

Univerzita Komenského v Bratislave
Rímskokatolícka Cyrilometodská Bohoslovecká Fakulta

SYMBOLIKA ČÍSIEL A FARIEB
V ZJAVENÍ APOŠTOLA JÁNA

Pavol Farkaš

Bratislava 2003

Symbolika čísiel a farieb V Zjavení apoštola Jána

Po odbornej stránke lektorovali:

prof. ThDr. Štefan Janega
prof. PhDr. Peter Liba, DrSc.
doc. ThDr. Anton Tyrol, PhD.

Imprimatur:

Mons. Eduard Kojnok, eppus Rosnaviensis,
Die 26.1.2003, Nr. 81/2003

© **doc. ThDr. Pavol Farkaš, PhD.**

Jazyková úprava: Mária Sileská

Design: Mgr. Zoltán Berta

Univerzita Komenského v Bratislave
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta
A.D. 2003 Vydanie prvé

ISBN 80-88696-34-8

Text monografie *Symbolika čísiel a farieb v Zjavení apoštola Jána* je upravenou verziou habilitačnej práce *Špecifická numerická a chromatická symbolika v textoch Zjavenia sv. Jána* (RKCMBF UK Bratislava 2002). Chcel by som vyjadriť vďaku prof. ThDr. Štefanovi Janegovi, prof. PhDr. Petrovi Libovi, DrSc. a doc. ThDr. Antonovi Tyrolovi, PhD. za ich cenné pripomienky a pani Márii Sileskej za jazykovú úpravu.

Z O Z N A M S K R A T I E K.....	4
Ú V O D	6
1. TEORETICKÉ ZÁKLADY NUMERICKEJ A CHROMATICKEJ SYMBOLIKY	8
1. 1. Status quaestionis štúdií ohľadne numerickej a chromatickej symboliky v Zjavení sv. Jána.....	8
1. 2. Chroma kai symmetria	10
1. 3. Symbol v kontexte Jánovej Apokalypsy a proroctva	19
1. 4. Apokalyptický symbol v liturgickom kontexte	22
1. 5. Hermeneutika apokalyptického symbolu v textoch Zjavenia sv. Jána	26
2. SYMBOLICKÝ VÝZNAM JEDNOTLIVÝCH ČÍSIEL.....	31
2. 1. Symbolika čísla jeden	31
2. 2. Symbolika čísla dva	32
2. 3. Symbolika čísla tri.....	35
2. 4. Symbolika čísla štyri a násobkov	37
2. 5. Symbolika čísla päť	42
2. 6. Symbolika čísla šesť a derivácií.....	43
2. 7. Symbolika čísla sedem	49
2. 8. Symbolika čísla osem	54
2. 9. Symbolika čísla desať.....	56
2. 10. Symbolika čísla dvanásť a násobkov.....	58
2. 11. Dvadsaťštyri starcov	65
2. 12. Číslo tisíc a násobky	68
2. 13. Stoštyridsaťštyritisíc označených.....	74
2. 14. Teologický význam parciálnej numerickej symboliky.....	77
2. 16. Numerickej hyperboly	81
3. CHROMATICKÁ SYMBOLIKA.....	83
3. 1. Symbolika bielej farby (λευκός)	85
3. 2. Symbolika čiernej farby (μέλας).....	90
3. 3. Symbolika červenej (πυρρός) a šarlátovej (κόκκινος) farby	92
3. 4. Symbolika zelenej farby (χλωρός).....	96
3. 5. Chromatická symbolika adjektív πύρινος, ύακίνθινος a θειώδης	98
Z Á V E R	100
POUŽITÁ LITERATÚRA.....	101

Z O Z N A M S K R A T I E K

AH	Adversus haereses
<i>AnBib</i>	Analecta Biblica
ASEs	Annali di storia d'esegesi
Barn	List Barnabášov
<i>Bib.</i>	<i>Biblica</i>
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
DT	<i>Divus Thomas</i>
EB	Enchiridion Biblicum
EdF	Erträge der Forschung
<i>EpArist</i>	<i>Aristeov list</i>
EtB	Études bibliques
ev	text Zjavenia sv. Jána v preklade Slov. Evanjelickej cirkvi a.v.
4Ezd	Štvrtá kniha Ezdrášova
FS	Festschrift
FV	<i>Foi et Vie</i>
Ga	text Zjavenia sv. Jána v preklade K. Gábriša
Gr.	<i>Gregorianum</i>
HDR	Harvard Dissertations in Religion
1Hen	1. Kniha Henochova
<i>Interp.</i>	<i>Interpretation</i>
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JThS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
Lxx	Septuaginta
<i>Mar.</i>	<i>Marianum</i>
NTS	<i>New Testament Studies</i>
NT.S	Novum Testamentum, Supplements
PL	Patrologia latina (ed. Migne)
por.	porovnaj
QD	Quaestiones disputatae
<i>RevSR</i>	<i>Revue des sciences religieuses</i>

<i>RHPPhR</i>	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses</i>
Ro	preklad prof. Roháčka
SB	Studi biblici
SBM	Stuttgarter Biblische Monographien
<i>SHR</i>	<i>Slovenské Hlasy z Ríma</i>
SN.S	Studia Neotestamentica. Subsidia
<i>StTh</i>	<i>Studia Theologica</i>
<i>StMiss</i>	<i>Studia Missionalia</i>
stor.	storočie
Str.Bill.	Strack - Billerbeck
<i>ThD</i>	<i>Theology Digest</i>
ThF	Theologische Forschung
<i>TS</i>	<i>Theological Studies</i>
<i>TT</i>	<i>Teologické texty</i>
<i>VetChr</i>	<i>Vetera Christianorum</i>
<i>VigChr</i>	<i>Vigiliae Christianae</i>
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>

Úvod

K problematike symbolického jazyka prítomného v jedinej prorockej a apokalyptickej knihe Nového zákona veľmi výstižne píše J. Porubčan v úvode do svojej knihy *Apokalypsa* (Trnava 1991, s. 6): «Stojím pred problematikou, na ktorú nestačím. Symbolika čísiel – symbolika obrazov – symbolika myšlienok – symbolika slov [...] Veď tu neraz ani nerozoznať, čo ešte je a čo už nie je symbolom». Pre napísanie práce s názvom *Špecifická numerická a chromatická symbolika v textoch Zjavenia sv. Jána* bolo niekoľko dôvodov. Predovšetkým je treba povedať, že v slovenskom jazyku absentuje monografia, ktorá by sa špeciálne venovala symbolike v Zjavení sv. Jána, a zvlášť teologickému a symbolickému významu čísiel a farieb, na ktoré je táto novozákonná kniha skutočne veľmi bohatá.

Ťažkosť témy zároveň súvisí s nepochopením a podceňovaním symboliky v biblických textoch a so skutočnosťou, že v slovenčine existujú práce hlavne v prekladoch, ktoré niekedy dezorientujú čitateľa a slovenskú verejnosť hlavne svojím hermeneutickým prístupom k textu, keď sa snažia o takú lektúru jednotlivých perikop, ktorá málo alebo niekedy dokonca vôbec nezohľadňuje symbolický charakter spisu ako ani výsledky odborníkov v tejto oblasti.

Interpretácia apokalyptických perikop a ich aktualizácia neraz súvisí s ľudskou zvedavosťou a už menej so skutočným exegetickým a teologickým záujmom. Ide hlavne o výklady, ktoré – chcúc odhaliť vždy niečo nové v tejto knihe – namiesto toho, aby sa snažili stavať na solídnych základoch serióznej exegetickej práce, uchylujú sa k eisexegeze.

Neustále sa môžeme stretať s nebezpečenstvom, že táto kniha, ktorá bola napísaná pre kresťanov a bola určená k interpretácii v ekleziálnom kontexte, je postavená proti Cirkvi či už proti jej niektorým vonkajším prejavom, štruktúre, alebo úlohám. Je síce pravdou, že Kristus v listoch adresovaných cirkvám hovorí v istom zmysle proti týmto cirkvám, ale vedie ho k tomu láska! Vedie ho láska, ktorá túži, aby sa čitatelia a poslucháči jeho slov navrátili k svojej «prvej láske». Preto je skutočným paradoxom, ak sa v niektorom ekleziálnom prostredí minulosti chápala alebo aj v prítomnosti interpretuje táto kniha anti-ekleziálne.

Predkladaná práca sa síce nesústreďuje na exegézu jednotlivých vybraných perikop, ale jej ťažisko spočíva v tom, že na základe vysvetlenia špecifickej

apokalyptickej symboliky chce podať možný hermeneutický kľúč, ktorý by mohol slúžiť práve k interpretácii a k aktualizácii viacerých perikop, ktoré obsahujú numerickú a chromatickú symboliku. Práca sa delí na tri časti.

V prvej časti som sa sústredil na teoretické základy numerickej a chromatickej symboliky v textoch Zjavenia sv. Jána. Samozrejme nechýbajú ani všeobecne platné princípy symboliky, ale práca sa vo svojej podstate orientuje na špecifickú symboliku, ktorá spočíva v tom, že symboly sú vsadené do kontextu apokalyptického a kristocentrického a ako také ich treba aj interpretovať.

V druhej časti sa venujem štúdiu symbolického významu jednotlivých čísiel na konkrétnych perikopách. Ide principiálne iba o explicitnú symboliku; implicitná sa spomenie len okrajovo. Táto spočíva v tom, že symboliku čísla si nie je možné uvedomiť bezprostredne, napríklad koľkokrát sa termín vyskytuje v Zjavení sv. Jána ako celku alebo v jednej konkrétnej perikope.

Tretia časť je venovaná explicitnej chromatickej symbolike. Implicitná symbolika farieb sa týka farby, ktorá nie je explicitne uvedená v texte, ale nie je možné si ju ani odmyslieť od symbolického významu prítomného v texte, napr. krv – červená farba, zlato – zlatožltá farba.

V práci používam výlučne termín *symbolika* namiesto symbolizmus, aby nedochádzalo ku konfúzii s takto nazvaným umeleckým smerom (termín symbolizmus je samozrejme ponechaný v citátoch). Slová *Zjavenie* a *Apokalypsa* používam ako synonymá a ak pri termínoch *Zjavenie* alebo *Apokalypsa* nešpecifikujem autora, myslí sa tým jasne na Jánovu Apokalypsu. Pri používaní termínov *autor*, *redaktor*, *Ján* alebo *sv. Ján*, nerobím rozdiely a ani nemám v úmysle riešiť problematiku autorstva, ani nijako sa k nej vyjadrovať. Používam ich bez konkrétnej špecifikácie predovšetkým na označenie inšpirovanej osoby, ktorá je zodpovedná za poslednú redakciu textov knihy.

Skratky použité pri označení vedeckých a odborných časopisov sú v súlade s medzinárodnou praxou zakotvenou v diele S.M. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* (Berlin – New York 1992²). Majuskulu gréckych termínov v diele Karola Gábriša (*Zjavenie Jána*) som – z metodologických dôvodov – v citáciách zamenil za jednoduchú kurzívu. Skratky biblických kníh sú v citátoch ponechané v pôvodnej forme.

1. TEORETICKÉ ZÁKLADY NUMERICKEJ A CHROMATICKEJ SYMBOLIKY

1. 1. *Status quaestionis štúdií ohľadne numerickej a chromatickej symboliky v Zjavení sv. Jána*

Výklady nachádzajúce sa v rozličných komentároch ohľadne symboliky čísiel sú podľa názoru Adely Yarbro Collins povrchné a v konečnom dôsledku veľmi často bez definitívneho riešenia. V monografických štúdiách sa síce nachádzajú neraz veľmi zaujímavé hypotézy, avšak nezriedka tendenčné a bez solídneho dôkazového textového materiálu. Navyše autorka konštatuje, že na tému numerickej symboliky v apokalyptickej literatúre bolo napísaných len málo štúdií¹ a takéto isté konštatovanie uvádza významný jezuitský odborník na Zjavenie sv. Jána Ugo Vanni v roku 1988 vo všeobecnosti ohľadne symboliky v Apokalypse².

Uvediem najdôležitejšiu základnú literatúru, ktorá bola v tejto práci použitá. Predovšetkým treba uviesť dva dnes už klasické komentáre: Robert Henry Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John I-II*, (Edinburgh 1920, 1985), a Ernest-Bernard Allo, *Saint Jean, L'Apocalypse* (EtB, Paris 1921, 1932², 1933³). K nim musíme priradiť komentár Pierra Prigenta, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Roma 1985 (pôv. *L'Apocalypse de Saint Jean*, Geneva 1988²). Autorom jedného z moderných a bohatých komentárov v troch zväzkoch je David E. Aune, *Revelation 1-5*, (Word Biblical Commentary 52A, Nashville 1997); druhý zväzok: *Revelation 6-16*, (Word Biblical Commentary 52B, Nashville 1998) a tretí zväzok: *Revelation 17-22*, (Word Biblical Commentary 52C, Nashville 1998). Mimoriadnym zjavom je originálny taliansky komentár od Eugenia Corsiniho, *Apocalisse prima e dopo*, (Torino 1993). V slovenskom jazyku napísaný komentár k Apokalypse pochádza od známeho biblistu Karola Gábriša, *Zjavenie Jána (preklad a výklad)*, (Bratislava 1990²).

Zo slovníkov obsahujúcich heslá týkajúce sa symboliky čísel a farieb dostupných aj našej odbornej verejnosti treba uviesť aspoň dva: Manfred Lurker, *Slovník biblických obrazů a symbolů*, Praha 1999 (pôv. *Wörterbuch biblischer*

¹ Por. A. YARBRO COLLINS, *Numerical Symbolism in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literature*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2.21.1, New York - Berlin, 1984, 1221-1287. 1222-1223.

² Por. U. VANNI, *L'Apocalisse, ermeneutica, esegesi, teologia*, Associazione biblica italiana, Supplementi alla Rivista Biblica 17, 32.

Bilder und Symbole, München 1973, 1990⁴); Jan Royt – Hana Šedinová, *Slovník symbolů* (Praha 1998).

Z významných vedeckých článkov v odborných časopisoch a z hesiel nachádzajúcich sa v slovníkoch a zároveň týkajúcich sa numerickej a chromatickej symboliky nemožno nespomenúť nasledovné: Jöran Friberg, *Numbers and Counting*, in *The Anchor Bible Dictionary* IV. K-N (David Noel Freedman), New York 1992, 1139-1146; Adela Yarbro Collins, *Numerical Symbolism in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literature*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2.21.1, New York - Berlin, 1984, 1221-1287.

Je zaujímavé, že v zborníkoch dvoch veľmi významných svetových konferencií o Apokalypse v Lovani³ a v Uppsale⁴ nenachádzame samostatný vedecký článok venovaný špeciálne numerickej alebo chromatickej symbolike v textoch Zjavenia sv. Jána. Treba však spomenúť príspevok týkajúci sa symboliky čísiel v Zjavení sv. Jána – F.J. Botha, (Pretoria) *Symbolism of Numbers in the Apocalypse of John* – ktorý však nebol v konferenčnom zborníku 30. zasadania *Colloquium Biblicum Lovaniense* publikovaný. Na str. 15 tohto zborníka je o ňom len zmienka.

Z monografických prác možno spomenúť štúdiu venovanú významu čísla sedem ako organizačnému a štruktúrnemu princípu prítomnému v textoch Zjavenia sv. Jána: Giancarlo Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse* (Supplementi alla Rivista Biblica 31, Bologna 1996). Číslu sedem ako principiálnemu číslu, ktoré tvorilo bázu pre septenárnu literárnu štruktúru v Apokalypse, venovala pozornosť Adela Yarbro Collins vo svojej vedeckej monografii *The Combat Myth in the Book of Revelation* (HDR 9, Missoula 1976, 13 – 19). Monografiu venovanú dvom svedkom v Zjv 11 napísal Min Paolo Byong - Seob, *I due testimoni di Apocalisse 11,1-13: storia - interpretazione - teologia* (Roma 1991). Alegorickej interpretácii čísel v kontexte alexandrijskej školy (2. – 5. stor.) je venovaná poľská monografia: Szram Mariusz, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, (Lublin 2001), ktorá obsahuje veľa cenných informácií aj ohľadne numerickej symboliky v Apokalypse.

³ Por. *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (par Jan LAMBRECHT), Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LIII, Leuven 1980.

Z vedeckých článkov možno uviesť tie (neraz na pokračovanie), ktoré vyšli z pera známeho odborníka v štúdiu Apokalypsy André Feuilleta a z novších autorov nemožno vynechať Richarda Bauckhama, hlavne jeho zborník štúdií *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, (Edinburgh 1992), v ktorom sa našej téme venuje v 1. kapitole: *Structure and Composition* (1-37) a v 11. kapitole: *Nero and the Beast* (384-452).

Z odborných článkov spracovaných ako heslá v Kittelovom slovníku treba spomenúť tieto: Rühle O., *Arithméo - arithmós*, in *Teologický slovník k Novej zmluve I.-II.* (G. Kittel, vybral a preložil J. Grešo), Bratislava 1986, str. 83-85; Stauffer E., *ʿEis (jeden; p. ʿapax, prótos, monos, theos)*, in *Teologický slovník k Novej zmluve I.-II.* (G. Kittel, vybral a preložil J. Grešo), Bratislava 1986, str. 207-209.

Najsystematickejšími a najpodrobnejšími štúdiami zameranými na chromatickú symboliku sú diela F. Portala *Des Couleurs symboliques dans l'antiquité, le moyen-âge et les temps modernes* (Paríž 1837) a *Les Symboles des Egyptiens, comparés á ceux des Hébreux* (Paríž 1840).

Jedným z posledných príspevkov k tejto tematike na slovenskej akademickej pôde bol referát Adriána Kaciána (*Číselná symbolika Biblie v diele slovenského evanjelického farára Zoltána Marenčina*) na medzinárodnom sympóziu na tému *Matematika a teológia*, v dňoch 2.-3. mája 2002 v Bratislave (zorganizovala EBF UK a Matematický ústav SAV).

1. 2. Chroma kai symmetria

Posledná kniha novozákonného kánona a celej Biblie bola v každom období dejín predmetom intenzívneho štúdia exegétov a centrom mimoriadnej pozornosti umelcov, ktorí z nej neustále čerpali inšpiráciu ku svojej tvorbe. V niektorých kresťanských kruhoch prvých storočí a v stredoveku sa Apokalypse venovalo viac pozornosti než napríklad Pavlovým listom a po Matúšovom evanjeliu bola najviac

⁴ Por. *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979 (edited by David HELLHOLM), Tübingen 1983.

čítanou a interpretovanou knihou⁵. Ani jedna biblická kniha neposkytla v priebehu stáročí toľko podnetov a motívov pre ilustrácie ako práve Apokalypsa, čo platí predovšetkým pre dekorácie - maľby, mozaiky a reliéfy - cirkevných budov a pre knižné ilustrácie 9.-18. storočia⁶.

Slovo *arithmos* (číslo) má špecifický teologický význam v celom Novom zákone iba v texte Zjv 13,17.18⁷. Číselná symbolika je však typická pre celú apokalyptickú literatúru a v Zjavení sv. Jána zohráva tiež veľmi dôležitú úlohu. Kvantita - sama o sebe neutrálna - vyjadrená číslom nadobúda kvalitatívnu hodnotu a význam⁸. «V Biblii sa často používajú čísla nielen na označenie množstva, čiže počtu jednotiek toho istého druhu vecí, osôb a pod. (kvantitatívna hodnota čísel), ale aj na symbolické vyjadrenie istého pojmu alebo hlbšieho zmyslu biblického posolstva (kvalitatívna hodnota čísel)»⁹. Autor Zjavenia pripisuje číslam špeciálny význam, pretože čísla vyjadrujú skôr kvalitatívny aspekt než kvantitatívny alebo aritmetický¹⁰.

Čísla sú zároveň podstatným kľúčom k správnej interpretácii apokalyptického myslenia a sú vyjadrením jeho zvláštnej logiky¹¹. Z osemnástich výskytov termínu *arithmós* v Novom zákone je desať v Zjavení sv. Jána. Predovšetkým však treba povedať, že celé dielo obsahuje 283 čísiel (vrátane základných, radových a parciálnych), takže na každú z 22 kapitol pripadá v priemere 12,8 čísla a 1,4 čísla na každé dva verše. Adela Yarbro Collins, autorka monografickej štúdie o numerickej symbolike, v judaistickej a starokresťanskej apokalyptike tvrdí, že Jánova apokalypsa má v tomto smere primát nielen v rámci novozákonnej literatúry, ale v celej apokalyptickej literatúre, ktorú mala možnosť preštudovať¹².

Číselná symbolika je často prepojená so symbolikou chromatickou, napríklad dvadsiati štyria starci sú odetí v bielom rúchu; štyria jazdci sedia na koňoch, z ktorých je každý inej farby; z dvanástich drahokamov má každý svoju špecifickú

⁵ Por. A. SAND, *Apocalyptic and the Apocalypse*, 327.

⁶ Por. O. BÖCHER, *Die Johannes-Apokalypse in der neueren Forschung*, 3875.

⁷ Por. RÜHLE, *Arithméo, arithmos*, 83.

⁸ Por. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 52.

⁹ J. HERIBAN, *Príručný lexikón*, 281.

¹⁰ Por. E. TESTA, *Il simbolismo*, 44: «Per lui i numeri denotano *aspetti qualitativi*, più che quantitativi, e più che rapporti aritmetici».

¹¹ Por. X ALEGRE, *L'Apocalisse di Giovanni*, 182.

¹² Por. G. BIGUZZI, *I settenari*, 11.

charakteristiku, no hlavne farbu; drak, ktorý má sedem hláv a desať rohov, je ohnivočervený.

Vo všeobecnosti možno konštatovať, že «starý Orient si vysoko cenil symboliku čísiel. V Mezopotámii, kde bola matematika relatívne rozvinutá, pripisovali bohom určité posvätné čísla. Podľa pytagorovských špekulácií 1 a 2 boli mužské čísla, 3 a 4 ženské, 7 panenské atď. Toto chápanie nachádzame občas v židovských spisoch a u Otcov, ale Biblii sú cudzie. V nej nijaké číslo nie je posvätné *per se*. Miesto toho, vychádzajúc z určitých konvenčných používaní alebo v dôsledku vedľajšieho vplyvu okolitých civilizácií, stretáme v nej vo veľkom počte používanie symbolické alebo aj „gematrické“¹³. Číselná estetika nám pomôže objasniť jeden aspekt, ktorý by ľahko mohol viesť napríklad k nepochopeniu stredoveku: výraz *štvoruholník*, ktorý sa používal na označenie morálnej zásadovosti, nám pripomína, že z alegorického hľadiska je harmónia *honestas* harmóniou numerickou. Ak to vezmeme kriticky, znamená, že proporčný je každý skutok zameraný k určitému cieľu. Z toho vyplýva, že v stredoveku, ktorý zvykol byť obviňovaný z redukcie krásy na užitočnosť alebo moralitu, bola etická dokonalosť pomocou mikro- a makrokozmičských porovnaní redukovaná na estetický súzvuk. Dokonca by sa dalo povedať, že stredovek neredukuje estetické na etické, ale skôr stavia morálnu hodnotu na estetický základ. Číslo, poriadok a proporčnosť sú princípy rovnako ontologické ako estetické a etické¹⁴. «Určitý počet biblických čísiel sa musí vysvetľovať dvojakým postupom symbolických hodnôt a gematriami, ale veľmi často kľúč k nim sa nám stratil a ťažko ho nájsť. Tak rozprávkový vek predpotopných patriarchov (ktorý je inak skromný v porovnaní s vekom, ktorý figuruje v mezopotámskych legendách), má pravdepodobne určitý význam; ale tento význam je zjavný vari iba u Henocha, jediného spravodlivého v tomto rade, ktorý žil 365 rokov, dokonalé číslo solárneho roka. Možno že to platí aj o veku predkov Izraela, o súčte sčítaných v Nm 1,46, o 38 rokoch u Jn 5,5 a o 153 veľkých rybách u Jn 21,11 (pravdepodobne súčet aritmetického radu $1+2+3+4\dots+17=153$) atď»¹⁵.

¹³ J. DE FRAINE – P. GRELOT, *Číslo*, 160.

¹⁴ Por. U. ECO, *Umění a krása*, 58. «Miera a čísla zabezpečujú veciam poriadok a jednotu a prostredníctvom nich vytvárajú krásu. Boli to myšlienky zo starovekej estetiky, ale aj zo Svätého písma, z Knihy múdrosti, za ktorou Augustín mohol opakovať, že „Boh usporiadal všetko podľa miery, čísla a hmotnosti» (L. SLANINKA, *Krása a umenie*, 49).

¹⁵ J. DE FRAINE – P. GRELOT, *Číslo*, 162.

Je možné, že zmysel symbolického množstva vylovených rýb v Jn 21,11 treba hľadať v texte Ez 47,10. Niet celkom uspokojivého vysvetlenia pre číslo 153 (18 rozličných interpretácií). Sv. Hieronym hovorí o 153 druhoch rýb na základe 2Krn 2,17, kde je reč o 153 600 cudzincoch v Izraeli (kde sa však stratilo číslo 600?). Číslo 153 je súčtom čísiel od 1 po 17. Hoskyns navrhuje trojuholník so základňou so 17 bodmi. Číslo 17 ako súčet 10 a 7 je síce významné, avšak nie je jasné, aký zmysel by malo v danom kontexte. V Sk 2,7 sa hovorí o 17 národoch, avšak znova nie je jasný vzťah k symbolike rýb. Existuje aj vysvetlenie na základe gematrie: Eisler v roku 1929 predpokladal, že číslo je súčtom čísiel 76 (Σίμων) a 77 (Ιχθυσ), avšak vzniká problém symboliky Peter-ryba. Toto vysvetlenie však dnes nie je prijímané. Iná teória sa zakladá na texte Ez 47,10. Gematrické vysvetlenie textu מְעֵין גְּדֵי וְעַד-עֵין עַגְלִים (od Engadi po Engalim) vidí vysvetlenie v číselných hodnotách slov En-gadi (גדי = 17) a Eglaim (עגלים = 153). Zároveň si treba všimnúť, že medzi číslami 17 a 153 je matematický vzťah. Počet rýb 153 teda predstavuje miesta, kde budú rybári podľa Ez 47,10¹⁶.

Niektorí autori predpokladajú, že aj v základe štruktúry Jánovho evanjelia je *symbolika čísiel*. Číslo štyri sa nachádza v štyroch výpovediach o stvoriteľskom Slove, štvornásobný výskyt slov *chronos* a *kairos* by poukazoval na kozmický význam týchto čísiel. Na symbolický význam čísla šesť by bolo možné poukázať pri šesťnásobnom výskyte slov *eirene* (pokoj), *soma* (telo), *haima* (krv) a pri tridsaťšesťnásobnom (6x6) výskyte slova *zoe* (život), čo by mohlo byť narážkou na stvorenie človeka v šiesty deň (Gn 1,26n.31). Dokonalosť symbolizovaná číslom *sedem* môže byť naznačená siedmimi zázrakmi, siedmimi rečami, siedmimi symbolmi Krista, sedemnásobným opakovaním slova *agapé* a štyridsaťdeväťnásobným opakovaním titulu *Kyrios*. Symbolika čísla desať (súčet 1+2+3+4, pytagorejci) sa vyskytuje pri slove *psyché*, ktoré sa nachádza štyrikrát v desiatej, trikrát v dvanástej, dvakrát v trinástej a jedenkrát v pätnástej kapitole. Takýto typ symboliky čísiel treba posudzovať veľmi opatrne, avšak zdá sa, že všetky spomenuté skutočnosti nemôžeme pripísať iba náhode¹⁷.

Aplikácia čísla v ľudskej reči predpokladá istú ideu poriadku a štruktúry. Číselná systematizácia v čase vytvára určitý rytmus (napríklad sedemdnňový

¹⁶ Por. P. FARKAŠ, *Novozákonné texty*, 99.

týždeň), v priestore zas konštituuje geometrické tvary. Tradície o dôležitosti niektorých čísel majú svoj pôvod v Babylónii a v Egypte. V gréckom svete zohrávala numerológia dôležitú úlohu v náuke pytagorejcov¹⁸. Numerická symbolika je dosť rozšírená v spisoch Nového zákona a ich význam je možné neraz pochopiť iba na základe poznania starozákonných textov alebo religiózneho a kultúrneho prostredia, v ktorom tieto spisy vznikli. Stačí spomenúť dvanásť apoštolov, ktorí reprezentujú dvanásť kmeňov Izraela alebo štyridsať dní Ježišovho pôstu, ktoré sú vo vzťahu k štyridsiatim rokom putovania na púšti. V týchto prípadoch je číslo nositeľom zmyslu (*Bedeutungsträger*)¹⁹.

Starí Egyptania poznali desiatkovú sústavu, no Chaldejci napríklad používali dvanásťkovú²⁰. Pytagoras a novopytagorejci verili, že číslo je mierou a princípom všetkých vecí, ako to uvádza Aristoteles (*Metafyzika*, A5, 985b 23 – 986 a 3)²¹:

Pretože v matematike sú čísla prirodzene prvým činiteľom, podľa svojho presvedčenia videli v číslach, viac ako v ohni, v zemi a vo vode mnoho podobného s tým, čo je a čo vzniká, tak podľa nich číslo s určitými vlastnosťami znamenalo spravodlivosť, iné dušu a rozum, iné zasa vhodnosť a tak podobne takmer pre všetko mali čísla. A pretože v nich ďalej videli vlastnosti a pomery harmónie a pretože aj všetky veci ukazovali prirodzenú podobnosť s číslami, a čísla sú v celej prírode prvé, pokladali prvky čísiel za prvky všetkých súcién a tak celé nebo za harmóniu a číslo (Aristoteles, *Metafyzika* A 5, 985 b 23- 986 a 3).

Je nad všetku pochybnosť jasné, že Pytagoras učil, že číslo je podstatou všetkých vecí a v čísle videl božský princíp. Pytagorejci zaiste uchovávali celý rad geometrických, matematických, magických, fyzikálnych a možno aj mechanických tajomstiev. Pytagoras považoval čísla za hieroglyfické symboly a ich prostredníctvom vysvetľoval všetky idey a prirodzenosť vecí. Učil, že existuje tajomná súvislosť medzi bohmi a číslami, na ktorej spočíva veda Arithmomantia. Tajomná veda o číslach nechápala číslo len ako abstraktnú veličinu, ale videla v ňom aktívnu vlastnosť najvyššieho boha – Jednotky²². Symbolický význam čísiel

¹⁷ Por. E. TESTA, *Il simbolismo*, 41; por. tiež F. QUIEVREUX, *La structure symbolique de l'év. de Jean*, in *RHPhR* 33 (1953) 123-165.

¹⁸ Por. D.E. AUNE, *Revelation 1-5*, 115.

¹⁹ Por. M. OBERWEIS, *Die Bedeutung*, 226.

²⁰ Por. J. ROYT – H. ŠEDINOVÁ, *Slovník symbolů*, 16.

²¹ Citát podľa: P. VOLEK, *Dejiny filozofického myslenia v staroveku*, 36.

²² Por. Z. KRATOCHVÍL – D.Ž BOR, *Pýthagorás ze Samu*, 111.

zároveň súvisí aj s mystickým významom písmen, ktoré môžu byť vyjadrením hlbokých náboženských právd²³.

Dôležitosť poznania symbolického významu čísiel, rastlín, zvierat a iných skutočností v Písme veľmi zdôraznil aj sv. Augustín vo svojom diele venovanom kresťanskej hermeneutike *De doctrina christiana* II.16.24:

Nepoznanie vecí spôsobuje nejasnosť obrazných výrazov, keď nepoznáme vlastnosti zvierat, kameňov, rastlín alebo iných vecí, ktoré Písmo spomína zvyčajne na základe nejakej podobnosti [...] Ako totiž poznanie prirodzenosti - vlastnosti hada osvetľuje mnohé obrazné vyjadrenia, ktoré zvykne používať Písmo ohľadom tohto zvieratá, tak podobne neznalosť ostatných zvierat, ktoré Písmo spomína tiež v obraznom zmysle, zabraňuje tomu, kto chce pochopiť [...] Aj neznalosť čísiel je prekážkou k pochopeniu výrazov v prenesenom a mystickom zmysle, ktoré sú v Písme²⁴.

V tejto súvislosti treba uviesť, že napríklad Sirachovec podáva *racionálnu lektúru* symbolu hada, redukuje obraz na jednoduché prirovnanie: «Ako pred jedovatým hadom, tak utekaj pred hriechom, lebo ak sa k nemu priblížiš, privinie ťa k sebe» (Sir 21,2) (iný preklad: «uhryzne ťa»). V staroveku a v stredoveku sa symbolike čísiel venoval celý rad cirkevných spisovateľov, ako Tertulián, sv. Gregor Nyssenský, sv. Gregor Veľký, Béda Ctihodný, Honorius z Autun. O význame čísiel sa zmieňuje vo svojich *Etymológiách* sv. Izidor Sevillecký, ktorý tejto téme venoval dokonca jedno dielo: *Liber numerorum qui in Sanctis Scripturis occurrunt* (PL 83,179-200). Ako Augustín, podobne aj Cassiodorus bol presvedčený, že *multa nobis legis divinae mysteria per diversos numeros indicentur*²⁵. Svoje

²³ Napr. Zjv 1,8: «Ja som Alfa a Omega, hovorí Pán Boh, ktorý je, ktorý bol a ktorý príde, Všemohúci». Hra s písmenami abecedy bola dobre známa aj v judaizme. Podľa veľmi starého presvedčenia písmená abecedy predstavujú prvky sveta. Prvé a posledné písmeno symbolicky naznačuje jednotu, ktorá zahrňuje všetko. Takéto myslenie sa odráža aj v rabínskej interpretácii, napríklad hebrejského pojmu (*emet*), podľa ktorej tento vystihuje Božiu podstatu (Boh je vernosť a pravda), pretože slovo začína prvým písmenom abecedy (*alef*) a končí sa posledným písmenom (*tau*). Je zaujímavé, že vo veršoch 1,8 a 21,6 hovorí Boh, zatiaľ čo v 22,13 tie isté slová hovorí Kristus. Tu sa ponúkajú dve vysvetlenia: podľa najstarších komentárov, vo všetkých prípadoch hovorí Kristus, čo je ale ťažko prijateľné. Podľa druhého vysvetlenia v Apokalypse oveľa viac než v iných spisoch Nového zákona je vyjadrená kvázi-identita Otca a Syna takým spôsobom, že Božie tituly sa aplikujú na Krista. Platí to všeobecne v jánovských spisoch, napríklad výraz «Ja som», ktorý prirodzene vyvoláva asociáciu s Božím menom, ktoré bolo zjavené Mojžišovi (por. M. LURKER, *Slovník*, 21; P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 38-39).

²⁴ *Rerum autem ignorantia facit obscuras figuratas locutiones, cum ignoramus vel animantium vel lapidum vel herbarum naturas aliarumve rerum, quae plerumque in scripturis similitudinis alicuius gratia ponuntur. [...] Ut ergo notitia naturae serpentis inlustrat multas similitudines quas de hoc animante dare scriptura consuevit, sic ignorantia nonnullorum animalium, quae non minus per similitudines commemorat, impedit plurimum intellectorem [...]. Numerorum etiam imperitia multa facit non intellegi translate ac mystice posita in scripturis.*

²⁵ A. QUACQUARELLI, *Recupero della numerologia*, 240-241.

numerologické kritériá vysvetlil v diele *Expositio Psalmorum*. Dôležitosť poznania významu čísiel zdôvodňuje Izidor Sevillský (*Etymologiae* III, 4.1-4) takto:

(1) Význam čísiel sa nesmie podceňovať, lebo z mnohých miest Písma svätého vysvitá, že skrývajú v sebe hlboké tajomstvo. Nie zbytočne sa totiž hovorí v chválach Bohu: «Lenže ty si mierou, počtom, váhou usporiadal všetko» (Múd 11,21) (2) Tak napríklad číslo šesť, ktoré je spolu so svojimi časťami dokonalé, označuje svojím významom dokonalosť sveta. Podobne i štyridsať dní, počas ktorých sa postili Mojžiš, Eliáš a aj sám Pán, nemožno pochopiť bez poznania čísiel. (3) Tak sa v Písme svätom vyskytujú aj iné čísla, ktorých význam môžu odhaliť len tí, ktorým je známe toto umenie. V určitom zmysle sa podriaďujeme poriadku čísiel, keď ich pomocou určujeme hodiny, keď uvažujeme o behu mesiacov a počítame, ako sa striedajú ročné obdobia. (4) Skrze číslo sa tiež učíme nedať sa zmiatnuť. Odstráň u všetkého číslo a všetko zanikne. Odním ľudstvu počítanie a všetko zachváti slepá nevedomosť, takže nebude možné odlíšiť človeka od ostatných živočíchov, ktoré nevedia počítat²⁶.

V 12. stor. R. Avraham ibn Ezra (+1167) venoval číselnej symbolike knihu *Sefer Ha-Echad* (Kniha o jednom) alebo *Sefer Ha-Mispar* (Kniha o čísle), v ktorej pojednáva o číslach od jeden až po desať²⁷. Numerická symbolika sa v niektorých obdobiach dostávala do súvisu s rozličnými apokalyptickými, ba až fantastickými myšlienkovými prúdmi. «Blúznivý apokalypticizmus sa prejavil vo veľkej miere v polovici 13. storočia vo františkánskom ráde a prenikol do myslenia ľudí na celé stáročia až do dnešných čias. Nadväzuje na myšlienky cisterciánskeho opáta Joachima de Fiore v Kalábrii (+1202). Joachim vychádzal z fantastického alegoricko-typologického výkladu Svätého písma a jeho názory vyvrcholili prorocťom o nastávajúcom období Ducha Svätého, ktorý prinesie duchovnú obnovu sekularizovanej cirkvi. Svoje názory uverejnil v troch hlavných spisoch: *Liber concordiae Novi et Veteris Testamenti*, *Expositio in Apocalypsim*, a *Psalterium decem chordarum*. [...] Pokračovanie učenia o *siedmich časoch (vekoch) sveta*, ktoré uvádza do súvislosti so siedmimi pečaťami kníh v Apokalypse, rozlišuje sedem časov v Starom i Novom zákone. V jeho exegéze

²⁶ (1) *Ratio numerorum contemnenda non est. In multis enim sanctarum scripturarum locis, quantum mysterium habent, elucet. Non enim frustra in laudibus Dei dictum est: „Omnia in mensura et numero et pondere fecisti“.* (2) *Senarius namque [numerus], qui partibus suis perfectus est, perfectionem mundi quadam numeri [sui] significatione declarat. Similiter et quadraginta dies, quibus Moyses et Helias et ipse Dominus ieiunaverunt, sine numerorum cognitione non intelleguntur.* (3) *Sic et alii in scripturis sacris numeri existunt, quorum figuras non nisi noti huius artis scientiae solvere possunt. Datum est etiam nobis ex aliqua parte sub numerorum consistere disciplina, quando horas per eam dicimus, quando de mensuum curriculo disputamus, quando spatium anni redeuntis agnoscimus.* (4) *Per numerum siquidem, ne confundamur, instruimur. Tolle numerum in rebus omnibus, et omnia pereunt. Adime saeculo computum, et cuncta ignorantia caeca complectitur, nec differri potest a ceteris animalibus, qui calculi nesciunt rationem.*

jednoty Biblie už nejde o to, že Starý a Nový zákon hovoria rozličným spôsobom o tom istom Mesiášovi, ale Starý a Nový zákon sú v doslovnom zmysle použité na výklad dejín cirkvi a na predpoveď budúcich udalostí. Podľa neho k úplnému Zjaveniu dosiaľ neprišlo, to prinesie až *večné evanjelium*»²⁸.

Literárna štruktúra textu Zjavenia sv. Jána prezrádza, že numerická symbolika bola dôležitým faktorom aj pri kompozícii samotného diela. Jednou zo základných a zároveň najlepších odborných monografií venovaných literárnej štruktúre textu Zjavenia sv. Jána je práca Uga Vanniho *La struttura letteraria dell'Apocalisse*²⁹. Čo sa týka literárnej stavby Zjavenia sv. Jána, dodnes bol navrhnutý veľký počet viac - menej pravdepodobných literárnych štruktúr, takže v podstate je tento problém ešte stále otvorený. Už Victorinus Petavský (+ asi 304) si pri komentovaní textu všimol určitú absenciu štruktúry: *Nec requirendus est ordo in apocalypsi, sed intellectus requirendus* (Netreba sa snažiť odhaliť v Apokalypse poriadok - členenie, ale sa treba usilovať ju pochopiť). Pre lepšie pochopenie diela však predsa sa treba snažiť odhaliť literárnu stavbu, predovšetkým z dôvodu, že celok predchádza jednotlivým častiam a vychádzajúc z globálneho pohľadu, je možné interpretovať jednotlivé časti³⁰.

