

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 71 (2011) 1, 77–88

UDK: 27-277-252.2

Besedilo prejeto: 09/2010; sprejeto: 11/2010

Lea Jensterle

Nejasno Tomaževo sporočilo: kontroverzni izrek 114

Povzetek: Razlaganje Tomaževega evangelija je zahtevna in zapletena naloga tako zaradi pomanjkanja ohranjenega gradiva in antičnih omemb besedila kakor tudi zaradi same nejasne oblike in vsebine spisa. Izrek 114, resda eden najkontroverznejših izrekov v spisu, nam dobro pokaže številne težave, s katerimi se srečujemo pri interpretaciji Tomaža. Zdi se, da je izrek sestavljen deloma neskladno, vprašljivo pa je tudi, kako razumeti njegove posamezne elemente, pa tudi celotno sporočilo in kako to sporočilo umestiti v Tomaževo besedilo. Izrek res očitno prinaša sporočilo slabšalnega odnosa do žensk in jih pozove k spremembi v moškega, ker bodo s tem prišle v nebeško kraljestvo. Poznamo več razlag, kako razumeti transformacijo ženske v moškega (dobesedna razlaga – fizični vidik spremembe; simbolična razlaga – sprememba ženskega principa čutnosti; razlaga povezave z adamičnimi podobami – vrnitev v prvotno brezgrešno (androgino) stanje), vendar ima vsaka svoje težave. Izrek težko primerjamo z drugimi Tomaževimi izreki, saj je glede sporočila popolnoma samosvoj, ponuja se le primerjava z izrekom 22, v katerem pa sta moški in ženska predstavljena z vidika poenotenja (in ne kot preobrazba ženske v moškega).

Ključne besede: Tomažev evangelij (apokrif), interpretacija, izrek 114, izrek 22, ženska, moški, transformacija, nebeško kraljestvo

Abstract: **Unclear Message of Thomas: Controversial Saying 114**

The interpretation of the Gospel of Thomas is a demanding and complex task due to a lack of preserved material and references in other ancient texts as well as a consequence of its unclear form and content. The example of saying 114, which is one of the most controversial sayings in the Gospel, clearly illustrates numerous problems to be faced in the interpretation of Thomas. The saying seems to be constructed in a partly incongruous manner and also poses the question how to understand its individual elements as well as its general message and its place in the entirety of the Gospel of Thomas. The saying clearly carries the message of a disparaging attitude towards women and calls upon them to change into a man, which will carry them into the Kingdom of Heaven. There are numerous interpretations of this transformation (the literal interpretation – the physical aspect of the change; the symbolic interpretation – an alteration of the womanly principle of sensuality; the interpretation connecting with Adamic imagery – a return to the primordial sinless (androgynous) state), but each interpretation has its own problems. It is difficult to compare the saying to other sayings of Thomas, since it stands completely apart. It can only be partly compared to saying 22, in which man and woman are presented from

a point of view of unification – and not in terms of a transformation of woman into man.

Key words: Gospel of Thomas, interpretation, saying 114, saying 22, woman, man, transformation, Kingdom of Heaven

1. Uvod: Raziskovanje Tomaža

O Tomaževem apokrifu je bilo napisane že veliko literature.¹ Od njegovega odkritja dalje smo priča veliki pestrosti v raziskovanju, ki se je od prvih razlag sčasoma razvejila v vse smeri. Prvotna tabora, ki sta Tomaža obravnavala bodisi kot poznejšo gnostično distorcijo Nove zaveze (Grant in Freedman, Schrage) bodisi kot zgodnejšo različico, ki je zgolj nagnjena h gnosticizmu (Koester, Robinson), sta danes presežena z mnogimi raznolikimi predlogi. Pokazale so se teorije, da Tomaž sloni na zgodnjih evangelijskih harmonijah (Perrin, Wood); da v njem ni zaslediti gnosticizma, ampak asketske težnje (Quispell, DeConick), da zajema iz helenističnih idej (Asgeirsson, Patterson) ali celo iz modrostne tradicije (Davies). Vendarle pa splošnega konsenza tako o njegovem nastanku in razvoju kakor o njegovi naravi še zmeraj ni. Večina se strinja predvsem v tem, da se je Tomaž skozi čas spreminjal in je prešel neko pot razvoja, predlogi o času nastanka prvotne različice pa segajo od sredine 1. do sredine 2. stoletja. Vedno bolj se poudarjata tudi upoštevanje ustne kulture, ki je zaznamovala antiko in je svoj pečat zagotovo pustila tudi na Tomažu (Uro, DeConick), in pa možnost, da Tomaž vsebuje tako zgodnejše kakor poznejše Jezusove izreke. V zvezi s povezovanjem z drugimi tradicijami pa pozivajo glasovi k redefiniciji kategorij in k ponovnemu premisleku našega pogleda na antična izročila (Robinson, DeConick, Valantasis).

