECKER, *Gottesfurcht*, 126.

⁴² Význam tejto blízkej následnosti si všíma aj CORLEY, *Respect*, 139. Významné je to aj z psychologického hľadiska konštitúcie vlastného „ja“, ktorého štruktúry sa formujú predovšetkým v tomto základnom okruhu vzťahov s rodičmi. בן „syn“ (príp. dcéra) si počas celého svojho života uchováva túto charakteristiku synovstva/dcérstva. Jej rozvinutie závisí a deje sa v *prostredí* tajomstva a napätia medzi dvoma základnými vzťahmi: vzťahom k Bohu (האיר „bázeň“) a vzťahom k rodičom (כבוד „úcta“). K človeku a jeho rastu ako „tajomstvu“ cf. IMODA, *Sviluppo*.

⁴³ Predložku ב tu treba rozumieť ako *beth pretii*, a teda zmysel vety je: „nehľadaj slávu za cenu hanby svojho otca“. Cf. CORLEY, *Respect*, 157.

וגם אם יחסר מדעו עזוב לו	13a	a i keď slabne na myslí, pomôž mu
ואל תכלים אותו כל ימי חייו	13b	a neponíž ho nikdy počas jeho života.
צדקת אב לא תמחה	14a	Súcit ⁴⁴ s otcom nebude ⁴⁵ vymazaný,
ותמור חטאת היא תנטע	14b	vymení ti hriechy za stálosť ⁴⁶ .
ביום צרה תזכר לך	15a	V deň súženia budeš na pamäti
כחם על כפור להשבית עוניך	15b	ako srieň v teple zmizne tvoja nepravosť.
כי מזיד בוזה אביו	16a	Lebo opovážlivec pohŕda svojím otcom
ומכעיס בוראו מקלל אמו	16b	a k hnevu dráždi svojho stvoriteľa, kto preklína vlastnú matku.

Poéma je zložená z troch častí (vv. 1-6⁴⁷; 8-11; 12-16). Každá z nich – aj prvá, ktorá sa v hebr. znení nezachovala – začína anakrúzou⁴⁸, zvolaním בני (príp. בנים, ako možno predpokladať podľa τέλνα v GrSir alebo aj בני v SyrSir), používaného

⁴⁴ Prekladám „súcit“, v súlade s GrSir (ἐλεημοσύνη; SyrSir má ܠܚܡܝܢ) i s teológiou doby, nakoľko súcit (príp. almužna) bol považovaný za vrcholný skutok spravodlivosti. Cf. SKEHAN – DiLELLA, *Wisdom*, 156. SKEHAN – DiLELLA, *Wisdom*, 153, prekladá „kindness“; MORLA, *Manuscriptos*, 28, „justicia“; MOSPSIK, *Sagesse*, 70, s ohľadom na celkový kontext Sir tiež „justice“.

⁴⁵ Rukopis H^B tu má אל (namiesto לאל) v predikatívnom význame, ktoré však REY, *Dislocated*, 168, označuje za „textually ambiguous“.

⁴⁶ Lit. „namiesto hriechov bude presadený“. H^A opravuje v marginálnej poznámke zrejmu chybu תנתע „bude zlomený“ na תנטע „bude presadený“. GrSir uvádza προσανοικοδομηθήσεται σοι „vybuduje sa“; SyrSir prekladá ܠܚܡܝܢ „bude presadený“. Znenie v. 14 v antologickom rukopise H^C, צדקת אב לא יצדקת, lepšie korešponduje s GrSir (תנתעב „osadí sa“). K antologickému charakteru rukopisu H^C cf. CORLEY, *Alternative*, 3-22.

⁴⁷ Prvá časť končí veršom 3,6. DiLella hodnotí verš 3,7, figurujúci v GII a G, vzhľadom na štruktúru poémy ako autentický. No podľa môjho úsudku verš 3,7 nezapadá do štruktúry poémy. Bez neho by sa prvá časť zakončila konkluzívnym כי distichom (3,6), podobne ako aj záver poémy (3,16). Toto konkluzívne zakončenie poémy alebo nejakej jej časti, uvedené časticou כי, sa u Sir objavuje často. Okrem toho v G rukopise vo v. 3,7 je δεσπότης, lexéma zriedkavá v GrSir. Verše, v ktorých sa objavuje prevažne nereflektuje ani SyrSir. Ide o nasledovné výskyty: 18,29 (GII); 19,21 (GII); 23,1, reflektovaný v SyrSir (ܠܚܡܝܢ); 34,29; 36,1, ktorý jediný máme aj v hebr. rukopise (H^B: אלהי) a je reflektovaný aj v SyrSir (ܠܚܡܝܢ). Ďalší prvok, ktorý napovedá, že v. 7 do pôvodnej poémy nepatrí, je trojnásobné menovanie Pána vo vv. 2; 6; 16, kde sú v distichoch zároveň menovaní aj obaja rodičia. Verš 7, okrem toho, že neobsahuje zmienku o obidvoch rodičoch, narušal by aj symboliku plnosti počtu troch. K autenticite v. 7 cf. CORLEY, *Respect*, 146-147.

⁴⁸ Prvé בני v poéme (v plur. בנים) treba predpokladať v pôvodnom hebr. texte aj na konci v. 3,1a (v SyrSir je בני prvým slovom, otvárajúcim poému). Akokoľvek, aj v takomto prípade má charakter anakrúzy, nakoľko ide (ako aj v prípade ďalších výskytov tohto delimitačného prvku v podobe zvolania) o extra-metrické slovo, ktoré sa vymyká rytmu distichu. K anakrúze cf. WATSON, *Classical*, 110-111.

v múdroslovných knihách na začiatku nového textového celku⁴⁹, a je svedectvom pôvodného pedagogického procesu, ktorý mal ústny charakter, a tým charakter počúvania⁵⁰. Každá z častí má odlišný ráz a možno v nich postrehnúť progres v pedagogickom dôraze. Prvá časť (vv. 1-6) začína dvoma imperatívnymi výzvami ἀκούσατε (اسمعوا) „počúvajte!“ (v. 1a) a και [...] ποιήσατε (اصنعوا) „a konajte!“ (v. 1b), a následne pokračuje už len informatívne, vysvetľujúc dôsledky príslušného konania. Pojednáva o pozícii rodičov v poriadku stvorenia a o dôsledkoch aké má úcta voči nim zo strany detí. V druhej časti (3,8-11), ktorá sa zaoberá témou „v čom spočíva sláva“ alternujú dve výzvy opäť s následným popisom dôsledkov konania: začína pozitívnym imperatívom כבד „cti si!“ (v. 8a), po ktorom nasleduje popis ovocia v podobe požehnaní (príp. kliatby); vo v. 10a sa opäť objavuje výzva, tentokrát negatívna אל תתכבד „nehľadaj slávu!“, a opäť sa pokračuje popisom dôsledkov konania. Tretia časť (vv. 12-16) je odlišná. Celá jej prvá strofa (každý riadok) je presiaknutá výzvami: prvá je pozitívna, התחזק „buď pevný!“ (v. 12a), nasleduje negatívna אל תעזבהו „neopušť ho!“ (v. 12b), potom opäť pozitívna עזוב לו „pomôž mu!“ (v. 13a), a napokon negatívna אל תכלים „neponíž!“ (v. 13b). Po nich znova prichádza popis ovocia konania vo forme účasti na milosrdenstve.

Poéma je syntakticky, čo do jednotiek⁵¹ a počtu ich symetrického zrkadlenia v paralelných riadkoch, takmer úplne pravidelná. Pravidelnosť zdanlivo narúša iba בני vo v. 8, v pozícii anakrúzy, čím je akoby vyčlenené z riadka. Ani vv. 14 a 16 nezrkadlia počet jednotiek ideálne symetricky, no možno v nich vnímať fonologickú symetriu⁵²,

⁴⁹ Cf. PIWOWAR, *Zdobycie I*, 113-115.

⁵⁰ Cf. UEBERSCHAER, *Jewish Education*, 33.

⁵¹ K terminológii cf. O'CONNOR, 75. Jednotka („unit“) reprezentuje jedno (1) zo šiestich vymedzení („constraints“), ktorými O'Connor charakterizuje hebrejský poetický riadok, obsahujúci najmenej dve a najviac päť jednotiek. Zvyšných päť vymedzení sú: (2) poetický riadok obsahuje žiaden alebo najviac tri predikáty (najčastejšie určité sloveso); (3) poetický riadok obsahuje najmenej jeden a najviac štyri prvky („constituents“); (4) prvok obsahuje najviac štyri jednotky; (5) vymedzenie ohľadom vetných predikátov; a (6) syntaktická integrita poetického riadka. Cf. prehľad u HOLLADAY, *Hebrew Verse (I)*, 21-24.

⁵² K metrike ako „fonologickému konštrukt“ cf. WATSON, *Classical*, 104. Počty jednotiek vo veršoch tejto poémy sú nasledovné: 4 (v.8); 3 (vv. 9; 10); 4 (vv. 11; 12; 13, pričom vo v. 12a treba vziať do úvahy aj בני, ktoré tu má odlišnú funkciu ako v otvorení vo v. 8a); 3/4 (vv. 14a/14b); 4 (v. 15); 3/4 (vv. 16a/16b). Do počtov nie sú zatávané častice, hoci ich kategória je problematickejšia. Cf. HOLLADAY, *Hebrew Verse (I)*, 24.

narušenú posledným slovom poémy (ממ), ktoré tým zaznieva (a doznieva) s osobitným dôrazom.

2.1.1 Sémantická analýza

2.1.1.1 Inventár kľúčových lexém

Už prvá lektúra odhaľuje, že v poéme ide o vzťah k rodičom. Slovo אב „otec“, je prítomné 7-krát v zachovanej časti H^A rukopisu (vv. 8a, 9a, 10a, 11a, 12a, 14a, 16a, plus ďalších šesť výskytov v chýbajúcej časti rukopisu⁵³) a poukazuje naň aj päť zámenných sufíxov (vv. 12b, 13a.b). Slovo אמה „matka“, sa objavuje 3-krát (v nezachovanej časti ďalšie tri výskyty⁵⁴). Obidve lexémy zastupujúce rodičov tak v celej poéme figurujú 19-krát (spolu so zámennými tvarmi a časticami 24x), čo je na tak krátky text veľmi intenzívny výskyt a zreteľné kľúčové slovo⁵⁵. Okrem uvedených sú v poéme 6-krát zastúpené lexémy kmeňa *kbd* (vv. 8a, 10a.b, 11a[2x], 12a; plus ďalších 6 výskytov v chýbajúcej časti⁵⁶). Spolu je to 12 výskytov, opäť výrazne silné kľúčové slovo.

Opakovane prítomné sú aj ďalšie lexémy formujúce významné sémantické pole, opozitné k lexémam kmeňa *kbd*. Ide o kmeň *qll* (vv. 9b, 11b, 16b)⁵⁷ a *qlh* (v. 10a:

⁵³ Podľa GrSir ide o tieto: 3,1.2.3.5.6.7.

⁵⁴ Podľa GrSir ide o tieto: 3,2.4.6.

⁵⁵ K funkcii kľúčových slov (*keywords*) cf. WATSON, *Classical*, 287-293.

⁵⁶ Podľa GrSir ide o tieto: 3,2.3.4.5.6.7.

⁵⁷ Opozitný obsah קלל ku כבד je v kontexte poémy zosilnený zhodným subjektom: syn je ten, ktorý „uctieva, váži si“ alebo naopak „preklína, ponížuje“, či „zľahčuje“, ako to vyplýva z významu *qll*, antonymného kmeňa ku *kbd*. Viac cf. *TDOT* 7, 23-24. V kontexte Sir je lexéma zriedkavá. Práve v poéme 3,1-16 je najčastejšia (3x, spolu s nominálnou formou vo v. 3,9b). Inde ju máme už iba 2x: vo v. 4,5 (sloveso, tiež v pieli) je znova dôsledkom zlého konania, tentokrát voči chudobnému, a vo v. 41,9 (subst.), kde opäť súvisí s rodičmi, v tomto prípade bezbožnými, רשע (41,7), a je dôsledkom chýbajúcej opory v rodičoch (כי בגללו היו בוח), a teda nie len samotného konania syna. Taký syn sa bezbožným rodičom „rodí na škodu/vzdychanie [...] zomiera na/v prekliati“ (H^{Mas/B} tu majú verš navyše a „prekliatie“ sa objavuje až v závere, v spojení so smrťou). Tento posledný výskyt zosilňuje ideu úcty k takým rodičom, ktorí sú spravodliví: ich spravodlivosť (naproti רשע „zlým“ rodičom) im pridáva na zásluže, robí ich nositeľmi „slávy“ a „všetkého poželňania“, a o to viac im prináleží úcta.

substantívum קלון „hanba“)⁵⁸, ktorý je vedľajšou formou kmeňa *qll*⁵⁹. Sloveso ללל „prekliat“ (v pieli) pritom zakaždým referuje⁶⁰ k matke, čím zosilňuje negatívnosť jeho obsahu. Popri lexémach kmeňov *qll* a *qlh* sú v poéme ďalšie dve, ktoré s nimi formujú spoločné sémantické pole: slovesá בלם „ponížiť“ (v. 13b) a בזה „pohrdat“ (v. 16a), obidve referujúce k otcovi. Vymedzenie referenčných vzťahov týchto slovies v poéme tak vypovedá, že neexistuje nič horšie ako prekliat' matku (zlorečiť' matke), a nič horšie ako ponížiť' otca, alebo opovrhnuť' ním.

2.1.1.2 Analýza kľúčových lexém

K sémantickej analýze lexém kmeňa *kbd* odkazujem na analýzu v poéme „o pravej sláve“ (10,19–11,6), v ktorej sa vyskytujú v najhojnejšom počte⁶¹.

GrSir prekladá výskyty v aktuálnej poéme τιμάω (v. 8a), δοξάζω (reflexívny hitp. vo v. 10a), δόξα (v. 10b; 11a), τιμή (v. 11a), ἀντιλαμβάνω (voľný preklad קחתתה בבווד אביך vo v. 12a), pričom ekvivalenty kmeňa *δοκ-* sa vzťahujú na slávu adresáta poémy, nadobúdanú úctou k otcovi. S ohľadom na chýbajúcu časť v H^A figurujú v GrSir δοξάζω (vv. 2a; 4; 6a; posledný výskyt je vo vzťahu k otcovi), τιμάω (vv. 3; 5a; 7). Okrem výskytu vo v. 6a, kde GrSir používa δοξάζω vzhľadom na činnosť syna⁶², prekladateľ rozlišuje medzi subjektom slávy: τιμ- používa, keď ide o slávu otca, δοκ- keď ide o slávu/úctu preukazovanú otcovi synom (platí to aj pre slávu/úctu, ktorou vyznačil otca Pán), a taktiež slávu, ktorú nadobúda syn preukazovaním úcty otcovi.

⁵⁸ Opozitný slovný pár קלון/בבווד sa objaví zasa v poéme 5,9–6,1.

⁵⁹ Cf. *TDOT* 13, 32.

⁶⁰ Referenčné významy lexém ללל a קלון/בלם v poéme nadobúdajú práve z dôvodu ich referencie v obidvoch prípadoch ďalšie, intenzívnejšie kontúry. K referenčnému významu cf. GIBSON, *Biblical*, 47–59.

⁶¹ Cf. s. 173–175.

⁶² Verš 6 je tretím distichom v poradí (vv. 3a; 5a; 6a), ktorý začína konštatovaním „kto si ctí otca“. Obmena τιμάω za δοξάζω by tu preto mohla mať estetický charakter. SyrSir začína každý distich zhodne
 ודעם אדכסו.

Lexémy kmeňa *qll* majú v zachovaných hebrejských rukopisoch Sir už iba štyri ďalšie výskyty, no v pieli je už len jeden z nich⁶³.

V SZ je sloveso ללך (v pieli) dosvedčené dost' hojne. Najviac je zastúpené v Lv (7x) a v 2Sam (7x), pričom všetky výskyty v Lv sú v pieli. Vzhľadom na aktuálnu poému je relevantný opakovaný v 20,9, kde sa hovorí o treste za zlorečenie otca, či matky, a kde LXX prekladá *κακῶς εἶπον*; podobne aj v 19,14, kde sa pojednáva o zlorečení hluchému. Všetky tieto výskyty v Lv sú v rámci Kódexu svätosti a zakaždým v nich ide o vzťah k človeku; pri ostatných (24. kap.)⁶⁴, kde sa pojednáva o zlorečení Bohu (ויהי אש/משחית), prekladá LXX konzistentne *καταράομαι*. V prípade 2Sam sú všetky výskyty v kontexte preklínania Dávida Šimeiom (kap. 16; 19,22), čo LXX opäť prevádza konzistentne *καταράομαι*. Z múdroslovných kníh⁶⁵ dosvedčujú výskyt všetky pôvodne hebrejské: Prís (4x), Jób (5x) a Kaz (5x). V Prís je ללך prevažne v pieli a vzhľadom na aktuálnu poému sú relevantné dva výskyty (20,20; 30,11), kde sa píše o zlorečení otca a matky; LXX uvádza pre part. ללך v 20,20 *κακολογοῦντος* a v 30,11 *καταράομαι*. U Jób ide o piel iba raz (3,1)⁶⁶, kedy zlorečí dňu svojho narodenia, čo LXX prekladá tiež *καταράομαι*. Kaz má v pieli 4 výskyty, vždy v rovine horizontálnych, medziľudských vzťahov, a LXX ich opäť všetky prekladá konzistentne *καταράομαι*.

Lexémy kmeňa *qll* prevádza GrSir nekonzistentne, berúc však ohľad na obsah výpovede: *κατάρα* „prekliatie“ (v. 9), [*μήτηρ*] *ἐν ἀδοξία* „[matka] v zlej povesti“ (v. 11), *παροργίζω* „hnevať“ (v. 16)⁶⁷; ostatné výskyty *καταράομαι* (4,5), *κατάρα* (41,9), a vo v. 8,16 (*ὡς οὐδὲν*) a 33,5 (*τροχὸς ἀμάξης*) voľne, nakoľko v posledných dvoch ide o adjektívum לך s významom „ľahký, vrtký“.

⁶³ 4,5 [H^A; piel]; 8,16 [H^{A,D}]; 33,5 [H^{E,F}]; 41,9 [H^{Mas,B}].

⁶⁴ Popri ללך figuruje v Lv 24 aj synonymné נקב.

⁶⁵ Ku kategórii „múdroslovná literatúra“ cf. WEEKS, *Is wisdom?*, 3-23, avšak aj COLLINS, *Wisdom*, 15-23.

⁶⁶ Ostatné gramatické tvary sú aj z kontextu vo význame „byť malý/rýchly“.

⁶⁷ Prekladová rozmanitosť lexém kmeňa *qll* zodpovedá skutočnosti, že „prekliatie“ sa nevzťahovalo iba na verbálny prejav, ale na akýkoľvek prejav neúcty, či dešpektu voči rodičom a ללך tak stálo v opozícii ku כבד, alebo בך. Cf. BRICHTO, *Problem*, 132-137.199.

Z uvedeného sa tak dá usudzovať, že rozlišovanie medzi zlorečením Bohu a človeku bolo prekladateľmi LXX vnímané iba v prípade staršieho textu kultového charakteru, akým je kódex svätosti v Lv⁶⁸. Väčšina z ostatných mladších textov nerobí v tomto prípade žiaden lexikálny rozdiel. Prekladateľ Sir (a zrejme aj samotný autor hebr. textu) je v rovnakej línii a prezentuje tak vážnosť zlorečenia rodičom v tej istej rovine ako vážnosť zlorečenia Bohu, čo by zodpovedalo aj dôsledku tohto správania, akým bola smrť⁶⁹.

Substantívum קלון „hanba“ (kmeň *qlh*), ktoré sa (ako možnosť) v poéme vzťahuje na otca prekladá GrSir konzistentne s kmeňom *qll*, a teda ἀτιμία. Zachované hebr. rukopisy ho obsahujú ešte 3-krát (5,13[H^{A,C}]; 6,1[H^A]; 31,29[H^B]) a GrSir ich prevádza rôzne. V SZ má קלון najhojnejší výskyt v Prís (8x), hoci ani jeden v kontexte vzťahu syn-otec/matka; LXX prekladá všetky zhodne ἀτιμία (v 22,10 slovesom ἀτιμάζω). Význam קלון sa takmer vždy viaže na „umenšenie verejného rešpektu alebo statusu, čo zahŕňa aj nemilosť a potupu“⁷⁰, a ak súvisí s Božím rozsudkom, obsahuje aj etický rozmer⁷¹. Téma úcty a hanby zohrávajú v ideologickej perspektíve Ben Siru významnú rolu⁷² a v jeho optike naberá opovážlivá snaha budovať si vlastnú pozíciu na znevážení otca o to väčšiu etickú závažnosť. קלון, ako sa to ukáže aj ďalej v poéme „o uváženom rozprávaní“ (5,9-6,1), tvorí u Sir spolu s כבוד slovný pár (*wordpair*).

K tejto sémantickej skupine bolo zaradené aj sloveso כלם „ponížiť“ (imp. hif., vo v. 13b), ktorého významové odtiene dopĺňajú obraz témy preklatia/zneváženia; ekvivalentom v GrSir je tu ἀτιμάζω. Sloveso כלם figuruje u Sir na ďalších štyroch miestach. V hif. už len v 8,5, kde sa jedná o posmech voči človeku konajúcemu pokánie; GrSir uvádza ὀνειδίζω. Ostatné výskyty sú v nif.: v 20,23 ide o človeka, ktorý dáva sľub „z hanby“ (GrSir ἀισχύνη); v poéme „o pravej a falošnej hanbe“ (41,14a.16

⁶⁸ Hoci je diskusia ohľadom datovania Kódexu svätosti stále otvorená, Hurvitz (citovaný Joostenom), ponúka datáciu na základe analýzy jazyka, ktorý porovnáva s jazykom Knihy zmluvy (Ex 20–23), Dt, Ez a P, a situuje ho do pred-exilového obdobia. Cf. JOOSTEN, *People*, 9-15.

⁶⁹ Cf. Ex 21,17 (part. pielu קלל); Lv 20,9. Cf. tiež TDOT 13, 39.

⁷⁰ TDOT 13, 36.

⁷¹ Cf. ibid.

⁷² Cf. CAMP, Honor, 171.

– 42,8) otvára Sir dvoma výskytmi v nif. ponajprv tému hanby a potom zoznam skutočností, za ktoré sa treba hanbiť⁷³. GrSir tu prekladá *αἰσχύνη, ἐντρέπω* (pri uvedení témy v 41,16a). V SZ je sloveso najhojnejšie u prorokov: 6-krát u Jeremiáša (jeden výskyt v hif.), 6-krát u Ez (všetky v nif.) a 5-krát u Iz (všetky v nif.). Výskyty v hif. nájdeme aj v Rút 2,15, Ž 44,10 (obidva *καταισχύνω*), v Jób 11,3 (*ἀντικρίνομαι*) a v Prís 25,8; 28,7 (*ὀνειδίζω, ἀτιμάζω*). Zvlášť Prís 28,7 sú relevantné, nakoľko preklad je tu zhodný s GrSir v aktuálnej poéme a zároveň ide o zneváženie otca, hoci v tomto prípade ako pasívny dôsledok správania syna⁷⁴.

Z prehľadu je zrejmá rôznorodosť v preklade lexém kmeňa *klm*, zodpovedajúca odlišnosti kontextov. Význam tohto slovesa sa v SZ pohybuje v rovine „škody/nemilosti“ a odkazuje na „osobu, izolovanú v svojom doterajšom živote, u ktorej je spochybnené vlastné vedomie sebaúcty [...], je predmetom pohrdania, urážania a posmechu, a je tak odrezaná od komunikácie“⁷⁵.

Sloveso *בזה* „pohrdat“ (ptc. *qal* vo v. 16a) prekladá GrSir zdanlivo voľne *ἐγκαταλείπω*, avšak touto voľbou korešponduje s ideou neopustenia otca v štrukturálnej dôležitej negatívnej sentencii vo v. 12b, ako to vyplynie zo schémy diskurzívnej štruktúry i z poetickej analýzy. V Sir figuruje ešte 4-krát: 4,4[H^A] (GrSir voľne *ἀποστρέφω*); 7,11[H^A] (*καταγελᾶω*); 10,23[H^{A,B}] (*ἀτιμάζω*) a 19,1[H^C] (*ἐξουθενέω*). V SZ má sloveso najhojnejší výskyt v Ž (8x), v ostatnej múdroslovnej literatúre sa objavuje 3-krát v Prís a 1-krát u Kaz; LXX prekladá v Ž prevažne *ἐξουθενέω/ἐξουθενέω*, v Prís *ατιμάζω* (14,2), *μυκτηρίζω* (15,20), *καταφρονέω* (19,16). Tematicky relevantný výskyt je v Prís 15,20, kde ide o opovrhnutie matkou a kde je voľba slovesa *μυκτηρίζω* zrejme motivovaná poeticky, vzhľadom na fonetickú odozvu v *μήτηρ* (*μυκτηρίζει μητέρα*). Namiesto je poznamenať, že u lexém kmeňa *bzh* nejde

⁷³ Vo zvyšnej časti poémy používa Sir synonymné sloveso *בוש*.

⁷⁴ נוצר תורה בן מבין ורעה זוללים יכלים אביו

⁷⁵ TDOT 7, 186.

len o vnútorný úmysel, ale aj o „externú aktivitu“⁷⁶, ktorá má svoj sociálny dopad v podobe nevôle komunity⁷⁷.

2.1.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry

<i>adresát poémy (τέχνα/βן)</i>	<i>výzvy k činnostiam</i> [impv./jus.]	<i>ἀκούσατε (počívajte!)</i> <i>ποιήσατε (konajte!)</i>
		<i>כבד (cti si!)</i> <i>אל תתכבד (nehľadaj slávu!)</i> <i>התחזק (bud' pevný!)</i> <i>אל תעזב (neopust'!)</i> <i>עזוב (pomôž!)</i> <i>אל תכלים (neponíž!)</i>
<i>ovocie činnosti adresáta,</i> <i>korešpondujúcej s</i> <i>výzvami</i>		<i>ἐξιλιάσεται ἁμαρτίας (odčíňuje hriechy)</i> <i>ἀποθησαυρίζων (zhromažďuje poklady)</i> <i>εὐφρανθήσεται (bude sa tešiť [z detí])</i> <i>εἰσακουσθήσεται (bude vypočutý)</i> <i>μακροημερεύσει (bude dlho žiť)</i> <i>ἀναπαύσει (uľahčí [matke])</i> <i>כל ברכות (všetko požehnanie)</i> <i>תיסד שרש (spevňuje korene)</i> <i>לא תמחה ([súcit] nebude vymazaný)</i> <i>היא תנטע ([hriechy] za stálosť)</i> <i>תזכר לך (budeš na pamäti)</i> <i>להשבית עונך (zmizne tvoja neprávosť)</i>
<i>negatívni aktéri</i> <i>(מויד/מקלל [2x])</i> <i>[aktéri a ich činnosti sú</i> <i>v ptc.]</i>	<i>činnosti</i>	<i>מרבח חטא (kopí hriech)</i> <i>בוזה (pohŕda)</i> <i>מכעיס (dráždi k hnevu)</i>
	<i>ovocie činnosti</i> <i>negatívnych aktérov</i>	<i>תנתש נטע ([prekliatie matky] vyvracia</i> <i>stromy)</i>

⁷⁶ TDOT 2, 61.

⁷⁷ Cf. ibid, 62.

V šiestich výzvach, adresovaných synovi v singulári, počnúc druhou časťou poémy vo v. 3,8, alternujú tri pozitívne („cti si!“ , „bud' pevný [v úcte]!“ , „pomôž!“) a tri negatívne výzvy („nehľadaj slávu [v znevážení]!“ , „neopust'!“ , „neponíž!“), pričom vo výzvach v negatívnych sentenciách badať koncentrické usporiadanie. K nim treba pridať ďalšie dve („počúvajte!“ , „konajte!“) v úvode prvej časti, nezachovanej v H^A, adresované „synom“ v pluráli (3, 1a: τέχνα; حبص). Počet adresných výziev je tak vo viacerých rovinách symbolický⁷⁸: adresát je vyzývaný k plnosti (3) pozitívnych činností voči otcovi/matke (cti si/bud' pevný/pomôž); takisto je varovaný pred činnosťami, ktoré vo vzťahu k rodičom reprezentujú plnosť negatívnosti (neoslavuj sa/neopust'/neponíž). Spolu s úvodnými v GrSir je výziev osem, čo symbolizuje sýtosť činností a ich transcendentný presah, a vzťah k rodičom tak úzko prepája so vzťahom k Pánovi. Pán je v poéme zároveň menovaný 3-krát⁷⁹, a to vždy (a len) v distichoch⁸⁰ (vv. 2; 6; 16), v ktorých sú spomenutí obidvaja rodičia. Symbolický je aj počet ovocia (12), ktoré príde, ak bude adresát konať podľa výziev Ben Siru. Opäť odkazuje na plnosť, na usporiadanosť života v čase, a tým na uskutočnenie Božieho zámeru i na svätosť jeho ľudu. Ovocie je v poéme vymedzené aj sémantickou inklúziou („odčisťuje hriechy“/„zmizne tvoja neprávosť“) a priližne v metrickom strede zoznamu figuruje to, ktoré dodáva životu stabilitu: „všetko požehnanie“ a „upevnenie koreňov“. Aj činnosť negatívneho aktéra je čo do počtu (3) symbolická a hovorí o naplnenej negatívnosti jeho konania. Ovocie jeho konania je vykreslené v jedinom obraze: v rozvrátenom strome – v živote bez koreňov a stálosti.

2.1.1.4 Záver zo sémantickej analýzy

Sémantická analýza prvej poémy zachovanej v rukopise H^A odhaľuje veľký dôraz Ben Siru na rozmer úcty k rodičom, čo zvyrazňuje aj jej radenie v knihe: ide o prvú poému, nasledujúcu po rozprave o bázni voči Bohu a o vzťahu voči nemu. Úctu

⁷⁸ K numerologickej symbolike v Biblii cf. COLLINS, Numerical, 1221-1287; MEYSING, Introduction, 321-352; KNOHL, Sacred Architecture, 189-197; MARX, Gématie, 51-61; LABUSCHAGNE, Numerical, 22-73.

⁷⁹ V zachovanej časti H^A figuruje len part. slovesa ברך vo v. 16b; vo vv. 2; 6 treba predpokladať ״״.

⁸⁰ „Distich“ označuje dvojriadok.

k rodičom Sir neoddeliteľne prepája s úctou voči Bohu, čo sa zvlášť ukazuje pri pojednaní o prekliatí/zlorečení (s vyhrotením závažnosti tohoto postoja jeho zmienkou vo vzťahu k matke), ktoré má v oboch prípadoch rovnakú etickú relevanciu: zlorečiť matke/otcovi je rovnako zlé, ako zlorečiť Bohu. Toto úzke prepojenie medzi vzťahom k Bohu a k rodičom vyplýva napokon aj zo sémantickej analýzy lexém kmeňa *kbd*⁸¹. Dôsledkom neúctivého postoja k rodičom je narušenie sociálnych väzieb, izolácia, chýbajúca sebaúcta, a teda „rozvrátenie koreňov“ života.

V pozitívnej rovine zhrňa Sir vzťah k rodičom vo výzvach „synovi“ do troch postojov: ctiť si, byť pevný [v úcte] a pomáhať im. Takéto správanie povedie k hojnosti (12) pozitívneho ovocia, k usporiadanému životu a stabilite – k hojnosti požehnaní a spevneniu koreňov.

Výzvy v negatívnych sentenciách v tejto poéme pravidelne alternujú s pozitívnymi a z ich koncentrického usporiadania vystupuje do popredia centrálna (figurujúca v zachovanej časti H^A v metricky centrálnom v. 12) varujúca pred opustením otca (v. 12b), pred skutkom spretrhávajúcim najdôležitejšie sociálne väzby, v ktorom by vyvrcholila negatívnosť neúcty. Negatívne sentencie sú tak v poéme z hľadiska jej štruktúry radené uvážene a vzhľadom na jej obsah zmysluplne, a koncentrujú hlavnú pedagogickú výzvu poémy: nikdy neopustiť rodičov, o to menej v čase ich najväčšej núdze.

2.1.2 Poetická analýza

V zachovanej časti poémy v rukopise H^A rozpoznávame štyri štvorriadkové strofy (vv. 8-9; 10-11; 12-13; 14-15) a konkluzívny dvojriadkový verš (v. 16). Aj dve strofy prvej časti poémy (3,1-6) sú štvorriadkové a po nich nasleduje konkluzívny distich (v. 6).

V strofách možno vnímať nasledovnú štruktúru: riadky prvej (vv. 8-9) a druhej (vv. 10-11) sú v ABB'A' formácii; tretia (vv. 12-13) a štvrtá (vv. 14-15) strofa sú apozitívne⁸². Posledný dvojriadkový verš (v. 16) je v chiastickom paralelizme. Viaceré

⁸¹ Cf. v poéme „o pravej sláve“ (10,19–11,6) na s. 173-175.

⁸² Tretiu a štvrtú strofu možno vnímať aj v príslušných formáciách ABB'A' a ABA'B'.

riadky (9 z 18), vrátane všetkých troch negatívnych sentencií v poéme, naznačujú endekasylabickú formu⁸³.

בני במאמר ובמעשה כבד אביך	8a	Syn môj, slovom i skutkom cti si otca,
עבור ישיגוד כל ברכות	8b	a naplní ťa všetko požehnanie.
ברכת אב תיסד שרש	9a	Požehnanie otca spevňuje korene,
וקללת אם תנתש נטע	9b	no prekliatie matky vyvracia stromy.

Druhá časť poémy sa začína strofou (vv. 8-9), ktorá je akýmsi jej novým otvorením. Je to zreteľné ponajprv v gramatickej rovine, nakoľko sa tu začína priama rozprava v 2 os. sg. V poetickej rovine je zasa v úvodnom riadku druhej časti zreteľne počuteľná najviac otvorená hláska hebrejskej abecedy „a“, ktorá tu zaznie v najhojnejšom počte, spolu 8-krát (!)⁸⁴.

Téma vzťahu voči otcovi/matke je v prvej strofe zreteľne vymedzená inklúziou kľúčových lexém: אב a אם figurujú v okrajových riadkoch (vv. 8a; 9b). V prvom riadku prvej strofy zaznieva hneď na prvé počutie zreteľná ב (b/v) aliterácia: každé slovo riadku obsahuje toto druhé písmeno hebr. abecedy (spolu 5x). Táto výrazná aliterácia je tu vhodne uvoľnená, nakoľko po prvých troch výskytoch ב v pozícii prvého písmena slova (v syndetickom spojení v ובמעשה ako druhé písmeno, ktorého dôraz však potrebná spojka ו nezatieňuje) zaznieva ב v posledných dvoch slovách

⁸³ Počet slabík vo viacerých veršoch tejto poémy pôsobí dojmom akoby Ben Sira bol ovplyvnený týmto obľúbeným prvkom gréckej poézie – formálnym, no zároveň aj prirodzeným prvkom, podriadeným zákonitostiam príslušného jazyka. Cf. PEPP, 872-876. LOOMIS, *Studies*, 34, pozn. 3, uvádza dlhý zoznam gréckych básnikov a prozaikov, používajúcich tento typ verša. Alexandrijskí básnici 4.–3. stor. pred Kr. ho použili pre celé poémy a neskôr Dante označí endekasylabus za „najvznešenejší typ talianskeho verša, najvhodnejší k najvyšším formám poetického vyjadrenia“ PEPP, 616.1032.

⁸⁴ Fonéma „a“ má v predbiblických jazykoch semitského prostredia dominantný priestor. Jej otvorenosť má sama osebe sémantickú hodnotu, nakoľko je prirodzene schopná obsiahnuť tie najsilnejšie ľudské emócie, pozitívne i negatívne. Jej dominancia v starších, jednoduchších lingvistických systémoch, zodpovedá väčšej bezprostrednosti kontaktu s realitou a jej pomenovávaniu. V BH, po predchádzajúcom *kananejskom posune* (Canaanite Shift), už dochádzalo k jej výraznejšej kontrakcii (tak jednotlivo, ako aj v dvoj- a troj-hlásokach) vo vzťahu k príbuzným severozápadným protosemitským jazykom. Cf. SUCHARD, *Development*, 51-84; 122-140. Aj napriek kontrakciám sa tento zvuk, spolu s jeho foneticko-sémantickým odtieňom, v BH citeľne zachoval, tak v jednotlivých slovách, ako aj vetných konštrukciách, poetického kontextu zvlášť. Moderná hebrejčina tiež dosvedčuje dominantný charakter fonémy „a“: je štatisticky najčastejšou a BOLOZKY, *On the Special Status*, 243, ju charakterizuje ako „najprominentnejšiu samohlásku na vedome psychologickéj úrovni“. V našom riadku 5,10a jej dominancia silno korešponduje s dôrazom i pozitívitou výpovede.

uprostred nich⁸⁵. V tejto figúre by v rámci rozvíjania tém Ben Sirom bolo možné vidieť kvázi akrostichický zámer, nakoľko ide o druhé písmeno hebr. abecedy, ktoré svojou dominanciou vo v. 3,8a otvára druhú tému knihy, tému úcty k rodičom (prvou je úcta/bázeň voči Bohu)⁸⁶. Posledný riadok tejto strofy naproti tomu obsahuje zreteľnú „t“ aliteráciu⁸⁷ (spolu 4-krát), tentokrát opakovanie posledného zvuku hebr. abecedy, a vytvára tak zmysluplné prepojenie s témou riadku: prekliatie matky vyvracia korene a je (nielen) symbolom konca všetkého. V poetickej analýze tejto prvej poémy je vhodné spomenúť, že úvodné slová tejto strofy (ak opomenieme ankrúzu בּוּי) rezonujú parechézou a formujú čiastočný zvukový pár („sound pair“⁸⁸): *maamar/maaseh*. Je to prirodzene spôsobené aj morfeematicky, avšak faktom je, že fonetické figúry – a teda aj zvukové páry – sú Ben Sirom veľmi často používané poetické prvky. A nie sú samoučelné. Ich funkciou je vytvoriť sémantické prepojenia medzi danými lexémami, príp. aj ďalšie poetické hry: tu napr. aj merizmus, nakoľko „slová“ a „skutky“ vyjadrujú totalitu prejavov úcty, ku ktorým je adresát (בּוּי) vyzvaný.

V strofe možno vnímať dve kľúčové sémantické skupiny, ktoré spolu úzko súvisia. Ide o ברכות a opozitné קללת (spolu 3x vo vv. 8b; 9a; 9b) a samotné kľúčové

⁸⁵ V prípade aliteráčnych a asonančných prvkov sa nedá vždy vypozerovať zámer ich použitia autorom a nezriedka sú prirodzeným efektom fonetických vlastností jazyka. Tento fakt však nič neuberá na konečnom estetickom výsledku a dojme. Popri poetickom charaktere foném je zároveň zrejme, ako poznamenáva JAKOBSON, *The Sound*, 88, že spoluhlásky (prispievajúce k aliterácii) sa v štruktúre jazyka ukazujú zodpovedné za diferenciáciu významov. Na túto vlastnosť spoluhlások odkazuje aj etymológia slova, ktorým sanskrit označuje slovo „spoluhláska“ (*vyañjana* „odhaľujúca“). Samohlásky sa naproti tomu v jazyku ukazujú ako estetickí „nositelia sylabického jadra“. Idem, 87. Jakobson ďalej cituje lingvistu a básnika Edwarda Sapira, ktorý v súvisi so zvukovými estetickými prvkami v poézii hovorí o „divokej záľube v čírom zvuku slov“ (*Idem*, 234). Práve tieto lingvistické funkcie spoluhlások a samohlások umožňujú v poézii aliteráčne a asonančné hry (i paronomázie a parechézy), pričom v aliterácii treba prednostne hľadať diferenciáciu sémantického obsahu a v asonancii skôr estetické prvky, hoci nie len tie. Všetky rozmery literárnej prozódie prispievajú k „dialektike medzi rytmom a kódom (t.j. medzi semiotikou a symbolikou, pocitovým a racionálnym módom). Ak sa prozódia vynechá z poetickej analýzy a interpretácie, estetická kritika zostane ochudobnená.“ *PPEP*, 1119.

⁸⁶ Pravdou je, že poéma ako taká začína veršom 3,1, avšak dialóg s adresátom v podobe výslovných výziev v druhej osobe singuláru (v imperative/jusive) k úcte voči rodičom sa objavuje až počnúc druhou časťou poémy, a teda veršom 3,6. Stojí za povšimnutie, že v prípade prvej témy knihy, témy bázne voči Bohu, sú syntagmy יראת יהוה (prípadne פחד יהוה, ktorú Sir mohol použiť v úvodných kapitolách) zasa dosť nasýtené asonanciou „a“, prvého zvuku hebr. abecedy.

⁸⁷ Fonetické figúry sú u Sir veľmi časté, ako to bude možné pozorovať ďalej. Ich funkcia nie je len v prospech ľahšej memorizácie, alebo esteticky motivovaná, ale prispieva aj k „rétorickej efektívnosti“. CORLEY, *Similes*, 107.

⁸⁸ K „sound pairs“ cf. BERLIN, *Dynamics*, 112n. Berlin definuje a poukazuje na *sound pairs* predovšetkým v paralelizme, no ich použitie aj v iných štruktúrnych pozíciách poém je nepochybné a u Sir časté.

slovo celej poémy אב/אם (rovnako 3x vo vv. 8a; 9a; 9b). ברכות má aj dôležitú štruktúrálnu pozíciu, nakoľko sa objavuje v prostredných riadkoch strofy, navyše v poetickej figúre anadiplózy (je v závere v. 8b a následne prevzaté hneď v začiatku v. 9a) s jej kohéznu a klimaxovou funkciou vytvárajúcou prepojenie tém⁸⁹. Témy, ktoré tu anadiplóza medzi distichmi v. 8 a v. 9 prepája a vyjadruje tým ich úzky vzťah, sú stabilita života, či pevných koreňov (תנתש נטע) a ich závislosť od slov a skutkov (מעשה/מאמר), ktorými je ctený otec (rozumie sa, prirodzene, i matka).

Strofa je vo vzťahu k nasledujúcemu prvému riadku druhej strofy (v. 10a) vymedzená aj syntaktickým zlomom, tvoreným zhodnou syntaxou v riadkoch distichu v. 9. Verš je z tých kratších v poéme, čo navodzuje napätie, a je zakončený dramatickým obrazom kliatby. Dráma obrazu kliatby je zostrená aj parechézou hlások „at“, opakovanou v poslednom riadku 3-krát (zvlášť počutelnou v záverečnej syntagme תנתש נטע *tintaš neta*). Syntaktický zlom dáva v závere strofy priestor k pauze, oddychu a uchopeniu myšlienky, a pobáda k ďalšiemu sústredenému počúvaniu⁹⁰. Kľúčová výpoveď prvej strofy – závislosť stability života od úcty k rodičom – je tak zreteľne sémantizovaná na všetkých úrovniach: lexikálnej, štruktúrálnej, i v rovine poetických figúr.

אל תתכבד בקלן אביך	10a	Nehľadaj slávu v hanbe svojho otca,
כי לא כבוד הוא לך	10b	lebo z nej ti sláva nevzide.
כבוד איש כבוד אביו	11a	Slávou muža je sláva jeho otca
ומרבה חטא מקלל אמו	11b	a kto preklína matku, kopí si hriech.

Druhá strofa (vv. 10-11) je uvedená prvou negatívnou sentenciou v poéme: „Svoju slávu nehľadaj v znevážení otca!“. Strofa má odlišnú štruktúru (ABA'B') od prvej, no opakujú sa v nej dva prvky z predchádzajúcej: אב/אם inklúzia, ako aj istý náznak anadiplózy, alebo tu skôr anafory, ktorú tvorí slovo כבוד (vv. 10b; 11a). Inklúzia je v tejto strofe výraznejšia aj vďaka prítomnosti spoločného kmeňa *qll/qlh* v okrajových riadkoch. V inkluzívnych riadkoch strofy (vv. 10a; 11b) figuruje skupina

⁸⁹ Cf. WATSON, *Classical*, 208-210; PEPP, 48.

⁹⁰ K syntaktickému zlomu, k povahe záverečného riadka v hebr. poézii a k jeho orálnemu kontextu cf. DOBBS-ALLSOPP, *On Biblical*, 44-48.

lexém (חטא/רבה/כבוד), prítomná v blízkom kontexte ešte raz. Ide o v. 3,27 (v poéme „o radosti z múdrosti“), ktorý je zároveň jediným ďalším združeným výskytom týchto lexém u Sir. Hovorí sa v ňom o zatvrdnutom srdci človeka/hriješnika – ide o קָל „táraja, posmešníka“ –, ktorý „pridáva k hriechom hriech“. קָל je jednou zo skupiny lexém, označujúcich hlúpeho človeka. Negatívna postava tejto strofy (človek, ktorý „kopí hriech“) teda patrí do tejto kategórie.

V tejto strofe majú vďaka intenzite výskytu rozhodujúce miesto lexémy kmeňa *kbd*: spomedzi šiestich výskytov v zachovanej hebr. časti sú tu prítomné 4-krát, z toho 1-krát v slovesnej forme (hitp.) v negatívnej sentencii a 3-krát v nominálnej forme. V tvare hitpael ich u Sir nachádzame už iba raz, tiež v neg. sent. 10,26 (H^B): „nevystatuj sa v čase núdze“. Obidva výskyty prevádza GrSir μὴ δοξάζου. Prevalha lexém nominálnej formy, koncentrovaných v prostredných riadkoch strofy, vyjadruje zámer jasne poukázať na to, v čom spočíva skutočná כבוד „sláva“ človeka. Tento poukaz tak aj vskutku vrcholí (obsahovo i formálne) pri posledných dvoch výskytoch v nominálnej vete v. 11a, kde sa aj explicitne vypovie, v čom sláva človeka spočíva. Záverečný riadok druhej strofy je opäť, ako v prípade prvej strofy, dramatickým zakončením druhej časti poémy i jej témy (v čom spočíva sláva), čo opäť potvrdzuje aj syntaktický zlom vo vzťahu k nasledujúcemu riadku.

Je vhodné všimnúť si aj niektoré ďalšie spoločné figúry jednotlivých strof, zachovaných v H^A. Všetky úvodné riadky prvých troch strof (v. 8a; 10a; 12a) sú zakončené kľúčovou lexémou אב so suffixom v 2. os. sg. a formujú tak vzdialený rým. Záverečné riadky prvých dvoch strof, a iba tie (vv. 9b; 11b), sú výslovne venované matke (אם), čo sa zopakuje ešte raz v závere poémy (v. 16b). Tieto zmienky o matke majú klimaxový ráz⁹¹: vrcholia v nich výpovede o negatívnosti neúcty k rodičom.

בני התחזק בכבוד אביך 12a Syn môj, buď pevný v úcte k otcovi

ואל תעזובהו כל ימי חיידך 12b a neopust' ho počas svojho života

וגם אם יחסר מדעו עזוב לו 13a a i keď slabne na myslí, pomôž mu

⁹¹ O vyvrcholení biblickej poémy (príp. nejakej jej časti) a prozodických elementoch, ktoré ku klimaxu vedú, píše výstižne ALTER, *Art*, 63: „Poetic form acts in these cases as a kind of magnifying glass, concentrating the rays of menaing to a white-hot point [...] progression of intensifying thematic particles is brought to a culminating flare-up, or compels resolution by a sharp reversal at the end.“

Tretia strofa (vv. 12-13) otvára anaforou בני tretiu časť poémy. V prvom riadku sa neopakuje len oslovenie adresáta („syn môj“) ale aj kmeň *kbd* a jadro hlavnej výzvy poémy z v. 8a („cti si otca!“): „[buď pevný] v úcte k otcovi!“. Strofa obsahuje zvyšné dve syntakticky rovnaké negatívne sentencie (vv. 12b; 13b), ktoré sú takmer zhodné v znení v ich druhej polovici. Takýto formálny paralelizmus sentencií pomáha pochopiť ich obsah, nakoľko sa vzájomne vysvetľujú. Druhá neg. sentencia (v. 12b) totiž konkretizuje – ako jediná z troch v poéme – že úcta k otcovi spočíva v jeho neopustení (אל תעזובה): sloveso עזב je tu zároveň predmetom homonymnej slovnej hry⁹², keďže je použité hneď v nasledujúcom riadku v jeho ďalšom význame „pomôcť“. Štruktúra strofy je skôr apozitívna, čo naznačuje aj formálny prvok, opakovaná spojka ו v každom ďalšom riadku⁹³. Hlavný riadok (v. 12a) je takto rozvíjaný a vysvetľovaný ostatnými troma a diktuje tému strofy: čo to znamená „byť pevný [v úcte]“ (התחזק; v. 12a). Prvá apozícia (a zároveň neg. sentencia; v. 12b) vysvetľuje, že „byť pevný [v úcte k otcovi]“ znamená „neopustiť ho“, a to ani – emfatické גג je tu celkom na mieste⁹⁴ – pri strate jeho mentálnych schopností (druhá apozícia; v. 13a), čo môže byť obzvlášť náročné a čím Sir „nalieha starať sa o najslabších v spoločnosti“⁹⁵. Tretia apozícia (a zároveň posledná neg. sentencia v poéme; v. 13b), v záverečnom riadku strofy, je opäť, ako v predchádzajúcich dvoch strofách, dramtizovaná expresívnym slovesom kmeňa *qll* (tu כלם „uraziť, ponížiť“; v prvej strofe je to substantívum קללה „preklatie“ a v druhej strofe קלל „prekliat“). Opakované použitie týchto lexém spoločného sémantického poľa v závere všetkých troch strof zosilňuje typický charakter posledného riadku biblického verša (príp. celého verša) a ešte viac

⁹² Prípadne antanaklasa. Cf. REYMOND, *Wordplay*, 42-44.

⁹³ Možno tu vnímať aj fenomén intenzifikácie významu, zvlášť v prvom paralelnom verši (v. 12), v jeho druhom riadku. K intenzifikácii významu cf. ALTER, *Art*, 3-26. Výzva „neopustiť ho“ (v. 12b) v neg. sentencii tak ešte viac podčiarkuje a zároveň konkretizuje výzvu „buď pevný v úcte“ z prvého riadka (v. 12a).

⁹⁴ K emfatickému významu častice גג cf. MURAOKA, *Emphatic*, 143-146.

⁹⁵ CORLEY, *Respect*, 161. Ide zrejme o prvú výslovnú zmienku v LXX kánone, venujúcu pozornosť stareckej demencii. Cf. *Ibid*, 160.

dramatizuje témy jednotlivých strof⁹⁶, odhaľujúc aj poetickú hru autora. Napätie je v záverečnom riadku strofy (i v celom v. 13) vyjadrené aj rytmicky vďaka tomu, že v ňom naproti v. 12 figurujú kratšie, najviac bisylabické slová.

צדקת אב לא תמחה	14a	Súcit s otcom nebude vymazaný,
ותמור חטאת היא תנטע	14b	vymení ti hriechy za stálosť.
ביום צרה תזכר לך	15a	V deň súženia budeš na pamäti
כחם על כפור להשבית עוניך	15b	ako srieň v teple zmizne tvoja neprávosť.

V štvrtej strofe (vv. 14-15) opäť uprednostňujem vnímať apozitívnu štruktúru, hoci by tu na základe zrkadlených sémantických obsahov bolo možné vidieť aj striedavú štruktúru ABA'B'. Kľúčovou ideou, na ktorú sa v strofe sústreďuje pozornosť, je צדקה (ἐλεημοσύνη) „súcit“. Apozitívna štruktúra rozvíja túto ideu a tvorí zmysluplné paralelizmy medzi *anchor* riadkom (v. 14a) a ostatnými riadkami strofy. Ku skôr apozitívnej štruktúre prispieva aj fakt, že druhý verš strofy (v. 15) je príliš otvorený a jeho zmysel nie je samostatne dostatočne zrejmý: nie je jasné, prečo „sa bude pamätať v deň súženia“.

Novinkou v tejto strofe je syntagma אב צדקת „súcit s otcom“ (lit. „spravodlivosť k otcovi“) preložená GrSir ἐλεημοσύνη πατρός. V knihe Tobiáš, ktorá je z približne rovnakého obdobia, je ἐλεημοσύνη „súcit, almužna“, považovaná za vrcholný prejav spravodlivosti⁹⁷. GrSir tak prekladá syntagmu interpretačne.

Blížiac sa k záveru poémy vrcholí vyjasnenie toho, čo vlastne znamená „ctiť si otca“, alebo skôr k čomu úcta k otcovi vedie. Opätovne sa tu totiž objavuje téma hriechu a stability: práve súcit s otcom zakrýva hriechy (vv. 14b: ותמור חטאת; 15b: להשבית עוניך) a je zárukou stability pre deň súženia (vv. 14b: היא תנטע; 15a), naproti neúcte, ktorá hriechy rozmnožuje (v. 11b: מרבה חטא) a spôsobuje nestabilitu (v. 9b:

⁹⁶ Téma tretej apozitívnej strofy je zrejmá z jej hlavného (*anchor*) verša 12a, no je rozpoznateľná znova aj na základe opakovaného slova, v tomto prípade aj slovnej hry za pomoci ערב, ktoré v oboch jeho významoch vysvetľuje a konkretizuje čo znamená „byť pevný“ z hlavného riadka. Spomenutá dramatizácia strof sa deje silou negatívnych obrazov v každom poslednom riadku príslušnej strofy: a práve ich pozitívny protipól zakaždým predstavuje aj tému danej strofy.

⁹⁷ Cf. SKEHAN – DiLELLA, *Wisdom*, 156. Di Lella uvádza tieto miesta u Tobiáša: 1,3; 2,10; 4,7-11; 14,9; 10,11.

טע). Uvoľnenie od hriechu je v strofe vyjadrené dvoma peknými metaforami, ktoré výstižne dokresľujú etymologické nuansy lexém חטא (v. 14b) a עון (v. 15b): „hriech“ (חטא), ktorým sa človek míňa cieľu svojho života, čím riskuje jeho rozklad alebo destabilizáciu, bude úctou („súcitom“) k otcovi „vymenený“ (תמור) za „stálosť“ (תנטע); a „vina“ (עון), ovocím ktorej je krivosť a zmätok v dôsledku prekrúteného práva, „zmizne (שבת) ako srieň v teplé“⁹⁸. Riadok s výpoveďou o výmene hriechu za stálosť (v. 14b) zároveň rezonuje výraznou „t“ aliteráciou (5x), ktorá sa v poéme už objavila vyššie (v. 9b) v rovnakom obsahovom kontexte. Metaforou sriene (v. 15b) sa zasa tiahne príjemná „e“ asonancia (4x), ktorá touto poloopenou fonémou poeticky vhodne dopĺňa obraz uvoľňovania (al. „zmiznutia“).

כי מזיד בוזה אביו	16a	Lebo opovážlivec pohrda svojim otcom
ומכעיס בוראו מקלל אמו	16b	a k hnevu dráždi svojho stvoriteľa, kto preklína vlastnú matku.

Konkluzívny distich otvára častica כי s jej demonštratívnym a azda aj emfatickým odtieňom⁹⁹, často používaná Ben Sirom v závere poém, ako uvidíme ďalej.

Posledný distich poémy pôsobí po príjemnom vyvrcholení plnom nádeje akosi ťažkopádne. V jeho participiálnych vetách sú v závere opäť menovaní obidvaja adresáti úcty, ku ktorej je בן (príp. τέκνα) vyzvaný, a znova sa tak, v konkluzívnom vyjadrení, vracia téma úcty/neúcty k rodičom. Postoj neúcty/pohrdania je tu stotožnený s neúctou k stvoriteľovi (בורא), s čím korešponduje aj voľba lexémy יד v rukopise H^A (v ptc. hif. „správať sa opovážlivo“)¹⁰⁰, ktorú v SZ najviac používa deuteronomista (3x)¹⁰¹, vždy vo vzťahu k Bohu. Toto prepojenie stvrdzujú aj poetické figúry: chiastický paralelizmus, ktorým je מזיד postavený do rovnakej pozície s מקלל, a na druhej strane בוזה אביו s מכעיס בוראו, ako aj asonančno-aliteračné figúry

⁹⁸ K etymológii lexém označujúcich hriech i k metafore hriechu v SZ cf. LAM, *Patterns*, 1-15.

⁹⁹ Cf. MURAOKA, *Emphatic*, 158-164.

¹⁰⁰ Antologický H^C rukopis používa part. slovesa עזב „opustiť“, čo by viac ladilo s konkretizujúcou druhou neg. sentenciou (cf. vyššie, pri analýze tretej strofy).

¹⁰¹ Dt 1,43; 17,13; 18,20.

v príslušných lexémach („ez/ze“: *mezid-bozeh*; „ak/ka“: *makis-mekallel*). V súvislosti s preklínaním matky je stvoriteľ doslova „provokovaný k hnevu“ (כעס v hif.). Pred takýmto postojom k matke sa v poéme varuje opakovane (3x), v posledných riadkoch obidvoch strof druhej časti poémy (vv. 9b; 11b;) i v aktuálnom zakončení poémy (v. 16b).

2.1.2.1 Záver z poetickej analýzy

Poetická analýza odhaľuje bohaté poetické figúry, ktorými si Ben Sira poslužil, aby obsahy a pedagogické dôrazy tejto poémy ešte viac a zvučnejšie vykreslil. Dominujú tu predovšetkým asonančno-aliteračné hry, združujúce obsahy príslušných lexém, inklúzie zreteľne vymedzujúce obsahy jednotlivých strof i celej poémy, a konkluzívne riadky, v ktorých dramaticky vrcholia výpovede o negatívnosti postoja neúcty k rodičom, postoja vlastného hlupákovi. Život a jeho stabilita sú tu vyobrazené ako bezprostredne viazané na úctu k rodičom, nachádzajúcu svoje vrcholné vyjadrenie v starostlivosti o nich – v ich neopustení ani v ich najslabšom rozpoložení v čase senilnej demencie. Takýto postoj súcitu dieťaťa k rodičom povedie k uvoľneniu a slobode od hriechu, od skutočnosti, ktorá život človeka najviac zväzuje. Ak by syn, či dcéra konali opačne, dôsledkom by bola katastrofa v podobe rozvráteného života.

2.2 Sir 3,17-24: poéma o pokore

Po elementárnych antropologicko-etických otázkach prvých kapitol (bázeň pred Pánom a úcta k rodičom) sa v múdroslovnom pojednaní Ben Siru logicky a zmysluplne presúva pozornosť k pomenovaniu základnej dispozície umožňujúcej dosahovanie múdrosti: k pokore¹⁰².

בני בעשרך התהלך בענוה 17a Syn môj, v hojnosti zostaň pokorný¹⁰³

¹⁰² Táto poéma, okrem verša 3,20, figuruje s odlišnou dikciou aj v rukopise H^C.

¹⁰³ Lit. „kráčaj v pokore“. GrSir διεξάγω „priviesť niečo k cieľu; vykonať“; SyrSir ܟܪܥܘܢ „kráčať“.

ותאהב מנותן מתנות	17b	a budeš milovaný darcom darov ¹⁰⁴ .
מעט נפשך מכל גדולת עולם	18a	Pri všetkej svojej veľkosti buď vždy ponížený ¹⁰⁵
ולפני אל תמצא רחמים	18b	a nájdeš milosrdenstvo u Boha.
כי רבים רחמי אלהים	20a ¹⁰⁶	Lebo veľké je božie milosrdenstvo
ולענוים יגלה סודו	20b	a pokorným odhaľuje svoje tajomstvá ¹⁰⁷ .
פלאות ממך אל תדרוש	21a	Divy nad tvoje sily, nevyhľadávaj
ומכוסה ממך אל תחקור	21b	a čo je ti ukryté ¹⁰⁸ , neskúmaj.
במה שהורשית התבונן	22a	Čo ti bolo zverené, tomu sa venuj ¹⁰⁹
ואין לך עסק בנסתרות	22b	a nestaraj sa o zahalené veci ¹¹⁰ .

¹⁰⁴ GrSir, SyrSir i komentátori sledujú znenie „a budeš milovaný viac, ako ten, čo obdaríva“. Napriek tomu volím uvedený preklad, prijateľný prinajmenšom v rovine slovnej hry. Zvolený preklad podľa môjho úsudku lepšie korešponduje s témou daru, ktorá pretkáva poému ako nenápadná ariadnina niť.

¹⁰⁵ GrSir uvádza u tohto riadku *ὄσω μέγας εἶ, τοσοῦτω ταπεινὸν σεαυτόν*, čo lepšie korešponduje s rukopisom H^C (בני גדול אתה כן תשפיל נפשך). Dikcia verzie SyrSir, ktorú SEGAL (ספר, 2) považuje za predlohu retroverznej podoby znenia riadka v našom H^A rukopise, je tiež odlišná: *כח דא רבא דא דא כחא* „Pred všetkým, čo je vo svete veľké, buď pokorný“. Ostatní komentátori prekladajú nasledovne: SKEHAN – DiLELLA, *Wisdom*, 158, „Humble yourself the more, the greater you are“; MORLA, *Los manuscritos*, 30, „Muéstrate pequeño ante la grandeza del mundo“; MOPSIK, *Sagesse*, 72, „Évacue de ta personne toute la grandeur du monde“. Mopsik navyše odkazuje na Rašiho komentár k Jób 3,19, v ktorom sa hovorí *ולפי שאותה גדלוה גדולת עולם הוא* (ibid, 72). *עולם* vo v. 18a by však mohlo byť aj chybnou zámenou za *נעלם*, ptc. nif. *עלם* „byť zahalený“, čo by dobre ladilo s kontextom poémy, ako poznamenáva (bez návrhu tejto zámeny) aj Mopsik (ibid, 72): „La ‚grandeur‘ du ‚monde‘, se réfère sans doute à ce qui ‚est trop merveilleux pour toi‘ et à ‚ce qui t’est cache‘ (vers. 21)“. Akokoľvek, zostávam pri uvedenom preklade, nakoľko v prvej strofe sa dôraz kladie na osobnú pokoru ako takú, a nie na postoj poníženosti pred tajomstvami, ktoré presahujú osobné schopnosti.

¹⁰⁶ Verš 19 chýba (aj v SyrSir). GrSir tu má alternatívu k hebr. 3,20: *πολλοί εἰσιν ὑψηλοὶ καὶ ἐπίδοξοι, ἀλλὰ πραέσιν ἀποκαλύπτει τὰ μυστήρια αὐτοῦ*. K hypotetickej rekonštrukcii chýbajúceho 3,19 cf. SKEHAN – DiLELLA, *Wisdom*, 159; MORLA, *Los manuscritos*, 30.

¹⁰⁷ GrSir uvádza *καὶ ὑπὸ τῶν ταπεινῶν δοξάζεται*; SyrSir je v línii H^A (*כחא רבא דא דא כחא*); aj komentátori, okrem SKEHAN – DiLELLA, *Wisdom*, 158, ktorý sleduje GrSir „yet by the humble he is glorified“.

¹⁰⁸ Rukopis H^C tu uvádza *ורעים ממך*. Druhej charakteristike predmetu, pred ktorým sa varuje, týmto dáva negatívny odtieň, čo v H^A nie je zrejmé. *כסה* pripúšťa pozitívny i negatívny význam, ako to vyplynie aj zo sémantickej analýzy.

¹⁰⁹ K významu *בין* cf. nižšie, v sémantickej analýze poémy „o radosti z múdrosti“ (3,25-29; pozn. 170).

¹¹⁰ GrSir *οὐ γὰρ ἐστὶν σοὶ χρεῖα τῶν κρυπτῶν*; SyrSir s miernou odchýlkou *כל חסדא כל חסדא* „lebo nemáš oporu v zahalených skutočnostiach“; komentátori podobne.

וביותר ממך אל תמר	23a	A neroztrpčuj sa nad tým, čo je ohromné ¹¹¹ ,
כי רב ממך הראית	23b	lebo tebe boli odhalené veľké veci ¹¹²
כי רבים עשתוני בני אדם	24a	Lebo mnohé sú zámery synov človeka,
ודמיונות רעות מתעות	24b	a prehnané špekulovanie vedie k omylu ¹¹³ .

Poéma má dve časti (vv. 17-20; 21-24)¹¹⁴ a jej verše sú čo do počtu jednotiek a ich zrkadlenia v paralelných riadkoch takmer úplne symetrické, okrem vv. 18; 24¹¹⁵. Tieto dva verše týmto na seba upriamujú pozornosť, majú istú podobnosť s *qinah* metrom¹¹⁶, čo obzvlášť v prípade negatívneho vyvrcholenia v 3,24 dodáva obsahu na dramatickosti. Výzva k pokore dominuje prvej časti poémy a je adresovaná človeku, ktorý má עשר „bohatstvo“ (v. 17a), umožňujúce hľadať poznanie, čo je zasa téma druhej časti poémy. Prílišné úsilie o poznanie však obsahuje riziko upadnutia do domýšľavosti. Popri téme pokory tak v poéme silno zaznieva aj téma skutočností vymykajúcich sa poznávacím schopnostiam človeka, ako aj tých, ktorým je hodné

¹¹¹ GrSir, SyrSir, ako aj komentátori uvádzajú v rovnakom význame. Za najvhodnejší preklad považujem PARKER – ABEGG (<https://bensira.org>): „And do not be bitter about the rest that is kept from you“, nakoľko vyjadruje stav nespokojného človeka tvrdohlavo sa usilujúceho porozumieť tomu, čo ho presahuje.

¹¹² Lit. „väčšie od teba“. GrSir πλείονα γὰρ συνέσεως ἀνθρώπων ὑπεδείχθη σοι; SyrSir v rovnakej línii. Komentátori podobne.

¹¹³ Lit. „a zlé predstavy vedú k omylu“, čomu zodpovedá aj SyrSir *كجلك كصلا كدعاسا*; GrSir και ὑπόνοια πονηρὰ ὀλίσθησεν διανοίας αὐτῶν. SKEHAN – DiLELLA, *Wisdom*, 158, „evil and misleading fancies“; MORLA, *Los manuscritos*, 32, „perniciosas fantasías que los desvían“; MOPSIK, *Sagesse*, 74-75, prekladá „et lex imaginations mauvaises égarant“ a upozorňuje, že Ben Sira tu v zásade varuje pred „approche qui a un caractère irrationnel“. Nepranieruje tu teda úsilie rozumu, naopak. Upozorňuje pred fantáziami (דמיונות) a domýšľavosťou (עשתוני) z predchádzajúcho riadka v. 24a), ktoré sa dali najst nielen v gréckej filozofii, ale aj v myšlienkových prúdoch ostatných blízkovýchodných kultúr.

¹¹⁴ Contra SKEHAN – DiLELLA, *Wisdom*, 159, ktorý ju vidí ako „single stanza“. Prvá časť je podľa môjho úsudku zreteľne delimitovaná lexémami kmeňa *’ānā* (ענו, ענוה), no aj tematicky. Dominuje jej téma pokory, ktorá v druhej časti ustupuje do úzadia a prenecháva sa priestor hľadaniu pravej veľkosti.

¹¹⁵ Aj verš 3,17a je dlhší, rovnako ako v prípade predchádzajúcej poémy (3,8a), kde je בני tiež v pozícii anakrúzy. Počty jednotiek vo veršoch tejto poémy sú nasledovné: 3 (v. 17); 5/4 (v. 18a/18b); 3 (vv. 20; 21; 22; 23); 4/3 (v. 24).

¹¹⁶ Jeho typické 3+2 rozloženie nachádzame napr. v knihe Náreky. Rozloženie, pokiaľ ide o počet členov v riadkoch, však môže byť aj rozsiahlejšie, ako je to v našom prípade. Podstatným prvkom tohoto typu verša je jeho disbalancia, ktorá za pomoci krátenia druhého riadka verš dramaturguje.

pozornosť venovať. Tieto skutočnosti sú obzvlášť fokalizované v troch negatívnych sentenciách (vv. 21[2x]; 23).

2.2.1 Sémantická analýza

2.2.1.1 Inventár kľúčových lexém

V tejto poéme figuruje s najväčším počtom výskytov (4x) častica מן so sufíxom v 2. os. sg., a teda v tvare ממך „od teba“ (vv. 21a.b; 23a.b). Hoci sémanticky ide o pomocnú lexému preda jasne naznačuje, že sa tu pojednáva o niečom, čo adresáta presahuje. Z opakovaných výskytov možno ešte spomenúť súvisiace adjektívum רב „veľký, mnohý“, vyskytujúce sa 3-krát (vv. 20a; 23b; 24a) v štruktúrne významných pozíciách v konkluzívnych כי veršoch, a substantívum רחמים „milosrdenstvo“ (vv. 18b; 20a). Medzi ostatnými lexémami už nenachádzame opakované, avšak niektoré z nich formujú dôležité sémantické polia. Ide o tri lexémy vzťahujúce sa k „pokore“: substantívum ענוה „pokora“ (v. 17a), adjektívum ענו „pokorný; ohnutý“ (v. 20b) a sloveso מעט „byť malý“ (v. 18a), ktoré sa všetky vyskytujú v prvej časti poémy. Ďalej sú to lexémy označujúce objekt, ktorému má adresát venovať pozornosť, príp. má odmietnuť svoj záujem oň: סוד „tajomstvo“ (v. 20b); פלא „div“ (v. 21a); מבוסה „to, čo je ukryté“ (v. 21b; ptc. pual כסה); נסתרות „to, čo je zahalené“ (v. 22b; ptc. nif. סתר); יותר „to, čo je [omnoho] väčšie“ (v. 23a). Táto sémantická skupina objektov pozornosti/odmietnutej pozornosti je v poéme zastúpená najsilnejšie (5x¹¹⁷). A napokon sú to lexémy, označujúce činnosť, ktorú adresát má, príp. nemá vykonávať: דרש „hľadať“ (v. 21a); חקר „skúmať“ (v. 21b); בין „poznať“ (v. 22a); מרה „vzdorovať“ (v. 23a).

Medzi uvedenými okruhmi lexém sú v kontexte poémy niektoré obsahovo menej jasné a preto im v rámci sémantickej analýzy treba venovať bližšiu pozornosť. Ide predovšetkým o lexémy tvoriace sémantickú skupinu objektov, ktorým adresát

¹¹⁷ Azda by sa tu dal prirátat aj neurčitý predmet מה שהורשית „čo [ti] bolo zverené“ (v. 22a).

nemá (príp. má) venovať pozornosť: פלא, מכוסה (ptc. כסה pual), יותר, מרה a סתר. Ostatné sú dostatočne zrejmé¹¹⁸.

2.2.1.2. Analýza kľúčových lexém

Substantívum פלא v syntagme פלאות ממך „divy nad tvoje sily“ (v. 21a), označuje predmet, pred hľadáním ktorého je adresát varovaný. Toto substantívum má v zachovaných hebr. rukopisoch ešte ďalšie dva výskyty: 11,4[H^A]; 43,25 [H^B]. Uvedený ďalší výskyt v analyzovanom rukopise (11,4) je tiež v negatívnej sentencii, v poéme „o pravej sláve“ (10,19–11,6). V aktuálnej poéme označuje פלא Pánove diela, veľkosť ktorých je v porovnaní s tým, čo sa javí človeku, zahalená: ide o „úžasné, ohromné“ diela. Základný význam kmeňa *pālā'* je statický, v zmysle „byť nepreskúmateľný, neuveriteľný“, a vyjadruje hranicu, ktorú človek nemôže prekročiť¹¹⁹. V kontexte SZ je substantívum פלא zriedkavá lexéma (častejšia je forma נפלאה). Vykazuje 13 ďalších výskytov, z čoho najviac v Ž (7-krát)¹²⁰ a u Iz (3-krát)¹²¹,

¹¹⁸ K sémantickej analýze בין (lexém kmeňa *byn*) cf. poému „o úsilí o nadobudnutie múdrosti“ (6,18-37), na s. 147-149.

¹¹⁹ Cf. *TDOT* 11, 534-536.

¹²⁰ Ž 77,12.15; 78,12; 88,11.13; 89,6; 119,129. Všetky tieto žalmy, okrem Ž 119, ktorý je samostatnou kompozíciou, sú v pozadí starších foriem Žaltára a sú skôr textami poučnými (sú svedectvami o viere) ako individuálnymi, či kolektívnymi modlitbami. U všetkých týchto žalmov zároveň explicitne alebo implicitne (odkazmi na „vody“) rezonuje téma exodu. פלא v týchto žalmoch tak odkazuje na obdivuhodné oslobodzujúce skutky Pána, ktoré konal pri vyvážaní Izraelitov z Egypta.

¹²¹ Iz 9,5 opisuje narodenie „syna“, „obdivuhodného radcu“ (פלא יועץ), kde „kráľovské tituly, prisúdené dieťaťu [...] odkazujú na kvality očakávané od monarchu“. CHILDS, *Isaiah*, 80. Iz 25,1 opisuje Pána, ktorý uskutočňuje „obdivuhodné veci“ (עשית פלא) v prospech všeobecnej záchrany, v pasáži, charakterizovanej ako „žalm vd'akyvzdania“ CHILDS, *Isaiah*, 183. U Iz 29,14 sa v uistení s tematickým pozadím exodu (v LXX zreteľnejšie vďaka ekvivalentu μεταίθημι) objavujú lexémy kmeňa *pālā'* 3x: פלא ופלא ופלא „opäť budem konať divy pre tento ľud, div za divom“. Okrem týchto výskytov figurujú v SZ ešte nasledovné, v rozličných tematických kontextoch: Ex 15,11; Nár 1,9; Dan 12,6. V prípade Exodu ide o poetický text, o poému kompozitnej štruktúry a formy. Poéma je skoršieho dáta a čas jej vzniku sa odhaduje do 12. stor. pred Kr., čas jej prepisu z orálnej podoby do 10. stor. pred Kr., a jej prvotnou témou je oslobodenie z Egypta. Cf. DURHAM, *Exodus*, 203. פלא sú teda v tomto kontexte veľké skutky Pána, ktoré koná v prospech Izraelitov pri prechode cez Trstinové more. V Knihe Nárek sa פלא nachádza vo verši akrostichickej poémy. Táto kniha je datovaná do 6. stor. pred Kr., do obdobia po páde Jeruzalema a פלא sa tu vzťahuje práve na tento „podivuhodný pád“. Cf. BERLIN, *Lamentations*, 53-55. Tento výskyt má podobne, ako preklad v aktuálnej poéme, ojedinelý preklad v LXX, kde je ותרד פלאים „podivuhodne klesol“, reflektované ako και κατεβίβασεν ὑπέρογκα („pompézne, ťažko“). Výskyt u Daniela, ktorého konečná redakcia je datovaná do polovice 2. stor. pred Kr., je v závere knihy a vzťahuje sa na „podivuhodné udalosti“ konca čias. Cf. COLLINS, *Daniel*, 399.

ktoré LXX prekladá lexémami kmeňa θαυμ- (v Ž vždy) alebo voľne. Všetky výskyty v SZ tak poukazujú na skutočnosti, za ktorými je Pán a ktoré presahujú rozumové schopnosti človeka.

GrSir prekladá פלפֿ rôzne: aktuálny výskyt v prvej neg. sentencii χαλεπός „ťažký, náročný“¹²² (SyrSir ܦܠܦܠ „ťažký“); výskyt v 11,4 θαυμαστός „úžasný, nádherný“ a napokon výskyt v 43,25 (H^B) παράδοξος „neobyčajný, nečakaný“. V poslednom prípade ide o synonymný výskyt s תמה „div“¹²³, a nie je celkom zrejmé, ktorú z lexém aký grécky ekvivalent zohľadňuje. Ak sa sleduje poradie vo vete, potom je פלפֿ prekladané παράδοξα, ako bolo uvedené vyššie, a תמה adjektívom θαυμάσια. Toto poradie by zodpovedalo aj syntaxe hebr. vety.

Z prehľadu vyplýva, že GrSir prekladá פלפֿ voľne, troma rozličnými spôsobmi, takmer rozpačito vzhľadom na nevyjadriteľnosť skutočnosti. Táto voľnosť však zostáva v rozmedzí spoločného sémantického poľa. V našej poéme je פלפֿ reflektované v GrSir ojedinelým χαλεπός a odkazuje na skutočnosti, ktorým adresát nemá venovať pozornosť, nakoľko majú dve charakteristiky: presahujú jeho sily v rovine vznešenosti i v tom, že sú náročné a príliš ťažké.

Sloveso כסה „byť zakrytý, skrytý“ (ptc. pualu מכוסה; v. 21b), ktoré GrSir prekladá adjektívom ισχυρός (SyrSir ܦܠܦܠ „silný, ťažký“), nájdeme u Sir ešte 4-krát, v 8,17[H^{A,D}]; 12,8[H^A]; 32,18[H^{B,E,F}]; 43,2 [H^{Mas}]. Pri výskytoch v našom rukopise ide o odlišné kontexty. V 8,17 je to tiež výskyt v neg. sentencii. Hovorí sa tu o neschopnosti „jednoduchého, naivného“ (פּוֹתָהּ; ptc. od פּוֹתָהּ) udržať tajomstvo; GrSir uvádza στέγω „zachovať dôverným“. V 12,8 sa pojednáva o nepriateľovi, o niekom, kto nenávidí (v ptc. שׂוֹנֵא) a nebude sa „skrývať v zlom“; GrSir tu uvádza κρύπτω. V prípade týchto výskytov a príslušných prekladových ekvivalentov ide o polyvalentné významy, ktoré vzhľadom na svoje kontexty vzájomne nesúvisia.

¹²² Vo vzťahu k nejakej činnosti uvádza *LSJ* významy „ťažké vykonať, ťažké zaoberať sa s“ (1971-1972).

¹²³ V substantívnej forme ho *BDB* ani *HALOT* neuvádzajú. V slovesnom tvare má význam „byť ohromený, udivený“.

כסה je odvodené od kmeňa *ksy* prítomného vo väčšine semitských jazykoch. V SZ figuruje ptc. pualu iba raz, aj to v plur. fem. מכסות (Ez 41,16), v kontexte videnia nového chrámu, kde sa opisuje spôsob zakrytia okien chrámu¹²⁴. Základný literárny význam kmeňa *ksy* je „prikryť, zakryť“ niečo, aby to nebolo vidieť alebo za účelom ochrany pred chladom. Vo figuratívnom význame je použité v zmysle zakrytia zeme alebo nejakého územia; v kultovom prostredí vyjadruje aj zakrytie vrchu Sinaj, svätostánku alebo stánku stretávania. Nášmu kontextu je blízky figuratívny význam utajenia, s pozitívnym i negatívnym odtieňom, ako ho máme napr. v Prís (cf. 10,12; 11,13; 12,16)¹²⁵, čomu nasvedčuje aj ojedinelá interpretatívna prekladová voľba GrSir (ισχυρός), odkazujúca na niečo skryté, a zároveň aj veľké, „silné“.

Nifal slovesa סתר (ptc. f. pl. נסתרות vo v. 22b) prekladá GrSir adjektívom κρυπτός. V tomto gramatickom tvare sa lexéma v hebr. rukopisoch objavuje ešte v 42,19[H^{Mas,B}] a 48,25[H^B]; obidva výskyty prekladá LXX ἀπόκρυφος. Významovo blízky je aj 16,21[H^A], kde GrSir uvádza tiež ἀπόκρυφος¹²⁶. V SZ sú lexémy kmeňa *str* hojne zastúpené. Kontextu našej poémy sa javia byť najbližšie gramaticky totožný v Dt 29,28, kde sa hovorí o נסתרת, ktoré „patria nášmu Pánovi“, a kde LXX prekladá κρυπτός¹²⁷, ako aj výskyty v múdroslovných knihách Jób 28,21, kde sa nif. f. sg. נסתרה vzťahuje na skrytú múdrosť, a Prís 25,2, kde sa hovorí o skrývaní vecí Bohom¹²⁸ (v LXX obidva κρύπτω).

Nie je celkom zrejmé, či sa נסתרת v aktuálnej poéme vzťahuje na negatívny objekt, a teda taký, ktorý by bol cudzí záujmom pravoverného izraelitu, alebo na objekt pozitívny, no predsa nedosiahnuteľný, akými sú skutočnosti patriace výlučne Pánovi.

¹²⁴ Cf. ALLEN, *Ezekiel*, 233.

¹²⁵ Cf. *TDOT* 7, 259-263. V Prís ide o odlišné nuansy כסה, avšak podobnosť je v akte utajenia niečoho, čo nemá byť odhalené.

¹²⁶ Okrem uvedených figurujú lexémy kmeňa *str* ešte na týchto miestach: 6,12[H^{A,C}]; 16,17[H^A]; 20,30[H^C]; 31,2[H^B], v dodatku, ktorý tu nesedí a GrSir/SyrSir ho reflektujú v 22,22; 32,1[H^F]; 39,19[H^B]; 41,14[H^{Mas,B}]. Zmysel v týchto kontextoch je však vo zvyčajnom význame niečoho, čo je skryté pohľadu.

¹²⁷ V ptc. nif. f. pl. máme ešte jeden v Ž 19,13, ktorý sa však týka „skrytých vin“, ako to vyplýva z kontextu verša i z LXX.

¹²⁸ כבד אלהים הסתר דבר

V prvom prípade by sa mohlo uvažovať o nebezpečenstve príťažlivosti cudzích praktík, napr. dionýzovských mystérií, rozšírených v období helenizmu¹²⁹. Pravdepodobnejšia je však druhá alternatíva a s ňou spojená „skrytá tvár Boha“¹³⁰, ako to naznačí aj poetická analýza.

V tretej neg. sentencii (v. 23a) sa k predchádzajúcim predmetom záujmu, pred ktorými sa varuje (כסה a פלא) pridružuje substantívum יותר „niečo príliš veľké“. Kmeň *ytr* je dosvedčený vo všetkých semitských jazykoch a jeho základný význam je „byť navyše“¹³¹. U Sir ide o jediný výskyt a GrSir ho prevádza περισσός „mimoriadny, nevšedný“ (SyrSir *ܘܝܬܪܐ ܕܥܡܪܐܘܬܐ* „zvyšok jeho diel“). V SZ je to, okrem dvoch odlišných výskytov v 1Sam 15,15, vo význame „ostatný“, a Est 6,6, v zmysle „okrem [mňa]“, exkluzívny termín ďalšej múdroslovnej Knihy Kazateľ. U Kaz sa יותר vyskytuje 7-krát vo významoch „nadmieru“ (2,15; 7,16; 12,9), „výhoda, prospech“ (6,8.11; 7,11), „okrem“ (12,12), a LXX ich všetky (s výnimkou 12,12) prekladá lexémami kmeňa περι-.

Pred nežiaducou činnosťou sa v tretej neg. sentencii varuje za pomoci slovesa מרה (v hif. „správať sa vzdorovito“) a upozornenie sa tu s ohľadom na kontext celého distichu¹³² zameriava zreteľnejšie na tie skutočnosti, ktoré sú cudzie izraelskému náboženstvu. V SZ je מרה najhojnejšie v Ž (10x) a v Dt (8x)¹³³. Výskyty v Ž sa prevažne (8x) vzťahujú na vzdor Izraelitov putujúcich do zaslúbenej zeme; podobne je to aj v Dt (5x). Objektom מרה je takmer vždy Pán: Pán (a jeho slová) je ten, komu

¹²⁹ Cf. NILSSON, *Dionisiac*, 4-20.

¹³⁰ Cf. zaujímavú novú štúdiu Olgy FABRIKANT-BURKE, *Rethinking Divine Hiddenness in the Hebrew Bible: The Hidden God As the Hostile God in Psalm 88*, v ktorej ponúka (aj k ďalšiemu interdisciplinárnemu štúdiu a verifikácii) vnímanie Božej skrytosti ako „petitionary inaccessibility of God’s salvific presence“, a jej pôvod vidí v „nature of God himself“.

¹³¹ Cf. *TDOT* 6, 482.

¹³² Cf. viac v poetickej analýze.

¹³³ Obidve tieto SZ knihy sa spolu s Prís a Iz javia byť najviac reflektované Ben Sirom. Cf. AITKEN, *Hebrew*, 27-37.

sa odporuje. Základný význam מרה je byť v „úmyselnej a pretrvávajúcej neposlušnosti“¹³⁴.

U Sir je מרה prítomné aj v 16,7 (H^A), 30,12 (H^B) a 39,31 (H^{Mas.B}), kde ich GrSir prekladá rôzne, vždy vo význame vzdoru¹³⁵. Verš 16,7 je osadený v kontexte konštatovania trestu hriešnikov: מורים „rebelujúci“ (v ptc. qal) sú tu vodcovia minulosti (נסיכי קדם), čo GrSir prekladá ako ἀρχαίοι γίγαντες „dávni obri“, ktorí sa nevyhli trestu¹³⁶. Verš 30,12 hovorí o potrebe prísnej výchovy, o treste syna, aby sa nestal „vzdorovitým“, a napokon vo v. 39,31 ide opäť o kontext trestu, kde nástrojmi trestu sú zvieratá, ktoré nebudú „odporovať“ Pánovmu slovu.

2.2.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry

<i>adresát poémy</i> (בן)	<i>výzvy k činnostiam</i> [impv./jus.]	התהלך (kráčaj! [resp. zostaň!])
		מעט נפשך (poníž sa!)
		אל תדרוש (nevyhľadávaj!)
		אל תחקור (neskúmaj!)
		התבונן (venuť sa!)
		אין לך עסק (nestaraj sa!)
		אל תמר (neroztrpčuj sa!)
	<i>ovocie činnosti adresáta,</i>	תאהב (budeš milovaný)
	<i>korešpondujúcej s</i>	תמצא רחמים (nájdeš milosrdenstvo)
	<i>výzvami</i>	
<i>aktéri, skôr indiferentní</i> (בני אדם)	<i>činnosti</i>	רבים עשתוני (mnohé zábery)
		דמיונות רעות (zlé predstavy)
		מתעות (omyl[y])
	<i>ovocie činnosti indif.</i>	
	<i>aktérov</i>	

¹³⁴ TDOT 9, 7. Schwienhorst tu odkazuje na emblematickú pasáž v Dt 21,18-21. V kumránskych textoch sa sloveso objavuje 11x, pričom objektom je prevažne Tóra a neochota k pokániu, ktoré je „základnou podmienkou členstva v komunite“ (ibid., 10).

¹³⁵ ἀφίστημι, ἀπειθέω, παραβαίνω.

¹³⁶ Hebr. text hovorí o vodcoch. SKEHAN – DiLELLA, *Wisdom*, 270–274, tu vidí zrejmu alúziu na Gn 6,1-4, avšak aj zámer Sir vyhnúť sa prostredníctvom použitia נסיכי (namiesto נפליכי) mytologickému nádychu. Touto zámerou voľbou rozširuje Sir alúziu aj na kráľov minulosti. Podobne aj MOPSIK, *Sagesse*, 162; MORLA, *Los manuscritos*, 144; MARBÖCK, *Jesus*, 204. GILBERT vidí alúziu na Gn 14,1-16 (God, 122); podobne aj PALMISANO, *Siracide*, 162–164.

אלהים	činnosť	רבים רחמי (veľké milosrdenstvo)
		יגלה סודו (odhaľuje svoje tajomstvá)
		הראית (odhalené [veľké veci])

Aj táto poéma odhaľuje v diskurzívnej rovine viacero symbolických dynamík. Adresát je tu, podobne, ako v predchádzajúcej poéme, vyzvaný k plnosti činností (tu ich je 7). Tri – opäť symbolický počet – z týchto činností sú pozitívne: má „kráčať“ (resp. zostať) v pokore; má „byť ponížený vo všetkom“ a má sa „venovať zverenému“. V rovine pozitívnych výziev je tak zřejmý dôraz na pokoru a jednoduché zotrvanie vo vlastných povinnostiach¹³⁷. Zvyšné štyri činnosti sú negatívne a možno v nich postrehnúť gradáciu: ponajprv sa varuje pred zvedavosťou (nevyhľadávaj!), následne pred hlbším záujmom (neskúmaj!), ďalej pred zainteresovanosťou (nestaraj sa!), až napokon pred nespokojnosťou (neroztrpčuj sa!). Ak adresát uposlúchne výzvy učiteľa, bude žať ovocie v podobe dvoch dobrodení: bude milovaný človekom i Bohom, čo symbolicky (2) predstavuje kompletnosť požehnania.

Negatívni alebo skôr indiferentní aktéri sú zaangažovaní v dvoch činnostiach: sú roztrúsení v „mnohých zámeroch“ a v „zlých predstavách“. Dôsledok ich postojov bude opäť jediný, podobne ako v prvej poéme: v tomto prípade „omyl“.

Treťou postavou poémy je Boh, prejavujúci sa tiež v symbolickom počte (3) činností nasmerovaných voči adresátovi i tým, ktorí prijmu výzvy autora poémy. Všetky tieto činnosti majú spoločnú charakteristiku: odhaľujú čosi veľké, čo je ponad schopnosti človeka.

