

UNIVERZITA KARLOVA
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

**Bytosti plné očí zepředu i zezadu
Popis nepopsatelného ve Zjevení Janově**

Ondřej Zeman

Katedra Nového zákona
Vedoucí práce doc. Jiří Mrázek, Th.D.
Studijní program Teologie
Studijní obor Evangelická teologie

Praha 2024

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem *Bytosti plné očí zepředu i zezadu: Popis nepopsatelného ve Zjevení Janově* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

V Praze dne 20. 6. 2024

Ondřej Zeman

Anotace

Tato práce má za cíl popsat, jaké obrazné popisné prostředky jsou užity v novozákonní knize Zjevení Janovo. Zabývá se jejich původem a funkcí v rámci vizí této knihy, ale také asociacemi, které tyto prostředky vyvolávají u čtenářů. Soustředí se především na kategorie metafory, přirovnání a symbolu. Symboly jsou rozebírány na základě jejich pochopení Paulem Tillichem a Paulem Ricoeuem. Podrobněji jsou rozebírány kapitoly 4 a 5 Zjevení Janova, zahrnující vidění Božího trůnu a přijetí zapečetěného svitku Beránkem. V nich se nachází obrazný popis v mnoha různých podobách – od více pochopitelného k méně pochopitelnému, od statických obrazů k událostem. Druhý rozebíraný oddíl je Zj 9,1–11, který je součástí cyklu o sedmi polnicích. Jsou v něm rozebírána především přirovnána. Pozornost je věnována odkazům na Starý zákon a na jiné židovské texty, ale také na dobový kontext v rámci řecko-římské kultury. Cílem je zjistit, co čtenáře v průběhu staletí vede k zájmu této knize porozumět, a co umožňuje ji interpretovat stále znovu.

Klíčová slova

Apokalypsa, Zjevení Janovo, vize, symbol

Summary

The aim of this thesis is to describe which figurative means of description are used in the New Testament book of Revelation. This thesis explores their origin and function within the visions of this book, but also the associations these devices evoke in the minds of readers. It focuses mainly on the categories of metaphor, simile and symbol. Symbols are analysed on the basis of their understanding by Paul Tillich and Paul Ricoeur. Chapters 4 and 5 of the Revelation of John are discussed in detail, the contents of which are the vision of the throne of God and the reception of the sealed scroll by the Lamb. In these chapters we can find figurative descriptions in many different forms – from the more understandable to the less understandable, from static images to events. The second passage discussed is Rev. 9:1–11, which is part of the cycle of the seven trumpets. In it, comparisons are primarily analysed. Attention is given to references to the Old Testament and to other Jewish texts, as well as to John's contemporary context within Greco-Roman culture. The aim is to find out what leads readers over the centuries to be interested in understanding this book, and what enables it to be reinterpreted again and again.

Keywords

Apocalypse, Revelation of John, vision, symbol

Poděkování

Rád bych poděkoval především svému vedoucímu práce za jeho postřehy a poznámky. Děkuji za ochotu poskytnout zpětnou vazbu i v krátkých časových intervalech, zapříčiněnými mým špatným rozvržením času. Děkuji také své rodině a své přítelkyni za podporu v průběhu studia.

Obsah

Úvod.....	10
1. Úvod ke Zjevení Janovu.....	12
1.1 Autor.....	12
1.2 Datace.....	13
1.2.1 Před pádem Chrámu (64–70).....	14
1.2.2 Za dob Domitiana (90. léta).....	14
1.3 Žánr.....	15
1.4 Jak Jan pracuje se Starým zákonem.....	17
2. Prostředky obrazného popisu.....	19
2.1 Metafora.....	19
2.1.1 Aristoteles a tradiční vymezení metafory.....	19
2.1.2 20. století a zpochybnění tradičního vymezení.....	20
2.2 Přirovnání.....	21
2.3 Symbol.....	22
2.3.1 Charles S. Peirce a základní pojmy.....	22
2.3.2 Paul Tillich.....	23
2.3.3. Paul Ricoeur.....	24
3. Trůn, Beránek a symboly.....	27
3.1 Kapitola 4: Vize Božího trůnu.....	27
3.1.1 Trůn.....	28
3.1.2 Ten, kdo sedí na trůnu.....	31
3.1.3 Dvacet čtyři starších.....	32
3.1.4 Čtyři bytosti.....	34
3.2 Kapitola 5: Beránek přijímá svitek.....	39
3.2.1 Svitek a svitky.....	40
3.2.2 Beránek.....	43
3.2.3 Nebeská liturgie.....	48
4. Kobyvky a přirovnání.....	51
4.1 Hvězda a propast.....	51
4.2 Kobyvky.....	53
4.3 Přirovnání ve Zjevení Janově.....	56
4.4 Abaddón, Apollyón.....	57
Závěr.....	58
Seznam literatury.....	59

Úvod

„Co to znamená?“ je zřejmě nejčastější otázka čtenářů poslední knihy Nového zákona, Zjevení Janova. Tato kniha je sestavená z vizí, v nichž se na první pohled hledá smysluplný význam velmi těžko. Mnoho badatelů se snaží nacházet různá vysvětlení jednotlivých obrazů vidění, někdy více, někdy méně úspěšně. Zjevení Janovo má v sobě určitou záhadnost, která nás nutí jej stále znova a znova interpretovat. Je to dáno především tím, že Jan užívá *symbolický jazyk* – toto vysvětlení můžeme nalézt v mnoha studiích, málokterá z nich ale vysvětluje, jak přesně slovo „symbolický“ chápe.

V této práci bych se tedy nerad zabýval hledáním jednoho nebo více významů jednotlivých scén ve snaze najít ty správné – to je dle mého názoru často úkol nad lidské síly. Raději se pokusím najít důvod, proč nás kniha Zjevení nutí ji neustále interpretovat – ať už při hledání původního smyslu, nebo při snaze najít v ní něco, co by mluvilo do dnešní doby. Proto budu analyzovat především jazyk, konkrétně obrazné prvky, které autor používá pro popsání něčeho, co se slovy popisuje jen těžko. Jednotlivé interpretace nám alespoň pomůžou ukázat, co všechno tyto obrazy umožňují.

Abychom se mohli knihou Zjevení zabývat, je nutné znát kontext, v němž je napsána. První část tedy bude věnována obecnému úvodu – otázkám, jako kdo byl Jan, kdy byla kniha pravděpodobně sepsána nebo co znamená, když o ní mluvíme jako o apokalyptické literatuře. Jan také velmi často odkazuje na různé motivy ze své doby, nebo na jiné židovské a křesťanské spisy. V rámci podkapitoly o dataci je tak nutné zmínit kontext, do něž je kniha psána. V poslední podkapitole se budu věnovat tomu, jakým způsobem autor pracuje s odkazy na Starý zákon a jiné spisy.

Ve druhé kapitole budou rozebrány některé prostředky obrazného popisu, které Jan používá, jmenovitě metafory, přirovnání a symboly. Není to zdaleka vyčerpávající seznam těchto prostředků, ale jsou to ty, které se ve Zjevení vyskytují často. Zvláště symboly jsou dle mého názoru vhodným pojmem, který lze použít v souvislosti s popisem jednotlivých vidění.

Následně se pokusím ve dvou oddílech ze Zjevení Janova ukázat, jakým způsobem autor používá tyto prostředky. Důraz bude také kladen na možné reakce z pohledu čtenáře. První z těchto oddílů jsou kapitoly 4 a 5, popisující vizi trůnu a následně Beránka, přijímajícího zapečetěný svitek. Zvláště 4. kapitola je totiž bohatá na obrazný popis a na odkazy na Starý zákon. V 5. kapitole se zase objevují symboly důležité pro knihu Zjevení jako takovou.

Druhým oddílem bude součást cyklu sedmi polnic, Zj 9,1–11. V tomto textu, který popisuje důsledky zatroubení na pátou polnici, se objevuje velké množství přirovnání – ta se pokusím analyzovat a utřídit.

V celém textu práce používám zaměnitelně také „Zjevení“ a „Apokalypsa“ jako výrazy pro Zjevení Janovo. Christologický pojem Zjevení se totiž v práci nevyskytuje a pro apokalyptické texty obecně užívám pojem „apokalypsa“ s malým *a*. Jméno Jan v textu je použito především pro autora Zjevení. Jiní Janové jsou vždy označeni.

Při práci s biblickými texty budu označovat případy, v nichž nepracuji s vlastním překladem, a to za pomoci zkratk: ČEP pro *Český ekumenický překlad* podle vydání z roku 1985, BKR pro *Bibli kralickou* podle vydání z roku 1613, B21 pro *Bibli 21* podle vydání z roku 2015 a ČSP pro *Český studijní překlad* (2009). Z anglických překladů jsou to pak KJV pro *King James Bible* a NIV pro *New International Version* (1984). Zkratky biblických knih užívám podle Českého ekumenického překladu, 1Hen je zkratkou pro knihu 1. Henochovu.

1. Úvod ke Zjevení Janovu

Zjevení Janovo začíná těmito slovy: „Zjevení (*Ἀποκάλυψις*), které Bůh dal Ježíši Kristu, aby ukázal svým služebníkům, co se má brzo stát; naznačil to prostřednictvím anděla svému služebníkovi.“ (Zj 1,1; ČEP). Z tohoto verše se o charakteru knihy dozvídáme poměrně hodně – bude se jednat o zjevení, tedy apokalypsu, která se k nám dostává od Boha přes několik prostředníků, jimiž jsou Ježíš Kristus, anděl, a nakonec člověk jménem Jan. Přestože známe jméno autora, který toto zjevení zapsal, a přestože tato kniha dala jméno celému žánru knih, obojí s sebou nese řadu otázek. O kterého konkrétního Jana jde? Co byl zač? V jaké době Zjevení napsal? Jak se vlastně pozná apokalypsa? A nemůže být Zjevení označeno žánrově pestřeji? V této kapitole se pokusím shrnout dosavadní diskuzi týkající se těchto otázek.

1.1 Autor

O autorovi Zjevení můžeme s velkou pravděpodobností říct, že se jmenoval Jan. Po vzoru jiných apokalyptických textů bychom sice mohli čekat, že se autor bude snažit schovat za jméno nějaké významné osobnosti, tady to ale není pravděpodobné – autor Zjevení ze jména Jan nevyvozuje žádnou zvláštní autoritu, nepoužívá žádné odkazy na známé činy nějakého jiného Jana.¹

Je-li Jan Janem, jakým Janem je? Už Irenaeus a Justin Mučedník ztotožňují autora Apokalypsy s Janem Zebedeovým, jedním z Ježíšových dvanácti učedníků, původních apoštolů. Necháme-li na chvíli stranou otázku datování, která by napovídala, že Zjevení by Jan musel napsat v pokročilém stáří, musíme vzít na vědomí, že sám autor Zjevení se nikdy za apoštola ani za jednoho z Dvanácti neoznačuje – ačkoliv by mu to na autoritě určitě přidalo.² Ještě bychom mohli uvažovat o jiných raných křesťanech téhož jména, např. Jan zvaný Marek ze Sk 12,12 (a 15,37), o nich většinou ale mnoho nevíme.

Další otázkou je, zda autor Zjevení Janova je také autorem Janova evangelia a Janových listů. Řada podstatných jazykových rozdílů tomu nenasvědčuje – například odlišný pravopis Jeruzaléma, konzistentní používání různých slov pro stejné významy (např. Beránek, „hle“, sloveso pro pojmenovávání lidí a věcí)³ nebo používání stejných slov s různými významy. Některá důležitá slova, jako například *λόγος*, jsou naopak používána v podobném významu,

¹ Jediná taková možnost by byla, že by autor vystupoval pod jménem nějakého Jana, který byl autoritou v sedmi sborech v Malé Asii. To ale náleží do oblasti nedokazatelných konspiračních teorií.

² WITHERINGTON, *Revelation*, 3. Komentáře se kromě tohoto argumentu Janem Zebedeovým dále nezabývají. Snad bychom mohli ještě vyjádřit určitou pochybnost nad tím, že by mohl rybář nabýt takového vzdělání, jakým autor Zjevení disponuje, a že by byl počítán mezi elitu – místo popravy byl pouze vyhnán na ostrov, což je trest příslušící vyšším vrstvám společnosti. K tomu viz WITHERINGTON, *Revelation*, 9.

³ ἄρνιον (Zj) vs. ἄμνος (J), ἰδοὺ vs. ἴδε, καλέω vs. λέγω; WITHERINGTON, *Revelation*, 2.

specifickém pro Janovo evangelium. V žádné jiné knize nenajdeme *λόγος* jako označení pro Ježíše Krista.⁴ To však nevypovídá o tom, že by nutně museli být autoři obou spisů toutéž osobou. Spíš by to mohlo naznačovat přináležení k janovské komunitě, která by sdílela některé teologické motivy.⁵

K této komunitě patřil také autor (nebo autoři) tří Janových listů, který na začátku 2J a 3J sám sebe označuje jako *staršího*. Autor Zjevení tento titul nepoužívá a ani nevystupuje s autoritou staršího.⁶ Opět se také můžeme odkázat na to, že Zjevení používá až příliš specifickou slovní zásobu a specifický styl.

Nejbezpečnější je tedy se zabývat Janem jakožto autorem jedné knihy Nového zákona – Apokalypsy. Tento Jan zcela jistě působil v Malé Asii, znal poměry sedmi maloasijských sborů, do nichž jsou směřovány dopisy ve Zj 2–3, tyto sbory jsou poměrně různorodé.⁷ Jakou funkci v nich zastával, jestli vůbec nějakou, nedokážeme určit přesně. Každopádně v době, kdy sepisoval Zjevení, přebýval Jan na ostrově Patmos (Zj 1,9), kam se dostal kvůli „slovu Božímu a svědectví Ježíše Krista“. Z toho můžeme usoudit, že tam byl vyhnán za to, že byl křesťan. Ostrov Patmos byl pravděpodobně trestaneckou kolonií a žít zde nejspíš nebylo nejpříjemnější.⁸ Ačkoliv o konkrétní podobě Janova trestu nevíme, nepředpokládáme, že by se z ostrova mohl dostat pryč, tím byl odloučen od jemu blízkých křesťanských sborů. Sám Jan se chápe jako prorok (Zj 22,9) a byl zřejmě poměrně vzdělaný – texty Proroků znal ve vícero jazycích a tradicích.⁹ Jeho jméno je židovského původu, jednalo se tedy o křesťana z Židů, čemuž nasvědčuje právě i velká obeznámenost s texty (budoucího) Starého zákona. Je pozoruhodné, že Jan sám sobě velkou autoritu nepřikládá, v prvním verši knihy se označuje jako služebník (mimochodem také výraz s prorockými konotacemi¹⁰). O to větší autoritu však přikládá zjevení, kterého se mu dostalo a především tomu, od koho má pocházet.

1.2 Datace

Něco o autorovi a místě sepsání nám Zjevení říká samo, a to docela jasně (i když ne zcela bez otázek). Vyčíst z knihy dobu sepsání je o něco složitější. Vzhledem k tomu, kolik prostoru je zde věnováno otázce nepřátelství ze strany

⁴ OSBORNE, *Revelation*, 28. Navzdory tomu se Osborne kloní k variantě, že evangelium i Zjevení napsal tentýž autor. Poukazuje na rané církevní otce, kteří také zastávají tuto variantu, a na podobnou teologii. Církevní otcové však měli obecně tendenci přisuzovat různé spisy významným postavám a sdružovat je dohromady. Podobná teologie ještě negarantuje stejného autora. Viz KOESTER, *Revelation*, 66.

⁵ Jazykové studie ale nenasvědčují ani tomuto propojení, viz KOESTER, *Revelation*, 82.

⁶ KOESTER, *Revelation*, 68.

⁷ MRÁZEK, *Zjevení Janovo*, 15.

⁸ WITHERINGTON, *Revelation*, 9.

⁹ ALLEN, *Scriptural Allusions*, 330.

¹⁰ WITHERINGTON, *Revelation*, 1.

státní moci a tomu, kolik toho musí křesťané vytrpět, se nabízí datovat Zjevení do doby některého z krutějších císařů. To znamená buď do období vlády císaře Nerona (54–68 po Kr.), nebo krátce po jeho smrti, nebo do doby císaře Domitiana (81–96).

1.2.1 Před pádem Chrámu (64–70)

Nejprve k možnosti datování do doby, kdy vládl Nero. Ten začal křesťany pronásledovat až po požáru Říma v roce 64, a to nejspíš lokálně – nemáme doklady o tom, že by se pronásledování konalo i za hranicemi Říma.¹¹ Zjevení by tak reflektovalo ohlasy tohoto pronásledování, problémem ale zůstává, že je určeno sborům v Malé Asii, ne tomu v Římě. Argumenty pro dataci do 60. let zahrnují možné odkazy na ještě stojící Chrám v Jeruzalémě (Zj 11,1–2) a tradiční výklad sedmi hlav šelmy ve Zj 17,9–12 jako seznamu sedmi římských císařů, který by ukazoval na Nerona jakožto šestého císaře. Brzy po Neronově sebevraždě v roce 68 se ale rozšířila legenda o tom, že císař ve skutečnosti nezemřel, nebo že zemřel, ale vstane z mrtvých a vrátí se s armádou z východu. Ohlas této legendy je zřejmě zachycen ve Zj 13,3 a možná i v kapitole 17,¹² což by naznačovalo, že bylo Zjevení napsáno po smrti Nerona. Vzpomínky na tohoto císaře a pověsti o něm se však asi tradovaly ještě dlouho poté, takže ani pozdější datování není vyloučeno.¹³

Co se týče zmíněných argumentů pro zasazení do 60. let, ukazuje se zde složitost textu Zjevení, který nám nedovoluje přesně určit, co máme brát doslovně, a co má symbolický význam. Například první dva verše 11. kapitoly, v nichž je Jan vybídnut k tomu, aby změřil Chrám, nemusejí znamenat, že tento chrám ještě stojí. Naopak potřeba nového Jeruzaléma (bez nutnosti bourat ten původní) a jeho sestup ve Zj 21,2 naznačují, že ke zpusťování toho starého už došlo – tento symbol by ani zdaleka nebyl tak silný, kdyby původní Jeruzalém i s Chrámem byly teprve dějištěm bojů. I přirovnání Říma k Babylonu dává větší smysl až po zničení chrámu než před ním – Babylonie byla zodpovědná za zničení Prvního chrámu.¹⁴ Víceznačný charakter Janem užitých symbolů komplikuje i jednoznačné „spočítání“ císařů ve Zj 17,9–12. Sedm pahorků je symbolem Říma, zároveň to ale má být sedm králů, což nemusí být interpretováno doslovně, spíše jako celkový obraz římského panování¹⁵ (které má také svůj dohledný konec).

1.2.2 Za dob Domitiana (90. léta)

Druhá možnost, tedy datovat Zjevení do doby panování císaře Domitiana, je podpořena už Irenaem, který píše, že kniha vznikla na konci panování tohoto

¹¹ WITHERINGTON, *Revelation*, 4.

¹² MRÁZEK, *Zjevení Janovo*, 13.

¹³ KOESTER, *Revelation*, 72.

¹⁴ MRÁZEK, *Zjevení Janovo*, 14.

¹⁵ KOESTER, *Revelation*, 73.

císaře, tedy okolo roku 95.¹⁶ Zároveň ale ztotožňoval autora s Janem Zebedeovým, což se jeví jako nepravděpodobné, a tak nám tento fakt poslouží pouze jako doklad toho, že někdy bývá i pozdější datování dosvědčené už starověkými zdroji.

Witherington uvádí několik argumentů pro pozdější datování. Kromě již zmíněného označení *Babylon* pro Řím je to například Janova obeznámenost s formou Pavlových epištol (jejich šíření zabralo určitý čas), absence apoštolských autorit (místo nich nastupují prorocké osobnosti, mezi nimi i Jan) nebo také situace sedmi maloasijských sborů, které řeší problémy odpovídající tomu, že už po nějakou delší dobu existují.¹⁷

Ačkoliv sepsání Apokalypsy v době Domitianově dává větší smysl také kvůli horší pověsti tohoto císaře, ukazuje se, že systematické pronásledování křesťanů se za jeho vlády nejspíš nekonalo. Být křesťanem bylo ale stále hodno smrti, jak se dozvídáme v o něco pozdějším dopise císaři Trajánovi od Plinia mladšího, císařského legáta v provincii Bithýnie. Plinius se zde ptá z nedostatku zkušeností, jakým způsobem má vyslyšet a trestat křesťany, na což dostává odpověď, že je nemá cíleně vyhledávat, ale i nadále je trestat, pokud se svého přesvědčení nezřeknou.¹⁸ Křesťané se dostávali do konfliktu se státní mocí kvůli tomu, že se odmítali podílet na císařském kultu. V Asii, konkrétně v Malé Asii, do níž je Zjevení adresované, byl císařský kult obzvláště oblíbený. Tři města, kam Jan píše – Pergamon, Smyrna a Efez – byly dokonce prvními, které postavily chrám císařům.¹⁹ Domitian se takovým počtám přinejmenším nebránil a mince, které nechal razit, božské aspirace potvrzují. To s sebou neslo samozřejmě nevoli vůči těm, kteří se císařskému kultu vzpírali, což se týkalo především židů, ale i křesťanů. Witherington hodnocení Domitianovy vlády uzavírá slovy: „I pokud tedy Domitian neinicioval pronásledování v šíři celé říše (a důkazy tomu nenasvědčují), je pravděpodobné, že vytvořil prostředí, v němž místní pronásledování nejen mohlo probíhat, ale čas od času také probíhalo.“²⁰ Tomu nasvědčuje i situace sborů, do nichž jsou dopisy Zjevení adresovány – akutní pronásledování se nekoná, ale jeho visící hrozba je tu neustále.