Ta razvoj raziskovanja kaže na dejstvo, da se je ob Tomažu izbrusilo odkrivanje antičnega novozaveznega sveta in izkazala njegova kompleksnost, z druge strani pa nam pove, da je Tomaž za strokovnjake izredno trd oreh, ki ga bo težko streti, če ne

¹ Literature je zelo veliko. Omenimo samo nekaj najosnovnejše: Robert M. Grant in David Noel Freedman, *The Secret Sayings of Jesus* (Garden City: Doubleday; London: Collins, 1960); Albertus Frederik Johannes Klijn, 'The 'Single One' in the Gospel of Thomas. *Journal of Biblical Literature* 81:271–278; Wolfgang Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur Synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelien – Übersetzungen. Zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung* (Berlin: Töpelmann, 1964); Quispell, Gilles, The Gospel of Thomas and the New Testament, *Vigiliae Christianae* 11:189–207; Helmut Koester. ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ. The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity, *Harvard Theological Review* 58: 279–318; Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (London: SCM Press, 1990); James McConkey Robinson, LOGOI SOPHON: On the Gattung of Q, v: *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1971), 71–113; Marvin Meyer, *The Gospel of Thomas: The Hidden Sayings of Jesus* (San Francisco: Harper, 1992); Stephen J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus* (Sonoma: Polebridge Press, 1993); April D. DeConick, *Seek to See Him: Ascent & Vision Mysticism in the Gospel of Thomas* (Leiden: Brill, 1996); Richard Valantasis, *The Gospel of Thomas* (New York: Routledge, 1997); Risto Uro, *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas* (Edinburgh: T&T Clark, 1998); Jacobus Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus: Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas* (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2001); John Halsey Wood, The New Testament Gospels and the Gospel of Thomas: A New Direction, *New Testament Studies* 51:579–595; Stevan Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom* (California: Bardic Press, 2005); Jon Ma. Asgeirsson, April D. DeConick in Risto Uro, *Thomasine Traditions in Antiquity* (Leiden: Brill, 2006); Nicholas Perrin, *Thomas, the Other Gospel* (London: SPCK, 2007).

bo odkrit kak nov dokument za primerjavo. Čeprav je o tem napisane že veliko literature, pa zadnja beseda o Tomažu zagotovo še ni bila izrečena, saj je interpretiranje zaradi skopih zunanjih podatkov in zaradi njegove narave zelo težavno in odprto. Najtrdnejše izhodišče raziskovanja nam pomeni edino v celoti ohranjeno koptsko besedilo iz knjižnice Nag Hammadi, ki se opira na prevod grškega teksta.² Tomaž, ki ga imamo na voljo, pa je za interpretacijo velik izziv iz različnih vzrokov. Sama narava apokrifa je zahtevna za razlago, ker je to zbirka izrekov brez narativnega okvira. Izreki brez okvirne zgodbe tako nimajo trdnega kompasa za interpretacijo. Jasna rdeča nit med izreki ni vidna, večkrat so opazna celo protislovja, to pa razlagalce postavlja pred vprašanje, ali je Tomaž sploh domišljena koherentna celota. Mnogi izreki so nadalje zelo nejasni oziroma sestavljeni tako, da ne izražajo povsem očitnega sporočila, ampak spodbujajo k razmisleku in iskanju odgovorov. Jezik v spisu je precej nekonsistenten in površen in interpretacijo še dodatno zapleta.

2. Primer izreka 114

Sami bomo ob analizi izreka 114, zadnjega od izrekov, poskušali pokazati težave pri iskanju pravega pomena Tomaževih izrekov in različne možnosti razlage. Izrek 114 je eden najkontroverznejših izrekov v Tomaževem apokrifu in pomeni velik izziv za interpretacijo. Ker izrecno zavrne ženski spol in poziva k preobrazbi ženske v moškega, deluje izrazito mizoginično in šokantno. V Tomažu drugače ni zaslediti učenja, ki bi bilo naravnano proti ženskemu spolu. Še več, v nekaterih izrekih so ženske posebej izpostavljene kot akterke, brez kakršnihkoli negativnih konotacij (61), celo pozitivno (96). Edini morda deloma slabšalni prizvok bi lahko našli v priliki 97, v kateri je ženska predstavljena kot tista, ki ji ne uspe izvesti naloge. Vendar pa je to prilika (sledi priliki, ki pozitivno prikaže žensko in njeno delo), katere interpretacija je predmet debat (Doran 1987, 349–352; Ford 2002, 305), zato negativna karakterizacija ženske ni absolutno zanesljiva. Drugi izrek, deloma primerljiv z izrekom 114, je izrek 22, v katerem so naslovljenci pozvani, naj napravijo dva v eno, to pa je konkretno ponazorjeno s tem, da žensko in moškega napravijo eno. Vendar v tem izreku ženski spol ni degradiran pod moškega, ampak sta oba predstavljena le kot dve nasprotujoči si strani, ki pa naj premostita razlike. Izrek 114 je tako vsebinsko v Tomažu poseben in med razlagalci vzbuja veliko zanimanja. Zaradi presenetljive vsebine in ker je to zadnji od izrekov, nekateri strokovnjaki sklepajo, da je poznejši dodatek k apokrifu, ki prvotno vanj ni bil vključen; to je vsekakor povsem možna in legitimna razlaga. Kljub vsemu pa ne spremeni dejstva, da je koherentnost Tomaževga spisa, ki ga imamo na voljo, vprašljiva in da je izrek sam na sebi prav tako težko razložljiv. V analizi bomo pokazali, da sporočilo izreka 114 ni jasno in premočrtno in da ga težko uskladimo s sporočili drugih izrekov. Nakazali bomo različne konkretne možnosti razlage presenetljivega sporočila in izpostavili njihove trdne in šibkejše točke.

² Poleg tega so ohranjeni le še trije grški fragmenti (P. Oxy 1, P. Oxy 654, P. Oxy 655) iz 3. stoletja, ki prinašajo peščico nepopolno ohranjenih izrekov za primerjavo. Jasno zunanje pričevanje najdemo le pri Hipolitu Rimskem, ki citira precej spremenjeni izrek 4, Tomažev evangelij pa pripisuje gnostični sekti naasenov.