2.2.1.4 Záver zo sémantickej analýzy

Zo sémantickej analýzy vyplýva, že Sir varuje svojho žiaka pred domýšľavou snahou rozumom uchopiť čosi, čo poznávacie sily človeka vždy presahuje. V jeho historickom kontexte ide zrejme o príťažlivosť, akú na mladých izraelitov mala grécka filozofia, príp. niektoré helenistické mysteriózne kultúry. Unikanie do podobných

¹³⁷ Téma zotrvania vo vlastných povinnostiach sa ešte objaví v celej poéme 11,10-28 „o zotrvaní vo vlastnej práci“.

prehnaných intelektuálnych ambícií v sebe zakaždým nesie riziko vyústenia do vzdorovitej neposlušnosti. A do jej sietí sa človek chytá postupne, spočiatku len zvedavým záujmom, ktorý následne povedie k väčšej pozornosti, ďalej k zainteresovanému zaoberaniu sa, až napokon vyústi do roztrpčeného nepokoja. Táto gradácia v pozornosti voči tomu, čo nie je vhodné, je zreteľne vykreslená v sekvencii negatívnych sentencií, ktoré aj v tejto poéme koncentrujú jej pedagogické varovania, v tomto prípade aj graduálne. V pozitívnom zmysle je naopak adresát vyzývaný k opačným postojom: pokojne a pokorne zotrvať v jemu zverenej činnosti.

2.2.2 Poetická analýza

V prvej časti (vv. 17-20) možno vnímať ABA'B' formáciu (vv. 17-18), rozšírenú o konkluzívny כִּי verš (v. 20)¹³⁸. Časť vymedzuje inklúzia v podobe opakovania lexém kmeňa *'ānā* (ענוה/ענוים) v okrajových pozíciách.

בני בעשרך התהלך בענוה	17a	Syn môj, v hojnosti zostaň pokorný
ותאהב מנותן מתנות	17b	a budeš milovaný darcom darov.
מעט נפשך מכל גדולת עולם	18a	Pri všetkej svojej veľkosti bud' vždy poníženy
ולפני אל תמצא רחמים	18b	a nájdeš milosrdenstvo u Boha.
כי רבים רחמי אלהים	20a	Lebo veľké je božie milosrdenstvo
ולענוים יגלה סודו	20b	a pokorným odhaľuje svoje tajomstvá.

Hneď po typickej otvárajúcej anakrúze בני nasleduje lexéma עֶשֶׂר, dôležitá tak otvárajúcou pozíciou v úvodnom verši, ako aj významom. Charakterizuje totiž životný stav adresáta poémy ako dobre situovaného človeka, ktorý má עֶשֶׂר „bohatstvo“. Stav bohatstva nachádza v poéme svoje odozvy v sémanticky príbuzných lexémach, ktoré tiež figurujú v štrukturálne dôležitých pozíciách. Ide o מתנה „dar“, lexému uzatvárajúcu úvodnú programovú výzvu, a adjektívum רב „veľký, mnohý“, objavujúce sa 3-krát, a to zakaždým v konkluzívnych כִּי veršoch (vv. 20a; 23b; 24a). Pri prvých dvoch výskytoch možno רב vďaka jeho konkluzívnej pozícii vnímať v

¹³⁸ Keďže poéma má iba dve 4-riadkové strofy, uvádzam ich tu spolu s ich konkluzívnymi veršami.

opozícii k stavu adresáta: navodzuje reflexiu o skutočnostiach, ktorých „veľa“ má väčšiu hodnotu ako עשר.

Aj úvodným riadkom tejto poémy sa podobne, ako v prípade prvej „o úcte k rodičom“ (3,1-16), tiahne „b“ (ב) aliterácia (tu 3x, v prvej pozícii príslušných slov), alternovaná v druhom riadku verša aliteráciou fonémy „t“ (4x). Táto fonetická figúra je tvrdá a zvýrazňuje zvuk i rytmiku programovej výzvy poémy. Vo zvyšku prvej časti už tieto hlásky figurujú málo a ich dôraz je vystriedaný mäkkším „m“, čo zvukovo pekne korešponduje s témou milosrdenstva v nej. Mäkká „m“ aliterácia je v konkluzívnom כִּי verši prvej časti (v. 20) pretkávaná aj otvoreným zvukom „a“ (6x) a vzhľadom na konkluzívny charakter verša je vhodne alternovaná zreteľnou asonanciou ostrej a zavretej frontálnej samohlásky „i“ (5x). Okrem toho tu možno badať aj dvojité spomalenie rytmu, spôsobené labiálnym „m“ na konci slova רבים (a nasledujúcim alveolárnym „r“), a opakovaným „e“ na konci a na začiatku slov v syntagme רחמי אלהים. Toto poetické spomalenie pomáha lepšie zachytiť výpoveď a dodáva jej na vážnosti. Záverečný verš prvej časti sa líši aj gramaticky: od 2. os. sg. (od adresáta) sa tu v nominálnej vete prvej časti distichu (v. 20a) presúva dôraz na 3. os. sg. (אלהים). Posledný riadok (v. 20b) je spolu s druhým riadkom programovej výpovede (v. 17b) zároveň najkratší v nej a na spôsob *qinah* metra opäť dramatizuje klimaxovú výpoveď prvej časti¹³⁹: skutočné tajomstvá (סוד), hodné pozornosti, budú odhalené iba pokorným. O aké tajomstvá ide môžu čosi napovedať paralelné výskyty v SZ. Kombinácia lexém גלה a סוד sa tu objavuje 4-krát¹⁴⁰ a vždy v zásade ide o rovnaký obsah: o dôvernosť vzťahu a priateľstvo. A to je omnoho viac (רב ממדך v konkluzívnom v. 23b druhej časti) ako intelektuálne uchopenie skutočností.

פלאות ממך אל תדרוש	21a	Divy nad tvoje sily, nevyhľadávajú
ומכוסה ממך אל תחקור	21b	a čo je ti ukryté, neskúmaj.
במה שהורשית התבונן	22a	Čo ti bolo zverené, tomu sa venuj

¹³⁹ Táto figúra je u Sir často prítomná, čo bude možné ďalej pozorovať.

¹⁴⁰ „Veru neurobí Pán, Hospodin, nič bez toho, aby nezjavil svoj zámer (כי אם גלה סודו) svojim služobníkom, prorokom.“ (Am 3,7). Ostatné výskyty v Prís sa vzťahujú na ohováranie a prezradenie dôverných vecí iného človeka (11,13; 20,19; 25,9), čoho dôsledkom musí prirodzene byť narušenie vzťahu.

- ואין לך עסק בנסתרות 22b a nestaraj sa o zahalené veci.
 וביותר ממך אל תמר 23a A neroztrpčuj sa nad tým, čo je ohromné,
 כי רב ממך הראית 23b lebo tebe boli odhalené veľké veci

Druhej časti poémy (vv. 21-23) dominuje niečo väčšie „od teba“ (ממך). Častica מן, so suffixom 2. os. sg. m., tu má všetky svoje štyri výskyty a celú časť zreteľne vymedzuje. Každé ממך je zároveň v syntagmatickej väzbe bližšie špecifikované príslušným predmetom vety (פלאות, מכוסה, יותר, רב). Tieto predmety, konkretizujúce to väčšie „od teba“, sú kľúčovým motívom druhej časti poémy.

Štruktúra tejto časti je mierne odlišná od prvej. Je diktovaná troma negatívnymi sentenciami (vv. 21a.b; 23a), všetkými v poéme prítomnými v tejto časti, a je opäť zakončená konkluzívnym כי riadkom (v. 23b). Sled prvých dvoch neg. sentencií je odľahčený veršom s pozitívnou výzvou (v. 22a) alternovanou negatívnym usmernením nestarať sa o „zahalené veci“ (נסתרות); verš je uvedený časticou אין (v. 22b). Sled troch neg. sentencií je tak prerušený krátkym intermezzom s odlišnou syntaxou verša. V poetickej rovine sa tým vhodne odľahčuje nakopenie syntakticky zhodných neg. sentencií, z ktorých druhá a tretia (vv. 21b; 23a) sú uvedené spojkou ו, s jej koordinatívnou sémantickou hodnotou. V rade neg. sentencií možno vnímať aj intenzifikáciu ich obsahov, čo už poodhalila diskurzívna štruktúra. נסתרות v závere v. 22b formuje vzdialený rým s prvým slovom tejto časti (פלאות) a v kontexte poémy tak načrtáva obsahovú príbuznosť medzi týmito lexémami.

Motív tejto časti vhodne rozbieha figúra sémantickej anadiplózy, ktorá je v istom obsahovom napätí. Posledné slovo prvej časti (סודו), ktoré má v kontexte poémy jasne pozitívny sémantický odtieň, je tu v prvej pozícii obidvoch riadkov v. 21 (naznačujúc anaforu) prevzaté jeho ekvivalentmi (פלאות, מכוסה), ktoré sú v kontexte poémy čiastočne antinomicke: hoci všetky (סודו, פלאות, מכוסה) odkazujú na rovnaký zdroj, nie všetky sú žiaduce alebo dosiahnuteľné. Tejto sémanticky napätej figúre napomáha aj ľahká pauza, tvorená výrazným a zároveň príjemným labialným „p“¹⁴¹

¹⁴¹ Príjemné počiatkové „p“ bolo s obľubou používané v otvoreniach poém gréckymi básnikmi a figuruje (navyše v aliterácii) aj v úvodnom riadku gréckeho prekladu Ben Siru: Πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου.

v úvodnom פלאות a dodáva tak úvodu novej časti na sile. Spomenuté sémantické napätie medzi skutočnosťami, ktorým sa má adresát poémy vyhýbať, sa tu stupňuje: od פלאות „divy nad tvoje sily“, odkazujúcich na Pána, ktorý je v ich pozadí, sa posúvame k מכוסה „čo je ukryté“, ktoré, ako sa ukázalo v sémantickej analýze, už v kontexte Sir, či SZ nevykazuje také zreteľné obsahové vymedzenie, a mohlo by poukazovať aj na skutočnosti cudzie religiozite izraelitu¹⁴², čo by mohlo naznačovať aj alternatívne ורעים ממדך v rukopise H^C. Napokon aj prvá časť v. 22 v pozitívnej dikcii a zároveň opozitná k výzvam dvoch bezprostredne predchádzajúcich negatívnych sentencií potvrdzuje, že adresát má venovať pozornosť a uvažovať (התבונן) nad tým, čo mu bolo zverené. Zrejme tu ide o povinnosti stavu, čomu napovedajú aj GrSir a SyrSir (ἄ προσετάγη¹⁴³; כסו הבעלף), avšak ani alúziu na inštrukcie a obsah vlastného náboženstva tu nemožno vylúčiť, o to viac, že v závere paralelného v. 22b figuruje obsahovo napäté נסתרות.

Posledný verš druhej časti (v. 23) znie v dynamike poémy ťažkopádne. Po predchádzajúcom distichu (v. 22), ktorého prvý riadok obsahuje pozitívnu výzvu zaoberať sa zverenými skutočnosťami a uzavretú negatívnym povzbudením, sa negatívna sentencia vo v. 23a javí ako nový začiatok, ktorý už nebolo treba. Avšak práve táto ťažkopádnosť dobre vystihuje ideu vzdoru a roztrpčenosti, do ktorých môže upadnúť človek, tvrdošijne sa usilujúci pochopiť to, čo je nad ľudské sily, a je tak vhodným prelúdiom konkluzívneho כי verša celej poémy. Negatívna činnosť, pred ktorou sa v poslednej negatívnej sentencii varuje slovesom מרה „rebelovať“, tu zároveň zrkadlí činnosti דרש „zaujímať sa“ a חקר „skúmať“ z prvých dvoch neg. sentencií. Vo všetkých troch činnostiach možno postrehnúť stupňovanie intenzity významu, tak v sémantickej rovine, ako aj v gramatickej forme hifilu, ktorá má v tretej sentencii intenzívnejší odtieň ako v prípade predchádzajúcich dvoch zákazov: od דרש „zaujímať sa“, k חקר „skúmať“, až po מרה „byť vzdorovitý, roztrpčený“. Z takéhoto stupňovitého paralelizmu vyplýva dôležitý poznatok: neprimerané zaoberanie sa skutočnosťami, presahujúcimi poznávacími silami človeka, odvádza pozornosť od

¹⁴² V tejto línii (varovanie pred „futility of greek learning“) je aj SKEHAN – DiLELLA, *Wisdom*, 160.

¹⁴³ Προσετάσσω tu má svoj jediný výskyt v GrSir.

predmetu, na ktorý má byť sústredený pohľad adresáta¹⁴⁴ a ktorý je sám osebe „väčší“ (רב ממך). Takéto odvrátenie pozornosti by bolo nebezpečné v tom, že napokon povedie k rebélii, k úmyselnej a pretrvávajúcej neposlušnosti. Zhodné použitie porovnávacej syntagmy רב ממך tu i v neg. sentenciách zároveň šikovne ironizuje domýšľavosť helenistických ambícií¹⁴⁵ v odkrývaní tajomstiev, a adresátovi Sir pripomína, že už dostal „viac“. Činnosť, pred ktorou sa varuje slovesom מרה (v hif. תמר) tvorí aj pekné fonetické prepojenie s predmetom varovania (יותר) cez parechézu hlások „tr“.

כי רבים עשתוני בני אדם 24a Lebo mnohé sú zámery synov človeka,
ודמיונות רעות מתעות 24b a prehnané špekulovanie vedie k omylu.

Konkluzívny distich (v. 24) je opäť uvedený časticou כי, uvádzajúcou tak, ako v prípade každého konkluzívneho riadku v poéme nejakú skutočnosť, ktorej je „veľa“ (רב). Adjektívum רב „veľa, mnohý“, hrá v poéme dôležitú rolu: je opakovanou alúziou na počiatocné עשר „bohatstvo“ a provokuje k zamysleniu sa nad tým, v čom pravé bohatstvo spočíva.

Prvá polovica oboch riadkov je v chiastickom paralelizme tvoriacom prepojenie medzi עשתוני a דמיונות, a taktiež medzi zvukovo podobnými רבים a רעות (*ravim/raot*). Zvlášť chiastická väzba (zosilnená fonetickou) medzi רבים a רעות je lapidárnym a ironickým vyvrcholením poémy, keďže vykresľuje prílišné uvažovanie a ambície pochopiť nepochopiteľné ako čosi „zlé“. Téma pokory, dominujúca prvej časti poémy, tu týmto nachádza svoje negatívne vyústenie a potvrdenie. Posledný riadok poémy je opäť krátený a dramatizuje výpoveď o mylnosti prílišnej snahy pochopiť rozumom nepochopiteľné.

Zmienku si napokon zaslúži aj záverečný asonančný prvok v podobe polootvorenej zadnej samohlásky „o“ (4x: *udemjonot raot matot*) s nižšou zvukovou

¹⁴⁴ Ako to naznačila sémantická analýza, možno tu predpokladať, že ide v zásade o Tóru, o to, „čo bolo zverené (שהורשית)“, príp. „prikázané (ἡ προσεταγή)“ (v. 22a).

¹⁴⁵ Že ide o konfrontáciu s gréckou filozofiou dostatočne naznačuje rozšírený a interpretujúci preklad GrSir: πλείονα γὰρ συνέσεως ἀνθρώπων ὑπεδείχθη σοι „bolo ti odhalené viac ako [to, na čo stačí] ľudské chápanie“. Cf. aj SKEHAN – DiLELLA, *Wisdom*, 160-161.

frekvenciou, ktorá v poslednom riadku poémy vytvára zaujímavú a významnú prozodickú variáciu, kontrastnú voči bezprostredne predchádzajúcim כִּי riadkom, no aj vzhľadom na celú poému. Jej zvukový charakter je temnejší a tajomnejší a zosilňuje konkluzívne konštatovanie o nedobrych fantáziách, ktoré človeka vovádzajú do omylu (דמיונות רעות מתעות). V riadku je prítomná aj zreteľná „t“ aliterácia (4x), ktorá – opäť kontrastne – odkazuje späť na začiatok poémy, k v. 17b s rovnakou hustotou „t“ aliterácie. Obidva tieto riadky sú zároveň vo vzdialenom rýme, tvorenom ich záverečnými slovami (מתנות/מתעות) a popri ostatných uvedených poetických prvkoch formujú zaujímavú inklúziu: מתנות „dary“ a מתעות „omyly“ sa tu v antitetickom paralelizme vzájomne evokujú¹⁴⁶.

2.2.2.1 Záver z poetickej analýzy

Poéma je plná fonetických figúr vyostrujúcich príslušné obsahy a vytvárajúcich sémantické prepojenia, čo je osobitne pozoruhodné v celkovej inklúzii medzi מתנות a מתעות. Jednou z najvýraznejších poetických figúr je tu náhly prechod k negatívnym sentenciám, ktoré dominujú druhej časti poémy, diktujú jej ráz a ich výpovede získavajú na intenzite. Druhá časť poémy je tu uvedená príjemným počiatočným labialným „p“ v prvom z objektov (פלאות), pred ktorými sa varuje. V פלאות, odkazujúcim na Pánove divy, v ktorom sa tu anadiplózou nadväzuje na predchádzajúce דוד, sa koncentruje napätie, prítomné v hľadaní toho, čo je „väčšie“ a čo je skutočným bohatstvom: väčšia je dôvernosť vzťahu a priateľstvo, ktoré môžu byť len darované v odhalení (גלה), a do ktorých sa dorastá pokorným a verným zotrvávaním v činnostiach zverených človeku. Len darom je možné byť vovádzaný do priateľstva s Bohom a do jeho tajomstiev. Prípadná snaha odhaliť to „väčšie“ vlastnými silami by viedla ku zlu a omylu.

¹⁴⁶ Zaiste nie je bez významu, že lexéma תעה „spôsobiť omyl“ (v ptc. hif. מתעות) tu má svoj jediný výskyt v rukopise H^A, čo by mohlo napovedať, že Sir tu hľadal slovo foneticky čo najbližšie k מתנות a súčasne obsahujúce ideu kontrastu (alebo antitézy), ktorú chcel vyjadriť. Okrem tohoto výskytu je v zachovaných hebr. rukopisoch už iba jeden ďalší v 51,13 (H^{11Q5}). Obidva výskyty v GrSir sú síce prekladané odlišne (aktuálny v 3,24 ako ὀλισθάνω „spôsobiť pád, pošmyknutie“; druhý v 51,13 ako πλανάω „podviesť“), ale ich kontexty sú si blízke. V SZ je sloveso תעה zastúpené najhojnejšie v prorockej literatúre, v Ž a v múdroslovných knihách.

2.3 Sir 3,25-29: poéma o radosti z múdrosti

Poéma o radosti z múdrosti nasleduje po poéme o pokore (Sir 3,17-24). Toto koncepčné radenie naznačuje v čom vidí Sir základ pravej múdrosti¹⁴⁷.

באין אישון יחסר אור	25a ¹⁴⁸	Kde niet zreničky, chýba svetlo
ובאין דעת תחסר חכמה	25b	a kde niet poznania, chýba múdrosť.
לב כבד תבאש אחריתו	26a	Zatvrdlivé srdce nenávidí svoj koniec
ואוהב טובות ינהג בהם	26b	a kto miluje potešenie zahynie v ňom ¹⁴⁹ .
לב כבד ירבו מכאביו	27a	Zatvrdlivé srdce si množí bolesť
ומתחולל מוסיף עון על עון	27b	a ničomník ¹⁵⁰ pridáva k hriechu hriech.
אל תרוץ לרפאות מכת לץ	28a	Nenáhli sa vyliečiť ranu arogantného,
כי אין לה רפואה	28b	lebo tej niet uzdravenia,
כי מנטע רע נטעו	28c	lebo zo zlej byliny sú jeho semená.
לב חכם יבין משלי חכמים	29a	Múdre srdce rozlišuje múdre príslovia
ואזן מקשבת לחכמה תשמח	29b	a pozorné ucho sa teší v múdrosti.

Táto poéma o dvoch častiach (vv. 25-27; 28-29), otvorená nádhernou úvodnou metaforou (v. 25), je čo do počtu jednotiek v paralelných riadkoch symetrická v prvej

¹⁴⁷ V rukopise H^C figuruje v odlišnom znení iba verš 3,27.

¹⁴⁸ Verš 3,25, ktorý je v GrSir dodatkom, figuruje v H^A po 3,27, čo žiaden z gréckych rukopisov nedosvedčuje. Cf. BUSSINO, *Greek*, 88. Jeho pozícia je v poéme zmysluplná na začiatku, ako ho uvádzam v súlade s komentátormi.

¹⁴⁹ Lit. „kto miluje dobrá, pôjde s nimi“. GrSir *ὁ ἀγαπῶν κίνδυνον ἐν αὐτῷ ἀπολείται*; SyrSir *כִּי יִשְׂרָאֵל כִּי יִשְׂרָאֵל כִּי יִשְׂרָאֵל* „kto miluje dobrá, dosiahne ich“. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 162, preberá znenie GrSir „and he who loves danger will perish in it“; MOPSIK, *Sagesse*, 76, „qui aime les gâteries gouverne avec elles“; MORLA, *Los manuscritos*, 32, „pero el que ama las cosas buenas será guiado por ellas“; CORLEY, *Sirach*, 19, „those who love danger will perish in it“. טובות je tu použité metonymicky a označuje presný opak, a teda „zlá“, príp. „potešenia“ (v línii s Mopsikom), ktoré sú v skutočnosti zlom.

¹⁵⁰ Hitpolel slovesa חול prekladám „ničomník“, ako ten, kto „ničí“ a zároveň nie je „k ničomu“, je nestály. GrSir uvádza *ἀμαρτωλὸς* „hriešnik“; SyrSir *הַחַיִּי* „nehanebník“. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 162, „madman“; MOPSIK, *Sagesse*, 76, „qui ajoute [...] se torture“; MORLA, *Los manuscritos*, 35, „infame“; CORLEY, *Sirach*, 19, „adding sin to sin is madness“. Význam je tu figuratívny, odvodený od חול „chodiť okolo, zaútočiť, tancovať“. V konjugácii hitpolel ho nájdeme už len v Jer 23,19, tiež v súvisi s hriešnikmi; LXX prekladá *ἀσεβής*. SZ má spolu 9 výskytov, pričom figuratívne (Jer 30,23; Oz 11,6) sú spojené s hriechom, vinou.

časti. Symetria je narušená počnúc tristicom verša s negatívnou sentenciou (v. 28). Posledný verš je jediný v poéme, ktorý venuje pozornosť pozitívnej postave: jeho prvý riadok, charakterizujúci túto postavu, je najdlhší v poéme (5 jednotiek). V rovine štruktúry je to pekne a premyslene usporiadaná poéma¹⁵¹.

2.3.1 Sémantická analýza

2.3.1.1 Inventár kľúčových lexém

V poéme je šesť opakovaných slov (príp. syntagiem), ktoré sa ponúkajú ako kľúčové a predznačujú tému. Ide predovšetkým o lexémy kmeňa *hkm*, ktoré okrem toho, že sú zastúpené najhojnejšie (4x), objavujú sa aj v dôležitých pozíciách v úvode a závere poémy, tvoria inklúziu a určujú hlavný motív poémy. Ďalej je to častica אין „nič, nie je“ (vv. 25a.b; 28b), sloveso חסר „chýbať, ubúdať“ (vv. 25a.b), syntagma לב כבד „zatvrdnuté srdce“ (vv. 26a; 27a), lexémy kmeňa *rp* לרפאות/רפואה „uzdraviť/liek“ (vv. 28a; 28b) a נטע „rastlina“ (2x v 28c)¹⁵².

Syntagma לב כבד „zatvrdnuté srdce“ tvorí v kontexte poémy spoločné sémantické pole s אוהב טובות „milujúci potešenie“, so spodstatneným slovesom מתחולל „ničomník“ (v. 27b), s לץ „táraj, posmešník“ (v. 28a) a s נטע „rastlina“¹⁵³ (v. 28c[2x]), ktorá figuratívne vykresľuje život u לץ ako život zle rozvinutý, zle vyrastený, majúci korene „zo zlej rastliny“. Toto sémantické pole má svoje zrejme opozitum v závere poémy, v syntagme לב חכם „múdre srdce“ (v. 29a) a v syntakticky paralelnej אזן מקשבת „[pozorne] počúvajúce ucho“ (v. 29b). Z uvedených si bližšie vysvetlenie žiadajú lexémy kmeňa *hkm*, syntagma לב כבד a לץ. K lexémam kmeňa *hkm* je treba pridružiť aj ďalšie, ktoré s nimi formujú spoločné sémantické pole, a to דעת

¹⁵¹ Počty jednotiek vo veršoch tejto poémy sú nasledovné: 3 (v. 25); 4 (vv. 26; 27); 4/3/3 (v. 28); 5/4 (v. 29).

¹⁵² Lexému עון („zločin, hriech“ vo v. 27b) neberiem do úvahy. Jej zdvojenie je skôr pleonastické, vo vnútornej pozícii v rámci jedného riadku. נטע figuruje tiež v rámci jedného riadku, ale s odlišnými sémantickými odtieňmi.

¹⁵³ V druhom výskyte tohoto substantíva so zámenou príponou ם („jeho“), vo v. 28c.

„poznanie“, figurujúcu v úvodnej v metafore, a בִּי „rozlišovať“, ktorá je prítomná v záverečnom verši poémy a opisuje jedinú činnosť pozitívneho aktéra.

2.3.1.2 Analýza kľúčových lexém

Substantívum חכמה „múdrost“ tu má svoj prvý výskyt v rámci zachovaných hebr. rukopisov Sir (spolu 29); všetky lexémy kmeňa *hkm* vykazujú 61 výskytov (!). Ide teda o silno zastúpený kmeň, čo zreteľne poukazuje na dominanciu témy múdrosti u Ben Siru. Viac k významu lexém kmeňa *hkm* porov. v sémantickej analýze poémy „o úsilí o nadobudnutie múdrosti“ (Sir 6,18-37)¹⁵⁴, kde má téma múdrosti svoje dominantné zastúpenie v rámci celej knihy Sirachovho syna. Tu reprodukujem niečo zo záveru analýzy:

Múdrost' je teda v chápaní a teológii Ben Siru skutočnosť, ktorá nie je človeku priamo dostupná, nie je schopný obsiahnuť ju výlučne vlastnými silami. Musí sa jej otvoriť pokornou bázňou, no zároveň sa o ňu aj vytrvalo usilovať.¹⁵⁵

Syntagma לב כבד figuruje v Sir iba v týchto dvoch veršoch (vv. 26a; 27a); GrSir ju prekladá καρδία σκληρά. V SZ ju máme už len raz, v Ex 7,14, v opačnom poradí slov (כבד לב; Βεβάρηται ἡ καρδία [Φαραω]), ktoré tým kladie väčší dôraz na prvú z dvojice, na „tvrdosť, neoblomnosť“ srdca faraóna. V našej poéme je v pozícii *nomen regens* a s väčším dôrazom na „srdce“: práve srdce a nemožnosť jeho uzdravenia je vlastnou témou poémy. לב כבד však špecifikuje לב a s pomocou syntagmiem zo spoločného sémantického poľa, zvlášť אִזְן מְקַשְׁבֵּת, ktorá jediná ponúka konkrétnejší obraz, je možné bližšie určiť, v čom tvrdosť srdca spočíva: ide o absenciu pozorného počúvania. Tento záver umocňuje aj iná významná SZ syntagma, charakterizujúca srdce. Ide o לב שִׁמְעַ „počúvajúce srdce“ (1Kr 3,9), aké si žiada Šalamún¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Cf s. 145-147.

¹⁵⁵ Cf. s. 154.

¹⁵⁶ Podobne aj SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 164.

jeho múdroslovný charakter vo vyššie uvedených významoch. Treba zároveň uviesť, že tradičný význam lexém kmeňa *lys* „posmešník“ nie celkom obstojí vzhľadom na nekonzistentnosť, s akou ich prekladá LXX. Zo SZ kontextov sa skôr dá vybadať, že tu nejde o prejav rozprávania, ale „prevažne o nejaký negatívny postoj alebo správanie“¹⁶².

Slovesné podstatné meno $\gamma\lambda$ (ptc. qal m. sg.)¹⁶³ máme v H^A rukopise 5-krát a GrSir ho prekladá prevažne $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\acute{\eta}\phi\alpha\nu\omicron\varsigma$ ¹⁶⁴. Sir používa toto slovo pre opis človeka, ktorý sa chvastá a je bezohľadný.

Lexéma $\eta\gamma\tau$ „poznatie“, je odvodená od kmeňa *yd'* prítomného vo väčšine semitských jazykov, v jeho základnom význame „vedieť“. Substantívny tvar sa v Sir objavuje 9-krát, z čoho iba 2-krát v H^A. V SZ sú kmeň (1058x) i substantívum (90x) veľmi hojné, pričom substantívum má v LXX tiež veľmi široký záber ekvivalentov (21)¹⁶⁵. Význam lexémy $\eta\gamma\tau$ prešiel v procese formácie SZ svojím vývojom, čo je badať napr. v Prís. V staršej časti Prís (kap. 10–29) totiž $\eta\gamma\tau$ odkazuje skôr na sekulárnu oblasť, s osobitným dôrazom na medziľudské vzťahy, zatiaľ čo v prípade neskoršej časti knihy (kap. 1–9) naberá abstraktnejší význam a konotácie pod vplyvom teologickej reflexie¹⁶⁶. Práve tento významový odtieň je treba vidieť aj v aktuálnej poéme.

Výskyt v aktuálnej poéme prekladá GrSir $\gamma\nu\tilde{\omega}\sigma\iota\varsigma$, ďalší výskyt v 5,10 $\sigma\acute{\upsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ a zvyšné v ostatných rukopisoch rôzne¹⁶⁷. Z prehľadu je zrejmá značná variabilita prekladu lexémy $\eta\gamma\tau$, pričom percentuálny podiel použitia ekvivalentov

¹⁶² TDOT 7, 548. Význam „posmešník“ v zmysle človeka „zpučného výsměchu, naduté drzosti a nepřátelsky pyšného zesměšňování (srov. Př 21,24), které těžce zraňuje vysmívané osoby“, ako ho zhŕňa PRUDKÝ, Blahoslavený, 18, tu však nemožno opomenúť.

¹⁶³ Ide o substantívum unikátneho hebr. kmeňa *lys*. Cf. TDOT 7, 547.

¹⁶⁴ 1x $\acute{\upsilon}\beta\rho\iota\sigma\tau\acute{\eta}\varsigma$ (8,11) a raz aj metonymickou iróniou $\lambda\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon\rho\gamma\acute{\omicron}\varsigma$ (10,2).

¹⁶⁵ Cf. TDOT 5, 453.

¹⁶⁶ Idem, 466.

¹⁶⁷ Zvyšné výskyty sú v 31,24[H^B] $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\iota\alpha$ (primerane kontextu); 33,11[H^E] a 38,3[H^B] $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$; 37,22[H^{B,C,D}] $\sigma\acute{\upsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$; 40,5[H^B] $\gamma\nu\tilde{\omega}\sigma\iota\varsigma$; 42,18[H^{Mas}] $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$; 44,16[H^B] $\nu\omicron\lambda\eta\epsilon\ \mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$.

kmeňa $\gamma\omega$ - v GrSir, pri zohľadnení prekladov všetkých lexém kmeňa yd' v Sir (39x), je 49%¹⁶⁸.

Sloveso בין „chápať, zvažovať“ (so 14 výskytmi v H^A), v konkluzívnom verši poémy, je najhutnejšou možnou syntézou (zhutnenou v jedinom slove) celkového procesu formácie múdreho v teológii Sir. Kmeň *byn* etymologicky súvisí s *bayin*, ktoré znamená „interval, priestor medzi“ (podobne aj v iných semitských jazykoch) a jeho „pôvodný význam bol „rozlíšiť, oddeliť““¹⁶⁹. V konjugácii hifil prevažuje v múdroslovnej literatúre a v neskorších múdroslovných textoch sa objavuje v kombinácii s vyššie uvedeným kmeňom yd' . Kombinácia týchto dvoch kmeňov ukazuje v sémantickej rovine na pohyb smerom k ich väčšej abstrakcii v neskoršej múdroslovnej literatúre, čo potvrdzuje napr. aj prehľad výskytov תבונה , substantívnej formy kmeňa *byn*¹⁷⁰. V SZ sa v hifile objavuje v kombinácii s vyššie uvedeným kmeňom yd' , a to zvlášť v múdroslovnej literatúre a v neskorších textoch¹⁷¹.

¹⁶⁸ Cf. moja ThLic práca, s. 20.

¹⁶⁹ Cf. *TDOT* 2, 99.

¹⁷⁰ Substantívny tvar תבונה je vzhľadom na počet výskytov v SZ privilegovaný termín Prís (19x; z čoho polovica v novej časti). Prehľadu výskytov múdroslovných lexém a spôsobu ich prekladania v GrSir/LXX som venoval o niečo väčšiu pozornosť v licenciátnej práci. Závbery, vyplývajúce zo sémantickej analýzy poémy, ktoré tu predkladám, korešpondujú s výsledkami skúmania UUSIMÄKI, *The Formation*, 59.69, opierajúcej sa o štúdie Pierra Hadota o praktizovaní metódy života a konania zo strany tých, ktorí v grécko-rímskom svete hľadali múdrosť. Ich metóda a konanie spočívali vo „various physical, discursive, and intuitive exercises such as self-mastery, asceticism, dialogue, writing, concentration on the present, self-awareness, examination of the conscience, exercise of death, and contemplation of the sage of nature. The aim of philosophical discourse was to justify and motivate one’s choice of lifestyle, whereas spiritual exercises were to shape and transform the self of the practicing subject [...] sages of Hellenistic Jerusalem – the learned elite of the city – probably regarded themselves as a type of philosopher in the Mediterranean region.“ Podobne uvádza aj ÜEBERSCHAER, *Jewish*, 45; cf. 46-47, že Sir vniesol do procesu získavania múdrosti reflexívne uvažovanie ako nový prvok a samotnú Tóru, ktorá je preň bezpochyby najdôležitejšou súčasťou tradície, „legitimizuje cez múdrosť a tým jej poskytuje nový, takmer racionálny základ“. Vzhľadom na helenistický kontext Sir a viaceré tematické odozvy helenistickej kultúry v jeho knihe je v zásade isté, že reflektoval grécke filozofické koncepty a metódy a primerane ich zakomponoval do svojej pedagogickej perspektívy formácie k múdrosti. Jenou z motivácií Ben Siru je napokon práve úsilie usmerniť jeho židovských súčasníkov, očarených helenistickou kultúrou, a ukázať im bezpečnú a pravú cestu k múdrosti (k téme pravej cesty cf. PRIHATNÝ, *Pravá cesta*). Táto motivácia je ešte zreteľnejšia v gréckom preklade knihy, ktorý vznikol v helenizovanom prostredí Alexandrie.

¹⁷¹ Ak porovnáme celkový výskyt kmeňa *byn* v kombinácii s kmeňom *hkm* zistíme, že frekvencia ich spoločného výskytu je v Prís hojnejšia v novej časti knihy (kap. 1–9; 13-krát), pričom všetkým sa dá prisúdiť synonymný charakter.

GrSir prekladá בן v aktuálnej poéme *διανοέομαι*¹⁷². Ostatné výskyty v H^A sú v GrSir prekladané nasledovne: voľne *ζητοῦντων* [múdrosť] (4,11); *συνετός* (6,36; 7,25; 9,15; 10,1); *σοφίζω* (7,5); *καταμανθάνω* (9,5, s ohľadom na pannu); 11,5 v GrSir nefiguruje; *έννοέω* (14,21); *ένθυμέομαι* (16,20)¹⁷³.

2.3.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry

<i>adresát poémy (nie je menovaný)</i>	<i>výzvy k činnostiam [impv./jus.]</i>	<i>אל תרוץ (nenáhli sa!)</i>
<i>pozitívny aktér (לב חכם)</i>	<i>konštatované činnosti</i>	<i>בין (rozlišuje [múdre príslovia])</i>
	<i>ovocie činnosti adresáta</i>	<i>תשמח (teší sa [z múdrosti])</i>
<i>negatívni aktéri (לב כבד, לץ, מתחולל)</i>	<i>činnosti</i>	<i>אוהב טובות (miluje potešenie)</i>
		<i>מוסיף עון על עון (pridáva k hriechu hriech)</i>
	<i>ovocie činnosti neg. aktérov</i>	<i>תבאש (nenávidí [svoj koniec])</i> <i>ינהג (zahynie)</i> <i>ירבו מכאביו (množí si bolesť)</i>

Aj v tejto poéme je prítomná symbolika počtov. Zo schémy je vidieť, že pozitívny aktér, ktorého je v poéme možné stotožniť s nemenovaným adresátom, je charakterizovaný jedinou činnosťou, a to „rozlišovaním“ (בין), činnosťou, ktorú možno považovať za zjednocujúcu, integrujúcu. Jej ovocie tak možno popísať ako „integrita osoby“ (opak srdca zo sémantickej analýzy, ktoré je כבד, a v kontexte poémy „neusporiadané“), prejavovaná v potešení z múdrosti. Snaha negatívnych aktérov o dosiahnutie potešenia naproti tomu vyznieva s dramatickou iróniou. Je vykreslená symbolicky troma obrazmi bolesti a smrti, a teda opakom hľadaného potešenia.

¹⁷² *Διανοέομαι* aj v 3,22; 6,37; 16,23.

¹⁷³ V ostatných rukopisoch figurujú odlišné preklady v 31,19[HB] *παιδεύω; εύρισκω* (32,16[H^{B,E,F}]); *έμπιστεύω* (33,3[H^B]); voľne *ίστημι* (37,13[H^B]); *φρόνιμος* (38,4[H^B]); voľne *θρασις* (41,20[H^{Mas}]); voľne *έμβλέπω* (42,12[H^{Mas}]); *σύμβουλος* (42,21[H^{Mas}]); *έπινοέω* (51,19[H^{11Q5}]).

2.3.1.4 Záver zo sémantickej analýzy

Sémantická analýza tejto poémy, významnej vzhľadom na fakt, že ide o prvú poému v Sir, ktorá sa koncentruje na vzťah k múdrosti, odhaľuje jeden podstatný rozmer v chápaní prístupu k múdrosti u Ben Siru. Ide o spätosť múdrosti s poznaním, ktoré Sir vníma ako nevyhnutný krok v procese nadobúdania múdrosti. Adresát poémy, otvorenej nádhernou metaforou, je vyzvaný k jedinej činnosti, ktorou je práve úsilie o poznanie, rozvíjané v procese reflexívneho uvažovania a rozlišovania – činnosti, ktorú možno figuratívne (a nielen) charakterizovať ako počúvanie. Ovocie tejto namáhavej činnosti bude rovnako jediné, ba možno povedať zjednocujúce: bude to radosť, potešenie z nadobúdanej múdrosti. Naproti tomu tí, ktorí touto cestou nejdú a s posmechom vymieňajú prostriedok za cieľ (potešenie predsúvajú pred námahu), vskutku nenávidia cieľ („nenávidia svoj koniec“), budú ťažiť ovocie bolesti a smrti. Takéto prevrátenie poriadku vecí môže vyjsť len zo „zatvrdnutého srdca“, zo srdca hlupáka („ničomníka“), ktoré nie je možné uzdraviť práve z dôvodu zásadného prekrútenia (חול) alebo obchádzania poriadku skutočnosti. Pred snahou vyliečiť túto ranu varuje Sir jedinou negatívnou sentenciou poémy, v ktorej koncentruje jej pedagogický dôraz.

2.3.2 Poetická analýza

Poéma sa otvára nádhernou metaforou prvého verša, vzbudzujúcou u poslucháča záujem¹⁷⁴. Otvárajúca pozícia u metafory nabáda k pozornosti mať počas celej lektúry poémy na pamäti jej obsah, spočiatku len tušený. Práve ten bude ďalej rozvíjaný.

באין אישון יחסר אור 25a Kde niet zreničky, chýba svetlo
ובאין דעת תחסר חכמה 25b a kde niet poznania, chýba múdrosť.

Zrenička oka (אישון) je tu cez paralelizmus figuratívne stotožnená s poznaním, ktoré je takto vykreslené ako predpoklad múdrosti. Ďalšie figuratívne prepojenie sém

¹⁷⁴ K spôsobom otvorenia poémy alebo jej časti cf. WATSON, *Classical*, 165.

vo verši vytvára syntaktický paralelizmus medzi אור „svetlo“ a חכמה „múdrost“¹⁷⁵. Zrenička oka uspôsobuje svoju veľkosť primerane svetlu a umožňuje prenikanie jeho správneho množstva do oka, a teda videnie. Podobnú funkciu má poznanie vo vzťahu k múdrosti: bez primeraného poznania nie je možný prístup k múdrosti¹⁷⁶. Tento vzťah medzi múdrosťou a poznaním je v celkovej perspektíve Sir kľúčový¹⁷⁷. Sémantické odtiene lexémy אִישׁון umožňujú aj istú slovnú hru, ktorá rozširuje metaforické prirovnanie anatomickej funkcie zreničky k poznaniu. אִישׁון totiž znamená aj „čierna oka“ alebo „temnota“¹⁷⁸, čo označuje ponajprv farbu zreničky, no v kontexte našej

¹⁷⁵ Vzťah medzi svetlom a múdrosťou má svoje pozadie už u Sumerov, kde svetlo božstva mesiaca (s prednostnou pozíciou voči božstvu slnka) predstavovalo múdrost'. Aj v ugaritských textoch má mesiac preeminenciu nad slnkom, no tu je svetlo spájané s rosou a dažďom a zrejme bolo vnímané ako partner boha atmosféry. V Ugarite je tak, zdá sa, svetlo spojené s osviežujúcimi a oživujúcimi elementmi prírody, čo ponúka ďalšie zaujímavé paralely k obsahu hebr. אור v našej poéme. Aj keď sa hebrejské chápanie konceptu svetla posúva výrazne ďalej a nestotožňuje viac svetlo s božstvom (ba ani s vesmírnymi telesami), jeho pozadie treba vidieť v predsolárnej fáze ugaritských, sumerských i starších egyptských textov. Hebrejský koncept svetla (chápaného vo význame prirodzeného svetla stvorenia) nachádza najužšie prepojenie s konceptom života a jemu blízkou metaforou „svetlo očí“, ktoré následne, vo figuratívnom význame, majú svoje vyjadrenie v rozprave o prosperite, spásy a životnej ceste. Cf. *TDOT* 1, 149-163. Za zmienku tu stojí aj novšia Crawfordova štúdia k problému chronologickej a metafyzickej nezrovnalosti v kňazskom opise stvorenia, kde svetlo a tma o tri dni predchádzajú existenciu svetiel na oblohe, oddeľujúcich deň a noc. Crawford trvá na odlíšení medzi solárnym a nesolárnym svetlom a presúva pozornosť na vzťah nesolárneho svetla k priestoru, k priestorovej kvalite stvorenia, ktorá je v kňazskom rozprávaní neoddeliteľná od chrámového priestoru. Cf. CRAWFORD, *Light*, 556-580. Vzťah svetlo/chrám zapadajú do koncepcie Sir (okrem iného aj obdivovateľa jeho súčasníka, veľkňaza Simeona), pre ktorého chrám zostáva osobitným miestom prebývania slávy Pána, ktorý je prameňom všetkej múdrosti. V 36,19[16] napr. prosí o naplnenie chrámu slávou (H^B tu má הֵיכָלְךָ „tvoj chrám“; slovenský EKU preklad uvádza „svoj ľud“ [36,17]). Tento verš má v niektorých gr. rukopisoch interpretatívny charakter, ovplyvnený helenistickým kontextom. Cf. PALMISANO, *Siracide*, 327-328). Ben Sira vychvaľuje v 49,11-12 Zorobábelu a Jošuu, ktorí „pozdvihli svätý chrám, pripravený k večnej sláve“ a v 50,1-2 napokon chváli veľkňaza Simeona, ktorý „opevnil chrám“.

¹⁷⁶ O nevyhnutnosti poznania a uvažovania v teológii Ben Siru píše REITERER, *Theological*, 290: „whoever ponders his own short life, will not be afraid, but will gain in wisdom, and indeed become a wise person: ‚Teach us to count our days aright, that we may gain wisdom of heart (לִבְּךָ חֲכָמָה)‘ (Ps 90:12 [NAB]). Such thoughts require humanity’s willingness to cope intensively with these questions. The tool for this is actually simple: Thinking! Pondering is, in itself, a valuable skill, for which the worshipper implores God.“

¹⁷⁷ Vedomý si je toho aj grécky prekladateľ, ktorý konzistentne (až na pár výnimiek, majúcich svoje opodstatnenie) prevádza hebr. חכמה ako σοφία. Cf. sémantickú analýzu lexém kmeňa *hkm* v poéme „o úsilí o nadobudnutie múdrosti“ (6,18-37), na s. 145-147. GrSir tak vo svojom helenizovanom prostredí rozlišuje medzi lexémami, patriacimi do sémantického poľa „múdrost“, čo staršia múdroslovná literatúra, hlavne predhelenistická, nerobila.

¹⁷⁸ אִישׁון je aj deminutívum pre אִישׁ „človek“, a teda znamená aj „človiečik“, podľa malého obrazu, ktorý sa v zreničke odráža. Významy „čierna oka, temnota“ dosvedčuje LXX (Prís 7,9; 20,20) a neskôr interpretujú aj rabíni. Napríklad rabi Yochanan píše: „Oko je biele, čierna spočíva uprostred. Nemohol by človek dobre vidieť cez to, čo je biele? A predsa to nie je tak.“ Citovaný v PREUSS, *Biblischtalmudische*, 75. V SZ je ešte jeden zaujímavý *hapax legomenon*, označujúci zreničku oka, na ktorý

metafory napovedá aj čosi viac: poznanie samo osebe, aj keď je nevyhnutnou a zvyčajnou cestou k múdrosti, predsa len nie je ňou samou a v porovnaní so skutočnou múdrosťou je skôr „temnotou“. Aby poznanie spelo k múdrosti, musí, okrem iného, nachádzať svoje vyjadrenie aj v praktickej činnosti¹⁷⁹.

Foneticky skrášľuje metaforu v obidvoch riadkoch asonančná alternácia samohlások (e-o//e-a).

לב כבד תבאש אחריתו	26a	Zatvrdlivé srdce nenávidí svoj koniec
ואוהב טובות ינהג בהם	26b	a kto miluje potešenie zahynie v ňom.
לב כבד ירבו מכאביו	27a	Zatvrdlivé srdce si množí bolesť
ומתחולל מוסיף עון על עון	27b	a ničomník pridáva k hriechu hriech.

Zvyšné dva verše prvej časti majú zreteľnú striedavú štruktúru ABA'B', ktorá pomáha vnímať sémantické súvislosti medzi lexémami jednotlivých riadkov.

Metafora prvého verša je tu ďalej rozvíjaná a dozvedáme sa, že chýbajúca zrenička reprezentuje človeka so zatvrdnutým srdcom (לב כבד, vv. 26a; 27a), ktorý je vo veršoch syntaktický paralelný s אוהב טובות „milujúci potešenie“ (v. 26b) a מתחולל „ničomník“ (v. 27b). Človek zatvrdnutého srdca teda vyhľadáva potešenia, doslova „dobrá“ (טובות), čo vyznieva ironicky, a jeho „dobrá“ sú tak v zmysle funkcie irónie

odkazuje aj Preuss a podrobnejšie nad ním uvažuje Finley. Ide o Zach 2,12, kde Pán prehovára v tomto zmysle: „Kto sa vás dotkne, dotýka sa [aj vo význame „udiera na“] zrenice môjho oka (נגע בבבת עינו).“ *baba* tu použité má svoj ekvivalent v akádskom *bābili*, ktoré je na pozadí ľudovej etymológie mena „Babylon“, označeného v logografickom prepise aj ako KÁ.DINGIR.RA.KI, čo znamená „brána boha“. Kontext proroka Zachariáša tu oprávňuje otázku, ktorú si kladie Finley: „Bolo by možné vidieť v Zachariášovom ‚brána jeho oka‘ ironickú narážku na pýchu Babylonu? Mesto sa opovažuje nazývať bránou k bohu, no ak položí ruku na Júdu, bude si musieť uvedomiť, že tým pichlo do oka Jahveho. Z druhej strany Jahve silno uistuje Júdovcov o svojej prítomnosti. Použitá terminológia tu silno odkazuje na starostlivosť Jahveho o jeho ľud na púšti (Dt 32,10) [...] Ak túto slovnú hru pripustíme, [Zachariášovo] orákulum referuje k tradičným témam a terminológii, no prorok tu tiež osobitým spôsobom poukazuje tak na arogantnosť Babylonu, ako aj na Pánovo trvalé prebývanie s jeho ľudom.“ FINLEY, Apple, 337-338. Tieto sémantické odtiene v chápaní obsahu pojmu „zrenička oka“ môžu mať svoj význam aj pre našu pasáž. Vyjadrujú totiž to, čo už bolo vyššie v texte naznačené: „zrenička oka“ je v metafore Sir citlivým orgánom, je funkčnou bránou – je ‚bránou boha‘ – ktorá reguluje vstup múdrosti do vnútra človeka. Ak sa pyšne vypína (ak je poznanie naduté), padne, alebo skôr spáli oko pre nadmieru vpusteného svetla. Ak je používaná správne (ak je poznanie primerané) Pán bude svojou múdrosťou človeku prítomný. Okrem toho je hebr. hapax *baba* tiež deminutívom, zrejme pre בת עין „dcéra oka“, ktoré SZ pozná (Nár 2,18; Ž 17,8) a v aramejských textoch býva použité namiesto nášho אישון. LXX prekladá אישון ako κόρη „mladá dievča“ (Dt 32,10; Ž 17,8; Prís 7,2; 20,20). Cf. PREUSS, *Biblich-talmudische*, 74-75. K možnému vzťahu medzi אישון a Tórou cf. BUSSINO, *Greek*, 95.

¹⁷⁹ Cf. BUSSINO, *Greek*, 95.

fakticky zlá. Naproti tomu je opozitné múdre srdce v konkluzívnom verši poémy charakterizované ako skutočne dosahujúce svoje potešenia: doslova sa „teší v múdrosti“ (לחכמה תשמח). V poslednom riadku tejto časti je za pomoci figúry pleonazmu (עון על עון) bohato vykreslená absurdnosť správania človeka s לב כבוד: jeho postoj je sebazničujúci – je to vskutku מתחולל „ničomník“, ktorý kopiac „hriech na hriech“ ničí si život, nakoľko v zmysle retributívnej teológie Dtr bol hriech trestaný už počas života¹⁸⁰. Figúra pleonazmu je esteticky zostrená výraznou aliteráciou otvorenej samohlásky „a“, ktorá sa vracia v začiatku každého zo slov (*avon al avon*) a dokresľuje zacyklenie v hriechu. Z hľadiska poetickej štruktúry navyše nie je bez významu, že tento riadok, aj s jeho výpoveďou, je umiestnený – obrazne by sa dalo povedať *uväznený* – v metrickom strede poémy, čo vhodne načrtáva bezvýchodiskovosť jeho situácie. Záverečné konštatovanie o לב כבוד napokon figuruje v prvom z troch riadkov poémy (vv. 27b; 29a.b) – všetkých konkluzívnych – s endekasylabickou dĺžkou, posúvajúcou ich výpovede k vrcholu estetického a poetického dojmu.

אל תרוץ לרפאות מכת לך	28a	Nenáhli sa vyliečiť ranu arogantného,
כי אין לה רפואה	28b	lebo tej niet uzdravenia,
כי מנטע רע נטעו	28c	lebo zo zlej byliny sú jeho semená.
לב חכם יבין משלי חכמים	29a	Múdre srdce rozlišuje múdre príslovia
ואזן מקשבת לחכמה תשמח	29b	a pozorné ucho sa teší v múdrosti.

Druhá časť poémy (vv. 28-29) sa otvára jedinou negatívnou sentenciou v nej. Riadok so sentenciou vystupuje do popredia a nadobúda na dôraze aj vďaka tomu, že je jediným v poéme s priamym oslovením v 2. os. sg. Je to zároveň jediný riadok, začínajúci otvorenou samohláskou „a“, a tým aj foneticky nadväzuje na dramatickú figúru pleonazmu, ktorá pred chvíľou doznela. Negatívna výzva teda prichádza hneď po výpovedi o zacyklenom a v dôsledku uzavretom postoji človeka s לב כבוד a expresívne (אל תרוץ) varuje pred snahou pokúšať sa vymaniť ho z beznádejného stavu. Výzvu v negatívnej sentencii zdôvodňujú dva apozitívne כי riadky (vv. 28b.c), presiakuté parechézami (*en la^h refua^h//ki mineta ra neta*) sémanticky zblížujúcimi

¹⁸⁰ Cf. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 164.

príslušné lexémy. Poéma napokon vrcholí spomenutým endekasylabickým veršom (v. 29).

Charakteristiky človeka s לב כבוד završuje לץ „pyšný, arogantný“ negatívnej sentence. Expresívna výzva אל תרוץ obsahuje sloveso רוץ „bežať“, ktoré je popri לץ jedinou lexémou v poéme, obsahujúcou spoluhlásku *cadé*. Aliteráciou fonémy „c“ – v obidvoch prípadoch doznievajúcej na konci slova – tak formuje v riadku neg. sentence jemné a šikovné prepojenie oboch lexém aj v sémantickej rovine: náhliť sa (*taruc*) v snahe uzdraviť arogantného (*lec*) je nezmyselný počin¹⁸¹.

V syntagme לחכמה תשמח si zaslúži pozornosť predložka *lamed*, ktorá sa vzťahuje na „múdrosť“ a „nepriamo vyjadruje genitívny vzťah vlastníctva“¹⁸². Táto gramatická konštrukcia tak pekne vykresľuje vnútorný postoj človeka skutočne múdreho. Vlastníkom radosti je totiž iba múdrosť sama: múdry participuje na radosti múdrosti a nie je vlastníkom ani múdrosti, ani radosti, ktorá z nej plynie¹⁸³.

V poéme zaznieva ešte niekoľko ďalších fonetických hier. Prvou, výraznejšou (prítomnou aj v predchádzajúcej poéme), je združená aliterácia foném „chm“ (כמ, príp. חמ; 7x¹⁸⁴). Táto aliterácia združuje aj príslušnú skupinu lexém: obsahujú ju tie, ktoré predstavujú *objekt vlastníctva* (חכמה respektíve מכאב) u pozitívnej a negatívnej postavy poémy, ako aj efekt tohoto vlastníctva (מכה respektíve שמח). Aliterácia „chm“ tým vytvára spoločný sémantický okruh (skôr okruh, ako jediné sémantické pole) a s ním v poéme aj izotopickú kategóriu¹⁸⁵.

¹⁸¹ *Cadé* (פ) aliterácia sa znova objaví v nasledujúcej poéme 4,1-6, kde je jej intencionalita ešte zrejmejšia.

¹⁸² Jedna z funkcií *lamed*, ako ju popisuje JM, 447.

¹⁸³ Tento rozmer je konzistentne osadený do celkovej línie v akej Sir prezentuje múdrosť. Múdrosť sama osebe nestačí. Alebo skôr, je nedosiahnuteľná ako taká, nevedú k nej presné epistemologické metódy. Zaiste, ako už vyplynulo z analýzy poémy, cesta poznávania prirodzeného rozumu a pozorného počúvania (ochoty neustále sa učiť) je nevyhnutná etapa k múdrosti. No k jej dosiahnutiu je podobne nevyhnutné pochopiť *ρίζα σοφίας* „koreň múdrosti“ (1,6), o ktorom Sir píše hneď v programovej poéme knihy a ktorý je úzko spätý s *φόβος κυρίου* „báznou voči Pánovi“ (1,11-14). Múdrosť jednoducho, ako píše REITERER, Theological, 288, má „svoj pôvod a svoju vnútornú silu“, ktorým je nevyhnutné porozumieť, ak ju chce človek dosiahnuť.

¹⁸⁴ vv. 25bδ; 27aδ; 28aδ; 29aβ; 29bγδ. Aliterácia „chm“ v pokračujúcom texte Sir chýba. Najbližšia osamotená je v 4,3aβ.

¹⁸⁵ Podobný fenomén, hojnejšie prítomný a ešte užšie tvoriaci spoločné sémantické pole (a príslušný izotop), je prítomný napr. v poéme 40,28–41,4, zachovanej v H^B rukopise (čiastočne aj v H^{Mas}). „Izotopy sú všetky tie opakované elementy (sémantické, fonetické) daného textu, ktoré vytvárajú jeho homogénny obsah a v dôsledku umožňujú aj príslušnú lektúru a interpretáciu.“ PRIHATNÝ, Poéma, 187.

Ďalším silným fonetickým prvkom, sústredujúcim pozornosť na neg. sentenciu, sú estetické asonančné prvky naprieč riadkami poémy. Predkladám graficky tie „zvuky“, ktoré sa opakujú, rezonujú uchu viac, vytvárajú istý zvukový vzorec a zvyrazňujú riadky¹⁸⁶:

25a	e – i – e – o
25b	e – a – e – o
26a	e – a – i – o
26b	o – o – i – a
27a	e – a – i – a
27b	o – o – a – a
28a	a – a – o – a – e
28b	e – a – e
28c	e – a – e
29a	e – a – a – e – i
29b	o – o – o – i

Vystupujú zvlášť niektoré opakovania: napr. celý úvodný verš 25; riadky 26b, 27b, ktoré charakterizujú negatívnu postavu; verš 28b.c, a negatívna sentencia 28a, ktorá je najplnšia otvoreného „a“ zvuku, a tak aj vo fonetickej rovine priťahuje najviac pozornosti¹⁸⁷.

Peknou asonančnou (príp. aliteračnou) figúrou rezonujú aj dve kontrastné syntagmy, opisujúce predmet záujmu u obidvoch postáv poémy: אוהב טובות a לחכמה תשמח. Každá z nich je zviazaná vlastnou parechézou: *ohev tovot // lechochma tisma*.

V závere, v poslednom riadku poémy, nachádzame ešte jeden významný poetický prvok. Významný je predovšetkým vzhľadom na svoju konkluzívnu a tým aj vysvetľujúcu pozíciu. Človek, ktorý má počúvajúce ucho (אזן מקשבת) je tu akosi automaticky úzko prepojený s múdrom, s jeho radosťou v múdrosti (לחכמה תשמח). Hebr. kmeň *hkm* má totiž v semitskom svete jednu zo svojich najbližších sémantických paralel v akadskom *hss*, ktorého obsahy „chápanie, inteligencia“ sú spojené s počúvaním (napr. *pīt hasīssi* znamená „otvorenie ucha“; podobne

¹⁸⁶ Neprihliadam pritom len na prízvukné slabiky, ale nechávam sa viesť zvukovým estetickým dojmom samohláskovej asonancie. Schéma je preto zákonite subjektívna.

¹⁸⁷ Zvuk „a“ je celkovo najhojnejší v predposlednom konkluzívnom riadku, s jeho výpoveďou o jedinej činnosti opozitného לב חכם.

aj sumerské *geštu* „ucho, počúvanie, intelekt“) ¹⁸⁸. Konštrukcia לחכמה תשמח „teší sa v múdrosti“ nie je len predikátom k און מקשבב „počúvajúce ucho“: obidve syntagmy sú v internom sémantickom paralelizme ¹⁸⁹ a v konkluzívnom riadku predkladajú rozuzlenie úvodnej metafory a objasnenie témy poémy ako takej.

2.3.2.1 Záver z poetickej analýzy

Poéma „o radosti z múdrosti“ je plná nádherných obrazov a poetických figúr, zvlášť – ako je to u Sir už zvykom – fonetických. Z jej programovej metafory zreteľne vyplýva podmieňujúci vzťah medzi poznaním a múdrosťou, ktorý však nie je automatický. Múdrosť má svoju autonómiu, nie je evidentnou skutočnosťou, a hoci sa človek v snahe o jej nadobudnutie musí namáhať, ona predsa len zostáva darom, pre ktorý sa treba disponovať námahou poznávania, no predovšetkým „počúvajúcim uchom“. Opierať sa výlučne o poznanie by cestu k múdrosti skôr zatienilo. Úsilie o múdrosť napokon dosiahne svoj cieľ v potešení z nej.

Opakom tohoto úsilia je snaha získať potešenie ľahko, bez námahy, posmievajúc sa poriadku reality. Tento postoj uväzňuje človeka v neliečiteľnej rane jeho prelietavých žiadostí a vovádza ho do bezvýchodiskovej situácie, z ktorej niet úniku. Práve pred snahou vyviesť niekoho z podobného stavu varuje Sir v jedinej negatívnej sentencii poémy, presiaknutej ojedinelými fonetickými prvkami.

2.4 Sir 4,1-6: poéma o vzťahu k chudobnému

V celkovej štruktúre knihy, v postupnom rozvíjaní tém Ben Sirom, má aj táto poéma svoje dobre uvážené miesto. Prichádza po predložení základných tém života –

¹⁸⁸ Cf. *TDOT* 4, 367-373.

¹⁸⁹ V pomenovaní distribúcie paralelných prvkov sa pridrižiam terminológii Dennisa Pardee, ako ju preberá aj REYMOND, *Inovations*, 17-23 (hlavne 19). PARDEE, *Ugaritic and Hebrew*, 7, vo svojej analýze paralelizmu v ugaritskej a hebrejskej poézii rozlišuje medzi typmi a distribúciou paralelizmov. Termínom „vzdialená“ rozumie fonetický paralelizmus distribuovaný v poéme roztrúsene, a teda vo veršoch oddelených iným/i veršom/ami. Okrem vzdialenej distribúcie rozlišuje Pardee ešte „vnútornú“ (v rámci riadka/stichu verša – polverša), „pravidelnú“ (v rámci verša) a „blízku“ (v rámci susedných veršov).

tém, ktoré možno nazvať „vertikálnymi“ (vzťah k Pánovi [kap. 1–2], vzťah k rodičom [3,1-16], o pokore [3,17-24], vzťah poznania a múdrosti [3,25-29]) – a predkladá prvú „horizontálnu“ tému: vzťah k chudobnému ako najzásadnejšiu tému spoločenského života a medziľudských vzťahov. Táto poéma zároveň spolu s nasledujúcou, tematicky príbuznou (4,7-10), vymedzuje prvú sekciu Knihy Sirachovho syna¹⁹⁰.

בני אל תלעג לחיי עני	1a	Syn môj, neposmievaj sa chudobnému ¹⁹¹
ואל תדאיב נפש עני ומר נפש	1b	a netráp chudobného a zroneného ¹⁹² .
רווה נפש חסירה אל תפוח	2a ¹⁹³	Nespokojnú dušu ¹⁹⁴ nedráždi
ואל תתעלם ממדכדך נפש	2b	a neodvracaj sa od stiesneného.
אל תחמיר מעי דך	3a	Neprovokuj dušu ¹⁹⁵ ubitého
וקרב עני אל תכאיב	3b	a srdcu ¹⁹⁶ chudobného nespôsobuj trápenie.
אל תמנע מתן ממסכינדך	4a	Neodmietaj dar úbohému
ולא תבזה שאולות דל	4b	a nepohrdaj prosbou bezmocného
ולא תתן לו מקום לקללך	4c	a nedaj mu dôvod, aby ťa preklínal.
צועק מר רוח בכאב נפש	5a	Zronený volá v bolesti svojej duše
ובקול צעקתו ישמע צורו	5b	a hlas tohto volania vyslyší jeho tvorca ¹⁹⁷ .

¹⁹⁰ Cf. aj BEENTJES, *Sei den Weisen*, 52. Poéma 4,1-6 nie je v ostatných hebr. rukopisoch zachovaná.

¹⁹¹ Lit. „životu chudobného“. Aj GrSir τὴν ζωὴν τοῦ πτωχοῦ; SyrSir rovnako ܠܚܝܝ ܥܢܝܝܢܐ.

¹⁹² Lit. „chudobnú dušu a trpkú dušu“. GrSir prekladá voľne καὶ μὴ παρελκύσης ὀφθαλμούς ἐπιδειεῖς; SyrSir je v línii s H^A ܠܥܝܢܐ ܕܥܢܝܝܢܐ ܠܥܝܢܐ ܕܥܢܝܝܢܐ.

¹⁹³ Poradie veršov a ich znenie vo verziách celkom nekorešponduje. Ani komentátori sa v radení nezhodujú. MORLA, *Los manuscritos*, 35, usudzuje, že GrSir riadok 3a nereflektuje. Verš 4c priraďujem do tristicu so 4a.

¹⁹⁴ Lit. „ducha duše“. GrSir ψυχὴν πεινώσαν; SyrSir bez ܨܦܢܐ: ܥܝܢܐ ܕܥܢܝܝܢܐ.

¹⁹⁵ Lit. „vnútro/útroby“. SyrSir ako H^A ܠܥܝܢܐ ܕܥܢܝܝܢܐ; v GrSir znenie celkom neladí s H^A.

¹⁹⁶ Lit. „vnútro“. V GrSir by mohlo ísť o καρδίαν παρωργισμένην z v. 3a; SyrSir má odlišné znenie, ktoré zrejme nezohľadňuje v. 3b v H^A.

¹⁹⁷ Lit. „jeho skala“. GrSir ὁ ποιήσας αὐτόν (v. 6b); SyrSir ܥܠܡܐ.

V tejto poéme sú v rovine zrkadlenia počtu jednotiek v paralelných riadkoch, okrem v. 3, všetky ostatné verše asymetrické¹⁹⁸. Táto disbalancia napomáha vnímať v poetickej rovine vážnosť témy vzťahu k chudobnému.

Táto poéma¹⁹⁹ obsahuje doposiaľ najviac negatívnych sentencií. Negatívna častica לֹא (a príslušné neg. sent.) je prítomná 7-krát (nachádzame tu aj ďalšie dva אֵל זָפּוֹרָה²⁰⁰). Hodná povšimnutia je syntaktická distribúcia častice לֹא: prvé dve sú na začiatku vety²⁰¹, jedno ďalšie je na konci vety pred slovesom, potom znova dve sú na začiatku a opäť jedno na konci vety pred slovesom; posledné sa vracia na začiatok vety. Táto distribúcia pomáha odľahčiť monotónnosť radu neg. sentencií. Posledné לֹא zároveň uvádza klimaxovú negatívnu sentenciu v tristicu²⁰², ktorý rozširuje a zdôrazňuje jej obsah. Posledná sentencia je zároveň najkonkrétnejšia pokiaľ ide o to, čo sa má robiť.

Počet varovaní v poéme (7) je zrejším symbolickým znakom, že skutočnosť, na ktorú sa tu upozorňuje, chce byť zdôraznená so všetkou silou. A vskutku, ide o vážnu tému: ide o vzťah k chudobnému, k núdznemu, ktorý je zvláštnym objektom Pánovej pozornosti.

¹⁹⁸ Počty jednotiek vo veršoch tejto poémy sú nasledovné: 3/5 (vv. 1a/1b; opomenúc opäť anakrúzu בְּנֵי וּבָנֵי v. 1a); 4/3 (vv. 2a/2b); 3 (v. 3); 3/3/4 (vv. 4a/4b/4c); 5/4 (vv. 5a/5b).

¹⁹⁹ Verše 3,30-31 nepovažujem za súčasť poémy (contra DI LELLA, *Wisdom* 162-165). Majú skôr tranzitívny charakter. Začiatok poémy je zreteľne delimitovaný typickým בְּנֵי. Ako tranzitívne však majú verše 3,30-31 svoje dôležité miesto. Na jednej strane zjemňujú prechod medzi odlišnými témami a na strane druhej ich prepájajú tým, že autentifikujú pravé poznanie a jej ovocie (múdrosť), o ktorých sa hovorí v predchádzajúcej poéme 3,25-29, spravodlivým konaním (צְדָקָה) alebo almužnou, ako prekladá GrSir (ἐλεημοσύνη). SyrSir má tiež „spravodlivosť“ (ܘܠܘܘܬܐ), čo však v kontexte treba rozumieť ako „milosrdenstvo“, či „almužna“, podobne, ako צְדָקָה v H^A.

²⁰⁰ Táto obmena od prohibatívneho לֹא k vetitívnemu אֵל má prostý štylistický ráz, no zároveň indikuje v poéme klimax. Formácie וְלֹא תִבּוֹה וְלֹא תִתֵּן a וְלֹא תִתֵּן וְלֹא תִבּוֹה totiž predstavujú negatívne, finálne-konzekutívne konštrukcie (וְלֹא יִקְטֹל) prítomné v BH prevažne v legislatívnych textoch a vytrácajúce sa v múdroslovnej literatúre. V Sir nachádzame túto konštrukciu už len v 15,4. Naproti tomu je pre múdroslovné texty typickejšia finálne-konzekutívna konštrukcia פֶּן יִקְטֹל (napr. Prís), ktorú v Sir nachádzame 19x. Cf. VAN PEURSEN, *Verbal*, 273-274.

²⁰¹ Úvodné zvolanie בְּנֵי je z poetického hľadiska v pozícii anakrúzy, a tak prvým slovom poémy je v zásade častica לֹא.

²⁰² Klimaxový charakter tristicu je jedna z jeho zvyčajných funkcií. Cf. WATSON, *Classical*, 183. Podobná štruktúra je prítomná aj v prípade poslednej (tretej) neg. sentencie poémy 3,17-24, kde je jej obsah rozšírený a vysvetľovaný za pomoci dvoch כִּי riadkov, ktoré by sa tiež dali vnímať v tristicu.

2.4.1 Sémantická analýza

2.4.1.1 Inventár kľúčových lexém

Najdôležitejšie sémantické pole tvoria prirodzene lexémy a syntagmy označujúce prvoradý objekt poémy: chudobného. Je ich sedem, rovnako ako neg. sentencií: עני „chudobný“, מר נפש „zronený“, נפש חסירה „nespokojný“, נפש מדכדך „stiesnený“ (ptc. polpal דכך), דך „ubitý“, מסכן „úbohý“ a דל „bezmocný“. Všetkým týmto označeniam chudobného patrí pozornosť v sémantickej analýze, pamätajúc pritom na fakt, že pri takomto nakopení sémanticky príbuzných (až synonymných) lexém nemožno prehnane sémantizovať, či etymologizovať, a pri určení ich významov je treba pamätať na blízky (v riadku/verši/poéme) i vzdialenejší kontext (v knihe)²⁰³. Spolu s uvedenými formuje dôležité sémantické pole aj osem lexém, vzťahujúcich sa na činnosti, pred ktorými je adresát varovaný. Ide o tieto: לעג „posmievať sa“, דאב „trápiť“, פוה „dráždiť“, עלם „skrývať sa“, חמר „provokovať“, באב „pôsobiť trápenie“, מנע „zadržať“, בזה „opovrhnuť“²⁰⁴.

Čo do počtu sú v poéme najsilnejšie zastúpené lexémy נפש (5x), עני (3x), a napokon מר (2x) a רוח (2x). K sémantickej analýze polysémickej lexémy נפש porov. analýzu v poéme „o silnej túžbe a jej dôsledkoch“ (6,2-4), na s. 115-116, kde síce figuruje v menšom počte, no v bohatších obsahových kontúrach.

2.4.1.2 Analýza kľúčových lexém

V Sir prevláda adjektívum עני v tejto poéme s jeho troma výskytmi. V H^A ho máme už len 2-krát (4,8; 10,14). Význam slov kmeňa 'ānā sa spájal s „negatívnym odtieňom v oblasti poznania a skúsenosti [...] základnou skúsenosťou sa javí byť

²⁰³ Cf. WHYBRAY, *Wealth*, 15-22, a zvlášť odkaz v pozn. 2 na s. 16 na notoricky známu monografiu J. Barra, *The Semantics of Biblical Language*.

²⁰⁴ לא תתן מקום „nedaj dôvod“ z v. 4c tu nezaraďujem, nakoľko nejde o konkrétnu činnosť, ale o zhrnutie všetkých možných činností, pred ktorými je adresát varovaný, čo potvrdzuje aj výskyt v závere, pred klimaxovým distichom (v. 5).

utrpenie v jeho rozličných formách²⁰⁵. עני prevažuje v poetickej literatúre. Spomedzi 116 výskytov v SZ sa najhojnejšie objavuje v Ž (40x; z toho 30x vo forme adjektíva, charakterizujúceho osobu), Iz (13x; okrem jedného sú všetky adjektíva), Jób (13x, z toho sedem adjektív), Prís (9x, z čoho 8 adjektív), Nár (5x; všetky substantíva). עני alebo plurál עניוֹם, resp. ענייִם odkazuje v SZ s osobitným dôrazom na oblasť práva: עני je človek, ktorému sú upierané „určité prirodzené práva, človek, ktorý zakúša citelné umenšenie kvality života“²⁰⁶, čomu zodpovedajú aj grécke ekvivalenty. Týmto významom sa עני synonymne najviac približuje דל.²⁰⁷ עני je človek chudobný, núdzny, človek, ktorý sa nebúri (je *πραῦς*).

GrSir prekladá עני variabilne: *πτωχός, ἐπιδεής, προσδέομαι* (ptc.), *πραῦς*.

Kmeň *mrr* je vo forme adjektíva מר v H^A prítomný 3-krát. V múdroslovných textoch SZ je najviac zastúpené v Jób (4x) a Prís (3x) a v poetických pasážach u Iz (5x). Význam lexém kmeňa *mrr* sa v SZ vzťahuje predovšetkým na chuť, na niečo horké. Od tohto senzitívneho významu je len malý krok k figuratívnemu, opisujúcemu ťažké vnútorné rozpoloženie človeka. Zvlášť syntagma מר נפש, ktorú máme aj v aktuálnej poéme, je vo figuratívnom význame prítomná viac krát (Sdc 18,25; 1Sam 1,10; Jób 7,11; 10,1; 21,25; Prís 31,6). Adjektívum מר tiež opakovane (10x), a takmer vždy vo figuratívnom význame, nachádzame aj v qumránskych textoch, časovo blízkych Sir²⁰⁸. Toto adjektívum, v poéme špecifické (ako to ukáže poetická analýza), prekladám ako „zronený“, čo chce zohľadniť figuratívny význam מר.

Výskyt v našej poéme v 4,1 GrSir neprekladá; 4,6 a 7,11 uvádzajú *πικρία* „horkosť“, ktoré v GrSir otvára možnosť ďalším dvom výskytom v nezachovanom materskom texte (21,12; 31,29).

²⁰⁵ TDOT 11, 234.

²⁰⁶ TDOT 11, 242.

²⁰⁷ K synonymnému vzťahu medzi דל a עני cf. TDOT 3, 221-222. U týchto dvoch lexém možno hovoriť nielen o synonymnom vzťahu, ale aj o tradičnom *word-pair*, ustálenom v repertoári orálnej poetickej tradície. Možno tak usudzovať z ich opakovaného spoločného výskytu v SZ (spolu 13x). Nachádzame ich napr. v Prís 22,22; Jób 34,28; Iz 10,2; 26,6. K ustáleným *word-pairs* v biblickej orálnej poézii (i v ugaritskej, ktorá bola zrejme biblickej modelovou) cf. YODER, A-B Pairs, 90-109.

²⁰⁸ Cf. TDOT 9, 15-19.

Kmeň *hsr* poznajú všetky semitské jazyky a jeho význam „chýbať“, v zmysle neprítomnosti niečoho alebo niekoho, je zrejмый. V sýrčine máme odtieň „mať nedostatok“ a v starobabylonskom jazyku pridáva na intenzite význam „byť zlomený“. V SZ ide o lexému prevažujúcu a obľúbenú v múdroslovnej literatúre, kde je používaná v socio-ekonomickom význame. Najviac, 12-krát spomedzi 17 výskytov je v Prís, takmer vždy v syntagme לִבְ חָסֵר, v jednej z možných syntagmatických konštrukcií, vyjadrujúcich chýbajúce chápanie, či porozumenie: v tomto význame sa חָסֵר objavuje len v múdroslovnej literatúre. חָסֵר, ktorý je chudobný, a v dôsledku toho neraz aj hladný, podlieha riziku pošramotenia vnútorného prežívania (*sic* נֶפֶשׁ v našej syntagme) a preto má byť predmetom zvláštnej starostlivosti²⁰⁹. V SZ חָסֵר v syntagmatickej väzbe נֶפֶשׁ חָסֵרָה chýba. חָסֵר vo význame, v akom figuruje v aktuálnej poéme, má v H^A (i v ostatných rukopisoch) len jeden ďalší výskyt v 11,12; kmeň používa Sir 18-krát. חָסֵר má v našej syntagme význam nenasýtenej a preto nespokojnej duše.

GrSir prekladá ptc. slovesa *πεινάω* „byť hladný“.

Lexéma דָּכַךְ (v ptc.) má v aktuálnej poéme jediný výskyt vo všetkých zachovaných hebr. rukopisoch Sir. Podobne aj adjektívum דָּךְ má vo v. 4,3a svoj jediný výskyt v rukopisoch. SZ dosvedčuje lexému vo forme דָּכָה 5-krát, a to len v Ž²¹⁰. V adjektívnom tvare je דָּךְ ešte v Ž 9,10; 10,18[9,39]; 74,21[73,21]; Prís 26,28. דָּכַךְ je príbuzné s ďalšími formami sloves kmeňov *dk/dq*; etymológia je v tomto prípade problematická²¹¹. Predmet slovesa *dqq* býva v SZ prevažne vecný: ide o obilie, ktoré sa melie (Iz 28,28); kadidlo (Ex 30,35-36) alebo zlaté teľa (Ex 32,20), ktoré sú drvené. Osobný predmet si דָּכַךְ viaže len v metaforickom význame, čo aj v našom prípade vyplýva nielen z kontextu, ale aj gramatickej formy (ptc. polp.) slovesa. V bežnom, každodennom používaní označuje *daqqoth* napr. škaredé a vychudnuté kravy (Gn 41,3), či suché zrná (41,6.23); obidva objekty sú následne obmenou spoluhlásky

²⁰⁹ Cf. *TDOT* 5, 80-87.

²¹⁰ 10,10[9,31]; 38,9[37,9]; 44,20[43,20]; 51,10.19[50,10.19].

²¹¹ Cf. *TDOT* 3, 196-197.

označené ako „tenké“ (*raqqoth*: vv. 20; 27), ba až priesvitné²¹². Subjekt utláčania je mnohoraký: bezbožník (Ž 9,6; 10,4), nenávisťník (Ž 38,20; Prís 26,26), prenasledovateľ (Ž 38,21). מַדְכֵדֵד v našom verši 2b je osoba, znášajúca nespravodlivý útlak, ktorý jej prináša tieseň a úzkosť a obrazne robí jej život „tenkým“. V línii s týmto významom preto prekladám „stiesnený“.

GrSir prekladá ἀπορία „zmätok, úzkosť“, a adjektívum v riadku 4,3a nereflektuje. Ostatné výskyty slovesa v LXX κύπτω „ohnúť“ a 4-krát ταπεινῶω „ponížiť“, a adjektívny tvar ἦτ 2-krát lexémami kmeňa ταπειν-, raz πένης „nádenník, chudobný“ a v Prís interpretačne. Prekladám synonymne s דָּכַב vo význame „ubitý“.

V Sir máme מַסְכֵן už len v H^B (30,14). מַסְכֵן má svoje etymologické pozadie v akademskom *muškēnu* „zamestnanec paláca, chudák“, ktoré v starobabylonskom jazyku označovalo sociálnu vrstvu²¹³. V moderných jazykoch sa zachovalo foneticky podobné, skôr v prenesenom význame, v tal. „meschino“ (úzkoprsý, úbohý), špan. „mezquino“ (lakomý, úbohý), alebo fr. „mesquin“ (úzkoprsý, malicherný)²¹⁴. V poéme prekladám „úbohý“.

V SZ sú ešte ďalšie tri výskyty v Kaz (4,13; 9,15.16), ktoré LXX prekladá za každým πένης „chudák“.

Zvláštnu pozornosť si zaslúži לָד, ktorá má v Sir osobitné miesto a je v ňom zastúpená najhojnejšie. V aktuálnej poéme je poslednou z radu siedmich charakteristík chudobného. V rovine gradačného označenia chudobného tak v poéme možno v tejto charakteristike hľadať klimax. Lexéma לָד je v SZ prítomná 48-krát, najviac v múdroslovnej literatúre a v poetických textoch²¹⁵. Jej výskyt vzrastá v

²¹² Fuhs tu vidí metatézu. Nemyslím, že je to nutné: išlo by štrukturálne i sémanticky o dosť konzistentnú chybu. Cf. *TDOT* 3, 201.

²¹³ Cf. BLACK – GEORGE – POSTGATE, *Concise Dictionary*, 222.

²¹⁴ Cf. *HALOT*, 606.

²¹⁵ 15x v Prís, 6x u Jób, 5x v Ž a v Iz, 4x u Am. V Hexateuchu je spolu 6 výskytov. Aktuálnej poéme sú tematicky blízke nasledujúce výskyty v Knihe Prísloví a Jób: Prís 14,31 („Ten, čo utláča biedneho, potupuje svojho Tvorcu [עַשָׂק דֵל חַרְף עֲשֵׂהוּ], ctí ho však ten, kto sa nad chudobným zľutúva.“); 19,17 („Kto sa zľutuje nad biednym, požičiava Hospodinovi [מְלוּה יְהוָה חוֹנֵן דֵל], ktorý mu odplatí jeho dobročinnosť.“); 21,13 („Kto si ucho zapcháva pred krikom bedára [מִזְעָקָת דֵל], aj keď bude

múdroslovnej literatúre rannej monarchie, ustupuje v neskorších múdroslovných textoch a po exile, a neskôr, sa opäť objavuje už len u Ben Siru. Lexémy kmeňa *dll* je možné nájsť takmer vo všetkých semitských jazykoch vo významoch, ktoré sa dajú zhrnúť do nasledovných: „biedny, utláčaný, nútený pracovník“. Táto sociálna vrstva bola v mnohých kultúrnych kontextoch Blízkeho východu referenčným bodom pre panovníka, ktorého vzťah k *dll* zhodnocoval kvalitu jeho vládnutia. V SZ kontexte sa sémantické pole לַד postupne mení. Staršie pramene Pentateuchu ešte zachovávajú význam semitského kmeňa *dll* no neskôr sa dá vnímať posun k významu „chudobný“, ku ktorému sa postupne prechádza cez opis nejakého psychosomatického nedostatku (či slabosti) u osôb, alebo nedostatku u vecí, ktoré sú לַד alebo דַלִּים.²¹⁶ Tento prechod je významný, lebo poukazuje na skutočnosť, že לַד „sa sémanticky vzťahuje na opis kvality a nie numerickej kvantity“²¹⁷. Boh používa *dal*, aby dosiahol svoje veľké plány v dejinách vyvoleného ľudu, čo napokon dodalo múdroslovnej literatúre príležitosť k jej špecifickému chápaniu významu *dal*.²¹⁸

Lexéma לַד je spomedzi ostatných prívlastkov sémantického poľa označujúcich „chudobného“ v Sir najhojnejšie zastúpeným adjektívom. Máme ho 10-krát v rukopise „A“²¹⁹ a ďalšie 2 výskyty sú v rukopise „B“²²⁰.

GrSir prekladá v našom verši i v ďalších 6 výskytoch *πτωχός* „chudobný“ a 4-krát *ταπεινός* „pokorný“, pričom *ταπεινός* sa objavuje v kontexte múdrosti (11,1) a modlitby (35,21) alebo priamo v kontraste k pýche (13,21.22). לַד je tak v Sir i GrSir sémanticky dostatočne jasne vymedzená lexéma a možno jej prisúdiť význam

volať, nebude vypočutý.“); 22,22-23 („Nezdieraj bedára, lebo je chudobný [אֵל תְּגוֹל דָּל כִּי דָל הוּא], a nešliap po biednom v bráne, lebo Hospodin sa ujme ich sporu a okradne o život ich okrádačov.“); Jób 31,16-23 („Ak som sa od želania chudobných odvracal [אִם אֲמַנֵּעַ מִחַפֵּץ דָּלִים] [...]“). Zhrnutie významu lexémy לַד sa opiera predovšetkým o analýzu Fabryho v *TDOT* 3, 208-230.

²¹⁶ Napríklad 2Sam 3,1; 6,6; 13,4.

²¹⁷ „Numerickej kvantity“ v zmysle vzťahu k majetku, k jeho množstvu, či nedostatku. לַד nebol človekom, ktorý by nemal žiaden majetok. Bol to človek slobodný, ktorého majetok bol skromný a preto musel zápasiť o svoje živobytie, a chýbali mu prostriedky a zázemie, hlavne v prípade súdnych káuz, v ktorých sa ľahko ocitol v bezmocnosti; bol tak odkázaný na ochranu. Išlo zrejme o malého farmára. V múdroslovnej literatúre teda לַד nikdy neoznačuje človeka, ktorý sa stal chudobný vlastnou vinou. Cf. *TDOT* 3, 219-220. Uvedený preklad „bezmocný“ v poéme preto považujem za najvhodnejší.

²¹⁸ *TDOT* 3, 218.

²¹⁹ 4,4; 10,23[aj H^B]; 10,30[aj H^B]; 11,1[aj H^B]; 13,2[vo verši, ktorý Gr Sir nereflektuje].3.9.21.22.23.

²²⁰ 35,16.21.

„bezmocný, bezradný“²²¹. LXX prekladá relevantné výskyty prevažne *πτωχός* a *πένης*.

S pomenovaniami chudobného je v poéme úzko spojené sémantické pole ôsmich slovík, vzťahujúcich sa na činnosť, pred ktorou sa varuje.

V prípade *גלל* „posmievať sa“, ide o jediný výskyt v H^A. V H^B je *גלל* prítomné ešte raz, v duplicitnom znení verša 31,22. V SZ je *גלל* dosvedčené 18-krát, väčšinou v poetických textoch: Ž (4x), Jób (4x), Prís (3x), Iz (2x). Všetky tieto pasáže sú vo vzťahu k inej osobe a možno v nich prisúdiť figuratívny význam „okradnúť“, ako je dôvodený ďalej. Najrelevantnejším je výskyt v Prís 17,5²²². Z prehľadu výskytov v SZ je zrejmé, že je to lexéma zväčša poetickej literatúry. I keď panuje všeobecná zhoda, že *גלל* mohlo pôvodne znamenať „zajakávať sa, jachtať“, Barth spochybňuje semaziologický posun od „zajakávať sa“ k „vysmievať sa“²²³.

Výskyt v aktuálnej poéme prekladá GrSir *ἀποστερέω* „okradnúť, podviesť“, a dosvedčuje ešte ďalšie štyri výskyty *ἀποστερέω* (29,6.7; 34,25.27[26]) vzhľadom na nezachovaný hebr. text, vždy vo význame „ukradnúť“. Spomenuté pasáže v SZ prevádza LXX vo význame „vysmievať sa“, prevažne *μυκτηρίζω*. Náš význam „vysmievať sa“ potvrdzujú aj synonymné a paralelné výskyty s ďalšími sémami. Alternatíva interpretatívneho prekladu „okradnúť“, ktorú umožňuje GrSir, je primeraným sémantickým rozšírením obsahu *גלל*: posmievať sa totiž znamená okradnúť, obrať druhého o dobré meno, o česť.

Lexéma *גדל* „trápiť“, má v Sir jediný výskyt v aktuálnej poéme. V SZ je to podobne zriedkavá lexéma. Nachádzame ju už len v poetických pasážach u Jer 31,12.25 (LXX *πεινάω* „hladovať“) a v Ž 88,10 (*ἀσθενέω* „byť slabý“).

V GrSir zodpovedá *גדל* ekvivalent *παροργίζω* „provokovať k hnevu“, v prehodenom riadku 4,2b. U tohto slovesa volím neutrálny ekvivalent „netráp“.

²²¹ HALOT, s. 221, tiež medzi inými uvádza aj preklad „helpless, powerless“.

²²² לעג לרש חרף עשהו

²²³ Cf. TDOT 8, 10.

V prípade ďalšieho slovesa תפוח (פוח „dráždiť“) predpokladá Di Lella²²⁴ metatézu ם za ך, čo by znamenalo, že zamýšľané slovo pisára bolo נפח „viať, rozpáliť“. V konjugácii qal je zmyslupnnejšie a v GrSir ho máme v rovnakom preklade λυπέω „zarmútiť“ v Jób 31,39. פוח, zachované v texte, navyše v SZ nefiguruje vo význame, zodpovedajúcom kontextu nášho verša. Výskyty v qal v Pies 2,17; 4,16 sú vždy v pozitívnom význame. SyrSir tu uvádza „nespôsobuj utrpenie (ܐܘܪܝܢܐ ܐܘܪܝܢܐ) núdznemu človeku“. Morla číta v. 2a ako „krutý sarkazmus“ a uvádza doslovný preklad „nefúkaj na hrdlo v núdzi [na hladné hrdlo]“ („no soples a una garganta necesitada [hambrienta]“) a následne voľný „nerob si žarty [netráp] z človeka v núdzi“ („no te burles [no agravies a] de una persona necesitada“²²⁵. Prekladom „nedráždiť“ zohľadňujem uvedené poznámky.

Lexému םלע „skrývať sa“, máme v H^A v ďalších dvoch výskytoch vo vv. 9,8; 11,4[aj H^B]. Okrem týchto je ešte v H^D (37,10 [GrSir κρύπτω]), H^B (38,16 [GrSir ὑπεροράω]; 46,19 [GrSir ὑπόδημα]). Väčšina výskytov םלע v SZ v hitp. sú v negatívnych vetách, kde sa varuje pred ignorovaním pomoci v rozličných potrebách (Dt 22,1-4; Prís 28,27)²²⁶.