1.3 Žánr

Jak jsme již uvedli, Jan vnímá sám sebe jako proroka. Zjevení je tak do jisté míry prorockým dílem, ale ne v obvyklém slova smyslu. Jedná se o apokalypsu, což je obtížně definovatelný žánr literatury, která v sobě obsahuje nějaké nadzemské zjevení. Přitom je však zamýšleno jako dopis, což

¹⁶ KOESTER, *Revelation*, 74.

¹⁷ WITHERINGTON, *Revelation*, 4.

¹⁸ BORING, *Revelation*, 14–15.

¹⁹ OSBORNE, *Revelation*, 30.

²⁰ WITHERINGTON, *Revelation*, 6.

je viditelné jednak ze Zj 1,4: uvedení odesílatele (Jan), adresátů (sedm církví v Asii) a pozdravu, jednak ze samotných dopisů těmto sedmi církvím (Zj 2–3) a nakonec i ze závěru – který ale dopisní prvky spíše napodobuje, využívá a přetváří.²¹

Ještě bychom se měli zastavit u žánru, kterým je Zjevení především: apokalypsa. Vzhledem k tomu, že existuje mnoho různých spisů, které se jako apokalypsy označují, a zároveň se tyto spisy od sebe liší v mnoha detailech i podstatných věcech, není jednoduché tento žánr definovat. Jako základ nám poslouží uznávaná definice pracovní skupiny vedené Johnem Collinsem z roku 1979 v překladu Jiřího Mrázka:²² „Apokalypsa je žánr zjevovatelské literatury s narativním rámcem, ve kterém je zjevení prostředkováno lidskému příjemci mimosvětskou bytostí. Odhaluje transcendentní skutečnost, která je časová – potud, že vyhlíží spásu na konci času – i prostorová – potud, že zahrnuje jiný, nadpřirozený svět.“ Ačkoliv byla tato definice kritizována pro úzký výběr textů, z nichž vychází, a pro absenci reflexe rozmanitosti dob, z nichž apokalypsy pocházejí,²³ je stále dobrým výchozím bodem.

Zjevení Janovo se jí nijak nevymyká, přesto nemůžeme říci, že by to byla typická apokalypsa. Jedním z častých charakteristik apokalyptických textů je například to, že jsou pseudepigrafické – odvolávají své autorství na některou z významných osob minulosti. Nejčastěji se jedná o ty osoby, o nichž je někde naznačeno, že by se mohly „dostat k nebesům blíž“ než normální smrtelníci, což je třeba případ postavy Henocha z Gn 5,18–24. Zjevení Janovo se ale žádnou takovou autoritou nezaštiťuje, autor se nám představuje svým jménem. To knihu zvláštním způsobem „zpřítomňuje“. Apokalypsy odvolávají se na stará a vážená jména se musejí uchýlit k předpovědím, aby se dostaly zpátky do přítomnosti nebo do budoucnosti. Je pro ně pak jednoduché tíhnout k bezčasým popisům nebes a pekel nebo jiných zásvětních prostorů. Zjevení je naopak psáno z přítomnosti pro přítomnost a bezprostřední budoucnost, což mu dává určitý náboj. Zároveň je ale jasné, že Janovo zjevení nemůže být autorizováno jím samým, ale někým vyšším – je to nakonec „zjevení, které Bůh dal *Ježíši Kristu*“ (Zj 1,1). Menší autorita Jana oproti Henochovi, Mojžíšovi či dokonce Adamovi s sebou také nese větší nutnost nemluvit napřímo, ale v symbolech, metaforách a podobně. K tomu přispívají také četné odkazy na Starý zákon, o nichž bude řeč v následující podkapitole.

Zjevení si tak vypůjčuje z každého žánru něco – v srdci leží apokalyptika, která tvoří základ vyjadřování celé knihy a velkou část obsahu. To, že Jan vnímá celou knihu jako proroctví (Zj 22,18–19), ukazuje, že apokalyptika je

²¹ Zj 22,12, 16 a 20 mohou odkazovat na to, že v závěru (Pavlových) dopisů často čteme, kdy k adresátům zase přijde na návštěvu, případně koho posílá místo sebe. Je tu i jakási forma závěrečných napomenutí (v. 11, 14 a 15).

²² MRÁZEK, *Zjevení Janovo*, 10, podle COLLINS, Introduction, 9.

²³ CIELONTKO, *Vidění proroka Henocha*, 112.

určité pokračování prorocké tradice, takže tyto dva žánry nejsou odděleny. Forma dopisu pak odráží skutečnost, že se opravdu o dopis jednalo, ačkoliv je zajímavé, že i dopisové prvky jsou součástí nadpřirozeného zjevení.

1.4 Jak Jan pracuje se Starým zákonem

Jak jsme již zmínili, Jan je dobře obeznámen s knihami Starého zákona. Způsob, jakým s nimi zachází, se ale podstatně liší od jiných knih Nového zákona. Jan Starý zákon necituje, ale odvolává se na něj pomocí aluzí, narážek a nepřímých odkazů. To ale neznamená, že by těchto odkazů bylo málo, právě naopak – ve 404 verších Zjevení se nachází nejméně 250 narážek na starozákonní knihy.²⁴ Jejich rozpětí je široké, najdeme zde odkazy na Pentateuch, knihy Samuelovy, Královské, Joba a další. Ačkoliv co do počtu odkazů jsou Žalmy významné, těžiště leží spíše v knihách proroků, konkrétně se jedná o Izajáše, Ezechiela a Daniela, v menší míře taky o Zacharjáše. Ezechiel a Daniel mají také největší vliv na formu a obsah Zjevení a vede se diskuze ohledně toho, který z nich má vliv větší.²⁵ Z knih, které ve Starém zákoně neskončily, ale Jana při psaní ovlivnily, můžeme uvést například 1. Henocha – soubor spisů, který je velmi důležitý pro apokalyptickou tradici.

Používám sice termín „Starý zákon“, ale je nutné říct, že ve Zjevení se velmi jasně ukazuje, že si nelze myslet, že by křesťané v Janově době měli k dispozici standardizovanou edici všech knih Tenaku v jednom řeckém překladu. Mnoho studií v minulosti porovnávalo odkazy pouze s kritickými edicemi hebrejských, řeckých a aramejských textů, které ale Jan pochopitelně nemohl mít. Jan totiž vychází z mnoha různých překladů, ale i z původní hebrejštiny. Odvolává se tak například na protomasoretské texty – různé hebrejské podoby knih před ukončením redakčního procesu, jejichž části si do řečtiny přeložil Jan sám; dále na řecké překlady těchto rukopisů, které sloužily i jako základ pro Theodotia; a o něco méně na septuagintní texty, vycházející z jiných nedochovaných hebrejských podob knih. To i navzdory tomu, že mnozí raněkřesťanští autoři pracovali především právě se Septuagintou. Zřejmě mohl využívat až osm různých typů textů.²⁶

Ve Zjevení však nenacházíme jenom odkazy na určité verše. Gregory Beale ve své knize *John's Use of the Old Testament in Revelation* uvádí několik různých věcí, které Jan přejímá a využívá, od nejmenších struktur až po ty velké. Předně to jsou jednotlivá slova a slovní spojení, což bude dále rozvedeno v následující kapitole. Tato slovní spojení mohou být součástí většího *motivu*, který je adaptován – například motiv „ohavnosti zpusťování“

²⁴ Witherington (*Revelation*, 13) uvádí číslo 278. Různé studie uvádějí různá čísla v rozpětí cca 200–500, přesný počet je pochopitelně těžké určit.

²⁵ BEALE, *John's Use*, 60–61.

²⁶ Přehled bádání o textech, z nichž Jan čerpá, uvádí ALLEN, *Scriptural Allusions*.

z knihy Daniel nebo motiv Božího válečníka.²⁷ Jan si ale také občas vypůjčuje *strukturu* pro jednotlivé části knihy Zjevení, například kapitoly 20–22 sledují strukturu Ez 37–48.²⁸

Otázkou zůstává, na kolik Jan pracuje se Starým zákonem vědomě, a na kolik to dělá mimovolně. Jak popisuje Beale, je možné, že Janova mysl byla natolik naplněná způsoby vyjadřování Starého zákona, že tyto odkazy a formy používal na některých místech bez většího rozmyslu a vyššího záměru.²⁹ Tak i samotné vize mohly být ovlivněny předchozí znalostí obrazů z různých starozákonních knih.

²⁷ BEALE, *John's Use*, 93.

²⁸ BEALE, *John's Use*, 76.

²⁹ BEALE, *John's Use*, 74.

2. Prostředky obrazného popisu

Tato kapitola se bude zabývat několika způsoby, jak vyjádřit význam něčeho jinými prostředky než doslovným popisem. Někdy nám tyto prvky požadovaný význam pomohou přiblížit nebo pochopit, někdy jsou používány pro jeho zintenzivnění, někdy ho ukáží v novém světle. Mohlo by se snad zdát, že se takové jazykové prostředky používají pouze v uměleckých textech, je to koneckonců oblast, v níž byly zkoumány po nejdelsí dobu, přesto si můžeme všimnout, že metafory, symboly, přirovnání apod. jsou užívány i v úplně běžných komunikačních situacích. Metafory, přirovnání i symboly jsou součástí našeho běžného myšlení, i když si to ne vždy uvědomujeme. Ani zdaleka nepůjde o vyčerpávající seznam všech možných prostředků figurativního popisu, budu se soustředit hlavně na ty nejdůležitější ve vztahu ke Zjevení Janovu.

2.1 Metafora

Prvním termínem, který je potřeba osvětlit, je *metafora*. V řečtině znamená „přenesení“, což v zásadě vystihuje její základ – jde o přenesení významu z jednoho celku na druhý. Konkrétní definice budu uvádět podle jednotlivých teorií. Víc bychom takto obecně mohli říci jenom těžko, jelikož různé teorie metafory se v dalších aspektech velmi liší, někdy si dokonce protirečí. V této kapitole nastíním některé možné přístupy, jak na metaforu pohlížet. Opět nebudu uvádět vyčerpávající seznam všech lidí, kteří se kdy metaforami zabývali, uvedu pouze stručný výběr.

2.1.1 Aristoteles a tradiční vymezení metafory

Autorem pravděpodobně nejstarší teorie o metafoře je Aristoteles, který ji zařazuje mezi *tropy*, obrazné prvky v poezii. Vymezuje ji jako: „přenesení jména na něco jiného, a to buď z rodu na druh, nebo z druhu na rod, nebo z druhu na druh, nebo podle analogie.“³⁰ Druh je podkategorie rodu. Přenesení z rodu na druh tak znamená využití obecnějšího slova namísto slova konkrétnějšího, Aristoteles uvádí jako příklad, že loď někde *stojí* (místo *kotví*) – kotvení je totiž druh zastavení. Přenesení z druhu na rod znamená, že se konkrétnější slovo použije k vyjádření obecnějšího významu – poněkud současnějším příkladem může být třeba „do tramvaje nastoupil asi milión lidí“. *Milión* označuje konkrétní množství, tady je ale použito ve významu *hodně*.³¹ Přenesení z druhu na druh se týká přenosu významu v rámci jedné kategorie. Aristoteles zařazuje do metafory také analogii. Analogie se pak říká „tomu, když druhé se má k prvnímu stejně jako čtvrté k třetímu; člověk pak řekne

³⁰ ARISTOTELÉS, *Poetika*, 97 (1457b).

³¹ Aristotelův příklad je podobný, používá číslovku *myriáda*. Tamtéž.

místo druhého čtvrté nebo místo čtvrtého druhé.“³² Je zajímavé, že i když se metafoře Aristoteles věnuje z hlediska básnického a řečnického, a ve schopnosti tvořit dobré metafory vidí hlavně znak básnického talentu, jím uvedené příklady se týkají také toho, co by člověk použil i v běžné mluvě.

Vývoj uvažování o metaforách se však bral poněkud jiným směrem. Paul Ricoeur shrnuje převažující pohledy na metaforu do 19. století takto: Metafora je podle tohoto chápání tropem, který se týká pojmenovávání, rozšiřuje význam slova tím, že užívá jiný než doslovný význam slov. Tento nedoslovný význam je založen na určité podobnosti obou slov. Celkový význam metafory je ale jen emotivní, protože metaforu lze „přeložit“ – použité slovo s přeneseným významem nahradit slovem s doslovným významem bez toho, aby se tím ztratila jakákoliv informace.³³

2.1.2 20. století a zpochybnění tradičního vymezení

Ve 20. století se však objevily nové teorie metafor, které tyto pohledy zásadně upravují. Začíná se ukazovat, že metafory mají mnohem rozsáhlejší funkci a větší dopad a že je nelze tak snadno „překládat“. Všimá si toho například Ivor A. Richards, který také zavádí označení pro dvě části metafory – *tenor* označuje původní smysl a *vehicle*, v českém prostředí *vehikulum*, označuje druhý pól, tedy prostředek, pomocí něhož je tenor vyjádřen. Metaforu nelze tak snadno překládat, protože tenor a vehikulum spolupracují na vytvoření nového významu. Neplatí tedy, že by se vytvořením metafor na původním významu tenoru nic nezměnilo. Metafora tím přestává být pouhou výměnou slova za slovo – důležité je celé vyjádření.³⁴

Také to, že se některé metafory označují jako „mrtvé“ (ty, které se častým užíváním dostaly do všeobecného jazyka a už je nevnímáme jako metafory, např. *noha stolu*), si podle Richardse zaslouží znovu promyslet – stačí totiž abychom je mírně pozměnili, a tím je „probudíme“. Takto probuzené metafory jsou znovu srozumitelné. Jazyk je metaforami prosycen, dokonce by bylo obtížné mluvit doslovně bez metafor, čímž se hranice mezi mrtvými a ožvlými metaforami ztrácí.³⁵ Příkladem mohou být předchozí věty: *probudit* ve smyslu *vzkřísit* se používá často a jedná se o snadno srozumitelnou metaforu, mohli bychom ji ale označit jako mrtvou? Zvláště když je zde sama použita v rámci jiné metafor (mrtvá a živá metafora), a to ještě abstraktněji než obvykle?

V 80. letech se objevuje nová vlivná teorie metafor, nazývaná kognitivně lingvistická. Jejími autory jsou George Lakoff a Mark Johnson a uvedli ji poprvé v knize *Metafory, kterými žijeme*. Lakoff a Johnson potvrzují to, co vyplývá už z Richardsových slov, a sice že metafory nejsou pouze výměnou

³² Tamtéž.

³³ RICOEUR, *Metafora a symbol*, 71.

³⁴ RICOEUR, *Metafora a symbol*, 72.

³⁵ RICHARDS, *The Philosophy of Rhetorics*, 101–102, 120.

jednotlivých slov – v jejich pojetí jsou výměnou celých konceptů. Potvrzují také názor, že metafory používáme na denní bázi v běžném jazyce, nejen v uměleckých textech, jsou podle nich totiž součástí procesu myšlení. Jejich účelem je usnadňovat pochopení určitých konceptů, přičemž ale nejsou založené na podobnosti tenoru a vehikula.³⁶ Abych ale použil správné pojmy, Lakoff a Johnson definují metaforu jako pochopení jedné konceptuální domény skrze jinou konceptuální doménu. Domény zahrnují široké významové pole, jsou organizovaným uspořádáním zkušeností.³⁷ V metafoře jsou vždy přítomné dvě domény: *cílová*, kterou se snažíme pochopit, a *zdrojová*, pomocí níž se snažíme porozumět cílové doméně. Častou zdrojovou doménou mohou být například části těla, viz zmíněná *noha stolu*. Takto popsané domény vytvoří konceptuální metaforu, jakousi nadmetaforu, která zastřešuje jednotlivé lingvistické metaforické výrazy.³⁸ Například konceptuální metafora zastřešující *nohu stolu* nebo *ručičky hodinek* by byla ČÁSTI PŘEDMĚTŮ JSOU ČÁSTI TĚLA. Tento poznatek nám umožňuje lépe třídit metafory, což je zvláště užitečné při zkoumání literárních děl, v nichž autoři často čerpají opakovaně z jedné zdrojové nebo cílové domény.

Identifikovat metafory ve Zjevení Janově bude poměrně složité v částech, kde se jedná o vize. V takových případech totiž nelze přesně odlišit metaforu od viděného. Jako metaforu můžeme ale chápat například výrok „Já jsem Alfa a Omega“ (Zj 1,8).³⁹

2.2 Přirovnání

Přirovnání funguje v zásadě na podobném principu jako metafora. Už podle názvu jde o přirovnání jednoho významového celku k jinému. Hlavní rozdíl oproti metafoře je ten, že přirovnání používá slovo „jako“. To přináší zásadní rozdíl, přirovnání je mnohem konkrétnější a na první pohled poznatelné. Fred Hansen uvádí výzkum Sama Glucksberga, v němž měli jednotliví lidé vysvětlovat, co znamenají věty „některé myšlenky jsou *jako* diamanty“ (přirovnání) a „některé myšlenky jsou diamanty“ (metafora). Zatímco první větu účastníci výzkumu často interpretovali jako „některé myšlenky jsou vzácné a hodnotné“, u druhé věty přicházeli s abstraktnějšími odpověďmi, jako například „některé myšlenky jsou kreativní a jedinečné“.⁴⁰

Koiné má pro vyjádření přirovnání větší spektrum výrazů než čeština, patří mezi ně například: ὡς, καθὼς, ὡσεὶ, ὥσπερ.⁴¹ Ve Zjevení Janově se však z těchto výrazů vyskytuje jenom několik. Nejčastěji je to slovo ὡς se 71

³⁶ KÖVECSES, *Metaphor*, x.

³⁷ KÖVECSES, *Metaphor*, 4.

³⁸ Tamtéž.

³⁹ Viz HANSEN, *The Alpha and Omega*.

⁴⁰ HANSEN, *The Alpha and Omega*, 83.

⁴¹ HANSEN, *The Alpha and Omega*, 110, pozn. 406.

výskyty, na druhém místě slovo ὁμοιος s 21 výskyty. Přestože druhé slovo znamená „podobný“, myslím, že jej lze chápat jako výraz pro přirovnání.

Na rozdíl od metafor mají přirovnání výhodu snadné možnosti rozpoznání v textu, slova ὅς a ὁμοιος nám signalizují, že následující slovo nebo slova nemáme chápat v jejich doslovném významu. Jak ale uvidíme dále, ani tato snadná rozpoznatelnost nám nepomůže vždy pochopit text jednoznačně. Přirovnávající slovo (nebo slova) nemusejí mít s přirovnávaným slovem mnoho společného, mohou také být víceznačná.

2.3 Symbol

Třetím výrazem, který bude pro zkoumání jazyka ve Zjevení Janově zásadní, je symbol. Na rozdíl od předchozích pojmů se mu věnuje kromě věd zabývajících se jazykem a literaturou mnoho dalších vědních oborů. Je to kvůli tomu, že symboly se neprojevují pouze v jazyce, mohou mít také určitou vizuální podobu. Například hlubinná psychologie pracuje se symboly při analýze snů a dává jim místo mezi vědomím a nevědomím. Dějiny umění zkoumají symboly v uměleckých dílech. Symboly a znaky se pak zabývá především sémiotika. V této práci se budu zabývat symboly užitými ve slovech, proto je také uvádím ve stejné kapitole jako metaforu, i když je jejich záběr širší. Základní funkcí symbolů a znaků je reprezentovat něco jiného. Symboly jsou složitější než znaky a k rozdílům mezi nimi se dostanu později.

2.3.1 Charles S. Peirce a základní pojmy

Jedním ze zakladatelů sémiotiky je americký všestranný učenec Charles Sanders Peirce. Ve své koncepci mluví o znacích jakožto základních stavebních kamenech, symboly uvádí jako typ znaku. Přesto si myslím, že je užitečné některé jeho poznatky zmínit už jenom z toho důvodu, abychom se seznámili se základními pojmy sémiotiky. Znak je podle Peirce „něco, co pro někoho něco zastupuje z nějakého hlediska nebo v nějaké úloze.“⁴² Každý znak má tedy tři části: 1. *objekt*, který je reprezentovaný 2. *vehikulem (representamenem)* vzhledem k určitému 3. *interpretans*, účinku v mysli interpreta.⁴³ Jiné teorie znaků (například Ferdinanda de Saussure) mívají prvky pouze dva, bez interpretantu. Konečný znak díky této třetí části vzniká v mysli interpreta, což je podle mě důležité zmínit – vnáší to do koncepce znaků subjektivní element, který odráží fakt, že stejné znaky označující stejné objekty si mohou různí lidé vykládat různě.

