

UNIVERZITA KARLOVA
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

**Hermeneutika a funkcia vybraných apokalyptických textov z
doby judaizmu druhého chrámu**

**Hermeneutics and Function of Selected Apocalyptic Texts from
Second Temple Judaism**

Bakalárska práca

Vedúci práce:

Mgr. Jiří Lukeš Ph.D.

Autor:

Ema Jacková

Praha 2023

Pod'akovanie:

Rada by som sa touto cestou poďakovala v prvom rade môjmu vedúcemu bakalárskej práce Mgr. Jiřímu Lukešovi Ph.D. za jeho nesmiernu ochotu, odborné pripomienky a neúnavné povzbudzovanie, ktoré ma motivovalo v písaní bakalárskej práce od samotného začiatku až po záverečnú bodku. Ďalej patrí moje poďakovanie Mgr. Janovi Karelvi za jeho objektívnu kritiku, cenné rady a predovšetkým čas, ktorý mi prostredníctvom početných diskusií venoval. Za podporu, bez ktorej by predkladaná bakalárska práca nemohla nikdy vzniknúť ďakujem svojej rodine – rodičom, krstnej mame a babke.

Prehlásenie:

Prehlasujem, že som predloženú bakalársku prácu *Hermeneutika a funkcia vybraných apokalyptických textov z doby judaizmu druhého chrámu* vypracovala samostatne. Ďalej prehlasujem, že všetky použité pramene a literatúra boli riadne citované a že táto práca nebola využitá k získaniu iného alebo rovnakého titulu.

V Prahe 5. 5. 2023

Ema Jacková

Anotácia

Bakalárska práca nesúca názov *Hermeneutika a funkcia vybraných apokalyptických textov z doby judaizmu druhého chrámu* podrobujú vybrané texty hermeneutickému bádaniu po historickej, sociokultúrnej a jazykovo umeleckej stránke s osobitným dôrazom na pýtanie sa po funkcii. Prekladaná práca pozostáva z dvoch častí. Prvá vysvetľuje kľúčové pojmy apokalyptickej literatúry a hermeneutiky a charakterizuje vzájomné vzťahy. Druhá, rozsiahlejšia časť práce sa venuje analýze apokalýps Knihy Barucha, Zjavenia Jánovho a henochovskej tradícii so zameraním na literárne obrazy vo videniach, postavu mesiáša a odkaz, ktorý apokalypsa sprostredkúva. Cieľom práce je poukázať na nemožnosť vytrhnutia textu z doby vzniku a vtedajšej sociokultúrnej situácie, na ktorú text reaguje alegorickým jazykom, s poukázaním na funkciu textu pre súvekých čitateľov.

Kľúčové slová

Apokalyptická literatúra, hermeneutika, intertextualita, Kniha Barucha, Zjavenie Jánovo, Prvá kniha Henochova, Druhá kniha Henochova, Kumránske zvitky, judaizmus druhého chrámu

Annotation

The bachelor's thesis, entitled *Hermeneutics and Function of Selected Apocalyptic texts from Second Temple Judaism* subjects the selected texts to a hermeneutical inquiry historically, socioculturally, and linguistically with particular emphasis on the inquiry into function. Submitted work consist of two parts. The first explains the key concepts of apocalyptic literature and hermeneutics and characterizes the interrelationships. The second, more extensive part of the thesis analyzes the apocalypses of *The Book of Baruch*, the *Revelation of John*, and the enochic tradition, focusing on the literary images in the visions, the figure of the messiah, and the message conveyed by the apocalypse. The aim of the thesis is to demonstrate impossibility of extracting the text from the time of its composition and the socio-cultural situation of the time, with the text responds to with allegorical language, pointing out the function of the text for contemporary readers.

Keywords

Apocalyptic literature, hermeneutics, intertextuality, *Book of Baruch*, *Revelation of John*, *First Book of Enoch*, *Second Book of Enoch*, Qumran scrolls, Second Temple Judaism

Obsah

Zoznam skratiek.....	7
Úvod.....	8
1. Vymedzenie pojmov.....	9
1.1. Apokalypsa.....	9
1.1.2. Funkcia apokalypsy.....	10
1.1.3. Autorita apokalypsy.....	13
1.1.4. Apokalypsa ako literatúra.....	15
1.2. Hermeneutika.....	17
2. Apokalypsy.....	21
2.1. Baruch.....	21
2.1.1 Videnia.....	23
2.1.2. Mesiáš.....	26
2.1.3. Odkaz.....	27
3.1. Zjavenie Jánovo.....	29
3.1.1. Videnia.....	31
3.1.2. Mesiáš.....	33
3.1.3. Odkaz.....	35
4.1. Henoch.....	36
4.1.1. Videnia.....	39
4.1.2. Mesiáš.....	41
4.1.3. Odkaz.....	42
3. Interpretácia výsledkov.....	44
Záver.....	48
Zoznam použitej literatúry.....	50

Zoznam skratiek¹

1Hen² – Prvá kniha Henochova

2Bar – Druhá kniha Barucha

2Hen – Druhá kniha Henochova

3Bar – Tretia kniha Barucha

4Q530 – pasáž z knihy Obrov, Kumránske zvitky

Dan – Daniel

Ex – Exodus

Ezd – Ezdráš

Gn - Genesis

Iz - Izajáš

Jer –Jeremiáš

Job – Jób

Júd – Júdov list

Kr – Knihy Kráľov

Malc. – Saturnalia

Mt – Matúšovo evanjelium

Zid - Židom

Zjv – Kniha Zjavení

¹ Vypracované na základe zoznamu zo *Studia Biblica Slovaca*: <https://biblica.sk/podmienky/zoznam-skratiek/> dostupné online 30. 4. 2023.

² V slovenskom jazyku skratka neexistuje

Úvod

Samotné siahnutie po konkrétnej literatúre či texte je určitým kultúrnym prejavom. Práve tieto prejavy v kontexte apokalyptických textov z obdobia judaizmu druhého chrámu sa predkladaná bakalárska práca usiluje skúmať. Bádanie, ktorému texty podrobujem prekračujú exegetický rámec a neobmedzujú texty len na samotnú oblasť literárnych vzťahov, ale tiež sa pokúšajú zasadiť ich do širšieho kontextu histórie, sociálnych zvykov a kultúrnych prejavov súvekých autorov i čitateľov. Toto aplikovanie hermeneutiky na apokalyptické texty Knihy Baruch, Zjavenia Jánovho a enochovskej literatúry prinášajú odkaz historického obdobia, charakteristiku postáv z diela, otázky týkajúce sa autorstva, ale i snahu porozumieť umeleckým jazykovým prostriedkom v texte a ich symbolickému významu, či jeho pôvodu a prelínaniu v iných textoch. Ústredná otázka bakalárskej práce – a to funkcia vyššie spomínaných apokalyps je postupne a nebadane zodpovedávaná v podkapitolách popisujúcich jednotlivé apokalypsy, a následne, po každej apokalypse zhrnutá v podkapitole *Odkaz*. Táto štruktúra a členenie bakalárskej práce bolo mnou stanovené z dôvodu rozsiahlej problematiky kultúrneho pozadia v prípade každej komunity, ku ktorej sa apokalyptické texty viažu. Vzhľadom k formátu bakalárskej práce som nepovažovala za svoj primárny cieľ študovať a opisovať dané komunity obširnejšie, ale zamerať sa na mnou vybrané body, ktoré považujem v predkladanej práci vzhľadom k jej téme za kľúčové. Prvá časť bakalárskej práce sa venuje vysvetleniu základných pojmov a ich vzájomného vzťahu, zatiaľ čo druhá časť sa venuje charakteristike jednotlivých apokalyps so sústredením na konkrétne videnia, mesiášsku postavu a odkaz. Práca nie je pokusom o potvrdenie či vyvrátenie hypotéz o funkcii apokalyptických textov, ale snahou odhaliť a popísať spoločné i rozdielne znaky na základe zasadenia textu do širšieho kontextu a pokúsiť sa nájsť určité hermeneutické pravidlá čítania.

Pramene, o ktoré sa práca opiera sú prevažne primárne apokalyptické texty preložené do anglického alebo českého jazyka. Inšpiráciou pre vznik tejto bakalárskej práce sú súčasné biblistické bádania na poli judaizmu druhého chrámu, akými je napríklad *Enoch seminar* a práce jeho predstaviteľov, medzi ktorých patria G. Boccaccini, L. Stuckenbruck, M. Stone a ďalší. Veľkú rolu vo výbere samotnej témy a súvisiacej literatúry hrá moja dlhodobá osobná intencia zapojenia sa do bádateľskej činnosti v oblasti apokalyptickej literatúry, hermeneutiky, literárnej teórie, biblistiky a sociálnej pamäti, ktorými prienikom je predkladaná bakalárska práca.

1. Vymedzenie pojmov

1.1. Apokalypsa

“Apokalypsa je žáner literatúry zjavenia s naratívnym rámcom, v ktorom je zjavenie sprostredkované nadpozemskou bytosťou človeku prijímateľovi, pričom mu odhaľuje transcendentnú skutočnosť, ktorá je zároveň časová, nakoľko predpokladá eschatologickú spásu a priestorová, nakoľko zahŕňa iný, nadprirodzený svet.”³

Túto komplexnú definíciu od J. J. Collinsa umožňujú formulovať prvky, ktoré majú apokalypsy spoločné. Zákonite existuje naratívny rámec, ktorý zahŕňa nadprirodzeného sprostredkovateľa a ľudského príjemcu. Obsah zahŕňa časovo budúcu, eschatologickú spásu, ale aj prítomné nadpozemské skutočnosti.⁴ Eschatológia je významným spájajúcim prvkom apokalýps kvôli jej absencii v ostatných žánroch. Od ostatných zjaviteľských textov sa odlišujú práve eschatologickým obsahom. Okrem pretrvávajúcich podobností sa naprieč apokalypsami stretávame s rozdielnosťami, ktoré odlišujú jednotlivé diela. Samotné slovo apokalypsa pochádza z gréckeho “apokalypsis” (Ἀποκάλυψις),⁵ ktoré v preklade znamená zjavenie, odhalenie. Používanie gréckeho “apokalypsis” ako žánrového označenia nie je v období pred vznikom kresťanstva doložené. Prvé dielo, ktoré bolo označené ako apokalypsa je novozákonná kniha Zjavenia, hoci ani pri tomto diele nie je zrejmé, či slovo apokalypsa označuje osobitnú triedu literatúry.⁶ Existencia, či naopak neexistencia názvu nie je pri určení žánru rozhodujúca.

E. Weber píše, že apokalypsa je alegóriou, ktorá ukazuje cestu ku spásu.⁷ Hrôzy apokalypsy sú cesta k osobnej blaženosti, v ktorej už nebude existovať nijaké zlo. Značný počet textov, ktoré ako apokalypsy označujeme, postráda kozmologickú eschatológiu a venuje sa len individuálnym odmenám a trestom po smrti.⁸ V apokalypse sú zrejmé dve zložky: dualistické vnímanie sveta a túžba zvíťaziť nad smrťou. Dualistické vnímanie sveta v apokalypsách nám poskytuje bezpodmienečne pozitívne a negatívne protiklady, ako je napríklad dobro a zlo,

³ Collins, J.J. *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, Semeia 14, Atlanta: SBL 1979, (pp. 9). ISBN 0-7190-0958-8

⁴ Ibid.,

⁵ Freedman, D. N., Herion, G. A., Graf, D. F., Pleins, J. D., & Beck, A. B. (2008). *The Anchor Bible Dictionary*. Yale University Press.

⁶ Collins, J. J. (1983). *The apocalyptic imagination: An introduction to the Jewish apocalyptic literature*. William B. Eerdmans Publishing Company (pp. 3).

⁷ Weber, E. (1999). *Apokalypsy: Proroctví, kultury a chiliastické představy V průběhu staletí* (pp. 37).

⁸ Collins, A. Y. (1986). *Semeia 36: Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting (Semeia (Journal Issue))*. Society of Biblical Literature. (pp. 5)

Kristus a Antikrist a ďalšie. Apokalypsa poukazuje na neodvratiteľný konflikt, ktorý sa udeje medzi predstaviteľmi protikladov, ktorý nastane na konci vekov⁹. Pojem “apokalyptický” sa populárne spája s fanatickými milenialistickými očakávaniami. Apokalyptické pasáže z knihy Daniela a Zjavenia Jána boli často využívané práve milenialistickými skupinami.¹⁰

Nakoľko apokalypsa poukazuje na koniec, ktorý nastúpi v určitej etape našich dejín, je preto na mieste pýtať sa po časovosti tohto nástupu. Paralela medzi blížiacim sa koncom nášho sveta a číselnou symbolikou je neoddeliteľná. Nadchádzajúce apokalyptické očakávania dodávajú apokalypse jej akútnosť. Apokalypsa nám môže ponúknuť akýkoľvek dátum a k nemu prislúchajúce podporné dôkazy, ktoré komunita odzvodzuje na základe matematických špekulácií či znamení času, ktoré súvisia s jej náhľadom na dejiny a identitou. Kumránsky ľud inšpirovaný knihou Daniel vychádzal z apokalyptických výpočtov tejto knihy, ktoré hovorili o schéme sedemdesiatich týždňov. Množstvo prepisov a úprav kumránskej sekty poukazuje na prispôbovanie tohto výpočtu historickým okolnostiam.¹¹ V prípade nesprávneho časového určenia nadchádzajúcej apokalypsy môže byť veľmi jednoducho prepočítaná na základe iných dôkazov. Autorita apokalypsy tak môže ostať i naďalej neporušená.¹² Konkrétnejšie sa tomu, čo sa deje v prípade nenaplnenia apokalypsy, budem venovať v neskorších kapitolách.

1.1.2. Funkcia apokalypsy

Úzky vzťah medzi formou a funkciou apokalypsy vysvetľuje Auneova definícia funkcie apokalypsy¹³:

“a) legitimizovať transcendentné oprávnenie posolstva, (b) sprostredkovaním novej aktualizácie pôvodného zjavenia prostredníctvom literárnych prostriedkov, štruktúr a obraznosti, ktoré fungujú na "zakrytie" posolstva, ktoré text "odhaľuje", aby c) príjemcovia posolstva boli povzbudení k tomu, aby modifikovali svoj kognitívny a behaviorálny postoj v súlade s transcendentnou perspektívou.”

Funkčný prístup k apokalyptickému žánru, ktorý sa snaží skúmať prínos prvkov, čerpá zo sociálne-vedeckej metodológie a antickej rétoriky. Štúdie sa snažia vysvetliť, ako mohla

⁹Baumgarten, A. I., & Hazani, M. (2000). Apocalypticism, symbolic breakdown and paranoia: An application of Lifton's model to the death-rebirth fantasy. In *Apocalyptic time* (pp. 15–40). essay, Brill.

¹⁰Collins, J. J. (1983). *The apocalyptic imagination: An introduction to the Jewish apocalyptic literature*. William B. Eerdmans Publishing company. (pp. 3)

¹¹Baumgarten A., I., and Ishrai, O. (2000). „Dating the eschaton: Jewish and Christian Apocalyptic Calculations in Late antiquity In *Apocalyptic Time*. Leiden: Brill. (pp. 113-155)

¹²Kermode, F. (2007). *Smysl konců: Studie K teorii fikce.*

¹³Aune, D. E. (1986). , ‘The Apocalypse of John and the Problem of Genre’, *Semeia* 36 (pp. 87)

apokalypsa formovať svetonázor, či meniť vzorce správania divákov.¹⁴ Aune ďalej uvádza, že funkcia apokalypsy je podobná literárnej funkcii podobenstiev. Apokalypsa, tak ako podobenstvá, zjavuje božskú pravdu. Otázky, ktoré si kladie štúdia Moshe Hazaniho sú nasledovné: Aké historické podmienky sú priaznivé pre šírenie apokalyptických postojov? Aké je posolstvo apokalyptiky ľuďom, ktorí prijímajú jej posolstvá? Autor poukazuje na nedostatky tvrdení v prevládajúcom názore, že apokalypsy vnikajú v obdobiach krízy. Objektívne krízy nevedú vždy nutne k desymbolizácii. Kríza, ako napríklad epidémia čiernej smrti nebola nikdy sprevádzaná apokalyptickými postojmi. Navzdory tomu existujú prípady apokalyptických rozmachov, ktoré s krízami nesúviseli, napríklad očakávanie zatmenia v Anglicku v roku 1184, po ktorom mala nastať skaza, a následne po nej blahobyť.¹⁵ Čiastočné vysvetlenie fenoménu apokalypsy mimo obdobie spoločenskej krízy poskytuje motív útechy. Táto funkcia poskytuje útechu od ľudských úzkostí, ktoré sa týkajú vzťahovania sa k času - k počiatkom a koncom.¹⁶ V kontexte Liftonovej paradigmy¹⁷ poskytuje apokalypsa symbolickú nesmrteľnosť. Toto narušenie pocitu nesmrteľnosti má za následok rozpad kolektívnych symbolov.¹⁸ Živnou pôdou apokalypticého myslenia a neblahých predtúch môžu byť mimo obdobia kríz série znepokojujúcich udalostí, ako napríklad zvýšenie kriminality, pokles moci autorít, alkoholizmus, šírenie pohlavných chorôb, rozpady rodín či množstvo iných neduhov, ktoré samotná spoločnosť považuje za prvky jej vnútorného rozkladu.¹⁹ Savonarolovu Florenciu²⁰ predchádzalo už niekoľko desaťročí postupného rozpadu kolektívnych symbolov. Rozpad sa prejavoval kacírstvom a preferovaním spoločensky odmietaných trendov. Bola to reakcia na korupciu, úpadok mravov a početné samovraždy, ako uvádzajú historické pramene.²¹ Z toho vyplýva, že spoločnosť, ktorá sa na samú seba díva kriticky, považuje sa za skazenú a v horizonte blízkej budúcnosti očakáva len ďalšie ťažkosti, častejšie vkladá nádej do nadprirodzeného, katastrofického završenia. Je na mieste si klást' otázku, prečo je katastrofické ukončenie času motívom útechy, pokiaľ vznikajú apokalypsy mimo obdobia akútnych kríz?

¹⁴ Pattemore S. W. (2008). *The people of God in Apocalypse: Discourse, Structure and Exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press. (pp.7)

¹⁵ Baumgarten, A. I., & Hazani, M. (2000). Apocalypticism, symbolic breakdown and paranoia: An application of Lifton's model to the death-rebirth fantasy. In *Apocalyptic time* (pp. 15–40). essay, Brill.

¹⁶ Kermodé, F. (2007). *Smysl konců: Studie k teorii fikce*.

¹⁷ Lifton, R. J. (1996). *The broken connection: On death and the continuity of life*. American Psychiatric Press, Inc.

¹⁸ Baumgarten, A. I., & Hazani, M. (2000). Apocalypticism, symbolic breakdown and paranoia: An application of Lifton's model to the death-rebirth fantasy. In *Apocalyptic time* (pp. 15–40). essay, Brill.

¹⁹ Weber, E. (1999). *Apokalypsy: Proroctví, kulty a chiliastické představy V průběhu staletí* (pp. 22 - 23).

²⁰ Girolamo Savonarola (1452 – † 1498) v 80tych rokoch 15. Storočia mocensky ovládol Florenciu a premenil ju na prísny teokratický štát.

²¹ Burckhardt, J. (1958). *The Civilization of the Renaissance in Italy*. New York: Harper and Row.

M. Hazani ďalej píše, že v prípade motívu útechy nestačí len vlastný nárok na konečnú pravdu, ale aj nutnosť vízie absolútneho zla, ktoré musí byť zničené, aby toto konečné vykúpenie mohlo nastať.²² Nové budovanie kolektívneho symbolu môže teda spočívať v hľadaní „obetného baránka“, ktorý bude v závislosti od aktuálnej doby považovaný za absolútne zlo. Apokalyptické myslenie vedie k viktimizácii, kedy sa z obete nepriaznivých udalostí a rozpadu kolektívnych symbolov stáva v myšlienkach sebavedomá obeť - spravodlivý agresor bojujúci voči predstave absolútneho zla, čo vedie k vnútornému uspokojovaniu frustrácie.²³ D. Hellholm ponúka na otázku krízy, ako predpokladu pre vznik apokalypsy, pohľad z inej ako celospoločenskej perspektívy. Kríza z pohľadu autora nemusí byť nutne tiež krízou pre poslucháča či čitateľa, nakoľko nepoznáme mieru, do akej apokalypsa interpretuje skutočnosť, alebo vytvára symbolický systém.²⁴ Z toho teda vyplýva, že samotné slovo „kríza“ nám bez overených historických prameňov neumožňuje objektívny náhľad do pozadia vzniku apokalypsy, ale môže sa jednať o hypotetické predstavy pozadia. S. Pattemore otvára v knihe *The People of God in the Apocalypse: Discourse, Structure, and Exegesis*²⁵ otázku relevantnosti. Posúva tento ťažko definovateľný a merateľný pojem od súdobej spoločnosti späť k pôvodnej spoločnosti z obdobia vzniku konkrétnych apokalýps, kladúc dôraz na historický kontext a súveké tradície, na ktoré je nutné sa pri snahe o porozumenie relevantnosti pýtať. Apokalypsy z obdobia pred Kristom i po Kristovi sa pokúšajú interpretovať dobu svojho vzniku. Nakoľko relevantná môže byť interpretácia situácie, v ktorej apokalypsa vznikla bez zveličovania? S. W. Pattemore poukazuje v kontexte relevantnosti na pojem ostenzia, ktorý je možno charakterizovať ako náhradu definície. Tá je nahradená názornou ukážkou. Zmyslom ostenzie je samotné predvádzanie. Príkladom jej využívania je umenie, ktoré má samo o sebe ostenzívny charakter, pretože každé umelecké dielo hovorí názorne samo za seba.²⁶ V apokalyptickom žánri preto nie je možné hľadať len samotné informácie určené verejnosti, ale aj zámer autorov a nutnosť potreby tieto informácie zdieľať, a tiež sa pýtať po zámeroch využitia jednotlivých literárnych obrazov či básnických prostriedkov. Z toho vyplýva, že jednou z funkcií apokalýps nie je len funkčnosť pre poslucháčov, ale aj význam vychádzajúci z vnútorných pohnútok pre samotného autora. Autorove myšlienky v apokalyptických textoch

²² Baumgarten, A. I., & Hazani, M. (2000). Apocalypticism, symbolic breakdown and paranoia: An application of Lifton's model to the death-rebirth fantasy. In *Apocalyptic time* (pp. 15–40). essay, Brill..i

²³ Ibid.,

²⁴ Collins, J. J. (2003). *Semeia 14: Apocalypse: Themorphology of a Genre*. Society of Biblical Literature.

