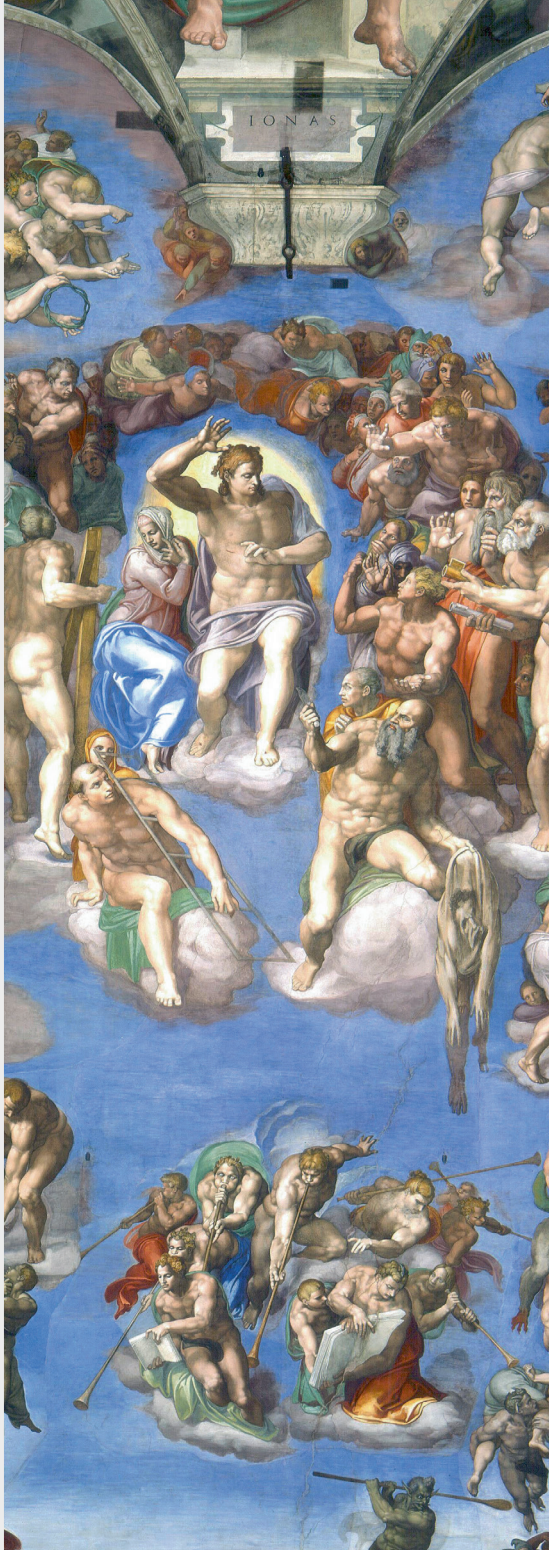


Robert Żarnowski

Teologiczna
wymowa
światła
w Apokalipsie
świętego Jana



Teologiczna wymowa światła
w Apokalipsie świętego Jana

Robert Żarnowski

Teologiczna wymowa światła w Apokalipsie świętego Jana

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2023

Recenzje wydawnicze

ks. prof. dr. hab. Janusz Kręcidło MS (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)

ks. dr hab. Tomasz Siemieniec (Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Korekta

Dawid Klimowski

Opracowanie graficzne i łamanie

Piotr Pielach, i-Press

Na okładce

Fragment fresku *Sąd Ostateczny* Michała Anioła (1541)

Copyright © 2023 by Robert Żarnowski

ISBN 978-83-63241-42-1 (druk)

ISBN 978-83-63241-43-8 (online)

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788363241438>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

wydawnictwo@upjp2.edu.pl

<https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου
Ja jestem światłością świata
J 8, 12

WPROWADZENIE

Apokalipsa św. Jana, ostatnia księga Nowego Testamentu i całego Pisma Świętego, słusznie posiada miano najtrudniejszej w odczytaniu i interpretacji. Powodów takiego stanu rzeczy jest kilka. Przede wszystkim jest to dzieło literackie, które powstało w zupełnie innym kontekście historycznym i kulturowym, niemożliwym do pełnego zrozumienia i uwzględnienia po upływie tak wielu lat. Autor księgi, żyjąc w tych określonych warunkach, pisał do ludzi sobie współczesnych, zanurzonych w ówczesnej rzeczywistości i dzięki temu doskonale rozumiejących pewne obrazy, idee i skrótowe myślowe, które dla współczesnego czytelnika zmagającego się z tekstem Apokalipsy stają się niekiedy sporym problemem. Drugą poważną trudność, którą napotyka czytelnik Księgi Apokalipsy, wynika z jej gatunku literackiego. Dzieło to zawiera w sobie wiele symboli, metafor i referencji do innych ksiąg biblijnych i literatury starożytnej. Niekiedy środki te skonstruowane są wielopoziomowo, co dodatkowo potęguje trudności. Z tego powodu owocna lektura Apokalipsy pozbawiona podstawowej choćby znajomości Pisma Świętego i literatury tamtego okresu okazuje się praktycznie niemożliwa. Powoduje to często zniechęcenie czytelników i odsunięcie ostatniej księgi kanonu biblijnego na margines.

Na wstępie konieczne jest przedstawienie celu, metody pracy oraz aktualnego stanu badań nad podejmowanym w niniejszym opracowaniu tematem. Punktem wyjścia jest stwierdzenie faktu, że w wielu miejscach Apokalipsy św. Jana mowa jest o świetle bezpośrednio lub pośrednio za pomocą wprowadzania do opisu elementów charakteryzujących się błyskiem, jasnością, świetlistością czy nawet odniesień do różnych kolorów. Dokładniejsza lektura pozwala stwierdzić, że w zdecydowanej większości przypadków teksty w jakikolwiek sposób odnoszące się do światła dotyczą bezpośrednio Boga lub Jego reprezentantów – czy to istot żywych (jak na przykład aniołowie), czy też rzeczywistości materialnych (jak na

przykład Nowa Jerozolima, w której obecny jest Pan). Przede wszystkim są to wizje przedstawiające Boga i Chrystusa-Baranka na tronie w niebie, gdzie zarówno bezpośrednia charakterystyka postaci, jak i opis otoczenia obfitują w różnorodne barwy i wszechobecny blask. Te same sformułowania zastosowano w innych miejscach księgi do przedstawienia Bożych stworzeń – aniołów i tłumu zbawionych w niebie. Światło jako element opisu niezwykle obficie zastosowano do wyrażenia piękna i blasku eschatologicznej Nowej Jerozolimy, miasta Boga i zbawionych. Wizja ta stanowi kulminacyjny moment księgi. Płynie z niej obraz wręcz eksplozji światła, niespotykanej w żadnym innym miejscu.

Celem niniejszego opracowania jest odpowiedź na pytanie, w jakim celu i w jaki sposób autor Apokalipsy zastosował metaforę światła oraz świetliste elementy opisu w przedstawianych przez siebie wizjach. Obrazy te dotyczą zarówno Boga, jak i stworzeń Go reprezentujących lub pozostających w wyraźnej bliskości i zjednoczeniu z Nim. Wydaje się bowiem, że autor księgi świadomie zastosował w tekście jasne, świetliste i błyszczące różnokolorowe elementy w celu podkreślenia niedostępności i niewyraźności Boga, a jednocześnie wskazania, że stworzenia mogą w tym boskim blasku uczestniczyć i do niego ostatecznie zmierzają (por. Nowa Jerozolima).

Źródłem omawianych tekstów będzie przygotowany przez Romana Bogacza i Romana Mazura *Nowy Testament grecki i polski*, który zawiera krytyczny tekst grecki zaczerpnięty z 28. wydania tzw. Nestle-Alanda oraz dodane polskie tłumaczenie z piątego wydania Biblii Tysiąclecia¹. O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie fragmenty Apokalipsy cytowane w niniejszym opracowaniu będą pochodzić z tego dwujęzycznego wydania Pisma Świętego. Źródłem cytatów z pozostałych ksiąg Pisma Świętego będzie co do zasady tekst piątego wydania Biblii Tysiąclecia.

W badaniach zastosowano różną metodykę. Dominować będzie podejście synchroniczne w ramach metody kanonicznej biorące pod uwagę finalną wersję tekstu biblijnego i obecny kształt kanonu biblijnego. W żaden

¹ *Nowy Testament grecki i polski (Novum Testamentum Graece et Polonice)*, tekst grecki *Novum Testamentum Graece* na podstawie dzieła Eberharda i Erwina Nestle, red. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. Metzger, wyd. 28 popr.; tekst polski: Biblia Tysiąclecia, red. R. Bogacz, R. Mazur, Poznań 2017.

sposób nie umniejsza ona osiągnięć metody historyczno-krytycznej, lecz rozwija ją i uzupełnia. Pismo Święte nie jest przecież tylko zbiorem wyizolowanych tekstów, lecz – jako całość – stanowi normę wiary Kościoła. Dlatego też „poszczególne księgi stają się biblijnymi tylko w świetle całego kanonu”². Z racji bazowania na wielu różnych fragmentach Apokalipsy mniej uwagi zostanie poświęcone krytyce tekstualnej i występowaniu różnych wariantów tekstu, konieczne będzie również pominięcie lub nieco skrótowe potraktowanie niektórych problemów interpretacyjnych wiążących się z omawianymi perykopami, a mającymi niewielkie znaczenie dla omawianego tematu. Istotna z punktu widzenia tematu pracy będzie również metoda historyczno-religijna, nazywana czasem analizą porównawczą. Materiał biblijny będzie analizowany pod kątem przejęcia lub odrzucenia obcych wpływów. Ważnym założeniem tej metody jest bowiem fakt, że religia Izraela rozwijała się również w spotkaniu z innymi religiami starożytnymi, a chrześcijaństwo powstało jako kontynuacja i jednocześnie pewne *novum* wobec tego synkretyzującego judaizmu z czasów Jezusa³. Dotyczyć to będzie w tym wypadku zapożyczeń symboliki z religii pogańskich, w których światło również odgrywało istotną rolę w kontekstach religijnych i kultowym. Z racji szerokiego spektrum omawianych tekstów Apokalipsy w pracy pojawią się także elementy zaczerpnięte z innych metod – na przykład retorycznej czy narracyjnej.

Nie oznacza to jednak, że fundamentalna dla badań biblijnych metoda historyczno-krytyczna zostanie całkowicie pominięta. Księgi Nowego Testamentu, a więc również Apokalipsa św. Jana, bez wątplenia są mocno osadzone w realiach czasu i przestrzeni, w których powstawały. Niezbędna jest więc krytyka historyczna – przyjrzenie się obyczajom i zwyczajom ludzi współczesnych autorowi oraz sprawdzenie pola semantycznego wielu określeń odnoszących się do światła i świetlistych elementów zarówno na poziomie synchronicznym (w obrębie Apokalipsy), jak i przekrojowo w Nowym Testamencie i szerzej, w całym Piśmie Świętym. Uwzględnio-

2 Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Poznań 1994, s. 42.

3 S. Szymik, *Podjęcie historyczno-religijne (analiza porównawcza) w egzegezie tekstów biblijnych*, „Biblical Annals” 1 (2011) nr 1, s. 149.

ne zostaną także rodzaje literackie, tradycje ustne oraz niezwykle bogaty wkład egzegezy patrystycznej, zarówno greckiej, jak i łacińskiej.

Na chwilę obecną brak jest bardziej szczegółowych opracowań dotyczących symboliki światła w Apokalipsie św. Jana. W literaturze polskojęzycznej najszerzej temat ten w Piśmie Świętym poruszył jeden z numerów czasopisma „Verbum Vitae” wydawanego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim⁴. Zawarte w nim artykuły podejmują temat symboliki światła w literaturze dydaktycznej Starego Testamentu⁵ oraz pismach qumrańskich⁶. Niektóre teksty omawiają motyw światła w konkretnych fragmentach biblijnych – w opowiadaniu o stworzeniu⁷, Proto-Izajaszu⁸ czy narracji synoptyków o przemienieniu Jezusa⁹. Autorzy podjęli także temat walki światłości z ciemnością w Mt 28, 1–10¹⁰ (Mariusz Rosik) oraz Ewangelii Janowej¹¹ (Danuta Piekarz). Dwa artykuły poświęcono symbolice gwiazdy – w Lb 24, 17¹² (Anna Kuśmirek) i Ewangelii Mateuszowej¹³ (Krzysztof Mielcarek). Brak niestety publikacji, która w jakimkolwiek zakresie przedstawiałaby symbolikę światła w Apokalipsie św. Jana.

4 „Verbum Vitae” 29 (2016).

5 Ł. Laskowski, *Symbolika światła w literaturze dydaktycznej Starego Testamentu*, „Verbum Vitae” 29 (2016), s. 67–98; M. Zieliński, *Światło jako symbol mądrości i Prawa w Księdze Mądrości*, „Verbum Vitae” 29 (2016), s. 99–115.

6 M. Targoński, *Światłość Bożego mieszkania według pism qumrańskich w kontekście tradycji biblijnej i apokryficznej*, „Verbum Vitae” 29 (2016), s. 149–171.

7 K. Napora, T. Lakhmitskaya, *„I widział Bóg, że światło było dobre...” (Rdz 1, 4). Motyw światła w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu (Rdz 1, 1–2, 4a)*, „Verbum Vitae” 29 (2016), s. 17–40.

8 Ł. Popko, *Światło zwycięskie, światło odrzucone. Motyw światła w Iz 1–39*, „Verbum Vitae” 29 (2016), s. 117–148.

9 G. Janczak, *Symbolika światła w narracji synoptyków o przemienieniu Jezusa*, „Verbum Vitae” 29 (2016), s. 199–225.

10 M. Rosik, *Gdy światło zmagają się z ciemnością. Symbolika światła w Mt 28, 1–10*, „Verbum Vitae” 29 (2016), s. 227–250.

11 D. Piekarz, *„A światłość w ciemności świeci...” Konfrontacja światłości z ciemnością w Ewangelii Janowej*, „Verbum Vitae” 29 (2016), s. 251–269.

12 A. Kuśmirek, *Gwiazda Jakuba” (Lb 24, 17) i jej interpretacje*, „Verbum Vitae” 29 (2016), s. 41–65.

13 K. Mielcarek, *Motywu gwiazdy w Ewangelii według św. Mateusza (2, 1–12)*, „Verbum Vitae” 29 (2016), s. 175–197.

Opracowaniem podejmującym ten temat jest wydana w Poznaniu w 2002 roku praca Macieja Szczepaniaka zatytułowana *Symbolika światła w apokalipsach Starego Testamentu i w Apokalipsie św. Jana*. Przedstawione w niej zostały między innymi pole semantyczne terminów $\alpha\upsilon\gamma\eta$ i $\phi\acute{\omega}\varsigma$ w literaturze apokaliptycznej, wyobrażenia innych religii na temat światła oraz analiza biblijnych fragmentów poświęconych światłu, ostatni rozdział zaś poświęcono nowym elementom symboliki światła w Apokalipsie św. Jana. Z racji ograniczenia się do dwóch wspomnianych terminów oraz bazowania na literaturze apokaliptycznej obu Testamentów praca ta nie uwzględnia wielu innych odniesień do światła obecnych w Apokalipsie św. Jana.

Istotnym artykułem dla tematyki niniejszej dysertacji jest tekst Joanny Nowińskiej zatytułowany *Spektrum światła i barw w obrazie Boga w Apokalipsie św. Jana. Przesłanie teologiczne*¹⁴. Już we wstępie autorka słusznie zwraca uwagę na coraz częstsze sięganie do niebadanych dotąd aspektów Apokalipsy – dźwięków oraz właśnie sfery barw i światła. Artykuł ten z racji ograniczonej formy odnosi się wyłącznie do osoby Boga Ojca, prezentując najpierw zastosowanie metafor światła i barw w Starym Testamencie, następnie w Ewangeliach, Dziejach Apostolskich i listach, by ostatecznie przejść do Apokalipsy św. Jana. Analiza skupia się w tym ostatnim przypadku na Bogu jako źródle światła w Nowym Jeruzalem oraz ustaniu niezbędnych naturalnych źródeł światła, takich jak słońce. Osobne miejsce poświęcono tęczy w Ap 4. Jak już wspomniano, z racji ograniczonej objętości artykułu pomija on symbolikę światła w odniesieniu do Chrystusa, stworzeń czy (w szerszej formie) Nowej Jerozolimy.

Niektóre popularne komentarze do Apokalipsy w swoich wprowadzeniach podejmują czasem temat symboliki obecnej w księdze¹⁵, ale nigdy nie wskazują osobnej grupy symboli odnoszących się do światła, czasem wspomina się jedynie o symbolice chromatycznej (kolory)¹⁶. Stąd też podjęty w niniejszej dysertacji problem szerokiego zastosowania symboliki światła w Apokalipsie Janowej wydaje się stanowić nowe pole do prowadzenia

14 J. Nowińska, *Spektrum światła i barw w obrazie Boga w Apokalipsie św. Jana. Przesłanie teologiczne*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26 (2017) nr 3, s. 77–94.

15 Np. Gregory K. Beale, Henry Barclay Swete.

16 Np. Kendall H. Easley, Simon J. Kistemaker, Ugo Vanni.

badan nad jej tekstem lub przynajmniej wskazywać na konieczność ich poszerzenia.

Dysertacja niniejsza zostanie podzielona na trzy główne rozdziały. W każdym z nich znajdują się paragrafy grupujące omawiane teksty Apokalipsy pod względem ich rodzaju. Z racji wielokrotnego występowania niektórych elementów opisu w całości księgi nieuniknione okażą się drobne powtórzenia (na przykład w wypadku tęczy czy kamieni szlachetnych).

Rozdział pierwszy zostanie poświęcony tekstom przedstawiającym Boga i Syna Człowieczego – Chrystusa – w otoczeniu światła. Będzie to przede wszystkim wizja Bożego tronu w niebie (Ap 4, 2–6; 20, 11) i wypływającej spod niego rzeki wody życia (Ap 22, 1), a także scena wstępna przedstawiająca Syna Człowieczego przechadzającego się pośród świeczników (Ap 1, 12–16. 20) i siedzącego na obłoku (Ap 14, 14) oraz obraz Chrystusa jako dowódcy niebiańskiej armii (Ap 19, 11–14).

Rozdział drugi będzie prezentował różne Boże stworzenia scharakteryzowane za pomocą światła i świetlistych elementów. Będą to najpierw dwie postacie kobiece – Kobieta obleczona w słońce z Ap 12 oraz Małżonka Baranka z Ap 19, 7–8. Licznie występujący w Apokalipsie aniołowie reprezentujący Boga i wykonujący rozmaite powierzone przez Niego zadania opisani są w bardzo podobny sposób jak ich Stwórca. Towarzyszą im słońce (Ap 7, 2; 19, 17), tęcza i obłok (Ap 10, 1), władza i boski blask (Ap 18, 1). Również ludzie zbawieni i męczennicy pojawiający się w kilku wizjach Apokalipsy przedstawieni są za pomocą jasnych elementów powiązanych ze światłem (Ap 6, 11; 7, 9–17). Szczególną grupą stworzeń posługujących się świetlistymi rek wizytami i elementami ubioru będą przeciwnicy Boga – Smok, Bestia i Wielka Nierządnicza (Ap 9, 7. 17; 12, 3; 13, 1; 17, 3–4).

Trzeci, ostatni rozdział będzie dotyczył kulminacyjnej w Apokalipsie wizji Nowej Jerozolimy (Ap 21, 1–22, 5). Ogromna ilość nagromadzonych w jej opisie elementów odnoszących się do światła i jasnych, błyszczących rzeczywistości domaga się całkowicie osobnego potraktowania. Nieco więcej miejsca zostanie poświęcone kamieniom szlachetnym licznie występującym w tekście. Powodują one szczególne wrażenie estetyczne wzmacniające blask całej sceny, i z tego też powodu konieczne będzie dokładniejsze

przyjrzenie się każdemu z nich i choćby ogólna próba przypisania im konkretnych kolorów.

Wyniki i proponowane wnioski z przeprowadzonych badań zostaną zbiorczo przedstawione w zakończeniu niniejszej pracy. Autor Apokalipsy, tworząc swoje dzieło w oczywisty i zupełnie swobodny sposób, posługiwał się właściwą swoim czasom symboliką. Nie znaczy to jednak, że przesłanie ostatniej księgi Pisma Świętego jest dla współczesnego świata niedostępne. Uważna lektura i analiza tych starożytnych tekstów może przynieść człowiekowi XXI wieku wiele korzyści.

ROZDZIAŁ I.

BÓG I CHRYSZTUS W BLASKU ŚWIATŁA

Pierwszy rozdział niniejszej pracy zostanie poświęcony tekstom przedstawiającym Boga otoczonego światłem. Do najważniejszych i jednocześnie najdłuższych fragmentów, na które trzeba zwrócić uwagę, należą: wizja wstępna przedstawiająca Syna Człowieczego (Ap 1, 12–16. 20) oraz wizja tronowa Boga (Ap 4, 2–6). Omówione zostaną także nieco krótsze teksty, zawierające odniesienia do światła, blasku, cechy jaśnienia czy błyszczenia. Jest to przede wszystkim wizja Chrystusa – Wiernego i Prawdziwego, promieniującego blaskiem (Ap 19, 11–14). Krótko przedstawione zostaną również pojedyncze wersety – Ap 14, 14 (Siedzący na obłoku, podobny do Syna Człowieczego), Ap 20, 11 (wielki, biały tron) oraz Ap 22, 1 (rzeka lśniąca jak kryształ).

We wspomnianych tekstach występuje wiele określeń odnoszących się do światła. Są to: świeczniki, złoto, biel, śnieg, oczy, ogień, rozżarzony metal, gwiazdy, biały obłok, złoty wieniec, kamienie szlachetne, tęczą, białe szaty, błyskawice, lampy ogniste, szklane morze, kryształ, białe konie, diademy.

§1. Wizje Syna Człowieczego (1, 12–16. 20; 14, 14)

Paragraf pierwszy zostanie poświęcony wizjom Syna Człowieczego (Ap 1, 12–16. 20; 14, 14). Apokalipsa opisuje Go, używając ogromu elementów odnoszących się do światła. Autor ukazuje Go jako przychodzącego na białym obłoku i przechadzającego się pośród siedmiu złotych świeczników z siedmioma gwiazdami w ręku. Ubrany jest w jasną szatę przepasaną na piersiach złotym pasem. Jego głowa i włosy są białe jak wełna i śnieg, stopy

niczym rozżarzony w piecu metal, a oczy płoną jak ogień. Wygląd Syna Człowieczego porównany jest do jaśniejącego słońca. Z całej sceny bije niewyobrażalny i trudny do opisania blask.

1. Wizja wstępna (Ap 1, 12–16. 20)

Wstępna wizja, którą Jan otrzymuje w dzień Pański (Ap 1, 10), przedstawia obraz Syna Człowieczego. Odpowiada ona w swej budowie typowemu schematowi wizji Starego Testamentu i literatury apokaliptycznej – po wizji początkowej (wersety 12–16) następuje odpowiedź wizjonera (17a) oraz interpretacja sceny (17b–20)¹. Uważny czytelnik od razu rozpozna w tym tekście uderzające podobieństwo do wizji Daniela ze Starego Testamentu. Niektóre cechy przypisywane Chrystusowi, który ukrywa się pod postacią Syna Człowieczego, są wiernie skopiowane z tekstu Dn 7, 9–14; 10, 5–9. To na przykład złoty pas (Dn 10, 5d: „jego biodra były przepasane czystym złotem”; Ap 1, 13: „przepasanego na piersiach złotym pasem”) czy włosy porównane do czystej wełny (Dn 7, 9b: „włosy na Jego głowie jakby z czystej wełny”; Ap 1, 14: „głowa Jego i włosy – białe jak biała wełna”). Inspiracje autora Apokalipsy Księgą Daniela są więc niezaprzeczalne. Tak duża liczba odniesień może wskazywać nawet, że wizja wstępna z Ap 1 jest pewnego rodzaju „midraszem” do tekstów z 7 i 10 rozdziału Księgi Daniela². Z drugiej jednak strony autor Apokalipsy nie prezentuje wprost tekstów Dn, lecz tylko czyni do nich wyraźne aluzje³. Podobne sposoby przedstawiania Boga znaleźć można również w innych księgach Starego Testamentu (np. Wj 3, 2. 4–5; Pwt 31, 15; 1 Krl 19, 11–12). Odniesienia do Starego Testamentu wydają się mieć w tej wizji znaczenie kluczowe dla jej interpretacji⁴.

Cała scena przedstawiona w Ap 1, 12–16. 20 emanuje światłem. Wokół Syna Człowieczego znajduje się siedem złotych świeczników (Ap 1, 12).

1 G. K. Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1999, s. 205 (The New International Greek Testament Commentary).

2 G. K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of John*, Lanham 1984, s. 171.

3 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, Dallas 1997, s. 74 (Word Biblical Commentary, 52A).

4 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 206.

On sam przepasany jest złotym pasem (Ap 1, 13), jego głowa i włosy są białe jak wełna i śnieg, oczy jak płomień ognia (Ap 1, 14), stopy jak rozżarzony w piecu metal (Ap 1, 15), a w ręku trzyma siedem gwiazd. Cały jego wygląd autor sprowadza do jaśniejącego słońca pełnego mocy (Ap 1, 16). Wszystkie te elementy zawierają w sobie cechy światła, świetlistości, błyszczzenia, blasku.

1.1. Złote świeczniki (Ap 1, 12)

Pierwszym elementem opisu związanym ze światłem są złote świeczniki (εἶδον ἑπτὰ λυχνίας χρυσαῖς). Termin *λυχνία* pojawia się w Nowym Testamencie 12 razy, z czego 7 razy w Apokalipsie. Natomiast wyrażenie „złote świeczniki” pojawia się trzykrotnie w Ap (1, 12. 20; 2, 1) i dodatkowo siedem razy w Starym Testamencie (sześć razy na określenie świeczników świątynnych – Wj 38, 13; Lb 8, 4; 1 Krł 7, 35; 2 Krn 4, 7; 13, 11; Jr 52, 19, jeden raz w wizji Za 4, 2). Warto zauważyć, że termin *λυχνία* określa w Piśmie Świętym świecznik w rodzaju stojaka lub statywu⁵, w odróżnieniu od lampek (*λύχνος*⁶) lub pochodni (*λαμπάς*⁷). Menora więc, jako świecznik składający się z wielu pojedynczych lamp, powstała prawdopodobnie w celu zmaksymalizowania ilości światła.

Wzmianka o złotych świecznikach sugeruje, że miejscem akcji jest świątynia, gdzie menory mają stać „przed Panem” (por. Krpł 24, 2–4). Podobny obraz można odnaleźć w Ap 4, 5, gdzie jest mowa o siedmiu ognistych lampach płonących przed tronem (καὶ ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς καιόμεναι ἐνώπιον τοῦ θρόνου). Oczywiście jest, że ogólnym tłem dla tego obrazu są fragmen-

5 *λυχνία*, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, eds. W. Arndt, F. Danker, W. Bauer, Chicago 2000; *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, eds. J. P. Louw, E. Nida, New York 1996, 6. 105.

6 *λύχνος*, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, dz. cyt., 6.104.

7 *λαμπάς*, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, dz. cyt., 6. 104.

ty Wj 25 i 37 oraz Lb 8 opisujące świeczniki w przybytku⁸. Nie wiadomo jednak, czy autor Apokalipsy używa tutaj określenia „świecznik” w odniesieniu do tradycji kultycznych. W literaturze żydowskiej idea dokładnie siedmiu świeczników nie pojawia się, jedyne odniesienie w tradycji David E. Aune dostrzega w wizji z Za 4, 1–14. Występuje tam co prawda tylko jeden świecznik, ale mający siedem oddzielnych lamp (por. Za 4, 2)⁹. Można więc rozumieć użyte w tekście *λυχνία* jako określenie menory – wskazują na to wspomniany brak odniesień w literaturze żydowskiej i tekst Księgi Zachariasza. Wizja Zachariasza jest również przywoływana w Ap 11, gdzie Dwaj Świadkowie nazwani są dwoma świecznikami i dwoma drzewami oliwnymi stojącymi przed Panem ziemi (por. Ap 11, 4). Co ciekawe, mimo że Wj 25, 31 wspomina tylko o jednym świeczniku, można odnaleźć w źródłach potwierdzenie, że było ich więcej. Stary Testament w kilku miejscach, opisując świątynię Salomona, wspomina o dziesięciu świecznikach, ustawionych po pięć w rzędzie po obu stronach świątyni (zob. LXX 1 Krl 7, 35; 1 Krl 7, 49; por. 2 Krn 4, 7). Ponadto tekst Jr 52, 19 opowiadający o obrabowaniu świątyni przez Babilończyków pośród zabranych przedmiotów wyraźnie wymienia świeczniki (w liczbie mnogiej), także Józef Flawiusz w swoim dziele, mówiąc o Antiochu IV Epifanesie, wspomina świeczniki w liczbie mnogiej¹⁰. Rabini próbowali wytłumaczyć te rozbieżności, proponując, że Mojżeszowa menora była otoczona dziesięcioma dodatkowymi świecznikami¹¹. Filon z Aleksandrii uważał, że złota menora jest symbolem nieba, a same lampy oznaczają gwiazdy lub planety¹² – wynikało to z przekonania, że siedem planet (w tym słońce) jest źródłem światła, podobnie jak świeczniki¹³. Na scenie wydarzeń znajduje się siedem świeczników, a więc bardzo dużo światła.

8 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 206.

9 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 88.

10 Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* 12, 250 (Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubian, J. Radożycki, t. 1, Warszawa 1993, s. 540).

11 Talmud Babiloński, Menahot 98b, <http://www.halakhah.com/rst/kodoshim/42d%20-%20Menochos%20-%2086b-110a.pdf>. (dostęp: 1.10.2021).

12 Philo of Alexandria, *Quaestiones in Exodum*. 2, 73. 78. 104, za: D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 90.

13 Philo of Alexandria, *Quis rerum divinarum heres sit* 222, [w:] Philo of Alexandria, *The Works of Philo. Complete and Unabridged*, transl. C. D. Yonge, Peabody 1993, s. 294;

Sam autor Apokalipsy w Ap 1, 20 podaje interpretację obrazu siedmiu świeczników, łącząc ją z komentarzem do obrazu siedmiu gwiazd trzymany w ręce przez Syna Człowieczego (por. Ap 1, 16a). Według tego fragmentu siedem świeczników to siedem Kościołów, prawdopodobnie tożsamy z wspólnotami z Ap 2–3¹⁴. Dodając do tego symbolizm liczby siedem, oznaczającej w tradycji biblijnej pełnię, całość, otrzymujemy znak wspólnoty Kościoła widzianej w całości, powszechnej¹⁵. O ile światło świątynnej menory miało przypominać Izraelitom, że mają żyć w świetle, to teraz każda pojedyncza wspólnota chrześcijańska ma spełniać funkcję lampy – być światłem dla innych¹⁶. Fabio Bartoli zauważa, że menora była pewnym symbolem świątyni Starego Testamentu. Utożsamienie świecznika (świeczników) z Kościołem mogłoby wskazywać na fakt, że Kościół zastąpił zniszczoną, materialną świątynię. „Kiedy Izajasz został wezwany przez Boga, by wypełnić prorocze powołanie, zobaczył Go w świątyni; Jan już jej nie widzi, ale widzi Pana pośród świeczników, które w pewnym stopniu ją zastępują”¹⁷.

W tej sakralnej przestrzeni Jan dostrzega Syna Człowieczego (Ap 1, 13). Stoi w centrum, jest więc punktem odniesienia dla całej sceny. Świeczniki zdają się być ustawione w kole, w równej odległości od centralnej postaci Syna Człowieczego. Nie chodzi oczywiście o dosłowną, fizyczną lokalizację w przestrzeni, ale o centralność znaczenia¹⁸. Chrystus przechadza się pośród świeczników (Ap 2, 1), co oznacza, że zna sytuację Kościołów, które te świeczniki symbolizują. Nie opuszcza swojego Kościoła, ale jest wciąż obecny, jest pośrodku niego, w centrum, zawsze blisko swoich wiernych¹⁹. Zestawiając ten werset z Ap 2, 1, można dostrzec dwa aspekty obecności Chrystusa w Kościele – zajmuje On centralną pozycję (wrażenie stabilno-

D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 90.

14 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 108.

15 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie. Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia ἡ μάρτυρία Ἰησοῦ w Apokalipsie Św. Jana*, Poznań 2011, s. 209.