P. Prigent vychádza z rušivých prvkov v texte a uvádza hlavne verš 16,15, ktorý ruší literárny myšlienkový tok. Ak by sme ho vynechali, dostali by sme text, v ktorom sú udalosti dokonale prepojené, takže tento verš možno pokladať za neskorší dodatok. Treba však povedať, že jazyk a slovník prezrádzajú toho istého pisateľa, ktorý je autorom ostatného textu. Je možné, že vetu, ktorú autor poznačil na okraj, dostala sa neskôr vďaka menej pozornému kopistovi priamo do textu (podobný prípad v 21,25 je pravdepodobne úmyselný, Iz 60,11)³¹. Prípad Zjv 17,15 je podobný. Ak by sme vynechali verš 15 a 16a, dostaneme homogénny text a zároveň si možno všimnúť, že text, ktorý bol pravdepodobne neskôr pridaný, uvádza ďalšiu interpretáciu. K takmer beznádejným prípadom patria texty: verš Zjv 18,14 určite nie je na svojom pôvodnom mieste (viac k tomu asi ani nie je možné povedať) a verš Zjv 22,11, ktorý sa nehodí dobre do kontextu, pravdepodobne bol

²⁷ Por. N. PAVONCELLO, *Il numero, 186*.

²⁸ V. JUDÁK, *Eschatologické vízie*, 33-35.

²⁹ Je to doktorská dizertácia z roku 1971 (Roma), avšak jej doplnené vydanie bolo publikované v roku 1980 (Brescia).

³⁰ Por. X ALEGRE, *L'Apocalisse di Giovanni*, 200.

³¹ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 740-741.

neskôr pridaný, no nevedno prečo! Z týchto rušivých elementov možno dedukovať, že posvätný autor sa vrátil k svojmu dielu a urobil v ňom niektoré dodatočné, detailné zmeny. Môžeme teda predpokladať, že ku kompozícii textu Zjavenia sv. Jána došlo nasledujúcim spôsobom. V prvom verši diela je načrtnutý určitý cieľ, ktorý si posvätný autor stanovil: napísať a ohlásiť to, čo sa má *onedlho* stať a v epilógu konštatoval (22,6: «[...] aby ukázal svojim služobníkom, čo sa má zanedlho stať»), že daný cieľ aj splnil. Vo verši 1,19 však máme indikovanú určitú „zmenu plánu“: «Napíš teda, čo si videl: čo je a čo sa má stať potom». Po tejto programovej vete nasleduje sedem listov cirkvám a vo verši 4,1 máme výzvu: «Vystúp sem a ukážem ti, čo sa má stať potom!». Možno z toho vyvodit' záver, že listy sú pravdepodobne identifikovateľné s tým «čo je» a boli s veľkou pravdepodobnosťou pridané k už existujúcemu textu Apokalypsy. Verš 1,19 by v takom prípade bol určitou introdukciou do listov a v 4,1 by sa autor vrátil k pôvodnému plánu. Takýto predpoklad podporuje aj tá skutočnosť, že na konci knihy máme dva epilógy (22,6n a 22,16n). Prvá redakcia knihy by teda bola obsahovala úvod a adresáta a hneď mali nasledovať kapitoly 4-5. Videnie Syna človeka a listy boli podľa tejto hypotézy pridané neskôr³². Elementy prítomné v texte, ktoré viedli k hypotéze o dvoch redakciách, však umožňujú aj iné vysvetlenie.

Okrem septenárnej štruktúry treba uviesť aspoň koncentrickú a doktrinálnu. Štruktúra jednotná a koncentrická, ktorú prezentoval J.P. Charlier: A. Prológ a pozdrav (1,1-3.4-8); B. Prvé septenárrium - sedem listov (1,9-4,11); C. Druhé septenárrium - sedem pečatí (5,1-8,1); D. Tretie septenárrium - sedem poľnic (8,2-14,5); C'. Štvrté septenárrium - sedem čiaš (14,6-19,20); B'. Piate septenárrium - sedem vízií (19,20-22,5); A'. Epilóg a záverečný pozdrav (22,6-20.21)³³. Koncentrickú štruktúru diela zastáva E. Schüssler Fiorenza³⁴: A (1,1-8); B (1,9-3,22); C (4,1-9,21; 11,15-19); D (10,1-15,4); C' (15,1.5-19,10); B' (19,11-22,9); A' (22,10,21). Argumentom proti takejto literárnej štruktúre je skutočnosť, že autorka zasiahla do aktuálneho poradia posvätných textov³⁵. Doktrinálna štruktúra, ktorú

³² Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 741-742.

³³ Por. X ALEGRE, *L'Apocalisse di Giovanni*, 203-205.

³⁴ Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Composition*, 344-366.

³⁵ Por. X ALEGRE, *L'Apocalisse di Giovanni*, 206.

preferuje hlavne André Feuillet (podobne aj Charpentier), zdôrazňuje skutočnosť, že štruktúra musí zodpovedať aj náukovému obsahu diela³⁶.

Septenárnu (odvodené od septenárium) štruktúru prezentoval hlavne R. Loenertz (v článku *Plan et division de l'Apocalypse*, in *Angelicum* 18 [1941] 336-356), i keď nie je on jej autorom. Nachádza sa už u J. Levieho (1924) a u E. Lohmeyera (1926). Loenertz určil v diele sedem septenárií (listov: 1,9-3,22; pečatí: 4,1-7,17; poľníc: 8,1-11,14; znamení na nebi: 11,15-14,20; čiaš: 15,1-16,16; hlasov z neba: 16,17-19,5 a vízií konca: 19,6-22,5) z ktorých sa pred každou nachádza úvodná časť. Aj podľa Adely Yarbrow Collins³⁷, ktorá sa pripája k zástancom «teórie rekapitulácie» sú podstatným kľúčom členenia knihy septenáriá. Krátky výklad tejto jej teórie s kritickými poznámkami možno nájsť u Uga Vanniho³⁸.

1. 3. Symbol v kontexte Jánovej Apokalypsy a prorockva

Slovo zjavenie - apokalypsa (αποκάλυψις) ako titul knihy sa pred napísaním Zjavenia sv. Jána nikde nepoužil. Teda po prvýkrát to bola práve Jánova apokalypsa, ktorá, ako literárne dielo, bola nazvaná apokalypsou. Samotné slovo sa nachádza aj inde vo Svätom písme (vyskytuje sa v Starom zákone: Sir 11,27; 22,22 a u sv. Pavla sa používa na označenie menších zjavení: 1Kor 14,26), používalo sa v klasickej gréčtine, i keď jeho špeciálny náboženský význam v gréčtine a termínu *revelatio* v latinčine bol nekresťanskému svetu neznámy. Zjavenie Jána - Αποκάλυψις Ἰωάννου - takýto bol titul knihy už v druhom storočí, ako to dosvedčuje aj Muratoriho fragment («Scripta apocalypse(s) etiam johanis et petri tantum recipimus»)³⁹. Sv. Justín však ešte nechápe termín v takomto zmysle, hovorí totiž o zjavení, ktoré bolo dané Jánovi (Dial. 81,4); Irenej zas práve naopak, pokladá za prirodzené, že slovo ἀποκάλυψις je titulom knihy (AH 5.30.2)⁴⁰.

³⁶ Por. X ALEGRE, *L'Apocalisse di Giovanni*, 207.

³⁷ Por. A. YARBROW COLLINS, *The Combat Myth*, 5-42.

³⁸ Por. U. VANNI, *La struttura*, 266-271.

³⁹ Por. R.H. CHARLES, *The Revelation of St. John*, I., 4-5.

⁴⁰ V neskorších rukopisoch bol názov postupne rozširovaný a pravdepodobne najdlhší titul sa nachádza v rukopise č. 1775 na hore Athos (kópia z roku 1847): «Zjavenie všeslávneho evanjelistu, dôverného priateľa, panica, Kristom milovaného, Jána teológa, syna Salome a Zebedeja, avšak adoptovaného syna Bohorodičky Márie a syna hromu» (por. B.M. METZGER, *A Textual Commentary*, 729).

K najdôležitejším podujatiam, ktoré sa týkajú štúdia apokalyptiky, apokalyptických textov a potom zvlášť Zjavenia sv. Jána, patrili konferencie v Lovani, v Uppsale (obidve v roku 1979) a tímová práca amerických odborníkov, ktorých výsledky boli publikované v roku 1979. V roku 1981 sa konalo každoročné stretnutie SBL s názvom *Consultation on Early Christian Apocalypticism* v San Francisco pod vedením Adely Yarbro Collins. 17.-25. septembra roku 1995 sa uskutočnilo medzinárodné sympóziu o Zjavení sv. Jána pri príležitosti 1900-ročného výročia⁴¹ napísania knihy, ktoré organizoval grécky patriarchát v Aténach a na Patmose⁴².

Napriek tomu, že cieľom tejto práce nie je štúdium literárneho druhu Apokalypsy, teda jej prorockého a apokalyptického charakteru, ako ani jej literárnej formy, čiže listu, predsa sa treba v úvode oboznámiť s najnovšími výsledkami odborníkov v tejto oblasti výskumu, pretože práve osvetlenie a pochopenie Zjavenia ako proroctva a apokalypsy nám dopomôže k lepšiemu pochopeniu numerickej a chromatickej symboliky v textoch Zjavenia sv. Jána.

Keďže čitatelia v stredoveku a v moderných časoch len s ťažkosťami chápali symbolický význam obrazov prítomných v Zjavení, neraz vysvetľovali katastrofické obrazy doslova, čím prispeli k tomu, že termín apokalypsa sa začal chápať ako synonymum kataklizmy⁴³.

Zjavenie sv. Jána bolo teda prvým dielom staroveku, ktoré nieslo názov *apokalypsa* a v roku 1822 týmto termínom nazval nemecký autor K.I. Nitsch na základe Zjv 1,1 literárne diela, ktoré sa formou a obsahom podobali Jánovej Apokalypse⁴⁴.

Apokalyptika je «charakteristickou črtou takmer všetkých starovekých náboženstiev»⁴⁵, no predsa treba povedať, že samotný termín *apokalyptika* je moderné slovo, ktoré prvýkrát použil Friedrich Lücke v roku 1832. Stalo sa tak v diele *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die*

⁴¹ I keď je dátum napísania knihy predmetom diskusie odborníkov, za najpravdepodobnejší termín sa pokladá rok 96, na základe svedectva sv. Ireneja: πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς (ku koncu panovania Domiciána) [*Adversus haereses* 5.30], a vieme, že tento cisár bol zavraždený 16. septembra 96.

⁴² *Language, Symbol and Mystical Experience in the Book of Revelation*. Interdisciplinary International Symposium on the 1900th Anniversary of the Book of St. John's Revelation (95-1995 A.D.).

⁴³ Por. C. DOGLIO, *Quanto apocalittica è l'Apocalisse di Giovanni?*, 103.

⁴⁴ Por. D.E. AUNE, *Revelation 1-5*, Lxxvii.

⁴⁵ J. HERIBAN, *Príručný lexikón*, 217.

gesamte apokalyptische Literatur. Na základe návrhu niektorých amerických odborníkov sa často upúšťa od používania podstatného mena *apokalyptika* a dáva sa prednosť rozlišovaniu medzi apokalypsou (*apocalypse*) ako literárneho druhu, apokalypticizmom (*apocalypticism*) ako hnutím a sociálnou ideológiou a apokalyptickou eschatológiou (*apocalyptic eschatology*) na označenie komplexu myšlienok a motívov, ktoré sa nachádzajú aj v iných literárnych druhoch a inom sociálnom prostredí⁴⁶. Zjavenie sv. Jána sa odlišuje od iných spisov nesúcich názov apokalypsa predovšetkým svojím kristocentrizmom a špeciálnou kristologickou symbolikou⁴⁷.

Na prvom mieste je to literárna forma a nie titul knihy, ktorá zaraďuje Zjavenie sv. Jána k literárnemu druhu apokalypsy. J.J. Collins je autorom definície literárneho druhu *apokalypsy*, ktorá sa najviac rozšírila a je vo vedeckých kruhoch všeobecne rozšírená: Apokalypsa je podľa neho druhom revelatórnej literatúry s naratívnu štruktúrou, v ktorej bytosť z iného sveta sprostredkúva zjavenie ľudskému príjemcovi, počíta s eschatologickou spásou a predpokladá nadprirodzený svet⁴⁸.

Prorocké a apokalyptické prvky v spisoch Starého zákona nasledovali chronologicky za sebou, no v prípade Apokalypsy koexistujú zároveň. Autor napísal apokalypsu, no popritom sa jasne cítil byť prorokom («Tu mi povedali: „Musíš znova prorokovať o ľuďoch, národoch, jazykoch a o mnohých kráľoch“», 10,11) a jeho slová sú slovami proroctva (hneď v prológu po úvodných slovách, v ktorých sa nachádza termín apokalypsa, stretneme slovné spojenie «slová proroctva», 1,3). Tento spis sa nám teda javí ako určitá nová syntéza medzi apokalypsou a proroctvom⁴⁹.

⁴⁶ Por. J.J. COLLINS, *Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1984, 2.

⁴⁷ Por. P. PRIGENT, *The Apocalypse of John and Apocalyptic Literature*, in *ThD* 23 (1975) 55-56.

⁴⁸ Por. L. TICHÝ, *Janova Apokalypsa*, 48; por. D.E. AUNE, *Revelation 1-5*, Lxxviii; J.J. COLLINS, *Introduction: Towards the Morphology of a Genre*, in *Semeia* 14 (1979) 1-20, 9: «“Apocalypse” is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial, insofar as it involves another, supernatural world».

⁴⁹ Por. U. VANNI, *Note introduttorie*, 1.

1. 4. Apokalyptický symbol v liturgickom kontexte

Zjavenie sv. Jána je knihou určenou na čítanie v kontexte liturgického slávenia, čiže kresťanské spoločenstvo počas liturgického slávenia je vlastne interpretačným subjektom textu. Pri interpretácii je nutné rešpektovať liturgický charakter knihy⁵⁰. Spis s najväčšou pravdepodobnosťou čítali počas liturgických slávení. Určitá perikopa musela byť poslucháčmi pochopená aj po jedinom prednese, čiže by sme nemali podceňovať prvý dojem poslucháča, i keď pravdepodobne tento nebol schopný uvedomiť si význam a zmysel všetkých elementov a detailov⁵¹. P. Prigent vyjadril svoje presvedčenie, podľa ktorého Apokalypsa nielenže je knihou symbolickou a liturgickou, ale že práve liturgia vo všeobecnosti bola «privilegovaným miestom existencie symboliky»⁵². Čítať text knihy v liturgickom kontexte nie je princípom, ktorý by bol daný «zvonka», ale vyplýva zo samotnej knihy. Kresťanské spoločenstvá pokračovali v synagogálnej praxi vo verejnom čítaní posvätných textov⁵³. Slová prológu «Blahoslavený, kto číta (*ho anaginoskon*), aj tí, čo počúvajú (*hoi akoúontes*)...» (1,3) poskytujú dôležitú indikáciu pre umiestnenie knihy do liturgického kontextu. Použité slovo *ho anaginoskon* má presný význam verejného lektora, ktorý nahlas číta v kontexte liturgického slávenia⁵⁴. Adresátni posolstva sú kresťania zidení na liturgické slávenie a tento *corpus* sa stáva autentickým interpretom Zjavenia sv. Jána. Kresťania «počúvali» text knihy nezvyčajne bohatý na obrazy, prirovnania a symboly a «hľadali» ich konkrétnu realizáciu a naplnenie ich posolstva aplikovaním na život svojej miestnej cirkvi, na politické prostredie Rímskeho impéria, v ktorom žili, ale aj na «celkom iný svet», o ktorom snívajú a ktorý túžobne očakávali⁵⁵.

Interpretácia jednotlivých perikop a v nich jednotlivých čísiel vo veľkej miere závisí od základnej voľby, ktorú musí interpret urobiť, totiž odpovedať na otázku, čo je vlastne *obsahom* Zjavenia sv. Jána? R. Scheuch uvádza štyri základné

⁵⁰ Por. A. YARBRO COLLINS, *The Combat Myth*, 234, D.L. BARR, *The Apocalypse of John*, 252, U. VANNI, *Liturgical Dialogue*, 371.

⁵¹ Por. R. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, 32.

⁵² Por. P. PRIGENT, *Le symbole*, 109.

⁵³ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 25.

⁵⁴ Sv. Justín (Apológia 67.4.1) už presne rozlišuje medzi lektorom (*tou anaginoskontos*) a predsedajúcim (*ho proestos*), zatiaľ čo v Apokalypse sa tieto dve funkcie ešte presne nerozlišujú. Vzťah medzi lektorom a poslucháčmi sa realizuje liturgickým dialógom v *deň Pánov* (1,10) - totiž v deň, ktorý po odstupe niekoľkých desaťročí dostal meno *dominica*.

⁵⁵ Por. P. FARKAŠ, *Apocalypsis hodie est*, 15.

interpretačné typy, ktoré sa objavili v dejinách: 1. *Historický*, ktorý nachádza vzťah medzi textom Zjavenia a udalosťami doby, keď spis vznikol, 2. *Všeobecný* vidí v rozličných scénach symbolický opis stáleho boja medzi dobrom a zlom, medzi kresťanstvom a pohanstvom, podáva etické a duchovné pravdy. Podľa tejto interpretácie symboly Apokalypsy nemožno stotožniť so žiadnou historickou veličinou. 3. *Historizujúci* typ interpretácie chápe text Zjavenia ako náčrt cirkevných dejín od počiatkov až po druhý príchod Krista, takže jednotlivé symboly naznačujú udalosti, ktoré sa už stali alebo sa ešte len majú stať. Takýto výklad zastávali neraz cirkevní učители v staroveku a v stredoveku, ďalej reformátori a dnes niektoré protestantské skupiny. 4. *Futuristický* typ interpretácie vzťahuje prvé tri kapitoly diela na obdobie napísania knihy alebo na sedem období dejín Cirkvi a všetko ostatné chápe ako predpoveď udalostí, ktoré by sa mali stať bezprostredne pred druhým príchodom Krista⁵⁶.

Nesprávna interpretácia tejto knihy nenachádza živnú pôdu jedine v milenaristických kruhoch, ktoré očakávajú tisícročné kráľovstvo, ale aj tam, kde sa slová Apokalypsa a apokalyptický chápu ako synonymá slov katastrofa a katastrofický⁵⁷. Podáva Zjavenie sv. Jána dejiny sveta, Cirkvi, či národov? V snahe zodpovedať túto otázku, jeden z najlepších komentátorov spisu Pierre Prigent pokladá za najistejšie tie indikácie, ktoré možno nájsť v samotnom texte tohto diela. Toto dielo chce byť posolstvom o tom, «čo sa má onedlho stať» (1,1) a v závere knihy sa dočítame, že to, «čo sa má zanedlho stať» (22,6-7), je vlastne skutočnosť, že «On príde čoskoro». Apokalypsa je podľa toho, čo ona sama o sebe hovorí, kristologickým svedectvom o prichádzajúcom Kristovi. Ak je táto indikácia správna, potom nutne musíme vylúčiť veľké množstvo rozličných interpretácií, ktoré sú v protiklade k tejto základnej pravde vyjadrenej v samotnom diele. V takom prípade netreba hľadať presný kľúč k vojnovým, politickým a sociálnym dejinám ľudstva a vôbec v nej netreba vidieť presný opis budúcich udalostí. Apokalypsa - to sú - v takomto pohľade - dejiny sveta z aspektu ich dôležitého centra ako dejiny Krista, ktorý prichádza, ako dejiny tých, ku ktorým prichádza, nech by to už bol ktokoľvek.

⁵⁶ Por. R. SCHEUCH, *Průvodce Apokalypsou*, 14-16.

⁵⁷ Por. O. BÖCHER, *Die Johannes-Apokalypse in der neueren Forschung*, 3893. «Slovo „apokalypsa“ vyvoláva v ľuďoch nezriedka predstavy čohosi strašného a katastrofického. Atribút „apokalyptický“ sa stal synonymom pustošenia a ničenia. Pritom sa vždy rozumie situácia blízka alebo podobná tým výjavom, ktoré opisuje kniha Zjavenia sv. Jána. Slovo „apokalypsa“ znamená „zjavenie“. Teda toto

Toto zjavenie je adresované tým, čo chcú z neho žiť, čiže je adresované kresťanom⁵⁸. Apokalypsa nie je predpoveďou radu udalostí, nie je knihou vopred napísaných dejín, ale je dielom, v ktorom sa zjavuje pravda celých dejín, pravda o Cirkvi, o spoločnosti a o každom človekovi⁵⁹.

Kto by chcel v knihe zdôrazňovať a vidieť jedine opis katastrofických hrôz, tomu treba pripomenúť, že takpovediac prvé, ale aj posledné slovo svätopisca je blahoslavenstvo (makarizmus), prísľub blaženosti: «Blahoslavený, kto číta, aj tí, čo počúvajú» (1,3), «blahoslavený, kto zachováva prorocké slová tejto knihy» (22,7). Zjavenie sv. Jána teda nie je «apokalypsou» v modernom slova zmysle, neohlasuje a ani nepredpokladá na prvom mieste «apokalypsu konca sveta», čiže nejakú kataklizmu. Treba tiež dodať, že v celej knihe sa so spomenutým blahoslavenstvom stretneme *sedemkrát*, čo tiež nemôže byť náhoda v knihe prekypujúcej symbolikou čísiel⁶⁰. *Sedemnásobné* blahoslavenstvo je prísľubom plnosti blaženosti pre toho, kto túto knihu číta, interpretuje a podľa nej žije. Sedem blahoslavenstiev je vyjadrením skutočnosti, že nemáme dočinenia iba s knihou pojednávajúcou o hrôzach a súdoch, ale že je to kniha nádeje a radosti⁶¹.

Čitateľovi môže v súčasnosti spôsobiť ťažkosť myšlienka blízkosti konca. Jánovo proroctvo je - podľa Pierra Prigenta - hlavne zjavením toho, «čo sa má onedlho stať» (1,1) a v záverečnej kapitole sám Ježiš dáva trikrát prísľub: «prídem čoskoro» (22,7.12.20). Ako treba dnes chápať časové určenie «onedlho» a «čoskoro»? Ako je možné, že sa približujeme ku koncu, a predsa definitívne zavŕšenie akoby meškalo, akoby Kristus neprichádzal? Vysvetlenie nám znova môže podať samotná Apokalypsa. Nečakané intervaly medzi roztvorením šiestej a siedmej pečate, intervaly medzi šiestou a siedmou poľnicou (priblíženie sa k symbolickému číslu *sedem* naznačuje priblíženie sa k zavŕšeniu) *symbolizujú* a zároveň *vysvetľujú* meškanie. Kapitoly 10-11 naznačujú, že je dokonca potrebné isté meškanie - trvajúce symbolickú dĺžku «tri a pol roka» (11,3) aby sa umožnilo prorocké svedectvo Cirkvi pred svetom. Blížkosť (onedlho) Kristovho príchodu vyjadruje presvedčenie o istom a neodvratiteľnom príchode Božieho kráľovstva

grécke slovo prekonalo v spomenutých predstavách istý posun svojho obsahu: od zjavenia ku katastrofám a tragédiám» (A. TYROL, *Úvodné poznámky*, 15).

⁵⁸ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 17-18.

⁵⁹ Por. P. FARKAŠ, *Apocalypsis hodie est*, 15.

⁶⁰ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 24.

⁶¹ Por. R. SCHEUCH, *Průvodce Apokalypsou*, 18.

(čím zároveň dáva každému človeku nádej), zatiaľ čo jeho «meškanie» prezrádza dobrotivú trpezlivosť a milosť Božiu, ktorá poskytuje každému čas na obrátenie sa, na návrat človeka k svojmu prameňu a pôvodu, k svojmu Bohu, k svojej prvej láske. Symbolicky vyjadrené, obdobie «tri a pol roka» (v Apokalypse tiež ekvivalentne vyjadrené ako «málo času» 12,12) má svoj základ v starozákonnej, ale i novozákonnej tradícii («Ešte chvíľu a už nebude hriešnika...», Ž 37,10; «schovaj sa trocha, nakrátko, kým neprejde hnev», Iz 26,20; «Lebo ešte chvíľku, celkom krátku, a ten, ktorý má prísť, príde, nebude meškať», Hebr 10,37). «Meškanie» uisťuje Cirkev, že obdobie skúšky, obdobie utrpenia a prenasledovania je obmedzené, má svoje hranice a bude mať definitívny koniec korunovaný vencom víťazstva⁶².

Paradox blízkosti konca a chronologicky chápaného vzdialeného konca v budúcnosti nás núti, aby sme chápali túto tému v iných súvislostiach než v kontexte fixácie nejakého dátumu: blízkosť konca je *teologická skutočnosť* a nie chronologická⁶³. Veľmi poučné sú v tejto súvislosti slová prof. Hajduka:

Vízie katastrof sú adresované ľudstvu danej doby. Aj keď sa opakujú, chcú zakaždým osloviť súčasníkov. Z tohto pohľadu ani dnes takmer nikoho, okrem prírodovedcov a filozofov, nezaujímá osud vesmíru v ďalekej budúcnosti. I keď možno budí prirodzenú zvedavosť, nie je spojený s hrozbou pre súčasnosť, pôsobí vo sfére poznania, nie existenciálne. Preto hrá významnú úlohu slovíčko „onedlho“. Hovorí sa o tom, čo sa môže diať alebo začať diať ešte za nášho života, alebo aspoň za života našich detí. Inak sa psychologický účinok hrozby míňa účinkom. Zatiaľ tu nehovorím o zmysle týchto rozličných vízií: ale na základe skúsenosti, že tieto vízie sú živé v každej dobe, možno hovoriť o vnímavosti existenčnej hrozby pre ľudstvo v každej dobe. Ľudstvo si zakaždým uvedomuje, že žije v ohrození, ktoré sa vymyká jeho silám, a buď sa s tým zmieri, alebo hľadá východiská. A ľudia si väčšinou osvojujú falošné východiská: Tak, „ako bolo za čias Noemových“, ako čítame u Lukáša (Lk 17,26), alebo „ako to bolo za dní Lotových...“ (Lk 17,28), alebo aj r. 1910 pred príchodom Halleyovej kométy, alebo, ako je tomu i dnes: ľudia jedia, pijú, zabávajú sa, a nedbajú na Božie zákony, riadia sa filozofiou využitia chvíle, ktorú majú, alebo holdujú falošným prorokom, ktorí im sľubujú, že práve oni budú vyvolení. Sem patria i mediálne vízie supermanov alebo nezničiteľných terminátorov ako spasiteľov⁶⁴.

Mohli by sme povedať, že Apokalypsa je kniha, v ktorej sa prítomnosť prelína s budúcnosťou a minulosť sa dostáva k slovu už ako spásnodejinná skutočnosť. Logika času musí akceptovať skutočnosť, že zásah Boha do dejín sa vymyká z rámca bežne používaných kategórií. V reči Apokalypsy nie je možné tvrdiť, že to, čo bolo, už viac nie je, a to, čo sa má stať, akoby ešte nebolo. Zjavenie zachytené v

⁶² Por. R. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, 184-186.

⁶³ Por. A. FEUILLET, *L'Apocalypse: état de la question*, 68-69.

Apokalypse odhaľuje kresťanom nový svet, ktorého krásy môže objavovať a obdivovať už v prítomnom okamihu. Ako ale *vyjadriť* a *opísať nevyjadriteľné* a *neopísateľné* prostredníctvom ľudskej reči? Zrejme len *prirôvnaniami*, (*hos* a *homoios*) a zrejme - proti prísnej logike ľudského rozumu - len umeleckou hrou, v ktorej budúcnosť je už prítomnosťou a večnosť je už dnes. V pozadí Apokalypsy sa nachádza pevné presvedčenie, že človek sám so svojimi silami nesmeruje k obnove „zlatého veku“, k tomu je totiž nutná intervencia „zhora“, radikálna intervencia Toho, ktorý stvorí a už dnes tvorí všetko nové⁶⁵.

1. 5. Hermeneutika apokalyptického symbolu v textoch Zjavenia sv. Jána

Podľa U. Vanniho je symbol do určitej miery tajomstvom, pričom vychádza z textu: «Tajomstvo (μυστήριον) siedmich hviezd, ktoré si videl v mojej pravici, a siedmich zlatých svietnikov je toto: [...]» (Zjv 1,20)⁶⁶. Pôvod termínu μυστήριον nie je úplne objasnený. Môže súvisieť s gréckym slovesom μυέω (vyučujem, iniciujem). V Suidasovom lexikóne sa odvodzuje od μύειν τὸ στόμα - zatvoriť ústa - s významom tajomnosti a tajnosti, ktorá bola charakteristická pre mnohé náboženské ríty. Mystériá sú - píše Suidas - τελετής - iniciácie, volajú sa mystériá, pretože tí, čo ich pochopia, zatvoria svoje ústa a nevysvetlia ich nikomu. S podobným významom môže slovo súvisieť so semitským slovesom *satar* (ukryť, z toho *mustar* - ukrytý). Ideogramom pre termín tajomstvo bol v Egypte tzv. znak *bes*, ktorý tvorila ryba s ľudskými nohami, čo synteticky vyjadruje ideu „uviesť“ a „voviesť niekoho do niečoho“, doslova teda znamená tajnú iniciáciu. Ryba zohrávala dôležitú úlohu v symbolike mystérií, nakoľko predstavuje bytie schopné pohybovať sa v astrálnej oblasti⁶⁷.

V literatúre každého druhu stretávame symboly, avšak apokalyptická literatúra má svoj špecifický typ symbolu, čo je dosť evidentné už pri prvej lektúre

⁶⁴ A. HAJDUK, *O konci sveta*, 104.

⁶⁵ Por. P. FARKAŠ, *Apocalypsis hodie est*, 15.

⁶⁶ Por. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 65-66.

⁶⁷ Por. B. DE RACHEWILTZ, *Egitto magico - religioso*, 116-117.

apokalyptického textu: máme v ňom numerickú symboliku (čísiel), chromatickú (farieb), antropologickú (človeka) a zoomorfnú (zvierat)⁶⁸.

Keďže teologický svet konceptov prítomných v Apokalypse je relatívne odlišný od ostatných spisov Nového zákona⁶⁹, potom musí byť odlišná aj metóda, ktorú aplikujeme pri štúdiu jej textov.

Ak vychádzame zo základného predpokladu, že obrazy, postavy, farby a čísla prítomné v Apokalypse nie sú reálne, že ich nemožno chápať doslova (alebo úplne doslova), ale že majú symbolický význam, potom musíme venovať patričnú pozornosť práve problematike a štruktúre symbolov ako aj modalite pôsobenia na subjekt, ktorý ich interpretuje. Príčinou mnohých pomýlených interpretácií je nepochopenie podstaty a štruktúry symbolu neraz aj erudovanými modernými autormi⁷⁰.

Podceňovanie dôležitosti symbolu v náboženskej oblasti a jeho nepochopenie pravdepodobne najlepšie vyjadril W. Stählin: «Jeder, der vor das Wort Symbol das Wörtlein „nur“ setzt, hat damit den gültigen Beweis geliefert, dass er nicht versteht, was ein Symbol ist»⁷¹. Mohli by sme na tieto jeho slová nadviazať a pridať: symbol je niečo, čo nie je «len symbol», ale je «až symbol».

Manfred Lurker v úvode do lexikónu symbolov konštatuje: «Dnes teológovia všetkých konfesíí uznávajú, že racionalistickým potlačením kultu a tým aj obrazu dochádza nakoniec k verbalistickému pokriveniu živého Božieho slova»⁷². Implicitne tým uznáva úžasnú silu a dôležitosť obrazu a symbolickej reči v prejavoch náboženskej viery. Prameňom a základom každej symboliky je myslenie prostredníctvom *analógie*. Rozličné, a veľmi odlišné interpretácie toho istého symbolického textu sú dôsledkom *polyvalencie* symbolu a jazyka⁷³. Polyvalentný (používa sa aj termín *plurivalentný*) charakter symbolu – vo všeobecnosti – podčiarkuje Sante Babolin vo svojej monografii o symboloch: symbol *neoznačuje*, ale *evokuje* (vyvoláva v pamäti asociácie), zjednocuje, koncentruje, spôsobom

⁶⁸ Por. U. VANNI, *L'Homo apocalypticus*, 871-872.

⁶⁹ Por. R. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, 37.

⁷⁰ Por. R. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, 36. V tejto súvislosti treba upozorniť na príspevky týkajúce sa práve problematiky správneho pochopenia symbolu: P. VOLEK, *Náčrt teórie symbolu u Paula Ricoeura*, in *Duchovný pastier* 79 (1998) 398-402; L. MUCHOVÁ, *Hledat smysl*. Hlubinně psychologický přínos teorii symbolu v náboženské pedagogice, in *Studia Theologica* 3,4 (2001) 57-69.

⁷¹ Citát v diele G. BORGONOVO, *La notte e il suo sole*, 3.

⁷² Por. M. LURKER, *Slovník biblických obrazů a symbolů*, 17.

⁷³ Por. S.M. SCHNEIDERS, *Faith*, 722.

analogicky polyvalentným, multiplicitu zmyslov, ktoré nemožno redukovať na jeden alebo len niekoľko významov⁷⁴. Táto charakteristika symbolu je prítomná aj v Apokalypse: obrazy prítomné v Apokalypse sú symbolmi, ktoré majú evokatívnu silu, ktorá pobáda interpreta, aby sa svojou vlastnou obrazotvornosťou zúčastnil na symbolickom svete knihy⁷⁵. V mnohých štúdiách, ktoré boli napísané o Zjavení sv. Jána, pristupuje sa k apokalyptickým obrazom akoby neboli symbolmi, ale jednoducho znakmi (*signum*), i keď treba zároveň povedať, že jedno od druhého nemožno oddeľovať. Vychádzajúc z najelementárnejšej definície, možno povedať, že znak je «aliquid quod stat pro aliquo» - avšak na rozdiel od symbolu - spôsobom jasným, adekvátnym a jednoznačným⁷⁶.

K pochopeniu symbolických textov Apokalypsy je nutné interpretovať predovšetkým jej symboly. Keďže sa neraz stáva, že pri výklade sa neberie do úvahy špecifický apokalyptický a symbolický jazyk, predkladajú sa interpretácie *ad litteram* a neraz až fantastické špekulácie. Podľa Pierra Prigenta je symbolizujúca lektúra dejín proces typicky biblický, prítomný aj v jánovskej symbolike, i keď sú perspektívy v evanjeliu a v Apokalypse trochu odlišné⁷⁷.

Najdôležitejšou charakteristikou, ktorá odlišuje Zjavenie sv. Jána od iných apokalýps je hlavne kristologická symbolika a kristocentrizmus⁷⁸. Typickým procesom v knihe je v niektorých prípadoch použitie symbolov v celkom opačnom význame, napríklad symboly moci a vlády môžu nadobudnúť význam utrpenia a slabosti alebo naopak, obeť sa môže stať dokonca aj víťazom⁷⁹. Pomýlený prístup k interpretácii symbolu akoby sa jednalo jednoducho o slovo - kód, za ktorým sa skrývajú konkrétne historické veličiny s vylúčením iných, vedie nutne k nesprávnej interpretácii⁸⁰. Autori neraz zdôrazňujú hermeneutický problém vzájomného vzťahu polyvalencie symbolu a slovného zmyslu textu. Samozrejme, že z polyvalencie symbolu nevyplýva skutočnosť polyvalentného slovného zmyslu (H. Gollinger). Čosi «stále viac» prítomné v symbole a analogicky možnosť «čohosi stále viac» prítomného v slovnom zmysle textu (o čom sa diskutuje v posledných rokoch) je elementom, ktorý tvorí vážny problém. Ak berieme vážne charakter symbolu a teda

⁷⁴ Por. S. BABOLIN, *Sulla funzione comunicativa del simbolo*, 139.

⁷⁵ Por. R. BAUCKHAM, *La teologia dell' Apocalisse*, 32.

⁷⁶ Por. M. GIRARD, *Les symboles*, 58.

⁷⁷ Por. P. PRIGENT, *Le symbole*, 108.110.

⁷⁸ Por. P. PRIGENT, *The Apocalypse of John*, 55-56.

⁷⁹ Por. D.L. BARR, *The Apocalypse as a Symbolic Transformation*, 41-42.

ak symbol «nenaznačuje niečo», ale skôr evokuje, vyvoláva asociácie, potom jeden z najdôležitejších metodologických princípov, ktorý pri interpretácii musíme rešpektovať, nie je snaha pochopiť to, čo «je» symbol («was»), ale skôr jeho «existencia ako» («sein wie», «essere come»)⁸¹. Samotný princíp nám priamo vyplýva z textov Apokalypsy, v ktorých sa veľmi často opakuje častica *ako* (*hos*, *homoios*). Ak vychádzame z tejto hermeneutickej perspektívy, potom každá snaha, ktorá sa orientuje k presnej a výlučnej identifikácii symbolov Zjavenia sv. Jána, vedie k nepochopeniu textu. Lektúru nutne musí sprevádzať «proces analógie». Analógia, ktorá zohrala kľúčovú úlohu pri kompozícii apokalyptického symbolického textu, musí mať svoje pevné miesto aj pri lektúre a interpretácii toho istého textu⁸².

Polyvalencia symbolu podmieňuje teoreticky nekonečný počet možností zmyslu, avšak symbol vsadený do určitého kontextu je už do istej miery limitovaný samotným *kontextom*, v našom prípade literárnym dielom Zjavenia sv. Jána: adresátom je kresťanské spoločenstvo počas liturgického slávenia. Ďalším faktorom, ktorý určuje prirodzený kontext, je jánovská tradícia (jánovské spisy) a nakoniec aj náuka obsiahnutá v ostatných spisoch Nového a Starého zákona. Ďalším limitom sú pramene, z ktorých posvätný autor priamo čerpal alebo sa inšpiroval pri kompozícii textu. Keďže sa inšpiroval tradíciami rozličného druhu (čo je veľmi pravdepodobné), musíme pripustiť, že vo svojej slobode autora literárneho diela a pod vplyvom vlastnej kreativity mohol vynechať termíny a detaily, ktoré by nespĺňali svoju úlohu v súlade s jeho úmyslom, čiže ktoré by neboli dobre «zapadli do štruktúry posolstva». Preto neplatí ako absolútny princíp, že jednotlivé symboly v Apokalypse majú ten istý zmysel a význam ako mali v pôvodnom kontexte Starého zákona, v judaizme alebo v mytologickom kontexte⁸³.

Na základe symbolického charakteru Apokalypsy niektorí exegéti negujú akýkoľvek kontakt s dejinami. Tu treba spomenúť úskalía historickej a a-historickej interpretácie. Skutočnosť, že symbol «sa slávi v rituáli a chápe sa v mýte», nedáva právo na to, aby sme ho vytrhli z dejín, pretože samotný mýtus nie je negáciou dejín: «mýtus neneguje dejinnú skutočnosť, ale je *interpretáciou reality*, aj tej

⁸⁰ Por. A. YARBRO COLLINS, *Reading the Book of Revelation*, 234.

⁸¹ Por. K.M. WOSCHITZ, *Erneuerung aus dem Ewigen*, 112.

⁸² Por. P. FARKAŠ, *La «Donna» di Apocalisse 12*, 201.

⁸³ Por. P. FARKAŠ, *La «Donna» di Apocalisse 12*, 201-202. V niektorých prípadoch mohol logicky a celkom prirodzene použiť aj symbol majúci pôvod v mytologickom kontexte bez toho, aby si to bol

historickej»⁸⁴. Každý symbol je hlboko zakorenený v historickej udalosti, z nej vychádza a interpretuje ju⁸⁵.

Autor Apokalypsy využil bohatstvo starozákonného symbolického materiálu a taktiež symboliku mytológie, no hlavne je treba povedať, že si ich neosvojil automaticky, ale keďže bol skutočným umelcom, stal sa tvorcom novej, špecifickej symboliky. Ak píše napríklad o hviezdach, ktoré padajú na zem, ako keď figovník zhadzuje svoje nezrelé plody pod vplyvom silného vetra (6,13), tak potom tieto hviezdy pravdepodobne naznačujú - symbolizujú už celkom iný, nový svet s odlišnými zákonitostami, svet, ktorý si ani nevieme predstaviť: buď tieto hviezdy už nie sú hviezdami, alebo ak áno, potom máme pred sebou úplne nový typ hviezd, nový typ vetra a nový typ zeme. Inými slovami, autor sa dostáva k limitu toho, čo si možno vôbec predstaviť, aby takýmto spôsobom vyjadril to, čo je v ľudskej reči nevyjadriteľné: nový svet, v ktorom vládne celkom nový typ vzťahov. V myšlienkovom svete autora bola napríklad možná kompatibilita ohňa a vody, čo je ale v bežnej skúsenosti nemožné. Podobne možno spomenúť príklad «skleneného mora zmiešaného s ohňom» (15,2): v nových vzťahoch nového stvorenia sa stráca každé «nepriateľstvo živlov» sveta do takej miery, že sa stávajú kompatibilnými⁸⁶.

uvedomil, teda podobne, ako my používame cudzie slová, bez toho, aby sme si uvedomili, z akého jazyka konkrétne pochádzajú (por. R. HALVER, *Der Mythos*, 88).