²⁵ Pattemore S. W. (2008). *The people of God in Apocalypse: Discourse, Structure and Exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press.

²⁶ ÚJČ AV ČR, v. v. i. - slovo@ujc.cas.cz, redakce Slovo a slovesnost, „Slovo a Slovesnost – K Pojmu „OstENZE“.“ Slovo a Slovesnost – K Pojmu „OstENZE“, sas.ujc.cas.cz/archiv.php?lang=en&art=3929. Accessed 26 Nov. 2022.

môžu byť opisom skutočného stavu vecí, alebo naopak stavu želaného. Otázkami relevancie apokalyptického žánru sa preto zaoberajú aj disciplíny, ako je antropológia, psychológia, lingvistika, štylistika, literárna teória a interpretácia a ďalšie.²⁷

1.1.3. Autorita apokalypsy

Viacere apokalypsy (ku príkladu Daniel a Enoch) nepreukazujú záujem len o dianie v dobe svojho vlastného vzniku, ale so značnou podrobnosťou sa zmieňujú o udalostiach z dávnej minulosti, čo posilňuje vyvolaný dojem, že celé ľudské dejiny boli Bohom predvídané a ich záver je určený.²⁸ C. Rowland v knihe *“The Open Heaven.” A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*“ píše, že záznamy o minulých dejinách sú v apokalypsách spomínané najmä preto, aby bolo zrejmé, že ak boli informácie o dávnej minulosti správne, je pravdepodobné, že pravdivé budú aj predpovede budúcnosti. Detailný pohľad do minulosti podľa spomenutej teórie teda poskytuje určité pozadie pre eschatologické predpovede. Apokalypsu nie je možné oddeliť od priestoru a času. Predstavy priestoru apokalypsy sa generáciami líšia, čo je možné pozorovať v rôznych umeleckých imagináciách zobrazujúcich apokalyptickú tematiku.²⁹ V každej apokalypse je zabudovaný aspekt času a už vyššie spomínané vzťahovanie sa k počiatkom a koncom. Koniec tohto sveta sa nutne stane aj koncom času. Ku každej apokalypse dochádza práve kvôli nám, ľuďom žijúcim *in medias res*. Pokiaľ budeme očakávať blížiacu sa budúcnosť súbežne s približujúcou sa apokalypsou, môžeme očakávať, že budúcnosť môže niektorým javom odpovedať, hoci sú obrazné.³⁰ Ku príkladu Seneca³¹ predpovedal apokalypsu bez kresťanského pozadia. Očakával kozmický požiar, po ktorom vstane nový, spravodlivý svet. Za symbol počiatku tohto počiatku nového sveta bola ďalšou generáciou považovaná udalosť z roku 79 nášho letopočtu, kedy erupcia Vesuvu prúdom lávy pochovala Pompeje.³² F. Kermode aj E. Weber označujú doslovné čítanie apokalypsy, ktorá je alegorická, za zvlášť naivné. R. Bultmann nazýva skúsenosť raných kresťanov, ktorí ako prví zažili, že sa doslovná predpoveď nenaplnila, „*eschatologickým sklamaním*.“³³ Od 3. storočia boli doslovné predpovede považované za zavádzajúce. V 5.

²⁷ Pattemore, S.W. (2008). *The people of god in the apocalypse: Discourse, structure, and Exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press (pp. 21 – 22).

²⁸ Rowland, C. (1982). *“The Open Heaven.” A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. Chapter 6: What Had Happened Previously: the Interest in Past History in Apocalyptic (pp. 136 -137).

²⁹ Baumgarten, A. I. (2000). Apocalyptic space In *Apocalyptic time* (pp. 305-326). Moshe Barasch.

³⁰ Kermode, F. (2007). *Smysl konců: Studie K teorii fikce* (pp. 15 – 17).

³¹ Seneca – rímsky filozof, štátnik a spisovateľ (4 p. n.l, 65 n.l.)

³² Weber, E. (1999). *Apokalypsy: Proroctví, kulty a chiliastické představy V průběhu staletí* (pp.41).

³³ Bultmann, R. (1994 (1957)). *Dějiny a eschatologie*.

storočí kritizoval naivnú apokalyptiku sv. Augustín, ktorý apeloval na nevyspytateľnosť Božích zámerov. Efezský koncil v roku 431 označil aspekty chiliazmu vzťahované k tomuto svetu za bludné.³⁴ Napriek tomu k úplnému vyvráteniu nedošlo a doslovný výklad naivnej apokalyptiky pretrval. Autorita apokalypsy sa vzťahuje na možnosť pochybenia v aritmetickom alebo alegorickom výpočte, čo umožňuje jednoduchú manipuláciu s údajmi.³⁵ Podľa teórie L. Festingera dochádza častejšie k posilneniu než k opusteniu systému presvedčení v prípade, že zlyhajú, a to v snahe znížiť kognitívnu disonanciu.^{36 37} Táto teória ponúka náhľad do dynamiky apokalyptických siekt a hnutí, ktorá sa na prvý pohľad môže zdať zdanlivo nelogická a nepochopiteľná. Funkcia naivne apokalyptickej predikcie je určitým vzorom, ktorý formuje sociálnu skupinu a zabezpečuje jej súdržnosť.³⁸ Vychádzajúc z tejto teórie je zrejmé, že apokalypsa slúži ako forma spoločenskej organizácie. Problém, ktorý vo svojom príspevku otvára S. O'Leary je *topos* autority. Ak sa dozvieme, že koniec sveta je blízko, kladieme si celkom fundamentálnu otázku: „Kto to povedal?“. Preto je neoddeliteľnou súčasťou od apokalypticizmu charizmatická postava, ktorá uplatňuje autoritu Písma. Pochybujúcemu publiku posúva charizmatická autorita konkrétny dátum či časové pásmo, ktoré má slúžiť ako dôkaz. Toto pásmo však nemôže byť priveľmi vzdialené, aby mal poslucháč dojem, že sa ho toto tvrdenie bude priamo týkať.³⁹ A. Schweitzer poukazuje na charizmatickú autoritu apokalypsy - Ježiša. Tvrdí, že samotný Ježiš je ohlasovateľ konca sveta hlásajúci božie kráľovstvo, ktoré je blízko, a ktoré vtrhne z transcencie do nášho sveta a ukončí ho.⁴⁰ Táto Schweitzerova teória nás však znovu navracia do problému naivnej apokalyptiky. E. Weber si kladie otázku, ako si priali byť chápané významné apokalyptické autority z Biblie (napríklad Daniel a Ján).⁴¹ Priali si byť chápaní doslovne alebo alegoricky? Ako tomu bude v prípade apokalyptického Ježiša? I keď apokalyptika oplýva charizmatickými autoritami a mesiášskymi očakávaniami, nie všetci eschatologickí zástupcovia Boha sú považovaní súčasne za mesiáša. Archanjel Michael a Melchizedech sú eschatologickými

³⁴Weber, E. (1999). *Apokalypsy: Proroctví, kultu a chiliastické představy V průběhu staletí* (pp. 35 - 37).

³⁵Kermode, F. (2007). *Smysl konců: Studie K teorii fikce* (pp. 16– 17).

³⁶Disonancia je ľudská reakcia na nepríjemnú novozískanú informáciu či udalosť.

³⁷Festinger, L., Riecken, H. W., & Schachter, S. (1967). When prophecy fails: A social and psychological study of a modern group that predicted the destruction of the world. by Leon Festinger, Henry W. Riecken and Stanley Schachter. Harper & Row..

³⁸Baumgarten, A. I. (2000). When prophecy fails and when it succeeds. In *Apocalyptic time* (pp. 341 - 362).

Stephen D. O'Leary.

³⁹Ibid.,

⁴⁰Schweitzer, Albert (2001). John Bowden (ed.). *The Quest of the Historical Jesus*. trans. John Bowden et al. (2 ed.). Minneapolis, MN: Fortress Press. ISBN 978-1-4514-0354-1. Translated by W. Montgomery, J. R. Coates, Susan Cupitt, and John Bowden from the German *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, published by J. C. B. Mohr, Tübingen. © J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1906, 1913, 1950. (1st English translation of the 1913 2nd ed.)

⁴¹Weber, E. (1999). *Apokalypsy: Proroctví, kultu a chiliastické představy V průběhu staletí* (pp. 40 - 41).

zástupcami, avšak nikdy nie sú nazývaný pojmom mesiáš. J. Collins však otvára otázku, či sa mesiáši môžu oslovovať aj inými titulmi.⁴² Pokiaľ vychádzame pri z predpokladu, že sa na proroctve podieľal Boh a toto proroctvo „skryl“, proroctvo má byť vo vhodnom čase objavené vhodnými ľuďmi. Postava proroka, ktorá dokáže odhaľovať proroctvá, sa stáva charizmatickou autoritou. Táto charizma vyplýva z nadľudského zdroja jej authority, čo sa prejavuje nadprirodzenými či prinajmenšom mimoriadnymi schopnosťami.⁴³ Z. Vojtíšek v knihe *Konec tohto sveta, Milenializmus a jeho miesto v judaizmu, kresťanství a islámu* píše, že charizmatická autorita je sociálnym konštruktom, ktorý nastupuje v platnosť v prípade, že charizmatická postava charizmatizáciu prijme. Z tohto prijatia vyplývajú spoločenské role, ktoré na seba charizmatická autorita berie, napríklad rola vodcu (náboženského, politického)…, uzdravovateľa, a ďalšie.⁴⁴

1.1.4. Apokalypsa ako literatúra

Fikcie, ale i ostatné beletristické texty obsahujú dva typy, alebo pre lepšiu ilustráciu, vrstvy komunikácie. Jedna komunikácia prebieha medzi postavami v diele, druhá medzi autorom a čitateľom. Pri snahe o interpretáciu apokalyptických, ale i iných beletristických textov či fikcií je dôležité sa opierať o otázku, nakoľko čitateľ pozná zámer autora.⁴⁵ Pri interpretácii textov sa potýkame s problémom „zainteresovaných“ interpretácií, ktoré nemajú za cieľ rozpoznať reálne zámery spisovateľa. S. Pattemore vidí zásadný problém interpretácie v existencii vysvetlenia jej pojmu, avšak v absencii návodu na to, ako ju vytvoriť.⁴⁶ Ak hovoríme o textoch zo starozákonného obdobia alebo z obdobia judaizmu druhého chrámu, nemôžeme zabudnúť na fakt ovplyvňujúci interpretáciu textu, a to, že spoločnosť, ktorej boli fikcie adresované, bola spoločnosťou orality alebo prevažujúcej orality.⁴⁷ Niektoré starozákonné texty si tak zachovali zreteľne orálnu schému, ktorú pri interpretácii textov slúžiacich primárne na prednes, nesmieme opomínať. Texty orálnej spoločnosti, ktoré boli neskôr prepísané sa vyznačujú aditívnosťou, redundantnosťou, agonistickým tónom, ktorým

⁴² Collins, John J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. Routledge, 1997.

⁴³ Weber, M. a Škoda, J. (1997). *Autorita, etika a spoločnosť: pohľad sociologa do dejín*. Praha: Mladá fronta. Souvislosti (Mladá fronta). ISBN 80-204-0611-5.

⁴⁴ Biernot, D. and Vojtíšek, Z. (2012). „Koncepte milenializmu,” in *Konec Tohoto světa: Milenializmus a Jeho miesto v Judaizmu, Kresťanství a Islámu*. Praha: Dingir, (pp. 7–37).

⁴⁵ A. Furlong, ‘Relevance Theory and Literary Interpretation’ (Unpublished Ph.D. thesis, University College London, 1996), (pp. 6–25).

⁴⁶ Pattemore, S.W. (2008). *The people of god in the apocalypse: Discourse, structure, and Exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press (pp. 26-28).

⁴⁷ Ong, Walter J. *Technologizace slova: mluvená a psaná řeč*. Praha: Karolinum, 2006. Limes (Karolinum). ISBN 80-246-1124-4.

podľa W. Ongovej teórie zasadzuje oralita ľudské vedenie prirodzene do kontextu boja.⁴⁸ Bolo teda na komunikátorovi, aby si vytvoril kódy komunikácie, ktoré odpovedali vtedajším komunikantom. Literárny text má na poslucháčov kognitívne účinky, ktoré sa vo svojej prístupnosti pre rôznych poslucháčov líšia. Jednotlivé časti komunikácie nemusia byť rovnako prístupné pre všetkých zúčastnených komunikantov. S. W. Pattermore kladie dôraz na myšlienku E. R. Wendlanda, ktorý tvrdí, že ignorujeme literárne kompetentných poslucháčov, ktorým mohol byť text adresovaný, a miesto toho padáme do „ľahkého čítania“.⁴⁹ V Biblii, knihe vytvorenej ľuďmi v dlhom procese tradentov, autorov, redaktorov či editorov, sprostredkúva Boh svoje zjavenie pomocou ľudského jazyka. Podľa literárneho teoretika Georga Steinera sa tak Boh zaručuje za jazyk⁵⁰. Táto myšlienka však otvára cestu skúmania dôveryhodnosti relevancie nie len jazykových prejavov v biblických textoch, ale aj jednotlivých prekladov. Presnosť a komplexnosť preto dotvára mimojazykový kontext, ktorý otvára bránu k intertextualite, kontextualite, lingvistike, socio-rétorike a tiež diachrónnemu skúmaniu.⁵¹ *Bezkontextovým jazykom*, alebo *autonómnym diskurzom* môžeme nazývať diskurz, ktorý nemôžeme slovne priamo konfrontovať, pretože sa svojou písomnou podobou oddelil od autora.⁵² Preto pokiaľ sa jedná o literárny text v danej kultúre, je dôležité sa zameriavať na vzťah textu k iným, už existujúcim textom. Spojovacie články viacerých textov môžu vytvárať obraz, ktorý je v samotnom oddelenom texte nevyjadrený.⁵³ Z toho vyplýva snaha zamerať sa na konkrétne motívy v apokalyptických textoch a tiež na zámernosť ich využitia. Motívy mohli byť užívané so samozrejmosťou, ktorá vychádzala z obecnej znalosti ich symboliky, napríklad v biblických alebo mimobiblických textoch.

1.2. Hermeneutika

⁴⁸ Ong, Walter J. *Technologizace slova: mluvená a psaná řeč*. Praha: Karolinum, 2006. Limes (Karolinum). ISBN 80-246-1124-4. (pp. 47–56).

⁴⁹ Pattermore, S.W. (2008). *The people of god in the apocalypse: Discourse, structure, and Exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press (pp. 36).

⁵⁰ Bartholomew, C. G., D., G. C. J., Möller Karl, & Vanhoozer, K. (2001). From Speech Acts to Scripture Acts: The Covenant of Discourse and the Discourse of the Covenant. In *After Pentecost: Language and biblical interpretation* (pp. 1–49). essay, Zondervan..

⁵¹ Pattermore, S.W.(2008). *The people of god in the apocalypse: Discourse, structure, and Exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press (pp. 35-40).

⁵² Olson, D. R. „On the language and authority of communication of textbooks“. *Journal of communication*, 30 (4), 1980 (pp. 186–196).

⁵³ Hays, R. B. (1989). *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press.

L. A. Schökel rozlišuje interpretáciu literárnych textov na tri úrovne, ktoré prirovnáva z poschodiam budovy. Spodné podlažie tvorí *exegéza*, ktorá je komplexná, diferencovaná, pretkaná mnohými vzťahmi a väzbami. Je zameraná na pochopenie a výklad textu. Z trocha vyššej úrovne získava nad exegézou nadhľad *exegetická metóda*. Zamieriava sa účel a zámer, cieľ a prostriedky. Je to spôsob systematického postupu pri výklade textu. Z tretieho podlažia je možné mať prehľad o celej budove. Odhaľuje a vyjadruje podstatné princípy. Týmto podlažím je metaforicky opísaná *hermeneutika* – teória činnosti chápania textu.⁵⁴ Podľa P. R. Ardinacha a A. F. Bottu je hermeneutika akademická disciplína v neustálej premene. Jej postuláty sú predmetmi diskusií všade tam, kde sa vyskytujú texty, interpretuje sa história ale aj samotný život, avšak s odkazom na intelektuálne kruhy, narozdiel od pocitov každodennom živote.⁵⁵ Bolo by chybou obmedzovať intertextualitu len na samotnú oblasť textov a literárnych vzťahov. Do intertextuality zasahujú sociálne zvyklosti a kultúrne prejavy danej doby, na pozadí ktorých samotný text vzniká. Intertextualita je podľa J. Kristevy „*sieť vzťahov, ktoré spájajú text s inými diskurzmi*.“⁵⁶ Websterov tretí nový medzinárodný slovník definuje, že hermeneutika je „*štúdium metodologických princípov výkladu a vysvetľovania; konkrétne: štúdium všeobecných princípov biblického výkladu*.“⁵⁷

R. E. Palmer uvádza, že hermeneutika je ústredným bodom súčasných teologických problémov, čo hermeneutiku zasadzuje do teologickej roviny a komplikuje pochopenie povahy a významu hermeneutiky ako neteologickej disciplíny. V hermeneutickom myslení môžeme pozorovať značnú polarizáciu v samotnom skúmaní charakteru hermeneutiky, ktoré sa líšia v tradíciách Schleieraachera a Diltheya a ich pohľade na hermeneutiku ako súboru metodologických princípov akožto základu interpretácie, či stúpecov M. Heideggera a uchopenie hermeneutiky ako filozofické skúmanie podmienok pre porozumenie.⁵⁸ Je na mieste sa domnievať, že rozmanitosť v charakterizácii samotnej disciplíny poukazuje na jej charakter odrážajúci predporozumenie a neoddeliteľnosť čitateľa od textu. Tak ako text nie je oddelený od vonkajšej reality, ani čitateľ nie je oddelený od vlastného subjektívneho ja. R.

⁵⁴ Schökel, L. A. (2009). *A Manual of Hermeneutics*. Sheffield: Sheffield Acad. Press. (pp. 13)

⁵⁵ Botta, A.F. and Botta, A.F. (2009) "Introduction: The Bible and the Hermeneutics of Liberation: Worldwide Trends and Prospects," in *The Bible and the hermeneutics of Liberation*. Atlanta, Ga: Society of Biblical Literature, (pp. 1–10.)

⁵⁶ Barzilai, S. (1991). Borders of Language: Kristeva's Critique of Lacan. *PMLA*, 106(2), (pp. 24-33). <https://doi.org/10.2307/462664>

⁵⁷ Webster, N., & Gove, P. B. (1986). *Webster's Third New International Dictionary of the english language: Unabridged: With Seven language dictionary*. Encyclopaedia Britannica.

⁵⁸ Palmer, R.E. (1969). *Hermeneutics interpretation theory in Schleiermacher, dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.

Bultmann však tvrdí, že môžeme študovať oddelený text bez vlastných predpokladov výsledku exegézy, čo je nie len žiadúce, ale pri biblickom bádání nevyhnutné.⁵⁹ Okrem dôležitosti samotného textu, tak i sveta, v ktorom text vznikol, P. Ricoeur poukazuje v rámci hermeneutického bádania na symboliku, ktorá je nezávislá od sémantického významu. Symbol nie je možné odvodiť z izolovanej, samostatnej vety. Symbolické významy siahajú nie len za hranicu vety či textu, ale i samotného jazyka.⁶⁰ Vyššie spomínaný Ricoeur kladie dôraz práve na filozofický ráz hermeneutiky, ktorá má symbol a nie len alegorický význam symbolu vysvetliť, ale aj objasniť to, prečo daný symbol funguje alegoricky a môže vo svojom význame pôsobiť univerzálne. Veľkú pozornosť preto vo svojich hermeneutických štúdiách venoval výskumu trófov, ktoré dopĺňujú umelecký ráz textu, ale majú i substituujúci charakter, ktorý otvára priestor pre hermeneutické interpretácie. Čitateľ podľa D. E. Auneho však nedokáže porozumieť dielu, ak ho nie je schopný poprepájať s inými dielami.⁶¹ Hoci teda vyššie spomínaný R. Bultmann učínuje možným oddelenie vlastných predpokladov od výsledku exegézy, na úrovni bádania po význame textu sa však bez vychádzania zo svojho vlastného predporozumenia, vychádzajúceho z vlastných vedomostí a skúseností, oddeliť nemožno. Z toho vychádza potreba zaraďovať a kvalifikovať diela do príbuzných množín, ktoré tvoria jednotlivé literárne druhy a žánre. Podobné znaky, ktoré dané diela vykazujú, chránia čitateľa pred chaosom, čo ukazuje na tvorbu fikcie súladu vo všetkých oblastiach života.