V našom verši ho GrSir (4,1b) prevádza παρελκύω „odkloniť“, a v ostatných dvoch výskytoch, kde ide o odlišné kontexty, ἀποστρέφω „odvrátiť“, a κρυπτός „zahalený“. Zvolený preklad „odvracať sa“ je primerane vysvetľujúci.

Sloveso חמר „provokovať“, vo v. 3a radí Ringgren do druhého z piatich kmeňov *hmr*. Jeho význam v hif. v našom verši je „rozdúchať, zapáliť“. V zachovaných rukopisoch Sir sloveso חמר viac nefiguruje. V SZ ho nájdeme iba 4-krát²²⁷, a to v poetických pasážach. Osobitne relevantné sú Nár 1,20; 2,11, kde sa חמר

²²⁴ SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 166.

²²⁵ *Los manuscritos*, 35.

²²⁶ Cf. *TDOT* 11, 152-153.

²²⁷ Ž 46,4; 75,9; Nár 1,20; 2,11.

objavuje spolu s מַעַה z nášho v. 3a, v rovnakom význame. V egyptskej aramejčine je kmeň prítomný vo význame „kysnutý“, a v Tigré „kvas“²²⁸.

GrSir uvádza προσταράσσω „ešte viac trápiť“. V poéme prekladám „neprovokuj“, ktoré zohľadňuje uvedené sémantické odtiene.

Lexéma כָּאַב „pôsobiť bolesť“, je v Sir ešte v 13,5[H^A]. כָּאַב sa v jeho ôsmich výskytoch v SZ vzťahuje výlučne na človeka. Figuruje len v qal a hifil konjugáciách, čo znamená, že „nikdy neopisuje nejaký izolovaný bezčasový stav, ale vždy súvisí s udalosťou alebo dianím v istom časovom rozmedzí [...] a vzťahuje sa tak na bolesť, ktorá objektívne poškodzuje životné sily vnímajúceho a spôsobuje subjektívne utrpenie“²²⁹.

V GrSir je ťažké určiť ku כָּאַב ekvivalent, nakoľko v. 3b tu neladí. Mohlo by opäť ísť o παροργίζω (v ptc., vo v. 3a). Jeho druhý výskyt v 13,5 prekladá GrSir πονέω „lopotiť sa“. Výskyt v hifile v poéme prekladám „pôsobiť bolesť“.

Lexéma מָנַע „zadržať“, má v Sir 8 ďalších výskytov. V SZ (29x) je מָנַע najhojnejšie v Jer, Prís a Jób. Relevantné sú Jób 22,7b a 31,16a²³⁰. Primárny obsah tohoto „zadržania“ alebo „odmietnutia niečoho niekomu“ sa pohybuje v rovine „neposkytnutia vecí, na ktoré adresát v rozličných okolnostiach nemá žiaden rozpoznateľný legitímny nárok“²³¹.

GrSir prekladá zakaždým odlišne, podľa kontextu, v aktuálnej poéme ἀπαναίνομαι „odmietnuť“; LXX uvádza στερεώ „pripraviť [niekoho o niečo]“ a ἀποσυγχάνω „zlyhať“. Prekladám „neodmietaj“, čo v aktuálnom výskyte מָנַע stvrdzuje aj preklad GrSir.

K slovesu בָּזָה „opovrhnúť“, porov. analýzu v poéme „o úcte k rodičom“ (3,1-16), na s. 18-19. Tu možno v krátkosti uviesť, že pri בָּזָה nejde len o vnútorný postoj,

²²⁸ Cf. TDOT 5, 1-2.

²²⁹ TDOT 7, 9.

²³⁰ אם אמנע מחפץ דלים; ומרעב תמנע לחם

²³¹ TDOT 8, 423.

ale aj o nejakú formu vonkajšieho vyjadrenia. Toto sloveso vhodne zakončuje rad postojov, pred ktorými sa varuje, nakoľko je obsahovo najbližšie prvému לעג, s ktorým tak tvorí inklúziu.

2.4.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry

<i>adresát poémy</i> (בן)	<i>výzvy k činnostiam</i> [impv./jus.]	אל תלעג (neposmievaj sa!) אל תדאיב (netráp!) אל תפוח (nedráždi!) אל תתעלם (neodvracaj sa!) אל תחמיר (neprovokuj!) אל תכאיב (nespôsobuj trápenie!) אל תמנע (neodmietaj!) לא תבזה (nepohŕdaj!)
<i>pozitívny aktér</i> (chudobný v jeho 7 pomenovaniach)	<i>činnosti</i>	צועק (volá)
<i>Boh</i> (צור)	<i>činnosť</i>	ישמע (vyslyší)

Aj táto poéma je podobne ako predchádzajúce presiaknutá číselnou symbolikou. Ako už bolo naznačené v analýze, počet rozličných pomenovaní chudobného je tu 7. Autor v symbolike tohoto počtu plnosti zhŕňa všetky možné situácie ľudskej biedy, ktoré neunikajú pozornosti tvorcu človeka, a za pomoci inklúzie (דל/עני) ich vymedzuje charakteristikou pokory. Počet negatívnych činností, pred ktorými sa varuje, je naproti tomu 8, čo o jednu presahuje počet plností a zintenzívňuje varovania v zmysle „nech ťa ani nenapadne!“.

Pozitívnemu aktérovi, a teda chudobnému, ostáva v jeho núdzi jediné: volať k Bohu, svojej skale (צור). Aj všetka činnosť „Skaly“ je zhrnutá v jedinom, obsahovo plnom „vyslyší!“.

2.4.1.4 Záver zo sémantickej analýzy

Táto vhodne radená poéma, ktorá v rozvíjaní tém Ben Sirom otvára prvú sociálnu tému na celospoločenskej úrovni, dôrazne sústreďuje pozornosť na privilegované skupiny adresátov Božej priazne. Označuje ich siedmimi prívlastkami, počnúc núdznym človekom, ktorý je zároveň pokorný a tichý (nebúri sa), pokračujúc cez zroneného v ťažkom vnútornom rozporení k človeku nenasýtených túžob, podliehajúcemu riziku pošramotení svojho vnútorného prežívania, a ďalej k človeku stiesnenému kvôli nespravodlivému útlaku, ubitému, až napokon cez úbohého kvôli jeho sociálnej pozícii k poslednému typu, ktorým je bezmocný, bezradný a utláčaný, no pritom pokorný človek, akého si Boh sám používal, aby dosiahol svoje plány v dejinách vyvoleného ľudu. Tento zoznam chudobných je v poéme vyčerpávajúci a inklúziou dvoch pokorných upriamuje pozornosť aj na ich vnútornú dispozíciu, ktorá priťahuje pozornosť Pána.

Aj pedagogický dôraz vo varovaniach v negatívnych sentenciách, ktoré v tejto poéme nasledujú bez okolkov, jedna za druhou v prvých siedmich riadkoch, je vymedzený v obsahovo synonymných *אלל* („neposmievaj sa“, príp. figuratívne „neokradni“) a *בזה* („nepohrdaj“), vyjadrujúcich záväzok a povinnosť pomôcť chudobnému v jeho núdzi. Pomôcť mu podobne, ako sám Boh (*צור*), ktorý je pripravený jeho volanie vyslyšať.

2.4.2 Poetická analýza

Táto poéma o obrane chudobného, ako by sme ju mohli nazvať, je chválou na človeka – na toho človeka, ktorý je zvláštnym adresátom požehnania. Otázka požehnania je vyvrcholením poémy. Kmeň *brk* sa síce v poéme neobjavuje, no záverečné dôvodenie „nedaj mu dôvod, aby ťa preklímal“ (v. 4c) jasne odkazuje na to, o čo v konečnom dôsledku ide: podľa toho, ako sa správaš k chudobnému, budeš žať požehnanie alebo kliatbu. Privilegovaná pozícia chudobného pred stvoriteľom je

dominantnou témou SZ, zvlášť žalmov²³², v ktorých „osobitný vzťah chudobného k Pánovi nachádza svoje najjasnejšie vyjadrenie“. Túto osobitosť si v neskoršom poexilovom judaizme vzťahuje na seba nie len jednotlivec, ale celá skupina *anawim*, reprezentujúca človeka – píše ďalej Levin – „schopného dospieť blízko k Bohu viac, ako ktorýkoľvek iný, a považovaného za hodného prijať zjavenie Tóry: chudobného človeka ako takého“²³³.

Túto poému nemožno deliť do častí alebo strof. Ukazuje sa ako jedna ucelená zostava, ktorú adresát i čitateľ môže na seba nechať zapôsobiť jej didaktickou silou tvorenou nakopenými charakteristikami (pomenovaniami) kľúčovej postavy a činnosťami, pred ktorými sa varuje.

Výrazným štruktúralne-poetickým prvkom, ovplyvňujúcim aj ďalšie, je už spomenutá syntaktická distribúcia negatívnej častice לֹא, ako aj okamžitý nástup negatívnych sentencií v ich neprerušenom slede. Prohibitívne לֹא sa v prvom verši v obidvoch riadkoch objavuje hneď na začiatku:

בני אל תלעג לחיי עני 1a Syn môj, neposmievaj sa chudobnému
ואל תדאיב נפש עני ומר נפש 1b a netráp chudobného a zroneného.

V prvom riadku druhého verša je v závere pred slovesom a v jeho druhom riadku je opäť na začiatku:

רווח נפש חסירה אל תפוח 2a Nespokojnú dušu nedráždi
ואל תתעלם ממדכדך נפש 2b a neodvracaj sa od stiesneného.

Naproti tomu prvý riadok tretieho verša znova začína s לֹא a v druhom riadku je לֹא v závere pred slovesom:

²³² Na vnímanie chudobného v prvej časti Žaltára mala vplyv Kniha Prísloví, zvlášť jej časť 30,1-14. Cf. GOSSE, La question, 544-555. Vplyv Prís 30,1-14 je badateľný aj v Sir: forma (i témy) otázok z Prís 30,4 sú reflektované v Sir 1,2-3.6-7; 43,31 [GrSir]; téma prílišné bohatstvo–chudoba z Prís 30,8bc v Sir 18,25 [GrSir]; téma vzťahu k rodičom z Prís 30,11 v analyzovanej poéme Sir 3,1-16, ako aj samotná téma vzťahu k chudobnému (עני) z 30,14 v aktuálnej poéme.

²³³ LEVIN, The Poor, 264-265.

- אל תחמיר מעי דך 3a Neprovokuj dušu ubitého
 וקרב עני אל תכאיב 3b a srdcu chudobného nespôsobuj trápenie.

Štvrtý verš (tristich), ktorý uzatvára sekvenciu napomenutí poémy²³⁴, má vlastnú štruktúru: **אל** je na začiatku prvého riadka a ostatné dva riadky sú syndeticky pripojené k negatívnej sentencii za pomoci vetitívneho **לא**, ktoré má v porovnaní s **אל** zovšeobecňujúci význam²³⁵:

- אל תמנע מתן ממסכינד 4a Neodmietaj dar úbohému
 ולא תבזה שאולות דל 4b a nepohrdaj prosbou bezmocného
 ולא תתן לו מקום לקללך 4c a nedaj mu dôvod, aby ťa preklínal.

Každý z týchto veršov má teda odlišnú distribúciu **אל**, čo vhodne narúša monotónnosť radu siedmich neg. sentencií a záverečnej (v. 4a) napokon dodáva osobitný dôraz, doznievajúci v dvoch apozitívnych riadkoch (vv. 4b.c), striedajúcich prohibítivne **לא** vetitívnymi usmerneniami. Tento dôraz naberá na váhe, ba až ťažkopádnosti vďaka opakovaniu **ולא** na začiatku obidvoch syndetických riadkov. Uprostred tohoto ťažiskového tristichu sa objavuje posledná charakteristika chudobného ako **דל**, a súčasne i posledná konkrétna aktivita voči chudobnému, pred ktorou sa varuje a ktorou je opovrhnutie. Centrálna postava poémy – chudobný v jeho rozličných označeniach – i činnosti, pred ktorými je adresát neg. sentencií varovaný, sú takto vymedzené inklúziou dvoch párov, ktoré sú medzi príslušnými siedmimi najviac synonymné²³⁶: **לעג/בזה** a **עני/דל**.

Okrem uvedenej inklúzie sa v poéme ukazuje ešte jedna, tematicky azda významnejšia v tom, že presúva výsledný dôraz poémy z roviny sociálno-ekonomickej do antropologickej. V dvoch okrajových veršoch (v druhom a predposlednom riadku

²³⁴ Po ňom nasleduje už len distich s konštatovaním o vzťahu Pána (צור) k chudobnému.

²³⁵ VAN PEURSEN, *Verbal*, 191, poznamenáva: „Compared with the vetitive, the prohibitive tends to be more urgent, referring to a specific action [...] vetitive is common in laws and regulations. It seems to be more distant than the prohibitive.“

²³⁶ K blízkej synonymite medzi **עני** a **דל** cf. aj *TDOT* 11, 241.244.

poémy) rezonujú synonymné syntagmy, obsahujúce všetky (!)²³⁷ kľúčové (opakované) lexémy poémy: נפש עני (v. 1b), מר נפש (v. 1b) a מר רוח (v. 6a). Samotnú inklúziu vytvára opakovanie adjektíva מר (ako jediné v obidvoch prípadoch v syntagmách v pozícii *nomen regens*) v okrajových, metricky zrkadlených riadkoch (druhý v. 1bε; a druhý od konca v. 6a). Toto adjektívum figuratívneho obsahu svojimi hraničnými pozíciami v poéme ponúka rámec celému sémantickému poľu „chudobný“, ktoré je predmetom pozornosti poémy, a rozširuje tak tému „chudobného“ ako privilegovaného adresáta pozornosti Pána do všeobecnej antropologickej roviny: na každého „zroneného“ človeka zameriava Pán svoj starostlivý pohľad. Adresát varovaní, konfrontovaný ľudským nešťastím, si preto musí dať pozor, aby nemusel žať kliatbu.

Syntaktická distribúcia neg. častice אֵל umožňuje dve sémantické anadiplózy medzi vv. 1b/2a (מר נפש/רווח נפש חסירה) a vv. 3a/3b (מעִי דָד/קרב עני). Aj v činnostiach, pred ktorými sa varuje možno vnímať zrkadlenia: posmievať sa/pohrdáť (vv. 1a; 4b); trápiť/spôsobovať trápenie (vv. 1b; 3b); dráždiť/provokovať (vv. 2a; 3a) a napokon odvracať/odmietat' (vv. 2b; 4a).

Spôsob, akým Sir ukladá jednu za druhou lexémy vyjadrujúce postoje, pred ktorými svojho adresáta varuje, i charakteristiky, označujúce chudobného, odhaľuje jeho pozorovaciu schopnosť a kompozičný zámer. Ako prvý z postojov totiž uvádza posmech – primárnu spontánnu inklináciu, ktorá sa rodí v ľudskej myslí a emóciách, z okamžitého vonkajšieho dojmu nejakej antipatickej skutočnosti. Ako píše Frith, dojem z vonkajšieho vzhl'adu je centrálny mechanizmus, vlastný nástrojovej [scopic] ekonómii, v ktorej pozorovateľ sleduje vlastné záujmy a výhody, charakterizuje, poznáva a zaraďuje ním druhých. Jeho produktom je posmech a odpor, ktoré sa následne ukazujú ako „mechanizmy vytvárajúce hranice medzi sociálnymi vrstvami“²³⁸. K posmechu (pohrdaniu) sa Sir vracia v poslednej vetívnej sentencii (v. 4b) a synonymnou inklúziou vytvára rámec pre všetky negatívne činnosti, pred

²³⁷ Opakované רווח [רוח] je prítomné aj v blízkom v. 2a, previazanom navyše s koncom verša 1b poetickou figúrou anadiplózy.

²³⁸ FRITH, Appearance, 11-13. Frith prináša tieto skúmania v súvislosti so spôsobom, akým médiá prezentovali jeden konkrétny prípad, no opis uvedených mechanizmov je všeobecným psychologickým fenoménom a skúsenosťou.

ktorými varuje. Posmech a opovrhnutie tak prezentuje ako primárny negatívny postoj, ktorý spúšťa všetko ostatné zlé konanie voči chudobnému.

Z fonetických prvkov sa dá spomenúť výraznejšia *מ* aliteráciu vo v. 4a, ako aj *ל* naprieč vv. 4b.c. V riadkoch 4b.c badáme aj jediný koncový rým u slov, ktoré končia príponou a súčasne obsahujú aj predložku (*ממסביך/לקללך*). Rým je takto vnímateľný v rovine fonetickej i morfolologickej podobnosti a poukazuje na prepojenie²³⁹, v ktorom sa viaže kľiatba na odmietnutie daru chudobnému (resp. požehnanie na almužnu). V posledných štyroch riadkoch (vv. 4b–5b), počnúc vetitívnymi *אל*, rezonuje asonancia zadnej polootvorenej samohlásky „o“, s jej temnejším charakterom. S ohľadom na celkový fonetický dojem z poémy je zaujímavé, že „o“ v prvých siedmich riadkoch vôbec nezaznie (!) a začína sa objavovať až v závere, počnúc spomenutými *אל* sentenciami a stupňujúc výskyt (6x) v poslednom verši s jeho verdiktom.

V poéme je prítomný ešte jeden, počtom menej výrazný (3x) aliteračný prvok, no nie menej významný. Ide o „c“ (*צ*) aliteráciu v záverečnom verši (v. 5) poémy, ktorú tu umožňuje nezvyčajná, metonymická voľba slova *צור* „skala“ na označenie Pána:

צועק מר רוח בכאב נפשו 5a Zronený volá v bolesti svojej duše
ובקול צעקתו ישמע צור 5b a hlas tohto volania vyslyší jeho tvorca.

Voľba lexémy *צור* evokuje *צעקתו*, ktoré zaznie krátko predtým, a tiež *צועק* v emfatickej pozícii na začiatku verša, a spája všetky tri lexémy do úzkeho vzťahu: Pán (*צור*) určite vyslyší ubitú dušu, ktorá k nemu volá (*צועק*). Je to jediný výskyt tejto lexémy v zachovaných hebr. rukopisoch Sir a o to viac tu svedčí o zámernom použití poetického nástroja aliterácie²⁴⁰. Z prehľadu v poznámke vyplýva, že Sir je jediným

²³⁹ K funkcii spájania komponentov v rýme cf. WATSON, *Classical*, 233.

²⁴⁰ *צור* sa v SZ objavuje 73x. V Pentateuchu je najhojnejšie v Dt (9x), z toho 5x v prenesenom význame nášho verša. Ďalšími knihami s významným zastúpením sú Iz (12x; z toho 6x vo význame metafory nášho verša), Ž (24x; z toho 17x vo význame metafory nášho verša), Jób (6x; ani raz vo význame metafory). PETERS, *Revisiting*, 38, uvádza s ohľadom na žalmy 19 výskytov a dodáva, že všetky metaforické výskyty v SZ, okrem jedného, sú v poetických pasážach. Výskytov v metaforickom význame, ktoré nahrádzajú Božie meno, je podľa neho 36, pričom „prvý výskyt *צור* je v Ex 17,6, kde je

spomedzi múdroslovných autorov, ktorý použil prívlastok „skala“ pre Pána²⁴¹. Táto jeho voľba by mohla mať svoj dôvod v úzkom spojení צור s Horebom, kde Izraeliti dostávajú Tóru, ktorá má v teológii Sir veľmi dôležité miesto.

2.4.2.1 Záver z poetickej analýzy

Poetická analýza poémy potvrdzuje sémantickú, a zároveň odhaľuje s pomocou poetických figúr rozšírenie konotácií viacerých jej obsahov. Nachádzame tu predovšetkým opakované inklúzie, ako aj zvyčajné fonetické prvky. Významným je v neposlednom rade aj okamžitý nástup negatívnych sentencií v ich neprerušenom slede, čo výrazne dodáva téme vzťahu k chudobnému na vážnosti. Chudobný je v poéme predstavený ako adresát požehnania, ako človek, ktorý je viac ako ktokoľvek iný otvorený a pripravený mať účasť na Pánovej blízkosti. Takým je napokon každý ubitý človek, akého disponuje jeho nešťastie lepšie volať k Bohu. Je preto nesmierne dôležité mať sa na pozore pred prvotným dojmom, aký by mohol viesť k posmechu a opovrhnutiu – spúšťačom všetkých ostatných možných negatívnych postojov. Lebo Pán, „Skala“, volanie chudobného určite vyslyší.

2.5 Sir 4,7-10: poéma o spravodlivom vykonávaní autority

V predchádzajúcej poéme 4,1-6 sme spolu s Ben Sirom uvažovali o vzťahu k chudobnému vo všeobecnosti. V tejto poéme Sir pokračuje konkretizovaním vzťahu k chudobnému na úrovni sociálnych vzťahov a správania²⁴².

boh Izraela predstavený ako stojaci על הצור בהרב „na skale na Horebe“, čo by mohlo byť základom pre identifikáciu אלהים ako צור v neskorších tradíciách. Prvý prípad špeciálneho použitia tohoto slova sa objavuje v Dt 32,4, kde LXX prekladá θεός.“

²⁴¹ Ináč to ani nemôže byť, nakoľko výskyty צור v tomto metaforickom zmysle v MT texte sú výsledkom úpravy neskoršieho redaktora, ako dôvodí PETERS, Revisiting, 37-51.

²⁴² Táto poéma nie je v ostatných hebrejských rukopisoch zachovaná.

האהב לנפשך לעדה	7a	Usiluj sa byť obľúbený ²⁴³ v zhromaždení
ולשלטון עיר הכסף ראש	7b	a pred autoritou ²⁴⁴ mesta skloň hlavu.
הט לעני אזנך	8a	K chudobnému nakloň svoje ucho
והשיבהו שלום בענוה	8b	a odpovedz mu na pozdrav s pokorou.
הושע מוצק ממציקיו	9a	Oslobod' utláčaného od jeho utláčateľ'a
ואל תקוץ רוחך במשפט יושר	9b	a neotáľaj ²⁴⁵ súdiť spravodlivo.
היה כאב ליתומים	10a	Bud' ako otec sirotám
ותמור בעל לאלמנות	10b	a nahrad' manžela vdovám.
ואל יקראך בן	10c	a Boh ť'a nazve synom
ויחנך ויצילך משחת	10d	a prejaví ti priazeň a vytrhne ť'a zo smrti ²⁴⁶ .

V rovine počtu jednotiek verše poémy alternujú a dva najdlhšie riadky (vv. 7b; 9b), vrátane negatívnej sentencie, v nej vystupujú do popredia²⁴⁷.

²⁴³ Je to jediný hif. slovesa אהב „milovať“, v celom SZ a navyše v reflexívnom význame. Cf. DIHI, *Non-biblical*, 60. GrSir prekladá προσφιλή συναγωγῆ σεαυτὸν ποιεῖ. V tomto zmysle aj MOPSIK, *Sagesse*, 80, „Fais-toi aimer de l'assemblée“; MORLA, *Los manuscritos*, 37, „Date a valer ante la asamblea“, pričom doslovný preklad prvej časti vety uvádza: „Siente afecto por ti mismo...“; DI LELLA, *The Wisdom*, 163, „Endear yourself to the assembly“.

²⁴⁴ Substantívum שלטון „autorita“, je v SZ dosvedčené už len v Kaz 8,4.8. V zachovaných rukopisoch Sir ide o jediný výskyt.

²⁴⁵ V kontexte poémy doslova „nepocit'uj odpor“, príp. „neboj sa/nebud' zbabelý“. Viac v sémantickej analýze. Prekladová voľba, nakoľko je možné, sleduje fonetickú hru hebr. textu v podobe paronomazie, kde sa obmieňajú spoluhlásky צ a ק v slovesách צוק „utláčať“, predchádzajúceho riadku a קוצ „cítiť odpor“, v našom riadku. Spomedzi synonym ku קוץ (גל „mať odpor, hnusiť sa“; נקע „odvrátiť sa s odporom“) Sir pozná a použil גל v 31,16 (H^B). Voľba v prospech קוץ sa o to viac ukazuje byť poeticky motivovaná.

²⁴⁶ Doslova „vyslobodí ť'a z jamy (pasce, hrobu)“. GrSir tu prekladá και αγαπήσει σε μάλλον ἢ μητέρα σου. SMEND, *Weisheit*, 38, považuje gr. preklad tohto riadku za skráslenie pasáží Iz 49,15; 66,13.

²⁴⁷ Počty jednotiek vo veršoch tejto poémy sú nasledovné: 3/4 (vv. 7a/7b); 3 (v. 8); 3/4 (vv. 9a/9b); 3 (vv. 10a-d).

2.5.1 Sémantická analýza

2.5.1.1 Inventár kľúčových lexém

Adjektívum עני „chudobný“, je naďalej (prvé označenie chudobného v predchádzajúcej poéme bolo tiež עני) objektom správania, ku ktorému smeruje pedagogický dôraz poémy: vo funkcii sloganu (catchword) prepája obidve poémy. עני je prvou lexémou zastupujúcou v poéme najširšie a najdôležitejšie sémantické pole, postupne zväčšujúce svoj rozsah vďaka synonymnému, ponajprv stále všeobecnému מוצק „utlačaný“ (ptc. hof.), a napokon konkretizujúce odkazom na sociálne skupiny יתום „sirota“, a אלמנה „vdova“. Dôležitejšie sémantické polia formujú v poéme aj lexémy אהב „milovať“ (v. 7a), a חגן „prejaviť priazeň“ (v. 10d), v okrajových riadkoch poémy, ako aj שלטון „vládca, autorita“ (v. 7b), a משפט „súd“ (v. 9b). Okrem týchto je potrebné lepšie objasniť aj význam slovesa קוץ „cítiť odpor“ v negatívnej sentencii vo v. 9b.

2.5.1.2 Analýza kľúčových lexém

Sirota a vdova sú dve *par excellence* skupiny reprezentujúce kategóriu „chudobný“, zvlášť v právnej rovine: v prípade súdneho sporu nie sú schopné hájiť sa samy, lebo im spravidla chýba sociálna opora i finančné prostriedky. Sirota a vdova majú svoje chránené miesto už v antických sociálnych systémoch. Ich pozícia bola ručená autoritou božstva a hlavne v osobe kráľa nachádzal postoj obrany chudobného dôležitý prejav čnosti, no prejavovať sa mal aj v správaní bežného ľudu²⁴⁸. Je

²⁴⁸ Zbierky zákonov starovekých kráľov predstavovali ideál, ktorý sa v praxi neraz nerealizoval. Za predpokladu, že nechýbala dobá vôľa kráľa, dialo sa tak obzvlášť v lokálnej správe, kde kráľ nemal priamy dosah na miestne pravidlá a zvyky. Vyššia jurisdikčná moc však mohla zasiahnuť v súlade s princípom subsidiarity, ak nižšia moc zlyhala. Cf. Démare-Lafont, *Les lois*, 21-33. V Mezopotámii sú najstaršími doloženými prameňmi reformné usmernenia kráľa Lagašu Urukaginu (cca. 2400 pred Kr.), zákonník kráľa Ur-Nammu (cca. 2050 pred Kr.), Chamurapiho (1728-1686) zákonník a ďalšie. V Egyptskom prostredí dosvedčuje citlivosť voči chudobnému didaktická *Stážnosť elokventného roľníka* (cca. 2000-1800 pred Kr.), *Poučenia kráľovi Merikar* (cca. 1500 pred Kr.), *Poučenia kráľa Amenemhet* (cca. 1500-1100 pred Kr.) a *Poučenia Amenemopeta* (cca. 700-600 pred Kr.). Cf. ANET, 407-425; FENSHAM, *Widow*, 129-139, v kontexte Deuteronomia, sledujúc koncept ideálneho spoločenského zriadenia; NORRBACK, *Fatherless* (dissert.).

zaujímavé a „prekvapujúce – poznamenáva Fensham – v akom skorom období dejín blízkeho východu bola vnímaná potreba chrániť týchto ľudí“²⁴⁹. Opätovné zdôrazňovanie tejto potreby v historicko-kultúrnom kontexte Ben Siru bolo zosilnené vplyvom helenizmu. Grécke prostredie bralo totiž len veľmi slabý ohľad na chudobného a je známe napr. vyjadrenie Aristotela, pre ktorého bol otrok iba „živý nástroj“, odhoditeľný po opotrebovaní²⁵⁰.

Exkluzivita vzťahu s Bohom, vlastná chudobnému, má v SZ kontexte svoje pozadie hlavne v tradíciách Pentateuchu (zvlášť v Dt 15, v kapitole o odpúšťaní dlžôb a prepustení otroka)²⁵¹, kde sa odkazuje na „prvotný status Izraela ako otroka v Egypte [...] ináč povedané: práve preto, že Boh prejavil osobitnú starosť o Izrael, ako utláčaný národ v Egypte, má Izrael prejavovať osobitnú starosť jednotlivým chudobným vo vlastnom strede.“ Tento rozmer zdieľa aj Sir vo svojej dobe, kedy je Izrael tiež pod tlakom cudzej vlády (Seleukovcov) a chápe chudobného ako „prostredníka vzťahu s Bohom“²⁵². V múdroslovných textoch sú lexémy אֱלֹמְנָה/יְתוּם zastúpené najviac v Jób (7x יְתוּם; 6x אֱלֹמְנָה; v Prís len po jednom výskyte), kde sa utláčanie siroty označuje za „jeden zo znakov zlého človeka“²⁵³.

Ďalšie sémantické pole a s ním kľúčové slová predznačujú v poéme lexémy אָהַב „milovať“ (v hif. „byť obľúbený“ či skôr „spôsobiť obľúbenie“), a חָנַן „prejaviť priazeň“, v okrajových riadkoch (vv. 7a; 10d), ktoré svojou pozíciou tvoria inklúziu. Lexémy kmeňa *'ahabh* sú v Sir zastúpené bohato. V sledovanom H^A rukopise sa objavujú 25-krát²⁵⁴. V porovnaní s celým SZ, kde je אָהַב prítomné 215-krát, ide v prípade Sir o intenzívny výskyt (ak vezmeme do úvahy, že zachovaná časť rukopisu

²⁴⁹ FENSHAM, *Widow*, 139.

²⁵⁰ Cf. DI LELLA, *Wisdom*, 168; GREEN, *Hellenistic*, 76.

²⁵¹ Aj ďalšie pasáže v Dt (16,11-14; 14,29; 24,17-19) i v rámci Kódexu zmluvy (Ex 22,21-23). Cf. tiež TDOT 6, 480.

²⁵² GREGORY, *Relationship*, 320.

²⁵³ TDOT 6, 480.

²⁵⁴ Do týchto výskytov nezapočítavam jeden ďalší v 7,35, kde je מְאוּהָב označené korektorskou bodkou. REY, Scribal, 100-101, považuje tento typ značiek v rukopise za znak písmena navyše, ktoré sa nemá brať do úvahy. V prípade 7,35 však ide skôr o dittografickú chybu týkajúcu sa celého slova, prítomného v dvoch rozličných tvaroch v riadku rukopisu 2x. Substantívum אָהַב dosvedčujú po jednom výskyte aj rukopisy H^{C,B}. Celkovo, vo všetkých zachovaných rukopisoch Sir, je to 84 výskytov.

H^A predstavuje cca. ¼ celej Knihy Sirachovho syna²⁵⁵), pričom v pozitívnom význame, v zmysle správnej lásky je 19 z uvedených 25 výskytov, a to prevažne vo vzťahu k človeku. Je však potrebné uviesť, že láska v SZ ponímaní nie je totožná s jej moderným chápaním v psychologickvej, afektívnej rovine. Jej prvoradý rozmer spočíva vo vernosti zmluvnému vzťahu, čo takejto láske dáva na jednej strane pečať jednostrannosti v zmluvnom vzťahu – láska je vlastná predovšetkým hierarchicky vyššiemu partnerovi –, no na strane druhej sa od partnerov zmluvy očakáva ich vklad. Na túto osobitosť SZ konceptu lásky poukázal Moran vo svojej vplyvnej štúdií, v ktorej skúmal originalitu i závislosť na iných prameňoch, zvlášť mimobiblických, v používaní konceptu lásky v Dt²⁵⁶.

GrSir prekladá כהס prevažne adjektívom φίλος (v našej poéme 1x aj zloženým tvarom προσφιλής; inde 1x subst. φιλία) a slovesom αγαπάω. LXX volí ako ekvivalent k כהס najčastejšie αγαπάω a zachováva význam spätý s vernosťou zmluvnému vzťahu, nakoľko αγαπάω malo v pred-biblickej gréčtine odlišný sémantický odtieň ako ostatné lexémy tejto skupiny (φιλέω, έράω) a znamenalo „byť s niečím spokojný“²⁵⁷.

Sloveso ונן je naopak zastúpené skromne, a to len v našom H^A rukopise (3x: 4,10; 12,13; 13,3)²⁵⁸, vždy v odlišných kontextoch. „Základný význam kmeňa *hnm* v SZ je ‚milosť‘“, z ktorého „odvodený, používaný v hebr. primárne, je príjemný dojem, akým jeden človek pôsobí na druhého“²⁵⁹. V slovesnej forme je obsah takmer výhradne vo význame „prejaviť priazeň“, čo môže urobiť len Pán, aktívne a konkrétne,

²⁵⁵ Všetky rukopisy vykrývajú spolu asi 68% knihy. Cf. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 53.

²⁵⁶ MORAN, *Ancient*, 77-87. Moran hneď v úvode poznamenáva, citujúc Spicqa, že Dt je „le document biblique par excellence de l’agapân“. K „láske“ ako termínu používanému v medzinárodných zmluvných vzťahoch a k paralelám i odlišnostiam medzi textami Blízkeho východu a biblickými autormi cf. CHALUPA, *Dynamika*, 20-30. Cf. tiež ACKERMAN, *Personal*, 437-458, ktorá v úvode spracováva prínos Morana a ďalej skúma vzťah medzi zmluvnou charakteristikou konceptu lásky a jej psychologickým prežívaním vo vzťahoch a poukazuje na ich prelínanie. K etymologickej nejasnosti lexém kmeňa *’ahabh* cf. TDOT 1, 101-102, a k prehľadu vývoja chápania obsahu termínu ברית cf. CHALUPA, *Dynamika*, 10-15.

²⁵⁷ Cf. TDOT 1, 102-104; LSJ 6. Príklady v tomto význame u Platóna a Demostena uvádza aj ROMIZI, *Greco*, 11-12.

²⁵⁸ Substantívna forma je v H^A dosvedčená 4x, v ostatných rukopisoch je ďalších 6 výskytov.

²⁵⁹ TDOT 5, 22.

v osobnom vzťahu s človekom ²⁶⁰. Tieto obsahy sémanticky korešponujú s predchádzajúcim בְּהָא in hif., v úvode poémy a podporujú štrukturálnu inklúziu, tvorenú oboma lexémami.

Ekvivalenty v GrSir sú rôzne: ἀγαπάω vo voľnom preklade; ἐλεέω; προσδέομαι.

V poéme figuruje ešte jedna dvojica, združená sémanticky i foneticky. Ide o aramaizmus שִׁלְטָנָא „vládca, autorita“²⁶¹ (4,7b; kmeň *šlt*), a מְשִׁיבָא „súd“ (4,9b; kmeň *špt*). Je potrebné spomenúť ich, lebo už na prvý dojem vytvárajú istý zmätok v tom, v akej pozícii sa vlastne adresát poémy nachádza. Najprv má totiž skloniť hlavu pred autoritou (4,7b) a o čosi ďalej sa sám objavuje v pozícii authority, vyzvanej súdiť priamo (4,9b). Ide tu o dve odlišné administratívne roly v historickom kontexte Sir: שִׁלְטָנָא, ako bolo naznačené v poznámke k prekladu, zrejme označuje centrálnu kňazskú autoritu „mesta“ (Jeruzalema); adresát poémy, vyzvaný súdiť priamo, je zasa predstaviteľom „starších“, akým prislúchala lokálna autorita²⁶². Zmienka v rámci krátkej poémy o postojoch, aké má jej adresát vo vzťahu k týmto administratívnym pozíciám zastávať, ich vovádza do úzkeho súvisu: predchádzajúca úcta k autorite je predstavená ako dôležitý predpoklad k správne vykonávaniu vlastnej authority.

Je teda zrejmé, že kľúčové lexémy poémy rezonujú s témami Deuteronomia a odhaľujú prepojenie s ním a tým aj teológiu na pozadí poémy. Toto prepojenie sekundárne potvrdzujú aj ďalšie témy, zvlášť eminentný záujem o Tóru, prvoradý predmet zmluvného vzťahu tak zo strany Dt, ako aj Ben Siru²⁶³. Zdá sa však, že neskôr nastáva s GrSir vo viac helenizovanom prostredí istý príklon k významu v psychologickej, afektívnej rovine, nakoľko grécky prekladateľ často prevádza בְּהָא

²⁶⁰ Cf. *ibid.*, 23-24.

²⁶¹ Význam tohto aramaizmu neskorej BH je abstraktný („autorita, vláda“) i konkrétny („vládca“). Aj arabské *sulṭān*, či etiopské *š/selṭān* boli zrejme „tiež ovplyvnené neskorším aramejským používaním“. *CLLBH*, 233.

²⁶² Cf. *TDOT* 15, 424-426. Titul sudcu a jemu príslušné funkcie sú tiež typickým obsahom a témou Dt a DtrH (cf. *ibid.*, 422-424).

²⁶³ Vplyv Dt na Sir stručne zhrňa SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 73: „His [Ben Sira] pervading theological outlook is Deuteronomic“.

adjektívom φίλος (16x [plus 1x φιλία] z uvedených 25 výskytov)²⁶⁴ a pre označenie „priateľ“ dokonca výlučne, i keď pozná aj iné ekvivalenty, ako napr. ἀδελφός²⁶⁵, ἑταῖρος²⁶⁶, γνωστός (1x), či γνώριμος (1x).

Poslednou lexémou, ktorej význam zostáva akosi zahmlený a treba sa pri nej pozastaviť, je רִיק „cítiť odpor“, v riadku s negatívnou sentenciou, ktorý v poéme figuruje v jej metrickom strede a je štruktúrne najšpecifickejší svojou výrazne odlišnou dĺžkou v porovnaní s ostatnými s rovnakým počtom jednotiek. Popri našej poéme máme v H^A zachovaný už iba jeden ďalší výskyt v 6,25 a v ostatných rukopisoch ešte v 50,25 (H^B). V SZ je to zriedkavé sloveso. Objavuje sa 8-krát, v prevažujúcom význame hnevu²⁶⁷, ak sa do zhodnotenia významov v jednotlivých prípadoch vezme do úvahy aj preklad LXX. Prehľad používania lexémy v Sir i v SZ teda nedáva jednoznačnú odpoveď v akom význame preložiť רִיק v našej poéme. Skôr pripúšťa všetky, okrem „byť veľmi nahnevaný“.

Aktuálny výskyt v poéme prevádza GrSir ὀλιγοψυχέω „byť bojzlivý, zbabelý“, zvyšné dva majú προσοχθίζω „byť veľmi nahnevaný“, hoci obidva sú z kontextu skôr vo význame odporu (6,25 výraznejšie v H^A ako v GrSir). S ohľadom na celkový kontext poémy je najpravdepodobnejší význam, ktorý sa núka s ojedinelým prekladom k nášmu veršu v GrSir, a teda ὀλιγοψυχέω „byť bojzlivý, zbabelý“.

Výzva k správaniu, ktoré by viedlo k obľúbenosti (4,7a: הִרְאֵה, προσφιλή ποίει), a popri nej aj výzva súdiť spravodlivo (4,9b: מִשְׁפַּט יוֹשֵׁר), sa tak v kontexte poémy, i v historicko-kultúrnom kontexte Sir, pohybujú v dvoch významových

²⁶⁴ φίλος je použité aj pre רִי (napr. 33,20a, hoci tu by mohlo ísť o zámenu; cf. ďalšia pozn.) alebo חֶבֶר (7,12). Terminológia, a s ňou téma priateľstva, je v GrSir v pomere k LXX dominantnou. Gr. rukopis Vaticanus používa φίλος celkovo 160x, z čoho 48 výskytov je v GrSir. Cf. CORLEY, *Ben Sira's*, 2.

²⁶⁵ 12x, pričom prevádza viaceré hebr. lexémy, napr. חָסַד, חֶבֶר (v tomto prípade môže ísť o chybu, či zámenu, nakoľko v riadku 33,20a sú dve synonymá a prekladateľ mohol mať lexémou ἀδελφός na mysli podobné חָסַד), či רִב.

²⁶⁶ 4x (37,2.4.5; 40,23), pričom 2x ním prekladá רִי a v ostatných dvoch prípadoch nie je celkom zrejmé.

²⁶⁷ Gn 27,46a (προσοχθίζω, vo význame hnevu); Nm 21,5; 22,3 (προσοχθίζω); 1Kr 11,25b (βαρυθυμέω, vo význame hnevu). Okrem toho aj vo význame odporu (Ex 1,12; Lv 20,23 [obidva βδελύσσω]), strachu/desu (Iz 7,16[17] [φοβέω]) a vo význame „byť vyčerpaný, vzdať sa“ (Prís 3,11 [ἐκλύω]).

rovinách: primárne v politicko-právnej, v zmysle vernosti zmluvnému vzťahu, a v psychologicko-afektívnej, v zmysle *amability*, či dobrého, príjemného dojmu. Adresát poémy je vyzvaný ponajprv k úcte k autorite a následne k spravodlivému konaniu uprostred spoločenstva, v ktorom sám zastáva pozíciu autority. Spravodlivosť jeho konania sa konkrétne prejaví predovšetkým vo vzťahu k najslabším a ovocím takéhoto konania bude synovský vzťah k Bohu, zakúšanie jeho milosti a vyslobodenie z ťažkostí (4,10c-d).

2.5.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry

<i>adresát poémy</i> (בני zo 4,1 predchádzajúcej poémy)	<i>výzvy k činnostiam</i> [impv./jus.]	האהב (usiluj sa [miluj]!) הכאף ראש (skloň hlavu!) הט אזנך (nakloň ucho!) השיבהו (odpovedz! [vráť]) הושע (oslobod!) אל תקוץ (neotáľaj!) היה כאב (buď ako otec!) תמור בעל (nahrad' [buď ako] manžela)
<i>Boh</i> (אל)	<i>činnosť</i>	יקראך בן (nazve ťa synom) יחנך (prejaví ti priazeň) יצילך (vytrhne ťa)

Schéma diskurzívnej štruktúry opäť odhaľuje zreteľnú numerickú symboliku. Adresát je vyzvaný k ôsmim činnostiam – resp., možno uvažovať aj o siedmich, nakoľko posledná sa viaže na spoločné sloveso היה, vypustené elipsou vo v. 10b²⁶⁸. Obidve alternatívy symbolizujú plnosť činností, ku ktorým je adresát vyzývaný, príp. pred ktorou je varovaný. Ak vezmeme do úvahy počet ôsmich, so symbolikou ich presahu, posledné menované (byť ako otec/manžel) predstavujú istý presah v rovine zvyčajných sociálnych vzťahov. Hľadať v celku týchto činností prepojenie alebo

²⁶⁸ Pracovať možno aj s alternatívou siedmich pozitívnych činností a jedného varovania pred negatívnou, uvedenou v neg. sentencii (v. 9b), aj keď tá tu nemá explicitne prohibítivny obsah, ale len formu, nakoľko v zásade vyzýva k pozitívnej činnosti, a to byť pohotový súdiť spravodlivo.

gradáciu v ich postupnom prezentovaní by tu nebolo celkom namieste, keďže ich adresáti sú rôzni.

Ďalšiu postavu, ktorú v poéme možno zreteľne vymedziť, predstavuje už len Boh. A jeho tri činnosti v prospech adresáta – ak prijme výzvy a varovanie – sú počtom taktiež jasne symbolické. Zahŕňajú navyše tri základné roviny ľudského života: status osoby (jej identitu byť synom), pozitívnu blízkosť garanta identity a jeho pomoc v čase ťažkostí.

Jediná negatívna sentencia má v poéme svoju zmysluplnú štrukturálnu pozíciu. Je šiestou v poradí, čím zakončuje rad piatich pozitívnych výziev, po ktorých nasledujú už len dve spomenuté, s obsahom presahujúcim zvyčajné sociálne roly. Negatívna sentencia tu teda má istú klimaxovú funkciu.

2.5.1.4 Záver zo sémantickej analýzy

Spravodlivé vykonávanie autority, ku ktorému je adresát poémy vyzývaný, sa vzťahuje na najviac marginalizované sociálne skupiny (chudobný, utláčaný, sirota, vdova), ktoré sú v prípade nejakého súdneho sporu neschopné hájiť sa kvôli nedostatku podpory a prostriedkov. Keďže aj Izrael ako taký bol utláčaný (marginalizovaný) v Egypte, aj týmto skupinám prináleží privilegovaná starostlivosť v spoločnosti. Možno o nich dokonca povedať, že sú prostredníkmi vzťahu s Bohom. Uznávanie tohoto statusu chudobného v Izraeli, aj v rovine rešpektu k autorite, ktorá má tento status chrániť, je vyjadrením lásky a vernosti zmluvnému vzťahu v jeho horizontálnej (v rámci spoločenstva) i vertikálnej roviny (voči Bohu), čo sa má prakticky prejavovať zvlášť v súdnych sporoch, dozeraných s nestrannosťou, na čo upozorňuje metricky i klimaxovo centrálna negatívna sentencia poémy. Ovocím takéhoto správania následne bude priazeň od Pána, obľúbenosť v spoločenstve a pomoc v ťažkostiach.

2.5.2 Poetická analýza

Prvý zreteľný prozodický prvok vzbudzujúci pozornosť je pravidelná alternácia hlások η a ι v začiatkoch jednotlivých riadkov, okrem troch konkluzívnych

riadkov posledného verša 4,10, rozvíjajúcich prvý riadok tohto verša, kde všetky začínajú s \aleph a tým alternáciu završujú. Druhým prvkom je nápadná zhoda v počte jednotiek v jednotlivých riadkoch, s výnimkou riadku 4,9b, nachádzajúcom sa v metricky centrálnom verši poémy. K tomu sa navyše pridáva aj celkový počet riadkov poémy, ktorých je desať. Ide o dosť znakov nabádajúcich hľadať tému poémy aj v rovine číselnej symboliky. Ak začneme napr. s počtom jednotiek v riadkoch, a teda s číslom 3, máme hneď k dispozícii symboliku kompletnosti a stability. Číslo 5 (výnimka v počte jednotiek v riadku 4,9b) by tu zasa mohlo upriamovať pozornosť na počet kníh Tóry – a azda konkrétnejšie na Dt, jej piatu knihu – čo zosilňuje aj opakované použitie prvého písmena \aleph v imperatívnych začiatkoch všetkých veršov, ktorého numerická hodnota je päť. V prípade \aleph (s numerickou hodnotou šesť, pričom \aleph je navyše prítomné 6-krát v úvodnej pozícii riadku), s ktorým \aleph alternuje, by zasa mohlo ísť o počet dní stvorenia, a následnej aj počet dní týždňa, v ktorých sa treba usilovať o spravodlivé konanie. Desať riadkov poémy odkazuje na „desať slov“ zmluvy a napokon aj celkový počet slov poémy (32) sa ponúka symbolickej interpretácii²⁶⁹. Mohol mať Ben Sira na mysli takúto numerickú symboliku? Ak áno, prečo práve v tejto poéme? Vychádzajúc z logickosti radenia tém jednotlivých poém, ktorú doposiaľ pozorujeme, by vysvetlením mohol byť fakt, že poéma 4,7-10 je prvou v Sir, v ktorej sa hovorí o spôsobe sociálneho správania, správania sa v $\aleph\aleph$ „spoločenstve“ (4,7a) Izraelitov²⁷⁰. V tomto zmysle by poéma poukazovala na modelový opis správania sa v tom spoločenstve, s ktorým Boh stvoriteľ (\aleph) vstúpil do zmluvného vzťahu: správania, opierajúceho sa pevne o Tóru.

²⁶⁹ Symbolika čísla 32 („32 úžasných ciest múdrosti“) je vysvetľovaná napr. aj v *Sefer Yesira*, prvej knihe židovského filozofického mysticizmu a odkazuje na rovnaký počet výskytov Božieho mena $\aleph\aleph$ v opise stvorenia v Gn 1. Za najstarší dátum jej pôvodného textu sa považuje 200 po Kr. K *Sefer Yesira* cf. HAYMAN, *Sefer*.

²⁷⁰ Toto sa dá usudzovať aj podľa spôsobu, akým GrSir prekladá $\aleph\aleph$ v predchádzajúcich častiach, ktoré nie sú v hebr. verzii zachované. V našej poéme ide o prvý výskyt $\aleph\aleph$ (jedného z ekvivalentov k $\aleph\aleph$) v súvisi s modelovým sociálnym správaním. Predtým je $\aleph\aleph$ použité len raz (1,30), a to v odlišnom kontexte a zmysle.

Poéma sa otvára syntaktickým chiazmom v jej prvom verši:

האהב לנפשך לעדה 7a Usiluj sa byť obľúbený v zhromaždení
ולשלטון עיר הכאף ראש 7b a pred autoritou mesta skloň hlavu.

Syntagme האהב לנפשך „bud' obľúbený“ (v. 7a), tu zodpovedá הכאף ראש „skloň hlavu“ (v. 7b), a לעדה „v zhromaždení“ (v. 7a), zodpovedá ולשלטון עיר „pred autoritou“ (v. 7b). Úvodný chiazmus zlučuje lásku s úctou a zhromaždenie s reprezentujúcou autoritou, a otvára tak tému poémy.

V poéme možno pozorovať aj niekoľko fonetických prvkov. Najzreteľnejším je aliterácia (a súčasne paronomická slovná hra) v centrálnom verši 4,9, naznačená v poznámkach k prekladu, medzi צוק, v hif. „utláčať“ (מוצק ממציקיו) a קוץ „byť zbabelý“ (תקוץ):

הושע מוצק ממציקיו 9a Oslobod' utláčaného od jeho utláčateľa
ואל תקוץ רוּחַך במשפט יושר 9b a neotáľaj súdiť spravodlivo.

Aliterácia (*mucak mimecikav/takuc*) prepája tieto dve lexémy a v kontexte poémy ich vzájomne interpretuje: utláčanie chudobného (siroty a vdovy) je samo osebe zbabelou a odpornou skutočnosťou, a naopak, administratívna zbabelosť (azda zosilnená aj akýmsi sociálnym dištancom, či odporom) ľahko povedie k útlaku.

Ďalšiu parechézu možno badať aj medzi vv. 7b a 9b. משפט vo v. 9b foneticky, „št“ aliteráciou, evokuje שלטון z v. 7b, čo posilňuje aj druhá fonetická alúzia v daných riadkoch, ktorou יושר vo v. 9b (*nomen rectum* k predchádzajúcemu משפט) odkazuje „ši“ aliteráciou späť k ראש vo v. 7b (ktoré je v syntaktickej funkcii predmetu rozšírené spomenutým doplnkom ולשלטון). Táto fonetická hra dotvára a podporuje sémantické prepojenie medzi שלטון a משפט, na ktoré bolo poukázané v sémantickej analýze.

2.5.2.1 Záver z poetickej analýzy

Poéma je plná zaujímavých numerických symbolov, zakomponovaných v jej štruktúrálnych prvkoch. Odkazuje sa tu na Tóru a na jej päť kníh, na „desať slov“

zákona, na šesť dní stvorenia a času týždňa, kedy sa treba usilovať o spravodlivé konanie. Významným je v poéme chiasmus v úvodnom verši, otvárajúcom tému poémy, ako aj fonetické prvky v nej, združujúce a vzájomne osvetľujúce obsahy viacerých lexém.

Pedagogický dôraz poémy vrcholí v negatívnej sentencii umiestnenej v metricky centrálnom verši. Ben Sira v ňom v duchu Tóry a zvlášť Dt teológie dôrazne vyzýva svojho žiaka k spravodlivému, či priamemu vykonávaniu jeho authority vo vzťahu k najslabším v spoločnosti. Takýto zodpovedný a odvážny prístup rastie a stojí na pevnom základe úctivých vzťahov ku všetkým členom spoločnosti, hlavne chudobným, ako aj na predchádzajúco vybudovanej úcte k autorite, a je spojený s prísľubmi dôverného vzťahu s Bohom, jeho milosti a vyslobodenia z ťažkostí.

2.6 Sir 5,1-8: poéma o domýšľavosti a spoliehaní sa na milosrdenstvo

Ďalšia bezprostredne nasledujúca poéma v Sir („o cestách múdrosti“; 4,11-19) neobsahuje didaktické výzvy v pozitívnej ani negatívnej dikcii. Pokračujem preto poémou 5,1-8, ktorá varuje pred domýšľavosťou a spoliehaním sa na milosrdenstvo²⁷¹.

אל תשען על חילך	1a	Nespoliehaj sa na svoj majetok
ואל תאמר יש לאל ידי	1b	a nehovor: „je to v mojej moci“ ²⁷² .
אל תלך אחרי לבך ועיניך	2a	Nekráčaj za svojím srdcom a očami,
ללכת בחמודות נפשך	2b	aby si nechodil v túžbach svojej duše.
אל תאמר מי יוכל כחו	3a	Nehovor: „kto ma premôže?“
כי יי מבקש נרדפים	3b	lebo Pán vyhľadá prenasledovateľov ²⁷³ .

²⁷¹ Časť tejto poémy, v rozsahu 5,4-7, figuruje v mierne odlišnej dikcii aj v rukopise H^C.

²⁷² K syntagme יש לאל ידי cf. WATSON, *Reclustering*, 213-215.

²⁷³ Ťažší preklad. SKEHAN – DiLELLA, *Wisdom*, 180, „for the LORD will exact the punishment“, a uvádza, že ide o prepracovanú alúziu na Kaz 3,15 (והאלהים יבקש את נרדף). MOPSIK, *Sagesse*, 88, „Car YHVH recherche les persécutés“; MORLA, *Los manuscritos*, 45, „pues el Señor da alcance a lo que huye“.

אל תאמר חטאתי ומה יעשה לי מאומה	4a ²⁷⁴	Nehovor: „zhrešil som a stalo sa mi niečo?“
כי אל ארך אפים הוא	4b	lebo Boh je pomalý do hnevu.
אל סליחה אל תבטח	5a	Nedúfaj v odpustenie
להוסיף עון על עון	5b	pridávajúc hriech na hriech
ואמרת רחמיו רבים	6a	a hovoriac: „jeho milosrdenstvo je veľké,
לרוב עונותי יסלח	6b	odpustí moje mnohé neprávosti“,
כי רחמים ואף עמו	6c	lebo u neho je zľutovanie i hnev
ואל רשעים ינוח רגזו	6d	a k zlým sa upína jeho zlosť.
אל תאחר לשוב אליו	7a	Nemeškaj s návratom k nemu
ואל תתעבר מיום אל יום	7b	a neodkladaj ho zo dňa na deň,
כי פתאום יצא זעמו	7c	lebo náhle vzplanie jeho rozhorčenie
וביום נקם תספה	7d	a v deň pomsty sa prejaví.
אל תבטח על נכסי שקר	8a	Nedúfaj v klamné bohatstvo,
כי לא יועילו ביום עברה	8b	lebo neosoží v deň hnevu.

Všetky výzvy s pedagogickým obsahom v tejto poéme sú v negatívnych sentenciách, ktorých je deväť, najviac spomedzi všetkých poém v rukopise H^A. Verše tejto poémy sú v rovine počtov jednotiek asymetrické v prvej polovici (vv. 1-5); zvyšná časť poémy (vv. 6-8) zrkadlí verše symetricky²⁷⁵.

V rukopise máme zachované ďalšie 4 riadky, ktoré sú odborníkmi jednotne považované za dublety²⁷⁶. Po ich odstránení tak zostáva poéma o 20 riadkoch, v dvoch častiach (5,1-4; 5,5-8).

²⁷⁴ Tento riadok je obzvlášť dlhý a počtom jednotiek už presahuje charakter poetického riadka. Ponechávam ho však takto, bez delenia (podobne, ako komentátori), nakoľko sa v podobe vhodnej výnimky z pravidla vypína ako centrálny. Viac v poetickej analýze.

²⁷⁵ Počty jednotiek vo veršoch tejto poémy sú nasledovné: 2/4 (vv. 1a/1b); 4/3 (vv. 2a/2b; 3a/3b); 5/4 (vv. 4a/4b); 2/3 (vv. 5a/5b); 3 (vv. 6a-b.c-d; 7a-b.c-d; 8).

²⁷⁶ Ide o vv. 1c, 2b, 4c.d. Prvé dva sú zreteľné dublety. Ich textovo-kriticky spracované znenie uvádzam podľa RÜGER, *Text*, 13-15. Ďalšie dva sú zrejme retroverziou zo SyrSir. Cf. BEENTJES, *Happy*, 51-52. Číslovanie predmetných dubletov je upravené podľa BEENTJES, *The Book*, 26.

2.6.1 Sémantická analýza

2.6.1.1 Inventár kľúčových lexém

V poéme sa objavuje niekoľko opakovaných lexém tvoriacich spoločné sémantické polia. 3-krát (vv. 1b; 3a; 4a) je prítomná výzva אל תאמר „nehovor!“; 2-krát (vv. 5a; 8a) אל תבטח „nedúfaj!“, ku ktorej je treba pridružiť אל תשען „nespoliehaj sa!“, z úvodu poémy (v. 1a), s rovnakou sémantickou hodnotou. Zvyšné tri negatívne výzvy – אל תלך „nekráčaj!“ (v. 2a), אל תאחר „nemeškaj!“ (v. 7a), אל תתעבר „neodkladaj!“ (v. 7b) – majú taktiež spoločný sémantický záber. K אל תלך treba pričleniť ešte jeden výskyt slovesa הלך (v inf. qal ללכת vo v. 2b). Ďalšie výrazné sémantické pole tvoria so štyrmi výskytmi lexémy s obsahom „odpustenie/milosrdenstvo“: סליחה a סלח (vv. 5a; 6b); רחמים (vv. 6a; 6c). A napokon najvýraznejší výskyt majú synonymá formujúce sémantické pole „hnev/trest“: אף „hnev“ (vv. 4b; 6c); רגז „rozrušenie/zlosť“ (v. 6d); זעם „rozhorčenie“ (v. 7c); נקם „pomsta“ (v. 7d); עברה „zúrivosť/hnev“ (v. 8b). Lexémy tohoto najsilnejšieho sémantického poľa uvádzam ako posledné vzhľadom na ich „negatívny“ nádych, a predovšetkým na ich klimaxové pozície v štruktúre poémy.

Všetky tieto kľúčové sémantické okruhy, ako aj ich jednotlivé lexémy, opäť predznačujú tému a väčšina z nich je zároveň sama osebe významovo dostatočne zrejmá. Nie je preto potrebné ďalšie objasňovanie ich zmyslu v kontexte poémy, a teda ani osobitná sémantická analýza. Väčšiu pozornosť, zdá sa, si bude žiadať analýza poetická. Predsa však bude dobre pozastaviť sa pri dvoch syntagmách z posledného, najširšieho sémantického poľa „hnev/trest“, v ktorých kulminuje prípadné nerešpektovanie pedagogických dôrazov poémy, a všimnúť si ich používanie zo strany Sir i SZ. Pôjde o יום נקם „deň pomsty“ (v. 7d), a יום עברה „deň hnevu“ (v. 8b) – špecifickejšie vyjadrenia spoločného konceptu „deň Pána“²⁷⁷. Význam týchto syntagmiem zároveň spätne lepšie osvetľuje aj ostatné obsahy poémy.

²⁷⁷ Pôvod konceptu „deň Pána“ treba hľadať v izraelskej tradícii svätej vojny a ešte predtým v trestoch, ktoré vyplývali z porušenia zmlúv, zvlášť zo strany menšieho partnera, v blízkovýchodných kultúrach. Cf. FENSHAM, A Possible Origin, 90-97; PIKOR, Motif, 44-45.

2.6.1.2 Analýza kľúčových lexém

Syntagma יום נקם nie je v Sir viac dosvedčená, no blízku prítomnosť obidvoch lexém máme v 46,1[H^B] ²⁷⁸, kde sa za pomoci slovnej hry hovorí o pomste na nepriateľoch Izraela, vykonanou Jozuem. V SZ je syntagma prítomná 3-krát, v Iz 34,8²⁷⁹; 61,2²⁸⁰; 63,4 a raz v Prís 6,34²⁸¹; zmienku si zaslúži aj blízky výskyt v Dt 32,35, v Mojžišovej piesni, kde sú Izraeliti varovaní pred nevernosťou. Pomsta (נקם) je na strane urazeného partnera čosi žiadúce a deň pomsty je preň „v istom zmysle sviatočným dňom, zatiaľ čo pre osobu, na ktorej sa pomsta koná, je to deň hrôzy“. Pomsta bola v blízkovýchodných kultúrach zároveň vecou pokrvnej povinnosti, čím „garantovala úctu k životu; túto povinnosť dosvedčuje aj SZ legislatíva.“²⁸²

Všetky vyššie uvedené Iz pasáže majú eschatologický nádych. Druhá a tretia (61,2; 63,4) sú poexilové a prvá (34,8) je súčasťou kompozične dôležitej kapitoly prvého Iz, tvoriacej spolu s nasledujúcou diptych presiaknutý spoločnými témami s ostatnými dvoma časťami knihy: spoločné témy sú predovšetkým Boží súd nad

²⁷⁸ „Chrabrým v boji bol Núnov syn Jozua, Mojžišov nástupca v úrade proroka, ktorý sa v súlade so svojím menom (GrSir: *ὁς ἐγένετο κατὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ*; H^B: *אשר נוצר להיות בימיו*) stal veľkým záchrancom Božích vyvolených, keď právom potrestal útočiacich (להנקם נקמי) nepriateľov, aby Izrael získal dedičstvo.“ V Sir 46,1 ide o *genitivum objecti* a jediný výskyt plurálu נקם v celom SZ. Okrem tohto spoločného výskytu dvoch lexém figuruje נקם aj samostatne v 12,6; 35,23; 48,7, vždy vo význame trestu voči hriešnikom alebo národom.

²⁷⁹ „Veď prišiel deň Hospodinovej pomsty (יום נקם ליהוה), rok odplaty pre spor Siona.“ Ide o opis súdu nad Edomom, kde Edom figuruje ako „representative of the hostile enemy of Israel par excellence, the symbol of all that evokes the divine wrath“. CHILDS, *Isaiah*, 256.

²⁸⁰ Zvyšne dve Iz pasáže podobnej dikcie sú v tretej časti knihy: „[Duch Pána, Hospodina, je nado mnou, lebo ma Hospodin pomazal, poslal ma...] ohlásit' rok Hospodinovej priazne, deň pomsty nášho Boha (יום נקם לאלהינו) na potešenie všetkým zarmúteným.“ (61,2); „Deň pomsty (יום נקם) bol v mojom srdci, prišiel rok môjho vykúpenia.“ (63,4; opäť v pasáži o zničení Edomu.)

²⁸¹ V kontexte varovania pred cudzoložstvom, v negatívnej sentencii s vetitívnym ל: „Veď žiarlivosť rozzúri muža, nedá sa uprosiť v deň pomsty (ביום נקם).“ Autor Prís vytvára v poéme silný kontrast medzi prostitútkou a ženou iného muža: „Veď prostitútke stačí aj peceň chleba, no žena iného muža chce uloviť vzácny život.“ (6,26) Zdá sa, že autor nie je znepokojený skutočnosťou prostitúcie (cf. FOX, *Proverbs*, 231; SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 351), avšak žena iného muža je vlastníctvom muža, a preto siahnuť na ňu, znamená siahnuť na vlastníctvo. Žena iného muža je okrem toho v poéme (v. 24) nazvaná aj „zlou ženou“ (אשת רע; LXX uvádza *γυναικὸς ὑπάρδρου*; k otázke vokalizácie רע cf. FOX, *Proverbs*, 230; WALTKE, *Book*, 349). Akékoľvek je pôvodné znenie hebr. textu, povzbudenie autora Prís je zrejme: pred zlom bezpečne ochráni len מצוה „prikázanie“, תורה „zákon“ a תוכחות מוסר „disciplína“ (Prís 6,23). Ich zanedbanie vedie k hriechu, ktorý sa v tomto prípade zvlášť ukazuje ako siahnutie na majetok iného. Dôsledkom hriechu je napokon skaza ביום נקם „v deň pomsty“ (Prís 6,32-35).

²⁸² TDOT 10, 3.

národmi a návrat vykúpených na Sion²⁸³. Prvá časť knihy Prís (1–9), v ktorej syntagmu tiež nachádzame, je časovo bližšia Sir. Významový odtieň opovážlivého siahnutia na majetok iného (podobne aj pri druhom blízkom výskyte daných lexém v Sir 46,1, kde sa siahna na Božích vyvolených), ktorý nachádzame aj vo varovaní pred cudzoložstvom v Prís 6,34, je tu osobitne prínosný, nakoľko v našej poéme sa varuje práve pred spoliehaním sa na tie skutočnosti, ktoré sú človeku darom, ako sú schopnosti, moc, bohatstvo (5,1a.3a.8a) a napokon milosrdenstvo (5,4-7), a na ktorých si nemôže opovážlivo zakladať (nie sú, v zásade, jeho majetkom)²⁸⁴. יום נקם je tak v Sir ponímaní a v kontexte poémy dňom, kedy sa naplno prejavia dôsledky porušenia poriadku stvorenia v podobe odplaty za opovážlivé siahnutie na vlastníctvo druhého, tak zo strany národov voči Izraelu, ako aj zo strany jednotlivca v samotnom Izraeli na vlastníctvo druhého vo vlastnom národe.

GrSir prekladá *καιρός ἐκδικήσεως*, čo je vzhľadom na ostatné výskyty v SZ²⁸⁵ ojedinele a doslovnejšie.

Syntagma יום עברה sa v Sir objavuje ešte v dublete verša 31,6²⁸⁶, ktorý je spätným prekladom zo SyrSir. Jeho kontext je opäť nebezpečenstvo príťažlivosti peňazí, podobne ako v našej poéme. V SZ je syntagma prítomná v Ez 7,19²⁸⁷; Sof

²⁸³ Cf. CHILDS, *Isaiah*, 253-256.

²⁸⁴ Ben Sira, azda zreteľnejšie ako iní SZ autori, prízvukuje svojim súčasníkom – v línii teológie stvorenia – kde majú všetky dobrá svoj pôvod: „Dobré i zlé, život i smrť, chudoba i bohatstvo – to všetko je od Pána.“ (11,14); „Za to všetko chváľ Pána, ktorý ťa stvoril a hojne ťa sýti svojimi dobrami.“ (32,17); „Všetky diela Pána sú dobré. Poskytuje všetko potrebné v pravý čas.“ (39,33).

²⁸⁵ *ἡμέρα κρίσεως* (Iz 34,8; Prís 6,34); *ἡμέρα ἀνταποδόσεως* (Iz 61,2; 63,4).

²⁸⁶ ולא מצאו להנצל מרעה וגם להושע ביום עברה. Samostatne sa עברה inde v zachovaných rukopisoch Sir už neobjavuje.

²⁸⁷ „Ich striebro a zlato ich nebude môcť zachrániť v deň Hospodinovho hnevu (ביום עברת יהוה).“

1,15.18²⁸⁸; Jób 21,30²⁸⁹; Prís 11,4²⁹⁰, vždy v eschatologickom zmysle. Okrem týchto sú obe lexémy v blízkom kontexte ešte v Iz 13,9.13; Ez 38,19; Ž 90,9. Z prehľadu je zrejmé, že štyri z piatich SZ výskytov sú opäť v kontexte nestáleho spoliehania sa na vlastný majetok.

GrSir prekladá vzhľadom na ostatné výskyty v SZ²⁹¹ opäť ojedinele, skôr interpretatívnym *ἡμέρα ἐπαγωγῆς*, ktoré sa vyhýba odkazu na hnev a zodpovedá nestálosti spoliehania sa na vlastný majetok.

Obsah konceptu „deň Pána“ (i alternatív ako „deň pomsty“, „deň hnevu“), zvlášť v jeho použití Sofoniášom a neskôr aj ďalšími prorokmi po ňom, nesústreďuje pozornosť na časový okamih, na „deň“ ako taký, ale predovšetkým na Pána samotného, ktorý je stále prítomný vo svojom stvorení aj napriek zlu a nepravostiam vnášaným doň človekom. Keďže je Pán autorom svojho stvorenia, jeho prítomnosť v ňom je vskutku dominujúca, má prevahu, a v pravý čas sa prejaví. Len v tomto zmysle je namieste prednostná eschatologická aplikácia konceptu „deň Pána“, ako to bolo možné vidieť v konkrétnych pasážach u obidvoch syntagiem. Je to „deň“, v ktorý sa Pán dá poznať a svojím „hnevom“ bude liečiť narušený poriadok vo svojom tvorstve, pričom „hnev“ je tu metaforou spravodlivosti a nevyjadruje emocionálny stav²⁹². Koncept „deň Pána“ je tak v jadre výsostne pozitívnou metaforou, ktorá však zároveň prirodzene odkazuje aj na nevyhnutné naplnenie, či zosobnenie dôsledkov zlého konania človeka.

²⁸⁸ „Ten deň bude dňom hnevu (יום עברה היום ההוא), súženia a tiesne, dňom spúšte a skazy, dňom tmy a temna, dňom oblakov a mrákavy, dňom trúbenia a bojového pokriku proti opevneným mestám a proti vyvýšeným cimburiam. [Na ľudí zošlem súženie a budú tápať ako slepí, lebo zhrešili proti Hospodinovi (17a) ...] Ani ich striebro, ani ich zlato ich nebude môcť zachrániť v deň Hospodinovho hnevu (ביום עברת יהוה) [...]“

²⁸⁹ „[Azda ste sa nespýtali počestných a neporozumeli ste ich svedectvám.] že v deň nešťastia býva ušetrený zlý človek, že v deň veľkého hnevu bývajú zachránení (ליום עברות יובלו)?“

²⁹⁰ „V deň hnevu neosoží bohatstvo (לא יועיל הון ביום עברה), kým spravodlivosť zachraňuje pred smrťou.“

²⁹¹ Výskyt v Ez 7,19 nie je v LXX zohľadnený a Prís 11,4 chýba verš. Ostatné vždy *ἡμέρα ὀργῆς*.

²⁹² Cf. PIKOR, Motif, 47-49.

2.6.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry

adresát poémy (nie je menovaný, avšak treba zakaždým predpokladať בן)	výzvy k činnostiam	אל תשען (nespoliehaj sa!)
	[impv./jus.]	אל תאמר [3x] (nehovor!)
		אל תלך (nekráčaj!)
		אל תבטח [2x] (nedúfaj!)
		אל תאחר (nemeškaj!)
		אל תתעבר (neodkladaj!)
<hr/>		
	ovocie činnosti (negatívne, v prípade nedržania sa usmernení)	להוסיף (pridávať)
		אמרת (hovoril si)
		לא יועילו (neosoží) ²⁹³
<hr/>		
Pán (אלי/אלי)	činnosť	מבקש (vyhľadá)
		ינוח רגזו (upína sa jeho zlosť)
		יצא זעמו (vzplanie jeho rozhorčenie)
		תספה (prejaví sa)

Aj v tejto poéme možno pozorovať symboliku počtov. Adresát je v deviatich negatívnych sentenciách vyzývaný vyvarovať sa šiestim rozličným činnostiam. Činnosti v tejto poéme sú *reflexívne*, a teda nejde o konanie, ktoré by malo svojho priameho adresáta (ako v prípade predchádzajúcej poémy), ale skôr o vnútorné postoje, čomu nasvedčuje aj 3-krát opakované „אל תאמר“ „nehovor“ (vo význame „nemysli si“). Ich počet (6) odkazuje práve na vnútro, intimitu, ktorá je však neautonómna, neúplná bez vzťahu k autorovi života. Človek samotný bol stvorený v šiesty deň (Gn 1,26-31), jeho práca má byť realizovaná v šiestich dňoch týždňa a siedmy patrí Pánovi (Ex 20,8-11; 23,12; Lv 23,2; Dt 5,13; 16,8). V našej poéme je nuansa prirodzene negatívna, no aj v tomto ohľade nájdeme v SZ dosť symbolických odkazov²⁹⁴.

²⁹³ ללכת בחמודות „chodiť v túžbach“ z v. 2b do zoznamu nezaradujem. Ide o obsahovo synonymné rozvinutie prohibície z v. 2a.

²⁹⁴ Tak napríklad Jakub slúži Labanovi 6 rokov „za svoje stáda“ (Gn 31,41); hebrejský otrok môže slúžiť svojmu bratovi najviac 6 rokov (Ex 21,2; Dt 15,12; Jer 34,14); Jericho je obliehané 6 dní (Joz 6,3-14); Joz 12,8 menuje 6 národov, porazených izraelitmi; mladý Joáš je ukrývaný pred Ataljou 6 rokov (2Kr

V počte činností u Pána (4)²⁹⁵ zasa možno vnímať symboliku autority a vlády, ktorá vhodne ladí s témou poémy.

Aj usporiadanie negatívnych sentencií má svoj štrukturálny (i obsahový) zámer, ako to vyplynie z poetickej analýzy.

2.6.1.4 Záver zo sémantickej analýzy

Táto poéma koncentruje pozornosť na vzťah medzi domýšľavosťou, či aroganciou, a opovážlivým spoliehaním sa na milosrdenstvo, postojom, ktorý má charakter nerešpektovania a znevažovania poriadku stvorenia: päť z deviatich negatívnych sentencií upriamuje pedagogický dôraz na prvú tému a varuje pred domýšľavou aroganciou; zvyšné štyri upozorňujú na dôsledok arogancie, na opovážlivý, až blasfemický postoj mravnej sebaistoty. Tento vzťah je zákonitý: čím väčší je majetok, tým viac rastie riziko straty povedomia, že majetok je v konečnom dôsledku dar. S oslabením takéhoto povedomia slabne aj rešpekt pred Darcom. Akokoľvek, závažnosť tohto omylu vyjde najavo v pravý čas, v „deň hnevu“, kedy sa omyl naplno odhalí, dôjde k znovunastoleniu narušeného poriadku, čo však pre arogantného človeka bude znamenať náhly a dramatický obrat.

2.6.2 Poetická analýza

Poéma je komponovaná v dvoch častiach (5,1-4; 5,5-8), ktorých nosné témy vyjadruje názov „o domýšľavosti a spoliehaní sa na milosrdenstvo“. Už prvá pozorná lektúra umožňuje vidieť tento malý tematický posun medzi časťami. Prvej časti dominuje zoznam, v kontexte poémy arogantných postojov, ako sú vzťah k majetku (v. 1a), moc (v. 1b), [vlastné] túžby (v. 2), prevaha nad iným („kto ma premôže?; v. 3a); opovážlivosť („zhrešil som [...] a čo?“; v. 4a):

אל תשען על חילך 1a Nespoliehaj sa na svoj majetok

11,1-3; 2Krn 22,10-12); Joáb trávi v Edómsku 6 mesiacov (1Kr 11,16); Daniel je v jame s levmi 6 dní (Dn 14,31); a napokon aj 666, symbolické „číslo človeka“ v NZ (Zj 13,18).

²⁹⁵ ארך „pomalý [do hnevu]“ (v. 4b) a רחמים ואף עמו „u neho je zľutovanie i hnev“ (v. 6c) v zozname neuvádzam, nakoľko ide o vlastnosti.

ואל תאמר יש לאל ידי	1b	a nehovor: „je to v mojej moci“.
אל תלך אחרי לבך ועיניך	2a	Nekráčaj za svojím srdcom a očami,
ללכת בחמודות נפשך	2b	aby si nechodil v túžbach svojej duše.
אל תאמר מי יוכל כחו	3a	Nehovor: „kto ma premôže?“
כי יי מבקש נרדפים	3b	lebo Pán vyhľadá prenasledovateľov.
אל תאמר חטאתי ומה יעשה לי מאומה	4a	Nehovor: „zhrešil som a stalo sa mi niečo?“
כי אל ארך אפים הוא	4b	lebo Boh je pomalý do hnevu.

V druhej časti sa akcent posúva ďalej a okrem posledných konkluzívnych **כי** veršov jej dominuje téma postoja k milosrdenstvu. Všetky tieto postoje zhrňa figúrou synekdochy hneď prvý v poéme, a to **חיל** „majetok“²⁹⁶. Tretie **אל תאמר** (v. 4a), v ktorom sa láme téma, je zároveň aj centrálna – figuruje uprostred neg. výziev (ako piata) – a opisuje najopovázlivejší, až blasfemický postoj („zhrešil som a stalo sa mi niečo?“). Vzhľadom na toto centrálna **אל תאמר** sú koncentricky radené úvodná a záverečná výzva (**אל תשען** „nespoliehaj sa [na majetok]“ vo v. 1a, a **אל תבטח** „nedúfaj [v bohatstvo]“ vo v. 8a) a tretia a siedma výzva (**אל תלך** „nekráčaj“ vo v. 2a, a **אל תאחר לשוב** „nemeškaj s návratom“ vo v. 7a).

Tematický posun v poéme potvrdzujú aj ďalšie formálne a súčasne poetické prvky. Ako prvý, hoci azda nie najdôležitejší, možno spomenúť jasne vnímateľnú syntaktickú obmenu v slede negatívnych sentencií. Šiesta sentencia (v. 5a), ktorou začína druhá časť poémy, nie je uvedená prohibitívnym **אל** (*al*) ako všetky ostatné neg. sentencie v poéme, ale začína časticou (alebo predložkou) **אל** (*el*) a po nej nasleduje predmet **סליחה** „odpustenie“, ktorý sa na ňu viaže. Prísudok vety v podobe zákazu **אל תבטח** „nedúfaj!“ prichádza až v závere riadka. Po predchádzajúcich piatich neg. sentenciách znie táto syntaktická obmena výrazne a upriamuje pozornosť. Ďalším prvkom, zreteľne delimitujúcim druhú časť poémy, je inklúzia tvorená práve spomenutým zákazom **אל תבטח**, ktorý sa v zhodnom znení objavuje v poslednej neg. sentencii v záverečnom verši poémy (v. 8a). Prvú časť poémy zasa vymedzuje 3-krát opakovaná prohibícia **אל תאמר**, ktorá už v druhej časti chýba. Tento opakovaný zákaz, vyhradený iba prvej časti poémy, výborne ladí s jej témou opovázlivosti, a možno ho

²⁹⁶ K definícii obsahu figúry synekdochy, jej vzťahu s metonymiou, ako aj ich ideologizujúcemu prepojeniu cf. *PEPP*, 1400-1401.

voľnejšie preložiť ako „nemysli si!, nevypínaj sa!“. Aj כִּי riadky delimitujú jednotlivé časti poémy: okrem prvej, ktorá je zakončená dvoma כִּי veršami (vv. 3; 4), vymedzujú aj tri zo štyroch strof poémy. V כִּי riadkoch, všima si navyše Beentjes, je to zakaždým Boh, kto je ich subjektom (okrem konkluzívneho v. 8b, čo je celkom prirodzené). Prvé dva כִּי riadky zároveň nekomunikujú pozíciu autora, ale uvádzajú motivácie adresáta poémy, čo sa vo zvyšných כִּי riadkoch druhej časti mení a v nich prehovára už len autor poémy²⁹⁷. Strofické členenie samotné je ďalším prvkom, pomáhajúcim vidieť dve hlavné časti poémy. Obidve strofy prvej časti (5,1a-2b; 5,3a-4b) majú totiž štvorriadkovú schému; obidve strofy druhej časti (5,5a-6d; 5,7a-8b) sú naproti tomu šesťriadkové.

Druhej časti poémy dominuje 5 lexém sémantického poľa „hnev/trest“ (רגז, רגז, זעם, זעמ, גקם, גקם, עברה, עברה):

אל סליחה אל תבטח	5a	Nedúfaj v odpustenie
להוסיף עון על עון	5b	pridávajúc hriech na hriech
ואמרת רחמיו רבים	6a	a hovoriac: „jeho milosrdenstvo je veľké,
לרוב עונותי יסלח	6b	odpustí moje mnohé nepravosti“,
כי רחמים ואף עמו	6c	lebo u neho je zľutovanie i hnev
ואל רשעים ינוח רגזו	6d	a k zlým sa upína jeho zlosť.
אל תאחר לשוב אליו	7a	Nemeškaj s návratom k nemu
ואל תתעבר מיום אל יום	7b	a neodkladaj ho zo dňa na deň,
כי פתאום יצא זעמו	7c	lebo náhle vzplanie jeho rozhorčenie
וביום נקם תספה	7d	a v deň pomsty sa prejaví.
אל תבטח על נכסי שקר	8a	Nedúfaj v klamné bohatstvo,
כי לא יועילו ביום עברה	8b	lebo neosoží v deň hnevu.

²⁹⁷ Cf. BEENTJES, “Happy the One”, 56-59. Beentjes začína analýzou prvého „problematického“ (v zmysle neistoty, či v ňom prehovára autor poémy alebo ide o motiváciu napomínaného) כִּי riadku (v. 3b), ktorý je veľmi podobný s Kaz 3,15b (והאלהים יבקש את נדרף) „Boh však vyhladá i to, čo už zaniklo.“, a aj v prípade nášho verša pripúšťa preklad zohľadňujúci pozíciu napomínaného: „Iba Boh môže nájsť, čo človek hľadá.“ Ďalší כִּי riadok (v. 4a) má rovnakú základnú štruktúru ako predchádzajúci, čo posilňuje mienku, že aj riadok 4a prezentuje motiváciu napomínaného a nie pozíciu autora poémy. S riadkom 5a sa situácia mení a autor poémy predkladá vo zvyšnej časti poémy svoje dôrazné argumenty na opovážlivé a spochybňujúce motivácie napomínaného. Ostatná časť Beentjesovho skúmania len potvrdzuje analýzy, ktoré predkladám.

Lexéma אַ „hnev“, sa objavuje už aj v záverečnom riadku prvej časti, predznačuje tému druhej, a následne je v druhej časti vo funkcii *catchword* prevzatá ako prvá spomedzi piatich. Záverečný, tranzitívny verš prvej časti obsahuje aj peknú fonetickú hru v podobe aliterácie hlások מ a ה v koncových slabikách slov וַמָּה (v. 4a), מֵאוֹמַר (v. 4a), ktoré viaže na rovnaké fonémy spájajúce posledné slová prvej časti poémy הוֹא אֶפֶיִם. Tento fonetický vzťah je ironizujúci a na opovážlivú otázku „čo sa mi stane?“ dáva odpoveď „spoznáš hnev“.

Relativizujúci postoj napomínaného zvýrazňuje aj anadiploza vo v. 6ab medzi רבים a לָרוֹב, a taktiež čiastočný chiasmus vo verši, ktoré poukazujú na ľahkovážnosť spájania mnohého milosrdenstva s mnohými hriechmi a spoliehanie sa na milosrdenstvo. Tento postoj je dementovaný hneď nasledujúcim כִּי riadkom, v ktorom Sir šikovne preberá אַ (prvé z piatich kľúčových slov druhej časti) z konca prvej časti poémy. Verš 6 je taktiež pekným príkladom izokolického princípu: impf. יסלח vo v. 6b tu balansuje chýbajúce אמרת z v. 6a, opakovanie ktorého by napokon pokazilo estetický dojem²⁹⁸.

Celá poéma je v neposlednom rade vymedzená dvojitou sémantickou inklúziou חֵיל „sila/bohatstvo“ (v. 1a), a נכסים „bohatstvo“ (v. 8a, pričom v závere navyše dostáva bohatstvo/sila charakteristiku שקר „klamné“); a שַׁעַן „spoliehať sa“, a בטח „dúfať“.

2.6.2.1 Záver z poetickej analýzy

Varovanie, ktoré Ben Sira v tejto poéme adresuje svojim žiakom, intenzívne predložené prostredníctvom bohatej kadencie deviatich negatívnych sentencií, je nasmerované k pomenovaniu silného a klamného pokušenia, spočívajúceho v spoliehaní sa na vlastný majetok (príp. sily, schopnosti), a je vyjadrené v podobe synekdochy hneď v prvej negatívnej sentencii a ďalej špecifikované v ostatných negatívnych sentenciách, medzi ktorými z pohľadu ich radenia dominuje centrálna (piata), pomenúvajúca vrcholný prejav arogancie: „Nehovor: zhrešil som a stalo sa mi

²⁹⁸ K izokolickému princípu, pri ktorom ide o pravidlo zmnoženia členov, cf. Cf. WATSON, *Classical*, 343.

niečo?“. Podobný postoj, ktorý od spoliehania sa („dúfania“) na vlastné prostriedky vedie k opovážlivému spoliehaniu sa na milosrdenstvo, predstavuje Sir ako istú mentalitu („nehovor!“, resp. „nemysli si!“), ktorá sa (de)formuje postupne a vedie k čoraz menšej pohotovosti objektívne vnímať v čom spočíva zdroj bohatstva, vlastných síl a schopností.

2.7 Sir 5,9–6,1: poéma o uváženom rozprávaní

Táto poéma pojednáva o uváženej reči a správnej komunikácii s druhým človekom²⁹⁹. Opäť možno predbežne konštatovať, že v línii rozvíjania tém Ben Sirom má v knihe svoje logické miesto. V horizontálnej rovine je to prvá všeobjímajúca téma: hovorí o úlohe ľudskej reči, o základnej forme komunikácie, dotýkajúcej sa všetkých vzťahov.

אל תהיה זורה לכל רוח	9a	Neprevievaj obilie v každom vetre ³⁰⁰
ופונה דרך שבולת	9b ³⁰¹	a nedaj sa unášať prúdom ³⁰² .
היה סמוך על דעתך	10a	Opieraj sa o svoje poznanie
ואחר יהי דברך	10b	a tvoja reč nech ho nasleduje.
היה ממהר להאזין	11a	Buď pohotový počúvať
ובארך רוח השב פתגם	11b	a dobre si premysli, čo odpovieš ³⁰³ .
אם יש אתך ענה רעד	12a	Ak sa vyznáš, odpovedz bližnemu,

²⁹⁹ Časť 5,9-13 figuruje v odlišnej dikcii aj v rukopise H^C.

³⁰⁰ Lit. „nerozpŕľuj sa“.

³⁰¹ V GrSir je riadok navyše: οὕτως ὁ ἀμαρτωλὸς ὁ διγλωσσος.

³⁰² פנה je tu v ptc. qal a preto môj pasívny preklad „nedaj sa“ celkom nezodpovedá dikcii, no zodpovedá zmyslu, v závislosti od významu daného lexému שבולת. Podobne prekladá aj MORLA, *Los manuscritos*, 48. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 179 a MOPSIK, *Sagesse*, 89, reflektujú H^C, ktorý uvádza ואל תלך לכל שביל, a doslovne mu zodpovedá GrSir. Z viacerých možných významov lexému שבולת „klas, prúd [rieky], záplava, cesta“, je etymologicky najistejší „klas“ a „prúd rieky“. Cf. DAVIES – GORDON, *Some Comments*, 250-257. V aktuálnej poéme prichádza do úvahy „prúd“; doslovný preklad by tak znel: „zabočiť na cestu prúdu“. Význam „prúd“ zastáva aj Swiggers (odkaz v DAVIES – GORDON, *Some Comments*, 254) v jeho analýze známej pasáže v Sdc 12,1-6.

³⁰³ Lit. „Buď rýchly, keď treba počúvať a v pomalosti ducha vráť oznámenie.“

וּאִם אֵין יָדךְ עַל פִּיךְ	12b	no ak nie, ruku na ústa.
כְּבוֹד וּקְלוֹן בִּיּוֹד בּוֹטָה	13a	Sláva i hanba je v unáhlenej reči ³⁰⁴
וּלְשׁוֹן אָדָם מִפִּלְתּוֹ	13b	a skaza na jazyku človeka.
אֵל תִּקְרָא בְעַל שְׁתִּים	14a	Nebud' dvojakého jazyka ³⁰⁵
וּבִלְשׁוֹנְךָ אֵל תִּרְגֵּל רַע	14b	a svojím jazykom nešpehuj blížneho ³⁰⁶ .
כִּי עַל גֹּנֵב נִבְרָאָה בִּשְׁת	14c	Lebo zlodej si odnesie hanbu
חֲרָפָה רַעְהוּ בְעַל שְׁתִּים	14d	(a) posmech blížneho dvojaký jazyk.
מֵעַט וְהִרְבָּה אֵל תִּשְׁחַת	15	V malej ani veľkej veci neznevažuj
וּתַחַת אוֹהֵב אֵל תְּהִי שׁוֹנָא	1a	a z milujúceho nestaň sa nenávisníkom.
שֵׁם רַע וּקְלוֹן תּוֹרִישׁ חֲרָפָה	1b	Zlé a hanebné meno zdedí posmech,
כֵּן אִישׁ רַע בְּעַל שְׁתִּים	1c	tak aj zlý muž dvojakého jazyka.