Druhým Peircovým poznatkem je to, že znaky lze vytvářet z jiných znaků v nekonečném procesu. *Interpretans* se může stát *representamenem* pro další

⁴² PEIRCE, Grammatica Speculativa, 37.

⁴³ PALEK, Charles Sanders Peirce, 9.

objekt, čímž vzniká nový znak, z něhož se opět může stát *representamen*.⁴⁴ Tento proces tak může postupovat do nekonečna.

Znaky třídí Peirce do tří kategorií: *ikóny*, *indexy* a *symboly*. Objekt *ikónu* je charakterizován tím, že nemá svou vlastní existenci, je do určité míry potenciální, například nakreslené geometrické objekty. Objekt *indexu* oproti tomu svoji existenci má, a je dokonce nezávislý na tom, jestli ho v danou chvíli někdo vnímá jako interpretans nebo ne. Objekt nemusí mít s výsledným znakem velkou podobnost, ale je na něj poukazováno. Peirce uvádí jako příklad písmena A, B, C v algebře. Konečně *symbol* je založený na tom, že se jako znak chápe – bez interpretantu by ztrácel svoji hodnotu. Bývá výsledkem nějaké společenské konvence.⁴⁵ Symbol je tedy z těchto tří typů nejsložitější, může se skládat z jednotlivých indexů a ikónů. Symboly jsou ale v Peircově pojetí poměrně křehké, založit je na konvenci jim dle mého názoru upírá určitou svébytnost a neuchopitelnost.

2.3.2 Paul Tillich

Teorie symbolu německého teologa Paula Tilliche se podobají spíše teorii Ferdinanda de Saussure, která se v některých podstatných věcech od té Peircovy liší: například znaky a symboly se skládají pouze ze dvou pólů – označovaného a označujícího. Tillich toto schéma používá také, jak pro znaky, tak pro symboly. Navíc uvádí specifické charakteristiky symbolu, které ho odlišují od znaku. Jsou to tyto:

- *Obraznost* – symbol nevystupuje sám za sebe, ale za něco jiného. Když se vztahujeme k symbolu, chceme se vztahovat ve skutečnosti k tomu, co je jím symbolizováno. Tillich podotýká, podobně jako Peirce, že symboly se mohou řetězit – symbol se sám může stát označovaným objektem v jiném symbolu vyššího řádu.
- *Vnímatelnost* – symbol nám zpřístupňuje něco empiricky nezakusitelného, ať už je to neviditelné, překračující naše smysly či to existuje jen v mysli.
- *Vnitřní síla* – je podle Tilliche nejdůležitější charakteristikou a zároveň tím, co odlišuje symboly od znaků. Znaky jsou zaměnitelné, místo jednoho můžeme použít jiný. To u symbolů neplatí, mají určitou vnitřní sílu, žádají si naše použití a nemůžeme si jednoduše vytvořit nové a jiné. Mohou ale svoji sílu ztratit a stát se „pouze“ znaky. To se mělo stát většině slov, slova byla původně symbolická.
- *Přijímanost* – symboly zakořenily mezi lidmi a jsou jimi živeny. Aby byl symbol symbolem, nejen znakem, musí ho přijmout určitá

⁴⁴ PEIRCE, Grammatica Speculativa, 69.

⁴⁵ PEIRCE, Grammatica Speculativa, 69–72. Peirce je otcem té linie sémiotiky, která chápe znaky i symboly jako založené jen na společenských konvencích, a to bez jakéhokoliv základu, který by tyto konvence přesahoval.

komunita lidí a udržovat ho. To zároveň znamená, že symboly nevznikají samy od sebe, vždy jsou spoluvytvářeny skupinou lidí.⁴⁶

Tillich pak zavádí pojem *náboženského symbolu*, který se od běžného symbolu liší tím, že se vztahuje k úplně transcendentním skutečnostem. Symboly nám umožňují uchopit abstraktní a transcendentní věci, náboženské symboly z nich ale z podstaty nemohou udělat objekt, tzn. přitáhnout je do empirického světa, abychom o nich mohli mluvit. To proto, že se snaží zachytit něco, co je za hranicí subjektu a objektu.⁴⁷ Tillich navíc říká, že veškeré naše vědění o Bohu má symbolický charakter.⁴⁸ I slovo Bůh je nakonec symbolem.

Ačkoliv s Tillichem v tomto souhlasím, je třeba říci, že když budeme příliš lpět na symboličnosti veškerého náboženského jazyka a příliš vyzdvihovat transcendentní charakter toho, „co se nás bezpodmínečně týká“,⁴⁹ může se stát, že uvízneme v síti dohadů a spekulací a Bůh se stane nejen nevyjádřitelným, ale také nevyjadřujícím se. Bůh sám, komunikující jen skrze nepostižitelné symboly, zůstane zcela nepochopitelným. Naopak Nový zákon prezentuje Boha vtěleného v člověka z masa a kostí – snad nejbliž, co se jakýkoliv Bůh může lidem přiblížit. Některé události sice zůstávají „za oponou“ našeho běžného chápání, ale je třeba zdůraznit, že Bůh má zájem na tom se nechat vtáhnout do našeho světa. I Zjevení Janovo, které pracuje se symboly ve velkém a prezentuje nám naprosto nepochopitelnou a nepopsatelnou nebeskou perspektivu, má nakonec několik zcela jasně vyjádřených myšlenek a záměrů. I při popisu vizí nakonec Jan používá tak velké množství aluzí a referencí na známé jevy, že bychom mohli těžko tvrdit, že tyto vize se při popisu transcendentna vyhýbají lidským zkušenostem.

Uvedené charakteristiky symbolů nám ale začínají ukazovat, v čem bude užitečné mluvit o Janově jazyce jako o symbolickém. Všechny tyto charakteristiky se totiž nějakým způsobem vztahují k tomu, jak Jan zachycuje své vize.

2.3.3. Paul Ricoeur

Také francouzský filosof Paul Ricoeur se v několika svých dílech zabývá symboly. Nikde nepodává jednu ucelenou teorii, a tak nezbyvá než ji z jeho textů poskládat.⁵⁰

Symbol je podle Ricoeura „jakákoliv významová struktura, v níž smysl přímý, primární, doslovný, poukazuje navíc k jinému smyslu, nepřímému, druhotnému, přenesenému, jenž nemůže být uchopen jinak než skrze smysl prvotní“.⁵¹ Důležité je také upozornit, že na rozdíl od předešlých autorů je pro

⁴⁶ TILLICH, The Religious Symbol, 3–4.

⁴⁷ TILLICH, The Religious Symbol, 4–5.

⁴⁸ TILLICH, The Religious Symbol, 16.

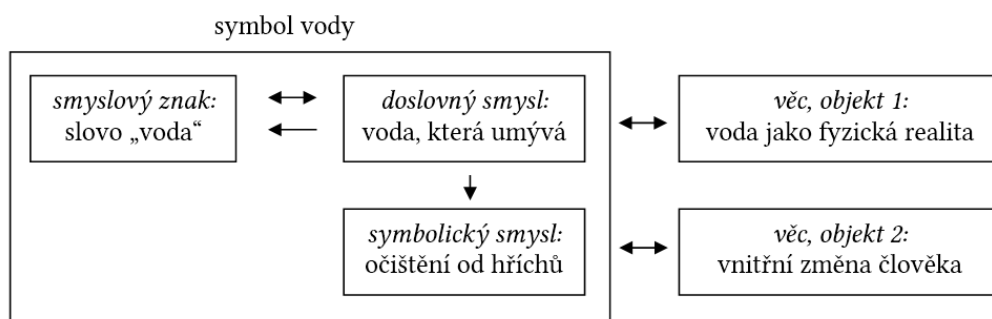
⁴⁹ Tillichův opis Boha.

⁵⁰ O to se pokusil Vít Hušek ve své knize *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*.

⁵¹ RICOEUR, Existence a hermeneutika, 176, cit. podle BAUER, „Neřečovitost“ symbolu, 78.

Ricoeura symbol zásadně *jen* strukturou *řeči*, ačkoliv má i svůj neřečový prvek. Symbol se objevuje ve třech dimenzích – kosmické (přírodní symboly, svět a jeho části), snové a poetické.⁵² K vymezení symbolu přistupuje Ricoeur tak, že jej porovnává s pojmy, které jsou významově blízké.

Nejprve tedy k odlišení od *znaku*. Symbol je typem znaku, který má *dvoji intencionalitu*. Znak je s odkazem na de Saussure tvořen dvěma póly, označující (*smyslový znak*) a označované (*význam znaku*), navíc má taky určitou dualitu – samotný znak pak ještě tvoří dvojici s objektem. Rozdíl symbolu je v tom, že tento druhý vztah se týká smyslu. Každý symbol má podle Ricoeura první, doslovný smysl a zároveň druhý, symbolický smysl, který je skrytý. Ten se pak stává objektem interpretace, symbol má přitom však „přebytek“ smyslu, který zabraňuje tomu, aby se jeho význam interpretací vyčerpал.⁵³ Jako příklad uvedu schéma symbolu vody v rituálním očišťování, jak ho uvádí Hušek:⁵⁴



Jen pokud člověk chápe první smysl a má na něm účast, může se dostat ke smyslu druhému.

Co se týká rozdílů mezi symbolem a *alegorií*, Ricoeur říká, že alegorie má hlavně didaktickou funkci – jakmile tuto funkci splní, je možné ji odstranit. Alegorie nemá nadbytek smyslu jako symbol.⁵⁵

Ricoeur se také zabývá vztahem metafory a symbolu. V návaznosti na jiné teoretiky metafory i on odmítá některé jí tradičně přisuzované charakteristiky. To, co dělá metaforu metaforou, chápe hlavně ve významovém napětí mezi tenorem a vehikulem. Ačkoliv jsou symboly pro Ricoeura záležitostí především řeči, mají i svou neřečovou složku, v níž jsou zakořeněny a nelze je z ní vyjmout. Metafory jsou oproti tomu pouze lingvistickými prostředky, které mají mnohem větší volnost, nejsou vázané.⁵⁶ Zároveň si ale všímá, že některé metafory jsou natolik rozšířené mezi lidmi, že mají k symbolům velmi blízko.

⁵² HUŠEK, *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, 29–31.

⁵³ BAUER, „Neřečovost“ symbolu, 81.

⁵⁴ HUŠEK, *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, 39.

⁵⁵ RICOEUR, *Metafora a symbol*, 79.

⁵⁶ RICOEUR, *Metafora a symbol*, 96.

Tato vázanost na neřečovou složku, ačkoliv ji Ricoeur příliš nerozebírá, je podle mě poměrně důležitá, protože dodává symbolům zvláštní váhu. Nejasně definovanou „vnitřní sílu“, kterou uvádí Tillich, Ricoeur poměrně dobře specifikuje principem dvojího smyslu – ten je to, co symboly přesvědčivě odlišuje od znaků. Spornou otázkou, zda je symbol vždycky vázán na řeč, zde nemusíme rozebírat, jelikož Zjevení Janovo je literárním dílem a používá pouze jazyk k vyjádření symbolů.

Jak Ricoeur, tak Tillich mají blíže k pojetí znaku a symbolu, jak jej nacházíme u F. de Saussure, Ricoeur také z toho důvodu, že se věnuje znakům a symbolům z řečového hlediska. Přece jen si ale myslím, že Peircovo zakomponování subjektivity do znaků nám může být prospěšné. Ricoeur vyjadřuje subjektivitu myšlenkou, že můžeme (a máme) symboly interpretovat. Každý z nich má nějakou obecně uznávanou interpretaci, i tato interpretace se ale bude zvláště u složitějších symbolů v detailech lišit. To je zapříčiněno jednak přebytkem významu každého symbolu a za druhé tím, že vždy přesahuje nejen naši řeč, ale i mysl. Proto například Ježíšova podobnost, často složená z více symbolů, nejsou alegorie s jedním zcela jasným významem, ale nacházejí stále nové a nové interpretace.

3. Trůn, Beránek a symboly

První úsek textu Zjevení Janova, v němž budu analyzovat, jakými způsoby popisuje Jan nepopsatelné, budou kapitoly 4 a 5. Dohromady tvoří jeden celek, po první kapitole tvoří druhý úvod do jednotlivých vizí a představují nám perspektivu, z níž bude všechno popisováno. Vybral jsem si tyto dvě kapitoly především z toho důvodu, že jsou bohaté na popisný jazyk, ale také proto, že zajímavým způsobem adaptují vizi Božího trůnu. Ta je tak typická pro apokalypsy, že se z ní rozvinul samostatný fenomén židovské *merkava* mystiky a později textů *hechalot*. Ostatně kromě židovských a křesťanských tradic se texty popisující výstup do nadzemských sfér vyskytují v mnoha starověkých kulturách.

Ačkoliv je Jan křesťanem, 4. kapitola se zásadně nevymyká podobným předkřesťanským i pokřesťanským židovským textům. Je to až 5. kapitola, která tento obsah rozvádí za pomoci křesťanských motivů. Zatímco 4. kapitola nám tedy dobře ukáže, jakým způsobem Jan přetváří již existující látku, na niž se odkazuje, 5. kapitola nám ukáže její využití v novém kontextu.

Rozdíl oproti jiným vizím Božího trůnu je také v tom, že Jan neuvádí systematický a vyčerpávající popis „nebeského dvora“. Není to pro Jana důležité. Hlavní téma je totiž jiné – konec obou kapitol (u 5. je to zvláště patrné) je věnován jakési nebeské liturgii. Ačkoliv se v této práci chci zabývat především podklady pro interpretaci, a ne interpretaci samotné, objem, který je věnován této bohoslužbě z nebeského pohledu, vytváří solidní základ pro čtení vizí, které pak následují. Základ, který vyzdvihuje Boží vládu nad tímto světem oproti všem dále popsáním hrůzám a oproti různým uzurpátorům pozemské moci.⁵⁷ Bez ohledu na další kroky k vysledování Janovy teologie, v popředí celkového čtenářského dojmu zůstává chvála Tomu, kdo sedí na trůnu, a především Beránkovi.

Co se týče struktury tohoto úseku práce, nejprve vždy uvedu několik údajů k jednotlivým kapitolám zvláště a poté se budu vybranými důležitými pojmy obou kapitol, jimiž jsou *trůn*; *Ten, kdo na něm sedí*; *24 starších*; *4 bytosti*; *svítek*; *Beránek a nebeská liturgie*. Byly vybrány, jelikož jsou pro text zásadní a popisné prvky se vztahují právě k nim. Nebeská liturgie je výjimkou, jelikož se nejedná o věc ani postavu, ale o činnost – i činnost může ale mít symbolickou hodnotu.

3.1 Kapitola 4: Vize Božího trůnu

Vize Božího trůnu je, jak jsem již uvedl, poměrně standardní součástí apokalyptických textů. Můžeme tedy porovnávat s jinými texty nejen

⁵⁷ Na to dává důraz WITHERINGTON, *Revelation*, 113, který poukazuje na podobnost Janovy vize se scénami z římského císařského dvora. Jan byl podle něj také obeznámen se starověkou epideiktickou rétorickou strukturou chvály bohů. Tamtéž, 114–115.

jednotlivá slova a slovní spojení, ale také strukturu a uchopení motivu celkově. Jan si na pomoc s popisem zve ze Starého zákona pochopitelně ty pasáže, v nichž je nějakým způsobem popsán přímý kontakt lidí s Boží slávou. Naprosto zásadní je vize Ezechielova (Ez 1) a vize z Izajáše 6 (konkrétně 6,1–4). O něco volněji, ale stále velmi patrně se Jan odkazuje na Daniela 7. Další odkazy jsou řidší – Boží sláva na Sinaji (Ex 24) a Mojžíš se 70 staršími k ní vystupující nebo v podstatě všechny texty mluvící o Božím trůnu (např. 1Kr 22,19). Janova vize trůnu je oproti těmto oddílům bližší nekanonickým výstupům do nebes svou větší složitostí. Na rozdíl od nich se ale ve Zjevení nedočteme nic o fyzické cestě vizionáře do nebe, ani nepoznáváme strukturu nebe. Čteme jen to, že byl „náhle v Duchu“. V tomto ohledu je naopak Zjevení blíže Ezechielovi nebo Izajášovi – už v 1Hen, ale i v pozdějších spisech hechalot je cesta do nebe mnohem složitější a vyžaduje určitou přípravu.⁵⁸

Kapitola 4 i 5 jsou poměrně jasně strukturované. Struktura 4. kapitoly je následující:

- 1–2a Janovi se dostává vize
- 2b–6a Popis trůnu a trůnů starších
- 6b–8a Čtyři živé bytosti
- 8b–11 Živé bytosti a starší vzdávají chválu

V celé kapitole se zvláště prolínají statický a dynamický obraz. Působí to trochu jako mechanická hračka, která se sice hýbe, má ale jenom určitou sadu pohybů, které se neustále opakují. To přispívá k dojmu, že se jedná o nějaký sen.⁵⁹

3.1.1 Trůn

Vůbec první věc, co Jan ve vytržení vidí, je *trůn* (Zj 4,2). Čtenáři se nedostává v podstatě žádný předěl od oznámení, že cokoliv dalšího bude Jan popisovat, bude to, co viděl „v Duchu“. Jediné slovo, které tento předěl tvoří, je *idou*, tedy „hle“. V žádné jiné ze čtyř významných vizí, podobných té Janově, není trůn takto na prvním místě. V Iz 6 Izajáš říká, že spatřil nejprve *Panovníka*, v Ez 1 předchází zmínce o trůnu (1,26) důkladný popis vozů a bytostí, v Da 7 nám vidění také ukazuje nejdříve bytosti (ale jiného charakteru než v Ez), až poté jsou rozestaveny trůny.⁶⁰ Také v 1Hen 14 je popsán nejprve Henochův výstup skrz nebe, pak vidění dvou domů a až potom vznosný trůn. Přejít ve Zjevení je velmi strmý, což dává zvláštní důležitost tomu, co vizionář uvidí jako první – co okamžitě upoutá jeho pozornost. Zde je to trůn položený v nebi, který nám poslouží jako první demonstrace symbolu ve Zjevení.

⁵⁸ FREY, „Mystical“ Traditions, 120.

⁵⁹ „Snovost“ celého Zjevení zdůrazňuje především Mrázek.

⁶⁰ ČEP překládá „stolice“, ačkoliv se jedná v aramejštině o slovo se stejným základem. Scéna v Da 7 totiž spíše než královský dvůr připomíná dvůr soudní. Mezi těmito dvěma kontexty ale není velký rozdíl, vzhledem k tomu, že král byl často vykonavatelem soudní moci.

Ve Zjevení bychom napočítali řecké slovo θρόνος (trůn) 62krát. Kromě toho Božího se může jednat také o trůn satanův ve 2,13, potažmo trůn draka ve 13,2, dále trůny 24 starších ve 4,4 a 11,16, nebo trůny soudících ve 20,4. Přestože se toto slovo vyskytuje i v jiných kontextech, ve smyslu Božího trůnu je přítomno napříč celou knihou, ať už aktivně při explicitních zmínkách, nebo pasivně jako stálá součást nebeského dvora. To podtrhuje jeho důležitost.⁶¹

I pro současného čtenáře je trůn dobře srozumitelným slovem, ačkoliv s úbytkem monarchií o něco méně aktuálním. Na trůnech seděli panovníci všech okolních starověkých civilizací, Zjevení bude pochopitelně nejvíce zajímat ten patřící římskému císaři. Také trůn, na němž sedí božstvo, je motiv známý z mnoha okolních civilizací. Například v Mezopotámii byly v chrámech prázdné trůny a očekávalo se, že na nich bude božstvo přítomné.⁶² Do kultu Izraele se koncept božstva sedícího na trůnu zřejmě dostal z kenaanských tradic.⁶³ Přestože se o jeho přítomnosti na Arše úmluvy a v Chrámu můžeme jen dohadovat, můžeme si všimnout, že biblické texty už o Božím trůnu mluví hlavně abstraktně – například v Jr 3,17 se jím má stát Jeruzalém, a trůn v nebesích se vyskytuje i mimo prorocké vize (Ž 11,4; 103,19).

Jak tedy trůn funguje jako symbol? Ačkoliv i ve Zjevení i v jiných zmíněných textech vystupuje jako skutečně viděná věc, můžeme přesvědčivě říci, že reprezentuje něco jiného, smyslově stěží vnímatelného. Můžeme jej zároveň chápat jako symbol nižšího řádu – nadřazený symbol by bylo označení Boha jako Krále (případně Panovníka, Pána a mnoha dalších titulů). Připodobněním ke králi se chce vyjádřit Boží moc, jinak těžko znázornitelná. Podobně jako různí vládci panují nad určitým územím, Boží moc je rozprostřená po celém světě. Je zde přítomna také určitá nadřazenost, král je nadřazený svým poddaným, stejně jako Boží bytí je jiného, vyššího řádu oproti tomu lidskému. To může být také vyjádřeno symbolem „Král králů“, ve vztahu k pozemským vládcům, jimž je Bůh nadřazen. Z toho pak plyne, že trůn, jakožto charakteristická věc pro krále, naznačuje tuto hodnost tak silně, že ani není třeba mluvit o tom, kdo na něm sedí, abychom pochopili onen nadřazený symbol. Dokonce i samotná přítomnost trůnu může být vnímána jako symbol přítomnosti určitého boha.