Domnievam sa, že chaos, ktorý by nastal bez možnosti zaraďiť dielo do kontextu či už časového alebo žánrového, by nevyhnutne ústil do absolútnej absencie možnosti text interpretovať. Takýto stupeň absolútnej originality diela by podľa môjho názoru nebol možný práve kvôli zasadeniu do doby a aktuálnych symbolov, ktoré sú ukotvené na úrovni doby a spoločnosti, v ktorej žijeme, a autor ich nemôže úplne ignorovať, pokiaľ má záujem na tom, aby odovzdal informácie čitateľovi – súčasníkovi. Intertextualita sa sústreďuje na súčasného čitateľa, ktorému je text z minulosti neznámy bez komplexnejšieho porozumenia ostatnej literatúry danej doby. Na tento fakt poukazuje D. E. Aune, avšak súčasne tiež pripúšťa, že podrobiť intertextuálnemu skúmaniu text vzdialený niekoľko stoviek, možno i tisíc rokov, je v súčasnosti možné len čiastočne a veľmi nedokonale. Avšak rovnako ako starovekí jednotlivci by nečítali apokalypsu s predporozumením identických textov, ani súčasný literárny kritici na

⁵⁹ Bultmann, R. (1960). *Existence and Faith: Shorter writings of Rudolph Bultmann*. Cleveland: World. (pp. 289-96.)

⁶⁰ Simms, K., and Dodson, P. (2002). *Paul Ricoeur (routledge critical thinkers)*. Routledge.

⁶¹ Barr, D. L., & Aune, D. E. (2007). *Apocalypse Renewed: An Intertextual Reading of the Apocalypse of John. In The reality of apocalypse: Rhetoric and politics in The book of revelation* (pp. 43–71). essay, Brill.

tom nebudú inak.⁶² Do čítania textu hoci neúmyselne, avšak nutne vkladáme samých seba. V biblistickom hermeneutickom skúmaní nemá význam len „vplyv“ kontextu (predchádzajúcich textov na text, či historického, kultúrneho pozadia), ale i úloha reflexie, ktorá z čítania vyvstáva pre nás čitateľov. Dôležitou optikou čítania textov pre súčasného bádateľa je tiež etika čítania, s ktorou budeme samotný biblický text reflektovať. Prijmeme alebo odmietneme negatívne vyobrazovanie, ktoré je utvorené pre nás čitateľov? Dokážeme s odstupom kriticky skúmať a posudzovať teologické texty, ku príkladu Bibliu a jej legitimizovanie nenávisť voči marginalizovaným skupinám, ako napríklad Židom, homosexuálom atď. a odhaliť naratívne nevedomie, ktoré formuje súčasnú spoločnosť?⁶³ Angažovanosť v otázke intertextuality má tak potenciál otvárať bránu iným, kultúrnym otázkam. T. Eagleton však upozorňuje na fakt, že pokiaľ sa staviame nepriateľsky voči teórii, obvykle sa staviame s odporom voči teóriám iných ľudí a zabúdame tak na vlastné.⁶⁴ Tu sa ponúka otázka, do akej miery dokáže byť čitateľ nie len kritický k podsúvaným negatívnym naratívom v texte bez toho, aby spadol do negatívnych súdov voči širšiemu spektru teórií a nebudoval tak vlastné, odsudzujúce porozumenie. L. A. Schökel považuje nekonfrontovanie literárnych textov, akým je bezpochyby i Biblia, s aktuálnymi veľkými problémami ľudstva za škodlivý predpoklad uvažovania. Označuje za chybu prichádzať s našimi už sformulovanými odpoveďami na otázky k Biblii a hľadať v nej potvrdenie. Tým nastáva diskusia bez odpovedí.⁶⁵ Vychádzajúc z jeho dôrazu na živosť biblických a iných náboženských textov je zrejmé sa domnievať, že i v súčasnosti môžu byť neustálym prínosom ako informatívnym, ohľadne sociokultúrneho pozadia textov, tak i spoločenským, z hľadiska konfrontácie so súčasnými problémami a dianím. Hermeneutické biblistické bádanie teda ani v súčasnosti nestráca na dôležitosť.

Hemeneutika sa tiež snaží odhaliť úmysel intencionality, ktorý sprevádza text.⁶⁶ Čo sa týka autorského zámeru, autorovu myseľ nie je možné poznať priamo, čo však nemusí byť vždy autorovým cieľom, pokiaľ využíva nepriamy komunikačný zámer, ktorý môže predstavovať

⁶² Barr, D. L., & Aune, D. E. (2007). *Apocalypse Renewed: An Intertextual Reading of the Apocalypse of John. In The reality of apocalypse: Rhetoric and politics in The book of revelation* (pp. 43–71). essay, Brill.

⁶³ Aichele, G. and Phillips, A. G. (1995). Semeia 69/70: Intertextuality and the Bible. Setting (Semeia (Journal Issue)). Society of Biblical Literature. (pp. 13-15).

⁶⁴ Eagleton, T. (1996). *Literary theory: An introduction* (2nd ed.). Oxford: Blackwell Publishing.

⁶⁵ Schökel L. A. (2009). *A Manual of Hermeneutics*. Sheffield: Sheffield Acad. Press. (pp. 160–161)

⁶⁶ Simms, K., and Dodson, P. (2002). *Paul Ricoeur (routledge critical thinkers)*. Routledge. (pp. 34)

irónia, narážka, paródia, či iné formy skrytej komunikácie,⁶⁷ ktoré neumožňujú čitateľovi preniknúť priamo do konkrétnej predstavy autora. Domnievam sa však, že už samotný zámer prenechania čitateľovi priestor k vlastnej interpretácii tiež spadá pod intenciu autora, a preto si myslím, že v prípade autorstva je jeho zámer nevyhnutnou súčasťou každého textu určeného skupine čitateľov, a jeho konkrétne podoby otvárajú možnosť hermeneutického bádania. N. K. Gottwald zaraďuje do pozadia štúdia zámeru autora aj ideológiu danej doby, ktorá bola konsenzom danej doby, do ktorej dielo vzniklo,⁶⁸ s čím mi neostáva než súhlasiť, najmä za predpokladu, že dané dielo odkazovalo na symboly s ňou súvisiace, či k nej tvorilo vedomú opozíciu. T. Rajan však varuje pred užitím intertextuality na podporu tej ktorej ideológie formou potvrdzujúceho čítania.⁶⁹ Samotná predstava zodpovedného čítania nie je ničím garantovaná, najmä ak nie je možné oddeliť čitateľa od vlastného „ja“, pomocou ktorého mu je text umožnené čítať a dávať do kontextu súvislosti, vďaka ktorým samotnému textu rozumieme. Ideologická sebakritika nie je garantovaná, avšak G. A. Philips upozorňuje ako na jednu z možností metód pre čítanie textu jeho dekonštrukciu.⁷⁰ Aj keď protichodné názory vidia bohatstvo literatúry v dvojznačnosti a paradoxoch, dekonštrukcionalisti ako napr. J. Derrida, nahradili pojem dvojznačnosť za pojem neurčitost'.⁷¹ K metóde dekonštrukcie textu sa prikláňam, moje obavy sú však namierené ku znehodnoteniu výkladov, ktoré hoci možno zaťažené určitým typom preferencie, ale vyznačujú sa inými kvalitami, či dokonca, hoci možno nevedomky, najbližšie sa prikláňajú k zámeru autora. Obzvlášť pokiaľ by sa autorský zámer vyznačoval do značnej miery vyššie spomínanou formou skrytej komunikácie.

⁶⁷ Brett, M. G. (2000). Reading the Bible in the contexts of Methodological Pluralism: The undermining of Ethnic Exclusivism in Genesis. *Journal for the Study of the Old Testament, Vol 299: Rethinking Contexts, Rereading Texts: Contributions from the Social Sciences to Biblical Interpretation*, 299, 48–75.

⁶⁸ Gottwald, N. K. (1979). *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-150 BCE* (Maryknoll, NY: Orbis Books).

⁶⁹ Rajan, T. (1991). Intertextuality and the Subject of Reading/Writing *In Influence and Intertextuality in Literary History*. Ed. Jay Clayton and Eric Rothstein. Madison: University of Wisconsin. (pp. 61-74)

⁷⁰ Phillips, A. G. (1995). What is Written? How are you Reading?" Gospel, Intertextuality and Doing Lukewise: Reading Lk 10:25-42 Otherwise. In: *Semeia 69/70: Intertextuality and the Bible. Setting (Semeia (Journal Issue)). Society of Biblical Literature. pp 111 – 149.*

⁷¹ Cosgrove, C. H., & Cosgrove, C. H. (2004). *In The meanings we choose hermeneutical ethics, indeterminacy and the conflict of interpretations* (pp. 1–24). introduction, T&T Clark International.

1. Apokalypsy

2.1. Baruch

Kniha proroka Barucha, alebo tiež Proroctvo Baruchovo sa pripisuje Baruchovi, pisárovi, a spoločníkovi Jeremiášovmu (Jer 36). Na základe tvrdenia Josepha Flavia sa dozvedáme, že Baruch bol považovaný za aristokrata pochádzajúceho zo vznúšeného rodu⁷². Hoci sa Baruch venoval svojmu poslaniu, časom sa jeho úloha zmenila. Prestal pôsobiť ako zapisovateľ a stal sa z neho samotný prijímateľ prorockých zjavení, čo sa môžeme dočítať v knihe Jeremiáš (Jer 45, 2), kde sa Hospodin prihovára priamo Baruchovi. Na základe toho sa J. E. Wright domnieva, že Baruch sa stáva Jeremiášovým prorockým nástupcom.⁷³ V knihe Barucha v Septuaginte sa Baruch objavuje ako Danielov vykladač Tóry. Druhý a Tretí Baruch sú apokalyptické súbory zasadené do doby zničenia Jeruzalema v roku 587/6 pred naším letopočtom, hoci sa dá s určitosťou tvrdiť, že samotný text je mladší minimálne o dve až tri storočia.⁷⁴ Jeremiáš aj Baruch zastávajú v proroctve významné role odlišným spôsobom. Jeremiáš prorokuje, neskôr odchádza do vyhnanstva a stáva sa učiteľom, a napokon sprevádza ľud späť do mesta. Baruch oplakáva zničené mesto a posielá správu o konci vyhnanstva Jeremiášovi. Okrem Barucha a Jeremiáša sa v texte objavuje aj tretia postava - Kušijec Ebed-Melech^{75 76}, ktorý pôsobí na kráľovskom dvore ako eunuch a navštívi kráľa, aby mu oznámil, že Jeremiáš je zapustený do cisterny, v ktorej s určitosťou zomrie. Kráľ ho s pomocou ľudí posielá Jeremiáša zachrániť (Jer 38,7-14). Postava Ebed-Melecha sa objavuje aj v knihe 4Bar, v mieste 5,1-20, kde je pred zničením mesta Jeremiášom poslaný do vinice. Ebed-Melech má so sebou košík fig, ktoré i po dobu jeho 66 ročného spánku ostali čerstvé, čo sa dozvedáme z Ebed-Melechovho zistenia, že z fig vyteká šťava. Po prebudení hľadá mesto, ale nenachádza ho, nikoho nespoznáva, a tak sa počestného pýta na Jeremiáša. J. Herzer interpretuje obraz s figami ako paralelu s vyhnaným ľudom. Strašný sen pominul, vyhnanstvo sa končí, návrat

⁷² Josephus, Flavius. (1773/1775). The works of Flavius Josephus. Translated into English, by Sir Roger L'Estrange, Kt. Viz. I. The life of Josephus. Written by himself. II. The antiquities of the Jews. In twenty books. III.

⁷³ J. E. Wright, "Baruch: His Evolution from Scribe to Apocalyptic Seer," in M. E. Stone and T. A. Bergren, eds., *Biblical Figures outside the Bible* (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998), (pp. 266)

⁷⁴ Gurter, D. M. (2009). *Second Baruch: A Critical Edition of the Syriac Text: With Greek and Latin Fragments, English Translation, Introduction, and Concordances*. T & T Clark Ltd.

⁷⁵ Preložené podľa Slovenského ekumenického prekladu. *Slovenská biblická spoločnosť* www.biblickaspolocnost.sk. Slovenský ekumenický preklad, štvrté opravené vydanie, 2017.

⁷⁶ Gurter, D. M. (2009) *Second Baruch: A Critical Edition of the Syriac Text: With Greek and Latin Fragments, English Translation, Introduction, and Concordances*. T & T Clark Ltd.

z neho je ohlásený.⁷⁷ Domnievam sa, že paralelu je možné pozorovať i s motívom samotných fig, ktoré ostali v období vyhnanstva čerstvé, rovnako ako exilový ľud neprestal byť pripravený k návratu.

Na rozdiel od rane kresťanských apokalýps sa staršie, židovské apokalypsy vyznačujú prehľadom dejín, ktoré môžu byť vysoko schematizované. Zasadzovanie historického prehľadu do apokalypsy staval súčasnú krízu do širšieho dejinného rámca, a tým dal vyniknúť jej významu. Apokalyptické videnia sa tak nejavia byť náhodné rovnako, ako nie sú náhodné samotné krízy. Tie sa včleňujú do reťazca udalostí, ktoré sa blížia k záverečnej fáze. To sprostredkúva myšlienku dejín ako vopred predurčených, čo však podporuje k snahe o schematizáciu. Azda za najznámejšiu schematizáciu môžeme považovať schému 70tich týždňov v knihe Daniel, ale stretávame s ňou i v Druhom Baruchovi.⁷⁸ „*Keď prídete do Babylonu, budete tam mnoho rokov a dlhý čas, až po siedme pokolenie. Potom vás odtiaľ odvediem v pokoji.*“ (2Bar 6,1).⁷⁹ Veľmi nejasnú predstavu ohľadne datovania knihy 2Bar otvára pasáž, ktorá hovorí o miere výpočtu času založenom na dvoch poloviciach týždňa po sedem týždňov (2Bar 28,2).⁸⁰ Účinnejším vodítkom pri datovaní je však odkaz na historické udalosti. Druhý Baruch sa zmieňuje o zemetrasení, ktoré B. Violet stotožňuje práve s tým, ktoré zničilo Antiochiu v roku 115 p.nl.:⁸¹ „*A stane sa, že každý, kto sa zachráni pred vojnou, zomrie pri zemetrasení, a kto sa zachráni pred zemetrasením, zhorí v ohni, a kto sa zachráni pred ohňom, zahynie od hladu.*“ (2Bar 70,8)⁸² Túto asociáciu však prudko odmieta J. J. Collins, ktorý považuje zemetrasenie za stereotypné eschatologické znamenie, ktoré v sebe nemusí niesť konkrétny historický odkaz.⁸³ Druhý Baruch je citovaný u Barnabáša, čo znamená, že autor musel text poznať. Problematika nastáva pri datovaní Barnabáša, ktorý by mohol byť napísaný

⁷⁷Herzer, J. (2005). In 4 baruch (Paraleipomena Jeremiou). introduction, Society of Biblical Literature.

⁷⁸ Vanderkam, J. C., & Adler, W. (1996). *The Jewish Apocalyptic Heritage in early Christianity*. Van Gorcum. (pp, 29-31).

⁷⁹ Vlastným prekladom z angličtiny: „*Therefore when you have come to Babylon you will remain there for many years, for a long time, up to seven generations; after that I will bring you away from there in peace.*“ <https://bible.usccb.org/bible/baruch/6> dostupné online 29.4.2023.

⁸⁰ Vlastným prekladom z angličtiny: „*And it will happen that everyone who saves himself from the war will die in an earthquake, and he who saves himself from the earthquake will be burned by fire, and he who saves himself from the fire will perish by famine.*“ <https://www.yahwehwordarchives.org/books-of-baruch/2nd-book-baruch-070.htm> dostupné online 29.4.2023.

⁸¹ John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (2d ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1998), (pp. 17).

⁸² Vlastným prekladom z angličtiny: „*And it will happen that everyone who saves himself from the war will die in an earthquake, and he who saves himself from the earthquake will be burned by fire, and he who saves himself from the fire will perish by famine.*“ <https://www.yahwehwordarchives.org/books-of-baruch/2nd-book-baruch-070.htm> dostupné online 29.4.2023.

⁸³ Gurter, D. M. (2009) *Second Baruch: A Critical Edition of the Syriac Text: With Greek and Latin Fragments, English Translation, Introduction, and Concordances*. T & T Clark Ltd.

v roku 117 alebo 132 n.l. Druhý Baruch odkazuje na udalosti, ktoré je možné interpretovať ako zničenie druhého chrámu.⁸⁴ „V tom čase, po krátkom čase bude Sion opäť obnovený, obety budú obnovené a kohenovia sa opäť vrátia k svojej službe. A národy si ho opäť prídu uctiť.“ (2Bar 68,5).⁸⁵ Vychádzajúc z tohto odkazu sa môžeme domnievať, že Druhý Baruch bol napísaný po roku 70 n.l., zmienka o tridsiatom siedmom roku vyhnanstva judského kráľa Joachina, jeho prepustení z väzenia dvadsiateho siedmeho dňa dvanásteho mesiaca (2Kr 25,27) bez iného symbolického významu poskytuje možnosť datovania do roku 95. n.l.⁸⁶ A. Kulik datovanie knihy Tretieho Barucha nijak významne nerozvádza. Tvrdí len, že všetky dôkazy poukazujú na fakt, že Tretí Baruch bol napísaný po páde druhého chrámu.⁸⁷ Najdôležitejší prameňom Štvrtého Barucha je Druhý Baruch⁸⁸, z čoho môžeme odvodzovať, že Štvrtý Baruch bude mladší. Niet preto pochýb, na aké historické udalosti knihy Baruch spätne odkazujú. Nakoľko sú apokalyptickými textami Druhý a Tretí Baruch, ďalej v práci sa budem venovať týmto dvom knihám.

2.1.1. Videnia

A. Kulik poukazuje na videnie v Treťom Baruchovi ako na rozprávanie, ktoré je bohaté na mýtopoetické obrazy, ktoré nie sú zakotvené len v židovských povestiach, ale boli všeobecne známe, a nemali autoritatívnu textovú hranicu. Avšak v Treťom Baruchovi nachádzame paralely s biblickými vzormi. Pozorujeme v ňom tiež harmonizáciu ústnych aj písomných tradícií, ale A. Kulik prikladá väčší dôraz druhej harmonizácii, a to tendencii zosúladiť fyzikálne (astronomické a meteorologické) javy spolu s duchovnými (motív odplaty).⁸⁹ Collins rozlišuje medzi apokalypsami historické, medzi ktoré patrí Ezdráš a Daniel, ktoré sa zaoberajú vývojom dejín. Druhý typ apokalyps sa vyznačuje cestami mimo náš poznateľný svet a kozmologickými úvahami.⁹⁰ Tie sú nepostrádateľné pri snahe apokalyptického vizionára potvrdiť Božiu kontrolu nad vesmírom. Protikladnú dichotómiu, ktorú kozmologické úvahy otvárajú, je kontrast spravodlivého nebeského, a skazeného

⁸⁴ Ibid.,

⁸⁵ Vlastným prekladom z angličtiny: „And at that time, after a short time, Zion will be rebuilt again, and the offerings will be restored, and the kohanim will again return to their ministry. And the nations will again come to honor it.“ <https://www.yahwehwordarchives.org/books-of-baruch/2nd-book-baruch-068.htm> dostupné online 29.4.2023.

⁸⁶ Gurter, D. M. (2009) *Second Baruch: A Critical Edition of the Syriac Text: With Greek and Latin Fragments, English Translation, Introduction, and Concordances*. T & T Clark Ltd.

⁸⁷ Kulik, A. (2010). Date. In 3 Baruch Greek-Slavonic Apocalypse of baruch (pp. 12). essay, De Gruyter.

⁸⁸ Herzer, J. (2005). *4 baruch (Paraleipomena Jeremiou)*, Society of Biblical Literature.

⁸⁹ Kulik, A. (2010). Method. In 3 Baruch Greek-Slavonic Apocalypse of baruch (pp. 46). essay, De Gruyter.

⁹⁰ Collins, J. J. (1998). *The apocalyptic imagination: An introduction to Jewish apocalyptic literature*. Wm. B. Eerdmans.