Poéma má dve časti: 5,9–13; 5,14–6,1³⁰⁷. Záverečná maxima prvej časti o „sláve a hanbe“ (v. 13), má zároveň tranzitívnu funkciu: jej obsah komunikuje s obidvoma časťami a prepája ich. Prvá časť (5,9–13), o dvoch strofách, je tematicky jednoliata a pojednáva o rozvážnej reči. Druhá časť (5,14–6,1) hovorí ponajprv o neúprimnej, dvojakej reči (v. 14), ktorá môže vyústiť do hrubého znevažovania. Verše poémy pravidelne alternujú v rovine symetrie/asymetrie počtu jednotiek v nich³⁰⁸. Poéma obsahuje okrem pozitívnych výziev aj negatívne sentimenty v dôležitých pozíciách jej jednotlivých častí, nakoľko zakaždým otvárajú novú tému: prvá

³⁰⁴ Lit. „v ruke hovoriaceho unáhlene“. Syntagma בּוֹטָה בִּיּוֹד inde v SZ nefiguruje. K alternatívnej lektúre ptc. בּוֹטָה cf. prehľad v REYMOND, *Fast talk*, 261.

³⁰⁵ Lit. „Nedopusť, aby ťa nazývali pánom dvoch“.

³⁰⁶ רַע prekladám „blížny“, v súlade s PETERS, *Das Buch*, 55 (contra MORLA, *Manuscritos*, 50). Kontext lepšie nasvedčuje tejto voľbe. Kombinácia lexém nášho riadka (i poémy) sa v SZ objavuje ešte v Ž 15,3, no tento výskyt nenapomáha jednoznačnému vymedzeniu obsahu רַע.

³⁰⁷ SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 183, pričleňuje v. 13 k druhej časti. K dôvodu môjho členenia viac v poetickej analýze. REYMOND, *Fast talk*, 254, porovnávajúc odlišné dôrazy poémy v zneniach rukopisov, kladie si otázku ohľadom segmentácie jednotlivých veršov v poéme, no predsa uzatvára: „one can find a coherence between them.“

³⁰⁸ Počty jednotiek vo veršoch tejto poémy sú nasledovné: 4/3 (v. 9a/9b); 3 (v. 10); 3/4 (vv. 11a/11b); 3 (v. 12); 4/3 (vv. 13a/13b); 3 (v. 14a-b); 3/4 (vv. 14c/d); 3 (vv. 5,15a-6,1a); 5/4 (vv. 6,1b/c).

otvára úvodnú metaforu (vv. 9a.b)³⁰⁹, ďalšími začína druhá časť (vv. 14a.b) a posledným párom sa prechádza k téme hrubého znevažovania (5,15; 6,1a). Pozície negatívnych sentencií tak už z hľadiska štruktúry rozvíjajú vyššie uvedené témy, čo potvrdí aj sémantická analýza, ktorá si žiada objasnenie lexém a syntagmatických vzťahov objavujúcich sa predovšetkým v nich.

2.7.1 Sémantická analýza

2.7.1.1 Inventár kľúčových lexém

V poéme sú opakovane prítomné tieto lexémy, príp. syntagmy: רוח „vietor“ (vv. 9a; 11b); יד „ruka“ (vv. 12b; 13a); קלון „hanba“ (vv. 13a; 1b); בעל שתיים „pán dvoch“ (5,14a.d; 6,1c); רע „priateľ, blížny“ (vv. 14b.d); חרפה „posmech“ (vv. 14d; 1b). Z týchto je do spoločného sémantického poľa možné združiť קלון a חרפה, ktoré sa zakaždým objavujú vo významných pozíciách, v maximách zakončujúcich strofy. Popri uvedených treba spomenúť rozsiahlejšiu sémantickú skupinu lexém, vzťahujúcich sa na komunikáciu: דבר „reč“ (v. 10b); פתגם „oznámenie/rozhodnutie“ (v. 11b); ענה „odpovedať“ (v. 12a); פה „ústa“ (v. 12b); בטא (príp. בטח) „rozprávať prchko“ (v. 13a); לשון „jazyk“ (vv. 13b; 14b); בעל שתיים „dvojaký jazyk [pán dvoch]“ (vv. 5,14a.d; 6,1c).

Okrem spomenutých opakovaných výskytov, či sémantických skupín, sa v úvodných riadkoch poémy, v štruktúralne významnej pozícii v prvej pozitívnej výzve (v. 10a) objavuje lexéma³¹⁰ דעת.

Z uvedených si bližšiu sémantickú analýzu žiada najviac opakovaná (3x) syntagma בעל שתיים, 2-krát prítomné substantívum קלון a obsahovo nie celkom zrejme חרפה. Dotknúť sa treba aj v kontexte nie celkom jasného slovesa שחת (v. 15) a tiež

³⁰⁹ Prípadné ďalšie אל v riadku v. 9b je elipticky vypustené, spolu s impf. slovesa היה. Rukopis H^C ho reflektuje a potvrdzuje aj SMEND, *Weisheit*, 50, uvádzajúc: „וְאֵל תִּלְךָ ist für gleichmacherisch gesetzt“. DI LELLA, Ben Sira's Doctrine, 235, pracuje v komentári a intertextuálnej analýze s v. 5,9 prevzatým z rukopisu H^C, ktorý podľa neho „gives a better reading“.

³¹⁰ K sémantickej analýze lexémy דעת cf. analýzu v poéme „o radosti z múdrosti“ (3,25-29) na s. 49-50.

niekoľkých ďalších ojedinelých lexém, formujúcich spoločné sémantické polia: זרה (v. 9a), פונה (v. 9b:) a סמך (v. 10a); שוב (v. 11b) a ענה (v. 12a); רגל (v. 14b) a גנב (v. 14c).

2.7.1.2 Analýza kľúčových lexém

Spomedzi vyššie uvedených opakovaných lexém je hodná pozornosti hlavne syntagma בעל שתיים, opakovaná najviac, 3-krát. V Sir ju máme ešte v 4,28, v zbierke negatívnych napomenutí, kde je dikcia zhodná s našim riadkom 5,14a. V SZ niet ďalšieho výskytu priamej väzby týchto lexém, no v blízkom kontexte ich nachádzame 6-krát³¹¹. Hneď prvý (Ex 22,10) je zaujímavý, lebo hovorí o vysporiadaní škody na majetku blížneho. Ide o prípad uhynutia, úrazu alebo nedosvedčeného odvedenia osla, býka, ovce či iného dobytčáťa, kedy formu vyrovnania sa s poškodenou stranou možno založiť iba na slove opatrujúceho, potvrdenom prísahou. V obidvoch pasážach, v Ex i v tretej strofe našej poémy, sú „slovo“ a „krádež“ kľúčové lexémy: jednoznačné slovo, že nejde o krádež v prípade Ex 22,10 a rovnako jednoznačné slovo jazyka (a teda nie בעל שתיים; 14a.d), ktoré neokráda druhého (גנב; 14c).

GrSir prekladá בעל שתיים adjektívom ψίθυρος „ohováračský“, pri prvom výskyte v poéme v 5,14a, a δίγλωσσος „neúprimný“, v 5,14d a 6,1c.

2-krát opakované קלן „hanba“ (5,13a; 6,1b), sa tu znova objavuje v antinomickom, opozitnom páre s כבוד (prvý krát to bolo v poéme „o úcte k rodičom“ [3,1-16]), pričom v kontexte tejto poémy je synonymné aj k רע „zlý“, v 6,1b. Pozície obidvoch výskytov sú štrukturálne významné, nakoľko קלן zakaždým figuruje v závere príslušných dvoch častí poémy³¹².

³¹¹ Okrem Ex 22,10 sa istá podobnosť tém dá pozorovať v 1Kr 18,21, kde sa hovorí o nerozhodnom prechádzaní na dve strany (Boží súd na vrchu Karmel), a v 2Kr 17,16, kde je reč o idolatrických kultoch. Ostatné dva výskyty v Joz 15,60 a Jer 3,14 nie sú relevantné. DI LELLA, Ben Sira's Doctrine, 237, vidí možný podnet k tejto Sir originálnej syntagmatickej konštrukcii v LXX verzii Prís 11,13: ἀνὴρ δίγλωσσος ἀποκαλύπτει βουλὰς ἐν συνεδρίῳ.

³¹² Viac ku קלן cf. analýzu v poéme „o úcte k rodičom“ (Sir 3,1-16), na s. 17-18.

V poéme opakované חרפה „posmech“, sa ďalej v H^A objavuje už len raz, v 6,9. V SZ je חרפה hojne sa vyskytujúcou lexémou, hlavne v prorockých knihách a v žalmoch. Význam kmeňa *hrp* „byť ostrý“, nie je reflektovaný v substantíve חרפה, ktorého sémantický odtieň závisí od kontextu použitia. Jeden z najčastejších významov je „nemilosť, ktorú jedna strana môže ‚uvaliť‘ na inú [...] ide o pasáže, kde sa *herpâ* – podobne ako *'ālâ, za^awâ* (Q), *māšāl, q^elālâ, šammâ, š^enînâ* a *š^erēqâ* použité v podobných konštrukciách – stáva termínom, označujúcim tých, na ktorých spočíva ‚výčitka‘, a ktorí sú opovrhovaní“³¹³. Tento zmysel má חרפה aj v našej poéme.

GrSir používa pre חרפה ekvivalent *κατάγνωσις* „odsúdenie“ (5,14d); riadok 6,1b s druhým výskytom je prekladaný voľne a jeho ekvivalentu *ῥνειδος* tu zrejme treba prisúdiť význam „hanba, nemilosť“, podobne, ako v spomenutom jedinom ďalšom výskyte v 6,9 (*ῥνειδισμός* „hanba“) ³¹⁴.

V záverečnej negatívnej sentencii (v. 15) sa vyskytuje obsahovo nie celkom zrejmé sloveso שחת „zničiť“, v hifile. שחת dosvedčuje H^A ešte 6-krát³¹⁵. Zaujímavý

³¹³ TDOT 5, 213.

³¹⁴ V ostatných rukopisoch je ešte päť ďalších výskytov prekladaných konzistentne: 31,2 [H^B], v dublete verša, nereflektovanom GrSir, ktorý ako celok predstavuje „nearly hopeless jumble“ (SKEHAN – DiLELLA, *Wisdom*, 380), kde zrejme ide o význam „zneváženie“; 31,31 [H^{B,F}], vo význame „urážka“ (GrSir: *ῥνειδισμός*); 41,6 [H^{Mas}], vo význame „hanba“ (GrSir: *ῥνειδος*); 41,22 [H^B], vo význame „urážka“ (GrSir: *ῥνειδισμός*); 42,14 [H^{Mas, B}], vo význame „hanba“ (GrSir: *ῥνειδισμός*); 47,4 [H^B], vo význame „zneváženie“ (GrSir: *ῥνειδισμός*).

³¹⁵ V hifile sú tieto výskyty:

- 6,4: נפש עזה תשחת בעליה „silná túžba zničí jej pána“; GrSir: *ψυχῆς πονηρὰ ἀπολεῖ τὸν κτησάμενον αὐτῆς*. Verš bude predmetom analýzy v ďalšej poéme;
- 8,16: ובאין מציל ישחיתך „a nezaváha ublížiť ti“;
- 10,3: מלך פרוע ישחית עיר „nedbalý kráľ zničí mesto“;
- 12,11: לא ימצא להשחיתך „nebude ti môcť uškodiť“. V tomto prípade ide zrejme o glosu, ktorú GrSir nereflektuje. SyrSir uvádza *ܐܠܗܐ ܠܥܫܬܐܗܘܐ ܠܥܫܬܐܗܘܐ*, čo CALDUCH – FERRER – LIESEN, *La Sabiduría*, 121, prevádza „él no podrá hacerte daño“.

Ostatné výskyty:

- 7,36 (nif): ולעולם לא תשחת „a nikdy nepodľahneš skaze“. GrSir prekladá *καὶ εἰς τὸν αἰῶνα οὐχ ἀμαρτήσεις* „a nikdy nezhréšiš“; podobne aj SyrSir: *ܠܥܫܬܐܗܘܐ ܠܥܫܬܐܗܘܐ*. MORLA, *Manuscritos*, 70, označuje syntagmu za „ideologickú korekciu“. Súvisu medzi hriechom a skazou tu nahráva aj širší kontext siedmej kapitoly.

je aj výskyt v 49,4 (H^B), kde sa תחת (v hifile) prikláňa k významu „zhrešiť/skorumpovať“³¹⁶. SZ výskyty sú hojné³¹⁷, no základný význam kmeňa *šht* sa dá určiť len všeobecne ako „zničiť, zruinovať“, pričom pasáže so slovesom v hofale majú významový odtieň previnenia človeka proti Pánovi, a teda odtieň hriechu³¹⁸. Prekladová voľba „neznevažuj“ zohľadňuje sémantické odtiene vyplývajúce z prehľadu výskytov v Sir v poznámke (prelínanie „zničiť/zhrešiť“), berúc do úvahy kontext poémy.

GrSir tu prevádza neg. výzvu תחת לא nezvyčajným imperatívom μή αγνοεί „nebuď neznalý“, a SyrSir uvádza ܡܘܨܗܐ ܠܐ „nekonaj bezprávie“.

Aj niekoľko ďalších nasledujúcich lexém s ojedinelým výskytom vytvára spoločné sémantické polia:

Slovesá זרה („previevať“; v. 9a), פנה („unášať [smerovať]“; v. 9b) a סמך („opierať sa“; v. 10a), formujú štruktúru prvej strofy³¹⁹. Sémantická príbuznosť medzi זרה a פנה je využitá v internom paralelizme metafory. Pre objasnenie zmyslu je však osobitne zaujímavá príbuznosť medzi פנה „unášať“ a סמך „opierať sa“, využitá v ABB’A’ štruktúre strofy, a teda zrkadlení príslušných riadkov. Obidve lexémy – popri skutočnosti, že ich významy sú samy osebe antinomické – tu tvoria dôležitý tematický pár, čím sa v kontexte vzájomne osvetľujú: nenechať sa unášať vetrom dokáže iba človek, ktorý svoju reč môže opierať o spoľahlivé poznanie³²⁰. Sir používa זרה vo

- 9,8 (hof.): בעד אשה השחתו רבים „kvôli žene sa mnohí zničili“. MARBÖCK, *Jesus*, 141, prekladá השחתו ako „sind zugrunde gegangen“. GrSir/SyrSir uvádzajú „krásou ženy [sa mnohí zničili/nechali zviest]“. Významový odtieň „hriech/vina“ sa ukazuje aj v tomto prípade.

³¹⁶ לבד מדויד יחזקיהו ויאשהו כלם השחיתו „Okrem Dávida, Chizkuju a Joziáša všetci sa dopustili priestupkov“; GrSir: πάντες πλημμέλειαν ἐπλημμέλησαν; SyrSir: ܠܒܕܐ ܕܘܕܘܝܕ ܘܝܐܫܗܘ ܕܠܘܡܐ ܫܚܬܘܢ.

³¹⁷ Osobitne významný vo vzťahu k našej poéme je v Prís 11,19: בפה חנה ישחת רעהו „Bezbožný ničí svojho bližneho ústami“.

³¹⁸ Cf. TDOT 14, 583-595.

³¹⁹ Sémantickú analýzu tu čiastočne predbieha poetická.

³²⁰ Poznanie vo všeobecnosti, bez ohľadu na náboženskú, či konfesijnú príslušnosť. Cf. SMEND, *Weisheit*, 50.

figuratívnom zmysle ešte raz v poéme o miernosti (37,27-31 [H^B])³²¹, kde má rovnaký sémantický odtieň nestability, v tomto prípade v dôsledku neschopnosti udržať na uzde apetít. V SZ sa זרה vyskytuje vo vlastnom význame „roztrúsiť“³²², no aj figuratívne³²³. Z múdroslovných kníh je najviac zastúpené v Prís, vždy figuratívne. Blízky výskyt lexém syntagmy לכל רוח dosvedčujú viaceré SZ pasáže³²⁴.

Syntagmu פנה דרך „ísť smerom [príp. zmeniť smer]“ nachádzame opakovane v Iz (40,3; 53,6; 56,11; 57,14; 62,10), kde všetky výskyty hovoria o potrebe (o príprave) dobrej, správnej cesty, a teda takej, ktorá nie je prejavom svojvôle. Najvýraznejší je v tomto zmysle zriedkavý idiomatický obraz u Tretieho Izaiáša (56,11)³²⁵, ktorý ako taký reinterpretuje staršie texty vo vlastnom historickom kontexte a vytvára teologickú syntézu prvých dvoch častí knihy. V múdroslovných knihách je iba jeden výskyt (Jób 24,18), opäť so silno negatívnym odtieňom.

Pasívne ptc. סמוך, vo význame stálosti srdca a jeho inklinácií, nájdeme ešte v Iz 26,2-3 (שמר אמנים יצר סמוך) a v Ž 112,8 (סמוך לבו).

GrSir prekladá זרה v poéme λιχμάω „prebrať, previať“ a spomenutý druhý ἀπληστεύομαι „byť žiadostivý, nenásytý“. Aj tieto dve prekladové voľby v GrSir spolu sémanticky komunikujú: druhé ἀπληστεύομαι dokresľuje obraz akejsi nespokojnosti (a z nej plynúcej nestability), schovanej za neusporiadanou rečou

³²¹ זרה sa tu objavuje v marginálnej poznámke, opravujúcej זרע „siam, rozsievat“.

³²² Napr. v Pentateuchu: Ex 32,20; Lev 26,33; Num 17,2; u Iz 30,22.24; Jer 31,10. Trinásť výskytov v Ez je zakaždým vo vlastnom význame „roztrúsiť“ [medzi národy/po krajinách], prevažne v kombinácii s ארץ (ויזרו בארצות).

³²³ Napr. Iz 41,16; Jer 4,11;15,7.

³²⁴ [תשאם] תזרם ורוח „preoseješ a vietor [ich odnesie]“ (Iz 46,1); תזרה לרוח „roztrúsiš vo vetre“ (Ez 5,2). Celú syntagmu máme 2-krát v Jer a 3-krát v Ez: זרתים לכל רוח „rozvejem ich každým vetrom“ (49,32); זרתים לכל הרחות „rozvejem ich vo všetkých [týchto] vetroch“ (49,36); זרתית [...] לכל רוח „rozvejem vo všetkých vetroch“ (Ez 5,10; podobne aj 5,12 a 12,4). Syntagma má zakaždým negatívny zmysel v rovine hrozby fyzického rozptýlenia ľudí. V jedinom prípade ide o הרים וגבעות „vrchy a pahorky“ (Iz 41,15-16).

³²⁵ כלם לדרכם פנו „každý si robí po svojom“ (LXX: πάντες ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν ἐξηκολούθησαν). Beuken, s odkazom u Childsa, vidí v idióme zámernú paralelu k 53,6 z Druhého Izaiáša (כלנו כצאן תעינו איש (לדרכו פני). K teológii Tretieho Izaiáša, i k danej pasáži, cf. CHILDS, *Isaiah*, 462-465.

človeka. Výskyty v LXX sú reflektované ako *σπείρω, διασπείρω, λιμνάω, διασκορπίζω/σκορπίζω* (iba u Ez); v Prís voľne³²⁶.

Slovesá *שוב* („[pomaly] vrátiť“ vo v. 11b vo význame „odpovedať“) a *ענה* („odpovedať“; v. 12a) tvoria tematický pár druhej strofy, opäť vymedzený jej štruktúrou, podobne ako v predchádzajúcom prípade: dobrá odpoveď má charakter premyslenej, neunáhlenej („pomalej“; *בארך רוח*) a uvedomelej („znalej“; *אם יש אתך*) reakcie.

V tretej strofe sú jej štruktúrou sémanticky príbuznené lexémy *רגל* („špehovať“; v. 14b) a *גנב* („zlodej“; v. 14c). *רגל* je v pieli s významom špehovať, či prenasledovať. Sémantické prepojenie s *גנב* poukazuje na to, že človek, ktorý svojím jazykom (*ובלשונך*) špehuje blížneho, istým spôsobom okráda jeho život. Tento význam dosvedčuje aj Kister, odkazujúc na tanaitické texty, v ktorých je *גנב* charakterizovaný ako niekto, kto podvádza ľudí³²⁷. *רגל* vykazuje v Sir ďalšie tri výskyty v H^A. V prípade maximy 4,28 ide o takmer zhodné opakovanie nášho v. 5,14ab³²⁸. Vo v. 8,4 (aj v rukopise H^D)³²⁹ máme *היף תרגיל*, ktorý v kontexte zrejme znamená „hanobiť“; tomuto významu by zodpovedalo aj *προσπαίζω* „zosmiešňovať“ v GrSir. A napokon v 11,30³³⁰, v jednom z dubletov verša, je *ptc. piel מרגל*, kde GrSir uvádza *κατάσκοπος* „vyzvedač, špión“. Z prehľadu je teda zrejmé, že Sir používa *רגל* konzistentne, vždy s významovým odtieňom uškodiť nejako druhému slovom, ubrať/ukradnúť niečo z jeho cti. V SZ sa *רגל* objavuje 26-krát, z čoho len dva výskyty³³¹ sú vo význame

³²⁶ Zvyšné dve lexémy *פנה* a *סמך* figurujú v hebr. rukopisoch v ich zvyčajných významoch „smerovať“ a „opierať sa“, a v GrSir sú prekladané rozlične, v týchto ich zmysloch, podľa kontextu.

³²⁷ Cituje REYMOND, *Fast talk*, 263.

³²⁸ *אל תקרא בעל שתיים ואל לשונך אל תרגל*

³²⁹ „Neposmievaj sa hlupákovi, aby neznevážil urodzených [GrSir: *οί πρόγονοί σου*]“.

³³⁰ „Ohovárač strichne ako medveď pred domom posmievača a ako špión obzerá citlivé miesta.“

³³¹ „[...] kto neškodí jazykom (*לא רגל על לשנו*; *qal*), kto neublízuje druhému, kto netupí blížneho [...]“ (Ž 15,3); „On ohováral tvojho služobníka (*וירגל בעבדך*; *piel*) u môjho pána a kráľa.“ (2Sam 19,28)

„ohovárať/špehovať slovom“. V múdroslovnej literatúre nemáme dosvedčený žiaden výskyt.

GrSir prekladá v poéme *ἐνεδρεύω* „číhať, podviest“.

2.7.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry

<i>adresát poémy</i>	<i>výzvy k činnostiam</i>	אל תהיה זורה (neprevievaj!)
(predpokladaný <i>בן</i>) ³³²	[impv./jus.]	פונה ([nedaj sa] unášať)
		היה סמוך (opieraj sa [o poznanie]!)
		אחר יהי ([tvoja reč] nech nasleduje!)
		היה ממהר (buď pohotový [počúvať]!)
		השב (odpovedz/vráť!)
		ענה (odpovedz!)
		ידך על פיך (ruku na ústa!)
		אל תקרא (nebuď/nevolaj sa!)
		אל תרגל (nešpehuj!)
		אל תשחת (neznevažuj!)
		אל תהי (nestaň sa!)
	<i>ovocie činnosti</i>	קלון (hanba)
	<i>(negatívne, v prípade</i>	מפלתו (skaza/pád)
	<i>nedržania sa usmernení)</i>	בשת (hanba)
		חרפה [2x] (posmech)

Táto poéma, ktorej témou je jazyk (reč), obsahuje doposiaľ najviac (12) usmernení, čo je samo osebe významné³³³. Päť z nich je pozitívnych, zvyšných sedem je v negatívnej dikcii. Ak by aj v tomto počte usmernení bol symbolizujúci zámer, treba ho vidieť v usporiadanosti a poriadku rozprávania – v „rozvážnosti“. Ovocie,

³³² גונב (5,14c), שונא (6,1a) a איש רע (6,1c) sú v poéme pomyselné postavy, ktoré možno stotožniť s adresátom (*בן*) v prípade, že neuposlúchne napomenutia.

³³³ Zo zoznamu by z gramatického hľadiska bolo možné vypustiť *פונה* a *ידך על פיך*, keďže neobsahujú priame výzvy v slovesnom tvare (*פונה* je ptc., spodstatnené sloveso „unášanie“ [figuratívny význam]). Akokoľvek, ide v nich zakaždým o rozvinutie hlavnej výzvy z prvého riadku príslušného verša (vv. 9b; 12b), a preto ich uvádzam.

menované v poéme, je výlučne negatívne. Ide o štyri lexémy v troch rozličných obsahoch: hanba, skaza (pád), posmech.

Z prehľadu schémy vystupuje na povrch niekoľko zaujímavých údajov. Uprostred radu výziev sa dve (šiesta a siedma) vzťahujú sa na „odpoveď“ (ענה a שב). Bezprostredný kontext riadka pri oboch týchto výzvach hovorí o potrebe uváženia a poznania, či kompetencie v odpovedi („dobre si premysli“ [v. 11b]; „ak sa vyznáš“ [v. 12a]) a tým stvrďuje a centralizuje prvú pozitívnu výzvu, ktorá výslovne hovorí o potrebe opierať sa o poznanie (דעך; v. 10a): z 12 výziev tak 3 (štvrtina) upriamujú pozornosť na poznanie ako predpoklad správnej reči.

Okrem toho možno v radení výziev vnímať koncentrické usporiadanie ich obsahov:

neprevievať obilie [v. 9a]

nedať sa unášať prúdom [v. 9b]

opieraj sa (o poznanie) [v. 10a]

nech nasleduje reč [v. 10b]

pohotovosť k počúvaniu [v. 11a]

premyslená odpoveď [v. 11b]

kompetentná odpoveď [v. 12a]

mlčanie (ruka na ústach) [v. 12b]

nedať sa volať (ako dôsledok neuváženej reči) [v. 14a]

nešpehovať (strániť sa nepríslušného poznania [o druhom]) [v. 14b]

neznevažovať (nedať sa vtiahnuť do prúdu rozprávania o druhom) [v. 15]

nestať sa nepriateľom (zachovať si identitu „vo vetre“ rozličných rozpráv) [v. 6,1a]

Negatívne sentencie sú okrem otvárajúcej poému koncentrované v jej druhej časti, kde sa v príslušných distichoch (vv. 14a.b) striedajú s maximami (vv. 5,15; 6,1a), v ktorých sa stupňuje aj pomenovanie dôsledkov zlého, neuváženej rozprávania „zlého muža“ (איש רע). V radení sentencií je možné pozorovať aj gradáciu ich obsahov, počnúc obraznou výzvou v metafore nerozprávať bez uváženia („neprevievaj!“) až po dôsledok v podobe radikálneho narušenia vzťahov (אל תהי שונא; v. 6,1a).

2.7.1.4 Záver zo sémantickej analýzy

Táto poéma o dvoch častiach varuje pred dvoma negatívnymi prejavmi ľudského rozprávania – pred unáhlenou a neúprimnou rečou –, ktorým chýbajú dva nevyhnutné predpoklady: stabilný *background* potrebného poznania a rozvahy, a vôľa k úprimnej, nesvojvoľnej komunikácii („cesta“), ktorá bližneho neokráda o jeho česť a nenivočí vzťahy. Unáhlené, neuvážené rozprávanie by človeka priviedlo k strate dôstojnosti a vážnosti, a neúprimná, dvojaká reč by mala za dôsledok zničené vzťahy a posmech.

Rozvíjanie týchto dvoch tém je z hľadiska štruktúry diktované vhodným rozložením negatívnych sentencií, ktoré ich zreteľne uvádzajú a sústreďujú pedagogické dôrazy poémy, a zároveň progredujú ku klimaxovej výpovedi o nepriateľstve.

2.7.2 Poetická analýza

Ako už bolo spomenuté, poéma 5,9–6,1 má dve časti, tematicky zreteľne vymedzené. Prvú časť (5,9-12) možno nazvať „neuvážená reč v dôsledku chýbajúceho poznania“, a druhú časť (5,14–6,1) „dvojaká reč a jej následky“. Obidve časti majú po dve strofy, všetky v ABB'A' štruktúre, postrehnuteľnej na základe použitých jazykových prostriedkov a ich paralelne zrkadlených obsahov³³⁴. Štruktúru poémy orientujú aj tri maximy v tretej osobe, umiestnené zakaždým v konkluzívnych pozíciách (v závere prvej časti [5,13]; v závere tretej strofy [5,14c-d]; v závere poémy [6,1b-c]). V každej z maxim zaznieva na začiatku niektorého z distichov tvrdá spoluhláska כ: v prípade druhej a tretej je to v častiach s konkluzívnou funkciou כִּי a ׀כִּי; v prípade prvej v substantíve כבוד (aj táto odlišnosť poukazuje na dôležitosť štruktúrálnej pozície prvej maximy; vid' nižšie). Prvá maxima (v. 13) zhrňa prvú časť poémy, pojednávajúcej o rozvážnej reči (5,9-12). Zároveň je aj tranzitívnou, nakoľko sa ňou dramatickým predznačením prechádza k súvisiacej téme druhej časti (5,14–6,1)

³³⁴ Je treba uznať, že v prípade prvých dvoch strof (5,9-10; 5,11-12) je prípustná aj ABA'B' štruktúra. Táto alternatíva by v poetickej analýze neprinesla zásadnejšie zmeny. Prikláňam sa k štruktúre ABB'A', ktorú považujem za logickejšiu, ako to vyplýva aj zo sémantickej analýzy, a ktorej zrkadlené riadky pomáhajú lepšie osvetliť zmysel jednotlivých strof i celej poémy.

– k neúprimnej/dvojakej reči. Druhá a tretia maxima (vv. 14c-d) nekompromisne zhrňajú dôsledky neúprimnej/dvojakej reči, témy druhej časti poémy. A napokon – a v poslednom rade – majú významné štrukturálne postavenie aj tri páry negatívnych sentencií, ktorými začínajú príslušné časti (úvod poémy, druhá časť poémy a posledná strofa). Prvé dve (vv. 9a.b), v metaforickom opise, otvárajú prvú časť poémy (i celú poému) a vovádzajú do rozpravy o správnej reči. Zvyšné dva páry (vv. 14a.b; 5,15a, 6,1a) pekne alternujú s maximami druhej časti poémy, formujú inklúziu druhej časti za pomoci syntagmy בעל שתיים a potvrdzujú aj tematický progres (od špehovania/ohovárania k znevažovaniu, ba až nenávisti). Všetky ostatné pedagogické dôrazy v pozitívnej dikcii už len rozvíjajú idey vyslovené v negatívnych sentenciách.

אל תהיה זורה לכל רוח	9a	Neprevievaj obilie v každom vetre
ופונה דרך שבולת	9b	a nedaj sa unášať prúdom.
היה סמוך על דעתך	10a	Opieraj sa o svoje poznanie
ואחר יהי דברך	10b	a tvoja reč nech ho nasleduje.

Táto poéma sa otvára metaforou (alebo skôr dvoma metaforami), podobne ako poéma 3,25-29, a aj v tomto prípade predznačuje jej tému. Je preto potrebné dobre dešifrovať jej obsah. S poémou 3,25-29 spája našu aktuálnu nielen metaforický úvod, ale aj spoločná slovná zásoba: ide o דעת, kľúčovú lexému poémy 3,25-29, a vzhľadom na štrukturálnu pozíciu dôležitú aj v tejto poéme. דעת sa objavuje hneď po úvodnej metafore, v prvej pozitívnej výzve (v. 10a).

Prvým riadkom metafory (5,9a) sa tiahne zreteľná aliterácia guturálnych hlások, sprevádzaná asonanciou fonémy „e“, ešte viac vystupňovanej v jej druhom riadku (5,9b). Táto dominancia skôr uzavretého zvuku „e“, spolu so znížením počtu jednotiek druhého riadku, spomaľuje tempo metafory, jej výpovedi dodáva istú ťažkopádnosť a celkovým estetickým dojmom vytvára napätie, ktoré pripravuje pozitívnu výpoveď tretieho riadku strofy (5,10a). Ten je zas preplnený asonanciou otvorenej fonémy „a“. Fonetický kontrast medzi dvoma veršami strofy, ktorý pomáha vykresliť prechod od výpovede uzavretej v metafore (v. 9) až po jej rozvinutie v nasledujúcom verši (v. 10), vnímavému uchu neunikne.

Už v druhom riadku metafory sa pristupuje k jej čiastočnej interpretácii a poodhaľuje sa význam úvodnej syntagmy זורה לכל רוח (v. 9a), ktorá sprvu znie

prekvapivo, vzbudzuje pozornosť a bez celkového kontextu poémy je zatiaľ neuchopiteľná. Hoci je syntagma לכול רווח זורה dosvedčená inými pasážami v SZ (ako to vyplýva zo sémantickej analýzy), jej figuratívne použitie, ktorého zmysel postupne vyplynie z kontextu poémy, je zo strany Sir unikátne.

Syntagma לכול רווח זורה má svoju syntaktickú paralelu v פונה דרך שבולת „nedaj sa unášať prúdom“, druhého riadku metafory (v. 9b). Obidve syntagmy otvára participium vo funkcii predikátu³³⁵ (זורה/פונה), ďalej rozvinuté príslovkovým určením spôsobu. פונה sa tak v pravidelnom syntaktickom paralelizme sémanticky viaže na זורה. Obidve slová sú zároveň prepojené výraznou asonančno-aliteračnou hrou (*zoreh/poneh*). Tento súzvuk sa následne, spomenutou fonémou „e“, pekne rozvíja do celého druhého riadku a dáva pečať úvodnému metaforickému obrazu vo v. 9a: „previevať [obilie]“ (lit. „byť roztrúsený“) znamená v kontexte strofy to isté, čo „nechať sa unášať prúdom“ (lit. „zabočiť na cestu prúdu“). Z pokračujúceho rozvíjania idey v strofe je zřejmé, že ide o nestálosť, ktorú by spôsobilo chýbajúce poznanie (דעת)³³⁶. Nasledujúci riadok totiž nadväzuje v zhodnej syntaktickej formácii a za pomoci ďalšieho, tentokrát pasívneho participia (סמוך, opäť v predikatívnej funkcii), vyjadruje opozitnú pozitívnu činnosť a tiež predmet úsilia adresáta: má sa opierať o vlastné poznanie. Ak spoľahlivé poznanie chýba, dôsledkom je unáhlenosť v reči, komunikačná nestabilita a v konečnom dôsledku riziko zlej reputácie (v. 13). Štvrtý riadok strofy (v. 10b) zrkadlí v počte jednotiek prvý v paralelizme (v. 10a) a zachováva aj „a“ asonanciu. Záverečné דברך tvorí prostredníctvom zámenného suffixu prirodzený rým s דעתך, v čom azda možno vidieť aj isté sémantické prepojenie medzi „poznaním“ a primeraným „slovom“, ktoré sa tak ukazuje ako ovocie poznania. Tento typ rýmu bude v poéme pokračovať aj ďalej a pridruží do tejto sémantickej formácie aj ďalšie lexémy.

³³⁵ K funkciám aktívneho participia cf. WO, 613.

³³⁶ V podobnom zmysle chápe význam metafor REYMOND, *Fast talk*, 257, keď píše: „I understand the metaphors as illustrating lack of deliberate thought or action.“, a v jej druhej časti vidí „someone who refuses to do what is difficult or challenging“. „Deliberate“ (rozvážny) je tu rozhodujúcou charakteristikou spôsobu uvažovania, či v našom prípade hovorenia.

היה ממהר להאזין	11a	Bud' pohotový počúvať
ובארך רוח השב פתגם	11b	a dobre si premysli, čo odpovieš.
אם יש אתך ענה רעד	12a	Ak sa vyznáš, odpovedz blížnemu,
ואם אין ידך על פיך	12b	no ak nie, ruku na ústa.

Ďalšia strofa (vv. 11-12), s rovnakou štruktúrou ABB'A', zrkadlí témy predchádzajúcej. Je to dostatočne zřejmé hlavne z dvoch príslušných záverečných riadkov strof (vv. 10a-b; 12a-b). Riadok 10a, s jeho výzvou opierať sa o vlastné poznanie, je totiž reflektovaný vo v. 12a, kde sa hovorí o orientovaní sa v nejakej danej záležitosti (אם יש אתך „ak sa vyznáš“), a דבר „slovo“, vo v. 10b je zasa reflektované vo v. 12b skrze פה „ústa“, ktoré majú prehovoriť iba ak nechýba poznanie. Je oprávnené predpokladať, že toto zrkadlenie je zamýšľané konzistentne v celom rozsahu strof, čím by aj metafora v prvých dvoch riadkoch prvej strofy mala mať odozvu v príslušných prvých dvoch riadkoch druhej strofy. V takom prípade „neprevievať obilie v každom vetre“ (lit. „nerozptyľovať sa“; v. 9a) má svoj ekvivalent v „byť pripravený počúvať“ (v. 11a), a obrazu „nedat' sa unášať prúdom“ (v. 9b) zodpovedá „dobre si premyslieť odpoveď“ (v. 11b). Uprednostňovanie počúvania a dobre premyslená odpoveď chránia človeka pred rozptýleným, zbytočným rozprávaním, ktorého ovocím je napokon „hanba“ a „skaza“ (vv. 13a.b). V pozitívnej imperatívnej výzve vo v. 11a zároveň figuruje ďalšie z radu participií (už štvrté), v zhodnej syntaktickej formácii s ostatnými. Tento syntaktický paralelizmus združuje všetky tieto výzvy (dve negatívne a dve pozitívne) do spoločného sémantického poľa.

V záverečných riadkoch druhej strofy (vv. 12a.b) sa objavujú ďalšie štyri maskulínne sufíxy, formujúce interné rýmy v rámci samotných riadkov (רעד/אתך; פיד/ידך), a tiež s dvoma záverečnými riadkami prvej strofy (דברך/דעתך). Táto figúra zostruje tematický súvis a zrkadlenie prvých dvoch strof poémy.

כבוד וקלון ביוד בוטא	13a	Sláva i hanba je v unáhlenej reči
ולשון אדם מפלתו	13b	a skaza na jazyku človeka.

Prvá časť poémy zakončuje maxima (v. 5,13) umiestnená v metrickom strede poémy. Maxima obsahovo ladí s témami obidvoch častí poémy a je s oboma spojená

aj prostredníctvom dvoch sloganov (catchword) ³³⁷. S prvou časťou ju spája substantívum יד „ruka“ (vv. 5,12b.13a) a s druhou קלון „hanba“ (vv. 5,13a; 6,1b). Obidve tieto lexémy sú v maxime prepojené aj syntakticky, nakoľko יד je tu predikátom antinomickej syntagmy ³³⁸ כבוד וקלון. Obraz ruky na ústach zo záveru prvej časti (v. 5,12b) tak zohráva kľúčovú tematickú úlohu v celej poéme: pripravenosť položiť si ruku na ústa – nerozprávať, ak chýba primerané poznanie – a tým zabrániť unáhlenému rozprávaniu, či táranu (ďalšie participium בוטא „tárat“, klebetiť“ vo v. 5,12a) rozhoduje o správnej alebo nesprávnej reči človeka a v dôsledku o jeho sláve (כבוד), či hanbe (קלון)³³⁹.

S druhou časťou poémy sa téma správneho rozprávania rozvíja ďalej a dôraz sa už celkom presúva do negatívnej roviny. V tejto časti figurujú už len výzvy v negatívnej dikcii, v negatívnych sentenciách úvodných veršov každej zo strof, pričom ich záverečné verše zakaždým obsahujú konkluzívne maximy. Celá druhá časť je vymedzená jasným refrénom a inklúziou v podobe syntagmy בעל שתיים „dvojaký jazyk“, prítomnou v prvom riadku a v príslušných posledných riadkoch strof, v pozícii epifory (vv. 5,14a.d; 6,1c), ktorá syntagmu בעל שתיים emfazuje. Obidve strofy prepája slogan חרפה „posmech“, prvý krát vo v. 5,14d a druhý krát vo v. 6,1b. Načrtáva sa tak istý progres: „posmech [jednotlivého] priateľa“ (v. 5,14d) sa napokon stane trvalým „dedičstvom zlého mena“ (6,1b).

אל תקרא בעל שתיים	14a	Nebud' dvojakého jazyka
ובלשונך אל תרגל רע	14b	a svojím jazykom nešpehuj blížneho.
כי על גנב נבראה בשת	14c	Lebo zlodej si odnesie hanbu
חרפה רעהו בעל שתיים	14d	(a) posmech blížneho dvojaký jazyk.

³³⁷ DI LELLA, Ben Sira's Doctrine, 236, vidí v maxime „basic theme of this poem“. S tým sa dá súhlasiť v miere, v akej má táto maxima dôležitú štrukturálnu (i vysvetľujúcu) pozíciu v poéme, avšak téma samotná je prezentovaná hneď úvodnou metaforou.

³³⁸ Je možné, že združenie týchto slov, a teda *word-pair*, nachádza Sir v SZ prorockých textoch ako Iz 22,18; Oz 4,7; Hab 2,16, ktoré hovoria o zneužití autority, no zvlášť v Prís 3,35: כבוד חכמים יחלו וקלון מרים קלון. Cf. DI LELLA, Ben Sira's Doctrine, 236.

³³⁹ MINISSALE, Metaphore of „falling“, 255, analyzujúc metaforu pádu v celom Sir, vidí v מפלה (πτῶσις) ako dôsledku neusporiadaného používania jazyka priamu súvislosť s opustením Pána. V našej poéme ide skôr o dôraz na sociálnu diskvalifikáciu. Metafora pádu v súvisi s nesprávnou rečou je v Sir hojná. Minissale identifikuje 14 pasáží (cf. idem).

Riadky obidvoch veršov tretej strofy (v. 14) sú v chiastickom paralelizme a združujú obsahy príslušných jednotiek v chiazme: בעל שתיים „pán dvoch“ (v. 5,14a) sa tu vzťahuje na לשון „jazyk“ (v. 5,14b), a zároveň – keďže sa opakovane vyskytuje i vo v. 5,14d – vzťahuje sa aj na גנב „zlodej“ (v. 5,14c). בשח „hanba“ (v. 5,14c) a חרפה „posmech“ (v. 5,14d) tu tiež, prirodzene i syntakticky, formujú slovný pár.

Celú poému pretkáva v neposlednom rade ďalší zreteľný³⁴⁰ slogan (catchword): רע „priateľ“³⁴¹. Toto slovo, ako také výsostne pozitívneho významu (aj v kontexte poémy), syntakticky vždy v pozícii objektu, či predmetu, je v poéme prítomné 3-krát (5,12a.14b.d), až sa napokon v závere, v klimaxovej maxime poémy, 2-krát „subjektívizuje“³⁴² v podobe negatívneho, ortograficky totožného רע „zlý“.

מעט והרבה אל תשחח	15	V malej ani veľkej veci neznevažuj
ותחת אוהב אל תהי שונא	1a	a z milujúceho nestaň sa nenávisníkom.
שם רע וקלון תוריש חרפה	1b	Zlé a hanebné meno zdedí posmech,
כן איש רע בעל שתיים	1c	tak aj zlý muž dvojakého jazyka.

Záverečnej maxime predchádza riadok s poslednou negatívnou sentenciou (6,1a), ktorá strohým a zároveň dramatickým obrazom (opäť za pomoci participií), odhaľuje úzky súvis medzi nestálosťou citov človeka – „z milujúceho nenávisník“ (6,1a) – a témou nestálej, neusporiadanej reči, ktorou sa poéma začína. Prvý riadok záverečnej maximy (v. 6,1b) je z najdlhších v poéme (5 jednotiek) a aj svojou dĺžkou vyostruje obsah výpovede.

³⁴⁰ Zreteľný aj vzhľadom na ortografickú zhodu so „zlý“, s ktorým predstavuje najviac opakovanú grafému poémy (5x). Vid' ďalej v texte.

³⁴¹ Priateľstvom sa Sir zaoberá často, v siedmych väčších perikopách (6,5-17; 9,10-16; 13,15-23; 19,13-17; 22,19-26; 27,16-21; 37,1-6), a viaceré paralely naznačujú, že v pojednaní tejto témy bol ovplyvnený niektorými mimo-biblickými prameňmi, ako napr. egyptské Inštrukcie Ankhsheshonqa a Papyrus Insinger, či básne gréckeho spisovateľa Theognisa. Sir rozlišuje dve priateľstvá: nestále, sebeckvom poznačené priateľstvo, a stále priateľstvo múdreho, bohabojného človeka. Cf. viac CORLEY, *Ben Sira's*, 1-12.

³⁴² רע „priateľ“, je objektom činnosti adresáta poémy. Jeho výslovná zmienka absentuje v prvej strofe, ktorá spočiatku len vovádza do témy. V poslednej strofe, kde vrcholí dynamika odhalenia, רע „priateľ“ opäť absentuje: viac už nie je spomenutý, lebo dôraz sa presúva na konajúci subjekt, na odhalenie jeho skutočnej „identity“ charakterizovanej ako רע „zlý“, a na dôsledky vyplývajúce z jeho nerešpektovania napomenutí. Tento sémantický posun, či prechod, sa deje ortografickou hrou, ktorú רע umožňuje.

Vo všetkých veršoch posledných dvoch strof je badateľná príjemná, pravidelne opakovaná hra dvoch foném, ktorá zvukovo spája riadky príslušného verša a naznačuje aj isté sémantické väzby. V prvom verši prvej strofy (5,14a.b) je to parechéza „ra“ (תרגל/תקרא; súzvuk je tu zosilnený aj prostredníctvom רע); v druhom verši (5,14c.d) „al“ (בעל/על); v prvom verši druhej strofy (5,15; 6,1a) „cht“ (ותחת/תשחת) a v poslednom verši (6,1b.c) opäť „ra“ (v opakovanom רע).

2.7.2.1 Záver z poetickej analýzy

Poetická analýza odhaľuje úzky súvis medzi neuváženou rečou a vnútornou nestálosťou človeka prejavovanou nevernosťou vo vzťahoch a neschopnosťou byť skutočným priateľom. Motív, ktorý otvorí úvodná metafora (nestálosť v reči) s jej negatívnymi sentenciami, sa postupne rozvíja, je osvetľovaný v priebehu prvej časti poémy a ďalej vyostrený v prvej maxime (v. 13), až napokon vyvrcholí v druhej časti poémy, kde sa bystro vykresľuje súvis medzi vnútnom človeka a jeho vonkajším prejavom v reči. Toto vyvrcholenie je poeticky pekne štruktúrované za pomoci alternovania dvoch varovaní (obsahujúcich po dve negatívne sentencie) pred dvojakým jazykom (5,14a-b; 5,15-6,1a) a dvoch príslušných maxím (5,14c-d; 6,1b-c). Dôsledkom dvojakého, falošného jazyka bude posmech, ako to vyjadrujú obe maximy, rozvíjajúce výpoveď prvej (v. 13), ktorá hovorí o hanbe ako dôsledku unáhlenej reči. Jediný spôsob, ako predchádzať nešťastiu vnútornej a následne aj vonkajšej roztrieštenosti, posmechu a hanbe, je predovšetkým byť pohotový počúvať, nenáhliť sa k odpovedi a stáť na pevných základoch poznania (5,10a), čo následne povedie k zodpovedajúcej, rozvážnej reči. V druhom rade je to pripravenosť rešpektovať intimitu druhého človeka, „nešpehovať ho“. Iba takéto správanie pomôže vyhnúť sa zlej a hanebnej povesti (6,1b) a zaručí slávu (v. 13a).

2.8 Sir 6,2-4: poéma o silnej túžbe a jej dôsledkoch

Táto krátka poéma, ktorej počet slov (dvadsaťdva) zodpovedá počtu spoluhlások hebr. abecedy, hovorí o silnej vášni, či túžbe, a jej dôsledkoch³⁴³.

אל תפול ביד נפשך	2a	Neupadni do zovretia svojej túžby ³⁴⁴
ותעבה חילך עליך	2b	lebo vyčerpá tvoje sily ³⁴⁵ .
עליך תאכל ופריך תשרש	3a	Tvoje lístie strávi a tvoje ovocie vykorení,
והניחתך כעץ יבש	3b	a zostaneš ako suchý strom ³⁴⁶ .
כי נפש עזה תשחת בעליה	4a	Lebo silná túžba zničí jej nositeľa ³⁴⁷
ושמחת שונא תשיגם	4b	a posmech nenávisníka ho dostihne.

Poéma je tvorená dvoma metaforami (vv. 2; 3) a konkluzívnou maximou, a jej slovná zásoba naznačuje aj prepojenie s predchádzajúcou poémou „o uváženom rozprávaní (5,9–6,1; resp. aj s poémou „o domýšľavosti a spoliehaní sa na milosrdenstvo“ [5,1-8]), prostredníctvom sloganov (*catchwords*) יד „ruka“ (ביד vo vv. 5,1b.13a; 6,2a), „zničiť“ (שחת, vv. 5,15a; 6,4a), בעל „pán“ (vv. 5,14a.d; 6,1c.4a) a zvlášť שונא „nenávisník“, ktoré sa v oboch poémach objavuje v ich záverečných veršoch.

³⁴³ Poéma nie je zachovaná v ostatných hebr. rukopisoch.

³⁴⁴ Lit. „Neupadni do ruky svojej duše.“ Všetci relevantní komentátori zhodne prevádzajú polysémické נפש ako „túžba“. GrSir uvádza βουλή ψυχῆς σου „zámer tvojej duše“; SyrSir ܢܦܫܐ ܕܢܦܫܐ „do ruky svojej duše“.

³⁴⁵ Lit. „a presýti tvoje sily na tebe“. SMEND, *Weisheit*, 53, považuje ותעבה za „sinnlos“; SKEHAN – DiLELLA, *Wisdom*, 180, prekladá „lest like fire it consume your strength“; MOPSIK, *Sagesse*, 91, „il alourdirait ta vigueur“; MORLA, *Manuscritos*, 51, „pues consumirá tu vigor con ella“. GrSir uvádza ἵνα μὴ διαρπαγῆ ὡς ταῦρος ἡ ἰσχύς σου „aby si neznivočil ako býk svoje sily“; v podobnej dikcii aj SyrSir, no v podmieňujúcom zmysle ܠܡܢ ܕܢܦܫܐ ܕܢܦܫܐ „kým nenájdeš sily ako býk“.

³⁴⁶ Lit. „a zanechá ťa ako suchý strom“. GrSir v reflexívnom zmysle καὶ ἀφήσεις σεαυτὸν ὡς (lit.) „zanecháš seba ako“.

³⁴⁷ GrSir ψυχὴ πονηρὰ ἀπολεῖ τὸν κτησάμενον αὐτήν „zlá duša zničí svojho nositeľa“; podobne PALMISANO, *Siracide*, 85, „Un animo malvagio distrugge chi lo possiede“, či MARBÖCK, *Jesus*, 104, ktorý zachováva hebr. nuansu „túžba“: „Böses Begehren verdirbt den, der es angeeignet hat“.

Nielen počet slov, ale aj rozloženie jednotiek v riadkoch je systematické a má charakter *qinah* metra skracujúceho druhý riadok príslušného verša: riadky sa v počte jednotiek striedajú od štyroch k trom³⁴⁸.

Poéma obsahuje jediný priamy pedagogický dôraz v negatívnej sentencii prvého riadka (v. 2a). Zvyšná časť poémy rozvíja ideu úvodnej sentencie.

2.8.1 Sémantická analýza

2.8.1.1 Inventár kľúčových lexém

V poéme je opakovane prítomné jediné kľúčové slovo, čo by v tak krátkom texte mohlo postačovať na zachytenie jeho základnej idey. Ide o polysémickú lexému נפש (2x, vo vv. 2a; 4a), význam ktorej je zakaždým treba určiť s ohľadom na kontext jej použitia³⁴⁹.

K נפש sa v poéme ukazuje byť niekoľko lexém opozitnými. Tieto zároveň tvoria spoločné sémantické pole. Ide o חיל „sily“ (v. 2b); עלה „lístie“ (v. 3a) a פרי „ovocie“ (v. 2b). Pozastaviť sa bude treba aj pri jedinom výskyte slovesa עבה „byť presýtený“ (6,2b), v rámci všetkých zachovaných hebr. rukopisov.

2.8.1.2 Analýza kľúčových lexém

Substantívum נפש je v hebr. rukopisoch Sir zastúpené hojne. Skúmaný H^A vykazuje 20 výskytov, prevažne vo význame „osoba“. Iba jednému, aktuálnemu

³⁴⁸ Aby to platilo, je potrebné urobiť výnimku ohľadom negatívnej častice (pamätajúc na problematickosť častíc v počítaní jednotiek hebrejského poetického riadka), ktorá otvára poému, a počítať ju za jednotku. V takom prípade majú jednotky v paralelných riadkoch jednotlivých veršov spomenutú formu: 4/3 (všetky verše 2a/2b; 3a/3b; 4a/4b).

³⁴⁹ Cf. *TDOT* 9, 498. Pre pochopenie významov נפש v BH majú veľký význam sémantické okruhy príslušných akadských a ugaritských ekvivalentov, napr. slovesa *napāšu*, s významom „dýchať voľne, relaxovať, rozšíriť [...]“; nechať dýchať, spôsobiť ľahkosť [...]“; rozšíriť sa“; substantíva *napištu*, s významom „život, sila, dobré zdravie; živá bytosť; osoba [...]““. V akkadčine však táto sémantická skupina nevytvára výslovný antropologický koncept v zmysle osoby, čo je v prípade SZ použitia presne naopak: נפש „is truly anthropological“, ale „does not refer to spirit, intellect, thought; these do not have anthropological status in the OT. It means joy of life (expressed through need) [...]“ (idem 503-504; cf. tiež 501).

v našej poéme, možno s jednoznačnosťou prisúdiť význam „túžba“³⁵⁰. Sémantický odtieň „túžba“ zároveň v kontexte poémy korešponduje s ďalším z významov נפש, ktorým je „hrdlo (hltavosť)“³⁵¹, vďaka lexéme אכל „jest“. Tento súvis potvrdí aj posledná, nižšie skúmaná עבה. V antropológii Sir, v jeho celkovom pohľade na človeka, sa נפש ukazuje ako centrum energie, ako miesto zrodu kreatívnych i deštruktívnych tendencií. Ich správne usmernenie je naproti tomu vlastné pre לב „srdce“, chápané ako centrum rozhodovania a orientácie. Jednota a vnútorná integrita človeka sa tak rodí v dialektickej polarite týchto dvoch mohutností človeka³⁵². V SZ je נפש hojne zastúpenou lexémou (757 výskytov) s rozličnými sémantickými odtieňmi³⁵³, no priama syntagmatická väzba נפש יד nefiguruje. Druhý výskyt נפש v poéme je opäť v syntagmatickej väzbe, tentokrát v pozícii *nomen regens*: נפש עזה (6,4a). Táto alebo podobná konštrukcia sa v zachovaných rukopisoch Sir objaví ešte 2-krát, v antologickom H^C (19,3)³⁵⁴ a v rukopisoch H^{Mas/B} (40,30)³⁵⁵. V SZ sa objavuje len raz, v Iz 56,11³⁵⁶, vo význame zodpovedajúcom nášmu; LXX tu prekladá ἀναιδής τῆ ψυχῆ „nehanebnej/drzej duše“.

GrSir prekladá נפש v H^A väčšinou ψυχῆ³⁵⁷.

³⁵⁰ נפש s významom „osoba“: 3,18; 4,7.22.27; 9,2.6; 10,28.29; 14,4.5.6.11; 16,17; נפש s významom „duša“: 4,6; 5,1; 14,2.16; נפש s významom „život“: 4,20; 7,20; נפש s významom „túžba“: 6,2. Pri viacerých z uvedených výskytov, zvlášť u tých s významom „osoba“, ide o pronominálne (zámenné) formy, aké sú často používané v poetických textoch. Jasné vymedzenie medzi nominálnou a pronominálnou formou, s ich príslušnými sémantickými odtieňmi, však vzhľadom na syntetické semitské uvažovanie nie je možné. Cf. Wolff, *Anthropologie*, 41-44; BROZMAN, Man, 403.

³⁵¹ Význam „hrdlo“ uvádza WOLFF, *Anthropologie*, 26-31, ako prvý.

³⁵² Cf. BÖHMISCH, *Anthropologie*, 37-42. Böhmisch zhrňa: „Das Energiezentrum des Menschen נפש treibt den Menschen ungerichtet voran, doch das Orientierungszentrum לב muss die negativen und positiven Strebungen des Menschen in die richtigen Bahnen lenken.“ (ibid, 41) K rozličným významom נפש cf. WOLFF, *Anthropologie*, 25-48.

³⁵³ Viac cf. *TDOT* 9 497-518. BROZMAN, Man, 400, vyčleňuje SZ výskyty do desiatich kategórií.

³⁵⁴ Ide o takmer zhodné opakovanie nášho riadka: נפש עזה [ת] שחית בעליה.

³⁵⁵ נפש לאיש עוז נפש (H^{Mas}); נפש עוז נפש (H^B).

³⁵⁶ נפש לא ידעו שבעה „psy silnej túžby, nepoznajú nasýtenie“. Táto ojedinelá referencia tu naznačuje možnú recepciu Izaiáša Ben Sirom.

³⁵⁷ ψυχῆ zodpovedá נפש 16x (4,2.6.20.22; 6,2.4; 7,20.21; 9,2.6; 10,28.29; 14,2.4.16; 16,17). Ostatné výskyty נפש prevádza GrSir zámenom (4,7.27; 14,5.6.11); ἐπιδής (4,1); ζωή (10,29; druhý výskyt vo verši) a 2x nereflektuje (3,18; 13,12).

Opozitné lexémy sú v Sir prítomné nasledovne. חיל má v H^A ešte 3 ďalšie výskyty: raz vo význame „majetok“, vo vyššie analyzovanej poéme 5,1-8 (v. 5,1), a 2-krát vo význame „sily“ (7,6; 14,15)³⁵⁸. V SZ je substantívum חיל veľmi hojné, zvlášť v neskorších textoch³⁵⁹. Keďže v teológii SZ je zdrojom a darcom חיל Boh³⁶⁰, „vyčerpanie síl“ (v. 2b) spočíva v strate účasti na zdroji sily v dôsledku uzavretia sa, upadnutia do zovretia, do krčá spôsobeného tým, že sa ponechá priechod vlastnej žiadostivosti odporujúcej životu zo zdroja, životu z daru.

GrSir prekladá v aktuálnej poéme ισχύς (v 7,6 rovnako a v 14,15 konkrétnejšie πόνος „námaha, trápenie“).

Lexéma חלע je jediným výskytom v Sir. V poéme je חלע použité figuratívne, v línii s prorockou a ostatnou múdroslovnou literatúrou, vo význame účasti (príp. neúčasti) na požehnaní Pána³⁶¹.

GrSir prekladá φύλλον.

Lexéma פרי má v tandeme s חלע, i v kontexte poémy, rovnako figuratívny význam a treba v ňom vidieť „vyššiu formu abstrakcie“³⁶², nakoľko sa bezpochyby vzťahuje na „ovocie“, ktoré prináša život človeka ako taký, a teda na jeho slová, myšlienky a skutky. Zvlášť ovocie v rovine slov bezprostredne prepája túto poému s predchádzajúcou „o uváženom rozprávaní“ (5,9–6,1).

GrSir prekladá v poéme καρπός.

Zostáva ešte objasniť význam עבה „byť presýtený“ (6,2b), ktoré je jediným výskytom vo všetkých zachovaných rukopisoch Sir. Ani SZ nie je v tomto prípade

³⁵⁸ Tieto dva významy sú v ostatných výskytoch v rukopisoch zastúpené približne rovnomerne: ešte 3x „majetok“ (40,13,26; 44,6) a 5x „sily“ (16,3; 26,2; 39,28; 41,1; 46,1). Zaujímavé sú azda výskyty so synonymným כח „sila“, kde je חיל jasne vymedzené ako „majetok“.

³⁵⁹ Cf. *TDOT* 4, 348.

³⁶⁰ Cf. *TDOT* 4, 353-354.

³⁶¹ Cf. Iz 1,30; 64,5; Jer 8,13; 17,8; Ž 1,3; Prís 11,28.

³⁶² *TDOT* 12, 88.

výrečnejším zdrojom. Máme k dispozícii len tri výskyty: Dt 32,15³⁶³, 1Kr 12,10³⁶⁴ a 2Krn 10,10 (zhodný s predchádzajúcim). Zaujímavým a relevantným sa ukazuje byť iba Dt 32,15. עבה sa tu objavuje v priamej syntagmatickej väzbe, v trojslovnej kombinácii so שמן „stučniet“ a כשה „byť nepoddajný“. Ide o konštrukciu nápadne podobnú inému výskytu v huro-chetitskom *Epose o oslobodení*. Epos obsahuje viacero bájí s morálnym akcentom a jedna z nich je tematicky veľmi blízka poéme v Dt 32. V chetitskej verzii *Eposu* nachádzame pasáž, ktorá reflektuje slovo „arogancia“ z hurskej verzie trojslovnou kombináciou *fūru-tēlu-tapšū*, označenou za „stereotypnú formuláciu“ opisujúcu nepoddajný postoj zvieratá v podobenstve, ako aj človeka, ktorý odmietol vlastné mesto³⁶⁵: zvierá v podobenstve, opustiť svoju horu (v Dt 32,15 sa hovorí o „skale“), stalo sa „tučné-arogantné-preklínajúce“. Rovnaký osud stihne aj človeka, ktorý upadne „do ruky svojej duše“ (ביד נפשך; 6,2a), a teda nechá sa premôcť silnou túžbou: stučnie, stane sa arogantným a bude preklínať.

Lexéma עבה je v SZ natoľko zriedkavá, že jej osamotený výskyt v Sir v našej poéme by mohol reflektovať práve pasáž z Dt 32,15, akcentujúc (ne)morálny rozmer „silnej túžby“, ktorou človek nastupuje na cestu nesprávnej orientácie, stáva sa „tučným“ a „arogantným“, až ho napokon taká túžba „zničí“ (שחת; 6,4a).

GrSir prekladá διαρπάζω „celkom vyrabovať“.

2.8.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry

<i>adresát poémy</i>	<i>výzvy k činnostiam</i>	אל תפול (neupadni!)
(predpokladaný בן)	[impv./jus.]	

³⁶³ V Mojžišovej piesni, v poznámke o Izraeli, ironicky nazvanom „Ješurún (priamy)“, kde sa hovorí o potupení „Skaly spásy“: וישמן ישרון ויבעט שמנת עבית „Stučnel Ješurún a zbujnel, vykřmíl si sa, stučnel si [a zmohutnel. Zavrhol Boha, ktorý ho utvoril, potupil Skalu svojej spásy.]“

³⁶⁴ קטני עבה ממתיני אבי „[Povedz im:] ‚Mám hrubší malíček, než mal môj otec bedrá.‘“

³⁶⁵ WIKANDER, Ungrateful, 141. Wikander vidí v poéme Dt 32 (a zvlášť v 32,15) „fascinujúcu reinterpretáciu“ viacerých motívov huro-chetitskej báje z *Eposu o oslobodení*, a zvlášť motívov „hory“ (v prípade Dt „Skaly“) a „tučného, nevďačného zvieratá“, pričom druhý vníma v Dt 32 prevzatý ako „teologický nástroj“ (ibid., 144). V huro-chetitskej verzii „story is used as a general illustration of morality, of the need for faithfulness toward those who have granted you shelter and nourishment; the Hebrew case reworks this imagery into an illustration of the special relationship between Israel and YHWH“ (ibid., 143).

	ovocie činnosti (negatívne, v prípade nedržania sa usmernení)	תעבה (vyčerpá [sily]) תאכל (strávi [lístie]) תשרש (vykorení [ovocie]) עץ יבש ([zostaneš] suchý strom)
negatívni aktéri	ovocie	תשחת (zničí)
בעל		
שונא	činnosť	שמחת (posmech)

Schéma poukazuje na výrazne negatívnu dikciu poémy, ktorá svoj jediný pedagogický dôraz sústreďuje do výzvy „neupadni!“, zaznievajúcej bez okolkov, hneď v úvode poémy. Ovocie činnosti adresáta je zhrnuté v obraze stromu, ktorý nápadne evokuje Ž 1 (tu v negatívnom zmysle) a možno v ňom postrehnúť časovú následnosť a progres v zhoršovaní sa stavu: ponajprv ubúdajú vyživujúce sily, potom lístie, ktoré je prvým znakom jeho životaschopnosti (a v kontexte Písma aj symbolom lieku; viď nižšie, v poetickej analýze), ďalej je to samotné chutné ovocie, až napokon vyschne celý strom. Negatívny aktér, človek, ktorý upadne do silnej túžby, zakúsi jediné ovocie, a to zničený život, a od svojich nenávisníkov zakúsi rovnako jedinú odozvu: posmech.

2.8.1.4 Záver zo sémantickej analýzy

Pedagogický dôraz tejto poémy je koncentrovaný v jej úvodnej negatívnej sentencii, ktorá začína *in medias res*, bez okolkov. Sémantická analýza pomáha ďalej špecifikovať túžbu, pred ktorou sa v nej varuje, ako postoj nehanebného, drzého človeka, opúšťajúceho zdroj svojej sily, ktorým je Boh. Jeho postoj bude sprevádzaný úbytkom účasti na požehnaní a odzrkadlí sa na úplnej strate ovocia v jeho podobe slov, myšlienok a skutkov života. Na ich miesto nastúpi akási žiadostivá ťažoba, možno azda povedať životná depresia, ktorá sa prejaví v hedonizme, arogantnom správaní a zlorečení. Táto žiadostivosť alebo silná túžba, je vo svojom jadre uzavretosťou voči Pánovi, ktorý jediný je zdrojom životnej sily. Spôsobí odtrhnutie sa od zdroja životnej sily a v dôsledku neplodný život.

2.8.2 Poetická analýza

Poéma 6,2-4, hoci krátka, je plná poetických figúr. Už vzhľadom na jej dĺžku pobáda všimnúť si ponajprv počet v nej použitých slov. Ako bolo spomenuté v úvode, ich počet je 22, rovnaký, ako počet spoluhlások hebr. abecedy. Táto kompletnosť naznačuje, že sa chce v úplnosti povedať o človeku, o jeho konštitúcii, čosi zásadné. A vskutku, z antropologického hľadiska ide o čosi zásadné: ide o spôsob narábania s vlastnou נפש, ktorá jediná sa v poéme výslovne spomína opakovane, predstavuje kľúčové slovo a usmerňuje tému. נפש sa zároveň objavuje v inkluzívnych pozíciách, v prvých riadkoch prvého a posledného verša poémy.

- | | | |
|------------------|----|-----------------------------------|
| אל תפול ביד נפשך | 2a | Neupadni do zovretia svojej túžby |
| ותעבה חילך עליך | 2b | lebo vyčerpá tvoje sily. |

Pri prvom výskyte (6,2a) je נפש z hľadiska syntaxe v pozícii predmetu, v adverbiálnej akuzatívnej funkcii stavu: vyjadruje teda stav, pred ktorým sa varuje. Predmet je tu zároveň v druhej osobe singuláru, čo spočiatku evokuje atmosféru priamosti, zainteresovanosti, v ktorej adresát napomenutia ešte vlastní seba. V druhom výskyte (6,4a) je נפש už v pozícii podmetu: stav, pred ktorým sa varovalo už nastal. Prostredníctvom tretej osoby sa zároveň vykresľuje neosobná atmosféra: נפש už nie je „tvoja“ (už to nie je נפשך zo 6,2a), je už v pozícii subjektu, ktorý preberá všetku aktivitu a ničí svojho nositeľa (בעליה; 6,4a), ktorý sa tým, naopak, stal predmetom a už nie je svojím pánom. Takýto syntaktický posun stvrdzuje aj v gramatickej rovine dynamiku a dramatickosť idey poémy.

Tento posun zvyrazňuje aj fonetický prvok v podobe rýmu, tvoreného sufixom druhej osoby maskulína, hojne prítomný (6x) v prvých dvoch veršoch (6,2-3) a viac už neprítomný v konkluzívnom verši 6,4. Distribúcia tohoto sufixového rýmu je v poéme zvukomalebná, vďaka jeho asymetrickému rozloženiu v príslušných riadkoch: v prvom (6,2aδ) je na konci; v druhom zdvojený, tiež v posledných slovách (6,2bβ.γ); v treťom je v prvom a predposlednom slove (6,3α.γ) a vo štvrtom už iba v prvom slove riadka (6,3bα), v jedinom slovese s týmto sufixom. Funkciou tohoto rýmu v poéme je aj sémantické zostrenie daných lexém a ich prepojenie, ako aj

dynamické vyvrcholenie v poslednom výskyte, v jedinom slovese (נוח v hif.) opisujúcom výsledný efekt: budeš opustený, doslova „odloží ťa, zanechá ťa“.

עליך תאכל ופריך תשרש 3a Tvoje listie strávi a tvoje ovocie vykorení,
והניחתך כעץ יבש 3b a zostaneš ako suchý strom.

Druhý verš začína peknou parechézou, v pozíciách typických pre anadiplózu: v závere riadku 6,2bγ máme predložku so sufixom (עליך) v adverbiálnej akuzatívnej funkcii miesta (alebo skôr stavu), a v 6,3aα zasa graficky totožné substantívum v syntaktickej funkcii priameho predmetu. Táto figúra vytvára sémantické napätie medzi „vlastnou silou“ (חילך עליך) a „lístím“ (עליך).

Prvý riadok druhého verša (6,3a) obsahuje dva metonymické obrazy. Prvý, „stráviť [zjesť] listy“, je v tejto jeho forme ojedinelým výskytom v rámci celého SZ. Bezpochyby mu však zodpovedá obraz vysušených listov, hojný v prorockých a múdroslovných tradíciách SZ³⁶⁶, hovoriaci o chýbajúcom požehnaní³⁶⁷. Z uvedených výskytov v pozitívnom zmysle je najrelevantnejší v Ez 47,12, ktorý jediný hovorí o funkcii listov, slúžiacich ako liek (עלהו לתרופה). Mať „strávené listy“ tak znamená nemať potrebné životné sily, životnú energiu. Tento význam stvrďuje aj chiazmus medzi vv. 2b/3a (v 3a zdvojený), ktorý sémanticky prepája חילך „tvoje sily“, z v. 2b, s עליך „tvoje listy“ a פריך „tvoje ovocie“, z v. 3a. Druhý obraz s prvým zároveň úzko súvisí, nakoľko sa tiež viaže na strom. פרי „ovocie“, o ktorom za bežných okolností nemožno povedať, že sa dá „vykoreniť“ (שרש), tu zastupuje práve „strom“ (עץ). Táto zámena je šikovná (v rámci SZ sa vyskytuje viackrát³⁶⁸), nakoľko vyhýbajúc sa redundancii zachováva poetickú eleganciu verša, keďže עץ sa objaví hneď v jeho druhom riadku. Metonymickú hru týmto aj potvrdzuje. Metonymický obraz „vykoreneného ovocia“ má silnú i dramatickú výpovednú hodnotu a hovorí o dvoch

³⁶⁶ S negatívnou nuansou v Iz 1,30; 34,4[5]; 64,5; Jer 8,13; s pozitívnou v Jer 17,8; Ez 47,12; Ž 1,3; Prís 11,28.

³⁶⁷ Cf. *TDOT* 11, 115.

³⁶⁸ „Korene“ a „ovocie“ sa v bezprostrednom kontexte objavujú vo viacerých prorockých textoch: Iz 37,31; Jer 12,2; 17,8 (aj so zmienkou o strome a lístí); Ez 17,9 (aj so zmienkou o vytrhaní koreňov a ovocia a vyschnutí listov); Oz 9,16; Am 2,9 (posledné dve pasáže sú zvlášť relevantné, nakoľko sa tu vyjadruje priamy vzťah medzi vyschnutím/zničením koreňov a chýbajúcim ovocím).

skutočnostiach: o zrejmej strate schopnosti žiť dobrý, plodný život, a o oddelení sa od zdroja takéhoto života.

- כי נפש עזה תשחת בעליה 4a Lebo silná túžba zničí jej nositeľa
ושמחת שונא תשיגם 4b a posmech nenávistníka ho dostihne.

Konkluzívny verš 6,4a, ktorý je maximou poémy, spája s predchádzajúcim riadkom 6,3b ďalšia zvuková hra, opäť vo figúre anadiplózy (fonetickej), kde *eš* posledného *יבש* (6,3bγ) je zvukovo totožné s *eš* kľúčového slova *נפש*: neusmerňovaná „silná túžba“ (*נפש עזה*) a „suchý strom“ (*עץ יבש*) úzko súvisia, predstavujú jednu a tú istú realitu. Túto figúru posilňuje aj chiastický paralelizmus daných veršov, kde je okrem spomenutého vzťahu medzi „silnou túžbou“ a „suchým stromom“ zreteľné aj prepojenie (syntaktické i sémantické) medzi *נח* „zanechať“ a *שחת* „zničiť“.

V záverečnom riadku poémy napokon zaznieva posledná zreteľná fonetická hra v podobe *ש* (*sín*; „s“) aliterácie, prítomnej v každom slove riadka, dodávajúca dôraz výpovedi „posmech nenávistníka ho [ich] dostihne“. Tu je zaiste významné, že ten, kto sa posmieva je *שונא* „nenávistník“: priateľ/blížny (*רע*) by mal skôr súciti.

2.8.2.1 Záver z poetickej analýzy

Táto poéma je vzhľadom na svoj rozsah plná poetických figúr, ktoré ladia s výsledkami sémantickej analýzy a zároveň ju obohacujú. Prvou z nich je samotný počet slov poémy, ktorý prezrádza, že sa tu chce povedať čosi zásadné o spôsobe narábania s vlastnou dušou. Varovanie pred upadnutím do silnej túžby je výstižne vykreslené inklúziou kľúčového slova (*נפש*), poukazujúcou na stratu autonómie a osobnej identity, čo zvyrazňuje aj šikovní rým tvorený zámennými príponami. Človek, ktorý upadne do silnej túžby („do ruky svojej duše“) zostane ako suchý strom: stratí životnú energiu a schopnosť žiť dobrý, plodný život. Jeho stav bude mať aj sociálny dopad v podobe posmechu zo strany neprajníkov.

Poéma je otvorená bezprostredne, negatívnou sentenciou, ktorá má v tomto krátkom texte svojou pozíciou výrazne emfatickú funkciu.

2.9 Sir 6,5-17: poéma o priateľstve

Poéma o priateľstve je z tých dlhších v Knihe Sirachovho syna³⁶⁹. Pokračujúcu logickosť jej radenia po predchádzajúcich možno dôvodiť tým, že priateľstvo ako také predpokladá správnu komunikáciu (poéma „o uváženom rozprávaní“; 5,9–6,1) a usporiadané vnútro (poéma „o silnej túžbe a jej dôsledkoch“; 6,2–4)³⁷⁰.

חֵךְ עָרַב יְרַבָּה אוֹהֵב	5a	Príjemná reč získava ďalších priateľov ³⁷¹
וּשְׁפָתַי חֵן שׁוֹאֵלֵי שְׁלוֹם	5b	a láskavý jazyk nadobúda pokoj ³⁷² .
אֲנֹשֵׁי שְׁלוֹמְךָ יִהְיוּ רַבִּים	6a	Tvoj pokoj nech zakúšajú mnohí ³⁷³ ,
וּבְעַל סוּדְךָ אֶחָד מֵאַלְפֵי	6b	ale tvojím radcom ³⁷⁴ nech je jeden z tisíca.
קִנִּית אוֹהֵב בְּנִיסָן קִנְהוּ	7a	Ak získavaš priateľa, podrob ho skúške ³⁷⁵
וְאֵל תִּמְהַר לְבַטַח עָלָיו	7b	a prirýchlo mu nedôveruj.

³⁶⁹ Táto poéma (okrem vv. 11.16-17) figuruje v takmer totožnom znení aj v rukopise H^C. Rukopis H^{2Q18} obsahuje vv. 14-15.

³⁷⁰ CORLEY, *Ben Sira's*, 44, vidí prepojenie s predchádzajúcou poémou (ktorú však delimituje odlišne, zlučujúc dve predchádzajúce analyzované do jednej v 5,9–6,4) vo viacerých lexikálnych, a v dôsledku aj tematických väzbách. S poémou „o uváženom rozprávaní“ (5,9–6,1) spájajú aktuálnu lexémy חֵרְפָה (5,14d.; 6,1b; 6,9b), אוֹהֵב (6,1a; 10-násobné opakovanie v aktuálnej poéme 6,5-17) a שָׁם (6,1b; 6,17b); s obidvoma predchádzajúcimi poémami lexémy שׁוֹנֵא (6,1a; 6,4b; 6,9a.13a) a בְּעַל (5,14a.d; 6,4a; 6b). Zaujímavým je aj celkové radenie tejto poémy v knihe: je trinásť, čo numericky korešponduje s číselnou hodnotou slova אוֹהֵב „láskavosť/priateľstvo“. Aj symbolická hodnota čísla 13 (zmluva, láska, jednota, večnosť) vhodne korešponduje s témou a radením tejto poémy.

³⁷¹ Lit. „Sladké podnebie [Λάρυγγί γλυκύς] množí milujúceho“. K vokalizácii celej poémy cf. CORLEY, *ibid*, 36.

³⁷² Lit. „a pôvabné pery vyprosujú pokoj“: GrSir και γλῶσσα εὐλαλος πληθυνεῖ εὐπροσήγορα „a príjemná reč rozmnoží prívetivosť“. MOPSIK, *Sagesse*, 92, preberajúc preklad Léviho, „et des lèvres pleines de grâce les relations“; MORLA, *Manuscritos*, 52, „unos labios afables, los saludos cordiales“, pričom označuje γλῶσσα εὐλαλος GrSir prekladu za metonymiu hebr. שׁוֹאֵלֵי שְׁלוֹם. U slovesa לָאֵשׁ považujú komentátori 1 za chybu a preberajú H^C variant שׁוֹ. Podobne prekladá SyrSir CALDUCH – FERRER – LIESEN, SABIDURÍA, 93, „y los labios de los justos son un saludo [petición de paz]“.

³⁷³ Lit. „Mužov tvojho pokoja nech je mnoho“. Hoci je dikcia indikatívna, z obsahu a syntaxe verša vyplýva, že v prípade slovesa הִיא ide v obidvoch riadkoch (v druhom je הִיא zmlčané) o modus jussivu.

³⁷⁴ Lit. „tvojím dôverníkom“.

³⁷⁵ Z jednoduchej juxtaopozície viet v riadku 7a, ako aj infinitívu קִנִּית (v. 7a) a imperatívu קִנְהוּ (v. 7a) vyplýva, že ide o podmieňovací vzťah. K podmieňovacím vetám cf. JM, 590-591.

כי יש אוהב כפי עת	8a	Lebo niekto je priateľom len v príhodnom čase ³⁷⁶ ,
ואל יעמוד ביום צרה	8b	no neobstojí ³⁷⁷ v deň súženia.
יש אוהב נהפך לשנא	9a	Je priateľ, čo sa zmení na nepriateľa
ואת ריב חרפתך יחשוף	9b	a vaše spory odhalí k tvojej hanbe ³⁷⁸ .
יש אוהב חבר שלחן	10a	Je priateľ, spoločník pri stole,
ולא ימצא ביום רעה	10b	ale niet ho v deň zla.
בטובתך הוא כמוך	11a	Pri твоjich úspechoch je ako ty sám,
וברעתך יתנדה ממך	11b	no keď je zle, bude sa ťa strániť.
אם תשיגך רעה יהפך בך	12a	Keď ťa stihne zlo, obráti sa proti tebe
ומפניך יסתר	12b	a skryje sa pred tebou.
משנאיך הבדל	13a	Drž sa ďaleko od svojich nepriateľov,
מאהביך השמר	13b	maj sa na pozore pred priateľmi ³⁷⁹ .
אוהב אמונה אוהב תקוף	14a	Verný priateľ je mocný priateľ
ומוצאו מצא הן	14b	kto ho nájde, našiel bohatstvo.
לאוהב אמונה אין מחיר	15a	Vernému priateľovi sa nič nevyrovná
ואין משקל לטובתו	15b	jeho cenu nič nevyváži.

³⁷⁶ Lit. „Lebo niekto miluje kvôli situácii“. SMEND, *Weisheit*, 54, považuje פי „ústa“, za chybu a nahrádza tvarom כאפי „kvôli“. MOPSIK, *Sagesse*, 94, „Car il y a l'ami de circonstance“; MORLA, *Manuscritos*, 52, „pues hay amigos sólo de circunstancias“.

³⁷⁷ אל יעמוד vo v. 8b je zreteľne v indikatívnom móde. Nemôže tu ísť o negatívnu sentenciu. Cf. REY, *Dislocated*, 168.

³⁷⁸ Ťažšia syntax riadka. Doslovné znenie by azda mohlo byť „a hádku tvojej hanby odhalí“. MOPSIK, *Sagesse*, 94, a MORLA, *Manuscritos*, 53, uvádzajú v poznámkach doslovné znenie „et/avec la querelle [de] ta honte il dénude“; „y [que] destapan el litigio de tu vergüenza“. SHEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 186, „and tells of the quarrel to your shame“; podobne aj CORLEY, *Ben Sira's*, 38, „and he will expose a dispute to your disgrace“. V priamej väzbe שאת je len substantívum ריב חרפתך má datívnu funkciu. Skehanov a Corleyov preklad by tak najlepšie zodpovedali zmyslu vety. SMEND, *Weisheit*, 54-55, uvádza k syntagmatickej väzbe ואת חרפתך ואת: „Der prägnante Ausdruck scheint zu besagen, dass der falsche Freund im Streit den Andern vor den Leuten schmäht und dabei auch das Geheimnis des Andern unter die Leute bringt.“

³⁷⁹ MOPSIK, *Sagesse*, 95, „et garde-toi de tes amis“, a odkazuje na formuláciu podobnú nášmu veršu u Theognisa z Megary: „Moji priatelia ma zradili; svojho nepriateľa sa stránim ako kormidelník skaly v mori.“ MORLA, *Manuscritos*, 53, „y ten cuidado con tus amigos“.

- צָרוּר חַיִּים אוֹהֵב אֲמוּנָה 16a Verný priateľ je nádoba života³⁸⁰,
 יֵרָא אֶל יְשִׁיגָם 16b kto sa bojí Boha, nájde ho.
 כִּי כַמוֹהוּ בֶן רַעְהוּ 17a Aký niekto je, takého má priateľ'a
 וּכְשֵׁמוּ בֶן מַעֲשָׂיו 17b a jeho meno nasledujú jeho skutky³⁸¹.

Poéma 6,5-17 má peknú, pravidelnú štruktúru a je obsahovo zreteľne vymedzená. Lexéma אוֹהֵב „priateľ“ (spodstatnené sloveso אָהַב „milovať“, v ptc.) je v nej prítomná 10-krát (v GrSir 9x), čím jasne predznačuje motív.

Štruktúra poémy sa dá postrehnúť rýchlo. Je zložená zo štyroch 6-riadkových strof (vv. 5-7; 8-10; 11-13; 14-16) a záverečnej dvojriadkovej maximy (v. 17). Počet riadkov poémy je tak 26, čo je numerická hodnota tetragramu³⁸². Prvá strofa (6,5-7) hovorí o získavaní možného priateľ'a; druhá strofa (6,8-10), s jedinou negatívnou sentenciou v poéme (v. 7b), venuje pozornosť človeku, ktorý sa javí ako priateľ, no nie je ním; tretia strofa (6,11-13) pokračuje ďalej v identifikácii falošného priateľ'a; v štvrtej strofe (6,14-16) vrcholí vlastná téma pravého priateľ'stva, a v závere je maxima (6,17) obracajúca pohľad z objektu priateľ'stva späť na subjekt (ako v úvodnej metafore; viac v poetickej analýze)³⁸³.

V rovine počtu jednotiek je poéma nepravidelná. Prvá disbalancia sa objavuje vo verši s negatívnou sentenciou (v. 7) a najvýraznejšia je v tretej strofe o falošnom priateľ'ovi (vv. 11-13), kde figurujú tri riadky (vv. 12b-13b) s minimálnym počtom jednotiek (2), čo veľmi vhodne korešponduje s témou strofy: riadky v podobe *qinah* metra tu dramaturgizujú výpovede o (ne)autentickosti priateľ'stva³⁸⁴.

³⁸⁰ Lit. „vrecko života“. SKEHAN – DiLELLA, *Wisdom*, 186, „life-saving remedy“; MOPSIK, *Sagesse*, 96, „bouquet de vie“ (v pozn. aj „sachet des vivants“); MORLA, *Manuscritos*, 54, „un recipiente de vida“ (v pozn. tiež „un saquito de vida“).

³⁸¹ Lit. „a aké je jeho meno, také sú jeho skutky“.

³⁸² Je ťažšie určiť, aký úmysel by sa v aktuálnej poéme mohol skrývať za touto symbolikou. Azda v rovine hodnoty priateľ'stva, ktoré by bolo aj týmto spôsobom vykreslené ako čosi zvlášť blízke Bohu, ako najexkluzívnejšia hodnota zamýšľaná autorom života. K symbolickej hodnote tohoto čísla cf. napr. BAZAK, *Numerical* 335; LABUSCHAGNE, *Numerical*, 75-104.

³⁸³ Poéma pripúšťa aj alternatívnu štruktúru, ktorá by prípadne obsahovala tri maximy a stroficky by bola členená v zaujímavej symetrii 6+2+4+4+2+6 (+2). Viac v poetickej analýze.

³⁸⁴ Počty jednotiek vo veršoch tejto poémy sú nasledovné: 4 (vv. 5; 6); 4/3 (vv. 7a/7b; 8a/8b); 4 (v. 9); 4/3 (vv. 10a/10b); 3 (v. 11); 4/2 (v. 12a/12b); 2 (v. 13); 4/3 (v. 14); 3/2 (v. 15); 4/3 (v. 16); 3 (v. 17).

V rámci celkovej štruktúry Knihy Sirachovho syna ide o prvú poému o priateľstve uzatvárajúcu druhú sekciu knihy, ktorá pojednáva o „zaoberaní sa múdrosťou v rámci osobného života“³⁸⁵.

2.9.1 Sémantická analýza

2.9.1.1 Inventár kľúčových lexém

Poéma obsahuje niekoľko opakovaných lexém, príp. syntagiem. Zreteľne tematickou je spomenutá **אוהב** „priateľ“, opakovaná 10-krát. Vzhľadom na tému poémy, ktorou je predovšetkým pravé priateľstvo, je logické, že **אוהב** má najviac (4x) výskytov v strofe pojednávajúcej o pravom priateľstve (6,14-16). V ostatných častiach je lexéma zastúpená pomerne k ich téme: 2-krát v prvej strofe, 3-krát v druhej, 1-krát v tretej strofe. Záverečná maxima neobsahuje lexému **אוהב**, no obsahuje synonymnú **רע** „priateľ, spoločník“. V kontexte poémy má **אוהב** význam tak pozitívny, ako aj (ironicky) negatívny.

Okrem **אוהב** sa opakujú aj ďalšie lexémy, príp. syntagmy, spomedzi ktorých je treba všimnúť si niektoré obsahovo menej zrejme predovšetkým v ich vzťahu k **אוהב**: **אמונה** „vernosť“ (vv. 14a; 15a; 16a); **שלום** „pokoj, prosperita, úplnosť“ (vv. 5b; 6a); **קנה** „kúpiť, získať“ (v. 7a[2x]); **הפך** „zmeniť sa, obrátiť sa chrbtom“ (vv. 9a; 12a); **שנא** „nenávidieť“ (vv. 9a; 13a); **רעה** „zlo, nešťastie“ (vv. 10b; 11b); **טובה** „dobro, milota“ (vv. 11a; 15b).

Spoločné sémantické pole tvoria aj niektoré ojedinelé substantíva, príp. syntagmy, ako **מחיר** „zodpovedajúca cena“ (v. 15a), **משקל** „váha“ (v. 15b) a **צרור חיים** „nádoba života“. A napokon bude potrebné trocha nahliadnuť do obsahu nasledovných syntagmatických väzieb a lexém: **בעל סוד** „[tvoj] radca“ (v. 6b); **אוהב תקוף** „mocný priateľ“ (v. 14a); **צרור חיים** „nádoba života“ (v. 16a); a sloveso **בטח** „dôverovať“, v neg. sentencii v. 7b.

³⁸⁵ CORLEY, *Ben Sira's*, 23.

2.9.1.2 Analýza kľúčových lexém

Spodstatnené sloveso **אוהב** je celkovo v Sir v porovnaní so skoršími prameňmi dominantnou lexémou, označujúcou kategóriu „priateľ“, a zreteľne poukazuje na veľkú dôležitosť témy priateľstva v Sir: kmeň *'ahabh* je v SZ vo forme participia **אוהב** prítomný 36-krát, prevažne vo význame „priateľ“³⁸⁶; v Sir je to v zachovaných hebr. rukopisoch 31-krát. K lexémam kmeňa *'ahabh* (**אוהב**) porov. viac sémantickú analýzu v poéme „o spravodlivom vykonávaní autority“ (4,7-10), na s. 78-79. Tu možno v krátkosti zhrnúť, že primárny obsahový fókus *'ahabh* nespočíva v psychologickvej rovine, ale vo vernosti, ktorá má zmluvný charakter.

Dvakrát opakované **שלו** (vv. 5b; 6a) sa objavuje v idiomatických syntagmách, vyjadrujúcich pozdrav, záujem o druhého, či príjemnosť spoločenstva³⁸⁷. Objavujú sa v úvode poémy a nastoľujú tak tému priateľstva³⁸⁸. **שלו** referuje v obidvoch prípadoch k „priateľovi“ ako takému, a teda bez možnosti určenia „kvality“ priateľa (pozitívnej, či negatívnej).

GrSir prevádza **שואלי** **שלו** ako *πληθυνεῖ εὐπροσήγορα* „rozmnoží prívetиво“, a **אנשי** **שלו** ako *οἱ εἰρηνεύοντές σοι* „tí, v pokoji s tebou“.