Druhým nadřazeným symbolem, který bychom z trůnu mohli vyčíst, je „Bůh jako soudce“. Jak jsem již zmínil, král měl také rozhodující soudní moc, takže tyto dva symboly nejsou zcela oddělené. Spravedlnost je také další silnou Boží charakteristikou. Snad i ona je určitým symbolem pro něco, co nemůžeme zcela pochopit. Různí bohové jsou odedávna bráni jako zdroj pozemské spravedlnosti a také jako ti, kdo jsou schopní zasáhnout v situacích, kdy lidská

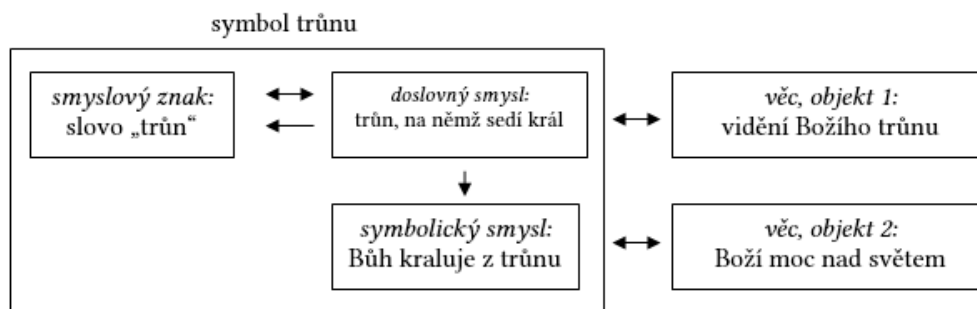
⁶¹ Viz GALLUSZ, *The Throne Motif*, 2.

⁶² FABRY, *𐤀𐤏𐤍 kissē* 'throne', 236.

⁶³ FABRY, *𐤀𐤏𐤍 kissē* 'throne', 253.

spravedlnost nestačí nebo chybuje. Vyjadřuje důvěru, že bohové nějakým způsobem zasahují do dění na zemi.

Jak jsme také mohli vidět, trůny byly v Izraeli i v jeho okolí s božstvy natolik spjaty, že můžeme bezpečně tvrdit, že byl tento symbol obecně přijímaný. Jeho dvojí intencionalitu podle Ricoeurova modelu se pokusím znázornit schématem, které využívá Vít Hušek:



Ve Zjevení je oproti jiným textům Boží trůn nepopsaný. Ve Zj 20,11 můžeme jako jeho charakteristiky číst dvě přídavná jména: *velký* a *bílý* (μέγας, λευκός). Kontext je zde ale trochu jiný – celé vidění je tu jednak uvedeno „nanovo“, jednak je celá následující scéna spíše soudního než královského charakteru. Sice se tedy jedná minimálně o stejného Sedícího, ale ve Zj 4 má to, na čem sedí jinou funkci. Je to podobný rozdíl, jaký je mezi Ez 1, kde je trůn určitě odznakem Boží moci, a Da 7, kde je symbolem spravedlnosti. Ve Zj 20,11 také navíc mizí země i nebe, symbol nebeského trůnu v protikladu ke všem pozemským trůnům tu ztrácí význam.

Boží trůn tedy zůstává popsán jenom velmi spoře. O jeho významu spíše vypovídá to, co se děje u něj. Už ve verši 3 čteme, že kolem něj byla *duha vzhledem podobná smaragdu*. Duha můžeme a nemusíme chápat jako symbol vyjadřující Boží smlouvu (Gn 9,12–16). Může jenom podtrhovat oslnivost celého obrazu.⁶⁴ Smaragd je zelený, nemá více barev, při přirovnání duhy k němu se tím chce zřejmě podtrhnout blyštivost a oslnivost. Když přes nabroušené drahokamy proudí světlo, také to vytváří hru barev. Třetí možnost zahrnuje oboje – jako odkaz na Ez 1,28 by duha byla zároveň oslňující, zároveň by to bylo vyobrazení Boží slávy.

V 5. verši čteme, že z trůnu⁶⁵ vycházely (zá)blesky, zvuky a hromy. Statický obraz duhy je rozšířen o dynamiku blesků a vizuální stránka je rozšířena o tu akustickou, a to v plné síle. Před trůnem je 7 ohnivých pochodní, jediná součást

⁶⁴ Tak MRÁZEK, *Zjevení Janovo*, 66.

⁶⁵ ČEP uvádí *od* trůnu, což by znamenalo určitý odstup. V ř. ἐκ τοῦ θρόνου. Dle mého názoru šlehají hromy a blesky přímo z trůnu – např. ve Zj 19,5 se pro označení odstupu používá předložka ἀπό.

vize, která je vysvětlena.⁶⁶ Prvek ohně přispívá k velkoleposti celého obrazu. Trůn samotný tedy zůstává bez popisu, jeho význam je podtržen tím, co se děje okolo.

Další části Zjevení zmiňují především věci, které se dějí *před* trůnem a *kolem* trůnu, tedy přímo před Bohem. Především se tu vzdává chvála (Zj 5,7; 7,9–10; 14,3), ale obecně řečeno je prostor před trůnem určen všem, kteří chtějí Bohu něco důležitého sdělit. Nakonec je třeba říci, že se před trůnem nachází také oltář (8,3), čtyři živé bytosti a v neposlední řadě sám Beránek (5,6). Mohli bychom říci, že trůn je nakonec v plném centru nebeského dění – tak, jak by se dalo čekat, když na něm sedí Bůh.

3.1.2 Ten, kdo sedí na trůnu

Popis samotného Boha je něco, čemu se Jan obezřetně vyhýbá. U jiných součástí vize, které se popisují obtížně, Jan používá symboly, metafory, přirovnání a odkazy na Starý zákon. Přímo Boha ale odmítá popsat přesněji, než že byl *vzhledem podobný kameni jaspisu a sarditu*⁶⁷. Je tak mnohem důslednější v uposlechnutí zákazu zpodobnění Boha než Daniel, který popisuje, že měl bílé roucho a vlasy jako vlnu (Da 7,9). Ezechiel se neodvažuje říct nic o vlasech, ale řekne, že ten, kdo seděl na trůnu, vypadal podobně jako člověk (Ez 1,26). U Jana už nám zbývá jen to, že ona entita byla schopna sedět a že má (pravděpodobně) alespoň jednu ruku (Zj 5,1). Jaspis a sardit naznačují zářivě červenou barvu celého zjevu. Je vcelku jasné, že ve všech těchto případech se tak jako tak jedná pouze o symbolické znázornění Boha samotného, který se prorokům zjevuje v alespoň částečně pochopitelné formě.

Při prvním setkání s Bohem nám Jan neřekne přímo, s kým máme tu čest. Vyjadřuje to opisem *ὁ καθήμενος ἐπὶ τὸν θρόνον* (ten, kdo sedí na trůnu). Přitom se však na jiných místech neostýchá použít slovo „Bůh“, to se ve Zjevení objevuje na 83 místech. Pravdou je, že se toto slovo málokdy použije pro označení přímo viděného Boha, často se vyskytuje v genitivu (např. slovo Boží v 1,9), v přímé řeči a v odkazech na Starý zákon (např. Trishagion v 4,8). Sám Jan pak ztotožňuje postavu na trůnu s Bohem ojediněle (12,5).

Není to tedy on, kdo by nám řekl „viděl jsem Panovníka“, jako to říká Izajáš (Iz 6,1). Zůstává na čtenáři, aby si postupně nechal odhalit, o koho se jedná. To vytváří jisté napětí,⁶⁸ čemuž přispívá také to, že označení „ten, kdo sedí na

⁶⁶ Jedná se o metaforu (nebo ne zcela srozumitelný symbol) – 7 jinak těžko zobrazitelných duchů Božích Jan popisuje jako 7 pochodní (*λαμπάς*). Je to sice jiné slovo, než jsou svícny ve Zj 1,20, upomínají ale stejným způsobem na sedmiramenný svícen v Chrámě (KOESTER, *Revelation*, 363) a stejným způsobem mohou reprezentovat církev obecně. Posun v pojmech (svícen – pochoděň) podle mě vylučuje možnost, že by tyto hořící pochodně působily nepatrným dojmem, jak uvádí MRÁZEK, *Zjevení Janovo*, 67.

⁶⁷ ČEP překládá *karneol*.

⁶⁸ GALLUSZ, *The Throne Motif*, 104. Není to jediný takový moment, jak uvidíme v kapitole 5.

trůnu“ je neznámé z jiných textů.⁶⁹ I následně využití drahých kamenů k popisu vzhledu této entity je netypické.⁷⁰ Prvním náznakem k rozluštění identity postavy na trůnu je sedm již zmíněných *duchů Božích* (4,5), naplno je ale identita prozrazena až ve verších 8–11, kdy se na něj obrací chvála bytostí a starších a explicitně je označen jako „Pán Bůh vševládce“ (v. 8) a „Pán a Bůh náš“ (v. 11).

Jan tedy místo toho, aby popisoval každou část své vize a rovnou přikládal vysvětlení, ponechává čtenářům možnost si prožít stejný vizionářský zážitek – nejdříve jsou bez přípravy vrženi do vize. Něco z toho, co vidí, lze rozeznat hned (trůn a někdo kdo na něm sedí), následuje snaha obojí pochopit a převést si obsah vize do srozumitelnějších pojmů (sedící byl podoben jaspisu a sarditu, kolem trůnu duha), přičemž i tyto pokusy nejsou zcela úspěšné. Následuje rozšíření popisu a na závěr si na základě slyšené chvály může čtenář spojit dvě a dvě dohromady a pochopit, že „ten, kdo sedí na trůnu“, je Bůh. Tím ale vše nekončí, i nadále zůstává nepochopitelnost přítomná – proto je i nadále označován Bůh ne vždy jako Bůh, ale jako „ten, kdo sedí na trůnu“. Na tomto příkladu je tato struktura dobře rozpoznatelná díky tomu, že je její vysvětlení poměrně jasné, a také díky etablovanému motivu „trůnních vizí“. Rozšifrování mají tedy snadnější ti čtenáři, kteří se dobře vyznají ve Starém zákoně (a apokalyptických textech mimo něj).

3.1.3 Dvacet čtyři starších

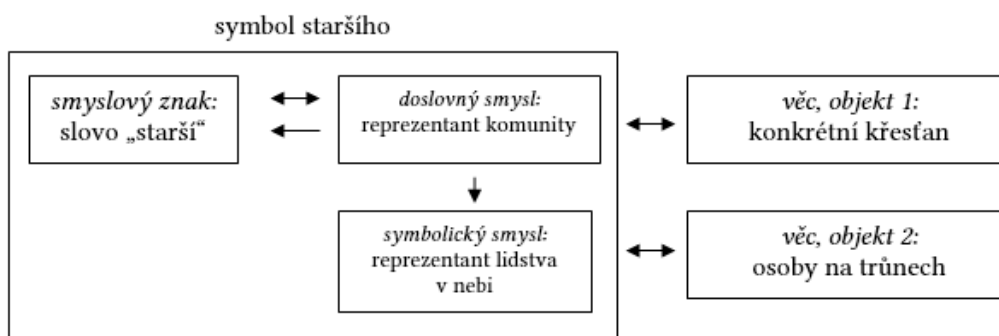
Ve verši 4 se do vize dostávají další prvky, popsané v analogickém sledu: *24 trůnů – ti, kdo na nich sedí*. O trůnech se opět nic bližšího nedozvídáme, zato ti, kdo na nich sedí, jsou vybarveni nápadně více. Víme, kdo jsou (starší – *πρεσβύτεροι*) a kolik jich je (24), co mají na sobě (bílá roucha) a co mají na hlavách (zlaté věnce). To tvoří kontrast k nejasným přirovnáním a metaforám, které se vztahují k Božímu trůnu a k Bohu samotnému. Zde se ale nabízí jiná otázka: Kdo jsou a co tu dělají? Od nejasných popisů jasně identifikovatelných aktérů se tak přesouváme k poměrně jasnému popisu těch nesnadně identifikovatelných. Musíme se tedy hlouběji zamyslet nad zmíněnými charakteristikami starců.

Nejprve k označení *πρεσβύτερος*. Toto slovo je poměrně srozumitelné ve svém běžném významu *osoba pokročilého věku*. Kdybychom jej ale do češtiny přeložili jako *stařec*, jak to dělá BKR, ČEP i B21, ponecháme mu pouze tento význam. Jako lepší překlad se mi zdá slovo *starší*, které používá ČSP. To má ještě druhý význam, v několika českých protestantských církvích označující členy rady pověřené správou jednotlivých sborů. Původní řecké slovo je zatěžkáno podobným významem, z něhož tyto současné církve také vycházejí.

⁶⁹ GALLUSZ, *The Throne Motif*, 119.

⁷⁰ FREY, „Mystical“ Traditions, 121.

Už ve Starém zákoně najdeme zmínky o tom, že osoby staršího věku (זקן) měly důležitou, ale zatím neformalizovanou úlohu v životě izraelských rodin, kmenů a měst (např. starší Gileádu v Sd 11,5–11 nebo „starší Hospodinova lidu“ v Iz 3,14).⁷¹ V raněkřesťanských komunitách byla tato funkce přejata a zřejmě i částečně formalizována, např. ve Sk 14,23 Pavel a Barnabáš ustanovují starší v různých sborech. Je třeba také zmínit, že příbuzné termíny *presbeus* a *presbeutes* mohly v mimobiblickém starověkém kontextu označovat osoby, které byly ustanoveny jako delegace k určitému panovníkovi, a dokonce při tom mohly být oblečeny do bílých rouch a přinášet danému vládci zlaté věnce.⁷² Když k tomu přidáme fakt, že s Mojžíšem vystupuje na horu Sinaj k setkání s Bohem 70 starších (Ex 24,1) a že nespécifikovaní Hospodinovi starší budou svědky toho, jak se Bůh ujímá vlády (Iz 24,23), přítomnost 24 starších u Božího trůnu ve Zjevení ani zdaleka nepůsobí nepatříčně. Slovo „starší“ se zde nachází ve dvojité přeneseném významu, už neoznačuje ani osobu pokročilého věku, ani reprezentanta komunity, ale někoho, kdo podle jedné interpretace může zastávat podobnou roli, ale v rozsahu celého lidstva. Znázornit to opět můžeme schématem:



Posuneme-li se k počtu, uvidíme, že číslo 24 má také mnoho přidaných významů – ostatně jako téměř každé číslo, které Jan používá. Ze starozákonních oddílů se nabízí odkaz na 24 kněžských tříd z 1Pa 24,6–18, sloužících v Chrámě.⁷³ Také 24 starších ve Zjevení se účastní liturgie. Druhou možností by byl součet 12 kmenů Izraele a 12 apoštolů. Jak ale uvádí Koester, nedávalo smysl, aby tyto dvě skupiny byly dohromady nazývány staršími.⁷⁴ Z nebiblických významů čísla můžeme samozřejmě odkázat na 24 hodin dne, na babylonskou astrologii (hvězdní vládci nebeských znamení,⁷⁵ 24 nebeských těles), nebo teoreticky na 24 *lictorů*, kteří sloužili jako doprovod císaře

⁷¹ KOESTER, *Revelation*, 362.

⁷² Tamtéž.

⁷³ MRÁZEK, *Zjevení Janovo*, 66.

⁷⁴ KOESTER, *Revelation*, 361.

⁷⁵ MRÁZEK, *Zjevení Janovo*, 66.

Domitiana.⁷⁶ Ačkoliv brát počet starších jako odkaz na tyto významy je více či méně problematické, můžeme vidět, že číslo 24 má vícero symbolických významů.

Bílá roucha jsou spojena s čistotou, majestátem a svatostí,⁷⁷ právě proto se tak často vyskytují u nebeských entit. V Da 7,9 má dokonce sám Věkovitý bílé roucho. V evangeliích je bílé Ježíšovo oblečení při proměnění na hoře (Mk 9,3) a roucho andělů u prázdného hrobu (Mt 28,3, Mk 16,5, J 20,12). Zjevení tento význam bílé potvrzuje. Bílá zde vystupuje jako barva, která potvrzuje, že tito starší mají v nebi své místo.

Zlaté věnce pak podobně jako trůny odkazují na moc osoby, která je nosí. Proto je také BKR i ČEP překládají jako *koruny* – slovo, které vychází z latinského *corona*, to je na tomto místě použito ve Vulgátě. Věnce nebyly vyhrazeny pouze císařům, nosili je i lidé méně mocní.⁷⁸ Kromě toho byly dávány vítězům sportovních utkání a závodů. Na to zřejmě odkazuje Jan ve Zj 2,10 a 3,11. Věnce jsou tedy určitým symbolem moci, takže i akt starších ve Zj 4,10 je symbolický – házením věnců před Boží trůn dávají starší najevo, že za své výsadní postavení vděčí především Bohu samému.

Jan tedy kombinuje konotace všech charakteristik a označení, aby slovo *starší* mohl použít jako symbol pro 24 osob ve své vizi. Bere obecně přijímané znaky a ze všech jejich významů tvoří symboly, jejichž neuchopitelnost je podtržena přítomností ve vizi. Přítomnost starších u nebeského trůnu není legitimizována výskytem v jiných vizích, ale kombinací všech významově bohatých symbolů. Ty pak zároveň nevystupují z vizionářské tradice, zároveň ale tvoří něco zcela nového.

Snaha o identifikaci starších s anděly, svatými nebo vůbec jakýmikoliv jinými osobami a koncepty se ukazuje jako nesnadný úkol. To nám ukazuje, že i to, co je ve Zjevení popsáno bez zvláštního obrazného jazyka, není jednoduché na pochopení. Osobně si myslím, že žádná identifikace starších není potřeba. Jednoduše se ve vizi vyskytují a mají tam své opodstatnění a svou úlohu. Můžeme sice uvažovat o starších jako o určité reprezentaci církve, mnohem důležitější je ale jejich *funkce*. Vyvíjejí v zásadě dvě činnosti: především chválí bez ustání toho, kdo sedí na trůnu, ale na dvou místech se také obracejí přímo na Jana a poskytují mu útěchu a vysvětlení (5,5; 7,11–13). V tom jsou podobní funkci andělů v jiných apokalyptických textech, kteří často mají funkci průvodce vizionáře.

3.1.4 Čtyři bytosti

Na konci této podkapitoly bych se rád věnoval ještě jednomu důležitému aktérovi kapitol 4–6. Jsou to ony čtyři bytosti, uvedené v názvu této práce,

⁷⁶ KOESTER, *Revelation*, 361.

⁷⁷ KOESTER, *Revelation*, 362.

⁷⁸ Viz KOESTER, *Revelation*, 277.

s nimiž se poprvé setkáváme v 6. verši čtvrté kapitoly. Do názvu práce jsem je zařadil právě kvůli unikátní kombinaci něčeho, co se zároveň těžko popisuje, co má ale zároveň bohaté pozadí ve starších textech s charakterem zjevení. Podobně jako starší jsou i bytosti popsány hned po jejich vykreslení v obraze 4. kapitoly. Oproti nim je však tento popis podstatně chaotičtější. Tyto bytosti (ζῴα) jsou poměrně nejasně umístěny (ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου, doslova „uprostřed trůnu a okolo trůnu“), jejich podoba je také ne zcela jasná (kvůli užití přirovnání k jejich popisu ve v. 7). Jediné, co o nich můžeme říci s jistotou, je to, že jsou čtyři a že jsou „plné očí zepředu i zezadu“ (γέμοντα ὀφθαλμῶν ἔμπροσθεν καὶ ὀπισθεν).

Tyto bytosti nejsou na rozdíl od starších Janovým unikátem, naopak jsou dobře etablovanou součástí trůnních vizí. Nejvíce se odvolávají na čtyři bytosti popsané v Ez 1 (v Ez 10,15 jsou pak identifikovány jako cherubové), v některých věcech se od nich ale liší. Ezechiel tyto bytosti popisuje mnohem více než Jan – společného toho nakonec nemají tolik, ale jsou to věci dostatečně zásadní na to, abychom mohli říct, že Jan na Ezechiela odkazuje: bytosti jsou také čtyři, vyskytují se někde u Božího trůnu, také mají křídla a v jejich popisu se vyskytuje čtveřice *člověk, lev, býk, orel*. Rozdíl u této čtveřice je v tom, že u Ezechiela má každá bytost čtyři tváře podobné těmto zvířatům (Ez 1,10), zatímco u Jana je každá bytost podobná jednomu z nich, a to nejen tváří (Zj 4,7). U obou proroků však nalezneme slovo vyjadřující pouze *podobnost* – oba se tedy snaží připodobnit tyto bizarní zjevy k něčemu známému, Jan si může vzít ještě navíc na pomoc právě Ezechielovu vizi.

Dalším zdrojem pro čtyři bytosti ve Zjevení jsou serafové z Izajášova vidění (Iz 6). Na ně Jan odkazuje především počtem křídel (šest – oproti čtyřem u Ezechiela), a podobou chvály, kterou vypouští z úst („Svatý, svatý, svatý“, Iz 6,3). Čtyři bytosti se pak vyskytují dále také v Apokalypse Abrahamově, kde jsou po vzoru Ezechiela identifikovány s cheruby, a v kumránské Písni sobotní oběti, kde se vyskytuje už jenom slovo cherub.⁷⁹ V Da 7, dalším významném zdroji, se sice čtyři bytosti také najdou, s těmi u Božího trůnu ale nemají nic společného – mají úplně jiný (nepřátelský) charakter, který Jan uplatňuje na jiných místech (Zj 13,1).