ľudského sveta. Úpadok sveta je vnímaný len z hľadiska sveta ľudského, nad ním stojí čas a celý vesmír, ktorý je spravodlivo ovládaný židovským Bohom. Táto skutočnosť je však pre ľudí záhadou a preto vyžaduje zjavenia a interpretáciu.⁹¹ Kozmologický charakter, ktorým sa Tretí Baruch vyznačuje, sa však dostáva tematicky do rozporu, pretože zároveň odsudzuje kozmologickú zvedavosť, a to v prípade staviteľov. Tí túžili zistiť, či je nebo stvorené z hlíny, medi, alebo zo železa. Boh ich za to potrestal oslepením a jazykovou zmätenosťou (3Bar 3,5-8), pričom Baruchova otázka pri vstupe do prvého neba, ohľadne hrúbky samotného neba, bola Baruchovi anjelom zodpovedaná (3Bar 2,4). Hoci A. Kulik vysvetľuje tento dvojité prístup ako odmietanie ľahkomyselného empirizmu s dôrazom na zrak ako najdôležitejší zmysel⁹², domnievam sa však, že tento nerovný prístup k staviteľom a Baruchovi by mohol odrážať navyše autoritu proroka, ktorému je zjavenie sprostredkované z Božej vôle, a je oprávnený tieto skutočnosti poznať. Oprávnenie k videniam by tak podtrhávalo dôveryhodnosť prorokov, akožto legitímnych interpretov kozmických zjavení, za ktoré nie je možné bez Božej iniciatívy preniknúť. S podobnou nerovnosťou ohľadne odhaľovania tajomstiev Božej múdrosti sa stretávame u Štvrtého Ezedráša: „*A stalo sa, že keď prešlo štyridsať dní, Najvyšší prehovoril ku mne a povedal: Prvých dvadsaťštyri kníh, ktoré si napísal zverejni, aby ich mohli čítať hodní i nehodní. Posledných sedemdesiat si však ponechaj, aby si ich vydal len tým, ktorí sú spomedzi ľudí múdri. Lebo v nich je prameň rozumu, prameň múdrosti a rieka poznania.*“ (4Ezd 14,45-47) Ch. Rowland poukazuje na apokalyptický myšlienkový svet doby judaizmus druhého chrámu a na nutnosť, s ktorou bolo potrebné odlišovať autoritou potvrdené, hodnoverné od neoprávnených nárokov na odhaľovanie božích tajomstiev. Rôznorodý svet doby judaizmu druhého chrámu, koexistencia židov, kresťanov a pohanov si vyžadovala stanovenie pravidiel.⁹³

Baruchova kozmologická cesta odhaľuje Slnko a Mesiac ako antropomorfné postavy. Slnko je zobrazované ako korunovaný jazdec štvorzáprahu, kdežto Mesiac sa ráno zjavuje v podobe ženy. Dráhy oboch entít sa nachádzajú v jednom nebi, čo je v protiklade s helenistickými tradíciami zasadzovať každé z entít do od seba nezávislých sfér. Tento motív je však možné tiež pozorovať u Henocha Etiópskeho (2Hen 11). Dichotómiu medzi antropomorfným, striktno ženským Mesiacom a mužským Slnkom je zasa možné objaviť

⁹¹ Daschke, D. (2010). *City of ruins: Mourning the destruction of Jerusalem through jewish apocalypse*. essay, Brill.

⁹² Kulik, A. (2010). *Method*. In *3 Baruch Greek-Slavonic Apocalypse of baruch* (pp. 134). essay, De Gruyter

⁹³ Barton, J., & Rowland, C. (2002). *Apocalypticism*. In *The biblical world* (pp. 130–149). essay, Routledge.

v rímskej tradícii, kde sa stretávame so ženskou Lunou a mužským Solónom.⁹⁴ Okrem Slnka a Mesiaca spozoruje Baruch v nebi vtáka, na ktorého sa pýta svojho sprievodcu nehom – anjela. „*Tento vták letí popri slnku a rozťahujúc krídla prijíma jeho ohnivé lúče. Lebo keby ich neprijímal, nezachránilo by sa ľudské pokolenie, ani nijaký iný živý tvor. Ale Boh na to určil tohto vtáka.*“ (3Bar 6,4-5)⁹⁵ Neskôr sa dozvedáme, že jeho meno je Fénix (3Bar 7,6). So symbolikou Fénixa sa v Biblii stretávame iba v knihe Jóba (Job 29,18), avšak len v niekoľkých nových, revidovaných vydaniach Biblie v angličtine (napríklad NRSVA, NRSVUE, NABRE a pod.) a tiež v Slovenskom aj Českom ekumenickom preklade. „*Povedal som si: skonám spolu so svojím hniezdom a rozmnožím svoje dni ako fénix*“⁹⁶ V slovenskom preklade Biblie od Jozefa Roháčka ani v Evanjelickom preklade sa slovo fénix nevyskytuje, rovnako ako absentuje v českej Kralickej Biblii. Vyjadrenie mnohosti dní a teda dlhého veku je v iných prekladoch postavené na hebrejskom slove „*chol*“, ktoré sa obvykle prekladá ako piesok. Hebraista M. Dahood argumentuje v prospech prirovnania k fénixovi na základe paralel medzi Jóbom a ugaritskými textmi⁹⁷. Napriek tomu, že pojmie fénixa je v súčasnej Biblii je spochybniteľné, v kresťanskej tradícii nie je tento motív neznámy. Stretávame sa s ním v liste Klimenta Rímskeho do Korintu, kde použil mytologického fénixa ako ilustráciu vzkriesenia: „*Tam je vták, ktorý sa nazýva Fénix. Ten jediný svojho druhu žije päťsto rokov. A keď sa blíži čas jeho smrti, vyrobí si hniezdo z kadidla, myrhy a iných voňavých bylín, do ktorého po naplnení svojho času vstúpi, a potom zomrie.*“⁹⁸ (Prvý list Klimenta Rímskeho do Korintu 25,2) Pôvodne kresťanský však obraz Fénixa nie je, má orientálne korene siahajúce do Egypta, Mezopotámie, Indie, známy bol i v Grécku. Už výsledné spojenie Vtáka slnka vzniká spojením orientálnych, helenistických a židovských tradícií.⁹⁹

Zaujímavosťou apokalyptických videní Barucha je absencia teofánie. Anjel Panuel ho upozorňuje, aby nekomunikoval priamo s Bohom, ale s anjelmi akožto sprostredkovateľmi. Ústredné postavenie v tejto apokalypse majú anjeli. Anjelske bytosti majú antropomorfnú, ale aj zoomorfnú podobu. V podobe okrídlených koní ťahajú slnečnú kvadrigu a v podobe

⁹⁴ Kulik, A. (2010). Vision. In *3 Baruch Greek-Slavonic Apocalypse of baruch* (pp. 121-73). essay, De Gruyter

⁹⁵ Vlastným prekladom z angličtiny: „*This bird flies alongside of the sun, and expanding his wings receives its fiery rays. For if he were not receiving them, the human race would not be preserved, nor any other living creature.*“ <http://www.pseudepigrapha.com/pseudepigrapha/3Baruch.html> dostupné online 29.4.2023.

⁹⁶Preložené podľa Slovenského ekumenického prekladu. *Slovenská biblická spoločnosť* www.biblickaspolocnost.sk. Slovenský ekumenický preklad, štvrté opravené vydanie, 2017

⁹⁷ Dahood, Mitchell (1974). "Hôl "phoenix" in Job 29:18 and in Ugaritic". *The Catholic Biblical Quarterly*. 36 (1): 85–88. [JSTOR 43713645](https://www.jstor.org/stable/43713645)

⁹⁸ Vlastným prekladom z anglického vydania

⁹⁹ Kulik, A. (2010). Vision. In *3 Baruch Greek-Slavonic Apocalypse of baruch* (pp. 235-237). essay, De Gruyter

volov zasa mesačný voz. Baruch sa s nimi stretáva aj v podobe antropomorfných svetiel. Popri Baruchových stretnutiach s nebeskými postavami je ich završením stretnutie s Michalom, ktorý je hlavným veliteľom nebeského vojska a strážcom brány. Aj zoznam anjelov v Tosefte a Talmude je završený postavou Michala – „veľkého kniežat'a“. V tradícii Midraša anjeli vládnu slnku aj mesiacu a sú spájaní s prírodnými javmi.¹⁰⁰ To činí prítomnosť anjelov v kozmológii očakávaným motívom. Konkrétne s postavou Michala sa stretávame aj v ďalších apokalypsách, napríklad u Daniela, ale tiež v zjavení Jánovom, v ktorom bojuje s drakom (Zjv 12,7). U tretieho Barucha je Michal uznaný za vrchného anjela, ktorý zostupuje a prijíma modlitby ľudstva. Ostatní anjeli sa k nemu skláňajú. „*A on mi povedal: Zostupuje Michal, veliteľ anjelov, aby prijal modlitby ľudí.*“ (3 Bar 11,4)¹⁰¹

2.1.2. Mesiáš

J. Klausner charakterizoval kresťanského mesiáša ako mesiáša duchovnej povahy, pri ktorej sa vynecháva naplnenie na úrovni národa, ako tomu bolo v staršej židovskej tradícii. V tej mal mesiáš zabezpečiť prosperujúci štát. Rabínska tradícia už poznala motív trpiaceho mesiáša, ale taktiež aj mesianizmus bez konkrétnej mesiášskej osoby.¹⁰² U Druhého Barucha sa stretávame s piatimi zmienkami odkazujúcimi na mesiáša, konkrétne v častiach 29,3, 30,1, 39,7, 40,1 a 72,2. Tento pojem sa predovšetkým vzťahuje na bojovníka, ktorý zabíja nepriateľov Izraela. „*A to sa stane po veciach, keď sa naplní čas zjavenia Pomazaného a on sa vráti s nádherou, vtedy povstanú všetci, ktorí spia v jeho nádeji.*“ (2Bar 30,1)¹⁰³. V Druhom Baruchovi sa stretávame s mesiášom, ktorý má určitú preexistenciu, z ktorej sa vráti. Funkcia súdu je však určená len Bohu a tým oddeľuje eschatologický boj od posledného súdu. J. H. Charlesworth opisuje mesiáša v Druhom Baruchovi ako pasívneho mesiáša bez konkrétnej stanovenej funkcie, čo však, podľa môjho názoru nie je úplne presné. Hoci nemá súdnu kompetenciu a vykreslenie jeho úlohy nie je úplne detailné, domievam sa, že rola mesiáša nie je pasívnou, aj keď jeho činnosť nemá presne vymedzené rámce. Prinajmenšom je to mesiáš

¹⁰⁰ Stuckenbruck, L. T., & Stuckenbruck, L. (1995). Midrashic Proscriptions in Rabbinic Literature 52 a. Rabbinic Interpretation of Exodus 2:4,23: Angels and Natural Phenomena. In *Angel veneration and Christology* (pp. 52–56). essay, J. C. B. Mohr.

¹⁰¹ Vlastným prekladom z angličtiny: „*And he said to me, Even now Michael, the commander of the angels, comes down to receive the prayers of men.*“ <http://www.pseudepigrapha.com/pseudepigrapha/3Baruch.html> dostupné online 29.4.2023.

¹⁰² Dalman, G. & Klausner, J. (1888). In *Der Leidende und der Sterbende Messias der Synagoge im Ersten Nachchristlichen Jahrtausend* (pp. 35–84). essay, H. Reuther.

¹⁰³ Vlastným prekladom z angličtiny: „*And it will happen after these things when the time of the appearance of the Anointed One has been fulfilled and He returns with splendor, that then all who sleep in hope of Him will rise.*“ <https://www.yahwehswordarchives.org/books-of-baruch/2nd-book-baruch-030.htm> dostupné online 29.4.2023.

trestajúci. Bojovný jeho bojovný charakter môžeme vidieť v Druhom Baruchovi v 39. kapitole. Najdlhšiu mesiášsku pasáž obsahujú kapitoly 72 až 74. V 72. kapitole mesiáš niektoré národy ušetrí a iné nie: „Každý národ, ktorý nepoznal Izrael a nepošliapal potomstvo Jákobovo, bude žiť.“ (2Bar 72,4).¹⁰⁴ Ďalší problém, na ktorý poukazuje, je neznámy pôvod mesiáša, ale taktiež aj miesto jeho zdržovania sa medzi prvým a druhým príchodom.¹⁰⁵

Práve očakávanie spásy má byť pravdepodobne dôvod, prečo sa text ujal v kresťanských kruhoch.¹⁰⁶

2.1.3. Odkaz

S motívom útechy sa letmo stretávame už Druhého Barucha, kde sú spravodliví vopred utešovaní pred blížiacim sa trestom (2Bar 81,1 – 2). Baruchova apokalypsa spätne reaguje na sužujúce udalosti, ktorými vtedajší ľud trpel. V Treťom Baruchovi môžeme pozorovať určitú formu útechy, ktorú sprostredkúva zjavený anjel. „Vyčítajú a hovoria – kde je ich Boh? A hľa, keď som plakal a hovoril také veci, videl som Pánovho anjela ako prichádza a hovorí mi: Pochop človeče veľmi milovaný a netráp sa tak veľmi pre záchranu Jeruzalema, lebo toto hovorí on, Pán Boh Všemohúci.“ (3Bar 1,3).¹⁰⁷ Z pokračovania je však zrejmé, že anjel sa snaží pozornosť od zničeného Jeruzalema odvieť: „Prestaň dráždiť Boha a ukážem ti väčšie tajomstvá, ako sú tieto“ (3Bar 1,7),¹⁰⁸ čím sa vôbec nevenuje, ba naopak úplne obchádza otázku teodícei. A. Kulik sa domnieva, že nie je nutné sa priveľmi starať o zbúraný Jeruzalem, pokiaľ sa nebeská liturgia naďalej vykonáva. Ďalej sa domnieva, že za istú formu útechy je možno považovať i Boží trest, ktorý bol spravodlivý, čo len dokazuje primerané fungovanie nebeského súdu.¹⁰⁹ Ľudské neresti sú v texte vymenované celkovo trikrát. Všetky tri razy sa opakuje opilstvo, modlárstvo, cudzoložstvo, krivoprišažníctvo, vraždy či krádeže. (3Bar 4,17, 8,5, 13,4). V 3Bar 8,5 a 13,4 sú medzi neduhy ľudstva zaradené i zlé reči, veštenie a šepkanie.

¹⁰⁴ Vlastným prekladom a angličtiny: „Every nation which has not known Yisrael and which has not trodden down the seed of Jacob will live.“ <https://www.yahwehswordarchives.org/books-of-baruch/2nd-book-baruch-072.htm> dostupné online 29.4.2023.

¹⁰⁵ Neusner, J., & Charlesworth, J. H. (2003). From Jewish Messianology to Christian Christology: Some Caveats and Perspectives. In *Judaisms and their messiahs at the turn of the Christian era* (pp. 225–265). essay, Cambridge Univ. Pr.

¹⁰⁶ Herzer, J. (2005). In 4 baruch (Paraleipomena Jeremiou). Chapter 3. Society of Biblical Literature.

¹⁰⁷ Vlastným prekladom z angličtiny: „So that they reproach us and say, Where is their God? And behold as I was weeping and saying such things, I saw an angel of the Lord coming and saying to me: Understand, O man, greatly beloved, and trouble not thyself so greatly concerning the salvation of Jerusalem, for thus saith the Lord God, the Almighty.“ <http://www.pseudepigrapha.com/pseudepigrapha/3Baruch.html> dostupné online 29.4.2023.

¹⁰⁸ Vlastným prekladom z angličtiny: „Cease to provoke God, and I will show thee other mysteries, greater than these.“ <http://www.pseudepigrapha.com/pseudepigrapha/3Baruch.html> Dostupné online 29.4.2023.

¹⁰⁹ Kulik, A. (2010). Message. In *3 Baruch Greek-Slavonic Apocalypse of baruch* (pp. 34–37). essay, De Gruyter.

A. Kulik však poukazuje na fakt, že správny model ľudského správania v texte konkrétne charakterizovaný nie je.¹¹⁰ Napriek tomu funguje text i ako určitý morálny imperatív. V Druhom Baruchovi však Baruch narieka i nad tými, ktorí spravodliví boli, a predsa trpia: „*A hľa, boli usilovní, a predsa si sa kvôli nim nad Sionom nezľutoval.*“ (2Bar 14,6)¹¹¹ Boh na túto poznámku neodpovedá, ale upriamuje pozornosť iným smerom. Text sa znovu vyhýba otázke teodícei a problematiku necháva otvorenú. V Druhom Baruchovi však Boh spravodlivým odkazuje, aby sa dívali do budúcnosti a dodržiavali Zákon, ktorý im dal (2Bar 19,1-4). A. F. J. Klijn preto pripisuje Baruchovi atribúty „druhého Mojžiša“ vzhľadom k obnoveniu témy Zákona, pretože takýto svetonázorový návrat vyžadoval i vzhľadom k titulu Zákona dostatočnú autoritu.¹¹² Druhý Baruch preukazuje množstvo podobností s textom Štvrtého Ezdráša, avšak oba predstavujú celkom iný spôsob útechy vyrovnania sa s traumatickou udalosťou. Zatiaľ čo v text Ezdráš, hoci reaguje na rovnaké udalosti, prepája minulosť s prítomnosťou a traumatizujúce prežitky sú neustále prítomné, Druhý Baruch presúva pozornosť z pozemskej straty na idealizované istoty v nebesách.¹¹³ Hoci Baruch smúti, stretávame sa u neho o oveľa menšou beznádejou, než ktorú je možné vidieť u Ezdráša: „*Keď som to počul, padol som na tvár a povedal som mu: Lepšie by bolo pre nás, keby sme tu neboli, než aby sme sem prišli, žili odovzdané¹¹⁴, trpeli, a nerozumeli prečo.*“ (4Ezd, 4,12). Baruch narozdiel od Ezdráša neupadá do skepsy a nepovažuje svoj ľud po posledných udalostiach za zbedačený, ale naopak, poukazuje na jeho privilegované postavenie ktoré spočíva v zotrvaní vo viere, čo ho utvrdzuje v nádeji v Božiu priazeň: „*V Teba sme vložili svoju dôveru, lebo hľa, Tvoja Tóra je s nami a vieme, že napadneme, kým budeme zachovávať Tvoje ustanovenia.*“¹¹⁵(2Bar 48,22).

¹¹⁰ Ibid.,

¹¹¹ Vlastným prekladom z angličtiny: „*And, behold, they have been diligent and, nevertheless, You had no mercy on Zion on their account.*“ <https://www.yahwehwordarchives.org/books-of-baruch/2nd-book-baruch-014.htm> dostupné online 29.4.2023.

¹¹² A.F.J. Klijn, “Recent Developments in the Study of the Syriac Apocalypse of Baruch,” JSP 4 (1989). 8; Murphy, *Structure and Meaning*, (pp. 129–30).

¹¹³ Daschke, D. (2010). Chapter Four 2 and 3 Baruch: “Cease Irritating God” . *In City of ruins: Mourning the destruction of Jerusalem through jewish apocalypse* (pp. 141–187). essay, Brill.

¹¹⁴ Voľne preložené do slovenčiny z hebrejského slova „chesed“ používané kontextoch bezpodmenečnej zbožnosti ľudí voči Bohu, vzájomnom súcite a milosti medzi ľuďmi, priazni a milosrdenstva Bohu voči ľuďom. V kontexte 4Ezd 4,12 vyjadruje vzťah zbožnosti ľudí voči Bohu.

¹¹⁵ Vlastným prekladom z angličtiny: „*In You we have put our trust, because, behold, Your Torah is with us, and we know that we do not fall as long as we keep Your statutes.*“ <https://www.yahwehwordarchives.org/books-of-baruch/2nd-book-baruch-048.htm> dostupné online 29.4.2023.

3.1. Zjavenie Jánovo

A. Y. Collins, R. Bauckham i ďalší autori súhlasne charakterizovali atmosféru okolo čítania Zjavenia Jánovho ako paralelu k zmätku. A. Y. Collins odôvodňuje tento pocit u čitateľov, ktorý má byť zapríčinený nedostatočne štrukturovaným textom a nejednoznačnými obrazmi. Domnievam sa, že kniha má zrejmu štruktúru, ktorá sa vzťahuje k číslu sedem, avšak súhlasím s náročnou prístupnosťou čitateľovi ako z hľadiska mnohosti ťažko prístupných obrazov, tak aj z dôvodu ich prelínaní a opakovaní sa. Ďalším problémom pri čítaní sú podľa A. Y. Collins dogmatické úvahy v zmysle doslovnej milenárnej eschatológie od dôb Ireneja a Hypolita až po súčasnosť.¹¹⁶ R. Bauckham žánrovo zaraďuje Zjavenie Jánovo do troch literárnych kategórií a to medzi apokalypsy, prorockvá a listy. Apokalypsa Janova má byť jedným uceleným okružným listom adresovaným siedmim cirkevným obciam. Prorockvá sa venujú konkrétnym problémom spoločenských, čo je pre listy cirkevným obciam v prvom storočí charakteristické, napríklad sa stretávame s varovaním pred falošnými učiteľmi - židovskými gnostikmi Nikolaitmi (Zjv 2,6 14,15). Ján bol židovský kresťanský prorok, ktorý nebol cirkevným obciam neznámy. Čítanie tohto písomného prorockvá v bohoslužbe malo byť náhradou za osobnú prítomnosť a prorokovanie.¹¹⁷ Je zrejmé, že táto udalosť sprostredkovala textu dôslednú prepracovanosť, ktorá si zďaleka nemohla byť podobná so spontánnou prorockou oralitou a vyústila v literárne dielo. Hoci väčšina prorockiev bola ústna, Ján už mal k dispozícii neskoršie židovské apokalypsy v písomnej forme. R. Bauckham poukazuje na Jánovu náväznosť na starozákonných prorokov na ktorých odkazuje a reinterpretuje ich prorockvá, hoci bez formálnych citácií. Ako najmarkantnejší dôkaz tohto odkazu ukazuje na Jánovo veľké prorockvo proti Babylonu. Ján sa podľa neho nemusel považovať len za nasledovníka starozákonných prorokov, ale aj ich prorocké vyvrcholenie.¹¹⁸ Aj napriek zložitej forme, ktorá znepriístupňuje text čitateľom už stáročia, Janova apokalypsa sa zachovala až do súčasnosti. M. Leppäkari odkazuje na fenomén mentálnej reprezentácie Janovho videnia, ktoré sa čítaním stalo verejnou reprezentáciou. V priebehu generácií dochádzalo k novým pokusom o interpretáciu. Tá viedla k umeleckému stvárňovaniu, čo generovalo ďalšiu verejnú reprezentáciu. Verejná reprezentácia sa znovu stáva mentálnou v mysli prijímajúcich a pri

¹¹⁶ Collins, A. Y., & Collins, A. Y. (1976). In *The combat myth in The book of revelation* (pp. 1–5). Introduction, Cambridge University Press.