3. Analiza izreka 114

Simon Peter jim je rekel: »Naj nas Marija zapusti, kajti ženske niso vredne življenja.«

Jezus je rekel: »Glej, jaz jo bom vodil, da jo naredim moškega, da bo tudi ona postala živi duh, podoben vam moškimi. Kajti vsaka ženska, ki se bo naredila moškega, bo vstopila v nebeško kraljestvo.«

ΠΕΧΕ ΣΙΜΩΝ ΠΕΤΡΟΣ ΝΑΥ ΧΕ ΜΑΡΕ ΜΑΡΙΖΑΜ ΕΙ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤῆΝ ΧΕ ΝCΖΙ-
ΟΜΕ ΜΠΩΑ ΑΝ ΜΠΩΝΖ ΠΕΧΕ ΙC ΧΕ ΕΙCΖΗΗΤΕ ΑΝΟΚ ῥΝΑCΩΚ ῆΜΟC
ΧΕΚΑΑC ΕΕΙΝΑΑC ΝΖΟΟΥΤ ΨΙΝΑ ΕCΝΑΨΩΠΕ ΖΩΩC ΝΟΥΠΝΑ ΕΦΟΝΖ
ΕΦΕΙΝΕ ῆΜΩΤῆΝ ΝΖΟΟΥΤ ΧΕ CΖΙΜΕ ΝΙΜ ῆCΝΑΑC ΝΖΟΟΥΤ ῆCΝΑΒΩΚ
ΕΖΟΥΝ ΕΤΗῆΤΕΡΟ ΝΜΠΗΥΕ

Izrek 114 najdemo le v koptski verziji Tomaža. Sinoptične vzporednice nima. Zgrajen je v obliki dialoga, pri razlagi pa ga bomo razdelili na tri dele. Najprej so začetne Petrove besede, sledi pa jim Jezusov odgovor, ki ga bomo razdelili na dva dela. Pri vsakem delu bomo najprej jezikovno analizirali besedilo, potem pa ga bomo poskušali semantično razložiti. Prek jezikovne analize bomo tudi sinhrono preverili pomembnejše besede in tako osvetlili morebitne možne povezave z drugimi izreki. Na koncu bomo na kratko povzeli glavne predloge razlagalcev in sklenili svoje razmišljanje o sporočilu izreka.

3.1 Petrov poziv, naj Marija zapusti njihovo sredino

ΠΕΧΕ ΣΙΜΩΝ ΠΕΤΡΟΣ ΝΑΥ ΧΕ ΜΑΡΕ ΜΑΡΙΖΑΜ ΕΙ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤῆΝ ΧΕ ΝCΖΙ-
ΟΜΕ ΜΠΩΑ ΑΝ ΜΠΩΝΖ

Izrek se začne z nenavadnim uvodom. Simon Peter nagovori preostale: »Simon Peter jim je rekel« (ΠΕΧΕ ΣΙΜΩΝ ΠΕΤΡΟΣ ΝΑΥ ΧΕ). Kdo so preostali, ni jasno, saj so opisani z zaimkom v tretji osebi množine. Najbolj naraven sklep je, da so z zaimkom mišljeni učenci in Jezus.

Najprej je poziv: »Naj nas Marija zapusti« (ΜΑΡΕ ΜΑΡΙΖΑΜ ΕΙ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤῆΝ), nato pa utemeljitev tega poziva: »kajti ženske niso vredne življenja« (ΧΕ ΝCΖΙΟΜΕ ΜΠΩΑ ΑΝ ΜΠΩΝΖ). Poziv je postavljen v velelni naklon, ki izraža ukaz.

Glagol ΜΠΩΑ, »biti vreden«, nastopi še v petih izrekih (56, 62, 80, 85, 111), katerih konteksti so zelo različni, vendar v vseh govori Jezus. V dveh izrekih je rečeno, da svet ni vreden tistega, ki je našel svet in s tem telo (truplo) (56, 80), enkrat pa, da svet ni vreden tistega, ki je našel sebe (111). V izreku 62 Jezus pravi, da govori svoje skrivnosti tistim, ki so jih vredni; v izreku 85 pa je rečeno, da Adam ni bil vreden naslovljencev, ker je umrl. V izreku 114 prvokrat besede o vrednosti izreče nekdo drug kakor Jezus in prvokrat veljajo za ženski spol. Samostalnik CΖΙΜΕ, »žena«, imamo še nekajkrat (15, 46, 79, 96, 97, 114). Samo še v izreku 22 nastopi ta samostalnik v kontekstu, ki govori o pojmovanju ženskega spola. Izrek izraža nasprotje ženske moškemu, vendar pa ne govori o nevrednosti, ampak o poenotenju z nasprotnim polom, z moškimi (»Ko naredite dva eno ... in tako da naredite moškega in žensko enega samega ...«).

Samostalnik $\omega\nu\zeta$ »življenje«, najdemo kot samostalnik še v treh izrekih (4, 58, 101) in kot glagol v dveh (4, 61). Vedno ima prizvok pravega življenja, življenja, ki kljubuje smrti, lahko bi rekli: odrešenega življenja. Zdi se, da je tudi tukaj tako. Ženske niso vredne pravega življenja.