⁸⁴ Por. S. BABOLIN, *Sulla funzione comunicativa del simbolo*, 132.

⁸⁵ Napríklad symbolický opis ukrižovania a smrti Krista (Zjv 11,8) nie je eschatologickou skutočnosťou, ale centrálnou udalosťou dejín spásy. V Zjv 13,11 je zemska šelma symbolom, ale zároveň sa o nej tvrdí, že jej číslo je číslom človeka (por. P. FARKAŠ, *La «Donna» di Apocalisse 12, 202-203.*).

⁸⁶ Por. U. VANNI, *Il cosmo nell'Apocalisse*, 495-526.

2. SYMBOLICKÝ VÝZNAM JEDNOTLIVÝCH ČÍSEL

2. 1. Symbolika čísla jeden

Číslo jeden malo fundamentálny význam už v náuke pytagorejcov. Alexandros tvrdí (v diele *Nástupníctvo filozofov*, podľa Diogena Laertia), že v pytagorejských záznamoch našiel toto učenie: počiatkom všetkého je jednotka, z jednotky vznikla neobmedzená dvojka, ktorá je ako láska podriadená jednotke, svojej príčine. Z jednotky a z neobmedzenej dvojky vznikajú čísla, z čísiel body, z bodov pevné čiary a z čiar ploché obrazce, z plošných obrazcov tvary pevné⁸⁷. Podľa tradície možno všetky čísla zväčšiť alebo zmenšiť, iba jednotka je nemenná. Aristoteles vo svojej *Metafyzike* nadväzuje na platónsko – pytagorejskú tradíciu a uvádza, že číslo jeden je počiatkom (*arché*) všetkého bytia a nedeliteľným princípom všetkých čísiel⁸⁸.

V biblicko – teologickom kontexte je číslo jeden číslom božským, pretože až hriechom vstúpila do tohoto sveta dvojica zlo – dobro, život – smrť⁸⁹. Okrem čisto teologického významu čísla jeden (napríklad jeden Boh, por. Mk 12,29.32) sa stretneme aj so symbolickým významom: Zjv 17,12.13.17; 18,8.17.19⁹⁰.

Desať rohov, ktoré si videl, je desať kráľov, ktorí ešte nedostali kráľovstvo, ale na *jednu* hodinu (μία ὥρα) dostanú kráľovskú moc spolu so šelmami. (13) Majú *rovnaké* zmýšľanie (μία γνώμη) a svoju silu a moc dajú tej šelme. [...] (17) Lebo Boh im vložil do srdca, aby uskutočnili jeho zámer, aby mali *rovnaké* zmýšľanie (μία γνώμη) [...] (17,12-13.17).

Termín ὥρα (doslova hodina, v hebrejčine et – čas, obdobie, sa v Lxx prekladá 24 krát ako ὥρα) sa často používa na označenie krátkej periódy a len zriedkavo na označenie dvanástiny dňa alebo noci. U Epiktéta sa idióm μιᾷ ὥρᾳ vyskytuje paralelne s termínom ἄφνω (náhle, zrazu, neočakávane). Okrem toho sa slovom vyjadruje čas určený Bohom (napr. Mt 24,36)⁹¹. Čo sa týka ďalšieho idiómu, μία γνώμη (rovnaké zmýšľanie), van Unnik poukázal na to, že máme do činenia s termínom pochádzajúcim z politickej sféry⁹².

⁸⁷ Por. Z. KRATOCHVÍL – D.Ž. BOR, *Pýthagorás ze Samu*, 111.

⁸⁸ Por. J. ROYT – H. ŠEDINOVÁ, *Slovník symbolů*, 17.

⁸⁹ Por. R. RIVA, *Simbolo*, 1488.

⁹⁰ Por. E. STAUFFER, *Eis*, 207.

⁹¹ Por. D.E. AUNE, *Revelation 17-22*, 952.

⁹² Por. W.C. Van Unnik, *MIA ΓΝΩΜΗ, Apocalypse of John XVII, 13.17*, in *Studies in John*, FS J.N. Sevenster, Leiden 1970, 209-220.

Preto jedného dňa (ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ) prídu jeho rany [...] (17) Lebo v jedinú hodinu (μιᾷ ὥρᾳ) bolo spustošené toľké bohatstvo! [...] (19) [...] lebo v jedinú hodinu (μιᾷ ὥρᾳ) bolo spustošené (18,8.17.19).

Bleskurýchlosť, s akou nastane tento deň, je vyjadrená slovami z Iz 47,9: «razom, v jeden deň»⁹³. Výraz μιᾷ ὥρᾳ sa vyskytuje v Apokalypse štyrikrát a vyjadruje «krátky čas»⁹⁴.

2. 2. Symbolika čísla dva

V antickom svete bolo číslo dva symbolom nedokonalého rozdelenia, pretože v sebe skrýva symbolické polarity a antitéz, ako napríklad svetlo a tma, muž a žena, hriech a milosť [...] atď. Hieronym chápal číslo dva ako synonymum zla, pretože narušuje jednotu. Dualita je niekedy chápaná aj pozitívne, ako napríklad v prípade dvojdielných tabúl Zákona. V Apokalypse sa toto číslo vyskytuje pri počte svedkov v 11. kapitole:

Ale pošlem svojich dvoch svedkov (τοῖς δυοῖν μάρτυσιν), a oblečení do vrecoviny budú prorokovať tisícdvestošesťdesiat dní. (4) Oni sú dve olivy (αἱ δύο ἐλαῖαι) a dva svietniky (αἱ δύο λυχνίαι), čo stoja pred Pánom zeme (11,3-4).

Text Zjv 11, ktorý je bohatý na numerickú symboliku, vytvára s predchádzajúcou kapitolou dobre premyslený literárny celok 10,1-11,14⁹⁵. Perikopa 11,1-13 patrí medzi najviac diskutované a kontroverzné texty celej Apokalypsy. Napriek tomu, že o tomto texte existuje veľké množstvo literatúry, možno konštatovať, že chvíľa, keď dôjde k určitému konsenzu ohľadne jeho interpretácie, je ešte vzdialená. Kapitola je zaujímavá a veľmi bohatá na teológiu (prorocko a svedectvo, veľkonočné tajomstvo, zmŕtvychvstanie, teologický pohľad na dejiny) a na numerickú symboliku⁹⁶.

⁹³ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 534.

⁹⁴ D.E. AUNE, *Revelation 17-22*, 997: «The phrase μιᾷ ὥρᾳ, literally „in one hour“, occurs four times in Revelation (17:10; 18:10; 17:19) and means „a short time“».

⁹⁵ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 292-293. Podporuje to i skutočnosť, že po šiestej poľnici by čitateľ očakával siedmu, ale tá sa ozve až vo verši 11,15. Text 10,1-11,14 teda zároveň spôsobuje aj meškanie siedmej poľnice, takže sa niekedy hovorí o určitom interlúdiu alebo o texte „v akýchsi zátvorkách“. Podobný príklad je aj kapitola Zjv 7, ktorá sa nachádza medzi šiestou a siedmou pečaťou. Kapitoly 10 a 11 sú prepojené aj tematicky: Text 10,11 hovorí o výzve prorokovať a prvých štrnásť veršov nasledujúcej kapitoly je venovaných prorockej službe dvoch svedkov.

⁹⁶ Por. P.B.-S. MIN, *I due testimoni*, 9-10.

V exegéze sa všeobecne prijíma názor, že dve postavy, ktoré tu vystupujú, reprezentujú Cirkev vo svojej úlohe verného svedectva pred svetom. Udalosti, ktoré sú tu opísané, nemôžeme chápať doslova, ale ani ako alegóriu. V prípade alegórie by sme pri každom detaile museli myslieť na nejakú konkrétnu udalosť z dejín Cirkvi. Dejiny Cirkvi sa skôr môžu ilustrovať prostredníctvom podobenstva, v ktorom sa zobrazuje podstata a výsledok jej svedeckej činnosti⁹⁷. Skutočnosť, že tieto dve postavy symbolizujú Cirkev, je možné vydedukovať aj z toho, že sa o nich píše ako o «dvoch svietnikoch» a svietniky sú symbolom siedmich cirkví v 1,12.20. Ich počet neznamená, že by išlo len o časť cirkevného spoločenstva, ale súvisí s ich funkciou a poslaním: *sú svedkami*. Stará známa biblická zásada je zakotvená v Dt 19,15: «Jeden svedok nebude nič platný pri nejakej vine alebo zločine, ktorého sa niekto dopustil; na výpovedi dvoch alebo troch svedkov bude závisieť rozhodnutie». Sú svedkami a zároveň prorokmi (11,3.10), ktorých predchodcami boli Mojžiš a Eliáš (vv. 5-6), avšak oni nie sú Eliáš a Mojžiš *redivivus* (skutočnosť, ktorá Zjv 11 odlišuje od rozšírenej apokalyptickej tradície o návrate Henocha a Eliáša), pretože obom sa len pripisuje moc, akú mali Mojžiš a Eliáš⁹⁸.

Text 11,13 obsahuje tiež bohatú numerickú symboliku: «V tú hodinu nastalo veľké zemetrasenie: desatina mesta sa zrútila a pri zemetrasení zahynulo sedemtisíc ľudí. Ostatných sa zmocnil strach a vzdali slávu Bohu na nebi». Podľa textu Ez 38,19 («A vo svojej žiarlivosti, v ohni svojej prchlivosti hovorím: Veruže v ten deň bude v krajine Izraela veľké zemetrasenie»), pred koncom vekov má nastať veľké zemetrasenie v izraelskej zemi, čím dostávame podobný motív ako v prípade smrti Ježiša Krista (por. Mt 27,51; 28,2)⁹⁹.

Známe sú snahy identifikovať zemetrasenie s nejakým historickým zemetrasením v oblasti Malej Ázie, ako aj snahy z dimenzií spomenutého mesta

⁹⁷ Por. R. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, 104.

⁹⁸ Por. R. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, 105-106. Dvaja svedkovia sú oblečení do vrecoviny (v. 3), čo je znakom pokánia. Mojžiš a Eliáš síce neboli mučeníkmi, avšak v novozákonnej dobe sa verilo, že takýto bol koniec mnohých, ba všetkých starozákonných prorokov. Verš 11,8 však zdôrazňuje, že omnoho dôležitejšia mučenícka smrť, ktorá predchádza ostatné, je smrť Ježišova. Paralela s jeho smrťou pokračuje motívom zmŕtvychvstania a nanebovstúpenia dvoch svedkov (vv. 11-12). Autor Apokalypsy zmenil tri evanjeliové dni na apokalyptických «tri a pol». Podľa Richarda Bauckhama mesto, ktoré je svedkom ich činnosti, smrti, ale aj oslávenia, nemôže byť Jeruzalem, ale ani Rím (naň aluduje autor Apokalypsy vždy ako na Babylon, veľké mesto). Podľa neho ide o akékoľvek mesto, kde Cirkev vydáva prorocké svedectvo pred svetom. Samotné «beda» neprivádzalo k pokániu (9,20-21; v. 20: «ostatní ľudia» - *hoi loipoi*), avšak svedectvo Cirkvi ano, niekedy aj za cenu života (11,6.13; v. 13: «ostatní» *hoi loipoi*).

⁹⁹ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 143.

vypočítať konkrétne mesto. Ak je *desatina* ekvivalentná siedmim tisícom, potom celé mesto by malo mať sedemdesiatisíc obyvateľov, čo by mohlo naznačovať mesto Jeruzalem, už menej Rím. Autor Apokalypsy však nehovorí o obyvateľoch, ale o menách ľudí (ὀνόματα ἀνθρώπων)¹⁰⁰, čo by predpokladalo len dospelých mužov, a mesto by malo potom približne *tristopäťdesiatisíc* obyvateľov. Je však málo pravdepodobné, že by Ján chcel uvádzať informácie demografického a archeologického charakteru. Okrem toho, ak týchto sedemtisíc je skutočne desatina mesta, potom netreba opomenúť, že práve 70. 000 mužov (Lxx ἐβδομήκοντα χιλιάδες ἀνδρῶν zomrelo pri Dávidovom pokuse vykonať sčítanie (2Sam 24,15-16, 1Krn 21,14-5)¹⁰¹.

Klasický výklad podáva vo svojom komentári Karol Gábriš: «Podľa mnohých exegetov má číslo 7000 znamenať aj desatinu obyvateľov mesta. No, v texte nie je to povedané. (Jozefus uvádzal počet obyvateľov Jeruzalema na 120. 000). Počet 7000 ukazuje zrejme na úplné číslo, skaza je dokonalá»¹⁰². Omnoho optimistickejšiu interpretáciu však uvádza Richard Bauckham: v starozákonných prorockých textoch je *desatina* (Iz 6,13 «A ak v nej [pozn. v krajine] ostane ešte desiaty diel, bude znova ničený ako terebinta a dub, z ktorého pri stínaní ostane iba kmeň», Am 5,3: «Lebo toto hovorí Pán: „Mestu, ktoré vytiahlo s tisícom, ostane sto, a ktoré vytiahlo so stom, ostane desať pre dom Izraela“»), alebo *sedemtisíc* ľudí (1Kr 19,18: «A v Izraeli si ponechám sedemtisíc mužov: iba kolená, ktoré sa nesklonili pred Bálom, a ústa, ktoré ho nebozkali») verným zvyškom, ktorý sa *zachráni*, zatiaľ čo väčšina je zničená. Autor Apokalypsy týmito číslami aluduje na starozákonné predstavy, ale s tým rozdielom, že úplne mení situáciu: zničená je iba desatina, teda tých, čo sa zachránia, je *deväť desatín*. Vďaka svedectvu dvoch svedkov je súd vlastne spásonosný¹⁰³. Najpravdepodobnejšou sa teda javí alúzia na text 1Kr 19,18 (spolu s Iz 6,13) - ktorý spomína 7000 mužov (Lxx ἐπτά χιλιάδες ἀνδρῶν) - a ktorý je citovaný v Rim 11,4: «A čo mu odpovedá Boh? „Ponechal som si *sedemtisíc mužov, ktorí nezohli kolená pred Bálom*“»¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Por. R.H. CHARLES, *The Revelation of St. John*, I. 81. Termín ὀνόματα namiesto osôb sa nachádza aj v Zjv 3,4 (por. tiež Sk 1,15) a treba dodať, že Deissmann poukázal na to, že termín sa v 2. storočí používal namiesto termínu osoby a preto je veľmi pravdepodobné, že aj v našom texte bude mať tento význam.

¹⁰¹ Por. E. LUPIERI, *L'Apocalisse*, 184-185.

¹⁰² K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 143.

¹⁰³ Por. R. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, 107.

¹⁰⁴ Por. E. LUPIERI, *L'Apocalisse*, 185.

2. 3. Symbolika čísla tri

Číslo tri bolo u pytagorejcov silou skrytých princípov všetkých vecí. Celý vesmír a všetky veci sú obmedzené trojkou, pretože «koniec, stred a počiatok majú číslo vesmíru, a to číslo tri»¹⁰⁵. Trojka je číslom kompletnosti – úplnosti a preto aj číslom božským a tento význam má často aj v biblických textoch, no hlavne v kulte. K tomu je možné uviesť niekoľko textov: Gn 15,9; 18,1-8; Ex 23,17; Nm 6,24n; Iz 6,3; 1Kr 6,3, tri dni Jonáša – Jon 2,1; tri pokušenia – Mt 4,1-11; zmŕtvychvstanie na tretí deň – Mt 12,40; tri cnosti – 1Kor 13,13, no predovšetkým božské osoby sú tri – Mt 28,19¹⁰⁶. Podľa E. Testu číslo tri v Zjavení sv. Jána (4,8.11) je posvätné, nakoľko je číslom troch božských osôb a preto sa vyskytuje aj v trishagione¹⁰⁷. «Niektoré čísla majú osobitnú kvalitatívnu hodnotu a symbolickú funkciu. Číslo tri má symbolický ráz pri rituálnych úkonoch (porov. 1Kr 17,21), v juridických predpisoch (porov. Ex 23,14; Dt 17,6, pri teofániách (porov. Gn 18,2) a pri kňazskom požehnaní (porov. Nm 6,24-26)»¹⁰⁸.

«Už v HenApc 71,7 čítame, že serafi, cherubi a ofanim nespia, ale dňom i nocou strážia trón svätosti Božej. [...] Slávospev bytostí sa opiera o Iz 6,3 [...] Apokalyptik ponecháva prvú časť trishagionu, ale druhú časť tvorí ako v 1,4.8. Namiesto Sabaóth, čo bolo pre židov priamo menom Božím, uvádza *Pantokrátor* (aby meno Božie nevyslovil). Podobný chválospev zachoval aj Hen 39,12: Svätý, svätý, svätý je Pán duchov, on naplňuje zem duchmi. [...] Trojnásobnosť je trojičná, i keď o učení o Trojici u Jána nemôžeme hovoriť v zmysle dogmy»¹⁰⁹.

Číslo tri sa v Apokalypse vyskytuje hlavne vo výpočtoch jednotlivých aktérov alebo udalostí, keď ide o určenie tretieho miesta v poradí (napríklad Zjv 8,7-12). Okrem toho sa s ním stretávame pri špeciálnej numerickej symbolike v počte vyrátaných elementov vo vetách, čiže v členení, alebo v počte (prípadne násobku) výskytov nejakého termínu (por. titul *Pantokrátor* 3 x 3 v Apokalypse).

Slovné spojenie «ktorý je, bol a príde» - *trikrát*: 1,4; 1,8; 4,8; por. šelmu, ktorá «bola, nie je a zasa príde» (3krát: 17,8a.b.11). Možno si tiež všimnúť *trojité* členenie «Od toho, ktorý je, ktorý bol a ktorý príde» (ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ

¹⁰⁵ Por. Z. KRATOCHVÍL – D.Ž. BOR, *Pýthagorás ze Samu*, 112.

¹⁰⁶ R. RIVA, *Simbolo*, 1488.

¹⁰⁷ Por. E. TESTA, *Il simbolismo*, 44.

¹⁰⁸ J. HERIBAN, *Príručný lexikón*, 282.

ἐρχόμενος) - v tomto spojení je porušená gramatická správnosť. Predložka ἀπό sa mala viazať s genitívom, zatiaľ čo tu je nominatív. Dôvod spočíva pravdepodobne v úmysle zachovať Božie meno neporušené, nakoľko tento výraz je Božím titulom. Božie meno v Ex 3,14 (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה) Lxx prekladá ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, Akvila a Teodotion prekladajú: *esomai hos esomai*, ale Targum Jonatánov prekladá tak, že zároveň podáva vysvetlenie: *Ego sum, qui sum et futurus sum*, teda text Ex 3,14 v podaní targumu sa dosť približuje výrazu, ktorý je prítomný v Apokalypse. Podobné tituly Boha, ale aj božstiev nachádzame aj v mimobiblických textoch, napríklad: *Zeus en, Zeús estin, Zeús essetai*¹¹⁰. Autor Apokalypsy používa tieto slová na zvýraznenie toho, že hovorí o osobnom Bohu v kresťanskom zmysle, o Bohu, ktorý pôsobí v dejinách a je možné, že svätopisec takýmto spôsobom vstupuje do polemiky s panteistickým pojmom bohyně Izis, ktorá hovorí: *Ego eimi pan to gegonos kai on kai esomenon* (ja som všetko to, čo bolo, je a bude). Autor Apokalypsy však netvrdí, že Boh je «to všetko», ale je niekto, Boh nie je len ten, ktorý «bude», ale v prvom rade je osobou, ktorá «príde»¹¹¹.

O troch nebesiach sa nepriamo hovorí už v Starom zákone (1Kr 3,27), priamo u sv. Pavla (2Kor 12,2). Túto predstavu potom rozvinul Pseudo-Dionýzios (5. stor.) učením o hierarchii troch skupín anjelov, rozdelených do deviatich chórov. Paralelne s týmto vývojom prebiehal aj vývoj mystiky. Tento vývoj šiel cez obľúbený Pseudo-Dionýziov traktát o mystickej teológii, v ktorom sa hovorí o troch stupňoch putovania duše k Bohu, k mystike františkánskej a dominikánskej, prehlbujúcej rozjímanie o troch stupňoch poznania, ktoré sa zdvojujú na šesť. Členenie neba do troch vrstiev, ktoré bolo prijaté scholastikou a prežívané v mystickej skúsenosti sa prostredníctvom spojenia s biblickým motívom Božej slávy videnej ako dúhy, premietlo tiež do výtvarného umenia ako trojvrstvová mandľa¹¹².

¹⁰⁹ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 74.

¹¹⁰ Por. R.H. CHARLES, *The Revelation of St. John*, I., 10.

¹¹¹ Por. C.H. GIBLIN, *Apocalisse*, 31. Nápis na soche bohyně Izis nájdený v Sais cituje Plutarchos (*De Iside et Osiride*, 9). K tomu por.: W.C. VAN UNNIK, *A Formula Describing Prophecy*, in *NTS* 9 (1962) 86-94, zvlášť s. 91.

¹¹² Por. T. BAHOUNEK, *Krása*, 127-128.

2. 4. Symbolika čísla štyri a násobkov

«Číslo štyri označuje úplnosť a všeobecnosť (porov. Gn 2,10; Ez 14,21; Mk 13,27)»¹¹³. Čísllovka štyri v latinčine (*quattuor*) podľa Izidora Sevilleckého (*Etymologiae* III.3.2: *Quattuor vero a figura quadrata nomen sumpserunt*) dostala svoje meno podľa štvorcového (*quadratus*) obrazca, i keď on udáva tento výťah opačne, pretože *quadratus* (pt. pf. od denominatívneho slovesa *quadro*, -are, robiť štvorcovým, štvorhranným), pochádza z koreňa čísllovky *quattuor*¹¹⁴. O význame čísla štyri hovorí Izidor Sevillecký aj vo svojom diele *Liber numerorum: Numerus autem iste quadratus evangelistarum quatuor deputatur, qui in quatuor partes, vel in angulos mundi fusi sunt. Quanquam et quatuor sunt paradisi flumina, quae totum orbem circumfluunt. Arca quoque Noe quadratis lignis construitur* (PL 83,183. 20).

Jednoducho povedané, číslo štyri evokuje štvorec a štvorec evokuje číslo štyri. Origenes, napríklad, v jednej homílii (*In Gen. Hom. 2,4*) pri komentovaní state Gn 6,14 («Urob si koráb z cyprusového dreva [...]»); Lxx uvádza «zo štvorcového dreva»: ἐκ ξύλων τετραγώνων) vysvetľuje, o aký materiál vlastne ide. Podľa neho je štvorec pevný a stabilný. Nakoľko vo vývoji obrazu štvorca a archy dochádza k tomu, že sa takto symbolizuje Cirkev, Origenes je toho názoru, že týmto materiálom štvorcového tvaru sú v Cirkvi učители, horliví ochrancovia viery, ktorí svojím učením a múdrosťou ducha čelia útokom pohanov a heretikov, ktorí vytvárajú problémy. Nebeský Jeruzalem sa stal určitým ideálom kresťanského chrámu. Jeho pôdorys tvorí štvorec, jeho dĺžka a šírka sú identické: podľa sv. Hieronyma je číslo štyri vždy chvályhodné¹¹⁵.

V 12. stor. dochádza k zjednoteniu tradičných pytagorejských kozmológií v tzv. teórii *homo quadratus*. Pri jej zrode stáli Chalcidius a Macrobius, ktorý pripomína, že *physici mundum magnum hominem et hominem brevem mundum esse dixerunt* (svet je ako veľký človek a človek je ako malý svet). V tejto teórii získava číslo, princíp kozmu, symbolické významy zakladajúce sa na celom rade numerických ekvivalencií, ktoré sú zároveň estetickými ekvivalenciami. Patria sem aj hudobné snahy o systematizáciu tejto teórie: anonymný kartuziánsky mních tvrdí, že hudobných tónov je osem, štyri objavili ľudia v antike a štyri pridal v novších

¹¹³ J. HERIBAN, *Príručný lexikón*, 282.

¹¹⁴ Por. D. KORTE, *Překlad a poznámky*, 284.

¹¹⁵ Por. A. QUACQUARELLI, *Recupero della numerologia*, 238-239.

časoch. Tento autor (*Tractatus de musica plana*) píše: «(ľudia v staroveku) uvažovali takto: ako je to v prírode, tak to musí byť tiež v umení, príroda sa však v mnohých prípadoch delí na štyri časti [...] Máme štyri svetadiely, štyri prvky, štyri prvotné vlastnosti, štyri hlavné vetry, štyri telesné sústavy, štyri schopnosti duše atď»¹¹⁶. U neho, ale aj v povedomí ľudí, sa číslo štyri stalo kľúčovým číslom: máme štyri svetové strany, hlavné vetry, lunárne fázy, ročné obdobia, zo štyroch písmen sa skladá meno Adam¹¹⁷ a Vitruvius tvrdí, že číslo štyri je číslom človeka, pretože šírka jeho rozpažených rúk zodpovedá jeho výške a vytvára tak základňu a výšku ideálneho štvorca, no štvorka je tiež číslom morálnej dokonalosti, takže mravne zocelený človek sa tiež nazýva štvorhranom¹¹⁸. Číslo štyri je v Apokalypse vyjadrením stvoreného sveta, ktorý svojimi štyrmi časťami (nebo, zem, šeoľ a more) a štyrmi svetovými stranami chváli Pána, svojho Stvoriteľa a Vykupiteľa¹¹⁹.

Komentár [PF1]:

V tejto súvislosti treba spomenúť aj *implicitnú* symboliku čísla štyri, ktorá je evidentná pri členení stvoreného sveta alebo chvál vzdávaných Bohu, ktoré majú určitý vzťah k stvorenému svetu¹²⁰: Zjv 5,9: «[...] lebo si bol zabitý a svojou krvou si Bohu vykúpil ľudí z každého kmeňa, jazyka, ľudu a národa»; Zjv 5,13: «A všetko tvorstvo na nebi, na zemi, pod zemou i na mori»; Zjv 17,15: «Vody, ktoré si tam videl, kde sedí neviestka, to sú ľudia, zástupy, národy a jazyky»; Zjv 18,20: «Plesaj nad ním, nebo a svätí, apoštolí i proroci, [...]».

Je možné, že aj v zozname tovaru v Zjv 18,12-13 je prítomná implicitná numerická symbolika, samozrejme závislá na tom, ako počítame vymenovaný sortiment:

¹¹⁶ U. ECO, *Umění a krásá*, 56-57; *Syllogizabant namque hoc modo: sicut est in natura, sic debet esse in arte: sed natura in multis quadripartito modo se dividit. [...] Quatuor sunt plagae mundi, quatuor sunt elementa, quatuor sunt qualitates primae, quatuor sunt venti principales, quatuor sunt complexionones, quatuor sunt animae virtutes et sic de aliis.*

¹¹⁷ Zaujímavé sú špekulácie ohľadne mena Adam, predovšetkým v patristickej literatúre, totiž že meno v gréčtine je vytvorené zo začiatočných písmen gréckych názvov svetových strán (akrostichon): Ἀνατολή (východ) Δύσις (západ) Ἄρκτος (sever) Μεσημβρία (juh) (por. D. CERBELAUD, *Le nom d'Adam*, 288).

¹¹⁸ U. ECO, *Umění a krásá*, 57.

¹¹⁹ Por. E. TESTA, *Il simbolismo*, 44.

¹²⁰ R. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, 31: «Also quite clear in its symbolism is the number four, which is the number of the world. The earth has four corners (7:1; 20:8) and four winds (7:1). The created world can be categorized in four divisions. One such division is used in 5:13, where 'every creature in heaven and on earth and under the earth and in the sea' offers to God and the Lamb a fourfold doxology ('blessing and honour and glory and might'). (All other doxologies in Revelation are either sevenfold [5:12, 7:12] or threefold [4:9,11; 19:2].) Revelation makes greater use of an alternative fourfold division of creation: earth, sea, (rivers and) springs, heaven (8:7-12; 14:7; 16:2-9)».

Náklad zlata a striebra, drahých kameňov a perál, kmentu a purpuru, hodvábu a šarlátu, všelijaké tujové drevo, všelijaké predmety zo slonoviny, rozličné predmety z najvzácnejšieho dreva, medi, železa a mramoru; (13) škoricu a balzam, voňavky a masti, kadidlo, víno a olej, múku a pšenicu, dobytok a ovce, kone a vozy, otrokov a ľudské duše (18,12-13).

Podľa K. Gábriša¹²¹ a R. Scheucha máme 30 druhov tovaru, ktorý môžeme zadeliť do šiestich skupín: 1. predmety okrasné; 2. textil; 3. hotové výrobky; 4. kozmetické výrobky; 5. lahôdky a 6. hospodárske veci¹²². Literárnou predlohou bol pravdepodobne text Ez 27,12-24 a v perikope Apokalypsy ide asi o najdlhší zoznam importovaného tovaru do Ríma z čias raného cisárstva¹²³. Podľa R. Bauckhama je v zozname 28 (4 x 7) druhov tovaru, čo podľa neho nie je náhoda, ale číslo chce byť vyjadrením všetkých produktov celého sveta¹²⁴. Spôsobom, ako tovar vypočítava Claudio Bedriňán, dostávame skutočne 28 druhov tovaru¹²⁵. «Na záver Ján uvádza *sómata* a *psychas anthrópon*. Obidva výrazy naznačujú otrokárstvo. *Sómata* je v Gn 36,6 prekladom pre *nefeš* znamenajúcim na tom mieste otroka. A to chce Ján tiež týmto výrazom povedať. Ale aby naznačil úplnosť vlastníctva pána nad otrokom, spomína okrem jeho tela aj jeho dušu. Pritom „duše ľudské“ bolo tiež označením nevoľníkov ako takých (sám pojem je aj v Ez 27,13, čiže v stati, ktorá asi vplývala na Jánov katalóg tovaru [...]). Iní sa snažia vysvetliť *sómata* ako obraz prostituovaných, a to žien alebo mužov. Aj to by dobre priliehало k obrazu zhýralého Ríma, kde obchod s prostituovanými bol tiež v rozkvetе. No, zdá sa predsa len lepšie vidieť tu širšiu oblasť (predávanie ľudí vôbec)»¹²⁶.

Najznámejším textom v Apokalypse, v ktorom je explicitne prítomná symbolika čísla štyri je perikopa o štyroch bytostiach:

A pred trónom bolo čosi ako sklené more podobné krištáľu. A v strede pred trónom i okolo trónu boli štyri živé bytosti (τέσσαρα ζῶα), plné očí spredu i zozadu. (7) Prvá bytosť sa podobala levovi, druhá bytosť sa podobala býkovi, tretia bytosť mala tvár ako človek a štvrtá bytosť sa podobala letiacemu orlovi. (8) A každá z týchto štyroch bytostí mala šesť krídel, dookola i zvnútra boli plné očí a vo dne v noci bez prestania volali: „Svätý, svätý, svätý Pán Boh všemohúci, ktorý bol, ktorý je a ktorý príde!“ (Zjv 4,6-8).

¹²¹ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*: «Väčšina druhov tovaru je pospájaná do dvojíc alebo až do štvoríc, tvoriac tak menšie skupinky uprostred celého počtu 30 druhov. Sú medzi nimi niektoré špeciálne druhy tovaru, ale všetko je v nejakom súvisе s luxusom Ríma».

¹²² Por. R. SCHEUCH, *Průvodce Apokalypsou*, 164.

¹²³ Por. R. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, 350.

¹²⁴ R. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, 31: «It is certainly no accident that the list of cargoes which Babylon (Rome) imports from 'the merchants of the earth' (18:11-13) comprises twenty-eight (4 x 7) items. They are listed as representative of all the products of the whole world».

¹²⁵ Por. C. BEDRIÑÁN, *La dimensión socio – política del mensaje teológico del Apocalipsis*, 251-252.

¹²⁶ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 227-228.

V tejto perikope máme bohatú numerickú symboliku zastúpenú štyrmi bytosťami a ich rozličnými štyrmi podobami, šiestimi krídlami a nakoniec trishagionom. Termín ζῶα je prekladom hebrejského *hayot* u proroka Ezechiela a v latinskej Vulgáte sa nachádza slovo *animalia*. V moderných jazykoch preklad *animal* – *animale* dostáva významový odtieň zoologický, takže v slovenčine «živá bytosť» je preklad primeraný¹²⁷. Štyri bytosti «nie sú zvieratá, ako prekladá Luther, veď medzi nimi je aj človek. Pravda, ide len o obraz»¹²⁸.

V biblickej a rabínskej literatúre malo veľký význam číslo štyri: štyri bytosti vo videní proroka Ezechiela so štyrmi tvármi a štyrmi krídlami (Ez 1,5-6), štyri uhly zeme, štyri písmená, ktoré vytvárajú Božie meno, rieka vytekajúca z Edenu tvorila štyri toky (Gn 2,10)¹²⁹. Dnes prevláda medzi interpretmi mienka, že obraz štyroch bytostí inšpiroval text Ez 1,5 a 1,8, i keď apokalyptický text je v porovnaní s Ezechielom vcelku originálny¹³⁰. «Štyri bytosti sú zobrazené podľa predstáv o cheruboch, serafoch a ofanim. To je z Ez 1 a Iz 6. Už v židovstve došlo k premiešaniu pôvodných predstáv [...] Tým vzniklo množstvo znakov týchto bytostí a prakticky sa stali nepredstaviteľnými (napr. predstava o očiach „okolo a zdnu“). U Ezechiela je počet (4), pravda u Ezechiela je v popredí štvorakosť podoby každej bytosti, kdežto u Jána má každá odlišnú podobu. [...] Podľa Ezechiela mali mať cherubi štyri krídla, ale Ján uvádza 6 krídel podľa predstavy Izaiášovej o serafoch»¹³¹. Štyri živé bytosti nie sú zvieratá a ani ľudia, ale skôr vznešení anjeli, duchovné bytosti, ktoré zahrňujú v sebe dokonalosť všetkých tvorov. Nezávisle na tom, akého pôvodu je modalita ich zobrazenia, ide s veľkou pravdepodobnosťou o obraz rozmanitosti bytostí, ktoré slúžia Bohu a oslavujú ho. Množstvo očí môže naznačovať, že majú účasť na vševedúcnosti Božej a ich krídla symbolizujú neustály pohyb a službu¹³².

«Toto „uprostred“ a „okolo“ sa pokúšajú exegeti vysvetliť najmä tak, že trón si predstavujú ako štvorec, na stupňoch ktorého sú po jednej bytosti z každej strany. Ale v podstate to nezodpovedá ani celkom *en mesó* ani *kykló*. Oboje chce skôr

¹²⁷ Por. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 171.

¹²⁸ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 71.

¹²⁹ Por. N. PAVONCELLO, *Il numero*, 189-190.

¹³⁰ Por. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 170.

¹³¹ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 71-72.

¹³² Por. R. SCHEUCH, *Průvodce Apokalypsou*, 62-63.

naznačiť úplnú blízkosť trónu, službu celkom venovanú Bohu v jeho priamej blízkosti. Na strážnu službu týchto bytostí poukazuje to, že boli plné očí odpredu aj odzadu, [...]. Boh, ktorý má takéto bytosti okolo seba, je vševidiaci. To je najprimeranejší výklad ich podoby [...] V ich počte (4) netreba vidieť štyri úrady Kristove (kráľovský, kňazský, prorocký a sudcovský) ani štyri kardinálne cnosti, ale ani predstaviteľov rozličných zvierat zeme. I keď vo v. 7 tri zo štyroch bytostí sa podobajú zvieratám, štvrtá je ako človek. [...] Iste tu nejde o symboly moci (lev), plodnosti (býk), umnosti (človek) a rýchlosti (orol) - Osuský, 80 tak symbolizuje a v tom vidí spolu vlastnosti ducha»¹³³.

Od čias sv. Ireneja sa štyri bytosti často identifikovali so štyrmi evanjelistami (AH 3,11,8: človek – Matúš; býk – Lukáš; orol – Marek; lev – Ján). Sv. Augustín tiež uvádza interpretáciu štyroch bytostí ako evanjelistov, avšak s variantmi¹³⁴. Od 5. stor. sa identifikácia štyroch bytostí ako evanjelistov hojne rozšírila v kresťanskom umení, i keď z hľadiska exegetického je táto interpretácia neprijateľná¹³⁵. «Štyri bytosti nemohli byť u Jána dané do súvisu so štyrmi evanjelistami, ktorí mali neskôr práve tieto symboly (ich použitie sa menilo, tak napr. Augustín uvádza: Mt - lev, Mk - človek, L - býk, J - orol). Celé zobrazenie týchto bytostí, nech je akéhokoľvek pôvodu a významu, stáva sa obrazom rozmanitostí bytostí, ktoré slúžia Hospodinu. [...] Cherubi, serafi a ofanim nemajú význam zo svojej podoby, ktorá je na každý pád fantastická, nevykresliteľná, ale len zo svojej služby»¹³⁶. Scéna so štyrmi bytosťami veľmi jasne aluduje na videnie u proroka Ezechiela, ktoré bolo v židovstve interpretované ako zjavenie sa Boha, ktorý vládne vo svojej sláve nad celým stvorením. Midraš k Ž 90 napríklad upresňuje, že štyri bytosti, ktoré podpierajú trón, sa zjavili, keď Boh stvoril tento svet¹³⁷.

Štyri bytosti boli tiež veľmi logicky a prirodzene pokladané za reprezentantov stvoreného sveta, či už ako anjelské nebeské bytosti, alebo priamo ako vyžarovanie božskej prirodzenosti. Často sa kládla tiež otázka ohľadne ich funkcie,

¹³³ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 72-73.

¹³⁴ *Unde mihi videtur, qui ex Apocalypsi illa quatuor animalia ad intelligendos quatuor evangelistas interpretati sunt, probabilius aliquid attendisse illi qui leonem in Matthaeo, hominem in Marco, vitulum in Luca, aquilam in Johanne intellexerunt, quam illi qui hominem Matthaeo, aquilam Marco, leonem Johanni tribuerunt (De consensu Evangelistarum 1,6.).*

¹³⁵ Por. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 170.

¹³⁶ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 73.

¹³⁷ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse*, 170.

či totiž reprezentujú Boha pred stvorením (K. Barth), alebo dokonalú svätosť a slávu Božiu (Michl), alebo pod vládou Božou riadia tento svet (Allo)¹³⁸.

Ako symbolické číslo, ktoré je treba interpretovať v súvislosti s číslom štyri je *tisícšesťsto* stadií vo verši 14,20:

Lis šliapali vonku za mestom a z lisu vyšla krv až po uzdy koní na tisícšesťsto (χιλίων ἑξακοσίων) stadií (14,20).

Farba vína veľmi výstižne symbolizuje krv; text pravdepodobne aluduje na Iz 63,3. Obraz mohutného prúdu krvi pochádza z mimobiblických židovských apokalýps (v Knihe Henochovej 100,3 čítame: «kôň sa brodil až po hrud' v krvi hriechov a voz sa potápal až po vrchol»)¹³⁹. Jedno stadium je takmer 200 m (192m), čiže výška by bola v tomto prípade okolo 300 km. Je známa aj realistická interpretácia tohto čísla, podľa ktorej je 300 km vzdialenosť od severu po juh Palestíny (od Týru po egyptskú hranicu; tohoto názoru bol aj sv. Hieronym). Ťažko možno predpokladať, že by tu autor uvádzal geografický údaj. Skôr je treba hľadať súvislosť s číslom 4 (4 x 400; 4 x 4 x 100; 40 x 40), ktoré v Apokalypse symbolizuje geografickú univerzalitu¹⁴⁰. Ján týmto číslom vlastne naznačuje, že celý svet bude podrobený súdu (por. Iz 63,3; Zjv 19,15) a nikto mu neunikne, pretože 1600 je násobkom 4 x 4 x 100¹⁴¹.

2. 5. Symbolika čísla päť

Okrem označenia piatich kráľov v Zjv 17,10 sa symbolika čísla päť vyskytuje v Apokalypse v spojení s mesiacmi:

Dostali rozkaz, aby ich nezabíjali, ale trápili *päť mesiacov* (μῆνας πέντε); a ich trápenie bolo ako trápenie od škorpióna, keď uštipne človeka. (10) Chvosty mali podobné škorpiónom aj žihadlá a v chvostoch mali moc škodiť ľuďom *päť mesiacov* (μῆνας πέντε) (9,5.10).

¹³⁸ Por. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 170.

¹³⁹ Por. R. Scheuch, *Průvodce Apokalypsou*, 137.

¹⁴⁰ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse*, 466-467. Symbolickej interpretácii dáva prednosť aj H. Giesen: «Die Zahl will vielmehr symbolisch verstanden sein: Wahrscheinlich ist sie als die mit 100 multiplizierte Quadratzahl vier Symbol für die Welt» (H. GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes*, 339).

¹⁴¹ Por. X ALEGRE, *L'Apocalisse di Giovanni*, 183.