¹¹⁷ Bauckham, R., & Bauckham, R. (1993). Reading the Book of Revelation. In *The theology of The book of revelation* (pp. 1–23). essay, Cambridge University Press.

¹¹⁸ Ibid.,

snaha o interpretáciu sa produkty činnosti sa znovu stávajú reprezentáciou, ktorá je verejná.¹¹⁹ Text, ktorý podlieha tomuto neustálemu cyklu ostáva nie len živý v celospoločenskom povedomí, ale generuje a produkuje zo seba vychádzajúce deriváty. D. Sperber nazýva fakt, že sa fenomén udrží v živom vedomí „zvládnutím komunikačnej skúšky.“ Tým sa stáva fenoménom reprezentujúcim kultúru.¹²⁰ Takéto kultúrne zžitie ponúka určitý referenčný rámec, v ktorom sa pokúšame interpretovať vlastnú existenciu, napríklad rámec časový a neustálu snahu o vypočítanie konca, ktorý som charakterizovala vo svojej práci vyššie. Keď sa pozrieme späť na židovské apokalypsy a starozákonné proroctvá, ktoré mal Ján v čase napísania knihy Zjavení k dispozícii, je zrejmé, že aj Ján vychádzal z verejnej reprezentácie ktorú zosobnil a vytvoril svoj vlastný interpretovaný derivát. Preto je na mieste pátrania po Janovskej autenticite, ale aj kultúrnych a obecných známých súvekých motívov skrz obrazy, nakoľko Zjavenie Jánovo nevzniklo osobitne, ale v kultúrnych rámcoch s ohľadom na svoju dobu, a na už existujúcu literatúru. A. Y. Collins poukazuje predovšetkým na formu vesmírneho boja, ktorý bol známy takmer každej etnickej skupine v prvom storočí. Predovšetkým poukazuje na podobné výjavy z Grécka, Sýrie a Egypta, ktoré nachádzame aj v staršej chetitskej, ugaritskej a akkadskej literatúre. Apokalypsa bola podľa A. Y. Collins napísaná cielene multikultúrne.¹²¹ Hoci porovnávanie obrazov nie je v danom prípade relevantné, samotná existencia tohto motívu poukazuje na to, že autor svoje videnia sformuloval do formy, ktorá súvekému čitateľovi nebola cudzia. Hoci Ján odkazuje na tradíciu, píše vo svojom vlastnom mene, ktoré zabezpečilo v prvom storočí textu dostatočnú autoritu.¹²² Nedostatočná však bola v neskorších dobách, keď sa spochybňovala jej dôležitosť pre účely kanonizácie. Avšak autorita v samotnej apokalypse je venovaná postave Krista, čo otvára v tejto apokalypse christologický rámec, ktorému sa budem v práci neskôr venovať. Nesmieme opomenúť autoritu samotného Boha, na ktorú Ján odkazuje v Zjv 22,18–19. Táto pasáž je však formulovaná negatívne a skôr pod Božou autoritou poukazuje na trest, ktorý v mene Boha dopadne na všetkých, ktorí by text Janovej apokalypsy rozširovali, alebo sa z nej snažili text skrátiť a niečo vynechať. Domnievam sa však, že i napriek zmienke tejto autority, bolo to práve Janovo meno, ktoré dostalo apokalypsu do povedomia. Božská autorita, ktorú textu prikladá sám Ján, neotvorila apokalypse prístup medzi kanonické texty bezpodmienečne, a dielo má za

¹¹⁹ Leppäkari Maria, & Leppäkari, M. (2006). Theoretical perspectives. In *Apocalyptic representations of Jerusalem* (pp. 35–73). essay, Brill.

¹²⁰ Sperber, D. (1998). *Explaining culture: A naturalistic approach*. Blackwell Publ.

¹²¹ Collins, A. Y., & Collins, A. Y. (1976). The Pattern of the Combat Myth and Revelation. In *The combat myth in The book of revelation* (pp. 59–61). essay, Cambridge University press.

¹²² Bauckham, R., & Bauckham, R. (1993). Reading the Book of Revelation. In *The theology of The book of revelation* (pp. 1–23). essay, Cambridge University Press

sebou zložitú a konfliktnú históriu. Kniha Zjavenia bola napísaná koncom prvého storočia. Všeobecne zmieňovaný dátum je rok 95 n. l., hoci niektorí odborníci sa prikláňajú k roku 65 n. l. Najstaršie komentáre k Zjaveniu existujú z ďalšej generácie po Jánovi. V druhom storočí prevládol materiálny výklad Božieho kráľovstva a zintenzívnili sa očakávania ohľadne konca sveta, ktoré v tejto dobe vyústili k prorockým hnutiam. Na konci tretieho storočia vyslovil spisovateľ Victorinus názor, že Zjavenie by sa nemalo čítať chronologicky, ale niektoré scény rekapitulujú prechádzajúce¹²³, čím sa otvorila možnosť nového, nie dosloveného čítania. Vývoj spôsobu čítania knihy Zjavenia dospel k symbolickému výkladu, ktorý sa stal dominantný.¹²⁴ Tento spôsob čítania umožňuje aplikovať na text neustále novú situáciu, a za postavu šelmy je možné dosadiť aktuálneho reprezentanta zla – súčasného panovníka, čo bolo aktuálne až do konca devätnásteho storočia.

3.1.1. Videnia

Najzreteľnejšie môžeme štruktúru diela pozorovať v troch sériách sedmičiek, ktoré predstavujú sedem trúb, sedem pečatí a sedem misiek. Skrz tieto série môžeme pozorovať klimax, ktorý graduje videnia v každej ďalšej sérii. Najvýznamnejšie čísla v Zjavení sú sedem, štyri, tri a dvanásť, prípadne ich násobky. R. Bauckham sa domnieva, že za symbolikou čísla sedem môžeme hľadať počet cirkevných obcí, ktorým je list adresovaný. Symbolika čísla štyri je podľa neho tiež celkom zrejma, keďže číslo štyri bolo považované za „číslo sveta“, ktoré odkazuje na vetvy do štyroch strán a tiež štyri živly¹²⁵. Tieto symbolické čísla sprevádzajú väčšinu videní, ktoré je možné v Zjavení nájsť. Mnohosť fantazijných obrazov z Janových videní vytvára samostatný symbolický svet, ktorý podľa R. Bauckhama tvorí protiobrazy k obrazom rímskej cisárskej moci, vyobrazovaním ktorej boli súvekí čitatelia neustále konfrontovaní v podobe architektúry a umenia.¹²⁶ Tento fakt svedčí o dôležitosti pýtania sa po širšom historickom kontexte doby, v ktorej literárne dielo vzniklo, pre komplexnejšie porozumenie symbolických obrazov. Ako som spomínala v prechádzajúcej podkapitole, Ján odkazuje obrazmi tiež na Starý zákon, mytológiu a obrazy, ktoré boli jeho čitateľom známe. To všetko dotvára obraz symbolického sveta a otvára cestu k súčasnému bádaniu po sociohistorickom kontexte, ktorý poskytne kľúč k obrazom, ktoré sú v súčasnosti odžité a pre

¹²³ Barr, D. L., & Barr, D. L. (2004). In *Reading The book of revelation: A resource for students* (pp. 1–11). Brill.

¹²⁴Ibid.,

¹²⁵ Bauckham, R., & Bauckham, R. (2007). Structure and composition. In *The climax of prophecy: Studies on The book of revelation* (pp. 1–38). essay, T&T Clark.

¹²⁶ Bauckham, R., & Bauckham, R. (1993). Reading the Book of Revelation. In *The theology of The book of revelation* (pp. 1–23). essay, Cambridge University Press.

dnešného čitateľa ťažko prístupné. Jedna z alúzií, ktoré Ján vyobrazuje, sú obavy z invázie Parthskej ríše. Táto narážka však nebola bezpodmienečne obecnou prijímaná celou skupinou obyvateľstva, a to z dôvodu, že invázia by mohla ponúknuť vyhlídku na oslobodenie sa spod rímskeho útlaku.¹²⁷ Túto alúziu na obavy, ktoré prichádzajú z východu môžeme vidieť v Zjv 9,14: „*Hovoril šiestemu anjelovi čo mal poľnicu: Odviaž štyroch anjelov spútaných pri rieke Eufrat.*“ Táto geografická narážka na oblasť mala pre súdobého čitateľa osobitný význam. Eufrat tvoril východný okraj dosahu Rímskej ríše, za ktorou sa rozliehala ríša Parthov. Tí dvakrát porazili rímsku armádu¹²⁸, to v rokoch 53 a 62 n. l., čo bolo veľkou ranou pre rímsku prestíž.¹²⁹ Ďalšiu Janovu narážku na Parthov tvorí referencia na taktiku jazdeckých parthských lukostrelcov, ktorú opisuje v Knihe Zjavení.¹³⁰ Eufrat v zjaveniach vyschne, čo umožní vojsku z východu prejsť a zhromaždiť sa na mieste nazývanom Harmagedon. Tento obraz preniká až do súčasných predstáv, hoci sa jeho význam obmenil a dnes reprezentuje populárne predstavy o kataklizme. Veľmi častým prvkom blízkovýchodného bojového mýtu je predstava šelmy vychádzajúcej z mora v zmysle uzurpátora moci.¹³¹ Tento motív však poznáme už zo starozákonnej tradície, napríklad z knihy Daniel, ktorú mal Ján v čase písania knihy Zjavení k dispozícii. U Daniela sa však stretávame so štyrmi šelmami. Podľa Y. A. Collins je opis Danielových šeliem alegorický a z časti ľubovoľný. Avšak šelma zo Zjavenia Jánovho spája v sebe všetky hlavné znaky Danielových šeliem¹³². Konkrétne paralely môžeme vidieť napríklad v Dan 7,5 a Zjv 13,2, kde Danielova v poradí druhá šelma pripomína medveďa, zatiaľ čo šelma u Jána má nohy ako medveď. V Dan 7,6 sa nasledujúca šelma podobá leopardovi, rovnako, ako je to možné vypožorovať u Jána v Zjv 13,2. V celej kapitole opisov šeliem v Dan 7 a v opise šelmy Zjv 13 môžeme vidieť spoločné podoby s levom. V oboch dielach vidíme prvok krídel, desiatich rohov či siedmich hláv, ktoré tvoria súčet hláv danielových šeliem a zároveň počet hláv šelmy z knihy Zjavení. Je zrejmé, že tieto paralely nie sú náhodné, rovnako ako sa domnievam, že nie sú len inšpiráciou, ale priamym odkazom na

¹²⁷ Ibid.,

¹²⁸ Parthská ríša viedla vojny takmer nepretržite, predovšetkým však s Rímskou ríšou kvôli územiu. Tieto boje trvali od polovice tretieho stor. pred n.l. Na konci 1. stor. pred n.l. mali Parthská ríša a Rím spoločného nepriateľa a vystupovali ako spojenci, ktorí si Eufratom stanovili hranicu svojich sfér. V 50tych rokoch 1. storočia pred n.l. Crassus vpadol na územie Mezopotámie a porušil tým dohody, čím sa znovu dostali do dlhého vojenského konfliktu. Tieto dva spomínané boje sú v mojej práci dôležité kvôli načrtnutiu nedávneho historického pozadia vzhľadom ku knihe Zjavení. História rímsko-parthského konfliktu je však omnoho komplexnejšia.

¹²⁹ Nabel, J. (2019). "Lucan's Parthians in Nero's Rome." *Classical Philology* 114 (4), 604–25.

¹³⁰ Barr, D. L., & Farmer, R. L. (2004). *Undercurrents and Paradoxes: The Apocalypse to John in Process Hermeneutic*. In *Reading The book of revelation: A resource for students* (pp. 109–119). essay, Brill.

¹³¹ Collins, A. Y., & Collins, A. Y. (1976). The eschatological adversary. In *The combat myth in The book of revelation* (pp. 157–207). essay, Published by Scholars Press for Harvard theological review.

¹³² Ibid.,

toto literárne dielo. Jedná sa teda o príklad intertextuality a navodenie patričných asociácií v novom kontexte. To by svedčilo o v úvode tejto kapitoly a spomínanom presvedčení Jána ako zavŕšiteľa predošlých prorockých videní. Šelma, ktorá prichádza zo zeme, vzbudzuje viac otázok vzťahujúcich sa k jej symbolickému významu. Robí znamenia, zvádza ľudí a nabáda k uctievaniu šelmy z mora (Zjv 13,11-18). Zatiaľ čo D. E. Aune sa domieva, že šelma z mora môže predstavovať zvodného proroka či prorokov¹³³, S. J. Friesen kladie dôraz na obraznosť a interpretuje túto šelmu ako samotné uctievanie cisárskeho kultu.¹³⁴ Zatiaľ čo je zrejmé, že Ján neuznáva iných súčasných prorokov ani gnostických učiteľov a varuje pred nimi, domnievam sa, že obraz zvádžajúcej šelmy akožto osoby proroka zvádžajúceho k uctievaniu cisárskeho kultu, je podľa môjho názoru pravdepodobný menej. Moje pýtanie sa po význame tejto šelmy by sa vzťahovalo k jej časovosti a jej účasti na dejinách. Znamenalo jej vystúpenie zo zeme ako druhej v poradí neskorší príchod prorokov prorokujúcich v mene šelmy, alebo je jej časová existencia súladná s existenciou prvej šelmy, od jej samotného vzniku a teda reprezentuje tlak na uctievanie prvej šelmy vychádzajúcej z mora ako uzurpátora moci obrazne od začiatku jeho vlády? Domnievam sa, že obraz šelmy vychádzajúcej zo zeme by bol príliš silným, pokiaľ by sa jednalo o konkrétneho jednotlivca, alebo skupiny jednotlivcov, ktorí majú nesúhlasné názory s Jánom, v kontraste so zobrazením šelmy vychádzajúcej z mora, ktorá reprezentuje samotného cisára a celú ríšu. Myslím si, že postavy v Zjavení sú silnou personifikáciou určitého druhu správania, ktorý je v knihe zjavení považovaný za trestuhodný. R. Bauckham sa domieva, že postava kráľovnej neviestky mala v čitateľoch evokovať morálnu skazenosť Ríma a lákavé propagandistické ilúzie,¹³⁵ čo svedčí o personifikácii celej množiny javov, ktoré sú podľa Jána zavrhnutiahodné.

3.1.2. Mesiáš

Mesiáš sa v knihe Zjavení nachádza v dvoch rovinách. Začína sa spomienkou – odkazom na historickú udalosť narodenia Krista, zatiaľ čo v druhej rovine je očakávaný jeho druhý príchod.¹³⁶ Je zrejmé, že jeho postava je stotožňovaná s Ježišom Kristom a celou knihou

¹³³ Barr, D. L., & Aune, D. E. (2007). *Apocalypse Renewed: An Intertextual Reading of the Apocalypse of John*. In *The reality of apocalypse: Rhetoric and politics in The book of revelation* (pp. 43–71). essay, Brill.

¹³⁴ Barr, D. L., & Friesen, S. J. (2004). *The Beast from the Land: Revelation 13:11–18 and Social Setting*. In *Reading The book of revelation: A resource for students* (pp. 49–65). essay, Brill.

¹³⁵ Bauckham, R., & Bauckham, R. (1993). *Reading the Book of Revelation*. In *The theology of The book of revelation* (pp. 1–23). essay, Cambridge University Press.

¹³⁶ Gilbertson, M., & Gilbertson, M. (2003). *Ways of approaching the Book of Revelation*. In *God and history in The book of revelation: New testament studies in dialogue with Pannenberg and Moltmann* (pp. 45–79). essay, Cambridge University Press.

Zjavení môžeme pozorovať výrazný christologický ráz. Je to práve on, kto je pôvodcom všetkých vecí, a zároveň má priviesť k eschatologickému naplneniu, čo podľa R. Bauckhama poukazuje na stvárnenie Ježiša z jeho božskej stránky.¹³⁷ Motív stotožňovania Ježiša s Bohom môžeme pozorovať v Zjv 22,13, keď prehovorí: „*Ja som Alfa a Omega, Prvý a Posledný, Počiatok a Koniec.*“ S rovnakým motívom všeobjímajúcich protikladov sa stretávame aj v Zjv 1,8: „*Ja som Alfa a Omega, hovorí Pán Boh, ktorý je, ktorý bol a ktorý príde, Všemohúci.*“ Môžeme pozorovať Ježiša, ktorému sú pridelené božské atribúty – vzťahovanie sa k večnosti z hľadiska minulosti aj budúcnosti a všemohúcnosť. Ústredným bodom teológie knihy Zjavení je aj dôraz na motív zástupnej smrti, ktorý môžeme pozorovať v symbole baránka¹³⁸. Baránok má v knihe Zjavení moc nad knihou života, skrz ktorú je vykonávaný Baránkov súd: „*Kto zvíťazí, ten bude oblečený do bieleho rúcha a jeho meno nevymažem z knihy života, ale vyznám jeho meno pred svojím Otcom a pred jeho anjelmi.*“ (Zjv 3,5). Tí, ktorých meno v knihe života zachová, vstúpia do nového Jeruzalema, a všetci ostatní budú hodení do ohnivého jazera. A. Y. Collins sa domnieva, že hoci má bránok moc súdiť, len s ťažkosťami by sa dala samotná scéna charakterizovať ako obraz posledného súdu, a to práve z dôvodu prílišnej rozmanitosti udalostí, ktoré nasledujú po otvorení siedmich pečatí.¹³⁹ Okrem pojmu Baránok, sa v knihe Zjavení stretávame aj s inými pomenovaniami, ktorými sa Ježiš sám tituluje: „*Ja, Ježiš, poslal som svojho anjela, aby som Vám toto dosvedčil o cirkvách. Ja som Koreň a Rod Dávidov, Žiarivá ranná hviezda.*“ (Zjv 22,16) S motívom hviezdy v Biblii sa stretávame v Novom zákone vo Vianočnom príbehu dvakrát (Mt 2,2-9), v Starom zákone ju zasa môžeme nájsť napríklad v knihe Jób (9,7). Konkrétnu explicitnú zmienku oslovenia ako rannej hviezdy však môžeme vidieť u Izaiáša, avšak v celkom protikladnom význame: „*Ako si padla z neba, žiarivá zornička! Zrazený si na zemi, vládca nad národmi!*“ (Iz 14,12) V kontexte Izaiáša je toto pomenovanie použité ironicky. Samotný pojem oslovenia „ranná hviezda“ je aplikovaná na izraelsko-židovský mýtus o vzbure Satana proti Bohu, avšak A. Y. Collins poukazuje na jej pôvod z ugaritského literárneho fragmentu, z mýtu, ktorý odkazuje na pád božstva Attara, ktorý sa tiež snažil prevziať vládu.¹⁴⁰ Využitie identického oslovenia zo Starého zákona určeného Satanovi, a naopak, v knihe Zjavení aplikovaného na Ježiša, je diametrálne protikladné. Domnievam sa však, že tento titul mohol byť využitý s cieľom dôrazu na absolútne

¹³⁷ Bauckham, R., & Bauckham, R. (1993). The Lamb on the Throne. In *The theology of The book of revelation* (pp. 54-66). essay, Cambridge University Press.

¹³⁸ Využitie slova baránok ako symbolu s malým „b“, titulovanie Ježiša s veľkým „B“.

¹³⁹ Collins, A. Y., & Collins, A. Y. (1976). Recapitulation in the book of Revelation. In *The combat myth in The book of revelation* (pp. 32-43). essay, Published by Scholars Press for Harvard theological review.

¹⁴⁰ Collins, A. Y., & Collins, A. Y. (1976). The battle in Heaven. In *The combat myth in The book of revelation* (pp. 79-83). essay, Published by Scholars Press for Harvard theological review.

vít'azstvo božskej postavy Ježiša Krista nad zlom, ktoré je definitívne porazené, a Ježiš si toto pomenovanie preberá na znak triumfu. Moje pýtanie sa po dôvode využitia tohto titulovania ma privádza späť k ugaritskému fragmentu, ktorý užíva toto pomenovanie nie len ako paralelu k pádu, ale aj paralelu k prevzatiu moci, čo by mohol byť práve zámer autora aplikovať v knihe Zjavení práve tento titul. Ďalším znakom, ktorý ma v tejto domnienke potvrdzuje je samotný fakt, že Ježiš nazýva rannou hviezdou v knihe Zjavení sám seba. Pomenovanie teda neprichádza od tretej osoby. Je teda z kontextu vylúčené, aby božská postava Krista titulovala samú seba ironicky, s ohľadom na to, akú funkciu v diele zastáva, a taktiež, aby jej bolo toto pomenovanie prisúdené s akýmkoľvek iným zámerom od človeka či bytosti menšej autority, než akú má v apokalypse on sám.

3.1.3. Odkaz

J. A. Robinson tvrdí, že Zjavenie Jánovo by muselo byť „výplodom úchylnej a psychotickej predstavivosti“, pokiaľ by nebolo napísané v čase spoločenského konfliktu.¹⁴¹ Hoci považujem toto tvrdenie za značne zveličené, domnievam sa, že bez hlbšieho významu pre svojich súčasníkov by toto dielo len ako čistá, významovo nezaťažená literárna fikcia nepreniklo do spoločenského povedomia ani za predpokladu autority samotného autora. Historici dospeli k tvrdeniu, že Zjavenie Jánovo bolo napísané v čase, keď rímski cisárski úradníci predstavovali pre kresťanov hrozbu.¹⁴² To je však len dôsledok nadvlády rímskej moci. Ústredným motívom ostáva dekonštrukcia cisárskeho kultu, ktorá s odstupom pripomína až súčasnú politickú karikatúru. Kniha Zjavení tak poskytuje nástroj pre kresťanov, ktorí brali ako kontext pre čítanie tejto apokalypsy ďalšie krízy a katastrofy.¹⁴³ Hoci sa je možné v apokalypsách pozorovať útešnú funkciu, v akom duchu utešuje svojich čitateľov Zjavenie Jánovo? R. Bauckham považuje aplikovať prosté zovšeobecnené konštatovanie o útešnej funkcii apokalyptických textov v prípade knihy Zjavení za mimoriadne povrchné. Ján sa tematicky zaoberal rozmanitými situáciami, ktoré boli veľmi odlišné. Nie všetci jeho čitatelia boli chudobní a utlačovaní, ktorým je adresovaná satisfakcia a útecha v zmysle potrestania ich nepriateľov. Iní sympatizovali s utlačovateľským systémom. Tým sú adresované prísne varovania a výzvy k pokániu¹⁴⁴. Kniha Zjavení má teda dominantnú varovnú funkciu.