Učenec $\sigma\iota\omega\nu\ \pi\epsilon\tau\rho\omicron\varsigma$, »Simon Peter«, nastopi še v izreku 13, v katerem je predstavljen kot tisti, ki še nima pravega razumevanja. Zanimivo je, da tudi v tem izreku Jezus Petrov poziv zavrne. Besedo $\mu\alpha\rho\iota\zeta\alpha\mu$, »Marija«, najdemo še v izreku 21, v katerem sprašuje Jezusa, komu so podobni njegovi učenci. Katera Marija je mišljena, ne vemo, čeprav se mnogim zdi samoumevno, da je mišljena Marija Magdalena.³ Moški učenci, omenjeni v Tomažu, so še »Jakob« ($\iota\alpha\kappa\omega\beta\omicron\varsigma$) v izreku 12 in »Matej« ($\mu\alpha\theta\theta\alpha\iota\omicron\varsigma$) in »Tomaž« ($\theta\omicron\mu\alpha\varsigma$) v izreku 13. Poleg Marije je kot ženski lik učenke omenjena še »Saloma« ($\sigma\alpha\lambda\omega\mu\epsilon$) v izreku 61.⁴

Začetek izreka je jasen in udaren. Peter pozove Marijo, naj zapusti njihovo sredino. To utemeljuje s tem, da ženske niso vredne življenja. Ta poziv deluje ostro in mizoginsko in bi ga težko omilili z metaforičnimi interpretacijami. Jasno je, da želi Peter Marijo izključiti iz kroga učencev oziroma kroga tistih, ki so blizu Jezusu. Utemeljitev, da ženske niso vredne življenja, s tega vidika najboljše razumemo v tem smislu, da niso vredne življenja, ki ga dajeta Jezus in njegova skupnost.

3.2 Jezusova obljuba, da bo Marija postala moški in s tem živi duh

$\pi\epsilon\chi\epsilon\ \bar{\iota}\bar{\varsigma}\ \chi\epsilon\ \epsilon\iota\sigma\zeta\eta\eta\tau\epsilon\ \lambda\omicron\nu\omicron\kappa\ \dagger\ \eta\alpha\varsigma\omega\kappa\ \bar{\eta}\mu\omicron\varsigma\ \chi\epsilon\kappa\alpha\lambda\alpha\varsigma\ \epsilon\epsilon\iota\eta\alpha\lambda\alpha\varsigma\ \bar{\eta}\zeta\omicron\omicron\gamma\tau$
 $\psi\iota\eta\alpha\ \epsilon\sigma\eta\alpha\psi\omega\pi\epsilon\ \zeta\omega\phi\varsigma\ \bar{\eta}\nu\omicron\gamma\pi\bar{\eta}\bar{\alpha}\ \epsilon\phi\omicron\nu\zeta\ \epsilon\phi\epsilon\iota\eta\epsilon\ \bar{\eta}\mu\omega\tau\bar{\eta}\bar{\eta}\ \bar{\eta}\zeta\omicron\omicron\gamma\tau$

Izrek se nadaljuje z Jezusovim odgovorom: »Jezus je rekel« ($\pi\epsilon\chi\epsilon\ \bar{\iota}\bar{\varsigma}\ \chi\epsilon$).

Odgovor je sestavljen v obliki nadgradnje. Najprej je obljuba: »Glej, jaz jo bom vodil« ($\epsilon\iota\sigma\zeta\eta\eta\tau\epsilon\ \lambda\omicron\nu\omicron\kappa\ \dagger\ \eta\alpha\varsigma\omega\kappa\ \bar{\eta}\mu\omicron\varsigma$), ki ji sledi razlaga: »da jo naredim moškega« ($\chi\epsilon\kappa\alpha\lambda\alpha\varsigma\ \epsilon\epsilon\iota\eta\alpha\lambda\alpha\varsigma\ \bar{\eta}\zeta\omicron\omicron\gamma\tau$); temu sledi še dodatna razlaga: »da bo tudi ona postala živi duh, podoben vam moškim« ($\psi\iota\eta\alpha\ \epsilon\sigma\eta\alpha\psi\omega\pi\epsilon\ \zeta\omega\phi\varsigma\ \bar{\eta}\nu\omicron\gamma\pi\bar{\eta}\bar{\alpha}\ \epsilon\phi\omicron\nu\zeta\ \epsilon\phi\epsilon\iota\eta\epsilon\ \bar{\eta}\mu\omega\tau\bar{\eta}\bar{\eta}\ \bar{\eta}\zeta\omicron\omicron\gamma\tau$). Jezusova obljuba je postavljena v prihodnjik, to pa perspektivo premakne naprej, v prihodnost. Obe obrazložitvi, $\chi\epsilon\kappa\alpha\lambda\alpha\varsigma\ \epsilon\epsilon\iota\eta\alpha\lambda\alpha\varsigma$ in $\psi\iota\eta\alpha\ \epsilon\sigma\eta\alpha\psi\omega\pi\epsilon$, pomenita običajno konstrukcijo, ki uvede razlago namena.⁵ Razlika je le v tem, da imamo najprej veznik $\chi\epsilon\kappa\alpha\lambda\alpha\varsigma$, »zato da«, »tako da«, nato pa podoben veznik $\psi\iota\eta\alpha$, »zato da«, ki je grška izposojenka ($\iota\upsilon\alpha$) in ekvivalent koptskemu vezniku.

Besedišče je nedvoumno in jasno. Konjugacija $\epsilon\epsilon\iota\eta\alpha\lambda\alpha\varsigma$ skriva glagol $\alpha\lambda$, ki je prepronominalna oblika splošnega glagola $\epsilon\iota\pi\epsilon$, »narediti«, »napraviti«. Glagol $\omega\kappa$ dobesedno pomeni »vleči«, »teči« (angl. flow), tukaj pa »voditi«. Podoben pomen ima tudi v izreku 3. Samostalnik $\zeta\omicron\omicron\gamma\tau$, »moški«, najdemo samo še v izreku 22 in tudi tam v povezavi z nasprotnim spolom, »žensko« ($\sigma\zeta\eta\mu\epsilon$), vendar

³ Marjanen (1998, 95) meni, da je Marija Magdalena, po Meyerju (2003, 86) pa je najvarnejši sklep, da je to neka »univerzalna Marija«.