Číslo päť je v tomto kontexte určite číslom symbolickým a slúži na označenie malého počtu alebo krátkej doby, ak ide o časové určenie (por. texty 1Kor 14,19; Mt 17,17-19 par)¹⁴². Podľa U. Vanniho, podobne ako v prípade čísla desať, ktoré indikuje limitáciu (aj napriek zdanlivému opaku), aj číslo päť treba interpretovať v tejto línii¹⁴³. Podľa formulácie P. Prigenta päť znamená tradične «niekoľko»¹⁴⁴. «Doba je symbolická a neznamena skutočných päť mesiacov. Naznačuje neúplnú dobu. Snáď tento údaj vznikol z pohľadu na život kobyliiek, ktorý trvá 5 mesiacov. Menej pravdepodobné je, že ide o päťmesačné ohrozenie prírody kobyilkami, totiž od mája do jesene mohli kedykoľvek napadnúť polia (Hadorn, 106 poukazuje na 5. mesiac podľa škorpióna vo zvieratníku – ale to je málo pravdepodobné)»¹⁴⁵.

2. 6. Symbolika čísla šesť a derivácií

Číslo šesť má religiózny význam a u pytagorejcov bolo symbolom plodnosti. V Starom zákone indikuje stvorenie sveta a v neskoréj antike vznikla predstava o šiestich svetových obdobiach¹⁴⁶.

Čo sa týka čísla šesť, treba poznamenať, že je to podľa knihy Genezis počet dní stvorenia sveta a Filón túto skutočnosť komentuje takto: «Bolo nutné, aby svet, ktorý je najdokonalejšiu realitou, ktorá povstala, bol harmonicky stvorený dokonalým číslom, čiže šestkou» (*De Opificio*, III, XXX)¹⁴⁷. Číslo šesť je podľa neho prvým dokonalým číslom, pretože je výsledkom násobku, ale aj súčtu prvých troch čísel (1 + 2 + 3, 1 x 2 x 3).

Mnohí interpreti vychádzajú aj pri interpretácii čísla 666 práve zo skutočnosti, že číslo šesť je číslom človeka (por. šiesty deň v texte Genezis) a samotné tajomné číslo chápu ako jednoduché naznačenie márnej ľudskej snahy dosiahnuť vlastnými

¹⁴² Por. D.E. AUNE, *Revelation 6-16*, 530.

¹⁴³ Por. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 54.

¹⁴⁴ P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 278: «[...] cinque, tradizionalmente, significa „alcuni“».

¹⁴⁵ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 120.

¹⁴⁶ Por. J. ROYT – H. ŠEDINOVÁ, *Slovník symbolů*, 20. IZIDOR ZO SEVILLY, *Liber numerorum*, PL 83, 184-185. 29: *Sex enim diebus perfecit Deus opera sua. Primo die condidit lucem, secundo firmamentum, tertio speciem maris et terrae, quarto sidera, quinto et pisces, et volatilia, sexto hominem, atque animantia. Sex etiam dies sunt, quibus aetatibus mundus perficitur, quarum prima est ab Adam usque ad Noe, secunda hinc usque ad Abraham, tertia usque ad David, quarta usque ad Transmigrationem, quinta usque ad adventum Christi, sexta, quae nunc aetas est, usque in finem mundi.*

¹⁴⁷ Por. B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia*, 29.

silami a schopnosťami plnosť a dokonalosť, ktorú reprezentuje číslo sedem¹⁴⁸.

Jednou z charakteristík štyroch bytostí v Zjv 4,8 je práve šesť krídel:

A každá z týchto štyroch bytostí mala šesť krídel (πτέρυγας ἕξ) dookola i zvnútra boli plné očí a vo dne v noci bez prestania volali: „Svätý, svätý, svätý Pán Boh všemohúci, ktorý bol, ktorý je a ktorý príde!“ (Zjv 4,8).

«Fantastičnosť bytostí sa stupňuje opisom ich šiestich krídel a opätovným pokrytím očami a to *kyklothen kai exothen* (podľa niektorých rukopisov aj *exóthen*). Šesť krídel je podľa Izaiáša 6 – serafi. [...] šesť krídel je práve tak ťažko vysvetliť, ako je nemožné pochopiť plnosť očí okolo bytosti aj zvonku (alebo aj zdnu) (Luther sa pokúšal vec riešiť veľmi zaujímavo, keď *kyklothen* pripojil významom k predchádzajúcemu *pterygas hex* – ale nemáme to doložené samotným textom). – Krídla patria k predstave serafov a netreba pod nimi vidieť náznakov schopnosti bytostí rýchlo plniť Božie rozkazy (tak Kübel, 216). Ani snaha vidieť v šiestich krídlach celok svetových smerov (štyri svetové strany a smer nadol i nahor) nevystihuje, prečo boli bytosti takto predstavené»¹⁴⁹. Aj P. Prigent uvádza, že šesť krídel je alúziou na Iz 6,2 ale zároveň dodáva, že v texte je zvláštna gramatická inkoherenca, pretože participium maskulína (v našom preklade *mala*) sa vzťahuje na živé bytosti (zóa), ktoré sú gramaticky v neutru. Je tu prípadne možné vidieť úmysel zvýrazniť tendenciu personalizovať tieto živé bytosti¹⁵⁰.

Numerus enim hominis est (Zjv 13,18)

Skutočnosť, že v numerickej symbolike prítomnej v apokalyptickej spisbe, kvantita - sama o sebe neutrálna - vyjadrená číslom nadobúda kvalitatívnu hodnotu a význam¹⁵¹, je najevidentnejšia na príklade *gematrie*: hodnota vyjadrená číslom je ekvivalentom vlastného mena. Takýto jav je dosvedčený aj archeologicky. Na jednom nápise objavenom v Pompejách čítame: φιλω̄ η̄ς ἀριθμός φμε (Milujem tú, ktorej číslo je 545)¹⁵². Výstižnú definíciu *gematrie* podávajú J. De Fraine a P. Grelot: «Gematriou (je to porušený tvar gr *geómetria*) sa nazýva obľúbený postup u starovekých ľudí, podľa ktorého určité číslo označuje nejakého človeka alebo predmet, pretože aritmetická hodnota písmen, z ktorých sa skladá jeho meno,

¹⁴⁸ Por. E. CORSINI, *Apocalisse prima e dopo*, 344.

¹⁴⁹ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 73.

¹⁵⁰ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 171.

¹⁵¹ Por. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 52.

zodpovedá danému číslu»¹⁵³. Typickým príkladom gematrie v patristickej literatúre je napríklad meno Adam, ktorého súčet numerických hodnôt písmen dáva číslo 46, čo by malo zodpovedať 46 rokom stavby jeruzalemského chrámu¹⁵⁴. Jediným prípadom je v Apokalypse číslo 666 v texte 13,18, ktorý je jedným z najznámejších a najslávnejších¹⁵⁵ v celej Apokalypse:

V tomto je múdrosť: Kto má rozum, nech spočíta číslo (ἀριθμὸν) šelmy; je to číslo (ἀριθμὸς) človeka a jeho číslo (ἀριθμὸς) je šesťstošesťdesiatšesť (ἑξάκισιοι ἑξήκοντα ἕξ) (13,18).

Problémom však je, aká osoba sa skrýva za týmto číslom. «Na čísle 666 sa bohaté rozvinula fantázia teológov. Celkom odhliadnuc od toho, že bez námietok nemožno rozhodnúť, či za základ výkladu treba prijať grécku alebo hebrejskú abecedu, dá sa z čísla 666 odvodiť nekonečne mnoho mien»¹⁵⁶.

Spomeňme niektoré riešenia. Irenej predpokladal, že za číslom sa skrýva Prometheus, a to konkrétne pod menom Titan, pretože v gréčtine meno Teitan dáva súčet 666 (τ - 300, ε - 5, ι - 10, τ - 300, α - 1, ν - 50) a táto postava by stelesňovala a reprezentovala pýchu Rímskeho impéria. Najrozšírenejšou interpretáciou je, že treba myslieť na meno cisára Nera, avšak podľa hebrejskej abecedy: נרון קסר (נ - 200, ס - 60, ק - 100, ר - 50, ו - 6, ר - 200, נ - 50)¹⁵⁷.

Podľa Tischendorfa bola v dvoch minuskulných rukopisoch varianta 616. Ak číslo napíšeme gréckymi písmenami, potom rozdiel medzi 666 a 616 tvorí iba jedno písmeno (666 = χξς; 616 = χις). Je možné, že táto varianta vznikla úmyselne, pretože číselná hodnota gréckej formy mena *Neron Caesar* napísaná hebrejskými písmenami je 666, ale latinskej formy je 616 (666 = נרון קסר; 616 = נרו קסר)¹⁵⁸.

O. Böcher podáva vo svojom diele názory autorov najvýznamnejších komentárov 20 storočia. Bousset (1906) prijal vysvetlenie na základe gematrie hebrejských písmen, čiže interpretáciu, ktorá číslo vysvetľuje menom *Neron Kesar*

¹⁵² Por. R. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, 385.

¹⁵³ J. DE FRAINE – P. GRELOT, *Čísla*, 161.

¹⁵⁴ Por. D. CERBELAUD, *Le nom d'Adam*, 285.

¹⁵⁵ E. CORSINI, *Apocalisse prima e dopo*, 341: «È un passo celebre, forse il più celebre in assoluto di tutta l'Apocalisse».

¹⁵⁶ O. RÜHLE, *Arithméo – arithmos*, 84.

¹⁵⁷ O. RÜHLE, *Arithméo – arithmos*, 84: «Istú vnútornú pravdepodobnosť má interpretácia vzťahujúca sa na cisára Nerona [...] Nedá sa poprieť, že Nero svojím charakterom a zločinmi mohol naozaj tvoriť vzor Antikrista. Ale aj proti tomuto výkladu sú námietky. Okrem iného proti písaniu QSR namiesto KAISAR, keďže vynechanie písmena J (jod) je svojvoľné».

¹⁵⁸ Por. B.M. METZGER, *A Textual Commentary*, 750.

a variantom *Nero Kesar*: «Tier und Mensch, Imperium und Nero sind identisch: „Für den Apokalyptiker fasst Nero redivivus die ganze Furchtbarkeit des römischen Imperiums in sich zusammen (s. 373)»¹⁵⁹. Tento názor zdieľal aj Charles (1920) a pripúšťal, že v podstate defektívna forma קטר namiesto správneho קיטר bola zvolená, aby sa dosiahlo symetrické číslo 666 alebo z toho dôvodu, že pôvod čísla je starší než samotné meno. Podľa Lohmeyera (1926) bol text obsahujúci tajomné číslo adresovaný ľuďom, ktorí poznali riešenie, ale pre ostatných je nepochopiteľné a neriešiteľné a sám dáva prednosť riešeniu čísla ako čísla trojuholníkového. Číslo sa podľa Hadorna (1928) mohlo vzťahovať k výrazu «číslo šelmy», pretože súčet slova šelma θηρίον – v hebrejskej transliterácii תריין – dávala číslo 666. Podľa neho je takéto gematrické vysvetlenie prirodzené, pretože čitateľmi Apokalypsy boli židokresťania, ktorí poznali hebrejskú abecedu a číselnú hodnotu jednotlivých čísiel, a odmieta špekulácie ohľadne trojuholníkového čísla. Sickenberger (1942) patrí k autorom, ktorí pri interpretácii zdôrazňujú negatívny význam čísiel šesť, šesťdesiat a šesťdesiatšesť v Písme bez nejakej alúzie na osobu rímskeho cisára. Kraft (1974) navrhol riešenie pri interpretácii verša 17,10, že by mohlo ísť o cisára Nervu; súčet číselných hodnôt písmen M. NEPOYA je 666. Kraft je jediný z týchto autorov, ktorí berú do úvahy grécke písmená. Podľa Brütscha je viac presvedčivejší pokus riešiť túto enigmú za predpokladu, že autor myslel na cisára Nera¹⁶⁰.

Niektorí autori hovoria o použití takzvaných trojuholníkových čísiel: «Ide o čísla, ktorých súčet sa dostane sčítaním všetkých číselných hodnôt od 1 po určité číslo. Tak napr. 6 je trojuholníkové číslo k 3 ($1 + 2 + 3 = 6$), 15 k 5, 36 k 8, 666 k 36. Trojuholníkové číslo má mať tenže význam ako posledné číslo zo spočítaného radu. Čiže $666 = 36 = 8$. A tu vykladači upozorňujú na 17,11, kde je spomínaná šelma priepasti s číslom 8. Pravda, to nič viac nehovorí ako samo číslo 666, aplikované na *thérion*. Preto tento výklad by prakticky neozrejmlí nijaké zvláštne poznanie (okrem toho v zmysle 17,11 je nie celkom presne vyložiteľný)»¹⁶¹. Aj podľa R. Scheucha je použitie trojuholníkových čísiel málo pravdepodobné. Ak by sme predsa vzali do úvahy interpretáciu textu Zjv 13,1-3a alebo 17,10-11, potom v zozname rímskych cisárov kresťanského obdobia je na ôsmom (Zjv 17,11) mieste

¹⁵⁹ O. BÖCHER, *Die Johannesapokalypse*, 84-86.

¹⁶⁰ Por. O. BÖCHER, *Die Johannesapokalypse*, 87: «Überzeugender als Krafts Vorschlag, M. Nerva, erscheint mir noch immer die Deutung auf Nero redivivus (Bousset, Charles, Hadorn; vorsichtig: Wikenhauser)».

cisár Domicián (81-96), za ktorého vlády vypuklo v Malej Ázii mocné prenasledovanie kresťanov a Ján bol deportovaný na ostrov Patmos. Vychádzajúc zo všeobecnej interpretácie Apokalypsy by šelma mohla byť stotožnená s každým tyranským vládcom, ktorý by sa svojimi skutkami podobal Nerovi alebo Domiciánovi. V rôznych výkladoch sa stretáme s postavami cisárov, pápežov, reformátorov, diktátorov, či zakladateľov nových náboženstiev, ktorých mená po určitých manipuláciách tvoria číselnú hodnotu 666¹⁶².

Problematiku čísla 666 naznačil už sv. Irenej: «Je istejšie teda a bezpečnejšie očakávať naplnenie prorocstva, než skúmať a hádať akékoľvek mená»¹⁶³. Podľa E. Corsiniho je zo všetkých možností, ktoré rátajú s tým, že číslo je nositeľom nejakého mena, najpravdepodobnejšia tá cesta, ktorú indikuje práve sv. Irenej, ktorý tu čítal meno *Teitán* (Titan). A práve Ján a Irenej mohli vidieť charakteristiku titanizmu (nezabudnime na paralelných gigantov, o ktorých sa dočítame v Gn 6) predovšetkým v Rímskej ríši ako politického a náboženského komplexu, ale aj ako prejavujúci sa v jeho jednotlivých predstaviteľoch (Caligula, Nero, Domicián). Treba tiež poznamenať, že niektorí komentátori dali číslo šesť do súvislosti s postavou Goliáša, ktorý «bol vysoký šesť laktov a jednu piad'. [...] ostrie jeho kopije vážilo šesťsto šeklov železa» (1Sam 17,4.7)¹⁶⁴.

Niektorí autori zdôrazňujú ťažkosť pri gematrii čísla 666, konkrétne v tom, že prirodzené by bolo myslieť na hodnoty písmen gréckej abecedy, nakoľko posvätný autor napísal svoje dielo v gréčtine. Nemožno však vylúčiť - proti týmto autorom - ani hebrejskú abecedu, pretože dvakrát v tomto diele autor uvádza hebrejské slová (9,11; 16,16) a zvláštnym spôsobom sa na hebrejčinu odvoláva aj Irenej v boji proti gnostikom pri vysvetľovaní Ježišovho mena (AH 2.24.3-4).

Čo sa týka definitívneho vyriešenia problematiky symbolického významu čísla 666 je Rühle dosť skeptický: «Ani jedno z navrhovaných riešení neuspokojuje celkom. Treba si položiť otázku, či sa oddá ďalej rozmnožovať tieto pokusy, ktoré môžu mať len charakter experimentovania. Či by sme sa nemali radšej uspokojiť s poznaním, že videc písal pre svoju dobu a že tu stojíme pred záhadou, riešenie ktorej bolo možné azda len nemnohým zasväteným z kruhu apokalyptika, pretože

¹⁶¹ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 178-179.

¹⁶² Por. R. SCHEUCH, *Průvodce Apokalypsou*, 128-129.

¹⁶³ *Adversus haereses*, 5.30.3.

¹⁶⁴ Por. E. CORSINI, *Apocalisse prima e dopo*, 343.

poznali chod jeho myšlienok? Alebo by sme azda mali celé toto miesto chápať čisto eschatologicky v tom zmysle, že Božia múdrosť, ktorá je potrebná na pochopenie, bude veriacim darovaná na konci dní [...]»¹⁶⁵.

Pierre Prigent pokladá vysvetlenie čísla ako narážku na cisára Nera za hypotetickú a snaží sa iným spôsobom osvetliť daný problém. Podľa neho sa treba snažiť pochopiť predovšetkým úmysel obsiahnutý v tomto čísle a vychádza zo sv. Ireneja (AH 5,28, 2-30,3). Podľa neho sa číslo šesť opakuje trikrát, takže práve toto číslo je nositeľom zmyslu: číslo šesť indikuje zlo, bezbožnosť a apostáziu. Podľa Písma, keď Noe dovŕšil šesťsto rokov, Boh potrestal dovtedy spáchané zlo potopou: «V šesťstom roku Noemovho života, v druhom mesiaci, na sedemnásty deň mesiaca vyvalili sa všetky pramene veľkej hĺbočiny a otvorili sa nebeské priepusty» (Gn 7,11). Ďalšie zlo je reprezentované Nabuchodonozorovou sochou, ktorej sa bolo treba klaňať namiesto Boha a ktorá bola šesťdesiat laktov vysoká a šesť laktov široká: «Kráľ Nabuchodonozor urobil zlatú sochu. Jej výška bola šesťdesiat laktov, jej šírka šesť laktov» (Dan 3,1). Grécky papyrus 967 uvádza vo verši Dan 3,1 variant, podľa ktorého namiesto šiestich má dvanásť laktov. Podľa Hamma je text tohoto papyrusu pôvodný, ale aramejský text má *lectio difficilior* a grécky variant možno jednoducho vysvetliť ako neskoršiu opravu; Jozef Flávius uvádza šesť laktov (Ant. 10.10.5 § 213). Podľa Collinsa už rabíni uznali nemožnosť takýchto proporcií sochy a Montgomery poukazuje na babylonský šesťdesiatkový systém (uvádza napríklad text Ez 40,5: «A hľa, zvonku vókol domu bol múr. Muž mal v ruke meračskú palicu, šesť laktovú – po lakti a dlani»). V každom prípade treba uznať hyperbolický štýl a uvedené miery nemožno chápať ako reálne¹⁶⁶.

Symbolické vysvetlenie, ktoré nachádzame u Ireneja, vychádza z toho, že «číslo 6 je zmenšenina 7, čísla božskej dokonalosti. Tri šesťky za sebou znamenajú potom „zhrnutie všetkého odpadnutia od Boha od začiatku sveta“.[...] Toto vysvetlenie považuje K. Gábriš, Zjavenie, str. 178 za možné, ale uprednostňuje Staufferovo vysvetlenie, podľa ktorého by to mohol byť Domitian, ktorého meno a titul (Autokrátor Kaisar Domitianos Sebastos Germanikos) sa skracovali „A KAI DOMET SEB GE“, čo dáva číslo 666. – To sa nám zdá trochu vyumelkované»¹⁶⁷.

¹⁶⁵ O. RÜHLE, *Arithméo – arithmós*, 84-85.

¹⁶⁶ Por. J.J. COLLINS, *Daniel* 181; J.A. MONTGOMERY, *The Book of Daniel*, 196.

¹⁶⁷ Ľ FAZEKAŠ, *Ježiš Pán*, 298.

2. 7. Symbolika čísla sedem

Najdôležitejším symbolickým číslom je v Apokalypse číslo sedem. Latinské slová *septem* (sedem) a *sex* (šesť) majú svoj pôvod v gréčtine, ako o tom informuje aj Izidor zo Sevilly: «Čísla šesť a sedem pochádzajú z gréčtiny. Pretože u mnohých slov, ktoré majú v gréčtine prídych, my kladieme namiesto prídychu S. Preto je namiesto ἕξ (*hex*, šesť) *sex* a namiesto ἑπτά (*hepta*, sedem) *septem*»¹⁶⁸. Radová číslovka ἑβδομοῦς sa vyskytuje v Apokalypse 5-krát a základná ἑπτά 55-krát¹⁶⁹.

Častý výskyt a význam čísla sedem v textoch Zjavenia sv. Jána si všimli komentátori už v staroveku. Z gréckych stačí spomenúť Ondreja Cézarejského, ktorý napísal, že s týmto číslom sa možno stretnúť všade - πανταχοῦ, z latinských komentátorov napríklad Beda tvrdí, že Ján používa toto číslo s «mystickou bedlivosťou» (*Hunc enim mystica solertia numerum pene ubique servat*, PL 93,131.A) a pre Berengauda (*Totus hic liber in septenario numero consistit*, PL 17,845.D, a 892.B), ako i pre Joachima de Fiore je toto apokalyptické dielo celkom v znamení sedmičky (*Librum istum septenarius totus possidet numerus*, *Ench.*)¹⁷⁰. Počnúc 2. stor. sa začal zdôrazňovať symbolický význam čísla ako i symbolika v interpretácii celej knihy. Už starý text *Muratoriho fragment* vychádza z počtu siedmich cirkví, ktorým sú adresované listy a vysvetľuje ich v tom zmysle, že sú adresované celej cirkvi: *licet septem ecclesiis scribat tamen omnibus dicit*, a inými slovami *quod uni dicit, omnibus dicit*.

Symbolický význam čísla sedem sa stal základným organizačným a štruktúrnym princípom v literárnej stavbe textov Apokalypsy a zohral veľmi dôležitú úlohu pri *kompozícii* tohto apokalyptického diela.

Schéma zakladajúca sa na sedmičke vychádza zo všeobecnej (nielen starovekého Východu) skúsenosti prírodných javov (4 x 7 dní - obeh mesiaca okolo Zeme). Židovstvo videlo v čísle sedem symbolické vyjadrenie stvoreného sveta a Sväté písmo začína práve Hexaameronom. Pravdepodobne posvätný autor chcel aj samotným použitím tejto numerickej symboliky naznačiť, že dejiny nechápe ako čisto ľudské, profánne alebo politické (svetové) udalosti, ale že ich chápe v ich

¹⁶⁸ *Sex autem et septem a Graeco veniunt. (3) In multis enim nominibus, quae in Graeco aspirationem habent, nos pro aspiratione S ponimus. Inde est pro ἕξ sex, (et) pro ἑπτά septem, [...]* (IZIDOR SEVILSKÝ, *Etymologiae* III, 3.2-3).

¹⁶⁹ Por. G. BIGUZZI, *I settenari*, 11-12.

celku, ako udalosť kozmickú, nad ktorou je sám Boh, čiže ich vlastne chápe ako posvätné dejiny - *historia sacra* - dejiny spásy¹⁷¹.

Podobne ako v Apokalypse, aj v intertestamentárnej literatúre sa stretáme s častým symbolickým použitím čísla sedem. Vychádzajúc z tohto čísla, interpretujú sa kozmické a antropologické štruktúry, počítanie času, religiózne gestá (podľa *Knihy jubileí* sviatky trvajú sedem dní, ranné obety sa prinášajú sedem dní za sebou, sedem je obetných zvierat, sedem dní alebo rokov trvá pôst). Nič z tohto, totiž z kozmickej, chronologickej, kultovej a antropologickej hodnoty čísla sedem (ako je tomu v židovskej a hlavne apokalyptickej literatúre) nemožno nájsť v Jánovej Apokalypse a ani nemožno na ich základe pochopiť septenáriá, ktoré sú v nej prítomné (por. tiež 4Ezd 5,13; 6,35). Významnejšou by mohla byť skutočnosť, že v tomto type literatúry je možné nájsť delenie prvotných dejín ako aj budúce udalosti do septenárií, alebo že sa hovorí o siedmich personifikovaných hviezdach, o siedmich anjeloch alebo siedmich trestoch, ako je to podobne aj v Zjavení sv. Jána. Z autorov, ktorí uvádzajú intertestamentárnu literatúru, obyčajne sa obmedzujú na 4Ezd a 2Bar, avšak ťažkosť spočíva v tom, že v týchto dvoch apokalypsách delenie sa nenachádza priamo v texte. Počítanie siedmich videní v 4Ezd po prvýkrát navrhol v roku 1863 G. Volkmar a čo sa týka 2Bar, autori nie sú jednotní¹⁷².

V jednom zachovanom zlomku *Aristobulos* (asi polovica 2. stor. pred Kr., spis alexandrijského židovského mysliteľa Aristobula, ktorý sa žiaľ zachoval iba v zlomkoch v niektorých citátoch prvých kresťanských spisovateľov, možno pokladať za zreteľný prejav filozofického myslenia helenistického židovstva a za prvý jasný dôkaz závislosti tohto myslenia na gréckej filozofii) pojednáva o siedmom dni týždňa ako o dni pokoja a vysvetľuje jeho význam na spôsob pytagorejskej školy na základe symbolického významu čísla sedem, totiž že všetok poriadok sveta spočíva na čísle sedem¹⁷³.

Nemožno zastávať mienku, podľa ktorej by číslo sedem malo indikovať dokonalosť (A. Yarbro Collins), ale je predovšetkým vyjadrením celku. «Číselná symbolika slúži najmä na vyjadrenie princípu poriadku, úplnosti a dokonalosti, a to

¹⁷⁰ Por. G. BIGUZZI, *I settenari*, 13.

¹⁷¹ Por. P. TRUMMER, *Einige Aspekte*, 279.

¹⁷² Por. G. BIGUZZI, *I settenari*, 16-17.

¹⁷³ Por. F. KOVÁŘ, *Filosofické myšlení*, 100.107.

najmä pomocou čísla sedem. Tak napr. v Gn 1,1-2,4 sa sedemkrát spomína Božie dielo stvorenia, v Ž 29 zaznieva sedemkrát Jahveho hromový hlas, v Múd 7,22n sa vypočítava dvadsaťjeden (7x3) vlastností Božej múdrosti, v rodokmeni Ježiša Krista sa uvádza trikrát štrnásť (7x2) pokolení, ktoré predchádzali jeho narodenie, v modlitbe Pána je vyjadrených sedem prosieb (porov. Mt 6,9-13) atď. [...] Sedem je symbolickým číslom v izraelskom rituáli (porov. Lv 4,6.17) a pri teofániách (porov. Jer 15,9; Dan 4,13.29; Zjv 1,12.16)»¹⁷⁴.

Sedem cirkví a sedem duchov

Vychádzajúc z textu 1,4 viacerí autori si kladú otázku: prečo Ján menuje sedem ázijských cirkví, nie viac a nie menej? Veď zaiste mal dobré priateľské vzťahy aj s inými cirkevnými obcami, ako napríklad Kolosy (Kol 1,2), Hierapolis (Kol 4,13), Troady (Sk 20,5), Magnézia a Tralles. Voľbu siedmich cirkví je možné vysvetliť práve na základe symboliky čísla sedem (celok), ale už ťažšie sa hľadá odpoveď na otázku, prečo práve tieto konkrétne cirkvi¹⁷⁵? Je zaujímavé, že aj sv. Pavol adresoval svoje listy siedmim cirkvám (i keď ich nenapísal sedem) a treba si tiež všimnúť, že v kánone Nového zákona figuruje sedem tzv. všeobecných (katolíckych) listov. Interpretáciu siedmich cirkví podáva už text Muratoriho fragmentu. K tomu možno uviesť slová sv. Izidora Sevillského: *Unde et Joannes in Apocalypsi septem scribit Ecclesiis, dum septem sint solae quae specialiter nominatur, sed una Ecclesia, quae septiformis gratia Spiritus perfecte in toto mundo diffunditur*; [...] (*Liber numerorum*, PL 83, 187).

Zaujímavú interpretáciu siedmich listov navrhol originálny¹⁷⁶ taliansky autor Eugenio Corsini vo svojej knihe *Apocalisse prima e dopo* (Torino 1980), v ktorej – vychádzajúc z intuície a štúdia iných autorov – systematickým spôsobom predkladá lektúru textu siedmich listov ako neprerušené rozprávanie dejín spásy od Adama

¹⁷⁴ J. HERIBAN, *Príručný lexikón*, 282.

¹⁷⁵ Por. D. MOLLAT, *L'Apocalisse*, 42. Jedno je však zrejmé: všetky sa nachádzajú na starej ceste, ktorá ich spájala a z toho by nám vyplynul takýto záver: akoby boli listy adresované týmto cirkvám spojené s nejakou «pastoračnou návštevou» uskutočnenou počas jednej cesty. V duchovnom zmysle tu ide o pastoračnú návštevu Ježiša Krista v kresťanských spoločenstvách.

¹⁷⁶ M. LACONI, *Le lettere*, 150: *Quanto al suo contenuto, l'opera è originale, e come tale scopertamente si presenta fin dall'inizio (prima e dopo!) [...]*.

po Krista a v ktorej sa jednotlivé listy vzťahujú – i keď len prostredníctvom alúzie na niektorú udalosť alebo niektoré obdobie posvätných dejín¹⁷⁷.

Pre výraz «od siedmich duchov» (ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων) nám tradícia poskytuje niekoľko možných vysvetlení: počnúc prvými komentátormi je možné hovoriť o dvoch typoch interpretácie. Prvá, ktorá ich identifikuje so siedmimi anjelmi nebeskej hierarchie. Druhá ich pokladá za prostriedok na vyjadrenie Ducha svätého. P. Prigent - ktorý je zástancom tohto výkladu - uvádza tri dôvody: 1. Text je pozdravom adresovaným cirkvám na začiatku listu, v ktorom sa spomína požehnanie Boha, siedmich duchov a Ježiša Krista. Je preto prirodzené pokladať tento text za trinitárnu formulu. 2. V 3,1 a 5,6 sú títo duchovia v úzkom kontakte s Kristom. Záverečné slová listov («Kto má uši, nech počúva, čo Duch hovorí cirkvám») predpokladajú, že ich text bol inšpirovaný Duchom, zatiaľ čo sa v úvode pripisujú Kristovi («Toto hovorí ten, čo [...]»). 3. Text 3,1 rozlišuje medzi siedmimi duchmi a siedmimi hviezdami, ktoré 1,20 stotožňuje s anjelmi («sedem hviezd sú anjeli siedmich cirkví»), čiže sedem duchov musí reprezentovať inú skutočnosť. Na otázku, prečo ich je sedem, možno odpovedať nasledovne: text Iz 11,1n (Lxx) menuje sedem duchov, ktoré spočinú na Mesiášovi. I keď nič nenasvedčuje tomu, že výraz «sedem duchov» je alúziou na toto proroctvo, predsa treba uznať, že autor Apokalypsy tento text dobre pozná a je mu blízky (Iz 11,1.10: Zjv 5,5; 22,16; Iz 11,4: Zjv 19,15). Nakoniec texty Zjv 4,5 a 5,6 spomínajú vo vzťahu k siedmim duchom sedem lúčok zo Zachariášovho proroctva (Zach 4,2.10) a ide o obraz vševiedúci Božej, čo nás vedie k tomu, aby sme omnoho prirodzenejšie mysleli na Ducha svätého a nie na anjelov¹⁷⁸. Symbolika prítomná v textoch 3,1 a 5,6 vyjadruje prostredníctvom obrazu siedmich duchov vzťah medzi Duchom a

¹⁷⁷ 1. Adamov pád – List efezskej cirkvi: «preto si spomeň, odkiaľ si padol» (2,5) a «strom života, ktorý je v Božom raji» (2,7); 2. Utláčanie Židov v Egypte – List smyrnianskej cirkvi: opisuje sa stav prenasledovania, chudoby a nepriateľstva zo strany Židov (2,9) a ohlasuje sa skúška a súženie na dobu «desiatich dní» (2,10 – alúzia na desať rán?); 3. Putovanie Židov na púšti – v Liste pergamskej cirkvi sa spomína udalosť Balama a Balaka (2,14); 4. Slávne obdobie hebrejského kráľovstva – v Liste tyatirskej cirkvi sa spomína Jezabel, ktorá je jednou z hlavných postáv obdobia rozkvetu kráľovstva (2,20); 5. Koniec dvoch kráľovstiev a exil – v Liste sardskej cirkvi sa hovorí: «Bdej a posilňuj, čo ešte ostalo, a už malo zomrieť» (3,2) – pripomína «zvyšok Izraela» u proroka Izaiáša (1,9; 6,13; 65,8); 6. Návrat z exilu a vybudovanie Jeruzalema a chrámu – v Liste filadelfskej cirkvi sa koncentrujú obrazy týkajúce sa «stípu», «chrámu» a «mesta» (3,12); 7. Mesiášsky čas, odmietnutie Ježiša a odsúdenie Izraela – v Liste laodicejskej cirkvi čítame: «už-už ťa vyplňvam z úst» (3,16).

(por. M. LACONI, *Le lettere*, 167-168. E. CORSINI, *Apocalisse prima e dopo*, 153).

¹⁷⁸ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 30-31.

osláveným Kristom. Tento vzťah je zároveň vyjadrením plného Kristovho panstva a víťazstva nad svetom¹⁷⁹.

Sedem hláv a sedem diadémov

A bolo vidieť aj iné znamenie na nebi: Veľký ohnivý drak; mal *sedem* hláv (κεφαλὰς ἑπτὰ) a desať rohov a na hlavách *sedem* diadémov (ἑπτὰ διαδήματα); (4) jeho chvost zmielol tretinu nebeských hviezd a vrhol ich na zem (Zjv 12,3-4a).

Znamenie ohnivého draka je možné vidieť a interpretovať v kontexte kráľovskej idey, nevytlúčiac ani kontext politický. Z charakteristiky draka je možné vytušiť, že sa aluduje na určitú politickú moc¹⁸⁰. Okrem kontextu je to hlavne jeho opis, ktorý favorizuje myšlienku, že ide vlastne o postavu, ktorá bojuje o kráľovskú moc a robí všetko, aby ju dosiahla. Počet hláv má pôvod v súčte hláv v texte Dan 7 a počet desiatich rohov priamo v texte Dan 7,7¹⁸¹. «Počet rohov je najskôr z Dan 7,7.24. Rohy znamenajú veľkú drakovu moc, práve tak ako aj sedem hláv. Aj Leviatan býval predstavovaný ako viachlavý (Ž 74,14). Keďže sa hovorí o 7 hlavách a 10 rohoch, máme tu doklad, že ide o spojenie dvoch pôvodných predstáv (Vid' Lohmeyer, 98), ktoré neboli do podrobností zladené. Počet nemožno alegorizovať (akoby napr. 10 rohov znamenalo 10 hriechov proti 10 prikázaniam. Spomína a odmieta to Kübel, 254)»¹⁸².

Z implicitnej symboliky možno spomenúť počet výskytov niektorých dôležitých slovných spojení alebo termínov: Pán Boh všemohúci (κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ) sa vyskytuje sedemkrát a kratšia formula Boh všemohúci dvakrát, čím sa dosiahlo, že počet výskytov kompletnej formuly nepresahuje významné číslo sedem¹⁸³. Označenie παντοκράτωρ je jedným z nie veľmi častých označení Boha – a nie Krista – v Apokalypse a je zaujímavým javom, že v ikonografii sa v súlade s Hipolytovou interpretáciou (Proti Noetovi, 6: «Správne nazval Krista Pantokrátor

¹⁷⁹ Por. L. SEMBRANO, *Chi ha orecchi*, 137.

¹⁸⁰ Por. M. DELCOR, *Studi sull'apocalittica*, 195.

¹⁸¹ J.H. ULRICHSEN, *Die sieben Häupter*, 3: «Die Zahl der Häupter ergibt sich aus einer Addition der Häupter in Dan 7,4.5.6.7 (1+1+4+1) [...] Die zehn Hörner stammen direkt aus Dan. 7,7».

¹⁸² K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 154.

¹⁸³ Por. R. BAUCKHAM, *La teologia*, 45.

[...]») tento titul pripisoval Kristovi. Umelci teda urobili chybu, ale nie v tom zmysle, že by sa boli minuli úmyslu či zmyslu¹⁸⁴.

Ďalšie významné označenie Boha je Sediaci na tróne (ὁ καθήμενος), ktoré sa vyskytuje tiež sedemkrát ak nepočítame varianty. Okrem toho sedemkrát sa vyskytuje v Apokalypse titul *Christós* (1,1.2.5; 11,15; 12,10; 20,4.6); sedemkrát sa vyskytuje slovné spojenie ἔρχεσθαι ταχύ (1,7; 2,16; 3,11; 11,14; 22,7.12.20), sedem je makarizmov a sedem doxológií¹⁸⁵.

2. 8. Symbolika čísla osem¹⁸⁶

U pytagorejcov bolo číslo osem číslom, ktoré vyjadruje večnosť, číslom, ktoré udáva počet nebeských sfér, ktoré sa nachádzajú nad zemou. Podľa jedného starého píslovia: πάντα ὀκτώ, ako uvádza Teón zo Smyrny. V staroveku bolo toto myslenie prirodzené a prijateľné aj pre kresťana, ktorý dal číslu osem kresťanský obsah. V 2Pt 2,5 čítame: «Ani starý svet neušetril, ale zachránil Noema, hlásateľa spravodlivosti, ako ôsmeho (ὄγδοον), keď priviedol potopu na svet bezbožných», čo je však podľa 1Pt 3,20-21 predobrazom krstu: «Oni kedysi veriť nechceli, keď Božia trpezlivosť za Noemových dní vyčkávala, kým sa staval koráb, v ktorom sa zachránili z vody len niekoľkí, celkom osem ľudí (ὀκτώ ψυχαί). (21) To je predobraz (ἀντίτυπον) krstu [...]». V patristických textoch sa sedem zachránených často interpretovalo ako plnosť Cirkvi a ôsmy Noe symbolizoval Krista¹⁸⁷. S textami z Petrových listov súvisí dosť veľký počet obrazov spojených práve so symbolikou osmičky a s jej tajomným významom napríklad už v diele sv. Justína (*Dialóg so židom Tryfónom* 138,1.2 a 41,4). Krst sa chápal ako znovuzrodenie pre večný život, čo je symbolicky vyjadrené v *Ogdoás* a Hilár nazýva sviatosť krstu *sacramentum ogdoadis* (Instructio psalmodum 14) a sv. Augustín hovorí často o *sacramentum octavi* (list 55, 9, 13, 15)¹⁸⁸.

¹⁸⁴ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse*, 40.

¹⁸⁵ Por. E. TESTA, *Il simbolismo*, 44.

¹⁸⁶ Vynikajúcim vedeckým článkom o symbolike čísla osem je: STAATS Reinhart, *Ogdoas als ein Symbol für Auferstehung*, in *Vigiliae Christianae* 26 (1972) 29-52.

¹⁸⁷ IZIDOR SEVILLSKÝ, *Liber numerorum*, 189: *Inde est, quod octo animae cum Noe introierunt in arcam. Sed in illis septem septiformis Ecclesia designatur, in octavo Noe Christus, qui est caput Ecclesiae, figuratur.*

¹⁸⁸ Por. H. RAHNER, *Miti greci*, 92-95.

Číslo sedem je číslom, ktoré má primát v prvej časti Apokalypsy, no je zaujímavé, že autor Zjavenia sv. Jána akoby ignoroval symbolickú hodnotu čísla osem – totiž dokonalé číslo, pretože je tvorené ako *sedem plus jedna* – ktoré zohralo významnú úlohu, ako sme videli, v kresťanskej tradícii hlavne počnúc 2. storočím¹⁸⁹.

Po sobote, teda v ôsmy deň Pán Ježiš vstal z mŕtvych. Obriezka sa mala konať v ôsmy deň po narodení a podľa Bedu Ctihodného bola obriezka tela predobrazom zmŕtvychvstania. Podľa Gregora Veľkého číslo osem symbolizuje večný život, číslo sedem pozemský život (Moralia, PL 76,759). Osmička je teda číslom zmŕtvychvstania a milosti: evanjelista Matúš uvádza osem blahoslavenstiev¹⁹⁰. V niektorých kresťanských kruhoch sa slávenie Pánovho dňa spájalo so symbolickým významom čísla osem (Barn 15,8-9: «[...] hľa, čo hovorí: nie terajšie soboty sú mi príjemné, ale tie, ktoré som učinil, v ktorých si odpočiniem od všetkého a urobím počiatok v ôsmy deň, ktorý je počiatkom nového kozmu. (9) Preto prežívame v radosi ten ôsmy deň, v ktorý aj Ježiš vstal zmŕtvych, zjavil sa a vystúpil na nebesia»)¹⁹¹.