Po krátkém seznámení s texty, na něž Jan odkazuje, se budu věnovat popisu samotných bytostí. Nejdříve k samotnému slovu ζῴον. Toto slovo je nápadně odvozeno od řeckého slova pro *život*, což platí i pro hebrejský ekvivalent, חַיִּים (Ez 1,5). Teoreticky bychom ho mohli do češtiny snad přeložit jako „živočích“, abychom zachovali podobnou etymologii. Některé české překlady většinou přidávají přídavné jméno „živá bytost“ (ČEP, ČSP)⁸⁰. Slovo „bytost“ je v češtině také nápadně abstraktnější, a to i oproti hebrejskému a řeckému

⁷⁹ FREY, „Mystical“ Traditions, 122.

⁸⁰ B21 používá pouze *bytost*.

originálu. Opačným směrem se vydává Bible kralická, která používá slovo *zvíře*, možná pod vlivem Vulgaty. Tomu by bylo blíže slovo θηρίον, které se ve Zjevení také vyskytuje a také označuje nadpřirozené bytosti, ovšem má negativní náboj. Obě stvůry ve Zj 13 i ta, na níž sedí nevěstka ve Zj 17, jsou θηρίον. Toto slovo je použito i ve starých řeckých překladech Da 7. Přitom θηρίον ve významu „bestie“ je až extrémem v jeho významovém poli – obecně je θηρίον jakékoliv nedomestikované zvíře v různých měřácích „divokosti“, což ostatně platí také pro hebrejské חַיָּוָה (a v případě Daniela pro aramejské חַיָּוָה).⁸¹ I když je tedy původní hebrejské slovo stejné, Jan přejímá terminologii řeckých překladů Starého zákona, čímž se od sebe efektivně rozliší „dobré“ a „zlé“ bytosti.

Počet živých bytostí může být opět symbolický. Například jsou čtyři světové strany – tento motiv ale Jan zpracovává mnohem viditelněji ve Zj 7,1. Ezechiel, na nějž Jan odkazuje, používá číslo čtyři dvakrát – vidí *čtyři* bytosti, které mají každá *čtyři* tváře. Toto číslo by mohl také například odkazovat na čtyři rohy zvěrokruhu (býk, lev, štír = člověk, vodnář = orel) podle babylonské astrologie, znamení ale neodpovídají přesně. Na světové strany se také odvolává Nu 2, bytosti by pak odkazovaly na prapory čtyř izraelských kmenů, to ale také vyžaduje určitou představivost.⁸² Tradiční interpretace už od církevních otců ztotožňuje bytosti se čtyřmi evangelisty, ale nepanovala shoda nad tím, který evangelista patří ke kterému živočichovi.⁸³ Žádná z těchto teorií není zcela přesvědčivá, opět však vidíme, jak Janův jazyk vybízí k mnoha různým interpretacím. Počet tak zřejmě souvisí s Ezechielovými bytostmi.

Další odkaz na Ezechiela můžeme vidět v *očích*, kterých jsou bytosti plně *zepředu i zezadu*. Nejprve jsou v Ezechielovi popsána jako plná očí pouze kola pod čtyřmi bytostmi (Ez 1,18). V Ez 10,12, kde už jsou bytosti identifikovány jako cherubové, už se ale dočteme, že i jejich „tělo, záda, ruce i křídla“ jsou plné očí. Jan tento prvek přejímá a zmiňuje ho také dvakrát – ve 4,6 a ve 4,8. Pokaždé je k tomu užita jiná dvojice předložek, nejprve „zepředu i zezadu“ (ἔμπροσθεν καὶ ὀπίσθεν), následně „okolo i uvnitř“ (κυκλόθεν καὶ ἔσωθεν). Možná za účelem odstranění této podvojnosti překládá ČEP druhou dvojici: „měly plno očí hledících ven i dovnitř“. To sice elegantně vyřeší bizarní představu očí *uvnitř* bytostí, ale zároveň se jedná o nepřesnou interpretaci. Opět nám to ale ukazuje, jak nás Janova nelogičnost vede k neustálým snahám o hledání vysvětlení. Zde se dle mého názoru ale jedná o záměr, obě dvojice předložek vyjadřují, že oči byly zkrátka všude. Jedná se o další symbol – víc očí vidí více věcí. Tak velké množství očí pak umožňuje vidět úplně všude – „vidět do věcí a vidět je z různých úhlů“, jak píše Mrázek.⁸⁴ Doklady o užití

⁸¹ BAUDER, Animal, θηρίον, 113.

⁸² OSBORNE, Revelation, 299.

⁸³ Možnosti uvádí KOESTER, Revelation, 351–353.

⁸⁴ MRÁZEK, Zjevení Janovo, 68.

tohoto symbolu jinde v Bibli vidíme např. i v Za 3,9, kde mluví Hospodin o kameni, který má sedm očí. Tyto oči jsou pak ve Za 4,10 vysvětleny jako „oči Hospodinovy, prohledávající celou zemi“. Čtyři bytosti jsou tedy svým způsobem „vševidoucí“, a to bez ohledu na to, zda tyto bytosti takové množství očí skutečně mají.⁸⁵

V 7. verši 4. kapitoly se pak dočítáme, čemu byly jednotlivé bytosti podobné – lvu (λέοντι), býčkoví (μόσχῳ), člověku (alespoň obličejem) a letícímu orlovi (ἀετῷ πετομένῳ). Také zde vychází Jan z Ezechiela (Ez 1,10), který stejným způsobem vyjadřuje neurčitost v popisu, přední tvář zvířat se pouze *podobala* člověku. Jan prorokovu vizi nepřebírá úplně, najdeme tu několik rozdílů. Zatímco Ezechiel vykresluje bytosti do větších detailů, Jan zůstává poměrně skoupý na slova. Ezechielovy bytosti jsou humanoidní a *každá* bytost má čtyři tváře daných zvířat. Jan naopak uvádí, že byly celkově podobné daným zvířatům, proti humanoidnímu vzezření mluví i fakt, že jediné u třetí bytosti se upřesňuje, že její *tvář* byla „jako lidská“. Ani zde se ale nepřirovnává její vzhled k člověku úplně – vzhled živých bytostí zůstává do jisté míry záhadou, vlastně mohly být těmito zvířatům podobné jen vzdáleně.

Ezechiel tak věnuje velkou pozornost symetričnosti těchto bytostí, které se od sebe navzájem ničím neliší a stojí seřazeny pod trůnem, dotýkající se navzájem křídly (Ez 1,11). Oproti tomu je absence symetrie ve Zjevení umocněna chaotickým uspořádáním bytostí vůči trůnu – jsou „uprostřed“ (ἐν μέσῳ) trůnu a zároveň „okolo“ (κύκλῳ) něj. Pokud chceme nutně hledat nějaké rozumné vysvětlení tohoto zvláštního umístění, nabízí se několik možností. Jedna z nich je tyto předložky harmonizovat a spojit je dohromady, jako to dělá velké množství překladů. Například ČEP a NIV z „uprostřed trůnu a kolem trůnu“ v řeckém znění vynechají první slovo *trůn*. Tím se význam změní na „uprostřed (*celé scény*), kolem trůnu“. Toto kreativní zacházení s předlohou však není vhodné ani nutné. Další možností je představit si bytosti jako *součást* trůnu, po vzoru cherubů na Schráně úmluvy, nebo lvů a býčků (LXX) u Šalamounova trůnu (1Kr 10,19). To by znamenalo, že se mohou opravdu zároveň nacházet uvnitř trůnu a zároveň být „kolem“ něj, jako živé ornamenty. Několik argumentů proti tomuto pohledu uvádí Gallusz⁸⁶ – například by bylo složité si potom představit, jak se bytosti mohou klanět Tomu, kdo sedí na trůnu. Navíc i jiné entity se nacházejí okolo trůnu (s použitím téže předložky) a nic nenavádí tomu, že by se v těchto případech mohl její význam tak moc lišit. Na závěr lze také uvažovat o tom, že tento popis má „surrealistickou povahu“⁸⁷, čímž se ztrácí potřeba hledat za každou cenu nějaké logické vysvětlení. To je dle mého názoru také nejlepší varianta. Tyto dvě předložky

⁸⁵ Každý symbol má více možných interpretací, tak i zde bychom mohli uvažovat například o tom, že by oči mohly vyjadřovat neustálou *bdělost*.

⁸⁶ GALLUSZ, *The Throne Motif*, 109.

⁸⁷ FREY, „Mystical“ Traditions, 123.

nám pak přinejmenším signalizují, že bytosti byly trůnu opravdu blízko, což podtrhuje jejich význam.

Přesto jsme nuceni ke snaze vyřešit, proč Ezechiel a Jan zvolili právě tyto čtyři živočichy jako přirovnání. *Lev*, jakožto nejsilnější šelma, se vžil coby symbol s mnoha pozitivními i negativními významy, což dokládá i jeho různé užití ve Zjevení – může označovat jak Krista (5,5), tak vzhled úst šelmy (13,2). *Býček* je zvíře obětní, ale zároveň se ve Starém zákoně objevuje jako modla (např. Ex 32,4, možná také proto, že býk byl zvířetem spojeným s Baalem). Obecně je pak součástí chovného dobytka. *Orel* je predátor (Oz 8,1), vynikající svou rychlostí (Pl 4,19), a letem ve výškách (Abd 1,4). Slovo *ἀετός* může ale také znamenat „sup“, je tedy určitá malá šance, že se Janovi čtvrtá bytost jevila podobná supovi. Na rozdíl od jiných nestvůr ve Zjevení, u nichž jsou k přirovnáním použita hlavně člověku nebezpečná zvířata,⁸⁸ čímž se podtrhuje nebezpečnost těchto bestii, jsou tyto čtyři bytosti připodobněny směsi živočichů, kteří toho spolu nemají mnoho společného (snad jen odkaz na Ez 1). V několika komentářích⁸⁹ se setkáváme s myšlenkou, že reprezentují živé stvoření. Těžko říci, zda je vhodné použít slovo „reprezentovat“, ale nakonec mají všichni čtyři živočichové společně zcela jistě to, že jsou součástí Božího stvoření – ostatně chvála, kterou Bohu vzdává 24 starších ve Zj 4,11, je mu vzdávána právě jako Stvořiteli. Podobně jako starší zřejmě nejsou konkrétní reprezentací všech věřících, čtyři bytosti nemusí být systémem reprezentace různých tříd živočichů.⁹⁰ Spíše nám ukazují blízký vztah Stvořitele a stvořeného, a to právě na základě přirovnání k jednotlivým zvířatům, z nichž všechny mají určitý nadnesený význam.

Ještě bychom měli zmínit kromě vzhledu také to, co tyto čtyři živé bytosti dělají. Jejich přítomnost u trůnu je dává do páru s 24 staršími, s nimiž se střídají a doplňují v „nebeské liturgii“ (Zj 4,8; 5,8.14; 19,4). Od starších se ale také v určitých věcech liší. Předně – nemají zlaté věnce, a vlastně ani žádné přisouzené odznaky moci, které by jim byly dány zvenku. V tom jsou o něco přirozenější součástí nebeského „dvora“, není zde nijak naznačeno, že by o tomto privilegii muselo být nějak rozhodnuto. I křídla jim dávají charakter něčeho, co je podstatou nebeské. Jejich druhá činnost tuto nebeskost potvrzuje, ale i kontrastuje. Ve Zj 15,7 dává jedna z nich sedmi andělům sedm nádob, naplněných „hněvem Boha živého“. Už samotný fakt, že tyto nádoby má a že je pověřena jejich předáním, značí zvláště významný vztah k Bohu. Zároveň tyto nádoby obsahují *hněv* a jejich vylití způsobuje třetí sérii pohrom na zemi.

⁸⁸ Např. kobyly ve Zj 9 mají ocasy jako štíři a zuby jako lvi, šelma ve Zj 13,2 je podobná levhartovi, má nohy jako medvědí a tlamu jako lvi.

⁸⁹ KOESTER, *Revelation*, 369; WITHERINGTON, *Revelation*, 118.

⁹⁰ Lev – nejmocnější šelma, býk – největší a nejsilnější domestikované zvíře, orel – nejmocnější pták a člověk – nejmocnější stvoření vůbec. V takovém pojetí by některé kategorie chyběly, např. ryby.

Bytosti jsou spjaty s pohromami na zemi ale už dříve – konkrétně v 6. kapitole, kde zvou čtyři jezdce.⁹¹ Pokud se nechceme pouštět do interpretace 7 pečeti, jsou naše možnosti interpretovat funkci bytostí zde omezené. Můžeme ale poukázat na určitou dvouznačnost – čtyři bytosti jsou zároveň nebeské, zároveň se ale podobají stvořenému životu. Lev i orel jsou využíváni v Bibli jako symboly podtrhující jejich šlechtné vlastnosti, ale také jako symboly podtrhující jejich dravost. To ze čtyř bytostí dělá ideální Boží prostředníky, mohou svědčit o tom, jak vypadají konflikty na zemi a jakou za sebou nechávají spoušť.

Čtyři bytosti u trůnu nejsou přesně popsány, přesto můžeme zdůvodnit jejich přítomnost a ukázat jejich funkci, aniž bychom se pouštěli do rozsáhlých interpretací a aniž bychom tím rozbili atmosféru nepopsatelné nebeské vize. Pomáhá nám k tomu zakotvenost ve starozákonních viděních, především v tom Ezechielově, a možnost poukázat na to, v čem se od nich Jan odlišuje. Kromě toho je pomocí také možnost vidět, co tyto bytosti ve Zjevení dělají dále.

3.2 Kapitola 5: Beránek přijímá svitek

Dění kolem nebeského trůnu je v 4. kapitole popsáno sice jako pohyblivé, ale tyto pohyby jsou se opakují nebo stále probíhají. 5. kapitola poprvé přidává děj, který někam směřuje. Jak jsem již zmínil, některé starozákonné odkazy jsou v 5. kapitole adaptovány do křesťanského významu, ačkoliv v textu není ani jedna přímá zmínka o Ježíši Kristu. Tato kapitola tak bude pro nás zajímavá především z toho hlediska, že Jan v ní už pouze neadaptuje starozákonné symboly, aby popsal nebeský dvůr, ale na jejich základě pomalu rozvíjí samostatný děj, v němž se starozákonné motivy začnou objevovat už mnohem méně v popředí a mnohem více v pozadí.

Strukturu 5. kapitoly můžeme najít podle čtyř výrazů *καὶ εἶδον* („a uviděl jsem“), které mohou být vodítkem k hranicím jednotlivých částí.⁹² První verš představuje na scéně sedmkrát zapečetěný svitek, verše 2–5 popisují zápletku – nikdo není hoden svitek odpečetit – a nastiňují její rozuzlení. To přijde ve verších 6 a 7, které uvádějí na scénu Beránka. Ačkoliv další spojení *καὶ εἶδον* najdeme až ve verši 11, poslední část kapitoly zahrnuje dle mého názoru verše 8–14. Chvála Beránka je tím orámována z obou stran činnostmi a slovy živých bytostí a starších.

V následujících podkapitolách bych se rád zabýval především třemi symboly, které také tvoří těžiště 5. kapitoly: jsou to svitek, beránek a nebeská liturgie. Svitek a Beránek jsou novými aktéry na scéně, nebeská liturgie

⁹¹ Méně pravděpodobné čtení přidává ke slovu „pojď“, které říkají bytosti, ještě „a viz“. Tím by bytosti nevybízely jezdce, aby se ukázali, ale Jana, aby se na ně podíval. Bytosti by tak byly vázány k pohromám na zemi o něco méně. Toto čtení se odráží např. v BKR nebo v KJV. Viz KOESTER, *Revelation*, 393.

⁹² OSBORNE, *Revelation*, 316.

jakožto příklad jednání se symbolickou hodnotou se opakuje v průběhu Apokalypsy vícekrát, a má tak pro celou knihu zásadní význam.

3.2.1 Svitek a svitky

Spis, který se nachází na pravici Toho, kdo sedí na trůnu, je nazván slovem βιβλίον. To je zdobně slova βίβλος, ale tato zdobně není v koiné autorů Nového zákona zohledňována.⁹³ Toto slovo tak může označovat téměř jakýkoliv psaný dokument, od dokumentu o rozvodu (Mk 10,4) až po Tóru (Ga 3,10). V případě Zj 5,1 se jedná pravděpodobně o svitek. V době sepsání Zjevení se knihy psaly obyčejně na jednu stranu dlouhého pásu pergamentu, který byl skladován ve srolované formě.⁹⁴ V případě nedostačujícího místa se použila i strana druhá, což je nejspíš i tento případ.⁹⁵ Od začátku víme, že svitek má co říci. Množství textu vzbuzuje touhu dozvědět se, co všechno se na něm nachází.

Svitek se nachází doslova na pravici Toho, kdo sedí na trůnu (ἐπὶ τὴν δεξιὰν τοῦ καθήμενου), což čtenáři poměrně jasně dává najevo, že se bude jednat o svitek té nejvyšší důležitosti. Přesná pozice není zcela jasná – Mrázek uvádí varianty „na pravé straně, po pravé ruce, na pravé ruce“.⁹⁶ Jan tímto výrazem však zřejmě myslí „v pravé ruce“. Jak si totiž všímá Koester,⁹⁷ stejná fráze se vyskytuje ve Zj 1,20, kde se Ježíš vztahuje k sedmi hvězdám. Ty se ve verši 16 v jeho pravé ruce, což je popsáno konvenčním způsobem (καὶ ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ ἄστερας ἑπτὰ). Tato stylistická zvláštnost ve verši 5,1 tak může být také prostředkem, jak čtenáře znejistit a připomenout mu, že se nachází uprostřed vize.⁹⁸

Důležitou charakteristikou svitku je to, že je sedmkrát zapečetěný. Pečetění zabraňovalo neautorizovaným vniknutím do textu. Jan zde číslem 7 zcela jistě odkazuje na biblickou symboliku, která sedmičku vnímá jako číslo úplnosti. Zároveň se ale také může jednat o narážku na to, že například v Egyptě byly *smlouvy* zapečetěny sedmkrát.⁹⁹ Zde se začíná ukazovat polysémie tohoto svitku – Jan nikde neříká, co přesně je zač, ale pomocí náznaků dává podněty k interpretacím. Zatím má však v rámci děje zůstat obsah svitku záhadou.

⁹³ BECKER, Book, βίβλος, 244.

⁹⁴ Kodexy, tedy něco podobného knihám, se vyskytují sice od konce 1. stol. po Kr. (KOESTER, *Revelation*, 372), ale to, jak s knihami Jan manipuluje, naznačuje opravdu spíše svitek (Zj 6,14).

⁹⁵ MRÁZEK, *Zjevení Janovo*, 71.

⁹⁶ MRÁZEK, *Zjevení Janovo*, 70.

⁹⁷ KOESTER, *Revelation*, 372.

⁹⁸ Na kolik je toto Janovým záměrem, se můžeme dohadovat, např. Thomas Paulsen na základě Traugotta Holze naznačuje, že Janova úroveň řečtiny je příliš vysoká na to, aby podobné nepřesnosti nebyly záměrné. Viz PAULSEN, *Zu Sprache und Stil*.

⁹⁹ WITHERINGTON, *Revelation*, 120.

Alespoň náznaky můžeme opět najít ve Starém zákoně, ovšem oproti 4. kapitole jsou tyto asociace volnější a nelze tak snadno na základě srovnání dojít k nějakým závěrům. Například aluzi na Iz 29,11–12 můžeme identifikovat snadno – také se zde mluví o zapečetěné knize, kterou nikdo nemůže přečíst. Izajáš zde sám používá svitek jako metaforu pro neschopnost lidí pochopit pohromu jako soud. To je sice motiv, který se objevuje ve Zjevení, ovšem ne v souvislosti se svitkem, ani s jeho pečetěmi. Tyto verše z Izajáše nám tak spíše pomohou dokreslit obraz svitku, než aby jej vysvětlily. Podobně na tom jsou aluze na Ez 2,10 (svitek je popsán z obou stran) nebo na Za 5 (opět svitek ve vidění, možná popsán z obou stran,¹⁰⁰ za nímž následuje vyslání jezdců – Za 6,1–8). I ony pomáhají dokreslit scénu a vzdělaným čtenářům ukazují, že Jan nemluví o ničem zcela neznámém.

Druhým veršem se začíná rozvíjet zápletka – tajemný svitek má být odpečetěn a otevřen, „silný anděl“ vyhláší veřejný konkurz na jeho otevření. Záhadnost a důležitost svitku je pak tím víc podtržena, že nikdo z žádné sféry Božího stvoření (nebe, země, podzemí) není schopný jej otevřít a podívat se do něj. Závažnost, která je přikládána otevření svitku, je vyostřena tím, že Jan poprvé od začátku této vize popisuje svou reakci – zde je to pláč, podtrhující beznadějnost situace.¹⁰¹

Dalšímu průběhu 5. kapitoly bude vhodnější se věnovat v následující podkapitole, zde bych však ještě rád zmínil diskuzi o obsahu tohoto svitku, a to v kontextu jiných svitků ve Zjevení. Dvě další písemnosti stojí za zmínku: *Sviteček* ve Zj 10,2.8–11 a *Knihy života* (Zj 3,5; 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27).