V poéme figuratívne **קנה** „kúpiť, získať“ má Sir v zachovaných rukopisoch ešte 7-krát: 20,23[H^C] opäť vo vzťahu priateľ/nepriateľ; 36,29(26)[H^{B.C.D}] vo vzťahu k dobrej manželke; 37,11[H^{B.D}] vo vzťahu ku kupujúcemu (hľadajúc radu o cene); 51,20.21.25.28[H^B] vo vzťahu k získavaniu múdrosti (spolu s chápaním srdcom a vzdelaním). V SZ máme 84 výskytov, v drvivej väčšine v celkom konkrétnom, ekonomickom význame „získať“. Najhojnejšie je **קנה** zastúpené v Prís (14x), kde sa význam posúva do roviny získavania múdrosti a chápania³⁸⁹, čo sa prejavuje aj vo

³⁸⁶ Cf. *TDOT* 1, 102; OLYAN, *Friendship*, 231.

³⁸⁷ V Sir niet ďalšieho výskytu týchto syntagiem. V SZ cf. k **שאל** **שלו** Gn 43,27; Ex 18,7; Sdc 18,15; 1Sam 10,4; 17,22; 25,5; 30, 21; 2Sam 8,10; 11,7; Jer 15,5; IKrn 18,10; k **איש** **שלו** cf. Jer 38,22; Abd 1,7; Ž 41,10.

³⁸⁸ Viac v poetickej analýze.

³⁸⁹ Cf. *TDOT* 13, 59.

variabilite prekladov LXX. Z prehľadu výskytov v Sir je teda v používaní קנה vidieť výrazný významový posun do figuratívnej roviny, badateľný už v Prís.

GrSir prekladá v našom verši slovesom *κτάομαι*, rovnako aj ostatné výskyty, okrem 37,11, kde v hebr. texte ide o jediný prípad v nefiguratívnom, a teda vo vlastnom význame „kúpiť“. V 37,11 tak GrSir citlivo rozlišuje a používa *ἀγοράζω* (v ptc.), ktoré je bližšie, alebo významovo viac vymedzené, obsahu „kúpiť“.

Dvakrát opakované *הפה* (vv. 9a; 12a) je v poéme dôležitou lexémou, nakoľko sa vzťahuje na vlastný predmet varovania, a teda na dramatický obrat zo zdanlivého „priateľa“ na nepriateľa. Obidva výskyty sú v rovnakých štrukturálnych pozíciách, v prostredných veršoch príslušných strof (strof uprostred poémy) o falošnom priateľovi. V Sir sa objavuje ešte 11-krát³⁹⁰.

Kmeň *hpk* je dosvedčený vo všetkých semitských jazykoch a jeho význam je zakaždým intenzívny³⁹¹. V SZ je *הפה* zastúpené hojne, vo zvyčajnom význame „obrátiť, prevrátiť, zvrhnúť“. V nifale sa prikláňa k „abstraktnej idei premeny v opozitum, čo na jednej strane vyplýva zo základného významu, no zároveň ho formalizuje“³⁹².

Zvrat, ktorý vyjadruje *הפה*, je najdramatickejším relacionálnym obratom aký Sir pozná, čo výstižne vyjadruje aj v jednej z uvedených pasáží: „Nezarmúti ťa vari až k smrti, keď sa ti priateľ a druh zmení na nepriateľa?“ (37,2)³⁹³.

³⁹⁰ 6,28^{A,C}; 10,14^A; 11,31^A.34^A; 31,20^B; 32,5^B; 37,2^{B,C,D}; 39,23^B.27^{Mas,B}; 51,18^B.19^B. Výskyty v qal sú vo význame: „prevrátiť, zosadiť“ (10,14 [*καθαιρέω*]; 11,31 [*μεταστρέφω*]); „odvrátiť, strhnúť inam“ (11,34 [voľný preklad, v kauzálnom móde *ἀπαλλοτριόω*]); „zničený, prevátený“ (31,20; pas. ptc. [voľný preklad *ἀνδρὸς ἀπλήστου*]); „zmeniť“ (39,23 [*μεταστρέφω*]; 51,18 [voľný preklad *αἰσχύνω*]); „odvrátiť“ (51,19 [voľný preklad *διακριβόω*]). Štyri výskyty v nifale (6,28; 32,5; 37,2; 39,27) sú vždy vo význame „zmeniť sa“. GrSir prekladá nifal *στρέφω*, *τρέπω*, *μεταστρέφω* (32,5 v GrSir chýba).

³⁹¹ V akkadčine znamená „prevrátiť dole hlavou“ (odvodené *abiktu* znamená „porážka, masaker“); v ugaritčine a feničtine „prevrátiť“; v aramejčine „prevrátiť, zničiť; potulovať sa“; v arabčine „prekrútiť, klamať“. Cf. *TDOT* 3, 423.

³⁹² *TDOT* 3, 424. Seybold ďalej uvádza, že odvodené substantíva *הפה* „protiklad, zvrátenosť“ a *תהפוכה* „zvrátenosť“ majú negatívne konotácie. V prípade *תהפוכה* v pluráli ide o lexému takmer exkluzívne múdroslovnú, vyskytujúcu sa len v Prís (okrem jedného ďalšieho výskytu v Dt 32,20; LXX prekladá prevažne lexémami kmeňa *δια-στρέφω*), a ktorá predstavuje „general term of opprobrium for thoughts and words“ (ibid.). Prís sú bezpochyby jedným z prameňov Sir a preto mu táto slovná zásoba musela byť známa, hoci ju jeho text nedosvedčuje. GrSir má okrem spomenutého výskytu v 11,34 *διαστρέφω* aj v 19,25 a 27,23, kde ide opäť o hrubé atakovanie dobrého vzťahu.

³⁹³ הלא דין מגיע על מות רע כנפש נהפך לצר.

טובה sa vzťahuje raz (v. 11a) na subjekt (na adresáta napomenutia), v referenčnom vzťahu k „priateľovi“ v ironickom zmysle, a raz (v. 15b) priamo referuje k priateľovi v pravom zmysle slova; אמונה, vždy v syntagmatickom vzťahu, referuje zakaždým k אוהב „priateľ“, opäť v pravom zmysle slova. שונא je v poéme zrejším opozitom k אוהב a tvorí spoločné sémantické pole s ironickými výskytmi lexémy אוהב (vv. 8a; 9a; 10a). Je teda zrejmé, že lexéma אוהב v postupnom rozvíjaní poémy sémanticky alternuje. A treba dodať, že táto alternácia je štruktúrne pravidelná: ponajprv je אוהב v úvode poémy obsahovo kvalitatívne neurčitou lexémou (vv. 5a; 7a); následne ide zakaždým o „priateľa“ v ironickom zmysle (vv. 8a; 9a; 10a); vo v. 13b, má opäť kvalitatívne nie celkom určitý význam; až napokon v závere označuje אוהב skutočného priateľa (vv. 14a [2x]; 15a; 16a). Sémantická alternácia אוהב sa tak v poéme rozvíja v nasledovnej línii: neurčitý priateľ ⇒ nie-priateľ ⇒ neurčitý priateľ ⇒ priateľ.

Ďalšie sémantické pole tvoria aj niektoré ojedinelé substantíva, príp. syntagmy: מחיר „zodpovedajúca cena“ (v. 15a), משקל „váha“ (v. 15b) a צרור חיים „nádoba života“ (v. 16a; GrSir prekladá φάρμακον ζωής „liek života“), referujúce k autentickému אוהב. Pravý priateľ je v poéme charakterizovaný len za pomoci substantív, čo vykresľuje jeho stabilitu: אוהב אמונה „verný priateľ“ (v. 14a), אוהב תקוף „mocný priateľ“ (v. 14a) a צרור חיים „uzlíček života“ (v. 16a), i samostatné הון „bohatstvo“ (v. 14b) a טובה „dobro“ (v. 15b). Slovesá v poéme formujú tri dôležité sémantické polia, charakterizujúč činnosť adresáta poémy vo fáze získavania priateľa (קנה „kúpiť, získať“ [vv. 7a: 2-krát]; מהר „[ne]ponáhľať sa“; בטח „dôverovať“ [v. 7b]), ako aj vo fáze už nadobudnutého priateľa (מצא „nájsť“ [v. 14b: 2-krát]; נשג „získať“ [v. 16b]), no predovšetkým tie, ktoré charakterizujú negatívneho aktéra – falošného priateľa –, ku ktorému referuje najväčší počet, sedem (!) slovies: עמד „ísť pred, stáť [v našom prípade hlavne vo význame „obstáť“]“ (v. 8b), הפך „zmeniť [sa], odvrátiť sa“ (vv. 9a; 12a), חשוף „odhaliť“ (v. 9b), מצא „nájsť“ (v. 10b), נדה „strániť sa“ (v. 11b), סתר „skryť sa“ (v. 12b).

- syntagma אַוהב תקוה „mocný priateľ“ (v. 14a), má v našej poéme svoj jediný výskyt nielen v Sir, ale aj v rámci celého SZ. Samotnú lexému תקוה „moc“, nachádzame v SZ iba raz, v aramejskom texte Dn 2,37³⁹⁴, kde Daniel, vykladajúc sen Nebukadnezarovi, nazýva ho „kráľ kráľov“ (מְלִךְ מְלָכִים), ktorý bol obdarovaný „silou“ (אִתְּקַפָּא; LXX prekladá τιμή „cena, česť“): najmocnejšiemu medzi ľuďmi (kráľovi kráľov) prislúcha najväčšia sila (v LXX „česť“). Ben Sirova prípadná lexikálna alúzia na tento jediný výskyt v SZ je zaujímavá, nakoľko označuje silu priateľstva za najväčšiu možnú silu (príp. cenu/česť) na zemi³⁹⁵. GrSir prekladá σκέπη κραταιά „mocný úkryt“.
- syntagma צרור חיים „nádoba života“ (v. 16a), je u Sir ojedinelým výskytom. Jediný ďalší SZ výskyt v 1Sam 25,29 (LXX δεσμός τῆς ζωῆς „zväzok života“) osvetľuje syntagmu v našom kontexte v zmysle priateľstva ako životodarného vzťahu. GrSir parafrázuje φάρμακον ζωῆς (podobne aj SyrSir ܘܫܘܪܐ ܕܗܝܘܬܐ „balzam života“).
- uviesť osobitne napokon treba aj syntagmu בעל סוד „[tvoj] radca“ (v. 6b), ktorá má v SZ blízku formuláciu len v Jób 19,19³⁹⁶. Di Lella vidí podobné idey vyjadrené v Sir v 8,17-19³⁹⁷. Z tejto paralelnej pasáže by pre naše בעל סוד vyplývalo, že ide o človeka, schopného udržať v diskretnosti intímne záležitosti inej osoby. GrSir prevádza σύμβουλοί σου „tvoji poradcovia“.

V neg. sentencii (v. 7b) sa objavuje sloveso בטח „dôverovať“, vyjadrujúce vnútorný postoj opatrnosti pri zrode možného priateľského vzťahu. V zachovaných rukopisoch Sir je ďalších 12 výskytov: 3 z nich referujú k majetku (k spoliehaniu sa

³⁹⁴ אַנְתָּה מְלִכָּא מְלִךְ מְלָכִים דִּי אֱלֹהֵי שְׁמַיָּא מְלִכּוּתָא חֲסָנָא וְתִקְפָּא וְיִקְרָא יְהִיב־לֵךְ

³⁹⁵ O to viac, ak sa prijme výklad, že kráľovská legenda o sne (i jeho výklad) sú „pôvodne babylonským orákulom z helenistického obdobia“, ktorého začlenenie u Daniela má ironický podtón s ohľadom na babylonské očakávania večného kráľovstva. Cf. COLLINS, *Daniel*, 51-52. K datovaniu aramejských príbehov cf. COLLINS, *Daniel. A Commentary*, 36.

³⁹⁶ [...] מתי סודי תעבונני כל מתי סודי [...] ἐβδελύξαντο δὲ με οἱ εἰδότες με [...]

³⁹⁷ Cf. SKEHAN – DiLELLA, *Wisdom*, 188. Ide o výroky:

עם פותה אל תסתייד כי לא יוכל לכסות סודך
לפני זר אל תעש רז כי לא תדע מה ילד ספו
לכל בשר אל תגל לבך ואל תדיח מעליך הטובה

naň), jeden je vo vzťahu k múdrosti a jeden vo význame neuváženej dôvery v konaní; ostatných šesť je vo význame vzťahu k osobe (človeka, Pána).

Viaceré z uvedených výskytov (5,8; 13,11; 15,4; 16,3; 35,15) prekladá GrSir skôr funkcionálnym ἐπέχω „pridržiavať sa“, zriedkavým v LXX³⁹⁸; ďalšie: voľne (5,5; 31,6); ἐλπίζω „nádej, očakávanie“ (13,6: v zmysle dať nádej); ἐπαγγέλλομαι „sľubovať“ (20,23: v zmysle „voviesť do dôvery“); πιστεύω „verit“ (32,21); πείθω „byť presvedčený“ (32,24: v ptc. perf. πεποιθώς). V poéme prevádza GrSir כּוּב slovesom ἐμπιστεύω; SZ výskyty kmeňa *bṭh* (vo vzťahu k Bohu) zvyčajne pozitívne slovesom ἐλπίζω „očakávať, dúfať“³⁹⁹. Z prehľadu alternatív, ktoré používa grécky prekladateľ Sir ako ekvivalenty k כּוּב je tak vidieť, že ojedinelé ἐμπιστεύω v našej poéme o priateľstve je konceptom najintenzívnejšie vyjadrujúcim rozmer vzťahu, a tým vydanosti⁴⁰⁰.

2.9.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry

<i>adresát poémy</i>	<i>výzvy</i>	קנה (kupuj!/získavaj!)
	<i>k činnostiam</i>	

³⁹⁸ V Pentateuchu je použité iba 2-krát (Gn 8,10.12), reflektujúc כּוּב „čakať, dúfať“. Najviac (3-krát) je u Jóba, nikdy však nereflektuje כּוּב.

³⁹⁹ Význam kmeňa *bṭh* je v SZ možné stanoviť vždy len v kontexte jeho použitia. Etymológia tohoto kmeňa je nejasná. Dá sa určiť len významový prechod od „ležať“ k „spoliehať sa na [koho/čo], dôverovať“. Zaujímavé je rozlišovanie LXX medzi negatívnym významom *bṭh* (alebo vkladáním dôvery do falošných istôt), kedy býva použité πειθώ a pozitívnym významom dôvery v Boha, zvyčajne prekladaným ἐλπίζω. Cf. TDOT 2, 88-89.

⁴⁰⁰ Cf. k etymológii slova v ROMIZI, *Greco*, 440. Aj porovnanie všetkých dvanástich použití ἐμπιστεύω zo strany GrSir potvrdzuje tento záver. V pozitívnom zmysle je použité 3x vo vzťahu k Pánovi (2,10; 33,3 [vzhlľadom na jeho slovo; reflektuje כּוּב]; 50,24 [vzhlľadom na jeho milosrdenstvo; reflektuje מַס]; 2x vo vzťahu k múdrosti (1,15; 4,16); 1x múdrosť vo vzťahu k človeku (4,17); 1x vzhlľadom na hodnovernosť prorokov (36,21[19]; reflektuje מַס); 1x vzhlľadom na vlastnú zručnosť (38,31). V negatívnom zmysle sa 1x varuje pred zverovaním sa nemilovanej žene (7,26; reflektuje מַס); 1x pred hriešnikom (16,3; reflektuje מַס); 1x pred prirýchlym dôverovaním druhému človeku (19,4). Rozmer vzťahovej intenzity u ἐμπιστεύω potvrdzuje aj PANCZOVÁ („na základe explicitnosti významu a predpony“; osobná mailová komunikácia). Z prehľadu ἐμπιστεύω v GrSir zároveň vyplýva, že ním pomerne často (4 z 12 výskytov; dva pozitívne a dva negatívne) prevádza hebr. מַס. Jeho význam „byť pevný“ (v hif., porovnávajúc ho s כּוּב) je s כּוּב zhodný a odkazuje na osobu, ktorá verí alebo je si istá tak v subjektívnej, ako aj objektívnej rovine: má teda subjektívnu istotu, ktorá sa zároveň môže opierať o objektívnu realitu daného *predmetu* (predovšetkým Boha; v našom prípade pomyselného priateľa) ako zdroja istoty. Cf. BARR, *Semantics*, 180-181. V prípade כּוּב/ἐμπιστεύω teda ide o koncepty veľkej vzťahovej intenzity, angažujúcej osobu človeka. Opatrnosť pri vstupovaní do takého vzťahu, k akej Sir vyzýva v neg. sentencii poémy, je preto vskutku namieste.

	[impv./jus.]	מהר ([ne]ponáh'aj sa!)
		בטח (dôveruj!) ⁴⁰¹
	<i>konštatované</i>	מצא (nachádzať)
	<i>činnosti</i>	נשג (získavať) ⁴⁰²
<i>negatívny aktér/falošný priateľ</i>		אל יעמוד (neobstojí)
		הפך (zmeniť sa, odvrátiť sa) [2x]
		חשוף (odhaliť)
		לא ימצא (nenájde sa)
		גדה (strániť sa)
		סתר (skryť sa)
<i>pozitívny aktér/skutočný priateľ</i>		אוהב אמונה (verný)
		אוהב תקוף (mocný)
		צרור חיים (uzlíček života)
		הון (bohatstvo)
		טובה (dobro)

Zo schémy diskurzívnej štruktúry je zrejmé, že dominantnou dynamickou figúrou⁴⁰³ v poéme je negatívny aktér/falošný priateľ, charakterizovaný siedmimi (resp. šiestimi)⁴⁰⁴ zlými činnosťami: je to osoba, ktorá sa napokon prejaví vo svojom konkrétnom konaní. Aj zdvojený výskyt dôležitého slovesa הפך zvýrazňuje falošné rysy negatívnej postavy, ktoré sa skôr či neskôr odhalia. Táto postava je v centre pozornosti poémy a s ohľadom na ňu smeruje primárny pedagogický dôraz v zodpovedajúcej negatívnej sentencii. Pozitívny aktér (skutočný priateľ) je naproti

⁴⁰¹ Sloveso je síce v poéme v infinitíve, no syntakticky, v podobe predmetu bližšie špecifikuje jusiv אל תמהר a priamo sa naň viaže.

⁴⁰² Konštatované činnosti pre adresáta poémy מצא a נשג vyjadrujú možnosť pre každého človeka vo všeobecnosti, no v kontexte poémy sa sémanticky viažu výlučne na pozitívne konanie, ku ktorému je adresát vyzývaný.

⁴⁰³ Dominantnou v rovine intenzity poetickej terminológie. Tematicky je, prirodzene, dominantnou figúrou „priateľ“. „Falošný priateľ“ je len postavou, na pozadí ktorej skutočný priateľ vyniká.

⁴⁰⁴ Šiestimi, z ktorých jedna (הפך) je opakovaná 2x. Ide zároveň o najvýznamnejšiu z lexém, opisujúcich zlé činnosti falošného priateľa, nakoľko sa vzťahuje na vlastný predmet varovania, ako to bude spomenuté nižšie pri הפך. Aj konštatovanie לא ימצא „nenájde sa“, ktoré pôsobí všeobecne, vyjadruje postoj/správanie falošného priateľa, ktorý je v kontexte poémy sémanticky príbuzný s הפך (ako aj סתר a גדה). Vyjadruje totiž tú istú ideu neprítomnosti, odvrátenie sa zdanlivého priateľa v čase núdze. Celkový počet (7) činností falošného priateľa, a tým jeho charakteristika, sú tak v rovine poetickej terminológie a symboliky výrečné.

tomu – aj v gramatickej rovine, za pomoci substantív – charakterizovaný stabilitou: o jeho činnosti sa nehovorí a možno predpokladať, že je mnohoraká, no je predovšetkým životodarná a stabilná, ako to vyjadruje všetkých päť jeho substantívnych charakteristík. Adresát poémy je zasa vyzvaný k piatim činnostiam, z ktorých jedna je negatívna v zmysle opatrnosti („neponáhľ sa“) a štyri sú pozitívne („kupuje, dôveruje, nachádza, získava“). U pozitívnych je zaujímavé všimnúť si, že ide prevažne o sémy s obsahom nadobudnutia niečoho/niekoľo, a že tento „zisk“ sa nedá vlastniť: dá sa vo vzťahu k nemu len zotrvať v postoji dôvery (בטח).

2.9.1.4 Záver zo sémantickej analýzy

Sémantická analýza poémy 6,5-17 opäť odhaľuje dôležitý štrukturálny i obsahový význam negatívnej sentencie, hoci jedinej v nej. Vrcholí ňou úvodná strofa poémy, vovádzajúca do témy priateľstva. Jej pedagogický dôraz sa sústreďuje na opatrnosť, následne dôvodenú v dvoch centrálnych strofách, demaskujúcich falošného priateľa v plnosti (7) jeho činností⁴⁰⁵, kde sa zároveň pomenúva vlastný predmet varovania, a to dramatický obrat zo zdanlivého priateľa na nepriateľa, umocnený sémanticky intenzívnym הפך. Kľúčová lexéma poémy (אורה) sa v týchto dvoch strofách objaví v ironickom zmysle 4-krát a tento počet je následne vyvážený štyrmi zhustenými výskytmi v poslednej, klimaxovej strofe o pravom priateľovi. Pravému priateľovi, naproti falošnému, nie je prisúdená žiadna činnosť: jeho kvalita spočíva v životodarnej stabilite opísanej substantívnymi charakteristikami.

2.9.2 Poetická analýza

Aj táto poéma sa otvára metaforou, ktorá hneď v úvode pomenúva základnú podmienku možnosti otvorenia sa priateľstvu zo strany subjektu, adresáta poémy. Podmienkou je „príjemná reč [sladké podnebie]“ (חיד ערב) a „láskavý jazyk [pôvabné pery]“ (שפתֵי חן), ktoré v metafore verša 6,5 tvoria synonymný paralelizmus.

⁴⁰⁵ Príp. možno zobrať do úvahy aj istú hru, pokiaľ ide o počty činností falošného priateľa (6, z toho jedna opakovaná 2x), a vnímať ich aj v rovine nedokonalosti, neúplnosti.

חיד ערב ירבה אוהב	5a	Příjemná řeč získava d'alších priateľov
ושפתי חן שואלי שלום	5b	a láskavý jazyk nadobúda pokoj.
אנשי שלומך יהיו רבים	6a	Tvoj pokoj nech zakúšajú mnohí,
ובעל סודך אחד מאלף	6b	ale tvojím radcom nech je jeden z tisíca.
קנית אוהב בניסין קנהו	7a	Ak získavaš priateľa, podrob ho skúške
ואל תמהר לבטח עליו	7b	a prirýchlo mu nedôveruj.

Metafora nielenže hovorí o sladkosti a pôvabe, ale aj rezonuje malebnou fonetickou alternáciou, ktorá okamžite zachytí ucho poslucháča a pomáha zapamätať si ju⁴⁰⁶. Ide o asonanciu samohlások „e“/„a“, ktoré sa v prvom riadku (v. 5a) hravo striedajú (e–a–e–a–e–e) a v druhom (v. 5b) je zvuk „e“ spočiatku prevzatý, až napokon dominantnejší a plnší zvuk „a“ zavŕši a nechá doznieť posolstvo metafory v slove שלום (e–e–e–a–e–a), ktoré plnosť aj obsahuje: príjemná reč tak sama osebe vábi a nastoľuje pokoj, plnosť. K asonancii sa pridružuje aj parechéza foném „rv“ (hlások ר a ב) v prvom riadku, sémanticky prepájajúc ערב „sladký“, a ירבה „rozmnoží“: to, čo je príjemné/sladké vskutku aj ďalej množí príjemnosť. Zvukomalebnosť a rytmika celého metaforického verša je natoľko elegantná a malebná, že sa tu núka predstava pôvodne orálnej formulácie a používania (*ready-made phrase*)⁴⁰⁷ tejto metafory.

Strofa obsahuje aj ďalšiu výraznejšiu zvukovú hru v rovnakej pozícii (medzi prvým a druhým veršom) ako v predchádzajúcej poéme. Ide o fonetickú anadiplozu v podobe aliterácie (opakovania zvuku „š“ [ש] na konci riadku a začiatku ďalšieho) medzi שואלי שלום „vyprosujú pokoj“, a אנשי שלומך „muži tvojho pokoja“. Funkcia tejto poetickej figúry a významová spojitosť syntagiem je tu zrejmá: príjemná reč, o ktorej sa hovorilo v metafore a ktorá prináša pokoj, láka k nemu ďalších. Vo verši 6,6 si ešte napokon možno všimnúť vnútorný, obsahovo kontrastný rým (prirodzený vďaka sufixu 2. os. sing.) medzi שלומך „tvojho pokoja“, a סודך „tvojej rady (dôvernej diskusie)“. Výrazný kontrast tohoto rýmu posilňujú zvyšné, tiež antiteticky paralelné obrazy obidvoch riadkov verša: „muži pokoja“, ktorých má byť veľa (יהיו רבים) vďaka amabilite (pokojo-tvornosti) subjektu, a „dôverník“, ktorý má byť jeden z tisíca (אחד

⁴⁰⁶ CORLEY, *Ben Sira's*, 39-42, uvádza vo svojej analýze aj ďalšie aliteračné, resp. asonančné prvky.

⁴⁰⁷ Cf. WATSON, *Classical*, 74.

מאלף). Prvá strofa tak jasne pomenúva rozdiel medzi bežnými príjemnými sociálnymi väzbami a priateľstvom.

Kľúčová lexéma poémy (אוהב) sa v tejto strofe (6,5-7) objavuje 2-krát, a to v inkluzívnych pozíciách, v prvých riadkoch prvého a posledného verša strofy. Zakaždým je to v kvalitatívne zatiaľ nešpecifikovanom význame: ešte sa nevie či אוהב bude skutočným priateľom; hoci pri druhom výskyte (v. 7a) sa už naznačuje isté riziko i ambivalentnosť „priateľstva“.

Úvodná strofa je zakončená riadkom s jedinou negatívnou sentenciou poémy, v ktorej vrcholí výpoveď strofy, vovádzajúcej do témy priateľstva, v podobe upozornenia pred unáhlenou dôverou. Sentencia je plná otvoreného zvuku „a“ (6x). Všetko, čo je v prvej strofe tematicky nastolené a na čo sa negatívnou sentenciou upozorňuje, bude ďalej v poéme rozvíjané.

כי יש אוהב כפי עת	8a	Lebo niekto je priateľom len v príhodnom čase,
ואל יעמוד ביום צרה	8b	no neobstojí v deň súženia.
יש אוהב נהפך לשנא	9a	Je priateľ, čo sa zmení na nepriateľa
ואת ריב חרפתך יחשוף	9b	a vaše spory odhalí k tvojej hanbe.
יש אוהב חבר שלחן	10a	Je priateľ, spoločník pri stole,
ולא ימצא ביום רעה	10b	ale niet ho v deň zla.

Druhú strofu (8-10) otvára prvé konkluzívne כי „lebo“ (v. 8a), po ktorom nasleduje anafora יש אוהב „je priateľ“, otvárajúca každý verš strofy (vv. 8a; 9a; 10a). Anafora⁴⁰⁸ je tu evidentne ironická a poukazuje na zdanlivého priateľa, na prospechára, ktorý je „priateľom“, kým mu to vyhovuje⁴⁰⁹. Otázkou je, či v každom verši ide o iný typ „priateľa“ („v príhodnom čase“; „čo sa zmení na nepriateľa“; „spoločník pri stole“) alebo sa tu opisujú modelové spôsoby správania falošného priateľa ako takeého. Druhá možnosť je istejšia vzhľadom na ďalší vývoj poémy v nasledujúcej strofe, kde sa použitím zámena „on“ (הוא) pokračuje v opise jednej a tej istej osoby.

⁴⁰⁸ K vlastnosti anafory v biblickej poézii cf. ALTER, *Art*, 64-65.

⁴⁰⁹ Paralelu s maximou vo v. 10 v gréckej helenistickej literatúre vidí WRIGHT, Ben Sira, 84, u Theognisa.

V strofe sú aj ďalšie dve syntagmy, ktoré síce nie sú zhodné lexikálne, no v kontexte sú bezpochyby príbuzné sémanticky. Ide o יום צרה „deň súženia“ (v. 8b), a יום רעה „deň zla“ (v. 10b). Syntagmy sú zároveň v inkluzívnych pozíciách strofy, v druhom riadku prvého a posledného verša, a ozrejmujú tak „miesto/čas“, v ktorých falošný priateľ zlyhá a odhalí svoju tvár.

בטובתך הוא כמוך	11a	Pri tvojich úspechoch je ako ty sám,
וברעתך יתגדה ממך	11b	no keď je zle, bude sa ťa strániť.
אם תשיגך רעה יהפך בך	12a	Keď ťa stihne zlo, obráti sa proti tebe
ומפניך יסתר	12b	a skryje sa pred tebou.
משנאיך הבדל	13a	Drž sa ďaleko od svojich nepriateľov,
מאהביך השמר	13b	maj sa na pozore pred priateľmi.

Ďalšia strofa (vv. 11-13) pôsobí v poéme najdramatickejšie, a to z dôvodu intenzívneho priameho dialógu ja–ty (9x opakovaný sufix ך-: po 2x v troch dlhších riadkoch, a zakaždým raz v troch krátkych riadkoch), pôsobiaco invazívne, až prudko, ako aj z dôvodu nepravidelnosti, či rozličnej dĺžky riadkov, z ktorých posledné tri sú krátené na minimum jednotiek poetického riadka, na spôsob dramaturgického *qinah* metra. Krátenie je citelné hneď v prvom verši strofy (6,11), kde sa prvýkrát v poéme objavajú dva troj-jednotkové riadky. Nasleduje formácia 4/3 a po nej už len tri dvoj-jednotkové riadky, všetky začínajúce predložkou ׀ן.

V tejto strofe sa אורה objaví len raz, v závere, vo verši 6,13, ktorý pôsobí obsahovo i vďaka výraznej syntaktickej zmene skôr dojmom samostatnej maximy⁴¹⁰: prvý z troch záverečných krátkych riadkov strofy (v. 12b) je zreteľným zakončením jej témy a subjektom je tu „on“, a teda falošný priateľ; v posledných dvoch riadkoch sa mení subjekt (podmet) na „ty“ a slovesá sú v imperatíve. Ide o verš, ktorý veľmi

⁴¹⁰ Okrem tohoto verša a záverečnej maximy 6,17 sa aj verš 6,8 čiastočne javí ako samostatná maxima: obsah tohto verša je všeobecnejší ako u ďalších dvoch s anaforou יש אורה. V takom prípade by poéma pripúšťala aj alternatívnu štruktúru: obsahovala by tri maximy a stroficky by bola v zaujímavej symetrii 6+2+4+4+2+6(+2). Všetky maximy by tak hovorili o ambivalentnosti „priateľstva“ a boli akýmsi ecom jedinej negatívnej sentencie (v. 7b) varujúcej pred príliš rýchlym vrhaním sa do priateľského vzťahu. Tejto štruktúre by nahrávala aj príslušná významná inklúzia, tvorená „dramatickou“ lexémou הפך, v otvárajúcom i záverečnom verši časti o falošnom priateľovi (vv. 9a; 12a). Aj vo v. 13 (podobne aj v. 15) badá WRIGHT, Ben Sira, 84, silnú paralelu s Theognisom.

hutným spôsobom vyjadruje ideu celej poémy: stráň sa nepriateľa – doslova „oddel’ sa od neho“ (!) –, no zároveň sa istým spôsobom maj na pozore pred priateľom. Toto posledné varovanie s ohľadom na priateľ’a je skôr v zmysle primeranosti vzťahu, ako to vyplýva aj z ostatných výskytov v Sir⁴¹¹.

אוהב אמונה אוהב תקוה	14a	Verný priateľ je mocný priateľ
ומוצאו מצא הון	14b	kto ho nájde, našiel bohatstvo.
לאוהב אמונה אין מחיר	15a	Vernému priateľovi sa nič nevyrovná,
ואין משקל לטובתו	15b	jeho cenu nič nevyváži.
צורך חיים אוהב אמונה	16a	Verný priateľ je nádoba života,
ירא אל ישיגם	16b	kto sa bojí Boha, nájde ho.

Posledná strofa (vv. 14-16) je vyvrcholením poémy. Konečne sa ňou dostávame k téme pravého priateľstva. Jej štruktúra je v rovine počtu jednotiek v jej troch veršoch koncentricky asymetrická (4/3; 3/2; 4/3), čo zľahka upriamuje pozornosť na centrálny v. 15 a jeho výpoveď: „vernému priateľovi sa nič nevyrovná, jeho cenu nič nevyváži“. Táto strofa o pravom priateľovi ukrýva viaceré vyvažujúce kontrasty vo vzťahu k vyjadreniam o priateľovi falošnom v predchádzajúcich dvoch strofách. Okrajové verše tejto strofy (vv. 14; 16) majú v prvom riadku štyri a v druhom tri jednotky – spolu sedem – a o pravom priateľstve tak navyše dokresľujú obraz dokonalosti a úplnosti ⁴¹² (naproti siedmim fragmentujúcim charakteristikám o falošnom priateľovi). Kľúčové slovo אוהב sa tu objavuje najhojnejšie (4x), zakaždým v prvom riadku daného verša (v úvodnom verši strofy 2x) a balansuje štyri výskyty v dvoch strofách o falošnom priateľovi. Tri výskyty sú v syntagme אוהב אמונה, ktorá vyvažuje trojité použitie syntagmy יש אוהב v strofe o falošnom nepriateľovi. Prvé dva verše strofy majú chiastickú formáciu abb’a⁴¹³:

- אוהב אמונה : ומוצאו :: מצא : הון (v. 14)
- לאוהב אמונה : אין מחיר :: ואין משקל : לטובתו (v. 15)

⁴¹¹ שמר, v imp. hifilu, je ešte v 13,8.13, v povzbudení mať sa na pozore pred boháčom, a v 32,22 v povzbudení mať sa na pozore aj pred vlastnými deťmi.

⁴¹² Cf. tiež CORLEY, *Ben Sira's*, 41-42.

⁴¹³ Cf. *ibid*, 41.

Aj za pomoci tejto poetickej konštrukcie je „pravý priateľ“ metaforicky znázornený „bohatstvom“ a „dobrom“.

Spomedzi ostatných poetických figúr možno napokon spomenúť anadiplózu v opakovanom אֵין vo v. 15 (אֵין מחיר :: ואֵין משקל), inkluzívnu formáciu syntagmy אוהב אמונה v strofe (vv. 14a/16a), a opäť peknú alternovanú asonanciu vo v. 16b (a–e–a–e), evokujúcu rovnakú figúru v úvodnej metafore, ktorá tak vytvára fonetickú inklúziu celej poémy.

כי כמוהו בן רעהו 17a Aký niekto je, takého má priateľa
וכשמו בן מעשיו 17b a jeho meno nasledujú jeho skutky.

Záverečná maxima obracia pozornosť späť k subjektu priateľstva, ako to bolo v úvodnej strofe, a v syntetickej výpovedi lapidárne zhrňa stav človeka tvoriaceho vzťahy a prejavujúceho sa v konaní.

2.9.2.1 Záver z poetickej analýzy

Poetická analýza odhaľuje premyslenú, vyváženú štruktúru poémy, otvorenej krásnou, hravou metaforou, vovádzajúcou do témy priateľstva, a uzavretou uvažovaním o pravom priateľstve. Medzi týmito časťami je umiestnená sekvencia dvoch strof o falošnom priateľovi (vv. 8-13). Obidve postavy sú za pomoci pestrých poetických figúr vykreslené v ostrých protikladoch. Pozorujeme tu zvyčajné fonetické figúry, ironizujúcu anaforu, metrickú pravidelnosť v strofe o pravom priateľovi a dramatizujúci *qinah* meter. Falošný priateľ vyznieva v poéme ako prudká, rušivá a invazívna figúra. Pravý priateľ je naproti tomu vykreslený ako diskretný, lahodný a opatrný človek. Pedagogický dôraz poémy syntetizuje výpoveď jedinej negatívnej sentence v nej: aby subjekt (adresát poémy) rozpoznal pravé priateľstvo od falošného, musí mu dopriať čas a neponáhľať sa doň.

2.10 Sir 6,18-37: poéma o úsilí o nadobudnutie múdrosti⁴¹⁴

Táto poéma je najdlhším textom zaoberajúcim sa múdrosťou v zachovaných hebr. rukopisoch Ben Siru, a je zároveň jedinou v Knihe Sirachovho syna sústreďujúcou pozornosť na úsilie o nadobudnutie múdrosti s takou intenzitou. Obsahovú exkluzivitu poémy umocňuje aj poetické majstrovstvo, s akým sa autor tejto pedagogickej téme *par excellence* svojej knihy venoval⁴¹⁵.

Keďže v analyzovanom hebr. rukopise H^A chýbajú verše 23-24.26.34, v uvedenom hebr. texte predkladám ich rekonštrukciu (REC.), opierajúc sa predovšetkým o celkový ráz⁴¹⁶ rukopisu H^A, zohľadňujúc GrSir i SyrSir. Rekonštrukcia, hoci zákonite zostáva v hypotetickej rovine, je potrebná pre ucelenú poetickú analýzu. Rekonštruované verše sú v texte sprevádzané gréckym prekladom.

בני מנוער קבל מוסר	18a[H ^C] ⁴¹⁷	Syn môj, od mladosti prijímaj disciplínu
ועד שיבה תשיג חכמה	18b[H ^C]	a až do šedín budeš nadobúdať múdrosť.
כחורש וכקוצר קרב אליה	19a	Ako oráč a rozsieváč prístupuj k nej
וקוה לרב תבואתה	19b	a čakaj na jej hojnú úrodu.
כי בעבדתה מעט תעבוד	19c	Lebo pri jej pestovaní sa trochu ponamáhaš,
ולמחר תאכל פריה	19d	ale zajtra ⁴¹⁸ budeš jesť z jej plodov.
עקובה היא לאויל	20a	Kľukatou je pre hlupáka

⁴¹⁴ Pri preklade, ako aj analýze tejto poémy, sa opieram, nakoľko je to metodologicky možné, aj o svoju licenciáttnu prácu, v ktorej som jej už venoval pozornosť.

⁴¹⁵ Táto poéma figuruje v rukopise H^C v rozsahu vv. 18-19.28.35. V rukopise H^{2Q18} sa zachovalo len torzo písmen (1 až 3), najviac dve slová vo v. 29, a dve slová plus jedno písmeno vo v. 31.

⁴¹⁶ Opierajúc sa o slovnú zásobu Ben Siru, o jeho narábanie s príslušnými obsahmi v ostatných častiach rukopisu, a hlavne o jeho poetické techniky.

⁴¹⁷ Rukopis H^A nemá verš 18.

⁴¹⁸ GrSir ταχὺ; SyrSir ܘܥܘܕܐ. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 191, „and soon“; MOPSIK, *Sagesse*, 97, „et demain“; MORLA, *Manuscritos*, 55, „pero en seguida“.

		REC. ⁴²⁵	
καὶ εἰς τὸν κλοιὸν	וצוארך בחבלתה	24b	a svoju šiju do jej povrazov.
αὐτῆς τὸν τράχηλόν		REC.	
σου			
	הט שכמך ושאה	25a	Nastav svoje plecيا a nes ju
	ואל תקך בתחבולתיה	25b	a nevzdoruj jej radám ⁴²⁶ .
ἐν πάσῃ ψυχῇ σου	בכל נפשך קרב	26a	Pristúp k nej celou svojou dušou
πρόσελθε αὐτῇ	אליה	REC. ⁴²⁷	
καὶ ἐν ὄλῃ δυνάμει	ובכל מאדך שמר	26b	a zo všetkých síl drž sa jej ciest.
σου συντήρησον τὰς	דרכיה	REC.	
ὁδοὺς αὐτῆς			
	דרש וחקר בקש ומצא	27a	Hľadaj a skúmaj, objav a nájdi
	והחזקתה ואל תרפה	27b	a keď ju mocne uchopíš, neopust' ju ⁴²⁸ .
	כי לאחור תמצא מנוחתה	28a	Lebo nakoniec nájdeš jej odpočinok
	ונהפך לך לתענוג	28b	a zmení sa ti na potešenie.

425

- jediné εἰσφέρω v GrSir uvádzam slovesom עלל „vložit“; zodpovedá mu aj SyrSir ܘܠܠܘܢ.
- πῆδη a κλοιός ako רשת „siet“, a חבלה „povraz“ (ktoré je zrejme aramaizmom, keďže hebr. forma je חבל), v línii s nasledujúcim v. 29. Uvádzam ich so sufixom v singulári, podobne ako vo v. 29, hoci význam je tu plurálny. Podobné zamieňanie sufixu je v Sir častejšie (napr. 3,9; 4,18; 6,4.16; 7,24).
- τράχηλος ako צואר „krtk“ (SyrSir ܘܘܝܢܘܢ), v súlade s 51,26[H^B].

⁴²⁶ SMEND, *Weisheit*, 59, vidí za תחבולה [prip. תחבולות] „rada“, skôr lektúru SyrSir (ܘܘܠܠܘܢ), a teda hebr. בחבילתה [al. בחבולותיה] (od חבל „lano, okovy, putá“), čomu by zodpovedal aj GrSir τοῖς δεσμοῖς αὐτῆς. Takáto oprava však nie je nutná, lebo תחבולה je v kontexte bezproblémové (podobne aj MOPSIK, *Sagesse*, 98). SKEHAN–DI LELLA, *Wisdom*, 190, „and be not irked at her bonds“; MOPSIK, *Sagesse*, 98, „et ne sois pas contrarié par ses stratagèmes“; MORLA, *Manuscritos*, 57, „y no sientas fastidio por sus estratagemas“.

⁴²⁷ Pre celý v. 26 preberám rekonštrukciu podľa BAILLET – MILIK – DE VAUX, *Les 'Petites*, 75.

- ἐν πάσῃ ψυχῇ σου pripúšťa prípadne aj syntagmu בכל לבבך, ktorú by podporil aj SyrSir ܘܠܠܘܢ ܘܠܠܘܢ. V tomto morfológickom tvare (so sufixom v 2. os. sg.) je syntagma exkluzívne deuteronomistická (cf. Dt 4,29; 6,5; 10,12; 26,16; 30,2.6.10). Väzbu בכל לב poznajú dobre hlavne žalmy. נפש je v rámci Sir prijateľnejšie, hoci priama väzba בכל נפשך nefiguruje.
- Syntagma קרב אליה figuruje v poéme aj v 6,19a; SyrSir prekladá aktuálny výskyt ܘܘܝܢܘܢ.

⁴²⁸ Vo v. 27b uvádza druhé ו (ואל) apodosis kondicionálnej vety; vedľajšia veta je uvedená bez kondicionálnej častice. V Sir je podobná vetná skladba napr. v 13,12. K „wav of apodosis“ cf. JM, 607–610.

והיתה לך רשתה מכוּן עז	29a	Jej sieť ti bude mocným zázemím ⁴²⁹
וחבלתה בגדי כתם	29b	a jej laná zlatými šatami.
עלי זהב עולה	30a	Jej jarmo je jarmo zo zlata
ומוסרתיה פתיל תכלת	30b	a jej putá purpurovou niťou.
בגדי כבוד תלבשנה	31a	Oblečieš si ju sťa odev slávy
ועטרת תפארת תעטרנה	31b	a nasadiš ako nádhernú korunu.
אם תחפוץ בני תתחכם	32a	Keď budeš túžiť, syn môj, staneš sa múdrym
ואם תשיים לבך תערם	32b	a ak budeš pozorný, nadobudneš dôvtip.
אם תובא לשמע	33a	Keď budeš chcieť počúvať
והט אזנך תוסר	33b	a nakloníš si ucho, budeš vyučený.
עמדנא בעדת	34a	Zotrvaj, prosím, v spoločnosti starších
שרים	REC. ⁴³⁰	
ודבק לחכמתם	34b	a príľni k ich múdrosti.
	REC. ⁴³¹	
כל שיחה חפוץ לשמע	35a	Každú rozpravu ⁴³² počúvaj so záľubou
ומשל בינה אל יצאך	35b	a rozumné príslovie nech ti neunikne.
ראה מה יבין ושחריהו	36a	Hľad', kto je rozumný a vyhľadaj ho
ותשחוק בסיפי רגלך	36b	a tvoje nohy budú drať jeho prah.

⁴²⁹ SMEND, *Weisheit*, 60, prekladá מכוּן עז „herrlicher Standort“ (vo význame „trón“); podobne aj ostatní komentátori. GrSir: *σκέπη ισχύος*.

430

- עמד spolu s emfatickou časticou נא Sir nedosvedčuje. Samotné נא však figuruje v imperatívnych aj indikatívnych formáciách. Imperatívne *στῆθι* je už len v 11,20, kde prevádza samostatné עמד z H^A. SyrSir prekladá *ܘܡܟܢ ܕܘܢܝܢܐ* „bud' prítomný [stoj]“, ktoré by tak pripúšťalo aj קום v hebr. texte.
- Pokiaľ ide o rekonštrukciu gréckeho *ἐν πλῆθει πρεσβυτέρων*, opieram sa o rovnakú frázu v 7,14, ktorá má hebr. ekvivalent *בעדת שרים*; SyrSir uvádza *ܘܡܟܢ ܕܘܢܝܢܐ*.

431

- *προσκολλάω* „prilnúť“, je v pasíve aj v 13,16, kde prekladá pasívny pual *יחובר* [חבר] „byť pripojený, pridružený“. Uprednostňujem však *דבק* „prilnúť“, zohľadňujúc SyrSir *ܕܘܢܝܢܐ ܕܘܢܝܢܐ*.

⁴³² GrSir uvádza *διήγησις θείας* „božskú rozpravu“. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 191, „every discourse“; MOPSIK, *Sagesse*, 101, „tout débat“, uvádzajúc, že שיחה „désigne un discours élaboré, où des opinions contraires sont débattues“; MORLA, *Manuscriptos*, 59, „toda conversación“.

והתבוננת ביראת עליון	37a	Uvažuj o bázni Najvyššieho
ובמצותו והגה תמיד	37b	a jeho príkazoch; rozjímaj neustále.
והוא יבין לבך	37c	On urobí rozumným tvoje srdce
ואשר איוטה יחכמד	37d	a po čom si túžil, dostane sa ti ⁴³³ .

Poéma je zložená z 22 veršov. Je tak ďalšou z poém v Sir, ktorá už svojím rozsahom naznačuje, že sa tu chce k danej téme povedať všetko zásadné od A po Z⁴³⁴. Obsahuje aj ďalšie dva prvky, ktoré sa objavujú 22-krát: ide o jej kľúčovú tematickú lexému „múdrost“⁴³⁵, a počet rôznych konkrétnych prejavov úsilia (vo forme výziev v imperatívne a júsive), ktoré má vynaložiť adresát vo vzťahu k múdrosti.

Poéma má tri časti (vv. 18-22; 23-31; 32-37) a je členená v šiestich 6-riadkových (vv. 18-19; 20-22; 23-25; 26-28; 29-31; 34-36) a dvoch 4-riadkových (vv. 32-33; v. 37) strofách⁴³⁶. Každá časť začína zvolaním בני. V rovine základnej schémy poetického riadka (jednotky v riadkoch) je táto poéma pestrá a nenúdi monotónnosťou. Najvýraznejšie disbalancie (krátenia 4/2) sú vo veršoch dôrazných aj obsahovo (vv. 21; 23[REC.]; 27)⁴³⁷. Najdlhší (5 jednotiek) je riadok 29a, úvodný riadok piatej strofy (vv. 29-31), v ktorej sa pozornosť v poéme presúva na ovocie múdrosti.

V prvej časti (vv. 18-22) používa autor obrazy z prostredia roľníckej práce, ktorá bola v oblasti Palestíny neľahkou činnosťou. Podobne ako sa po tvrdej práci na poli dá očakávať zber úrody, tak je to aj s múdrosťou: po námahe, ktorú disciplína

⁴³³ GrSir: *καὶ ἡ ἐπιθυμία τῆς σοφίας σου δοθήσεται σοι* „a tvoja túžba po múdrosti sa naplní“; SyrSir *ܘܥܠܡܐ ܕܠܥܘܠܡܐ ܕܥܠܘܢܐ ܕܥܠܘܢܐ ܕܥܠܘܢܐ* „a po čom si túžil, on ťa naučí“. SKEHAN–DI LELLA, *Wisdom*, 191, „and the wisdom you desire he will grant you“; MOPSIK, *Sagesse*, 61, „et quant à ton désir: il fera de toi un sage“; MORLA, *Manuscritos*, 60, „y te hará comprender lo que deseas“.

⁴³⁴ Cf. CRENSHAW, *The Primacy*, 185; PIWOWAR, *Zdobycie I*, 117. Ďalšími takými akrostichickými poémami v Sir sú 1,11-30 a 51,13-30. K nim je možné pridať aj časť v poéme 24,1-33, v ktorej prehovára samotná múdrost (24,3-17.19-22).

⁴³⁵ Explicitne je prítomná iba 2x, no odkazuje na ňu ďalších 20 zámenných tvarov.

⁴³⁶ Takéto členenie uvádza HASPECKER, *Gottesfurcht*, 130-131, či MINISSALE, *La versione greca*, 46. Haspecker poukazuje aj na starostlivo dodržanú symetriu všetkých troch častí poémy (1. časť: 6 + 6; 2. časť: 6 + 6 + 6; 3. časť: 4 + 6 + 4).

⁴³⁷ Počty jednotiek vo veršoch tejto poémy sú nasledovné: 3 (v. 18); 4/3 (v. 19a/b); 3 (vv. 19c-d; 20); 4/2 (vv. 21a/b); 3 (v. 22); 4/2 (vv. 23a/b[REC.]); 3/2 (vv. 24a/b[REC.]; 25a/b); 4 (v. 26[REC. Milik]); 4/2 (vv. 27a/b); 3 (v. 28); 5/3 (vv. 29a/b); 3 (vv. 30; 31; 32); 2/3 (vv. 34a/b[REC.]); 4/3 (vv. 35; 36); 3 (37a-b.c-d).

a štúdium zahŕňajú, sa dá očakávať ovocie v podobe nadobúdania múdrosti. V druhej časti (vv. 23-31) sa pokračuje v opise neľahkého zápasu o múdrosť prostredníctvom obrazov puta a jarma, a pomocou loveckých obrazov sa poukazuje na potrebu zotrvania na ceste. Tretia časť (vv. 32-37) zasa kladie dôraz na slobodu voľby a motivácie študenta, čo nachádzame vyjadrené aj prostredníctvom inklúzie v opakovaní výskytu slovesného tvaru kmeňa *hkm*: ten, kto chce (אם תחפוץ בני) múdrosť, kto bude ochotne počúvať, dosiahne tú, po ktorej túži (ואשר איוותה יחכמד).

Poéma obsahuje štyri negatívne sentencie (vv. 23b; 25b; 27b; 35b) a už pri prvej lektúre možno znova postrehnúť intenzifikáciu významu v nich vzhľadom na príslušný prvý verš paralelizmu: tri z nich sa nachádzajú v dvoch prostredných 6-riadkových strofách a štvrtá v poslednej 6-riadkovej strofe pred konkluzívnou 4-riadkovou strofou v apozícií. Negatívne sentencie majú v poéme dôležité miesto tak v sémantickej rovine, ako aj štrukturálne⁴³⁸.

2.10.1 Sémantická analýza

2.10.1.1 Inventár kľúčových lexém

Evidentnou kľúčovou lexémou poémy je substantívum חכמה „múdrosť“. K lexéme sa v poéme referuje 22-krát: 2-krát je spomenutá explicitne (vv. 18b; 34b) a 20-krát zámenne (z čoho 2x samostatné היא)⁴³⁹. V tejto poéme, vzhľadom na trojnásobnú poetickú figúru počtu 22 výskytov, nie je nutné venovať v sémantickej analýze pozornosť všetkým opakovane sa vyskytujúcim lexémam, predovšetkým nie slovesám v imperatíve a jusíve (výzvam k úsiliu o múdrosť), ktoré sú pre spomenutú figúru počtu nakopenými synonymami a sú obsahovo samy osebe dostatočne jasné⁴⁴⁰.

⁴³⁸ Cf. viac v poetickej analýze.

⁴³⁹ vv. 19a.b.c.d; 20a.b; 21b; 22b; 24a.b; 25b; 26a.b; 28a; 29a.b; 30a.b; 31a.b. Samostatné היא je vo vv. 20a; 22b.

⁴⁴⁰ Takými sú predovšetkým: שמע „počúvať“ (vv. 23a[R.]; 33a; 35a); קרב „priblížiť sa“ (vv. 19a; 26a); מצא „nájsť“ (vv. 27a; 28a). Patria tu aj ďalšie, obsahovo evidentné lexémy: kmeňa *rb* (vv. 19b; 22b); kmeňa *abad* (v. 19c); רגל „noha“ (vv. 24a; 36b); לב „srdce“ (vv. 20b; 32b; 37c); רשת „sieť“ (vv. 24a[R.]; 29a); חבלה „povraz“ (vv. 24b; 29b); על „jarmo“ (v. 30a); חפץ „mať záľubu“ (vv. 32a; 35a). V prípade לב, prítomnom aj v syntagmatickej väzbe לב חסר (v. 20b), ide o vplyv knihy Prís na Sir. V Sir

Zvlášť je vhodné upozorniť na שמע, ktoré je prítomné najhojnejšie (3x; 1x v imperatíve, 2x v infinitíve) a má osobitnú dôležitosť vzhľadom na sémantickú spojitosť v kontexte poémy s jej múdroslovnými lexémami, hlavne s kľúčovou חכמה, ako to vyplynie zo sémantickej analýzy.

Objasniť význam bude treba hlavne u lexém sémantického poľa „múdrost“, keďže práve ona je kľúčovou, intenzívnou témou poémy. Pôjde o lexémy kmeňa *hjn* (príp. byn), objavujúce sa 4-krát (substantívum בינה vo v. 35b a sloveso בין vo vv. 36a; 37a.c), a lexémy kmeňa *jsr* s trojnásobnou prítomnosťou (substantívum מוסר vo v. 18a, a sloveso יסר vo vv. 22a; 33b). Vzťah týchto lexém ku kľúčovému substantívu חכמה bude treba pomenovať.

2.10.1.2 Analýza kľúčových lexém

Kmeň *hkm* je v Sir prítomný 61-krát: 29-krát v substantívnej forme (z čoho raz חכמות v 4,11), 20-krát v adjektívnej forme a 12-krát vo forme slovesa⁴⁴¹. Ak vezmeme do úvahy pomer zachovaných hebr. rukopisov k celkovému rozsahu Sir, ide o najintenzívnejší výskyt v rámci celého SZ.

Spomedzi ostatných semitských jazykov, ako uvádza Müller, je hebrejskému *hkm* sémanticky najbližší akadský jazyk. Jeho statické sloveso *emēqu(m)* znamená „byť múdry“. Zaujímavé pre naše skúmanie sú aj sémy odvodené od koreňa *hss*, ktorých významy ako „chápanie“ či „inteligencia“ sú, podobne ako v sumerčine, spojené s počúvaním (napríklad *pīt hasīssi* znamená „otvorenie ucha“ vedúce k múdrosti). Vzhľadom na užšie vymedzenie sémantického poľa jednotlivých múdroslovných termínov v Sir je zaujímavou aj egyptská literatúra s častým spoločným objavením sa slovík zo sémantickej oblasti „múdrost“, ktoré majú podobný význam. Napríklad sloveso *š33* „byť múdry“, sa objavuje spolu so *šbk* „byť inteligentný, prezieravý“, alebo slovesný kmeň *š3r* spolu so slovesom *rh* „vedieť“. U

je to ojedinelý výskyt, no v rámci SZ je ďalších desať výskytov syntagmy práve v Prís (6,32; 7,7; 9,4.16; 10,13; 11,12; 12,11; 15,21; 17,18; 24,30); LXX, okrem dvoch (10,13; 17,18), prekladá zakaždým ἐνδεῖα φρενῶν.

⁴⁴¹ V celom SZ figuruje kmeň *hkm* 318x: 153 substantívnych foriem (z čoho 4x חכמות: 3x v Prís, raz v Ž), 138 adjektívnych a 27 slovesných. Najintenzívnejší výskyt dosvedčujú, prirodzene, múdroslovné texty: napr. substantívna forma je prítomná 18x v Jób, 39x v Prís a 28x v Kaz.

týchto výskytov ide zrejme o synonymné použitia, podobne ako je to aj v prípade starších textov hebrejskej Biblie, kde skoršie výskyty, aspoň pokiaľ ide o sloveso חכח, vykazujú ešte nešpecifický, nevyhranený význam, ba dokonca je z kontextu evidentné, že označujú aj nejakú morálne negatívnu schopnosť (napr. 2Sam 13,3; 1Kr 2,6.9)⁴⁴².

Sémantické pole u kmeňa *hkm* sa teda čoraz viac špecifikuje a vymedzuje až v neskorších textoch helenistického obdobia, medzi ktorými je práve Sir chronologicky na vrchole. Toto celkom logicky nachádza svoju odozvu aj v spôsobe, akým obsah lexém kmeňa *hkm* chápe tak pôvodný autor, ako aj prekladateľ⁴⁴³. Múdrosť, σοφία, nadobúda kontúry „opisu reality, racionálne vypracovaného“⁴⁴⁴ až v klasickom období gr. filozofie, čo sa neskôr v helenistickom období, u stoikov zvlášť, pretaví do vnímania vážnosti osoby múdreho⁴⁴⁵. Hoci je otázka priameho vplyvu stoikov na Ben Siru diskutovaná, nepriamy vplyv helenizmu na jeruzalemského múdreho bol bezpochyby „vo veľkej miere sprostredkovaný staršími židovskými textovými tradíciami“⁴⁴⁶. Ben Sira zdôrazňuje vo svojom historickom kontexte ako žiaden iný biblický autor pred ním už v prvých programových riadkoch svojej knihy, že jediným prameňom múdrosti je Pán (Πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου; 1,1)⁴⁴⁷, on je jej vlastníkom, iba

⁴⁴² Cf. TDOT 4, 367-373.

⁴⁴³ V našej poéme sú obidva substantívne výskyty preložené ako σοφία. Spôsob prekladania lexém kmeňa *hkm* zo strany GrSir je nasledovný: 36x sú preložené lexémami kmeňa σοφ (3,29; 4,11.23.24; 6,18.37; 8,8; 9,14.17; 10,26; 11,1 (výskyt v 11,15 je prítomný len v dlhšej GII verzii); 14,20; 15,10.18; 20,7.13.30.31; 21,26; 32,4; 33,2; 37,20.22.24.26; 38,24(2x).25; 41,14.15; 42,21; 44,4.15; 45,26; 47,14; 50,28); parafrázované sú 8-krát (3,25.29; 37,22; 38,2.24; 40,19; 41,12; 42,6); 2x sa objavuje kmeň παῖς (6,32; 37,19); a po jednom raze sú prítomné všetky ostatné prekladové voľby (συνετός [3,29]; τεχνίτης [9,17]; βουλή [32,18]; διανόημα [32,18]; γνώσις [33,8]; πανοῦργος [37,19]; εὐφροσύνη [50,23]). Z prehľadu je zrejماً veľká konzistentnosť a uvedomelosť prekladateľa v narábaní s hebr. formami kmeňa *hkm*, ktorý je v 67 % výskytov prekladaný lexémami gr. kmeňa σοφ. Spomedzi ostatných termínov sémantickej skupiny „múdrosť“ patrí čo do konzistentnosti prekladov druhé miesto lexémam kmeňa *jsr* (מִסְרָה/מִסְרָה) prekladaným v 55 % výskytov gr. ekvivalentmi kmeňa παῖς.

⁴⁴⁴ Cooper, citovaný UUSIMÄKI, Rise, 3.

⁴⁴⁵ Cf. UUSIMÄKI, Rise, 5. Až Aristoteles (384 – 322 pred Kr.) prichádza s rozlišovaním medzi teoretickou (σοφία) a praktickou (φρόνησις) múdrosťou. Cf. AUDI, *Cambridge Dictionary*, 1131.

⁴⁴⁶ MATTILA, Ben Sira, 500, spochybňuje vplyv stoicizmu na Ben Siru a súvislosti vidí skôr v prelínaní sa mnohých spoločných tém a matérie v gnómickej literatúre egyptských, židovských, aramejských a gréckych múdrych: „Ben Sira appears to have participated in an international network of gnostic traditions“.

⁴⁴⁷ Hebr. text nie je zachovaný, no jeho znenie naznačuje SyrSir: חכמה כל סודותיה „Všetka múdrosť je od Pána“.

nachádzame v tvaroch qal, hifil, hitpolel a nifal. V konjugácii hifil sa objavuje v kombinácii s kmeňom *jd'* (príp. *yd'*), a to zvlášť v múdroslovnej literatúre a v neskorších textoch. Tieto paralelné výskyty alebo vzťah s *jd'*, objavujúci sa v neskorších textoch SZ, by mohli indikovať užšie vymedzenie jeho sémantického poľa a priblíženie sa k neskoršiemu významu samotného *jd'* (smerom k väčšej abstrakcii pod vplyvom teologickej reflexie). Typicky múdroslovným termínom je jeho tvar v konjugácii nifal v participiálnej forme נבוז s významom „inteligentný“, ktorý sa často objavuje v kombinácii s חכם či חכמה (18 spomedzi 22 výskytov ptc. nifalu). Vzhľadom na počet výskytov v SZ je to privilegovaný termín Knihy prísloví (9 výskytov; v novšej časti Knihy prísloví len raz v 1,5), najdôležitejšieho prameňa Sir. Ak však porovnáme celkový výskyt kmeňa *bjn* spolu s kmeňom *hkm*, zistíme, že frekvencia ich spoločného výskytu je v Knihe prísloví hojnejšia: 13-krát v novšej časti knihy (kap. 1–9)⁴⁵⁴, pričom všetkým sa dá prisúdiť synonymný charakter a v staršej časti (kap. 10–31) je to 12-krát⁴⁵⁵ a rovnako všetky sa javia byť synonymné. V Sir máme v tomto smere 8 výskytov⁴⁵⁶, no iba dvom z nich sa s dostatočnou istotou dá prisúdiť synonymný charakter (4,24; 14,20). Väčšina z ostatných výskytov (3,29; 4,11; 6,37; 32,16) obsahuje kmeň *bjn* v slovesnej forme vo význame schopnosti alebo činnosti, ktorá k múdrosti vedie, čo napokon najlepšie zodpovedá etymológii *bjn* („priestor medzi, rozlíšiť, oddeliť“)⁴⁵⁷. Tento sémantický odtieň inteligencie/rozumnosti ako nástroja dosahovania múdrosti možno postrehnúť v konkluzívnych strofách poémy (6,34-36.37), kde sa kmeň *bjn* objavuje. Adept múdrosti je tu ponajprv vyzvaný prilnúť k múdrosti starších (לחכמתם). Až následne dostáva výzvu nenechať si uniknúť rozumné príslovie (משל בינה) a vnímať, kto je rozumný (ראה מה יבין). Táto snaha má pokračovať uvažovaním (והתבוננת) o bázni

⁴⁵⁴ 1,2.5.6; 2,2.6; 3,13.19; 4,5.7; 5,1; 7,4; 8,1; 9,10.

⁴⁵⁵ 10,13.23; 14,6.8.33; 16,16; 17,24.28; 18,15; 21,30; 23,23; 24,3.

⁴⁵⁶ Okrem dvoch sú všetky ostatné zachované v H^A: 3,29; 4,11.24; 6,37; 11,15; 14,20; 32,16 (H^{B,E,F} v každom po dva výskyty); 42,21 (H^{Mas}).

⁴⁵⁷ Z porovnania toho, ako je vnímaný sémantický rozsah kmeňa *bjn* medzi Knihou prísloví, najstaršou spomedzi múdroslovných kníh, a Knihou Sirachovho syna, najmladšou spomedzi múdroslovných kníh v hebrejčine, sa zdá byť zrejmé, že podobne ako spomenuté חכמה (i ďalšia múdroslovná lexéma דעת) prešli aj lexémy kmeňa *bjn* svojím postupným sémantickým vývojom v rámci samotnej múdroslovnej literatúry.

Najvyššieho, ktorý ho cestou rozumnosti (והווי א' ביין) napokon privedie k múdrosti (יחכמד).

GrSir prekladá kmeň *hjn* v aktuálnej poéme σύνεσις (v. 35b); συνετός (v. 36a); διανοέομαι (v. 37a) a parafrázujúcim στηρίζω (v. 37c).

Kmeň *jsr* je v poéme prítomný v dôležitých štrukturálnych pozíciách vo forme substantíva מוסר v 6,18a.22a a vo forme slovesa יסר v 6,33b. V zachovaných hebr. rukopisoch je prítomný 18-krát (13x substantívum, 5x sloveso)⁴⁵⁸.

Tvary odvodené od kmeňa *jsr* nachádzame v akadčine, ugaričtine i v arabskom jazyku, ako píše Branson. Akadské *esēru* znamená „vyučovať“, ugaritské sloveso *ysr* „trestať, vyučovať“ a arabské *yšrn* „vysvetľovať“. Aj zvitky od Mŕtveho mora dosvedčujú výskyt *jsr* vo význame „vyučovať“⁴⁵⁹. Pokiaľ ide o LXX, podstatné meno מוסר je takmer vždy prevádzané lexémou παιδεία. Konzistentnosť, s akou prekladatelia LXX používajú παιδεία pri preklade hebrejského kmeňa *jsr* („karhať“), je evidentná. Táto dôslednosť zároveň potvrdzuje aj inkluzívny rozmer παιδεία („výchova, disciplína“), s akým si tento termín osvojuje nielen Sir, ale aj prekladatelia LXX už nejaký čas pred ním⁴⁶⁰. Pouchelle v tomto smere uvádza, že „spomedzi asi sto výskytov kmeňa *jsr* v MT len dvanásť z nich nekorešponduje s παιδεία a jej derivátmi v LXX“⁴⁶¹. Grécka παιδεία a jej obsah tak čoraz viac preniká hebrejskú pedagogickú mentalitu a zjemňuje jej charakteristiku vyjadrovanú v SZ termínom מוסר („disciplína“), jedným z derivátov kmeňa *jsr* („vychovať, trestať“). V prípade GrSir i pôvodného textu a náuky Ben Siru ide jednoducho o odpoveď, ktorá je akousi mediáciou, sprostredkovateľkou medzi hebrejskou a helenistickou kultúrou

⁴⁵⁸ GrSir ho prekladá 12x lexémou kmeňa παῖς (6,18; 7,23; 10,1; 30,13; 31,12.17; 32,14; 40,29; 41,14; 42,5.8; 50,27), 2x sa objavuje lexéma kmeňa σοφ (6,22.33), 1x parafráza (32,2), a rovnako 1x sú prítomné všetky ostatné prekladové voľby (παραδίδωμι: 4,19; ἀπληστία: 37,31; σύνεσις: 47,14). Verš 31,12 obsahuje v H^B jeden riadok (alebo skôr nadpis), ktorý GrSir nezohľadňuje. GrSir tiež vypúšťa v 31,22 preklad výzvy וקח מוסרי.

⁴⁵⁹ Cf. *TDOT* 6, 127-28; *TWOT* 1, 877-878.

⁴⁶⁰ ADAMS, Reassessing, 58, píše: „Ben Sira’s pedagogy involves a more inclusive vision of παιδεία [...] for Ben Sira, scribal training is a lifelong pursuit that should involve as much learning as possible, and he is no polemicist against non-Jewish ideas.“. Cf. tiež WRIGHT, Greek Paideia, 93-112 (zvlášť „Aristeas and Greek Paideia: Ps.-Aristeas and Alexandrian Jewish Community“, 108-112).

⁴⁶¹ POUCHELLE, Kyropaideia, 101.

a mentalitou: „jeho práca predstavuje úplnú reformuláciu židovského myslenia v novej ére“⁴⁶².

Z celkového výskytu מוסר v SZ je zrejme, že jeho hlavným obsahom je vzdelaná výchova cez nápravu pomocou slovného dohovoru (i fyzického trestu), pričom hlavným zámerom tejto výchovy je sprostredkovať poznatky (či poznanie), ktoré by viedli k správne konaniu a postupnému osvojovaniu si múdrosti. V edukačnom procese, ktorý mohol mať aj inštitucionálny charakter v podobe vyučovania v škole, sa מוסר javí byť vo význame „trestať“ a odkazuje na trest ako na nástroj udržania študenta na ceste disciplíny vedúcej k získaniu múdrosti. Úzky vzťah medzi מוסר a חכמה je teda zrejmy⁴⁶³. Celý tento proces nápravy, nadobúdania poznatkov (poznania) – proces disciplíny a výchovy – sa tak študentovi otvára ako doslova privilegovaný priestor, v ktorom sa Pán prostredníctvom מוסר zjavuje. Ide tu o jeho spôsob konania s človekom a v jeho prospech uprostred dejín zmluvy Boha s človekom. מוסר teda predstavuje nástroj výchovy a nápravy človeka, na ktorom mať účasť znamená patriť k vyvolenému ľudu, žiť v Pánovej láske, kráčať cestou vernosti požiadavkám jeho zmluvy s človekom⁴⁶⁴ a rásť v múdrosti.

GrSir prekladá kmeň *jsr* v aktuálnej poéme παιδεία (v. 18a), σοφία (v. 22a) a σοφὸς ἔσῃ (v. 33b)⁴⁶⁵.

Pozornosť v rámci sémantickej analýzy si napokon žiadajú aj nakopené syntagmatické metafory múdrosti, formujúce spoločné sémantické pole v piatej strofe poémy. Každý riadok (!) tu obsahuje jednu, opisujúcu múdrosť.

- מבון עז „mocné zázemie“ (v. 29a) je jediný výskyt tak v Sir, ako aj v celom SZ. V GrSir je ešte jeden verš (34,16), ktorý obsahuje v blízkom kontexte nielen obidve lexémy syntagmy (σκέπη, ισχύς), ale aj slovo κύριος a potvrdzuje úzke

⁴⁶² UEBERSCHAER, Jewish Education, 29.

⁴⁶³ Úzky vzťah (a zároveň rozdiel) medzi מוסר a חכמה je v našej poéme napokon vyjadrený hneď v jej úvodnom programovom verši, kde מוסר „disciplína“, stojí v pozícii čohosi, čo na seba treba vziať/prijat' (קבל), aby sa mohla nadobúdať חכמה (תשיג) „múdrosť“.

⁴⁶⁴ Cf. TWOT, יסר, 386-87; FOX, Proverbs, 34. K etymológii *jsr* (príp. *wsr*) cf. aj POUCHELLE, Dieu, 53-67.

⁴⁶⁵ Preklad kmeňa *jsr* lexémami kmeňa σοφ je v GrSir dosvedčený iba v tejto poéme.

- prepojenie vo vnímaní Sir medzi Pánom (κύριος, príp. ייִן v našej poéme) a múdrosťou: múdrosť a Pán sú v zásade totožný zdroj sily (רע מכון, σκέπη ισχύος). GrSir prekladá σκέπη ισχύος „mocná záštita“.
- בגדי כתר „zlatý odev“ (v. 29b). Ide opäť o jediný výskyt syntagmy v Sir i celom SZ. Syntagma sa v GrSir objavuje ešte 2-krát, v 6,31a, kde prekladateľ rovnako zhodnocuje בגדי כבוד, a v 50,11 (v H^B; tiež בגדי כבוד). V LXX sú obidve slová v blízkom kontexte prítomné ešte niekoľkokrát. Relevantný je výskyt v Ex 33,5, kde sa hovorí o zjavení Božej slávy, pričom LXX pre ידע „ozdoby/šperky“ (objavujúce sa v prvej časti state 3x) uvádza στολὰς τῶν δοξῶν ὑμῶν. בגדי כתר v našej poéme tak možno vnímať ako alúziu na „slávu“, ktorou človeka zaodieva Boh sám, čím sa opäť nastoľuje úzke prepojenie medzi múdrosťou a Pánom. GrSir prekladá στολή δόξης „slávnostný odev“.
 - עלי זהב „jarmo zo zlata“ (v. 30a). Táto syntagma je ďalšie Ben Sirovo *hapax legomenon*. לע „jarmo“, prevažuje v prorockej literatúre (Iz, Jer); v ostatných múdroslovných knihách úplne absentuje. V Sir sa לע „jarmo“ v zachovaných rukopisoch objaví ešte 4-krát (H^B): 30,13 (GrSir ἔργασαι ἐν αὐτῷ), kde ide o výchovu syna; 40,1 (GrSir ζυγός), kde sa hovorí o jarme pre každého človeka od jeho narodenia; 51,17 (preložené voľne), kde je jarmo múdrosti stotožnené s כבוד; a v 51,26 (GrSir ζυγός), kde Sir vyzýva svojich žiakov vložiť šiju do jarma múdrosti⁴⁶⁶. Použitie לע v Sir teda dominuje vo vzťahu k múdrosti a odhaľuje v jeho chápaní rozmer, ktorý človeka angažuje výlučným alebo zdanlivo zväzujúcim spôsobom. Táto výlučnosť má však cenu zlata. GrSir prekladá syntagmu voľnejšie κόσμος γὰρ χρύσεός [ἐστὶν ἐπ’ αὐτῆς] „[je na nej] zlatá ozdoba“.
 - פתיל תכלת „purpurová niť“ (v. 30b). Ďalší výskyt Sir nedosvedčuje. V SZ máme ešte 5 výskytov syntagmy, kde zakaždým ide o časť odevu: v štyroch prípadoch (Ex 28,28.37; 39,21.31) ide o kňazský odev Árona a v poslednom (Nm 15,38) o odev všetkých Izraelitov. V prvej perikope, opisujúcej zhotovenie

⁴⁶⁶ Spomedzi ostatných výskytov ζυγός v GrSir je zaujímavou figuratívne obdobná, antagonistická syntagma ζυγός σιδηροῦς „jarmo zo železa“ (28,20), ktorou GrSir charakterizuje zlý jazyk. Štyri z deviatich výskytov ζυγός v GrSir figurujú práve v poéme o zlom jazyku (28,13-26).

kňazského rúcha pre Árona (Ex 28), je slovná zásoba opakovane blízka našej poéme: rúcho má byť urobené „na znamenie slávy a vznešenosti“ (לְכָבוֹד וּלְתַפְאֵרֶת; v. 2) a jeho zhotovenie je zverené בְּכָל חֲכָמֵי־לֵב, ktorí sú plní רֹחַ חֲכָמָה (v. 3). Zhotovuje sa tu (Ex 28) teda čosi „slávne“ (cf. predchádzajúcu analyzovanú syntagmu בְּגָדֵי כֶתֶם a nasledujúcu כְּבוֹד בְּגָדֵי) a „vznešené“ (cf. nasledujúcu syntagmu עֲטֻרַת תְּפֹאֲרֹת) a vykonávateľmi práce sú „múdri“ (tu v zmysle remeselnej zručnosti). GrSir prekladá v poéme κλῶσμα ὑακίνθινον „nit hyacintovej farby“. Spomenuté výskyty v SZ prevádza LXX ὑακίνθος κεκλωσμένη (Ex 28,37), ἐκ τῆς ὑακίνθου (39,21[36,28]); λῶμα ὑακίνθινον (39,31[36,38]) a κλῶσμα ὑακίνθινον (Nm 15,38; zhodne s GrSir v našej poéme).

- בְּגָדֵי כְבוֹד „odev slávy“ (v. 31a). Syntagma sa v Sir objavuje aj v 50,11, ako už bolo spomenuté pri בְּגָדֵי כֶתֶם. SZ dosvedčuje blízky výskyt oboch lexém len v spomenutej perikope Ex 28,2, kde sa hovorí o kňazskom rúchu pre Árona. GrSir prekladá στολή δόξης „slávnostný odev“.
- עֲטֻרַת תְּפֹאֲרֹת „nádherná koruna“ (al. aj „koruna slávy“; v. 31b). Syntagma má v SZ ďalších šesť výskytov: Iz 62,3, v stati o spáse Siona (LXX: στέφανος κάλλους); Jer 13,18, v reči o zajatí Judska (στέφανος δόξης); Ez 16,12, v obraze Jeruzalema ako nevernej ženy, ktorej Pán kedysi vložil na hlavu „korunu hrdosti/pýchy“ (στέφανος καυχήσεως); Ez 23,42, v podobenstve o dvoch sestrách v ironickom obraze vloženia „koruny hrdosti/pýchy“ (στέφανος καυχήσεως) na hlavy „pijanov z púšte“ (סֹבְאִים מִמְדָּבָר), s ktorými jedna zo sestier smilnila; Prís 4,9 hovoria o „pôvabnom venci“ (στεφάνω δὲ τρυφῆς), ktorý múdrosť kladie na hlavu adeptovi usilujúcemu sa získať ju, a Prís 16,31 o „korune hrdosti/pýchy“ (στέφανος καυχήσεως), ktorá sa vo veku šedín ukazuje ako ovocie spravodlivého konania⁴⁶⁷. GrSir prekladá στέφανος ἀγαλλιάματος „koruna plesania“.

⁴⁶⁷ V blízkom kontexte verša sú obidve lexémy ešte v Iz 28,1, kde sa עֲטֻרָה opäť vzťahuje k opilcom (podobne ako v Ez 23,42), a v Prís 17,6, kde je עֲטֻרָה označením chvály starcov v ich vnukoch a תְּפֹאֲרֹת sa vzťahuje na otcov ako ozdobu/slávu synov.

Nakopené metafory múdrosti nasledujú po dvoch didaktických strofách (vv. 23-25; 26-28) plných výziev. Sír v synonymnom rozvíjaní ich obrazov vhodne uvoľňuje ťažkopádny sled predchádzajúcich imperatívov, vykresľuje príťažlivú mozaiku múdrosti a pevne ju osádza v staršej tradícii. Múdrost' je tak bezpečnou oporou, je exkluzívnou, možno povedať kňazskou cestou, konanou síce s námahou, pod ťarchou jarma, avšak s cenou zlata. Vyvrcholením tejto cesty je sláva, ktorú človeku udeľuje sám Pán, vlastník múdrosti.

2.10.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry

<i>adresát poémy</i>	<i>výzvy</i>	קבל (prijíma!)	דרש (hľadáj!)
	<i>k činnostiam</i>	קרב (pristupuj!) [2x]	חקר (skúmaj!)
	[impv./jus.]	קוה (čakaj!)	בקש (objav!)
		שמע (počúvaj!)	מצא (nájdi!)
		קח (prijmi!)	אל תרפה (neopust' ju!)
		אל תמאס (neodmietaj!)	עמד־נא (zotrvaj!)
		עלל (vlož!)	דבק (drž sa)
		הט (nastav!)	חפוץ (počúvaj!)
		שאה (nes!)	אל יצאך (nech ti neunikne!)
		אל תקץ (nevzdoruj!)	ראה (hľad'!)
		שמר (drž sa/zachovaj!)	ושחריהו (vyhľadáj ho!)
	<i>konštatované</i>		תעבוד (ponamáhaš sa)
	<i>činnosti (iba priamo</i>		
	<i>súvisiace s úsilím o</i>		
	<i>múdrost')</i>		
<i>Najvyšší (עליון)</i>	<i>činnosť</i>		יבין (urobí rozumným)

Jednoduchá schéma diskurzívnej štruktúry odhaľuje dve postavy poémy a ich príslušné činnosti. Adresát poémy je vyzývaný, ako už bolo uvedené, k symbolickým dvadsiatim dvom rozličným typom konania, ktoré ho povedú k múdrosti. Všetky tieto jeho úsilia sú sprevádzané prácou, presnejšie „trochou práce“ (מעט תעבוד; v. 19c), o ktorej sa hovorí v dôležitej pozícii poémy, v konkluzívnom כי

verši prvej strofy. Múdrost' je teda prácou (עבדחה; v. 19c), je námahou, ktorej konanie čoskoro povedie k ochutnávaniu ovocia (ולמחר תאכל פריה; v. 19d). Popri týchto mnohých formách konania zo strany adresáta poémy sa vyníma osamotená, možno povedať integrujúca, činnosť toho, ktorý jediný môže udeliť múdrost': on עליין (v. 37a), robí srdce rozumným a múdrym (יבין לבד; v. 37c; יחכמך; v. 37d).

2.10.1.4 Záver zo sémantickej analýzy

Múdrost' je v tejto poéme predstavená ako náročný cieľ, ku ktorému vedie namáhavá cesta disciplíny v nadobúdaní poznatkov a rozumnosti. Vyžaduje si vytrvalé odhodlanie neustále sa učiť od tých, ktorí už na nej majú istý podiel. Nesmie sa pritom zabúdať, že jediným zdrojom múdrosti je sám Pán, a preto je cesta rozumnosti a disciplíny nevyhnutne spojená s bázňou voči nemu. Ak tento základný postoj k darcovi všetkej múdrosti nechýba, on sám bude rýchlo viesť adepta k ovociu múdrosti, ktorá mu bude zdrojom sily, pripúta si ho vznešeným zväzkom, zaodeje ho a korunuje slávou.

2.10.2 Poetická analýza

Celá táto poéma je presiaknutá dôrazom na úzky vzťah medzi nadobúdaním múdrosti a – síce namáhavou a únavnou – avšak priamou cestou, ktorá k nej vedie cez „disciplínu“ (מוסר/παιδεία)⁴⁶⁸. Komentujúc prvú časť poémy 6,18-22, pomenúva Schreiner tento úzky vzťah, charakter ktorého Sir v celom svojom diele predkladá starostlivým rozlišovaním v používaní múdroslovnej terminológie. Schreiner píše:

⁴⁶⁸ CRENSHAW, Wisdom, 142, prinášajúc syntézu a výklad múdroslovných textov Blízkeho východu k téme námahy štúdia, ako aj ku vzťahu učiteľ/žiak, ukazuje, ako sa táto téma opakovane objavuje v rôznych kultúrach, ako je zdôvodňovaná, a na záver pristupuje k Sir a aktuálnej poéme a píše: „Ben Sira concentrates on irksome aspects of learning, using images from agricultural labor and recalling the desirable season of harvest. In trying to understand why so many obstacles stand between learner and a desired goal, Ben Sira suggests that knowledge plays a game of hide and seek, testing students to determine whether or not they deserve any reward.“

„Cesta k nej [múdrosti] sa musí stať celoživotnou cestou, od mladosti až do staroby, aby sa s ňou nadobudla dôvernosť. Aby človek tento cieľ dosiahol, musí sa odhodlať k disciplíne, nájsť v nej samého seba. Musí *sa učiť* [...] Ben Sira ako učiteľ múdrosti chce ukázať cestu vedúcu k nej cez disciplínu. Táto cesta je, prirodzene, ťažká a namáhavá.“⁴⁶⁹

Hneď úvodný, programový verš poémy je tak jasným príkladom potvrdenia tradičného vnímania úzkeho vzťahu medzi disciplínou, chápanou predovšetkým v rovine štúdia, a múdrosťou, ku ktorej má ona viesť:

בני מנוער קבל מוסר 18a[H^C] Syn môj, od mladosti prijímaj disciplínu
ועד שיבה תשיג חכמה 18b[H^C] a až do šedin budeš nadobúdať múdrosť.

Verš, ako už bolo spomenuté, otvára poému za pomoci zreteľného formálneho delimitačného prvku (בני), upozorňujúceho na začiatok novej perikopy. Verš zároveň hneď od začiatku aj za pomoci syntaxe prostredníctvom piel-hifil vzťahu či kontrastu (תשיג/קבל) stanovuje úzky vzájomný vzťah medzi disciplínou (מוסר) a múdrosťou (חכמה): „syn“ je tu vyzvaný rozhodnúť sa pre disciplínu a zotrvať v nej (čo vyjadruje intenzívna piel forma קבל); vstúpenie do tohto procesu a zotrvávanie v ňom následne spôsobí rast v múdrosti (čo zasa vyjadruje hifil תשיג)⁴⁷⁰. A znova – tento proces nie je ľahký. Minissale vo svojej analýze poémy konštatuje: „múdrosť sa necháva objaviť len prostredníctvom tvrdej disciplíny“⁴⁷¹. Sir ale jedným dychom ubezpečuje: „lebo pri práci na nej sa trochu (טעם/ὀλίγον)⁴⁷² ponamáhaš, avšak rýchlo

⁴⁶⁹ SCHREINER, *Jesus*, 44-45. Kurzíva je vlastná.

⁴⁷⁰ K piel-hifil kontrastu cf. WO, 354-359. Túto syntaktickú väzbu primerane zohľadňuje aj GrSir, kde je v prípade prvého slovesa použitý imperatív ingresívneho mediálneho aoristu ἐπίδεξαι, poukazujúci na potrebu začatia, vstúpenia do procesu, a v prípade druhého slovesa zasa indikatív futúra εὐρήσεις, hovoriaci o procese rastu v múdrosti až do staroby. Podobnú konštrukciu nachádzame v GrSir aj vo v. 19, kde je prvá výzva (v. 19a) vyjadrená tiež imperatívom ingresívneho aoristu πρόσελθε a druhá imperatívom v aktívnom indikatíve prézente ἀνάμενε, ktorý kladie dôraz na kontinuálnu činnosť a má tak *vysvetľujúci* charakter vzhľadom k πρόσελθε. GrSir tu hovorí: „Synu, *pristúp* k disciplíne/múdrosti podobne ako roľník a potom *trpezlivo očakávaj* jej plody.“ Zámeno αὐτός vo vv. 19a.b je vzťahmutel'né na obidva predmety (disciplína/múdrosť), preto ich v parafráze uvádzam alternatívne. Aj táto spätosť v gramatickej rovine vyjadruje neodlúčiteľný vzťah medzi disciplínou a múdrosťou.

⁴⁷¹ MINISSALE, *La versione greca*, 46.

⁴⁷² Otázne je, či sa v GrSir adjektívum ὀλίγον vzťahuje na námahu v zmysle množstva ťarchy alebo jej časovej dĺžky. Význam v zmysle časovej dĺžky tu však celkom neladí s kontextom a hlavne nie s

(מחר/ταχὺ) budeš jesť ovocie“ (6, 19c). Táto námaha, ktorá ťaží plecيا adepta v procese vzdelávania a rastu, je neveľká, pretože samotný „prebiehajúci proces vzdelávania sa zvnútorní a prinesie liek úspechu“⁴⁷³.

בני מנוער קבל מוסר	18a[H ^C]	Syn môj, od mladosti prijímaj disciplínu
ועד שיבה תשיג חכמה	18b[H ^C]	a až do šedín budeš nadobúdať múdrosť.
כחורש וכקוצר קרב אליה	19a	Ako oráč a rozsievač pristupuj k nej
וקוה לרב תבואתה	19b	a čakaj na jej hojnú úrodu.
כי בעבדתה מעט תעבוד	19c	Lebo pri jej pestovaní sa trochu ponamáhaš,
ולמחר תאכל פריה	19d	ale zajtra budeš jesť z jej plodov.

Prvá strofa poémy (vv. 18-19) začína zvolaním בני a vymedzuje ju konkluzívny כי verš (v. 19c-d). V rovine štruktúry tu ide o tri konzekutívne riadky postupne rozvíjajúce ideu úsilia o múdrosť a jeho ovocia. Posledné dva verše (vv. 19a-d) sú vo vzájomnom súvisе aj prostredníctvom dvoch výziev ku konaniu (vv. 19a.b) a dvoch následných odoziev (vv. 19c.d). Toto striedanie výzvy ku konaniu a jej príslušnej odozvy je prítomné aj v prvom verši (v. 18). Všetky tri imperatívne výzvy sú prepojené parechézou foném *k-a-e* (קוה/קרב/קבל). Táto fonetická hra nie je samoučelná, nakoľko obsah týchto imperatívov a ich vzostupná dynamika pekne opisujú neuchopiteľnosť múdrosti a poukazujú na tri základné a nevyhnutné postoje, ktoré si musí strážiť adept múdrosti, ak ju chce nadobúdať: musí stáť o múdrosť jej otvoreným „prijatím“, musí sa k nej vytrvalo „približovať“, a musí mať „nádej“ na jej dosiahnutie.

עקובה היא לאויל	20a	Kľukatou je pre hlupáka
ולא יכלכלנה חסר לב	20b	a neumný pri nej nezotrvá.
כאבן משא תהיה עליו	21a	Ako ťažký kameň mu bude

celkovým pohľadom Sir na rozmer námahy, ktorú disciplína prináša. Zároveň je použitie tohto adjektíva vo význame časovej dĺžky zriedkavé tak v klasickej literatúre, ako aj v LXX, či v samotnom GrSir, kde je výskyt v časovom význame evidentný len v 18,18. V perspektíve celého Sir, ako aj prítomného kontextu, možno uzavrieť, že tu vzhľadom na veľkosť získaného ovocia ide o neveľkú námahu až do šedín: ide o námahu, a to až do konca ľudského života. PIWOWAR, Zdobycie, 126-127, váha medzi aspektom ťarchy a času; podobne aj BALLA, *Ben Sira*, 184, zohľadňuje časový faktor. Nakoniec sa však aj PIWOWAR, Zdobycie, 127, prikláňa viac k aspektu ťarchy: „Praca nad mądrością (związana z jej zdobywaniem) jest przyczyną trudu, którego doświadczy każdy szukający mądrości.“

⁴⁷³ UEBERSCHAER, *Jewish Education*, 33.