⁴ O ženskih učenkah v Tomažu razpravlja Marjanen (1998, 89–106), o ljubljenem učencu pa Dunderberg (1998, 65–88).

⁵ To je splošni konstrukt, ki izraža namen ($\chi\epsilon\kappa\alpha\lambda\alpha\varsigma$ + optative).

– kakor smo že omenili – ne v smislu večvrednosti. »Moški« (μοσχι) v izreku 114 zagotovo nosi pomen specifičnega moškega spola nasproti ženskemu.

πῶς je okrajšava grške izposojenke πνεῦμα (πνεῦμα), »duh«, in nastopa še v štirih izrekih (14, 29 (2), 44, 53), od katerih ima vsak samosvoj kontekst. V izrekih 14 in 53 je duh prikazan v smislu pomembne komponente človekove osebe; izrek 29 govori o nasprotju med duhom in telesom (ki sta si vrednostno tako različna, a vendarle prebivata skupaj); presenetljivi izrek 44 pa omenja Svetega Duha skupaj z Očetom in s Sinom in tako namiguje na učenje o Sveti Trojici. Kateregakoli od teh kontekstov bi težko primerjali s kontekstom, ki je uporabljen v izreku 114, nikoli ni uporabljena niti besedna zveza πῶς εἶπον, »živi duh«.

Beseda ονς je kvalitativ glagola ονς, »živeti«, in jo najdemo še v devetih izrekih (1, 3, 11 (3), 37, 50, 52, 59 (2), 60, 111 (2)). V sedmih izrekih je ta beseda uporabljena v funkciji opisa za nekoga in v vseh primerih se zdi, da je to Jezus ali Oče. Enkrat zadeva neposredno Jezusa: »živi Jezus« (ἵς εἶπον) (1); dvakrat neposredno Očeta: »živi Oče« (πεῖς εἶπον) (3, 50). Drugi primeri so bolj dvoumni. Besedni zvezi »sin živega« (πῶς ἵς εἶπον) v izreku 37 in »živi v vaši sredi« (ἵς εἶπον ἵς εἶπον) v izreku 52 sta očitno videti kot naziv za Jezusa. Samostojna substantivirana oznaka »živi« (πεῖς) v izreku 59 in v izreku 111, ki govori o gledanju živega (59) in o življenju od živega (111), pa ni tako jasna. Po logiki se zdi verjetnejše, da naziv zadeva Očeta, vendar pa bi se tudi razumevanje, da je z oznako »živi« mišljen Jezus, lahko vklapljal v izreke. Drugače pa je nekajkrat (11 (3), 59, 60, 111) beseda kot glagol ali substantivirano uporabljena v splošnem pomenu »živ« (»tisti, ki je živ«, »tisti, ki so živi«) ali »živeti«, za naslovljence (59) in za neimeno-vane ljudi ali živali (11 (3), 60, 111). Iz vseh teh izrekov veje spodbuda k prizadevanju za življenje naslovljencev. Izrek 114 je tako edini, v katerem nastopi oznaka »živi« v zvezi z duhom. S tega vidika je uporaba izredna in vprašanje, kaj točno pomeni »živi duh«, ostaja odprto. Po drugi strani pa se oznaka živi dobro vklaplja v drugo govorjenje, ki življenje predstavi kot višjo kvaliteto, za katero si prizadevajo naslovljenci in ki pripada Jezusu in Očetu.

Glagol εἶπον, »biti podoben«, najdemo v tem pomenu še v treh izrekih (13 (4), 21 (2), 102), vedno v kontekstu iskanja podob, ki bi nekoga opisale (Jezusa (13), učence (21), farizeje (102)). V izreku 114 je glagol uporabljen drugače, vendar je, kakor bomo pokazali v nadaljevanju, vprašljivo, kaj točno pomeni.

Interpretacija Jezusovih besed povzroča nemalo zadrege. Nedvoumno so jasne samo besede, da bo Jezus Marijin vodnik. Bolj vprašljivo pa je nadaljevanje. Kaj je mišljeno s tem, da bo Jezus Marijo naredil moškega? Kateri vidik moškosti je mišljen, ni razloženo, zato preobrazba »postati moški« ostaja odprta za interpretacije, ki segajo od dobesednega konkretnega razumevanja do številnih figurativnih interpretacij.

Še več težav povzroča drugi del, ki razloži namen preobrazbe v moškega: »da bo postala živi duh, podoben vam, moškim«. Možni sta dve različni razumevanji. Ker besede neposredno sledijo namenu, da Marija postane moški, stanje moškosti lahko razumemo kot pogoj, ki je potreben, da bo Marija v nadaljevanju postala živi duh. Temu v prid govori tudi sprememba govora. Prej Jezus govori v prvi osebi (jaz jo bom naredil moškega), sedaj pa se izraža v tretji osebi (bo postala živi

duh). V tem se zrcalita dve stopnji. Prvo je stanje moškosti, do katerega jo bo privedel Jezus, iz tega pa sledi stanje biti živi duh, ki ga bo dosegla sama. Tukaj torej »biti živi duh« ni enako »biti moški«, ampak sledi iz prvega kot nadaljnja stopnja. Toda upoštevajoč zadnje besede: »podoben vam, moškim«, je možna tudi drugačna interpretacija. Zvezo živi duh tako lahko razumemo kot izenačeno s stanjem moškosti. Stvar je namreč povedana zelo konkretno in neposredno, z navezavo na navzoče moške v kontekstu: »*tudi* (ϰΩΩϰ) ona bo postala živi duh, podoben *vam* (ΝΙΜΩΤΝ) *moškim* (ΝΖΟΟΥΤ)«. S tem so za primerjavo vzeti moški učenci, ki jih Jezus nagovarja. Če sledimo samo tej primerjavi, brez predhodnega konteksta, so ti moški (učenci) podoba živega duha. Marija bo postala živi duh, podoben njim.