Číslo osem sa v Apokalypse vyskytuje ako radová číslovka v 21,20 v zozname drahokamov (*ôsmy beryl*) a pri určení *ôsmeho* kráľa:

Kto je múdry, tu má vysvetlenie: Sedem hláv je sedem vrchov, na ktorých žena sedí; aj kráľov je sedem: (10) piati padli, jeden je, iný ešte neprišiel; a keď príde, bude smieť ostať len na krátky čas. (11) Šelma, ktorá bola a nie je, ona je *ôsmy* (ὀγδοός ἐστιν) kráľ, je z tých siedmich a ide do záhuby (17,9-11).

Obyčajne sa interpretí snažia upresniť tieto údaje a uviesť ich do súladu so zoznamom rímskych cisárov, no v skutočnosti existuje aj v tomto interpretačnom smere niekoľko návrhov. Uvádzajú sa hlavne dva:

	1. výklad:	2. výklad:
«piati padli»	Augustus (31 – 14)	Kaligula
	Tiberius (14 – 37)	Klaudius
	Kaligula (37 – 41)	Nero
	Klaudius (41 – 54)	Vespazián

¹⁸⁹ Por. M. SIMONETTI, *L'Apocalissi*, 338.

¹⁹⁰ Por. J. ROYT – H. ŠEDINOVÁ, *Slovník symbolů*, 21-22.

	Nero (54 – 68)	Titus
«jeden je»	Vespazián (69 – 79)	Domicián
«iný ešte neprišiel»	Titus (79 – 81)	Nerva (96 – 98)
«ôsmy kráľ»	Domicián (81 – 96)	Traján (98 – 117)

V prvom prípade sa počítajú všetci rímski cisári počnúc Augustom, ale kto vychádza z tej skutočnosti, že obaja prví cisári Augustus a Tiberius, ktorí sa spomínajú v evanjeliu (Lk 2,1; 3,1) neprenasledovali kresťanov, potom začne počítať rad počnúc Kaligulom, typom Antikrista. Najpravdepodobnejšou sa vidí mienka, že ôsmym kráľom je Domicián. Podľa iného možného výkladu treba brať do úvahy všetkých rímskych cisárov, čiže v tom prípade by sa uplatnil symbolický význam čísla sedem ako čísla úplnosti. Ján teda podľa tejto interpretácie videl dlhý rad vládcov a nakoniec posledného svetového vládcu Antikrista, ktorý je ôsmy, ale svojou podstatou patrí k tým siedmim¹⁹².

Ako vidíme, symbolický význam čísla osem je úplne závislý na literárnom, náboženskom a kultúrnom kontexte. V Apokalypse vôbec nezohráva taký význam ako v ostatných novozákonných spisoch alebo ako v patristike a v liturgii.

2. 9. Symbolika čísla desať

Pytagorejci pokladali desiatku – súčet prvých štyroch čísel – za vyjadrenie celku, podobne aj Hebreji¹⁹³. V biblickom kontexte je číslo desať – z dôvodu vplyvu desiatkovej sústavy – preferovaným číslom nejakého celku, či už v pozitívnom, alebo negatívnom význame¹⁹⁴. Boh zjavil svoju vôľu v desiatich slovách (dekalóg) (Ex 20); desať rán je vyjadrením Božej moci (Ex 7-11). «Tak napr. symbolickou chronológiou v Gn 5 a 11,10-26 svätopisec chce vyjadriť, že v desiatich generáciách sa skončil rad praotcov»¹⁹⁵. Celok sa v Novom zákone nachádza vyjadrený prostredníctvom desiatich mocností alebo prvkov v Rim 8,38n a v 1Kor

¹⁹¹ Por. A. YARBRO COLLINS, *Numerical Symbolism*, 1276.

¹⁹² Por. R. SCHEUCH, *Průvodce Apokalypsou*, 156-157.

¹⁹³ Por. J. ROYT – H. ŠEDINOVÁ, *Slovník symbolů*, 22.

¹⁹⁴ Por. R. RIVA, *Simbolo*, 1488.

¹⁹⁵ J. HERIBAN, *Průručný lexikón*, 282.

6,9 je vymenovaných desať hriechov¹⁹⁶. Symbolika čísla desať sa nachádza v Liste smyrnianskej cirkvi:

Hľa, diabol niektorých z vás má uvrhnúť do väzenia, aby ste boli skúšaní; a budete *desať dní* (ἡμερῶν δέκα) v súžení. Buď verný až do smrti a dám ti veniec života (2,10).

Obdobie utrpenia a súženia je určené termínom «desať dní», ktoré nie sú reálnymi dňami, ale súvisia so symbolikou desiatky¹⁹⁷. «To nie je obraz skutočných desiatich dní (ako myslel Bengel, 1052), ale symbolické označenie jednak krátkej doby, jednak ukončenej doby, jednak Bohom stanovenej doby. Všetko toto je na potešenie veriacim»¹⁹⁸.

Číslo desať v tomto texte môže nadväzovať na starozákonnú symboliku, podľa ktorej desiatka označovala dobu pevne dohodnutého krátkeho trvania, čiže desať a nie viac! (por. Gn 24,55; Nm 11,19; Dn 1,14)¹⁹⁹. Niekedy sa uvádza dôvod pre číslo desať skutočnosť, že ide o súčet prstov na oboch rukách²⁰⁰. Taliansky autor Eugenio Corsini vo svojej knihe *Apocalisse prima e dopo* (Torino 1980) predkladá lektúru textu siedmich listov ako neprerušené rozprávanie dejín spásy od Adama po Krista a v ktorej sa jednotlivé listy vzťahujú – i keď len prostredníctvom alúzie – na niektorú udalosť alebo niektoré obdobie posvätných dejín a v Liste smyrnianskej cirkvi vidí utláčanie Židov v Egypte, opisuje sa stav prenasledovania, chudoby a nepriateľstva zo strany Židov (2,9) a ohlasuje sa skúška a súženie na dobu «desiatich dní» (2,10 – alúzia na desať rán?)²⁰¹. Význam tohto čísla je tiež súčasťou ponerologickej symboliky v opise ohnivého draka:

A bolo vidieť aj iné znamenie na nebi: Veľký ohnivý drak; mal sedem hláv a *desať rohov* (κεράτα δέκα) a na hlavách sedem diadémov; (4) jeho chvost zmietol tretinu nebeských hviezd a vrhol ich na zem (Zjv 12,3-4a).

Číslo desať pri počte rohov môžeme chápať ako okrúhle číslo vyjadrujúce veľkú, ale ohraničenú Antikristovu moc²⁰². Drak v Zjv 12,3 má desať rohov, podobne ako štvrté zviera v Dn 7,7.20.23, kde ich anjel interpretuje ako desať kráľov. Šelma dostala moc od draka a v texte Zjv 17,3.7.12.16 anjel interpretuje

¹⁹⁶ Por. B. J. LE FROIS, *The Woman*, 152.

¹⁹⁷ Por. R. SCHEUCH, *Průvodce Apokalypsou*, 39.

¹⁹⁸ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 36.

¹⁹⁹ Por. J. OTTER, *Dopisy andělům*, 29.32.

²⁰⁰ Por. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, 166.

²⁰¹ Por. M. LACONI, *Le lettere*, 167-168.

²⁰² «[...] die Zahl zehn als runde Zahl signalisiert eine grosse, aber begrenzte Machtfülle gottfeindlicher Kräfte auf Erden» (H. GIESEN, *Die Offenbarung*, 303.)

desať rohov ako desať kráľov, ktorí pravdepodobne reprezentujú celok – všetkých panovníkov, ktorí sa vyznačujú ako nepriatelia Krista a kresťanov²⁰³.

«Počet rohov je najskôr z Dan 7,7.24. Rohy znamenajú veľkú moc drakovu, práve tak ako aj sedem hláv. Aj Leviatan býval predstavovaný ako viachlavý (Ž 74,14). Keďže sa hovorí o 7 hlavách a 10 rohoch, máme tu doklad, že ide o spojenie dvoch pôvodných predstáv (Vid' Lohmeyer, 98), ktoré neboli do podrobností zladené. Počet nemožno alegorizovať (akoby napr. 10 rohov znamenalo 10 hriechov proti 10 prikázaniam. Spomína a odmieta to Kübel, 254)»²⁰⁴. Znamenie ohnivého draka je možné vidieť a interpretovať v kontexte kráľovskej idey, nevylúčiac ani politický kontext. Z charakteristiky draka je totiž možné vytušiť, že sa aluduje na určitú politickú moc²⁰⁵. Okrem kontextu je to hlavne jeho opis, ktorý favorizuje myšlienku, že ide vlastne o postavu, ktorá bojuje o kráľovskú moc a robí všetko, aby ju dosiahla. Počet hláv má pôvod v súčte hláv v texte Dan 7 a počet desiatich rohov priamo v texte Dan 7,7²⁰⁶.

2. 10. Symbolika čísla dvanásť a násobkov

Špekulatívne pytagorejské výklady považovali jednotku a dvojku za skryté princípy vecí, ktorých spojením vzniká univerzum symbolizované číslom dvanásť. Toto číslo si obyčajne predstavovali ako 3 x 4, pričom číslo tri vyjadrovalo tri svety a číslo štyri počet živlových modifikácií, ktorými sú tri svety spojené²⁰⁷. Číslo dvanásť je možné rozložiť na čísla 4 x 3, z ktorých číslo 4 evokuje celok stvoreného sveta (*totalité de l'espace cosmique*) a číslo tri indikuje svet božský a jeho tajomstvo (*mystère du divin*)²⁰⁸.

«Dvanásť je počet patriarchov, izraelských kmeňov (porov. Ex 24,4), predkladaných chlebov (porov. Lv 24,5), apoštolov (porov. Mt 10,2; 26,14; Sk 6,2), vyvolených (porov. Zjv 7,4; 14,1) a eschatologických skutočností (porov. Zjv

²⁰³ «These are the totality of rulers of mankind who in the struggle of Antichrist over Christ, will be instigated by diabolical power against the Lamb and His followers» (B.J. LE FROIS, *The Woman*, 152-153).

²⁰⁴ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 154.

²⁰⁵ Por. M. DELCOR, *Studi sull'apocalittica*, 195.

²⁰⁶ J.H. ULRICHSEN, *Die sieben Häupter*, 3: «Die Zahl der Häupter ergibt sich aus einer Addition der Häupter in Dan 7,4.5.6.7 (1+1+4+1) [...] Die zehn Horner stammen direkt aus Dan. 7,7».

²⁰⁷ Por. Z. KRATOCHVIL – D.Ž. BOR, *Pýthagorás ze Samu*, 111.

21,12,14,16, 20n)»²⁰⁹. Číslom dvanásť sa označuje obnovená prirodzenosť vecí (4 x 3, sv. Augustín) a oslávená Cirkev ako duchovný Izrael²¹⁰. Žena odetá slnkom v 12,1 má na hlave *dvanásť* hviezd. Symbolický význam čísla dvanásť nie je v apokalyptike bežný, a preto spôsobuje isté váhanie pri významovom určení. Môže ísť o násobok 3 x 4 a keďže súčet týchto čísel vytvára číslo sedem, mohli by sme sa nachádzať v kontexte zdôrazneného zmyslu celku - totality. Ak odhliadneme od vzdialeného pôvodu čísla dvanásť, v kontexte iných textov Apokalypsy je dosť jasné, že toto číslo je charakteristickým číslom dvanástich kmeňov Izraela a dvanástich apoštolov²¹¹.

Zdá sa, že základným číslom v opise Nového Jeruzalema v 21. kapitole je číslo dvanásť a jeho násobky: dvanásť brán, dvanásť anjelov a dvanásť kameňov (v. 12), dvanásť základných kameňov (v. 14), múr mal stoštyridsaťštyri lakt'ov (v. 17), mesto dvanásťtisíc stadií (v. 16). Numerická symbolika je v týchto prípadoch evidentná: indikuje Izrael a novú realitu, ktorú symbolizuje. Je známe, že číslo štyri symbolizuje svet – kozmos alebo zem, číslo tri symbolizuje duchovnú, extrakozmickú realitu božskej alebo anjelskej prirodzenosti. Súčet oboch čísiel je sedem, charakteristické číslo celej predchádzajúcej časti Apokalypsy, ale úplne absentujúcej v opise Nového Jeruzalema. Tu je číslom *par excellence* číslo dvanásť²¹².

Mohli by sme povedať, že kresťanský svet Zjavenia sv. Jána je «svetom mesta», teda miestom, kde žije veľké množstvo ľudí: pôvodní adresáti knihy žili v siedmich veľkých mestách Malej Ázie. Bolo bežné, že mestá boli symbolizované ženskými postavami²¹³, avšak Rím v Apokalypse nie je zobrazený ako bohyňa Roma, ako ju uctievali v Malej Ázii, ale ako «veľká neviestka» (17,1). V Zjavení existujú v podstate dva symboly mesta Jeruzalema. Ponajprv je to Nový Jeruzalem, ktorý v novom stvorení zostupuje z neba. Podobne ako Babylon je Jeruzalem *aj* žena, *aj* mesto: nevesta Baránkova (19,7; 21,2.9), sväté mesto Nový Jeruzalem (21,2), «mesto môjho Boha» (3,12). Babylon a Nový Jeruzalem tvoria antitetickú dvojicu *miest - žien*, ktoré zohrávajú hlavnú úlohu v posledných kapitolách Zjavenia.

²⁰⁸ Por. M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible*, 815.

²⁰⁹ J. HERIBAN, *Príručný lexikón*, 282.

²¹⁰ Por. E. TESTA, *Il simbolismo*, 44.

²¹¹ Por. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 235-236.

²¹² Por. E. CORSINI, *Apocalisse prima e dopo*, 531-532.

Nový Jeruzalem budúcnosti je zároveň „sväté mesto“ v 11,2 a „nebeská žena“ v 12. kapitole. Mesto v 11,2 nie je pozemský Jeruzalem, o ktorý sa Apokalypsa málo stará a 11,1-2 nie je alúziou na pád Jeruzalema v roku 70. Ján tu reinterpretuje proroctvá z Daniela o znesvätení chrámu (8,9-14; 11,31; 12,11) a možno aj evanjeliové proroctvá – závislé na Danielovi – ktoré predpovedajú pád Jeruzalema. Autor Apokalypsy ich reinterpretuje v perspektíve prenasledovania Cirkvi počas symbolického obdobia troch rokov a polovice v období konfliktu Cirkvi a Rímskej ríše. Sväté mesto, po ktorom šliapu pohania, je Cirkev, ktorá zostala verná v utrpení a v mučeníctve. Svätyňa s veriacimi je tajomná prítomnosť Boha medzi tými, ktorí sa mu klaňajú v cirkvách. V tom istom a takom istom období, keď je svätyňa zachránená, po svätom meste sa šliape a dvaja svedkovia prorokujú (11,1-3), nebeská žena, ktorá dala život Mesiášovi, je chránená na istom mieste na púšti. Útek tejto ženy na púšť je alternatívnym symbolom tej istej duchovnej istoty Cirkvi v prenasledovaní, ako je ona opísaná v 11,1-2 ako ochrana svätyne. Väčšina čitateľov Jánovej Apokalypsy bývala v mestách a podľa všeobecného presvedčenia bolo možné byť plnohodnotnými občanmi miest, iba ak sa títo ľudia zúčastňovali na verejnom živote mesta. Kresťanstvo sa stávalo čoraz viac – menej atraktívnym práve z dôvodu, že sa stupňovala požiadavka nezúčastňovať sa na verejnom živote mesta, ktorý implikoval v sebe prvky idolatrie a nemorálnosti²¹⁴. «Pre antického človeka bol obraz mesta „vyjadrením toho najušľachtilejšieho, čo poznal“. Mesto uprostred otvorenej krajiny, ohraničené pevnými múrmi, chránené pred kočovnými nepriateľmi a zbojníkmi, celkom bezpečné, bohaté na tovar a rozmanitú činnosť, dostatočne zásobené, skladajúce sa z pekných stavieb, s tisícerymi možnosťami vzdelávania a zábavy, spravované zákonom a múdrymi úradmi – to bol grécky obraz usporiadaného života, záchrany pred neporiadkom a chaosom, to bola záruka šťastného života. Pre orientálny svet usporiadané mesto znamenalo veľmi veľa, znamenalo plnohodnotný život»²¹⁵. Súčasťou «stratégie» prítomnej v Apokalypse bolo «vyjsť» z Babylonu (18,4), ktorým bol aj pozemský Jeruzalem a riešením bola vlastne alternatíva v eschatologickej budúcnosti, v alternatívnom meste Božom, v novom Jeruzaleme, ktoré zostupuje z neba. Je síce realitou

²¹³ Por. A. FITZGERALD, *The Mythological Background for the Presentation of Jerusalem as a Queen and False Worship as Adultery in the OT*, in *CBQ* 34 (1972) 403-416.

²¹⁴ Por. R. BAUCKHAM, *La teologia*, 151-154.

²¹⁵ M. CHOVANEC, *Eschatológia*, 168.

budúcnosti, ale svojím fascinujúcim jasom svieti už v súčasnosti. Čitatelia Apokalypsy ešte do neho nemohli vstúpiť, ale si mohli zabezpečiť v ňom miesto (3,12; 22,14.19) a už v prítomnom okamihu patriť Baránkovej neveste (19,7-8; 22,17)²¹⁶.

V opise nového Jeruzalema je možné rozpoznať prítomnosť viacerých starozákonných tradícií vzájomne pospájaných, čím vznikol silne sugestívny obraz života v Božej prítomnosti²¹⁷. Tento opis je možné študovať a analyzovať v troch aspektoch: ako *miesto*, ako *národ* a ako *prítomnosť Boha*. Vo svojom aspekte mesta je Nový Jeruzalem zároveň rajom, svätým mestom i chrámom. Ako sväté mesto Jeruzalem zodpovedá ideálu antického mesta ako miesta, kde sa ako v centre stretáva nebo so zemou²¹⁸.

V novom Jeruzaleme sú prítomné prvky charakteristické pre raj, ako je «voda života» (22,1-2) a «strom života» (22,2). Obidva tieto motívy vystupujú vo viacerých starozákonných textoch: voda života (Iz 49,10; 55,1; Ez 47,1-12; Zach 14,8) a strom života (Gn 2,9; 3,24; Ez 47,12). Stavebným materiálom, z ktorého je Nový Jeruzalem vystavaný, sú drahé kamene a minerály raja. Vo verši Zjv 21,18 máme prepojenie metafory múru, zlata a drahých kameňov a vo veršoch 19-20 máme zoznam drahokamov:

Jeho hradby boli postavené z jaspisu a mesto samo bolo z rýdzeho zlata podobné čistému sklu. (19) Základné kamene hradieb mesta boli ozdobené všelijakými drahými kameňmi: prvý základný kameň jaspis, druhý zafír, tretí chalcedón, štvrtý smaragd, (20) piaty sardonyx, šiesty sardion, siedmy chryzolít, ôsmy beryl, deviaty topás, desiaty chryzopras, jedenásty hyacint, dvanásty ametyst (21,18-20).

Lokalita Havila, miesto, odkiaľ pochádzalo zlato a drahé kamene, bolo podľa židovskej tradície v raji (Gn 2,11-12). V texte Ez 28,13 - na ktorý robí alúziu Zjv 21,19 - čítame slová adresované týrskemu kráľovi: «Bol si v Edene, Božej záhrade,

²¹⁶ Por. R. BAUCKHAM, *La teologia*, 155-156.

²¹⁷ Por. P. FARKAŠ, *Nový Jeruzalem v znamení numerickej symboliky*, in *Disputationes scientificae Universitatis Catholicae in Ružomberok* 1,4 (2001) 48-56.

²¹⁸ Por. R. BAUCKHAM, *La teologia*, 157. «Veľký a vysoký vrch» (21,10) na ktorý mesto zostupuje okrem priamej derivácie z textu Ez 40,2 má v staroveku dlhú tradíciu. Je to kozmický vrch, na ktorom sa stretávali nebo a a zem a je to miesto, kde podľa presvedčenia prebývali bohovia, na nich boli vystavené posvätné mestá s chrámom uprostred. Raj bol umiestnený na vrchu: «Bol si v Edene, Božej záhrade [...] dal som ťa na svätý Boží vrch [...]» (Ez 28,13.14). Vrch Sion síce nebol veľmi vysoký, ale v skutočnosti bol z mytologických dôvodov predstavovaný ako vysoký (Ez 40,2). Podľa presvedčenia mal byť tento vrch miestom znovuzískaného raja (Iz 11,9; 65,25). Zatiaľ čo sa staviteľia Babelu (Gn 11,1-9) snažili spojiť nebo so zemou a ktorých snahu i pýchu vidí Ján zopakovanú v prípade Ríma, Nový Jeruzalem zostupuje od Boha z neba a skutočne spojí nebo so zemou (por. *ascensus hominis a descensus Dei*) (por. R. BAUCKHAM, *La teologia*, 157-158).

pokrývali ťa rozličné drahokamy: karneol, topás a jaspis, chryzolit, beryl a ónyx, zafír, karbunkul a smaragd, rukou umelca do zlata zapravené a obložené boli na tebe v deň, keď si bol stvorený». Zoznam prvých deviatich drahokamov podľa masorétskeho textu zodpovedá drahokamom (dvanástim), ktoré sa nachádzali na pektoráli veľkňaza (Ex 28,17-20). V rozličných hebrejských tradíciách sa stretávame s názorom, že ozdoby na pektoráli, drahokamy, ako aj zlato na liturgických látkach a pri dekorácii chrámu, mali pôvod v raji. Tajomný *Parvaim* napríklad - odkiaľ pochádzalo zlato nachádzajúce sa v Šalamúnovom chráme, 2Kr 3,6, por. Apokryf Gen (1QGenAp) 2,23 - bol identifikovaný s rajom. Určitá exegetická tradícia staršia než Jánova Apokalypsa, identifikovala drahokamy, z ktorých mal byť postavený nový Jeruzalem podľa Iz 54,11-12 s ozdobami veľkňazského odevu a o ktorých sa hovorí, že boli tak krásne, že by mohli zastúpiť slnko a mesiac v osvetlení nového Jeruzalema (komentár k Izaiášovi, 4Qpls^a, 1,4-9; *Liber antiquitatum biblicarum* 26,13-15). Vskutku teda nielen drahokamy, ale aj ozdoby a zlato v Apokalypse indikujú raj. Na počiatku Boh dal človekovi raj, aby v ňom žil a na konci čias mu dá mesto. V novom Jeruzaleme sa realizujú požehnania raja, ale tento nový Jeruzalem je viac ako znovuzískaný raj²¹⁹. Mesto, ktoré zahŕňa v sebe raj (22,1-2) a je ozdobené rajskou krásou (21,19), odhaľuje zároveň harmóniu prírody a ľudskej kultúry, o ktorú sa snažili antické mestá, ale od ktorej sa moderné mestá stále viac a viac vzdávajú. Zatiaľ čo sa podľa Iz 60,5-17 materiálne bohatstvo národov prináša do Jeruzalema, v Apokalypse králi zeme prinášajú svoju «slávu» a ľud prináša «bohatstvo národov» (21,26-27). Správnemu pochopeniu textu Zjv 21,11.18-21 napomáha vysvetlenie funkcie drahých kameňov v texte 4,3.6²²⁰.

Veľmi zaujímavá je numerická symbolika prítomná pri uvádzaní dimenzií Nového Jeruzalema:

Ten, čo so mnou hovoril, mal mieru zo zlatej trstiny na premeranie mesta, jeho brán a jeho hradieb. (16) Mesto je postavené do štvorca: jeho dĺžka je taká istá ako šírka. Trstinou odmeral mesto a malo *dvanásttisíc* (δωδεκα χιλιάδων) stadií. Jeho dĺžka, šírka i výška sú rovnaké. (17) Zmeral aj jeho hradby; mali *stoštyridsaťštyri* (ἐκατὸν τεσσαράκοντα τεσσάρων) lakťov podľa ľudskej miery, ktorú anjel mal (Zjv 21,15-17).

²¹⁹ Por. R. BAUCKHAM, *La teologia*, 160.

²²⁰ Por. U. JART, *The Precious Stones*, 150.

«Meranie má vzor v Ez 40,3.48, ale má aj svoje zvláštne rysy. Mierou je zlatá trstina (v 11,1 nebola trstina zlatá). Zlato je tu možno náznak čistoty (Osuský, 275), ale ešte skôr náznak toho, že mesto Božie nemožno merať hocičím; už miera, ktorá sa použije, naznačuje jeho zvláštnu hodnotu. [...] Keď sa udáva 12.000 stadií, t.j. asi 200 km, môže to byť miera celého obvodu spolu alebo každej strany zvlášť. V oboch prípadoch je to veľké. Ale hlavné je, že je to miera božská: 12 x 1000. Čísla hovoria viac symbolicky ako svojou veľkosťou. Kocková podoba tejto veľkosti prevyšuje v nebývanej miere kocku veľsvätyne aj veľkého Jeruzalema, ktorý podľa rabínskych predstáv mal tiež podobu kocky»²²¹. Podľa Uga Vanniho meranie symbolizuje počiatkový kontakt s mestom, kontakt, ktorý inicioval Boh. Prostriedkom merania je zlatá trstina (21,15), pre ktorú je príznačný práve prívlastok «zlatá», a zlato možno pokladať v Apokalypse za kov, ktorý symbolizuje priamy kontakt s Bohom. Výsledok merania je prekvapujúci: mesto spočíva na štvorci, ale zaiste nebolo úmyslom autora opísať reálnu architektúru mesta. Štvorec nepochybne indikuje mocnú stabilitu (podľa Appiana aj Rím bol takto vybudovaný). Túto stabilitu však treba chápať v kontexte vzťahu ženích - nevesta, teda vzťahu Krista a Cirkvi. Kristus je uholný kameň, na ktorom spočíva celá stavba - Cirkev. V tejto súvislosti je významný paralelný text Ef 2,20-21: «Ste postavení na základe apoštolov a prorokov; hlavným uholným kameňom je sám Kristus Ježiš. (21) V ňom celá stavba pevne pospájaná rastie v svätý chrám v Pánovi» (por. tiež Zjv 21,14: «Hradby mesta mali dvanásť základných kameňov a na nich dvanásť mien dvanástich Baránkových apoštolov»). Indikovaná hodnota - dvanásťtisíc stadií - usmerňuje náš pohľad smerom hore, k novým, v ľudských kategóriách nevyjadriteľným a nedosiahnuteľným dimenziám: 2400 km²²². V ľudskej skúsenosti neexistuje mesto, ktoré by mohlo mať takéto parametre, a to ani len približne. Číslo však nie je zvolené náhodne. Veľkosť mesta - neaplikovateľná na nijaké pozemské mesto - nás vedie od pozemských dimenzií k nebeskej dimenzii nezmerateľnej lásky ženícha - Krista. Číslo dvanásťtisíc je vskutku výsledkom násobenia 12 (kmeňov Izraela) alebo 12 (apoštolov) x 1000 (čas Kristovho kraľovania). Dimenzie tohto mesta vyvolávajú v čitateľovi obdiv: má dočinenia s novou realitou, ktorá prevyšuje akúkoľvek predstavu a akékoľvek kategórie ľudí. K dĺžke a šírke je ešte

²²¹ K. GABRIŠ, *Zjavenie Jána*, 266.

pridaná výška, ktorá je tiež taká istá: potvrdzuje sa tým nevysloviteľnosť dimenzií mesta - nevesty. Spôsob formulácie pripomína text Ef 3,18-19: «(aby ste...) mohli so všetkými svätými pochopiť, aká je to šírka, dĺžka, výška a hĺbka, (19) a poznať aj Kristovu lásku, presahujúcu každé poznanie, aby vás naplnila Božia plnosť celá». Výrazy vzťahujúce sa na dimenzie sa nachádzajú iba v týchto dvoch textoch v celom Novom zákone: v Liste Efezanom sa pravdepodobne dimenzie vzťahujú na Kristovu lásku, ktorú sa majú kresťania snažiť pochopiť, i keď je jasné, že ona prevyšuje akékoľvek poznanie²²³. Nie je nezvyčajné vyjadrovať morálne kvality prostredníctvom spaciálnej terminológie.

Meranie pokračuje v nasledujúcom verši: «Zmeral aj jeho hradby; mali stoštyridsaťštyri laktov podľa ľudskej miery, ktorú anjel mal» (Zjv 21,17). «Oproti veľkosti kocky zdajú sa byť malé múry mesta, i keď o nich vo v. 12 bolo povedané, že sú veľké a vysoké: dovedna 144 laktov, čiže asi 70 metrov. Môže ísť len o výšku múrov alebo o ich hrúbku, nijako nie o dĺžku. Ale aj tu nejde o iné, ako o 12 x 12, čiže dokonalosť po každej stránke. [...] Luther povedal, že mieru bežnú medzi ľuďmi použil anjel - tým sa stala miera anjela»²²⁴. Autor sa prirodzene vyjadril prostredníctvom ľudskej terminológie²²⁵. Treba tiež predpokladať kristologický význam tejto numerickej symboliky. Aj tu je číslo výsledkom násobenia: 12 x 12. Ak vezmeme do úvahy predchádzajúci kontext, kde sa spomína dvanásť kmeňov Izraela a dvanásť apoštolov Baránka (vv. 12 a 14.17), potom bude celkom prirodzené, aby sme mysleli na symbolické násobenie medzi Starým a Novým zákonom: *to najlepšie*, čo obsahuje jeden i druhý zákon, je možné nájsť v novom Jeruzaleme - v neveste²²⁶.

²²² Podľa Giblina približne 2220 km (C.H. GIBLIN, *Apocalisse*, Bologna 1993, 150 [pôv. *The Book of Revelation. The Open Book of Prophecy*, Collegeville 1991]).

²²³ Por. U. VANNI, *Linguaggio*, 487-489.

²²⁴ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 266.

²²⁵ Boli známe dva druhy miery laktá: 45 cm, alebo 52,5 cm. Tento dlhší sa nachádza aj u proroka Ezechiela, a vychádzajú z predpokladu závislosti od tohto proroka, môžeme predpokladať, že sa jedná o dlhší lakeť: 144 laktov by v takom prípade bolo 75,6 m. V porovnaní s predchádzajúcimi dimenziami je táto indikácia neprimerane malou hodnotou. Ak by sme predpokladali, že sa tu uvádza hrúbka múru - Lutherova intuícia (por. C. BRÜTSCH, *La clarté*, 367) - neprimeranosť čísla by sa vysvetlila, ale celý problém by sa nepreniesol do oblasti príliš realistickej (por. U. VANNI, *Linguaggio* 491).

²²⁶ Por. U. VANNI, *Linguaggio*, 490-491.

2. 11. Dvadsaťštyri starcov

V textoch Zjavenia sv. Jána sa dvadsiati štyria starci spomínajú viackrát (4,10; 5,5.6.8.11.14; 7,11.13; 11,16; 14,3; 19,4).

(4) Okolo trónu bolo dvadsaťštyri trónov a na trónoch sedelo *dvadsaťštyri* (εἴκοσι τέσσαρες) starcov (πρεσβυτέρους) odetých do bieleho rúcha a na hlavách mali zlaté vence. [...] (9) A vždy, keď tie bytosti vzdali slávu, česť a vďaka Sediacemu na tróne, Žijúcemu na veky vekov, (10) padli dvadsiati štyria starci pred Sediacim na tróne, klaňali sa Žijúcemu na veky vekov, hádzali svoje vence pred trón a volali: (11) „Hoden si, Pane a Bože náš, prijať slávu, česť a moc, lebo ty si stvoril všetky veci: z tvojej vôle boli a sú stvorené“ (4,4.9-11).

Ich počet prirodzene súvisí s ich identifikáciou a tu bolo navrhnutých niekoľko možných interpretácií. Je zaujímavé, že číslo dvadsaťštyri nie je špecificky symbolické číslo v apokalyptickej literatúre. Podľa E. Testu je možné číslo dvadsaťštyri interpretovať ako násobok čísla štyri (4 x 6) a čísla dvanásť (12 x 2) a ako také je vo vzťahu k univerzu a k nebu, čiže je v spojení so štyrmi svetovými stranami a so zvieratníkom. Z tohto dôvodu Ján zobrazil v 4. kapitole „senát Boží“, o ktorom sa hovorí aj v Iz 24,23 a Dan 7,10²²⁷.

Veľkolepé videnie v 4. kapitole mohlo pomýliť nejedného interpreta alebo čitateľa (trebárs aj v 4. storočí): kresťan dnešných čias, ako aj kresťan v období po páde Jeruzalema sa málo zaujímal o «svätých Starého zákona». Podľa A. Feuilleta je práve táto interpretácia správna: dvadsiati štyria starci podľa neho - to nie sú apoštoli spolu so starozákonnými prorokmi, ani skupina anjelov či kozmických mocností, ale oslávení ľudu Izraela, ktorí vytvárajú v nebi večnú liturgiu, sláviace spoločenstvo. Na základe štúdie A. Feuilleta môžeme vychádzať z niekoľkých základných tvrdení. Na prvom mieste nemáme dočinenia s anjelmí, ale s ľudskými postavami, aj keď samotný kontext nás zaväzuje k tomu, aby sme v nich videli oslávených ľudí. Sedia na trónoch a na hlavách majú koruny, čo sa nikdy netvrdí o anjeloch, avšak sa uvádza ako odmena víťazom či už v Starej, alebo v Novej zmluve a sú oblečení v bielom rúchu, čo je symbolom spásy. Nazývajú sa staršími (πρεσβύτεροι), čo evidentne evokuje známy *terminus technicus* v judaizme a v starovekej cirkvi, nakoľko sa zúčastňujú na liturgii. V tejto línii interpretoval text už Klement Alexandrijský (*Stromateis* 6.102.2) ako prislúbenie dané verným starším –

²²⁷ Por. E. TESTA, *Il simbolismo*, 44.

presbyterom²²⁸. K. Gábriš preferuje výklad starcov ako anjelských bytostí: «I na tento obraz vplývali predstavy o nebi, zriadenom podobne ako sú zemské kráľovské dvory, kde okolo panovníka je jeho suita. V 1Kr 22,19-22, v Job 1,6 2,1 Dan 4,17 7,9 sú zmienky o tom, že okolo Hospodina sú anjeli, zvyšujúci jeho slávu. [...] Mnohí vykladači vidia v nich ľudí, predstaviteľov ľudí alebo ľudských skupín, ktorí sú u Boha. Pritom kladú dôraz na to, že ide o zástupcov židovského národa [...] alebo zástupcov kresťanov, iní hovoria, že ide o zástupcov židov i pohanov. Predstava, že patriarchovia a apoštoli po dvanástich reprezentujú židov a kresťanov, je zároveň riešením počtu 24 (12 pokolení a 12 učeníkov). Proti tomu hovorí najmä to, že starší sú predstavení nielen ako kráľovskí ľudia (koruny na hlavách a tróny), ale že z ich charakteristiky v 5-9 kapitole vyplýva ich anjelský charakter. Sám apokalyptik oslovuje v 7,13 jedného z nich *kyrie*. Ide teda o anjelské bytosti, ktoré vykonávajú pred trónom Hospodinovým kňazskú službu, alebo oslavujú Hospodina»²²⁹. Vychádzajúc z mytologickej interpretácie počet 24 «odvodzovali mnohí z babylonských 24 hviezdnych božstiev. Gunkel videl v nich priamo 24 Yazata perzského náboženstva [...] Iní odvodzujú počet starších z počtu denných hodín»²³⁰. V súčasnosti A. Yarbrow Collins pokladá túto hypotézu za najpravdepodobnejšiu, teda hlavne čo sa týka otázky pôvodu počtu dvadsaťštyri²³¹. «Na počet 24 mohol však vplývať skôr poriadok 24 kňazských tried židovských. Vedúci týchto tried mávali označenie *sárím* (Dan 10,13.20 tak označuje anjelov) alebo *ráším*. Tak by 24 starších bolo obrazom 24 tried kňazských na zemi. Ale zatiaľ čo na zemi vykonávajú službu Bohu ľudia, na nebi sú to anjeli. Za takéto chápanie hovorí aj fakt, že nebesá odrážajú na zemi vykonávané služby Božie, resp. že zemské služby Božie majú byť obrazom nebeskej liturgie. Pri tejto predstave mohlo vplývať aj ustanovenie spevákov v chráme jeruzalemskom (1Par 25,1-6). Aj starší v Jánovom videní oslavujú spevom a chválami Hospodina. - Pri

²²⁸ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 164.

²²⁹ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 70.

²³⁰ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 70.

²³¹ A. YARBROW COLLINS, *Numerical Symbolism*, 1279: «The most persuasive theory about origin of the motif of the twenty-four elders is the one proposed by Gunkel. [...] The twenty-four elders seem to be angels modeled on these twenty-four Babylonian astral deities. The description of these deities as „judges“ (dikastas) is compatible with the depiction of the elders in Revelation as seated on thrones (compare the association of thrones and judgment in Dan 7:9-10)».

takomto chápaní nevyklúčujeme možnosť, že starší sú priamo *thronoi* (Kol 1,16), teda anjelské bytosti so zvláštnym poverením od Boha a s vplyvom na zem»²³².

Jednoduchú interpretáciu, ktorá sa nachádza už aj u Viktorína z Pettau, uvádza P. Prigent, totiž, že by išlo o 24 kníh Starého zákona, resp. o 24 autorov, ktorým sa tieto knihy pripisujú. Zatiaľ čo dominujúca kresťanská tradícia (Origenes, Cyril, Epifán, Hieronym) počítala 22 kníh, židovská tradícia preferovala číslo 24, ako uvádza 4Ezd 14,44 (text pochádzajúci prakticky z toho istého obdobia ako Apokalypsa), ako aj väčšina talmudickej a midrašskej literatúry. Starobylosť tohto počítania je potvrdená aj textom Klementa Alexandrijského (*Stromateis* 1.135-136), v ktorom sa spomína 35 prorokov, čiže Klement počíta aj každého z dvanástich prorokov, ktorých tradícia uvádzala ako jedného (24 + 11 = 35). Ak by sme prijali toto vysvetlenie, potom by sme v texte Zjavenia mali okamih, keď sa Boh zjavuje vo svojej sláve a prorok Ján vidí okolo neho prítomných autorov kníh Starého zákona, otcov, ktorí boli vyvolenými prostredníkmi a sprostredkovateľmi Božieho zjavenia²³³.

Niektoré indikácie nasvedčujú tomu, že tento obraz vznikol podľa R. Scheucha v liturgickom kontexte prvotnej cirkvi, pre ktorú bol prirodzený obraz biskupa obklopeného staršími (presbytermi) počas eucharistickej slávnosti, ktorá bola predobrazom nebeskej liturgie, počas ktorej mali starci Boha predovšetkým oslavovať. Ich biele rúcho je symbolom čistoty a koruny na hlavách znakom povýšenia²³⁴.

Keďže číslo dvadsaťštyri nie je typické symbolické číslo v apokalyptickej literatúre, možno povedať, že je do určitej miery zahalené tajomstvom. V tejto súvislosti bude skutočne veľmi zaujímavé sledovať interpretáciu prítomnú v koptskej cirkvi, vychádzajúcu predovšetkým z jej ikonografie. V období najneskôr od 7. alebo 8. stor. boli dvadsať štyria starci v koptskej tradícii uctievaní a taktiež zobrazovaní, čo je dosvedčené na viacerých nástenných maľbách v koptských chrámoch. Pravdepodobne jedným z najstarších vyobrazení je nástenná maľba v apside chrámu Kláštora sv. Simeona v Aswáne. Rukopisy sú svedectvom toho, že úcta k dvadsiatim štyrom starcom bola rozšírená v hornom Egypte. Zobrazení sú aj

²³² K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 71: «Ak vidíme v 24 starších anjelské bytosti, je zrejmé, že ich nemožno nijako presne podľa mena určiť. Ani nie je pravdepodobné, že by Ján sám musel znáť, o koho tu ide podľa mena».

²³³ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 165-167.

v apside svätej známej ako sv. Takla Haymanot v Kostole svätej Panny (al-Mu'allaqah) v starej Káhire. Dvadsať štyria starci zohrávali dôležitú úlohu nielen v oficiálnom kulte koptskej cirkvi, ale aj v ľudovej zbožnosti, ba dokonca v magických praktikách. Existujú svedectvá, podľa ktorých kopti mali vo zvyku recitovať mená dvadsiatich štyroch starcov ako spôsob ochrany proti vplyvu zlého, čiže v istom zmysle ich používali aj ako magické formulky²³⁵.

2. 12. Číslo tisíc a násobky

Číslo tisíc je číslom nedefinovaného kvanta a veľkého, neurčitého počtu²³⁶. Text Zjv 20,1-10 mal pravdepodobne najväčší vplyv a v dejinách Cirkvi spôsobil veľa zmätkov²³⁷.

Blahoslavený a svätý, kto má podiel na prvom vzkriesení! Nad tými druhá smrť nemá moci, ale budú kňazmi Boha a Krista a budú s ním kraľovať *tisíc* rokov (χιλια έτη) (20,6).