16 B. Urbanek, *Apokalipsa. Szczęśliwy, kto ją odczytuje*, Częstochowa 2012, s. 25.

17 F. Bartoli, *Wyjdz, ludu mój, z Babilonu. Dobra Nowina Apokalipsy: opór i radość*, tłum. L. Rodziejewicz-Doktór, Kraków 2015, s. 33–34.

18 A. Kiejza, *Charakter obecności Chrystusa w Kościele według Ap 1, 12–20*, „Collectanea Theologica” 65 (1995) nr 4, s. 28–29.

19 D. Piekarczyk, *Apokalipsa. Przesłanie na nasze czasy*, Kraków 2013, s. 35.

ści, Ap 1, 13), a równocześnie przechadza się pośród świeczników (dynamika, dominująca pozycja w przestrzeni, Ap 2, 1)²⁰. Aluzja do świeczników świątynnych wskazywać może także na kontekst liturgiczny, gdyż to właśnie liturgia jest idealną przestrzenią obecności Boga pośród swojego ludu²¹. Nie można wykluczyć, że chodzi tutaj po prostu o ukazanie Syna Człowieczego pośród dużej ilości światła.

Oczywistą funkcją świeczników jest dawanie światła. W tradycji biblijnej jednoznacznie przypisane są do boskiej rzeczywistości, świątyni, a w niej – do miejsca świętego. Opis Wj 25, 31–40 szczegółowo ukazuje, jak ma wyglądać świecznik, i definiuje jego zadanie – „ażeby oświecały” (por. Wj 25, 37).

1.2. Złoty pas (Ap 1, 13)

Syn Człowieczy jest przepasany na piersiach złotym pasem (καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσᾶν). Termin ζώνη na określenie pasa lub paska służącego do przewiązywania fałdów szat pojawia się w Nowym Testamencie 8 razy, w Apokalipsie tylko dwukrotnie (Ap 1, 13; 15, 6: aniołowie przepasani złotym pasem)²². Czasem używany był również do noszenia pieniędzy (por. Mt 10, 9)²³. Złoty pas (ζώνη χρυσῆ) pojawia się tylko dwa razy w całym Piśmie Świętym, właśnie tutaj, w Ap 1, 13, oraz w Ap 15, 6.

Złoto już w czasach Abrahama było oznaką bogactwa (por. Rdz 13, 2), bardzo pożądanym surowcem ze względu na swoje piękno i rzadkość. Miało dużą wartość i służyło nie tylko jako środek płatniczy, ale też do innych celów, takich jak m.in. pozyskanie sprzymierzeńców (por. 2 Krl 16, 8), przekupstwo (por. 2 Krl 12, 19) czy wytwarzanie ozdób (por. Ez 16, 13)²⁴. Ogrom-

²⁰ A. Kiejza, *Charakter obecności Chrystusa w Kościele...*, dz. cyt., s. 29.

²¹ D. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana*, Toruń 2013, s. 146.

²² ζώνη, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2015, 2223 (Prymasowska Seria Biblijna, 42).

²³ *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, dz. cyt., 6.178.

²⁴ S. Witkowski, *Wielki Babilon w Janowej Apokalipsie jako kryptonim imperialnego Rzymu oraz wrogiego Bogu świata*, Kraków 2012, s. 171, 194.

nej ilości złota użyto do budowy Namiotu Spotkania i późniejszej świątyni oraz wytworzenia sprzętów kultycznych (Wj 25). Pismo Święte chętnie używa złota w obrazowych porównaniach natury duchowej – złoto jest niewiele warte w porównaniu z Bożą mądrością (zob. Prz 3, 13–14), wiarą chrześcijan (zob. 1 P 1, 7) czy drogocenną krwią Chrystusa (zob. 1 P 1, 18–19)²⁵.

Inspiracji należy szukać najpierw w stroju żydowskiego arcykapłana – w jego pasie można odnaleźć złotą nić (zob. Wj 28, 4–5). W normalnej sytuacji taki pas powinno się zakładać na biodra (jak to jest np. w Dn 10, 5), na piersiach nosili go tylko arcykapłani²⁶. Z drugiej strony jednak warto zauważyć, że niektóre przedstawienia boga Mitry ukazują go przepasanego złotym pasem właśnie na piersiach²⁷. Podobnie odziani są aniołowie w Ap 15, 6. Być może chodzi tutaj o przedstawienie bohatera jako postaci mającej cechy bądź misję arcykapłana – co dodatkowo może podkreślać termin *ποδήρης*, określający długą szatę, w którą jest odziany²⁸. Termin ten jest hapax legomenonem w Nowym Testamencie, w LXX występuje 12 razy, z czego 8 razy odnosi się do szat arcykapłana. Dariusz Kotecki uważa, że raczej nie jest to termin techniczny na określenie ubioru arcykapłana (bo bardziej pasuje tutaj termin *תַּחֲתָיִת* tłumaczony jako *χιτών* – „tunika”, „koszula”²⁹), chociaż księgi greckie Starego Testamentu (por. Mdr 18, 24; Syr 27, 8; 45, 81) i literatura pozabiblijna (np. Józef Flawiusz³⁰) używają go w ten sposób³¹. Wyrazem kapłańskiej misji Chrystusa „jest uwolnienie wiernych od grzechu poprzez krew (Ap 1, 5b) oraz nabycie Bogu, również poprzez krew, ludzi z każdego pokolenia, języka i narodu (Ap 5, 9)”³².

25 *Złoto*, [w:] *Leksykon biblijny*, red. F. Rienecker, G. Maier, Warszawa 2010 (Prymasowska Seria Biblijna, 18).

26 Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* 3, 154 (Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, dz. cyt., s. 186).

27 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 93.

28 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica*, Częstochowa 2012, s. 117 (Nowy Komentarz Biblijny: Nowy Testament, 20).

29 *χιτών*, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 6.176.

30 Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* 3, 153 (Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, dz. cyt., s. 86).

31 D. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela...*, dz. cyt., s. 154.

32 A. Kiejza, *Charakter obecności Chrystusa w Kościele...*, dz. cyt., s. 31.

Aune uważa jednak, że nie wolno rozumieć postaci Syna Człowieczego jako kapłana, ponieważ opis stroju kapłańskiego nie jest pełny (mowa jest tylko o szacie i złotym pasie, brak natomiast efodu, diademu itd.), materiał i kolor szaty również nie są zdefiniowane. Autor nie miał więc wyraźnego zamiaru przedstawienia triumfującego Chrystusa jako kapłana³³. Poza tym terminu ποδήρης użyto również w Ez 9, 2, 3. 11 (LXX tłumaczy tak hebrajski termin כִּתְיָא oznaczający lnianą szatę³⁴) i oznacza tam szatę pisarza, a nie kapłana³⁵. Dwuznaczność taka może być zamierzona przez autora – w podobny sposób przedstawiono na przykład bohaterów w Za 4, 3. 11–14³⁶. Identyfikacja nie jest więc jednoznaczna i należałoby skupić się raczej na świetlistości i blasku.

Złoto, jako najcenniejszy metal, może z drugiej strony ukazywać także godność królewską Syna Człowieczego – jest symbolem bogactwa, przepychu i władzy (zob. 1 Mch 10, 89; 11, 58). Złote elementy stroju podkreślały zawsze wyjątkowość osoby i wysoką wartość samego ubioru³⁷. Grecka poezja często podkreślała złote elementy w stroju i atrybutach bogów. Jako model takich opisów można wskazać fragmenty *Iliady* opisujące Zeusa (8, 41–46) i Posejdona (13, 20–27)³⁸. Podobne teksty można odnaleźć w hymnie Kallimacha do Apollina (2, 32–35)³⁹ czy *Eneidzie* Wergiliusza (1, 589–594)⁴⁰.

W Piśmie Świętym można wskazać kilka tekstów świadczących o tym, że złoto emanuje blaskiem, jest źródłem światła. Wojsko Antiocha IV Epifanesa przedstawione w 2 Mch 5, 1–5 jest uzbrojone i przybrane w połyskujące ozdoby ze złota. Księga Barucha (6, 23), opisując pogańskich bogów, stwierdza, że „złoto, którym dla ozdoby są pokryci, nie będzie błyszczeć

33 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 93.

34 כִּתְיָא, [w:] *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, eds. Koehler L., Baumgartner W. i in., Leiden–New York 1999.

35 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 209, przypis 223.

36 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 209.

37 D. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela...*, dz. cyt., s. 156.

38 Homer, *Iliada* VIII, 41–46; XIII, 20–27 (Homer, *Iliada*, tłum. I. Wieniewski, Kraków–Wrocław 1984, s. 160, 265–266).

39 Kallimach, *Hymn do Apollina*, <http://www.perseus.tufts.edu> (dostęp: 1.05.2021).

40 Wergiliusz, *Eneida* 1, 589–594 (Publius Vergilius Maro, *Eneida*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 58–59).

(στίλβω⁴¹), jeśli ktoś śniedzi z niego nie zetrze”, a więc zwykle złoto się błyszczy. Również psalmista, porównując Izrael do gołębiczy, mówi, że jej skrzydła „srebrem się lśniły, a jej pióra zielonkawym odcieniem złota” (Ps 68, 14; LXX Ps 67, 14). Jest więc pewne, że złoto może być źródłem światła, choć raczej tylko odbitego.

1.3. Głowa i włosy Syna Człowieczego (Ap 1, 14a)

Głowa i włosy Syna Człowieczego autor Apokalipsy nazywa białymi jak wełna i śnieg (λευκαὶ ὡς ἔριον λευκὸν ὡς χιῶν, Ap 1, 14). Wełna (ἔριον⁴²) w Apokalipsie występuje tylko w tym miejscu, w Nowym Testamencie jeszcze tylko w Hbr 9, 19, a w LXX zaledwie dziewięć razy. Śnieg (χιῶν⁴³) podobnie – w Apokalipsie występuje tylko tutaj, raz w Mt 28, 3 (również na określenie bieli szat) i kilkanaście razy w Starym Testamencie. Na uwagę zasługują teksty używające śniegu jako synonimu bieli – Wj 4, 6; Lb 12, 10; 2 Krl 5, 27; Ps 50, 9; Iz 1, 18; Lm 4, 7; Dn 7, 9. Przymiotnik λευκός, oprócz klasycznego znaczenia „biały”, określa również jasność, błysk, świetlistość przedmiotu (por. Mt 17, 2; Łk 9, 29)⁴⁴.

Autor kładzie wyraźny akcent na kolor biały, podwajając jego ilość i porównując do śniegu i białej wełny⁴⁵. Wzmianka ta to kolejne odniesienie do Księgi Daniela (7, 9). Autor Apokalipsy wzmacnia to porównanie, odnosząc biel osobno do głowy i do włosów (κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ, Ap 1, 14), podczas gdy u Daniela mowa jest o „włosach głowy” (τὸ τρίχωμα τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, Dn 7, 9)⁴⁶. Poza tym miejscem takie porównanie pojawia się także w opisie anioła Pańskiego obecnego przy zmartwychwstaniu

41 στίλβω, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 14.47.

42 ἔριον, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 8.15; 6.171.

43 χιῶν, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 2.12.

44 λευκός, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 79.27.

45 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 211.

46 A. Kiejza, *Charakter obecności Chrystusa w Kościele...*, dz. cyt., s. s. 31.

Jezusa (zob. Mt 28, 3). Biel włosów jest oznaką mądrości i powagi starców (starości). Bóg, jako przedwieczny, otrzymuje ten atrybut bez wahania. W drugim znaczeniu biel odnosi się do czystości, wolności od grzechu (por. Iz 1, 18), co pojawia się w Ap 3, 4 (explicitie) oraz w Ap 6, 11; 7, 9. 13–14. Śnieg, postrzegany jako błyszczący w słońcu na górskich szczytach, bardzo często jest używany na określenie całkowitej, świetlistej białości⁴⁷. Porównanie do śniegu jako symbolu najczystszej bieli pojawia się na przykład w *lectio varians* synoptycznych opisów przemienienia Jezusa na górze⁴⁸. Biel szat Jezusa wskazuje na Jego transcendencję i bóstwo, a w kontekście przemienienia zapowiada także Jego zmartwychwstanie⁴⁹. Kotecki wysuwa twierdzenie, że obraz z Ap 1, 14 przedstawia Syna Człowieczego jako „preegzystującego i wpisuje się w ten sposób w kontekst tych tekstów Nowego Testamentu, które mówią o preegzystencji Jezusa Chrystusa i Jego bóstwie (np. J 1, 1–18)”⁵⁰. Podobnie do idei preegzystencji odnosi ten tekst Henry Barclay Swete⁵¹, z kolei Ugo Vanni skłania się raczej ku wiązaniu bieli z wydarzeniem zmartwychwstania⁵².

Poza Pismem Świętym podobna metafora pojawia się w Pierwszej Księdze Henocha (46, 1; 71, 10⁵³) i w podobny sposób odnosi się do Księgi Daniela. Apokalipsa Abrahama, opisując anioła Jaola, przypisuje mu włosy

47 χιών, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 2.12.

48 Mt 17, 2 (zamiast και μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, και ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς niektóre kodeksy — D, lat, sy^c, bo^{mss} — podają: ἐγένετο λευκὰ ὡς χειῶν); Mk 9, 3 (zamiast και τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν, οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι kodeksy D, sc oraz rp1141 podają: λίαν ὡς χιών, a kodeks A: λίαν ὡς χειῶν).

49 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 211.

50 D. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela...*, dz. cyt., s. 161.

51 H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, London 1907, s. 16. A. Kiejza, *Charakter obecności Chrystusa w Kościele...*, dz. cyt., s. 33.

52 U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 2005, s. 51, 129; A. Kiejza, *Charakter obecności Chrystusa w Kościele...*, dz. cyt., s. 33.

53 1 Hen 46, 1: „jego głowa [była] biała jak wełna i z nim [był] inny, którego twarz miała wygląd człowieka, i jego twarz [była] pełna łaski”; 1 Hen 71, 10: „Przedwieczny był razem z nimi. Jego głowa była biała i czysta jak wełna, a Jego odzienie nie do opisania” [*Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2010, s. 157, 166 (Prymasowska Seria Biblijna, 13)].

białe jak śnieg⁵⁴. Cezary z Arles tłumaczy włosy z białej wełny jako element opisu Chrystusa Dobrego Pasterza troszczącego się o swoje owce – neofitów, którzy przyjęli chrzest⁵⁵. Sam chrzest jest zresztą dla tego autora ukryty w symbolu śniegu – jak śnieg spada z nieba niezależnie od woli człowieka, tak łaski chrztu człowiek dostępuje niezależnie od swoich wcześniejszych zasług⁵⁶.

Starożytna metafora białych jak śnieg włosów wyrażała szacunek i poważanie dla starsów, ich wieku i nabytych przez lata doświadczenia i mądrości, podkreślając w ten sposób ich wysoką pozycję w społeczeństwie. Jak zauważa Aune, zarówno sam sposób, jak i kolejność elementów opisu Syna Człowieczego są typowe dla starożytnych źródeł⁵⁷. Białe włosy mogą również oznaczać odwieczność, czystość i nieskończoność, atrybuty przypisywane samemu Bogu⁵⁸. Tak więc biel wskazuje tutaj raczej na boskie światło, a nie na wiązaną z siwymi włosami starość.

Czy biel może być źródłem światła? Niewątpliwie tak, wiele tekstów biblijnych o tym świadczy. Najbardziej znany jest oczywiście opis przemienienia Jezusa znany z Ewangelii synoptycznych – Mk 9, 3 i Łk 9, 29 zawierają wzmiankę o „łśniąco białym” odzieniu, a ewangelista Mateusz stwierdzi nawet, że odzienie Jezusa stało się „białe jak światło” (Mt 17, 2). Również Stary Testament dostarcza dowodów na to, że bieli przypisywano emanowanie blasku. Błogosławieństwo dane Judzie przez Jakuba zawiera ciekawą konstrukcję paralelną, sugerującą blask białych zębów: „będą mu się iskrzyły oczy od wina, a zęby będą białe od mleka” (Rdz 49, 12).

1.4. Oczy Syna Człowieczego (Ap 1,14b)

Oczy Syna Człowieczego są „jak płomień ognia” (ὡς φλόξ πυρός; Ap 1, 14). Podobnie wyraża się Dn 10, 6, gdzie mowa o oczach jak „pochodnie ogniaste” (LXX: ὡσεὶ λαμπάδες πυρός). Ogień jest w Biblii powszechnie uważa-

54 ApAbr 11, 2–3, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 449.

55 R. Kimsza, *Cezary z Arles (470/471–542/543) rozumienie symboli Apokalipsy św. Jana Apostoła (1–9)*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 11 (2012) nr 2, s. 51.

56 Por. Cezary z Arles, *Objaśnienie Apokalipsy św. Jana*, Kraków 2002, I, 1. 14.

57 D.E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 94.

58 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 211.

ny za element teofanii (zob. np. Iz 66, 15; Dz 2, 3). Również inne miejsca w Apokalipsie przywołują taki obraz (Ap 2, 18; 19, 12). W świecie greckim płonące oczy były atrybutem herosów i władców, czasem tylko bogów⁵⁹. W ten sposób na przykład Apollodor z Aten, opisując Heraklesa jako syna Zeusa, wskazuje, że z jego oczu wychodził ogień⁶⁰. Aune podaje w swoim komentarzu długą listę starożytnych, greckich i łacińskich źródeł, w których obecna jest ta metafora⁶¹. Ważna jest informacja, że w starożytności bardzo żywe było przekonanie (zresztą poprawne), iż oczy odgrywają w czynności widzenia czynną rolę, ale również promieniają, błyszczą⁶².

Analizując terminologię dotyczącą ognia, można potwierdzić, że ogień jest źródłem światła. Samo słowo πῦρ (ogień) w Nowym Testamencie pojawia się 71 razy, w samej Apokalipsie aż 26 razy⁶³. Mimo że w przeważającej większości ogień pojawia się w kontekście zapowiadanej kary, podobnie jak w wypadku Sodomy i Gomory (zob. Rdz 19, 24), to jednak w kilku miejscach Apokalipsy chodzi bezsprzecznie o ogień jako źródło światła (zob. Ap 1, 14; 2, 18; 4, 5; 10, 1; 19, 12; być może również 15, 2). W obrębie całej rodziny wyrazów pochodzących od słowa πῦρ także można odnaleźć wiele określeń odnoszących się do czynności świecenia. Jako odpowiednik hebrajskiego שֵׁן⁶⁴, np. w tekście o słupie ognia, który oświetlał drogę na pustyni w nocy – Wj 13, 21, można je tłumaczyć jako „ognisty”, „świecący

59 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 118.

60 Apollodor z Aten, *Biblioteka* 2. 4. 9: „ἦν δὲ καὶ θεωρηθεὶς φανερός ὅτι Διὸς παῖς ἦν: τετραπηνχυαῖον μὲν γὰρ εἶχε τὸ σῶμα, πυρὸς δ' ἐξ ὀμμάτων ἔλαμπεν αἴγλην” [Apollodorus, *The Library*, tłum. J. G. Frazer, Cambridge–London 1921 (Loeb Classical Library, 121–122)].

61 Np. Homer, *Iliada* XIII, 474; XIX, 366; *Odyseja* XIX, 446 (Homer, *Odyseja*, tłum. J. Parandowski, Warszawa 1965, s. 291); Wergiliusz, *Eneida* VI, 300; XII, 102 (Publius Vergilius Maro, *Eneida*, s. 190, 378). Lista za: D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 95.

62 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 118.

63 πῦρ, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 2.3. *Grecko-polski słownik Stronga...*, dz. cyt., 4442.

64 שֵׁן, [w:] *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, dz. cyt.

jak ogień”⁶⁵. Czasownik πυρόω oprócz zwykłego tłumaczenia „palić się”, „płonąć” oznacza również „uczynić jaśniejącym”⁶⁶.

Oczy Syna Człowieczego przenikają rzeczywistość z mocą płonącego ognia, który oczyszcza i udoskonala, ale także niszczy wszystko, co sprzeciwia się Bożej woli i zasadom chrześcijańskiego życia w świecie⁶⁷. Piotr Ostański przywołuje w tym kontekście słowa Andrzeja z Cezarei: „te oczy oświecają świętych, a spalają grzeszników”⁶⁸. Wielokrotne podkreślenie ognia w opisie Syna Człowieczego jednoznacznie upodabnia go do Boga Izraela⁶⁹. Ciekawie obraz ten interpretuje Vanni – odwołując się do podobnego tekstu Pwt 4, 24, uważa on, że ogniste oczy są obrazem miłości Syna Człowieczego do Kościoła, która domaga się odpowiedzi⁷⁰.

1.5. Stopy Syna Człowieczego (Ap 1, 15)

Kolejnym elementem opisu związanym ze światłem jest porównanie stóp Syna Człowieczego do rozżarzonego metalu (χαλκολιβάνω ὡς ἐν καμίνω πεπυρωμένης, Ap 1, 15). Inspiracją znów jest Księga Daniela, gdzie mowa o tym, że „jego ramiona i nogi jak błysk polerowanej miedzi” (LXX: οἱ βραχίονες αὐτοῦ καὶ οἱ πόδες ὡσεὶ χαλκὸς ἐξαστράπτων, Dn 10, 6). Również drugi rozdział Księgi Daniela zawierający opis olbrzymiego posągu na glinianych nogach mógł być tutaj pewną inspiracją (Dn 2, 33; LXX: οἱ πόδες μέρος μὲν τι σιδήρου μέρος δὲ τι ὀστράκινον). Stopy z metalu, materiału twardego i stabilnego, ukazują moc Syna Człowieczego w kontraście do zapowiedzi upadku królestwa Nabuchodonozora⁷¹. Metal w opisie wizji

65 *Grecko-polski słownik Stronga...*, dz. cyt., 4447.

66 πυρόω, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 79.72; *Grecko-polski słownik Stronga...*, dz. cyt., 4448.

67 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 212.

68 P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa: praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Ząbki 2005, s. 81.

69 D. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela...*, dz. cyt., s. 164–165.

70 U. Vanni, *L'Apocalisse...*, dz. cyt., s. 130; A. Kiejza, *Charakter obecności Chrystusa w Kościele...*, dz. cyt., s. 33.

71 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 212.

jest rozżarzony (πεπερωμένη), a więc błyszczący, promieniejący światłem i blaskiem.

Zastanawiające pozostaje przedstawienie Syna Człowieczego boso, bez jakiegokolwiek obuwia. Sięgając do tradycji żydowskiej, należy zauważyć, że kapłani sprawujący posługę w przybytku również nie nosili obuwia. Autor apokryficznych Dziejów Jana, opisując przemienienie Jezusa, wspomina, że stopy Jezusa były „bielsze od śniegu tak, że ziemia jaśniała od Jego stóp”⁷². Podobnie bose stopy ma cesarz August na słynnym monumencie z Prima Porta⁷³, również inne starożytne przedstawienia bogów i władców zawierają ten charakterystyczny element. Jest on wyrazem pewnej heroizacji przywoływanych bohaterów, ukazaniem ich w sferze boskości. Aune w swoim komentarzu podaje listę kilku takich przedstawień⁷⁴.

Problematyczne jest użyte tutaj słowo χαλκολιβανον (χαλκολιβανος), które nie występuje nigdzie indziej w literaturze greckiej poza Ap 1, 15 i 2, 18⁷⁵. Pojęcie to bywa różnie tłumaczone, często w odniesieniu do słów składowych – χαλκός i λίβανος. Pierwsze z nich oznacza „miedź” lub „mosiądz”, ale najczęściej „brąz”⁷⁶, stop miedzi i cyny używany do produkcji rzymskich monet, czasem określane również terminem ὀρείχαλκος. Był cennym materiałem, skoro Chaldejczycy, niszcząc świątynię w Jerozolimie, zabrali go ze sobą do Babilonii (por. 2 Krl 25, 13b)⁷⁷. Józef Flawiusz nazywa go „cenniejszym od złota”⁷⁸. Drugi element to „kadzidło”⁷⁹. W ten sposób otrzymujemy termin używany do opisu starożytnych kadzielnic: rozgrzanych, metalowych płytek, na które sypano mieszanki kadzidel⁸⁰. Możliwe,

72 Dziejże Jana 23 (90), [w:] *Apostołowie. Część 1: Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, s. 304 (Apokryfy Nowego Testamentu, 2).

73 Dobrowolski W. i in., *Sztuka świata*, t. 2, Warszawa 2002, s. 211.

74 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 95.

75 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 95.

76 χαλκός, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 2.54.

77 S. Witkowski, *Wielki Babilon...*, dz. cyt., s. 203.

78 Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* 7, 106 (Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, dz. cyt., s. 334).

79 λίβανος, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 6.212.

80 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 118.

że autor Apokalipsy specjalnie użył takiego pozbawionego konkretnego znaczenia terminu, by podkreślić wyjątkowość Syna Człowieczego, niemożliwego do zrozumienia przez ludzkie zmysły. Byłby to więc po prostu neologizm, mający wyrazić transcendencję Chrystusa i Jego związek ze zgromadzeniem liturgicznym⁸¹. Może tutaj także chodzić o moralną czystość Chrystusa, dzięki której będzie On mógł wymagać od swoich naśladowców odzwierciedlania jej w swoim życiu (por. Ap 3, 18)⁸².

Termin χαλκολίβανον (χαλκολίβανος) w Ap 1, 15; 2, 18 jednoznacznie odnosi się do świetlistej charakterystyki metalu, cechy błyszczczenia⁸³. Podkreśla to dodatkowo określenie go jako rozżarzonego w piecu (ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένης). W tradycji biblijnej skojarzenia z piecem i ogniem odnoszą do tematu próby i oczyszczenia, gdzie często pojawia się użyty w tekście Ap 1, 15 czasownik πυρόω. Wypróbowane w ogniu jest Boże słowo (por. 2 Sm 22, 31; Ps 18, 31; Prz 30, 5). Bóg sam doświadcza ludzi, podobnie jak próbuje się i oczyszcza srebro w ogniu (por. Ps 66, 10; Za 13, 9). Ciekawą informację podaje Hi 22, 25: „Wszzechmocny twą sztabą złota i srebrem błyszczącym dla ciebie”.

Informacja o „oczach jak płomień ognia” i „nogach z metalu” powróci ponownie w liście do wspólnoty chrześcijańskiej w Tiatyrze (2, 18–29). Dzięki temu można stwierdzić tożsamość tajemniczego bohatera wizji wstępnej, „podobnego do Syna Człowieczego”, z Chrystusem przemawiającym do Kościołów Azji Mniejszej w Ap 2–3⁸⁴.

1.6. Siedem gwiazd (Ap 1, 16a)

Opisany w Janowej wizji Syn Człowieczy ma w swojej prawej dłoni siedem gwiazd (ἑξῶν ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ ἀστέρας ἑπτὰ., Ap 1,16). Słowo ἀστὴρ, oznaczające gwiazdę, pojawia się w Nowym Testamencie 21 razy, 13 razy

81 D. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela...*, dz. cyt., s. 164.

82 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 209–210.

83 χαλκολίβανον/χαλκολίβανος, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; Greek-English Lexicon of the New Testament (Louw-Nida) 2.57.

84 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 212.

w Apokalipsie⁸⁵. Dla Izraelity niebo pełne gwiazd było z jednej strony symbolem obfitości i niepoliczalnej mnogości (por. Abraham, Rdz 15, 5), a z drugiej – nieustającym wezwaniem do modlitwy do Boga (por. Ps 8, 4). Księga Liczb nazywa nadchodzącego Mesjasza „Gwiazdą z Jakuba” (zob. Lb 24, 17)⁸⁶. Połączenie symbolu gwiazdy z liczbą oznaczającą obfitość i mnogość, podobnie jak w obrazie siedmiu świeczników, po raz kolejny podkreśla obfity blask i jasność całej sceny.

Syn Człowieczy trzyma gwiazdy w swojej prawej dłoni. Zgodnie z zasadami symbolizmu antropologicznego „trzymać coś w prawej ręce” oznacza posiadanie pełnej kontroli nad daną rzeczą, trzymanie w sposób pewny i stały⁸⁷. Prawa ręka zwykle uważana jest za silniejszą i ważniejszą. Pismo Święte często podkreśla moc prawej ręki Boga (zob. Ps 118, 15–16). Starożytna astronomia siedem gwiazd interpretowała na trzy sposoby: (1) jako siedem planet, (2) jako jedną z konstelacji zawierających siedem gwiazd – Wielką Niedźwiedzicę lub (3) Plejady⁸⁸. Mimo sporów dotyczących kolejności poszczególnych planet w starożytności panowała pewna zgodność co do ich liczby – było ich siedem (Słońce, Księżyc, Jowisz, Merkury, Mars, Wenus i Saturn) i powszechnie używano w odniesieniu do nich określenia „siedem gwiazd”. Również interpretowanie siedmiu gwiazd jako jednej z dwóch wspomnianych konstelacji jest poświadczony w starożytnych źródłach⁸⁹. Według Franciszka Siega najbardziej prawdopodobne jest odniesienie do monet Hadriana i Kommodusa, na których siedem gwiazd oznaczało ich władzę nad całym światem – wskazywałoby to na niezaprzeczalną wyższość Chrystusa nad wszelkimi ziemskimi władcami⁹⁰. Dla Cezarego z Arles gwiazdy (i analogicznie świeczniki) są

85 ἀστῆρ, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 1.30; *Grecko-polski słownik Stronga...*, dz. cyt., 792.

86 *Gwiazda*, [w:] *Leksykon biblijny*, dz. cyt.

87 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 213.

88 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 97.

89 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 97.

90 J. Nowińska, *Motywy wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana*, Warszawa 2006, s. 160, przypis 491 (Rozprawy i Studia Biblijne, 27). F. Sieg, *Listy do siedmiu Kościołów. Apokalipsa św. Jana 1–3 z komentarzem egzegetyczno-teologicznym*, Pelplin 2009, s. 38–39;

„obrazem Chrystusa-Kościoła, który swoim zbawczym dziełem rozświetla świat i pozwala człowiekowi na udział w swoim świetle”⁹¹.

Kilka wersetów dalej sam autor Apokalipsy podaje interpretację obrazu siedmiu gwiazd (Ap 1, 20). Heinrich Kraft stoi na stanowisku, że jest to glosa, choć prawdopodobnie dodana przez samego autora⁹². Siedem gwiazd to według Ap 1, 20 aniołowie siedmiu Kościołów. Takie powiązanie w jednym kontekście gwiazd i aniołów można odnaleźć w greckich papirusach magicznych i – co szczególnie warto podkreślić – w tej ich części, która używa zamiennie terminów *θεός* i *ἄγγελος*⁹³. Siedem aniołów to bohaterowie kolejnych dwóch rozdziałów Apokalipsy, gdzie znajdują się listy skierowane do „aniołów” siedmiu Kościołów (por. Ap 2, 1. 8. 12. 18; 3, 1. 7. 14). Identyfikacja postaci siedmiu aniołów powoduje wiele trudności, ponieważ w Apokalipsie (poza listami Ap 2–3) termin *ἄγγελος* odnosi się do istot nadprzyrodzonych działających jako posłańcy Boga (i tak też występuje jednorazowo w Ap 3, 5)⁹⁴. Samo wyrażenie jest dość ogólne i może dotyczyć aniołów stróżów tych Kościołów lub ich biskupów. Jak jednak sugeruje Paweł Podeszwa, porównanie ich do gwiazd „wskazuje na pewien sposób przynależności do transcendencji Boga, na całkowite pozostawanie w rękę zmartwychwstałego Pana – Pośrednika między Bogiem a Kościołem”⁹⁵. Poza tym nie da się obronić interpretacji aniołów jako stróżów wspólnot, ponieważ uniemożliwia ona racjonalne wyjaśnienie nagan i gróźb dotyczących złego postępowania tych wspólnot, jakie można odnaleźć w Ap 2–3. Zgodnie z tekstem to właśnie aniołowie tych Kościołów poniosą tego konsekwencje doczesne (Ap 2, 5. 16. 22n) i wieczne (2, 11b)⁹⁶. Dodatkowo trudno wtedy wyjaśnić konieczność Janowego pośrednictwa w przekazywaniu

F. Sieg, *Siedem gwiazd — aniołowie siedmiu Kościołów (Ap 1, 20)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 36 (1983) nr 2, s. 132, <https://doi.org/10.21906/rbl.907>.

91 Cezary z Arles, *Objaśnienie Apokalipsy*, I. 1. 12.

92 H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1974, s. 49 (Handbuch zum Neuen Testament, 16a).

93 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 107.