Scéna ve Zj 10 poměrně jasně odkazuje na epizodu z Ez 2,8–3,3. V obou případech dostává vizionář svitek, který obsahuje prorocké slovo *proti* určité skupině lidí, tento svitek, který je sladký jako med, má prorok sníst. Jak argumentuje Richard Bauckham¹⁰² a jiní, tento sviteček by mohl být tím ze Zj 5,1 – oba jsou totiž popsány z obou stran (Ez 2,10). Podle něj na tom nic nemění fakt, že pro svitek ve Zj 10 je užito jiné slovo – βιβλαρίδιον.¹⁰³ Toto slovo, které je zdvojnásobením slova βιβλίον, se podle Bauckhama neliší významem od méně zdvojnásobené formy, což by jinak byla překážka pro ztotožnění obou svitků. Přesto se ale nabízí otázka, proč by Jan vůbec používal jiného slova, kdyby se jednalo o tentýž svitek?

Jako přesvědčivý argument se nejeví ani to, že v obou případech vystupuje *silný anděl* – ten v 10. kapitole je popsán mnohem více než ten, který vystupuje ve verši 5,2, jiný *silný anděl* se vyskytuje například ještě ve verši 18,21.

¹⁰⁰ To záleží na interpretaci hebrejského textu Za 5,3. Jako oboustranně popsán jej interpretují například B21 nebo NIV.

¹⁰¹ Viz MRÁZEK, *Zjevení Janovo*, 75.

¹⁰² BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, 243–253.

¹⁰³ Pro úplnost se sluší říci, že variantní čtení v kapitole 10 zahrnují i jiná označení tohoto svitku, nejpřesvědčivější však zůstávají čtení βιβλαρίδιον ve v. 2 a 9, a βιβλίον ve v. 8.

Nejzávažnější argument, a sice že oba texty spojuje odkaz na Ez 2,8–3,3, je hodný zvážení. Kapitola 10 opravdu neoddiskutovatelně odkazuje na tento oddíl, ovšem v případě kapitoly 5 se tato souvislost nejeví tak silně, především kvůli množství jiných textů, které jsou zde nějakým způsobem použity. Nelze ani říci, že by měl odkaz na Ezechiele v této kapitole nějakou převažující roli.

K tomu všemu se mi nezdá pravděpodobné, že by svitek tak velké důležitosti, jehož odpečetění provázají tak katastrofické jevy, by měl nakonec skončit v ústech Janových. Jestliže se nenašel na zemi ani na nebi ani pod zemí nikdo, kdo by byl hoden se do svitku podívat, a jestliže jej nakonec přijme sám Beránek, jak by mohl tak snadno skončit v Janově žaludku?

Jiná možnost identifikace je o něco méně častá, avšak ne zcela přesvědčivě odmítnutá – svitek v 5. kapitole by mohl být *knihou života*. Kniha života nepřekvapivě není Janovým vynálezem, tento koncept najdeme na několika místech ve Starém i Novém zákoně.¹⁰⁴ Do 5. kapitoly je to jediná zmíněná kniha (nepočítáme-li Zjevení samotné, zmíněné ve verši 1,11). Čtenář by tak na základě zaslíbení ze Zj 3,5 mohl nabýt dojmu, že když se na scéně ve Zj 5,1 objeví kniha (svitek), mohla by to být právě ona. Odpovídalo by tomu jak to, že knihu má sám Bůh na pravici, tak to, že její obsah neznáme a je zapečetěn. Náznak tímto směrem čteme i ve Zj 13,8, kde je kniha života označena jako patřící *zabitému Beránkovi*, což je charakteristika Beránka ze Zj 5,6. Proti tomuto chápání bychom mohli poukázat především na to, že lámání pečeti tohoto svitku s sebou nese katastrofické události. To by bylo nečekané u knihy, která má jednoznačně pozitivní obsah, který s danými katastrofami nesouvisí. Důraz je kladen na události, ne na seznam jmen, jak podotýká Osborne.¹⁰⁵ Samotné otevření knihy života se odehrává mnohem později, až ve verši 20,21.

Vyjasnění vztahů jednotlivých knih zmíněných ve Zjevení je nesnadný úkol, který nemá žádné přesvědčivé řešení. Obsah knihy ze Zj 5 zůstává nejspíše záhadou, její přítomnost odezní podobným způsobem jako polnice (Zj 11,5) a nádoby (16,17). U nich si jejich vytracení ze scény ani neuvědomujeme, protože splnily svůj účel. U knihy, která je odpečetěna, však zůstává cosi nevysloveného. Možná že i toto ale nakonec patří k charakteru Apokalypsy, kde se scény za sebou řetězí s často velmi ostrými přechody. Jednotlivé vize na sebe navazují, ale jejich pořadí působí téměř nahodile a jejich význam je mírně nezřetelný. V tom svitek se sedmi pečetěmi nijak nevybočuje. Jakákoliv snaha o identifikaci svitků navzájem tak spíše poukazuje na to, jak je nemožné hledat jedno správné řešení, tu „pravou“ interpretaci. Je pak zarážející, s jakou sebejistotou o svitku mluví právě například R. Bauckham. Podíváme-li se přitom na množství materiálu, který pro obraz svitku Jan používá, a na možné asociace, tato jistota se velmi rychle mění. I při vší záhadnosti obsahu však

¹⁰⁴ Ex 32,32; Ž 69,29 a z Nového zákona Fp 4,3.

¹⁰⁵ OSBORNE, *Revelation*, 317.

nemůžeme říct, že by svitek zůstal nevyužitý. Ať už je nebo není jeho identita totožná s kteroukoliv jinou knihou ve Zjevení, jeho nejvýraznější dějová úloha spočívá právě v jeho odpečetování.¹⁰⁶

Svitek má pak zcela jistě symbolickou hodnotu. Následujeme-li Tillichovy charakteristiky symbolu, pak: (1.) jeho úloha nespočívá v něm samotném a ve faktu, že je to svitek, ale v jeho potenciálu, (2.) zachycuje nevystižitelnou Boží moc a účast i v katastrofách tohoto světa (válka, smrt, pronásledování apod.), což se ukazuje právě v tom, že je to Beránek, kdo pečetě rozlamuje, (3.) má mnoho možných interpretací, z nichž žádná není jednoznačně „ta pravá“, což nás nutí k dalšímu a dalšímu interpretování a (4.) jeho zakotvenost v jiných biblických textech z něj nedělá nic zcela necharakteristického pro židovské nebo křesťanské chápání Boha.

3.2.2 Beránek

Beznadějná situace 3. a 4. verše se změní ve verši 5. Zde je poprvé od začátku vize Jan vzat na vědomí jako pozorovatel, a to jedním ze 24 starších – dává smysl, že Jana utěšuje postava, která je z osazenstva nebeského trůnu lidem nejbližší.¹⁰⁷ Jeho řeč vyvolává především očekávání. Najednou se mluví o někom, kdo *zvítězil*, ἐνίκησεν. Toto sloveso asociuje vítězství ve válce, v atletických závodech, nebo také vytrvalost v utrpení, jak píše Koester,¹⁰⁸ jedná se tedy o ambivalentní výraz. Následují dva symboly ze Starého zákona, *lev z kmene Juda* a *kořen Davidův*, které vzbuzují mesiášské asociace.

Lev z kmene Juda (ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα) je odkazem na Gn 49,9–10. V Jákobově požehnání synům je Juda označen jako mládě lva, a v 10. verši je přidán náznak, že z tohoto pokolení vzejde Mesiáš. Stejně naděje vyrůstají i ze slovního spojení *kořen Davidův* (ἡ ρίζα Δαβίδ), které se odkazuje na Iz 11,1, ovšem s určitými výhradami. Řecké slovo ρίζα není zcela přesným překladem výrazu שֹׁרֶשׁ, užitého v Iz 11,1. Takto jej překládá Septuaginta. Stejný výraz je pak ale použit i ve Iz 11,10, kde se opravdu jedná o kořen i v hebrejštině (שֹׁרֶשׁ). V Izajášovi bychom na stejném místě navíc našli spojení „pařez *Jišajův*“, což je otec Davida. K této změně dle mého názoru došlo také proto, že David jakožto prapředek Mesiáše je snáze rozpoznatelný. Pozoruhodný doklad toho, že se jedná o symbol, můžeme najít v Českém ekumenickém překladu, kde je toto spojení přeloženo jako „potomek Davidův“, čímž se zcela ztratí odkaz na Izajáše ve prospěch symbolického smyslu.

Tyto dva odkazy znalým čtenářům prozradí, že ten, kdo zvítězil, musí být zaslíbený Mesiáš. Jako ozvěna se pak na konci verše 5 vrací podobná slova,

¹⁰⁶ Do té míry, že se někteří badatelé domnívají, že při lámání pečetí se zároveň odehrává to, co je na něm napsáno – tyto jevy tak nejsou důsledkem lámání pečetí, ale toho, že se s každou rozlomenou pečetí odkryje kus svitku. Tak např. MRÁZEK, *Zjevení Janovo*, 71.

¹⁰⁷ Viz WITHERINGTON, *Revelation*, 120.

¹⁰⁸ KOESTER, *Revelation*, 376.

jakými končily verše 3 a 4 (ἀνοίξαι τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό – otevřít knihu ani se do ní podívat). Akorát místo toho, aby byl infinitiv ἀνοίξαι (otevřít) navázán na sloveso δύναιμι (být schopen, v. 3) nebo na přídavné jméno ἄξιος (hoděn, v. 4), dostává se do účelové vazby: *zvítězil, aby otevřel svitek*.¹⁰⁹ To dle mého názoru ilustruje, že Jan byl zkušený uživatel řečtiny a že chyby v řečtině na jiných místech Zjevení by mohly být záměrné. Také je třeba si povšimnout rozdílu v zakončení verše. Na rozdíl od veršů 3 a 4 už není tak důležité se do svitku *podívat*, úkolem Mesiáše je *otevřít jeho sedm pečetí*. To by také mohlo napomáhat dříve uvedenému argumentu, že obsah svitku proti všem očekáváním nakonec není tak důležitý jako jeho otevření.

Třetí „a uviděl jsem“ (καὶ εἶδον) konečně prozrazuje, kdo je ten, co „zvítězil“. Napětí je vystupňováno ještě tím, že je nejdříve popsáno místo, kde se nachází, a to doslova „uprostřed trůnu a čtyř živých bytostí a uprostřed starších“ – tato opět trochu krkolomná formulace ukazuje, že se nachází (metaforicky řečeno) opravdu v centru všeho.

Ukazuje se, že ten, kdo zvítězil, je *beránek*, ἀρνίον. To je zdobnělina slova ἀρνῆν, které označuje jehně. Jak už ale bylo zmíněno, zdobněliny v koiné často nenesou žádný rozdíl ve významu, tak i zde se jedná o mládě ovce.¹¹⁰ Jak sloveso „zvítězil“, tak i oba odkazy na Starý zákon ve Zj 5,5 jsou dvojznačné – na jednu stranu se v nich objevují vojenské a panovnické metafory,¹¹¹ na druhou stranu mají texty v Genesis i Izajášovi poměrně pacifistické rysy a sloveso „zvítězil“ se používá i mimo válečný kontext. Díky těmto odkazům zjišťujeme, že se nejedná o tak radikální zvrat v ději, když se na scéně objeví bezbranné jehně místo očekávaného lva.¹¹² Jan si tak pohrává s dvojznačností obou starozákonních odkazů. Zvláště když Iz 11,6 vyobrazuje mimo jiná zvířata i beránka a lvíče jako koexistující v míru, vidíme, že dvojznačnost obou symbolů je chytře využita, aby věta „lev je beránek“ nebyla tak paradoxní. Čtenář je tak nejdříve nucen k úžasu a překvapení, ale při zamyšlení dochází k tomu, že se pouze nesoustředil na všechny části tohoto zaslíbení.

Beránek se ve Starém zákoně vyskytuje především jako obětní zvíře. Beránka přinášeli jednotlivci i skupiny obyvatel jako očišťovací oběť (např. Lev 14,10). Kromě toho ho při svátku Pesach konzumují rodiny jako připomínku vyvedení z Egypta (Ex 12). V Iz 53,7 se poprvé připodobňuje člověk k beránkovi jakožto ke zvířeti s obětní funkcí,¹¹³ což vytváří základ pro

¹⁰⁹ Tímto způsobem překládají tuto větu např. BKR nebo ČSP.

¹¹⁰ KOESTER, *Revelation*, 376.

¹¹¹ „Žezlo a palcát“ (ČEP) slíbené Judovi, dokud nepřijde mesiášská osoba (Gn 49,10), a „žezlo úst“ (ČEP), kterým bude Mesiáš „bít zemi“ (Iz 11,4).

¹¹² Paradox toho, že „lev je beránkem“, je často akcentován, viz např. OSBORNE, *Revelation*, 324. Nerad bych mu ubíral na síle, jenom si myslím, že se málo zdůrazňuje to, jak plynule Jan tyto symboly spojuje.

¹¹³ GESS, *Lamb, Sheep*, ἀρνός, 410.

následné ztotožnění *Služebníka* s Ježíšem. V Novém zákoně asociace Ježíše s beránkem není přítomná pouze ve Zjevení Janově. Najdeme ji také například v J 1,29.36, ve Sk 8,32 nebo v 1Pt 1,19 – ve všech těchto případech je však použito slova ἀρνός, výraz ἀρνίον je tak pro Zjevení Janovo charakteristický. Ve třech zmíněných verších se pracuje se symbolem beránka coby obětním zvířetem. Druhý možný odstín, tedy Kristus jako velikonoční beránek, se vyskytuje v 1Kor 5,7, kde sice slovo *beránek* chybí, asociace je ale poměrně zřetelná a české překlady jej vesměs doplňují. To ukazuje, že už v Pavlových dopisech se beránek jako symbol pro Krista uplatňuje, v době Janově je tedy tento symbol používán už dlouho.¹¹⁴

Nyní je načase přiblížit, jak je Beránek ve Zj 5 popsán. Nejprve je zde trochu paradoxní kombinace slov „stojící“ (ἑστηκός) a „jakoby zabitý“ (ὡς ἐσφαγμένον). To, že Beránek stojí, znamená, že ve vizi najednou je. Žádný příchod na scénu – buď byl celou dobu u trůnu, pouze jej nebylo vidět, nebo se nyní zjevil uprostřed scény. Pokud se budeme držet toho, že děj Zjevení má snovou logiku, toto náhlé objevení dává smysl – ve snech se také věci objevují, a přitom není jasné, zda byly přítomny celou dobu, nebo jsme si jejich příchodu jenom nevšimli.

To, že Beránek stojí, se ale také váže ke druhé charakteristice. Stojí, ačkoliv je „jakoby zabitý“. Toto přirovnání nás opět oddaluje od pocitu, že rozumíme tomu, co se na scéně děje. Jak poznamenává Mrázek, u zabitého beránka bychom rozhodně nečekali, že bude stát.¹¹⁵ Tento kontrast opět nepřímou naznačuje, že Beránek sice zemřel, ale to pro něj neznamená konec. Vzpomeneme-li si na předchozí verš, kde se říká, že „zvítězil“, pak začíná být jasné, že smrt na něm nechala stopy (jinak by nevypadal jako zabitý), ale nějakým způsobem ji přemohl (jinak by nestál). Zcela jistě není mrtvý jenom zdánlivě, slovo ὡς zde znamená spíše nejasnost popisu.¹¹⁶ Sloveso ἐσφαγμένον (zabitý) se užívá při porážení zvířat, tím se dovršuje narážka na Iz 53,7 a obecně na Ježíše coby obětovaného beránka. Nerad bych na tomto místě rozvíjel rozsáhlejší christologii, ale přijde mi pozoruhodné, jak Jan používá vžitá symboly, aby zcela novým způsobem popsal Ježíšovu smrt a vzkříšení. Místo přesných teologických formulací používá živé obrazy, ukazující paradox Ježíšovy smrti a jeho vzkříšení. Symbolický význam Beránka totiž nezahrnuje jen oběti, může také vyvolávat představu čistoty nebo zranitelnosti. Použijeme-li opět Huškovo schéma na jeden z významů:

¹¹⁴ Viz HORÁKOVÁ, *Christologie knihy Zjevení Janovo*, 23.

¹¹⁵ MRÁZEK, *Zjevení Janovo*, 76.

¹¹⁶ Tamtéž.



Píšu poměrně přesvědčeně o tom, že můžeme identifikovat Beránka ve Zj 5 s Ježíšem Kristem, je ale třeba mít na paměti, že až doposud k této jednoznačné identifikaci v textu Zjevení nedošlo (podobně jako u Toho, kdo sedí na trůnu v kapitole 4). Této interpretaci napomůže až další popis – Beránek má *sedm rohů a sedm očí, což je sedm duchů Božích, poslaných do celé země*. Sedm rohů je v apokalyptických textech poměrně zaběhlá metafora¹¹⁷ pro záležitosti související s mocí (viz Da 7,7 nebo 1Hen 90,9). Sedm očí je mimo jiné také aluze na Za 3,9 a Za 4,10, kde se vyskytuje sedm očí Hospodinových, „procházejících (רַחֲבֵי שָׁמַיִם) celou zemi“. Zde je odkaz na Zacharjáše ještě patrnější než u čtyř živých bytostí. Ovšem znovu si Jan tento odkaz mírně upravuje. Kromě změny z „rychlého procházení“ v hebrejštině na „vyslání“ ve Zjevení¹¹⁸ se tu objevují *duchové Boží*. Ty už jsme potkali ve Zj 4,5, ale v trochu jiném kontextu. U nich bych se rád zastavil, protože se jedná o zajímavou, komplikovaně provázanou metaforu. Pro přehled uvádím tabulku veršů, které tyto duchy zmiňují, a to v Českém ekumenickém překladu:

1,4	Jan <i>sedmi církvím</i> v Asii: Milost vám a pokoj od toho, který jest a který byl a který přichází, i od <i>sedmi duchů</i> před jeho trůnem
3,1	Toto praví ten, který má <i>sedmero duchů Božích</i> a <i>sedmero hvězd</i> ...
4,5	Před trůnem hořelo <i>sedm světél</i> – to je <i>sedmero duchů Božích</i> ...
5,6	Měl <i>sedm rohů</i> a <i>sedm očí</i> , což je <i>sedmero duchů Božích</i> vyslaných do celého světa.

¹¹⁷ V tom případě, že se o metaforu jedná. Také je možnost, že Jan pouze popisuje, co viděl. Nabízí se tak několik možných interpretací: 1. Jan skutečně viděl (možná trochu zrudného) beránka se sedmi rohy a sedmi očima, 7 očí si jako duchy Boží interpretuje následně, 2. Jan viděl Ježíše Krista a rozhodl se jej popsat slovy symbolů a metafor (a tím se z něj stane Beránek), 3. Janovi se žádné vize nedostalo, a tak se sám rozhoduje, co popíše a jak. Tyto možnosti se pak zajímavě odrážejí v uměleckých ztvárněních, některé z nich (např. Bamberská apokalypsa) se drží 2. možnosti, jiné (např. Albrecht Dürer) věrně ztvárňují možnost 1. Použití slova *metafora* by pak dávalo smysl tam, kde se jedná o Janovu literární stylizaci (2. a 3. možnost).

¹¹⁸ Což je přesnější překlad hebrejštiny, než který používá LXX – ἐπιβλέποντες (dávající se). Viz ALLEN, Textual Pluriformity, 143.

Nejjasněji jsou provázány verše 1,4 a 4,5, u obou se duchové nacházejí před trůnem, jenom ve verši 1,4 ještě není jasné, co jsou zač. Zde míněných *sedm církví* je třeba podržet v paměti, protože se brzo vrátí. Ve verších 1,12–16 je popsáno vidění, v němž se „někdo jako syn člověka“ prochází mezi *sedmi zlatými svícny* a v pravici má *sedm hvězd*. Ve verši 1,20 pak sám Syn člověka vysvětluje, že *hvězdy* jsou *andělé sedmi církví* a *svícny* reprezentují *církev samotné*. Posun nastává v úvodu dopisu do Sard (Zj 3,1), kde Syn člověka říká, že má *sedm hvězd a sedm duchů Božích*. Dvojice *hvězdy – svícny* je vyměněna za dvojici *hvězdy – duchové*. Světla před trůnem ve verši 4,5 se podobají svícňům v 1,12, čímž se kruh uzavírá, a my na základě popsaných souvislostí můžeme říci, že *sedm duchů Božích* reprezentuje *sedm církví*. Tím se dostáváme do určitého paradoxu, kdy by Jan ve verši 1,4 přál „milost a pokoj“ *sedmi církvím* od nich samotných. K tomu je potřeba říci, že tyto metafory se zcela nepřekrývají. *Sedm duchů* církev reprezentuje v nebi.¹¹⁹ Nadto tu vstupuje do hry symbolický význam čísla 7, které je číslem plnosti. A tak i těch vybraných *sedm církví* se stává reprezentantem všech církví, které byly vyslány, aby působily ve světě.