V dejinách interpretácie tisícročného kráľovstva sa stretávame už od samých počiatkov s dvomi hlavnými smermi, totiž výklad tejto chronologickej indikácie ako *budúce* obdobie alebo ako obdobie *prítomné*. Prvá interpretácia je doslovná a najstaršia a C. Brütsch ju nazýva «prorockým milenarizmom». Ak toto budúce obdobie vzťahujeme na čas redakcie knihy, potom spolu s niektorými autormi (Swete, Feuillet) milénium treba hľadať v čase, ktorý je totožný s obnovou Cirkvi a ktorý nasleduje po krvavých prenasledovaniach. Text Zjv 20 by bol teda proroctvom, ktoré zvestuje: ťažkosti a nebezpečenstvá, s ktorými zápasili prví kresťania nebudú vždy trvať, ale po nich bude nasledovať čas triumfu viery²³⁸. Doslovnú interpretáciu tisícročného kráľovstva (chiliazmus, milenarizmus) v súčasnej dobe zastávajú niektorí fundamentalisti. Efezský koncil (431) označil takú interpretáciu za «deviáciu a rozprávku»²³⁹.

²³⁴ R. SCHEUCH, *Průvodce Apokalypsou*, 61.

²³⁵ Por. O.F.A. MEINARDUS, *The Twenty – Four Elders of the Apocalypse in the Iconography of the Coptic Church*, in *Studia Orientalia Christiana* 13 (1968-1969) 141-157. 144-145.

²³⁶ Por. E. TESTA, *Il simbolismo*, 44.

²³⁷ Por. L. TICHÝ, *Janova Apokalypsa a konec světa*, 47.

²³⁸ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 597-598.

²³⁹ Por. C. BRÜTSCH, *La clarté de l'Apocalypse*, 332: «comme une déviation et une fable».

Druhá interpretácia chápe tisíc rokov ako symbolické označenie súčasnej doby a ujala sa hlavne pod vplyvom Origena, Tychónia a Augustína (v neskorších spisoch). Nazýva sa symbolická, ale niekedy tiež duchovná, prítomnostná alebo ekleziálna. Spoločným menovateľom interpretácií, ktoré sem zaraďujeme je skutočnosť, že ani časové trvanie kráľovstva, ani chronologické prepojenie s nasledujúcimi udalosťami nie sú smerodajné a determinujúce. Symbolická interpretácia bola výstižne charakterizovaná vetou sv. Augustína: «Cirkev je už odteraz kráľovstvom Kristovým, ako i kráľovstvom Božím» (*De Civitate Dei* 20.9)²⁴⁰. «Prelom nastal u Augustína, ktorý po počiatkových extrémnych náhľadoch preniesol millenium z budúcnosti do minulosti a prítomnosti. Čiže už u Augustína je to doba pôsobenia cirkvi na zemi. Podľa neho millenium sa začalo, keď sa ukončilo prenasledovanie kresťanov v rímskej ríši. Augustínov vplyv bol zrejmý v celom stredoveku, čiže chiliaistické prúdy sa udržali len v heretických skupinách»²⁴¹. «Kolískou chiliaizmu bola Malá Ázia. Na konci 3. storočia ho nachádzame vo veľkej miere aj v Egypte. Biskup Nipote z Arsionu ho obránil v spise pod názvom *Vyvrátenie alegoristov*. Napísal ho proti teológom alexandrijskej školy Klementovi a Origenovi, ktorí pomocou alegorickej exegézy Apokalypsy bojovali proti extrémnemu chiliaizmu. O porážku tohto filozofického náboženského smeru sa zaslúžil Dionýz Veľký z Alexandrie po tom, ako prívrženci chiliaizmu sa dostali až do roviny odlúčenia od cirkvi. Biskup Dionýz v dišpute s kňazom Horáciom, vtedajším predstaviteľom hnutia, ktorá trvala tri dni, duchaplne poukázal na nezmyselnosť tejto náuky. Ku koncu prenasledovania bol tento mylný pohľad na dejiny spásy odstránený. Ožil vo väčšej miere na prelome tisícročí»²⁴². K problematike tisícročného kráľovstva sa vyjadrovali aj reformátori, no väčšinou chiliaizmus zavrhovali²⁴³.

²⁴⁰ Por. U. VANNI, *Il regno millenario*, 69.

²⁴¹ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 246.

²⁴² V. JUDÁK, *Eschatologické vízie*, 28-29.

²⁴³ «V tomto zmysle aj Luther tvrdil, že millenium sa začalo napísaním Zjavenia. Dost' dlho určoval aj jeho koniec, stotožňujúc Goga a Magoga s Turkami, ale zatým jasne povedal, že to nie je nutné, najviac ak možné. Zatiaľ čo anabaptisti sa držali chiliaistických výpočtov, luteránska ortodoxia zavrhol chiliaizmus, a to nielen chiliaizmus crassus, ale aj subtilis a subtilissimus (Kübel, 319 cituje luteránskych ortodoxov). Tak je to v súhlase so 17. článkom Augustína, kde sa ako židovské učenie zatracuje domnienka, že by pred vzkriesením z mŕtvych zbožní zaujali kráľovstvo zeme a že by vládli nad bezbožnými. - Pietizmus opäť oživil chiliaistické prúdy, i keď neraz sa podával chiliaizmus veľmi opatrne (napr. i Bengel rozlišoval medzi dvoma tisícročiami, pričom druhé stotožnil s *mikros chronos* z 20,3). - Kalvín zavrhol chiliaizmus veľmi rigorózne. - V najnovšej teológii ešte niektorí vykladači chápu millenium viac ako symbolicky, ale temer všeobecne už prevláda náhľad, že chiliaizmus ako

Milenarizmus je možné chápať aj doslovne a obdobie tisíc rokov v striktnom zmysle, čiže v takom prípade máme do činenia s absolútnym milenarizmom. Možno ho ale chápať aj v širšom zmysle, akosi globálne ako obdobie pokoja a spravodlivosti pred definitívnym zakľúčením dejín spásy, avšak bez toho, aby sa myslelo na viditeľnú prítomnosť Zmŕtvychvstalého Krista a jeho verných a v takomto prípade hovoríme o miernom milenarizme. Tento termín sa dostal aj do oficiálnych dokumentov Cirkvi a v roku 1944 bol aj systém mierneho milenarizmu zamietnutý: «V týchto posledných časoch bolo už niekoľko otázok zaslaných tejto sv. Kongregácii Posv. Ofícia ohľadne toho, čo si treba myslieť o systéme mierneho milenarizmu, ktorý učí, že Kristus Pán má prísť ešte pred posledným súdom a viditeľne kraľovať na tejto zemi, či už pred zmŕtvychvstaním spravodlivých alebo nie. [...] Systém mierneho milenarizmu s istotou nemožno učiť»²⁴⁴.

«Kongregácia pre učenie viery odmietla milenarizmus 6.10.1995 v informácii *Molti Vescovi, O spisoch a činoch pani Vassuly Rydenovej*, grécko-ortodoxnej kresťanky, bývajúcej vo Švajčiarsku, ktorá predpovedá v milenaristickom duchu rozhodný a slávny Boží zásah, ktorý by sa mal stať ešte pred definitívnym Kristovým príchodom, aby sa na zemi obnovilo obdobie pokoja a univerzálneho blahobytu. V protiklade s katolíckou doktrínou sú aj jej predpovede o bezprostredne nastávajúcej epoche nadvlády Antikrista v lone Cirkvi a naznačenie blízkej budúcnosti Cirkvi, ktorá by mala podobu pankresťanskej komunity»²⁴⁵. «V novej dobe sa – najmä v anglosaskom svete – vyvinuli tri smery: premillennialisti, ktorí tvrdia, že Kristus príde pred miléniom, vzkriesi mŕtvych veriacich a živých vychvátí a budú s ním kraľovať. Postmilenialisti tvrdia, že Kristus príde až po miléniu. Amilenialisti sa prikláňajú k Augustínovi, že je to čas cirkvi do parúzie»²⁴⁶.

«Predovšetkým z Daniela bola známa idea o vládnutí Izraela skrze Mesiáša. Stará synagóga sa domnievala, že s nastúpením Mesiáša sa začne jeho večná vláda, v mladšej synagóge sa hovorilo o tom, že po Mesiášovom vládnutí nastúpi olam ha-ba. Nastupujú tu rozličné výpočty. Napr. R. Jehošua a iní uvádzajú

taký nie je nič špecificky kresťanského, že je to len prevzatá forma, ktorú treba naplniť novým, kresťanským náhľadom» (K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 246).

²⁴⁴ EB 570: *Postremis hisce temporibus non semel ab hac Suprema S. Congregatione S. Officii quaesitum est, quid sentiendum de systemate «Millenarismi mitigati», docentis scilicet Christum Dominum ante finale iudicium, sive praevia sive non praevia plurium iustorum resurrectione, visibiliter in hanc terram regnandi causa esse venturum.*

²⁴⁵ J. KRUPA, *Pripravený veniec spravodlivosti*, 139.

²⁴⁶ L. FAZEKAŠ, *Ježiš Pán*, 302.

výpočet v súvisi s tzv. týždňom Božím, pričom prvých 2000 rokov predstavuje dobu bez tóry, druhých 2000 rokov dobu vlády tóry, tretích 2000 rokov dobu vlády Mesiáša, po ktorej príde sobotný deň dlhý 1000 rokov. V tomto výpočte je zrejmá kombinácia siedmich dní týždňa s tisícokou. Čísla sú zrejme symbolické, ale židia tak vypočítali beh sveta. Iní hovorili, že Izrael na konci vekov prejde obdobím, paralelným k času vyjdenia z Egypta, preto stretáme sa u mnohých aj s kombináciou so 40 rokmi alebo so 400 rokmi (doklady u Str.Bill. III. 824). R Eliezer b. Hyrkanos okolo r. 90 (pred Kr.) uvádza priamo zmienku o 1000 ročnom panstve Mesiáša. I keď ide o učiteľa dosť pozde pôsobiaceho, bolo známe, že práve on veľmi starostlivo uchoval staré podania. Teda aj táto idea bola zrejme už počas celého 1. storočia v židovstve živá»²⁴⁷. Treba tiež poznamenať, že dĺžka trvania mesiášskeho kráľovstva nie je v rozličných textoch rovnaká. Pohybuje sa od 40 rokov, nad 400, 2000 a 7000 až po 365 000 rokov (vychádzajúc z textu Iz 63,40 dostávame 365 dní a chápané vo vzťahu k Ž 90,4 dostávame toto vysoké číslo)²⁴⁸.

«Podelenie vekov na tisícročia nie je výtvorom židovského myslenia; pochádza z Perzie. [...] Keď Ján prevzal túto ideu zo židovstva, nechcel tým vniesť židovský partikularizmus, lebo Mesiášova vláda nebude len pre čas ľudstva, ale k dobru všetkých, ktorí ho budú chcieť prijať»²⁴⁹.

Samozrejme, niekto by mohol namietat, že obraz Satana, ktorý by mal byť sputnaný, sa nehodí na symbolické označenie súčasného obdobia, pretože on aj teraz pôsobí. Tu treba pripomenúť, že podobný obraz sa predsa nachádza aj v evanjeliách, kde sa dôsledky Kristovho príchodu opisujú podobne: «Alebo ako môže niekto vniknúť do domu silného človeka a ulúpiť mu veci, kým toho silného nezviaže? Až potom mu vyplieni dom» (Mt 12,29; Mk 3,27; Lk 11,21). Gaius v konflikte s Hypolitom argumentoval práve týmito textami a Augustín ho v tom nasledoval²⁵⁰.

Naratívny text v Zjv 20,1-10 je trikrát prerušený, čo má z hľadiska pochopenia textu veľký význam: vytvárajú akoby vysvetľujúce poznámky v zátvorke adresované poslucháčom, aby im uľahčili primeranú interpretáciu textu²⁵¹. Kľúč v 1.

²⁴⁷ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 246.

²⁴⁸ Por. U. VANNI, *L'Apocalisse è millenarista?*, 13.

²⁴⁹ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 246.

²⁵⁰ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 598.

²⁵¹ Por. U. VANNI, *Il regno millenario*, 71. 1. V 2. verši po akuzatíve τὸν δράκοντα nasleduje nominatív ὁ ὄφις ὁ ἀρχαίος, ... ὁ Σατανᾶς, a po ňom znova akuzatív (καὶ ἔδησεν αὐτόν). 2. V 3.

verši predstavuje moc nad priepasťou a veľká reťaz schopnosť zredukovať zlo na nulu. I keď nemožno hovoriť o totožnosti anjela s Kristom (takto text interpretovali Ondrej Cézarejský, Aretas a Primázus), pravdepodobne ide o vyjadrenie energie, ktorá pramení v Kristovi. Teriomorfnú postavu draka - démona text charakterizuje ako «starého hada» (ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος), aby čitateľ skutočne primerane interpretoval túto bytosť, ktorá je v dejinách prítomná a aktívna. Akýkoľvek je zjav tejto bytosti, ak sa raz «vtelí» do spoločenských štruktúr ľudstva, možno ho vidieť v «štátnej moci, ktorá si vindikuje adoráciu», «propagandu, ktorá šíri takúto ideológiu», alebo keď ju možno chápať ako «centrum moci», ide vlastne vždy o «starú známu bytosť», rajskeho hada z Gn 3²⁵². Anjel draka oddelí od ľudskej sféry.

Keďže čísla majú v Apokalypse evidentne symbolický význam (kvalitatívny, nie kvantitatívny), bude tomu tak veľmi pravdepodobne aj v prípade čísla tisíc a tisícročného kráľovstva. Symbolické číslo tisíc sa nachádza vo vzťahu k Bohu a k Mesiášovi aj v židovskej apokalyptickej literatúre. Treba spomenúť predovšetkým predstavu prítomnú v sýrskej Apokalypse Baruchovej, podľa ktorej pre mesiášske časy bude charakteristický «vinič s tisícami ratolesťami, ratolesť s tisícou strapcov a strapiec s tisíc bobuľami»²⁵³. Na základe židovských tradícií viacerí kresťanskí spisovatelia (Justín, Dial. 81; Irenej, AH 5.23.2) boli presvedčení, že život v raji, ktorý znovunastolil Mesiáš, by mal trvať tisíc rokov. V skutočnosti Boh povedal Adamovi, že v deň, keď by jedol zo zakázaného ovocia, určite zomrie (por. Gn 2,17). V židovskej tradícii sa tento verš dal do súvisu s textom Ž 90,4, podľa ktorého je jeden deň u Pána ako tisíc rokov a Adam zomrel, keď mal 930 rokov. Z toho by vyplývalo, že zomrel vlastne ešte pred ukončením jedného rajskeho dňa. Povedať, že mesiášske kráľovstvo trvá tisíc rokov, znamená v symbolickom jazyku: toto kráľovstvo obnovuje podmienky rajskeho života, a práve toto je dielom Mesiáša. Jeho príchod znamená koniec moci, ktorú mal rajskeho had od počiatkov (Zjv 12,9). V Apokalypse sa spomína strom života a jeho ovocie ako odmena víťazom (2,7; 22,14-19)²⁵⁴. Symbolické časové označenie, ktoré je v protiklade k

verši po slovách τὰ χίλια ἔτη nasleduje poznámka: «potom musí byť na krátky čas uvoľnený». 3. Tretia tzv. poznámka je vo vv. 5.-6. a je trocha dlhšia: «Toto je prvé vzkriesenie [...] tisíc rokov». Druhé prerušenie textu naznačuje, že tisíc rokov je v protiklade ku «krátkemu času» v 3. verši. Obidva tieto «chronologické» údaje prevyšuje výraz «dňom a nocou na veky vekov» (v. 10), ku ktorému smeruje celé rozprávanie.

²⁵² Por. U. VANNI, *Il regno millenario*, 73.

²⁵³ Por. U. VANNI, *Il regno millenario*, 76.

²⁵⁴ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 603-605.

číslu «tisíc» je «krátky čas» - μικρὸν χρόνον - (por. tiež 6,11; 12,12: «málo času»), ktorý tiež nebude mať kvantitatívny význam, ale skôr kvalitatívny: ako znak slabosti, akoby len nakrátko, bez moci. V takejto interpretačnej perspektíve dostávame celkový obraz: dejiny spásy majú reálne trvanie v čase, ktoré však chronologicky nie je upresnené. Počas tohto trvania má byť prítomná a aktívna moc zmŕtvychvstalého Krista, označená ako tisíc rokov, pretože ide o obnovenie rajského stavu. Bude však vo svete prítomná aj určitá démonská sila - mocná minimálne vo svojom zjave - v skutočnosti však slabá a málo účinná v porovnaní s mocou Krista a jej pôsobenie je označené ako «na krátky čas». Keďže nemáme dočinenia s reálnymi, ale so symbolickými číslami (teda v popredí je kvalita, nie kvantita), potom z toho vyplýva, že aj ich postupnosť bude kvalitatívna, ktorá nemôže byť prepočítavaná do kategórií reálneho času²⁵⁵. Je treba, aby zlo, ktoré svojou dimenziou prevyšuje aj kategórie ľudskej predstavivosti, bolo zničené takými istými prostriedkami (por. ohnivá a sírová jazero).

Akoby vylučovacou metódou L. Fazekáš uvádza názory, ktoré sa objavili v exegetickej literatúre a ktoré podľa neho nie je možné prijať: «1. Je vylúčená myšlienka, že milénium je čas cirkvi, lebo milénium predpokladá jasne príchod Pánov (Zjv 19,11nn. K tomu nemáme dojem, že by dnes bol Stana spútaný). 2. Je vylúčený postmilennializmus, lebo parúzia Krista je jasne pred milénium (Zjv 19,11-16). 3. Je vylúčený názor, že by milénium vyjadrovalo myšlienku, že Boh sa dokáže ako Spasiteľ nielen voči ľuďom, ale aj voči celému stvoreniu, lebo sa nikde jasne nevraví, že by milénium bolo na zemi a všetky tie pekné myšlienky o obnovení zeme Ján prináša v Božom kráľovstve Zjv 21,1nn 4. Je vylúčený názor, že medzi Zj 21,6.7 smieme vsunúť všetky zaslúbenia SZ i NZ, ktoré hovoria o mesiášskom kráľovstve, jeho spravodlivosti a sláve, lebo to nie je exegéza, ale eisegéza. Je základom omylov, keď sa dopĺňa to, čo text nevraví, a tak sa prekročujú medze slova. 5. Je vylúčený názor, že by sa jednalo doslova o 1000 rokov, lebo všetko je tu symbolické. [...] Tak sa pomýlil už Bengel, [...] hoci už Augustín upozornil, že ide o symbol, *ut perfectio numero notaretur ipsa temporis plenitudo* (aby dokonalým číslom bola označená sama plnosť času, *De Civitate Dei* XX,7). 6. Zámerom

²⁵⁵ Por. U. VANNI, *Il regno millenario*, 77-78.

milénia je parciálne rehabilitácia martýrov, počas ktorej Satan je umlčaný, a finálne konečná likvidácia Zla. Nič menej, nič viac»²⁵⁶.

2. 13. Stoštyridsaťštyritisíc označených

A videl som vystupovať od východu slnka iného anjela, ktorý mal pečať živého Boha a mohutným hlasom zvolal na štyroch anjelov, ktorí dostali moc škodiť zemi a moru: (3) „Neškodte zemi ani moru ani stromom, kým neoznačíme na čele služobníkov nášho Boha!“ (4) A počul som počet označených: *stoštyridsaťštyritisíc* (ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες) označených zo všetkých kmeňov synov Izraela: (5) z Júdovho kmeňa *dvanásttisíc* (δώδεκα χιλιάδες), [...] (7,2-5a).

Podľa názoru Charlesa, Lohmeyera, Hadorna, Wikenhausera a Krafta je skupina 144 000 v 7,4 totožná s takým istým počtom v 14. kapitole²⁵⁷. Symbolické číslo 144 000 je násobkom posvätného čísla dvanásť a čísla tisíc, čím je výsledná suma podstatne vysoká. Ide o Izrael, ľud Boží, avšak pre nášho autora je pravým Izraelom nový kresťanský ľud (por. tiež v jánovskom kontexte použitie termínu Izraelita a pravý Izraelita, Jn 1,47.49)²⁵⁸.

Toto číslo treba chápať podľa E. Testu ako násobok čísla 12, ktorým sa vyjadruje plnosť a zároveň obnovená prirodzenosť a ktoré je potom ešte násobené číslom tisíc, číslom neurčitých kvánt a stálosti (takto napríklad Origenes), čím dostávame symbol prvotín Cirkvi²⁵⁹.

Na rozdiel od tradičných zoznamov kmeňov Izraela, v našom chýba Dan a počíta aj Manasseho, ktorý je vskutku časťou kmeňa Jozefovho. Vynechanie kmeňa Dan môže súvisieť so starou tradíciou ohľadne tohto kmeňa, vychádzajúcou z biblických textov. V 18. kapitole Knihy sudcov sa spomína modloslužba Dánovcov a podľa 1Krl' 12,29n kráľ Jeroboám dal postaviť dve zlaté teľatá, jedno práve na území kmeňa Dan. V Jakubovom požehnaní čítame: «Dan bude hadom na ceste, zmijou rohatou na chodníku, čo hryzie koňa pri kopyte, takže jeho jazdec padá dozadu» (Gn 49,17)²⁶⁰. Karol Gábriš v tejto súvislosti komentuje: «Na vynechanie

²⁵⁶ L. FAZEKAŠ, *Ježiš Pán*, 303-304.

²⁵⁷ Pöt. O. BÖCHER, *Die Johannesapokalypse*, 62.

²⁵⁸ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 238.

²⁵⁹ Por. E. TESTA, *Il simbolismo*, 45.

²⁶⁰ Nie je veľmi presvedčivá Kraftova hypotéza, podľa ktorej je text Apokalypsy kristologickou interpretáciou práve starozákonného textu Gn 49,17 v kombinácii s Gn 3,15 (por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 238).

je viac dôvodov. Už v 1Par 2 sa Dan vynecháva. Kmeň žil na severnom území a bojoch úplne vyhynul. Ale môže byť aj iný dôvod na vynechanie. Kmeň ostal bez väčšieho vplyvu na život národa a čoskoro bolo o ňom známe, že cezeň sa dostávalo do Izraela modlárstvo [...] Iná možnosť je, že Dan sa čítalo ako *man* a tak bol uvedený kmeň Manasse namiesto Dan»²⁶¹. Ďalej K. Gábriš uvádza aj dosť rozšírený názor ohľadne dôvodu vynechania, a tým je skutočnosť, že z tohto kmeňa sa podľa tradičnej predstavy mal narodiť Antikrist. Podľa Hypolita - ktorý komentuje texty Gn 49,17 a Dt 33,22 - «Ako sa z kmeňa Júdovho narodil Kristus, tak z kmeňa Danovho sa narodí Antikrist» - ὡσπερ γὰρ ἐκ τῆς Ἰουδα φυλῆς ὁ Χριστὸς γεγένηται, οὕτως καὶ ἐκ τῆς τοῦ Δαν φυλῆς ὁ ἀντίχριστος γεννηθήσεται (De Antichristo 14)²⁶². Podľa W. Bousseta, ktorý zhromaždil veľké množstvo patristických textov, táto interpretácia bola v prvotnej Cirkvi veľmi rozšírená²⁶³.

Ďalšou zvláštnosťou nášho zoznamu je, že poradie vymenovaných kmeňov sa nenachádza v žiadnom zozname známom zo Starého zákona (por. texty Nm 13,4-15; Dt 33,6-25; 1Krn 2,1-2). Je takmer nemožné do detailov vysvetliť nezvyčajné poradie a celkovú kompozíciu, a hlavne, nie je možné ich interpretovať ako opis historického Izraela, ale skôr ako obraz Cirkvi, nového Izraela, čo je v súlade aj s novozákonnou teológiou²⁶⁴.

Júda je uvedený ako prvý už aj v 1Krn 2,3, avšak tu z geografických dôvodov. V našom texte je na prvom mieste zaiste z dôvodu mesiášskych prorociev vzťahujúcich sa k tomuto kmeňu a v Zjv 5,5 je výslovne Kristus menovaný ako «Lev z Júdovho kmeňa»²⁶⁵.

O týchto *stoštyridsaťštyritisíc* označených máme v 14. kapitole dve dôležité tvrdenia: «A spievali čosi ako novú pieseň pred trónom [...]» (14,3); «To sú tí, čo sa nepoškvrnili so ženami, lebo sú panici» (14,4). Rozšírené sú hlavne tri vysvetlenia tohto textu. Prvé interpretuje tento počet ľudí ako skupinu, ktorá je pripravená na eschatologický boj, čiže je zároveň ochotná zachovať tradičný príkaz o zdržovaní sa od pohlavného života, ktorý sa týkal vojakov vo vojne²⁶⁶. Podľa druhej hypotézy

²⁶¹ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 104.

²⁶² Citát podľa R.H. CHARLES, *The Revelation of St. John*, I., 209.

²⁶³ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 240.

²⁶⁴ Por. C.R. SMITH, *The Portrayal of the Church*, 117.

²⁶⁵ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 240-241.

²⁶⁶ Por. E. LUPIERI, *L'Apocalisse*, 221-222.

by išlo o skupinu kňazov vykonávajúcu službu v chráme, a preto sa zdržujú manželských stykov. Obidve tieto hypotézy kladú Jána do vzťahu s kumránskou spiritualitou neženatých esénov²⁶⁷. Podľa tretej možnosti obraz tých, čo sa nepoškvrnili²⁶⁸ so ženami, súvisí s predstavou hriešnych anjelov, ktorí urobili rozhodnutie poškvorniť sa so ženami (1Hen 9,8). Išlo by teda o ľudí, ktorí sa dokázali správne zachovať v protiklade k anjelom, ktorí zhrešili. Autor myslí pravdepodobne na to, že skupina 144 000 zaujme miesta v nebi, ktoré zostali prázdne potom, ako ich anjeli opustili, a ktorých zmietol chvost draka (por. 12,4). V Apokalypse Abrahámovej je Abrahámovi prisľúbený «odev v nebi, ktorý predtým» (13,14) patril Azazelovi, hlave padlých anjelov. Máme teda predstavu možnosti substitúcie anjelov ľuďmi, ako aj možnosť substitúcie úloh, čo vedie k zaujímavej myšlienke osudu zomrelých svätých ľudí (por. Mt 22,30: «Pri vzkriesení sa ľudia neženia, ani nevydávajú, ale sú ako anjeli v nebi»), ale aj ešte žijúcich svätých, čiže žijúcich v kontinencii, ktorí už teraz okusujú nebeskú radosť (z obdobia blízkeho Apokalypse por. 4Ezd 7,125: Et quoniam super stellas fulgebunt facies eorum qui abstinentiam habuerunt, nostrae vero facies super tenebras nigrae? - «Tváre tých, čo sa zdržiavali (pohlavne), budú svietiť viac než hviezdy, ale naše tváre [sú] tmavšie než temnoty» - text je určitou reinterpretáciou Dn 12,3). Z textu 4Ezd 6,32 vyplýva, že trvalá čistota je vlastnosťou tých, čo dostávajú pravé zjavenia, čo taktiež vytvára prepojenie medzi panenstvom, proctvom a anjelským životom. Charakteristickým prvkom monastických hnutí bolo vedomie, že mnísi sú členmi svätej a (alebo) anjelskej skupiny a vysoko hodnotili panenský život. V kresťanskej exegéze sa preto stalo tradičným presvedčenie, že skupina 144 000 je skupina mníchov²⁶⁹.

²⁶⁷ Por. E. LUPIERI, *L'Apocalisse*, 222.

²⁶⁸ Čo sa týka slovesa *poškvorniť sa*, por. Lv 18,20 a čo sa týka rozšírenia tejto predstavy, por. 2Bar 56,11-4.

²⁶⁹ Por. E. LUPIERI, *L'Apocalisse*, 222-223. Máme tu tiež jediný prípad, keď sa v Apokalypse spomína panenstvo, a to dokonca vo vzťahu k mužom. O ženských postavách sa netvrdí, že by boli pannami: Jezábel má deti (2,23), žena odetá slnkom kričí v pôrodných bolestiach (12,2), neviestka (17,2) určite nie je pannou a čo sa týka nevesty v posledných kapitolách, ani o nej sa explicitne netvrdí, že je pannou. Autor totiž zdôrazňuje skôr materstvo ženských postáv, zatiaľ čo panenstvo sa týka mužov.

2. 14. Teologický význam parciálnej numerickej symboliky.

Žena potom utiekla na púšť, kde jej Boh pripravil miesto, aby ju tam živili (ἵνα ἐκεῖ τρέφωσιν) *tisícdvostonásťdesiat* dní (χιλίας διακοσίας ἐξήκοντα) (Zjv 12,6).

Nie je explicitne povedané, kto je subjektom slovesa τρέφειν, avšak je jasné, podobne ako je tomu aj vo veršoch 1 a 3, že subjektom je Boh, resp. jeho anjel²⁷⁰. Jedným z hlavných prameňov chronologickej symboliky v Zjavení sú texty proroka Daniela, ktoré sa orientujú na tému kráľovstva, časov i posledných časov. Práve pojem kráľovstva a kráľovskej vlády je v jeho koncepcii dejín prepojený s počítaním času. Typickou charakteristikou apokalyptických textov je snaha určiť moment dejín, v ktorom sa človek práve nachádza. Vypočítavanie času príchodu a nastolenia kráľovstva zohráva významnú úlohu hlavne v situácii prenasledovania a utrpenia²⁷¹. Je veľmi pravdepodobné, že autor Apokalypsy, ktorý dobre poznal knihu Daniel, použil práve chronologickú paradigmu prítomnú v jej textoch, čiže koncept posledného týždňa. Teda numerická symbolika, ktorá nevyjadruje reálnu dĺžku času, ale symbolickú, kladie požiadavku štúdia, aby bolo možné odhaliť zmysel, ktorý je v týchto číslach obsiahnutý²⁷². Možno teda s určitou pravdepodobnosťou predpokladať, čo evokovali číselné symboly v myslení kresťanov prítomných na liturgickom slávení, hlavne teda, ak im boli texty z Daniela známe. Možno tiež predpokladať, že aj alternovanie spôsobu vyjadrenia symbolickej dĺžky (mesiace, dni, časy) môže mať určitý význam a nie je to len jednoduchý štylistický variant, ako predpokladajú niektorí interpreti²⁷³. Je možné teda určité interpretatívne *crescendo* v spôsobe vyjadrenia a prepočítavania času:

- 11,2: 42 mesiacov
- 11,3: 1260 dní
- 11,9: tri a pol dňa (tiež 11,11)

²⁷⁰ Por. H. GOLLINGER, *Das «große Zeichen»*, 102; «Žena je na púšti ukrytá a tam má pripravené miesto na pobyt. Pri tomto pobyte dostane sa jej všetko, čo bude potrebovať. To sa vyjadruje pomocou *trefousin*. Nehovorí sa, kto bude ženu živiť na púšti. Ide o Božiu starostlivosť tak, ako voľakedy krkavci živili Eliáša na púšti (vid' L 12,20). Toto Božie opatrovanie je potrebné na dobu 1260 dní. Zás nejde o skutočný počet dní, ale je to označenie doby, v ktorej má moc satan (11,2 - Kübel, 256 tu vidí paralelu k 40- dňovému pobytu Eliáša na púšti - 1Kr 19,8 - i 40-dňovému pobytu Ježiša na púšti - Mt 4,2 - lebo 1260 = 42 mesiacov. Táto paralela nie je dosť zreteľná). [...] Celé podanie nemožno umiestniť do dejín kresťanskej cirkvi, ako to robí Bengel, 1081, ktorý sa domnieva, že je tu náznak udalostí v Čechách pred reformáciou» (K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 160).

²⁷¹ Por. M. DELCOR, *Studi sull'apocalittica*, 60. 256.

²⁷² Por. R. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, 30.

²⁷³ Por. J. CALLOUD, *Apocalypse 12-13*, 39: «“Un temps, des temps et la moitié d'un temps” peut être considéré comme une simple „variante stylistique” de „mille deux cent soixante jours”. Une variante stylistique ne comporte pas de différence „sémantique”».

- 12,6: 1260 dní
 12,14: čas a časy a pol času
 13,5: 42 mesiacov

Dve chronologické dáta vo veršoch 2 a 3 sa nachádzajú tak blízko pri sebe, že by vlastne mohli byť aj prvou hermeneutickou indikáciou pre poslucháča, že uvedené hodnoty treba vlastne *prepočítavať*. Keďže čísla 42 a 1260 sa vskutku nenachádzajú u proroka Daniela²⁷⁴, interpret počas prvého čítania dosť ťažko by pochopil ich význam. Ďalšie časové určenie nezodpovedá predchádzajúcim, vo verši 12,6 je vyjadrená tá istá časová dĺžka ako v 11,2.3, ale čitateľ iba vo verši 14 skutočne odhalí – na pozadí textov z proroka Daniela – že žije v posledných časoch, symbolicky vyjadrené v *polovici posledného týždňa*, a ak sa vráti k predchádzajúcim číslam, odhalí ich hlboký zmysel²⁷⁵. Nachodiac sa v polovici posledného týždňa (tri a pol), nachádzame sa zároveň v *centre*, nielen v centre udalostí dejín spásy, ale *aj v symbolickom centre*: a ak počítame časy z tohto stredy, zistíme, že tri a pol alebo 1260 dní, alebo 42 mesiacov sa nachádza v oboch smeroch. Možno práve číslo 42 dalo podnet k tomu, aby autor prepočítal tento čas na mesiace, pretože toto číslo symbolicky indikuje postavu kráľa Dávida – v koncepcii autora Apokalypsy Mesiáša – Krista²⁷⁶. Číslo 42 teda mohlo evokovať 42 generácií potrebných k tomu, aby sa dosiahol stred udalostí dejín spásy, totiž narodenie Mesiáša, dávidovského kráľa (12,1), pričom treba zdôrazniť, že dávidovský pôvod Mesiáša má v Apokalypse veľký význam (por. 5,5; 22,16)²⁷⁷.

«Málo času» (12,12) - «Toto časové určenie nie je zadeliteľné do nejakej schémy. Toto znamenie sa totiž od Kristovho víťazstva na Golgote bez prestania deje a netreba ho čakať v nejakej zvláštnej dobe. Ono je vysvetlením, že napriek spaseniu v Kristu dochádza ešte vždy k útokom satana. Toto vysvetlenie umožňuje kresťanom s dôverou odopierať zlu. „Malý čas“ je asi tá istá doba ako vo v. 6 a 14. - ale presne neurčiteľná. [...] Preto je úplne pomýlené vypočítavanie, čo Ján mal na mysli alebo na ktorú určitú dobu sa toto vzťahuje. Tak vypočítava opäť Bengel,

²⁷⁴ Por. U. VANNI, *La decodificazione*, 151.

²⁷⁵ Por. P. FARKAŠ, *La «Donna» di Apocalisse 12*, 226-228.

²⁷⁶ B.J. LE FROIS, *The Woman*, 185-186: «The number 42 is 3 times 14. But 14 is a messianic number. It is the numerical value of the name of דָּוִד (4 plus 6 plus 4), and the Messiah is par excellence the Son of David. [...] The number 42 would accordingly have been employed to symbolize the preparation of the Second Coming of Christ, whose first coming was prepared by 42 generations of believers».

²⁷⁷ Por. R. Bauckham, *La teologia*, 87.

1083, ktorý hovorí, že „malý čas“ je viac ako 3 1/2 času, teda 4 časy. A keďže podľa jeho výpočtov „čas“ má 222 a 2/9 roka, tak ide o 888 a 8/9 rokov. Druhé „beda“ sa podľa neho skončilo r 847 a tretie je od 947 po rok 1836»²⁷⁸.

«Čas a časy a pol času» (12,14) - «Tento čas je podľa Dan 7,25 tak ako v 11,2 určený záhadným číslom, ktoré tiež má vyjadrovať 3 1/2 roka, teda dobu vlády satana. Ani túto dobu nemožno identifikovať»²⁷⁹. S týmto časovým určením súvisí 1260 dní účinkovania dvoch svedkov:

Ale vonkajšie chrámové nádvorie vynechaj a nemeraj ho, lebo je vydané pohanom; budú šliapať po svätom meste *štyridsaťdva* (τεσσεράκοντα [καὶ] δύο) mesiacov. (3) Ale pošlem svojich dvoch svedkov, a oblečení do vrecoviny budú prorokovať *tisícdvestošesťdesiat* (χιλίας διακοσίας ἑξήκοντα) dní (11,2-3).

Mnohí z ľudí, kmeňov, jazykov a národov budú pozerat' na ich telá *tri a pol* (τρεῖς καὶ ἥμισυ) dňa a nedovolia ich telá uložiť do hrobu (11,9).

Ale o *tri a pol* dňa vstúpil do nich duch života od Boha, postavili sa na nohy a na tých, čo ich videli, doľahol veľký strach (11,11).

Opakom čísla sedem je jeho polovica, čiže tri a pol: celok rozdelený na časti je vyjadrením parciality trvania, ale aj intenzity. Tá istá myšlienka fragmentárnosti je vyjadrená prostredníctvom častí – zlomkov: τὸ τρίτον (tretina) vystupujúce ako literárny motív v perikope Zjv 8,7-12, alebo τὸ τέταρτον (štvrtina) v 6,8²⁸⁰. Symbolický význam *desiatiny* mesta v 11. kapitole je vysvetlený pri interpretácii symboliky čísla dva.

Quasi media hora

A keď Baránok otvoril siedmu pečať, nastalo v nebi asi *pol hodiny* (ὥς ἡμιώριον) ticho (8,1).

«Úplne nečakane, až dramaticky mimoriadne pôsobivo sa spomína len ticho, ktoré v nebi nastalo po otvorení 7. pečate. Bousset (290) upomína na zdesenie, či údiv, ktorý do strnutia priviedol Daniela po počutí Nabuchodonozorovho sna (Dan 4,16). Tu však nie je v ustrnutí len knihu čítajúci Kristus, ale celé nebesá akoby zmĺkli. Toto ticho nie je natoľko v protiklade k hluku zeme, ale skôr k oslavám, ktorými sa ozývali nebesá. Nastalo napätie pred novými udalosťami (J. Weiss, 271 hovorí, že silnejšie napätie nemohlo byť vyjadrené. Ticho vzrušuje najviac). Snáď je

²⁷⁸ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 160-161.

²⁷⁹ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 162.

²⁸⁰ Por. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 53.

silu ticha aj v tom, že ani Boh akoby nehovoril a nekonal v tomto čase (Ž 83,2). A predsa je toto ticho Božím slovom do vyjavenia, ktorého sa Jánovi dostáva»²⁸¹. Mlčanie v nebi zrejme nealuduje na nové stvorenie, ale je skôr prejavom vďačného úžasu nad spásnou činnosťou Boha a jeho Pomazaného v prospech spoločenstva spásy²⁸². «Ján má subjektívny dojem, že ticho trvá pol hodiny. Subjektívnosť dojmu vyjadruje častica *hós*. Pri tichom čakaní je to doba dosť dlhá, aby vybičovala napätie. Túto dobu nemožno identifikovať s nejakými historickými prestávkami alebo časmi. Bengel, 1068 spočítava, že to majú byť 4 dni. - Iní zas stotožňujú tento čas alegoricky s prestávkou v prenasledovaní kresťanov medzi Neronom a Domitianom alebo za Konštantina. - Ďalší (Victorin) dokonca s tisícročným kráľovstvom alebo s odpočutím zo Žid 3,2-4,11»²⁸³. Podľa H. Giesena je pol hodiny trvajúce ticho prípravou k prijímaniu ďalších videní a zjavení²⁸⁴.

V protiklade k ostatným eschatologickým udalostiam, ktoré sú zaznamenané pri otvorení predchádzajúcich šiestich pečatí, ticho, ktoré nasleduje po otvorení siedmej pečate, má antiklimaktický charakter a v narácii spôsobuje meškanie. Význam tohto krátkeho chronologického určenia je problematický a v exegetickej literatúre bolo navrhnutých niekoľko riešení²⁸⁵: 1. Ticho umožňuje, aby bolo možné pred trónom počuť modlitby svätých (8,3-5), čo uvádza aj Charles, odvolávajúci sa na text b. Hag. 12b, kde anjeli piateho neba spievajú vo dne, ale v noci mlčia, z dôvodu slávy Izraela, totiž, aby chvály Izraela bolo počuť v nebi. Je to dosť problematické vysvetlenie, pretože v 8,1 nič nenaznačuje, že by nejaký hlas alebo hukot zamedzoval Bohu počuť modlitby. 2. Ticho môže byť signálom eschatologického návratu k prvopočiatocnému tichu, totiž návrat do chaosu, ktorý predchádzal prvému stvoreniu (por. 4Ezd 6,39: «A bol tam vtedy duch a tma sa rozprestierala dookola; vládlo ticho, lebo zvuk ľudského hlasu nebol ešte tebou stvorený»; 7,30: «Svet sa potom vráti do svojho niekdajšieho ticha na sedem dní, ako tomu bolo na počiatku a nikto nebude ponechaný živý»)²⁸⁶. Ťažkosť tohto vysvetlenia spočíva v tom, že text nehovorí nič o návrate k tichu, ktoré

²⁸¹ K. GABRIŠ, *Zjavenie Jána*, 110.