94 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 108.

95 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 213.

96 F. Sieg, *Siedem gwiazd...*, dz. cyt., s. 135.

wiadomości pomiędzy Synem Człowieczym a aniołami⁹⁷. Symbol jest niewątpliwie wielowarstwowy⁹⁸.

1.7. Twarz Syna Człowieczego (Ap 1, 16c)

Werset 16c omawianej perykopy podaje informację, że „wygląd [Syna Człowieczego] był jak słońce, kiedy jaśniej w swej mocy” (ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ). Tego typu sformułowanie można odnaleźć już w Sdz 5, 31 (LXX B): ὡς ἔξοδος ἡλίου ἐν δυνάμει αὐτοῦ⁹⁹. Dopuszczalne jest tłumaczenie terminu ὄψις jako „wygląd”, „twarz”, „oblicze”¹⁰⁰. Jest to kolejna aluzja do Dn 10, 6 („jego oblicze [było podobne] do blasku błyskawicy”; LXX: τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ ὄρασις ἀστραπή). Podobnie w Ap 10, 1 anioł ma twarz „jak słońce” (τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος).

Słońce może być tutaj metaforą piękna, ale bardziej zasadne wydaje się odczytanie tego porównania jako odniesienia do transcendencji i sfery boskości – ewangelista Mateusz użyje takiego wyrażenia, opisując przemienienie Jezusa (Mt 17, 2). Poza tym w tradycji judeochrześcijańskiej, także pozabiblijnej, często podkreśla się jaśniejące twarze ludzi sprawiedliwych, porównując je jednocześnie do blasku słońca czy gwiazd (zob. Mt 13, 43, por. Wj 34, 29; 1 Hen 38, 4; 2 Bar 51, 3; JozAs 14, 9¹⁰¹). Wyrażenie „słońce jaśniejące w swojej mocy” czy też „w pełnej sile” oznacza blask słońca nieprzysłoniętego chmurami (por. Sdz 5, 31)¹⁰², być może znajdującego się w zenicie. Autor porównuje więc blask Syna Człowieczego do najmocniej jaśniejącego, najbardziej uwydatnionego blasku słonecznego, prawdopodobnie z powodu braku znajomości innych określeń. Już sam ten fakt pozwala wyobrazić sobie, jak wielkie było to światło. Jedyne prawdziwe

97 F. Sieg, *Listy do siedmiu Kościołów...*, dz. cyt., s. 47.

98 H. Lempa, *Symbolika eklezjalna w Apokalipsie św. Jana*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 41 (1988) nr 1, s. 31, <https://doi.org/10.21906/rbl.1380>

99 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 212.

100 ὄψις, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 8.18; 30.14.

101 1 Hen 38, 4, 2 Bar 51, 3, JozAs 14, 9, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt.

102 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 99.

Słońce już weszło, jest nim zmartwychwstały Chrystus, podobnie więc jak słońce jest szczególnie cennym darem Boga, tak też i Chrystus jest bezcennym darem Boga dla Kościoła¹⁰³.

Czy słońce jest źródłem światła? Na tak podstawowe pytanie odpowiedź jest oczywista. Już w momencie stworzenia świata Bóg, definiując zadania powoływanych do istnienia rzeczywistości, daje słońcu i księżycowi jasne polecenie. Rozkaz Boga brzmi: „niechaj powstaną ciała niebieskie, świecące na sklepieniu nieba, aby oddzielały dzień od nocy, aby wyznaczały pory roku, dni i lata; aby były ciałami jaśniejącymi (hebr. rzeczownik **מְאֹר** – „źródło światła”, „ciało świetliste”¹⁰⁴) na sklepieniu nieba i aby świeciły nad ziemią” (Rdz 1, 14–15). Empiryczna obserwacja prowadzona przez ludzkość na różnych etapach historii dowodzi, że słońce jest podstawowym źródłem światła, pierwotniejszym od wszystkich innych. Wszystkie inne ziemskie źródła światła powstały przecież, by zaspokoić brak światła słonecznego.

2. Wizja Siedzącego na obłoku (Ap 14, 14)

Kolejną wizją, w której autor Apokalipsy używa symboliki związanej ze światłem, jest wzmianka o nadejściu tajemniczej postaci Siedzącego na białym obłoku, którego głowa przyozdobiona jest złotym wieńcem.

2.1. Biały obłok

Werset Ap 14, 14 rozpoczyna fragment przedstawiający alegorię sądu ostatecznego, porównanego przez autora do żniw i winobrania (Ap 14, 14–20). Jan widzi biały obłok (*νεφέλη λευκή*), a na nim siedzącego Syna Człowieczego. Obraz jest najprawdopodobniej inspirowany wizją z Dn 7, 13–14, a sama metafora sądu jako żniwa może pochodzić z Jl 4, 12–13¹⁰⁵. Podobna idea obecna jest również w Mt 24, 30.

103 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 214.

104 **מְאֹר**, [w:] *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, dz. cyt.

105 B. Urbanek, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 197.

Grecki termin νεφέλη oznacza „chmurę”, „obłok”. Chmury w Piśmie Świętym przynoszą deszcz (por. Łk 12, 54), ale są też takie, które go nie powodują (np. Jud 12, por. 2 P 2, 17). Obłoki pojawiają się jako element teofanii (np. Mt 17, 5 i par.) i niezwykle środek transportu dla bohaterów (np. Dn 7, 13; Dz 1, 9)¹⁰⁶. W sumie sam termin występuje 141 razy w całym Piśmie Świętym, z czego 7 razy w Apokalipsie (Ap 1, 7; 10, 1; 11, 12; 14, 14bis. 15, 16). Określenie νεφέλη λευκή pojawia się jednak tylko raz w całym Piśmie Świętym, właśnie w Ap 14, 14, chodzi więc tutaj konkretnie o obłok świetlisty, błyszczący, odbijający światło.

Syn Człowieczy zasiada na obłoku, co może oznaczać Jego uniwersalne panowanie nad wszechświatem (por. Ps 110, 1)¹⁰⁷. Przybywa na obłoku jak triumfator, zwycięzca (co dodatkowo podkreśli złoty wieniec – zob. Ap 14, 14c). Podobna wizja pojawiła się już w Ap 1, 7 (Ἴδὸν ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν – „oto przychodzi z obłokami”). Jest to czytelna aluzja do Księgi Daniela, brak jest jednak określenia „Syn Człowieczy”, które pojawi się dopiero w Ap 1, 13¹⁰⁸. Apokalipsa podaje w tym miejscu termin μετὰ τῶν νεφελῶν („z obłokami”), odzwierciedlający dosłownie aramejski przyimek ܡܝܬܐ¹⁰⁹, a który Septuaginta tłumaczy jako ἐπί („na”)¹¹⁰. Być może użycie przyimka ἐπί jest spowodowane motywacją teologiczną autora i odnosi się tylko do Boga, który przychodzi na obłokach, podczas gdy μετὰ ma zastosowanie do jeźdźca, jako kogoś „mniej” boskiego¹¹¹.

Ważne jest, by zwrócić uwagę na kontekst wizji w Księdze Daniela. Syn Człowieczy otrzymuje tam „panowanie, chwałę i władzę królewską”, które będą wieczne (zob. Dn 7, 14). To dodatkowo podkreśla apokaliptyczny obraz Chrystusa-zwycięzcy. Chrześcijanie jednoznacznie utożsamiają

106 νεφέλη, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 1.34. *Grecko-polski słownik Stronga...*, dz. cyt., 3507.

107 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 305.

108 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 53.

109 ܡܝܬܐ, [w:] *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, dz. cyt.

110 ἐπί, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt. BDF 233; P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 198.

111 D. E. Aune, *Revelation 6–16*, Dallas 1998, s. 840 (Word Biblical Commentary, 52B).

przychodzącego na obłokach Syna Człowieczego z Chrystusem zmarłych wstałym, który otrzymał „moc i panowanie” od Boga¹¹².

Obłok obecny przy teofaniach często jest opisywany przy pomocy określeń jasności. W Księdze Wyjścia obłok okrywający przybytek podczas wędrówki Izraelitów przez pustynię określony jest jako „błyszczący jak ogień” (Wj 40, 38; dosł. „był jak ogień”¹¹³). W Psalmie 97 obłok pojawia się jako „towarzysz” ciemności w opisie otoczenia Boga – być może jako przeciwieństwo (Biblia często używa dwóch skrajnych elementów zbioru, by pokazać jakąś całość; zob. Ps 97, 2; LXX Ps 96, 2). W opowiadaniu o przemienieniu Jezusa ewangelista Mateusz jako jedyny spośród synoptyków dodaje informację, że obłok, który się pojawił, był „światłany” (νεφέλη φωτεινή, Mt 17, 5). Jak więc widać, obłoki są pewnym źródłem światła, a na pewno jako takie są przedstawiane w kontekście objawień Boga.

2.2. Złoty wieniec

Zasiadający na obłoku Syn Człowieczy ma na głowie złoty wieniec (στέφανος χρυσοῦς). Atrybut taki pojawia się w Apokalipsie tylko dwukrotnie – tutaj i w Ap 4, 4 (złote wieńce na głowach dwudziestu czterech starców). Złoty wieniec w starożytności miał bardzo wiele różnych znaczeń¹¹⁴, tutaj jednak wydaje się, że symbol ten ma podkreślić autorytet i wysoki status bohatera. Na pewno obecny jest tutaj motyw zwycięstwa, ale cała scena jest zbyt złożona, by mogło chodzić tylko o taką interpretację¹¹⁵. Aune przytacza apokryficzną Apokalipsę Piotra pochodzącą prawdopodobnie z pierwszej połowy II wieku, która mówi o Chrystusie ukoro-

112 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 198.

113 Hebr.: כִּי עָנַן יְהוָה עָלֵה־מִשְׁכָּן יוֹמָם וְאֵשׁ תְּהִיָּה לַלַּיְלָה בּוֹ לְעֵינַי כְּלִי־בֵית־יְשׁוּרָאֵל בְּכָל־יְמֵי־מִקְרָאָיִם; LXX: νεφέλη γὰρ ἦν ἐπὶ τῆς σκηνῆς ἡμέρας καὶ πῦρ ἦν ἐπ’ αὐτῆς νυκτὸς ἐναντίον παντὸς Ἰσραὴλ ἐν πάσαις ταῖς ἀναζυγαῖς αὐτῶν.

114 Więcej na ten temat: G. M. Stevenson, *Conceptual Background to Golden Crown Imagery in the Apocalypse of John (4:4, 10; 14:14)*, „Journal of Biblical Literature” 114 (1995) nr 2, s. 257–272, <https://doi.org/10.2307/3266939>; D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 172–175.

115 D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 842.

nowanym przez Boga Ojca, ale komentator zauważa również, że tradycja o Mesjaszu noszącym koronę Boga jest bardzo późna¹¹⁶.

Na potwierdzenie interpretacji złotego wieńca jako królewskiej korony Syna Człowieczego panującego w każdym czasie można przytoczyć *Akta prokonsularne męczeństwa św. Cypriana biskupa*, które wspominają: „święty męczennik Cyprian poniósł śmierć za rządów imperatorów Waleriana i Galiena, podczas gdy w rzeczywistości panował Pan nasz Jezus Chrystus”¹¹⁷. Jest to bardzo jasne świadectwo chrześcijańskiego przekonania o uniwersalnej i ponadczasowej władzy Chrystusa nad światem. Wieńiec ze złota służy prezentacji Syna Człowieczego jako zwycięzcy i zdobywcy¹¹⁸.

§ 2. Bóg i Boży tron w niebie (4, 2–6; 11, 19; 16, 18; 20, 11; 22, 1)

W drugim paragrafie zostaną poddane analizie teksty opisujące Boga, jego tron w niebie oraz jego otoczenie. Bóg, nazwany tutaj „Zasiadającym na tronie”, jest porównany do błyszczących kamieni szlachetnych – jaspisu i krwawnika. Wokół usytuowanego centralnie białego tronu w swoistej strukturze koncentrycznej znajdują się dalsze elementy. Pierwszym z nich jest tęczą porównana do szmaragdu. Dalej znajdują się dwadzieścia cztery trony, na których zasiadają starcy. Ubrani są oni w białe szaty, a na głowach mają złote wieńce. Są tam również cztery Zwierzęta pełne oczu. Przed tronem znajduje się szklane morze podobne do kryształu oraz siedem lamp ognistych. Z tronu wydobywają się błyskawice i rzeka życia lśniąca jak kryształ. Liczba określeń odnoszących się do światła jest więc bardzo duża.

¹¹⁶ D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 842.

¹¹⁷ *Akta prokonsularne św. Cypriana*, red. E. Wipszycka, M. Starowieyski, Kraków 1991 (Ojcowie Żywi, 9); P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 259.

¹¹⁸ J. Nowińska, *Motywy wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 57.

1. Wizja tronowa (Ap 4, 2–6)

Wizja rozpoczynająca się w rozdziale czwartym Apokalipsy należy do gatunku tzw. sprawozdań z wizji tronowych (*throne-vision reports*¹¹⁹). Oparte są one najczęściej na starożytnej koncepcji Bożego dworu czy też boskiego zgromadzenia, rady, znanej z terenów Mezopotamii, Ugarit, Fenicji, a nawet Izraela. Bóg zasiada na swoim tronie w otoczeniu różnych istot nadprzyrodzonych – aniołów, serafinów i innych – które pełnią funkcję Jego dworzan. W Starym Testamencie wizje prorockie często polegały na uczestnictwie człowieka w takim zgromadzeniu w celu wysłuchania przesłania i przekazania go ludziom na ziemi (zob. Jr 23, 22; Am 3, 7; 1 Krl 22, 19–22, Hi 15, 8). Miejscem akcji większości takich wizji jest niebo, choć zdarzają się przypadki łączenia niebiańskiego i ziemskiego środowiska wydarzeń (np. Iz 6, 1–13).

Aune wylicza sześć typów lub sposobów występowania tego rodzaju wizji tronowych:

- scena intronizacji – ktoś jest nagradzany przez Boga (np. Dn 7, 13–14);
- scena sądu – Bóg lub Mesjasz sędzi i nagradza sprawiedliwych i karze przestępców (np. Ps 82, 1–8; Dn 7, 9–12);
- scena „zlecenia” – Bóg poleca wykonanie jakiegoś określonego zadania (np. Hi 1, 6–12; Iz 6, 1–13);
- scena eschatologicznego świątecznego zgromadzenia w niebie oparta na wyobrażeniach kultycznych, przedstawiająca niebiańskie zgromadzenie chwalcące Boga przed Jego tronem (np. Ap 7, 9–12; 14, 1–5);
- wizja Boga jako celu mistycyzmu Merkawy¹²⁰ – (np. 3 Hen 1, 6–12; 7, 1);

119 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 276.

120 Mistyka Merkawy to nurt nauczania na temat Bożej rzeczywistości uobecnionej w Tronie Chwały i rydwanie Bożym, który ją nosi. Więcej na ten temat: *Mercabah Mysticism*, [w:] *Encyclopaedia Judaica Second Edition*, red. F. Skolnik, M. Berenbaum, t. 14, Jerozolima 2007; K. Kohler, *Merkabah*, [w:] *The Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, eds. I. Singer, C. Adler, t. 8, New York 1901, s. 498–500; D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 278–279.

- sceny tronu literackiego – narzędzie komentowania ziemskich wydarzeń (np. Hi 2, 1–6)¹²¹.

Apokalipsa św. Jana zawiera sześć scen, których wydarzenia rozgrywają się w sali tronowej Boga w niebie: Ap 4, 2–6, 17; 7, 9–17; 11, 15–19; 14, 1–5; 15, 2–8 i 19, 1–8. W pierwszej z nich, obecnie analizowanej, Jan zostaje zaproszony do uczestnictwa w tym wydarzeniu, by móc potem wiernie zrelacjonować to, co zobaczy¹²². Otrzymuje jasne polecenie: „wstąp tutaj” (ἀνάβα ὧδε) i rozpoczyna w ten sposób swoją podróż do nieba, podobnie jak inni bohaterowie tradycji biblijnych i pozabiblijnych – Adam, Henoch, Abraham, Lewi czy Baruch. Jest to podróż mistyczna (por. 1 Krł 22, 19–23; 2 Kor 12, 1–10)¹²³.

Centralnym miejscem wizji jest Boży tron w niebie. Termin θρόνος oznacza krzesło, miejsce do siedzenia dla osoby o wysokim statusie społecznym lub posiadającej władzę – świeckich władców i królów, ale również Boga czy Chrystusa. Metaforycznie określa także najwyższą władzę, panowanie, suwerenność¹²⁴. W Piśmie Świętym Nowego Testamentu θρόνος pojawia się 62 razy, z czego aż 47 razy w Apokalipsie i 20 razy w Ap 4–5. Tak duża liczba wystąpień w tych dwóch rozdziałach pokazuje, że choć królestwo Boże jest oddzielone od ziemskiego, to jednak Bóg całkowicie kontroluje sytuację – wszystkie Jego wyroki w kolejnych rozdziałach pochodzić będą od Bożego tronu (np. Ap 6, 1–8. 16; 8, 3–6; 16, 17)¹²⁵. Oczywiście jest więc, że obraz tronu Boga w niebie to ważny motyw teologiczny Apokalipsy i niesie ze sobą istotną treść – przesłanie o uniwersalnej władzy Boga. Wszystko koncentruje się wokół tronu, a znaczenie poszczególnych elementów wizji zależy od ich umiejscowienia względem niego¹²⁶.

121 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 277–278.

122 F. Bartoli, *Wyjdz, ludu mój, z Babilonu...*, dz. cyt., s. 85.

123 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 174.

124 θρόνος, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 6.112; 37.72

125 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 320.

126 T. Siemieniec, *Rola „Zasiadającego na tronie” w dziejach świata i ludzi. Studium z teologii Apokalipsy św. Jana*, Kielce 2012, s. 121, 137.

1.1. Kamienie szlachetne (Ap 4, 3a.c)

W omawianym fragmencie pierwszymi elementami związanymi ze światłem i kolorami są trzy kamienie szlachetne – jaspis, krwawnik i szmaragd.

Jaspis (ἵασπις¹²⁷), to kamień szlachetny występujący w różnych wariantach kolorystycznych. Najpowszechniejsze na Bliskim Wschodzie kolory jaspisu to wersja czerwona z cętkami lub paskami koloru białego lub ciemnozielonego¹²⁸. Choć znane były bardzo różne warianty kolorystyczne tego kamienia, jaspis występował również jako zielony, żółty, pomarańczowo-brązowy, szaro-czarny – nazwa jednak pozostawała ta sama. Jak zauważa Nowińska, najcenniejszy był jaspis czerwony używany w kulcie egipskim¹²⁹.

Drugi z przytoczonych w Ap 4, 3 kamieni szlachetnych to krwawnik (σάρδιον¹³⁰), nazywany także karneolem. Jest on półprzezroczystą, czerwona odmianą hematytu. Występuje w kilku odmianach kolorystycznych, od brązowo-czerwonej po pomarańczową¹³¹. Krwawnik to jedyny spośród trzech kamieni szlachetnych wymienionych w Ap 4, 3, którego hebrajska nazwa (סַפִּיר) ma związek etymologiczny z kolorem czerwonym¹³², można odnaleźć również lingwistyczne powiązanie z terminem określającym krew¹³³. Nazwa tego kamienia pochodzi od miasta Sardes, gdzie (między

127 ἵασπις, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 2.30; zob. 2.29.

128 A. S. Limmer, *The Social Functions and Ritual Significance of Jewelry in the Iron Age II Southern Levant*, dissertation submitted to the Faculty of the Department of Near Eastern Studies, The University of Arizona 2007, s. 194–195, <http://hdl.handle.net/10150/193838> (dostęp: 13.03.2021).

129 J. Nowińska, *Spektrum światła i barw...*, dz. cyt., s. 87.

130 σάρδιον, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 2.36; zob. 2.29.

131 A. S. Limmer, *The Social Functions...*, dz. cyt., s. 192–193.

132 J. Nowińska, *Spektrum światła i barw...*, dz. cyt., s. 88.

133 A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, Sheffield 1982, s. 23.

innymi) był wydobywany¹³⁴. Krwawnik poddany polerowaniu uzyskuje żywy połysk¹³⁵. Symbolizował cichą, ofiarną i pełną oddania miłość¹³⁶.

Trzeci kamień szlachetny pojawia się w Ap 4, 3b jako doprecyzowanie opisu tęczy – to szmaragd (σμαράγδιος¹³⁷). Jest odmianą berylu, występującą głównie w górnym Egipcie, znaną ze swojego jasnozielonego koloru. Aramejczycy sprzedawali szmaragdy do Tyru, gdzie służyły np. jako ozdoby (Ez 27, 16 zawiera hebr. שֹׁהַב pomijane przez tłumaczenie Biblii Tysiąclecia; zob. również Ez 28, 13)¹³⁸. Według Pliniusza cesarz Neron używał szmaragdu jako przyrządu optycznego chroniącego oko przed ostrymi promieniami słońca¹³⁹. Co ważne w bieżącym kontekście, jedną z cech szmaragdu jest jego lśniący połysk¹⁴⁰. Symbolizował płodność i urodzaj, chrześcijanie przypisali mu ideę czystości, prawości, z czasem także Bożego miłosierdzia¹⁴¹.

W tradycji biblijnej Starego Testamentu tylko prorok Ezechiel, opisując wizje Boga, używa konkretnych kolorów (zob. Ez 1, 16. 26. 27). Sceny tronowe w literaturze żydowskiej zwykle nie zawierają kamieni szlachetnych jako elementów opisu, dlatego właśnie wizja z Ezechiela jest tutaj specyficznym wyjątkiem. Jaspis, krwawnik i szmaragd pojawiają się razem w opisie stroju arcykapłana, gdzie znajdują się pośród dwunastu szlachetnych kamieni ozdabiających pectoral (Wj 28, 17–20). Jaspis jest również elementem tworzącym blanki nowej Jerozolimy w wizji Izajasza (LXX tłumaczy w tym miejscu hebrajskie כִּיכֹר jako ἰασπις; Iz 54, 12). W Apokalipsie

134 T. Siemieniec, *Rola „Zasiadającego na tronie”...*, dz. cyt., s. 125.

135 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*, red. W. Heflik, A. Mrozek, L. Natkaniec-Nowak, B. Szczepanowicz, Kraków 2005, s. 136.

136 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 136.

137 σμαράγδιος, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 2.33–34; zob. 2.29.

138 *Kamienie szlachetne — szmaragd*, [w:] *Leksykon biblijny*, dz. cyt.

139 „Nero princeps gladiatorum pugnans spectabat in smaragdo” [Pliniusz, *Historia naturalna* 37, 20, <http://www.perseus.tufts.edu> (dostęp: 1.05.2021)].

140 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 95–96.

141 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 96–99.

wszystkie trzy kamienie pojawiają się ponownie w opisie Nowej Jerozolimy (jaspis – Ap 21, 11. 18. 19; krwawnik – Ap 21, 20; szmaragd – Ap 21, 19).

Gianfranco Ravasi przytacza opinię Platona, że „jaspis, krwawnik i szmaragd były najbardziej lśniącymi klejnotami”¹⁴². Jest to więc potwierdzenie, że świat grecki jednoznacznie przypisywał kamieniom szlachetnym cechę świecenia, blasku. Błyszczące minerały zostały także użyte do opisu wizji Boga w literaturze apokryficznej. Pochodzący z I lub II w. n.e. Testament Abrahama w następujący sposób przedstawia wizję Bożego tronu w niebie: „Pośrodku, między dwiema bramami, stał budzący trwogę tron o wyglądzie budzącego lęk kryształu, który płonął jak ogień. A na nim zasiadał przecudny mąż, słońcu podobny, jakby syn Boży. Przed nim stał kryształowy stół cały ze złota i bisiuru”¹⁴³. W innym miejscu Apokalipsy jaspis zostanie porównany do kryształu (Ap 21, 11: *ὡς λίθω ἰάσπιδι κρυσταλλίζοντι*), którego główną cechą jest przejrzystość i w ten sposób niektórzy egzegeci będą widzieć w nim diament rozbijający promienie słońca na tysiące kolorów¹⁴⁴. Kamienie szlachetne były powszechnie uznawane za cenne, trzymano je w skarbcach razem ze srebrem i złotem (zob. 2 Krn 32, 27), darowano je różnym władcom (zob. 1 Krł 10, 10), którzy nosili je w swoich koronach (1 Krn 20, 2), używano ich jako ozdób podkreślających piękno osoby¹⁴⁵. Wszystko to w połączeniu z Ap 21, 11 pozwala w sposób pewny połączyć kamienie szlachetne z motywem blasku i jasności. Kamienie wzmacniają światło wokół tronu, odbijają niedostępną jasność otaczającą Boga (zob. 1 Tm 6, 16; por. Ps 104, 2)¹⁴⁶. Jan widzi dokładnie wszystko, co znajduje się wokół tronu, nie może dostrzec tylko samego Boga, którego od reszty oddziela świetlisty krąg. Ujrzał światło, ujrzał samego Boga, więc tylko dla Niego rezerwuje tę specyficzną metaforę, ukazując w ten sposób, że Jego natura jest niepowtarzalna¹⁴⁷. Problem z konkretnym przypisaniem barw do nazw do poszczególnych kamieni, który wynika z płynności ich

142 G. Ravasi, *Apokalipsa*, tłum. K. Stopa, Kielce 2002, s. 48.

143 TestAbr, recenzja dłuższa, 12, 4–6, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 95.

144 P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Genf 1988, s. 672; E. Schick, *L'Apocalisse*, Roma 1984, s. 237.

145 S. Witkowski, *Wielki Babilon...*, dz. cyt., s. 173–174.

146 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 321.

147 M. Szamot, *Apokalipsa czytana dzisiaj*, Poznań 2018, s. 6.

nazewnictwa w starożytności, przestaje sprawiać trudność, jeśli przyjąć, że kamienie te, traktowane łącznie, symbolizują Boży majestat i chwałę. W takim kontekście pojawiają się one w Starym i Nowym Testamencie¹⁴⁸. Trzy kamienie szlachetne wspomniane w omawianej wizji mogą być także jednocześnie podsumowaniem i zapowiedzią pełniejszej listy klejnotów z opisu Nowej Jerozolimy (Ap 21)¹⁴⁹.

1.2. Tęcza (Ap 4, 3b)

Ostatnim terminem w Ap 4, 3 odnoszącym się do światła jest przywołana już wcześniej tęcza (ἶρις). W zasadzie poza tym miejscem w Piśmie Świętym słowo to pojawia się tylko jeszcze raz, w Ap 10, 1 (LXX raz podaje ἶρις jako tłumaczenie hebrajskiego קִרְקַר oznaczającego kasję, roślinę wymienianą razem z mirrą i aloesem jako wonnościami; zob. Wj 30, 24). Greckie ἶρις dosłownie powinno tłumaczyć się jako „aureola”, „światlisty pierścień”¹⁵⁰, ale też „tęcza”¹⁵¹. Stary Testament na określenie tęczy używa w metaforyczny sposób terminu קִשְׁפָּה (łuk), dookreślając jego lokalizację na niebie (בְּעֵנַן; zob. np. Rdz 9, 13; Ez 1, 28). W takich sytuacjach wyrażenie to jest przez LXX konsekwentnie tłumaczone jako τόξον¹⁵². Możliwe, że autor Apokalipsy używa pogańskiego określenia ἶρις, by być dobrze zrozumianym przez nieobeznanych z żydowską kulturą odbiorców księgi¹⁵³.

Tradycje pozabiblijne często podobnie określają tęczę. Niektóre zwoje z Qumran inspirowane wizją z Ez 1, 26–28 mówią o „promiennej substan-

148 T. Siemieniec, *Rola „Zasiadającego na tronie”...*, dz. cyt., s. 126–127.

149 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 321.

150 Greek-English Lexicon of the New Testament (Louw-Nida) 1:38; *Grecko-polski słownik Stronga...*, dz. cyt., 2463.

151 ἶρις, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; ἶρις, [w:] *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, eds. T. Friberg, B. Friberg, N. F. Miller, Grand Rapids 2000.

152 τóξον, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; Greek-English Lexicon of the New Testament (Louw-Nida) 6:37.

153 Józef Flawiusz musi tłumaczyć swoim czytelnikom, że terminy τοξεία i τóξον oznaczają ἶρις. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* 1, 103 (Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, dz. cyt., s. 109). D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 285.

cji o wspaniałych kolorach, cudownie zabarwionej”¹⁵⁴. Wergiliusz pisał o „łuku chmur” (łac. *ceu nubibus arcus*)¹⁵⁵. Grecki poeta Aeschion z Samos również porównuje tęczę do łuku wojownika: „tęcza lśniła, piękny łuk nieba” (ἶρις δ' ἔλαμψε, καλὸν οὐρανοῦ τόξον)¹⁵⁶.

Tęcza otacza tron Boga w niebie. W tej formie może przypominać bardziej aureolę, świetlistą, kolistą obwódkę, podobną do zjawiska halo, polegającego na załamaniu się światła na kryształkach lodu w atmosferze¹⁵⁷. Bezpośrednią wzmiankę o świetlistym charakterze tęczy można odnaleźć w Syr 50, 7, gdzie mowa jest o tęczy wspaniale błyszczącej w chmurach (ὡς τόξον φωτίζον ἐν νεφέλαις δόξης). Wyobrażenia różnych rzeczywistości otaczających tron Boga były znane w literaturze, czego przykładem mogą być 1 Hen 71, 6–8¹⁵⁸ i 3 Hen 33, 1–34, 2¹⁵⁹. Biorąc pod uwagę kolejne kręgi otaczające Boży tron w Ap (4, 4a – dwadzieścia cztery trony; 4, 6 – istoty żywe), można przyjąć, że autor natchniony inspirował się tego typu przedstawieniami.

W tradycji biblijnej tęcza jednoznacznie kojarzy się z opowiadaniem o potopie, gdzie była ona znakiem zawarcia przymierza i obietnicy niepowtórzenia się powodzi (zob. Rdz 9, 13–16). Być może sąd Boży dokonujący się z wysokości tronu będzie w jakiś sposób złagodzony Bożym miłosierdziem, którego symbolem jest tęcza¹⁶⁰. Motyw ten przypomina o Bożej łaskawości względem grzesznej ludzkości, czytelnicy Apokalipsy żyjący w atmosferze napięcia i prześladowania ze strony pogan mogli więc łatwo odczytać pozytywne, tchnące nadzieją orędzie o trosce Boga o wiernych mu chrześcijan. Bóg okaże swoją chwałę, dokonując sądu i stwarzając na nowo (por. Syr 43, 11), będzie sędzią sprawiedliwym, ale też i łaskawym dla swojego prawdziwego ludu¹⁶¹. „Osądzenie wrogów (i w konsekwencji wy-

154 Cytat w tłumaczeniu własnym za: D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 285.

155 Wergiliusz, *Eneida*, 5, 88 (Publius Vergilius Maro, *Eneida*, dz. cyt., s. 151).

156 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 286.

157 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 175.

158 1 Hen 71, 6–8, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 166.

159 3 Hen 33, 1–34, 2; *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 236–237; D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 286.

160 D. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela...*, dz. cyt., s. 275.

161 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 321; ἶρις, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, eds. G. Kittel, G. Friedrich, G. Bromiley, Grand Rapids 1964.

rok skazujący), wyzwolenie od nich, oznacza, że dla wiernych nadchodzi nowy czas¹⁶². Zarówno kamienie szlachetne, jak i tęcza wskazują na początek nowego stworzenia dokonujący się w niebie – widać to w obrazie Nowej Jerozolimy i odniesieniu do nowego początku stworzenia po potopie¹⁶³.

Wszystkie elementy opisu Bożego tronu w Ap 4, 3 układają się w strukturę koncentryczną. W centrum jest Bóg, otacza Go ogromny, wielokolorowy blask podkreślony przez błyszczące kamienie szlachetne i aureolę z tęczy. Autor natchniony prezentuje obraz Boga za pomocą różnorodnego światła, kolorowego, mieniającego się, wyzwalającego w człowieku pozytywne uczucia estetyczne¹⁶⁴.

1.3. Białe szaty i złote wieńce (Ap 4, 4)

Werset 4, 4 opisuje dwadzieścia cztery trony i dwudziestu czterech siedzących na nich starców. Są on ubrani w białe szaty i mają na głowie złote wieńce (περιβεβλημένους ἐν ἱματίοις λευκοῖς καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν στεφάνους χρυσοῦς).