ולא יאחר להשליכה	21b	a nebude otáľat', aby sa jej zbavil.
כי המוסר כשמה כן הוא	22a	Lebo disciplína je ako jej meno
ולא לרבים היא נכוחה	22b	a nemnohým je priamou.

Aj druhá strofa (vv. 20-22) je vymedzená konkluzívnym כִּי veršom (v. 22) a je štruktúralne tvorená troma konzekutívnymi riadkami postupne rozvíjajúcimi spoločnú ideu. Táto strofa už neobsahuje žiadnu výzvu a je prirodzeným rozvinutím idey prvej strofy. Opisuje múdrosť ako čosi neuchopiteľné a vo vzťahu k rôznym typom ľuďi ambivalentné: ide tu o človeka charakterizovaného ako אִיִּל „hlúpy“ a חָסֵר לֵב „bezduchý“. Prvé štyri riadky strofy majú opačnú dynamiku, ako je to v prípade prvej: najprv zaznejú odozvy vo vzťahu k múdrosti (vnímanie múdrosti zo strany človeka strofy: vv. 20a; 21a) a po nich sú konštatované jeho činnosti, jeho záporné לֹא-postoje k nej (vv. 20b; 21b). Tieto dva záporné postoje sú tiež foneticky prepojené, v tomto prípade parechézou *chl* (כול v pilpeli יכלכל a שלך v hifile השליך). Činnosť hlupého/bezduchého je tak celkom opozitná vo vzťahu k činnosti adepta múdrosti: je „nevytrvalý“ a nepribližuje sa k múdrosti, naopak, „odhadzuje ju“.

Konkluzívny verš 22 obsahuje niekoľko gramatických i obsahových ťažkostí. Zmysel v ňom prítomnej slovnej hry závisí od toho, od akého slovesného kmeňa sa odvodzuje význam lexémy מוסר. Najistejším je odvodenie od יסר „učiť, karhať“, ktoré odkazuje na disciplínu ako na cestu učenia sa, štúdia, no aj na cestu, ktorá sama osebe nesie istú formu trestu vyplývajúcu z námahy spojenej s disciplínou, ktorej sa treba vystaviť pri nadobúdaní חכמה „múdrosti“. Takto chápanú slovnú hru by potvrdzovala aj parechéza medzi חכמה a נכוחה (či נכח v prípade staršieho rukopisu H^{2Q18}), ktorú GrSir pekne zachováva prostredníctvom σοφία/φανερά, a teda φία/φα aliteračno-asonančnej hry⁴⁷⁴.

⁴⁷⁴ CALDUCH-BENAGES, *Wordplay*, 23, zhrňa štyri alternatívy slovnej hry, predkladané rôznymi autormi, a v závere ponúka svoju voľbu v prospech jednoduchej homofónie, ktorá ponecháva čitateľovi priestor na interpretáciu a píše: „Ben Sira odhaľuje nielen svoje majstrovstvo jazyka a umeleckú citlivosť, ale aj schopnosť komunikovať dôležité posolstvo v podobe serióznej a hlbkej metódy výuky: učenie sa múdrosti je ťažká a únavná úloha vyhradená nemnohým [...] takto je schopný interagovať s učeníkom, ktorý je povzbudený uvažovať a hľadať odpoveď na bystro predloženú ‚lingvistickú enigmú‘.“ V prípade tohoto výskytu ide o jediné miesto v Sir, kde GrSir prekladá מוסר lexémou σοφία. Dôvodom je zrejme spomenutá slovná hra i gramatická nekonzistentnosť v hebr. verzii, kde zámeno v כשמה je vo feminíne, hoci מוסר je maskulínium. K diskusii o tom, aká vokalizácia (a v dôsledku toho

V tejto perspektíve dvoch alúzií (na mená מוסר a חכמה) sa v. 22 javí ako hádanka: hádanka, v ktorej vrcholí prvá časť poémy, vymedzená inklúziou prostredníctvom znovuobjavenia sa úvodného מוסר, prvýkrát prítomného vo v. 18a. Táto hádanka je skráslená dôraznou pravidelnou metrickou kompozíciou v. 22 a tiež aliteráciou hlásky כ, opakovanou 3-krát vo v. 22a⁴⁷⁵.

Ἄκουσον, τέκνον, καὶ δέξαι γνώμην μου	שמע בני וקה לקחי	23a REC.	Počúvaj, syn môj, a prijmi moje ponaučenie
καὶ μὴ ἀπαναίνου τῆν συμβουλίαν μου	ואל תמאס בעצתי	23b REC.	a neodmietaj moje odporúčanie.
εἰσένεγκον τοὺς πόδας σου εἰς τὰς πέδας αὐτῆς	עלל רגלך ברשתה	24a REC.	Vlož svoje nohy do jej siete
καὶ εἰς τὸν κλοιὸν αὐτῆς τὸν τράχηλόν σου	וצוארך בחבלתה	24b REC.	a svoju šiju do jej povrazov.
	הט שכמך ושאה	25a	Nastav svoje plecia a nes ju
	ואל תקץ בתחבולתיה	25b	a nevzdoruj jej radám.

rod) zodpovedá slovu בשמה cf. CALDUCH-BENAGES, Wordplay, 17. V mysli autora hebr. textu by tu v pozadí mohli byť dve skutočnosti: 1) poukázať touto zámenou rodov na úzky vzťah medzi מוסר a חכמה a tiež 2) nevy povedané slovo דרך „cesta“, ktoré kolíše medzi obidvoma rodmi. SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom*, 193-194, rieši toto napätie jednoducho, považujúc מוסר a חכמה za synonymá a uvádza podobný príklad z Prís 4,13, kde nachádzame podobnú zámenu rodov: החזק במוסר אל תרף נצרה כי היא חייך „Drž sa pevne výchovy, nepusti sa jej, zachovávaj ju, veď ona je tvoj život.“. Avšak aj v tomto prípade sa v predchádzajúcom blízkom kontexte objavuje silný dôraz na „cestu múdrosti“ (דרך חכמה; Prís 4,11). Aj tu by tak mohlo vplyvať na prítomnosť feminína v zámene a v príponách kolísanie medzi obidvoma rodmi v prípade lexémy דרך, ako aj výlučná reč o múdrosti v predchádzajúcom kontexte. Rovnaký problém sa objavuje aj v prípade vokalizácie adjektíva נכוחה. V prípade H^A ide totiž o feminínium (נְכוּחָה „priama“), ale H^{2Q18} poukazuje v zachovanej záverečnej časti slova na maskulínium (נ[ח] „priamy“). V H^A (ako aj v H^{2Q18}) však adjektívu predchádza zámeno v ženskom rode (היא), čo celkom nezodpovedá subjektu, ktorým je v prvej časti verša מוסר (maskulínium). Vyriešiť túto záhadu je ťažké. Ide tu buď o chybu prepisovateľa alebo o spomenuté kolísanie medzi obidvoma rodmi v prípade nevy povedanej lexémy דרך. Takto by zostal zachovaný zmysel: „cesta disciplíny je nemnohým priamou“. MINISSALE, *La versione greca*, 50, i keď uprednostňuje lektúru H^{2Q18}, uvádza: „lezione al fem. היא נכוחה [...] si riferisce idealmente a חכמה“. V kontexte nášho verša sa zároveň použitie נכוחה „priama“ ukazuje byť logické. Pred jej výskytom sa totiž vo v. 20a objavuje slovo עקובה „nerovná, hrboľatá“, ktoré je antonymom k nášmu נכוחה a poukazuje na to, ako sa múdrosť javí „hlupákovi“.

⁴⁷⁵ Enigmú verša 6,22 vyriešil GrSir najlepšie ako mohol: preniesol pozornosť z prostriedku dosahovania múdrosti (מוסר „disciplína“) a sústredil ju na cieľ (σοφία „múdrosť“), pričom čiastočne zachoval aj slovnú hru prítomnú vo verši.

Tretia (vv. 23-25) a štvrtá strofa (vv. 26-28), ktoré sú čiastočne rekonštruované, už patria do druhej časti poémy formálne delimitovanej opätovným zvolaním בני. Opierame sa v nich o šesť rekonštruovaných riadkov (vv. 23-24; 26). Tieto dve strofy sú si obsahovo bližšie ako predchádzajúce dve, čo formálne vymedzuje aj pozícia konkluzívneho כי verša až v závere štvrtej strofy (v. 28). V týchto dvoch strofách zároveň figuruje aj väčšina (3 zo 4) negatívnych sentencií poémy.

Po výzve úvodného verša (v. 23), v ktorom sa učiteľ múdrosti dôrazne uchádza o dôveru žiaka v jeho לקח „ponaučenie“ a עצה „odporúčanie“, ktoré sú v koncovom rýme, sa pozornosť v ďalšom riadku (v. 24a) znova sústreďuje na múdrosť nachvíľu zanechanú v záverečnom verši predchádzajúcej strofy. Štruktúru tretej strofy je v jej zrkadlených riadkoch možné sémanticky a čiastočne aj syntakticky postrehnúť v schéme ABCC'A'B':

שמע בני וקח לקחי	A (23a) REC.
ואל תמאס בעצתי	B (23b) REC.
עלל רגלך ברשתה	C (24a) REC.
וצוארך בחבלתה	C' (24b) REC.
הט שכמדך ושאה	A' (25a)
ואל תקץ בתחבולתיה	B' (25b)

Syntaktický a sémantický paralelizmus formujú negatívne sentimenty vo vv. 23b.25b. Syntaktická zhoda je tu takmer u všetkých vetných členov okrem zámennej prípony, ktorá špecifikuje predmety (בתחבולתיה/בעצתי). V sémantickej paralele sú všetky vetné členy aj predmety עצה „odporúčanie“ a תחבלה „rada“. Toto opakovanie je emfatické a pridáva na vážnosti významu negatívnych sentimentov v oboch veršoch. Úvodný riadok druhej časti poémy (v. 23a) a jeho výzva adeptovi múdrosti má rovnakú rytmiku ako výzva v úvodnom riadku prvej časti poémy: שמע בני / בני מנוער קבל מוסר; וקח לקחי. Rozdiel je v týchto dvoch riadkoch (vv. 18a.23a) len syntaktický, spôsobený obmenou pozícií zvolania בני, nasledujúcim v prípade v. 23a až po slovese שמע v imperatíve, ktoré má v úvodnej pozícii riadka (i strofy) emfatický ráz, čím navodzuje tému počúvania a jej dôležitosť. Touto rytmickou figúrou je úvodná výzva druhej časti poémy (וקח לקחי; v. 23a) alúziou na jej počiatočnú výzvu (קבל מוסר; v. 18a) a pripravuje rozvinutie radu imperatívov, z ktorých tri (קבל; קרב; קוה) zazneli už

v prvých riadkoch poémy (vv. 18a.19a.b). V tretej a štvrtej strofe figuruje 15 imperatívov, čo svedčí o najdôraznejšom didaktickom charaktere týchto strof. Prvý z imperatívov (rekonštruované לקח vo v. 23a) sémanticky evokuje úvodné קבל, potvrdzuje spomenutú alúziu na počiatočnú výzvu poémy (קבל מוסר; v. 18a) a otvára túto ďalšiu, výrazne didaktickú pasáž (vv. 23-28). Imperatívy vo v. 25a (נשא, גטה) tvoria peknú zrkadlenú parechézu hlások *ha-ah*, čím vyostrujú sémantický súvis obidvoch lexém („nastav/nes ju“): byť v škole múdrosti znamená vytrvalú pripravenosť vystaviť sa úsiliu o ňu, obsahujúcemu námahu. Posledný imperatív tretej strofy v druhej negatívnej sentencii (קוצ „vzdorovať“, tu v negatívnom zmysle „nevzdoruj!“; v. 25b), adresovaný adeptovi múdrosti, je v antinomickom paralelizme so záverečnou charakteristikou odporcu múdrosti v prvej časti poémy (tiež v negatívnej vete s vetitívnym לא; v. 21b) opisujúcej ho ako toho, kto nebude váhať múdrosť/disciplínu zahodiť, opustiť (שלך). Táto figúra sa opakuje aj v závere štvrtej strofy pri poslednom imperatíve druhej časti poémy (רפה „opustiť“, vo v. 27b vo vzťahu k שלך „zbaviť sa“ vo v. 21b). Rozmer vytrvalého úsilia dokresľuje uprostred tretej strofy (v. 24) dvojité obraz zväzku s múdrosťou, ktorou sa treba nechať spútať ako „sietou“ (רשת) a „povrazom“ (חבלה). Obidve tieto lexémy sú zároveň v koncovom rýme pokračujúcom aj v poslednom verši strofy (v. 25), pričom fonetická figúra rýmu (sufix prvej osoby singuláru) je prítomná aj v prvom v. 23. Celá strofa, ako žiadna ďalšia v poéme, necháva touto poetickou figúrou doznievať každý svoj riadok a zlieva sa do rezonujúceho didaktického celku.

ἐν πάσῃ ψυχῇ σου πρόσελθε αὐτῇ	בכל נפשך קרב אליה	26a REC.	Pristúp k nej celou svojou dušou
καὶ ἐν ὅλῃ δυνάμει σου συντήρησον τὰς ὁδοὺς αὐτῆς	ובכל מאדך שמר דרכיה	26b REC.	a zo všetkých síl drž sa jej ciest.
	דרש וחקר בקש ומצא	27a	Hľadaj a skúmaj, objav a nájdi
	והחזקתה ואל תרפה	27b	a keď ju mocne uchopíš, neopust' ju.
	כי לאחור תמצא מנוחתה	28a	Lebo nakoniec nájdeš jej odpočinok
	ונהפך לך לתענוג	28b	a zmení sa ti na potešenie.

V štvrtej strofe (vv. 26-28) doznieva, jemne, bez prílišného opakovania a monotónnosti, koncový rým z predchádzajúcej (vv. 23-25). Objavuje sa tu jediný opakovaný imperatív v poéme. Ide o קרב „pristúpiť“, prítomný prvýkrát vo v. 19a, kde vyzýva pristupovať k múdrosti s vášňou a nasadením oráča a rozsievača očakávajúceho od vlastnej práce živobytie. K rovnakému nasadeniu (בכל נפשך; v. 26a) pobáda učiteľ múdrosti aj pri opakovanom výskyte קרב, lebo aj múdrosť zadovážuje živobytie: jej jediným cieľom je ovocie života, dobrý život. Hodné povšimnutia je aj vyvrcholenie tejto didaktickej časti (vv. 23-28), a teda posledný verš s imperatívmi nakopenými ponajprv v polysyndetickom rade s príjemnou asonančnou alternáciou (v. 27a: e-o-e-a-o-a-e-a-a), a napokon aj s povzbudením, že týchto ponaučení sa treba pevne držať (והחזקתה, ואל תרפה; v. 27b), aby sa mohlo žať ovocie (v. 28). Metaforické obrazy ovocia života naznačené v konkluzívnom כִּי verši (v. 28: תענוג, מנוחה) naplno rozvinie nasledujúca, piata strofa, v ktorej sa už celkom mení rétorika: vytrácajú sa imperatívy a hovorí sa len o kvalitách múdrosti.

והיתה לך רשתה מכון עז	29a	Jej sieť ti bude mocným zázemím
וחבלתה בגדי כתם	29b	a jej laná zlatými šatami.
עלי זהב עולה	30a	Jej jarmo je jarmo zo zlata
ומוסרתיה פתיל תכלת	30b	a jej putá purpurovou niťou.
בגדי כבוד תלבשנה	31a	Oblečieš si ju sťa odev slávy
ועטרת תפארת תעטרנה	31b	a nasadiš ako nádhernú korunu.

Piata strofa (vv. 29-31) obsahuje šesť syntagmatických metafor na múdrosť, v každom riadku jednu⁴⁷⁶, v syntakticky striedavých pozíciách. Po štyroch strofách plných imperatívov (i odmietania disciplíny a s ňou múdrosti v druhej strofe) je táto strofa príťažlivým vyvrcholením reči o múdrosti, ktorá je tu vykreslená v plnej poetickej sile a kráse. Strofa začína najdlhším riadkom poémy (v. 29a s piatimi jednotkami) a slovesom היה, ktoré sa vo funkcii kopuly vzťahuje na prvé štyri riadky strofy: vety v ostatných troch riadkoch (vv. 29b-30b) sú neslovesné. Až v posledných

⁴⁷⁶ Rovnakú figúru nachádzame aj v ďalšej poéme o múdrosti v Sir 24, otvárajúcej druhú časť jeho knihy. V jej vv. 25-27 vykresľuje Sir múdrosť stotožnenú s Tórou, ako jednu z veľkých riek Orientu, pričom každá rieka sa objavuje v jednom zo šiestich riadkov strofy. Táto poéma nie je zachovaná v hebr. verzii. K jej rekonštrukcii a analýze cf. SKEHAN, Structures, 374-379.

dvoch riadkoch strofy (v. 31) sa objavia dve nové slovesá (עטר, לבש). Tieto riadky tak aj v rovine syntaxe nadobúdajú osobitnú, konkluzívnu pozíciu v strofe i celej druhej časti poémy. Syntaktické variácie sú (nielen) v tejto strofe dobre premyslené, v estetickej rovine osviežujú a udržiavajú poslucháča v pozornosti⁴⁷⁷.

Prvý riadok je vďaka kopule s emfatickým (afirmatívnym)⁴⁷⁸ והיתה najdlhší v strofe. Obsahuje výraznú aliteráciu predného otvoreného zvuku „a“ (5x), ktorá dodáva úvodu strofy dynamický ráz, následne uvoľnený a spomalený v závere riadku aliteráciou zadného uzavretejšieho zvuku „o“ v prvej metaforickej syntagme מכון עז. Riadok obsahuje aj pekný interný rým medzi kopulou והיתה „a budú tí“, a podmetom רשתה „jej siete“, ktorý je prevzatý hneď v prvom slove ďalšieho riadka (וחבלתה)⁴⁷⁹. Ďalšia metaforická syntagma בגדי כתר prichádza v závere druhého riadka s fonetickým obohatením aliterácie opäť uzavretejšieho zvuku „e“. Tretí riadok je už syntakticky odlišný: tretia metafora עלי זהב tu ako prvý člen emfaticky predchádza podmet עולה. Táto syntaktická obmena, a s ňou poetická figúra, zvýrazňuje sémantický obsah syntagmy „jarmo zo zlata“. Práve v tomto spočíva kameň úrazu všetkej didaktickej snahy v poéme o úsilí o múdrosť: múdrosť je žiadúci cieľ, no javí sa byť ťažko dosiahnuteľný. Ben Sira však nalieha a hovorí: kto sa nechá chytiť do jej sietí, rýchlo zistí, že jej putá, jej „jarmo“ je skutočne עלי זהב „jarmo zo zlata“. Celá neslovesná veta tohto riadku – עלי זהב עולה – je vo svojej strohosti poeticky azda najkrajšou a najvýraznejšou metaforou na múdrosť, akú vôbec v Sir nájdeme. Fráza, aj napriek svojej krátkosti, obsahuje výraznú aliteráciu otvoreného zvuku „a“ podobne ako prvý riadok strofy. Syntaktickou obmenou, a teda presunom podmetu עולה na záver v. 30 sa súčasne dosahuje fonetická anadiploza spomenutého rýmu vďaka novému podmetu מוסרתיה „jej putá“, ktorý prichádza v ďalšom riadku (v. 30b). Štvrtá metafora פתיל תכלת je opäť v koncovej pozícii a vďaka opätovnej aliterácii uzavretejšieho zvuku „e“ (podobne ako u druhej metafory v rovnakej pozícii v riadku

⁴⁷⁷ Platí to aj o metaforických syntagmách: v prvom riadku figuruje prvá v závere; v druhom sú dve, na začiatku a v závere; v treťom je metafora v emfatickej pozícii, na začiatku; v štvrtom sú opäť dve a v posledných dvoch riadkoch sú znova v úvodnej emfatickej pozícii. Cf. viac ďalej v hlavnom texte.

⁴⁷⁸ Cf. JM, 613.

⁴⁷⁹ Tento rým, vzhľadom na to, že v poéme ide o múdrosť, sa vďaka sufixu 3. os. fem. tiahne celou poémou. V tejto strofe však variácie jeho pozícii dosahujú osobitný estetický efekt.

29b) spomaľuje dynamiku verša a tvorí striedavý rým. Posledné dva riadky strofy (vv. 31a.b) majú vzájomne rovnakú syntax, a zároveň odlišnú vzhľadom na predchádzajúce štyri v strofe: metaforické syntagmy sú v úvodnej emfatickej pozícii a výpovede riadkov zakončujú dve nové slovesá v „a-e-a“ asonancii (תעטרנה/תלבשנה). Klimaxový obsah obidvoch záverečných metafor je týmto aj syntakticky zvýraznený: múdrosť je בגדי כבוד „odev slávy“, ktorý si jej adept oblečie a עטרת תפארת „nádherná koruna“, ktorú si nasadí. V poslednom riadku strofy vrcholia fonetické prvky: doslova zuní výraznou aliteráciou posledného zvuku hebrejskej abecedy „t“ (6x), ku ktorému sa pridružujú aj ďalšie („r“ [3x] a výrazná „e“ asonancia [7x]).

Tretia časť poémy má odlišnú strofickú štruktúru (4 + 6 + 4) ako doterajšie, kde všetky strofy boli 6-riadkové. V prípade 4-riadkových strof tejto časti ide skôr o dva páry veršov nasledujúcich po sebe⁴⁸⁰. Centrálna pozícia prostrednej, 6-riadkovej strofy tretej časti poémy (celkovo siedmej strofy: vv. 34-36) je zosilnená jej koncentrickou štruktúrou ABCC'B'A' v sémanticky paralelných riadkoch, čoho dôsledkom je dominantná pozícia v. 35 s jeho výpoveďou o dôležitosti počúvania. Táto výpoveď evokuje prvú výzvu (שמע) didaktickej časti (vv. 23-28):

עמדנא בעדת שרים	A (34a)
ודבק לחכמתם	B (34b)
כל שיחה חפוז לשמע	C (35a)
ומשל בינה אל יצאך	C' (35b)
ראה מה יבין ושחריהו	B' (36a)
ותשחוק בסיפי רגלך	A' (36b)

V úvodnom riadku šiestej strofy (vv. 32-33) a zároveň tretej časti poémy opäť figuruje zvolanie בני:

אם תחפוז בני תתחכם 32a Ked' budeš túžiť, syn môj, staneš sa múdрым

⁴⁸⁰ K tejto formácii cf. WATSON, *Classical*, 185.

ואם תשיים לבך תערם	32b	a ak budeš pozorný, nadobudneš dôvtip.
אם תובא לשמע	33a	Keď budeš chcieť počúvať
והט אזנך תוסר	33b	a nakloníš si ucho, budeš vyučený.

Táto záverečná časť poémy je vymedzená inklúziou v podobe opakovania slovesného tvaru kľúčového kmeňa poémy *ħkm* (v. 32a: תתחכם; v. 37d: יחכם). So šiestou strofou sa opäť mení optika i rétorika: ťažisko sa presúva z opisu toho, čo ako jediné stojí za pozornosť človeka (múdrosť a jej plody) na povzbudenie k úsiliu používať konkrétne prostriedky vedúce k jej dosahovaniu. V šiestej strofe je didaktickou stratégiou povzbudenie, nie imperatívne výzvy: apeluje sa tu na slobodu adepta⁴⁸¹ (אם תחפוץ „Ak túžiš“), ktorý ašpiruje po múdrosti. V tomto zmysle – ide predsa o dosiahnutie múdrosti – touto záverečnou časťou poéma vrcholí.

Vo v. 32, v jeho kondicionálnych vetách, rozpoznáva Di Lella syntetický paralelizmus⁴⁸². Tomuto typu paralelizmu (nazývanému aj klimaxový) je vlastné vyjadrenie podobnosti, avšak aj kontrastu, či iných vzťahov: jeho dva členy obsahujú dve rôzne idey, ktoré sú medzi sebou nejakým spôsobom spríbuznené. Watson uvádza, že tento typ paralelizmu je skôr „štrukturálny alebo typ presahu (enjambment)“⁴⁸³ a samotným rozložením vety do distichu nevytvára ani synonymnú, ani antitetickú dvojicu⁴⁸⁴. Použitie takéhoto štrukturálneho kompozičného prvku upozorňuje, že obsah verša nemôže byť vnímaný automaticky a len v synonymnej rovine. Celková kompozícia šiestej strofy tým otvára možnosť interpretovať jej riadky aj v perspektíve gradácie: Sir v tejto strofe narába s tromi slovesami (יסר/ערם/חכם) tak, aby opísal proces alebo postupnosť dosahovania múdrosti, a vytvára svoju poetickú kompozíciu rozvíjajúc základný motív (múdrosť a jej dosiahnutie)⁴⁸⁵. Gradácia je v hebr. verzii

⁴⁸¹ Cf. PIWOWAR, *Zdobycie*, 115.

⁴⁸² Cf. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 195.

⁴⁸³ WATSON, *Classical*, 114, pozn. 2.

⁴⁸⁴ Cf. WATSON, *Classical*, 332-335.

⁴⁸⁵ K procesu („development“) kompozície textu, k rozvíjaniu základného motívu, cf. SCHÖKEL, *Manual*, 180-200.

vyjadrená zostupne⁴⁸⁶: Sir v procese nadobúdania múdrosti najprv synteticky a prítlačivo predstaví lákavý vrchol alebo základný motív, ktorým je dosiahnutie múdrosti (תתחכם) podmienené „záľubou v nej“ (אם תחפון; v. 32a); následne hovorí o medzistupni v podobe bystrosti, šikovnosti (תערם), podmienkou ktorej je „oddané srdce“ (ואם תשיים לבך; v. 32b), a v poslednom verši strofy píše o vôbec prvom predpoklade na ceste dosahovania múdrosti, o disciplíne (תוסר), vyjadrenej vo „vôli počúvať“ (אם תובא לשמע והט אזונך; v. 33).

ἐν πλῆθει πρεσβυτέρων στῆθι	עמד־נא בעדה שרים	34a	Zotrvaj, prosím, v spoločnosti starších
καὶ τῆ σοφία αὐτῶν προσκολλήθητι	ודבק לחכמתם	34b	a príli ni k ich múdrosti.
	כל שיחה חפון לשמע	35a	Každú rozpravu počúvaj so záľubou
	ומשל בינה אל יצאך	35b	a rozumné príslovie nech ti neunikne.
	ראה מה יבין ושחריהו	36a	Hľad', kto je rozumný a vyhl'adaj ho
	ותשחוק בסיפי רגלך	36b	a tvoje nohy budú drat' jeho prah.

So siedmou strofou (vv. 34-36) sa opäť vracajú imperatívy: spolu s jedným v negatívnej sentencii ide o posledných šesť. Sir aj v tejto strofe osviežuje dikciu usmernení obmenou syntaxe. V prvom verši (v. 34) za predpokladu, že prijmem jeho rekonštrukciu, nachádzame imperatívne slovesá (עמד־נא a דבק) v prvej pozícii, v ďalšom (v. 35) na konci riadku (אל יצאך a חפון לשמע) a v treťom verši strofy sú v jednom riadku posledné dve (na začiatku i na konci: שחריהו „hľad'!“ a ראה „vyhl'adaj ho!“). V tejto strofe vrcholí pedagogická starostlivosť učiteľa múdrosti: v závere poémy presvitá jeho úzkostlivá pozornosť k rastu mladého adepta múdrosti,

⁴⁸⁶ GrSir opisuje proces naopak, vzostupne: najprv hovorí o disciplíne (παιδευσθήση; v. 32a), potom o bystrosti či šikovnosti (πανούργος ἔση; v. 32b) a na záver o samotnej múdrosti (σοφὸς ἔση; v. 33b). K tejto obmene poznamenáva MINISSALE, *La versione greca*, 51, „G inverte il significato dei verbi del v. 32a (תתחכם) e del v. 33b (תוסר) traducendo il primo παιδευσθήση e il secondo σοφὸς ἔση“, a pokračuje: „Tenendo proprio conto del rapporto interno che vige tra questi due concetti, nei vv. 32-33, G inverte il loro ordine rispetto a H.“ (idem, 54) O gradácii v procese učenia sa vyjadrenej v poéme ako celku hovorí aj CALDUCH-BENAGES, *Wordplay*, 14. PANCZOVÁ vidí túto pasáž v GrSir skôr synonymne, avšak gradáciu nevyklučuje (osobná komunikácia mailom, z 20. 2. 2017). Opačné gradácie je možné vnímať aj v postojoch adepta múdrosti: zatiaľ čo hebr. text zostupuje v procese od túžby cez oddanosť po chcenie (cf. nižšie v hlavnom texte), GrSir rozvíja ideu opačne, od chcenia (Ἐὰν θέλης) cez oddanosť (ἐὰν ἐπιδῶς) až po záľubu (ἐὰν ἀγαπήσης).

ktorý bude naďalej potrebovať sprevádzanie múdrych/starších: bude potrebovať עדת שרים, aby tak mohol priľnúť k ich múdrosti (ודבק לחכמתם).

Úvodný riadok (v. 34a) tejto strofy, plný asonancie otvoreného zvuku „a“, je rytmicky pravidelný vďaka striedaniu prízvuchých a neprízvuchých slabík, rovnako ako aj úvodné riadky predchádzajúcich dvoch strof (vv. 18a; 23a), otvárajúcich série imperatívov. Táto rytmická figúra zaznie v poéme trikrát a zakaždým upriami pozornosť poslucháča na dôležitý obsah, ktorý chce ohlásiť.

S posledným energickým ׀ „of apodosis“⁴⁸⁷ v siedmej strofe (קוּתְשׁוּחֹק; v. 36b) sa otvára pokračujúci rad tohoto typu morfolologickej konštrukcie naprieč celou záverečnou, ôsmou strofou poémy (v. 37):

והתבוננת ביראת עליון	37a	Uvažuj o bázni Najvyššieho
ובמצותו והגה תמיד	37b	a jeho príkazoch; rozjímaj neustále.
והוא יבין לבך	37c	On urobí rozumným tvoje srdce
ואשר איותה יחכמך	37d	a po čom si túžil, dostane sa ti.

Je to výnimočná figúra nahrádzajúca typický konkluzívny כִּי verš, prítomný v poéme 3-krát v koncových pozíciách jednotlivých častí⁴⁸⁸, a ako celok ju treba považovať za konkluzívnu apozíciu nielen k predchádzajúcej siedmej strofe, ale aj k celej poéme. Potvrďuje to aj jej obsah, nakoľko jediným skutočným darcom a zároveň cieľom múdrosti je jej autor (עליון; v. 37a), zmienka ktorého sa v poéme objavuje až tu, v závere poémy. Iba on môže urobiť adepta múdrosti aj naozaj múdrom, ako to vyjadruje finálny verš poémy: והוא יבין לבך ואשר איותה יחכמך.

V rámci poetickej analýzy je užitočné osobitne si všimnúť negatívne sentencie, ich vzájomný vzťah a funkciu v poéme. Všetky štyri (vv. 23b; 25b; 27b; 35b) sa prirodzene objavujú v strofách s imperatívmi a zakaždým figurujú v druhom riadku

⁴⁸⁷ Cf. JM, 607-610.

⁴⁸⁸ Okrem v. 28, kde כִּי verš predchádza tematicky špecifickú záverečnú strofu (vv. 29-31) druhej časti. V tejto strofe plnej metafor o múdrosti, by bol כִּי verš nanajvýš rušivý. Aj táto skutočnosť jeho vypustenia v závere druhej časti a predloženia v predchádzajúcej strofe (vv. 24-28) samým faktom svedčí o exkluzívnosti metaforickej strofy.

verša v sentencii s emfatickým, afirmatívnym ι . V paralelizme verša sú tak vždy negatívnou odozvou na pozitívny imperatív v jeho prvom riadku:

- prvá odozva (v. 23b) אַל תַּמְאֵס „neodmietaj!“ reflektuje výzvy v. 23a: שִׁמְעַ „počúvaj!“ a קַח „prijmi!“;
- druhá odozva (v. 25b) אַל תִּצְדֹּרֵךְ „nevzdoruj!“ je reakciou na הִט „nastav!“ a שֵׂא „nes ju!“ z v. 25a;
- tretia odozva (v. 27b) אַל תִּרְפֶּה „neopust’ ju!“ reflektuje polysyndetický rad imperatívov vo v. 27a: דַּרְשׁ „hľadaj!“, חַקֵּר „skúmaj!“, בְּקֹשׁ „objav!“ a מְצֵא „nájdi!“;
- štvrtá odozva (v. 35b) אַל יִצְאֶךָ „nech ti neunikne!“ je odpoveďou na חֲפוּץ „počúvaj so záľubou!“ z v. 35a.

Z prehľadu je zrejmé, že v negatívnych sentenciách ide o antitetické odozvy na pozitívne výzvy v predchádzajúcich riadkoch príslušných veršov. Zároveň sa aj v týchto sentenciách dá postrehnúť istý progres (alebo gradácia): výzva prvej sa týka otvorenia sa múdrosti; výzva v druhej sentencii súvisí s prijatím múdrosti; tretia vyzýva k zotrvaniu v namáhavej škole múdrosti; a napokon štvrtá negatívna sentencia hovorí o pozornosti v trvalom raste v múdrosti. A hoci v rovine formálnej štruktúry je ťažké hľadať ich zmysluplné pozície, v rovine sémantickej štruktúry – v rovine rozvíjania textu alebo základného motívu – majú významné miesto: progresívne zhrňajú elementárne postoje adepta múdrosti, ktoré si vzhľadom na jej nadobúdanie musí osvojiť.

2.10.2.1 Záver z poetickej analýzy

Poetická analýza tejto poémy znova odhaľuje veľké poetické majstrovstvo Ben Siru, jeho premyslené používanie rozličných figúr, v ich obmenách, pomáhajúcich udržať poslucháča v pozornosti, nepreťažiť a neunaviť ho. Odhaľuje aj jeho až úzkostlivo starostlivú dušu múdreho, ktorý túži odovzdať mladému človeku, kráčajúcemu neľahkou cestou života svoju vlastnú skúsenosť. Predstavuje múdrosť ako náročný cieľ, ktorý je však natoľko krásny, že stojí za to namáhať sa zo všetkých síl a vytrvať na ceste jej dosahovania. Vo svojom historicko-kultúrnom kontexte

zároveň implicitne upozorňuje na karikatúry múdrosti konkluzívnym konštatovaním, že jediným jej zdrojom je Najvyšší. Najdôležitejšou dispozíciou v dosahovaní múdrosti je preto správny vzťah k nemu, založený na bázni. Boh sám potom adepta k múdrosti privedie.

Aj v tejto poéme môžeme pozorovať sústredenie pedagogického dôrazu v jej negatívnych sentenciách. V obsahovo graduálnej perspektíve – počnúc výzvou byť voči múdrosti otvorený („neodmietaj!“) až po dôslednú a delikátnu pozornosť voči jej prejavom („nech ti neunikne!“) – pomenúvajú rozhodujúce postoje, ktoré adresáta poémy povedú k múdrosti, ak sa ich bude pridŕžať.

2.11 Sir 10,19–11,6: poéma o pravej sláve

Poéma o pravej sláve vhodne nadväzuje na dve predchádzajúce: na poeticky krásny text o múdrosti (6,18-37)⁴⁸⁹ i na poému o priateľstve⁴⁹⁰. Len dispozícia k priateľskému postoju k druhej osobe a múdrosť, sprevádzaná schopnosťou rozumného uvažovania a konania, zaručuje človeku skutočnú dôstojnosť a slávu. Vzťah medzi rozumnosťou a múdrosťou, hoci nie je dominantným motívom aktuálnej poémy, je v nej zreteľne vyjadrený opakovaným použitím múdroslovnej terminológie.

זרע נכבד מה זרע לאנוש 19a Úctyhodné pokolenie – ktoré je? Ľudské.

⁴⁸⁹ Medzi predchádzajúcou poémou „o úsilí o múdrosť“ (6,18-37) a aktuálnou poémou 10,19–11,6 figuruje ďalší rozsiahlejší blok textu. Ide však o maximy a príslovia s rozličnou tematikou (miestami aj viaceré, združené spoločnou témou) a nie o ucelené poetické texty – nie sú to poémy. Poéma má svoje neodmysliteľné charakteristiky, ako sú „rhythm, meter, figuration (incl. rhetorical schemes and tropes), and artifice (incl. diction and syntax)“ *PEPP*, 1046. Ako píše Jakobson, citovaný o čosi ďalej Greenem v *PEPP*, 1046: „Poeticity is present when the word is felt as a word and not a mere representation of the object being named [...] when words and their composition, their meaning, their external and inner form acquire a weight and value of their own instead of referring indifferently to reality.“ Ku charakterizácii textového bloku 7,1–10,18, ktorý oddeľuje aktuálnu poému od predchádzajúcej (6,18-37), cf. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 197-226.

⁴⁹⁰ Poemá figuruje s odlišnosťami v dikcii aj v rukopise H^B, okrem častí veršov, kde je rukopis poškodený.

זרע נכבד ירא אלהים	19b ⁴⁹¹	Úctyhodné pokolenie – aké je? To, ktoré sa bojí Boha.
זרע נקלה מה זרע לאנוש	19c	Pokolenie nehodné úcty – ktoré je? Ľudské.
זרע נקלה עובר מצוה	19d	Pokolenie nehodné úcty – aké je? To, ktoré porušuje príkazy.
בין אחים ראשם נכבד	20a	Medzi bratmi je predstavený ⁴⁹² vážený,
וירא אלהים בעין	20b	a tí, čo sa boja Boha [sú takí] v jeho očiach ⁴⁹³ .
גר זור נכרי ורש	22a ⁴⁹⁴	Prišelec, či pútnik ⁴⁹⁵ , cudzinec, či chudobný ⁴⁹⁶
תפארתם יראת אלהים	22b	ich ozdobou je bázeň pred Bohom.
אין לבזות דל משכיל	23a	Nie je [dobré] ⁴⁹⁷ pohrdáť rozumným chudákom
ואין לכבד כל איש חמס	23b	a oslavovať akéhokolvek násilného muža ⁴⁹⁸ .

⁴⁹¹ Verše 19b.c v H^A chýbajú. Ide zrejme o homoiarcton, ako dôsledok chyby pri prepise. Cf. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 228. Verš 19c preberám z H^B a v. 19b rekonštruujem na základe paralelného v. 19d. GrSir obsahuje štyri riadky v zodpovedajúcom znení a SyrSir má ešte jeden navyše: **יִרְאֵהוּ אֱלֹהִים בְּעֵינָיו** „Úctyhodné pokolenie – ktoré je? To, ktoré zachováva prikázania.“

⁴⁹² Lit. „ich hlava“; GrSir **ὁ ἡγούμενος αὐτῶν** „ich vodca“; SyrSir **ܡܘܨܝܐ** „najstarší“; SMEND, *Weisheit*, 97, uvádza: „Syr. erklärend: der älteste (קשישא)“; MOPSIK, *Sagesse*, 132, „leur chef“; MORLA, *Manuscritos*, 91, „el mayor“.

⁴⁹³ **בְּעֵינָיו** prekladám voľne, v línii s alternatívnym **מִמֶּנּוּ** v H^B. Tento ortografický *nedostatok* však možno prisúdiť aj účelu poetickej figúry. Viac v poetickej analýze. DI LELLA, *Sirach*, 160, v zhode so Smendom, opravuje na **בְּעֵינָיו**, ktoré považuje za zodpovedajúcejšie kontextu.

⁴⁹⁴ Verš 21 neobsahuje ani SyrSir. Nachádzame ho len v niektorých gréckych rukopisoch a nie je súčasťou pôvodnej poémy. Cf. DI LELLA, *Sirach* 10,19–11,6, 160.

⁴⁹⁵ Preberám **זר** rukopisu H^B, namiesto chybného **זי** v H^A. Podobne aj komentátori.

⁴⁹⁶ MOPSIK, *Sagesse*, 132, „Émigré ou étranger, vagabond ou pauvre“, a komentuje: „ce sont quatre catégories sociales déshérités dans la Bible.“. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 227, „Be it sojourner, wayfarer, alien, or pauper“; MORLA, *Manuscritos*, 91-92, „Inmigrante o forastero, extraño o pobre“

⁴⁹⁷ Väzba **אין** + inf. má až v neskoršej BH „sens of prohibition“ a preto by bolo vhodné preložiť ju aj imperatívnejším „nie je možné!“. *CLLBH*, 37. Táto gramatická konštrukcia používaná v Sir je zároveň znakom jeho neskoršej hebrejčiny obdobia Druhého chrámu. Cf. HURVITZ, *Further*, 132-145.

⁴⁹⁸ V prepise verša sa opieram aj o rukopis H^B, nakoľko v H^A je čiastočne poškodený. SyrSir: **ܠܐ ܠܚܝܒܐ ܠܚܝܒܐ ܠܚܝܒܐ ܠܚܝܒܐ** „Nepohrdaj spravodlivým chudákom, ani neoslavuj

נשיא מושל ושופט נכבדו	24a	Veľmož, ktorý vládne, i sudca, sú vážení,
ואין גדול מירא אלהים	24b	no niet väčšieho od toho, čo sa bojí Boha ⁴⁹⁹ .
עבד משכיל הורם יעבדהו	25a	Rozumnému otrokovi budú slúžiť vznešení,
וגבר משכיל לא יתאונן	25b	a rozumný muž sa nebude s'ťažovať ⁵⁰⁰ .
אל תתחכם לעבד חפצך	26a	Nerob sa múdrom, keď robíš svoju prácu
ואל תתכבד בעת צרכך	26b [rec.]	a nevystatuj sa v čase núdze ⁵⁰¹ .
טוב עובד ויותר הון	27a	Lepší je ten, kto pracuje a rozmnožuje majetok ⁵⁰² ,
ממתכבד וחסר מזון	27b	ako ten, čo sa vychvaľuje, no chýba mu pokrm ⁵⁰³ .
בני בענוה כבד נפשך	28a	Syn môj, pokorou osláv svoju dušu
ויתן לך טעם כיוצא בהם	28b	a používaj úsudok, ktorý jej prislúcha ⁵⁰⁴ .
מרשיע נפשו מי יצדיקנו	29a	Toho, kto znevažuje vlastnú dušu, kto ospravedlní?
ומי יכבד מקלה נפשו	29b	A kto oslávi toho, kto znevažuje sám seba?

bohatého, ktorý je zlý.“; v GrSir je navyše *δίκαιον* ([nie je] spravodlivé [pohrdat']) a trochu odlišná charakteristika „násilného muža“ (*ἄνδρα ἀμαρτωλόν*). Záverečné *חכם* je lektúrou z H^B; v H^A je čitateľné iba koncové ם zo slova *חכם*, ktoré mohlo byť náhradou v ranných rukopisoch práve za *חכם*, v zmysle Prís 11,30, kde *חכם* figuruje v negatívnom zmysle. Cf. DI LELLA, *Sirach* 10,19–11,6, 160.

⁴⁹⁹ V poškodených častiach v. 24 preberám rekonštrukciu podľa ABBEG, www.bensira.org. H^B má *שר* namiesto *נשיא*; GrSir *μεγιστὰν*; SyrSir *ܫܪܝ*.

⁵⁰⁰ Verš je v rukopisoch poškodený. V jeho druhej časti (v. 25b) preberám rekonštrukciu TAB, podľa MOPSIK, *Sagesse*, 132.

⁵⁰¹ Verš je v druhej časti poškodený. Rekonštruujem za pomoci H^B, SyrSir a GrSir. SyrSir uvádza vo v. 26b *ܘܢܐܠܗܝܡ ܘܢܐܠܗܝܡ ܘܢܐܠܗܝܡ ܘܢܐܠܗܝܡ*; GrSir *καὶ μὴ δοξάζου ἐν καιρῷ στενοχωρίας σου*.

⁵⁰² *הון* možno preložiť aj „dostatok“, podobne ako v Prís 30,15, o to viac, že *הון* nie je predmetom slovesa, ale v celej druhej neslovesnej časti vety (*ויותר הון*) formuje prístavok.

⁵⁰³ Namiesto chybného prepisu *מתן* v rukopise H^A aplikujem *מזון* „jedlo“, ktorému zodpovedá aj GrSir (*ἄρτος*) a SyrSir (*ܫܘܢܐ*). Cf. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 232.

⁵⁰⁴ Lit. „a dopraj jej rozlišovanie, ktoré z nej vychádza“. GrSir a SyrSir majú takmer zhodnú dikciu s H^A. V preklade v. 28b sa pridrižiam interpretácie podľa CALDUCH – FERRER – LIESEN, *La Sabiduría*, 104-105. MOPSIK, *Sagesse*, 133, „et donne-toi une valeur équitable“; MORLA, *Manuscritos*, 94, „y hazlo con el tacto que te conviene“.

Poéma má dve časti (10,19-27; 10,28–11,6), delimitované zvolaním בני v 10,28a, pričom druhá časť má nealfabetický akrostichický charakter (22 riadkov). Kľúčová lexéma, sloveso כבד, sa v poéme objavuje 14-krát a je rozmiestnená v častiach súmerne, po siedmich výskytoch. Prvá časť poémy je zložená zo štyroch strof (2+2+3+2 distichy) a druhá časť z piatich (2+3+2+2+2)⁵¹⁰. V rovine základnej formy poetického riadka je poéma veľmi pestrá. Disbalančne najviac vystupuje do popredia záverečný verš, krátený z piatich na tri jednotky⁵¹¹. Negatívne sentencie sú zoskupené v paralelných riadkoch (vo veršoch 10,26a.b; 11,2a.b; 11,4a.b) a počtom jednotiek, okrem jedinej (11,2b), sú zhodné. Figurujú v poéme v dôležitých pozíciách z hľadiska jej celkovej štruktúry i obsahu.

2.11.1 Sémantická analýza

2.11.1.1 Inventár kľúčových lexém

Evidentnou kľúčovou lexémou tejto poémy je spomenuté sloveso כבד, prítomné 14-krát. Sedem výskytov je v nifale (10,19a.b.20a.24a.30a.b; 11,6b), z toho 6 v ptc. (okrem 10,24a); ostatné sú v infinitíve (10,23b), hitpaeli (10,26b.27b.31a; okrem prvého všetky tiež v ptc.) a pieli (10,28a.29b). Prevažia participiálnych tvarov (9) ukazuje, že כבד má v poéme prevažne syntaktickú funkciu adjektíva (v akuzatíve

⁵⁰⁹ Lit. „a ctení odovzdaní do rúk“. GrSir και ένδοξοι παρεδόθησαν εις χείρας έτέρων; SyrSir ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ „a ctení pozbavení ich slávy“. Rukopis H^B má posledné slovo זעירים „maličkí“, významné z poetického hľadiska, ktoré έτέρων v GrSir zrejme chybné reflektuje ako זרים „cudzí“. Cf. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 234.

⁵¹⁰ V strofickom členení sa celkom nestotožňujem s PETERS, *Das Buch*, 92. Strofické členenie aké uvádzam vykazuje symetriu, ktorú zdanlivo naruša posledná strofa (11,5-6). Avšak tá nasleduje po predchádzajúcej (11,4), ktorú uzatvára jediné konkluzívne כי v poéme. Do istej miery je tak možné považovať za konkluzívnu predposlednú strofu 11,4. Posledná strofa je v zásade len akési tematické echo, ktoré zovšeobecňuje kľúčovú ideu poémy.

⁵¹¹ Počty jednotiek vo veršoch tejto poémy sú nasledovné: 5/4 (vv. 19a/b.c/d); 3 (v. 20); 4/3 (vv. 22a/b); 3/4 (vv. 23a/b); 4/3 (vv. 24a/b; 25a/b); 3 (v. 26); 4/3 (vv. 27a/b); 4/5 (vv. 28a/b); 4 (v. 29); 5/4 (vv. 30a/b); 4/5 (vv. 31a/b); 4/3 (vv. 11,1a/b); 3/4 (vv. 11,2a/b); 3 (vv. 11,3.4a-b.c-d); 4 (v. 11,5); 5/3 (vv. 11,6a/b).

špecifikácie⁵¹²) a teda charakterizuje osoby: v pasívnej konjg. nifal tie, ktoré sú adresátmi, alebo prijímateľmi charakteristiky, a v reflexívnej konjg. hitpael tie osoby, ktoré charakterizujú samy seba (čo je v zásade opäť pasívny postoj)⁵¹³.

Ďalšou lexémou s hojným výskytom je opozitná ku כבד, a teda קלה, v nif. „byť opovrhnutia hodný/hanebný“. Objavuje sa 6-krát (10,19c.d.29b.31bα.δ; 11,6a), z čoho štyri výskyty sú opäť v ptc. pasívnej konjg. nifal a jeden v aktívnej konjg. hifil. Aj v prípade tohto slovesa teda prevažne ide o charakteristiku osôb.

Šesťkrát prítomná je aj lexéma זרע (10,19α.δ.b.α.δ.d). Štyrikrát sa objavujú lexémy kmeňa *skl* (vv. 10,23a.25a.b.30a), z čoho 3-krát ptc. hif. משכיל a raz substantívum שכל; lexémy kmeňa *abd* (10,25α.δ.26a.27a) a *dl* (10,23a.30a.31a; 11,1a)⁵¹⁴, a syntagma ירא אלהים, príp. יראת אלהים (10,19b.20b.22b.24b).

2.11.1.2 Analýza kľúčových lexém

Lexémy kmeňa *kbd* sú v H^A rukopise najhojnejšie zastúpené v aktuálnej poéme. Okrem 14tich výskytov v nej máme v rukopise H^A doložených 5 ďalších slovesných tvarov⁵¹⁵, z ktorých najviac figuruje v prvej analyzovanej poéme „o úcte k rodičom“ (3,1-16), a tiež 5 adjektív⁵¹⁶; substantívum figuruje 31-krát. V SZ je výskyt lexém kmeňa *kbd* hojný. V Pentateuchu je zastúpený najviac v Ex (24x); z prorokov v Iz (25x); v múdroslovných knihách najhojnejšie v Prís (10x), v Jób sú 4 výskyty a v Kaz nefiguruje vôbec.

Prítomnosť kmeňa dosvedčujú všetky semitské jazyky vo význame „byť ťažký“ a figuratívne „byť dôležitý, vážený“. Kmeň *kbd* vykazuje príbuznosť a závislosť s ďalšou skupinou lexém označujúcich vnútorné orgány, zvlášť pečeň. Vzťahuje sa aj na vnútro ako také a pridružuje sa tým k sémantickému okruhu lexém

⁵¹² Cf. WO, 262.

⁵¹³ Rovnakú prevahu nifalu vykazujú texty od Mŕtveho mora (13 z 30 slovesných výskytov). Cf. *TDOT* 7, 22.

⁵¹⁴ K sémantickej analýze tohoto kmeňa cf. poému o vzťahu k chudobnému (4,1-6).

⁵¹⁵ 3,6.8.10; 7,31; 8,15.

⁵¹⁶ 3,26.27; 13,2; 16,17; 40,1.

dôležitých v semitskej psychológii (zvlášť kmeň *lb* [לב])⁵¹⁷ súvisiacich s vôľou a emóciami⁵¹⁸. Táto sémantická príbuznosť poukazuje na emočný rozmer, ktorý je nejakým spôsobom vždy prítomný vo vzťahu k druhému človeku. Keďže v našej poéme ide o typy vzťahov, ktoré vzdávajú niekomu slávu alebo naopak, uberajú na nej, treba za týmito typmi vzťahov vidieť aj príslušné typy emócií: v prípade vzdávania slávy človeku, ktorému neprislúcha, ako aj bezdôvodného uberania na sláve druhému, svedčí takýto postoj o neusporiadaných emóciách, prevažujúcich nad rozumom; v prípade vzdávania slávy človeku, ktorému ona prislúcha, svedčia, naopak, o vnútornom emočnom svete usporiadanom rozumom.

Gramatické tvary v pasívnom nifale sú sémanticky ekvivalentné k pielu, v ktorom כבד vyjadruje nenútenú činnosť⁵¹⁹: človek tak môže nadobudnúť skutočnú úctu zo strany druhých iba prirodzeným spôsobom, na základe preukázanej kompetencie v nejakej oblasti, a teda bez násilia, či donútenia. Byť vážený, byť כבד, teda predpokladá kompetenciu, no zároveň aj bázeň. Tieto dva rozmery, prináležiace ku כבוד, sú v aktuálnej poéme vyjadrené hneď v prvej vysvetľujúcej strofe, nasledujúcej po úvodnej s jej otázkami o pokolení úctyhodnom, i takom, ktoré hodným úcty nie je. V druhej strofe (10,20-22) je totiž úctyhodný človek (נכבד) bližšie určený ako „predstavený“ (רש) a zároveň taký, čo sa „bojí Boha“ (ירא אלהים)⁵²⁰.

GrSir prekladá participiálne tvary v našej poéme 2-krát adjektívom ἔντιμος „uctievaný, rešpektovaný“ (10,19a.20a), raz ἔνδοξος „ctený, význačný“, a zvyšné slovesom δοξάζω „chváliť, uctievať“; ostatné slovesné tvary vždy δοξάζω⁵²¹. Z prehľadu je zrejmé, že ako gr. ekvivalent k hebr. slovesu כבד prevažuje v GrSir

⁵¹⁷ Cf. sémantickú analýzu poémy 6,2-4.

⁵¹⁸ Cf. *TDOT* 7, 13-15.

⁵¹⁹ Cf. *ibid.*, 16-19.

⁵²⁰ Táto charakteristika je pozitívna, bez mysoginických kontúr. Definujúce atribúty נכבד v poéme sa nezakladajú na genderovej role a jej špecifických cieľoch: v tejto poéme figúra ženy (prípadne iné atribúty, ako majetok, politický vplyv, meno) vzhľadom na כבוד muža nezohráva rolu (*contra* opačné hodnotenie ideológie כבוד v Sir u CAMP, Honor, 171-176).

⁵²¹ Ďalšie výskyty slovesa v GrSir: δοξάζω „chváliť, uctievať“ (3,6.10; 44,7; 48,6); τιμάω „vážiť si, ceniť si“ (3,8); φοβέω „báť sa, uctievať“ (7,31); βαρύνω „ťažiť, vážiť“ (3,27; 8,15); príp. ἐργάζομαι (30,13) a μεγαλύνω (36,4). Adjektívum je prekladané σκληρός, βάρος a βαρύς, substantívum v H^A prevažne δόξα (7 z 9 výskytov).

δοξάζω. LXX prekladá כבד variabilne, podľa kontextu. Spomenutým výskytom v Prís zodpovedajú 5-krát ekvivalenty kmeňa τιμ-, v Jób 3-krát βαρ-. Z prehľadu je celkovo evidentné významné zastúpenie lexém kmeňa *kbd* vzhľadom na celý SZ práve v Sir.

Opozitné קלה k lexémam kmeňa *kbd* sa okrem šiestich výskytov v poéme objavuje v zachovaných rukopisoch Sir už len v 25,8 (H^C). V SZ sa objavuje iba 6-krát, z čoho len raz v ostatnej múdroslovnej literatúre, v Prís 12,9, zrejme Ben Sirovej predlohe k veršu poémy 10,27, nakoľko slovná zásoba je tu takmer zhodná⁵²². Okrem slovesa קלה dosvedčuje SZ aj 21 výskytov substantíva קלון, z ktorých väčšina (13), figuruje v múdroslovných textoch⁵²³.

Sloveso קלה je z hľadiska etymológie považované za vedľajšiu formu slovesa קלל „byť malý, bezvýznamný“⁵²⁴. Ptc. nifalu, ktoré prevažuje aj v aktuálnej poéme (5 zo 6), „vždy vyjadruje nízky status alebo reputáciu, sociálnu, či morálnu“⁵²⁵. V našej poéme, zvlášť v kontexte opakovaného výskytu opozitnej syntagmy ירא אלהים (príp. יראת אלהים) v jej prvej časti, má קלה nábožensko-etické konotácie: נקלה je tak v zásade človek, ktorý „nezachováva príkazy (מצוה)“ (10,19d), čo sa v rovine sociálnych vzťahov prejavuje v porušovaní rozličných partnerských, či zmluvných väzieb. Vzťah medzi zmluvou a „vážnosťou/úctou“, a opačne, medzi porušením zmluvy a „hanbou (neúctou)“ je v blízkovýchodných kultúrach evidentný. Dodržanie zmluvného vzťahu je zárukou vážnosti a jeho porušenie sa trestá hanbou. Príslušné vyplývajúce sociálno-politické statusy, sú následne zverejnené v úkonoch kultu, ktorý predstavuje „zvyčajný locus prisúdenia úcty alebo hanby“⁵²⁶. Sir v aktuálnej poéme pomenúva v יראת אלהים najhlbší základ, na ktorom úcta stojí.

⁵²² טוב נקלה ועבד לו ממתכבד וחסר לחם. Aj predchádzajúci verš (Prís 12,8), kde sa objavuje ďalšia lexéma prítomná aj v aktuálnej poéme (שכל; a tiež הלל z rovnakého sémantického okruhu ako kľúčové כבד v poéme) napovedá, že Sir sa inšpiroval veršom z tejto pasáže maxim v Prís.

⁵²³ Jeden výskyt v Jób, 8x v Prís a 4x v Sir. Sloveso קלל je v SZ zastúpené hojne.

⁵²⁴ Cf. *TDOT* 13, 32.

⁵²⁵ *Ibid*, 33.

⁵²⁶ OLYAN, Honor, 202. Cf. aj celú priekopnícku štúdiu Olyana k osadeniu témy úcty a hanby v zmluvných vzťahoch Blízkeho Východu. V SZ kontexte odkazuje Olyan na pasáže, v ktorých sa paralelne vyskytujú aj naše dve kľúčové lexémy כבד a קלה (príp. קלל), často v nifale: 1Sam 2,30; 2Sam 6,22; Iz 3,5; Prís 12,9 (cf. *ibid*, 205, zvlášť pozn. 11). Cf. tiež rozvinutú Olyanovej štúdie v HOBBS, Critical, 501-503, v rovine zmluvného vzťahu patrón-klient.

V poéme prekladá GrSir ἄτιμος (10,19c.d), ἀτιμάζω (10,29; 11,6), ἄδοξος (10,31ba; 31bδ voľne) a ďalší výskyt v 25,8 (H^C) ἀνάξιος „nehodný“.

Substantívum זרע znamená doslovne „semeno/semienko“, no v SZ sa častejšie objavuje vo figuratívnom význame „potomstvo“, a v tomto význame sa k nemu sémanticky družia substantíva ako אחרית, בית, בן, דור, מרבית, נכד, צמח, שארית, פרי. V zachovaných rukopisoch Sir ho nájdeme ešte 13-krát⁵²⁷, vždy vo figuratívnom význame.

Lexéma זרע vo svojom metaforickom význame zastáva spolu s ďalšími sémanticky príbuznými lexémami v SZ veľmi dôležité miesto, vyjadrujúc „esenciálne idey“⁵²⁸. Preuss ďalej uvádza: „Solidarita patriarchálneho predka s jeho potomkami, ľudu s ich potomkami, ba otázka potomstva ako taká, sú dôležité pre pozemskú zbožnosť v SZ.“⁵²⁹ Tieto medzigeneračné väzby a vplyvy reflektuje aj Sir v aktuálnej poéme, keď hneď v jej prvej strofe (10,19; so všetkými výskytmi זרע v nej) jasne vymedzuje, v čom spočíva vážnosť/ctihodnosť (כבוד) a v čom jej absencia (קלון): úctyhodné זרע je to pokolenie, ktoré sa bojí Boha (v. 19b: ירא אלהים), a זרע bez úcty je to, ktoré porušuje príkaz (v. 19d: עובר מצוה).

GrSir prekladá זרע zakaždým σπέρμα (okrem 46,10 [σῖος]); LXX zvyčajne σπέρμα⁵³⁰.

Lexémy kmeňa *skl* sa v poéme vzťahujú v 3 zo 4 prípadov (vv. 23a; 25a.b)⁵³¹ na osoby, ktoré sú v spoločenskom rebríčku postavené nižšie. Táto referencia je v línii s primárnou témou úcty a zdôrazňuje a upozorňuje na skutočnosť, že úcta neprináleží automaticky človeku s významným spoločenským postavením, ale závisí od toho, ako

⁵²⁷ 37,11 (jediný výskyt, kde v marginálnej poznámke v H^B figuruje riadok navyše s doslovným významom „semeno“); 41,6; 44,11.12.13.21; 45,15.21.24.25; 46,9.10; 50,24.

⁵²⁸ *TDOT* 4, 161.

⁵²⁹ *Ibid*, 150.

⁵³⁰ Cf. *TDOT* 4, 144-145.

⁵³¹ Prvé dva výskyty (10,23a.25a) sú vo vzťahu k človeku, ktorý je svojou sociálnou pozíciou znevýhodnený (עבר, דל) a tretí (10,25b) je vo vzťahu k človeku, ktorý túto skutočnosť dobre chápe a akceptuje (גבר משכיל). Okrem slovesných tvarov figuruje kmeň ešte raz vo forme ortograficky zhodného substantíva שכל „chápanie“ (10,30a), opäť vo vzťahu k znevýhodnenému človeku (דל).

človek koná. Práve toto gramaticky vyjadruje aj participium, ktoré zahŕňa aj činnosť a opisuje tak konanie rozumného⁵³². Participium slovesa שכל je v poéme prítomné 3-krát, z čoho dva výskyty referujú k chudobnému (דל משכיל; 10,23a) a sluhovi (עבד משכיל; 10,25a); tretí výskyt (גבר משכיל; 10,25b) len potvrdzuje primeranosť úcty prináležiacej každému, kto koná rozumne, a teda aj chudobnému, či sluhovi. V rukopise H^A figuruje kmeň *škl* spolu 12-krát: 5-krát sloveso⁵³³ a 7-krát substantívum⁵³⁴; spolu vo všetkých rukopisoch je to 21-krát. V SZ majú lexémy kmeňa *škl* najsilnejšie zastúpenie v múdroslovných textoch: v Prís (19x) prevažne s významom rozvahy v profánnej rovine, ktorá vedie k správne konaniu v každodennom živote⁵³⁵; v Ž (12x) v teologickej rovine v zmysle poznania Boha a jeho diel; podobne je to v Jób (4x)⁵³⁶. Spomedzi ostatných výskytov v SZ je vzhľadom na celkový kontext aktuálnej poémy relevantný výskyt v Dt 32,29, kde Boh, v Mojžišovej piesni, vyslovuje poľutovanie nad nevernosťou Izraela slovami: „Keby boli múdri, pochopili by to, poznali by, ako sa to s nimi skončí.“⁵³⁷ שכל tu vyjadruje schopnosť vhladu do aktuálneho diania a konania a predvídanie jeho dôsledkov.

Význam kmeňa možno vo všeobecnosti určiť len v širšom zmysle sémantického poľa. Nejde tu primárne o schopnosti a rozvinutie intelektu, ale o „sedliacky rozum“, o zdravý úsudok v praktickom konaní, ktoré vedie k naplnenému životu. Toto všetko sa však zakladá na uznaní Boha a jeho zákona, na čo kladie dôraz zvlášť žalmista, ktorý je často prezentovaný v opozícii k tým, čo nechápu⁵³⁸. Opozitné

⁵³² Cf. *TDOT* 14, 115.

⁵³³ Okrem tejto poémy ešte v opisoch správnych postojov k ľuďom: v 7,19, kde ide o „rozumnú a dobrú ženu“ (אשה משכלת וטובת); γυνή σοφή και αγαθή) a v 7,21, kde sa hovorí o „rozumnom sluhovi“ (עבד משכיל; οἰκέτης συνετός).

⁵³⁴ 8,9 (rozumnosť starcov); 10,3 (rozumnosť vládára).30; 11,15 (rozumnosť od Pána); 13,23 (rozumnosť bohatého); 15,3 (chlieb rozumnosti, ktorým sýti múdrosť); 16,24 (rozumnosť, ktorú učiteľ odovzdáva žiakovi). Zvyšné výskyty v ostatných rukopisoch sú v podobných kontextoch.

⁵³⁵ Prís 17,2 sú lexikálne blízke aktuálnej poéme. Hovorí sa tu o rozumnom sluhovi, ktorý bude vládnuť nad synom, čo robí hanbu, a s ostatnými bratmi bude mať účasť na ich dedičstve. K významu שכל v Prís cf. GARDNER, שכל, 502-503.

⁵³⁶ Cf. *TDOT* 14, 116-117.

⁵³⁷ לו חכמו ישכילו זאת יבינו לאהריתם

⁵³⁸ Cf. GARDNER, שכל, 504. Gardner ďalej poznamenáva: „It is noteworthy that the only leaders/shepherds from earlier Biblical works to whom שכל was attributed were David, Solomon and Hezekiah; three kings whose devotion to God was outstanding.“ Ibid, 514. Významný sémantický

sémantické pole ku *skl* formujú כשל „potknúť sa, tacať sa“ a בוי „byť zahanbený“, korešpondujúce s vyššie analyzovaným הלך v poéme⁵³⁹.

GrSir prevádza variabilne συνετός (v. 23), σοφός (v. 25a) a 2-krát lexémami kmeňa ἐπιστήμη- (vv. 25b; 30)⁵⁴⁰. Aj LXX prekladá variabilne, podľa kontextu.

Lexémy kmeňa *abd* sa v rukopise H^A objavujú 11-krát. Ďalších 10 výskytov majú v ostatných rukopisoch⁵⁴¹. V H^A ide u sloviess o významy „pracovať“ (sloveso bez predmetu), „slúžiť“ (s osobným predmetom), „pracovať na [čom], kultivovať“ (s neživým predmetom), „nútiť pracovať“ (s predložkou ב); u substantíva „sluha“, „práca“⁵⁴². Prvé tri slovesné a prvý substantívny význam sú prítomné v aktuálnej poéme.

GrSir prekladá v poéme substantívum οἰκέτης a slovesá λειτουργέω, ποιέω, ἐργάζομαι (v ostatných výskytoch ešte κοπιᾶω, ἐργασία).

Štyrikrát opakovaná syntagma ירא אלהים, príp. יראת אלהים má okrem počtu výskytov aj dôležité štrukturálne pozície, o čom viac v poetickej analýze. Táto syntagma vyjadruje jednu z najdôležitejších tém Ben Siru. Odkazuje na základ všetkej múdrosti a správneho konania, čo následne povedie k dobre realizovanému životu. Tematickú dôležitosť tejto syntagmy Sir zreteľne vymedzil jej intenzívnym a symbolickým výskytom v programovej poéme knihy (1,11-30), nezachovanej v hebr. verzii, nasledujúcej hneď po úvodnej poéme o počiatku múdrosti (1,1-10): syntagma φόβος κυρίου (SyrSir **יִרְאָת אֱלֹהִים**) sa tu v prvej časti (vv. 11-21) objavuje 8-krát a tým definuje kľúčovú tému tejto programovej poémy i celej Knihy Sirachovho

odtieň u כשל vystupuje na povrch v pasážach, kde sa hovorí o schopnosti levitov rozumieť knihe Tóry a interpretovať ju (2Krn 30,22; Neh 8,8). Cf. *ibid*, 505-506.

⁵³⁹ Cf. *ibid*, 117-118.

⁵⁴⁰ Vnímajúc kontexty jednotlivých veršov, na prvý pohľad sa zdá, že v prípade lexém kmeňa *skl* GrSir nerobí rozdiely v nuansách gr. ekvivalentov a používa ich skôr synonymne. Akokoľvek, je možné, že okrem σοφός, ktoré sa v poéme vzťahuje na otroka/sluhu, sú ostatné ekvivalenty k *skl* orientované práve na praktickú múdrosť, na spomenutý „sedliacky rozum“ slobodného človeka, či už majetného alebo chudobného. V tejto línii by mohli byť aj ostatné prekladové varianty GrSir k výskytom kmeňa *skl* v Sir.

⁵⁴¹ Slovesá v 6,19; 7,20; 10,25.26.27; 13,4; 33,26.28[E]. Substantíva v 4,30; 6,19; 7,20[C].21; 10,25; 25,8[C]; 27,6; 33,26.27.28.31[E]; 36,22[B]; 42,5[Mas].

⁵⁴² K jednotlivým významom kmeňa *abd* cf. *TDOT* 10, 381-387.

syna. Všetka teoretická i praktická múdrosť, ktoré sú vlastným predmetom pozornosti a nauky Ben Siru, „sú možné iba vtedy, ak má človek bázeň voči Bohu, spočívajúcu v zachovávaní príkazov, vo vyhýbaní sa hriechu, v láske k Pánovi a v naplňaní všetkých deuteronomistických požiadaviek“⁵⁴³. Od bázne sa zároveň odvíja všetka odmena, ktorú múdrosť so sebou prináša⁵⁴⁴.

Syntagma alebo blízky výskyt lexém יראת אלהים / ירא אלהים sa v zachovaných hebr. rukopisoch objavuje 7-krát⁵⁴⁵ (3+4; v H^A 3+2); alternatívna יראת יי / ירא יי 12-krát⁵⁴⁶ (8+4; v H^A 3+2). Význam syntagmy je v Sir vždy jednoznačný. Odlišnosti možno postrehnúť, a je dobre si ich všimnúť, iba vo vzťahu ku konkrétnym rovinám života. Najčastejšiu referenciu témy bázne tak v zachovaných hebr. rukopisoch možno zachytiť práve vo vzťahu ku cti (príp. k sebaúcte). Ide o tieto pasáže: 9,16; 10,20.22.24; 40,26.27. Ostatné referencie sú: bázeň a múdrosť/rozumnosť (15,1.13; 16,2.4); bázeň a dobrá žena (26,3); bázeň a správne konanie (32,16); bázeň a ochrana pred zlom (33,1), a napokon bázeň a život – vzťah, ktorý možno nazvať konkluzívnym aj vďaka jeho vyjadreniu v závere knihy (50,29)⁵⁴⁷.

Syntagma je v aktuálnej poéme v úzkom vzťahu ku kľúčovej lexéme כבוד, čo je zrejmé z ich nakopenia v prvých troch strofách (10,19-25) i z paralelných pozícií vo veršoch, a zodpovedá to vyššie uvedeným referenčným väzbám syntagmy v celom kontexte Sir. Bázeň je zároveň v úzkom vzťahu aj k rozumnosti. Tento vzťah vymedzuje výskyt slovesa שכל dominujúceho v tretej strofe (10,23a.25a.b), v blízkom kontexte so syntagmou ירא אלהים objavujúcou sa v poéme posledný krát práve tu⁵⁴⁸.

⁵⁴³ DI LELLA, Fear, 114.

⁵⁴⁴ Cf. CORLEY, Wisdom, 56.

⁵⁴⁵ 9,16; 10,20.22.24; 15,13; 40,26.27.

⁵⁴⁶ 10,22; 15,1.13; 16,2.4; 26,3; 32,16; 33,1; 40,26; 43,2.29; 50,29.

⁵⁴⁷ Zachovaná časť hebr. verša tu znie: כִּי יִרְאֵת יְיָ חַיִּים. V SyrSir sa neobjavuje a GrSir prekladá interpretačne: [ἐὰν γὰρ αὐτὰ ποιήσῃ, πρὸς πάντα ἰσχύσει,] ὅτι φόβος κυρίου τὸ ἴχνος αὐτοῦ.

⁵⁴⁸ Na tomto mieste je užitočné poznamenať, že vzťah medzi múdrosťou a bázňou nemožno stavať do chronologickej postupnosti. SCHWAB, Is Fear, 661-662 (reagujúc na Weeksa), vo svojej štúdií Prís 1,7 a 9,10, kde sa hovorí o bázni ako začiatku (ראשית, resp. תחלת) múdrosti/poznania, poukázal na to, že bázeň je „point at which wisdom comes into existence and, as such, it is already part of wisdom“. Rozumné praktické konanie (שכל) naproti tomu prichádza ako dôsledok, ako ovocie bázne/múdrosti, a teda skôr teoretického poznania.

V SZ nie sú tieto syntagmy v priamej väzbe príliš časté. ירא אלהים sa objavuje 8-krát⁵⁴⁹ (z prehľadu je vidieť, že najviac v múdroslovných Jób a Kaz) a יראת אלהים iba 4-krát⁵⁵⁰.

GrSir prekladá obidve formy vždy φοβούμενος κύριον⁵⁵¹/φόβος κυρίου.

2.11.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry

<i>adresát poémy</i>	<i>výzvy k činnostiam</i> [impv./jus.]	
		אל תתחכם (nerob sa múdrym!)
		אל תתכבד (nevystatuj sa!)
		כבד (osláv!)
		יתן טעם (používaj úsudok!)
		אל תהלל (nechváľ!)
		אל תתעב (nepohŕdaj!)
		אל תהתל (neposmievaj sa!)
		אל תקלם (nepohŕdaj!)
<hr/>		
<i>príklady pozitívneho aktéra</i> (<i>je ich viac; vyberám</i> <i>reprezentatívne postavy</i>)	<i>konštatované aktívne činnosti (pozitívne):</i>	
		עובד (pracuje)
		ירא אלהים [2x] (bojí sa Boha)
<i>עבד /דל/ירא אלהים/ראש</i> (<i>משכיל</i>)	<i>konštatované činnosti pasívne prijímané:</i>	
	- <i>pozitívne:</i>	
		[2x] נכבד (úctyhodný)
		יעבדהו (budú mu slúžiť)
		מתכבד (ctený)
		תשא ראשו (dvíha mu hlavu)
		תשיבנו (usádza ho)
		ישבו (zasadli)
		עטו צניף (nasadili korunu)
	- <i>negatívne:</i>	

⁵⁴⁹ Gn 22,12; Ex 18,21; Ž 66,16; Jób 1,1.8; 2,3; Kaz 7,18; 8,12. Možno tu pridať aj Kaz 8,13.

⁵⁵⁰ Gn 20,11; 2Sam 23,3; Neh 5,9.15.

⁵⁵¹ Raz φοβερὸς κύριος, ktoré prevádza nif. יירא (43,29).

<i>príklad negatívneho aktéra</i>	<i>konštatované aktívne činnosti (negatívne):</i>
<i>(je ich viac; vyberám</i>	עובר מצוה (porušuje príkazy)
<i>reprezentatívne)</i>	מתכבד (chváli sa)
<i>(נשאים/איש חמס)</i>	מרשיע נפשו (znevažuje svoju dušu)
	מקלה נפשו (znevažuje seba)
	<i>konštatované činnosti pasívne prijímané:</i>
	- <i>pozitívne</i>
	לכבד (oslavovať)
	- <i>negatívne</i>
	נקלה (znevážení)
	נקלו (znevážení)
	השפלו (poníženi)
	נתנו ביד (pozbavení slávy)

Do schémy diskurzívnej štruktúry nezaradujem indiferentných aktérov, ako נשיא, מושל, שופט, atď., ktorí sú uvádzaní ako príklad toho, že úctyhodnosť nezávisí automaticky od spoločenskej pozície.

Zo schémy je napr. vidieť, že adresát poémy je v pozitívnej rovine pozývaný do veľmi strohej, jednoduchej (alebo zjednocujúcej) činnosti⁵⁵²: má vytrvalo pracovať a mať úctu k sebe samému. Činnosti, ktorým sa má vyhýbať (vyjadrené v negatívnych sentenciách) sú dvoch typov: 1) má sa vyvarovať nesprávnemu úsudku o sebe a 2) nesprávnemu úsudku o druhých – jednoducho, nemá si domýšľať. Pokiaľ ide o príklady pozitívnych aktérov, aj ich aktívna činnosť je vyjadrená stroho, sústredená na podstatné: majú bázeň a pracujú. Zaujímavé však je, že sú prijímateľmi mnohých pozitívnych ohlasov: počet ich pasívne prijímaných pozitívnych činností je symbolických 7 (resp. 8); negatívne prijímaná vyplýva ako nespravodlivá. Príklady negatívnych aktérov, naopak, svedčia o tom, že sú roztrúsení vo viacerých činnostiach (4) a zároveň sú prijímateľmi viacerých negatívnych ohlasov: ich pasívne prijímané negatívne dôsledky sú 4 a pozitívne prijímaná je jedna, vyplývajúca ako neoprávnená.

⁵⁵² Podobné zúženie alebo zjednodušenie činnosti u pozitívneho aktéra bolo možné badať aj v poéme o priateľstve 6,5-17.

2.11.1.4 Záver zo sémantickej analýzy

Sémantická analýza poukazuje predovšetkým na úzky vzťah medzi úctyhodnosťou a vernosťou Bohu, a tiež medziľudskými vzťahmi. Úctyhodný človek (נכבד) je taký z potomstva izraelitov, ktorý zotrúva v bázni a tým aj v pravej múdrosti, čo ho následne vedie k rozumnému praktickému úsudku a konaniu. Je to človek, ktorý vo vlastnej spoločenskej pozícii, akákoľvek je, pokojne pracuje na vlastných dielach a postupne tak rozmnožuje to, čo má.

Pedagogický dôraz je syntetizovaný v zostupnej gradácii vo výzvach negatívnych sentencií. Prvé dve výzvy sú o základných vnútorných postojoch: prvá (10,26a) sa týka zdrojovej témy pre úctu/úctyhodnosť, a to múdrosti (אל תתחכם), a varuje pred vystatovaním sa v tom (v konaní vlastnej práce), čo má samo osebe k úctyhodnosti viesť; druhá (10,26b) sa vzťahuje na samotnú úctu (אל תתכבד) a varuje pred vystatovaním sa v neprimeranom čase. Ďalšie dve výzvy sa týkajú posudzovania podľa fyzického zovňajšku: tretia (11,2a) varuje pred chválou iného človeka podľa jeho výzoru, a štvrtá (11,2b) zasa opačne, pred opovrhnutím iným podľa vonkajšieho výzoru. Posledné dve výzvy sa tiež týkajú hodnotenia zovňajšku, no tentokrát už nie priamo človeka, ale odevu, či okolností života: piata (11,4a) sa zameriava na odev a šiesta (11,4b) na trpké okolnosti života.

2.11.2 Poetická analýza

Prvej strofe (10,19) dominuje lexéma זרע, opakovaná v pozícii anafory na začiatku každého riadku.

זרע נכבד מה זרע לאנוש	19a	Úctyhodné pokolenie – ktoré je? Ľudské.
זרע נכבד ירא אלהים	19b	Úctyhodné pokolenie – aké je? To, ktoré sa bojí Boha.
זרע נקלה מה זרע לאנוש	19c	Pokolenie nehodné úcty – ktoré je? Ľudské.
זרע נקלה עובר מצוה	19d	Pokolenie nehodné úcty – aké je? To, ktoré porušuje príkazy.

Túto štvornásobnú anaforu členia a sémanticky vymedzujú participia (נכבד, נקלה) v pozícii nomen rectum v príslušných dvoch veršoch. Dva zrkadlené riadky s otázkou (vv. 19a.c) sú syntakticky totožné, no ich paralelné s odpoveďou už nie. V odpovedi na prvú otázku (v. 19b) je syntax, v rovine sémantickej štruktúry, odlišná v porovnaní s druhou odpoveďou (v. 19d). V prvom prípade je záverečná syntagma ירא אלהים subjektom v pozícii konateľ'a deja (agens), ktorý je charakterizovaný (patiens) anteponovaným prívlastkom זרע נכבד. Táto syntaktická konštrukcia stavia syntagmu ירא אלהים do paralely so זרע נקלה v druhej odpovedi, ktoré je vďaka odlišnej syntaktickej štruktúre vety subjektom v pozícii konateľ'a deja (agens). Syntagma ירא אלהים týmto vystupuje do popredia, má obsahovo emfatickú funkciu a v prvom verši poémy (vv. 19a-b) sa na ňu sústreďuje pozornosť ako na kľúčovú výpoveď strofy (i celej poémy). V opozícii v strofe teda nestoja זרע נכבד a זרע נקלה, ale ירא אלהים a זרע נקלה. Pokiaľ ide o ירא אלהים ako takých, je navyše významné všimnúť si, že sa o nich nič nepredikuje: oni jednoducho *sú*. Naproti tomu o זרע נקלה sa v sylabicky najkratšom zakončujúcom riadku strofy s ťažkopádnou pravidelnou rytmikou predikuje ich zásadný problém: prestupujú príkazy.

בין אחים ראשם נכבד	20a	Medzi bratmi je predstavený vážený,
ירא אלהים בעין	20b	a tí, čo sa boja Boha [sú takí] v jeho očiach.
גר זר נכרי ורש	22a	Prišelec, či pútnik, cudzinec, či chudobný
תפארתם יראת אלהים	22b	ich ozdobou je bázeň pred Bohom.

Druhá strofa (10,20-22) preberá kľúčovú syntagmu ירא אלהים prvej strofy, ktorá sa tu objavuje 2-krát, v emfaticzujúcich riadkoch paralelizmu⁵⁵³. Táto alúzia rozvíja tému bázne – tu už v rovine konkretizovaných nositeľ'ov úcty – a zároveň formuje opakovanú inklúziu (vždy v „B“ riadku paralelizmu) s prvým výskytom syntagmy. Nositeľ'mi úcty sú tu ראשם „vodcovia/predstavení bratov“, ktorým už z titulu ich autority prirodzene prislúcha úcta, ako aj postavy v polysyndetickej formácii riadka 22a: גר „prišelec“, osoba, dočasne prebývajúca na území Izraela (alebo nedávno

⁵⁵³ Kugelovo „A is so, and what's more, B“.

prichodzí, cudzí rezident), ktorá nemá dedičné práva⁵⁵⁴; זר „pútnik“; נכרי „cudzinec“; a רש „chudobný“. Zvlášť v prípade posledného je voľba lexémy רש zreteľne intencionálna a poetická⁵⁵⁵. Foneticky, aliteráciou, totiž korešponduje s prvým konkrétnym nositeľom úcty, s ראש, a tým stavia tieto dve postavy – predstaveného i chudobného – do rovnakej dôstojnosti na základe bázne pred Bohom: žiadna pozícia autority teda sama osebe nezaručuje úctu; tú zaručuje len bázeň. Zaujímavá je aj fonetická blízkosť medzi kľúčovou lexémou prvej strofy, זרע „potomstvo“, a זר „pútnik“, navodzujúca istú sémantickú príbuznosť (všetko „potomstvo“ je na zemi v role pútnikov), o to viac, že זר sa objavuje v záverečnom verši druhej strofy a zosilňuje inklúziu, ktorú tu formuje ירא אלהים. Všetky tieto postavy zároveň rezonujú výraznou „r“ aliteráciou⁵⁵⁶, ktorá ich takto nielen sémanticky, ale aj poeticky združuje do skupiny emarginovaných osôb, ktorým patrí zvláštna pozornosť⁵⁵⁷. Aliterácia je tu navyše zosilnená monosylabickou kadenciou väčšiny (3 zo 4) slov, opisujúcich jednotlivé postavy. Tento riadok je sám osebe vďaka uvedeným fonetickým figúram azda najvýraznejším v celej poéme, čo mu vzhľadom na obsah aj právom prislúcha. Je to jeden z ďalších príkladov Ben Sirovho poetického majstrovstva.

Prvý verš strofy (v. 20) má chiastickú kompozíciu, čo je evidentné sémanticky, no zvýraznené aj peknou parechézou medzi בין a בעין: kto je úctyhodný, je (a musí byť!) takým „medzi bratmi“ i „v očiach Boha“. Tretí výskyt syntagmy יראת אלהים (tu prvý, a jediný krát v poéme, so substantívom יראת, čo si napokon vyžaduje aj syntax) tvorí inklúziu s jej prvým výskytom tak v rovine štruktúry, ako aj syntaxe, a uzatvára tému prvých dvoch strof (s rovnakou ABA'B' štruktúrou), ktorou je ozrejmienie si toho, komu skutočne úcta patrí. V záverečnom riadku napokon rezonuje aj príjemná

⁵⁵⁴ Cf. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 230. Isté práva, ktoré mu zaručovala Tóra (Ex 20,10; 23,12; Dt 5,14) a ktorej predpisy bol povinný zachovávať, preda len mal. Cf. DI LELLA, *Sirach*, 160.

⁵⁵⁵ Nasvedčuje tomu aj zriedkavosť výskytu רש v hebr. rukopisoch Sir, kde je prítomná už len 2x (13,5.18).

⁵⁵⁶ DI LELLA, *Sirach*, 160, si tu všima aj peknú fonetickú obmenu v podobe prehodenia pozícií „r“ a sykaviiek „z/š“ v slovách זר a רש. Táto hra dostáva „r“ v poslednom slove do prvej pozície v prízvučnej slabike a ešte viac zosilňuje aliteráciu.

⁵⁵⁷ Cf. DI LELLA, *ibid*, 160.

parechéza foném „t/i/a“ medzi תפארתם a יראת (fonéma „i“ aj s אלהים), a teda „ozdoba/bázeň“, ktorá tieto dve sémy v kontexte poémy vhodne prepája aj esteticky.

אין לבזות דל משכיל	23a	Nie je [dobré] pohrdat' rozumným chudákom
ואין לכבד כל איש חמס	23b	a oslavovat' akéhokoľvek násilného muža.
נשיא מושל ושופט נכבדו	24a	Veľmož, ktorý vládne, i sudca, sú vážení,
ואין גדול מירא אלהים	24b	no niet väčšieho od toho, čo sa bojí Boha.
עבד משכיל הורם יעבדהו	25a	Rozumnému otrokovi budú slúžiť vznešení,
וגבר משכיל לא יתאונן	25b	a rozumný muž sa nebude sťažovať.

S treťou strofou (10,23-25) sa mení dikcia, objavením sa prvých záporov v poéme: častica אין sa tu objavuje 3-krát a vytvára anaforickú figúru vrcholiacu v riadku 24b, v ktorom ירא אלהים tvorí prvú konklúziu prvej časti poémy. Na zmenu dikcie a na ďalšie rozvíjanie obsahu tu upozorňuje aj nová fonetická hra v podobe spomaľujúcej alveolárnej „l“ aliterácie prvého riadka: spoluhláska „l“ tu zaznieva 3-krát, po jednom raze v každom slove (okrem úvodnej zápornej častice). Základná téma úcty sa tu rozvíja a označujú sa dve modelové postavy: jednej z nich úcta nepatrí (איש חמס) a úctyhodnosť druhej by sa, naproti tomu, vzhľadom na jej sociálnu pozíciu dala ľahko prehliadnuť (דל משכיל). Hneď prvý verš formuje zreteľný antitetický paralelizmus: chudobný, ak je rozumný (דל משכיל), je hodný úcty ako ktokoľvek iný; naproti tomu, násilný muž (איש חמס), nech je to ktokoľvek, si úctu nezaslúži. Syntagma דל משכיל je tu jediným výskytom v rámci celého SZ. Spoločný výskyt týchto lexém je už len v Ž 41,2, kde sa však hovorí o rozumnom, ktorý je pozorný voči chudobnému. Syntagma, a s ňou charakteristika osoby, je tak Ben Sirovo *hapax*, a poukazuje na jeho vnímavý postreh a citlivosť voči tejto skupine ľudí. Syntagma איש חמס sa ale v SZ objavuje viackrát: žalmista prosí o ochranu pred týmto typom človeka (Ž 18,49; 140,2.5.12); v Prís (3,31) sa varuje pred závišťou voči nemu a je označený ako zvodca na zlé cesty (16,29). V treťom riadku (v. 24a) strofy je syndeticky zrkadlené nakopenie postáv z predchádzajúcej strofy (v. 22a). Tentokrát však ide už len o dve postavy, a to také, ktorým býva úcta adresovaná prirodzene, z titulu ich authority. Riadok 24a navyše obsahuje aj podobnú fonetickú hru ako zrkadlený v. 22a: aliterácia sykaviek tu aj poetickou figúrou združuje postavy do

spoločného sémantického poľa, a „š“ sa tu v porovnaní s dvoma ďalšími výskytmi sykaviiek „s/š“ v riadku (spolu 3x) tiež presúva na prvú slabiku v שופט (opomenúc ו) a zvyrazňuje zvukomaľbu i samotnú lexému. Dve záverečné postavy týchto dvoch riadkov (vv. 22a; 24a), רש a שופט, okrem toho, že ich spája vzdialená aliterácia fonémy „š“⁵⁵⁸, stoja aj v istom napätí: hoci sú to v sociálnom rebríčku vzdialené kategórie, tak רש „chudobný“, ako aj שופט „sudca“, majú rovnaké právo na úctu, ak im nechýba bázeň. A je to práve bázeň, ktorá je témou paralelných emfatických riadkov (vv. 22b; 24b) oboch zrkadlených veršov.

Posledný verš strofy (v. 25) je akési intermezzo, ktorým sa prechádza k záverečnej strofe (10,26-27) prvej časti poémy, kde sa objavia prvé dve negatívne sentence. Verš je tematicky (שכל) jasnou súčasťou tretej strofy, no jeho dikcia i výskyt novej slovnej zásoby (עבד), prevzatej v nasledujúcej, záverečnej strofe prvej časti poémy, ho zároveň úzko spája aj s ňou: lexémy kmeňa *abd* sú celkovo v poéme prítomné iba v tejto prostrednej časti. Ich sémantické odtiene sú však v jednotlivých výskytoch odlišné a možno v nich badať tematický progres. Ponajprv je kmeň zastúpený substantívom עבד, v strofe synonymným s דל; ostatné tri výskyty sú slovesné. Prvé sloveso tu ironickou hrou vykresľuje výmenu pozícií, na ktoré sa viaže úcta: „sluhovi budú slúžiť [predtým veľkí]“ (v. 25a); ostatné dve sú už v ďalšej strofe s neg. sentenciami a vzťahujú sa na skromné a pokojné konanie vlastnej práce (vv. 26a, 27a). Dvakrát opakované ptc. משכיל tu tvorí zreteľnú tematickú inklúziu strofy s prvým vo v. 23a. Jeho syntaktická pozícia však vo verši nie je rovnaká: v prvom prípade je v syntagme עבד משכיל v pozícii objektu, alebo predmetu, a v druhom prípade, v syntagme גבר משכיל, je podmetom. Obidve syntagmy sú v úvodnej, emfatickej pozícii v riadku, čo rozumného sluhu stavia aj takouto gramatickou konštrukciou na rovnakú úroveň s rozumným mužom.