Obe razlagi sta z enega vidika smiselni, z drugega pa ne. Glede na sosledje in obliko v prvem delu izjave je smiselno, da je stanje moškosti prvi pogoj in predstopnja stanja živega duha. Glede na zadnje besede pa je bolj smiselno, če je živi duh izenačen z moškim.

Poleg vsega ostaja še neko drugo neskladje, in to med besedami, da bo Marija postala *moški*, in izjavo, da bo postala živi duh, *podoben moškim*. Če vzamemo prvo razlago, da je namreč živi duh naslednja stopnja od stopnje moškosti, potem je dodatek, da je ta podoben moškim, popolnoma nesmiseln in paradoksen. Če pa je živi duh moški, potem je to, strogo gledano, v nasprotju s tem, da je moškim zgolj podoben. To neskladje bi resda lahko razjasnili: končne besede, da bo Marija postala živi duh, podoben moškim, deloma razložijo prvo vprašanje, kako bo postala moški – na način, da jim bo samo podobna. Njihovega stanja pa ne bo popolnoma dosegla. Vendar v povedi kljub vsemu ostaja neskladje.

3.3 Nebeško kraljestvo je dostopno ženskam, ki bodo postale moški

ϰΕ ϰΖΙΜΕ ΝΙΜ ΕϰΝΑΑϰ ΝΖΟΟΥΤ ϰΝΑΒΩϰ ΕΖΟΥΝ ΕΤΗΝΤΕΡΟ ΝΝΠΗΥΕ

Končne Jezusove besede zaokrožijo njegov odgovor. Najprej je pogoj: »Kajti vsaka ženska, ki se bo naredila moškega« (ϰΕ ϰΖΙΜΕ ΝΙΜ ΕϰΝΑΑϰ ΝΖΟΟΥΤ) – in nato obljuba: »bo vstopila v nebeško kraljestvo« (ϰΝΑΒΩϰ ΕΖΟΥΝ ΕΤΗΝΤΕΡΟ ΝΝΠΗΥΕ). Veznik ϰΕ, »kajti«, »ker«, nakazuje razlago. Poved je postavljena v prihodnjik in tako nadaljuje perspektivo prihodnosti, ki jo je nakazala že prejšnja poved.

Kraljestvo je označeno kot nebeško (ΤΗΝΤΕΡΟ ΝΝΠΗΥΕ), kakor je samo še dvakrat (20, 54). Dostop do kraljestva je opisan kot vstop v prostor, s konstrukcijo »iti v« (ΒΩϰ ΕΖΟΥΝ), ki jo imamo še trikrat (22, (49), 99).

Konec v izreku stopi na novo raven. Nekako posploši prejšnji Jezusov odgovor. Vsaka ženska, ki bo postala moški, bo vstopila v nebeško kraljestvo. Ker je zopet govor o spremembi ženske v moškega, se besede vzporejajo s prejšnjo izjavo o Marijini transformaciji v moškega. Tako se konkretni Marijin primer razširi na vse ženske. Vendar je med tema vzporednima deloma razlika. Prej Jezus reče, da bo on napravil Marijo moškega, sedaj pa je transformacija v moškega predstavljena kot naloga, ki jo morajo ženske izvesti same, in Jezus ni več tisti, ki bo ustvaril to spremembo. Jezusov odgovor tako v celoti deluje nekoherentno.⁶ Ker pa je to se-

⁶ Marjanen (1998a, 96–99) posebej opozori na neskladnost Jezusovega odgovora. Omeni možnost drugačnega razumevanja koptskega originala, ki ga je predstavil P. Schüngel.

daj govorjenje na splošno, nesoglasje med obema vidikoma zbledi, saj v ospredje stopi samo dejstvo transformacije.

To pa ni edini preskok. Spremeni se še neki drug vidik. Prej je bil poudarek na življenju: Peter pravi, da ženske niso vredne življenja; Marija bo postala živi duh. Jezusov odgovor je na začetku ostal na isti ravni, kakor je bilo Petrovo vprašanje (transformacija ženske v moškega Mariji prinese življenje). Na koncu pa stopi na drugo raven. Namesto aspekta življenja je sedaj govor o vstopu v nebeško kraljestvo. Ker sta tako življenje oziroma stanje živega duha kakor kraljestvo cilj prizadevanj naslovljenecv, preskok ni moteč. Priti v nebeško kraljestvo tako najbolje razumemo kot ekvivalentno stanju življenja oziroma stanju živega duha.

4. Interpretacije izreka 114 med strokovnjaki

Izrek 114 je med interpreti iz več razlogov požel veliko zanimanja. Glavni razlog lahko pripišemo predvsem njegovi šokantni vsebini, izstopa pa tudi zaradi svoje pozicije na zadnjem mestu in zaradi drugačne oblike (dialog, ki se začne z nagovorom učenca, Simona Petra). Večina interpretov poskuša izrek 114 razložiti ob primerjanju z izrekom 22, v katerem je rečeno, da mora med moškim in žensko nastati enost, ki izniči razlike med spoloma. Poglejmo si nekaj razmišljanj.