Postacie starców można interpretować w różny sposób. Gregory K. Beale podaje kilka propozycji możliwych inspiracji autora tekstu:

- babilońskie bóstwa astralne (jako efekt inspiracji żydowskich tradycji apokaliptycznych babilońską astrologią);
- aniołowie (takiemu rozumieniu sprzyja wyraźnie teofaniczne tło całej sceny);
- wywyższeni święci Starego Testamentu (widoczne inspiracje z tekstów Wj 24 i Iz 24);
- aniołowie zbiorowo reprezentujący świętych Starego i Nowego Testamentu;
- patriarchowie i apostołowie reprezentujący świętych wszystkich czasów (podobne zestawienie można odnaleźć w opisie Nowej Jerozolimy w Ap 21).

162 T. Siemieniec, *Rola „Zasiadającego na tronie”...*, dz. cyt., s. 126.

163 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 321.

164 J. Nowińska, *Spektrum światła i barw...*, dz. cyt., s. 89.

Najtrafniejsze wydaje się być wskazanie na starców jako zbiorową reprezentację świętych obu Testamentów, odkupionych przez Chrystusa¹⁶⁵.

Białe szaty pojawiają się po raz kolejny jako ubiór bohaterów (pierwszy raz w Ap 1, 13) i powrócą jeszcze jako elementy opisu (Ap 7, 9; 19, 8). Jan czyni ubranie ważnym elementem charakterystyki opisywanych postaci. Termin ἱμάτιον oznacza szatę jakiegokolwiek rodzaju, np. płaszcz lub tunikę, ale także samą ich górną część¹⁶⁶. W połączeniu z przymiotnikiem „biały” (λευκός) występuje siedem razy, z czego aż cztery w Apokalipsie (Ap 3, 4. 5. 18; 4, 4; pozostałe: Koh 9, 8; Mt 17, 2; Mk 9, 3).

Zgodnie z Wj 28, 4 i Kpł 16, 4 arcykapłan, sprawując obrzędy w Dniu Pojednania, wchodził do Świętego Świętych ubrany tylko i wyłącznie w biały, lniany efod. Białe szaty w opisie Boga stosuje autor Księgi Daniela (Dn 7, 9: τὸ ἐνδυμα αὐτοῦ ὡσεὶ χιτῶν λευκόν). W tradycji żydowskiej strój ten symbolizował czystość, radość, społeczną godność, ciemne lub czarne szaty nosiły kobiety i mężczyźni niżsi statusem¹⁶⁷. Józef Flawiusz relacjonuje prośbę Lewitów o pozwolenie na noszenie przez śpiewaków lnianych szat, podobnych do tych kapłańskich¹⁶⁸. Ten sam autor podaje informację, że esseńczycy wręczali wstępującym do wspólnoty osobom białe szaty¹⁶⁹. Nowy Testament również dostarcza miejsc, w których białe szaty kojarzone są z transcendencją, aniołami czy boskością w ogóle (zob. Mt 28, 3 i par.; Dz 1, 10). Grecko-rzymskie rytuały religijne zwykle wymagały białych szat¹⁷⁰.

Michał Wojciechowski białe szaty kojarzy z kultem i boskością, podobnie jak w Ap 1, 14 i 3, 4. W nawiązaniu do Za 3, 1–5, gdzie brudne szaty oznaczają grzech, ich wybielenie, czystość, oznaczają zmazanie win albo

165 Pełna lista i argumentacja: G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 323–326.

166 ἱμάτιον, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 6.172.

167 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 293.

168 Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* 20, 216–217 (Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, dz. cyt., s. 877).

169 Józef Flawiusz, *Wojna żydowska* 2, 137–138 (Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 2016, s. 164).

170 Wergiliusz, *Eneida* 10, 537–539 (Publius Vergilius Maro, *Eneida*, dz. cyt., s. 324); D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 293.

ich brak. Ci, którzy towarzyszą Chrystusowi, noszą białe szaty. Kontekst białych szat ludzi zbawionych i szat chrzcielnych jest dużo późniejszy¹⁷¹.

Grecki termin *στέφανος* można przetłumaczyć jako „wieniec” lub „korona”¹⁷². Słowo to było używane do określenia pozycji królewskiej czy też ogólnie wywyższenia, ale również opisania zwycięzcy zawodów sportowych. Jest to zwyczaj dopiero hellenistyczny, przejęty potem przez inne cywilizacje¹⁷³. W Rzymie złoty wieniec otrzymywał od cesarza ktoś o wysokiej randze, na przykład zaprzyjaźniony król lub zasłużony dowódca wojskowy¹⁷⁴. Metaforycznie *στέφανος* oznaczał stan błogosławieństwa, wiecznego szczęścia będącego nagrodą za sprawiedliwe życie, coś służącego jako ozdoba lub źródło dumy, który ją nosi¹⁷⁵.

Jak zauważa Wojciechowski, „złote wieńce czy korony miały rozliczne funkcje, w tym godność królewską i boską (por. Ap 3, 11)”¹⁷⁶. Tutaj jednak mogą być atrybutem wyróżniającym funkcję kapłańską, być może w kontraście do kapłanów kultu cesarskiego – rzymski historyk Swetoniusz przedstawia cesarza Domicjana w złotej koronie (*corona aurea*) w towarzystwie kapłanów¹⁷⁷. W liście do Kościoła w Filadelfii Chrystus grozi utratą wieńca (zob. Ap 3, 11), a więc motyw wieńca jako nagrody dla zwycięzcy także jest obecny¹⁷⁸. Kilka wersetów dalej starcy rzucają swoje wieńce przed Boży tron, co może być podkreśleniem uznania przez nich władzy Boga i pochodzenia od Niego ich obecnej nobilitacji. Bóg jako jedyny godny jest chwały i uwielbienia, od tego aktu więc rozpoczyna się niebiańska liturgia¹⁷⁹. Świeckim odpowiednikiem tego gestu byłyby składanie koron

171 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 157, 177.

172 *στέφανος*, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 6.192.

173 J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 57.

174 M. Szamot, *Apokalipsa czytana dzisiaj*, dz. cyt., s. 7.

175 *στέφανος*, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Grecko-polski słownik Stronga...*, dz. cyt., 4735.

176 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 177.

177 Gajus Swetoniusz Trankwillus, *De Vitis Caesarum: Domitianus* IV, 4 (Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty cesarów*, tłum. J. Pliszczyńska, Warszawa 1954, s. 376). D. E. Aune, *Revelation 1-5*, dz. cyt., s. 293.

178 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 163.

179 F. Bartoli, *Wyjść, ludu mój, z Babilonu...*, dz. cyt., s. 88.

przez pokonanych władców (por. 2 Sm 1, 10; 12, 30; 1 Krn 20, 2) oraz koronacja królów przez poddanych¹⁸⁰. Kontekst uprzedni i następujący sugerują jasność, świetlistość.

Złote wieńce kojarzą się w sposób oczywisty z tematem zwycięstwa. Razem z białą szatą jest on strojem chrześcijanina-zwycięzcy, który osiągnął zbawienie (por. Ap 3, 5)¹⁸¹. Człowiek taki pokonał trudności ziemskiego życia i osiągnął zmartwychwstanie, dostępując wypełnienia się obietnicy Chrystusa z Mt 19, 28¹⁸².

1.4. Błyskawice (Ap 4, 5; Ap 11, 19; 16, 17–20)

Kolejnym świetlistym elementem wizji są błyskawice (ἀστραπή) wydobywające się z tronu Boga. Jako element opisu pojawiają się one w bliźniaczych wręcz tekstach Ap 11, 19; 16, 17–18, zostaną zatem omówione razem. Termin ἀστραπή oznacza naturalne zjawisko atmosferyczne rozjaśniające niebo podczas burzy¹⁸³ i można tłumaczyć go jako „piorun” lub „błyskawica”. W greckim tekście Pisma Świętego ἀστραπή występuje 26 razy, czterokrotnie w Apokalipsie, LXX tłumaczy tak hebrajski rzeczownik בָּרָק¹⁸⁴.

W kulturze greckiej błyskawica była kojarzona z bogiem Zeusem i jego rzymskim odpowiednikiem, Jowiszem. Symbolu tego używano również jako oznaki boskości kilku rzymskich cesarzy, między innymi Domicjana i Trajana¹⁸⁵. W tradycji biblijnej natomiast błyskawica jest wyrazem Bożych majestatu i chwały (Wj 20, 18; Ez 1, 13) oraz elementem teofanii (Ps 18, 14; Za 9, 14)¹⁸⁶. Obraz burzy wokół tronu Boga może być próbą odwołania się przez autora do motywu *misterium tremendum* w obliczu majestatu Stwórcy¹⁸⁷. Głos Boga często jest opisywany jako podobny do

180 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 180.

181 P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 140.

182 F. Bartoli, *Wyjdź, ludu mój, z Babilonu...*, dz. cyt., 87.

183 ἀστραπή, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 14.16; 14.46.

184 בָּרָק, [w:] *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, dz. cyt.

185 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 295.

186 *Błyskawica*, [w:] *Leksykon biblijny*, dz. cyt.

187 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 177.

grzmotu i mający moc pokonywania wrogów Izraela (zob. 1 Sm 2, 10; 7, 10; 2 Sm 22, 14). Również Ps 29, który prawdopodobnie jest zmodyfikowanym hymnem na cześć Baala, porównuje różne potężne rzeczywistości do Bóże go głosu (zob. Ps 29, 3–9).

Fragment Wj 19, 16–19 opisujący ukazanie się Boga na Synaju, wzór późniejszych opisów teofanii, wśród pięciu różnych zjawisk atmosferycznych wymienia także błyskawicę. W Apokalipsie błyskawica występuje cztery razy, zawsze w kontekście innych zjawisk atmosferycznych i sejsmicznych: Ap 4, 5a – „błyskawice, dudnienie i gromy”; Ap 8, 5c – „gromy, dudnienie, błyskawice, trzęsienie ziemi”; 11, 19c – „błyskawice, głosy, gromy, trzęsienie ziemi i wielki grad”; Ap 16, 18–21 – „błyskawice i dudnienie i gromy i nastąpiło wielkie trzęsienie ziemi [...] i grad ogromny”. Oprócz Ap 4, 5 w każdym z miejsc sekwencja zjawisk stanowi zakończenie jednego z cykliów siódmkowych (pieczęci, trąb i czasz)¹⁸⁸. Łatwo zauważyć, że trzon wszystkich czterech opisów stanowią błyskawice, gromy i owo tajemnicze dudnienie¹⁸⁹, różne są tylko ich kolejność i dodatkowe zjawiska. Co ciekawe, Apokalipsa wspomina gromy dokładnie siedem razy (4, 5; 6, 1; 8, 5; 11, 19; 14, 2; 16, 18; 19, 6)¹⁹⁰.

Wyliczenia z Ap 11, 19 i 16, 18–20 są praktycznie identyczne, jeśli pominąć zakwalifikowanie σεισμός w 11, 19 jako μέγας. Zdaniem Aune’a, Richard Bauckham, omawiając szczegółowo wspomniane wyżej listy zjawisk, wyolbrzymia nieco wpływ tradycji o teofanii na Synaju¹⁹¹. Podobna lista zjawisk atmosferycznych pojawia się bowiem również w Est 1, 1d–e (LXX) i to nie w kontekście teofanii, ale jako element snu zapowiadającego zagładę Żydów. Mowa jest tam o krzykach, wrzawie, gromach i trzęsieniu ziemi (φωναι και θόρυβος, βρονται και σεισμός). Zjawiska tego typu obecne są również w literaturze pozabiblijnej. W Księdze Jubileuszów (2, 2) jest mowa o stworzeniu ἀγγελοι φωνων, βροντων, αστραπων (aniołów gło-

188 T. Siemieniec, *Rola „Zasiadającego na tronie”...*, dz. cyt., s. 128.

189 Greckie φωνή oznacza dosłownie „głos”, „dźwięk”, „mowę”, ale w kontekście zjawiska burzy tłumaczenie „pomruk”, „dudnienie” wydaje się być bardziej pasujące; φωνή, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

190 H. Langkammer, *Apokalipsa św. Jana. Księga profetyczna i symboli*, Rzeszów 2009, s. 69.

191 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 295.

sów, gromów i błyskawic)¹⁹², a Apokalipsa Abrahama (30, 8), wspominając o dziesięciu plagach, ostatnią określa jako „głosy gromów i trzęsienia ziemi ku zniszczeniu”¹⁹³.

W Ap 11, 19 charakterystyczne dla epifanii symbole zjawisk atmosferycznych łączą się z innymi tego typu znakami – otwarciem się niebieskiej świątyni (por. Ap 15, 15) oraz „ukazaniem się” Arki Przymierza¹⁹⁴. Otwarcie się bram niebiańskiej świątyni oznacza nową bliskość, nowe objawienie, obecność Bożą pośród ludu (co symbolizuje Arka Przymierza). Jednocześnie jednak kontakt grzesznej ludzkości z boskością powoduje pojawienie się plag, katastrof atmosferycznych i sejsmicznych, co dodatkowo podkreśla różnicę pomiędzy niebem a ziemią¹⁹⁵. Od postawy ludzi zależy, czy spotkanie z Bogiem da im szczęście wieczne i życie, czy przyniesie karę i zgubę¹⁹⁶. Zjawiska atmosferyczne towarzyszące ukazaniu się Arki w bramie świątyni mogą być zapowiedzią nadchodzącego sądu i Bożego gniewu. Żywioły podkreślają transcendencję Boga i Jego moc, podobnie jak podczas teofanii na Synaju (por. Wj 19, 19)¹⁹⁷. Tak jak wyliczone zjawiska przyrodnicze w sposób spontaniczny budzą w człowieku lęk i podziw jednocześnie, tak samo tajemnica objawiającego się Boga powoduje w człowieku doświadczenie własnej małości i ograniczoności¹⁹⁸. W starożytności błyskawica była najsilniejszą znaną i dającą się zaobserwować emanacją światła, stąd być może jej wartość jako symbolu jasnego światła, silnego rozbłysku.

1.5. Lampy ogniste (Ap 4, 5)

Przed tronem Boga płonie siedem lamp ognistych (ἑπτὰ λαμπάδες πυρός; Ap 4, 5), które autor od razu wskazuje jako siedem duchów Boga (ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ). Określenie „lampa” (λαμπάς) oznacza zarówno lampę o płomieniu podsycanym oliwą, jak i pochodnię – oba tłumaczenia są

192 *Księga Jubileuszów* 2,2; *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 265.

193 ApAbr 30,8; *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 456.

194 D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 661.

195 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 266.

196 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 226.

197 H. Langkammer, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 119.

198 P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 141.

więc dozwolone¹⁹⁹. W Piśmie Świętym pojawia się 22 razy, z czego 9 razy w Nowym Testamencie. Metaforycznie słowo to użyte jest na przykład na określenie słów Eliasza (por. Syr 48, 1).

Tradycja świętego ognia noszonego przed władcą była ważnym elementem cesarskiego ceremoniału w połowie III wieku, a być może nawet wcześniej. Niektórzy badacze uważają, że swój początek zwyczaj ten miał w roku 30 p.n.e., gdy August przybył do Aleksandrii, i miał symbolizować wieczność cesarskiej władzy i potęgi²⁰⁰. Wzmianka „siedem duchów Boga” prawdopodobnie jest głosą interpretacyjną, wprowadzoną przez wyrażenie ἅ ἑπτὰ i dodaną na skutek podobieństwa do Ap 1, 4 i 3, 1, gdzie jest mowa o siedmiu duchach, które są przed tronem Boga. Skoro lokalizacja obu rzeczywiście, świeczników i duchów, jest taka sama, mogło nasunąć się przypuszczenie o ich tożsamości²⁰¹.

Możliwe, że fragment ten to aluzja do tekstu Za 4, 2. Tego typu przedstawienia są dość często spotykane w tradycji żydowskiej – pogląd, że aniołowie są stworzeni z ognia, prezentuje między innymi syryjska Apokalipsa Barucha 21, 6 oraz Czwarta Księga Ezdrasza 8, 21–22²⁰². Wszystko wskazuje jednak na to, że chodzi tu o siedmioramienną menorę, być może tożsamą ze świątynnym świecznikiem (Wj 25, 31–40)²⁰³. Według Ostańskiego liczba mnoga użyta w tym miejscu to *pluralis maiestaticus* ukazujący majestat Boga, a liczba siedem podkreśla Jego doskonałość²⁰⁴. Zgodnie z zasadami symboliki liczb siedem lamp może oznaczać pełnię światła, światło maksymalnie jasne i mocne²⁰⁵.

W swoim komentarzu do Apokalipsy Wojciechowski, analizując Ap 1, 4, podaje dwie opinie interpretacyjne co do siedmiu duchów przed tronem Boga²⁰⁶. Pierwsza z nich wiąże siedem duchów Boga z Duchem Świętym.

199 λαμπράς, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 6.102; 6.104; *Grecko-polski słownik Stronga...*, dz. cyt., 2985.

200 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 295.

201 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 296.

202 2 Bar 21, 6, 4 Ezd 8, 21–22, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt..

203 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 295.

204 P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 141.

205 M. Szamot, *Apokalipsa czytana dzisiaj*, dz. cyt., s. 9.

206 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 103–104.

Grecki termin *πνεῦμα* w judaistycznych i chrześcijańskich tekstach odnosi się do Ducha, źródłem analizowanego tekstu mogłaby wtedy być grecka wersja Iz 11, 2–3, gdzie autor wymienia siedem darów Ducha. Później Ojcowie Kościoła (między innymi Ireneusz, Orygenes, Teodoret) uważali te dary za dary Ducha Świętego. W ten sam sposób Piekarz widzi tutaj symbol Ducha Świętego przynoszącego siedmiorakie dary²⁰⁷. Jak jednak zauważa autor komentarza, „interpretacja ta może być jednak wynikiem rzutowania na Apokalipsę teologii trynitarnej”²⁰⁸, co samo w sobie jest dozwolone, ale nie da się w sposób pewny przypisać autorowi książki takich intencji. Druga grupa opinii, również potwierdzona w starożytności (np. Andrzej z Cezarei, Ekumeniusz), widzi w siedmiu duchach siedmiu aniołów Bożych. Najbliższy kontekst utożsamia duchy z aniołami Kościołów Azji z Ap 2–3 i siedmioma gwiazdami w prawej ręce Chrystusa (Ap 1, 20). W dalszej części Apokalipsy jest mowa o siedmiu aniołach z plagami, którzy stoją przed Bogiem (zob. Ap 8, 2). Teksty z Qumran często nazywały aniołów duchami, a Boga ich władcą. Wczesne i liczne tradycje mówią o siedmiu aniołach-archaniołach²⁰⁹. Wracając do tekstu Ap 4, 5, Wojciechowski wskazuje, by interpretować siedem lamp właśnie jako anioły²¹⁰ i ta opinia wydaje się właściwsza.

1.6. Szklane morze (Ap 4, 6)

Werset 6 zawiera trzy określenia odwołujące się do światła – szklane morze, kryształ i oczy. Szklane morze (*θάλασσα ὑάλινη*) zlokalizowane jest, podobnie jak świeczniki, przed tronem Boga. Autor charakteryzuje je jako „podobne do kryształu” (*ὁμοία κρυστάλλω*).

Grecki termin *θάλασσα* w Piśmie Świętym określa morze w sensie ogólnym (np. Mk 9, 42) albo konkretnie Morze Śródziemne (np. Dz 10, 32) lub

²⁰⁷ D. Piekarz, *Apokalipsa...*, dz. cyt., 62.

²⁰⁸ M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 103.

²⁰⁹ Tb 12, 15, TestLew 18, 2, 4QshirShabb, 1 Hen 20, 2–8; por. 1 Hen 90, 21; M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 104.

²¹⁰ M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 177.

Czerwone (np. Dz 7, 36)²¹¹, czasem Jezioro Galilejskie bądź Tyberiadzkie (jako morze „wewnętrzne”, np. Mt 8, 27). W samej Księdze Apokalipsy występuje 23 razy. W połączeniu z przymiotnikiem ὁραλινος (przezroczysty, szklisty, szklany)²¹² pojawia się tylko trzy razy – raz w omawianym obecnie wersecie i dwukrotnie w Ap 15, 2. W Piśmie Świętym morze jest postrzegane jako pozostające w mocy Boga stworzenie i narzędzie kary lub ocalenia (por. Iz 51, 9n; Jr 28, 42). Często zestawiane bywa z ziemią i niebem, jako symbol potęgi wrogiej Bogu²¹³.

Trafna interpretacja obrazu szklanego morza jest sporym problemem dla egzegetów. Może on być inspirowany wizją z Ez 1, 22, gdzie mowa jest o sklepieniu niebieskim lśniącem jak kryształ, co w kontekście opowiadania o stworzeniu z Rdz 1, 6–8 staje się zrozumiałe. Stary Testament i wczesna żydowska literatura zawierają kilka odniesień do oceanu zamkniętego ponad firmamentem (p.. Ps 29, 10; 104, 3; 1 Hen 54, 7²¹⁴). W Księdze Wyjścia można odnaleźć ślad starej tradycji widzącej pod stopami Boga „jakieś dzieło z szafirowych kamieni, świecących jak samo niebo” (Wj 24, 10). W Ap 15, 2 również mowa jest o morzu szklanym, ale „pomieszonym z ogniem” (μεμιγμένην πυρι)²¹⁵. W kontekście tego paralelnego tekstu należy interpretować Ap 4, 6 – terminologia użyta w Ap 15, 2 określa morze jako miejsce i symbol zwycięstwa nad siłami zła. Umieszczenie przez autora szklanego morza przed tronem Boga jest więc próbą dodatkowego podkreślenia potęgi zasiadającego na tronie Syna Człowieczego²¹⁶. Zdaniem Nowińskiej szklane morze w tym miejscu „jest obrazem transcendencji Boga”²¹⁷. Biorąc pod uwagę obrazy z Księgi Daniela i historię Exodusa, można zaryzykować stwierdzenie, że szklane morze jest sposobem autora

211 θάλασσα, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 1.69; 1.70; *Grecko-polski słownik Stronga...*, dz. cyt., 2281.

212 ὁραλινος, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 6.223; *Grecko-polski słownik Stronga...*, dz. cyt., 5193.

213 J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 53.

214 1 Hen 54,7; *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 159.

215 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 296–297.

216 T. Siemieniec, *Rola „Zasiadającego na tronie”...*, dz. cyt., s. 129.

217 J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 56.

na przedstawienie morza spokojnego, bezpiecznego, niezagrożającego już ludziom, ujarzmionego przez zmartwychwstanie Chrystusa. Morze jako symboliczne źródło szatańskiego zła (por. Bestia wychodząca z morza w Ap 13, 1) zostało ostatecznie pokonane i zastąpione później rzeką wody życia niosącą odkupienie (zob. Ap 22, 1–5)²¹⁸.

Kryształ to najdroższe szkło, całkowicie przejrzyste. Dlatego też Wojciechowski sugeruje, że morze szklane z Ap 4, 6 jest morzem spokojnym, a nie targanym sztormem²¹⁹. Dodatkowo autor ten zwraca uwagę na fakt, że termin „morze” ma też kontekst kultyczny – tak samo określano w świątyni jerozolimskiej dużą umywalnię wykonaną z brązu, wspartą na dwunastu wolach (zob. 1 Krl 7, 23–26). Dzięki temu Ojcowie Kościoła mogli łączyć szklane morze Apokalipsy z wodami chrztu²²⁰. Być może scena ta – przynajmniej ten jej element – jest pewnego rodzaju niebiańską kopią ziemskiej świątyni w Jerozolimie²²¹. Beata Urbanek, przywołując komentarz Williama Barclaya, uważa, że morze jest tutaj „symbolem albo wielkiej wartości, jak przezroczyste szkło w starożytności, albo oslepiającej czystości lub też dystansu”²²². Dystans istnieje między Bogiem a Jego stworzeniami, dystans, który ze strony człowieka jest niemożliwy do pokonania, gdyż bazuje na różnicy w naturze Boga i człowieka²²³. Tradycja biblijna postrzega morze jako wrogie, jako środowisko sił zła (np. Ps 74, 13; Mt 8, 22). Jak zauważa jednak Ostański, dla Boga morze jest „krystalicznie przejrzyste: nic nie może się w nim ukryć”²²⁴. Być może cecha ta pozwala uznać, że błyszczący ono jak kryształ, podobnie jak w Ap 22, 1 (rzeka wody życia lśniąca jak kryształ; *ποταμὸν ὕδατος ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον*). W takim krystalicznym morzu mógłby odbijać się świetlisty blask chwały Boga.

218 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 328.

219 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 177.

220 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 177.

221 P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 141.

222 W. Barclay, *Objawienie św. Jana*, tłum. K. Wiazowski, t. 1, Warszawa 1981, s. 198–199, cyt. za: B. Urbanek, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 76;

223 M. Szamot, *Apokalipsa czytana dzisiaj*, dz. cyt., s. 9–10.

224 P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 141.

1.7. Oczy (Ap 4, 6)

Wokół tronu Boga stoją także cztery Zwierzęta pełne oczu (γέμοντα ὀφθαλμῶν) z przodu i z tyłu. Wyrażenie to jest kolejnym nawiązaniem do Ez 1, 18; 10, 12, gdzie jest mowa o stworzeniach pełnych oczu – na plecach, rękach, skrzydłach.

Termin ὀφθαλμός określa dosłownie oko, metaforycznie zaś oczy umysłu, zdolności poznawcze²²⁵. Jest organem ciała ludzkiego, które w najbardziej intensywny sposób doświadcza rzeczywistości. Sam Jezus nazywa oko „światłem ciała” (por. Mt 6, 22–23). Oczy Boga, w przeciwieństwie do oczu bożków, nie znają granic, nic się przed nimi nie ukryje²²⁶. O ile w Piśmie Świętym „oko” występuje ponad 600 razy, w Apokalipsie pojawia się zaledwie 10 razy (opisy teofanii: 1, 14; 2, 18; 4, 6. 8; 5, 6; 19, 12; ludzkie oczy: 1, 7; 3, 18; 7, 17; 21, 4).

W literaturze pozabiblijnej oczy mogą być metaforą gwiazd. Niektóre starożytne bóstwa (np. Mitra) są przedstawiane jako pokryte gwiazdami. W egipskich hieroglifach bóg Ozyrys został ukazany za pomocą oka i berła, niektórzy starożytni twierdzili nawet, że jego imię oznacza πολυὸφθαλμον, czyli „wielooki”, co było symbolem wszechwiedzy²²⁷.

Oczy symbolizują wiedzę, mądrość. Obserwując świat, poznają ukrytą w nim Bożą mądrość i napełniają nią człowieka, który odkrywa w ten sposób obecność Stwórcy w świecie²²⁸. Oczy istot żyjących z Ap 4, 6 czynią z nich wysłanników Boga, przenikają wszystko i dzięki temu mogą wziąć aktywny udział w Bożym sądzie nad światem (por. Ap 6, 1–7) i wydać sprawiedliwy osąd, skazując tylko prawdziwie winnych²²⁹. Umiejscowione są z przodu i z tyłu istot (ἔμπροσθεν καὶ ὀπισθεν), a więc oznaczają również

225 ὀφθαλμός, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 8.23; *Grecko-polski słownik Stronga...*, dz. cyt., 3788.

226 *Oko*, [w:] *Leksykon biblijny*, dz. cyt.

227 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 297.

228 P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 143.

229 B. Urbanek, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 77.

czujność strażników, podobnie jak olbrzym Argos z greckiej mitologii²³⁰. W Ap 4, 8 pojawia się informacja, że istoty żyjące mają oczy również wewnątrz (ἔσωθεν), które oznaczają zdolność ciągłego czuwania na modlitwie²³¹.

2. Wielki, biały tron (Ap 20, 11)

Werset ten to kolejny przykład zdania wprowadzającego do nowej wizji. Tym razem uwaga czytelnika skupia się na „wielkim, białym tronie” (θρόνος μέγας λευκός). Wyrażenie takie występuje tylko w tym miejscu Pisma Świętego. Sam motyw tronu w Apokalipsie jest bardzo ważny – termin ten występuje w księdze aż 47 razy. Znane są starożytne kananejskie tradycje o Balalu i innych bogach, którzy posiadali pałace i trony sporych rozmiarów, a i sami byli nieprzeciętnie wielcy²³². Podobnie zresztą tron Boga w Iz 6, 1 określony jest jako „wysoki i wyniosły” (LXX: ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου). Literatura pozabiblijna również wspomina o wielkim, białym tronie – na przykład Hermas opisuje wizję „dużego białego krzesła” (καθέδραν λευκὴν μεγάλην)²³³, a koptyjsko-gnostyczna Apokalipsa Pawła wspomina o siedmiokrotnie jaśniejszym od słońca tronie Bożym, który znajduje się w siódmym niebie²³⁴. Podobne obrazy odnaleźć można w 1 Hen 14, 18–21 czy 3 Hen 28, 7²³⁵. Biały kolor tronu kojarzy się ze świętością i usprawiedliwieniem, ale potęguje też jasność bijącą od zasiadającego na nim Boga²³⁶.

230 Argos był olbrzymem posiadającym 50 par oczu. Jego zadaniem było pilnowanie nimfy Io zamienionej przez zazdrosną o Zeusa Herę w jałowkę (*Argos*, [w:] *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, red. P. Grimal, Wrocław 1987, s. 41).

231 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 179.

232 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, Dallas 1998, s. 1100 (Word Biblical Commentary, 52C).

233 Hermas, *Pastor* I. 2. 2., [w:] J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, London 1907, s. 298.

234 Tłumaczenie angielskie: „[Zobaczyłem] starego człowieka [podobnego] do światłości, którego [szaty] były białe. [Jego tron, który był] w siódmym niebie, [był] siedemkroć] jaśniejszy od słońca”. *Gnostycka Apokalipsa Pawła* 22, [w:] *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 214 (Apokryfy Nowego Testamentu, 3).

235 1 Hen 14, 18–21, 3 Hen 28, 7, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt.

236 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1031.

Z treści omawianego wersetu nie wynika, gdzie znajduje się ten wielki, biały tron. W opisach Bożego sądu tron umiejscowiony bywa zwykle gdzieś na ziemi (zob. np. 1 Hen 25, 3²³⁷), choć i tam brak jest konkretów. Autor Apokalipsy nie wspomina, kto na nim siedzi, ale uważny czytelnik doskonale wie, o kogo chodzi – Apokalipsa wielokrotnie używa sformułowania „Ten, który siedzi na tronie” do opisu Boga (por. Ap 4, 1. 3. 9; 5, 1. 7. 13; 6, 16; 7, 10. 15; 19, 4; 21, 5), by uniknąć wymieniania Jego imienia²³⁸.

Wzmianka o tronie jest tutaj oczywistym nawiązaniem do wcześniejszej wizji tronowej z rozdziału czwartego. Podobnie też inspiracją obrazu będą teksty ksiąg Daniela i Ezechiela. Autor Apokalipsy powtarza scenę po raz kolejny, by podkreślić kulminacyjny punkt sądu ostatecznego, na który wskazywały wszystkie poprzednie wyroki²³⁹.

3. Rzeka wody życia (Ap 22, 1)

Termin *ποταμός* pojawia się w Nowym Testamencie 17 razy, z czego aż 8 razy w Apokalipsie (8, 10; 9, 14; 12, 15. 16; 16, 4. 12; 22, 1. 2). Oznacza strumień, rzekę, nurt, także powódź²⁴⁰. Woda jest podstawą życia i dlatego też rzeka stała się symbolem błogosławieństwa Bożego, szczególnie w kontekście suchego klimatu Palestyny²⁴¹. W LXX rzeka wyraża metaforycznie trwającą pełnię, a prorok Izajasz porównał do niej pełnię pokoju ofiarowaną Izraelowi przez Boga²⁴².

Początek ostatniego, dwudziestego drugiego rozdziału Apokalipsy kontynuuje opis wnętrza Nowej Jerozolimy. Pierwsze wersety posługują się obrazem pięknego ogrodu, przywołującego w pamięci czytelnika opis

237 1 Hen 25, 3, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 152.

238 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1100.

239 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1031.

240 *ποταμός*, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament (Louw-Nida)* 1.76. *Grecko-polski słownik Stronga...*, dz. cyt., 4215.

241 *Rzeka*, [w:] *Leksykon biblijny*, dz. cyt.