Ve verši 5,6 pak těmito sedmi duchy disponuje Beránek. Čtenář si tak může spojit postavy Syna člověka (mluvícího ve verši 3,1) a Beránka dohromady. Zcela jednoznačné identifikaci překáží pouze to, že ani Beránek, ani *někdo jako syn člověka* (1,13) o sobě jednoznačně neprohlásí, že jsou Ježíš Kristus.¹²⁰ Vše se tak odehrává v náznacích, které spolu sice souvisejí, ale nelze z nich nic zcela jednoznačně vyčíst. To je ostatně charakteristické pro celou metaforu *sedmi duchů*, která je natolik komplikovaně provázaná, že se jasný význam hledá těžko. Tato situace tedy především ilustruje, jakým způsobem Jan zanechává v textu nápovědy k rozluštění jednotlivých obrazně a symbolicky popsaných figur a jevů. U *sedmi duchů* je to o něco jednodušší v tom, že je Jan alespoň částečně vysvětlí.

Sedmý verš pak dokončuje to, co naznačoval verš šestý – je to ten Beránek, kdo je hoden otevřít svitek a jeho *sedm pečetí*, proto jej přijímá z Boží pravice. Budeme-li se držet toho, že Jan popisuje skutečně doslovně to, co viděl, bude složité si představit, jakým způsobem Beránek knihu přijímá, když nemá ruce, ale kopyta. Nezbývá nám v takovém případě než si představit, že bere knihu do úst. Převzetí svitku je však veskrze symbolickým aktem. Spříznění Toho, kdo sedí na trůnu, a Beránka je ukázáno ještě před tímto převzetím, spojuje je minimálně těch *sedm duchů*. Přesto je převzetí svitku výraznějším odznakem jejich spojení. To, že Beránek *stojí* před trůnem a zároveň vypadá *jako zabítý*, ukazuje, že už je tím, kdo *zvítězil*. Převzetí svitku je tak nemožné zařadit

¹¹⁹ MRÁZEK, *Zjevení Janovo*, 20.

¹²⁰ Snad jen další nápovědou může být to, že ve Zj 2,18 se ze „Syna člověka“ stává „Syn Boží“.

časově, protože jeho hlavním smyslem je ukázat, že Beránek dostává své pravomoci od Toho, kdo sedí na trůnu.

3.2.3 Nebeská liturgie

Další ze symbolických aktů, který je zároveň poměrně rozvinutý, je *nebeská liturgie*, odehrávající se v závěru kapitol 4 i 5. Spíše než její slovní obsah budu rozebírat průvodní jevy, které z ní dělají symbolické jednání.

Ačkoliv svou pozicí na konci kapitoly jsou si oba oddíly podobné, rozdílů, které můžeme najít mezi liturgií kapitoly 4 a kapitoly 5, je vícero. Předně ve Zj 4,8–11 je popsáno, že se tyto úkony dějí „bez ustání, dnem i nocí“. Jedná se tedy o nepřetržitou chválu Boha, přestože některé její aspekty se těžko představují jako neustále probíhající.¹²¹ Proto je třeba vnímat tento akt jako symbolický, nebo jako podléhající vizionářské logice. Oproti tomu činnosti popsané ve Zj 5,8–14 jsou vylíčeny jako jednorázová reakce na to, že Beránek přijal svitek. I na to může upozorňovat fakt, že živé bytosti a starší zpívají *novou píseň* – vybočí tím z jinak neustále se opakující chvály Toho, kdo sedí na trůnu.

Druhým rozdílem je počet účastníků. Ve verších 5,8–10 zpívají píseň Beránkovi pouze bytosti a starší, nebeské osazenstvo (kromě nově uvedeného silného anděla ve v. 2) zůstává tedy stále stejné jako v kapitole 4. Liturgie má do jisté míry podobnou formu, ve verši 5,8 je nejdříve popsána *činnost* (prostrace před Beránkem) a pak ve verších 9 a 10 *slova písně*. Stejně i v kapitole 4 je jednání starších popsáno jako *činnost* (prostrace před Tím, kdo sedí na trůnu, v. 4,9–10) a ve verši 11 následují *slova chvály*. Tady ovšem podobnost obou kapitol končí. Namísto toho, aby 5. kapitola skončila stejně jako předchozí kapitola po slovech starších a bytostí, ve verši 5,11 se najednou ukáže, že scéně přihlíží také velké množství andělů. A nejenom to, ve v. 13 se ke chvále přidává dokonce *každé stvoření*. To vytváří zajímavý efekt, jako by se pomalu oddalovala kamera ze středu dění až na okraj, a diváci (čtenáři) by postupně zjistili, že celou tu dobu je scéna nesrovnatelně širší, než si mohli ze začátku myslet. Nepochybně to vyvolává u čtenáře překvapení. Struktura celé liturgie v 5. kapitole je tedy následující:

- 8–10 Předzpěv bytostí a starších
- 11–12 Sborová odpověď sboru andělů
- 13 Sbor celého stvoření
- 14 Amen starších a bytostí

„Předzpěv“ ve verších 8–10 je především prvním potvrzením toho, že Beránek *je hoden* přijmout svitek¹²² – až tím je zodpovězena otázka anděla z verše 2. Beránek sice svitek bere, ale sám o sobě pochopitelně nemůže

¹²¹ 24 starších by podle doslovného chápání vlastně nikdy nesedělo na svých trůnech a museli by mít nekonečnou zásobu věnců, aby je mohli metat před trůn.

¹²² MRÁZEK, *Zjevení Janovo*, 78.

prohlásit, že to může udělat. Witherington zmiňuje, že celá kapitola 5 odráží pořádek korunovace starověkých panovníků – je zde ohlášení, chvála a (implicitně) usazení na trůn.¹²³ Král se nemůže prohlásit za panovníka sám, to by vzbuzovalo dojem uzurpátorství, tak i zde musí být Beránek „korunován“ především těmi, kdo mu podléhají. To je dle mého názoru jedna z funkcí symbolu nebeské liturgie.

Také vybavení pro „novou píseň“ odráží pořádky antického světa. Lyry i mísy na obětiny tvořily běžnou součást starověké bohoslužby, a to nejen té v Chrámu v Jeruzalémě. Řekové i Římané často zobrazovali boha Apollóna s lyrou v jedné ruce a s mísou ve druhé.¹²⁴ Křesťané však kadidlo při bohoslužbách nejspíše nepoužívali, od poloviny druhého století se objevují vyloženě hlasy *proti* jeho užívání.¹²⁵ Dává tedy smysl, že je mísa s kadidlem jednoznačně vysvětlena jako metafora pro modlitby. Tento motiv má svůj původ nejspíše v Ž 141,2, ale souvislost přinášení kadidla s modlitbami vidíme například i v L 1,10.¹²⁶ Starší a bytosti tím pádem vykonávají kněžskou funkci.¹²⁷ Jan není první, kdo o kadidlu mluví v křesťanském kontextu metaforicky, toto užití kadidla nacházíme i v jiných novozákonních spisech, např. v Ef 5,2 nebo ve Fp 4,18.¹²⁸

„Nová píseň“ je spojení, které se vyskytuje především v Žalmech. Bývá spojena buď obecně s chválou Boha (Ž 33,3), nebo jako díkůvzdání za záchranu (Ž 40,4), nebo ve spojení se soudem a spásou, které lze pochopitelně interpretovat eschatologicky (Ž 96 a 98). Všechny tyto kontexty jsou uplatnitelné i na tomto místě, spolu s již zmíněným faktem, že tato liturgie je nová oproti té, kterou starší a bytosti vykonávají běžně.

Obsah této nové písně vysvětluje, jak se stalo, že Beránek je „jako zabitý“ a přitom „zvítězil“. To je také druhá funkce této liturgie – ukázat, proč je Beránek hoděn přijmout svitek.

K písni se přidává zmíněné množství andělů – jejich počet upomíná na Aristotelův příklad metafory, jsou jich *myriády myriád a tisíce tisíců*, tedy nespočítatelné množství. Je pozoruhodné, že doteď byli ve Zjevení andělé sice zmiňováni, ale až nyní se dozvídáme, že jsou součástí nebeského dvora. To je v kontrastu k jiným apokalyptickým textům, kde andělé hrají často důležitou roli při provázení vizionáře a obecně při chodu nebes. Ve Zjevení jsou sice andělé často přítomni, ale není zde žádný pokus o jejich systematizaci. Na tomto místě tak mají částečně také symbolickou funkci – jako reprezentanti

¹²³ WITHERINGTON, *Revelation*, 122.

¹²⁴ KOESTER, *Revelation*, 378.

¹²⁵ Např. Justin Mučedník nebo Irenaeus, viz KOESTER, *Revelation*, 379.

¹²⁶ OSBORNE, *Revelation*, 329.

¹²⁷ To je poměrně paradoxní, protože v rámci své chvály zmiňují, že díky Beránkovi obdrželi kněžství všichni, kdo byli vykoupeni pro Boha.

¹²⁸ KOESTER, *Revelation*, 379.

nebeského osazenstva schvalují Beránka. Kromě jiného říkají, že je hoden přijmout *čest a slávu* (τιμὴν καὶ δόξαν), což jsou věci, které jsou přisouzeny také Tomu, kdo sedí na trůnu, v liturgii předchozí kapitoly (Zj 4,11).

Tyto dvě věci opakuje pak také *každé stvoření*, které už ale nevzdává chválu jen Beránkovi, ale i Tomu, kdo sedí na trůnu. Je tak dokonáno vyobrazení blízkého vztahu, které mezi sebou mají. S tímto explicitně vyřčeným spojením, při němž je stejná chvála určena pro Toho, kdo sedí na trůnu, i pro Beránka, se pak vrací chvála zpět „do nebe“, kde starší i bytosti vezmou toto propojení na vědomí a přitakají mu. Aby se Beránek mohl pustit do rozlamování pečetí, je nutné, aby nakonec opravdu všichni uznali, že toho nikdo jiný není hoden. To se děje, a tak následuje oddíl o sedmi pečetích.

Nebeská liturgie je tak symbolické jednání, které má svůj pevný základ v té pozemské. Čtenář tak přihlíží něčemu, co je mu alespoň částečně známé, ale přesto nedosažitelné. Její účel na tomto místě není jen popsat, jak se v nebi chválí Beránek nebo Bůh, i když právě chvály této úrovně, orientované na Ježíše Krista, jinde jen tak nenajdeme. Možností je více, a tak můžeme v této liturgii spatřit například funkci vysvětlovací nebo také korunovační.

4. Kobyly a přirovnání

Druhým oddílem, na němž bych rád ukázal, jak Jan pracuje s obrazným jazykem, je Zj 9,1–11. Vybral jsem jej především kvůli množství přirovnání, které se v něm objevuje. Na jejich základě bych pak rád ukázal, jak bychom mohli rozřadit užití přirovnání ve Zjevení Janově – podle stupně pochopitelnosti významu.

Tento oddíl se nachází víceméně uprostřed cyklu sedmi polnic, který najdeme ve Zj 8,2–11,19. Kromě toho, že se v něm popisují katastrofy, které se dějí, když jednotliví andělé troubí na své polnice (ty jsou jim svěřeny ve verši 8,2), zahrnuje tento cyklus také již zmíněnou epizodu, v níž Jan jí knihu (Zj 10), výzvu ke změření chrámu (Zj 11,1–2) a na ni navazující vizi *dvou svědků*. Po této vsuvce zatroubí na polnici sedmý anděl (Zj 11,15) a následuje opět úsek nebeské liturgie. Oddíl, který budu rozebírat, popisuje důsledky zatroubení na *pátou polnici* – roj nestvůrných kobytek.

Zatímco cyklus sedmi pečetí svitku se soustředí především na události připomínající důsledky lidských konfliktů a mocenských zápasů, sedm polnic popisuje spíše přírodní katastrofy.¹²⁹ Tato skutečnost zároveň způsobuje, že jevy popsané jako důsledky troubení na polnice mají globální, snad dokonce kosmický charakter, a zároveň se stupňuje jejich intenzita. V neposlední řadě se společně s tím zmenšuje srozumitelnost výjevů, a tím i možnost je vykládat doslovně.¹³⁰

4.1 Hvězda a propast

Než přejdeme k samotným kobytkám, je třeba se pozastavit i u začátku 9. kapitoly. Nachází se zde totiž opět několik otázek týkajících se odkazů v rámci Zjevení Janova.

V prvním verši zatroubí na svou polnici pátý anděl a v návaznosti na to vidí Jan, jak hvězdě, která spadla (*πεπτωκότα*) z nebe na zem, je dán klíč od *jícnu propasti* (ČEP, v ř. φρέατος τῆς ἀβύσσου). Vzhledem k tomu, že je poměrně složité si představit, jak hvězda dostává klíč a odemyká bezednou propast, badatelé se často uchylují k interpretaci, že tato hvězda je spíše nějaký typ bytosti.¹³¹ Nejčastěji bývá interpretována jako druh anděla, a to bez ohledu na to, zda je to odůvodněno odkazem na Zj 1,20 – kde je vyloženo, že sedm hvězd v pravici Syna člověka jsou andělé. Klíč od propasti posléze má i jiný anděl (Zj 20,1), což by také mohlo vést k takovému pochopení. Je ovšem otázkou, zda je nutné chápat tuto hvězdu jako anděla. Nabízí se otázka – proč by zrovna na tomto místě musel Jan použít slovo „hvězda“, a ne přímo „anděl“, když se

¹²⁹ Viz MRÁZEK, *Zjevení Janovo*, 101.

¹³⁰ WITHERINGTON, *Revelation*, 147.

¹³¹ Viz KOESTER, *Revelation*, 455, OSBORNE, *Revelation*, 453–454, WITHERINGTON, *Revelation*, 150.

to v okolních verších anděly přímo hemží?¹³² Dle mého názoru dává smysl tuto hvězdu chápat jako Pelyněk, tedy tu hvězdu, jejíž pád z nebe je popsán ve verši 8,10.¹³³ Bylo by zvláštní, že by se v rozmezí několika veršů vyskytovaly dvě různé, viditelně nerozlišené hvězdy, jejich ztotožnění napomáhá i to, že ve verši 8,10 je sloveso „padat“ v aoristu (ἔπεσεν), zatímco v 9,1 je v perfektu – což naznačuje už proběhlý děj. Proti identifikaci anděla ze Zj 20,1 s hvězdou v 9. kapitole mluví jejich odlišná funkce. Je pozoruhodné, že tato hvězda vzbuzuje snahu o personifikaci, ačkoliv se ve Zjevení objevují mnohem méně logicky pochopitelné věci, než je hvězda, která drží klíč.

Klíč *byl* hvězdě *dán* (ἔδόθη). To je jedním z mnoha pasivních výrazů, které se v této kapitole vyskytují. Tyto trpné rody chtějí především říci, že dotyčné subjekty nejednají z vlastní vůle nebo moci, ale jsou k tomu pověřeny, pravděpodobně Bohem.¹³⁴

Jícen propasti (φρέατος τῆς ἀβύσσου) je částečně odkazem na obrazy spojené s podsvětím. Slovo φρέαρ se sice v této souvislosti vyskytuje v Septuagintě jen v Ž 55,24 [54,24 v LXX], ale jiné výrazy související s nádržemi mají tyto asociace často. V Janově době jsou různé výrazy dříve související pouze s podsvětím už poměrně rozrůzněné, proto uvnitř taky nenajdeme mrtvé. Slovo ἄβυσσος se pak v Septuagintě objevuje jako ekvivalent primordiální „propastné tůně“ (תַּיְתֵן) hluboko v podzemí, přítomné už při Stvoření světa (Gn 1,2). Je to místo, kde pramení vody, což znamená, že není běžně přístupné. Zároveň se z propasti postupně stává sídlo nebo vězení nekalých entit (1Hen 18,11–21).¹³⁵

Po otevření se z ní vyvalí dým *jako z velké pece* – což je přirovnání známé například ze zkázy Sodomy (Gn 19,28). Vodu zde tím pádem nenajdeme, což nemusí být překvapivé – v 1Hen 18,11 propast také vodu neobsahuje, právě naopak, jsou v ní ohnivé sloupy. Vybaví se i případ četných jeskyň a prohlubní v zemi z řecko-římského světa, o nichž si lidé mysleli, že jsou vchodem do podsvětí. Takové dutiny pak mohly vypouštět různé jedovaté výpary hluboko z podzemí, což toto spojení umocňovalo.¹³⁶ Přirovnání „dým jako dým z velké pece“ reprezentuje první skupinu přirovnání ve Zjevení – jedná se o přirovnání, která mají poměrně jasný význam a slouží tak k dokreslení jednotlivých obrazů. Zde si tak máme především představit, že kouře bylo velké množství a že měl nejspíše černou barvu. Toto přirovnání je sice významově jednoznačné, ale stále přidává barvitě detaily k celému výjevu.

¹³² Pátý anděl s polnicí v témže verši, čtyři andělé spoutaní u Eufratu (9,14), silný anděl, který předává svitek (10,1), apod.

¹³³ Takové chápání má i ČEP.

¹³⁴ OSBORNE, *Revelation*, 454.

¹³⁵ WITHERINGTON, *Revelation*, 150.

¹³⁶ KOESTER, *Revelation*, 457.

4.2 Kobylyky

Z kouře se ve třetím verši vyrojí kobylyky (ἀκρίδες). Trochu zvláště je zde nejdříve popsána jejich činnost a až pak vzhled. Už 3. verš naznačuje, že se nebude jednat o běžný typ kobylek – pocházejí z oné propasti, navíc je jim dána pravomoc, jakou mají štíři. To vytváří mírný odklon od předchozích polnic, u nichž jsou popsány především katastrofy, zasahující přírodu, lidi až sekundárně (Zj 8,11). Kobylyky navzdory všem očekáváním však přírodu neničí, jakkoliv by to bylo pro ně přirozené. Dokonce je jim to tak řečeno. Místo toho se obracejí na lidi, neoznačené „pečetí Boží“.

Obrovské roje kobylek sužují oblast Blízkého východu od nepaměti až dodnes, ničí úrodu, což obratem způsobuje hladomory.¹³⁷ Tak i zde může Jan čerpat nejen ze zkušeností obyvatel Levanty, ale také z více textů ze Starého zákona. Předně cyklus sedmi polnic čerpá obrazy i teologii z prvních dvou kapitol proroka Joele. V první kapitole je vylíčena právě situace, kdy (mimo jiné) kobylyky sežraly veškerou úrodu, v druhé kapitole je pak popsáno Hospodinovo (nadpřirozené) vojsko. Tyto dva obrazy můžeme spojit dohromady, což dělá i Jan. Kobylyky jsou také jednou z egyptských ran v knize Exodus (Ex 10,1–20) – egyptské rány jsou dalším zdrojem obrazů pro katastrofy sedmi polnic.¹³⁸ Tyto dva texty jsou dvěma hlavními Janovými zdroji, které jsou přetvořeny v nový celek. O něco méně pak čerpá také z jiných textů, které zmiňují kobylyky (např. Př 30,27).

Vzhledem k tomu, že hejno škodí lidem a ne rostlinám, by se mohlo zdát, že se jedná o zcela necharakteristickou činnost a k této úloze by se hodil spíše jiný hmyz, jako například komáři (mimo jiné také jedna z egyptských ran). Musíme ale poznamenat, že zatímco k představě tak obrovského hejna komárů by člověk musel zapojit fantazii, roje kobylek, které „zastiňují slunce“¹³⁹ jsou něčím, co člověk může potkat v reálném světě. Jan tedy opět zapojuje známé jevy, aby popsal něco jinak těžce představitelného. Může to také přispět k nestvůrnosti popisu, kobylyky, které škodí lidem místo rostlin, jsou pak jaksi „zmutované“.¹⁴⁰ Dvě přirovnání ke štírům (*moc, jakou mají štíři; jejich trýznění je jako trýznění štíra*) podtrhují tuto nezvyklou, převrácenou funkci. Jedná se o poměrně jednoznačná přirovnání, jejichž cílem je přiblížit charakter kobylek a intenzitu bolesti, kterou způsobují.

Kobylyky vše nevykonávají ze své moci, ale z určitého pověření. To je vyjádřeno především ve třetím verši, kde se píše, že jim „byla dána (pravo)moc“ štírů, ἐδόθη αὐταῖς ἐξουσία. Slovo ἐξουσία vyjadřuje právě určité

¹³⁷ Například roku 1886 v Alžírsku. Viz OSBORNE, *Revelation*, 457.

¹³⁸ Vzájemné srovnání uvádí KOESTER, *Revelation*, 446, tabulka č. 5.

¹³⁹ Zj 9,2; ale i Ex 10,15. I očitá svědectví lidí popisují roje tak velké, že se doslova zatemnilo nebe, viz OSBORNE, *Revelation*, 457.

¹⁴⁰ MRÁZEK, *Zjevení Janovo*, 105.

pověření, pravomoc, či autoritu. To je podtrženo opakujícími se pasivními tvary sloves, o nichž už byla řeč – „byla jim dána moc“, „bylo jim řečeno“, „bylo jim dáno, aby nezabýjely“. Vše je tedy určeno zvňjšku.