Simbolična razlaga

Marvin Meyer je izreku 114 posvetil članek z naslovom *Making Mary Male* (2003, 76–95). V članku se ozre na celotni Tomažev apokrif in v njem v povezavi s spolnimi podobami prepozna štiri motive, ki prevladujejo v apokrifu: motiv (duhovne) družine, motiv poročne sobe, motiv otroka in motiv celote. V vseh vidi poziv k aseksualnosti. Nadalje navede več antičnih spisov, ki so ženske obravnavali kot manjvredna bitja. Izpostavi predvsem spise Filona, ki je slikovito opisal nepopolni status ženske, in mnoge gnostične tekste, ki so v ženskem principu prepoznavali vse zemeljsko, povezano s strastmi, z minljivostjo, s smrtnostjo, v moškem principu pa so videli um, nebeškost in popolnost. Izrek 114 po njegovem mnenju sodi v ta kontekst in kategoriji moškega in ženske sta uporabljeni simbolno (zato izrek ni v nasprotju z izrekom 22). Izrek spodbuja k preseganju ženskega, čutnega, spolnega, umrljivega, v prid moškemu, duhovnemu. Avtor je pozneje v članku *Gospel of Thomas Saying 114 Revisiting* (2003, 96–106) svoje ugotovitve deloma spremenil in poudaril več možnosti interpretacij, ki se ponujajo v izreku 114, in neskladje z izrekom 22. Na koncu je ponovno kot najverjetnejšo izpostavil interpretacijo v okviru antične simbolike moškega in ženskega principa.

Adamične podobe

Jorunn Jacobsen Buckley je o izreku prav tako objavil obširen članek, *An Interpretation of Logion 114 in The Gospel of Thomas* (1985, 245–272). V njem v Tomažu raziskuje številne teme, povezane v prvi vrsti s transformacijo in z ženskimi motivi in osebami, in izrek 114 vključi v njihov okvir. Izrek po njegovem mnenju sporoča dve stopnji preobrazbe: preobrazbo Marije v moškega in preobrazbo iz

moškega v živega duha. Stanje živega duha je nerazdeljeno stanje Adama iz 1 Mz 2, pristo stanje, *pred* (poudarek avtorice) rajem, še preden je Adam postal moški, ki potrebuje pomočnico. Buckley v nasprotju z večino (ki prav tako opozarjajo na adamične motive, npr. Quspell, Kljij, DeConick ...) svari pred prehitrim razbiranjem asketskih tendenc v teh pozivih.

Podobno (vendar ne popolnoma enako) interpretacijo je ponudila tudi DeConickova (1996, 18–21), ki v Tomažu prepoznava poziv k vrnitvi v androgino stanje Adama pred padcem, ko je Adam v sebi kot androgin združeval moškega in žensko. Vendar pa avtorica v izreku prepoznava moškega kot podobo Adama pred padcem in ne pred rajem (kot Buckley). Iz tega lahko sklepamo, da DeConickova v nasprotju z Buckleyjem stanje moškega v tem izreku enači s stanjem živega duha in v tem ne vidi dveh stopenj. V skladu s svojo celotno vizijo Tomaževega apokrifa kot asketskega spisa vidi v izreku praktični poziv k askezi.

Povzetek: Tri možnosti razlage

Pregled več možnosti je ponudil Antti Marjanen (1998, 94–106). Nakazal je tri možnosti interpretacije preobrazbe ženske v moškega. Prva je konkretna asketska interpretacija, ki pomeni zunanjo spremenitev ženske (lasje, obleka) in strogo držo odpovedi spolnosti. Druga je razlaga v okviru mita o androginem Adamu (stališče DeConickove). Tretje pa je simbolno razumevanje (Meyerjevo stališče). Marjanen sam vidi najboljšo interpretacijo v tem, da izrek obravnava kot poznejši dodatek, in izpostavi njegovo neskladje z izrekom 22. Po njegovem mnenju je bil izrek 114 dodan v času, ko je zaradi nekega posebnega razloga vloga žensk v skupnosti postala stvar diskusij. Avtor ugiba, ali bi lahko v tem videli konflikt dveh različnih enkratitskih struj, od katerih je ena želela izključiti ženske, druga pa ne.

Na podlagi izreka samega ni mogoče reči, kateri od pogledov je pravilnejši. Kakor smo ugotovili, je izrek sporočilno zmeden in odnos med »moškim«, »živim duhom«, in »žensko« ni popolnoma jasen. Razlaga, ki govori v prid mita o androginem Adamu, se v prvi vrsti opira na druge izreke v Tomažu (predvsem na izrek 22), ki jih razlaga v tem smislu, in nato na podlagi njih tudi v izreku 114 poskuša utemeljiti to interpretacijo. Vendar pa takšen pristop premalo upošteva dejstvo, da je v izreku 114 uporabljen popolnoma drugačen jezik kakor v izreku 22. Živi duh v izreku 114 je še vedno označen kot podoben moškim, medtem ko je enost v izreku 22 označena točno s tem, da nima lastnosti spolov (»in tako da naredite moškega in žensko enega samega«). Vsakršna razlaga, ki izrek 22 in izrek 114 postavlja na isto raven, zanemari prav temeljni poudarek izreka 114. V izreku 114 bi zelo težko zagovarjali mnenje, da je mišljeno androgino stanje, saj je poudarek na stanju moškosti. Če bi v ozadju stala eksegeza Geneze, ne bi poudarjala brezspolnosti Adama ali zgolj dejstva človeške narave (ki še ni razdeljena na spole) v njem, ampak njegovo moško naravo nasproti ženski. V izreku 22 je drugače. Če sprejmemo, da v ozadju stoji eksegeza Geneze, poudarja izničenje spolov. Vsakršno izničevanje razlik med tema vidikoma degradira sporočilo enega izreka na račun drugega.