²⁸² Por. H. GIESEN, *Kniha zjevení*, 70.

²⁸³ K. GABRIŠ, *Zjavenie Jána*, 110.

²⁸⁴ Por. H. GIESEN, *Kniha zjevení*, 70.

²⁸⁵ Por. D.E. AUNE, *Revelation 6-16*, 507-508.

²⁸⁶ *Et erat tunc spiritus volans, et tenebrae circumferebantur et silentium, sonus vocis hominis nondum erat abs te (6,39); Et convertetur saeculum in antiquum diebus septem sicut in prioribus initiis, ita ut nemo derelinquatur (7,30).*

predchádzalo stvoreniu. 3. Ticho niekedy predchádza Božie zjavenie, napr. Jób 4,16; Sof 1,7: «Ticho pred tvárou Pána, Jahveho! Veď blízko je Pánov deň [...]». 4. Ticho treba zachovať v Božej prítomnosti, zvlášť počas niektorých liturgických úkonov (Hab 2,20: «Pán však je vo svojom svätom chráme, nech pred ním zamíčne celá zem!»; podľa *EpArist* 95 v jeruzalemskom chráme «predpísané dokonalé mlčanie (πάσα σιγή), až to môže niekomu pripadať, akoby tu nebol prítomný žiadny človek, i keď je tu sedemsto posluhujúcich a o niečo väčší počet tých, ktorí tu prinášajú obety»). Aj v gréckej tradícii niekedy ticho predchádzalo modlitby. Tento štvrtý názor je asi najpravdepodobnejší, pretože ticho sa zachovávalo počas kadidlových obiet v jeruzalemskom chráme, ako je to aj počas kadidlovej obety v Zjv 8,3-5. 5. Veľkosť Božiu možno vyrozprávať nielen slovami, ale niekedy ešte výstižnejšie, prostredníctvom ticha (por. tiež motív *ticha* u Ignáca Antiochijského).

2. 16. Numerické hyperboly

Čísla vyskytujúce sa v biblických textoch sa chápu niekedy doslovne, inokedy v symbolickom význame, alebo ich treba interpretovať ako hyperboly (napr. Dan 7,10; Zjv 5,11)²⁸⁷. «[...] uvádzané čísla vo svätých knihách nemožno vždy brať doslovne. Aby sme pochopili ich dosah, treba mať vždy na zreteli zámer rozprávačov: či chcú udať presné číslo, či približný údaj, ktorého prípadné zveličenie má hodnotu hyperboly, či symboly, ktoré vychádzajú z čistej matematiky. V historických knihách počet bojovníkov alebo zajatcov je často zveličený (por. Ex 12,37), ale to je konvenčný úzus tejto literatúry a hagiografovo tvrdenie sa chápe vo funkcii tohto zámeru, bez ohľadu na viac alebo menej konvenčné aritmetické znenie. Takisto, keď máme dočinenia so symbolizmom, autori sa v podstatnom držia významu symbolu»²⁸⁸.

V Zjavení sv. Jána sa vyskytujú *numerické hyperboly*, ktoré podobne ako v literatúre iného druhu, majú za úlohu vyvolávať v čitateľovi ideu určitej reality nepredstaviteľných dimenzií, ako je tomu napríklad v nasledujúcom texte:

Videl som a počul som hlas mnohých anjelov okolo trónu, bytostí a starcov. Boli ich *myriady myriád* (μυριάδες μυριάδων) a *tisíce tisícov* (χιλιάδες χιλιάδων) (12) a volali mohutným hlasom [...] (5,11-12).

²⁸⁷ Por. J. FRIBERG, *Numbers and Counting*, 1145.

²⁸⁸ J. DE FRAINE – P. GRELOT, *Čísla*, 162.

Niektorí exegeti pokladajú tento verš za glosu, nakoľko ruší plynulý chod myšlienok²⁸⁹. Je to jasná alúzia na nespočítateľné množstvo nebeských bytostí, ako sa spomínajú v Dan 7,10: «Ohnivá rieka prúdila a vychádzala od neho; tisíce tisícov (*elep alpim*) mu slúžili a desaťtisíce desaťtisícov (*weribo ribwan*) stáli pred ním: započal súd a otvorili sa knihy». Je zaujímavé, že v gréckych prekladoch (Lxx a Teodoción) je opačné poradie tisícov a myriád. Obyčajne myriáda (10 tisíc) nasleduje po tisícoch²⁹⁰. Termínom μυριάς sa v Lxx obyčajne prekladá slovo הַרְבָּה (desať tisíc, myriáda) a označuje sa ním v hyperbolickom význame veľmi veľké číslo²⁹¹. Podľa E. Testu máme v 5,11 číslo 200 miliónov, čo je číslom enormného množstva a označuje plnosť²⁹². Veľmi vysoké číslo sa uvádza pri počte jazdeckého vojska: «A počet jazdeckého vojska bol dvadsaťtisíckrát desaťtisíc; počul som ich počet» (9,16). [Ro: dve myriady myriád; ev: myriady myriád]. V gréčtine je tento počet udaný ako «dve myriady myriád» (δισμυριάδες μυριάδων). Tento počet akoby súťažil s počtom anjelov okolo trónu Božieho v 5,11, ale ak si ho lepšie všimneme, je menší²⁹³. Výsledné číslo je dvadsaťtisíckrát desaťtisíc, teda 200 miliónov, čo by naznačovalo, že máme dočinenia s enormným množstvom, s nadprirodzeným javom, s hyperbolickým číslom²⁹⁴. «Ako v Zj 4 aj tu Ján „počuje“ o počte obrovského jazdeckého vojska démonských mocností, ktoré sa valí na ľudstvo. Je ich 200 miliónov (20 000-krát 10 tisíc). Tento počet je tradičný (Dan 7,10) a isteže vyjadruje prakticky nekonečne veľké vojsko, ktorého počet je ďaleko zväčšený hrôzou, vanúcou z pekelných bytostí»²⁹⁵.

²⁸⁹ Por. D.E. AUNE, *Revelation 1-5*, 363.

²⁹⁰ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 205.

²⁹¹ Por. G. ABBOTT – SMITH, *A Manual Greek Lexicon*, 298.

²⁹² Por. E. TESTA, *Il simbolismo*, 45.

²⁹³ Por. K. MIKLÍK, *Zjevení svatého Jana*, 77.

²⁹⁴ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 286-287.

²⁹⁵ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 125.

3. CHROMATICKÁ SYMBOLIKA

Ľudský autor textov Zjavenia sv. Jána je veľmi citlivý vo vzťahu ku farebnej – chromatickej²⁹⁶ symbolike. Vyskytujú sa v nich tieto farebné označenia: biela (λευκός 15-krát), červená (πυρρός 2-krát), ohnivočervená (πύρινος 1-krát), šarlátová (κόκκινος 4-krát), zelená (χλωρός 3-krát), čierna (μέλας 2-krát) a dve farby, pri ktorých je problém presnej identifikácie: hyacintová (ύακίνθινος 1-krát), sírová (θειώδης 1-krát)²⁹⁷.

Jedna z najúspešnejších definícií krásy, ktorá pochádza od sv. Augustína, súvisí práve s pôsobením farieb na subjekt (Ep. 3): *Quid est corporis pulchritudo? Congruentia partium cum quadam coloris suavitate* (Čo je krása tela? Súlad jeho jednotlivých častí sprevádzaný príjemným farebným odtieňom)²⁹⁸. Najsystematickejšími a najpodrobnejšími štúdiami o chromatickej symbolike sú diela F. Portala *Des Couleurs symboliques dans l'antiquité, le moyen-âge et les temps modernes* (Paríž 1837) a *Les Symboles des Egyptiens, comparés à ceux des Hébreux* (Paríž 1840)²⁹⁹.

Čo sa týka *dôležitosti* farieb v kultúrnom a spoločenskom živote Hebrejov a teda ich *dôležitosti* aj v Biblii, názory odborníkov sa dosť rozchádzajú. V Starom zákone sa prídavné mená, ktoré označujú farby, vyskytujú len zriedkavo (napríklad namiesto prídavného mena «biely» sa používa opisný spôsob vyjadrenia: «ruka bola malomocná ako sneh» - καὶ ἐγενήθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ ὡσεὶ χιῶν Ex 4,6). Podľa názoru R.A. Coleho je tomu tak z viacerých dôvodov: 1. Posvätný text Biblie sa sústreďuje na dejiny spásy vyvoleného Božieho ľudu a nie na estetické zážitky starovekého človeka. I keď v starozákonných textoch sa stretneme s mnohými

²⁹⁶ F. REHKOPF, *Septuaginta – Vokabular*, 313. Termín χρῶς (F. Rehkopf prekladá termín ako *Farbe* a uvádza tri výskyty v Lxx) súvisí pravdepodobne s povrchom pokožky a jej farebnými zmenami. Môžeme uviesť tieto texty: «Potom mu povedal: „Opäť si vlož ruku do záňadria!“ On opäť vložil ruku do svojho záňadria a keď ju zo záňadria vytiahol, div, bola ako ostatné jeho telo (ἀπεκατέστη εἰς τὴν χροῶν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ)» (Ex 4,7). Nerozumnosť modlárstva sa opisuje v ďalšom texte: «alebo ho pripodobnil hocakému zvieraťu, zamazal ho hlinkou, líčidlom mu namaľoval do ružova pleť (χρῶαν αὐτοῦ), pozatieral na ňom každú poškvrvnu» (Múd 13,14). «Kto si všimol tvár veľkňaza, pocítil ranu v srdci; lebo jeho tvár a jej zmenená farba prezrádzali duševnú bolesť (ἡ γὰρ ὄψις καὶ τὸ τῆς χροῶς παρηλλαγμένον ἐνέφανεν τὴν κατὰ ψυχὴν ἀγωνίαν)» (2Mak 3,16).

²⁹⁷ Por. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 49.

²⁹⁸ Por. U. ECO, *Umění a krása*, 49. Je to vlastne zopakovanie analogickej Cicerónovej definície: *Corporis est quaedam apta figura membrorum cum coloris quadam suavitate, eaque dicitur pulchritudo* (Tusculanae IV, 31, 31), ktorá je určitou syntézou stoickej a antickej tradície, vyjadrenej v slovnom spojení *chroma kai symmetria*.

opismi prírody, prevláda v nich obdiv nad majestátnosťou Stvoriteľa. 2. Lingvistický dôvod: biblická hebrejčina nemala komplex slov na vyjadrenie farieb, aký existuje napríklad vo väčšine indoeurópskych jazykov. Je to ale zároveň aj dôvod psychologický, pretože v každej kultúre vzniká a rozvíja sa taký slovník, ktorý dobre vystihuje myšlienky a prania ľudí, takže v tomto prípade by terminologická chudoba bola vyjadrením absentujúceho záujmu o farby ako estetickej skúsenosti hebrejského ľudu³⁰⁰.

Hebrejský termín טוב (*tob*, por. grécky termín *agathos* a *kalos*), ktorý prekladáme ako dobrý, má viac významových odtieňov a medzi nimi aj: krásny, pekný. Starý zákon má odlišný koncept krásna od nášho, ktorý je pod gréckym vplyvom: pre Grékov je krásne na prvom mieste existujúce - čiže «bytie». Krása je v Starom zákone predovšetkým «udalosť»: pravé vnímanie krásy *nespočíva* v hľadení - vo *vízii* prítomného bytia, obrazu alebo sochy, ale v *stretnutí* sa. Platí to o kráse človeka ako i o kráse celého stvorenia. Na základe tohto lepšie pochopíme, prečo v starovekom Izraeli sa menej udomácnilo figurálne umenie a celé umenie sa vlastne skoncentrovalo do *hudobného a literárneho* umenia. Autentická a typická reakcia v Izraeli pri kontakte s krásnym nebola kontemplácia alebo súd, ale radosť, ktorej najčastejším a najtypickejším výrazovým prostriedkom bol jazyk, čiže slovo a chvála³⁰¹.

S estetikou a symbolikou farieb súvisí predovšetkým výtvarné umenie a v ňom treba počítať s «psychologickou a emocionálnou hodnotou, ktorá spočíva v účinkoch farieb na našu psychiku», takže sa hovorí o semiotike farieb a možno uviesť tieto základné vizuálne hodnoty farieb: žltá - ľahkosť; červená - vzrušivosť a agresivnosť; modrá - psychologicky pôsobí upokojujúco (záleží však tiež veľa na kontexte); modrozelená - pôsobí chladne; ružová - pôsobí sladko; zelená - vyvoláva dojem pohody. Farby mávajú často symbolickú hodnotu: červená - boj, krv, revolúcia³⁰².

²⁹⁹ Por. P. FLORENSKIJ, *La colonna*, 615.803.

³⁰⁰ Por. R.A. COLE, *Barvy*, 90.

³⁰¹ Por. C. WESTERMANN, *Creazione*, 106-109; R.A. COLE, *Barvy*, 90-91. Hebrej nepokladal oblečeného človeka v purpurovej na prvom mieste za krásneho; vidí v ňom kráľa alebo boháča. Taktiež človek oblečený do vrecoviny nie je pre neho nepekným objektom, ale znamená žobráka alebo kajúcnika. Človek Biblie pracoval s konkrétnym materiálom a mnohé biblické výrazy pre farby opisujú *primárne pôvod a len sekundárne odtieň*, napríklad slovo *argaman* (Ex 25,4), ktoré sa prekladá ako purpur, je červeno-purpurová látka zhotovená obyčajne z vlny.

³⁰² Por. E. KAPSOVÁ, *Výrazové osobitosti*, 93-94.

3. 1. Symbolika bielej farby (λευκός)

Biela farba vždy hrala významnú úlohu v náboženskom kulte a dávala sa jej prednosť pri zvieratách, ktoré boli obetované bohom. V Ríme sa biele zvieratá obetovali nebeským božstvám. Charakteristikou najvyššieho dobrého boha Ahura Mazdu v Iráne bola biela farba (mal aj prívlastok biely pán). Biele rúcha nosili grécki kňazi a tzv. vyvolení (*electi*) u manichejcov. Pretože sa biela farba spájala so všetkým, čo je sväté a božské, stala sa symbolom etickej čistoty a dokonalosti, ale tiež farbou radosti a sviatočnosti: «Nech sú tvoje rúcha biele v každom čase a olej nech ti nechýba na hlave!» (Kaz 9,8, por. tiež Ex 28,5-8 a okrem známeho textu v Dan 7,9 por. tiež Dan 10,5). Anjeli, ktorí boli prítomní pri Pánovom zmŕtvychvstaní, boli oblečení do bieleho rúcha (Jn 20,12)³⁰³. «Biblia tieto rozličné významy používa (...Sir 43,18), dáva im však novú, eschatologickú dimenziu; bieloba je známku bytostí pridružených k Božej sláve: nebeských alebo premenených bytostí»³⁰⁴.

Zdá sa, že najvýznamnejšia je v Apokalypse práve biela farba (15-krát z celkového počtu 24 v Novom zákone)³⁰⁵. V Zjavení sv. Jána biela farba predstavuje dokonalú čistotu a nevädnu slávu. Dôležitú indikáciu a kľúč k interpretácii ponúka text, v ktorom sa táto farba spomína v Zjavení po prvýkrát, čiže v 1,14, ktorý cituje a do určitej miery obmieňa text z Dan 7,9³⁰⁶. Tí, čo vošli do nebeského Jeruzalema «vyprali svoje rúcha [...]» (7,13n). Biela farba je tiež farbou krstnou: novopokrstení mali v starovekej cirkvi biele rúcha (por. *dominica in albis*)³⁰⁷.

Jeho hlava a vlasy boli biele (λευκαί) ako biela vlna, ako sneh, a jeho oči ako plameň ohňa» (1,14).

Biela farba je vo vzťahu k udalosti zmŕtvychvstania Krista - podľa Jána je Kristus prítomný v liturgickom spoločenstve cirkvi ako Zmŕtvychvstalý. Biela farba sa často spomína v rozprávaniach o zmŕtvychvstaní: «a videla dvoch anjelov v bielom sedieť [...]» (Jn 20,12); «Jeho zjav bol ako blesk a jeho odev biely ako

³⁰³ Por. M. LURKER, *Slovník* 30-31.

³⁰⁴ G. BECQUET, *Biely*, 72.

³⁰⁵ Slovom λευκός sa prekladá hebrejské צָהָב alebo פָּז (candidus, lesklý). V Apokalypse sa vyskytuje 15 krát (1,14; 2,17; 3,4.5.18; 4,4, 6,2.11, 7,9.13, 14,14; 19,11.14; 20,11). Namiesto explicitného použitia prívlastku «biely» sa niekedy v biblických textoch vyskytujú prirovnania, napríklad: «ruka bola malomocná ako sneh» (καὶ ἐγενήθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ ὡσεὶ χιῶν Ex 4,6). Možno uviesť príbuzné slovo λευκοβύσσινος (white linen) (Zjv 19,14) a sloveso λευκοῖνω (make white) (Zjv 7,14).

³⁰⁶ Por. U. VANNI, *L'Apocalisse* 51.

³⁰⁷ Por. M. LURKER, *Slovník* 31.

sneh» (Mt 28,3)³⁰⁸. Je prekvapujúce, že Ján pripisuje Kristovi atribúty Starca dní! «Obraz dvoch farieb tohto verša predpokladá asi Dan 7,9 (resp. 1Hen 46,1). Otázne je, či *kefalé* a *triches* sú rovnocennými pojmami a v tom prípade prvý by označoval vlasy na brade, druhý vlasy na hlave. Ak je však hlava ako celok, tak autor prechádza z opisu celku na jednotlivosť. Toto je pravdepodobnejšie, lebo potom sa spomínajú aj oči ako časť hlavy. Bielosť hlavy a vlasov vykladajú niektorí ako obraz staroby. V Zjavení je však staroba označovaná šedou farbou. Biela farba je viac obrazom čistoty, slávy nebeských bytostí, akou je Kristus. Proti tomu možno len uviesť, že práve v Dan 7,9 je Boh súčasne označovaný ako majúci vlasy podobné čistej bielej vlne a pritom je „starý dňami“. Aj obraz večnosti mal by tu ostatne miesto (1,17). Najskôr však biela farba označuje práve nebeskosť Krista - ako je tomu aj u anjelov v bielom rúchu (Mt 28,3 Jn 20,10 Sk 1,10) ako aj o tých, čo si zbielili rúcha v mučeníckej smrti (Zj 3,5 6,1 7,9)³⁰⁹. Por. text Dan 7,9: «...Starec dní, jeho rúcho bolo biele ako sneh a vlasy na jeho hlave boli ako čistučká vlna, jeho trón bol plameň ohňa a jeho kolesá blčiaci oheň».

Kamienok s prívlastkom biely sa uvádza ako príslub víťazovi v liste pergamskej cirkvi:

Kto má uši, nech počúva, čo Duch hovorí cirkvám: Tomu, kto zvíťazí, dám zo skrytej manny a dám mu biely kamienok (ψῆφον λευκίην) a na kamienku napísané nové meno, ktoré nepozná nik, iba ten, kto ho dostane (2,17).

«Dar bieleho kameňa vyvolal množstvo pokusov o vysvetlenie. Predovšetkým v súvisi s mannou hovorí Joma 8, že s mannou padali z neba aj drahocenné kamene (ale tam niet zmienky o mene a o belosti kameňa). Iní upozorňovali na kamene, ktoré veľkňaz nosil na prsiach (opäť však nie je v našom texte zmienka o vzťahu k 12 pokoleniam, ktoré boli znázorňované kameňmi na prsiach veľkňaza). - Biely kameň alebo lepšie: množstvo bielych kameňov sa v staroveku používalo pri súdoch, najmä hrdelných. Keď obžalovaný dostal dosť bielych kameňov, bol oslobodený. Tento fakt dobre súhlasí s tým, že dar bieleho kameňa znamená záchranu. Ale ani tu nebola zmienka o mene. [...] U niektorých latinských spisovateľov platil biely kameň ako znak blaženosti»³¹⁰. Podľa Auneho³¹¹

³⁰⁸ Por. U. VANNI, *Linguaggio* 14-15.

³⁰⁹ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 23-24.

³¹⁰ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 42.

³¹¹ «The precise meaning of this „white stone“ remains uncertain; the most likely explanation is that it represents an amulet» (D.E. Aune, *Revelation 1-5*, 190).

nie je už možné presne zistiť význam tohto bieleho kameňa, avšak on sám sa prikláňa k jeho magickému významu, čiže k jeho použitiu akoby amuletu, čo uvádza aj Gábris³¹². «Preto zdá sa nám lepší výklad, ktorý uvádza, že biely kameň človek - víťaz obdrží po víťazstve. Išlo o zvyk, že po víťazstve v závodoch alebo v zápase víťaz býval ozdobený vencom, ale aj obdarovaný svojím rodným mestom. Preto mu vedúci závodov po víťazstve dal malý kamienok, na ktorý napísal jeho meno. To bol doklad o víťazstve. Tento kamienok mu dával právo hlásiť sa nielen o počty, ale prípadne aj o odmeny, ktoré boli sľúbené víťazovi. Prirodzene potom by na kamienku nebolo napísané meno Kristovo, ale meno človeka - víťaza. Tento výklad je prijateľný, i keď vznikajú pochybnosti o „novosti“ mena a o jeho neznámosti [...] Môže to byť nové meno, ktoré Boh dáva v ospravedlnení človeku»³¹³.

Jazdec na bielom koni

A videl som, ako Baránok otvoril jednu zo siedmich pečatí, a počul som jednu zo štyroch bytostí volať akoby hromovým hlasom: „Pod!“ (2) A videl som: Hľa, *biely* (λευκός) kôň; a ten, čo sedel na ňom, mal luk a dostal veniec a vyšiel ako víťaz, a aby víťazil (6,1-2).

Treba hneď povedať, že exegetická tradícia osciluje medzi dvomi interpretatívnymi prúdmi: 1. Prvý jazdec je zosobnením síl temna, a preto sa nachádza primerane na začiatku siedmich pečatí. 2. Je v službách Boha – čiže je pozitívnym symbolom – a jeho charakteristika ho odlišuje od ďalších troch jazdcov. Biela farba v Apokalypse je vždy symbolom nebeského sveta, čistoty, víťazstva dosiahnutého Božou pomocou. Ak by bol tu jazdec negatívnou postavou, bolo by to jediné miesto v Zjavení, kde by mala biela farba negatívny význam. Aj veniec, symbol radosti a šťastia, je kráľovským alebo kňazským atribútom a znamením víťazstva³¹⁴. «Sám Baránok otvoril prvú pečať, *mian* je tu vo význame *prótén*. Po tomto uvoľnení sa ozýva hlas jednej zo štyroch bytostí. Hlas [...] neplatí Jánovi, ale jazdcovi, ktorý má vyjsť na koni. Je to zvolanie *erchou*. Len ak by sme s rukopismi

³¹² «Dva výklady sa zdajú byť najprilievavejšie i vzhľadom na farbu kameňa i na meno na ňom: 1. Predovšetkým je názor, že ide o amulet, keď na bielom kameni bolo napísané meno bytostí, ktorá má zázračnú moc a ktorej meno sa stáva vzácnym tomu, kto kameň a meno nosí. Kto má meno, má aj silu menovaného. V našom prípade by išlo o amulet s menom Ježiša Krista, ktorého moc nezasvätení nepoznajú. [...] Na tomto výklade je správne, že také amulety sa naozaj používali. - Proti výkladu uvádzame však najmä to, že v texte sa spomína *ho nikon*, a ten predsa amulety nepotrebuje, lebo už zvíťazil» (K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 43).

³¹³ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 43.

³¹⁴ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 214-215.

alef a koiné prijali doplnenie textu *kai ide*, mohlo by volanie patriť Jánovi [...] Vo výzve anjelskej bytosti je Boží pokyn, ktorý má splniť kôň a jazdec. [...] Zmienka o koňoch v Zach 1,9 6,2 mohla vplývať na Jánovo podanie, ale Ján sa predlohy presne nedrží. Veď aj význam koní je v Zachariášovi inakší ako u Jána. Tam išlo o vetry zo štyroch strán (biela farba je farbou východu, čierna severu, žltá západu a červená juhu). Tu farba koní naznačuje skôr kvalitu toho, kto je na nich. [...] Otázka je len, či aj prvý jazdec označuje bolestné znamenie»³¹⁵.

Aj keď funkcia a farby v textoch proroka Zachariáša nesúhlasia s textami v Apokalypse, len ťažko si možno predstaviť, že autor apokalyptického textu nemal pri písaní Zjv 6,1-8 na mysli aj text z proroka Zachariáša³¹⁶.

Existuje aj stotožnenie s víťazstvom Partov, «ktorí bojovali práve onými lukmi, o ktorých je reč v 6,2, je znamením bolestivým. [...] Ján akoby už vopred videl víťazstvo Parthov nad prehnutou Rímskou ríšou, keď hovorí o ozdobení vencami (nevieme, kto ho jazdcovi podá) a keď zvlášť dvojnásobne spomína víťazstvo. Snáď je v tejto zmienke narážka na partského kráľa, ktorý mal meno *Nikatór* (Charles 163)»³¹⁷.

Z dejín interpretácie symbolu bieleho koňa a jazdca bude zaujímavé konštatovanie, že latinskí komentátori v období od 3. po 9. storočie, od Viktorína z Petavia až po Alkuina jazdca v Zjv 6,2 identifikovali s Kristom alebo s ohlasovaním evanjelia. Viktorín a neskôr Beatus nerozlišovali medzi jazdcom a koňom, a tak chápali bieleho koňa ako ohlasované slovo. Primázius jazdca interpretoval ako Krista a bieleho koňa ako apoštolov a ohlasovateľov evanjelia. Pre Cesaria a Bédu je jazdcom Kristus a bielym koňom Cirkev, Cézarius však dodáva, že v jazdcovi treba vidieť *non solum Christum sed etiam spiritum sanctum*. Podľa Autperta biely kôň symbolizuje *Verbum Dei* a jazdec božstvo Slova; Alkuin vidí v obraze bieleho koňa Kristovu ľudskú prirodzenosť a v obraze jazdca Slovo Otcovo *Verbum Patris*. Túto tradičnú interpretáciu - i keď s určitými variantmi - zastávali aj novší autori (Th. Zahn, E.B. Allo, S. Giet)³¹⁸. Podľa Karola Gábriša «je ťažko prijať Lutherovo vysvetlenie, že ide o mučenie cirkvi, čo má byť znázornené bielou farbou. O

³¹⁵ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 88-89.

³¹⁶ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 214.

³¹⁷ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 89.

³¹⁸ Por. G.R. LO MENZO, *Echi di alcuni passi*, 149-150.

znamení mučeníctva hovorí Ján pri piatej pečati»³¹⁹. Kristus ako kráľ vychádza k poslednému boju na bielom koni v 19,11 a nebeské vojská ho nasledujú na bielych koňoch podľa 19,14³²⁰. Ikonografické zobrazenia prvého jazdca odrážajú tendenciu prítomnú v komentároch tej-ktorej doby³²¹.

Obyčajne exegéti interpretujú štyroch jazdcov ako jeden literárny celok, a teda aj prvého jazdca chápu ako negatívny a nie pozitívny symbol. Spomínanú alúziu na Partov majú Böcher, Bousset, Charles, Lohmeyer, Hadorn, Sickenberger, Wikenhauser a Kraft. Napriek tomu biela farba skôr indikuje možnosť pozitívneho symbolického významu jazdca a koňa a na druhej strane je to samotný autor textu, kto prerušuje paralelizmus štyroch jazdcov, pretože v 6,8b uvedením citátu Ez 14,21 znovu spomína výsledky ich činnosti a pôsobenia okrem prvého³²².

Na rozdiel od proroka Ezechiela Ján nemá na mysli žiadnu konkrétnu pozemskú katastrofu. Ide mu skôr o to, aby vyjadril, že Boh a jeho Baránok riadi dejiny v poslednom čase. Ak sa prvý jazdec objavuje hneď ako triumfálny víťaz, je to preto, aby hneď od začiatku rozličných pohrôm vliat kresťanom nádej a dôveru a povzbudil ich k vytrvalosti vo viere³²³.

Exegétom, ktorý sa snažil prekonať alternatívu pozitívnej alebo negatívnej interpretácie jazdca na bielom koni, bol André Feuillet³²⁴. Podľa neho luk, ktorý drží jazdec, evokuje dosť častú tému prítomnú v textoch Starého zákona (Dt 32,41-42; Hab 3,8-9; Nár 2,4), z ktorých si najväčšiu pozornosť zaslúži Ez 5,16-17: «Keď vyšlem proti nim zlé strely hladu, ktoré budú na záhubu a ktoré vyšlem, aby som vás vyhubil, sústredím proti vám hlad a zlomím vám oporu chleba. (17) Pošlem proti vám hlad a záškodnú zver a vyludnia ťa: mor a krv prejde cez teba a privediem proti tebe meč. Ja, Pán, som hovoril». V obidvoch textoch sa stretávame so symbolom luku – strely, ktoré súvisia s tými istými pohromami: vojna, hlad a

³¹⁹ K. GABRIŠ, *Zjavenie Jána*, 89.

³²⁰ Por. M. LURKER, *Slovník* 31.

³²¹ Najstarším vyobrazením je nepochybne koptský basreliéf pochádzajúci z kláštora Schenoute (teraz Berlínske múzeum, 5. stor.), ale nie je celkom isté, či ho inšpiroval text 6,2, alebo 19,11-16. V Bamberskej apokalypse (1020), v ktorej sa autor daného vyobrazenia inšpiroval staršou predlohou, prvý jazdec nie je Kristus, ale skôr evokuje partských jazdcov (por. A. FEUILLET, *Le premier cavalier*, 251).

³²² Por. X. ALEGRE, *L'Apocalisse*, 208.

³²³ Por. H. GIESEN, *Kniha zjavení*, 63.

³²⁴ Por. A. FEUILLET, *Le premier cavalier de l'Apocalypse*, in *ZNW* 57 (1966) 229-259.

mor³²⁵. Ak tento Boží súd má smerovať k víťazstvu, je to len preto, lebo v jánovskej teológii ide o eschatologický súd. Ježišova smrť je zároveň víťazstvom a anticipáciou posledného súdu, a preto vlastne existuje aj podobnosť medzi jazdcom v 6,2 a 19,11-16. V tomto druhom texte máme jasne prítomného Krista ako eschatologického sudcu. Videnie v 6. kapitole akoby anticipačne orientuje čitateľa k tomuto posolstvu. V tradičnom apokalyptickom jazyku ohlasuje, že Boží súd na kríži bol poslednou a víťaznou intervenciou Boha³²⁶.

3. 2. Symbolika čiernej farby (μέλας)

V Číne je čierna farba znamením ženského princípu Jin a jej protikladom nie je ako u nás farba biela, ale žltá. Na španielskom kráľovskom dvore bola čierna farba dlhé obdobie symbolom vznešenej dôstojnosti. Čierna farba sa podiela na symbolike bielej. Znamená neohraničenosť, priepasť, temnotu, chaos a smrť. Biela farba znamená radosť a jas, čierna takmer zúfalý smútok³²⁷.

Čierna farba indikuje určitú negativitu, avšak upresňuje ju až samotný kontext («slnko sčernelo ako srstené vreco» 6,12). Aj čierna farba tretieho koňa (6,5) dáva tušiť prítomnosť istej negativity, ktorú potom bližšie určí a potvrdí jazdec na tomto koni³²⁸. V niektorých krajinách je symbolický význam čiernej farby v spojitosti s červenou farbou krvi³²⁹. V Zjavení sv. Jána sa čierna farba vyskytuje v 6,5.12³³⁰.

Keď otvoril tretiu pečať, počul som tretiu bytosť volať: „Pod!“ A videl som: Hľa, *čierny* (μέλας) kôň a ten, čo sedel na ňom, mal v ruke váhy. (6) A počul som, akoby spomedzi štyroch bytostí hlas volal: „Miera pšenice za denár a tri miery jačmeňa za denár; ale olej a víno nepoškod!“ (Zjv 6,5-6).

«I čierny kôň a váhy v rukách jazdca, ktorý vyšiel na zavolanie tretej bytosti, sú náznakom hladu alebo aspoň biedy. Podľa Žalospevov 4,8-9 a Jóba 30,30

³²⁵ Por. A. FEUILLET, *Le premier cavalier*, 246.

³²⁶ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 216.

³²⁷ Por. J. STUDENÝ, *Křesťanské symboly*, 54.

³²⁸ Por. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 50.

³²⁹ Por. J. STUDENÝ, *Křesťanské symboly*, 54.

³³⁰ μέλας - *schwarz* (6 krát v SZ a 6 krát v NZ podľa Rehkopfa, napr. Lv 13,37). Treba uviesť ešte príbuzné slovesá a podstatné mená: μελανόομαι - *schwärzen* - Rehkopf: sloveso sa vyskytlo iba v Lxx, alebo po prvýkrát sa vyskytlo v Lxx (Jb 30,30vI Vlp 1,6; EpJer 20); μελανία - *Schwärze* (Sir 19,26). V hebrejčine je ekvivalentný termín שחור (Lisowsky: *schwarz, black, niger*) - Lv 13,31.37; Zach

čierna farba znamená biedu a neúrodu. [...] *Dzygos* je tu vrchná časť váh, brvno, na ktorom sú váhy zavesené. Vo vojne sú takéto váhy stále používané, lebo sa musí dbať na každé zrno (viď Lev 26,26 Ez 4,16). [...] podľa orientálnej predstavy jednotlivé roky boli v znamení niektorých častí zo zvieratníka. A tu rok v znamení váh mal znázorňovať rok, v ktorom je nedostatok obilia, i keď je dosť oleja a vína. Podľa toho, v akom zvieratníkovom znamení sa rok začínal, robili sa aj predpovede úrody. Stretáme sa aj s predpoveďami tzv. „úrody Demetry“ a „úrody Dionýza“, tj. úrody obilia a úrody vína»³³¹. Spomínané váhy viedli Franza Bolla³³² k astrálnej interpretácii celej perikopy. Štyria jazdci by podľa neho reprezentovali štyri konštelácie hviezd zvieratníka. Podľa P. Prigenta je v texte možné astrologické pozadie nezávisle od toho, či autor Zjavenia o ňom vedel, alebo či ho chcel v texte úmyselne naznačiť³³³.

A. Feuillet upozorňuje, že opis hladu prostredníctvom pridelového systému má v Písme jediný paralelný text v Ez 4,10-16 a zároveň vieme, že tento prorok je jedným z najdôležitejších literárnych prameňov pre autora Apokalypsy³³⁴. «Ťažkosti spôsobuje výklad hlasu o neškodení vínu a oleju. [...] I keď v Palestíne olej a víno boli bežnou súčasťou stravy, vo väčšine Rímskej ríše patrili k určitému druhu luxusu, a tak sa to javí aj v našom texte, kde oproti pre život nutnému obilium, ktorého niet, má ostať dostatok oleja a vína, bez ktorých by sa ľudia zaobišli. [...] Mnohí sa odvolávajú na tzv. Domitianov edikt z r. 92, v ktorom rozkázal zničiť v provinciách polovicu viníc. Proti tomuto ediktu nastal odpor najmä v Malej Ázii, takže tam edikt bol nielen odvolaný, ale vinice boli vzaté do akejsi štátnej ochrany.

6,2.6; Vlp 1,5; 5,11; ďalšie príbuzné termíny sú שחורָה (Lisowsky *schwärzlich*, *blackish*, *subniger*) - Vlp 1,6. שָׁחַר (Lisowsky: qal schwarz werden, to become black, nigrum fieri) - Jób 30,30.

³³¹ K. GABRIŠ, *Zjavenie Jána*, 91.

³³² F. BOLL, *Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse* (STOIXEIA 1), Leipzig – Berlin 1914 (Nachdruck Amsterdam 1967).

³³³ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 218.

³³⁴ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 219. «*Choinix* je dutá miera, voľačo väčšia ako liter. Bola to miera na odmeranie potravy, potrebnej na deň pre človeka. Obvykle bolo možno za denár dostať dvanásť mier pšenice. Teraz je naznačená dvanásťnásobná dražoba - za denár je len jedna miera pšenice. Čiže za jednodennú mzdu (Mt 20,2), dostal robotník len toľko, čo tvorilo dvanásťtinu obvyklej hodnoty. Len kto sa uspokojil s podradnejšou stravou, mohol za denár vyžiť tri dni. Pravda, vtedy jedlom musel byť len jačmenný chlieb. Tu akoby prežarovalo sociálne cítěnie autora Zjavenia, keďže strava chudobných zabezpečuje človeku trojnásobné trvanie oproti strave poprednejšej (jačmeň - pšenica). Ale aj tak je všetko obrazom veľkého zdrazenia. (pozn. 38: Bengel, 1063 spomína, že situácia najlepšie prilieha na Egypt, kde sa platilo rímskymi platidlami (denármi) a kde v čase hladomoru museli iné časti Rímskej ríše vypomáhať. Tak to bolo v rokoch 98 a 110 za Trajana)» (K. GABRIŠ, *Zjavenie Jána*, 91).

Táto črta však neprichodí v našom texte do úvahy nielen pre rok vzniku Zjavenia, ktoré je včasnejšie jednak preto, že v edikte sa nič nehovorí o oleji»³³⁵.

«Zaujímavý je pokus Lohmeyerov (61) vysvetliť všetko z mandejského používania oleja a vína pri sviatostiach. Podľa toho by šlo o ochranu veriacich, aby aj v čase biedy mohli vykonávať svoje náboženské povinnosti»³³⁶.

P. Prigent navrhuje ako pomocný text k interpretácii našej perikopy Joel 1,10-11, ktorý podľa neho mohol slúžiť aj ako prameň: «Spustošené je pole, smúti roľa, veď je znivočené obilie, vyschol mušt, olej uvädol, (11) Roľníci sa hanbia, jajokajú vinári pre pšenicu a jačmeň, lebo žatva je preč z poľa». Je to opis pohromy po zničení krajiny kobyolkami. Ak v texte Zjavenia víno a olej nie sú zničené, potom by to mohlo znamenať, že i keď máme pred sebou znaky konca, sú len parciálne a počiatočné³³⁷.

3. 3. Symbolika červenej (*πυρρός*) a šarlátovej (*κόκκινος*) farby

Odvodenie gréckeho termínu priamo z červenej farby krvi nie je možné (*πυρρός* a *πύρινος* súvisí skôr so slovom *πῦρ* - oheň, a v hebrejčine *ʿdm* - červený môže byť príbuzné egyptskému *idmj*, ktoré znamená farbu určitej látky)³³⁸.

V prípade prívlastku šarlátový (*κόκκινος*) preklady používajú výrazy *šarlátový* a *karmínový* ako synonymá, aj z toho jasne vidieť, že sa nekládol dôraz na presné vyjadrenie farby a jej odtieňa. Výnimku tvorí výraz *šášár* - červeno sfarbený (Jer 22,14; Ez 23,14). Bol to oxid železa jasne červenej farby, ktorý sa hodil na nástenné maľby, ale nie na farbenie odevov³³⁹.

Vo všeobecnej symbolike je červená farba dobrým i zlým znamením. V pozitívnej symbolike označuje život, lásku, teplo, vášnivé nadšenie a plodnosť. V negatívnom význame označuje vojnu, ničivé účinky ohňa a nenávisť. U Rimanov sa z pôvodnej symboliky červenej farby (láska a plodnosť) vyvinul zvyk, že snúbenci nosili v deň svatby ohnivočervený závoj (*flammeum*). Okrem toho sa v Ríme

³³⁵ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 92. Text vysvetľuje na základe Domiciánovho ediktu Salomon Reinach vo svojom článku *La date de l'Apocalypse et la mévente des vins sous l'Empire*, in *Revue Archéologique* 39 (1901) 350-374.

³³⁶ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 92.

³³⁷ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 220-221.

³³⁸ Por. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 50.

uplatnila červená farba ako symbol moci v oblečení vladárov, generálov a patricijov. V alchýmii sa červenou farbou označoval kameň mudrcov³⁴⁰.

V starovekom myslení každý živý tvor má pôvod v čiernej zemi, v zmiešaní dvoch prvkov, tepla a vlhkosti. V kresťanskej interpretácii text stvorenia prvého človeka v Biblii z prachu zeme priamo vyvolával asociáciu s tmavou matériou, a tak je človek vlastne svojou telesnou existenciou «čierny»; je to zároveň predstava, ktorá bola rozšírená v celom stredoveku. Podľa starej tradície bol človek Adam stvorený z «červenej» zeme. V chromatickej symbolike, ako ju chápali v staroveku, «červená» má taký istý význam ako «čierna». Červená je farbou všetkého materiálneho, tyfonického (Tyfon v Egypte bol zobrazovaný ako červený), všetkého, čo ešte nie je duchovné, teda všetkého, čo je anti-spirituálne. Červená je farbou smrti, toho, čo musí nutne zahynúť, je farbou všetkého zlého: v modlitbe k bohyni Izis v Egypte čítame: «Ó Izis, veľká pani magických formúl, oslobod' ma, vyslobod' ma z pút každej zlej, červenej veci». Ak bol teda Adam stvorený z červenej hlíny, potom to znamená, že je smrteľný. O skutočnosti stvorenia z červenej hlíny referuje Jozef Flávius: «Človek dostal meno Adam, čo v hebrejčine znamená červený, pretože bol vytvorený z červenej hlíny, taká je totiž čistá a panenská zem» (Starožitnosti I.1,2). Neskôr to zopakoval aj Hieronym (De nom. hebr. PL 23,773) a Izidor (Etym. VII,6.4, PL 82,275A)³⁴¹.