אל תתחכם לעבד הפצד	26a	Nerob sa múdrym, keď robíš svoju prácu
ואל תתכבד בעת צרכך	26b[rec.]	a nevystatuj sa v čase núdze.
טוב עובד ויותר הון	27a	Lepší je ten, kto pracuje a rozmnožuje majetok,

⁵⁵⁸ Tu je zaujímavé – azda je to skôr vec morfológie ako zámeru –, že שופט svojou prvou hláskou preberá poslednú z רש, tvoriac tak fonetickú alúziu, ktorá pozornému uchu zarezonuje.

So štvrtou strofou (10,26-27), ktorej štruktúra je ako v prípade prvých dvoch opäť ABA'B', sa tematicky posúvame o krok ďalej. Po doterajších strofách informujúcich o tom, komu skutočne patrí úcta, sa prostredníctvom prvých dvoch negatívnych sentencií v poéme dostávame k pedagogickým výzvam, ktoré na prvý pohľad celkom nesúvisia s doterajšou témou. Obidve negatívne výzvy (v. 26) však smerujú priamo ku koreňu úctyhodnosti, a to k pokornému konaniu vlastných prác: nerobiť sa múdrom (SyrSir má „nebyť lenivý“) v konaní toho, čo teší (v. 26a), ako ani nechváliť sa v čase núdze (v. 26b), znamená neuviaznuť na vavrínoch a vytrvalo pracovať ďalej, čo napokon rozvíja aj paralelný v. 27. Celá táto konkluzívna strofa prvej časti poémy je presiaknutá peknými fonetickými hrami uľahčujúcimi jej zapamätanie si a zároveň dodávajú výzvam vážnosť. V riadku s prvou negatívnou sentenciou (v. 26a) zaznieva 7-krát otvorený zvuk „a“ a 4-krát sa opakuje zvuk „ch“. Vďaka negatívnej výzve so slovesom v impf. sa obidva riadky verša začínajú takmer zhodne (-ל תת-) a v závere sú zakončené rýmom. Prvý riadok ďalšieho verša strofy (v. 27a) zasa rezonuje asonanciou zvuku „o“, prítomnom v každom slove; v druhom riadku sa striedajú fonémy „a/e“, a opäť ho zakončuje rým. Z hľadiska fonetiky ide o jednu z najkrajších strof poémy. Ironická výpoveď posledného riadka strofy (v. 27b) je dramatizovaná jeho krátením, čím sa rytmicky naznačuje záver a pripravuje prechod k druhej časti poémy.

בני בענוה כבד נפשך	28a	Syn môj, pokorou osláv svoju dušu
ויתן לך טעם כיוצא בהם	28b	a používaj úsudok, ktorý jej prislúcha.
מרשיע נפשו מי יצדיקנו	29a	Toho, kto znevažuje vlastnú dušu, kto ospravedlní?
ומי יכבד מקלה נפשו	29b	A kto oslávi toho, kto znevažuje sám seba?

Piatou strofou sa začína druhá časť poémy, čomu nasvedčuje aj úvodné בני. Táto časť obsahuje 22 veršov. Téma pokory, implicitne naznačená v predchádzajúcej strofe, sa tu v úvodnej výzve explikuje (בענוה). Zmysel druhého riadka (v. 28b) nie je ľahké určiť. Ako uvádzam v preklade, pridržiam sa interpretácie, že ide o výzvu

k správneho úsudku („a používaj úsudok, ktorý jej prislúcha“)⁵⁵⁹. Spoločný výskyt lexém tohoto riadka SZ inde nedosvedčuje. Aj samotné טעם je v SZ zriedkavé. V múdroslovných knihách sa objavuje 4-krát, z čoho 2-krát v Jób (6,6; 12,20), kde je iba druhý výskyt vo význame správneho úsudku, a 2-krát v Prís (11,22; 26,16), s významom správneho úsudku: význam správneho úsudku teda v múdroslovnom korpuse dominuje a preto prekladovú voľbu a zmysel verša ako ich uvádzam, je namieste považovať za oprávnené. Osláviť vlastnú dušu pokorou tak znamená správne usudzovať a podľa toho aj konať, čo by zodpovedalo aj prvej časti poémy, kde sa v jej závere hovorí, že úcta prislúcha rozumnému (משכיל). Verš 29, v chiastickej kompozícii, dvoma rečníckymi otázkami stvrďuje výzvu predchádzajúceho a tému úcty zároveň v chiasticky paralelnom יצדיקנו rozširuje o rozmer spravodlivosti.

יש דל נכבד בגלל שכלו	30a	Je chudobný, ctený pre svoju rozumnosť,
ויש נכבד בגלל עשרו	30b	a je i ten, kto je ctený pre svoje bohatstvo.
ומתכבד בדלותו בעשרו מתכבד יתר	31a	A kto je ctený v chudobe, v bohatstve bude ctený viac,
והנקלה בעשרו בדלותו נקלה יותר	31b	a kto je znevážený v bohatstve, v chudobe bude znevážený viac.
חכמת דל תשא ראשו	1a	Múdrosť chudobného dvíha mu hlavu
ובין נדיבים תשיבנו	1b	a usádza ho doprostred vznešených.

So šiestou strofou (10,30–11,1) sa vracia téma rozumného/múdreho chudobného (שכל [10,30a], חכמת [11,1a]; 3x lexémy kmeňa *dl* [vv. 30a, 31a, 1a]), ktorá dominovala strofe tretej (10,23–25), s rovnakým, 6-riadkovým rozsahom. Iba tieto dve strofy sú v poéme dlhšie: akoby bolo treba tému úcty, príslušnej chudobnému, lepšie zdôvodniť. Toto zdôvodnenie pekne predkladá hneď prvý verš svojou syntaktickou konštrukciou. V prvom riadku tu adjektívum דל stojí v pozícii subjektu, špecifikovaného participiom נכבד. V druhom riadku je to však už נכבד, ktoré sa dostáva do pozície subjektu, bližšie nešpecifikovaného. Táto obmena, okrem toho,

⁵⁵⁹ DI LELLA, Sirach, 161, odkazuje v prípade tohto riadka aj na 38,17b, kde je zmysel „ako mu prislúcha“ (GrSir tu prevádza rovnako, ako v 10,28, a teda κατά τὴν ἀξίαν αὐτοῦ). Interpretatívny preklad, ako ho uvádzam, však zodpovedá tomuto doslovnému zmyslu, nakoľko „dať duši to, čo jej prislúcha“ znamená mať ju vo vážnosti vďaka primeranému používaniu jej fakúlt, a teda predovšetkým správneho úsudku.

že mení rytmiku a skracuje druhý riadok, zahmlieva chápanie úcty prirýchlo prisudzovanej „niekomu“ s významnejším spoločenským postavením (bohatému): v prvom riadku je totiž adresátom úcty dostatočne konkrétna postava (דל), no v druhom už je to len „niekto“ neurčitý, komu sa prejavuje úcta kvôli jeho majetku. Verš je zakončený parehézou i rýmom (*sechelo/ošero*), ktorý opäť, okrem estetickú funkcie, tvorí medzi שכל a עשר sémantickú väzbu a koncentruje napätie výpovede verša: úcta nezáleží od spoločenského postavenia, ale od schopnosti rozumného úsudku.

Verš 31 pôsobí, podobne ako v. 25 v prvej 6-riadkovej strofe, dojmom intermezza. Obidva riadky verša sú v internej chiastickej kompozícii. Strofa sa zakončuje rytmicky i foneticky krásnym veršom, kde v prvom riadku dentálnu (alveolárnu) aliteráciu „t/l“ strieda sykavková „s/š“ a rytmus určujú bisylabické lexémy v kombinácii s alveolárnou pauzou pred monosylabickým adjektívom דל. Záverečný riadok napokon obsahuje významnú výpoveď o povýšení chudobného, opäť zosilnenú krátením poetického riadka. Úvodná časť ביך tu zároveň evokuje jej prvý výskyt i význam, aký mala v kontexte v. 20a.

אל תהלל אדם בתארו	2a	Nechváľ človeka kvôli jeho kráse,
ואל תתעב אדם מכוער במראהו	2b	a nepohrdaj človekom pre jeho výzor.
אליל בעוף דברה	3a	Maličká medzi letúňmi je včela,
וראש תנובות פריה	3b	no jej produkt je zo všetkých najlepší.

Siedma strofa (11,2-3) obsahuje ďalšie dve negatívne sentimenty. Ich paralelizmus je zreteľný v opakovanej terminológii i v asonancii medzi תהלל a תתעב („e/a/e“). Riadky verša sa syntakticky líšia len v predmete מכוער (pual slovesa כוער „považovať za odpudivého“; toto ptc. je v kontexte poémy synonymné s נקלה), ktorý je v druhom z nich navyše. Obidvoma riadkami sa tiahne striedavá asonancia foném „a/e“, pričom otvorený zvuk „a“ v týchto neg. sentimentoch opäť dominuje. Popri asonancii možno pozorovať aj aliterácie: na začiatku prvého riadka (v. 2a) je to „l“, ktoré je prevzaté aj na začiatku prvého riadka (v. 3a) nasledujúceho verša, a v druhom riadku (v. 2b) „t“, ktoré sa tiež opakuje v nasledujúcom verši (v. 3b). Prvý verš je zakončený krátkym rýmom, tvoreným zámenným suffixom.

Druhý verš strofy prináša v poetickej rovine, rytmicky i dramatizáciou krátených riadkov, výraznú metaforu o malej, naoko bezvýznamnej včele (a teda o napohľad nevýraznom človeku – o chudobnom) a jej vynikajúcom ovocí, a je opäť zakončený rýmom. Di Lella⁵⁶⁰ si tu všíma „o“ asonanciu vo vnútri štyroch slov (*beof/devora/veroš/temvot*). Aj táto strofa s negatívnymi sentenciami je foneticky spomedzi najkrajších v poéme.

בעטה אור אל תהתל	4a	Neposmievaj sa kvôli chatrnému odevu,
ואל תקלס במרירי יום	4b	a nepohŕdaj človekom v trpký deň,
כי פלאות מעשי יי	4c	lebo obdivuhodné sú skutky Pánove,
ונעלם מאדם פעלו	4d	a ukryté sú človeku jeho diela.

Ôsma strofa (11,4) obsahuje posledné dve negatívne sentencie. Jej úvodný riadok, ako zvyčajne, obmieňa syntax neg. sentencie s jasným zámerom neunaviť poslucháča, čo zároveň formuje figúru anadiplozy i chiazmus vo verši. V prvých dvoch slovách, skôr, ako sa objaví častica *אל*, ešte doznieva spomenutá vnútorná „o“ asonancia a vytvára sa tak väzba s predchádzajúcim veršom. V druhej neg. výzve opäť rezonuje striedavá asonancia foném „e/a“ a v posledných dvoch slovách zvoní „im“ parechéza (kde možno pridružiť aj „j“: *bimeriri jom*).

Druhý verš začína vôbec prvým (a jediným) konkluzívnym *כי* v poéme a uzatvára uvažovanie o skutočnej sláve uistením o tom, že Božie cesty (jeho diela) presahujú chápanie človeka, a tým i jeho úsudok o tom, čo je a čo nie je slávne. Verš je uzavretý do fonetickej hry medzi *פלאות* (*palot*) a *פעלו* (*poalo*) a v poslednom riadku verša, s jeho nádhernou, opäť krátenou rytmikou, možno badať aj ďalšiu z toľkých Ben Sirovych parechéz „e/a/m“ i vnútorný rým v *נעלם מאדם* (*nelam meadam*). Aj táto posledná strofa s negatívnymi sentenciami vykazuje v rovine poetických figúr veľmi starostlivú kompozíciu.

רבים נדכאים ישבו על כסא	5a	Mnohí utlácaní zasadli na trón
ובל על לב עטו צניף	5b	a hoci nečakane, nasadili si korunu.
רבים נשאים נקלו מאד והשפלו יחד	6a	Mnohí významní boli veľmi znevážení a poníženi,

⁵⁶⁰ DI LELLA, *Sirach*, 162.

Posledná, deviata strofa (11,5-6) poémy, sa opäť výslovne vracia k téme slávy: kľúčová lexéma כבוד (v ptc. nifalu) tu oživa po dvoch strofách, kde absentovala, a v poslednom riadku inklúziou poému uzatvára. Obidva verše sú v syntetickom paralelizme. Prvýkrát sa tu objavuje adjektívum רבים, ktoré v závere anaforicke globalizuje tému pravej slávy. V oboch jeho výskytoch bližšie vymedzuje ptc. tvary v gramatickej funkcii subjektu (נשאים, גדכאים), v poetickej rovine s nimi vďaka plurálnym sufixom formuje vnútorný rým v riadkoch a vytvára tak kontrastné napätie medzi opozitnými syntagmami. Prekvapivá výpoveď druhého riadka prvého verša (v. 5b) sa rozvíja v príjemnom rytme, spočiatku v krátkej, rýchlej kadencii, tvorenej monosylabickými lexémami, v závere spomalenej bisylabickou syntagmou עטו צניף („[utláčani/chudobní/sluhovia] nasadili si korunu“), v ktorej obrazne a synteticky dosahuje svoj vrchol téma poémy. Táto nečakaná zmena údelu je vyjadrená aj šikovou hrou v podobe obmeny spoluhlások „b/l“⁵⁶¹ v slovách לב a בל. Celou strofou sa tiahnu „im/ni“ (4x „im“, 6x „ni“) parechézy. Prvý riadok (v. 6a) druhého verša, s opakovaným רבים, je dlhší ako prvý s anaforou (v. 5b) kvôli synonymnému dodatku והשפלו יחד k נקלו מאד, a vzniknutou hendiadickou figúrou dramatizuje osud dočasne vážených v spoločnosti. V tomto záverečnom verši sa posledný krát objavujú obidve kľúčové lexémy (כלה a כבוד)⁵⁶², a to v poradí, ktoré necháva doznievať tému poémy v kľúčovom כבוד, ktoré tu, vo finále, má sémanticky relativizovaný (ba až ironizovaný) obsah, na čo sa autor v poéme ako takej snažil poukázať.

2.11.2.1 Záver z poetickej analýzy

Analýza opätovne odhaľuje veľké poetické majstrovstvo Sir a jeho starostlivosť v prepojení prezentovaných tém s umeleckým dojmom. Sir v poéme jasne vypovedá, že všetka pravá úctyhodnosť sa rodí z pokorného postoja bázne voči Bohu

⁵⁶¹ Túto hru si všíma opäť DI LELLA, Sirach, 163.

⁵⁶² Zaujímavý je azda aj symbolicky počet výskytov קלה (6x), ktorý hovorí o nedokonalosti, a počet ptc. nifal tvarov כבוד (7x), ktorý zasa naznačuje úplnosť, dokonalosť.

a nijako sa neviaže na spoločenské pozície. Tento postoj vedie človeka k pokojnej a vytrvalej práci tam, kde sa nachádza a nezriedka ho spoločensky vyvádza zo zabudnutia vďaka nadobudnutej múdrosti a rozumnému úsudku.

Z poetického hľadiska vyplynula z analýzy osobitná pozornosť voči strofám s negatívnymi sentenciami. Ukázali sa aj ich dôležité štrukturálne pozície v rámci celej poémy: prvý pár negatívnych sentencií je v strofe zakončujúcej prvú časť poémy a zvyšne dva páry nasledujú v dvoch konzekutívnych strofách, z ktorých druhá obsahuje jediné konkluzívne כִּי v poéme. Záverečná strofa je akýmsi zovšeobecňujúcim echom a k motívu poémy už nič nové nepridáva.

2.12 Sir 11,10-28: poéma o zotrvaní vo vlastnej práci

Túto poému oddeľujú od predchádzajúcej analyzovanej 10,19–11,6 tri maximy (11,7-9)⁵⁶³ a nachádzame v nej niekoľko lexikálnych a tematických odoziev⁵⁶⁴ na poému o pravej sláve (10,19–11,6)⁵⁶⁵.

בני למה תרבה עשקד 10a Syn môj, načo rozmnožovať útlak⁵⁶⁶,

⁵⁶³ Nestotožňujem sa so SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 238, že v prípade 11,7-9 ide o minipoému. Ide o tematicky príbuzné, no samostatné maximy, neobsahujúce diskurzívny element, ktorý by rozvíjal ucelený motív; ani štruktúra nepôsobí kompaktné (napr. zvolaním בני, typickým delimitačným prvkom začiatku poémy alebo nejakej jej časti, začína prostredná maxima 11,8). Hebrejskému שיחה v prostrednej maxime, ktoré SyrSir prevádza ܘܫܝܚܐ, navyše zodpovedá skôr „vyjadrenie, uvažovanie“, a teda nejaká múdroslovná reflexia (שיחה prekladá SyrSir rovnako aj v poéme „o úsilí o múdrosť“ [6,35], kde GrSir reflektuje διήγησις; v maxime 11,8 GrSir uvádza neurčité λόγος). K významom ܘܫܝܚܐ cf. SOKOLOFF, *Syriac*, 1531.

⁵⁶⁴ Viac v poetickej analýze.

⁵⁶⁵ Z aktuálnej poémy figuruje v ostatných rukopisoch (H^B) iba verš 10, ktorého prvý variant je prevzatý v texte (viď nižšie).

⁵⁶⁶ Takýto preklad kľúčového úvodného verša je možný len z kontextu strofy i celkového kontextu poémy. GrSir tu mení zmysel: Τέκνον, μη περι πολλὰ ἔστωσαν αἱ πράξεις σου. Zmysel hebr. textu, ako ho v preklade uvádzam, dosvedčuje aj SyrSir: ܘܫܝܚܐ ܘܫܝܚܐ ܘܫܝܚܐ ܘܫܝܚܐ „Syn môj, prečo množiť vlastné zlá?“

ואץ להרבות לא ינקה	10b	keď ten, čo sa náhli za bohatstvom, nebude bez viny ⁵⁶⁷ ?
אם תברח לא תדביק	10c ⁵⁶⁸	Hoci ujdeš, neunikneš,
ולא תמלטנו אם תנוס	10d	a nezachrániš sa, ak utečieš.
יש עמל ויגע ורץ	11a	Nieкто sa namáha, trápi a vytrvalo pracuje ⁵⁶⁹ ,
וכדי כן הוא מתאחר	11b	no aj tak znáša nedostatok ⁵⁷⁰ .
יש רשש ואבד מהלך	12a	Nieкто je ťažkopádny a odkázaný na pomoc ⁵⁷¹ ,
חסר כל ויותר אונש	12b	všetko mu chýba a biedy má priveľa,
ועין יי צפתהו לטוב	12c	no oko Pánovo hľadá dobrotivo,
וינעריהו מעפר צחנה	12d	a vyvedie ho z prachu ⁵⁷² .
נשא בראשו וירממהו	13a	Zodvihne mu hlavu a povýši ho,
ויתמהו עליו רבים	13b	a mnohí sa budú nad ním čudovať.
טוב ורע חיים ומות	14a	Dobro a zlo, život i smrť,

⁵⁶⁷ GrSir má *ἐὰν πληθύνῃς, οὐκ ἀθωωθήσῃ*. SyrSir *כִּי יִרְצֶה לְהַרְבֵּי מִמֶּנּוּ* „kto sa náhli rozmnožiť ho [zlo] nebude slobodný“; SyrSir varuje aj v predchádzajúcom riadku pred rozmnožovaním zla. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 235, „since he who is avid for wealth will not be blameless?“. Podobne aj ostatní komentátori.

⁵⁶⁸ Pre 10c-d preberám prvý variant z H^B, nakoľko H^A (ako aj druhý variant v H^B) neladia s kontextom a zdajú sa byť neskoršou glosou. Tak aj SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 237, či MOPSIK, *Sagesse*, 135, ktorý dodáva: „Si l’on accroît ses affaires à l’excès, on risque de se voir poursuivi par des créanciers, des associés ou des clients mécontents: si on fuit, on perd la fortune gagnée, et si on réussit à disparaître avec elle, on ne trouve pas de refuge“. SMEND, *Weisheit*, 105, navrhuje odstrániť zápory אֲלֵּי v oboch riadkoch, čo ale nie je nutné, ak sa prijme dikcia H^B. Znenie H^B zároveň zodpovedá aj GrSir. SyrSir tu sleduje dikciu glosy.

⁵⁶⁹ Lit. „nieкто sa namáha, trápi a beží“.

⁵⁷⁰ Lit. „a dost’ má nedostatku“. GrSir: *καὶ τόσῳ μᾶλλον ὑστερεῖται*; SyrSir: *יִשְׁחָדֵם אִם יִבְחַלֵּם* „aj napriek všetkému príde neskoro“. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 235, „and fall short all the same“; MOPSIK, *Sagesse*, 135, „et n’en reste que plus en arrière“; MORLA, *Manuscritos*, 100, „y aun así llega tarde“.

⁵⁷¹ Lit. „Nieкто je ťažkopádny a stráca cestu“. GrSir: *ἔστιν νωθρὸς καὶ προσδεόμενος ἀντιλήψεως*. MOPSIK, *Sagesse*, 135, „Tel va son chemin, faible, éperdu“; MORLA, *Manuscritos*, 100, „Hay quien se empobrece y pierde el rumbo“.

⁵⁷² Lit. „strasic z neho zápach prachu“. GrSir hovorí o vyvedení z poníženia: *καὶ ἀνῶρθωσεν αὐτὸν ἐκ ταπεινώσεως αὐτοῦ*.

ריש ועושר מיי הוא	14b ⁵⁷³	chudoba a bohatstvo sú od Pána.
מתן צדיק לעד יעמד	17a	Pánov dar navždy pretrvá ⁵⁷⁴
ורצנו יצלח לעד	17b	a jeho priazeň zostáva naveky ⁵⁷⁵ .
יש מתעשר מהתענות	18a	Niektor bohatne z biedy druhého ⁵⁷⁶ ,
ויש יחיב שכרו	18b	a je vinný svojou odplatou ⁵⁷⁷ .
ובעת אמר מצאתי נחת	19a	A hoci si povie: našiel som pokoj
ועתה אכל מטובתי	19b	a budem si užívať svoj majetok ⁵⁷⁸ ,
לא ידע מה יום חלקו	19c	nevie, koľko času mu zostáva ⁵⁷⁹ ,
ועזבו לאחר ומת	19d	a zanechá to inému a zomrie.

⁵⁷³ Za týmto veršom nasledujú v H^A vv. 15-16, ktoré sú neskorším dodatkom k pôvodnému textu Ben Siru. Cf. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 237. Uvádzam ich v poznámke informatívne, vzhľadom na ich prítomnosť v GrSir [GII], i vzhľadom na to, že nepriamo odhaľujú tematickú celistvosť prvej časti poémy tým, že do pôvodného textu vnášajú múdroslovnú terminológiu, ktorá je tejto poéme cudzia: ומרעים רעה | שכלות וחושך לפשעים נוצרה || מיי הוא | חטא ודרכים ישרים || מיי הוא | חכמה ושכל והבין דבר עמם „Múdrost’ a rozumnosť i schopnosť slova | sú od Pána || Hriech i priame cesty | sú od Pána || Bláznovstvo a tma boli vytvorené hriešnikom | a zlo sprevádza zlých.“. DI LELLA, *ibid*, vidí vo v. 15a (והבין דבר) alúziu na 1Sam 16,18, kde sa hovorí o Dávidovi, že je נבון דבר; vo v. 15c prináša GrSir korekciu v podobe ἀγάπησις και ὁδοὶ καλῶν ἔργων παρ’ αὐτοῦ εἰσιν; v 16a má GrSir πλάνη και σκότος [...], a vo v. 16b, s doslovným znením „a zlo je so zlými“, uvádza GrSir τοῖς δὲ γαυριῶσιν ἐπὶ κακία συγγρηᾷ κακία.

⁵⁷⁴ Lit. „dar spravodlivého zostáva navždy“. MORLA, *Manuscritos*, 102, rekonštruje poškodený riadok v podobe מתן יי לצדיק יעמד, čo by zodpovedalo GrSir: δόσις κυρίου παραμένει εὐσεβέσιν, avšak z rukopisu to nevyplýva.

⁵⁷⁵ Lit. „prosperuje navždy“.

⁵⁷⁶ Tento riadok azda najlepšie reflektuje SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 236, ktorý prekladá: „A person may become rich through a miser’s life“. Takémuto zmyslu nasvedčuje aj použitie predložky ׀ן. Ostatným komentátorom uniká pointa obohacovania sa na úkor chudobného. GrSir je tu, zdá sa, skôr interpretatívny, hoci implicitne by mohol túto ide tiež vyjadrovať: ἔστιν πλουτῶν ἀπὸ προσοχῆς και σφιγγίας αὐτοῦ „je, kto je bohatý vďaka pozornosti a lakomstvu“. LSJ, 1741, uvádza pre σφιγγία preklad „greed“, podobne aj LEH „pinching“. SyrSir nepomáha k objasneniu, nakoľko má substantívum „chudoba“ so zámennou príponou (ܡܚܘܒܘܬܐ ܗܘܐ „z jeho chudoby“).

⁵⁷⁷ Riadok je v H^A značne poškodený. V prvom riadku GrSir rozvádza ἔστιν πλουτῶν ἀπὸ προσοχῆς και σφιγγίας αὐτο, no druhý, και αὕτη ἡ μερίς τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ, je zrejme korekciou, ako uvádza SMEND, *Weisheit*, 107; preberám jeho rekonštrukciu. V druhom riadku úvodné וי označuje tú istú osobu, ako prvé יש v 18a. Obmena osôb by tu v kontexte strofy nedávala zmysel. V tejto línii je aj Segalova rekonštrukcia (והוא), hoci v poškodenej medzere v rukopise ťažko obstojí. Cf. SEGAL, ספר.

⁵⁷⁸ Lit. „budem jest’ zo svojich dobier“. Rovnako aj GrSir a SyrSir.

⁵⁷⁹ Lit. „nevie, aký bude jeho podiel“. Poškodenú časť riadka dopĺňam podľa MORLA, *Manuscritos*, 103, okrem slovesa יהיה, ktoré sa do poškodenej časti ťažko vmestí. Uprednostňujem preto doplnenie יום podľa SMEND, *Weisheit*, 108.

בני עמד בחוקך ובו הושע	20a	Syn môj, zotrvej bezpečne v tom, čo ti prislúcha ⁵⁸⁰
ובמלאכתך התישן	20b	a vo svojej práci zostarni.
אל תתמה בדרך עול	21a	Neobdivuj cesty bezprávia ⁵⁸¹ ,
רוץ ליי וקוה לאורו	21b	utiekaj sa k Pánovi a čakaj na neho ⁵⁸² .
כי נכח בעיני יי	21c	Lebo v Pánových očiach je ľahké
בפתע פתאם להעשיר רש	21d	nečakane dať chudobnému zbohatnúť ⁵⁸³ .
ברכת אל בגרל צדיק	22a	Požehnanie Boha je odmenou spravodlivému,
ובעת תקותו תפרח	22b	a ono mu v pravý čas rozkvitne ⁵⁸⁴ .
אל תאמר כי עשיתי חפצי	23a	Nehovor: uspokojil som svoju túžbu ⁵⁸⁵
ומה עתה יעזב לי	23b	a čo sa mi teraz môže stať ^{586?}
אל תאמר דיי עמי	24a	Nehovor: mám dostatok!
או מה אין יהיה עלי	24b	alebo: aké zlo ma môže postihnúť? ⁵⁸⁷

⁵⁸⁰ Lit. „stoj vo svojom podiele (vo svojej povinnosti) a v nej sa zachráň“. GrSir: Στήθι ἐν διαθήκῃ σου καὶ ὁμίλει ἐν αὐτῇ. Rekonštrukcia riadka je u autorov odlišná. Podľa toho, čo umožňuje dedukovať v tejto časti poškodený H^A, ako aj syntax, je verzia, ktorú prináša BEENTJES, *Book*, 37, prijateľná (cf. aj komentár u MORLA, *Manuscritos*, 103). SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 236, „hold fast to your duty, busy yourself with it“; MOPSIK, *Sagesse*, 137, „persiste dans ta tâche; occupe-t'en“; MORLA, *Manuscritos*, 103, „en tu deber y no lo pierdas de vista“.

⁵⁸¹ Opäť ťažšia rekonštrukcia poškodenej časti. GrSir má μὴ θαύμαζε ἐν ἔργοις ἀμαρτωλοῦ. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 236, „Marvel not how sinners live; MOPSIK, *Sagesse*, 137, ponúka interpretatívny preklad: „N’admire pas les artisans d’iniquité“, a vysvetľuje, že ide o „ceux qui s’enrichissent de façon indue“.

⁵⁸² Lit. „čakaj na jeho svetlo“. GrSir: ἔμμενε τῷ πόνῳ σου.

⁵⁸³ Časť riadka si opäť žiada rekonštrukciu. Preberám návrh podľa MORLA, *Manuscritos*, 104, ktorý dobre ladí aj v poetickej rovine. GrSir má διὰ τάχους ἐξάπινα πλουτίσαι πένητα.

⁵⁸⁴ Lit. „a v čase nádeje rozkvitne“.

⁵⁸⁵ GrSir: μὴ εἴπῃς τίς ἐστίν μου χρεία; SyrSir verš nemá.

⁵⁸⁶ Lit. „a čo ma teraz opustí?“. GrSir: καὶ τίνα ἀπὸ τοῦ νῦν ἔσται μου τὰ ἀγαθὰ; SyrSir nemá.

⁵⁸⁷ Aj tento riadok potrebuje čiastočnú rekonštrukciu. Preberám opäť podľa MORLA, *Manuscritos*, 105, ktorý odkazuje aj na zaujímavú súvislosť medzi אן a ער v Mich 2,1. GrSir má: καὶ τί ἀπὸ τοῦ νῦν κακωθήσομαι; SyrSir nemá.

טובת יום תשכח רעה	25a	V dobrých dňoch zabudneš na zlo,
ורעת יום תשכח טובה	25b ⁵⁸⁸	a v zlých dňoch zabudneš na dobro.
עת רעה תשכח תענוג	27a ⁵⁸⁹	Zlá hodina dáva zabudnúť na potešenie
וסוף אדם יגיד עליו	27b	a skon človeka odhalí jeho život ⁵⁹⁰ .
לפני מות אל תאשר גבר	28a ⁵⁹¹	Nevyhlasuj človeka za blaženého pred jeho smrťou,
ובאחריתו ינכר איש	28b	lebo len v jeho konci sa spozná muž ⁵⁹² .

Di Lella vidí v tomto textovom celku päť minipoém (šesť, spolu s vv. 7-9)⁵⁹³. Takéto členenie však nie je potrebné, ba naopak, ukrátilo by tému činnosti a práce o jej komplexnejšie rozvinutie. Aj celková štruktúra a niektoré jej prvky umožňujú vnímať perikopu ako jeden ucelený poetický text. Máme tu napríklad typické opakovanie anafory בני (vv. 10a; 20a), prvá časť poémy (vv. 10-19) má, ako sme to videli už neraz, 22 riadkov⁵⁹⁴ a niektoré sémantické okruhy sa objavujú v rovnakých štruktúrálnych pozíciách obidvoch častí poémy. Prvá časť zároveň neobsahuje žiadnu priamu, pozitívnu, či negatívnu didaktickú výzvu. Až v prvom verši druhej časti (vv. 20-28) prichádza prvá pozitívna výzva a objaví sa v nej aj štyri negatívne sentence, ktoré sú aj v tomto prípade v predbežnom pohľade radené premyslene a syntetizujú pedagogický dôraz poémy: prvá (v. 21a) sa objavuje v prostrednom verši úvodnej strofy didaktickej časti (druhej časti poémy), zhrňa a pomenúva problém a dôrazne pred ním varuje; druhá (v. 23a), spolu s treťou (v. 24a), sú v nasledujúcej strofe, kde konkretizujú ideu prvej sentence; v štvrtej sentencii (v. 28a) napokon v podobe

⁵⁸⁸ Verš má v H^A aj tretí riadok v znení ואחרית אדם תהיה עליו.

⁵⁸⁹ Verš 26 nemajú H ani SyrSir.

⁵⁹⁰ Lit. „a koniec človeka o ňom rozpráva“. GrSir: και συντελεία ανθρώπου αποκάλυψις έργων αυτού.

⁵⁹¹ Verš 28 je v H^A duplicitný. Preberám druhý, ktorému lepšie zodpovedá GrSir; SyrSir (חן לא חכמה) (אדם לא תאשר גבר לפני מותו) zodpovedá viac prvej hebr. alternatíve (בטרם תחקר) (אדם אל תאשרהו כי אחריתו יאשר אדם).

⁵⁹² GrSir tu mylne interpretuje význam באחריתו ako εν τέλει αυτού.

⁵⁹³ Cf. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 238.

⁵⁹⁴ Za predpokladu, že sa vynechá neskorší dodatok vo vv. 15-16. V rovine počtu riadkov je táto poéma presne inverzná oproti predchádzajúcej 10,19–11,6, v ktorej má prvá časť 18 riadkov a druhá 22.

maximy (v. 28b) vrcholí rozvíjanie idey predchádzajúcich negatívnych sentencií i celej poémy.

Poetické riadky v tejto poéme alternujú v dlhších sekvenciách balansu a disbalansu⁵⁹⁵. Najvýraznejší disbalans v podobe krátenia druhého riadku vykazujú verše 19a-b; 20. Ich výpovede sú na prvý pohľad klimaxové: prvý (v. 19a-b) obsahuje rétorickú dramtizáciu stavu negatívnej postavy (človeka, ktorý „bohatne z biedy druhého“); druhý (v. 20) je opozitný a obsahuje výzvu k stavu, v akom má zotrvať adresát poémy.

2.12.1 Sémantická analýza

2.12.1.1 Inventár kľúčových lexém

Táto poéma neobsahuje kľúčové slovo, ktoré by v nej výrazne dominovalo, a len niektoré z lexém tu potrebujú osobitnú sémantickú analýzu. Poéma však obsahuje viaceré slová, formujúce spoločné sémantické polia, čo je argument navyše v prospech jej celistvosti. Predmetom sémantickej analýzy bude predovšetkým vymedziť tieto sémantické polia a odhaliť diskurzívnu štruktúru poémy. Obsahovo treba v rámci sémantickej analýzy lepšie vymedziť aj dve lexémy – ptc. slovesa רוּחַ a substantívum עוֹל –, obsah ktorých nie je dostatočne zrejmy.

Medzi opakovanými slovami sú teda nasledujúce: 4-krát lexémy kmeňa tb ⁵⁹⁶ (vv. 12c, 14a, 25a.b); po 3-krát figurujú ״ (vv. 12c, 14b, 21c), substantívum רעה (vv. 25a.b, 27a), lexémy kmeňa mwt (vv. 14a, 19d, 28c), sloveso שקח (vv. 25a.b; 27a) a substantívum תע (vv. 19a; 22b; 27a); 2-krát sloveso רוּחַ (vv. 11a; 21b); kmeň rwš (vv. 14b, 21d) a substantívum עד (vv. 17a.b); opakovane prítomná je i častica יש (vv. 11a, 12a, 18a.b).

⁵⁹⁵ Počty jednotiek vo veršoch tejto poémy sú nasledovné: 3 (v. 10a-b); 2 (v. 10c-d); 4 (vv. 11; 12a-b); 4/3 (vv. 12c/d); 3 (v. 13); 4 (v. 14); 4/3 (v. 17a/b); 3 (v. 18); 4/2 (vv. 19a/b); 4/3 (vv. 19c/d); 4/2 (vv. 20a/b); 3/4 (vv. 21a/b.c/d); 4/3 (vv. 22a/b); 3 (vv. 23; 24); 4 (vv. 25; 27); 4/3 (vv. 28a/b).

⁵⁹⁶ Analyzovaná je v nasledujúcej poéme „o prezieravom konaní dobra“ (Sir 12,1-18), na s. 217-218.

2.12.1.2 Analýza kľúčových lexém

Sémantické polia otvárajú rôzne typy postáv. Ponajprv je to morálne negatívna אָ „náhliaci sa“ (v. 10b; ptc. slovesa אוֹן „ponáhľat' sa“), ku ktorej sa v prvej časti poémy pridružuje מתעשר „bohatnúci“ (v. 18a; ptc. slovesa עִשָּׂר). Pre obidve tieto postavy (אָ a מתעשר) prirodzene platí, že nie sú negatívne samy osebe, ale iba v kontexte poémy. V druhej časti sa k nim ešte pripája עוֹל „hriešnik“ (v. 21a)⁵⁹⁷.

Druhú sémantickú skupinu postáv, ktorú možno pomenovať „človek, ktorému sa nedarí“ tvoria eticky pozitívne postavy: ponajprv adjektívum עֹמֵל „kto sa namáha“ (11,1a). K nemu sa pridružuje ďalšie adjektívum יָגַע „kto sa trápi“ (v. 11a), רָץ „kto vytrvalo pracuje“ (v. 11a; ptc. slovesa רוּץ), רָשָׁע „ťažkopádny“ (v. 12a; ortograficky zhodné ptc. slovesa), syntagmy אֲבָד מֵהֵלֶךְ „odkázaný na pomoc“ (v. 12a; ortograficky zhodné ptc. slovesa אֲבָד), חָסַר כֹּל „ten, komu všetko chýba“ (v. 12b) a יוֹתֵר אֹנוֹשׁ „ten, čo má priveľa biedy (v. 12b); v druhej časti poémy je to רָשׁ „chudobný“ (v. 21d; ptc. slovesa רוּשׁ alebo רִישׁ) a adjektívum צַדִּיק „spravodlivý“ (v. 22a). Tieto postavy prežívajú dva typy situácií, ktorým dominuje Pán a ktoré taktiež formujú spoločné sémantické polia. Prvý typ tvoria עֶפֶר „prach“ (v. 12d), רָע „zlo“ (v. 14a), מוֹת „smrť“ (v. 14a), רִישׁ „chudoba“ (v. 14b); druhý typ טוֹב „dobro“ (v. 14a), חַיִּים „život“ (v. 14a), עוֹשֵׁר „bohatstvo“ (v. 14b), מַתָּן צַדִּיק „Pánov dar“ (v. 17a), רִצּוֹן „[Pánova] priazeň“ (v. 17b).

Tretiu sémantickú skupinu postáv reprezentuje Pán (príp. jeho „oko“ עֵינַי יְיָ; v. 12c), konajúci v prospech človeka, ktorému sa nedarí: צִפְתָּהוּ לְטוֹב „hľadá dobrotivo“ (v. 12c), יַנְעִרֵהוּ מֵעֶפֶר „vyvedie ho z prachu“ (v. 12d), נִשָּׂא בְּרֹאשׁוֹ „zodvihne mu hlavu“ (v. 13a), יִרְמָמְהוּ „povýši ho“ (v. 13a), רָשׁ בִּפְתָע פִּתְאֵם לְהַעֲשִׂיר „nečakane dáva zbohatnúť chudobnému“ (v. 21d), בְּרַכַּת אֱלֹ „požehnanie Boha“ (v. 22a).

⁵⁹⁷ Súvislosť medzi negatívnymi postavami možno vidieť aj v štruktúrálnej rovine, ako to bolo naznačené v úvode k poéme, nakoľko אָ a מתעשר sú postavy v inklúzii: sú to postavy úvodnej a záverečnej strofy prvej časti.

Okrem dvoch skupín postáv figuruje ešte všeobecná, zastúpená lexémami גבר „človek“ (v. 28c) a איש „muž“ (v. 28d), a bližšie neurčená skupina רבים „mnohí“ (v. 13b).

A napokon, dôležitú sémantickú skupinu v poéme formujú temporálne lexémy: substantíva עד „navždy“ (vv. 17a.b) a עת „čas“ (vv. 19a; 22b; 27a), ku ktorým treba prídružiť aj יום „deň“ (vv. 19c; 25a.b); a adverbialna častica עתה „teraz“ (vv. 19b; 23b). Spolu je to 10 výskytov, v rovine počtu teda najsilnejšie sémantické pole, ktoré je vzhľadom na naratívny progres⁵⁹⁸ zároveň dôležitým elementom poémy, stvrdzujúcim jej integritu. Význam tohoto sémantického poľa vyplynie z poetickej analýzy.

Sloveso אָץ (אָץ „náhliaci sa“) je v Sir veľmi zriedkavé. Objavuje sa už len 2-krát: v 7,15[H^A], kde sa však ukazuje byť skôr chybou⁵⁹⁹, a v 7,17[H^A], kde ide o neskorší komentár k pôvodnému veršu 7,17b v podobe negatívnej sentence, nereflektovaný v GrSir⁶⁰⁰. V rámci Sir je tak nemožné porovnať sémantické odtiene slovesa אָץ. V SZ je prítomné 10-krát, najčastejšie v Prís, vždy v kontexte s negatívnym podtónom. Najrelevantnejší je výskyt v Prís 28,20: „Spolahlivý človek bude zahrnutý požehnaním, ale toho, kto chce rýchle zbohatnúť, neminie trest.“⁶⁰¹ Vplyv Prís na Sir sa tu opäť potvrdzuje.

Substantívum עול „zvrátenosť, nespravodlivosť“, sa okrem rekonštruovaného výskytu v prvej negatívnej sentencii našej poémy (v. 21a) objavuje v Sir ešte 5-krát: 4,27[H^A], v duplicitnom verši, s významom „skorumpovaný sudca“ (שופט עול)⁶⁰²; 38,10[H^B], v poéme o lekárovi (38,1-15), vo výzve „odvráť sa od neprávosti“, kde

⁵⁹⁸ K „naratívne progresu“ v biblickej poézii cf. ALTER, *Art*, 63.

⁵⁹⁹ אל תאיץ בצבא מלאכת MORLA, *Manuscritos*, 63, tu v súlade s GrSir (μὴ μισήσης) uvádza, že תאיץ אל nezodpovedá kontextu, a nahrádza s אל תקוץ. Podobne ostatní komentátori.

⁶⁰⁰ Pôvodný verš 7,17ab v H^A znie: מאד מאד השפיל גאווה כי תקות אנוש רמה; preklad GrSir v 7,17b je interpretatívny ὅτι ἐκδίκησις ἀσεβοῦς πῦρ καὶ σαώληξ. Spomenutý dodatok znie: אל תאיץ לאמר לפרץ גל; „Nenáhli sa povedať: ‚aká hrôza!‘“ [...]. K dodatku ako komentáru k 7,17b cf. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 198.

⁶⁰¹ איש אמונות רב־ברכות ואץ להעשיר לא ינקה. Ostatné v Prís sú: 19,2; 21,5; 29,20.

⁶⁰² Verš znie אל תשב עם שופט עול כי כאשר כרצונו תשפט עמו.

GrSir prekladá ἀπόστησον πλημμύλειαν a SyrSir ܠܥܐ ܝܒܐܥ „nechaj pomnúť nepravosť“; 40,13[H^{Mas}], v poéme o dôsledkoch zlého konania (40,11-17: ܠܝ ܡܥܘܠ „bohatstve z nepravosti“), kde GrSir prevádza χρήματα ἀδίκων a SyrSir ܠܝܘܥܥܝܩܘܬܐ „majetok klamstva“; 41,6[H^{Mas. B}], v poéme o osude zlých a o starostlivosti o dobré meno (41,5-13), kde sa hovorí o zániku „dedičstva detí zvrátenosti“ (ܡܒܢ ܥܘܠ ܬܐܒܕ) (ܡܡܗܠܐ)⁶⁰³ a kde GrSir uvádza τέκνων ἀμαρτωλῶν a SyrSir interpretatívne ܠܝܒܐ ܥܐ ܠܥܐ „od zlého syna [bude odňatá moc]“.

V SZ figuruje ܘܠ 21-krát, najhojnejšie v Ez (10-krát), takmer vždy vo varovaní pred priklonením sa spravodlivého k nepravosti (3,20; 18,24.26; 33,13.18) alebo v kontexte reči o vzťahu k majetku (18,8; 33,15); LXX prekladá v Ez prevažne ἀδικία, 2-krát παράπτωμα a ἀνομία. V múdroslovných knihách figuruje len 3-krát (Jób 34,10.32; Prís 29,27⁶⁰⁴). Ἀδικία je zvlášť primeraný ekvivalent, nakoľko kmeň ʿwl súvisí s arabským ʿwl znamenajúcim „odísť zo správnej cesty“⁶⁰⁵. Samotné ܘܠ nevyjadruje natoľko nejaký konkrétny skutok, ale opisuje „dispozíciu“ osoby a „všeobecné negatívne hodnotenie správania a činov človeka“⁶⁰⁶. Ben Sira sa tak v prvej negatívnej sentencii, kde sa ܘܠ objavuje, vyslovuje celkom presne: „neobdivuj cesty bezprávia“. Nevaruje sa tu pred nejakým konkrétnym konaním, ale pred nadobudnutím vnútornej dispozície, pred priklonením sa k nepravosti, ako to vyjadruje aj Dt, Prís, či Ez.

⁶⁰³ Rukopis H^B s trochu odlišnou dikciou, reflektovanou v SyrSir: ܡܒܢ ܥܘܠ ܡܡܫܠܬ ܪܥ (s marginálnou alternatívou ܡܒܢ ܥܪܠ).

⁶⁰⁴ Výskyt v Prís je relevantný vzhľadom na prítomnosť lexémy דרך a podobný obsah: תועבת צדיקים איש עול ותועבת רשע ישר דרך (LXX prekladá ἀδικος). Významné sú aj výskyty v Dt 25,16, v dodatkoch k deuteronomistickému kódexu, kde ܘܠ, ako posledné označenie v rámci kódexu toho, čo nie je správne, vystihuje základný postoj (LXX tu prekladá ἀδικος), a druhý v Dt 32,4, kde sa ܘܠ, podobne ako v Prís, objavuje tiež spolu s דרך (LXX tu prekladá ἀδικία). Tento súvis s cestou je dôležitý pre základný význam ܘܠ.

⁶⁰⁵ Cf. TDOT 10, 523.

⁶⁰⁶ TDOT 10, 524.

2.12.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry

<i>adresát poémy (בן)</i>	<i>výzvy k činnostiam</i> [impv./jus.]
	<hr/> עמד (zotrvej!) התישן (zostarni!) אל תתמה (neobdivuj!) רוץ (utiekaj sa!) קוה (čakaj!) אל תאמר [2x] (nehovor!) אל תאשר (nevyhlasuj za blaženého!)
	<hr/> <i>konštatovanie možnej činnosti (aktívnej) pre adresáta:</i> תברח (ujdeš) לא תדביק (neuknikneš) לא תמלטנו (nezachrániš sa) תנוס (utečieš)
<i>pozitívny aktér</i>	<i>aktívne činnosti (morálne indiferentné):</i>
חסר כל, רשש, רץ, יגע, עמל, צדיק, רש	עמל (namáha sa) יגע (trápi) רץ (vytrvalo pracuje [beží]) רשש (je ťažkopádny)
	<hr/> <i>pasívne prijímané činnosti (pozitívne):</i> ברכת (požehnanie)
	<hr/> <i>činnosti negatívne, trpené:</i> מתאחר (je v nedostatku) אבד מהלך (odkázaný na pomoc) יותר אונש (veľa biedy[slabosti])
י	<i>činnosti (voči pozitívnemu aktérovi):</i>
	צפתהו (hľadí naň) ינעריהו (vyvedie ho) נשא (zodvihne) ירממהו (povýši ho) ברכת (požehnanie) תפרח (rozkvitne [požehnanie])
	<hr/> <i>darované stavy (pozitívne):</i> טוב (dobro)

	חיים (život)
	עשר (bohatstvo)
	<i>darované stavy (skôr indiferentné):</i>
	מות (smrť)
	ריש (chudoba)
	<i>možné činnosti:</i>
	להעשיר (dat' zbohatnúť)
<i>negatívny aktér</i>	<i>činnosti indiferentné (skôr pasívne):</i>
מתעשר, אץ	עזבו לאחר (zanechá ho inému)
	ומת ([a] zomrie)
	<i>aktívne činnosti (negatívne):</i>
	מתעשר (bohatne)
	יחיב (bude vinný)
	לא ידע (nevie)
<i>všeobecní aktéri</i>	<i>činnosti:</i>
רבים	יתמהו (budú sa čudovať)

Zo schémy diskurzívnej štruktúry vyplýva, azda prekvapivo, že v rovine dynamík je hlavným aktérom י״י, ktorého všetka činnosť je adresovaná pozitívnemu aktérovi⁶⁰⁷ slúžiacemu za príklad adresátovi poémy. Adresát poémy je vyzývaný ku štyrom činnostiam a varovaný je rovnako pred štyrmi typmi činností (alebo skôr štyrikrát). Všetky štyri pozitívne výzvy možno zaradiť do spoločnej sémantickej skupiny, ktorú vystihuje charakteristika „vytrvalosť“. Rovnako aj štyri výzvy v neg. sentenciách patria do tejto skupiny, len v opačnej perspektíve varovania: varuje sa v nich pred uviaznutím na ceste a nedokončením behu. Rovnako štyri sú aj možné činnosti v prípade neuposlušnutia výzvy, ktoré hrozia nestabilitou a nepokojom.

Pozitívny aktér je opísaný siedmimi pomenovaniami, ktoré tiež možno sústrediť do spoločného sémantického polia: vystihovala by ho charakteristika „námaha“. Niektoré z týchto pomenovaní osoby pozitívneho aktéra (nakolko ide o ptc.) sú aj jeho činnosťami: všetkých činností, ktoré sa ho týkajú je tak osem. Naproti tomu negatívny aktér je, čo do počtu pomenovaní, predstavený veľmi chudobne. Jeho osobe sa venuje málo pozornosti, no predsa dosť na to, aby bolo jasné o koho ide: je

⁶⁰⁷ Niektoré z činností י״י sú s ohľadom na typ adresáta indiferentné a možno ich vzťahovať na akéhokoľvek človeka vo všeobecnosti.

to človek, ktorý sa náhli za bohatstvom aj na úkor iného. Jeho negatívnych činností je päť. A napokon všeobecným aktérom zostáva len jedna činnosť: „diviť sa“ nad konaním Pána v prospech chudobného.

Numerická symbolika je teda opäť v poéme výrečná: Pán je opísaný v jeho dvanástich činnostiach, pozitívny aktér v ôsmich a negatívny v siedmich.

2.12.1.4 Záver zo sémantickej analýzy

Sémantická analýza tejto poémy ponúka predovšetkým kontrasty v rovine pozornosti voči jednotlivým aktérom a ich činnostiam, a na úrovni temporálnych lexém dáva tušiť istú dynamiku, ktorú pomôže odkryť až nasledujúca poetická analýza. Ako vyplynulo z diskurzívnej štruktúry, hlavným aktérom je Pán, ktorý sprevádza chudobného svojím pohľadom, hoci sa to navonok (a načas) môže javiť ináč. Aktivitu Pána vykresľuje 12 činností, symbolicky vyjadrujúcich totalitu, úplnosť jeho zámerov v prospech chudobného. Pozitívna postava poémy, ktorá slúži za príklad adresátovi, má 7 mien a koná (príp. znáša) 8 činností, čo je v rovine symboliky zdvojené vyjadrenie úplnosti a požehnania. Naproti tomu, negatívna postava, má iba dve mená, no spôsobuje (príp. znáša) 5 negatívnych činností, symbolizujúcich jej troskotajúcu snahu zabezpečiť si život.

Adresát poémy je vyzývaný zotrvať na ceste konania vlastnej práce, vinúť sa k Pánovi a nenechať sa strhnúť a neuviaznuť v okamžitosti uspokojenia plynúceho z nespravodlivého zisku.

V negatívnych sentenciách poémy sú opäť synteticky zhrnuté jej pedagogické dôrazy a súčasne možno vnímať ich koncentrické rozloženie: najprv sa varuje pred obdivom človeka, ktorý je na ceste neprávosti (v. 21), následne pred prílišnou záľubou v zdanlivej istote majetku (vv. 23; 24) a poslednou sentenciou sa opäť varuje pred priskorým obdivom človeka, ktorého cestu odhalí až jeho koniec.

2.12.2 Poetická analýza

Prvá strofa (v. 10), v štruktúre AA'BB', začína zvyčajným zvolaním בני a úvodnou otázkou sa v nej varuje pred nadobúdaním majetku útlakom iného, čo potvrdzuje hneď druhý riadok (v. 10b) i zvyšok strofy.

בני למה תרבה עשקך	10a	Syn môj, načo rozmnožovať útlak,
ואף להרבות לא ינקה	10b	keď ten, čo sa náhli za bohatstvom, nebude bez viny?
אם תברח לא תדביק	10c	Hoci ujdeš, neunikneš,
ולא תמלטנו אם תנוס	10d	a nezachrániš sa, ak utečieš.

Parechézou hrou sú v strofe prepojené slová רבה „množiť [útlak]“, a ברח „utekať“. Posledné dva vysvetľujúce אם riadky sú v chiastickej kompozícii, ktorá zintenzívňuje synonymný vzťah medzi נבס/ברח a דבק (v hif. s významom „predbehnúť“)/מלט, a figúrou merizmu, typickou pre chiazmus, tak vyjadruje, že človek obohacujúci sa nespravodlivým ziskom z útlaku druhého nemá šancu uniknúť. Najintenzívnejšou dynamikou úvodnej strofy sú teda dôsledky rýchleho seba-obohacovania, ktoré sú rovnaké ako jeho spôsob. Ba sú omnoho horšie, čo vyjadruje práve nakopenie slovies s významom „utekať“: ten, kto sa ponáhľa zbohatnúť, nebude mať pokoja.

יש עמל ויגע ורץ	11a	Niektor sa namáha, trápi a vytrvalo pracuje,
וכדי כן הוא מתאחר	11b	no aj tak znáša nedostatok.
יש רשש ואבד מהלך	12a	Niektor je ťažkopádny a odkázaný na pomoc,
חסר כל ויותר אונש	12b	všetko mu chýba a biedy má priveľa,

Druhá strofa (vv. 11-12b), so štruktúrou ABA'B', uvádza na scénu syndetickým nakopím lexém opozitnú postavu, čo je vyjadrené aj šikovnou alúziou (vzdialeným rýmom) slovesa רץ (tu v ptc. s *waw* ורץ) k predchádzajúcej negatívnej postave און (tiež v ptc. s *waw* ואון): *veoc/verac*. ורץ pritom zaznie ako posledné slovo úvodného riadka strofy, čím fonetická alúzia výrazne doznieva. Verše sú nesené anaforou častice וי, ktorá zároveň formuje aj celkovú inklúziu strofy a je obohatená

parechézou v podobe vzdialeného a interného rýmu אונש/יש רשש (*ješ rošeš/oneš*): ťažkopádny človek⁶⁰⁸ si z vlastných síl len pridáva ďalšiu biedu. Anafora nie je samoučelná a obsahuje aj sebe vlastný naratívny progres: situácia namáhajúcej sa osoby (v. 11) sa dramatizuje obrazom strácania cesty a nedostatku. V „pridávaní“ (יותר) biedy možno vidieť istú lexikálnu a tematickú odozvu na predchádzajúcu poému, kde toto slovo figuruje v 10,27a. Podobné odozvy budú pokračovať aj ďalej, v nasledujúcej strofe. Obraz ubitého človeka vhodne pripravuje ďalšiu strofu, v ktorej dominuje zásah Pána v jeho prospech.

ועין יי צפתהו לטוב	12c	no oko Pánovo hľadá dobrotivo,
וינעריהו מעפר צחנה	12d	a vyvedie ho z prachu.
נשא בראשו וירממהו	13a	Zodvihne mu hlavu a povýši ho,
ויתמהו עליו רבים	13b	a mnohí sa budú nad ním čudovať.
טוב ורע חיים ומות	14a	Dobro a zlo, život i smrť,
ריש ועושר מיי הוא	14b	chudoba a bohatstvo sú od Pána.

Tretia strofa (vv. 12c-14b) je zreteľne vymedzená zmienkou Božieho mena v jej prvom a poslednom riadku. Tiahne sa ňou pekná fonetická hra, ktorú rozbieha dvojhláska „aj“ zaznievajúca hneď v úvodnej syntagme עין יי, a ktorá sa tiahne celou strofou ako niť (spolu 7x, v každom nasledujúcom riadku raz)⁶⁰⁹, spájajúca kompozíciu strofy do jedného celku. Táto poetická figúra sa zvlášť ponúka v prostrednom v. 13, kde vhodne preväzuje riadky prostredníctvom malej fonetickej anadiplózy: všetko konanie zo strany יי v prospech povýšenia ubitého (וירממהו) : *vajeromemeho*) vedie k údivu (ויתמהו) : *vajjitmahu*) zo strany mnohých. V záverečnom riadku strofy máme aj ďalšiu peknú parechézu hru v podobe zrkadlenia (prevrátenia) slabiky *reš/šer* v slovách ריש (*reš*) a ועושר (*ošer*). Táto estetická figúra dopĺňa obsažnú výpoveď. Dvojica slov עושר/ריש totiž v podobe presahu (*enjambment*) zakončuje

⁶⁰⁸ רשש je v celom SZ prítomné už len 2x: v Jer 5,17, kde sa hovorí o súde nad spustošenou krajinou, v ktorej budú mečom dobyté (ירשש) mestá, a v Mal 1,4, kde má Edóm ambíciu znovu postaviť spustošené (רששנו) rozvaliny. Ben Sirov רשש je v tejto širšej perspektíve obrazom veľmi ubitého človeka.

⁶⁰⁹ Všetky prípady sú v pozitívnych lexémach a všetky sa priamo vzťahujú na יי, okrem ויתמהו, ktoré je napokon tiež dôsledkom konania zo strany יי.

syndetický rad celého verša a narúša (posledným párom „chudoba a bohatstvo“ prevracia) poradie vecí – od pozitívneho k negatívnemu („dobro a zlo, život a smrť, chudoba a bohatstvo [sú od Pána“]) –, čím relativizuje pozitivitu/negativitu chudoby a bohatstva. Úvodný verš strofy je v poéme zároveň prvý, v ktorom je druhý riadok krátený na spôsob *qinah* verša, čo je vzhľadom na výpoveď (vyvedenie, doslova „strasenie“ z dramatickej situácie) veľmi vhodné.

Strofa prináša aj ďalšie odozvy na predchádzajúcu poému a s nimi isté tematické nadviazanie: ועין יי (v. 12c) a [אלהים] בעין (10,20b); נשא בראשו (v. 13a) a תשא ראשו (11,1a).

מתן צדיק לעד יעמד 17a Pánov dar navždy pretrvá
 ורצנו יצלח לעד 17b a jeho priazeň zostáva naveky.

Verš 17 je jeden z dvoch (druhý je v. 22) samostatných distichov v poéme, s hutne koncentrovanou výpoveďou, a prepojených kľúčovým slovom צדיק. Tento prvý samostatný distich klimaxovo završuje výpovede dvoch predchádzajúcich strof o pozitívnej postave (vv. 11-12b; 12c-14). Prvýkrát v poéme sa tu zároveň objavuje morféma לעד, v rámci poémy z dôležitej sémantickej skupiny temporálnych, a to hneď 2-krát, čím sa pozornosť tohto krátkeho výroku sústreďuje na podstatné: zotrvať vo vlastnom dobrom úsilí a námahe – vo vlastnej práci (možno už predbehnúť výpoveď úvodného v. 20 druhej časti poémy) – sa oplatí, lebo jeho ovocím bude trvalá (עד) účasť na daroch Pána (מתן צדיק). Tento obsah zosilňuje čiastočný chiazmus vo verši (יצלח לעד/לעד יעמד), ktorý odľahčuje jeho monotónne znenie, no vo funkcii merizmu vyjadruje a potvrdzuje trvalosť účasti na Pánovom dare. Okrem toho majú aj obidve intranzitívne slovesá verša (צלח/עמד) s priebehovým sémantickým odtieňom podobnú funkciu. Verš rezonuje „c“ aliteráciou (3x) združujúcou lexémy, v ktorých sa objavuje, aj vo fonetickej rovine.

יש מתעשר מהתענות 18a Nieкто bohatne z biedy druhého,
 ויש יחיב שכרו 18b a je vinný svojou odplatou.
 ובעת אמר מצאתי נחם 19a A hoci si povie: našiel som pokoj
 ועתה אכל מטובתי 19b a budem si užívať svoj majetok,

לא ידע מה יום חלקו 19c nevie, koľko času mu zostáva,

ועזבו לאהר ומת 19d a zanechá to inému a zomrie.

Štvrtá, posledná strofa prvej časti poémy (vv. 18-19), je v nej tematicky inkluzívna a jej téma tu zároveň vrcholí: pojednáva o negatívnej postave, ktorá bola naznačená v prvej strofe. O tejto postave Sir ironicky konštatuje⁶¹⁰ hneď v druhom riadku strofy, že jej odmenou/plácou bude vina a napokon smrť.

Máme tu ďalšie dve lexémy zo sémantického poľa temporálnych: עת, ktoré s predložkou ב odkazuje na konkrétny čas, v tomto prípade „čas odpočinku“ (נחת), a časticu עתה, ktorá sa sémanticky viaže na predchádzajúce עת a o čosi viac ho spresňuje, príp. vymedzuje na „teraz“. Negatívna postava poémy sa tak ukazuje ako človek, ktorý väzí v okamihu, pominuteľnom a nestálom, ako to odhalí aj najvýraznejšia fonetická figúra strofy a jej záverečné slovo. Nie je teda bez významu, že posledné slovo v tejto strofe má práve smrť (ומת), podobne, ako ho bude mať v záverečnom verši celej poémy. Zaujímavé je, že práve dve fonémy („mt“) tohto slova diktujú estetický ráz strofy ako celku. Aliterácia „mt“ sa tu totiž objavuje 5-krát (6x, ak sa vezme do úvahy aj väzba אמת ובעת אמת)⁶¹¹.

V strofe nachádzame aj ďalšie fonetické hry, ktoré pekne a výrečne prevádzujú príslušné lexémy a ich obsahy. Ide hlavne o „mt“ parechézu v úvodnej charakteristike negatívnej postavy מתעשר מהתענות (v. 18a), ku ktorej sa pridružuje aj asonancia uzavretého ostrého zvuku „i“ (*mitašer mihitanot*). Ďalej je to „ch“ aliterácia uprostred slov vo viazanej konštrukcii יחיב שכרו, ku ktorej sa pridáva aj asonančná variácia „e-a-e/a-a-o“, s koncovým, stredne uzavretým zvukom „o“, ktorý dobre vystihuje prekvapenie (*jechajev sacharo*; v. 18b) plynúce z ironického rozsudku o druhu odmeny pre negatívnu postavu.

V strofe sú ďalšie dva krátené druhé riadky paralelizmu (vv. 18b; 19b) dodávajúce výpovedi dramaticky ráz: v prípade druhého riadka (v. 19b) krátenie predznačuje omyl a drámu, ktorú napokon odhalí záverečný verš strofy.

⁶¹⁰ Cf. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 239.

⁶¹¹ Tento prvok – „mt“ aliterácia v kontexte rozpravy o smrti (מות) – nie je v Sir ojedinelý. Je prítomný aj v poéme „o smrti a zodpovednom živote“. Cf. PRIHATNÝ, *Poéma*, 188.

בני עמד בחוקך ובו הושע	20a	Syn môj, zotrvej bezpečne v tom, čo ti prislúcha
ובמלאכתך התישן	20b	a vo svojej práci zostami.
אל תתמה בדרך עול	21a	Neobdivuj cesty bezprávia,
רוץ ליי וקוה לאורו	21b	utiekaj sa k Pánovi a čakaj na neho.
כי נבח בעיני יי	21c	Lebo v Pánových očiach je ľahké
בפתע פתאם להעשיר רש	21d	nečakane dať chudobnému zbohatnúť.

Piatou strofou (vv. 20-21) sa začína druhá časť poémy, opäť zvolaním בני v pozícii anakrúzy, nakoľko hneď po ňom nasleduje imperatívna výzva⁶¹² a v riadku tak odčlenením zvolania בני zostanú zvyčajné 4 jednotky. Druhý riadok strofy je čo do počtu jednotiek najkratší v celej poéme a azda v ňom možno vidieť jeden z najdôležitejších dôrazov, vykreslený krásnym obrazom trezrlivého a vytrvalého starnutia vo vlastných prácach: toto je v zásade kľúčová téma „poémy o zotrvaní vo vlastnej práci“. Verš obsahuje sympatický koncový rým (ša), ktorý prepája záchranu so starnutím.

Uprostred strofy dominuje prvá negatívna sentencia. V nej, v imperatíve רץ, zaznieva alúzia (fonetická i sémantická) na prvú, negatívnu postavu poémy אר, „náhliaci sa“ (ptc. slovesa ארץ), ako aj na druhú, pozitívnu postavu רץ „bežiaci“ (al. „vytrvalo pracujúci“). Toto opakovanie motívu je v poéme dôležité a má tu svoje progresívne vyvrcholenie: poukazuje na to, že „beh“ človeka sa má opierať o Pána, že je treba bežať k Pánovi, aby bol životný beh úspešný. V príľnutí k Pánovi a vernosti jeho zmluve spočíva aj základná povinnosť (חק) izraelitu, čo zohľadňuje GrSir⁶¹³. Túto esenciálnu ideu rozvíja v ďalšom verši (v. 21) práve prvá negatívna sentencia poémy, v ktorej sú substantívum חק a sloveso ישע z v. 20a reflektované v podobe דרך (antonymne ako דרך עול) a אור (synonymne)⁶¹⁴. Strofa je zakončená ďalším ojedinelým prvkom v poéme: konkluzívnym כי veršom, skutočne klimaxovým, nakoľko vyjadruje vyvrcholenie (v podobe nečakanej zmeny), ktoré je iba v rukách

⁶¹² Úvodný riadok poémy má z hľadiska syntaxe charakter vetnej príslovky, ide o neslovesnú vetu. Aktuálny úvod druhej časti je plnohodnotnou vetou obsahujúcou základné vetné členy. Zvolanie בני tu teda možno oddeliť a vo zvyšku vety ho len predpokladať v podobe zámena „ty“.

⁶¹³ Στῆθι ἐν διαθήκῃ σου καὶ ὀμίλει ἐν αὐτῆς. Cf. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 239-240.

⁶¹⁴ „The light (Heb 'ôr) of the Lord is a common image for salvation or deliverance“. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 240.

Pána. Toto vyvrcholenie je esteticky nádherne vyjadrené v druhom riadku כִּי verša (v. 21d) za pomoci parechézy i jeho metriky: *bepeta pitim lehaašir raš*.

Za povšimnutie stojí aj výrazná asonancia zvuku „e“, prvej samohlásky, ktorú v strofe započujeme, a ktorá sa následne tiahne celou strofou: v prvom verši 7-krát (ak započítame aj anakrúzu), v ostatných 5-krát.

ברכת אל בגרל צדיק 22a Požehnanie Boha je odmenou spravodlivému,

ובעת תקותו תפרח 22b a ono mu v pravý čas rozkvitne.

Verš 22 je druhým samostatným distichom v poéme. S prvým (v. 17) ho spája spoločné צדיק (prítomné len v týchto distichoch) a temporálne lexémy, tu substantívum עת „čas“. Ide opäť o hutnú výpoveď, podobne, ako v prípade v. 17, s peknými fonetickými prvkami v obidvoch riadkoch: vo v. 22a sa 2-krát ozve počiatocné „be“, ktoré združuje „požehnanie“ s „údelom [spravodlivého]“; vo v. 22b je to zas 2-krát počiatocné „ti“ s „t“ aliteráciou (3x), homogenizujúcimi výpoveď „v čase [jeho] nádeje rozkvitne“. Údelom spravodlivého je tak zotrvať v nádeji, ktorá v pravý čas celkom iste prinesie svoje ovocie: ovocie, za ktorým je „Pánov dar“ (ak výpoveď spojíme s prvým distichom) pretrvávajúci „naveky“.

אל תאמר כי עשיתי חפצי 23a Nehovor: uspokojil som svoju túžbu

ומה עתה יעזב לי 23b a čo sa mi teraz môže stať?

אל תאמר די עמי 24a Nehovor: mám dostatok!

או מה אין יהיה עלי 24b alebo: aké zlo ma môže postihnúť?

Predposledná, šiesta strofa (vv. 23-24) poémy, ktorej štruktúra sa zreteľne zrkadlí v ABA'B' riadkoch, obsahuje ďalšie dve negatívne sentencie. Sentencie sú anaforické a v zmysle tejto figúry rozvíjajú výpoveď. Obidve varujú nielen pred uviaznutím v zdanlivej istote majetku, no predovšetkým v čase: neprimerané potešenie z majetku v sebe nesie riziko zastavenia sa vo vlastných prácach a s nimi spojeným starnutím, ako to bolo explicitne vyrieknuté v prvej pozitívnej výzve poémy (v. 20). V paralelnom riadku k prvej sentencii sa totiž objavuje druhé temporálne עתה,

opäť v negatívnom kontexte, a zároveň v identickom zmysle ako prvé vo v. 19b, kde sa tiež hovorí o užívaní si (doslova „jedení“) vlastných dobier.

Z fonetických figúr možno pozorovať náznak striedavého rýmu (*chefti/ami* a ortograficky zhodné לִי, hoci s odlišnými koncovými fonémami *li/la*); uzavretú, ba až tvrdú „i“ asonanciu v prvom verši, zvukovo zodpovedajúcu opovážlivej výpovedi prvej polovici verša 23a, ktorá prudko doznie, sprvoti absentujúca, v poslednej fonéme druhej polovice. Je tu tiež zrkadlená asonancia (a-e-i-e-a-[a]) v záverečnom riadku strofy, zvýraznená kadenciou jeho krátkych slov (prvé tri monosylabické, ďalšie dve bisylabické). Celá táto strofa tak v sémantickej i poetickej rovine rezonuje varovaním pred opovážlivosťou, ba až aroganciou.

טובת יום תשכח רעה	25a	V dobrých dňoch zabudneš na zlo,
ורעת יום תשכח טובה	25b	a v zlých dňoch zabudneš na dobro
עת רעה תשכח תענוג	27a	Zlá hodina dáva zabudnúť na potešenie
וסוף אדם יגיד עליו	27b	a skon človeka odhalí jeho život.
לפני מות אל תאשר גבר	28a	Nevyhlasuj človeka za blaženého pred jeho smrťou,
ובאחריתו ינכר איש	28b	lebo len v jeho konci sa spozná muž.

V poslednej strofe poémy (vv. 25.27-28) sa objavujú zvyšné tri lexéy temporálneho sémantického poľa (2x יום a עת). Strofu rozbieha práve téma tohoto poľa a rozuzľuje sa i kulminuje v poslednom akte *temporis*: v prvých troch riadkoch, v ktorých sú po jednej prítomné lexémy temporálnej skupiny sa relativizuje hodnota alebo kvalita prítomnosti aj za pomoci merizmu, opäť vyjadreného chiazmom v prvej strofe (טובה/רעה :: רעה/טובה). V posledných troch riadkoch, v ktorých sú zas po jednej prítomné lexémy posledného aktu človeka (סוף, מות, אחרית), sa pozornosť sústreďuje na tento vrcholný okamih ľudského života, ktorý človeka celkom obnaží. Lexéma kmeňa *mwt* (subst. מות) tu má svoj druhý výskyt v poéme, tiež v klimaxe tejto časti, ako to bolo pri jej prvom výskyte vo finále prvej časti (v. 19d: sloveso מות). Okrem týchto dvoch prvkov, opakovaných v strofe 3-krát, v nej v rovnakom počte figuruje aj sloveso שכח „zabudnúť“, v tranzitívnom význame, a sémanticky i gramaticky zostruje temporálny ráz strofy. Fonetické figúry tu vyplývajú prevažne z opakovania príslušných lexém, no máme tu napr. aj koncový rým vo v. 25, peknú

rytmickú kompozíciu vo v. 27b (bysilabický riadok) a zvukomalbu v záverečnom riadku (*achar/acher*).

Strofu i celú poému zakončuje verš s poslednou negatívnou sentenciou. Jej syntax je tu odlišná ako v prípade prvých troch. Záporná častica **לֹא** nasleduje po príslovkovom určení času **לְפָנֵי מוֹת**, rozvíjajúcom predmet **גִּבּוֹר**. Syntagma **לְפָנֵי מוֹת** tak stojí v emfatickej pozícii záverečného verša poémy a v apozícii je navyše rozvinutá synonymnou konštrukciou **וּבְאַחֲרֵיתוֹ** „a v jeho konci“.

Poéma ako celok teda „končí koncom“, posledným temporálnym aktom človeka, ktorý odhalí jeho plynutie časom, jeho životnú cestu.

2.12.2.1 Záver z poetickej analýzy

Poéma je v poetickej rovine obzvlášť presiaknutá fonetickými prvkami, ktoré potvrdzujú jej obsahové výpovede a pretkávajú a vzájomne prepájajú viaceré sémantické polia. Popri zvukových prvkoch sa poémou tiahne dôležitý štrukturálny element, naznačený v sémantickej analýze. Ide o jej naratívnu líniu, tvorenú lexémami temporálnej sémantickej skupiny, ktoré spájajú jednotlivé časti poémy a vedú k vyvrcholeniu, ktorým je posledná temporálna udalosť v živote človeka, jeho smrť.

Negatívne sentencie aj v poetickej rovine sústreďujú pozornosť na podstatný rozmer, na dynamický charakter cesty života človeka, ktorá sa ukončí až jeho smrťou. Je treba neustále sa vinúť k Pánovi, neuviaznuť v čase skrze uspokojenie sa s vlastným majetkom, nezastaviť beh vlastných prác, a smerovať tak k vrcholnému okamihu života, ktorý naplno odhalí blaženosť človeka.

2.13 Sir 12,1-18: poéma o prezieravom konaní dobra

Táto poéma komunikuje s predchádzajúcou v Sir (11,29-34)⁶¹⁵ v rovine motívu opatrnosti. Spolu s ňou vhodne rozvíjajú tematickú niť, nakoľko nadväzujú na

⁶¹⁵ Poéma „o opatrnosti“ (11,29-34) obsahuje priame didaktické výzvy. Neobsahuje negatívne sentencie, ale len vetitívne (**לֵב**) príkazy. Ako bolo spomenuté v úvode, predovšetkým vzhľadom na jej „confused state“ (cf. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 245) v rukopise H^A ju do analýzy nezaraďujem.

predchádzajúco analyzovanú poému „o zotrvaní vo vlastnej práci“ (11,10-28)⁶¹⁶. Je to ďalšia z radu symbolických poém pokiaľ ide o rozsah. Skladá sa z 22 distichov, čo opäť naznačuje, že sa tu k téme chce povedať všetko. V jej prvej časti nachádzame idey „typické pre mentalitu Ben Siru a neskorších rabínov“⁶¹⁷, ktoré sú v napätí so súvisiacimi v textoch NZ.

אם טוב תדיע למי תטיב	1a	Ak preukazuješ dobro, uvaž komu to robíš,
ויהי תקוה לטובתך	1b	a za svoju dobrotu sa ti dostane vďaka ⁶¹⁸ .
היטב לצדיק ומצא תשלומת	2a	Preukáž dobro spravodlivému a nájdi odmenu:
אם לא ממנו מיי	2b	ak nie od neho, tak od Pána.
אין טובה למנוח רשע	3a	Niet dobra pre príbytok zlovoľného ⁶¹⁹
וגם צדקה לא עשה	3b	ani pre toho, čo nekoná spravodlivo.
תן לטוב ומנע מרע	4	Dávaj dobrému, no stráž sa zlého ⁶²⁰ .
הקיר מד ואל תתן לזד	5a ⁶²¹	Pomôž tomu, čo schudobnel a nedávaj nehanebnému ⁶²² ,
כלי לחם אל תתן לו	5b	nedávaj mu žiadne zbrane ⁶²³ :

⁶¹⁶ Jedným z ovocí vytrvanej práce je nadobudnutý majetok. A práve opatrnosť v jeho správe je témou ďalších dvoch poém. Táto poéma nie je v ostatných rukopisoch zachovaná.

⁶¹⁷ SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 246.

⁶¹⁸ Lit. „a bude nádeje tvojej dobrote“. GrSir: και ἔσται χάρις τοῖς ἀγαθοῖς σου.

⁶¹⁹ GrSir prekladá voľnejšie: οὐκ ἔστιν ἀγαθὰ τῷ ἐνδελειχίζοντι εἰς κακά; SyrSir لا لِحَسْبِ الْبِئْسَاءِ „Niet odmeny pre toho, kto si váži zlého“. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 242, „No good comes to him who gives comfort to the wicked“; podobne MOPSIK, *Sagesse*, 141, „Rien de bien pour qui soulage un méchant“, odkazujúc aj na paralely u Theognisa z Megary; i MORLA, *Manuscritos*, 111, „Nada bueno [aguarda] a quien es tolerante con el malvado“. Uvedené preklady vychádzajú z alternatívnej lektúry מנוח ako ptc. hif. slovesa נוה „uviesť do pokoja, utešiť“. Takáto lektúra však predpokladá obmenu ו za י (ptc. má tvar מניח) a narúša poetiku riadka.

⁶²⁰ Alebo azda doslovnejšie, vzhľadom na antagonizmus: „dávaj dobrému, no zadrž zlému“. Tak aj GrSir δὸς τῷ εὐσεβεῖ και μὴ ἀντιλάβη τοῦ ἀμαρτωλοῦ. Uprednostňujem však preložiť „strániť sa“, nakoľko to lepšie zodpovedá celkovej klíme opatrnosti, ktorá sa poémou tiahne.

⁶²¹ Verš 5 je v H^A rozhádzaný. Pridržiavam sa jeho logického usporiadania podľa SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 242.

⁶²² Lit. „Ucti si toho, čo schudobnel [...]“: GrSir εὖ ποίησον ταπεινῶ; pre τι má GrSir ἀσεβῆς.

⁶²³ Tento riadok GrSir reflektuje odlišne: ἐμπόδισον τοὺς ἄρτους και μὴ δῶς αὐτῶ; SyrSir zachováva podobné znenie ako H^A: לא יאכלו מלחמתו.

למה במ יקביל אליך	5c	prečo by ich mal použiť proti tebe?
פי שנים רעה תשיג בעת צורך	5d	Dvojnásobné zlo ťa v čase núdze dostihne
בכל טובה תגיע אליו	5e	za všetko dobro, ktoré si mu preukázal.
כי גם אל שונא רעים	6a	Lebo aj Boh nenávidí zlých
ולרשעים ישיב נקם	6b ⁶²⁴	a zlovoľných potrestá ⁶²⁵ .
לא יודע בטובה אוהב	8a	V dobrom položení nespoznáš priateľa ⁶²⁶ ,
ולא יכוסה ברעה שונא	8b	no v zlom sa nepriateľ nebude skrývať.
בטובת איש גם שונא ריע	9a	V dobrom je aj nepriateľ priateľom ⁶²⁷ ,
וברעתו גם ריע בודד	9b	no v zlom sa vzdiali aj priateľ ⁶²⁸ .
אל תאמין בשונא לעד	10a	Nikdy nedôveruj nepriateľovi
כי כנחשת רועו יחליא	10b	lebo hrdzavie ako nekvalitný bronz ⁶²⁹ .
וגם אם ישמע לך ויהלך בנחת	11a ⁶³⁰	Ak ťa aj bude počúvať a správať sa jemne ⁶³¹
תן לבך להתירא ממנו	11b	bud' ostražitý a opatrný ⁶³² .
היה לו כמגלה רז	11c	maj sa k nemu ako k niekomu, kto vyzradí tajomstvo ⁶³³
ודע אחרית קנאה	11d	a vedz, že jeho závisť neprestane ⁶³⁴ .

⁶²⁴ V pozícii verša 12,7 figuruje v GrSir verš 12,4 z H^A.

⁶²⁵ Lit. „a bezbožným vráti pomstu“.

⁶²⁶ Lit. „nevie sa o priateľovi v dobrom“. Ide o nemožnosť rozpoznať, či je niekto priateľom, keď všetko ide dobre. Tak GrSir, ako aj SyrSir reflektujú túto ideu primerane.

⁶²⁷ Ideu tohto riadku rozvíjajú GrSir i SyrSir o „bolest“, príp. „tieseň“: „v prosperite muža sú aj jeho nepriatelia ustarostení (ἐν λύπῃ/ζόῳ)“.

⁶²⁸ Lit. „no v jeho [človeka] zle sa aj priateľ oddelí“.

⁶²⁹ Lit. „lebo jeho zlá hrdzavejú ako bronz“. GrSir ὡς γὰρ ὁ χαλκὸς ἰοῦται, οὕτως ἡ πονηρία αὐτοῦ; SyrSir podobne.

⁶³⁰ Verš obsahuje neskoršiu glosu (ולא ימצא להשחיתך) po treťom riadku (v. 11c), ktorú GrSir nereflektuje; SyrSir naopak áno. Ku glose cf. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 244. Bez glosy má poéma 22 distichov, čo je o dôvod navyše nepovažovať ju za pôvodnú.

⁶³¹ Lit. „[...] a bude kráčať v pokoji“. GrSir: καὶ ἐὰν ταπεινωθῆ καὶ πορεύηται συγκεχυφώς.

⁶³² Lit. „drž svoje srdce v obave pred ním“. GrSir: ἐπίστησον τὴν ψυχὴν σου καὶ φύλαξαι ἀπ' αὐτοῦ; SyrSir podobne.

⁶³³ Lit. „bud' k nemu ako k odhaľovačovi tajomstva“. GrSir: καὶ ἔση αὐτῷ ὡς ἐκμεμαχῶς ἔσοπτρον.

⁶³⁴ Lit. „a poznaj koniec závisť“. Ťažký idióm, a zároveň dôležitý štruktúralne i obsahovo (viac v poetickej analýze). GrSir uvádza καὶ γνώση ὅτι οὐκ εἰς τέλος κατίωσεν; SyrSir: ἡδαικωὶ ἔδαιω ἡδαια „a

אם רע קראך נמצא שם	17a	keď sa ti priblíži zlo, nájde sa tam,
כאיש סומך יתפש עקב	17b	Predstierajúc pomoc, podrazí ti nohy,
ראש יניע והניף ידו	18a	bude pokyvovať hlavou a mávať rukami,
ולרוב הלחש ישנא פנים	18b	a v mnohom pošepkávani ⁶⁴⁴ odhalí svoju tvár.

Poéma 12,1-18 je členená v troch tematicky zreteľne vymedzených častiach: v prvej (vv. 1-6) sa pojednáva o konaní dobra voči správne adresátovi; v druhej o odhalení pravej tváre nepriateľa (vv. 8-12); a tretia časť (vv. 13-18) pokračuje v ideí druhej, rozvíjaním dramatických obrazov. Poetické riadky sú v rovine počtu jednotiek veľmi rozmanité: je tu viacero krátkych distichov, vymedzených dokopy piatimi jednotkami (koncentrované sú najviac v šiestej strofe [v. 12]), a jeden dlhý verš (v. 5d), presahujúci maximálny počet jednotiek hebrejského poetického riadka⁶⁴⁵. Najkratší verš (v. 12c-d), s minimálnym počtom jednotiek (2/2), obsahuje poslednú negatívnu sentenciu.

Poéma obsahuje spolu päť negatívnych sentencií (vv. 5a.b; 10a; 12a.c), ktoré syntetizujú jej pedagogický dôraz, pričom v ich varovaniach vidieť tematický progres s nosným posolstvom v prostrednej z nich. V obidvoch pároch (vv. 5a.b; 12a.c) je zároveň badateľná aj intenzifikácia významu.

2.13.1 Sémantická analýza

2.13.1.1 Inventár kľúčových lexém

Zreteľne kľúčové sú v tejto poéme lexémy kmeňa *tb*, prítomné 9-krát (vv. 1aβ.ε; 1b; 2a; 3a; 4; 5e; 8a; 9a), z čoho je 5-krát substantívum, 2-krát sloveso a 2-krát adjektívum. Významný je aj opakovaný výskyt prvého slova poémy, častice אַכ „ak“,

⁶⁴⁴ לַחַשׁ „šepot, zariekavanie“ je tu v tvare substantíva. Ako sloveso znamená v hitp. aj „pošepkovať si s druhým“ (al. ohovárať). GrSir má διαψιθυρίζω „šepkať“, *hapax legomenon* v rámci LXX; v SyrSir je sloveso ܘܠܚܫ „šepkať, očariť“.

⁶⁴⁵ Počty jednotiek vo veršoch tejto poémy sú nasledovné: 4/3 (vv. 1a/b); 4/2 (vv. 2a/b); 3/2 (vv. 3a/b); 4 (vv. 4; 5a); 4/3 (vv. 5b/c); 6/4 (vv. 5d/e); 3 (vv. 6; 8); 4/3 (vv. 9a/b); 3 (v. 10); 4 (v. 11a-b); 4/3 (vv. 11c/d); 2/3 (vv. 12a/b); 2 (v. 12c-d); 3/2 (vv. 12e/f); 4 (v. 13); 3 (v. 14); 3/2 (vv. 15a/b); 3/4 (vv. 16a/b.c/d; 17a/b); 4 (v. 18).

ktorá má symbolických 7 výskytov (vv. 1a; 2b; 11a; 15b; 16c.d; 17a). Iba jeden z nich je kondicionálny (v. 1a); ostatné sú deklaratívne (vv. 2b; 15b), koncesionálne (vv. 11a; 16c) a temporálne (vv. 16d; 17a)⁶⁴⁶. Táto častica vyjadruje vo všetkých jej sémantických odtieňoch rozmer neistoty, vlastný základnej téme poémy: adresát ponaučenia je upozorňovaný, že nevie, či človek, ktorého má pred sebou je priateľ alebo nepriateľ. םא sa zároveň objavuje v štruktúralne významných pozíciách: v úvodnej strofe (2x), uprostred (1x) a v závere poémy (4x). Medzi slovesami má vzhľadom na tému prirodzene najhojnejší výskyt נתן „dať“ (vv. 4; 5a.b; 11b). Okrem týchto lexém máme v poéme 3-krát slovesá ידע „vedieť, poznať“ (vv. 1a; 8a; 11d), מצא „nájsť“ (vv. 2a; 16d; 17a), ktoré podobne ako častica םא naznačuje celkovú inklúziu poémy vzhľadom na jeho prítomnosť v úvodnej a záverečnej strofe, a spodstatnené sloveso שנא „nenávidieť“ (ptc. שונא: vv. 8b; 9a; 10a). Nachádzame aj po 2 výskyty ďalších lexém (substantív רשע, רע, ריע, עד, עת a slovesa חבר [ptc. חובר]).

Sémantická analýza si opäť žiada predovšetkým vymedzenie spoločných okruhov postáv, objasnenie významu kľúčových lexém kmeňa *tb* a pohľad na diskurzívnu štruktúru⁶⁴⁷.

2.13.1.2 Analýza kľúčových lexém

V poéme figuruje päť okruhov postáv. Pozitívna postava je označená ako צדיק (v. 2a), טוב (v. 4) a מך (v. 5a). Negatívnu skupinu zastupujú רשע, רע, זד, שונא, צר a pridať k nim treba aj אשת זדון. Tretiu skupinu reprezentujú indiferentné postavy, tie, o ktorých sa nevie, či sú dobré alebo zlé: ide o אוהב (v. 8a) a ריע (vv. 9a.b)⁶⁴⁸. Štvrtú skupinu tvoria dve imaginárne postavy, príklady človeka nerešpektujúceho výzvy

⁶⁴⁶ Cf. JM, 543-602.

⁶⁴⁷ V poetickej analýze sa ešte ukáže ako dôležitá štruktúralne (i obsahovo) lexéma קנאה, ktorá má v hebr. rukopisoch Sir ďalšie 4 výskyty. V zozname negatívnych emócií, ktoré trápia biedneho človeka, figuruje na prvom mieste (ide o 40,5[H^B], kde je מך v GrSir i SyrSir reflektované ako אף (θυσμός/אף). Spomedzi výskytov v SZ je vzhľadom na spoločný výskyt s témou dôvery zaujímavý jediný, a to v Jób 5,2, kde sa v druhej časti verša hovorí ופתה תמית קנאה „jednoduchého [al. aj dôverčivého?] zabije závisť“.

⁶⁴⁸ אוהב a ריע sú, prirodzene, lexémy s pozitívnym obsahom. V kontexte poémy však v uvedených veršoch majú aj indiferentný, ba až negatívny obsah.

adresátovi חובר [אשת זדון/נשודך] (vv. 13a; 14a) a קרב [אל חית שן] (v. 13b), a napokon, a v neposlednom rade, piatu skupinu zastupuje ל, יי (vv. 2b; 6a).