242 S. Witkowski, *Dwa eschatologiczne obrazy Jeruzalem (Ap 21, 1–22, 5) jako opis niebiańskiego Kościoła*, Kraków 2000, s. 128.

ogrodu rajskiego z pierwszych stron Pisma Świętego. W ten sposób dopina się pewna klamra, zamykająca w sobie całą treść Biblii. Tradycja judaistyczna postrzegała wieczne szczęście właśnie jako przebywanie w Edenie, powrót do niego²⁴³. Testament Dana, jeden z dwunastu apokryficznych Testamentów XII Patriarchów w następujący sposób opisuje życie wieczne: „i odpoczną w Edenie święci, a sprawiedliwi rozradują się nową Jerozolimą, która stanowić będzie chwałę Boga na wieki” (Testament Dana 5, 12–13)²⁴⁴.

Rzeka wody życia (ποταμός ὕδατος ζῶης) to oczywista aluzja do Księgi Ezechiela (47, 1–12), gdzie zawarty jest opis źródła wypływającego ze świątyni. Rzeki Edenu decydowały o jego ponadprzeciętnej żyzności, rzeka w proroctwie Ezechiela miała moc leczniczą i cechowała się olbrzymią obfitością²⁴⁵. Rzeka życia pozostaje oczywiście w ścisłym związku z drzewem życia (zob. Ap 22, 2a), co stanowi kolejną aluzję do Edenu (por. Rdz 2, 9–10). Komentatorzy patrystyczni w przyszłej rzece życia widzieli symbol obecnego chrztu, co jest naturalną konsekwencją kojarzenia szczęścia wiecznego jako powrotu do Edenu²⁴⁶. Bóg sprawi, że „koniec będzie taki jak początek”²⁴⁷. Oba te motywy można odnaleźć w literaturze hellenistycznej w kontekście wyobrażeń o przyszłym życiu pozagrobowym²⁴⁸.

Rzeka życia wypływa bezpośrednio z tronu Boga i Baranka (ἐκ τοῦ θρόνου), podobnie jak we wspomnianej już wizji Ezechiela, jest tu symbolem niezwyklej płodności. Obfite strumienie wody płynące ze świątyni są obecne w wielu późniejszych opisach samego przybytku (zob. np. Jl 4, 18) i Jerozolimy (zob. np. Za 14, 8; Ps 46, 5). Wojciechowski historyczną inspirację tego obrazu upatruje w poprowadzeniu wód potoku Gichon tunelem

243 2 Bar 4, 1–7, 4 Ezd 8, 52, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt.

244 Testament Dana 5, 12–13, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 67; D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1175.

245 S. Witkowski, *Dwa eschatologiczne obrazy Jerozalem...*, dz. cyt., s. 129.

246 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 390.

247 List Barnaby 6, 13: „A pokażę ci jeszcze jak nam oznajmia, że w czasach ostatecznych dokona nowego stworzenia. Mówi bowiem: Oto uczynię ostatnie pierwszym. Do tego właśnie odnosiły się słowa proroka: „Wejdźcie do ziemi płynącej mlekiem i miodem i czyńcie ją sobie poddaną” [*Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 185 (Biblioteka Ojców Kościoła, 10)]; G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1103.

248 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1176.

do miasta za czasów króla Ezechiasza, co w efekcie powodowało, że woda wypływała jakby „spod” świątyni²⁴⁹. Niektórzy komentatorzy uważają, że naturalny niedobór wody panujący w okolicach Jerozolimy zostanie w czasach mesjańskich wynagrodzony jej wielką obfitością, czego obrazem jest właśnie rzeka życia²⁵⁰. W czasach ostatecznych rzeka nie wypływa już spod świątyni – bo jest ona już niepotrzebna – ale bezpośrednio spod tronu Boga i Baranka. Jej wody niosą wszystkim zbawionym wieczne życie²⁵¹.

Rzeka może symbolizować Ducha Świętego i obfitość Jego darów – niektórzy egzegeci przyjmują taką interpretację, bazując na tekście J 7, 39–40²⁵². Biorąc pod uwagę fakt, że chodzi tutaj o tron „Boga i Baranka”, mogłoby to być starożytne wyznanie wiary w pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna²⁵³, którzy razem przekazują za jego pośrednictwem wieczne życie dla mieszkańców Nowej Jerozolimy²⁵⁴.

Cudowne źródło wody płynące od tronu Boga jest nazwane „lśniącym jak kryształ” (*λαμπρόν ὡς κρύσταλλον*). Podobne stwierdzenie znajduje się w Ap 4, 6, gdzie jest mowa o szklanym morzu przed tronem Boga. Blask bije więc i od morza szklanego, i od rzeki życia, rozświetlając razem całą scenę²⁵⁵. Przymiotnik *λαμπρός* pojawia się w Apokalipsie pięć razy i wszędzie poza 18, 14 odnosi się do transcendencji²⁵⁶, określa promieniujące światło, błyszczącą jakość jakiegoś materiału (nie tylko odzieży), metaforycznie również stan bycia wolnym od wszystkiego, co utrudnia wyraźne postrzeganie rzeczywistości²⁵⁷. Drugi człon porównania, rzeczownik *κρύσταλλος* („kryształ”²⁵⁸), pojawia się w Apokalipsie jeszcze tylko w wizji tronowej

249 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 390.

250 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1176.

251 P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 355.

252 A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz*, Poznań 1959, s. 283 (Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 Tomach, 12)

253 B. Urbanek, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 273.

254 S. Witkowski, *Dwa eschatologiczne obrazy Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 130.

255 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 390.

256 S. Witkowski, *Dwa eschatologiczne obrazy Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 129.

257 *λαμπρός*, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

258 *κρύσταλλος*, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

(Ap 4, 6). Tego typu porównanie występuje tylko tutaj w całym Piśmie Świętym. Bazujący na Ez 47 opis rzeki płynącej od tronu Boga wzbogacony jest więc o jeden szczegół – rzeka niesie ze sobą ogromne światło i jasność.

§3. Chrystus-zwycięzca promieniejący światłem (19, 11–14)

Tekst Apokalipsy prezentuje postać tajemniczego jeźdźca nazwanego „Wiernym i Prawdziwym”. W Jego oczach można dostrzec płomień ognia, a na głowie wiele diademów. Dosiada białego konia, podobnie jak towarzysząca mu armia wojowników odzianych w białą, czysty bisior.

1. Biały koń (białe konie) w Ap 19, 11. 14

Fragment Ap 19, 11–14 stanowi wstępny opis wydarzeń ostatecznej walki Chrystusa z szatanem. W charakterystyczny dla Apokalipsy sposób otwiera się niebo (zob. w. 11), co podkreśla doniosłość chwili i wagę treści, która zostanie za chwilę przekazana²⁵⁹.

W otwartych niebiosach wizjonerowi ukazuje się tajemniczy jeździec dosiadający białego rumaka (ἵππος λευκός). W specyficzny dla siebie sposób autor Apokalipsy opisuje najpierw przedmiot i scenerię, a dopiero potem postać. Głównemu bohaterowi towarzyszy cała armia, podobnie jak on dosiadająca białych koni (τὰ στρατεύματα [...] ἐφ' ἵπποις λευκοῖς). Biel wskazuje tutaj na odniesienie do koloru i światła, niekoniecznie jako kontrast do czerni (por. Iz 1,18; Sdz 5, 10)²⁶⁰, a także na temat usprawiedliwienia w kontekście sceny sądu, podobnie jak w Ap 14, 14 i 20, 11²⁶¹.

Rzeczownik ἵππος w Nowym Testamencie pojawia się w sumie 17 razy, z czego tylko raz poza Apokalipsą (Jk 3, 3) i jednoznacznie określa konia²⁶².

259 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 286–287.

260 J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 29.

261 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 950.

262 ἵππος, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 4.29.

Te zwierzęta były używane do jazdy wierzchem, a od czasów Hyksosów także do ciągnięcia rydwanów – dzięki temu stały się powszechnym symbolem siły militarnej. Koń jednoznacznie kojarzy się w Biblii z wojną, jest symbolem destrukcyjnej siły budzącej strach u przeciwnika²⁶³. W Izraelu rydwany pojawiły się dopiero za panowania Salomona (zob. 1 Krl 5, 6)²⁶⁴. Symbolika teriomorficzna widzi w koniu znak wielkiej siły, potęgi działającej w historii²⁶⁵. Ciekawą uwagę prezentuje Nowińska – w Apokalipsie termin ἵππος „występuje w opisach wojsk obu armii w liczbie pojedynczej – co ciekawe – tylko w passusie dotyczącym sił dobra, a w mnogiej – odnośnie armii zła jak i armii dobra”²⁶⁶.

W starożytności obraz jeźdźca z niebios był powszechnie interpretowany jako wybawiciel uwalniający ludzkość od różnych kłopotów²⁶⁷. Pierwsze skojarzenie białego konia i dosiadającego go jeźdźca odsyła do Ap 6, 2: καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός, καὶ ὁ καθήμενος ἐπ’ αὐτὸν. Zmartwychwstały Chrystus przybywa jako zwycięzca, by dokonać ostatecznego sądu nad światem i pokonać szatana i jego naśladowców²⁶⁸. W Ap 6, 2 jeździec dzierży w dłoni łuk (ὁ καθήμενος [...] ἔχων τόξον) pozbawiony strzał – być może chodzi więc nie o broń, ale o tęczę (wielokrotnie tęcza jest nazywana łukiem na niebie, np. Ez 1, 28: τόξου ὅταν ᾗ ἐν τῇ νεφέλῃ), symbol przymierza. Jeździec więc byłby posłany przez Boga, by zawrzeć z ludźmi nowe przymierze – Chrystus dokonał tego przez swoją śmierć i zmartwychwstanie²⁶⁹. Biorąc jednak pod uwagę werset 11, gdzie Chrystus jest określony jako ten, który „sądzi i walczy” (κρίνει καὶ πολεμεῖ; czasownik πολεμέω – prowadzić wojnę, być w opozycji do, być wrogiem²⁷⁰), oraz werset 15 mówiący o mieczu, którym Chrystus uderzy narody (czasownik πατάσσω – uderzyć, zadać cios, rów-

Grecko-polski słownik Stronga..., dz. cyt., 2462.

263 J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 30, 152.

264 *Koń*, [w:] *Leksykon biblijny*, dz. cyt.

265 U. Vanni, *L'Apocalisse...*, dz. cyt., s. 415.

266 J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 32.

267 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1052.

268 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 288.

269 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 326.

270 πολεμέω, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 39.26; 55.5.

niez śmiertelny²⁷¹), taka „pacyfistyczna” interpretacja prezentowana przez Podeszwę wydaje się przesadzona.

Sam opis Ap 19, 11–14 jest bardzo ogólny, pozbawiony precyzji, choć najprawdopodobniej chodzi o Chrystusa. W żadnym innym miejscu nie ma jednak tak skomponowanego obrazu Chrystusa-zwycięzcy. Jeździec z Ap 19, 14 stoi na czele niebiańskiej armii, więc naturalnym byłoby zinterpretowanie go jako archanioła Michała prowadzącego Boże oddziały do starcia z szatanem w Ap 12, 7 — jest to naturalne zadanie dowódcy²⁷². Atrybuty jednak, które Ap 19, 11b przypisuje bohaterowi, w Księdze Apokalipsy jednoznacznie odnoszą się do Chrystusa (zob. Ap 1, 5; 3, 14)²⁷³. Poza tym, jak zauważa Urbanek, „jest to jedyne miejsce w księdze, gdzie Chrystus, a nie Bóg jest podmiotem orzeczenia *sądzić*”²⁷⁴. Jest to aluzja do prorocstwa mesjańskiego z Iz 11, 4. Już sam opis armii Baranka wskazuje, że czeka ich zwycięstwo — bo zwycięski jest ich dowódca. Jego żołnierze są wyjątkowi, co podkreślają liczne zaimki dzierżawcze, które wyraźnie oddzielają ich od ludzi mieszkających na ziemi, będących „własnością” sił zła²⁷⁵. Takie rozróżnienie potwierdza również użycie czasownika ἀκολουθέω w Ap 19, 14, który oprócz tradycyjnego znaczenia „podążać za kimś” (np. Mt 4, 25) metaforycznie określa także „bycie uczniem” czy „naśladowanie” (por. np. Mk 1, 18)²⁷⁶.

Stary Testament i tradycje wczesnego judaizmu często opisują aniołów jako armię Boga²⁷⁷. Jedno z Bożych imion — Jahwe Sabaoth (np. w Iz 21, 10:

271 πατάσσω, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 19:3; 20:73.

272 J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 167.

273 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1052.

274 B. Urbanek, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 244.

275 J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 149.

276 ἀκολουθέω, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

277 Pismo Święte: Rdz 32, 1–2; Joz 5, 14–15; 1 Krl 22, 19; 2 Krl 6, 17; 2 Kr 18, 18; Ps 68, 18; Dn 7, 10; Jl 2, 11. Źródła pozabiblijne: 1 Hen 1, 4; 2 Hen 17; 3 Hen 35; TestLew 3, 3 [wszystkie w: *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt.]. Lista za: D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1059.

תְּהִיָּה צְבָאוֹת) – określa Boga jako dowódcę anielskiego wojska²⁷⁸. W tradycji biblijnej Pan jest przedstawiany jako otoczony licznymi zastępami aniołów i świętych (zob. Pwt 33, 3; Dn 7, 10; Za 14, 5; Jud 14), podobnie i Chrystus (zob. Mk 8, 38 i par.)²⁷⁹. Warto wspomnieć, że sam Chrystus podczas aresztowania w ogrodzie Getsemani powiedział do Piotra „Czy myślisz, że nie mógłbym poprosić Ojca mojego, a zaraz wystawiłby Mi więcej niż dwanaście zastępów (λεγιῶνες) aniołów?” (Mt 26, 53).

Niektóre eschatologiczne scenariusze obecne w Piśmie Świętym zawierają wzmiankę o anielskich zastępach towarzyszących przychodzącemu w chwale Chrystusowi (np. Mt 13, 41; 1 Tes 3, 13), inne widzą obok Niego zmarłych chrześcijan, „świętych”, przyodzianych w białe szaty (zob. Ap 3, 4–5)²⁸⁰. Oba motywy są obecne jednocześnie w apokryficznej księdze Wniebowstąpienie Izajasza²⁸¹, datowanej na II w. n.e. Podobne obrazy pojawiają się też w historiach męczenników, którzy tuż przed śmiercią otrzymują wizję przyszłej paruzji²⁸². Fakt dosiadanania przez bohaterów koni wskazuje jednak raczej na ludzi niż na aniołów. Komentatorzy starożytni, tacy jak Prymazjusz, Ekumeniusz czy Andrzej z Cezarei, widzą tutaj zastępy zbawionych porównanych tylko do aniołów²⁸³, współcześnie pogląd taki wyraża na przykład Nowińska²⁸⁴. Hugolin Langkammer stwierdza, że „na pewno chodzi o aniołów”²⁸⁵, choć dopuszcza także możliwość szerszej interpretacji, powołując się na Ap 17, 14. Jak więc widać, zdania egzegetów co do tożsamości tajemniczej kawalerii niebiańskiej są podzielone. Generalnie chodzi o niebiańską armię Chrystusa gotową do stoczenia ostatecznej walki z siłami zła²⁸⁶. Chrystus jest tutaj równocześnie wojownikiem i zwycięzcą, a biały kolor konia podkreśla Jego niebiań-

278 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1059.

279 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 354.

280 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1059.

281 Wnblz 4, 14–16, <http://www.earlychristianwritings.com/text/ascension.html> (dostęp: 1.05.2021).

282 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1060.

283 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 354–355.

284 J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 136.

285 H. Langkammer, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 187.

286 J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 29–32.

ską przynależność²⁸⁷. Wierzchowic „współtworzy swoisty dla Apokalipsy efekt świetlny, mający na celu zamysłować zwycięstwo Boga także przez obraz narastającej światłości”²⁸⁸.

2. Oczy jak płomień ognia (Ap 19, 12)

Jezdziec ma „oczy jak płomień ognia” (ὡς φλόξ πυρός). Identyczne określenie pojawia się wcześniej w Ap 1, 14 w opisie wizji Syna Człowieczego i w liście do Tiatyry (Ap 2, 18). W Starym Testamencie podobne wyrażenie pojawia się w Dn 10, 6 (LXX: ὡσεὶ λαμπάδες πυρός). Ogień jest charakterystycznym elementem teofanii (zob. np. Iz 66, 15; Dz 2, 3). Kultura grecka przypisywała „płonące oczy” władcom, herosom, czasem jedynie bogom²⁸⁹. Wódz ukazany jest więc po raz kolejny jako pochodzący z nieba i związany z boską sferą²⁹⁰.

Symbol ten oznacza wszechwiedzę²⁹¹, zdolność docierania do wnętrza, dostrzegania ukrytych tajemnic, najwyższą inteligencję²⁹², a także dogłębną znajomość rzeczywistości²⁹³, co dla wrogów Syna Człowieczego będzie miało zgubne skutki²⁹⁴. Płonące oczy są również niezbędnym atrybutem boskiego sędziego, dzięki któremu może wydać sprawiedliwy wyrok²⁹⁵. Zastosowanie idei sądu potwierdza obraz ostrego miecza wychodzącego z ust bohatera tekstu (zob. Ap 19, 15)²⁹⁶. Samo sformułowanie ὡς φλόξ πυρός występuje aż trzy razy w apokryficznej księdze Józef i Asenat: w opisie anio-

287 H. Langkammer, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 185.

288 J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 153. M. Szczepaniak, *Symbolika światła w apokalipsach Starego Testamentu i w Apokalipsie św. Jana*, Poznań 2002, s. 83.

289 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 118.

290 J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 156.

291 G. A. Krodel, *Revelation*, Minneapolis 1989, s. 321 (Augsburg Commentary on the New Testament).

292 H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, dz. cyt., s. 17, za: A. Kiejza, *Charakter obecności Chrystusa w Kościele...*, dz. cyt., s. 33.

293 B. Urbanek, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 244.

294 H. Langkammer, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 184.

295 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 290.

296 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 952.

ła (14, 9), rydwanu (17, 8) oraz – co istotne w kontekście symboliki światła – w opisie błysku mieczy (23, 15)²⁹⁷. Płonące oczy tajemniczego jeźdźca przenikają całą rzeczywistość.

3. Wiele diademów (Ap 19, 12)

Na głowie Chrystusa znajdują się „liczne diademy” (καὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα πολλά). Diadem (lub korona) jest oznaką królewskiej władzy. Na terenach Palestyny przybierał najczęściej formę półkola zrobionego ze złota, często bogato zdobionego ornamentem i kamieniami szlachetnymi²⁹⁸. W Starym Testamencie na określenie diademu lub korony najczęściej pojawia się termin כִּטְרוֹן (dwadzieścia trzy razy). Septuaginta tłumaczy go jako στέφανος. W Nowym Testamencie rzeczownik διάδημα występuje trzykrotnie, tylko w Ap (12, 3; 13, 1; 19, 12) odnosi się do królewskiego nakrycia głowy²⁹⁹. W Apokalipsie poza Chrystusem diademy noszą jedynie Smok (Ap 12, 3) i Bestia (Ap 13, 1), lecz są one tam symbolem fałszywych roszczeń tych postaci i ich uzurpatorskich dążeń przeciwnych suwerennej władzy Boga. Jest to najprawdopodobniej celowy kontrast³⁰⁰.

W starożytności używanie wielu diademów symbolizowało jednoczesne sprawowanie kontroli nad wieloma narodami. Według I Mch 11, 13 Ptolemeusz VI Filometor wkroczył do Antiochii ok. 169 r. p.n.e. w dwóch diademach na głowie, które reprezentowały jego władzę nad Azją i Egiptem. Egipcyscy faraonowie nosili podwójną koronę symbolizującą Górny i Dolny Egipt³⁰¹. Grecy i rzymscy dowódcy często otrzymywali od podbitych społeczności diademy jako oznakę zwycięstwa i władzy³⁰².

297 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1054; JozAs 14, 9; 17, 8; 23, 15; *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 20, 22–23.

298 *Diadem, korona*, [w:] *Leksykon biblijny*, dz. cyt.

299 διάδημα, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Louw-Nida) 6.196; *Grecko-polski słownik Stronga...*, dz. cyt., 1238.

300 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 952.

301 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 354.

302 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1054.

Diademy symbolizują władzę i jej autorytet, prawo jurysdykcji i wymiaru kary³⁰³, wskazują na władzę królewską, którą sprawuje Chrystus. Potwierdzi to Ap 19, 16, gdzie Jezus nazwany jest „Królem królów”. Diademy posiadają także – jak już zauważono – Smok i Bestia, w tych wypadkach jednak oznaczają ich wielką moc. Jest to jednak moc ograniczona, ponieważ liczba diademów jest określona – Smok ma ich siedem, a Bestia dziesięć³⁰⁴. Na głowie Chrystusa diademy są „liczne” (*διαδήματα πολλά*), co dodatkowo podkreśla Jego władzę³⁰⁵, która jest ukazana jako niczym nieograniczona³⁰⁶. Obraz ten może być nawiązaniem do kapłańskiej tiary Aarona (por. Wj 28, 36–38) lub ogólniej, do zwyczaju noszenia przez władców kilku diademów (por. 1 Mch 11, 13).

Diadem czy też korona noszone na głowie przyczyniają się do podkreślenia piękna osoby. W tekstach Starego Testamentu obecne są liczne ślady takiego przekonania. Sam Bóg włoży na głowę króla szczerozłotą koronę (por. Ps 21, 4), także człowiek, który posiadał prawdziwą mądrość, również ją otrzyma (por. Prz 4, 9). Ozdobną koroną może być również metaforyczny siwy włos na głowie starca, jako symbol jego doświadczenia i mądrości życiowej (por. Prz 16, 31). W księgach prorockich Jerozolima jest udekorowana prześliczną koroną od Boga (por. Iz 62, 3; Ez 16, 12). Wreszcie sam Bóg zostaje porównany do korony chwały: „w owym dniu Pan Zastępów będzie koroną chwały i ozdobnym diademem dla Reszty swego ludu” (Iz 28, 5). Same materiały, z których wykonany jest ten przedmiot – najczęściej złoto i drogocenne kamienie – są błyszczące, świetliste i powodują pozytywne wrażenia estetyczne u obserwatora.

Diademy na głowie Chrystusa podkreślają Jego niezwykłą godność i wskazują, że poddane są mu „wszelkie niezależne sfery”³⁰⁷. Obraz ten jest tym bardziej wymowny, jeśli wziąć pod uwagę fakt, że Smok ma tylko siedem diademów, Bestia ma ich dziesięć, Chrystus zaś – wiele (*διαδήματα πολλά*). Wskazuje to na Jego zdecydowaną wyższość nad złem³⁰⁸. Chry-

303 J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 156.

304 B. Urbanek, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 244.

305 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 290.

306 H. Langkammer, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 185.

307 Por. J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 157.

308 J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 157.

stus jest jedynym prawdziwym królem, wyraźnie potężniejszym niż Smok i Bestia³⁰⁹.

4. Biały, czysty bisior (Ap 19, 14)

Wojska towarzyszące Chrystusowi odziane są w biały, czysty bisior (ἐνδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καθαρὸν). Jest to tkanina z cienkiego lnu, w Piśmie Świętym funkcjonuje jako rzeczownik βύσσος³¹⁰ (np. Łk 16, 19) lub jako przymiotnik βύσσινος³¹¹ (np. Ap 18, 12. 16; 19, 8. 14). Podobny strój pojawił się w opisie Małżonki Baranka w Ap 19, 8 (ἐδόθη αὐτῇ ἵνα περιβάληται βύσσινον λαμπρὸν καθαρὸν), jedynie przymiotnik λαμπρός (lśniący) zastąpiony jest tutaj przez λευκός (biały) – może to świadczyć o podobieństwie obu szat.

Tego typu szaty nosili arcykapłani (por. Wj 28, 4; Kpł 16, 4), podobny strój pojawia się również w Dn 7, 9, tym razem w odniesieniu do Boga. Zazwyczaj lniana szata była ubiorem władcy, strojem królewskim (por. Rdz 41, 41) i uchodziła za symbol piękna (por. Ez 16, 13a). Takie szaty były uważane za wyraz przepychu, a nawet ostentacyjnego manifestowania swojego bogactwa³¹². Biały kolor symbolizował czystość, radość i społeczną godność³¹³. Metaforycznie łączono je ze sferą nadprzyrodzoną, aniołami lub ogólnie sferą boskości (zob. np. Mt 28, 3).

Biorąc pod uwagę kontekst perykopy, właściwe wydaje się interpretowanie tego tekstu w kontekście światła, a więc i transcendencji. Bisior odniesiony jest do „sprawiedliwych czynów świętych” (por. Ap 19, 8), a owi święci to walczący, wytrwali i wierni ludzie towarzyszący Barankowi. Przestrzeganie przykazań i dochowanie wiary prowadzi ich do prześladowań i męczeństwa. Mimo tego konieczne jest opłukanie i wybielenie ich

309 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 952.

310 βύσσος, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

311 βύσσινος, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

312 S. Witkowski, *Wielki Babilon...*, dz. cyt., s. 167–168.

313 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 293.

szat. Wynika to być może z innej koncepcji sprawiedliwości Boga i ludzi lub wrodzonej ludzkiej grzeszności, która czyni samodzielne osiągnięcie niemożliwym³¹⁴. W omawianym tekście białe i czyste lniane szaty oznaczają czystość i świętość niebiańskiej armii, która towarzyszy zwycięskiemu Chrystusowi. Ma ona udział w zbawieniu i zmartwychwstaniu swojego Pana i zwycięża dzięki mocy Jego paschalnego dzieła³¹⁵. Interesujące jest, że odzienie żołnierzy pozostaje czyste, inaczej niż ich dowódcy – być może obrazuje to fakt, że w bezpośredniej walce ze złem bierze udział tylko Wódz³¹⁶. Towarzyszą swojemu Panu w wykonywaniu wyroku, co znajduje odzwierciedlenie również w stroju³¹⁷.

Podsumowując analizę tej perykopy, należy zauważyć, że kolor biały pojawia się w niej aż trzykrotnie – na określenie koni (Ap 19, 11. 14) oraz szat (Ap 19, 14). W żadnym innym miejscu Pisma Świętego nie występuje tak obfita ekspozycja tego koloru.

Podsumowanie

Rozdział pierwszy miał na celu przedstawienie tekstów Apokalipsy opisujących Boga i Syna Człowieczego, Chrystusa, w blasku światła.

Wizje Syna Człowieczego przedstawione w Księdze Apokalipsy obfitują w blask. Autor księgi, czerpiąc inspirację ze Starego Testamentu, szczególnie z Księgi Daniela, zastosował w swoim dziele wiele bezpośrednich i pośrednich określeń odnoszących się do światła. Cała scena promieniuje ostrym blaskiem – począwszy od wyglądu zewnętrznego i elementów ubioru Syna Człowieczego, aż po otaczające go świeczniki i jaśniejący obłok. Wiele z nich emanuje światłem odbitym, jednak w żaden sposób nie umniejsza to wymowy całej sceny. Wszystkie te elementy mają za zadanie podkreślać transcendencję i boską naturę Syna Człowieczego.

314 J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 141–142.

315 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 294.

316 J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 158.

317 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 960.

Paragraf drugi miał za zadanie przedstawić wizję Bożego tronu w niebie w kontekście światła. Pewną nowością w stosunku do opisanych wcześniej wizji Syna Człowieczego jest ogromna różnorodność kolorystyczna światła występująca w tej scenie. Białe, jasne światło zostaje tutaj rozbite na wiele różnych kolorów. Ten wielokolorowy efekt świetlny jest spowodowany pojawieniem się kilku kamieni szlachetnych oraz przede wszystkim tęczy. Pozostałe elementy, takie jak: ogień, białe szaty czy ogniste lampy, tylko potęgują wrażenie świetlistości i ogromnego blasku bijącego od Boga i Jego tronu. Swoistym zwierciadłem odbijającym ten blask jest krystaliczna rzeka wody życia wypływająca spod tronu.

Sam Chrystus, dowódca niebiańskiej armii, również jest przedstawiony w otoczeniu nieziemskiego blasku. Białe szaty i błyszczące diademy na Jego głowie po raz kolejny wydatnie podkreślają blask bijący od całej sceny. Podobnie zresztą przedstawione są Jego wojska idące za Nim do walki z szatanem.

Niektóre symbole zastosowane przez autora Apokalipsy we wspomnianych wizjach mają swoje własne, ustalone już znaczenie (jak na przykład świeczniki wskazujące na kontekst kultyczny), jednak zestawione wszystkie razem jednoznacznie wskazują na ponadprzeciętną jasność i blask. W celu lepszego zrozumienia symboliki światła reprezentowanego przez poszczególne elementy trzeba spojrzeć na nie zbiorczo i wydobyć wspólne i spójne przesłanie.

ROZDZIAŁ II. STWORZENIA W BLASKU ŚWIATŁA

Rozdział drugi niniejszej pracy zostanie poświęcony tekstom przedstawiającym Boże stworzenie w blasku światła. Na początku przeanalizowane zostaną dwie perykopy prezentujące tajemnicze kobiety – Niewiaстę obleczoną w słońce z Ap 12 oraz Małżonkę Baranka z Ap 19. Obie bohaterki opisane są za pomocą świetlistych elementów. Również tłum męczenników (Ap 6, 11) i zbawionych w niebie (Ap 7, 9–17) przedstawiony został za pomocą określeń odnoszących się do światła. Szczególnie ważna będzie tutaj biel szat. Posłańcy Boga – aniołowie – przedstawieni zostali jako promieniejący światłem i chwałą Bożą (Ap 7, 2; 10, 1; 15, 6; 18, 1; 19, 17). Szczególną grupę tekstów stanowią opisy przeciwników Boga – Smoka (Ap 12, 3), Bestii (Ap 13, 1), Nierządnicy (Ap 17, 3–4) i wojsk diabelskich (Ap 9, 7. 17), którzy scharakteryzowani są w bardzo podobny sposób i przy użyciu czasem wręcz identycznych elementów.

We wspomnianych tekstach występuje wiele określeń odnoszących się do światła i świecących lub odbijających światło przedmiotów. Są to: słońce, księżyc, gwiazdy, lśniący i czysty bisior, białe szaty, obłok, tęcza, słupy ogniste, czysty len, złoty pas, rozbłysk, ogień, diademy, szkarłat, złoto, kamienie szlachetne, perły, złote wieńce, kolorowe pancerze. Część z nich pojawiła się już w perykopach analizowanych w rozdziale pierwszym, dlatego też tutaj zostaną omówione nieco krócej i w kontekście aktualnie prezentowanych tekstów.

§1. Kobieta obleczona w Słońce i Małżonka Baranka (12, 1; 19, 7–8)

Pierwszy paragraf zostanie poświęcony dwóm tajemniczym postaciom kobiecym występującym w Apokalipsie. Obie są opisane między innymi przy pomocy świetlistych elementów. Kobieta z Ap 12 obleczona jest w słońce, pod stopami ma księżyc, a na głowie wieniec z dwunastu gwiazd (Ap 12, 1). Małżonka Baranka zaś przystrojona jest w lśniący i czysty bisior (Ap 19, 7–8).

1. Kobieta obleczona w słońce (Ap 12, 1)

Werset Ap 12, 1 wprowadza nową wizję i nowych bohaterów. Na scenie wydarzeń pojawia się tajemnicza Kobieta¹ otoczona przez słońce i księżyc oraz wieniec z dwunastu gwiazd.

1.1. Tożsamość tajemniczej Kobiety

Podstawową kwestią jest próba ustalenia tożsamości Kobiety. Tekst grecki określa ją słowem *γυνή*, odnoszącym się do dorosłej kobiety (np. Mt 9, 20) poślubionej mężczyźnie (żony; np. 1 Kor 7, 2)². Termin ten pojawia się w Piśmie Świętym (LXX i Nowy Testament) prawie 1000 razy, najczęściej (151 razy) w Księdze Rodzaju. W Apokalipsie występuje 19 razy – ośmiokrotnie w Ap 12 na określenie tajemniczej Kobiety, sześciokrotnie w odniesieniu do „Wielkiej Nierządniczy” z rozdziału 17, dwukrotnie w wyrażeniu „Małżonka Baranka” (Ap 19, 7; 21, 9), dwukrotnie jako zwyczajne określenie kobiet (Ap 9, 8; 14, 4) i raz na określenie Jezabel w liście do Kościoła w Tiatyrze (Ap 2, 20).

1 Przyjęte przez Biblię Tysiąclecia tłumaczenie „Niewiasta” wydaje się współcześnie nieco archaiczne, dlatego w pracy niniejszej będzie używane określenie „Kobieta”.