¹⁴¹ Robinson, J. A. T. (1977). *Redating the new testament*. S.C.M. PRESS.

¹⁴² Barr, D. L., & Thompson, L. L. (2004). Ordinary Lives: John and His First Readers. In *Reading The book of revelation: A resource for students* (pp. 25–49). essay, Brill.

¹⁴³ Ibid.,

¹⁴⁴ Bauckham, R., & Bauckham, R. (1993). Reading the Book of Revelation. In *The theology of The book of revelation* (pp. 1–23). essay, Cambridge University Press.

Upozorňuje na blížiaci sa koniec a odstrašujúcimi obrazmi trestov varuje. V liste adresovanom Filadelfským však môžeme vidieť aj podpornú funkciu, a to v momente, keď túto cirkevnú obec Ján chváli a nabáda v pokračovaní ich správneho konania: „*Pretože si zachoval moje meno a vytrval si, aj ja ťa ochránim pred hodinou skúšky, ktorá príde na celý svet a preskúša obyvateľov zeme. Prídem čoskoro. Drž sa toho, čo máš, aby ti nik nevezal veniec.*“ (Zjv 3, 10 – 11). Avšak v každom zo siedmich posolstiev sa nachádza eschatologické zaslúbenie pre tých, ktorí obstoja v skúške, ktorá je blízko. D. W. Richardson tvrdí, že dominantnou témou celej knihy Zjavení je práve príchod Pána.¹⁴⁵ Obraz blížiaceho sa Božieho súdu môžeme vidieť v starozákonnej tradícii, ktorá ako ukazateľ a tejto udalosti využíva obraz príchodu mrakov.¹⁴⁶ „*Hľa, prichádza s oblakmi a uvidí ho každé oko, aj tí, čo ho prebodli, a budú nad ním nariekať všetky kmene zeme. Tak je. Amen.*“ (Zjv 1,7) Ján tak umiestňuje aktuálne pozemské dianie do roviny blížiacej sa nebeskej reality, ktorá nadobudne konečnosť. Jeho apel na blízkosť tejto udalosti zosilňuje napätie čitateľa. Generácia Ježišových súčasníkov však očakávala parúzie ešte za vlastného života, čo ma núti k pýtaniu sa po Janovej intencii k využitiu tohto motívu z vlastného presvedčenia alebo autorského zámeru. K. Gentry sa domnieva, že Ján je presvedčený o skorom naplnení vlastného prorocstva, a to z dôvodu, že toto očakávanie je opakovane strategicky umiestňované v prorockých pasážach¹⁴⁷. Príchod blížiaceho sa absolútneho konca má zrušiť existenciu všetkého, avšak v platnosti ostáva morálna povinnosť kresťanov, ako jediná cesta k obstátiu skúšky. V prípade, že koniec je blízko, rastie tlak na čitateľovo svedomie a nutnosť sústrediť sa na prípadnú nápravu vlastného konania čo najskôr. Janovým zámerom tak môže byť snaha vyvolať v čitateľoch praktickú reakciu čo najskôr.

4.1. Henoch

Prvá kniha Henochova¹⁴⁸ (1Hen) je množina označujúca viacero samostatne stojacich textov, ktoré pochádzajú z obdobia tretieho až prvého storočia pred n.l., ktoré boli dochované v klasickej etiópčine. Hoci zaraďujeme henochovské texty medzi apokryfy, kanonicita sa od jednotlivých konfesíí líši, a 1Hen je súčasťou starozákonného kánonu Etiópskej pravoslávnej cirkvi.¹⁴⁹ Medzi najstaršie texty pripisovné Henochovi je radená Astronomická kniha a Kniha

¹⁴⁵ Richardson, D. W. (1964). In *The revelation of Jesus Christ: An interpretation* (pp. 28). essay.

¹⁴⁶ Gentry, K. L., & Gentry, K. L. (1989). The Theme of Revelation. In *Before Jerusalem fell: Dating The book of revelation: An exegetical and historical argument for a pre-A.D. 70 composition* (pp. 121–133). essay, Institute for Christian Economics.

¹⁴⁷Ibid., 133-146

¹⁴⁸ Henoch z hebrejského Chanoch, v prepise tiež aj Enoch (Kralická Biblia, väčšina prekladov do angličtiny)

¹⁴⁹ Cielontko, D., & Cielontko, D. (2022). Historický kontext. In *Vidění Proroka Henocha: O funkci Podobenství Henochových* (pp. 18–82). essay, Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum.

strážcov, ktoré však na základe nálezů Kumránských zvitkov kolovali v odlišnej podobe, než v tej, v akej boli prijaté v klasickej etiópčine.¹⁵⁰ Významný objav týchto zvitkov dokazuje prítomnosť henochovskej a noemovskej tradície v samotnej kumránskej komunite, avšak v duchu odkazu na túto tradíciu z ešte starších, predkumránských dób.¹⁵¹ Domnievam sa, že tento objav umožňuje lepšie porozumieť ako samotnej apokalyptike a tradíciám, ktoré táto komunita vlastnila, tak aj kumránskemu spoločenstvu, akožto dedičovi predkumránských tradícií, tvorcovi apokalyptických textov a tým aj predchodcovi novších myšlienok a textov, ktoré po sebe zaniknutá komunita zachovala. Celá ideológia kumránskej spoločnosti vychádzala z apokalyptiky. Teológia kumránskej komunity sa sústreďovala na získanie Božej priazne v blížiacich sa posledných dňoch. Bolo to spoločenstvo asketických Židov, ktorí žili v Judskej púšti, v blízkosti wádí Kumrán, pozdĺž pobrežia Mŕtveho mora, a ktorého literárne archeologické pozostatky boli zachované v okolitých jaskyniach.¹⁵² Henochovské a Noemovské cykly, ale aj množstvo ďalších apokalyptických spisov, ktoré boli v oblasti nájdené, boli písané prevažne v aramejčine. Autorstvo bolo pripisované patriarchom z predpotopného obdobia.¹⁵³ Z tejto doby mal pochádzať aj samotný Henoch, ktorý bol považovaný za proroka, a ktorému sa pripisujú dve knihy (1Hen a 2Hen). O Henochovom živote sa dozvedáme v Biblii, a to v starozákonnej knihe Genesis. Henoch sa mal narodiť otcovi Jaredovi (Gn 5,18). Vo veku 65 rokov sa Henochovi narodil syn Matuzalem (Gn 5,21) a potom žil Henoch ešte ďalších tristo rokov (Gn 5,22), čo dáva dohromady súčet tristošesťdesiatich piatich rokov. Toto číslo identické s počtom dní v roku, v kontexte kozmológie z henochovských textov dodáva jeho dožitému veku určitý symbolický ráz. J. Kugel sa domnieva, že práve strata starozákonnej predpotopnej dlhovekosti môže byť trestom, ktorý spolu s potopou na ľudstvo prichádza, a po nej sa ani ten najspravodlivejší z ľudí nedožije viac ako dvesto rokov.¹⁵⁴ To však nie je Henochov prípad a napriek tomu je jeho vek v porovnaní s ostatnými starozákonnými postavami z knihy Genesis (Gn 5) mimoriadne nízky. O jeho smrti informácie nemáme. Verš: „*Henoch chodil s Bohom, a nebolo ho, lebo Boh ho vzal.*“ (Gn 5,24) svedčí o Henochovej prorockej postave a teda jeho blízkosti k Bohu,

¹⁵⁰ Stuckenbruck, L. T., & Stuckenbruck, L. T. (2007). Overview. In *1 enoch 91-108* (pp. 2–2). essay, Walter de Gruyter.

¹⁵¹ Martínez F. G., & Martínez, F. G. (1992). Foreword. In *Qumran and apocalyptic studies on the Aramaic texts from qumran*. Brill.

¹⁵² Hempel C. (2000). “Qumran Community,” in *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls, Volume 1*, edited by Lawrence H. Schiffmann and James C. VanderKam. New York: Oxford University Press. (pp. 746)

¹⁵³ Dimant D. (2000). “Written Material,” in *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls, Volume 1*, edited by Lawrence H. Schiffmann and James C. VanderKam. New York: Oxford University Press pp. 740.

¹⁵⁴ Kugel, J. (1994). The Jubilees Apocalypse. *Dead Sea Discoveries*, 1(3), 322–337. <http://www.jstor.org/stable/4201485>

no zároveň o jeho nevšednom konci, ktorý je podobný Eliášovmu, ktorého uprostred rozhovoru vyrušil koč s ohnivými koňmi a Eliáš mal vstúpiť vo víchrici do neba (2Kr 2,11). V oboch prípadoch sa dozvedáme vynechávajúc zážitok smrti, len o samotnom nanebovzatí, v Henochovom prípade v podobe anjela Metatrona (2Hen), ktorý sa spomína v knihe Exodus (Ex 23,31). Samotný príbeh tejto premeny však z Biblie nepoznáme. Najväčší zdrojom údajov o Henochovom živote tvoria knihy 1Hen a Jubileá 16-25. Henochov život sa tak delí na tri etapy, a to na čas do narodenia syna Matuzalema, Henochov pobyt s anjelmi, a poslednú etapu – definitívny príchod na nebesá.¹⁵⁵ O Henochovom živote sa útržkovito dozvedáme aj z Knihy Obrov, rozpracovaného aramejského apokryfného príbehu, ktorý rozširuje to, čo sa v knihe Genesis vyskytovalo ako zrodenie obrov.¹⁵⁶ V príbehu posielajú obri kvôli výkladu snov posla do Henochovho príbytku, ktorý sa nachádza „za pustinou, za veľkou púšťou,“ (4Q530 3,5) čo môže poukazovať na Henochovo vzdialenie sa od spoločnosti. Domnievam sa, že pre prorockú postavu v asketickej sekte mohlo práve toto, najpravdepodobnejšie dobrovoľné osamotenie sa od skupiny, predstavovať určitú hodnotu. Postavu Henocha nachádzame aj v Novom zákone, a to ako príklad Božej obľuby a pripomenutia jeho vzatia do neba v Liste Židom (Zid 11,5), a ako spomienku na prorokovanie Henocha, ktorý predpovedá vykonanie Božieho súdu nad všetkými bezbožnými (Júd 1,14-15). Táto prítomnosť Henochovej postavy od Starého zákona cez apokryfné texty, Talmud až do Nového zákona svedčí o ďalekosiahlej a dlhotrvajúcej tradícii a proroctvách, ktorým zabezpečuje postava Henocha autoritu. Noemovská tradícia sa na Henocha viaže generačným vzťahom, pričom podľa knihy Genesis (Gn 5) je Henoch Noemovým prastarým otcom, čo hovorí aj postava Noema v 1Hen, ktorá dodáva noemovskej tradícii autoritu. S noemovskými sekciami sa stretávame v 1Hen, avšak A. Dillmann sa domnieval, že tieto cykly pochádzajú zo starších prameňov, ktoré nazval Noemovou Apokalypsou, alebo tiež Noemovou knihou.¹⁵⁷ Existencia Noemovej knihy je však veľmi sporná. Odkazuje na ňu aramejský dokument Léviho z 3. storočia pred n.l., čo však svedčí o tom, že zdrojový dokument by musel byť ešte starší.¹⁵⁸ To by potvrdzovalo tvrdenie L. T. Stuckenbrucka, ktorý poukazuje na pôvodne nezávislú noemovskú tradíciu, ktorá bola začlenená do korpusu rane henochovskej tradície redakčnou činnosťou. Zrodenie Noema, pôvodne nezávislé dielo sa príbehom snažilo prispôsobiť témam v predchádzajúcich

¹⁵⁵ Dimant, D. (1983). The Biography of Enoch and the Books of Enoch. *Vetus Testamentum*, 33(1), 14–29. <https://doi.org/10.2307/1517991>

¹⁵⁶ Schiffman, L. H., & VanderKam, J. C. (2000). *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Oxford University Press.

¹⁵⁷ Dillmann, A. (1853). *Das Buch Henoch*. Fr. Chr. Wilh. Vogel.

¹⁵⁸ Stone, M. E. (2006). The Book(s) Attributed to Noah. *Dead Sea Discoveries*, 13(1), 4–23. <http://www.jstor.org/stable/4193381>

henochovských dielach.¹⁵⁹ Intencia spojiť tieto dve tradície v jednu svedčí o silnej autorite proroka Henocha a jeho literatúre, a otvára tiež otázku, či by dokázala noemovská tradícia stáť samostatne, ale predovšetkým, ako sa ovplyvňujú navzájom.

4.1.1. Videnia

Videnia proroka Henocha z Prvej knihy Henochovej opisujú vznik zničeného sveta, bod obratu v podobe prosieb o pomoc a v závere Božské riešenie¹⁶⁰. Postava anjela ako sprievodcu pri zjavovaní právd prostredníctvom videní je prítomná na začiatku knihy 1Hen. Dominantná je však aj téma padlých anjelov, ktorí sa navzájom dohodli, že si vyberú spomedzi ľudských dcér a budú s nimi plodiť potomstvo (1Hen 6,) a títo anjeli sú v texte menovaní. Jedná sa o úmyselný akt vzbury proti Bohu a teda výsledok ich konania. Henochovská literatúra (1Hen) prináša rozsiahlu kozmológiu, ktorá sa však podľa L. T. Stuckenbrucka vyznačuje racionálnejším pohľadom na prejav zla v konaní, a to ako na úmyselné previnenie,¹⁶¹ čo je však podľa môjho názoru v Henochovej apokalypse do istej miery sporné. Zatiaľ čo potomstvo anjelov a ľudských žien – obri, majú v Biblii morálne neutrálne postavenie (Gn 6, 1-6), knihe 1Hen sú však paradoxne opisovaní ako zdroj zla vo svete: „*Tie ženy potom porodili obrov, a celá zem tým bola naplnená krvou a zlom*“ (1Hen 6,6). Tento motív je rozšírený v 1Hen 15,8, kde sa píše o obroch zrodých z duchov a ľudských tiel, ktorí budú žiť na zemi a budú nazývaní zlými duchmi. V 1Hen sa tieto opisy nachádzajú na viacerých miestach, avšak bez konkrétnej charakteristiky ich predošlej činnosti, ktorá by svedčila o ich previnení. L. T. Stuckenruckova úvaha o racionalizácii pôvodu zla ako úmyselnej činnosti však výrazne znižuje diskurz o pôsobnosti démonov.¹⁶² Text ich nepovažuje za činných, čo môžeme vidieť v 1Hen 99,7, pretože tým, ktorí sa klaňajú modlám, sa nedostane od zlých duchov a démonov žiadnej pomoci. Ich existencia však nie je popretá, čo môžeme vidieť v 11 kapitole: „*Diabol pochopil, že chcem stvoriť iný svet a že Adam má vládnuť a kralovať nad zemou. Diabol patrí miestam dolným a stane sa démonom. Keď prchol z neba, stal sa satanom, pretože jeho meno bolo Satanael*“ (1Hen 11). Pozoruhodné je poradie pomenovaní, akými je padlý anjel titulovaný. Samotným diablom je v texte nazývaný skôr, než sa stal démonom. Démonom sa

¹⁵⁹ Stuckenbruck, L. T., & Stuckenbruck, L. T. (2007). Birth of Noah. In *1 enoch 91-108* (pp. 606-616). essay, Walter de Gruyter.

¹⁶⁰ George W. E. Nickelsburg. (1977). Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11. *Journal of Biblical Literature*, 96(3), 383–405. <https://doi.org/10.2307/3266192>

¹⁶¹ Stuckenbruck, L. T., & Stuckenbruck, L. T. (2007). Date and Social Setting. In *1 Enoch 91-108* (pp. 211-215). essay, Walter de Gruyter.

¹⁶² Ibid.,

taktiež v ukážke stáva ešte predtým, než utiekol z neba. Toto titulovanie poukazuje už na samotný úmysel konania, ktorý mal rovnako ako ľudia, ktorý sa pre svoje správanie rozhodli sami. Činní sú však hriešni anjeli, ktorí ľudí ľudské konanie ovplyvňujú, a zviedli ich svojim zakázaným poznaním, za čo boli potrestaní potopou.¹⁶³ Toto konanie anjelov vzbudzuje hnev najvyššej entity – Pána Duchov, ktorý sa na hriešnych anjelov hnevá, pretože si počinajú akoby oni boli Pánom (1Hen 68,4), čo poukazuje na suverenitu Pána Duchov, ktorý stojí nad všetkými anjelmi. Pomenovanie Pán Duchov je najčastejším epitetom, ktorým je Boh v Prvej knihe Henochovej častovaný. Toto pomenovanie vyvstáva jeho činnosti, a to oduševňovania: „*Svätý, svätý, svätý je Pán Duchov, oživuje zem duchmi*“ (1Hen 39,12). V 1Hen 15 sú zmieňovaní nebeskí duchovia, zlí duchovia, duchovia obrov a tiež duchovia zeme, ktorými sú myslení ľudia. Oduševnené sú však aj meteorologické javy, čo môžeme vidieť v 1Hen 69,22 kde sú spomenutí duchovi vôd a vetrov. Pole pôsobnosti a moc Pána Duchov sa tak nevzťahuje len na živé bytosti, ale aj na anorganickú prírodu, čo ho činí všemohúcim. Druhým najčastejším pomenovaním Boha v Prvej knihe Henochovej je Hlava dní, titul, ktorý môže odkazovať na vonkajší popis Boha s bielymi vlasmi, alebo tiež na jeho bezčasovosť.¹⁶⁴ V Druhej knihe Henochovej je Boh najčastejšie nazývaný Hospodinom. Henoch, ktorý putuje po nebesách a v siedmom nebi sa stretáva tvárou v tvár Bohu. Zatiaľ čo v 1Hen 46,1 sa z opisu Boha dozvedáme, že má vlasy biele ako vlna, 2Hen 9 dopĺňa popis jeho tváre, ktorá je mocná, podivuhodná, strašná, hrozná a prísna, zároveň však krásna. Po opise však nasleduje pripomienka Božej neuchopiteľnosti a neopísateľnosti. Boh v 2Hen vedie s anjelmi i s Henochom dialóg, jeho pasáže sú uvedené v priamej reči a v texte vystupuje ako jedna z postáv, čo nie je v zjaviteľskej literatúre štandardné. Boh býva obvykle skrytý, komunikujúci prostredníctvom anjelov. S motívom stretnutia sa s Bohom tvárou v tvár sa stretávame u Mojžiša (Ex 33,11), avšak bez popisu vonkajšej charakteristiky. V Druhej knihe Henochovej je celá rozsiahla 11. kapitola venovaná monológovi Boha, ktorý Henochovi farbisto zjavuje skutočnosti od počiatku stvorenia, až po svoje nadchádzajúce plány s potrestaním ľudskej zloby v podobe potopy a tiež prísľub, že od trestu uchráni spravodlivých. Za spravodlivých sú považovaní tí, ktorí nezradili Pána Duchov (1Hen 38,2), čo znova poukazuje na kritiku modlárstva, na odvrátenie sa od viery v pravého Boha. Kritika modlárstva je téma, ktorá je prítomná a opakujúca sa naprieč celou Prvou knihou Henochovou, a toto previnenie je

¹⁶³ Cielontko, D., & Cielontko, D. (2022). Literární kontext. In *Vidění Proroka Henocha: O funkci Podobenství Henochových* (pp. 82 - 106). essay, Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum.