Červenú farbu používali na základe jej emocionálneho pôsobenia ako apotropaický prostriedok. V Grécku bol zvyk viazať amulety do červeného plátna alebo na červenú niť. V Egypte naznačovala spojenie s démonmi, bola farbou boha Seta. Je výrazom nezvládnutia vášní a pudov, ako sú nenávisť, ukrutnosť a smilstvo. V Starom zákone sa smilnice obliekali do červenej farby (Jer 4,30), modly maľovali na červeno (Múd 13,14). Za zvláštny účinný prístriedok sa považoval popol z mladej a bezvadnej červenej kravy (Nm 19,1-10). Mesiášovo červené rúcho

³³⁹ Por. R.A. COLE, *Bary*, 91.

³⁴⁰ Por. J. STUDENÝ, *Kresťanské symboly*, 55-56.

³⁴¹ Por. H. RAHNER, *Miti greci*, 277. Adam - «z (červenej) hlíny (hebr. adamah) urobený» - «v SZ sa vyskytuje vyše 500 krát; vo väčšine prípadov má kolektívny význam, a teda označuje ľudstvo, človeka vôbec; v rodokmeni Seta (porov. Gn 4,25-5,5) sa používa ako osobné meno prvého človeka, praotca celého ľudstva» (J. Heriban, *Príručný lexikón*, 169). Etymológia slova nie je jasná, ale vzťah k slovu *adamah* je evidentný (napriek tomu, že nie je jasné, či etymologicky skutočne súvisia). Jedna z možných hypotéz: na základe arabčiny - *adam* by znamenalo «povrch», «pokožka», čiže povrch - *viditeľný aspekt* človeka a *adamah* by znamenalo povrch zemský. Je príznačné, že sa nikdy nepoužíva v pluráli a ani v konštrukcii ako genitív či s privlastňovacím zámenom alebo so sufixom.

(Iz 63,1-3) je symbolom Kristovej obeti na kríži. Červený je aj štít bohatierov (Nah 2,4). V náväznosti na červenú krv Pavol poukazuje na omnoho účinnejšiu silu Kristovej krvi (Heb 9,13n). Nevesta Babylon, ale aj sedemhlavá šelma sú v Apokalypse červenej a purpurovej farby (17,3.4). Zvlášť treba vyzdvihnúť červenú farbu v jej negatívnom význame, ako farbu niečoho pekelného a diabolského. Za symbolické zvieratá Satana sa pokladali tie, ktoré patria do červenej fauny, ako sú líška alebo veverička. Od 14. stor. bol Judáš často vyobrazovaný s ryšavými vlasmi. Napriek negatívne mu významu červená symbolizuje aj bezhraničnú lásku Božiu: Boh z lásky stvoril svet a tak je často Boh - Otec znázorňovaný v červenom plášti. Dve farby nebeského ženicha vo Velpiesni (5,10) vysvetľuje sv. Ambróz ako belosť božskej slávy a červeň vtelenia. V stredovekom maliarstve nachádzame červenú farbu lásky takmer bez výnimky u Márii Magdaléne a u Jána, milovaného učeníka³⁴².

Najprirodzenejšou asociáciou k červenej farbe v kontexte veršov 6,4 a 12,3 je surovosť, ktorá nešetří životom, teda krvilačnosť napriek tomu, že i keď autor často (19 krát) uvádza termín krv (αἷμα), nikdy nealuduje na jej farbu³⁴³. Červená farba v kontexte veršov 6,4 a 12,3 je negatívna³⁴⁴:

Keď otvoril druhú pečať, počul som druhú bytosť volať: „Pod!“ (4) A Vyšiel iný ohnivočervený (πυρρός) kôň a ten, čo sedel na ňom, dostal moc vziať pokoj zo zeme, aby sa ľudia navzájom zabíjali, a dostal veľký meč (Zjv 6,3-4).

Červená farba ako prívlastok koňa sa nachádza v textoch Ez 23,6; 23,12; Nah 2,3-4. Charakteristikou tohto jazdca je vyvolávať vojny (por. text Ag 2,22: «prevrátim kráľovský trón a zničím silu kráľovstiev národov; prevrhnem vozy i tých, čo sa na nich vezú, a kone i s jazdcami sa vrútia každý do meča svojho blížneho» - prisľúbenie Zorobábelovi, ktorého si Pán vyvolil)³⁴⁵. V našom texte «má kôň červenú farbu (podľa niektorých rukopisov sa číta *pyros*, čo tiež naznačuje ohnivo červenú farbu), ktorá predstavovala farbu krvi. Nehovorí sa, čo sa stalo s prvým koňom. Apokalyptik má oň záujem len ako o nositeľa znamenia. [...] Jazdec na druhom koni je nositeľom nepokoja. Akoby sa plnila Pánova predpoveď, že neprišiel priniesť pokoj, ale meč (Mt 10,34). [...] Máme pred sebou celú hrôzu boja

Keď sa povie *Adam*, myslí sa na ľudstvo, na ľudskú osobu ako takú, nie na individuum, teda bez špecifikácie pohlavia. Na označenie človeka jednotlivca sa v Písme používa výraz *ben-adam*.

³⁴² Por. M. LURKER, *Slovník* 41-42.

³⁴³ Por. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 50.

³⁴⁴ Por. M. BACHMANN, *Der erste apokalyptische Reiter*, 254-255.

všetkých proti všetkým. [...] Očakávanie rozkladu bolo aj v židovstve bežné, vid' Hen 88,2 4Ezd 5,9 6,24 13,31. [...]. Druhý jazdec nebol charakterizovaný mečom (preto tu nevidíme v ňom obraz rímskej moci), ale meč mu bol daný, aby ním narábal. Je to eschatologický symbol boja»³⁴⁶. Motív meča je prítomný už v Starom zákone aj ako meč eschatologický, ktorým Pán zvíťazí nad Leviatanom (Iz 27,1) a nad Edomom (Iz 34,5). Podľa P. Prigenta netreba tu vidieť alúziu na Rimanov, ale skôr treba tohoto jazdca interpretovať ako personifikáciu vojny vo všeobecnosti³⁴⁷. V nasledujúcom texte máme pripodobnenie Sediaceho na tróne k drahým kameňom:

Hneď som bol vo vytržení: A hľa, na nebi stál trón a na tróne On, Sediaci. (3) Ten, čo sedel, vyzeral ako jaspisový a sardionový kameň. Okolo trónu bola dúha, na pohľad ako smaragd (Zjv 4,2-3).

«Zmienka o troch drahokamoch, ktoré prišli apokalyptikovi na myseľ pri pohľade na Boha, vytvára predovšetkým farebné predstavy. Sú to výrazné farby. Ale zdá sa, že skôr ide o jasnosť, svetlosť, priamy zdroj svetlosti v Bohu. [...] Sardius je dnešný karneol alebo rubín. Prvý má farbu mäsovočervenú, druhý tmavočervenú. Tretí spomenutý drahokam, smaragd, je vo väčšine zelený a tiež hodne žiarivý (podľa Plinia a Theofrasta smaragd býval rozličnej farby)»³⁴⁸. «Farby drahokamov a drahokamy samy skôr naznačujú majestátnosť Boha. Podľa Ez 28,13 sa takýmito drahokamami zdobil týrsky kráľ na vyjadrenie svojej slávy»³⁴⁹.

Drago magnus ruphus (12,3)

A bolo vidieť aj iné znamenie na nebi: Veľký *ohnivý* (πυρρός) drak; mal sedem hláv a desať rohov a na hlavách sedem diadémov; (4) jeho chvost zmietol tretinu nebeských hviezd a vrhol ich na zem (Zjv 12,3-4a)

Element chromatickej symboliky - červená farba draka - je v istom zmysle v paralelizme k červenej farbe (implicitná symbolika) Kristovej spásnej krvi v 12,11. Uvedenie farby sa nespomína u proroka Daniela, stretneme sa s ňou však v mytológiách. Červená farba má istú dôležitosť aj v biblickej tradícii. Nemožno v tomto našom prípade vylúčiť ani symbolickú alúziu na moc Ríma. V texte Iz 34 a 63,1-6 sa Edom pokladá za inkarnáciu všetkej neprávosti tohto sveta. Niektorí –

³⁴⁵ Por. G. RAPISARDA LO MENZO, *Echi di alcuni passi*, 153.

³⁴⁶ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 90.

³⁴⁷ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 217.

³⁴⁸ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 69-70.

medzi nimi aj Ginzberg – boli presvedčení, že pôvod takejto identifikácie súvisí s asociáciou s postavou Herodesa, ktorý bol potomkom prozelytických Edomčanov. Je však pravdepodobné, že Rím bolo zvykom označovať ako Edom-Ezau už omnoho skôr³⁵⁰. «Vykreslenie draka v Zjavení pripomína viacerými rysmi babylonského Mušruššu. Aj ten mal rohy (ale len dva) a aj ten bol červený (podobne červený bol aj egyptský Tyfon). Pravda, červená farba môže v Zjavení proste znamenať vražednícky charakter draka»³⁵¹.

3. 4. Symbolika zelenej farby (*χλωρός*)

Zelená farba je prirodzenou farbou trávy (por. 8,7), ale aj vegetácie vo všeobecnosti (por. 9,4); je tiež typickou farbou štvrtého koňa (6,8). Táto farba aplikovaná na koňa spôsobila dosť problémov pri rozličných prekladoch termínu *χλωρός* (por. niektoré preklady) Nezvyčajnosťou takéhoto atribútu chcel pravdepodobne autor zvýrazniť mimoriadnosť symbolickej hodnoty tejto farby. Vychádzajúc pravdepodobne zo zelenej farby zelene-trávy, vytvára sa asociácia s tvrdením, že «každé telo je ako tráva» (Iz 40,6), teda asociácia s ideou pomínelosti. Aj mimo Apokalypsy má zelená farba reverzibilnú chromatickú symbolickú hodnotu: indikuje život a nádej, ale aj opak, môže sa stať farbou smrti, takto je tomu dosť často v gréckej literatúre³⁵². Zaujímavá je ikonografia boha vegetácie Osirisa v Egypte, ktorý zvykne byť v Knihe mŕtvych znázornený s tvárou zelenej farby. Má tiež úzky vzťah k zemi, ktorú reprezentuje Geb. V rozličných častiach Tyrolska sa zhotovujú ešte i dnes drevené vyobrazenia Krista majúce zelenú farbu (zmŕtvychvstalý Bohočlovek)³⁵³.

Plavý kôň

Keď otvoril štvrtú pečať, počul som hlas štvrtej bytosti, ako volala: „Pod!“ (8)
A videl som: Hľa, *plavý* (*χλωρός*) kôň a ten, čo sedel na ňom volal sa Smrť a

³⁴⁹ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 70.

³⁵⁰ Por. P. FARKAŠ, *La «Donna» di Apocalisse* 12, 217; por. M. DELCOR, *Studi sull'apocalittica*, 268, 270-271.

³⁵¹ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 154.

³⁵² Por. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 49-50.

³⁵³ Por. B. DE RACHEWILTZ, *Egitto magico-religioso*, 120.

za ním šlo Podsvetie. A dostali moc nad štvrtinou zeme biť mečom, hladom, smrťou a divou zemskou zverou (Zjv 6,7-8).

Prvotný význam adjektíva chloros χλωρός je zelený a aluduje predovšetkým na vegetatívny život; prekladá sa ako *zelený* alebo *plavý*. Skutočnosť, že toto adjektívum sa nikdy predtým neaplikovalo na koňa, spôsobuje určité ťažkosti pri jeho preklade a interpretácii³⁵⁴. V Apokalypse sa vyskytuje ešte dvakrát (8,7; 9,4) a to v súvislosti s vegetáciou. Lxx prekladá týmto termínom γρῶ a vzťahuje sa na vegetáciu (Gn 1,30; Ex 10,15; Jb 38,8; Ž 37,2). (Sloveso *chlorizomai* sa vyskytuje v Lv 13,49; 14,37). Je dosť jasné, že Zjavenie v tomto prípade nevychádza z reálneho sveta, ako v prípade ostatných troch jazdcov, pretože takáto farba nemôže byť atribútom koňa; je to neprirodzený symbol.³⁵⁵

«Farba koňa je plavá. *Chlóros* je žltá farba podobná mŕtvolnej farbe. (V pôvodnom znení u Zach 1,8 je *s'rukím* preložené ako *poikilos* a podobne aj v Zach 6,3.7. Preklad je taký, akoby tam pôvodne bolo skôr *b'ruddím*). Farba koňa naznačuje, že jazdec na ňom bude nositeľom smrti a hrôzy. Aj meno má *thanatos*. Je to zosobnenie smrti ako takej alebo - čo je pravdepodobné - je to označenie moru, nakoľko *thanatos* je aj označením jednej príčiny smrti, v staroveku obávaného moru»³⁵⁶. Paralelný text u Zachariáša bol dobrou pomôckou pri výklade farby ostatných troch koní, čo však nemožno povedať o tomto³⁵⁷. Pravdepodobne je to práve zelená farba vegetácie, ktorá indikuje smer pre interpretáciu termínu χλωρός: «Každé telo je ako tráva [...]» (Iz 40,6), každý živý človek je pominuteľný, nemá stáleho trvania, je ako vegetácia, ktorá uschne a nebude jej. Aj mimo chromatického systému Apokalypsy má táto farba reverzibilnú hodnotu: môže označovať život, ale aj opak života, môže sa stať farbou smrti. V gréckej literatúre je známy text fragmentu pochádzajúcej od Sapfo: χλωροτέρα δὲ ποίᾱς - ἔμμι, τεθνάκην δ' ὀλίγω πιδεύης (som viac zelený než rastlina a zdá sa, že som neďaleko smrti)³⁵⁸.

«Záverečný citát z Ez 14,21 v prehodenom poradí spomína meč a hlad, smrť - mor a divú zver (pri štvrtom člene je náhle celkom nezvyklá predložka *hypo*, i keď by sme tiež čakali *en* ako pri troch predchádzajúcich). Jedine ako časť citátu si

³⁵⁴ Por. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 50; Ch. BRÜTSCH, *La clarté*, 125-126.

³⁵⁵ Por. P. GARUTI, *La morte e l'ade*, 193.

³⁵⁶ K. GÁBRIŠ, *Zjavenie Jána*, 93.

³⁵⁷ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 222.

možno vysvetliť všetky štyri prvky. Podnet k citovaniu dala zmienka o mori v Ez 14,21. [...] Hadorn (83) hovorí, že divá zver je tu nielen ako následok vojen (aby žrali mŕtvoly), ale že po vojnách a hlade celé oblasti zeme sa stávajú nanovo priam doménou divej zveri, príroda sa opäť zmocňuje toho, čo jej bol prv človek vyrval. [...] „Hlad“ je tu nielen drahota (ako vo v. 5-6), ale priamo hlad vedúci k smrti. Smrť-mor sa najskôr opiera o hebrejské slovo *deber*, ktoré znamená aj mor aj smrť»³⁵⁹. Snáď tu možno vidieť alúziu na Ez 5,12 («Tretina z teba umrie na mor a od hladu budú hynúť uprostred teba, tretina bude padať okolo teba pod mečom a tretinu roztrúsím do všetkých vetrov a vytasím za nimi meč»), kde sa predpovedá smrť neverných (mor, hlad a meč), kde však grécky preklad hovorí o štyroch typoch nešťastia a o štvrtinách, nie tretinách³⁶⁰.

3. 5. Chromatická symbolika adjektív *πύρινος*, *ὑακίνθινος* a *θειώδης*

S kombináciou troch zaujímavých farieb sa stretávame v texte 9,17:

A vo videní som takto videl kone a tých, čo sedeli na nich: mali ohnivé (*πύρινος*), hyacintové (*ὑακίνθινος*) a sírové (*θειώδης*) panciere a hlavy koní boli ako hlavy levov a z ich tlám vychádzal oheň, dym a síra (9,17).

[Ga: ohnivočervené, hyacintové, žltosírové; ro: ohnivé, hyacintové, sírové]; farba *ὑακίνθινος* je farbou hyacintu, teda pravdepodobne modrá - belasa³⁶¹.

«Nie sú to farby Parthov (biela), ale farby démonských moci: červená, modro-fialová a žltá. Zdá sa, že tieto tri farby sú v súvisi so zmienkou o síre, ktorá má spojitost' s podsvetím (14,10). Oné farby môžeme vidieť pri horiacej (oheň) síre (žltej), ktorá horí modrastým plameňom. Toto naznačuje zrejme pekelný pôvod démonských bytostí, ktoré tiahnu proti ľuďom. Že ide o dym pri farbe hyacintovej, vidíme z v. 18., kde je reč o ohni, dyme a síre. Je to teda horiaca a dymiaca síra. [...] V eschatologických dobách nielen ľudia budú proti ľuďom a príroda proti ľuďom, ale to všetko bude podmienené uvoľnením pekelných mocností zla. Apokalypticky videné spôsobia to zvláštne bytosti podsvetia, avšak vo výklade

³⁵⁸ Por. U. VANNI, *L'Apocalisse* 50.

³⁵⁹ K. GABRIŠ, *Zjavenie Jána*, 93-94.

³⁶⁰ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 223.

³⁶¹ Por. D.E. AUNE, *Revelation 6-16*, 489.

môžeme poukázať na démoničnosť zloby ľudskej. Jej predstavenie vo forme apokalyptickej má naznačiť jej stupeň, ktorý je väčší, než by bolo možné spojiť s predstavou človeka»³⁶². Podľa U. Vanniho tieto farby vyjadrujú devitalizačnú silu démonských bytostí³⁶³. Ohnivý (πύρινος) znamená „z ohňa“, „byť v spojitosti s ohňom“, čiže sa odlišuje od ohnivočerveného – ohnivého (πυρρός). Podľa P. Prigenta, tento obraz pripomína katastrofu Sodomy a Gomory, ako je opísaná v Gn 19,24-28³⁶⁴.

³⁶² K. GABRIŠ, *Zjavenie Jána*, 125-126.

³⁶³ Por. U. VANNI, *L'Apocalisse*, 51.

³⁶⁴ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, 287.

Z Á V E R

Medzi najdôležitejšie princípy, ktoré je treba zachovať pri interpretácii symboliky čísel a farieb, prítomnej v textoch Jánovej Apokalypsy patrí predovšetkým rešpektovanie symbolického charakteru postáv, udalostí a javov. Pochopenie podstaty symbolu ako takého a hlavne jeho kristologického zmyslu je neodmysliteľnou podmienkou primeranej a koherentnej exegézy. Pre správny výklad je veľmi dôležité poznanie literárneho, religiózneho, historického a mytologického kontextu knihy (číslo desať napríklad môže byť pozitívne i negatívne v závislosti od kontextu). Žiadne číslo nie je posvätné *per se* (ak by tomu tak bolo, mali by sme do činenia s určitým magickým chápaním prvkov v symbolike), ale čísla vo vhodnom symbolickom kontexte môžu vyjadrovať posvätné pravdy, kvality, myšlienky, a hlavne vyvolávať u interpretu asociácie.

Kto sa lepšie do tejto knihy začíta, zistí, že je to kniha o láske a o boji: hneď na začiatku je uvedený jedinečný titul Krista – *milujúci* (1,5) a slová *milujúceho* Krista «Neboj sa!» (1,17) prameniace z tejto jeho lásky. Prvá výčitka Krista miestnej cirkevnej obci v Efeze (prvý zo siedmich listov) sa týka práve nedostatku lásky: «zanechal si svoju prvotnú lásku» (2,4). Kristove slová v poslednom liste – v Liste laodicejskej cirkvi – sú slovami ženícha: «Hľa, stojím pri dverách a klopem. Kto počúvne môj hlas a otvorí dvere, k tomu vojdem [...]». Sú to slová, ktoré sa veľmi podobajú slovám ženícha vo Veľpiesni 5,2 (Lxx), čiže sú to jednoznačne slová milujúceho. Na konci Zjavenia sv. Jána sú to zas slová nevesty – cirkvi, slová túžby a lásky: «Príď!» (22,17).

Ak je literárna krása biblických textov súčasťou zjavenia (H. Urs von Balthasar zdôraznil vzťah medzi krásnou a kresťanskou teológiou vo svojom diele *Herrlichkeit*) a ak môžeme povedať, že Boh prostredníctvom krásy svojho slova zjavuje niečo sám zo seba a zo svojej lásky, potom to rovnako platí aj o symbolike čísiel a farieb, na ktorú je skutočne mimoriadne bohatá kniha Zjavenia sv. Jána.

POUŽITÁ LITERATÚRA

Pramene:

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, (ed. K.ELLIGER, W.RUDOLPH), Stuttgart 1990⁴;
Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta Lxx interpretes
 edidit Alfred RAHLFS, Stuttgart 1979.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart 1983³.
- Novum Testamentum Graece* (ed. E. NESTLE - K. ALAND), Stuttgart 1985²⁶.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*, Rím 1995.
- Biblia, Písmo sväté Starej a Novej zmluvy*, Liptovský Mikuláš 1978.
- Svätá Biblia, čiže celé Sväté Písmo Starého i Nového zákona*, Praha 1964, preklad
 prof. Roháčka.
- Enchiridion biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*, edizione
 bilingue, Bologna 1993.
- Apokryfy. Mimokanonické (deuterokanonické) spisy Starej zmluvy podľa
 Septuaginty* (preklad a poznámky K. GÁBRIŠ), Bratislava 1990.
- Spisy apoštolských otců* (přeložili L. VARCL, D. DRÁPAL, J. SOKOL) Praha 1986.
- S. AGOSTINO, *L'istruzione cristiana* [de doctrina christiana] (a cura di M. SIMONETTI),
 Verona 1994.
- SVATÉHO OTCE IRENEA biskupa a mučeníka *Paterno kněh proti kacířstvím* s některými
 dodatky přeložil, vysvětlil a úvodem opatřil Jan Nep. František DESOLDA,
 Praha 1876.
- PORFYRIOS, *Život Pýthagoruv* (preklad Václav Bahník), in KRATOCHVÍL Zdeněk –
 BOR D.Ž., *Pýthagorás ze Samu*, Praha 1999, 9-32.
- ISIDOR ze Sevilly, *Etymologiae* I.-III., (překlad a poznámky Daniel KORTE, úvodní
 studie Jan KALIVODA) Praha 2000.
- ISIDOR ze Sevilly, *Liber numerorum qui in Sanctis Scripturis occurrunt*, PL 83.
- APOKRYFY zvané též *Knihy deuterokanonické nebo nekanonické* (Starý zákon,
 dodatek Apokryfy), kolektiv autorov, Praha 1985.
- Knihy tajemství a moudrosti* I., (zost. Z. SOUŠEK), Praha 1995.
- NOVÁK Josef, *Fragmentum Muratorianum*, in *Duchovní pastíř* 2 (1988) 31.
- FILÓN Alexandrijský, *O stvoření světa. O gigantech. O neměnnosti boží* (řecko –
 česky), přeložil, úvodní studii napsal a poznámkami opatřil Miroslav
 ŠEDINA, (Knihovna antické tradice, svazek 2) Praha 2001.

Práce:

- ALEGRE Xavier, *L'Apocalisse di Giovanni*, in *Scritti giovannei e lettere cattoliche* (ed. Josep-Oriol TUNÍ, Xavier ALEGRE), Brescia 1997, 175-232 (pôv. *Escritos joánicos y cartas católicas*, Estella 1995).
- ALLO Ernest-Bernard, *Saint Jean, L'Apocalypse* (EtB), Paris 1921 (1932², 1933³).
- AUNE David E., *Revelation 1-5*, Word Biblical Commentary 52A, Nashville 1997.
- , *Revelation 6-16*, Word Biblical Commentary 52B, Nashville 1998.
- , *Revelation 17-22*, Word Biblical Commentary 52C, Nashville 1998.
- BABOLIN Sante, *Sulla funzione comunicativa del simbolo*, Roma 1989.
- BAHOUNEK Tomáš J., *Krása a umění Božího lidu. Úvod do teorie krásy a umění*, Olomouc 1992.
- BACHMANN Michael, *Der erste apokalyptische Reiter und die Anlage des letzten Buches der Bibel*, in *Bib.* 67 (1986) 240-275.
- BARR D.L., *The Apocalypse as a Symbolic Transformation of the World: A Literary Analysis*, in *Interp.* 38 (1984) 39-50.
- , *The Apocalypse of John as Oral Enactment*, in *Interp.* 40 (1986) 243-256.
- BAUCKHAM Richard, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1992.
- , *La teologia dell'Apocalisse*, Brescia 1994 (pôv. *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge 1993).
- BECQUET Gilles, *Biely*, in *Slovník biblickej teológie* (zost. X. LÉON - DUFOUR), 72-73, Zagreb 1990 (pôv. *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1969).
- BEDRIÑÁN Claudio, *La dimensión socio – política del mensaje teológico del Apocalipsis*, Tesi Gregoriana. Serie Teologia 11, Roma 1996.
- BIGUZZI Giancarlo, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*, Supplementi alla Rivista Biblica 31, Bologna 1996.
- BÖCHER Otto, *Die Johannes-Apokalypse in der neueren Forschung*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW), Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Teil II: Principat, Band 25 (5. Teilband), herausgegeben von Wolfgang HAASE, Berlin - New York 1988, 3850-3893.
- , *Die Johannesapokalypse*, EdF 41, Darmstadt 1975.
- BORGONOVO Gianantonio, *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel Libro di Giobbe. Analisi simbolica*, AnBib 135, Roma 1995.
- BRÜTSCH Christian, *La clarté de l'Apocalypse*, Genève 1966⁵.
- CALLLOUD J., *Apocalypse 12-13: Essai d'analyse sémiotique*, in *FV* 75,4 (1976) 26-78.
- CERBELAUD Dominique, *Le nom d'Adam et les points cardinaux. Recherches sur un theme patristique*, in *VigChr* 38 (1984) 285-301.

- CHARLES Robert Henry, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John I-II*, Edinburgh 1920, 1985.
- COLE R.A., *Barvy*, in *Nový biblický slovník* (ed. J.D. DOUGLAS), Praha 1996, 90-91.
- COLLINS Joseph John, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia - A Critical and Historical Commentary on the Bible), Minneapolis 1993.
- , *Introduction: Towards the Morphology of a Genre*, in *Semeia* 14 (1979) 1-20.
- , *Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1984.
- CORSINI Eugenio, *Apocalisse prima e dopo*, Torino 1993.
- CHOVANEC Marián, *Eschatológia v dielach kardinála Jána Chryzostoma Korca*, Bratislava 1995.
- DE FRAINE Jean – GRELOT Pierre, *Čísła*, in *Slovník biblickej teológie* (zost. X. LÉON - DUFOUR), 158-162, Zagreb 1990 (pôv. *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1969).
- DELCOR Mathias, *Studi sull'apocalittica* (SB 77), Brescia 1987 (pôv. Paris 1986).
- DE RACHEWILTZ Boris, *Egitto magico-religioso*, La Spezia 1989.
- DOGLIO Claudio, *Quanto apocalittica è l'Apocalisse di Giovanni?*, in *Ricerche storico-bibliche* 7 (1995) 103-135 [*Apocalittica e origini cristiane*. Atti del V Convegno di studi neotestamentari, Seiano, 15-18 settembre 1993, a cura di Romano PENNA].
- ECO Umberto, *Umění a krása ve středověké estetice*, edice Historické myšlení 7, Praha 1998 (pôv. *Arte e bellezza nell'estetica medievale* 1987).
- FARKAŠ Pavol, *La «Donna» di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive*, Tesi Gregoriana, Serie Teologia 25, Roma 1997.
- , *Apocalypsis hodie est, čas Apokalypsy je dnes. Niekoľko poznámok pri príležitosti 1900. výročia jej napísania*, in *SHR* 44,4 (1995) 13-17.
- , *Novozákonné texty. Symbolika a interpretácia*, Banská Bystrica – Badín 2000.
- , *Nový Jeruzalem v znamení numerickej symboliky*, in *Disputationes scientificae Universitatis Catholicae in Ružomberok* 1,4 (2001) 48-56.
- FAZEKAŠ Ľudovít, *Ježiš Pán. Zrod a rast Kristovho panstva v Novej zmluve*, Banská Bystrica 1999.
- FEUILLET André, *L'Apocalypse: état de la question*, SN.S 2, Paris 1963.
- , *Le premier cavalier de l'Apocalypse*, in *ZNW* 57 (1966) 229-259.
- FITZGERALD Aloysius, *The Mythological Background for the Presentation of Jerusalem as a Queen and False Worship as Adultery in the OT*, in *CBQ* 34 (1972) 403-416.
- FLORENSKIJ Alexandrovič Pavel, *La colonna e il fondamento della verità*, Milano 1974 (pôv. *Stolp i utverždenie istiny*, Moskva 1914).

- FRIBERG Jöran, *Numbers and Counting*, in *The Anchor Bible Dictionary* IV. K-N, David Noel Freedman, New York 1992, 1139-1146.
- GÁBRIŠ Karol, *Zjavenie Jána (preklad a výklad)*, Bratislava 1990².
- GARUTI Paolo, *La morte e l'ade in Apocalisse 6,7-8*, in *DT* 96,5 (1993) 167-203.
- GIBLIN Charles Homer, *Apocalisse*, Bologna 1993 (pôv. *The Book of Revelation. The Open Book of Revelation*, Colledgeville, Minnesota 1991).
- GIESEN Heinz, *Kniha zjevení apoštola Jana (Malý stuttgartský komentář 18)*, Kostelní Vydří 1999 (pôv. *Johannes - Apokalypse*, Stuttgart 1998).
- , *Die Offenbarung des Johannes*. Regensburger Neues Testament, Regensburg 1997.
- GIRARD Marc, *Les symboles dans la Bible. Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, Montréal - Paris 1991.
- GOLLINGER Hildegard, *Das «große Zeichen» von Apokalypse 12*, SBM 11, Stuttgart 1971.
- HAJDUK Anton, *O konci sveta alebo o tom, „čo sa má onedlho stať“ (Zjv 1,1), in Apokalypsa - Zjavenie sv. Jána (zost. A. TYROL)*, Zborník príspevkov z 2. medzinárodnej biblickej konferencie konanej v dňoch 5.-7. novembra 1998 na KPF sv. Ondreja Žilinskej Univerzity v Ružomberku, Ružomberok 1999, 102-107 (Práce a štúdie ŽU v Žiline, séria humanitná 2).
- HALVER Rudolf, *Der Mythos im letzten Buch der Bibel. Eine Untersuchung der Bildsprache der Johannes-Apokalypse*, ThF 32, Hamburg 1964.
- HERIBAN Jozef, *Príručný lexikón biblických vied*, Rím 1992.
- JART Una, *The Precious Stones in the Revelation of St. John xxi.18-21*, in *StTh* 24 (1970) 150-181.
- JUDÁK Viliam, *Eschatologické vízie na prelome 1. a 2. tisícročia*, in *Náboženské smery na prelome tisícročí. Eschatologické vízie*, Bratislava 2001, 27-36.
- KAPSOVÁ Eva, *Výrazové osobitosti výtvarného diela (K metodologickým problémom recepcie a interpretácie umenia)*, Nitra 1997.
- KORTE Daniel, *Překlad a poznámky*, in ISIDOR ZE SEVILLY, *Etymologiae* I.-III., Praha 2000.
- KOVÁŘ František, *Filosofické myšlení helenistického židovstva*, Praha 1996.
- KRATOCHVÍL Zdeněk – BOR D.Ž., *Pýthagorás ze Samu*, Praha 1999.
- KRUPA Jozef, *Pripravený veniec spravodlivosti. Katolícka eschatológia*, Bratislava 2001.
- LACONI Mauro, *Le lettere di Giovanni alle Chiese dell'Asia*, in *Sacra Doctrina* 26 (1981) 149- 172.
- LE FROIS B.J., *The Woman Clothed with the Sun (Ap 12). Individual or Collective? (An Exegetical Study)*, Roma 1954.
- LO MENZO Rapisarda Grazia, *Echi di alcuni passi vetero-testamentari nell'Apocalisse*, in *ASEs* 2 (1985) 149-159.

- LUPIERI Edmondo, *L'Apocalisse di Giovanni*, Fondazione Lorenzo Valla 1999.
- MEINARDUS Otto F.A., *The Twenty-Four Elders of the Apocalypse in the Iconography of the Coptic Church*, in *Studia Orientalia Christiana* 13 (1968-1969) 141-157 [Cairo].
- METZGER Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1975³.
- MIKLÍK Konstantin Josef, *Zjevení svatého Jana apoštola*, Tasov 1947.
 ———, *Biblická archeologie*, Praha 1936.
- MIN Paolo Byong - Seob, *I due testimoni di Apocalisse 11,1-13: storia - interpretazione - teologia*, Roma 1991.
- MOLLAT Donatien, *L'Apocalisse. Una lettura per oggi*, Roma 1985 (pôv. *Une lecture pour aujourd'hui: l'Apocalypse*).
- MONTGOMERY James A., *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Daniel*, Edinburgh 1927. 1989.
- OBERWEIS Michael, *Die Bedeutung der neutestamentlichen «Rätselzahlen» 666 (Apk 13 18) und 153 (Joh 21 11)*, in *ZNW* 77 (1986) 226-241.
- OTTER Jiří, *Dopisy andělům – Odměny vítězům*, Biblické studie ke knize Zjevení Jana, kapitoly 1 – 3 ekumenického překladu, Praha 1993.
- PAVONCELLO Nello, *Il numero presso gli antichi Ebrei*, in *RivBiblit* 11 (1963) 186-195.
- PRIGENT Pierre, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Roma 1985 (pôv. *L'Apocalypse de Saint Jean*, Geneva 1988²).
 ———, *Le symbole dans le Nouveau Testament*, in *RevSR* 49 (1975) 101-115.
 ———, *The Apocalypse of John and Apocalyptic Literature*, in *ThD* 23 (1975) 53-59.
- QUACQUARELLI Antonio, *Recupero della numerologia per la metodica dell'esegesi patristica*, in *ASEs* 2 (1985) 235-249.
- RAHNER Hugo, *Miti greci nella interpretazione cristiana*, Bologna 1990 (pôv. *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1957).
- RIVA Raimondo, *Simbolo*, in *Nuovo Dizionario di teologia biblica* (zost. P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA), Cinisello Balsamo (Milano) 1991⁴, 1472-1490.
- ROYSE James R., *'Their Fifteen Enemies': The Text of Rev. xi.12 in p⁴⁷ and 1611*, in *JThS* 31 (1980) 78-80.
- RÜHLE O., *Arithméo - arithmós*, in *Teologický slovník k Novej zmluve I.-II.* (G. KITTEL, vybral a preložil J. GREŠO), Bratislava 1986, 83-85.
- SAND Alexander, *Apocalyptic and the Apocalypse*, in *ThD* 38 (1991) 327.
- SCHEUCH Richard, *Průvodce Apokalypsou*, Praha 1989.
- SCHNEIDERS Sandra M., *Faith, Hermeneutics, and the Literal Sense of Scripture*, in *TS* 39 (1978) 719-736.

- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *Composition and Structure of the Book of Revelation*, in *CBQ* 39 (1977) 344-366.
- SEMBRANO Lucio, «*Chi ha orecchi, intenda ciò che lo Spirito dice alle Chiese*». *Lo Spirito di profezia nell'Apocalisse*, in *La personalità dello Spirito Santo*. In dialogo con Bernard Sesboué (zost. S. TANZARELLA), Cinisello Balsamo (Milano) 1998, 131-140.
- SIMONETTI Manlio, *L'Apocalissi e l'origine del millennio*, in *VetChr* 26 (1989) 337-350.
- SLANINKA Leo, *Krása a umenie*, in *Fides* 1 (1993) 43-55.
- SMALLEY Beryl, *Lo studio della Bibbia nel medioevo*, Bologna 1972 (pòv. *The Study of the Bible in the Middle Ages*, London 1952).
- SMITH R. Christopher, *The Portrayal of the Church as the New Israel in the Names and Order of the Tribes in Revelation 7.5-8*, in *JSNT* 39 (1990) 111-118.
- STAATS Reinhart, *Ogdoas als ein Symbol für Auferstehung*, in *Vigiliae Christianae* 26 (1972) 29-52.
- STAUFFER E., *ʿEis (jeden; p. ʿapax, prótos, monos, theos)*, in *Teologický slovník k Novej zmluve I.-II.* (G. KITTEL, vybral a preložil J. GREŠO), Bratislava 1986, 207-209.
- STUDENÝ Jaroslav, *Křesťanské symboly*, Olomouc 1992.
- SZRAM Mariusz, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001.
- TESTA Emmanuele, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior 14, Jerusalem 1981 (ristampa).
- TICHÝ Ladislav, *Janova Apokalypsa a konec světa*, in *TT* 2 (2001) 46-49.
- TRUMMER Peter, *Einige Aspekte zur Bildersprache der Johannesapokalypse*, in *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament* (ed. K. KERTELGE), QD 126, Freiburg - Basel - Wien 1990, 278-290.
- TYROL Anton, *Úvodné poznámky, štruktúrne a teologické prvky v Apokalypse*, in *Apokalypsa - Zjavenie sv. Jána* (zost. A. TYROL), Zborník príspevkov z 2. medzinárodnej biblickej konferencie konanej v dňoch 5.-7. novembra 1998 na KPF sv. Ondreja Žilinskej Univerzity v Ružomberku, Ružomberok 1999, 15-25 (Práce a štúdie ŽU v Žiline, séria humanitná 2).
- ULRICHSEN Jarl Henning, *Die sieben Häupter und die zehn Hörner. Zur Datierung der Offenbarung des Johannes*, in *StTh* 39 (1985) 1-20
- VANNI Ugo, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Supplementi alla Rivista Biblica 17, Bologna 1988.
- , *L'Apocalisse è millenarista?*, in *Communio*, Rivista Internazionale di Teologia e Cultura (1999) 11-28.
- , *Note introduttorie all'Apocalisse* (ristampa), Roma 1989.

- , *Il cosmo nell'Apocalisse: fenomenologia dell'incrocio di due culture: dal primo mondo al mondo escatologico*, in *Il cosmo nella Bibbia* (a cura di Giuseppe DE GENNARO) Napoli 1982, 495-526.
- , *L'Homo apocalypticus: sua struttura personale*, in *L'Antropologia biblica* (a cura di Giuseppe DE GENNARO), Napoli 1981, 871-901.
- , *Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation*, in *NTS* 37 (1991) 348-372.
- , *Il regno millenario di Cristo e dei suoi (Apoc 20,1-10)*, in *StMiss* 42 (1993) 67-95.
- , *Linguaggio, simboli ed esperienza mistica nel libro dell'Apocalisse*, in *Gr.* 79 (1998) 5-28. 473-501.
- , *La decodificazione del grande segno in Apocalisse 12,1-6*, in *Mar.* 40 (1978) 121-152.
- , *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Brescia 1980².
- VAN UNNIK W.C., *MIA ΓΝΩΜΗ, Apocalypse of John XVII,13.17*, in *Studies in John*, FS J.N. Sevenster, Leiden 1970, 209-220.
- VOLEK Peter, *Dejiny filozofického myslenia v staroveku*, Banská Bystrica – Badín 1996.
- WESTERMANN Claus, *Creazione, (Schöpfung)*, Stuttgart 1971).
- WOSCHITZ Karl Matthäus, *Erneuerung aus dem Ewigen, Denkweisen - Glaubensweisen in Antike und Christentum nach Offb. 1-3*, Wien - Freiburg - Basel 1987.
- YARBRO COLLINS Adela, *Numerical Symbolism in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literature*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2.21.1, New York - Berlin, 1984, 1221-1287.
- , *Reading the Book of Revelation in the Twentieth Century*, in *Interp.* 40 (1986) 229-242.
- , *The Combat Myth in the Book of Revelation*, HDR 9, Missoula 1976.

Slovníky a lexikóny:

- ABBOT – SMITH G., *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, Edinburgh 1991³.
- DEVOTO Giacomo, *Dizionario etimologico*, Firenze 1968.
- LISOWSKY Gerhard, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1993³.
- LURKER Manfred, *Slovník biblických obrazů a symbolů*, Praha 1999 (pôv. *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, München 1973, 1990⁴).
- REHKOPF Friedrich, *Septuaginta-Vokabular*, Göttingen 1989.
- ROYT Jan – ŠEDINOVÁ Hana, *Slovník symbolů. Kosmos, příroda a člověk v křesťanské ikonografii*, Praha 1998.

RUSCONI Carlo, *Vocabolario del Greco del Nuovo Testamento*, Bologna 1996.

SCHMOLLER Alfred, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart 1989.