2 *γυνή*, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

Rosnące napięcie narracyjne powoduje wrażenie, że rozdział 12 stanowi centrum Apokalipsy³. Już sam jego początek podkreśla teofanijny charakter całej sytuacji przez zastosowanie tzw. *passivum theologicum* (ὡφθη)⁴ – na niebie został ukazany znak (σημείον). W Starym Testamencie znak (תִּיֹן⁵) miał zwykle znaczenie religijne – było to zjawisko lub wydarzenie, przez które Bóg kontaktował się z człowiekiem (zob. np. Rdz 9, 17; Wj 3, 12; 1 Sm 10, 1; Iz 7, 11; Ez 20, 12). Nowy Testament używa terminu σημεῖον w takim samym znaczeniu⁶. W teologii Janowej pojęcie znaku odgrywa bardzo ważną rolę. Cała Ewangelia według św. Jana skonstruowana jest z narastających znaków prowadzących do największego z nich – zmartwychwstania. W Apokalipsie znaki występują na trzy sposoby – ukazują się (Ap 12, 1. 3), są widziane przez Jana (Ap 15, 1) i są czynione (Ap 13, 13. 14; 16, 14; 19, 20)⁷. Jak zauważa Bartoli, „fakt, iż Niewiasta została nazwana znakiem, stanowi dla nas informację: jej ukazanie się na niebie to Ewangelia, dobra nowina przeznaczona dla całej ziemi”⁸.

Opis Kobiety w Ap 12, 1–2 jest zbudowany na dwóch płaszczyznach symbolicznych – niebiańskiej (w. 1) i antropologicznej (w. 2)⁹. Pierwszy werset wskazuje na przynależność Kobiety do Boga i sfery nieba, drugi i kolejne skupiają się bardziej na jej ludzkich cechach, losach jej samej i potomstwa, które wyda na świat¹⁰. Ciekawe jest, że autor Apokalipsy nie wymienia imion Kobiety i jej dziecka, podkreślając jednocześnie różne określenia Smoka (por. Ap 12, 9). W tekście Ap 12 widać wyraźny kontrast między Kobietą z 12, 1 (σημεῖον μέγα) a Smokiem z 12, 3 (ἄλλο σημεῖον). Siły zła w Apokalipsie wielokrotnie opisywane są za pomocą przymiotnika μέγας,

3 F. Bartoli, *Wyjdz, ludu mój, z Babilonu...*, dz. cyt., s. 155.

4 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 311.

5 תִּיֹן, [w:] *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, dz. cyt.

6 σημεῖον, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 220.

7 M. Karczewski, *Dynamika symbolu w Ap 12, 3–4a*, „Studia Elbląskie” 4 (2002), s. 206.

8 F. Bartoli, *Wyjdz, ludu mój, z Babilonu...*, dz. cyt., s. 156.

9 D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*, Częstochowa 2008, s. 146.

10 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 313.

tutaj jednak cecha ta przypisana jest tajemniczemu Kobiecie, a nie reprezentującemu zło Smokowi¹¹.

Interpretacje postaci kobiety z Ap 12, 1 w historii egzegezy kształtowały się w zasadzie w dwóch głównych kierunkach – mariologicznym i eklezjologicznym. Jak stwierdza Podeszwa, kierunki te „wzajemnie się uzupełniają”¹². Aune przytacza znacznie obszerniejszą listę opinii na temat tożsamości Kobiety z Ap 12¹³:

- a) w okresie patrystycznym i w średniowieczu w postaci Kobiety widziano często (choć nie zawsze) Maryję, matkę Jezusa (np. Ekumeniusz¹⁴), współcześnie również nie brakuje takich interpretacji;
- b) Kobieta symbolizuje Kościół (np. Hipolit, *De antichristo* 61; Metody z Olimpu, *Symposium decem virginorum* 8, 5);
- c) Kobieta to oblubienica bądź Nowa Jerozolima z Ap 19 i Ap 21¹⁵;
- d) Kobieta to symbol prześladowanego ludu, z którego wywodzi się Mesjasz¹⁶;
- e) Kobieta to postać astrologiczna, być może jakaś szczególna konstelacja gwiazdna (np. Panna, której grecka nazwa to Παρθένος, „dziewica”¹⁷);
- f) Kobieta to Izyda, królowa nieba – zwykłym nakryciem głowy tej egipskiej bogini była para rogów, często stylizowana na odwrócony półksiężyc z dyskiem słonecznym pomiędzy nimi.

Mimo funkcjonowania wielu pomysłów odczytania obrazu Kobiety dwie główne i najczęściej pojawiające się linie interpretacyjne to zdecydowanie koncepcje mariologiczna i eklezjologiczna.

11 G. R. Osborne, *Revelation*, Grand Rapids 2002, s. 455 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).

12 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 311.

13 Lista i źródła starożytne za: D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 680.

14 Ekumeniusz, *Commentary on the Apocalypse*, tłum. J. N. Suggit, Washington 2006, s. 107 (Fathers of the Church, 112).

15 W. J. Harrington, *Understanding the Apocalypse*, Washington–Cleveland 1969, s. 128, za: D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 680.

16 A. Y. Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, Missoula 1975, s. 107.

17 F. Boll, *Aus der Offenbarung Johannis: Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse*, Leipzig–Berlin 1914, s. 100–108; za: D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 680.

Niewątpliwie wizja z Ap 12, 1 w pierwszej kolejności przywołuje na myśl Maryję, Matkę Jezusa. W Ewangelii Janowej sam Jezus zwraca się do niej w ten sam sposób – $\gamma\upsilon\upsilon\alpha\iota$ (zob. J 2, 4; 19, 26). W tekście Ap 12, 1 termin $\gamma\upsilon\upsilon\eta$ pojawia się bez żadnych dodatkowych określeń, co pozwala przyjąć, że autor zakładał spontaniczną i jednoznaczną identyfikację tej postaci¹⁸. Interpretację maryjną Kobiety z Ap 12, 1 podaje dopiero uczeń Augustyna, Quodvultdeus z Kartaginy (*De Symbolo* III, 1. 4–6¹⁹), a zyskała ona popularność znacznie później, w obliczu rozwijającej się pobożności maryjnej²⁰. Bazą byłoby tutaj dostrzeżenie w Kobiecie z Ap 12, 1 rysów Matki Mesjasza – Emmanuela (por. Iz 7, 11.14; Mi 5, 2)²¹.

Według Ostańskiego tekst Ap 12 jest reinterpretacją protoewangelii z Księgi Rodzaju (zob. Rdz 3, 15–16). W obu perykopach pojawia się temat kuszenia, prześladowania potomstwa i bolesnej brzemienności, widoczna jest zatem pewna analogia scen²². Wydaje się więc, że czytając Ap 12, należy połączyć różne linie interpretacyjne i widzieć symboliczną postać Kobiety jednocześnie zbiorowo (bardziej dosłownie – jako obraz Kościoła) i indywidualnie (sens pełniejszy – jako obraz Maryi, Matki Jezusa)²³.

Postać kobiety w starożytności często stawała się symbolem miast i społeczności, sam Izrael w sposób szczególny był przedstawiany jako małżonka Jahwe, „uosobienie społeczności teokratycznej”²⁴ (zob. np. Iz 54, 1. 5; Jr 3, 6–10. 20; Ez 16, 8–14; Oz 2, 19–20)²⁵. Obraz ten znany jest również w literaturze pozabiblijnej (np. 4 Ezd 9, 38–10, 49²⁶). Kobieta może więc wyobrażać Kościół, ale rozumiany jako lud Boży, który wyewoluował z ludu Izraela²⁷. Wydaje ona na świat Mesjasza, jednak zdaniem Roberta

18 U. Vanni, *L'Apocalisse...*, dz. cyt., s. 342–343. P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 312.

19 *Quodvultdeus of Carthage: The Creedal Homilies: Conversion in Fifth-Century North Africa*, eds. T. M. Finn, New York 2004, s. 67–68.

20 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 270.

21 A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 205.

22 A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 205.

23 P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 221.

24 A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 205.

25 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 271.

26 4 Ezd 9,38 — 10,49; *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 393–396.

27 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 270.

H. Mounce'a nie należy identyfikować jej z Maryją, ale raczej z mesjańską społecznością²⁸. Świat może gardzić prawdziwym Izraelem i odmawiać mu jakiegokolwiek szacunku, ale dla Boga jest on promienną oblubienicą (por. Jr 2, 2)²⁹.

1.2. Słońce i księżyc

Nowa bohaterka tekstu jest od razu scharakteryzowana poprzez swój ubiór – są nim ciała niebieskie. Kobieta jest obleczona w słońce (περιβεβλημένη τὸν ἥλιον), pod stopami ma księżyc (ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς), a na głowie wieniec z dwunastu gwiazd (ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα). Termin ἥλιος w tekście greckim Pisma Świętego pojawia się 196 razy, 32 razy w Nowym Testamencie, 13 razy w Apokalipsie, natomiast σελήνη 40 razy w całej Biblii, 9 razy w Nowym Testamencie, a 4 razy w Apokalipsie. Oba terminy jednoznacznie wskazują na słońce i księżyc³⁰. W 35 miejscach pojawiają się oba te określenia, nie tylko jako określenie ciał niebieskich, ale również w kontekście bałwochwalczego kultu (np. Pwt 17, 3; 2 Krl 23, 5; Jr 8, 2). Podstawowym jednak tekstem, w którym słońce i księżyc występują razem, jest moment stworzenia w Rdz 1, 16. Nie są tam określone za pomocą wspomnianych terminów, ale opisowo – jako „większe” i „mniejsze” (hebr. לַיָּמִים וְלַלַּיְלָוִת).

W Starym Testamencie obrazy słońca, księżyca i gwiazd koncentrują się przede wszystkim wokół idei kontroli Boga nad ciałami niebieskimi (zob. Jr 31, 35), które chwalą Boga i dają świadectwo o Jego potędze (zob. Ps 19, 1–4; 148, 3). Według Ps 104, 2 sam Bóg jest „światłem okryty jak płaszczem”, co w odniesieniu do tekstu Ap 12, 1 ukazuje kobietę odzianą w słońce jako posiadającą majestat i chwałę Boga³¹. Kobieta pozostaje w najwyższym stopniu blisko Boga.

28 R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, Grand Rapids 1977, s. 231 (The New International Commentary on the New Testament).

29 R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, dz. cyt., s. 231.

30 ἥλιος, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; σελήνη, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

31 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 456.

W opisie stroju bohaterki ponownie pojawia się forma *passivum theologicum* – Kobieta jest obleczona w słońce (περιβεβλημένη τὸν ἥλιον), co wskazuje na obdarzenie jej przez Boga uczestnictwem w niebiańskiej transcendencji³². Nie jaśniej zatem własnym światłem, lecz światłem otrzymanym. Nie jest sama z siebie piękna i doskonała, lecz dzięki miłości Boga staje się taką³³, posiada niebiańską tożsamość i duchową czystość³⁴. Podobnie odziani przez Boga są członkowie tłumu zbawionych w Ap 7, 9 (περιβεβλημένους στολὰς λευκάς). Identyczny imiesłów zwrotny czasu przeszłego dokonanego (*perfectum medium*) pojawia się w opisie tzw. Wielkiej Nierządniczy w Ap 17, 4 i 18, 12, ale w tamtym kontekście wskazuje na indywidualne wysiłki podmiotu, mające na celu zaprezentowanie się w maksymalnie wystawny, luksusowy sposób³⁵. Misją Kobiety odzianej w słońce (które jednoznacznie jest związane z transcendencją i boskością) jest przyniesienie światu Bożego światła z niebios – Wcielonego Słowa, prawdziwej Światłości, której nie ogarnęły ciemności (por. J 1, 5, 9)³⁶.

Księżyc w Starym Testamencie bywa synonimem piękna (zob. Pnp 6, 10) i chwały (zob. Iz 24, 23; 30, 26). Jest również symbolem zmienności i upływu czasu, a umiejscowienie go pod stopami kobiety oznacza jej dominację, panowanie nad tą rzeczywistością³⁷. Co ciekawe, Księżyc zawiera w sobie paradoksalnie zarówno ideę stałości (jako element Bożego porządku stworzenia), jak i zmienności (jako ciało niebieskie służące do mierzenia czasu). Kobietę mającą pod stopami księżyc cechuje zatem stałość ponad przemijającym stworzeniem³⁸. Jest on dla niej podnóżkiem, a więc Kobieta jest wyniesiona, panująca ponad zmiennością³⁹.

32 D. Kotecki, *Kościół...*, dz. cyt., s. 147.

33 F. Bartoli, *Wyjdz, ludu mój, z Babilonu...*, dz. cyt., s. 159.

34 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 627.

35 S. Witkowski, *Wielki Babilon...*, dz. cyt., s. 170.

36 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 312.

37 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 313. G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 456.

38 H. Langkammer, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 121.

39 A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 206.

1.3. Wieniec z dwunastu gwiazd

Kobieta ma na głowie wieniec z dwunastu gwiazd. Słowo ἀστὴρ występuje w Biblii 42 razy, najczęściej w Apokalipsie (14 razy). Oznacza świetlisty obiekt widoczny na niebie, inny od słońca, czasem określa również planetę⁴⁰. Gwiazdy tworzą na głowie Kobiety wieniec (gr. στέφανος). Termin grecki oznacza wieniec wykonany z liści lub w ten sposób stylizowany, noszony przez osobę o wysokim statusie jako ozdoba lub nagroda⁴¹. Występuje w samej Apokalipsie 8 razy, lecz wieniec wykonany z gwiazd pojawia się w Piśmie Świętym tylko w tym miejscu.

Możliwe jest, że wieniec reprezentuje zodiak, który przedstawiano na wielu mozaikowych podłogach żydowskich synagog w później starożytności⁴². Fakt pozytywnego nastawienia wielu żydowskich autorów z I w. po Chrystusie do astrologii mógłby świadczyć o przyjęciu takiej interpretacji dwunastu gwiazd. Późniejsze pisma żydowskie interpretowały dwanaście znaków zodiaku jako reprezentację Izraela (zob. Exodus Rabba 15, 6; Numeri Rabba 2, 14)⁴³. W kontekście tekstu biblijnego brak jest jednak wystarczających dowodów na potwierdzenie takiego rozumienia tego obrazu⁴⁴. Ciekawą paralelę można odnaleźć w Testamencie Neftalego – pod stopami Judy pojawia się tam dwanaście promieni⁴⁵.

Obraz „dwunastu gwiazd” często odnosi się do dwunastu patriarchów lub dwunastu plemion – np. sen Józefa z Rdz 37, 1–9, w którym mowa o słońcu, księżycu i jedenastu gwiazdach, które kłaniają się Józefowi. Ciała niebieskie symbolizują patriarchę Jakuba, jego żonę i jedenastu braci Józefa, przy czym on sam nie jest jasno zidentyfikowany jako brakująca dwunasta gwiazda⁴⁶. Idąc zatem za interpretacją eklezjologiczną, można przyjąć,

40 ἀστὴρ, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

41 στέφανος, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

42 D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 681.

43 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 626.

44 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 465.

45 Testament Neftalego 5, 4, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 69.

46 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 625.

że postać Kobiety jest obrazem wspólnoty wierzących, zarówno z czasów przed przyjściem Chrystusa na świat, jak i po nim. Jest to kolejny przykład zrównania ze sobą plemion Izraela i Kościoła, dwóch etapów tego samego ludu Bożego⁴⁷.

Istnieje również pogląd, że dwanaście gwiazd symbolizuje dwunastu aniołów wspierających Kobieta i jej dziecko⁴⁸, jednak podobnie jak w wypadku zodiaku, brak jest solidniejszych dowodów popierających taką interpretację⁴⁹. Podobnie może chodzić o Abrahama i Sarę oraz ich potomstwo, które według obietnicy Boga miało być „liczne jak gwiazdy na niebie” (por. Rdz 15, 5; TestAbr 7, 4–16)⁵⁰.

Kotecki uważa, że wieniec (στέφανος) w Apokalipsie to nie tylko nazwa ozdoby, ale „konsekwentnie jest widziany jako znak zdobyci i otrzymanej już nagrody, zwycięstwa, które jest znakiem zaktualizowanego zwycięstwa Chrystusa i przez to ma wartość eschatologiczną”⁵¹. Biorąc pod uwagę całą księgę Apokalipsy, wieniec na głowie Kobiety oznacza nie tyle władzę królewską (choć może mieć i taki wydźwięk), co raczej udział w eschatologicznym triumfie Chrystusa nad złem i szatanem⁵², dostęp do niebiańskiego królestwa i nagrodę za zwycięstwo nad złem⁵³.

2. Małżonka Baranka (Ap 19, 7–8)

Tekst Ap 19, 7–8 wzywa czytelnika do radości, której powodem ma być rozpoczęcie się Godów Baranka i związane z tym „przystrojenie się” (ἡτοιμασεν ἑαυτήν) jego Małżonki. Jest ona ubrana w lśniący i czysty biał, który według samego tekstu Apokalipsy symbolizuje sprawiedliwe czyny świętych, wiernych Boga.

47 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 626.

48 B. J. LeFrois, *The Woman Clothed with the Sun (Ap. 12), Individual or Collective?*, Rome 1954, s. 120.

49 D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 681.

50 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 625.

51 D. Kotecki, *Kościół...*, dz. cyt., s. 148–149.

52 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 313.

53 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 627.

Wezwanie do radości jest podwójnie zaznaczone (χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιώμεν). Czasownik χαίρω określa między innymi radość Mędrców z ujrzenia gwiazdy (zob. Mt 2, 10), pojawia się również w znanym opisie zwiastowania w Ewangelii według św. Łukasza (Łk 1, 28). Nazywa stan szczęścia i dobrobytu, a w trybie rozkazującym również sformalizowane powitanie wyrażające obopólną życzliwość⁵⁴. Czasownik ἀγαλλιάω natomiast oznacza „być niezmiernie radosnym, radować się”⁵⁵ i określa na przykład radość Jezusa w Duchu Świętym (zob. Łk 10, 21). Wspólne, synonimiczne użycie tych dwóch czasowników występuje w Nowym Testamencie jeszcze tylko raz – w Mt 5, 12, gdzie jest mowa o radości z niebiańskiej nagrody dla prześladowanych z powodu Chrystusa. Tekst Apokalipsy przedstawią tę nagrodę jako wielką ucztę weselną – Gody Baranka⁵⁶.

2.1. Gody i Małżonka Baranka

Wyrażenie „Gody Baranka” (ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου) pojawia się tylko w tej perykopie (w sumie dwukrotnie w Ap 19, 7. 9). Termin γάμος generalnie występuje w liczbie mnogiej i określa uroczystość weselną powiązaną z zawarciem związku małżeńskiego⁵⁷. Tutaj gody będą oznaczać głębokie i nierozzerwane złączenie społeczności wierzących z Chrystusem, Kościoła ze Zbawicielem⁵⁸.

Prorocy często patrzyli na relację Boga z ludem w kontekście małżeństwa, ale zawsze w perspektywie teraźniejszości, nigdy zaś w kontekście eschatologicznym. Metafora Chrystusa jako Oblubieńca ludu Bożego była dość powszechna we wczesnym chrześcijaństwie (zob. np. 2 Kor 11, 2; Ef 5, 25–32)⁵⁹. Podobna alegoria pojawia się już w przypowieści o dzie-

54 χαίρω, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

55 ἀγαλλιάω, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

56 R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, dz. cyt., s. 347.

57 γάμος, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

58 A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 258.

59 D. Kotecki, *Kościół...*, dz. cyt., s. 247.

sięciu pannach z Mt 25, 1–13. Również wczesnochrześcijańska literatura potwierdza funkcjonowanie takiego obrazu (zob. np. 2 Klem 14, 2; Tertulian, *Adversus Marcionem* 5, 18)⁶⁰. Porównanie relacji Boga z ludem do miłości małżeńskiej ma swój początek zapewne w pojmowaniu małżeństwa jako relacji idealnej, wzorcowej, silnej i nierozzerwalnej, a jednocześnie będącej skutkiem wolnego wyboru człowieka⁶¹. W Apokalipsie dokonuje się chrześcijańska „transpozycja biblijnej idei zaślubin Boga ze swym ludem”⁶². Jak sugeruje Aune, trzeba dokonać jednak rozróżnienia między dość znaną metaforą małżeństwa Boga z Izraelem i drugą, raczej rzadką, metaforą małżeństwa Mesjasza z Izraelem (zob. m.in. Oz 2, 21–22; Jr 3, 20; Ez 16, 8–14; Iz 49, 18; 50, 1; 54, 1–6; 62, 5)⁶³.

Drugim powodem radości ma być fakt „przystrojenia się” Małżonki Baranka. Donal A. McIlraith wyznacza nawet trzy etapy Apokalipsy w kontekście Oblubienicy (Małżonki Baranka): zaręczyny lub przygotowanie (Ap 19, 7); panna młoda (Ap 21, 2–8) i żona (Ap 21, 9–22, 5)⁶⁴. Wydaje się jednak, że jest to zbyt daleko posunięta interpretacja. Co ciekawe, postać Małżonki Baranka nie jest bliżej opisana, a sam obraz wesela powróci dopiero w rozdziale 21. Czasownik ἐτοιμάζω pojawia się tam w identyczny sposób – opisując Nową Jerozolimę „przystrojoną jak oblubienica”⁶⁵. Sam czasownik wyraża ideę bycia przygotowanym, przygotowywania się do czegoś⁶⁶. Często używany jest do opisanego Boskiego przygotowywania wydarzeń w czasach eschatologicznych (zob. Ap 8, 6; 9, 15; 12, 6; 16, 12)⁶⁷.

Małżonka Baranka scharakteryzowana jest jako już gotowa na gody. Nie jest już νόμφη, ale γυνή – to terminologiczne rozróżnienie nie wydaje się

60 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1029–1030.

61 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 349.

62 A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 258.

63 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1030.

64 D. McIlraith, “For the Fine Linen Is the Righteous Deeds of the Saints”: *Works and Wife in Revelation 19, 8*, „Catholic Biblical Quarterly” 61 (1999) nr 3, s. 524–525.

65 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1029.

66 ἐτοιμάζω, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

67 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 673.

przypadkowe⁶⁸. Widać tutaj pewne napięcie teologiczne między obrazem Oblubienicy, która przygotowuje się do zaślubin (tak w Ap 19, 7), a idea obdarowania Oblubienicy jej szatą (tak w Ap 19, 8). Podobne przeciwstawienie można odnaleźć np. w Kpł 20, 7–8⁶⁹. Ludzie powinni oczekiwać na zbawienie w sposób aktywny – tak jak Małżonka Baranka szykuje swój weselny strój, tak też i chrześcijanie powinni przygotowywać się na moment spotkania z Chrystusem na końcu czasów.

Perykopy poprzedzające omawiany fragment opisują działalność (Ap 17) i zapowiedź zagłady (Ap 18, 1–3) Wielkiego Babilonu. Wierzący, zanim będą mogli uczestniczyć w eschatologicznych zaślubinach Baranka i Jego Małżonki, muszą więc przetrwać ucisk i prześladowanie. Tylko unikanie, odcięcie się chrześcijan od bałwochwalczych, światowych potęg pozwoli im zwyciężyć⁷⁰. Funkcjonowanie przeciwnego Bogu Babilonu było niezbędne w procesie przygotowania Oblubienicy do zaślubin. Prześladowanie i ucisk posłużyły jako „ogień”, który udoskonalił wiarę ludu i przygotował go do wejścia do niebiańskiej Jerozolimy⁷¹.

2.2. Bisior lśniący i czysty

Małżonka Baranka nosi na sobie „lśniący i czysty bisior” (βύσσινος λαμπρός καθαρός; por. Ap 19, 8). Jak już zostało wspomniane przy okazji armii Chrystusa, jego greckie określenie pojawia się w Piśmie Świętym w dwóch wersjach – jako rzeczownik (βύσσιος⁷²) lub jako przymiotnik (βύσσινος⁷³), który większość współczesnych wydań tłumaczy jako rzeczownik⁷⁴. Podobnie

68 D. Kotecki, *Kościół...*, dz. cyt., s. 249; νόμφη, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; γυνή, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt..

69 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 935.

70 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 345; G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 935.

71 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 934.

72 βύσσιος, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

73 βύσσινος, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

74 BT, BP (bisior), ESV (fine linen), EIN (Leinen), BFC (lissuesu de lin), CEI (veste di lino).

jak Małżonka Baranka odziana jest tzw. Wielka Nierządnicą w Ap 18, 16, tam jednak bisior nie jest dookreślony jako lśniący i czysty⁷⁵.

W przeciwieństwie do wersetu Ap 19, 7, gdzie Małżonka Baranka „przystraja się” (czasownik ἐτοιμάζω w aoryście strony czynnej), tym razem „dane jest” jej oblec się w bisior (czasownik δίδωμι w aoryście strony biernej). Przyjmując, że pasywna forma ἐδόθη αὐτῇ to tzw. *passivum theologicum*, czytelnikowi ukazuje się obraz Małżonki Baranka odzianej przez Boga w piękne weselne szaty, błyszczące i czyste (por. Iz 61, 10). W Apokalipsie formy ἐδόθη używa się na określenie suwerennego panowania Boga nad stworzeniem i jego czynami – zarówno dobrymi, jak i złymi. Bóg kontroluje czterech jeźdźców (6, 2. 4. 8), Bestię (13, 5. 7. 14. 15), panuje też nad innymi wydarzeniami (6, 11; 7, 2; 8, 3; 9, 1. 3. 5; 11, 1–3; 16, 8; 20, 4)⁷⁶. W ten sam sposób ukazano, że strój Oblubienicy jest darem samego Boga.

Przymiotnik λαμπρός, użyty w opisie Małżonki Baranka, w Apokalipsie występuje pięciokrotnie i określa między innymi ubiór aniołów (Ap 15, 6), rzekę wody życia (Ap 22, 1) i blask Chrystusa-Gwiazdy Porannej (Ap 22, 16). Poza Apokalipsą opisuje np. szatę, w którą na polecenie Heroda ubrano Jezusa w czasie procesu (por. Łk 23, 11), czy ubranie anielskiego posłańca, którego zobaczył setnik Korneliusz (por. Dz 10, 30). Wskazuje na cechę promieniowania światłem, błyszczenia, także czystości i nieskazitelności⁷⁷. Καθαρός natomiast pojawia się w Nowym Testamencie znacznie częściej – w Kazaniu na Górze (zob. Mt 5, 8), na określenie czystości duchowej (np. J 13, 11) i czystego serca (np. 1 P 1, 22). W Apokalipsie opisuje ubiór aniołów (Ap 15, 6) i wojska niebieskiego (Ap 19, 14), pojawia się także w przedstawieniu Nowej Jerozolimy (Ap 21, 18bis. 21). Odnosi się do bycia czystym fizycznie, ale także wolnym od fałszu, czystym w sensie kultycznym, rytualnym i moralnym⁷⁸. Oba przymiotniki pojawiają się razem tylko dwukrotnie – w omawianym wersecie Ap 19, 8 i w Ap 15, 6, gdzie określają ubiór siedmiu aniołów niosących plagi.

75 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1030.

76 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 674.

77 λαμπρός, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

78 καθαρός, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

Można założyć, że przymiotniki λαμπρός i καθαρός wskazują na biały, a przynajmniej bardzo jasny kolor stroju. Tak jest na przykład w Ap 19, 14, gdzie bisior jest określony jako καθαρός, ale również jako λευκός – biały, więc szaty Małżonki Baranka również mogą być białe. Białe szaty mogą reprezentować dwie nierozzerwalne rzeczywistości – ludzką wierność i dobre uczynki oraz uniewinnienie dokonane przez Boga⁷⁹. W każdym razie jasność i blask ubrań Oblubienicy jednoznacznie wskazują na jej duchową czystość (por. Ap 3, 4; 6, 11; 7, 9. 13. 14), ale także ideę zwycięstwa (por. Ap 15, 6; 19, 4)⁸⁰. Wielka Nierządnicza epatowała „wielobarwnym przepychem nieprawości (por. 17, 4), chrześcijanin ubiera szatę cnót i prawych czynów mających nieprzemijającą wartość (por. 14, 13)”⁸¹, ukazany jest więc tutaj wyraźny kontrast⁸². Poza tym lśniący i czysty bisior, w który odziana jest Małżonka Baranka, przywołuje na myśl szaty kapłańskie i królewskie. Uczestniczy więc ona niejako w królewskości i kapłaństwie tego, któremu jest poślubiona. Jest to znak nowej godności człowieka odkupionego przez Chrystusa⁸³. Tekst Ap 19, 8 znajduje bardzo dokładną paralelę w Za 3, 1–5. Arcykapłan Jozue otrzymuje tam nowe szaty i czysty (hebr. טָהוֹר; LXX: καθαρός) zawój na głowę, co oznacza usunięcie jego win i nową relację z Bogiem⁸⁴.

2.3. Czyny sprawiedliwe świętych

W Apokalipsie zdarza się, że autor sam wyjaśnia stosowane przez siebie symbole⁸⁵, między innymi właśnie w Ap 19, 8. Szaty Oblubienicy oznaczają „czyny sprawiedliwe świętych” (τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων). Termin δικαιώμα w tej księdze pojawia się jeszcze tylko w Ap 15, 4, gdzie określa „słuszne wyroki” Boga. Słowo to może wskazywać przepisy odnoszące się

79 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 936.

80 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 674.

81 H. Langkammer, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 182.

82 A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 258.

83 F. Bartoli, *Wyjdz, ludu mój, z Babilonu...*, dz. cyt., s. 248.

84 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 937.

85 Ap 1, 20; 5, 8; 7, 14; 12, 9; 17, 9–11.15.18; 19, 8.

do sprawiedliwego, właściwego działania, pewne regulacje czy przykazania, ale także samo to działanie, sprawiedliwe czyny⁸⁶.

Wyjaśnienie sensu czystego i lśniącego bisioru może było konieczne z powodu użycia tego materiału również jako elementu stroju Wielkiej Nierządnicy (zob. Ap 18, 16). Tam jednak wskazuje na luksus i przepych, a tutaj na czystość i prawość⁸⁷. Możliwe także, że jest to późniejszy dodatek lub objaśnienie tekstu⁸⁸. Wspomniane wcześniej królewsko-kapłańskie konotacje białych szat są tutaj potwierdzone przez aluzję do tekstu Iz 61, 6. Izrael jest tam wyraźnie nazwany „kapłanami Pana” (כֹּהֲנֵי יְהוָה), a werset Iz 61, 10 opisuje przyodzianie proroka w „szatę sprawiedliwości” (מְעִיל צְדָקָה)⁸⁹.

Sprawiedliwe czyny świętych rozumieć można na dwa sposoby: subiektywnie – jako czyny dokonane przez świętych (*genetivus subjectivus*) lub czyny dokonane dla świętych przez Boga (*genetivus obiectivus*)⁹⁰. Jak zauważa Beale, otrzymywanie szat w Apokalipsie wyraża ideę czystości, która wynika z próby wiary (tak np. w Ap 3, 5–6). Dlatego też strój Oblubienicy nie powinien być rozumiany jako „sprawiedliwe czyny świętych”, ale jako nagroda za nie lub rezultat tych czynów⁹¹.

§2. Zbawieni w niebie (6, 11; 7, 9–17)

Drugi paragraf niniejszego rozdziału zostanie poświęcony męczennikom i duszom zbawionych obecnym w niebie. Ich cechą charakterystyczną jest otrzymanie (Ap 6, 11) bądź posiadanie (Ap 7, 9–17) białych, lśniących szat tajemniczo wybielonych we krwi Baranka.

86 δικάτωμα, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

87 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 349.

88 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1030.

89 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 938.

90 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 674.

91 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 936.

1. Męczennicy w białych szatach (Ap 6, 11)

Fragment Ap 6, 9–11 przedstawia otwarcie piątej pieczęci. Wizjoner dostrzega pod ołtarzem w niebie dusze męczenników, którzy zginęli z powodu Słowa Bożego. Domagają się one Bożego sądu nad ich prześladowcami – mieszkańcami ziemi. Jako odpowiedź otrzymują białą szatę i nakaz czekania.