¹⁶⁴ Cielontko, D., & Cielontko, D. (2022). Literární kontext. In *Vidění Proroka Henocha: O funkci Podobenství Henochových* (pp. 82 - 106). essay, Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum.

nezvratné: „*Na vlastné oči som tam uvidel otvorené údolie s hlbokým ústím a všetci, ktorí bývajú na zemi, na mori a ostrovoch, sem budú prinášať svoje dary, dávky a obeť, avšak ono hlboké údolie sa nimi nikdy nenaplní*“ (1Hen 53,1). Nemožnosť vykúpiť sa zo svojich hriechov je prítomná aj v 1Hen 50,3: „*Od tejto chvíle sa im nedostane milosrdenstva, povedal Pán Duchov.*“ Domnievam sa, že práve tento prvok neodvratiteľnosti konania mal na súvekeho čitateľa pôsobiť ako mimoriadne varovný apel reagujúci na aktuálne problémy s dôrazom na neodvratiteľnosť následkov. Problém však nastáva pri previnení sa v podobe vypočutia Bohom odsúdeného učenia, ktoré hriešni anjeli odovzdávajú ľuďom. Tu sa ponúka otázka: Nakolko mohli ľudia predvídať, že anjeli so svojou autoritou odovzdávajú ľuďom tajomstvá, ktoré im nemali byť odhalené, a nakolko sa tomuto učeniu mohli vyhnúť, aby sa nestali hriešnymi a zatratenými? Bol by Noe, ktorý je podľa 1Hen 67,1 považovaný za bezúhonného a bez viny spravodlivým na základe neznalosti? Trestaní sú aj králi a mocní, ale taktiež aj hriešni anjeli. Vo videniach, ktoré sa týkajú trestov je pre súčasného čitateľa vidieť istý paradox vo vzťahu medzi titulovaním „spravodliví“ a určitým znakom správania, ktoré vykazujú pri trestaní kráľov a mocných: „*Budú odstrašujúcim pohľadom pre spravodlivých a vyvolených. Tí sa budú radovať, že na nich spočinul hnev Pána Duchov, a jeho meč je napitý ich krvou*“ (1Hen 62,12). Z textu je zrejmé, že radosť z utrpenia druhých nie je považovaná za nežiadúci alebo odsúdeniahodný jav, ale skôr zdôrazňuje zavrhnutiehodnosť činov kráľov a mocných, po ktorých nasleduje zaslúžená satisfakcia pre spravodlivých. Tým bude po veľkom súde povolené dotknúť sa dovtedy zakázaného vonného stromu, z ktorého im bude udelený plod života. Po súde bude však strom presadený na sväté miesto (1Hen 25, 4-5). Očividná je paralela tohto stromu a stromov z knihy Genesis, ktoré boli dva – strom života v strede raja s strom poznania (Gn 2,9). Henoch z diaľky vidí aj tento strom poznania, avšak ten sa spravodlivým späť nevráti. G. Macaskill poukazuje na strom života, ako na dominantný eschatologický prvok.¹⁶⁵

4.1.2. Mesiáš

Téme mesiáša, kľúčovej postave v celej Prvej knihe Henochovej je v štúdiách henochovskej literatúry venovaná pomerne veľká pozornosť, a to práve z dôvodu podobnosti označenia „Synom človeka“ aj Ježiša v evanjeliách. Mesiáš je v texte označovaný štyrmi rôznymi titulmi, ako aj Vyvolený, Spravodlivý, či dokonca priamo slovom Mesiáš, a D.

¹⁶⁵ Macaskill, G., & Macaskill, G. (2007). 1 Enoch. In *Revealed wisdom and inaugurated eschatology in ancient judaism and early Christianity* (pp. 26–72). essay, Brill.

Cielontko je presvedčený, že je nepochybné, že sa jedná o tú istú entitu.¹⁶⁶ Práve pomenovanie „Syn človeka“ pochádza z danielovskej tradície (Dan 7,13). J. Muilenburg si v závislosti od 7. kapitoly knihy Daniel kladie otázky po podobe Syna človeka, a upriamuje pozornosť na starší diskurz a protichodné názory komentujúcich na zástupnosť celého spravodlivého ľudu v podobe tejto postavy. V knihe Daniel nachádza zástupnosť svoje miesto v Dan 7,17, kde sú králi predstavení ako šelmy,¹⁶⁷ avšak v Prvej knihe Henochovej má postava Syna človeka odsúdiť hriešnych a priniesť spásu spravodlivým, čo ho od ostatných spravodlivých oddeľuje. Domnievam sa preto, že Syn človeka v henochovskej tradícii nefiguruje ako alegória, ale vyjadruje samostatnú entitu. V 1Hen 46,3 sa dozvedáme, že Syn človeka bol Pánom Duchov ku svojej funkcii vyvolený. T. W. Manson vychádzajúc z danielovskej tradície tvrdí, že Syn človeka nie je božská, polobožská, alebo anjelská postava zostupujúca z neba, ale naopak postava ľudská, ktorá do neba vstupuje.¹⁶⁸ Táto myšlienka, ktorú aplikoval na Syna človeka z Dan 7 je výrazne problematická, práve kvôli motívu príchodu Syna človeka spolu s oblakmi, čo je teofanický motív, ktorý je v mojej práci spomínaný vyššie, v podkapitole 3.3.1. *Odkaz*. Toto tvrdenie je však podľa môjho názoru vhodnejšie aplikovať na Syna človeka z 1Hen, ktorý je ako sa dozvedáme po konečnom nanebovzatí Henocha, sám Henoch. Jedná sa teda o človeka, ktorý je Pánom duchov vyvolený a napokon sa stáva nebeskou bytosťou. Po momente vymenovania je mu predaný konečný súd nad hriešnymi (1Hen 69,27). Konkrétnejšie spočíva jeho funkcia v zvrhnutí kráľov a mocných, pretože neprejavujú vďaka tomu, kým im bola vláda prepožičaná (1Hen 46). Je teda zrejmé, že mesiáš je trestajúci: „*Povolí oŕaže silných a na prach rozdrví zuby hriešnikov*“ (1Hen 46,4). Konkrétne spôsoby trestu v prípade trestajúceho Syna človeka v Prvej knihe Henochovej konkretizované nie sú. Po skončení posledného súdu Syn človeka usadne na trón, s čím bude dokonané absolútne víťazstvo dobra nad zlom (1Hen 69,29).

4.3.1. Odkaz

Jeden z ústredných problémov, na ktorý sa Prvá a Druhá kniha Henochova sústreďuje, je utlačanie spravodlivých a vláda hriešnikov. Konkrétna situácia, do ktorej je text zasadený nám dostupná nie je. D. Cielontko sa domnieva, že ako pre autora, tak aj súvekých čitateľov

¹⁶⁶Cielontko, D., & Cielontko, D. (2022). Literární kontext. In *Vidění Proroka Henocha: O funkci Podobenství Henochových* (pp. 82 - 106). essay, Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum.

¹⁶⁷ Muilenburg, J. (1960). The Son of Man in Daniel and the Ethiopic Apocalypse of Enoch. *Journal of Biblical Literature*, 79(3), 197–209. <https://doi.org/10.2307/3263926>

¹⁶⁸ Manson, T. W. (1949). The Son of man in Daniel, Enoch and the Gospels. *Bulletin of the John Rylands Library*, 32(1), 1–17. <https://doi.org/10.7227/bjrl.32.1.1>

bola situácia natoľko zrejímavá, že nebolo nutné sa jej v texte dôkladnejšie venovať, a taktiež, že autor zámerne detailnejší popis zastiera, a to z dôvodu väčšej dôveryhodnosti textu.¹⁶⁹ Ak sa pozorne pozrieme späť k zasadeniu do historického kontextu vzniku textu, Podobenství Henochove, vychádzajúc z konsenzu súčasných bádateľov aj odkazu v texte na Herodesa veľkého, budú s vysokou pravdepodobnosťou datované do obdobia 40 rokov p. n.l. Až 70 n.l.¹⁷⁰ Herodes Veľký mal byť podľa archeologických nálezov a svedectiev Josefusa Flaviana prvým z vládcov helenizačnej politiky, ktorý si dovoľil na území Judei stavať amfiteátre a divadlá. V Kumránskych textoch sa však nikde nepovažuje za hriech napodobňovanie Grékov. Napriek tomu, že Hasemonovci sa stretli s odporom zbožných židovských siekt, v žiadnom starovekom prameni ich nenachádzame odsúdených za helenizmus.¹⁷¹ Kniha Ester bola dokonca zbožnými Židmi nie len preložená do gréčtiny, ale bola tiež upravená, aby zodpovedala gréckym vzorom.¹⁷² Je teda na mieste sa domnievať, že kritika a odsúdenie kráľov ako hriešnych nemusia prameniť zo samotnej helenizačnej politiky ako takej, či predstavovať alegóriu celej mocenskej ríše, ale naopak, môže sa vzťahovať na osobu konkrétneho spomínaného panovníka a skupiny ľudí okolo neho. Biblia vykresľuje kráľa Herodesa Veľkého ako krutého a nemilosrdného vládcu, a to z dôvodu vyvraždenia betlehenských kojencov (Ex 1,22, Mt 2,16). Neskôr v nej tiež nachádzame zmienku o jeho smrti (Mt 2,19). Tento negatívny obraz dotvárajú aj vraždy v najbližšej Herodesovej rodine, čo Augustus komentoval notoricky známym výrokom: „Radšej by som bol Herodesovým prasaťom, ako jeho synom.“ (dicta 56, Malc.) H. T. Rutledge upozorňuje na problematiku výlučne negatívnej stereotypizácie tohto panovníka, ktorého politický aj osobný profil je príliš zjednodušovaný,¹⁷³ avšak vzhľadom k charakteru mojej práce ma zaujíma práve postoj autora textov a súvekej komunity čitateľov, hoci bude ich skúsenosť jednostranná, a to najpravdepodobnejšie z dôvodu jeho agresívnej politiky a konfliktov s náboženskými predstaviteľmi. Práve v tých vidí D. Cielontko paralelu s útlakom. Teória paralely kráľov a mocných v Prvej knihe Henochovej s Herodesom vychádza z predpokladu, že písomné zmienky Josefa Flaviana o Herodesovej návšteve kúpeľov Kallirrhoé

¹⁶⁹ Cielontko, D., & Cielontko, D. (2022). Výchozí problém – útlak spravodlivých a vláda hříšníků. In *Vidění Proroka Henocha: O funkci Podobenství Henochových* (pp. 130-133). essay, Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum.

¹⁷⁰ Cielontko, D., & Cielontko, D. (2022). Historický kontext. In *Vidění Proroka Henocha: O funkci Podobenství Henochových* (pp. 18-82). essay, Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum.

¹⁷¹ Goldstein, J. A. (2020). Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism. In *Semites, Iranians, Greeks, and Romans: Studies in their Interactions* (pp. 3–32). Brown Judaic Studies. <https://doi.org/10.2307/j.ctvzpv55g.5>

¹⁷² Bickermann, E., & Bickermann, E. (1976). The Colophon Of The Greek Book Of Esther. In *Studies in Jewish and Christian history* (pp. 225–274). essay, Brill.

¹⁷³ Rutledge, H. C. (1960). Herodes the Great: Citizen of the World. *The Classical Journal*, 56(3), 97–109. <http://www.jstor.org/stable/3295151>

na pobreží Mŕtveho mora sú vyobrazené v 1Hen 67,8-13.¹⁷⁴ Dôvody, prečo budú králi a mocní potrestaní sú telesná žiadostivosť, zapretie Pána Duchov (1Hen 67), bohatstvo, modlárstvo, nespravodlivé skutky (1Hen 46,7). Tresty, ktorými sú králi a mocní trestaní poskytujú spravodlivým v texte zadosťučinenie, ktoré je najviditeľnejšie vidieť v 1Hen 62,12, kde sa spravodliví radujú z utrpenia hriešnikov. V prípade Henocha sa nejedná o politickú satiru vzťahujúcu sa na aktuálnu mocenskú situáciu, ale skôr na konkrétnych ľudí a ich činy. Téma modlárstva je v Prvej knihe Henochovej skutočne výrazná, a budú za ňu navždy potrestaní aj hriešnici, ktorá nepatria medzi kráľov. V tomto ohľade má Prvá Kniha Henochova varovnú funkciu pre všetkých ľudí, nie len určité spoločenské vrstvy, a kladie dôraz na nezvratnosť činov a večné zatratenie, ktoré som spomínala v tejto kapitole vyššie. Rovnako budú potrestaní aj tí, ktorí si vypočujú tajomstvá odovzdávané hriešnymi anjelmi. Tie C. A. Newsom stotožňuje s čarodejnictvom a astrologickou mágiou¹⁷⁵, ktoré mohli v danej komunite predstavovať aktuálny problém. Východzí bod tejto problematiky v kumránskych textoch spočíva v samotných činoch, ktoré sú prikladané len Bohu, a nijaká iná bytosť nie je oprávnená ich vykonávať. Ani v ďalších kumránskych textoch nie je pri vyhánaní démonov či vyliečení prítomný nijaký človek – exorcista či jasnovidec, ale všetky úkony sú pripísané samotnému Bohu.¹⁷⁶ Vzhľadom k asketickému charakteru kumránskej sekty sa domnievam, že celá eschatológia textu varuje pred arogantným správaním a vykonávaní činností, ktoré sú pripisované len Bohu, a preto podliehajú kritike kumránskej komunity. Sama komunita generuje hodnoty, pred nedodržiavaním ktorých svojich čitateľov varuje.

3. Interpretácia výsledkov

Charakteristika komunit, v ktorých apokalyptické texty vznikali, nie je vonkoncom jednoznačná a možná stanoviť len na základe histórie, alebo naopak samotného textu. Veľkú rolu pri intenciách k tvorbe tohto typu literatúry tvoria fenomény, ktoré nemôžeme bagatelizovať len ako samotný útlak, či jeden ústredný problém, ktorý tvoril naratív komunity a voči ktorému sa vyhradzovali. Vedecké skúmanie histórie sa stáva abstraktným, pokiaľ

¹⁷⁴ Cielontko, D., & Cielontko, D. (2022). Historický kontext. In *Vidění Proroka Henocha: O funkci Podobenství Henochových* (pp. 18-82). essay, Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum.

¹⁷⁵ Newsom, C.A. (1980). The Development of 1 Enoch 6-19: Cosmology and Judgment. *The Catholic Biblical Quarterly*, 42(3), 310–329. <http://www.jstor.org/stable/43714936>

¹⁷⁶ Martínez F. G. , & Martínez, F. G. (1992). The Prayer of Nabonidus: A New Synthesi. In *Qumran and apocalyptic studies on the Aramaic texts from qumran*. (pp. 116–137). Brill.

neberie do úvahy tých, ktorí históriu tvoria – ľudí. Ľudské bytosti oplývajúce rozumom sa zaslúžili o chod dejín, v súčasnosti tak priamočiarej a súladnej históriografie, ktorá v niektorých bodoch pre súčasníka vyvoláva otázky a kontroverziu. Domnievam sa, že týchto bodov je bohužiaľ príliš málo na to, aby dokázali svojou všetečnosťou objasniť aspoň časť dejín a nazývať ich objektívnymi. Dejiny sú životom ľudí, ktorí sú súčasťou rôznych komunit, ktorých ústredné naratívy sa od seba môžu líšiť, a tým sa líši aj intencia zdieľania so svojou komunitou skrz literárnu tvorbu. Spoločnosť je nutne štrukturovaná a rozvrstvená, obsahuje širšie a užšie kruhy, ktoré sú vycentrované v samotnom človeku a jeho osobnom svedectve. Všetky zážitky, podnety, skúsenosti, okolnosti a situácie doby, ktoré sa do človeka otlacia ako pečiatka, sa stávajú esenciou jeho pamäti. Komunita si buduje svoju pamäť, na ktorej participuje. A. Assmannová poukazuje na tézu, že pamäť potrebuje podnet a rozvíja myšlienky H. Mullera v kontexte odkazu na šok.¹⁷⁷ Je preto zrejmé, že individuálna i kolektívna pamäť sa bude vzťahovať k zásadným udalostiam. Sociálna pamäť sa rovnako ako individuálna premieňa. Zatiaľ čo niektoré spomienky blednú, paradoxne iné sa prenášaním na ďalšie generácie a usmerňovaním stávajú živšími.¹⁷⁸ Spomínanie teda možno považovať za relatívne tvárne. A. Assmannová poukazuje na spomienky traumatického charakteru, ktoré tvoria symbolickú kodifikáciu a len veľmi ťažko sa prevádzajú do jazyka, čo je možné vidieť na nepriamych odpovediach obetí násilných činov. Trauma netvorí symboliku, ale alegorizuje.¹⁷⁹ Komunita čitateľov Druhého a Tretieho Barucha, ba ani jeho autor samotné zbúranie chrámu nezažili, keďže text je od udalosti vzdialený dve storočia,¹⁸⁰ a aj napriek tomu považoval autor za nesmierne dôležitú túto spomienku, ktorá bola v komunite stále živá, znovu predložiť a alegoricky interpretovať. Prečo aj po uplynutí tak dlhej doby je potreba útechy práve vychádzajúca z tejto udalosti tak dôležitá? Je tým najsilnejším naratívom komunity práve pocit neprávosti a krivdy, ktorý ostal menenej živý celé storočia a intencia autora sa vracia k pocitu nádeje, ktorý je ľuďom treba dodať? Čo činí túto spomienku tak silnou? A. Assmannová píše o priestoroch spomínania, ktoré nie len samotnú spomienku ukotvujú v zemi fyzicky, ale

¹⁷⁷ Assmann, A., Flanderka, J., Ondroušková, S., Soukup, J., & Assmann, A. (2018). Úvod. In *Prostory vzpomínání: Podoby a Proměny Kulturní Paměti* (pp. 11–25). essay, Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum.

¹⁷⁸ Reisch, L. (1992). *Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Dabette uber die Besetzung der Geschichte.* (pp. 7-8). Reinbek bei Hamburg.

¹⁷⁹ Assmann, A., Flanderka, J., Ondroušková, S., Soukup, J., & Assmann, A. (2018). Trauma. In *Prostory vzpomínání: Podoby a Proměny Kulturní Paměti* (pp. 289-296). essay, Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum.

¹⁸⁰ Gurter, D. M. (2009) *Second Baruch: A Critical Edition of the Syriac Text: With Greek and Latin Fragments, English Translation, Introduction, and Concordances.* T & T Clark Ltd.

poukazujú aj na časové trvanie, ktoré siaha dlhšie, než je pamäť jednotlivca.¹⁸¹ Tak ako Koloseum tvorí spomienku na krviprelievanie, z dlhodobejšieho hľadiska charakterizuje celú epochu a v konečnom dôsledku aj komunitu, ktorá dodnes považuje túto stavbu za svoj symbol. Komunita čitateľov apokalyptických textov Barucha však o prvý jeruzalemský chrám prišla. Domnievam sa preto, že nie len symbol ale aj absencia symbolu, s ktorým bola komunita zžitá, predstavuje priestor spomínania. Z tohto hľadiska neexistujúci symbol, ktorého prázdne miesto svedčí o jeho neprítomnosti len zdôrazňuje nepravosť a v komunite pocit krivdy, ktorý je po tragickej udalosti ešte odobratím symbolu umocnený. Jeruzalem však takýmto symbolom nebol od svojho počiatku, ale učinil ho ním kráľ Dávid¹⁸² a dospelo k ďalšiemu odvodzovaniu náboženských dejín. Jeruzalem je symbolom, geograficky ukotveným priestorom spomínania, ktorého symbolická hodnota sa časom nevytráca, ba naopak. Hoci svojim vzťahom špecifická, avšak nie celkom vytrhnutá z područia priestoru spomínania bola kumránska komunita, ktorá sa i napriek svojmu odchodu Jeruzalema nevzdala a i naďalej po považovala za ideál.¹⁸³ Jej špecifický vzťah odrážal hodnoty asketickej sekty, ktoré neboli v súlade so životom v Jeruzaleme, ale zároveň sa symbolu nevzdala. Domnievam sa, že charakterizovať kumránsku komunitu by bolo možné prevažne z jej apokalyptickej ideológie a askézy, pričom oboje témy sú v 1Hen a 2Hen silne premiešané. Snaha o rekonštrukciu sociálnej pamäti Kumránskej komunity ma privádza ku konkretizácii identity skupiny, ktorej sa venuje J. Assmann. Prostredníctvom takejto identifikácie môže skupina charakterizovať samú seba ako „nás“ v protiklade s opakom „tých druhých“.¹⁸⁴ Hoci sa komunita nevzdala pôvodných symbolov, svojím odchodom, silne apokalyptickou ideológiou a askézou vymedzila samú seba. Domnievam sa, že motív tohto vymedzovania komunity je silne prítomný v mimoriadne prísnych trestoch a odkazom na hodnoty, ktoré spôsob života v asketickej sekte vystihujú. Dalo by sa namietat, že každá skupina usiluje o vymedzenie sa proti ostatným. Avšak v prípade kumránskej komunity je kvôli odlišnému spôsobu i miesta života, ktorý sa k tomuto spôsobu vzťahuje, vzťah „my – oni“ celkom zrejмый. Vymedzenie sa voči „tým druhým“ nie je celkom zreteľné v Zjavení Jána, kde svorník čitateľov, ktorým je text určený, zahŕňa aj osoby

¹⁸¹Assmann, A., Flanderka, J., Ondroušková, S., Soukup, J., & Assmann, A. (2018). Místa. In *Prostory vzpomínání: Podoby a Proměny Kulturní Paměti* (pp. 335-377). essay, Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum.

¹⁸²Assmann, A., Flanderka, J., Ondroušková, S., Soukup, J., & Assmann, A. (2018). Místa. In *Prostory vzpomínání: Podoby a Proměny Kulturní Paměti* (pp. 335-377). essay, Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum.