Ti, kdo mají „pečeť Boží na čele“, jsou odkazem na 144 tisíc označených ve Zj 7,2–8. Dostávají výjimku z mučení kobyilkami, což je dalším důkazem toho, že je vše pod Boží taktovkou. Podobně jako u ran egyptských nebo u „dne Hospodinova“ (Jl 2,1) mají totiž rány postihnout především ty, kdo se Bohu vzpouzejí.

Osmý verš je pak Janovým „poetickým“¹⁴¹ komentářem, který zdůrazňuje, že člověka mohou postihnout věci, které jsou horší než smrt. Na tomto verši se také ukazuje, proč je obtížné ve Zjevení identifikovat metafory – často si nemůžeme být jisti, zda to, co Jan popisuje, je myšleno v přeneseném významu, nebo zda je to opravdu součástí vize. Metafory jako jazykové nástroje toto rozlišení vyžadují, na rozdíl od symbolů, které stojí samy o sobě. Zde ale můžeme najít poměrně jasnou metaforu – text je evidentně komentářem k probíhajícímu ději a není tak třeba si představovat, že by Jan doslova viděl smrt (třeba v podobě jezdce ze Zj 6,8), utíkající před trýzněnými lidmi.

Když je ukončen popis toho, co kobyilky vykonávají, uchyluje se Jan k popisu jejich *podoby* (ὁμοιώματα – v řečtině plurál). To je provedeno za pomoci osmi přirovnání.

První z nich vypovídá o celkovém vzhledu: „*A podoba kobyilek (byla) podobná koním připraveným do války*“ (ὁμοιώματα τῶν ἀκρίδων ὅμοια ἵπποις ἡτοιμασμένοις εἰς πόλεμον). To je přímý odkaz na Jl 2,4, včetně zvláštního opakování slov: „*podoba kobyilek podobná koním*“. V Jl 2,4 se totiž píše „jako podoba koní (je) jejich podoba“ (כְּמִצְרָה סוּסִים מְרֻצָּה).¹⁴² Zdroj je tedy jasný, otázkou je, zda je jasné, co toto přirovnání znamená. Popis kobyilek bere výrazy zejména z domény boje a války. Koně připravení do války byli nejspíše dobře vycvičeni a dobře seřazeni, obecněji můžeme očekávat připravenost k boji, velké množství a připravenost pozřít vše, co je v cestě.¹⁴³ To je zřejmě to, co chce toto přirovnání říci – ani ne tolik, že samotné kobyilky by byly podobné koním, ale že jejich vlastnosti jim odpovídají. Jedná se tedy o přirovnání, které není významově úplně jednoznačné a můžeme jej interpretovat různými způsoby.

Dále měly kobyilky na hlavách „*jakoby věnce podobné zlatu*“ (ὡς στέφανοι ὅμοιοι χρυσῷ). O věncích tu byla už řeč vícekrát, mělo je na hlavách už 24 starších, kteří se jich ale pravidelně vzdávali ve prospěch Toho, kdo sedí na trůnu (Zj 4,10). Dále měl věnec také první jezdec na bílém koni (Zj 6,2), u něj

¹⁴¹ Verš obsahuje paralelismus, nástroj užívaný v básnických textech.

¹⁴² Septuaginta používá pro „podobu“ na tomto místě dvě různá slova, Jan tak nejspíš překládá přímo z hebrejštiny.

¹⁴³ KOESTER, *Revelation*, 459.

to byl *věnc* *dobyvatele*. U kobytek se jedná zřejmě o něco podobného, s jedním podstatným rozdílem – slovo *jakoby* (ὡς) nám prozrazuje, že na rozdíl od toho, co mají na hlavě starší, to jenom *vypadá* jako věnce.¹⁴⁴ Symbolický význam zůstává (spojený spíše s dobytelským věncem jezdce), ale nemáme si je představovat jako stejné. To platí i o materiálu, věnce jsou pouze *podobné* zlatu.

Tváře jako tváře lidí je přirovnání, které jsme už taky měli možnost vidět, a to u jedné ze čtyř bytostí u trůnu. Zatímco u bytosti by lidskou tvář šlo vnímat jako prvek, který nám přibližuje („polidšťuje“) nadzemské, zde nás podobnost s lidmi spíše děsí.¹⁴⁵ Lidská tvář je navíc něco nám tak vlastního, že cokoli, co není člověk, ale má lidské prvky, v nás vzbuzuje děs. Zajímavou interpretaci přináší Koester,¹⁴⁶ který poukazuje na to, že jak v babylonských mýtech, tak v řecko-římské astronomii se vyskytuje bytost, která má lidskou hlavu a tělo štíra. Pokud by Jan narážel na něco podobného, pak by byli ti, kdo vzývají jiné bohy než Hospodina, mučení mytickými bytostmi z jejich vlastní tradice. Tato interpretace je pozoruhodná, ale poměrně těžko prokazatelná. Každopádně nám ilustruje, že představy toho, o čem Jan mluví, můžeme snadno nacházet i v Janově širším kulturním rámci.

Vlasy jako vlasy žen jsou překvapivým prvkem, které podobně jako lidský obličej umocňují monstrozitu vzhledu kobytek. Kromě toho není moc jasné, zda mají něco symbolizovat. Asociace například s parthskými válečníky, kteří měli dlouhé vlasy, není příliš přesvědčivá.¹⁴⁷ Můžeme tedy vidět, že neplatí vždycky, že přirovnání přibližuje význam, tady ho naopak znejasňuje.

Možná, že předchozí přirovnání opravdu má sloužit k vytvoření kontrastu, protože další přirovnání říká, že kobytky měly *zuby jako (zuby) lvů*. Představa čehokoli, co má lidský obličej, ženské vlasy, ale lví zuby, je opravdu děsivá. Kobytky navíc nejsou živočichové, u nichž bychom očekávali zuby. O dvojznačnosti lvů jsem psal už při komentování vzhledu jedné ze čtyř bytostí, zde zcela jistě převažuje negativní stránka tohoto symbolu. Lví zuby jsou velké a ostré zuby obávaného a žravého predátora. Snad jen jako ozvěna je přítomna asociace lva jako královského zvířete – jediné, co by na to mohlo upomínat, je to *něco jako věnc*. Také u proroka Joele (Jl 1,6), kde mají kobytky zuby jako lev, je hlavní důraz na schopnost destrukce, kterou takové zuby (nebo kusadla) mají.

Připravenost do války rozvíjejí další dvě přirovnání. *Pancíř jako pancíř železný* není u kobytek překvapivý, vzhledem k chitinovému krunýři, který mívá hmyz. Brnění asociuje neporazitelnost. *Zvuk křídel jako zvuk mnoha koňských spřežení, běžících do války* je opět velmi evokativní, rozvinuté

¹⁴⁴ Viz MRÁZEK, *Zjevení Janovo*, 106.

¹⁴⁵ Tamtéž.

¹⁴⁶ KOESTER, *Revelation*, 502.

¹⁴⁷ OSBORNE, *Revelation*, 464.

přirovnání. Roje kobylek opravdu mohou být velmi hlasité, a tak je přirovnání jejich zvuku k válečným spřežením odpovídající. Zároveň se vracíme k asociacím s prorokem Joelem, konkrétně s veršem Jl 2,5. Prorok zde navíc přidává přirovnání z domény ohně.

Poslední přirovnání se vrací k asociacím se štíry, a vysvětluje, jak je možné, aby kobylky trýznily lidi neoznačené Boží pečeti. *Mají ocasy podobné štírům a žihadla*. Jedná se o další věc, kterou bychom u kobylek běžně nenašli, očekávali bychom spíše, že budou zahryzávat lidi kusadly. Zde se tak ukazuje, že *pravomoc, jakou mají štíři*, není zdaleka jen metaforou.¹⁴⁸ Lhůta pěti měsíců se může vztahovat k životnosti kobylky, nebo ukazuje, že tato trýzeň má určité trvání, ale také svůj konec.¹⁴⁹

I když tedy budeme pamatovat na slovo *jako* v přirovnáních a na jejich obrazný charakter, nemůžeme se ubránit dojmu zrudnosti těchto kobylek. To je zcela jistě také Janův záměr, ukazuje se nám v převrácené, horší podobě něco, co by jinak byla děsivá a ničivá, ale přirozená součást přírody.

4.3 Přirovnání ve Zjevení Janově

Na základě tohoto textu i textů předchozích mám za to, že lze rozřadit přirovnání ve Zjevení Janově do tří kategorií. Tyto kategorie nelze přesně vymezit a zařazení jednotlivých přirovnání bude vždy subjektivní, přesto si myslím, že má smysl tyto kategorie pojmenovat. Umožní nám to částečně utřídit obrazy ve Zjevení podle míry pochopitelnosti.

První kategorií jsou přirovnání s poměrně jednoznačným významem. Z výše popsaných bych sem zařadil například zmíněný „dým jako dým z velké pece“ (9,2). Ještě jednodušší je například přirovnání užití o svitku, který bude „sladký jako med“ (10,9). K jednoznačným přirovnáním patří také ta, kde se zvýrazňuje určitá vlastnost, ta pak mají především básnickou, zkrášlovací hodnotu a pro porozumění textu nejsou nutná. Jde například o popis hlavy a vlasů Syna člověka, které jsou „bílé jako (je) bílá vlna, jako sníh“ (1,14).

Druhý typ přirovnání je ten, kde záměr autora není zcela jednoznačný. Může se jednat například o případy, v nichž věc, k níž je něco přirovnáno, vzbuzuje více asociací (např. „tváře jako tváře lidské“). Nebo se jedná o věc, která naopak do daného kontextu nezapadá (např. „vlasý žen“ ve verši 9,8). Škála možných významů je velká, od přirovnání s dvěma možnými interpretacemi k živým přirovnáním vzbuzujícím velké množství asociací. V kombinaci s některými symboly se kvůli přebytku významu stávají některá přirovnání téměř nekonečně interpretovatelná. Jedním z přirovnání s větším počtem možných významů je například to, že kobylky byly „podobné koním připraveným do války“. Zde je sice jasné, že doména asociací bude *válka*, není

¹⁴⁸ OSBORNE, *Revelation*, 467.

¹⁴⁹ Tamtéž.

ovšem zcela patrné, v čem přesně se kobylinky vyzbrojeným koním podobaly, možností je více. Stojí také za povšimnutí, že ve Zjevení jsou méně jednoznačná ta přirovnání, která používají slovo ὁμοιος, *podobný*. To je méně přesné než slovo ὡς.

Třetím případem je ten typ přirovnání, který se nejlépe do češtiny překládá s pomocí slova „jakoby“. Nepřirovnává jednu věc k jiné konkrétní věci, ale snaží se významově přiblížit něčemu, pro co se těžko hledají slova. Příkladem může být třeba spojení „beránek jakoby zabitý“ ve verši 5,6. Netušíme, jak přesně si takového beránka představit. Ačkoliv je tento typ přirovnání obvykle nejméně konkrétní a jednoznačný, najdou se i případy, u nichž je snadné si představit, co měl autor na mysli. Slovo ὡς pak halí tento popis do hávu tajemnosti. Ve verši 6,6 slyšíme o „jakoby hlasu zprostřed čtyř bytostí“. Nevíme sice, kdo je jeho původcem, ale víme, že je to něco, v čem lze rozpoznat konkrétní slova. Hlasu to tak bude podobné spíš více než méně. Také může být složité u tohoto druhu přijít s konkrétní představou, ale zamýšlenou asociaci pochopíme rychle – tak je tomu ve verši 9,7, kde se mluví o tom, že kobylinky měly na hlavě „jakoby věnce“.¹⁵⁰

4.4 Abaddón, Apollyón

Pro úplnost bych neměl vynechat 11. verš 9. kapitoly, kde se dozvídáme, že kobylinky mají nad sebou krále, anděla propasti. Tato postava vzbuzuje několik otázek. První z nich se vztahuje k verši z Přísloví, v němž je řečeno, že kobylinky „nemají krále“ (Př 30,27).¹⁵¹ Zde se nejedná o běžné kobylinky, a tak se nemusíme divit, že svého krále mají. V septuagintním překladu Am 7,1 čteme, že kobylinky mají krále Góga – tento překlad nejspíše vznikl špatným přečtením slova pro senoseč (גִּיגָא).

Král ve Zj 11,9 se ale jmenuje Abaddón neboli Apollyón. Toto jméno v hebrejštině znamená „zničení“ a implikuje spíše místo, bývá použito jako synonymum pro Šeól (např. Ž 88,12). Mohlo by se tak jednat o případ, kdy jsou název místa a jeho panovníka totožné – stejně jako Hádés.¹⁵² Jméno krále zde ale lze použít ve smyslu jeho významu „zničení“, případně v řecké verzi „hubitel“. Je příhodné, že ničivý roj kobyłek má vládce, který se sám jmenuje Zničení. Proto si také myslím, že je jméno přeloženo do řečtiny, aby vynikl jeho význam. Navíc tento překlad zní podezřele podobně jako jméno boha Apollóna, který byl podle všeho bohem moru.¹⁵³

Obraz anděla propasti, krále kobyłek, je sice Janovo specifikum, ale opět má určitý základ ve Starém zákoně. Budí hrůzu a dále rozvíjí motiv podsvětního původu kobyłek. Jeho jméno pak slouží jako nadpis a shrnutí celého oddílu.

¹⁵⁰ Viz výše.

¹⁵¹ OSBORNE, *Revelation*, 468.

¹⁵² Tamtéž.

¹⁵³ Tamtéž.

Závěr

V rámci této práce jsem se snažil popsat, proč nás Zjevení motivuje k dalším a dalším interpretacím. Na základě analýzy můžeme potvrdit, že je to kvůli symbolickému a obraznému jazyku, který je v něm užit. Byl bych ale nerad, kdyby tato věta zůstala pouze frází. Je to právě přebytek významu symbolů a obrazných jazykových prostředků, který tuto snahu podněcuje.

Metafory se ukázaly jako termín, který lze použít pouze omezeně. Zjevení Janovo se prezentuje především jako vize. Ať už Jan popisuje svou opravdovou zkušenost, nebo pouze konstruuje text, který tak chce působit, v tomto prostředí se ukazuje jako složité rozlišit, co máme chápat v přeneseném významu. To je ale základ metafor, a tak je můžeme bezpečně rozpoznat pouze v těch částech textu, které nepopisují vizi přímo (například Alfa a Omega ve Zj 1,8 nebo utíkající smrt ve Zj 9,6). Teorie konceptuální metafory nám tak alespoň ukazuje, že autoři často využívají obrazný jazyk pramenící z jednotlivých širších okruhů, domén (*válka* v kap. 9).

Přirovnání jsou snáze identifikovatelná, protože obsahují slovo *jako* nebo jeho variantu. To ale neznamená, že by jejich schopnost tvořit obrazy byla malá. Zjistili jsme, že přirovnání mohou mít velmi abstraktní význam, mohou být víceznačná a těžko pochopitelná. Některá přirovnání navíc mohou posilovat dojem, že se nacházíme uprostřed nepopsatelné vize.

Jako nejpřínosnější se dle mého názoru ukázalo užití slova symbol pro některé Janovy vyjadřovací prvky – a to ne jenom v základním slova smyslu „něco, co reprezentuje něco jiného“. Symboly jsou sociálně zakořeněné, poukazují k něčemu, co nelze plně vystihnout slovy, a v neposlední řadě mají přebytek významu, který nám umožňuje je interpretovat téměř donekonečna. Na rozdíl od metafor nejsou jen autorovým výtvorem a přesahují i zaužívané metafory. Jan vědomě využívá zažitá symboly, skládá z nich nové obrazy, aniž by tím měnil jejich význam. Četné odkazy na Starý zákon i na řecko-římské symboly zabraňují odmítnout Apokalypsu jako šílencovo blouznění a umožňují čtenáři se lépe identifikovat s textem. Jsou to dle mého názoru právě tyto náznaky, které nás nutí hledat stále nové interpretace Zjevení.

Ačkoliv jsem se snažil s větším či menším úspěchem nepouštět do konstruování Janovy teologie, myslím, že jedna z myšlenek je pro Zjevení centrální. Je to nakonec Boží trůn, který zůstává až do konce knihy neměnný a nepohnutý vším, co se děje. To ukazuje, že pro Jana je důležitá Boží svrchovanost nad tímto světem se všemi jeho katastrofami, a vize, že to, co můžeme každý den vidět kolem nás, není ani zdaleka vše.

Seznam literatury

Monografie a závěrečné práce

- ARISTOTELÉS. *Poetika*. Přel. MRÁZ, M. Praha: Svoboda, 1996.
- BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*. Edinburgh: T & T Clark, 1993.
- BEALE, Gregory K. *John's Use of the Old Testament in Revelation*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 166. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- BORING, M. Eugene. *Revelation*. Interpretation. Louisville: John Knox Press, 1989.
- CIELONTKO, Dávid. Vidění proroka Henocha: O funkci Podobenství Henochových. Praha: Karolinum, 2022.
- GALLUSZ, Laszlo. *The Throne Motif in the Book of Revelation*. Library of New Testament Studies 487. London – New York: Bloomsbury, 2014.
- HANSEN, Fred. *The Alpha and Omega and Lampstands Metaphors: A Linguistic Theory of Metaphor as Applied to the Book of Revelation*. Dizertační práce. Nijmegen: Radboud University, Faculty of Theology, 2017.
- HORÁKOVÁ, Hana. *Christologie knihy Zjevení Janovo*. Bakalářská práce. Praha: Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, 2013.
- HUŠEK, Vít. *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*. Svitavy: Trinitas, 2003.
- KOESTER, Craig R. *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Yale Bible. New Haven – London: Yale University Press, 2014.
- KÖVECSES, Zoltán. *Metaphor: A Practical Introduction*. Vyd. 2. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- MRÁZEK, Jiří. *Zjevení Janovo*. Český ekumenický komentář k Novému Zákonu 21. Praha: Centrum biblických studií, 2009.
- OSBORNE, Grant R. *Revelation*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- RICHARDS, Ivor Armstrong. *The Philosophy of Rhetorics*. London, New York, Oxford University Press, 1965.
- WITHERINGTON, Ben. *Revelation*. New Cambridge Bible Commentary. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2003.

Články, kapitoly knih

- ALLEN, Garrick V. Scriptural Allusions in the Book of Revelation and the Contours of Textual Research 1900-2014: Retrospect and Prospects. *Currents in Biblical Research*. 2016, roč. 14, č. 3, 319–339.

- ALLEN, Garrick V. Textual Pluriformity and Allusion in the Book of Revelation. The Text of Zechariah 4 in the Apocalypse. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. 2015, roč. 106, č. 1, 136–145.
- BAUDER, Wolfgang. Animal, θηρίον. In: COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H. (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology, Vol. I*. Grand Rapids: Zondervan, 1975, 113–114.
- BAUER, Kateřina. „Neřečovost“ symbolu u Paula Ricoeura. *Teologická reflexe*. 2008, roč. 14, č. 1, 78–92.
- BECKER, Ulrich. Book, Read, Letter, βιβλος. In: COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H. (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology, Vol. I*. Grand Rapids: Zondervan, 1975, 242–244.
- COLLINS, John J. Introduction: Towards the Morphology of a Genre. In: Tentyž (ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. Semeia 14. Atlanta: SBL, 1979, 1–21.
- FABRY, Heinz-Josef. כִּסֵּא־תְּהוֹמָה *kissē* ' throne. In: BOTTERWECK, J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament, Vol. VII*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995, 232–258.
- FREY, Jörg. „Mystical“ Traditions in an Apocalyptic Text?: The Throne Vision of Revelation 4 within the Context of Enochic and Merkavah Texts. In: COLLINS, J. J.; VILLIERS, P. G. R. de; YARBRO COLLINS, A. (eds.), *Apocalypticism and Mysticism in Ancient Judaism and Early Christianity*. Berlin: Walter de Gruyter, 103–127.
- GESS, Johannes. Lamb, Sheep, ἀμνός. In: COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H. (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology, Vol. II*. Grand Rapids: Zondervan, 1976, 410–412.
- PALEK, Bohumil. Charles Sanders Peirce v kontextu F. de Saussura. In: Tentyž (ed.), *Sémiotika*. Vyd. 2. Praha: Karolinum, 1997, 1–28.
- PAULSEN, Thomas. Zu Sprache und Stil der Johannes-Apokalypse. In: ALKIER, S.; HIEKE, T.; NICKLAS, T. (eds.), *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, 3–26.
- PEIRCE, Charles Sanders. Grammatica Speculativa. In: PALEK, B. (ed.), *Sémiotika*. Vyd. 2. Praha: Karolinum, 1997, 29–169.
- RICOEUR, Paul. Existence a hermeneutika. In: Tentyž, *Život, pravda, symbol*. Praha: ISE, 1993, 168–188.
- RICOEUR, Paul. Metafora a symbol. In: Tentyž, *Teória interpretácie: Diskurz a prebytok významu*. Přel. KALNICKÁ, Z. Bratislava: Archa, 1997, 66–96.
- TILLICH, Paul. The Religious Symbol. Přel. ADAMS, J. L. a FRAENKEL E. *Daedalus*. 1958, roč. 87, č. 3., 3–21.