Prośba, którą dusze męczenników zanoszą do Boga, wydaje się nietypowa, a nawet nieco nie na miejscu. Wielu chrześcijan mogło zadawać sobie podobne pytania w obliczu doświadczanych prześladowań, jednak przykłady diakona Szczepana (por. Dz 7, 60) czy nawet samego Chrystusa (por. Łk 23, 34) domagałyby się trochę innej postawy. Bohaterowie Ap 6, 10 wręcz żądają kary dla prześladowców, nie ma tam miejsca na przebaczenie i litość. Motyw odpłaty i zemsty za krew jest znany w Starym Testamencie (por. Rdz 4, 10; 9, 5–6; Lb 35, 33; 2 Mch 8, 3; tzw. psalmy złorzeczące). W Ap 6, 10 pojawia się jednak czasownik ἐκδικέω, który sugeruje sprawiedliwą odpłatę za wyrządzone zło⁹². Tę pozorną sprzeczność wyjaśniał już św. Tomasz z Akwinu – męczennicy proszą o zmartwychwstanie ciał, o udział w zbawieniu i poznanie Bożej sprawiedliwości, która wyraża się między innymi w ukaraniu grzeszników⁹³. Proszą więc po prostu o przyjęcie królestwa Bożego i jego sprawiedliwości (por. Mt 6, 33; modlitwa *Ojczy nasz*).

Nietypowa modlitwa męczenników może być inspirowana bardzo podobnym treściowo fragmentem Ps 94, 3–4: „Jak długo występni, o Panie, jak długo będą się chęłpic występni, będą pleść i gadać bezczelnie, i chwalić się będą wszyscy złoczyńcy?”. Obecne w Ap 6, 10 pytanie ἔως πότε pojawia się w Ps 94, 3–4 aż dwukrotnie (LXX), mowa jest tam również o grzesz-

92 ἐκδικέω, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

93 „Ta modlitwa męczenników jest niczym innym jak pragnieniem uchwalenia ich ciał, obcowania ze świętymi w niebie i pogodzeniem się z Boską sprawiedliwością karzącą złych” — Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III, q. 72, a. 3, ad 1, [w:] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, red. P. Belch, t. 33 (Suppl. 60–86), s. 85; P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 164.

nikach (ἀμαρτωλός⁹⁴) i niesprawiedliwości (ἀδικία⁹⁵) – szczególnie ten drugi termin koresponduje jasno z domaganiem się, by Bóg wymierzył sprawiedliwość (ἐκδικέω⁹⁶) w Ap 6, 10.

Męczennicy otrzymują białe szaty (στολή λευκή). Obecne wielokrotnie w Ap *passivum theologicum* występuje również tutaj – sam Bóg przyodziewa męczenników w białe szaty (ἐδόθη αὐτοῖς). Podobny strój pojawia się już wcześniej w Apokalipsie (1, 14; 3, 5) i powróci jeszcze w kolejnych rozdziałach (7, 9. 13. 14; 22, 14). Noszenie tego typu szat często było obecne w żydowskiej apokaliptyce jako znak niebiańskiej nagrody (zob. 1 Hen 62, 16; 2 Hen 22, 8; WnbIz 4, 16). Cała scena ukazująca odpowiedź na niezwykłe wołanie męczenników przypomina nieco wizję z 4 Ezd 4, 35–37 (por. 1 Hen 47, 2. 4; 22, 5. 7).

Moment otrzymania białej szaty jest zastanawiający – dokonuje się to po ich wyraźnym narzekaniu na brak Bożej pomsty za ich cierpienie i śmierć. Istniałby więc jakiś „stan pośredni” pomiędzy śmiercią a wejściem w niebiański stan istnienia symbolizowany przez białą szatę⁹⁷. Koncepcja takiego etapu przejściowego obecna jest w 4 Ezd 7, 100–101⁹⁸.

Niektórzy komentatorzy odczytują białą szatę jako ciało uwielbione, przemienione⁹⁹, ale brak jest wystarczających danych na potwierdzenie

94 ἀμαρτωλός, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

95 ἀδικία, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

96 ἐκδικέω, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

97 D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 410.

98 „Wtedy podjąłem: „Zatem będzie dany czas duszom, gdy zostaną odłączone od ciał, aby widziały to, co mi przedstawiłeś?” Anioł odrzekł: „Będą one miały wolność przez siedem dni, aby przez siedem dni zobaczyły, o czym mówiłem. Potem zostaną zgromadzone w swoich mieszkaniach” (4 Ezd 7, 100–101, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 387).

99 W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen 1906, s. 271 (Kritisch-exegetischer Kommentar zum Neuen Testament, 16); R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, Edinburgh 1920, 1, 176. 184–188; E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1970, s. 64 (Handbuch zum Neuen Testament, 16).

takiej interpretacji¹⁰⁰, a poza tym w świetle Ap 20, 4 wydaje się ona błędna¹⁰¹. Męczennicy otrzymali już niewątpliwie indywidualnie zaszczyty zwycięstwa, choć ogólne i publiczne wywyższenie jest odłożone do czasu nadejścia Dnia Pańskiego¹⁰². Białe szaty są symbolem czystości ich wiary, wypróbowanej już przez przeżyte przez nich prześladowania. Nie są tradycyjnie rozumianą nagrodą, lecz rodzajem deklaracji o ich prawości i unieważnienia wyroku wydanego na nich przez świat¹⁰³. Wskazują na Boży dar wiecznej sprawiedliwości, błogosławieństwa, godności i czci, całą chwałę, jaką odkupieni święci będą się cieszyć w niebie¹⁰⁴.

Grant R. Osborne zwraca uwagę na ciekawy szczegół – Bóg daje „każdemu” (ἐδóθη αὐτοῖς ἐκάστω) z męczenników białą szatę. Taki nacisk na jednostkę pojawia się w Apokalipsie siedmiokrotnie (Ap 2, 23; 5, 8; 6, 11; 20, 13; 21, 21; 22, 2. 12¹⁰⁵) i pokazuje, że Bóg zbawia nie tylko Kościół jako wspólnotę, ale każdego wierzącego, który do niego należy¹⁰⁶.

2. Tłum zbawionych przed tronem Boga (Ap 7, 9–17)

Fragment Ap 7, 9–17 przedstawia tłum wybranych triumfujących razem z Chrystusem. Chwilę wcześniej wizjoner jest świadkiem pieczętowania 144 000 wybranych ze wszystkich pokoleń Izraela, którym czterej aniołowie nie wyrządzą szkody (Ap 7, 1–8). Teraz, przed tronem Boga i Barankiem, widzi wielki tłum ludzi odzianych w białe szaty (στολὰς λευκάς), trzymających w ręku palmy (Ap 7, 9). Pytając jednego ze Starców otaczających Boży tron o pochodzenie tego tłumu, otrzymuje informację, że przychodzą oni z „wielkiego ucisku”, oplukali i wybielili swoje szaty (ἐλέυκαναν αὐτάς)

100 J. Massyngberde Ford, *Revelation. Introduction, Translation and Commentary*, New York 1975, s. 111 (The Anchor Yale Bible Commentaries, 38).

101 D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 410.

102 H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, dz. cyt., s. 89.

103 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 394.

104 J. MacArthur, *Revelation 1–11*, Chicago 1999, s. 196.

105 Pięć razy ἕκαστος wskazuje na ludzi poddanych Bożemu sądowi lub zbawionych. Dwukrotnie odnosi się do czegoś innego (bramy Nowej Jerozolimy w 21, 21 oraz Drzewo Życia w 22, 2).

106 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 288.

we krwi Baranka (Ap 7, 14). Bóg otoczy ich swoją opieką i nigdy więcej nie porazi ich słońce i upał (οὐδὲ μὴ πέση ἐπ' αὐτοῦς ὁ ἥλιος οὐδὲ πᾶν καῦμα, Ap 9, 16).

2.1. Wielki tłum (Ap 7, 9a)

Miejscem przebywania wielkiego tłumy z Ap 7, 9–17 jest niewątpliwie niebo, choć pojawiają się opinie, że nie wolno zawężyć „sensu tego obrazu do samego tylko nieba”¹⁰⁷. Opis przedstawia ich jako zwyczajnych uczestników triumfalnego pochodu (wskazuje na to ich postawa stojąca oraz trzymane w rękach palmy; por. 1 Mch 13, 51; 2 Mch 10, 7), uczestników niebiańskiej liturgii (por. Ap 7, 15a), nie tylko męczenników, ale wszystkich wierzących współpracujących aktywnie z łaską Zmartwychwstałego Chrystusa (por. Ap 7, 14). Symbolika ta była znana i jednoznacznie interpretowana w świecie antycznym¹⁰⁸. Oni są „przychodzącymi” z ucisku (οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης; ἐρχόμενοι to imiesłów czasu terażniejszego), a więc ich liczba wciąż się zwiększa¹⁰⁹.

Zgromadzenie przed tronem Boga jest ogromne, nie da się określić konkretnej liczby ludzi (ὄχλος πολὺς, ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο). Niezliczona rzesza zbawionych jest wypełnieniem obietnicy niezliczonego potomstwa danej Abrahamowi, która w chrześcijanach przeszła swoje „uduchowienie” (zob. Rz 9, 6–13; Gal 3, 16). Według Aune’a wzmianka o niepoliczalnym tłumie stanowi celowy kontrast do bardzo konkretnej liczby 144 tysięcy opieczetowanych z Ap 7, 4¹¹⁰. Możliwe, że obie te grupy nie są identyczne, choć z drugiej strony większa grupa ludzi z w. 10 prawdopodobnie zawiera tę mniejszą z w. 4. Dodatkowym podkreśleniem różnicy między obiema zbiorowościami jest określenie większej grupy jako pochodzącej z „każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków” (ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν), podczas gdy opieczetowani pochodzą tylko z Narodu Wybranego. Pierwsza scena przedstawia

107 A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 181.

108 Zob. np. Wergiliusz, *Eneida*, 5, 111 (Publius Vergilius Maro, *Eneida*, dz. cyt., s. 152).

109 D. Kotecki, *Kościół...*, dz. cyt., s. 235.

110 D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 466.

Kościół w pewnym punkcie wyjścia, Kościół, który jest kontynuacją Ludu Wybranego. Druga scena ukazuje cel, kres Kościoła jako grona zbawionych w niebiańskiej rzeczywistości¹¹¹. Liczba zbawionych jest mocno symboliczna – 144 to 12 razy 12, co pomnożone dodatkowo 1000 razy daje obraz wielości, mnogości, wręcz niepoliczalności. „Stojący” tłum (ἑστῶτες; Ap 7, 9) trzeba niejako uzupełnić czasownikiem „przychodzą” użytym przez autora w czasie teraźniejszym (ἐρχόμενοι, Ap 7, 14) – grupa ta nieustannie się powiększa, wciąż rośnie¹¹².

Według Nowińskiej wyrażenie ὄχλος πολὺς oznacza tłum mężczyzn zdolnych do walki. Słowo to pojawia się w Starym Testamencie na określenie sił wojskowych w kontekście zagrożenia i mobilizacji przed bitwą (zob. 2 Krn 20, 15; Jdt 7, 18; Dn 11, 10). Akcent położony jest na ponadprzeciętny rozmiar armii, a nie doświadczenie czy jakość wojowników – dodatkowo podkreśla to interpretację tekstu w kierunku uniwersalizmu i faktu niepoliczalności tłumy¹¹³.

2.2. Białe szaty (Ap 7, 9b. 13)

Tłum zbawionych odziany jest w białe szaty, które w Apokalipsie są symbolem niebiańskiej rzeczywistości lub godności zbawionych¹¹⁴, czystości, zbawienia, nieśmiertelności¹¹⁵. W liście do Sardes biała szata jest nagrodą dla wiernych chrześcijan (Ap 3, 4). Biały kolor szat oznacza światło Boga i Jego chwałę, przywołuje na myśl przemienienie (Mt 17, 2 i par.) i zmartwychwstanie Jezusa (Mt 28, 3; J 20, 12)¹¹⁶. Szaty w kolorze białym były noszone podczas świąt (zob. np. Koh 9, 8), były również charakterystycznym strojem postaci o nadprzyrodzonym pochodzeniu, także samego Boga (zob. np. Dn 7, 9; 2 Mch 11, 8; 1 Hen 14, 20, TestLew 8, 2)¹¹⁷. Biała szata jest również symbolem daru otrzymanego od Boga, pełnego udziału w Chry-

111 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 217.

112 A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 181.

113 J. Nowińska, *Motywy wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 142–143.

114 D.E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 468.

115 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 218.

116 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 260.

117 D.E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 468.

stusowym zmartwychwstaniu, a stojąca postawa tłumu sugeruje jego aktywny udział w tym dziele¹¹⁸.

Odpowiedź Starca na postawione przez wizjonera pytanie wzorowana jest na Ez 37, 3, gdzie ma miejsce podobny dialog proroka z Bogiem. Starzec przebywa w niebie, wie, co się tam dokonuje, i dlatego może to wyjaśnić pytającemu. Tłum ludzi przybywa z „wielkiego ucisku” (ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης). Miejsce, z którego przychodzą zbawieni, definiuje ich tożsamość. Przyimek ἐκ oznacza ruch z określonego miejsca, tutaj wskazuje również na źródło tej tożsamości¹¹⁹. Gramatyczna forma tego wyrażenia (dwukrotne powtórzenie rodzajnika określonego τῆς) zakłada, że czytelnicy wiedzą, o jaki ucisk chodzi. Rzeczownik θλίψις dosłownie oznacza naciskanie, ściskanie, metaforycznie określa sytuację cierpienia, uciemnienia¹²⁰ i w całym Piśmie Świętym pojawia się 151 razy. W połączeniu z przymiotnikiem μέγας występuje w sumie pięć razy (Neh 9, 37; Mt 24, 21; Dz 7, 11; Ap 2, 22; 7, 14). Ucisk może oczywiście oznaczać ciężkie kataklizmy i wielkie prześladowania religijne¹²¹, ale chodzi raczej o pewną stałą sytuację chrześcijan w świecie niż jakiś szczególny okres¹²². Kotecki słusznie zauważa, że ten wielki ucisk oznacza maksymalną liczbę cierpień i prześladowań, której doświadczyć musi cały świat, a która „staje się próbą eschatologiczną konkretyzującą się w próbach doświadczanych w teraźniejszości”¹²³.

Przetrwanie wielkiego ucisku może oznaczać zwycięstwo w momencie eschatologicznej próby, niektórzy z tłumu na pewno są męczennikami. Pierwsi chrześcijanie postrzegali swoją pełną zagrożenie egzystencję w rzymskim świecie właśnie jako część tego eschatologicznego okresu ucisku i cierpienia, który jest zapowiedzią końca świata i powtórnego przyjścia Chrystusa (zob. Mk 13, 9–20 i par.; *Didache* 16, 5)¹²⁴. Czasownik ἔρχομαι

118 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 260.

119 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 261.

120 θλίψις, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Grecko-polski słownik Stronga...*, dz. cyt., 2347.

121 P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 175.

122 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 220.

123 D. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, Warszawa 2006, s. 45 (Rozprawy i Studia Biblijne, 26); P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 262.

124 D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 474.

(przychodzić) użyty został tutaj w czasie teraźniejszym, co jak już wspomniano, oznacza, że liczba przychodzących stale rośnie¹²⁵.

Tłum zbawionych „został odziany” w białe szaty (περιβεβλημένουσ στολάσ λευκάσ) – *passivum theologicum* wskazuje tutaj na działanie Boga, a gramatyczne *perfectum* – na czynność przeszłą, której skutki trwają w teraźniejszości. Możliwe, że autor ukrył tutaj aluzję do sakramentu chrztu świętego – stąd symbolika białych szat i zanurzenia we krwi Baranka (por. Ap 7, 14)¹²⁶.

2.3. Szaty wybielone we krwi Baranka (Ap 7, 14)

Szaty zbawionych są wypłukane i wybielone we krwi Baranka (καί ἐλευκάναν αὐτάσ ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου). Podobne wyrażenie pojawia się w Ap 22, 7, gdzie jest mowa o ludziach obmywających swoje szaty.

Stwierdzenie o wybielaniu szat we krwi jest dość nietypowe. Zgodnie z Pwt 12, 23 siedliskiem życia w człowieku jest właśnie krew. Stąd wzięło się w religii żydowskiej wiele różnych przepisów kultycznych i społecznych, które regulują sposób obchodzenia się z krwią ludzką i zwierzęcą¹²⁷. Wybielanie w krwi jest czymś paradoksalnym, krew przecież płami, a nie wybiela. Tutaj jednak należy odczytywać to w sposób metaforyczny¹²⁸. Pranie szat bywało częścią rytualnego oczyszczenia po przelaniu krwi, również po zakończeniu świętej wojny (Lb 31, 19–20. 24), więc być może przepis ten został zastosowany w Ap 7, 14 jako następstwo eschatologicznej wojny zbawionych¹²⁹. Jest to obrazowe ukazanie skutków Odkupienia przez krew Chrystusa.

W greckiej religii istniał rytuał oczyszczania przez krew, często w kontekście zabójstwa¹³⁰. Być może jest to aluzja do Dn 11, 35 i sugestia interpretowania tego faktu jako procesu testowania i oczyszczania – Księga

125 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 220.

126 D. Kotecki, *Kościół...*, dz. cyt., s. 236.

127 Krew, [w:] *Leksykon biblijny*, dz. cyt.

128 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 220.

129 D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 474; J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 140.

130 W. Burkert, *Greek Religion*, Cambridge 1985, s. 80–82.

Daniela wspomina o ofiarach czasu cierpienia, które będą oczyszczone, wypróbowane, obmyte i wybielone (por. Dn 11, 35; 12, 10). Jan interpretuje ten obraz jako wizję męczeństwa i przypisuje moc oczyszczenia krwi Baranka¹³¹.

Wyrażenie „krew Baranka” (*αἷμα τοῦ ἀρνίου*) pojawia się jeszcze w Ap 12, 11, ale brak tam tematu pokuty. Oznacza ono śmierć Chrystusa i podkreśla jej odkupieńczą moc. Pismo Święte w tym samym znaczeniu używa wyrażen „krew Chrystusa” (zob. 1 Kor 10, 16; Ef 1, 7; 2, 13; 1 P 1, 19; Hbr 9, 14) lub „krew Jezusa” (zob. 1 P 1, 2; Hbr 10, 19; 1 J 1, 7). Ten sposób myślenia ma swoje źródło w żydowskiej tradycji kultycznej, która – inaczej niż tradycje grecko-rzymskie i bliskowschodnie – duży nacisk kładła na znaczenie krwi i jej użycie w różnorodnych rytuałach. Ślad tego można odnaleźć w Kpł 14, 52: „życie ciała jest we krwi, a Ja dopuściłem ją dla was [tylko] na ołtarzu, aby dokonywała przebłagania za wasze życie, ponieważ krew jest przebłaganiem za życie”. W Starym Testamencie krew zwierząt ofiarnych usuwa grzech i poświęca osoby lub przedmioty, do których jest fizycznie stosowana (Wj 29, 12. 16. 20–21). Ten szczególny, kultyczny kontekst oczyszczania i wybielania szat nakazuje uznać, że zbawieni są już gotowi do mającej się rozpocząć niebiańskiej liturgii¹³². Błogosławieństwo patriarchy Jakuba z Rdz 49, 11 zawiera prorocstwo o praniu szat w winie i „krwi winogron”, ale Targum Jerozolimski ma w tym miejscu zdanie: „jego szaty będą zanurzone we krwi”¹³³. Wyrażenie to można interpretować jako odniesienie do męczeństwa, chrztu lub w ogóle jako metaforę zwycięstwa, czystości, świętości¹³⁴. Brudne szaty – przeciwnie – są metaforą stanu grzechu. Ich oczyszczenie dokonuje się w dwóch etapach – najpierw są prane, pozbawiane brudu, a potem wybielane, przywraca się im pierwotny wygląd. Jest to metafora odpowiednio usunięcia i darowania grzechów oraz napełnienia łaską¹³⁵, usprawiedliwienia i uświęcenia¹³⁶.

131 D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 474.

132 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 220.

133 P. Trudinger, *The Apocalypse and the Palestinian Targum*, „Biblical Theology Bulletin” 16 (1986) nr 2, s. 79, <https://doi.org/10.1177/0146107986016002>.

134 D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 475.

135 P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 176.

136 A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 182.

Obraz taki odnaleźć można w Hbr 9, 22, gdzie wskazany jest cel obu tych czynności – odpuszczenie grzechów jako konsekwencja przymierza¹³⁷.

Jak sugeruje tekst, zbawieni są jednak oczyszczeni „dzięki” krwi Baranka, a więc nie dokonało się to poprzez ich aktywność, co wykluczałoby męczeństwo¹³⁸. Z drugiej strony prawdziwy chrześcijanin może oddawać swoje życie niekoniecznie w jednorazowym, nagłym akcie męczeńskiej śmierci, ale również dzień po dniu, przez całe swoje życie będąc wiernym Bogu¹³⁹. Paweł Podeszwa podkreśla, że aktywność i zaangażowanie chrześcijan są konieczne. Pomimo jednak tej aktywności decydująca zdolność wybielania jest przynależna Chrystusowi, który jest narzędziem i środkiem zbawienia¹⁴⁰. Oczyszczenie zatem „dokonuje się dwutorowo: jest związane z czynem Baranka i samego wierzącego”¹⁴¹. Samo użycie czasownika λευκαίνω (uczynić białym¹⁴²) przywołuje fragment Iz 1, 18, gdzie grzechy wybieleją jak śnieg (LXX: ὡς χιόνα λευκανῶ). Czasowniki określające pranie i płukanie szat użyte są w aoryście, chodzi więc o wydarzenia z przeszłości. Możliwe, że jest to aluzja do sakramentu chrztu – obmycia będącego zanurzeniem człowieka w zbawczej śmierci Chrystusa (Rz 6, 3–11)¹⁴³.

2.4. Słońce i upał ich nie porazi (Ap 7, 16)

Zbawionych nie porazi słońce ani upał (οὐδὲ μὴ πέση ἐπ’ αὐτοὺς ὁ ἥλιος οὐδὲ πᾶν καῦμα; Ap 7, 16). Cały ten werset jest wyraźną aluzją, a wręcz swobodnym cytatem z Iz 49, 10, gdzie prorok, opisując powrót Izraela z wygnania, przewiduje, że ludzie „nie będą już łaknąć ani pragnąć, i nie porazi ich wiatr upalny ni słońce, bo ich poprowadzi Ten, co się lituje nad nimi, i zaprowadzi ich do tryskających źródeł”¹⁴⁴. U Izajasza zdanie to wskazuje na peł-

137 J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 141.

138 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 220.

139 P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 176.

140 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 263.

141 B. Urbanek, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 109.

142 λευκαίνω, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Grecko-polski słownik Stronga...*, dz. cyt., 3021.

143 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 263.

144 D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 477.

nię Bożej opieki, podtrzymanie i ochronę życia, co dodatkowo uzupełnia obraz źródeł wody życia i otarcia łez (Ap 7, 17)¹⁴⁵. Autor Apokalipsy uzupełnia tekst Starego Testamentu, podkreślając, że zbawieni „już więcej” (ἤτι) nie będą cierpieć, a więc czas, w którym mogli tego doznać, zakończył się. Ochrona przed słońcem i upałem może być reminiscencją z wędrówki Izraela przez pustynię¹⁴⁶. Egzystencja w niebie oznacza wolność od najwzklejszych ziemskich problemów i trosk¹⁴⁷. Być może spalenie przez słońce jest karą, która po wylaniu czwartej czaszy spotka bluźniących Bogu ludzi w Ap 16, 8–9.

Biel jest w omawianej perykopie wyraźnie eksponowana przez dwukrotne użycie określenia *στολαὶ λευκαί*. Bohaterowie wydarzeń odziani w biel stanowią jasne punkty całej sceny, rzucają się w oczy i pasują do tła, którym jest niebiańska, świetlista rzeczywistość. Nie są już „przybyszami”, kimś obcym w otaczającej ich rzeczywistości, ale — również przez swój strój — stają się „domownikami Boga” (por. Ef 2, 19).

§3. Aniołowie — posłańcy z autorytetem Boga (7, 2; 10, 1; 15, 6; 18, 1; 19, 17)

Kolejny paragraf niniejszej pracy zostanie poświęcony aniołom, posłańcom Boga. Autor Apokalipsy prezentuje w swojej księdze wiele anielskich postaci, jednak niektórym z nich przypisuje szczególne role i opisuje je w wyjątkowy sposób. Aniołowie pojawiają się w miejscu wschodu słońca (Ap 7, 2), stojąc wręcz „w” słońcu (Ap 19, 17), inny potężny anioł obleczony jest w obłok, nad głową ma tęczę, jego oblicze porównane jest do słońca, a nogi do ognistych słupów (Ap 10, 1), aniołowie plag odziani są w lśniący len i złote pasy (Ap 15, 6), inny anioł zaś powoduje swoją chwałą „rozbyłsk” ziemi (Ap 18, 1).

145 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 221.

146 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 267.

147 B. Urbanek, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 110.

1. Anioł „wstępujący od wschodu słońca” (Ap 7, 2)

Rozdział 7 Apokalipsy prezentuje uroczyste pieczętowanie sług Bożych (Ap 7, 1–8) oraz tłum zbawionych stojący przed tronem Boga w niebie (Ap 7, 9–17). Werset 2 wprowadza kolejnego bohatera wydarzeń, „innego anioła” (ἄλλον ἄγγελον), innego od wskazanych w wersecie poprzedzającym czterech aniołów stojących na narożnikach ziemi. Autor Apokalipsy charakteryzuje go na dwa sposoby – podając jego pozycję w przestrzeni (ἀναβαίνοντα ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου) oraz przypisując mu posiadanie pieczęci Boga żywego (ἔχοντα σφραγίδα θεοῦ ζῶντος).

Wyrażenie „od wschodu słońca” (ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου) pojawia się w Piśmie Świętym 21 razy. Dodatkowo występuje również z przyimkami *κατά* (6 razy) lub *πρός* (2 razy). W każdym z miejsc pełni funkcję wskazania kierunku wschodniego. Z punktu widzenia autora Apokalipsy Palestyna i kraje poza nią znajdowały się na wschód od wyspy Patmos, na której przebywał (por. Ap 1, 9)¹⁴⁸. Wschód ma w Biblii bardzo ważne znaczenie symboliczne – kierunek ten uważano za źródło błogosławieństwa i wytchnienia¹⁴⁹. Na wschodzie pojawia się o świcie słońce, zwiastując nowy dzień (np. Rdz 19, 23; Mk 16, 2), rajski ogród Eden znajdował się na wschodzie (LXX: *κατὰ ἀνατολάς*, Rdz 2, 8), również Mędrcy ze Wschodu (*μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν*, Mt 2, 1) oddający hołd nowonarodzonemu Jezusowi ujrzeli „gwiazdę na wschodzie” (*εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ*, Mt 2, 2).

Inspiracją dla obrazu anioła przybywającego od wschodu słońca może być tekst Ez 42, 2–4. Opisana jest tam wizja powrotu chwały Bożej do świątyni – chwała Boża „przyszła od wschodu” (*καὶ ἰδοὺ δόξα θεοῦ Ἰσραὴλ ἦρχετο κατὰ τὴν ὁδὸν τῆς πύλης τῆς βλεπούσης πρὸς ἀνατολάς*)¹⁵⁰. Podobny tekst odnaleźć można w Ml 3, 20, gdzie prorok przepowiada, że „wезде słońce sprawiedliwości” (*καὶ ἀνατελεῖ ὑμῖν [...] ἥλιος δικαιοσύνης*). Wschód był kierunkiem, z którego nadchodziła boska manifestacja – prorok Iza-

148 H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, dz. cyt., s. 94.

149 *wschód*, [w:] *Słownik symboliki biblijnej*, red. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, Warszawa 2003 (Prymasowska Seria Biblijna, 20)

150 R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, dz. cyt., s. 156.

jasz, mówiąc o królu perskim Cyrusie, czyni go typem Mesjasza i opisuje jego przybycie ze wschodu (por. Iz 41, 2). Literatura pozabiblijna potwierdza szczególną rolę kierunku wschodniego — ze wschodu miał nadejść Mesjasz (OrSib 4, 652–653: „a wtedy Bóg od wschodu słońca pošle króla, który na całej ziemi nieszczęsne wojny ugasi”¹⁵¹), istnieją także ślady eschatologicznego oczekiwania na powrót dziesięciu pokoleń Izraela ze wschodu (zob. 4 Ezd 13, 39–50; Testament Mojżesza 4, 9)¹⁵².

Znaczenie kierunku wschodniego w Ap 7, 2 bywa interpretowane w różny sposób. Wschód jako źródło światła i lokalizacja Edenu symbolizować może Boże błogosławieństwo i zbawienie (por. Rdz 2, 8; 1 Hen 32, 3–4)¹⁵³. Niektórzy komentatorzy uważają ten fragment jedynie za aluzję do Ez 43, 2–4¹⁵⁴, jeszcze inni widzą tutaj tylko wskazanie kierunku geograficznego, w którym znajduje się Palestyna¹⁵⁵. Beale sugeruje z kolei, że może tu chodzić o pewną parodię, ponieważ w Apokalipsie moce zła pochodzą ze wschodu lub znad rzeki Eufrat, leżącej na wschód zarówno od Palestyny, i terenów dalszych, takich jak np. wyspa Patmos (to jedyne wzmianki o geograficznym kierunku wschodnim pochodzenia bohaterów w Ap)¹⁵⁶. Kontrast w Ap 16, 12 jest jednak miejscami pozorny, ponieważ królowie, którzy przybywają ze wschodu, stanowić będą narzędzie Boga w czasie zbliżającego się sądu¹⁵⁷.

Anioł wstępujący od wschodu słońca w Ap 7, 2 powstrzymuje czterech aniołów panujących nad wiatrami przed dokonaniem zniszczenia. Zanim to się stanie, należy opieczetować sługi Boga — służyć do tego ma pieczęć,

151 OrSib 4, 652–653, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 366.

152 D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 461.

153 G. R. Beasley-Murray, *Revelation*, Grand Rapids 1992 (New Century Bible Commentary); M. Kiddle, *The Revelation of St. John*, London 1940 (Moffatt New Testament Commentary), za: G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 307.

154 J. Roloff, *Revelation*, Minneapolis 1993, s. 96–97 (Continental Commentary Series); J. P. M. Sweet, *Revelation*, Philadelphia 1979 (Westminster Pelican Commentaries), za: G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 307.

155 R. L. Thomas, *Revelation 1–7. An Exegetical Commentary*, Chicago 1992, s. 467. R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, dz. cyt., s. 157, za: G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 307.

156 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 408.

157 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 307.

którą posiada ów „inny anioł”. Przybywa więc on z ratunkiem, zbawieniem dla wybranych przez Boga i wiernych mu ludzi¹⁵⁸. Jednocześnie widać wyraźnie, że reprezentuje on w pełni majestat Boga – posiada bowiem „Jego pieczęć” (ἐχροντα σφραγίδα θεοῦ ζῶντος)¹⁵⁹. Przybycie anioła z kierunku wschodniego jest zatem znakiem błogosławieństwa i Bożej łaski dla ludzkości – jednym z największych błogosławieństw będzie nadchodzące opieczętowanie Bożych sług, uratowanie ich i zachowanie od zagłady¹⁶⁰. Kierunek wschodni jest zapowiedzią ratunku i zbawienia, symbolem wiary w Boga, który nie opuszcza swojego ludu w trudnych chwilach¹⁶¹. W Starym Testamencie i judaizmie znane jest przekonanie o pochodzeniu błogosławieństwa ze wschodu, co związane było dalej z pojawieniem się Boga lub Mesjasza (jak np. wspomniane już teksty Ez 43, 2–4 czy OrSib. 3, 652–653; a także 1 Hen 61, 1)¹⁶². Stosowne jest zatem, aby anioł, który pieczętuje 144 000 synów Izraela, przybył z kierunku Palestyny¹⁶³, z ziemi, do której obiecane przez Boga zbawienie przyszło przez Jezusa Mesjasza, i skąd przybyło dwanaście plemion Izraela, których członkowie mają zostać zapieczętowani¹⁶⁴.

2. „Potężny” anioł (Ap 10, 1)

Wizje z rozdziałów 10 i 11 przygotowują czytelnika do opisu siódmej trąby¹⁶⁵, wydają się wtrąceniem pomiędzy opisem szóstej i siódmej trąby (odpowiednio Ap 9, 13–21 i 11, 15–18).

Począwszy od Ap 10, 1 następuje zmiana miejsca akcji i wprowadzenie nowego bohatera – dotąd Jan był w niebie i tam oglądał przygotowane dla

158 P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 170.

159 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 211.

160 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 307.

161 P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 170.

162 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 408.