¹⁸³ Schiffman, L. H. (2003). Jerusalem: Twice Destroyed, Twice Rebuilt. *The Classical World*, 97(1), 31–40. <https://doi.org/10.2307/4352823>

¹⁸⁴ Assmann, J., & Czaplicka, J. (1995). *Collective Memory and Cultural Identity*. *New German Critique*, 65, 125–133. <https://doi.org/10.2307/488538>

sympatizujúce s utlačateľským režimom, ktorým sú adresované varovania. Na druhej strane nachádzame utláčaných, ktorým sú naopak určené slová útechy. Skupina sa vymedzuje voči vzorcom správania, ktoré odsudzuje, avšak nie proti samotným členom skupiny v rámci vzťahu „my – oni“. Dokazuje to samotný fakt, že text je určený aj tejto podskupine čitateľov a očakáva sa, že si varovanie prečítajú, v ideálnom prípade precitnú, a s hodnotami autora sa plne stotožnia. Naopak, v 1Hen je prítomné videnie večného utrpenia a múk kráľov a mocných bez možnosti odvolania sa. Spomínaná vrchnosť nie je varovaná, aby svoj spôsob vlády zmenila či prijala hodnoty autora. To isté sa týka nespravodlivých. Je zámer autora čitateľovi predostrieť spečatený osud, na ktorom viac nie je možné nič zmeniť? Domnievam sa, že v tomto prípade by bol autorský zámer mimoriadne krátkozraký a pomstychtivý, prípadne cielene provokatívny. Nijaká ďalšia intencia by za oznámením v texte nestála. Tento jav podľa môjho názoru demonštruje vzťah „my – oni“ z hľadiska čitateľskej základne. Kumráske texty boli určené samotnej kumráskej skupine a jej členom s rovnakými hodnotami, pričom „tých druhých“ z čítania 1Hen vylúčila. Nepočíta sa s možnosťou, že by boli čitateľmi tohto textu. V prípade Zjavenia Jána je cieľová skupina prijímateľov širšia aj navzdory rozdielnym názorom. S úzkoprofilovou cieľovou skupinou preukázateľne nepočítajú ani knihy 2Bar a 3Bar. Rovnako ani kniha Ezedráš, s ktorou sú knihy Barucha pre tematickú príbuznosť často komparované sa nevymedzuje voči členom vlastnej skupiny, hoci nespĺňajú určité požiadavky: *„A stalo sa, že keď prešlo štyridsať dní, Najvyšší prehovoril ku mne a povedal: Prvých dvadsaťštyri kníh, ktoré si napísal zverejni, aby ich mohli čítať hodní i nehodní. Posledných sedemdesiat si však ponechaj, aby si ich vydal len tým, ktorí sú spomedzi ľudí múdri. Lebo v nich je prameň rozumu, prameň múdrosti a rieka poznania“* (4Ezd 14, 45-47). Špecifikom Kumráskej komunity je na rozdiel od iných komunit jej uzavretosť. Ostatné apokalyptické texty, ktoré sú v predloženej práci zmieňované, neboli adresované malým komunitám v odľahlých oblastiach, ale naopak, metropolitným helenizovaným spoločenstvám, ktoré sa vyznačovali rozličnosťou hodnôt, preferencií ale i spoločenského vrstvenia.

Záver

Hermeneutické bádanie v oblasti apokalyptických textov nám ponúka nadhľad, ktorý samotná exegéza a exegetická metóda neumožňuje. Hoci ako čitatelia nemôžeme oddeliť samotný text od množiny iných, ktoré dotvárajú naše už existujúce predporozumenie, sme však schopní tieň samotných textov prekročiť a spytovať sa po ich pozadí, zasadiť ich do širšieho historického a kultúrneho rámca a pýtať sa po intencii tieto texty tvoriť. Hermeneutika sa tak stáva nástrojom, ktorý nás pomocou svojich metód vyzbrojí proti naivnému čítaniu zjaviteľskej literatúry a umožňuje nám klásť hlbšie otázky. Hoci pre súčasnú českú biblistiku nie je téma apokalýps naliehavá, v spoločnosti, súčasnej kultúre i ľudskej prirodzenej potrebe vzťahovať sa ku koncom¹⁸⁵ je celkom živá. Pole pôsobnosti hermeneutiky je široké, je to disciplína v neustálej premene, ktorá interpretuje texty, ale i kultúru, spoločnosť a samotný život.¹⁸⁶ Preto sa domnievam, že pre hermeneutické skúmanie vybraných tém neexistuje vhodná, alebo nevhodná doba, vzhľadom k ich akademickej či laickej popularite.

Ak budeme odpoveď na otázku o funkcii apokalýps konkretizovať, môžeme hovoriť o motíve útechy, varovania, upozornenia, poučenia, príkladu, pripomienky a mnohých ďalších motívoch, ktoré sa líšia od jednotlivých komunit a tiež situácií, na ktoré je v danej dobe nutné reagovať. Zatiaľ čo v prípade apokalypsy Barucha je funkcia textu prevažne útešná a sústredzujúca sa na budúcnosť, v zjavení Jánovom pozorujeme do veľkej miery varovanie a výstrahu. V Prvej knihe Henochovej sa zasa stretávame s rovnakým dôrazom na oba motívy, ktoré však vychádzajú z pohnútok a hodnôt charakteristických pre danú komunitu, v ktorej text vznikol. Na základe toho sa domnievam, že funkciou sa stáva zámer. Dokým zámer autora generuje zámer čitateľov v ich myslení a konaní, apokalyptický text je funkčný svojím vplyvom. Intencia myslenia autora či komunity samozrejme je reakciou na udalosti, či už sú podmienené krízou, politickou hrozbou alebo samotným ohrozením hodnôt. Táto akútna nutnosť varovania, či útechy, ktorá generuje rodiaci sa apokalyptický text, ktorá nám, súčasným čitateľom nie je úplne dostupná, bola vstupnou bránou k potenciálnemu podobnému obratu v myslení u súvekých čitateľov. Obdobie judaizmu druhého chrámu, ktorého apokalyptickým textom som sa v práci venovala, je bohaté na historické, politické a sociokultúrne zmeny, ktorých zrkadlom sú literárne texty. V tomto období bol Jeruzalem

¹⁸⁵ Kermode, F. (2007). *Smysl konců: Studie K Teorii Fikce*. Host.

¹⁸⁶ Botta, A.F. and Botta, A.F. (2009) "Introduction: The Bible and the Hermeneutics of Liberation: Worldwide Trends and Prospects," in *The Bible and the hermeneutics of Liberation*. Atlanta, Ga: Society of Biblical Literature, pp. 1–10.

náboženským a národným symbolom o čom svedčí aj to, že ho Kumránska sekta odmietla, no aj naďalej ho vnímala ako ideál.¹⁸⁷ Kumránska sekta je samostatný celok, ktorý si zaslúži osobitnú pozornosť, a preto som sa mu svojej práci s ohľadom na požadovaný rozsah hlbšie nevenovala. Zatiaľ čo niektoré apokalypsy, ako napríklad Baruch odkazujú na zbúranie chrámu, Zjavenie Jánovo reaguje na iné vtedajšie vojenské hrozby, zatiaľ čo kumránska sekta sa z politického hľadiska venuje aktuálnemu útlaku a vlastnostiam vládnucej vrstvy. Veľké zmeny s dosahom až po súčasnú teológiu prináša literatúra Druhého chrámu aj v podobe christológie, ktorá je prítomná napríklad v Zjavení Jánovom, kde sa tento motív stáva ústredným v charakteristike postavy mesiáša. Toto obdobie dáva vzniknúť okrem židovských tiež rane kresťanským apokalypsám.

Apokalypsa ako literárny text neodráža s pedantnou podrobnosťou historické udalosti, ale približuje ich svojím alegorickým jazykom a symbolmi, ktoré boli pre súvekeého čitateľa zrozumiteľné, a sú súčasťou vtedajšej kolektívnej pamäti. Otvorenou otázkou aj naďalej ostáva diskurz ohľadne nadradenosti pamäti jednotlivca a skupiny¹⁸⁸, subjektivita autora pri intencii vzniku intencie k tvorbe samotného textu. Symboly a motívy, ktoré som charakterizovala v podkapitolách *Videnia* sú podriadené praktickým cieľom,¹⁸⁹ čo môžeme vidieť pri symboloch a obrazoch, ktoré nepotrebujú vysvetlenie a sú známe i súčasným čitateľom. Túto praktickosť symbolov zasadených do obdobia druhého chrámu môžeme pozorovať v určitých opakujúcich sa momentoch a obrazoch, ktorých znalosť sa môže stať vodítkom pre porozumenie a interpretáciu ďalších textov. To isté platí rovnako pre metafory, epitetá, prirovnania a ďalšie umelecké jazykové prostriedky, ktoré nestačí charakterizovať exegeticky vzhľadom k iným textom, ale je nutné sa opierať o ich „Sitz im Leben“. Domnievam sa, že práve otvorený prístup, ktorý berie do úvahy mimotextové skutočnosti náboženských textov (v rovine mojej práce konkrétne apokalyptických), akými je história či sociálna pamäť, umožňuje náboženstvu zasadenie do širšieho spoločenského kontextu, a tak aj otvorenosť pre dialóg so sekulárnym postmoderným myslením.

¹⁸⁷ Schiffman, L. H. (2003). Jerusalem: Twice Destroyed, Twice Rebuilt. *The Classical World*, 97(1), 31–40. <https://doi.org/10.2307/4352823>

¹⁸⁸ Gedi, N., & Elam, Y. (1996). Collective Memory — What Is It? *History and Memory*, 8(1), 30–50. <http://www.jstor.org/stable/25618696>

¹⁸⁹ Goody, J. (2010). Religion and ritual from Tylor to Parsons: the definitional problem. In *Myth, ritual and the oral* (pp. 13–46). essay, Cambridge University Press.

Zoznam použitej literatúry

Primárna literatúra:

Bible – Český ekumenický překlad. (2012). Česká biblická společnost.

Biblia - Slovenský ekumenický preklad. (2020). Slovenská biblická spoločnosť.

Josephus, Flavius. (1773/1775). *The works of Flavius Josephus. Translated into English, by Sir Roger L'Estrange, Kt. Viz. I. The life of Josephus. Written by himself. II. The antiquities of the Jews. In twenty books. III.*

Macrobius. A. A. T. A. *Saturnalia. Seven books of Saturnalia.*

New english Translation of the Septuagint. (2007). Oxford: Oxford University Press.

Ďalšia literatúra:

Aichele, G. and Phillips, A. G. (1995) *Semeia 69/70: Intertextuality and the Bible. Setting (Semeia (Journal Issue))*. Society of Biblical Literature. (pp. 13-15.)

Assmann, A., Flanderka, J., Ondroušková, S., Soukup, J., & Assmann, A. (2018). Trauma. In *Prostory vzpomínání: Podoby a Proměny Kulturní Paměti* (pp. 289-296). essay, Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum.

Assmann, J., & Czaplicka, J. (1995). *Collective Memory and Cultural Identity*. New German Critique. <https://doi.org/10.2307/488538>

Aune, D. E. (1986) , 'The Apocalypse of John and the Problem of Genre', *Semeia 36* (p. 87)

Barr, D. L., & Aune, D. E. (2007). *Apocalypse Renewed: An Intertextual Reading of the Apocalypse of John*. In *The reality of apocalypse: Rhetoric and politics in The book of revelation* (pp. 43–71). essay, Brill.

Barr, D. L., & Thompson, L. L. (2004). *Ordinary Lives: John and His First Readers*. In *Reading The book of revelation: A resource for students* (pp. 25–49). essay, Brill.

Bartholomew, C. G., D., G. C. J., & Möller Karl. (2001). *After Pentecost: Language and biblical interpretation*. Zondervan.

- Barton, J., & Rowland, C. (2002). Apocalypticism. In *The biblical world* (pp. 130–149). essay, Routledge.
- Barzilai, S. (1991). *Borders of Language: Kristeva's Critique of Lacan*. PMLA, 106(2), 24-33. <https://doi.org/10.2307/462664>
- Bauckham, R. (1993). *The theology of The book of revelation*. Cambridge University Press.
- Baumgarten, A. I. (2000). *Apocalyptic time*. Leiden: Brill.
- Bickermann, E., (1976). *Studies in Jewish and Christian history*. Brill
- Biernot, D. and Vojtíšek, Z. (2012) “Koncepte milenialismu,” in *Konec Tohoto světa: Milenialismus a Jeho místo v Judaismu, Křesťanství a Islámu*. Praha: Dingir,
- Botta, A.F. (2009). *The Bible and the hermeneutics of Liberation* . Atlanta, Ga: Society of Biblical Literature,
- Brett, M. G. (2000). Reading the Bible in the contexts of Methodological Pluralism: The undermining of Ethnic Exclusivism in Genesis. *Journal for the Study of the Old Testament, Vol 299: Rethinking Contexts, Rereading Texts: Contributions from the Social Sciences to Biblical Interpretation*, 299, (pp.48–75).
- Bultmann, R. (1960). *Existence and Faith: Shorter writings of Rudolph Bultmann*. Cleveland: World.
- Bultmann, R. (1994 (1957)). *Dějiny a eschatologie*. Praha: Oikoymenh.
- Cielontko, D. (2022). *Vidění Proroka Henocha: O funkci Podobenství Henochových*. Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum.
- Collins, A. Y. (1976). *The combat myth in The book of revelation*. Published by Scholars Press for Harvard theological review.
- Collins, A. Y. (1986). Semeia 36: Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting (Semeia (Journal Issue)). Society of Biblical Literature. pp. 5.
- Collins, J. J. (1983). *The apocalyptic imagination: An introduction to the Jewish apocalyptic literature*. William B. Eerdmans Publishing Company.
- Collins, J. J. (1997). *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. Routledge.

- Collins, J.J. (1979). *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, Semeia 14, Atlanta: SBL 1979, pp. 9. ISBN 0-7190-0958-8
- Cosgrove, C. H. (2004). *The meanings we choose hermeneutical ethics, indeterminacy and the conflict of interpretations*. T&T Clark International.
- Dahood, Mitchell (1974). "Ḥōl "phoenix" in Job 29:18 and in Ugaritic". *The Catholic Biblical Quarterly*. 36 (1): 85–88. JSTOR 43713645
- Dalman, G., & Klausner, J. (1888). In *Der Leidende und der Sterbende Messias der Synagoge im Ersten Nachchristlichen jahrtausend* (pp. 35–84). essay, H. Reuther.
- Daschke, D. (2010). *City of ruins: Mourning the destruction of Jerusalem through jewish apocalypse*. Brill.
- Dillmann, A. (1853). *Das Buch Henoch*. Fr. Chr. Wilh. Vogel.
- Dimant D. (2000). "Written Material," in *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls, Volume 1*, edited by Lawrence H. Schiffman and James C. VanderKam. (pp. 740) New York: Oxford University Press.
- Dimant, D. (1983). The Biography of Enoch and the Books of Enoch. *Vetus Testamentum*, 33(1), 14–29. <https://doi.org/10.2307/1517991>
- Eagleton, T. (1996). *Literary theory: An introduction (2nd ed.)*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Festinger, L., Riecken, H. W., & Schachter, S. (1967). *When prophecy fails: A social and psychological study of a modern group that predicted the destruction of the world*. Harper & Row.
- Furlong, A. (1996). 'Relevance Theory and Literary Interpretation' (Unpublished Ph.D. thesis, University College London).
- Gedi, N., & Elam, Y. (1996). Collective Memory — What Is It? *History and Memory*, 8(1), (pp. 30–50). <http://www.jstor.org/stable/25618696>
- Gentry, K. L., (1989). *Before Jerusalem fell: Dating The book of revelation: An exegetical and historical argument for a pre-A.D. 70 composition*. Institute for Christian Economics.
- Gilbertson, M. (2003). *God and history in The book of revelation: New testament studies in dialogue with Pannenberg and Moltmann*. Cambridge University Press.

- Goldstein, J. A. (2020). Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism. *In Semites, Iranians, Greeks, and Romans: Studies in their Interactions* (pp. 3–32). Brown Judaic Studies. <https://doi.org/10.2307/j.ctvzpv55g.5>
- Goody, J. (2010). Religion and ritual from Tylor to Parsons: the definitional problem. In *Myth, ritual and the oral* (pp. 13–46). essay, Cambridge University Press.
- Gottwald, N. K. (1979). *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-150 BCE* (Maryknoll, NY: Orbis Books).
- Hays, R. B. (1989). *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press.
- Hempel C. (2000). “Qumran Community,” in *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls, Volume 1, edited by Lawrence H. Schiffman and James C. VanderKam*. (pp. 746). New York: Oxford University Press.
- Herzer, J. (2005). *4 baruch (Paraleipomena Jeremiou)*. Society of Biblical Literature.
- Kermode, F. (2007). *Smysl konců: Studie K Teorii Fikce*. Host.
- Klijn A. F. J. (1989). Recent Developments in the Study of the Syriac Apocalypse of Baruch, JSP 4, 8; Murphy, Structure and Meaning.
- Kugel, J. (1994). The Jubilees Apocalypse. *Dead Sea Discoveries*, 1(3), 322–337. <http://www.jstor.org/stable/4201485>
- Kulik, A. (2010). *3 Baruch Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch*. De Gruyter.
- Leppäkari M. (2006). *Apocalyptic representations of Jerusalem*. Brill.
- Macaskill, G., (2007). *Revealed wisdom and inaugurated eschatology in ancient judaism and early Christianity*. Brill.
- Manson, T. W. (1949). The Son of man in Daniel, Enoch and the Gospels. *Bulletin of the John Rylands Library*, (pp.1–17). <https://doi.org/10.7227/bjrl.32.1.1>
- Martínez F. G. (1992). *Qumran and apocalyptic studies on the Aramaic texts from Qumran..* Brill.
- Muilenburg, J. (1960). The Son of Man in Daniel and the Ethiopic Apocalypse of Enoch. *Journal of Biblical Literature*, 79(3), 197–209. <https://doi.org/10.2307/3263926>

- Neusner, J., & Charlesworth, J. H. (2003). From Jewish Messianology to Christian Christology: Some Caveats and Perspectives . In *Judaisms and their messiahs at the turn of the Christian era* (pp. 225–265). essay, Cambridge Univ. Pr.
- Newsom, C.A. (1980). The Development of 1 Enoch 6-19: Cosmology and Judgment. *The Catholic Biblical Quarterly*, 42(3), 310–329. <http://www.jstor.org/stable/43714936>
- Nickelsburg, W. E. (1977). Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11. *Journal of Biblical Literature*, 96(3), 383–405. <https://doi.org/10.2307/3266192>
- Olson, D. R. (1980). „On the language and authority of communication of textbooks“. *Journal of communication*, 30 (4), 1980 (pp. 186 – 196).
- Ong, W. J. (2006). *Technologizace slova: mluvená a psaná řeč*. Praha: Karolinum, Limes (Karolinum). ISBN 80-246-1124-4.
- Palmer, R.E. (1969). *Hermeneutics interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- Pattemore, S. W. (2008). *The people of god in the apocalypse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Phillips, A. G. (1995). What is Written? How are you Reading?" Gospel, Intertextuality and Doing Lukewise: Reading Lk 10:25-42 Otherwise. In: *Semeia 69/70: Intertextuality and the Bible. Setting* (Semeia (Journal Issue)). Society of Biblical Literature. (pp 111 – 149.)
- Rajan, T. (1991). Intertextuality and the Subject of Reading/Writing. In *Influence and Intertextuality in Literary History*. Ed. Jay Clayton and Eric Rothstein. Madison: University of Wisconsin. (Pp. 61-74.)
- Reisch, L. (1992). *Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Dabette uber die Besetzung der Geschichte*. (pp. 7-8). Reinbek bei Hamburg.
- Richardson, D. W. (1964). *The revelation of Jesus Christ: An interpretation*. Knox.
- Robinson, J. A. T. (1977). *Redating the new testament*. S.C.M. PRESS.
- Rowland, C. (1982). *“The Open Heaven.” A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. Crossroad.

- Rutledge, H. C. (1960). Herodes the Great: Citizen of the World. *The Classical Journal*, 56(3), 97–109. <http://www.jstor.org/stable/3295151>
- Schiffman, L. H. (2003). Jerusalem: Twice Destroyed, Twice Rebuilt. *The Classical World*, 97(1), 31–40. <https://doi.org/10.2307/4352823>
- Schiffman, L. H., & VanderKam, J. C. (2000). *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Oxford University Press.
- Schökel L. A. (2009). *A Manual of Hermeneutics*. Sheffield: Sheffield Acad. Press.
- Schweitzer, A. (2001). John Bowden (ed.). *The Quest of the Historical Jesus*. trans. John Bowden et al. (2 ed.). Minneapolis, MN: Fortress Press. ISBN 978-1-4514-0354-1.
- Simms, K., and Dodson, P. (2002). *Paul Ricoeur (routledge critical thinkers)*. Routledge.
- Sperber, D. (1998). *Explaining culture: A naturalistic approach*. Blackwell Publ.
- Stone, M. E. (2006). *The Book(s) Attributed to Noah*. *Dead Sea Discoveries*, 13(1), 4–23. <http://www.jstor.org/stable/4193381>
- Stuckenbruck, L. T. (1995). *Angel veneration and Christology*. J. C. B. Mohr.
- Stuckenbruck, L. T. (2007). *1 Enoch 91 - 108*. Walter de Gruyter.
- Vanderkam, J. C., & Adler, W. (1996). *The Jewish Apocalyptic Heritage in early Christianity*. Van Gorcum. s 29-31.
- Weber, E. (1999). *Apokalypsy: Proroctví, kulty a chiliastické představy V průběhu staletí*. Praha: Nakladatelství lidové noviny.
- Weber, M. a Škoda, J. (1997). *Autorita, etika a společnost: pohled sociologa do dějin*. Praha: Mladá fronta. Souvislosti (Mladá fronta). ISBN 80-204-0611-5.
- Wright, J. E. (1998). “Baruch: His Evolution from Scribe to Apocalyptic Seer,” in M. E. Stone and T. A. Bergren, eds., *Biblical Figures outside the Bible*. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International.

Elektronické zdroje:

<https://bible.usccb.org/bible/baruch/0> dostupné online 29. 4. 2023

<http://www.pseudepigrapha.com/pseudepigrapha/3Baruch.html> dostupné online 29. 4. 2023

<http://www.yahwehwordarchives.org/books-of-baruch/index.htm> dostupné online 29. 4. 2023

Slovníky a encyklopédie:

Freedman, D. N., Herion, G. A., Graf, D. F., Pleins, J. D., & Beck, A. B. (2008). *The Anchor Bible Dictionary*. Yale University Press.

Webster, N., & Gove, P. B. (1986). *Webster's Third New International Dictionary of the english language: Unabridged: With Seven language dictionary*. Encyclopaedia Britannica.