Lexémy kmeňa *tb* majú v Sir bohaté zastúpenie⁶⁴⁹. Aj v SZ sú tieto lexémy zastúpené veľmi hojne „vo všetkých knihách, okrem prorokov Abdiáša, Habakuka a Aggea: 738 výskytov je hebrejských a 3 aramejské; vyskytujú sa tiež 13-krát v menách“⁶⁵⁰. Najčastejšie sa význam *tb* pohybuje v utilitárnej rovine, so zameraním na „funkcionálny aspekt v zmysle správneho poriadku alebo užitočnosti pre prácu [...] ide o ‚dobro k niečomu‘“⁶⁵¹. V slovesnom tvare sú lexémy v našej poéme v konjugáciách qal a hifil, pričom hifil forma (v Sir najčastejšia: okrem dvoch výskytov v qale sú ostatné v hifile) tu zodpovedá významu „správania primeraného situácii“⁶⁵². Ak teda Sir vyzýva preukazovať dobro spravodlivému (v. 2a), znamená to, že ide o správanie primerané, ktoré so všetkou samozrejmosťou má takým byť a má prinášať prospech osobe, preň disponovanej. Dispozícia je tu dôležitá, nakoľko Sir zároveň varuje pred preukazovaním dobra zlému človeku. Dispozícia prijať dobro je tak vyjadrením vzájomnosti alebo kvázi zmluvného vzťahu, ktorý sa medzi danými osobami nastoľuje, podobne, ako je to v zmluvnom vzťahu s Bohom, ktorý zachraňuje svojou činnosťou (hifil יטב) a toto jeho pôsobenie má svoju záruku aj s ohľadom na budúcnosť⁶⁵³.

GrSir prekladá kmeň *tb* v aktuálnej poéme príslovkou εὔ (2-krát) a adjektívami ἀγαθός (5-krát) a εὐσεβής.

2.13.1.3 Schéma diskurzívnej štruktúry

adresát poémy

výzvy k činnostiam

[impv./jus.]

תדיע (uváž!)

⁶⁴⁹ Adjektívum sa v zachovaných rukopisoch objavuje 45x, substantívum 24x a sloveso 11x.

⁶⁵⁰ TDOT 5, 303.

⁶⁵¹ Ibid, 304.

⁶⁵² Ibid, 305.

⁶⁵³ Cf. ibid, 311.

היטב (preukáž dobro!)
 מצא (najdi!)
 תן (dávaj!)
 מנע (stráň sa!)
 הקיר (pomôž!)
 אל תתן (nedávaj!)
 אל תאמין (nedôveruj!)
 היה/תן לבד (bud' ostrážitý!)
 אל תעמידהו (nestavaj ho!)
 דע (vedz!)
 אל תושיבהו (neusádzaj ho!)

konštatovanie činnosti adresáta:

תשיג אמרי (pochopíš moju reč)
 לאנחתי תתאנח (zhlboka povzdychneš)

činnosti negatívne, trpené:

רעה תשיג (zlo [t'a] dostihne)
 לא יודע (nespoznáš)

pozitívny aktér

מך, טוב, צדיק

אל, יי

pozitívne činnosti (voči pozitívnemu aktérovi):

תשלומת (odmena [od Pána])

negatívne činnosti (voči negatívnejmu aktérovi):

שונא (nenávidí [zlých])

ישיב נקם (potrestá)

negatívny aktér

aktívne činnosti (negatívne):

צר, שונא, זד, רע, רשע

צדקה לא עשה (nekoná spravodlivo)

אשת זדון

יקביל (použije [proti tebe])

מגלה רז (vyzradí tajomstvo)

יהדפ (odsunie [t'a])

יעמד (zaujme [tvoje miesto])

יבקש (bude sa usilovať [o tvoje miesto])

לא יתכלכל (neodolá)

יתמהמה (vyčkáva)

יחשוב (plánuje)
 בעיניו ידמיע (bude nariekať)
 לא ישבע (nenasýti sa [krvou])
 סומך (predstierajúc pomoc)
 יתפש (podrazí [nohy])
 יניע (bude pokyvovať [hlavou])
 הניף (mávať [rukami])
 לרוב הלחש (v mnohom pošepkávani)
 ישנא (odhalí [tvár])

činnosti zdanlivo pozitívne:

ישמע (bude počúvať)
 יהלך בנחת (bude sa správať jemne)

Zo schémy vyplýva niekoľko zaujímavých poznatkov. Ponajprv sú to symbolické počty dynamík u kľúčových postáv. Adresát poémy je vyzvaný k siedmim pozitívnym činnostiam⁶⁵⁴. Je pritom zaujímavé všimnúť si, že všetky jeho pozitívne činnosti sa objavujú v prvých dvoch častiach poémy a sú rámcovo vymedzené do poznania: najprv má „uvážiť“ (al. „všímať si, postrehnúť, vedieť“; v. 1a) a napokon, doslova „na záver“ (אחרית) má „vedieť“, príp. „spoznať“ (v. 11d)⁶⁵⁵. A zaiste nie je bez významu, že predmet tohoto poznania je „žiarlivosť“, ktorá neprestáva a ktorej „koniec“ alebo „rozsah“ sa napokon spozná: naznačuje sa tým, že žiarlivosť (קנאה) je v jadre každého zlého konania negatívnej postavy. Uprostred pozitívnych výziev je centrálnou „strániť sa [zlého]“ (v. 4), nakoľko má veľkú dôležitosť vzhľadom na celkový ráz a posolstvo poémy.

Pozitívne postavy v tejto poéme mlčia, nepoznáme žiadnu ich činnosť a výrečný je iba ich symbolický počet (3).

⁶⁵⁴ תן לבך/היה (vv. 11b.c) treba združiť do spoločnej oblasti, nakoľko sú to výzvy v paralelizme a obidve sú v sémanticky zhodnej línii, vyzývajú k opatrnosti. Naproti tomu דע תדיע a דע (vv. 1a; 11d), hoci ide o rovnaké sloveso (ידע), majú odlišné významové odtiene: v prvom prípade sa vyzýva mať akúsi súhrnnú vedomosť, obraz o človeku, ktorého mám pred sebou, a v druhom o poznatok nadobudnutý v samotnom procese poznávania danej osoby, v ktorom toto poznávanie vyvrcholí.

⁶⁵⁵ Druhá časť obsahuje ešte dlhý dvanásť verš so zvyšnými neg. sentenciami. Na konci tohto verša sa opäť objaví slovná zásoba „záveru/konca“ a „poznania“: figuruje tu substantívum אחר „nakoniec“ a syntagma תשיג אמרי „pochopíš moju reč“ (v. 12e).

Negatívne postavy, ktorých je 6 (symbol nedokonalosti) sú naproti tomu charakterizované 19 činnosťami, ku ktorým ak pridáme 3 ich stavy, či charakteristiky (קנאה „žiarlivosť“, יחליא „hrdzavie“, לא יופיע „neodhalí sa [finguje]“), bude ich spolu 22: negatívne postavy sú takto predstavené ako nositelia zla „od A po Z“. Všetky súvisia s falšou, čo sa nakoniec vystupňuje v odhalení falošnej tváre (ישנא פנים; v. 18b). Väčšina (12) týchto činností je opisovaná v tretej časti poémy a vrcholia v posledných troch riadkoch (vv. 17b-18b, kde ich je 6). Práve v nich, v závere, dramaticky kulminuje celý obsah poémy.

2.13.1.4 Záver zo sémantickej analýzy

Ben Sira predstavuje tému konania dobra delikátne: zaodieva ju do atmosféry neistoty, v akej sa konajúci nachádza, keďže nevie aká odozva sa mu od prijímateľa jeho dobra môže dostať. Adresáta poémy preto vyzýva k opatrnosti a dobrému rozlíšeniu a rozpoznaní, či je prijímateľ skutočne disponovaný konané dobro prijať a nezneužiť ho. V opačnom prípade by mohol spoznať zákernú zlobu falošného človeka, rodiacu sa z jeho žiarlivosti a prejavenu v mnohorakých podobách.

Negatívne sentencie rozvíjajú varovania usporiadane, s centrálnou výzvou v prostrednej z nich: zatiaľ čo prvé dve sentencie (vv. 5a.b) otvárajú rad výstrah všeobecnými výzvami „nedávať [nehanebnému]“, prostredná (v. 10a) zásadne upozorňuje pred kľúčovým postojom dôvery voči nenávisníkovi; zvyšné dve sentencie (vv. 12a.c) ďalej rozvíjajú tému neuváženej dôvery konkrétnymi obrazmi.

2.13.2 Poetická analýza

Prvá strofa (vv. 1-2), v striedavej štruktúre ABA'B', začína tematickou sentenciou⁶⁵⁶ prvých dvoch častí poémy, vovádzajúcou žiaka do prezieravosti

⁶⁵⁶ SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 246, v nej vidí „topic sentence of the stanza“. Myslím však, že jeho pozorovanie treba predĺžiť aj vzhľadom na druhú časť, ako to ďalej zdôvodňujem.

v konaní dobra. V sentencii zaznieva prvá pozitívna výzva v podobe impf.⁶⁵⁷ slovesa ידע.

אם טוב תדיע למי תטיב	1a	Ak preukazuješ dobro, uváž komu to robíš,
ויהי תקוה לטובתך	1b	a za svoju dobrotu sa ti dostane vďaka.
היטב לצדיק ומצא תשלומת	2a	Preukazuj dobro spravodlivému a nájdi odmenu:
אם לא ממנו מיי	2b	ak nie od neho, tak od Pána.

Sloveso ידע je kľúčové slovo prvých dvoch častí poémy, ako aj samotnej jej témy: z neistoty alebo pochybnosti o človeku, voči ktorému by malo byť nasmerované konanie dobra, vyvádza a do prezieravosti vovádza práve „poznanie“. Sloveso ידע sa v týchto častiach objavuje v štrukturálne dôležitých pozíciách: 2-krát je to v úvodnom riadku prvej a druhej časti poémy (vv. 1a; 8a) a tretíkrát v inkluzívnej pozícii prvých dvoch častí, vo v. 11d⁶⁵⁸. Lexémy kmeňa *tb* sú v úvodnej strofe poémy prítomné 4-krát, zvyrazňujú tému a umožňujú pekne fonetické figúry.

Atmosféru podmienenosti a nejednoznačnosti⁶⁵⁹ vyjadruje hneď prvé slovo poémy, kondicionálna častica אם, uvádzajúca *protasis*, v ktorej je elipsou vypustená kopula „byť“ („ak [si] dobrý“). Hlavná časť vety následne synteticky vyjadruje ideu celej poémy: „uváž komu robíš dobro“. Úvodným riadkom poémy sa nápadne rozlieha trojnásobná „t“ aliterácia, zakaždým v prvej pozícii slova.

Celá poéma je presiaknutá výraznými fonetickými prvkami aj v podobe opakovania združených zvukov. Tieto fonetické hry sa začínajú hneď v prvej strofe, kde rezonuje spomenutá alveolárna spoluhláska „t“ (10x), v striedaní s krátkou polootvorenou samohláskou „e“ (11x). Okrem tejto markantnej parechýzy je v prvom riadku počuť sympatické zrkadlenie dvojhlásky „im“, v častici אם a v zámene מ[ל],

⁶⁵⁷ ידע v impf. tu figuruje v prítomnosti („sphere of the present“) s aspektom opakovanej akcie: učiteľ múdrosti vyzýva svojho žiaka usilovať sa vždy poznať človeka, ktorému sa zamýšľa konať dobro. K charakteru *yiqtolu* cf. JM, 338.

⁶⁵⁸ Je pravda, že po tomto verši nasleduje ešte jedna strofa druhej časti (v. 12), avšak tá je už výrazne poznačená dikciou posledných dvoch negatívnych sentencií v poéme, ktoré vo svojich varovaniach završujú práve tému prezieravosti.

⁶⁵⁹ Častica אם tu pripúšťa dva sémantické odtiene: kondicionálny a temporálny. Cf. JM, 589-595. V temporálnom význame má nádych upozornenia pre daný prípad konania: ak sa adresát poémy odhodlá konať dobro, je treba, aby uvážil kto bude jeho beneficiar.

vytvárajúce napätie („ak“/„komu“) v dvoch dôležitých slovách úvodnej výpovede; táto figúra sa objavuje aj v poslednom riadku strofy. Druhý verš (v. 2) začína imperatívnou výzvou היטב (hif. kľúčovej lexémy יטב), v ktorej obmenou konjugácie foneticky doznieva echo s takmer zhodným תטיב z prvého riadku (*tetiv/hétiv*). Predmet otázky „komu robiť dobre“ (*le mi tetiv*) sa takto aj gramaticko-estetickou hrou okamžite ozrejmuje: „rob dobre spravodlivému“ (*hétiv lecadik*). Aj v tomto verši máme parechézu, tentokrát „me“ (3x), združujúcu jednotlivé lexémy, počnúc posledným „odmena“ (*tašlomet*) vo v. 2a, pokračujúc v ďalšom riadku k „od neho“ (*miméno*; v. 2b) a „od Pána“ (*meadonaj*; v. 2b). Posledný riadok je opäť otvorený kondicionálnou časticou ׀א, ktorá syntakticky i obsahom vety formuje inklúziu strofy: prvé ׀א vo v. 1a otvára dilemu, a druhé vo v. 2b jej vyústenie v podobe želaného ovocia správneho konania dobra⁶⁶⁰. A ak prvému riadku dominuje fonéma „t“, poslednému korešponduje mäkké „m“ (4x), ktoré svojím príjemným fonetickým odtieňom ladi s témou odmeny. Posledná morféma strofy (מיי) formuje sama osebe dôraznú hlavnú vetu a odkazuje na prvotného darcu všetkých odmien za vykonané dobro.

אין טובה למנוח רשע	3a	Niet dobra pre príbytok zlého
וגם צדקה לא עשה	3b	ani pre toho, čo nekoná spravodlivo.
תן לטוב ומנע מרע	4	Dávaj dobrému, no stráž sa zlého.
הקיר מך ואל תתן לזד	5a	Pomôž tomu, čo schudobnel a nedávaj nehanebnému,
כלי לחם אל תתן לו	5b	nedávaj mu žiadne zbrane:
למה במ יקביל אליך	5c	prečo by ich mal použiť proti tebe?

Druhá strofa (vv. 3-5) obsahuje tri distichy v apozícií a zároveň prvé dve negatívne sentencie. Jej témou je „dávanie“, čomu nasvedčuje väčšinový výskyt slovesa נתן v poéme (3 zo 4). Prezieravosť v konaní dobra – téma úvodnej strofy – sa v tejto bezprostredne nasledujúcej okamžite vyjasňuje. Adresátni konaného dobra majú byť „dobrý“ (טוב) a מך „chudobný“ (al. človek, ktorý „schudobnel“). O akých

⁶⁶⁰ Ide tu o vyústenie, nie o rozuzlenie: k tomu dôjde hneď v začiatku nasledujúcej strofy, vo v. 3a, a ďalej v poéme bude rozvíjané poukazovaním na vlastnosti človeka, ktorému „niet dobra“ (v. 3a), ktorý nie je disponovaný pre prijatie dobra.

Ľudí ide, pomáhajú spresniť opozitné postavy, voči ktorým sa dobro konať nemá: „zlý“ (רשע) a „ten, čo nekoná spravodlivo“ (צדקה לֹא עשה). No ešte pred tým, ako sú vyjasnené postavy, sa na začiatku strofy spriama vypovie, že pre negatívnych aktérov „niet dobra“ (אין טובה). Toto počiatočné tvrdenie je odozvou na prvé slová poémy „ak [si] dobrý“: ide o zásadné vyjadrenie, lebo sa ním vyslovuje úsudok o indisponovanosti zlého človeka k prijatiu dobra. Naopak, charakteristika „dobrý“, ako to vyplynulo zo sémantickej analýzy, sa vzťahuje na človeka schopného, disponovaného ku vzájomnosti a prijatiu dobra.

Participium מן od slovesa מן „schudobnieť“ nájdeme v Sir už len raz (25,20), v kontexte reči o mužovi, ktorý trpí pre jazyčnú ženu (אשה לשון): מן tu má skôr význam „tichý, skromný“, ako tomu nasvedčuje aj GrSir (ἡσυχος) i SyrSir (سكينة). Aj v SZ je מן zriedkavé slovo. Figuruje iba v Levitiku (25,25.35.39.47; 27,8), kde v prvých štyroch prípadoch, v kontexte jubilejného roka, ide zakaždým o človeka, nazývaného „tvoj brat“ (אחך), čo schudobnel; v poslednom prípade ide o zvláštny zasväcujúci sľub osoby a cenu, ktorú treba pri takej príležitosti odovzdať. LXX prekladá tieto výskyty πένομαι, ταπεινώω, ἀπορέω a ταπεινός. Spolu s druhým výskytom v Sir možno usudzovať, že ide o človeka skromného (je protikladom k דר „nehanebný, pyšný“, z rovnakého riadka), poctivého a hodného úcty⁶⁶¹, ktorý prišiel o prostriedky živobytia, ocitol sa v núdzi a je nateraz neschopný vyviaznuť zo situácie bez pomoci.

Každý z distichov prispieva svojou odlišnou syntaxou k estetickému dojmu, zvýraznenému aj príslušnými fonetickými prvkami. V prvom riadku (v. 3a) vytvára parechéza „oa[h/ch]“ medzi slovami טובה a מנוח obsahové puto: príbytok je skutočne príbytkom, ak v ňom prebýva dobro. Distich združuje koncový rým (aša/asa) a syntakticky aj častica ג, ktorá má vo výpovedi verša klimaxový charakter a treba ju preložiť ako „dokonca“⁶⁶²: dobro neprislúcha nielenže príbytku toho, kto koná zlo, ale „dokonca“ ani tomu, čo nekoná spravodlivo. Nestačí teda nebyť zlý, treba aktívne konať spravodlivo. V ďalšom distichu (vv. 4-5a) s neg. sentenciou (v. 5a) sú obidve

⁶⁶¹ Nasvedčuje tomu aj postoj, ktorý mu treba preukázať: הקיר „uctiť ho“, lebo je vzácny, ako význam slovesa יקר stvrdzujú všetky jeho výskyty v SZ (napr. 1Sam 18,30; 26,21; Iz 43,4; Ž 72,14).

⁶⁶² K tomuto sémantickému odtieňu ג cf. WO, 663-664.

vety v riadkoch syntakticky paralelné a ide o súvetia spojené adverzatívnym ו, ktoré stavia príslušné postavy do opozície (dobrý/zlý, chudobný/pyšný). Z fonetických figúr možno postrehnúť „e“ asonanciu (7x) a opakovanie združených foném „mea“ vo výzve מנע מרע „stráň sa zlého“. Tretí distich s druhou neg. sentenciou (v. 5b) doslovne preberá imperatívnu výzvu bezprostredne predchádzajúcej (v. 5a; אל תתן) a je prvý v poéme so substantívom v úvodnej, emfatickej pozícii (כלי „zbrane“, s expresívnym významom, ako sa ukáže ďalej). Nasledujúci riadok (v. 5c) prichádza po dvoch bezprostredných s negatívnymi sentenciami a v poéme je prvýkrát uvedený opytovacou časticou למה, s kvázi rétorickým sémantickým odtieňom, vyjadrujúcim „neželanú alternatívu“⁶⁶³. Táto figúra sa štrukturálne zopakuje aj po posledných dvoch riadkoch s negatívnymi sentenciami (vv. 12b.d). V tomto prípade sa naznačuje, že konať dobro a dávať zlému/pyšnému by bolo ako vložiť im do rúk zbrane. Túto ideu ďalej voľne rozvinie nasledujúca, záverečná strofa prvej časti.

פי שנים רעה תשיג בעת צורך	5d	Dvojnásobné zlo t'a v čase núdze dostihne
בכל טובה תגיע אליו	5e	za všetko dobro, ktoré si mu preukázal.
כי גם אל שונא רעים	6a	Lebo aj Boh nenávidí zlých
ולרשעים ישיב נקם	6b	a bezbožných potrestá.

Tretia strofa (vv. 5d-6) je konkluzívnou prvej časti poémy. Zhrňa jej tému, no už aj naznačuje novú, vlastnú druhej časti: עת צורך „čas núdze“ (v. 5d) bude časom odhalenia sa nepriateľa, o ktorom pojednáva druhá časť. Posledný verš prvej časti (v. 6) otvára explikatívne ⁶⁶⁴ כי potvrdzujúce evidenciu alebo argument doposiaľ vysvetľovaného, v našom prípade dilemy prečo konať dobro len voči spravodlivému. Odpoveď znie: preto, lebo aj Boh nenávidí zlých. Tento záverečný verš je v chiastickej kompozícii, ktorá je v druhom člene (רשעים/רעים) aj fonetická (opakované koncové „im“) a jej prvý člen vysvetľuje *prečo nenávisť Boha*: ide o „vrátenie pomsty“ (ישיב נקם), čím sa chce vyjadriť prostý dôsledok konania zlých⁶⁶⁵.

⁶⁶³ WO, 324.

⁶⁶⁴ K tejto funkcii cf. JM, 599.

⁶⁶⁵ Syntagma נקם שוב je v SZ iba 2x, v Mojžišovej piesni (Dt 32,41.43), vždy v tomto zmysle.

לא יודע בטובה אוהב	8a	V dobrom položení nespoznáš priateľa,
ולא יכוסה ברעה שונא	8b	no v zlom sa nepriateľ nebude skrývať.
בטובת איש גם שונא ריע	9a	V dobrom je aj nepriateľ priateľom,
וברעתו גם ריע בודד	9b	no v zlom sa vzdiali aj priateľ.

Štvrtá strofa (vv. 8-9), so štruktúrou ABA'B' v dvoch antitetických paralelizmoch, otvára druhú časť poémy. Je to posledná strofa, kde sa ešte 2-krát objaví kľúčová lexéma kmeňa *ib*. V strofe je alternovaná s rovnako opakovaným výskytom lexém רעה, שונא a ריע. Celá strofa je nádhernou syntaktickou hrou, v ktorej sa tieto štyri lexémy striedajú a v kontexte témy poémy sa ukazujú ich napäté sémantické odtiene.

Úvodný riadok znova obsahuje sloveso ידע, rovnako, ako je to v prípade prvého riadku prvej časti poémy. Táto strofa je ale v poéme zlomová, je presiaknutá pochybnosťou a komplikuje veci: ak malo byť prvé pozvanie nasmerované k jasnemu poznaniu človeka, ktorému sa zamýšľa konať dobro, tu sa možnosť spoznať kvalitu osoby zásadne spochybňuje a pripravuje sa výzva centrálnej negatívnej sentencie (v. 10a), ktorou sa začne nasledujúca strofa. Verše tejto strofy sú syntakticky takmer úplne zhodné, až na jemnú obmenu, spočívajúcu v čiastočnom chiazme ריע בודד/שונא ריע (nenávisťník priateľom/priateľ oddelencom [ptc.-subst./subst.-ptc.]), v závere v. 9. Do popredia tu vystupuje ironická a súčasne dramatická poetická figúra oxymoronu שונא ריע („nepriateľ je priateľom“), ktorý vo v. 9b nie je vybalansovaný. Figúra je navyše obohatená združenou „ea“ asonanciou, produkujúcou fonetickým zblížením lexém ešte väčší zmätok v identifikácii osoby. Oxymoron tak kondenzuje paradoxnosť situácie⁶⁶⁶, v ktorej sa nachádza adresát poémy zoči-voči prijímateľovi jeho dobročinnosti. Aj posledné slovo strofy בודד „oddeli sa“ (v ptc. „oddelený“) je vzhľadom na doznievajúcu finálnu pozíciu dôrazné foneticky i sémanticky: je to štvrté slovo strofy začínajúce bilabiálnou razenou spoluhláskou „b“, pričom ich alternácia badateľne rytmizuje strofu pozíciou lexém v riadkoch (2x tretie, 1x prvé, 1x posledné), ako aj ich obsahom (בודד/בטובת/ברעה/בטובה). Particípium בודד zároveň obsahovo

⁶⁶⁶ Cf. PEPP, 988.

korešponduje s fonetickým echom medzi וברעתו a ריע (*uveraato/rea*): priateľ, ktorý by mal byť spojený so svojím druhom sa v nešťastí, naopak, „oddelí“.

אל תאמין בשונא לעד	10a	Nikdy nedôveruj nepriateľovi
כי כנחשת רועו יחליא	10b	lebo hrdzavie ako nekvalitný bronz.
וגם אם ישמע לך ויהלך בנחת	11a	Ak ťa aj bude počúvať a správať sa jemne
תן לבך להתירא ממנו	11b	bud' ostražitý a opatrný.
היה לו כמגלה רז	11c	maj sa k nemu ako k niekomu, kto vyzradí tajomstvo
ודע אחרית קנאה	11d	a vedz, že jeho závisť neprestane.

Piata strofa (vv. 10-11) sa metricky nachádza uprostred poémy, nakoľko jej predchádza 18 riadkov a po nej nasleduje zvyšných 20. Aj prítomnosť počtom centrálnej (tretej z piatich) negatívnej sentence (v. 10a) posilňuje túto jej štrukturálnu pozíciu. Strofa predkladá svoju ústrednú výpoveď obsiahnutú v dvoch vetách: prvá je uvedená neg. sentenciou a druhá časticou םג s jej klimaxovým charakterom expozície⁶⁶⁷, a pokračuje radom troch apozícií (v. 11b.c.d), ktoré napokon vrcholia odhalením koreňa (קנאה) správania človeka, označeného ako שונא.

Negatívna sentencia otvárajúca strofu je spomedzi piatich v poéme najdôraznejšia: nehovorí len svoje zvyčajné „nie“ (אל), ale dodáva „nikdy“ (לעד). לעד tu doznieva na konci riadka, a v závere strofy, v jej poslednom riadku, ho evokuje vydarená poetická figúra v podobe foneticky zrkadleného דע „spoznaj!“: dôverovať nepriateľovi nie je „nikdy“ správna voľba, lebo koreň jeho zloby sa skôr či neskôr odhalí a „spozná“. V druhom riadku neg. sentence máme v krátkej metafore ďalšiu peknú slovnú hru. V antike sa totiž bronz, zliatina medi a cínu, používal po jeho vyleštení ako zrkadlo⁶⁶⁸. Sir tak v metafore poukazuje na nemožnosť odhaliť pravú tvár nepriateľa, podobne, ako je nemožné rozpoznať tvár v zrkadle, ktoré zvykne hrdzavieť⁶⁶⁹.

⁶⁶⁷ Cf. WO, 663.

⁶⁶⁸ Cf. MOPSIK, *Sagesse*, 142.

⁶⁶⁹ יהליא je tu v impf., no treba mu prisúdiť neukončený (non-perfective) habituálny význam, čo je v poetických textoch, obzvlášť v prísloviach, bežné. Cf. WO, 506. Tento sémantický odtieň slovesa zohľadňujem aj v preklade.

Druhá časť strofy začína spomenutým klimaxovým **אם וגם**, ktoré naznačuje, že sa tu završuje istá časť rozpravy o charaktere nepriateľa: časť, v ktorej sa odhalí koreň konania zlého, jeho závisť (**קנאה**). Klimaxový charakter 11. verša umocňuje hendiadická figúra „počúvať/správať sa jemne“ v prvom riadku (v. 11a). Jednou z jej funkcií je aj hyperbolizovať výpoveď, čo sa tu deje práve v prehnanom vykreslení naoko dobrého, rafinovaného správania sa nepriateľa, pred ktorým je treba obzvlášť dôrazne varovať.

V strofe sa viackrát, vďaka výzve v 2. os. sg., objavuje združený výskyt foném „ech[a]/acha“ (7x). Záverečná klimaxová výpoveď o závislosti je tu opäť dramatizovaná krátením jednotiek v poslednom riadku.

אל תעמידהו אצלך	12a	Nestavaj ho vedľa seba,
למה יהדפך ויעמד תחתך	12b	aby ťa neodsunul a nezaujal tvoje miesto
אל תושיבהו לימינך	12c	Neusádzaj ho po svojej pravici,
למה יבקש מושבך	12d	lebo sa bude usilovať o tvoje miesto.
ולאחור תשיג אמר	12e	Nakoniec pochopíš moju reč
ולאנחתי תתאנח	12f	a zhlboka si povzdychneš.

Šiesta strofa (v. 12) zakončuje druhú časť poémy. Objavujú sa tu posledné dve sémanticky i syntakticky paralelné negatívne sentence. Aj ich príslušné paralelné riadky sa obsahovo vzájomne zrkadlia a sú uvedené časticou **למה** vyjadrujúcou neželanú alternatívu, podobne, ako v prípade prvých dvoch neg. sentencií (vv. 5a.b) reflektovaných spoločnou výpoveďou vo v. 5c, uvedenou časticou **למה**. Celá táto strofa pôsobí ťažkopádne, nakoľko sú v nej koncentrované takmer všetky najkratšie riadky poémy (3 z 5), čo korešponduje aj s obsahom varovaní v negatívnych sentenciách upozorňujúcich na vskutku ťažkopádnú nerozvážnosť (postaviť „nenávisníka“ po svojom boku), a prispieva k vnímaniu dôrazu. Pridáva sa k tomu aj opakovaný koncový rým v prvých štyroch riadkoch (raz aj uprostred v. 12b), formovaný zámennými príponami.

Obsah týchto dvoch sentencií sa teda v porovnaní s prvými dvoma posúva do novej roviny: od varovania nepomáhať pyšnému (**טו**) a nedávať mu tým do rúk zbrane

proti sebe samému sa tu dostávame k varovaniu pred nerozvážnou dôvernosťou v podobe postavenia nepriateľa po svojom boku.

V poetickej rovine vystupuje najväčšmi do popredia záverečný verš, zvlášť posledný riadok strofy (v. 12f) i celej druhej časti poémy: je to najkratší riadok poémy. Jeho krátenie má, ako zvyčajne, dramatizujúci efekt, ktorý na seba upozorňuje aj peknou fonetickou hrou onomatopoetického rázu (*uleanchati titanech*) u lexém rovnakého kmeňa. Krása a citlivý dôraz tejto estetickej figúry vyplýva aj z jej koncovej pozície v strofe. Napokon, celý záverečný verš (vv. 12e-f) druhej časti poémy, počnúc pravidelnou rytmikou jeho prvého riadka, s oboma riadkami uvedenými spojkou ו (jediný krát v poéme, a v spojení so substantívom), je esteticky výrazný, čo je hodné jeho konkluzívnej pozície druhej časti poémy.

מי יחון חובר נשוד	13a	Kto ľutuje uštipnutého,
וכל הקרב אל חית שן	13b	a tých, čo sa približujú k šelmám?
כן חובר אל אשת זדון	14a	Taký je ten, čo sa združuje s pyšnou ženou;
ומתגלל בעונתיו לא יעבר	14b	a ten, čo sa utápa v neprávosti, neobstojí.
עד עת עמד לא יופיע	15a	Kým stojíš pevne neodhalíš sa,
ואם נמוט לא יתכלכל	15b	no keď sa zachveješ neodolá.

V siedmej strofe (vv. 13-14) sa jednotlivé riadky paralelne zrkadlia v štruktúre ABA'B'CC'. Celý verš 14 je odpoveďou na otázku položenú vo v. 13. Riadky 13a, 14a, sú tu zrkadlené spoločným ptc. חובר „ten, čo sa približuje/združuje“; vo v. 13b, 14b sú sémanticky zrkadlené מתגלל/כל הקרב („tí, čo sa približujú“/„ten, čo sa utápa“) a syntakticky tu vystupuje do popredia osamotená (nezrkadlená) konklúzia לא יעבר „neobstojí“ (al. lit. „neprejde“). Zvyšné dva riadky (v. 15) už nie sú zhodné syntakticky (v. 15b je súvetím), no sú paralelné sémanticky, v tematicky rozvinutej apozícii k predchádzajúcim, čomu nasvedčuje aj zakončenie v podobe לא negácií vo všetkých troch posledných riadkoch strofy. Sémantické a miestami aj syntaktické paralely v strofe sa navzájom vysvetľujú: približovať sa k šelmám je rovnako nebezpečné, ako zotrvať („utápať sa“) v neprávosti; a združovať sa s pyšnou ženou (GrSir i SyrSir hovoria o hriešnikovi) je

ako zahrávať sa s jedovatým hadom. Particípium חובר je v kontexte strofy aj výstižnou slovnou hrou, kolísajúc medzi významami „krotič hadov“ a „ten, kto sa spája“⁶⁷⁰.

Metafora vo v. 13 je foneticky stmelená „ch“ aliteráciou (3+2x), s doznením predchádzajúceho, najkratšieho riadka poémy (v. 12f: „ch“ je v ňom v 2 slovách 2x). Toto prepojenie harmonizuje s výpoveďou celej šiestej strofy ako takej, koncentrovanej v jej negatívnych sentenciách, nakoľko obrazy zahrávania sa s hadom a približovania sa k šelmám sa vzťahujú na varovania negatívnych sentencií (vv. 12a.c) pred nerozvážnym postavením nepriateľa po svojej pravici.

Zámernú parechézu (*avo*) a s ňou sémantické zblíženie lexém je badať aj vo v. 14b medzi יעבר/בעונתיו „v jeho neprávosti/neprejde“: nepravosť uväzní človeka, a ak sa s ňou zahráva, nevyjde z nej (neprejde cez ňu). Podobne aj posledný verš strofy v antinomickom paralelizme (v. 15) prináša výraznú fonetickú hru (*amod/namot*) medzi inf. עמד „stát“ (עמ עת „čas stáť“), a ptc. נמוט „chvejúci sa“, ktoré možno preložiť aj adverbialne ako „čas chvenia“, keďže je uvedené časticou אם s časovým významom. V poslednom slove strofy יתכלכל „neodolá“, doznieva echo „ch“ aliterácie (2x). Táto figúra tvorí peknú fonetickú i sémantickú inklúziu strofy: ako had alebo šelma nemôžu odolať neuhryznúť toho, kto sa k nim približuje, ani „pyšná žena“ (al. „hriešnik“) neodolá a prejaví svoju prirodzenosť.

בשפתיו יתמהמה צר	16a	Perami protivník vyčkáva,
ובלבו יחשוב מהמרות עמוקות	16b	no v srdci plánuje bezodné priepasti.
וגם אם בעיניו ידמיע אויב	16c	A hoci aj bude nepriateľ plakať,
אם מצא עת לא ישבע דם	16d	keď nájde príležitosť, nenasýti sa krvou,
אם רע קראך נמצא שם	17a	keď sa ti priblíži zlo, nájde sa tam,
כאיש סומך יתפש עקב	17b	Predstierajúc pomoc, podrazí ti nohy,
ראש יניע והניף ידו	18a	bude pokyvovať hlavou a mávať rukami,
ולרוב הלחש ישנא פנים	18b	a v mnohom pošepkávaní odhalí svoju tvár.

V poslednej, ôsmej strofe poémy (vv. 16-18), vrcholí rozprava o človeku, akému nie je vhodné preukazovať dobro, a ktorý je tu v úvodnom riadku nazvaný

⁶⁷⁰ Cf. CORLEY, *Similes*, 120.

všeobecným צר „protivník“. Strofa sa skladá z úvodného distichu (vv. 16a-b) a dvoch tristichov (vv. 16c-17a; 17b-18b) a je vymedzená inklúziou dvoch lexém, súvisiacich s rozprávaním: v prvom riadku je to שפה „pery“, a v záverečnom לחש „šepkanie“; obidve sú pritom vzťahované na protivníka/nepriateľa (אויב/צר; vv. 16a.c). Falošný jazyk sa tak v závere poémy ukazuje ako *locus*, kde sa najrafinovanejšie odhalí charakter protivníka.

Tejto strofe dominuje sémantické pole, ktoré možno nazvať „telo protivníka“. Vyskytuje sa tu 6 slov označujúcich nejakú časť jeho tela: שפה „pery“, לב „srdce“, עין „oči“, ראש „hlava“, יד „ruka“, פנים „tvár“. Symbolika čísla 6 by tu mohla byť zámerom autora predstaviť osobu protivníka ako nedokonalého, zvlášť takého, ktorý falošným jazykom šíri lži. Kniha prísloví (6,16) hovorí o šiestich skutočnostiach, nenávidených Pánom, spomedzi ktorých viaceré korešpondujú s časťami tela menovanými v aktuálnej strofe: [pyšné] oči; falošný jazyk a falošný svedok, šíriaci lži; ruky, prelievajúce nevinnú krv; srdce, čo snuje podlé plány; nohy, čo bežia za zlom (v našej strofe sa nohy vzťahujú k adresátovi poémy). K týmto šiestim častiam tela sa v poslednom tristichu pridružuje aj 6 činností negatívnej postavy, ako to vyplynulo z diskurzívnej štruktúry.

Celou strofou sa tiahne parechéza hlások „ma/im“ (spolu 15x), v ktorej opäť doznieva echo zvukov (i syntaxe) predchádzajúceho, a síce rovnakej hry vo v. 15 (3x „am/im“).

Verš 16a-b je obsahovo silným príkladom variantu izokolického princípu⁶⁷¹, zmnoženia chýbajúceho elementu v druhom riadku verša: מהמרות עמוקות (v. 16b) namiesto צר (v. 16a). Funkciou tejto figúry je vybalansovať verš, príp. otvoriť nejakú časť poémy, ale aj predložiť jej klimax. Posledná strofa poémy sa tak otvára figúrou upozorňujúcou na jej vyvrcholenie.

Riadky vv. 16c-17a majú komplexnejšiu syntaktickú štruktúru. Uvádza ich kondicionálna veta s počiatočným וגם אם, ďalej rozvinutá dvoma súvetiami začínajúcimi temporálnym אם. V temporálnych súvetiach (vv. 16d, 17a) sú hlavné

⁶⁷¹ Zmnožené מהמרות עמוקות je predmet, ktorý balansuje chýbajúci podmet צר z prvého riadka 16a. V tomto prípade ide aj o genderový paralelizmus, nakoľko צר je maskulínium a syntagma מהמרות עמוקות (subst.+adj.) je v obidvoch členoch feminínium.

vety (apodosis), v metrickom strede strofy, združené aj dvojitým rýmom: vnútorným v spoločnom מצע (ca), a koncovým monosylabickým (am), ktorý zostruje najkrutejšiu výpoveď o protivníkovi: nenasýti sa krvou, a bude všade tam, kde jeho korisť zastihne zlo.

V posledných troch riadkoch obsahovo i poeticky kulminuje charakteristika protivníka. Je ako človek (כאיש), ktorý „[sťaby] pomáhajúci“ (סומך) „popadne [nohy]“ (יתפש). Obidve slovesá sú združené zrkadlenou parechézou (so/os) v prvej a poslednej slabike; podobnú hru možno badať aj medzi לחש „pošepkávanie“, a יסגל „odhalí“ (aš/ša) vo v. 18b. Zvyšné dva riadky (vv. 18a.b) sú vo vzťahu k prvému v tristicu (v. 17b) opäť balansované zmnožením členov. Sú taktiež v sémantickom chiazme, s jeho zhrňujúcou funkciou merizmu. Syntagmu ראש יניע nachádzame aj v žalmoch 22,8; 109,25, kde v obidvoch prípadoch figurujú aj ďalšie dôležité lexémy (príp. obsahy) z ôsmej strofy: v prvom prípade שפה a v druhom situáciu utrpenia navodzujú פי רשע „zlomyseľné ústa“ a לשון שקר „ľživý jazyk“. Záverečný riadok zakončuje poému rytmickým endekasylabom.

2.13.2.1 Záver z poetickej analýzy

Poetická analýza potvrdzuje poetické majstrovstvo Ben Siru v narábaní s motívom, ktorý sa usiluje predložiť. Prostredníctvom opakovaných štruktúrnych, syntaktických a fonetických figúr oživuje autor poémy rozpravu o opatrnosti pri konaní dobra a dôrazne varuje pred nerozvážnou dôverou voči prijímateľovi dobra. Každý človek sa v situácii, z ktorej má prospech, môže javiť ako priateľ, ako spoločník, no jeho pravá tvár sa odhalí len v čase nepriazne. V pozadí tohoto rozporuplného správania stojí žiarlivosť, alebo neprajnosť voči tomu, komu sa vedí dobre a je pripravený pomôcť. Jediný spoľahlivý prijímateľ dobra je označený ako skromný, poctivý človek, ktorý schudobnel a je neschopný vyviaznúť bez pomoci zo situácie, v akej sa ocitol.

Negatívne sentencie a pedagogické dôrazy v nich sú v poéme začlenené v rovine štruktúry premyslene. Badať v nich tak sémantický progres, ako aj koncentrické usporiadanie. Prostredná sentencia (v. 10a) je v poéme štruktúrne i obsahovo centrálna: varuje pred závišťou ako koreňom všetkej rozporuplnosti

v človeku. Ostatné štyri (vv. 5a.b; 12a.c) sú sprevádzané silným spochybnením nerozvážnej dôvery, ktorá sa ľahko obráti proti dôverujúcemu.

3. ZÁVER

Prvým metodologickým krokom v úsilí o porozumenie poémam v Knihe Sirachovho syna bolo samotné textovo kritické spracovanie hebrejského textu rukopisu H^A. V tejto fáze som ponajprv, kde to bolo potrebné, bral do úvahy prípadné odlišnosti v ostatných rukopisoch. Dôležitým referenčným textom bol zakaždým grécky preklad, ktorého autor sa o dve generácie neskôr usiloval sprostredkovať materský text Ben Siru židom žijúcim v helenizovanej Alexandrii. Jeho preklad, hoci je bezpochyby neraz vysvetľujúci a zohľadňuje historicko-kultúrne okolnosti adresátov, určite zostáva neopomenuteľným zdrojom a prvou a najstaršou interpretáciou materského hebrejského textu. Prihliadal som taktiež k sýrskemu prekladu, ktorého interpretačný charakter je v porovnaní s gréckym prekladom ešte o čosi výraznejší.

Je treba poznamenať, že samotná sémantická analýza je v prípade poetického textu funkcionálna. Nijako to ale neuberá na jej dôležitosť spočívajúcej v poskytnutí spoľahlivej opory pre poetický výklad. Je však potrebné mať na pamäti skutočnosť, že forma poetického textu a jeho jazykové nástroje sú jednoducho „hyperkonotatívne“ a často prekračujú vymedzené obsahy jednotlivých lexém alebo syntagiem. Najdôležitejšou úlohou v sémantickej analýze bolo rozpoznať kľúčové lexémy jednotlivých poém a osvetliť ich významy, nakoľko práve okolo nich sa sústreďuje motív danej poémy. Okrem lexém (príp. syntagiem) s najhojnejším počtom výskytov bolo miestami potrebné venovať pozornosť tým jazykovým vyjadreniam, ktoré – hoci ojedinelé – formovali sémantické polia, javili obsahovo problematickejšie, alebo prípadne figurovali v dôležitých štrukturálnych pozíciách. Užitočným nástrojom sa v rámci sémantickej analýzy ukázala byť schéma diskurzívnej štruktúry, ktorá s väčším prehľadom i jednoduchosťou pomohla vymedziť postavy jednotlivých poém, ich činnosti a ich ovocie, či prípadné vzťahy. Schémy diskurzívnych štruktúr zároveň zakaždým odhalili záľubu v numerickej symbolike u Ben Siru v prezentovaní kľúčových tém jeho poém.

O poetickej analýze je treba povedať, že práve v nej spočíval najvýznamnejší metodologický krok a prístup. Poetický text je ako hudba, ktorá zneje uchu pozorného poslucháča. Mať z neho bohatý estetický zážitok a porozumieť mu je možné len za pomoci analýzy poetických figúr, ktorými ho jeho autor pretkal. Tie je treba ponajprv rozpoznať a následne určiť ich funkcie v texte. V tomto ohľade je vždy rozhodujúci „aktuálny stav poznatkov“ a spolu s ním aj citlivosť „informovanej intuície“⁶⁷². Verím, že predložené poetické analýzy dostatočne zreteľne odhaľujú veľké poetické majstrovstvo Ben Siru a odkrývajú bohatý arzenál poetických figúr, ktoré vo svojich poémach používa. Ben Sira dobre pozná poetické texty svojej tradície, čo sa odzrkadľuje v mnohých formálnych aspektoch jeho poetického prejavu, a zároveň vie vybočiť zo schém, čo si môže dovoliť len ozajstný virtuóz svojho remesla. Ben Sira prejavuje svoju estetickú vnímavosť predovšetkým v hojnom narábaní s fonetickými možnosťami vlastného jazyka. Veľmi často používa aliteračné i asonančné hry, paronomázie a parechézy, ktoré nie sú samoučelné: okrem príjemného dojmu a spútanej pozornosti čitateľa, či skôr poslucháča, uľahčuje nimi memorizáciu obsahov, vytvára sémantické prepojenia a rozširuje obsahové konotácie. Jeho poémy často začínajú peknými a bohatými metaforami, prípadne ich obsahujú. Veľmi často, ba možno povedať vždy, si posluhuje inklúziami, tak celkovými, delimitujúcimi samotnú poému, ako aj čiastočnými, ktoré vymedzujú dôležité časti poémy a pomáhajú lepšie stanoviť motív poémy i jej tematické okruhy. Jeho poetický text je bohatý na chiazmy, s ich zvyčajnou funkciou merizmu. Anaforami stupňuje výpovede a v snahe o väčšiu kohéznosť a plynulosť textu používa sémantické i fonetické anadiplózy. Hendiadickými párami zasa vyostčuje obsahové dôrazy. V charaktere a syntaxe jeho poetického riadka je evidentné jeho poznanie a rešpekt voči pravidlám, ktoré riadok robia poetickým. V rytmičke – ak o nej možno hovoriť v súvisi s hebrejskou poéziou – je nezriedka badať náznak endekasylabu, vznešeného verša gréckej poetickej tradície. Častým krátením, obzvlášť druhých riadkov paralelizmu, vhodne dramatizuje obsahy ich výpovedí. Poémy, ako aj ich časti, zakončuje konkluzívnym dvoj- či trojveršom, alebo maximami s hutnejším nakopením ďalších poetických nástrojov, obzvlášť fonetických.

⁶⁷² Cf. s. 8, pozn. 33.

Samotné pozorné kontinuálne čítanie Knihy Sirachovho syna, zamerané na poémy, naznačí istú líniu v rozvíjaní motívov v poémach prvých troch sekcií knihy⁶⁷³, čo potvrdili aj sémantické a poetické analýzy. Ben Sira začína svoje didaktické rozprávanie tromi poémami, ktoré sa v hebrejských rukopisoch nezachovali. Všetky tri úvodné poémy majú výrazne *vertikálny* záber: prvá pojednáva o pôvode múdrosti (1,1-10); druhá je rozpravou o bázni (1,11-30), prvej nevyhnutnej dispozícii na ceste odkrývania múdrosti; a tretia (2,1-18) povzbudzuje k dôvere voči Bohu a trpezlivosti na ceste dosahovania múdrosti, dvere ktorej bázeň otvára.

Prvá poéma „o úcte k rodičom“ (3,1-16), ktorá sa nám čiastočne zachovala v hebrejských rukopisoch, presúva svoj pedagogický dôraz do viac *horizontálnej* roviny⁶⁷⁴, do roviny medziľudských vzťahov. Ide v nej o prvotné vzťahy – o prvé medziľudské vzťahy, ktoré budujú základ pre rozvoj ľudskej osoby: základ, na ktorom sa bude stavať v priebehu celej cesty za autentickou múdrosťou. Z analýzy štruktúrneho usporiadania negatívnych sentencií v poéme vyplynul dôraz hlavne na blízkosť rodičom, na ich neopustenie obzvlášť v čase ich najväčšej núdze. Po primárnej etickej téme v horizontálnej rovine nasleduje poéma „o pokore“ (3,17-24), ktorou učiteľ múdrosti kladie dôraz na prvý osobnostný predpoklad, či postoj, chrániaci a sprevádzajúci životnú cestu človeka. Pokora vedie k zotrvaní vo vernosti tomu, čo bolo darované, a chráni pred progresom v prílišnej zvedavosti, vedúcej napokon až k roztrpčenosti, spôsobenej snahou pochopiť nepochopiteľné, čo vo svojich varovaniach, v graduálnej sekvencii, syntetizujú negatívne sentencie poémy objavujúce sa náhle v druhej časti poémy. V tretej analyzovanej poéme „o radosti z múdrosti“ (3,25-29) sa Sir opäť výslovne vracia k téme múdrosti. Tu, po predchádzajúcej rozprave o pokore, však už bližšie špecifikuje kľúčový rozmer na ceste námahy v dosahovaní múdrosti: ide o poznanie a s ním nadobúdanú delikátnu schopnosť v rozlišovaní toho, čo je správne a čo k účasti na múdrosti vedie. Pedagogický dôraz, koncentrovaný v jedinej negatívnej sentencii presiaknutej

⁶⁷³ Kompozičná práca Ben Siru bola okrem iného charakterizovaná aj ako „deft orchestration“. MURPHY, *Tree*, 71.

⁶⁷⁴ Alebo skôr do vertikálno-horizontálnej, čo aj v tomto zmysle predstavuje ideálny prechod od vertikálnej témy (vzťah k Bohu, darcovi múdrosti) ku konkrétnejším etickým témam v rovine medziľudských (horizontálnych) vzťahov.

ojedinelými fonetickými prvkami, je tu obzvlášť tvrdý: varuje pred snahou vylicit' ranu človeka, ktorý procesom rastu v múdrosti pohrda. V ďalšej poéme „o vzťahu k chudobnému“ (4,1-6) sa pristupuje k najzásadnejšiemu etickému vzťahu a postoju v horizontálnej rovine vo všeobecnosti – o vzťahu k siedmim kategóriám chudobného a pokorného človeka, privilegovaného adresáta Božej priazne a požehnania. Pedagogický dôraz je v bezprostrednom nástupe radu negatívnych sentencií tejto poémy vymedzený inklúziou do rozhodujúcej výzvy neposmievať sa a nepohrdať chudobným človekom. Piata analyzovaná poéma „o spravodlivom vykonávaní autority“ (4,7-10) konkretizuje motív predchádzajúcej v rovine sociálnych vzťahov a správania, predovšetkým z pozície autority v spoločenstve a v súdnych sporoch. Ich spravodlivé vedenie, zvlášť pokiaľ ide o najslabších členov spoločenstva – k čomu vyzýva metricky i klimaxovo centrálna negatívna sentencia – je vyjadrením vernosti zmluvnému vzťahu s Bohom. Poéma, ktorá v Sir nasleduje (4,11-19), pripomína a naďalej opisuje cesty za múdrosťou s ich ovocím v podobe požehnania. Táto poéma nie je predmetom analýzy, keďže neobsahuje žiadne priame didaktické usmernenia. Šiestou analyzovanou je tak poéma „o domýšľavosti a spoliehaní sa na milosrdenstvo“ (5,1-8), vhodne nadväzujúca na poému o spravodlivom vykonávaní autority a moci: varuje pred nebezpečenstvom spoliehania sa na majetok a z neho vyplývajúcu moc. Takéto správanie by ľahko viedlo k opovážlivému postoju voči Pánovi. Pedagogický dôraz pred nesprávnym spoliehaním tu má svoje vrcholné vyjadrenie v centrálnej, piatej z radu deviatich negatívnych sentencií, v ktorej sa varuje pred blasfémickým postojom voči Pánovmu milosrdenstvu. V rozvíjaní tém Ben Sira pokračuje poémou „o uváženom rozprávaní“ (5,9–6,1) pojednávajúcou o podobe ľudskej reči, ktorá má byť uvážená a kompetentná, a má rešpektovať intimitu druhej osoby. V opačnom prípade bude dochádzať k narušeniu vzťahov v podobe nepriateľstva, na čo poukazuje gradácia v didaktických výzvach poémy vrcholiaca v jej záverečnej negatívnej sentencii. Po tejto poéme prichádza ďalšia, s názvom „o silnej túžbe a jej dôsledkoch“ (6,2-4), kde je už o čosi ťažšie vidieť tematické prepojenie s predchádzajúcou, no spoločnou slovnou zásobou Ben Sira naznačuje isté súvislosti: správna komunikácia totiž úzko súvisí s usporiadaným vnútrom človeka. Ak ten opustí zdroj svojej skutočnej sily (Pána) a podľahne vášni, ktorá naruší jeho autonómiu a identitu, prejaví sa to napokon na

strate ovocia života v rovine slov, myšlienok a skutkov, miesto ktorých zaujme depresívna ťažoba. Pedagogický dôraz je tu predložený emfaticky, *in medias res*, a je koncentrovaný vo výrečnom obraze negatívnej sentencie, ktorá varuje pred upadnutím do vášne – „do ruky vlastnej duše“. Deviata poéma v poradí analyzovaných je „o priateľstve“ (6,5-17). Primeranosť jej radenia po predchádzajúcich dvoch nepotrebuje osobitný komentár. Jej pedagogický dôraz je zhutnený v jedinej negatívnej sentencii, ktorou vrcholí úvodná strofa: varuje sa v nej pred unáhlenou dôverou vo vzťahu. Ďalšou je poéma „o úsilí o nadobudnutie múdrosti“ (6,18-37), jedna z viacerých poém o múdrosti v *Sír* pretkávajúcich knihu ako jej tematický refrén. Táto poéma povzbudzuje k odhodlaniu do namáhavej cesty disciplíny (zvlášť v nadobúdaní poznatkov a rozumnosti) v snahe o dosiahnutie múdrosti a jej pedagogický dôraz vrcholí v gradácii negatívnych sentencií pomenúvajúcich postoje, ktoré k múdrosti vedú. V nasledujúcej poéme „o pravej sláve“ (10,19–11,6) vrcholí téma priateľstva a múdrosti. Pravá sláva je totiž odozvou v spoločenstve na otvorenosť jednotlivca k priateľským vzťahom, a tiež odozvou na jeho múdrosť – dvoch kvalít, ktoré majú svoj základ v bázni voči Bohu. Opravdivo hodnotiť druhého možno len na základe týchto kvalít, ktoré sa v pravý čas prejavia, a nie podľa zovňajšku človeka: práve na to sústreďuje pozornosť pedagogický dôraz poémy v zostupnej gradácii jej negatívnych sentencií. Dvanástou analyzovanou je poéma „o zotrvaní vo vlastnej práci“ (11,10-28), s ktorou sa z výslnia slávy v spoločenstve presúvame do nenápadného, všedného života, kde sa deje reálny, namáhavý proces rastu v múdrosti a postupne sa dospieva k rešpektu v spoločenstve. V tejto poéme možno postrehnúť viaceré tematické i lexikálne odozvy na prechádzajúcu „o pravej sláve“. V jej troch negatívnych sentenciách je opäť zhrnutý jej pedagogický dôraz sústreďujúci pozornosť na dynamický charakter cesty človeka. Sentencie sú rozložené koncentricky, s centrálnou, varujúcou pred záľubou v zdanlivej istote majetku. Poslednou v poradí je poéma „o prezieravom konaní dobra“ (12,1-18), ktorej priamu tematickú nadväznosť treba hľadať aj v predchádzajúcej neanalyzovanej⁶⁷⁵ poéme „o opatrnosti“ (11,29-34). Poéma „o prezieravom konaní dobra“ vyzýva adepta múdrosti k rozlišovaniu, či je adresát jeho dobročinnosti disponovaný prijať jeho pomoc

⁶⁷⁵ K dôvodu cf. poznámku 615, na s. 211.

a nezneužiť ju. Za spoľahlivého adresáta dobročinnosti je označený chudobný človek, neschopný vyviaznuť z vlastnej situácie bez pomoci. V piatich negatívnych sentenciách poémy badať obsahový progres i koncentrické usporiadanie, pričom prostredná z nich zásadne varuje pred nebezpečenstvom závidi u prípadného adresáta dobročinnosti.

Ben Sira, učiteľ Izraela v helenizovanom Jeruzaleme, odkrýva svojím poetickým prejavom autentickú, zažitú múdrosť. Múdrosť, ktorú sa usiluje sprostredkovať jemne, a pritom bez kompromisov, pravdivo. V dialógu s gréckou kultúrou, ktorý v analyzovaných textoch azda najviac presvita v poéme „o priateľstve“ (Sir 6,5-17), s jej opakovanými odozvami na gréckeho básnika Theognisa z Megary, je zrejmy jeho otvorený prístup usilujúci sa pojať חיל גוים „bohatstvo národov“ (Iz 60,11) a zakomponovať ho do bohatej a bezpečnej tradície toho „veľkého“, čo Izraelu už „bolo odhalené“ (Sir 3,23).

Ben Sira, jemný učiteľ, nestráca na aktuálnosti a naďalej „odhaľuje“. Preto, ako poznamenáva Pancrattius Beentjes, „musíme byť hrdí a musí nás tešiť skutočnosť, že štúdium Knihy Sirachovho syna, v jeho rozličných podobách, prekvitá ako nikdy predtým“⁶⁷⁶.

⁶⁷⁶ BEENTJES, How Ben Sira, 31.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

Pramene:

- BAILLET, Maurice – MILIK, Józef – DE VAUX, Roland: *Les 'Petites Grottes' de Qumran* (DJD 3), Oxford: Oxford University Press, 1962.
- BEENTJES, PANCRATIUS C.: *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts (VTSup 68)*, Leiden: Brill, 1997.
- BIBLIA, Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami, Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2008.
- CALDUCH-Benages, Nuria – FERRER, Joan – LIESEN, Jan: *La Sabiduría del Escriba*, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2015.
- PRITCHARD, J. B.: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement*, New Jersey: Princeton University Press, 1969. (= ANET)
- SEGAL, Moses Hirsch: ספר בן סירא השלם, Jerusalén, 1958.
- RAHLFS, Alfred – HANHART, Robert (eds.): *Septuaginta: Id Est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- ZIEGLER, Joseph: *Sapientia Iesu Filii Sirach. Septuaginta 12/2*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- www.bensira.org (fotografie hebrejských rukopisov).

Komentáre:

- ALLEN, Leslie C.: *Ezekiel 20–48* (WBC 29), Dallas: Word Books 1990.
- BERLIN, Adele: *Lamentations* (OTL), Louisville–London: John Knox Press, 2004.
- CORLEY, Jeremy: *Sirach*, New Collegville Bible Commentary, OT, Collegville: Liturgical Press, 2013.
- COLLINS, John Joseph: *Daniel: A Commentary On the Book of Daniel* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- DURHAM, John I.: *Exodus. Vol. 3* (WBC 3), Dallas: Word, Incorporated, 1987.
- FOX, Michael V.: *Proverbs 1–9. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 18A), New Haven – London: Yale University Press, 2008.
- CHILDS, Brevard S.: *Isaiah. A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- MARBÖCK, Johannes: *Jesus Sirach 1–23 (HThKAT)*, Freiburg: Herder, 2010.
- MOPSIK, C.: *La sagesse de Ben Sira*, Lagrasse: Verdier, 2004.
- MORLA, Víctor: *Los manuscritos hebreos de Ben Sira. Traducción y notas*, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012.

- PALMISANO, Maria C.: *Siracide. Introduzione, traduzione e commento*, Milano: Edizioni San Paolo, 2016.
- PETERS, Norbert: *Das Buch Jesus Sirach Oder Ecclesiasticus (EHAT)*, Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1913.
- SCHREINER, J.: *Jesus Sirach 1-24, Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung (NEB)*, Würzburg: Echter Verlag, 2002.
- SKEHAN, Patrick W. – DI LELLA, Alexander A.: *The Wisdom of Ben Sira (AB 39)*, New York: 1987.
- SMEND, Rudolf: *Die Weisheit Des Jesus Sirach*, Berlin: Georg Reimer, 1906.
- WALTKE, Bruce K. – O'CONNOR, M.: *The Book of Proverbs, Chapters 1–15. The New International Commentary on the Old Testament*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2004.

Slovníky a encyklopédie:

- AUDI, Robert (ed.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, ³2015.
- BLACK, Jeremy – GEORGE, Andrew – POSTGATE, Nicholas (eds.): *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.
- BOTTERWECK, Johannes G. – RINGGREN, Helmer (ed.): *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1980. (= *TDOT*)
- CLINES, David J.A. et al (eds.): *Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 1993-2011. (= *DCH*)
- GREIMAS, Algirdas J. – COURTÉS, J.: *Semiotics And Language. An Analytical Dictionary*, Bloomington: Indiana University Press, 1982.
- HARRIS, R. Laird – ARCHER, Gleason L. – WALTKE, Bruce K.: *Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago: Moody Press, 1980. (= *TWOT*)
- HELMER, Christine – MCKENZIE, Steven – RÖMER, Thomas – SCHRÖTER, Jens – WALFISH, Barry Dov – ZIOLKOWSKI, Eric: *Encyklopedia of the Bible and its Reception 16*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2018.
- HURVITZ, Avi (ed.): *A Concise Lexicon of Late Biblical Hebrew. Linguistic Innovations in the Writings of the Second Temple Period*, (SVT 160) Leiden–Boston: Brill, 2014. (= *CLLBH*)
- KOEHLER, Ludwig – BAUMGARTNER, Walter: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden: Brill, 2000. (= *HALOT*)
- LIDDEL, Henry G. – SCOTT, Robert – JONES, Henry S.: *Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996. (= *LSJ*)
- ROMIZI, Renato: *Greco Antico. Vocabolario greco italiano etimologico e ragionato*, Bologna: Zanichelli, ³2007.

SOKOLOFF, Michael: *A Syriac Lexicon: A Translation From the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2009.

GREENE, Roland – CUSHMAN, Stephen (eds.): *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton – Oxford: Princeton University Press, ⁴2012. (= PEPP)

Kvalifikačné práce:

GROSSER, Emmylou J.: *The Poetic Line as Part and Whole: A Perception-Oriented Approach to Lineation of Poems in the Hebrew Bible*, University of Wisconsin-Madison, 2013 [dissert.].

NORRBACK, Anna: *The Fatherless and the Widow in the Deuteronomic Covenant*, Åbo: Åbo Akademie Förl, 2001 [dissert.].

Monografie:

AGOSTI, Stefano: *Il testo poetico. Teoria e pratiche d'analisi*, Milano: Rizzoli, 1972.

ALTER, Robert: *The Art of Biblical Poetry*, Edinburgh: Clark, 1990.

BALLA, Ibolya: *Ben Sira on Family, Gender and Sexuality* (DCLS 8), Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2011.

BARFIELD, Owen: *Poetic Diction. A Study in Meaning*, Hanover–London: Wesleyan University Press, 1987.

BARR, James: *The Semantics of Biblical Language*, London [u.a.]: Oxford University Press, 1961.

BERLIN, Adele: *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington: Indiana University Press, 1985.

BUSSINO, Severino: *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, Roma: GBP, 2013.

GREIMAS, Algirdas Julien: *On Meaning. Selected Writings in Semiotic Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

JOUÖN, Paul – MURAOKA, Takamitsu: *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma: GBP, ²2016. (JM)

KRISTEVA, Julia: *Semeiotiké. Recherches pour une sémantologie*, Editions du Seuil, 1969.

MARCHESE, Angelo: *Metodi e prove strutturali*, Milano: Officine Grafiche Principato, 1974.

AVISHUR, Yitzhak: *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures*, Neukirchen: Butzon & Bercker Kevelaer, 1984.

BEENTJES, Pancratius C.: „Happy the One Who Meditates On Wisdom“ (Sir. 14,20). *Collected Essays On the Book of Ben Sira*, Leuven: Peeters, 2006.

BUSSINO, Severino: *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, Roma: GBP, 2013.

- COLLINS, John Joseph: *Daniel: With an Introduction to Apocalyptic Literature (FOTL 20)*, Michigan: Eerdmans, 1999.
- *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2011.
- CORLEY, Jeremy: *Ben Sira's Teaching On Friendship (BJSt 316)*, Providence, 2020.
- GIBSON, Arthur: *Biblical Semantic Logic: A Preliminary Analysis*, London – New York: Sheffield Academic Press, ²2001.
- GIROUD, Jean-Claude: *Sémiotique: Une pratique de lecture et d'analyse des textes bibliques, Cahiers évangile 59*, Paris: Editions du cerf, 1987.
- GREEN, Peter: *The Hellenistic Age. A Short History*, New York: Random House, 2007.
- HAMMER, Olav – STUCKRAD, Kocku von (eds.): *Polemical Encounters. Esoteric Discourse and Its Others*, Leiden – Boston: Brill, 2007.
- HASPECKER, Josef: *Gottesfurcht bei Jesus Sirach (AnBib 30)*, Roma: Editrice Pontificio istituto biblico, 1967.
- HAYMAN, A. Peter: *Sefer Yešira: Edition, Translation and Text-critical Commentary (TSAJ 104)*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- CHALUPA, Petr: *Dynamika smlouvy v deuteronomistickém zpracování dějin. Historické pozadí, pojevy a další působení*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2008.
- IMODA, Franco: *Sviluppo umano: psicologia e mistero*, Casale Monferrato: Piemme, ²1995.
- JAKOBSON, Roman – WAUGH R., Linda: *The Sound Shape of Language*, Berlin – New York: Mouton de Gruyter, ³2002.
- JOOSTEN, Jan: *People and Land in the Holiness Code: An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17 – 26 (VTSup LXVII)*, Leiden – New York – Koln: Brill, 1996.
- KUGEL, James L.: *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and its History*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998.
- LABUSCHAGNE, Casper J.: *Numerical Secrets of the Bible: Rediscovering the Bible Codes*, Texas: BIBAL Press, 2000.
- LAM, Joseph: *Patterns of Sin in the Hebrew Bible: Metaphor, Culture, and the Making of a Religious Concept*, New York: Oxford University Press, 2016.
- LEVINSON, Bernard M.: *„The Right Chorale“ Studies in Biblical Law and Interpretation*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.
- LOOMIS, Julia W.: *Studies in Catullan verse. An analysis of the word types and patterns in the polymetra*, Leiden: Brill, 1972.
- MAZZINGHI, Luca: *Il Pentateuco sapienziale. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza. Caratteristiche letterarie e temi teologici*, Bologna: EDB, 2012.

- MINISSALE, Antonino: *La versione greca del Siracide: confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico* (AnBib 133), Roma: Editrice Pontificio istituto biblico, 1995.
- MURPHY, Roland E.: *The Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, Michigan – Cambridge: Eerdmans, 2002.
- NEU, Erich: *Das Hurritische Epos Der Freilassung. Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Ḫattuša*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1996.
- NILSSON, Martin Persson: *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund: CWK Gleerup, 1957.
- O'CONNOR, Michael P.: *Hebrew Verse Structure*, Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 1997.
- OLYAN, Saul M.: *Friendship in the Hebrew Bible*, New Haven, Yale: Yale University Press, 2017.
- PARDEE, Dennis: *Ugaritic and Hebrew Poetic Parallelism* (VTSup 39), Leiden: Brill, 1988.
- PERDUE, Leo: *The Sword and the Stylus. An Introduction to Wisdom in the Age of Empires*, Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- PEURSEN, Willem Th. van: *The Verbal System in the Hebrew Text of Ben Sira* (SSLL 91), Leiden – Boston: Brill, 2004.
- POUCHELLE, Patrick: *Dieu éducateur: Une nouvelle approche d'un concept de la théologie biblique entre Bible Hébraïque, Septante et littérature grecque classique*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- PREUSS, Julius: *Biblisch-talmudische Medizin. Beiträge Zur Geschichte Der Heilkunde Und Der Kultur überhaupt*, Berlin: Verlag, 1923.
- REYMOND, Eric D.: *Innovations in Hebrew Poetry. Parallelism and the Poems of Sirach* (SBL.StBL 9), Atlanta – Leiden: Brill, 2004.
- RICOEUR, Paul: *La métaphore vive*, Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- RÜGER, Hans P.: *Text und Textform im hebräischen Sirach. Untersuchungen zur Textgeschichte und Textkritik der hebräischen Sirachfragmente aus der Kairoer Genizah*, Berlin: BZAW, 1970.
- SEYBOLD, Klaus: *Die Psalmen. Eine Einführung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1991.
- SCHÖKEL, Luis A.: *A Manual of Hebrew Poetics*, Roma: PIB, 2000.
- SUCHARD, Benjamin: *The Development of the Biblical Hebrew Vowels: Including a Concise Historical Morphology* (SSLL 99), Leiden/Boston: Brill, 2019.
- TCHERIKOVER, Victor: *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia: JPS, 1959.
- WALTKE, Bruce K. – O'CONNOR, M.: *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
- *An Old Testament Theology*, Grand Rapids: Zondervan, 2007.

WATSON, Wilfred G.E.: *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques* (LHBOTS 26), Sheffield: JSOT Press, 1986.

WHYBRAY, Roger Norman: *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs* (JSOT/SS 99), Sheffield: 1990.

WOLFF, Hans Walter: *Anthropologie Des Alten Testaments*, Gütersloh: Kaiser, 2002.

Štúdie:

ACKERMAN, Susan: The Personal Is Political: Covenantal and Affectionate Love ('āhēb, 'ahābâ) in the Hebrew Bible, *VT* 52/4 (2002) 437-458.

ADAMS, Samuel L.: Reassessing the Exclusivism of Ben Sira's Jewish Paideia. In: Jason M. Zurawski – Gabriele Boccaccini (eds.): *Second Temple Jewish Paideia in Context*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2017, 47-58.

AITKEN, James K.: Hebrew Study in Ben Sira's Beth Midrash. In: William Horbury: *Hebrew Study From Ezra to Ben-Yehuda*. Edinburgh: T & T Clark, 1999, 27-37.

— Biblical Interpretation as Political Manifesto: Ben Sira and his Seleucid Setting, *JJS* 51/2 (2000) 191-209.

— Sirach and Imperial History: A Reassessment. In: Samuel L. Adams – Greg Schmidt Goering – Matthew Goff (eds.): *Sirach and Its Contexts. The Pursuit of Wisdom and Human Flourishing*. (SJSJ 196), Leiden – Boston: Brill, 2021, 184-210.

— The Semantics of „glory“. In: Takamitsu Muraoka – John F. Elwolde (eds.): *Sirach, Scrolls and Sages. Proceedings of a Second International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Ben Sira & the Mishnah Held at Leiden University, 15-17 December 1997* (STDJ 33), Leiden – Boston – Köln: Brill, 1999, 1-24.

BARR, James: Etymology and the Old Testament. In: A. S. van der Woude (ed.): *Language and Meaning. Studies in Hebrew Language and Biblical Exegesis. Papers Read At the Joint British-Dutch Old Testament Conference Held At London, 1973* (OS XIX), Leiden: Brill, 1974.

BAZAK, Jacob: Numerical Devices in Biblical Poetry, *VT* 38/3 (1988) 333–37.

BEENTJES, Pancratius C.: „Full Wisdom is from the Lord“. Sir 1:1-10 and its place in Israel's Wisdom literature. In: Angelo Passaro – Giuseppe Bellia (eds.): *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction and Theology* (DCLS 1), Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2008, 139-154.

— How Ben Sira Crossed my Path. In: *Discovering, Deciphering and Dissenting. Ben Sira Manuscripts after 120 Years* (DCLY), Boston/Berlin: De Gruyter, 2018, 25-32.

- „Sei den Waisen wie ein Vater und den Wiwen wie ein Gatte.“ Ein Kleiner Kommentar zu Ben Sira 4,1-10. In: Renate Egger-Wenzel – Ingrid Krammer (eds.): *Der einzelne und seine Gemeninschaft bei Ben Sira*, Berlin – New York: De Gruyter, 1998, 51-64.
- BÖHMISCH, Franz: Anthropologie bei Ben Sira im Zusammenspiel von לֵב, נֶפֶשׁ und יָצָר. In: Bonifatia Gesche – Christian Lustig – Gabriele Rabo: *Theology and Anthropology in the Book of Sirach* (SCS), Atlanta: SBL Press, 2020, 37-56.
- BOLOZKY, Shmuel: On the Special Status of the Vowels „a“ and „e“ in Israeli Hebrew, *Hebrew Studies* 40, 1999, 233-50.
- BRICHTO, Herbert C.: The Problem of „curse“ in the Hebrew Bible, *JBL/MS* 13, 1963.
- BROTZMAN, Ellis R.: Man and the Meaning of Nefeš, *BS* 145/580 (1988) 400-409.
- BURKES, Shannon: Wisdom and Law: Choosing Life in Ben Sira and Baruch, *JSJ* 30/3 (1999) 253-276.
- CALDUCH-BENAGES, Nuria: A Wordplay on the Term *mûsar* (Sir 6:22). In: Renate Egger-Wenzel – Karin Schöpfling – Johannes Friedrich Diehl (eds.): *Weisheit als Lebensgrundlage. Festschrift für Friedrich V. Reiterer zum 65. Geburtstag* (DCLS 15) Berlin – Boston: Walter de Gruyter, 2013, 13-26.
- CAMP, Claudia: Honor and Shame in Ben Sira: Anthropological and Theological Reflections. In: Pancratius C. Beentjes (ed.): *The Book of Ben Sira in Modern Research*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1997, 171-187.
- CRAWFORD, Cory: Light and Space in Genesis 1, *VT* 68/4 (2018) 556-580.
- COLLINS, John J.: Wisdom as Genre and as Tradition in the Book of Sirach. In: Samuel L. Adams – Greg Schmidt Goering – Matthew Goff (eds.): *Sirach and Its Contexts. The Pursuit of Wisdom and Human Flourishing*. (SJSJ 196), Leiden – Boston: Brill, 2021, 15-32.
- COLLINS, Adela Yarbro: Numerical Symbolism in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literatur. In: Hildegard Temporini – Wolfgang Haase (eds.): *Religion (Hellenistisches Judentum in Römischer Zeit: Philon Und Josephus [Forts.])*, Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1984, 1221-1287.
- CORLEY, Jeremy: An Alternative Hebrew Form of Ben Sira: The Anthological Manuscript C. In: Jean-Sébastien Rey – Jan Joosten (eds.): *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira. Transmission and Interpretation* (JSJSup 150), Leiden: Brill, 2011, 3-22.
- Respect and Care for Parents in Sirach 3:1-16. In: Angelo Passaro (ed.): *Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook. Family and Kinship in the Deuterocanonical and Cognate Literature*, Berlin – Boston, Walter de Gruyter (2013) 139-172.
- Searching for Structure and Redaction in Ben Sira. An Investigation of Beginnings and Endings. In: Giuseppe Bellia – Angelo Passaro (eds.): *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction and Theology*, Berlin/New York: Walter de Gruyter (2008) 21-47.

- Similes and Sound Patterns as Rhetorical Tools in Two Hebrew Wisdom Books. In: A. L. H. M. van Wieringen (ed.): *Verborgen lezers: Over tekst en communicatie in het Oude Testament* [= *Hidden Readers: Text and Communication in the Old Testament*], Theologische Perspectieven Supplement Series 2. Bergambacht: 2VM (2011) 93-128.
- Wisdom and Fear of God in Ben Sira 1:11–21: Second Temple Perspectives, *JSP* 30/1 (2020) 46-56.
- CRENSHAW, James L.: The Primacy of Listening in Ben Sira's Pedagogy. In: Michael Barré (ed.): *Wisdom, you are my Sister: Studies in Honor of Roland E. Murphy, O.Carm. on the Occasion of His Eightieth Birthday* (CBQMS 29), Washington: CBA, 1997, 172-187.
- Wisdom and the Sage: on Knowing and not Knowing. In: David Asaf (ed.): *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies, Division A: The Bible and Its World*, Jerusalem: The World Union of Jewish Studies, 1994, 137-144.
- DAVIES, Graham – GORDON, Robert: Some Comments On the Shibboleth Incident (Judges Xii 6). In: John Adney Emerton (ed.): *Studies On the Language and Literature of the Bible. Selected Works of J. A. Emerton*, Leiden: Brill, 2015, 250-257.
- DÉMARE-LAFONT, Sophie: Les Lois Dans Le Monde Cunéiforme: Codification Ou Mise Par écrit Du Droit? In: *Writing Laws in Antiquity*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2017, 21-33.
- DI LELLA, Alexander A.: Ben Sira's Doctrine On the Discipline of the Tongue. An Intertextual and Synchronic Analysis. In: Giuseppe Bellia – Angelo Passaro (eds.): *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction and Theology*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008, 233-252.
- Fear of the Lord As Wisdom: Ben Sira 1,11-30. In: Pancratius C. Beentjes (ed.): *The Book of Ben Sira in Modern Research: proceedings of the First International Ben Sira Conference, 28 - 31 July 1996, Soesterberg, Netherlands*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1997, 113-133.
- Sirach 10:19 – 11:6: Textual Criticism, Poetic Analysis, and Exegesis. In: Carol L. Meyers – Michael O'Connor (eds.): *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His 60. Birthday*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1983, 157-164.
- DIHI, Haim: Non-biblical Verbal Usage in the Book of Ben Sira. In: Takamitsu Muraoka – John F. Elwolde (eds.): *Diggers At the Well. Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls & Ben Sira* (STDJ 36) Leiden: Brill, 2000, 56-64.
- FABRIKANT-BURKE, Olga: Rethinking Divine Hiddenness in the Hebrew Bible: The Hidden God As the Hostile God in Psalm 88, *HTR* 114/2 (2021) 159-181.

- FINLEY, Thomas John: „The Apple of His Eye“ (bābat ‘ênô) in Zechariah II 12, *VT* 38/3 (1988) 337-338.
- FASSBERG, Steven E.: On the Syntax of dependent Clauses in Ben Sira. In: Takamitsu Muraoka – John F. Elwolde (eds.): *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls & Ben Sira. Proceedings of a Symposium held at Leiden University, 11-14 December 1995* (STDJ XXVI) Leiden–New York–Köln: Brill, 1997, 56-71.
- FENSHAM, Frank Charles: A Possible Origin of the Concept of the Day of the Lord, *Neotestamentica* 1 (1966) 90-97.
- Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature, *JNES* 21/2 (1962) 129-139.
- FRITH, Hannah: Appearance and Society. In: Nichola Rumsey – Diana Harcourt (eds.): *The Oxford Handbook of the Psychology of Appearance*, Oxford: Oxford University press, 2012, 10-22.
- GARDNER, Anne E.: שׂכַל in the Hebrew Bible: Key to the Identity and Function of the Maskilim in Daniel, *RB* 118/4 (2011) 496-514.
- God, Sin and Mercy: Sirach 15:11-18:14. In: Renate Egger-Wenzel (ed.): *Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference, Durham – Ushaw College 2001*, Berlin – New York: Walter de Gruyter (2002) 118-135.
- GOSSE, Bernard: La Question Du Pauvre Dans Le Premier Psautier Davidique, Psaumes 3-41, Comme Réponse à Proverbes 30,13-14, *OTE* 32/2 (2019) 544-555.
- GRABBE, Lester L.: The Hellenistic City of Jerusalem. In: John R. Bartlett (ed.): *Jews in the Hellenistic and Roman Cities*, London: Routledge, 2002, 6–21.
- GRADY, Joseph – OAKLEY, Todd – COULSON Seana: Blending and Metaphor. In: Raymond W. Gibbs – Gerard J. Steen (eds.): *Metaphor in Cognitive Linguistics*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1999, 101-124.
- GREGORY, Bradley C.: The Relationship between the Poor in Judea and Israel Under Foreign Rule: Sirach 35:14-26 Among Second Temple Prayers and Hymns, *JSJ* 42/3 (2011) 311-327.
- HOBBS, T. Raymond: Reflections On Honor, Shame, and Covenant Relations, *JBL* 116/3 (1997) 501-503.
- HOLLADAY, William L.: „Hebrew Verse Structure“ Revisited (1): Which Words „count“? *JBL* 118/1 (1999) 19–32.
- „Hebrew Verse Structure“ Revisited (2): Conjoint Cola, and Further Suggestions, *JBL* 118/3 (1999) 401–416.
- HOLMSTEDT, Robert D.: Hebrew Poetry and the Appositive Style: Parallelism, Requiesscat in Pace, *Vetus Testamentum* 69/4-5 (2019) 617–648.
- HURVITZ, Avi: Further Comments on the Linguistic Profile of Ben Sira: Syntactic Affinities with Late Biblical Hebrew. In: Takamitsu Muraoka – John F. Elwolde (eds.): *Sirach, Scrolls and Sages. Proceedings of a Second International of the Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Ben Sira, and the*

- Mishnah, held at Leiden university, 15-17 December 1997* (STDJ XXXIII), Leiden – Boston – Köln: Brill, 1999, 132–145.
- KADDARI, Menahem Zevi: The Syntax of ׀ in the Language of Ben Sira, In: John F. Elwolde – Takamitsu Muraoka (eds.): *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls & Ben Sira. Proceedings of a Symposium held at Leiden University, 11-14 December 1995*, Leiden: Brill, 1997, 87–91.
- ḲNOHL, Yiśra'el: Sacred Architecture: The Numerical Dimensions of Biblical Poems, *VT* 62/2 (2012) 189-197.
- KOCH, Klaus: Der Güter Gefährlichstes, Die Sprache, Dem Menschen Gegeben: Überlegungen Zu Gen 2,7, *BN* 48 (1989) 50–60.
- LEVIN, Christoph: The Poor in the Old Testament. Some Observations, *Religion & Theology* 8/3 (2001) 253-273.
- MARBÖCK, Johannes: Structure and Redaction History of the Book of Ben Sira. Review and Prospects. In: Pancratius C. Beentjes (ed.): *The Book of Ben Sira in Modern Research*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1997, 61-79.
- MARX, Alfred: La Gématric Comme Technique De Composition Dans La Bible Hébraïque, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 94/1 (2014) 51-61.
- MATTILA, Sharon Lea: Ben Sira and the Stoics: A Reexamination of the Evidence, *JBL* 119/3 (2000) 473-501.
- MEYSING, Jacques: Introduction à La Numérolgie Biblique, *RSR* 40/4 (1966) 321-352.
- MINISSALE, Antonino: The metaphor of “falling”: hermeneutic key to the Book of Sirach. In: Giuseppe Bellia – Angelo Passaro (eds.): *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction and Theology*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008, 253-276.
- MITCHELL, T. Crichton: The Old Testament Usage of nešāmâ. *VT* 11/2 (1961) 177-187.
- MORAN, William L.: The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy, *CBQ* 25/1 (1963) 77-87.
- MURAOKA, Takamitsu: *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*, Jerusalem – Leiden: Brill, 1985.
- NOORT, Edward: Taken From the Soil, Gifted With the Breath of Life. The Anthropology of Gen 2:7 in Context, *TBN* 20 (2016) 1-15.
- OLSZOWY-SCHLANGER, Judith: The „Booklet“ of Ben Sira. Codicological and Paleographical Remarks on the Cairo Genizah Fragments. In: James K. Aitken – Renate Egger-Wenzel – Stefan C. Reif (eds.): *Discovering, Deciphering and Dissenting. Ben Sira Manuscripts after 120 Years* (DCLY), Boston/Berlin: De Gruyter, 2018, 67-96.
- OLYAN, Saul: Honor, Shame, and Covenant Relations in Ancient Israel and Its Environment, *JBL* 115/2 (1996) 201-218.

- PETERS, Melvin K. H.: Revisiting the Rock: Tsur As a Translation of Elohim in Deuteronomy and Beyond. In: Johann Cook – Josef Stipp Hermann (eds.): *Text-critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint* (VTSup 157), Leiden–Boston: Brill, 2012, 37-51.
- PIKOR, Wojciech: The Motif of God's Wrath in Zephaniah's Prophecy About the Day of Yahweh, *BibAn* 4/1 (2014) 43-55.
- PIWOWAR, Andrzej: Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część I: Przyjęcie wychowania prowadzi do osiągnięcia mądrości (Syr 6,18-22), *BibAn* 5/2 (2015) 319-349.
- POUCHELLE, Patrick: Kyropaideia versus Paideia Kyriou: The Semantic Transformation of Paideia and Cognates in the Translated Books of the Septuagint. In: Karina M. Hogan – Matthew Goff – Emma Wasserman (eds.): *Pedagogy in Ancient Judaism and Early Christianity*, Atlanta: SBL Press, 2017, 101-134.
- PRIHATNÝ, Pavel: Poéma o zodpovednom živote a smrti, *StBiSl* 12/2 (2020) 179-197.
— Pravá cesta k múdrosti podľa Siracha, *StBiSl* 8/1 (2016) 47-64.
- PRUDKÝ, Martin: Blahoslavený je... (Ž 1). In: Martin Prudký a kolektiv: *Obtížné oddily biblické poezie a moudrosti*, Praha: Karmelitánske nakladatelství, 2020.
- REITERER, Friedrich V.: The Theological and Philosophical Concepts of Ben Sira. In: James K. Aitken – Renate Egger-Wenzel – Stefan C. Reif (eds.): *Discovering, Deciphering and Dissenting. Ben Sira Manuscripts after 120 Years* (DCLY), Boston/Berlin: De Gruyter, 2018, 285-315.
- REY, Jean S.: Scribal Practices in the Ben Sira Hebrew Manuscript A and Codicological Remarks. In: Gerhard Karner - Frank Ueberschaer - Burkard M. Zapff (eds.): *Text and Context of the Book of Sirach*, Atlanta: SBL, 2017, 99-114.
— Dislocated Negations: Negative ׀ Followed By a Non-verbal Constituent in Biblical Ben Sira and Qumran Hebrew. In: Eibert Tigchelaar – Pierre van Hecke (eds.): *Hebrew of the Late Second Temple Period. Proceedings of a Sixth International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira* (STDJ 114), Leiden – Boston: Brill, 2015, 160-174.
- REYMOND, Eric D.: Fast Talk. Ben Sira's Thoughts On Speech in Sir 5: 9-6:1, *RevQ* 26/2 (2013) 253-273.
— Wordplay in the Hebrew to Ben Sira, In: Jean-Sébastien Rey – Jan Joosten (eds.): *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira. Transmission and Interpretation* (JSJSup 150), Leiden: Brill, 2011, 37-53.
- SCHWÁB, Zoltán S.: Is Fear of the LORD the Source of Wisdom or Vice Versa?, *VT* 63/4 (2013) 652-662.
- SKEHAN, Patrick W.: Structures in Poems On Wisdom: Proverbs 8 and Sirach 24, *CBQ* 41/3 (1979) 365-379.
- TSUMURA, Toshio: Vertical Grammar of Biblical Hebrew Parallelism: The AXX'B Pattern in Tetracolons, *VT* 69/3 (2019) 447-459.

- Jewish Education in Ben Sira. In: Jason M. Zurawski – Gabriele Boccaccini (eds.): *Second Temple Jewish Paideia in Context*, Berlin/Boston: Walter De Gruyter, 2017, 29-46.
- UUSIMÄKI, Elisa: The Formation of the Sage according to Ben Sira. In: Jason M. Zurawski - Gabriele Boccaccini: *Second Temple Jewish Paideia in Context*, Berlin/Boston: Walter De Gruyter, 2017, 59-69.
- The Rise of the Sage in Greek and Jewish Antiquity, *JSJ* 49/1 (2018) 1-29.
- VAN HECKE, Pierre: Acquiring Wisdom: A Semantic Analysis of Its Metaphorical Conceptualisations. In: George J. Brooke – Pierre Van Hecke (eds.): *Goochem in Mokum – Wisdom in Amsterdam. Papers On Biblical and Related Wisdom Read At the Fifteenth Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and the Oudtestamentisch Werkgezelschap, Amsterdam, July 2012* (OTS 68), Leiden/Boston: Brill, 2016, 121-137.
- Conceptual Blending: A Recent Approach to Metaphor. Illustrated With the Pastoral Metaphor in Hos 4,16. In: Pierre Van Hecke (ed.): *Metaphor in the Hebrew Bible*, Leuven: Leuven University Press, 2005, 215-231.
- Metaphor in the Hebrew Bible. An Introduction. In: Pierre Van Hecke (ed.): *Metaphor in the Hebrew Bible*, Leuven: Leuven University Press (2005) 1-18.
- VAN PEURSEN, Wido: Ben Sira in the Syriac Tradition. In: Jean-Sébastien Rey – Jan Joosten (eds.): *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira. Transmission and Interpretation* (JSJSup 150), Leiden: Brill, 2011, 143-166.
- The Peshitta of Ben Sira: Jewish And/or Christian?, *Aramaic Studies* 2/2 (2004) 243-262.
- WATSON, Wilfred G. E.: Reclustering Hebrew l'lyd-. *Bib* 58/2 (1977) 213-215.
- WEEKS, Stuart: Is „wisdom Literature“ a Useful Category? In: Hindy Najman – Jean-Sébastien Rey – Eibert J. C. Tigchelaar (eds.): *Tracing Sapiential Traditions in Ancient Judaism* (JSJSup 174), Leiden: Brill, 2016, 3-23.
- WIKANDER, Ola: Ungrateful Grazers: A Parallel to Deut 32:15 From the Hurrian/Hittite ‚Epic of Liberation‘, *Svensk Exegetisk årsbok* 78 (2013) 137-146.
- WRIGHT, Benjamin G.: Ben Sira and Hellenistic Literature in Greek. In: Hindy Najman – Jean-Sébastien Rey – Eibert J. C. Tigchelaar (eds.): *Tracing Sapiential Traditions in Ancient Judaism*, (JSJSup 174), Leiden: Brill, 2016, 71-88.
- Greek Paideia and the Jewish Community of Alexandria in the Letter of Aristeas. In: Jason M. Zurawski – Gabriele Boccaccini (eds.): *Second Temple Jewish „Paideia“ in Context*, Berlin -Boston: Walter De Gruyter, 2017, 93-112.
- YODER, Perry B.: A-B Pairs and Oral Composition in Hebrew Poetry. *VT* 21/4 (1971) 470-489.