Simbolična razlaga, ki moškost in ženskost razume kot dva nasproti stoječa si principa, od katerih se ženski navezuje na minljivo in zemeljsko, moški pa na duhovno in nebeško, se zdi glede na številne antične tekste, ki izpričujejo takšno

razumevanje, smiselna. Če se ozremo na izrek sam na sebi, simbolično razlago podpira predvsem del, ki pravi, da bo Marija po preobrazbi v moškega postala živi duh, podoben moškimi. S simboličnega vidika bi lahko živega duha razumeli kot opis moškega principa. Toda ta simbolizem v izreku stopa v ozadje v primerjavi s konkretno (poimensko!) transformacijo.

Skupno obema omenjenima razlagama je, da poskušata najti teološko podlago, ki bi razložila manjvrednostno obravnavanje žensk, medtem ko se praktični vidik obeh (glede na večino razlagalcev) kaže v asketski drži. To pa nas vodi do tretje, dobesedne razlage izreka 114. Konkretna razlaga, ki v izreku vidi dejansko preobrazbo ženske v moškega v zunanji podobi in hkrati v strogi spolni vzdržnosti, ni v bistvu nič drugega kakor samo radikalizacija asketskega momenta, ki je impliciran tudi v drugih dveh teoloških razlagah. Ali drugače rečeno: dobesedna razlaga konkretne transformacije pomeni skrajni praktični vidik; lahko se razvije na podlagi takšnih ali drugačnih globljih prepričanj, ki smo jih predstavili.

5. Sporočilo izreka 114

Kakor smo pokazali, prinaša izrek 114 nemalo interpretativnih težav, saj je nekoherenten. Precizneje ga zato samega v sebi težko razložimo. Kljub vsemu pa lahko naredimo nekaj sklepov. Izrek 114 nedvoumno izraža neko mero slabšalnega odnosa do žensk. Besede, da ženske niso vredne življenja, izrazijo to izredno jasno, celo grobo. Izrek postavi ostro zarezo med moško in žensko stranjo. Jezusove besede o tem, kako bo vodil Marijo, da bo postala moški, in nadaljevanje, da bo vsaka ženska, ki bo postala moški, prišla v nebeško kraljestvo, pa jasno favorizirajo moški spol. S tega vidika je mnogo verjetneje, da je miselno ozadje, ki botruje takšnemu pogledu, simbolični pogled na moški in na ženski princip ali konkretni vidik askeze kakor pa mit o prvotnem androginem človeku, pri katerem dejstvo spolov stopi v ozadje. Vsekakor je v izreku glavno sporočilo zagotovo transformacija, in to transformacija ženske v moškega. Ta transformacija je tisto, kar bo ženskam prineslo življenje in vstop v kraljestvo. Ali je impliciran kak poseben vidik ženskega spola (čutnost, spolnost), ki ga je treba premagati, ali je govor o celostni podobi (zunanji videz), ne moremo reči. Vsekakor pa je v izreku moški spol prikazan kot tisti, ki vodi do stanja živega duha oziroma je živi duh.

V okviru celotnega apokrifa prihaja sporočilo moške večvrednosti v nasprotje z nekaterimi drugimi izreki, po drugi strani pa mu konkretno ne moremo najti nobenega vsebinsko primerljivega izreka. V njem je edinkrat izražen tudi pojem živega duha, ki v apokrifu drugače nikoli ni omenjen.

S splošnejšega vidika bi lahko sklenili: izrek sporoča, da je kraljestvo dostopno tudi tistim, ki po resda tedaj veljavnih normah za naslovljence tega niso vredni. Ob preobrazbi v svoj nasprotni pol bodo dosegli stanje živega duha in s tem kraljestvo. S tega stališča prinaša izrek sporočilo upanja in možnosti odrešenja za vse, čeprav konkretneje ostaja izzivalen in odprt za različne interpretacije, ki jih lahko gradimo predvsem na podlagi primerjave z drugimi izreki in z drugimi antičnimi spisi.

Reference

- Buckley, Jorunn Jacobsen.** 1985. An Interpretation of Logion 114 in the Gospel of Thomas. *Novum Testamentum* 27:245–272.
- Crum, Walter Ewing.** 2005. *A Coptic Dictionary*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.
- DeConick, April D.** 1996. *Seek to See Him: Ascent & Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*. Leiden: Brill.
- Dundenberg, Ismo.** 1998. Thomas and the Beloved Disciple. V: Risto Uro, ur. *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*, 65–88. Edinburgh: T&T Clark.
- Lambdin, Thomas Oden.** 1982. *Introduction to Sahidic Coptic*. Macon, Georgia: Mercer University Press.
- Layton, Bentley.** 2000. *Nag Hammadi Codex II, 2–7 together with XIII, 2, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy 1, 654, 655. Zv 1*. V: James McConkey Robinson. *The Coptic Gnostic Library: a complete edition of the Nag Hammadi codices. Zv. 2*. Leiden: Brill.
- . 2004. *A Coptic Grammar: With Chrestomaty and Glossary. Sahidic Dialect*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Marjanen, Antti.** 1998. Women Disciples in the Gospel of Thomas. V: Risto Uro, ur. *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*, 89–106. Edinburgh: T&T Clark.
- Meyer, Marvin.** 2003. Gospel of Thomas Saying 114 Revisited. V: *Secret Gospels: Essays on Thomas and the Secret Gospel of Mark*, 96–106. New York: Trinity Press International.
- . 2003. Making Mary Male. V: *Secret Gospels: Essays on Thomas and the Secret Gospel of Mark*, 76–95. New York: Trinity Press International.