163 R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, dz. cyt., s. 156; H. B. Swete, *Apocalypse of St. John*, dz. cyt., s. 94.

164 J. MacArthur, *Revelation 1–11*, dz. cyt., s. 217.

165 H. B. Swete, *Apocalypse of St. John*, dz. cyt., s. 123.

niego wizje, teraz znów znajduje się na ziemi — anioł zstępuje z nieba na ziemię (Ap 10, 1), również głos rozlega się z nieba (Ap 10, 4. 8). Anioł jest obleczony w obłok (περιβεβλημένον νεφέλην), ponad jego głową widać tęczę (ἡ ἶρις ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ), jego oblicze jest porównane do słońca (τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος), a nogi do ognistych słupów (οἱ πόδες αὐτοῦ ὡς στῦλοι πυρός).

Określenie „inny” (ἄλλος), pojawiające się jako pierwsza cecha, ma na celu odróżnienie go od „potężnego anioła” (również ἄγγελος ἰσχυρός) wspomnianego wcześniej w Ap 5, 2 — tamten anioł pyta, kto gozdzien jest otworzyć księgę i złamać jej pieczęcie. Trzeci ἄγγελος ἰσχυρός pojawi się w Ap 18, 21, by rzucić w morze wielki głaz.

Przymiotnik ἰσχυρός pojawia się w greckim tekście Pisma Świętego 141 razy i należy go tłumaczyć jako „silny”, zarówno w sensie fizycznym, jak i mentalnym lub duchowym¹⁶⁶. Odnosi się do istot transcendentnych (Bóg, np. Pwt 10, 17 LXX; Ap 18, 8; Chrystus, np. 1 Kor 10, 22; aniołowie, np. Ap 5, 2; 10, 1; 18, 21) i do zwykłych ludzi (np. 1 Kor 4, 10; Hbr 11, 34; Ap 6, 15; 19, 18). Grecki tekst LXX najczęściej (aż 23 razy) tłumaczy tak termin גַּבְרִיָּאל, od którego pochodzi imię własne archanioła Gabriela (גַּבְרִיָּאל). Być może anioł z 10, 1 to właśnie Gabriel — pełni on zresztą podobną misję, jest przekazicielem Bożego objawienia¹⁶⁷.

Anioł „zstępuje z nieba” (καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ), przybywa na ziemię z miejsca bezpośredniej obecności Boga z misją o kluczowym znaczeniu dla Kościoła cierpiącego prześladowanie¹⁶⁸. Jest to czytelny kontrast do opisanej chwilę później Bestii wychodzącej z otchłani (por. 11, 7: τὸ θηρίον τὸ ἀναβαίνον ἐκ τῆς ἀβύσσου).

2.1. Obłok

Anioł jest przyobleczony w obłok (περιβεβλημένον νεφέλην). Pojawia się tutaj forma *passivum theologicum*, podobnie jak np. w Ap 12, 1. Sam Bóg

166 ἰσχυρός, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

167 P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 196.

168 R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, dz. cyt., s. 201.

zatem odziewa anioła w obłok. Termin νεφέλη określa chmurę lub obłok¹⁶⁹, czasem przynoszący deszcz (np. Łk 12, 54), występuje również w opisach teofanii (np. Mt 17, 5) lub jako środek transportu istot niebiańskich (np. Dn 7, 13). Występuje siedmiokrotnie w Apokalipsie (Ap 1, 7; 10, 1; 11, 12; 14, 14bis. 15. 16), a w całym greckim tekście Pisma Świętego pojawia się w sumie 141 razy.

W Starym Testamencie Bóg objawia się w chmurze (obłoku) jako znaku swojej obecności pośród ludu (Wj 16, 10; Kpł 16, 2; 1 Krl 8, 10; Ez 10, 4), podobnie w czasie wędrówki Izraela przez pustynię Bóg był pośród nich obecny w „słupie obłoku” i „słupie ognia” (np. Wj 13, 20–22; 14, 24). Na podstawie tych tekstów można przyjąć, że aniołowi z Ap 10, 1 przysługuje boski autorytet. Księga Wyjścia (19, 16), opisując teofanię na Synaju, wspomina o „gęstej chmurze”, „ogniu”, „grzmocie” i „dźwięku trąby”. Podobne zjawiska ukazane są w Ap 10, 3–4. 7. Żadne inne istoty w Piśmie Świętym nie pojawiają się w takich okolicznościach, jedynie Bóg i Syn Człowieczy¹⁷⁰. Co prawda Pismo Święte używa obrazu obłoku do opisu niektórych osób, ale zawsze w celu podkreślenia ich związku z Bogiem, a nie przypisania im boskiej tożsamości (np. Wj 24, 18; 1 Kor 10, 1–2; Ap 11, 12). Anioł jako przedstawiciel Boga również jest obleczony w obłok – znak obecności Boga i Jego eschatologicznej chwały¹⁷¹.

2.2. Tęcza

Nad głową anioła znajduje się tęcza (ἶρις). Termin ἶρις pojawia się w Piśmie Świętym jeszcze tylko w Ap 4, 3¹⁷². Może określać zarówno tęczę, jak i – bardziej ogólnie – aureolę, świetlisty pierścień¹⁷³. W Starym Testamencie tęcza była określana metaforycznie za pomocą pojęcia תַּשְׁבֵּת (łuk)

169 νεφέλη, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Grecko-polski słownik Stronga...*, dz. cyt., 3507.

170 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 525.

171 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 394.

172 LXX jeden raz podaje ten termin na określenie hebrajskiego תַּשְׁבֵּת oznaczającego kasję, roślinę wymienianą obok mirry i aloesu jako wonności; zob. Wj 30, 24.

173 ἶρις, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

lokalizowanego na niebie (יְרֵכָה; zob. np. Rdz 9, 13; Ez 1, 28), co LXX tłumaczy jako τόξον (łuk w sensie broni łuczniczki; tak jak np. w Ap 6, 2). Pozabiblijne źródła podobnie opisują tęczę — np. inspirowany wizją Ez 1, 26–28 fragment z Qumran („promienna substancja o wspaniałych kolorach, cudownie zabarwiona”)¹⁷⁴ czy Wergiliusz („nubibus arcus”, „łuk chmur”, *Eneida* 5, 88)¹⁷⁵. Możliwe jest, że autor Apokalipsy celowo użył pogańskiego określenia ἶρις, by lepiej dotrzeć do nieżydowskich odbiorców¹⁷⁶.

Anioł ma tęczę ponad głową, podobnie jak Bóg w Ap 4, 3. W tamtym tekście, tak jak i w Ez 1, 28, tęcza otacza Boga (ἶρις κυκλόθεν τοῦ θρόνου), tutaj zaś element ten jest zastosowany w opisie niebiańskiej istoty i znajduje się ponad jej głową (ἐπὶ τῆς κεφαλῆς). Przeniesienie tej cechy opisu może mieć na celu utożsamienie istoty z Bogiem¹⁷⁷ lub wskazanie, że wypełnia ona misję przez Boga powierzona.

2.3. Oblicze jak słońce

Oblicze anioła porównane jest do słońca (τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος). To kolejny element, który podkreśla jego boski autorytet i misję. Twarz jaśniejąca jak słońce przywołuje jednoznacznie wizję z Ap 1, 16 oraz opis przemienienia Chrystusa z Mt 17, 2¹⁷⁸ — wywyższenie Chrystusa znajduje więc swoje odbicie także w Jęgo sługach¹⁷⁹.

Metafora taka często stosowana jest w teofaniach (wspomniane już teksty Mt 17, 2; Ap 1, 16), używa się jej także w odniesieniu do aniołów (Dn 10, 6; 2 Hen 1, 5; 19, 1; TestAbr 7, 3–4; 12, 5; 16, 6¹⁸⁰). Niektóre teksty opisują w ten sposób przemienione twarze ludzi sprawiedliwych w cza-

174 4Q405 20–22, 10–11. Cytat w tłumaczeniu własnym za: D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 285; F. G. Martinez, *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Text in English*, Leiden–New York–Köln 1994.

175 D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 286.

176 Józef Flawiusz musi tłumaczyć swoim czytelnikom, że terminy τοξεία i τόξον oznaczają ἶρις. Zob. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* 1, 103 (Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, dz. cyt., s. 109); D. E. Aune, *Revelation 1–5*, dz. cyt., s. 285.

177 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 523.

178 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 524.

179 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 394.

180 TestAbr 7, 3–4; 12, 5; 16, 6, *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt.

sach eschatologicznych (Mt 13, 43; Dn 12, 3; 4 Ezd 7, 97. 125¹⁸¹). Pierwowzorem pozostaje tutaj Mojżesz, którego twarz lśniła, gdy wracał z Synaju (Wj 34, 30)¹⁸².

2.4. Nogi jak słupy ogniste

Ostatnim elementem opisu anioła są jego nogi porównane do słupów ognia (ὡς στῦλοι πυρός). Warto zauważyć, że chociaż w tekście oryginalnym użyty został grecki termin πούς, jednoznacznie określający stopę¹⁸³, to większość współczesnych tłumaczeń używa terminu „noga”¹⁸⁴. Wzmianka o nogach bądź stopach anioła często uważana jest za odniesienie do Wj 13, 21 (por. Mdr 18, 3; OrSib 2, 250¹⁸⁵), lecz jest to prawdopodobnie tylko „formalna aluzja bez znaczenia materialnego”¹⁸⁶.

Anioł w rozdziale 10 jest w sposób oczywisty wzorowany na niebiańskiej istocie z wizji Daniela (Dn 10–12). Istotne jest, by zauważyć, że tekst Dn 10, 16 określa istotę jako „jakby postać ludzką” (ὡς ὁμοίωσις υἱοῦ ἀνθρώπου). Potwierdza to powiązanie wizji Syna Człowieczego z Dn i Ap 1 – szczególnie, że pierwszy rozdział Apokalipsy również bazuje częściowo na Księdze Daniela. We wszystkich trzech tekstach powtarza się ten element opisu, nieznacznie tylko zmodyfikowany w Ap 10, 1: Dn 10, 6 mówi o polerowanej miedzi (LXX: οἱ πόδες ὡσεὶ χαλκὸς ἐξαστράπτων), Ap 1, 15 ma drogo-cenny, rozżarzony metal (οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνω ὡς ἐν καμίνω πεπυρωμένης), podczas gdy Ap 10, 1 zmienia obiekt porównawczy na słupy ognia (οἱ πόδες αὐτοῦ ὡς στῦλοι πυρός)¹⁸⁷.

181 4 Ezd 7, 97. 125; *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 387–388.

182 D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 557.

183 πούς, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

184 BT, BP, ESV, EIN, BFC, CEI.

185 OrSib 2, 250, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 354.

186 Por. D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 557.

187 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 524.

2.5. Identyfikacja anioła

Po przeanalizowaniu elementów opisu anioła z Ap 10, 1 można podjąć próbę jego identyfikacji. Jeśli w Ap 10, 1 faktycznie chodzi o anioła, a nie jakąś postać symboliczną ukrywającą się pod tą nazwą, to trzeba przyznać, że jest to anioł niezwykle, scharakteryzowany w niezmiernie majestatyczny sposób, inaczej niż inni aniołowie Apokalipsy¹⁸⁸. Przypisane są mu cechy Boga lub Chrystusa, ale z drugiej strony sam Chrystus nigdy nie jest nazywany „aniołem”, a raczej kimś większym od aniołów, posiadającym nad nimi władzę (por. np. Mt 13, 36–43; 25, 31; Kol 1, 16). Poza tym Jezus wielokrotnie nazywa sam siebie „Synem Człowieczym” (ponad 70 razy w samych Ewangeliach synoptycznych) i jednocześnie zaznacza różnicę pomiędzy ludźmi a aniołami (np. Mt 22, 23–30 i par.). Faktem jest, że tak rozbudowany, czteroelementowy opis jest nieporównywalny z przedstawieniami innych aniołów w Apokalipsie. Co ważne, aż trzy elementy opisu jednoznacznie odnoszą się do blasku i świecenia (tęcza, słońce, ogień).

Różni komentatorzy próbowali identyfikować tego anioła konkretnie z archaniołem Gabrielem lub Chrystusem¹⁸⁹. Są to jednak tylko spekulacje, bowiem autor nie podaje imienia anioła, a samo podobieństwo to zbyt mało¹⁹⁰. Być może anioł z Ap 10, 1 jest tylko reprezentantem Chrystusa i w celu podkreślenia jego autorytetu został przedstawiony za pomocą typowo boskich cech. Może również chodzić o archanioła Michała, który występuje w imieniu Chrystusa w Ap 12, 7–9¹⁹¹. Swete jest przekonany, że anioł zstępujący z nieba, którego widzi wizjoner, nie jest Chrystusem, mimo podobieństw w opisie z Ap 1, 16; 4, 3, ale aniołem „w sensie technicznym”¹⁹².

188 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 522.

189 Gabriel: Robert Henry Charles, John Philip McMurdo Sweet, Ernst Lohmeyer, Eduard Lohse, H. Kraft, George Raymond Beasley-Murray; Chrystus: Joseph August Seiss, Heinrich Kraft, John Philip McMurdo Sweet, Gregory K. Beale. Lista za: G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 393.

190 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 393.

191 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 526.

192 „An angel in the technical sense which is maintained throughout the book” (H. B. Swete, *Apocalypse of St. John*, dz. cyt., s. 123).

Podobieństwo opisu anioła do Chrystusa ma za zadanie ukazać i wyraźnie podkreślić moc i autorytet posłańca przybywającego bezpośrednio od Boga. Obłok, tęcza, słońce i ogień to opcjonalne cechy wielu teofanii biblijnych¹⁹³. Obłok wskazuje na niebiańskie pochodzenie, tęcza zaznacza miłosierdzie Boga nawet w chwili wymierzania kary, twarz podobna do słońca to metafora chwały przemienionego Chrystusa (por. Mt 17, 2), a nogi porównane do ognistych słupów symbolizują niezłomność i nieugiętość¹⁹⁴.

3. Aniołowie „mający plagi” (Ap 15, 6)

Aniołowie niosący siedem plag odziani są w czysty, lśniący len (ένδεδυμένοι λίνον καθαρόν λαμπρόν). Termin λίνον stanowi hapax legomenon Apokalipsy. Oznacza wykonane z lnu ubranie, szatę lnianą¹⁹⁵. W Nowym Testamencie nazwa ta pojawia się również w znaczeniu „knot lampy” (zob. Mt 12, 20) i „sieć” (zob. Mk 1, 18). Innym określeniem lnianej szaty używanym w Apokalipsie jest słowo βύσσινος, oznaczające tkaninę wykonaną z najlepszego lnu¹⁹⁶, które występuje w tej księdze w sumie 5 razy.

Lnianą odzież nosili kapłani. Według kapłańskiej tradycji Pięcioksięgu strój arcykapłana składał się z płaszcza, spodni, pasa i turbanu wykonanych z lnu (Kpł 16, 4). Księga Ezechiela dostarcza licznych opisów aniołów odzianych w lniane szaty (Ez 9, 2. 3. 11; 10, 2. 6. 7). Warto zauważyć, że w innych miejscach Apokalipsy opisy aniołów zawierają inne atrybuty pozwalające przypisać im funkcje kapłańskie – np. trąby (Lb 10, 2; 31, 6; Ap 8, 2), kadzielnice (Wj 27, 3; Kpł 10, 1; Ap 8, 3) czy cytry (Kpł 15, 16; Ap 14, 2)¹⁹⁷.

Tkanina, z której wykonane są szaty, wskazuje więc na kapłańską funkcję aniołów. Szaty te są określone jako „lśniące” (λαμπρόν). Przymiotnik

193 D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 557.

194 P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 196.

195 λίνον, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Grecko-polski słownik Stronga...*, dz. cyt., 3043.

196 βύσσιμος, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Grecko-polski słownik Stronga...*, dz. cyt., 1039.

197 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 312.

λαμπρός tłumaczy się jako „świecący”, „błyszczący”¹⁹⁸. W Nowym Testamencie pojawia się 9 razy, 5 razy w Apokalipsie i zazwyczaj odnosi się właśnie do ubioru¹⁹⁹. Lśniące szaty mają istoty niebiańskie np. w Mt 28, 3 i Łk 9, 29. Aniołowie z Ap 15, 6 są więc odziani jak arcykapłan Starego Testamentu (Iniane szaty i pas) oraz jednocześnie na podobieństwo Syna Człowieczego z wizji wstępnej (εἶδον [...] ἐνδεδυμένον ποδήρη καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσαῖν, Ap 1, 13). Przychodzą na ziemię jako posłańcy Boga, Jego reprezentanci, co wyraża się także w podobnym ubiorze²⁰⁰. Warte zauważenia jest fakt, że zwrot λίνον λαμπρόν występuje tylko tutaj w całej Biblii. Jeżeli wziąć po uwagę również termin καθαρός, to mamy do czynienia z niespotykaną nigdzie indziej kumulacją określeń światła.

Złoty pas jako element stroju bohaterów pojawia się wcześniej w wizji wstępnej (zob. Ap 1, 13) i poza tymi dwoma miejscami nie występuje nigdzie indziej w Piśmie Świętym. Szeroką analizę tego elementu stroju zaprezentowano przy okazji omówienia wizji Ap 1, 12–16. 20. Złoto jako kolor pasów jest symbolem niebiańskich rzeczywistości²⁰¹. Potraktowanie tekstów Ap 1, 13 i Ap 15, 6 razem pozwala przyjąć, że aniołowie są emisariuszami Chrystusa wypełniającymi Jego misję sądenia złoczyńców²⁰².

4. „Inny” anioł (Ap 18, 1)

W Ap 18, 1 pojawia się kolejny anioł określony jako „inny” (ἄλλος). Tym razem jednak, inaczej niż w Ap 5, 2; 10, 1, brak jest przymiotnika „potężny” (ἰσχυρός). Anioł zstępuje z nieba (καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ), posiada wielką władzę (ἔχοντα ἐξουσίαν μεγάλην), a ziemia napełnia się blaskiem z powodu jego chwały (καὶ ἡ γῆ ἐφωτίσθη ἐκ τῆς δόξης αὐτοῦ).

198 λαμπρός, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Grecko-polski słownik Stronga...*, dz. cyt., s. 2986.

199 Sześciokrotnie chodzi o szatę (Łk 23, 11; Dz 10, 30; Jk 2, 2. 3; Ap 15, 6; 19, 8), poza tym stosowany jest do opisu utraconych bogactw Wielkiego Babilonu (Ap 18, 14), rzeki życia (Ap 22, 1) i Chrystusa-Gwiazdy porannej (Ap 22, 16).

200 P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 267.

201 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 312.

202 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 570.

Zadaniem anioła jest wygłoszenie zapowiedzi upadku Wielkiego Babilonu (por. Ap 18, 2–3). Tematem nowego rozdziału księgi Apokalipsy, rozpoczynającego się od typowej formuły wprowadzającej „μετὰ ταῦτα”²⁰³, będzie wezwanie skierowane do wierzących, by oddzielili się od wrogiego Bogu świata²⁰⁴. Podobnie jak w Ap 10, 1, nie jest do końca jasne, czy anioł nie jest tożsamy z Chrystusem. Każde użycie terminu δόξα w Apokalipsie dotyczy Boga lub Chrystusa²⁰⁵, więc tutaj nie powinno być inaczej. Wizja ta byłaby zatem chrystofanią²⁰⁶. Chrystus jednak nigdzie nie jest nazywany aniołem, a wręcz zaznacza się istotne różnice (por. np. Mt 13, 36–43; 25, 31; Kol 1, 16).

4.1. Wielka władza

Anioł posiada „wielką władzę” (ἐξουσία μεγάλη). Rzeczownik ἐξουσία posiada kilka znaczeń. Określa stan kontroli nad czymś, wolność wyboru, prawo do władzy, władzę sprawowaną przez legalnych władców, również samych posiadaczy władzy i sfery, których władza ta dotyczy²⁰⁷. W greckim tekście Pisma Świętego termin ten pojawia się 133 razy (LXX – 31 razy; Nowy Testament – 102 razy). Najczęściej występuje w Księdze Daniela (22 razy) i Apokalipsie (21 razy) – już samo to świadczy o zainteresowaniu autorów apokalipsy tym tematem. Określenie ἐξουσία μεγάλη natomiast pojawia się oprócz tego miejsca jeszcze tylko jeden raz – w Ap 13, 2, gdzie opisuje atrybuty Bestii, które otrzymała od Smoka (moc, tron i wielka władza). Widoczny jest w tym miejscu wyraźny kontrast – władza Bestii jest jej przekazana przez Smoka, a ostatecznie przez Boga (por. Ap 13, 2; *passivum theologicum* w Ap 13, 5), podczas gdy anioł po prostu ją posiada. Członko-

203 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 335.

204 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 892.

205 Bóg: Ap 4, 9, 11; 5, 13; 7, 12; 11, 13; 14, 7; 15, 8; 16, 9; 19, 1; 21, 11, 23; Chrystus: Ap 1, 6; 5, 12–13; 21, 23. Dwukrotnie termin ten odnosi się do przepychu królów ziemi (Ap 21, 24, 26), raz opisuje oddawanie chwały Bogu z powodu nadchodzących Godów Baranka (Ap 19, 7).

206 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 89.

207 ἐξουσία, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

wie fałszywej trójcy nie otrzymują w Apokalipsie jakiegokolwiek chwały, natomiast anioł z 18, 1 opromienia ziemię swoją chwałą (ἡ γῆ ἐφωτίσθη ἐκ τῆς δόξης αὐτοῦ)²⁰⁸. Zdaniem Aune'a stwierdzenie, że anioł posiada wielką władzę, jest komentarzem autora, a nie częścią angelofanii²⁰⁹.

4.2. Chwała lub rozbłysk ziemi

Anioł zstępujący z nieba posiada również chwałę (δόξα). Termin δόξα pojawia się w Piśmie Świętym ponad 400 razy, w LXX zazwyczaj jako tłumaczenie hebrajskiego słowa כְּבוֹד²¹⁰. Wskazuje na stan jasności, blasku, zarówno zjawisk fizycznych, jak i ludzi oraz istot pozaludzkich pozostających w transcendentnych okolicznościach. Określa również stan wspaniałości, wielkości, sławy. Z czasem pojęcie to zostało poszerzone i odniesione do majestatu i chwały Boga²¹¹. W Apokalipsie słowo to pojawia się 17 razy, ale tylko raz — właśnie w Ap 18, 1 — odnosi się bezpośrednio do istoty stworzonej²¹².

Przypisane aniołowi wielka chwała i władza kojarzą się raczej z cechami Boga niż istoty stworzonej (por. Ez 43, 2; Ap 15, 8; 21, 11. 23), ale z drugiej strony odnaleźć można teksty mówiące o chwale w kontekście pojawienia się postaci anielskich (zob. p.. Ez 9, 3; 10, 4. 18. 22; Syr 49, 8; Hbr 9, 5). Najbliższym treściowo odniesieniem w Starym Testamencie jest fragment Księgi Ezechiela (43, 2) — opisana jest tam wizja powrotu Bożej chwały do świątyni. Głos Boży porównano do szumu wielu wód, a ziemia „jaśniała od Jego chwały” (וְהָאֶרֶץ הֵאִירָהּ מִכְּבוֹדוֹ). Twarz Mojżesza również jaśniała, gdy wracał ze spotkań z Bogiem na Synaju (por. Wj 34, 29–30). Widać więc, że niezwykle jaśnienie — czy to Boga, czy innych postaci — jest

208 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 634.

209 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 985.

210 כְּבוֹד, [w:] *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, dz. cyt.

211 δόξα, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

212 W Apokalipsie δόξα zawsze odnosi się bezpośrednio do Boga (Baranka) lub w pojawia się w kontekście wezwania lub samej czynności oddawania mu chwały. Jedynie w Ap 21, 11 mowa jest o Nowej Jerozolimie, która „ma chwałę Boga”, a w Ap 21, 24. 26 termin δόξα odniesiony jest do przepychu królów ziemi.

charakterystyczną cechą obecną w opisach biblijnych teofanii. Poza tym użycie przez autora Apokalipsy pasywnej formy ἐφωτίσθη może być zamierzonym *passivum theologicum* i wskazywać na źródło chwały anioła, którym jest sam Bóg.

W Piśmie Świętym można odnaleźć teksty mówiące o Bogu jako przebywającym w niedostępnej światłości (por. 1 Tm 6, 16) i okrywającym się światłem jak szatą (por. Ps 104, 2), a zatem zrozumiałe jest, że przybywający od niego posłaniec promieniuje blaskiem (por. Wj 34, 29–35). Razem z przyjściem anioła dokonuje się teofania – na ziemię zstępuje Boża chwała. Autor opisuje Bożą obecność, używając do tego znanych z biblijnej tradycji atrybutów – władzy, światła i blasku²¹³. Podobnie jak w Ap 10, 1, anioł odzwierciedla autorytet Boga w sprawach ziemskich oraz sugeruje, że przybył on bezpośrednio z miejsca Bożej obecności²¹⁴. Intensywne światło, które pada w tym momencie na całą ziemię, „oświetla” niejako wyrok, który anioł ma ogłosić – zapowiedź upadku Wielkiego Babilonu²¹⁵. Blask anioła „jest odbiciem blasku i majestatu samego Boga”²¹⁶. W świetle z nieba ziemia przechodzi przemianę – blask wydobywa prawdę, a wszystko, co jest grzeszne, nieprawdziwe i wrogie Bogu, zostaje sprawiedliwie osądzone. Podobnie jak w Iz 2, 10 pycha i duma człowieka zostaną osądzone w świetle blasku Pana Zastępów, tak też w świetle zstępującego z nieba anioła ogłoszony zostaje wyrok przeciwko bałwochwalstwu i grzechowi (Ap 18, 1–24)²¹⁷. Warto zauważyć, że możliwe są jeszcze nawrócenie i oddanie chwały prawdziwemu Bogu (por. Ap 11, 13).

5. Anioł „stojący w słońcu” (Ap 19, 17)

Począwszy od Ap 19, 11 autor Apokalipsy przedstawia zagładę wrogów Boga i ostateczne Jego zwycięstwo nad złem. Po zaprezentowaniu Wiernego i Prawdziwego Słowa, dowódcy wojsk dobra, oczom wizjonera uka-

213 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 90.

214 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 634.

215 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 88–89.

216 P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 291.

217 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 89.

zuje się kolejny anioł (εἶδον ἓνα ἄγγελον), który opisany jest jako „stojący w słońcu” (ἑστῶτα ἐν τῷ ἡλίῳ, Ap 19, 17).

Anioł opisany jest jako „stojący w słońcu”. Przyimek ἐν funkcjonujący z celownikami ma tak liczne i różnorodne zastosowania, że konieczne jest indywidualne rozważenie każdego przypadku, w którym występuje. Najczęściej wskazuje miejsce (w, na, wśród, między) lub czas (przez, w ciągu, w, za, podczas). W Nowym Testamencie często używany jest do wskazania narzędzia lub środka działania (za pomocą czegoś, przez coś). Może również oznaczać sposób, przyczynę, rację działania²¹⁸. W przypadku omawianej perykopy chodzi przede wszystkim o znaczenie podstawowe „w” – anioł stoi „w” słońcu. Można tutaj widzieć oczywiście zwykły zabieg literacko-poetycki lub dosłownie rozumieć, że stojąc w słońcu, anioł jest po prostu widoczny dla ptaków, które wzywa, lecz wydaje się to być zbyt oczywiste, szczególnie w kontekście symboliki słońca w innych miejscach Apokalipsy.

Werset ten jest niezwykle podobny do omawianego wcześniej fragmentu Ap 18, 1. Łatwo zauważyć identyczną formułę wprowadzającą εἶδον ἄλλον (ἓνα ἄγγελον)²¹⁹, powtarza się również późniejsze działanie obu aniołów: καὶ ἔκραξεν ἐν ἰσχυρᾷ φωνῇ λέγων (Ap 18, 2) lub καὶ ἔκραξεν [ἐν] φωνῇ μεγάλη λέγων (Ap 19, 17). W najbliższym kontekście obu wersetów pojawia się zapowiedź sądu, w której występują ptaki (zob. παντὸς ὀρνέου ἀκαθάρτου w Ap 18, 2; πᾶσιν τοῖς ὀρνέοις w Ap 19, 17). Poza tym aniołowie prezentują zapowiedź upadku Wielkiego Babilonu (zob. Ap 18, 1–3) oraz ostateczną klęskę jego sojuszników – Bestii i Fałszywego Proroka (zob. Ap 19, 20). Wyrok zapowiedziany przez pierwszego anioła w Ap 18, 1–3 dokonuje się ostatecznie w Ap 19, 11–21. Tak duże podobieństwo nie występuje w żadnym innym miejscu Apokalipsy – być może jest to celowy zamysł autora, by połączyć ze sobą te dwa anielskie wystąpienia²²⁰.

218 ἐν, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics — Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids 1997, s. 372.

219 Zdarza się, że liczebnik εἷς pełni funkcję rodzajnika nieokreślonego, tłumaczony jest wtedy jako „pewien”, „jakiś”, również jako „jeden”, lecz nie tylko w sensie liczby (εἷς, μία, ἓν, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.).

220 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 965.

Inspiracją dla autora Apokalipsy mogło być proroctwo z Księgi Ezechieła mówiące o zwycięstwie Boga nad Gogiem i Magogiem (por. Ez 39, 4. 17–18). Jest tam mowa o drapieżnych ptakach (ὄρνεον) i dzikich zwierzętach, których pokarmem stanie się pokonany Gog i jego wojska (Ez 39, 4), oraz o skierowanym do nich zaproszeniu na ucztę (Ez 39, 17–18). W tamtym kontekście proroctwo to ciągle czeka na wypełnienie, natomiast w Apokalipsie następuje jego aktualizacja przez wskazanie na Chrystusa jako podmiot działający i sprawiający klęskę wroga oraz identyfikację Goga i Magoga z Bestią, Falszywym Prorokiem i ich wojskami²²¹. Zaproszenie odnosi się tutaj do uczyty mesjańskiej (mówią o niej m.in. teksty Iz 25, 6–8; 55, 1–2; 65, 13–14; Mt 8, 11; Łk 13, 29; 14, 15; 22, 16. 29–30), która z kolei swoje źródła czerpie z motywu uczyty bogów po zwycięstwie (np. *Enuma Elisiz* 6, 69–94; por. Iz 34, 5–7; Za 9, 15)²²².

Nie jest wykluczone, że postać anioła stojącego w słońcu należy rozumieć dosłownie. Żydowski tekst magiczny *Sefer ha-Razim* (Księga Tajemnic) zawiera tradycję (choć dość późną – powszechnie akceptuje się datowanie tekstu na ok. III lub IV w. n.e.) o aniele słońca czy nawet nazywanym „słońcem”²²³. Można tam odnaleźć również różne magiczne procedury, które pozwalają bohaterowi tekstu zobaczyć anioła słońca²²⁴. Podobne obrazy przekazują też inne teksty pozabiblijne. Hebrajska Księga Henocha pośród wielu innych wylicza również anioła Galgaliela, który „opiekuje się orbitą słońca”²²⁵, ponadto grecka Apokalipsa Barucha mówi o czterdziestu aniołach ciągnących rydwan słońca²²⁶.

Sama Księga Apokalipsy w kilku miejscach stosuje identyczną symbolikę do opisu bohaterów. Już wizja wstępna, prezentując Syna Człowieczego,

221 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 966; G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 687.

222 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 355.

223 *Sefer ha-Razim* 2, 148, [w:] *The Book of the Mysteries*, transl. M. A. Morgan, Chico 1983, 56 (Text and Translations, 25 — Pseudoepigrapha Series II).

224 *Sefer ha-Razim* 4, 31–67, [w:] *The Book of the Mysteries*, dz. cyt., s. 69–71.

225 3 Hen 14, 4; 17, 4, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 223, 225.

226 3 Bar 6, 2, [w:] *Pisma apokaliptyczne i testamenty*, red. M. Parchem, Mogilany 2010, s. 189–190 (Apokryfy Starego Testamentu, 2); por. *Sefer ha-Razim* 4, 9; *The Book of the Mysteries*, 67; 2 Hen 11, 4, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 201; D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1063.

podaje, że jego wygląd był „jak słońce, kiedy jaśnieje w swej mocy” (ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ; Ap 1, 19). Oprócz czytelnych aluzji do wizji Syna Człowieczego z Dn 10, 6 oraz przemienienia Jezusa z Mt 17, 2 autor zapewne świadomie użył znanych już elementów opisu samego Boga (por. Ps 84, 11: **יְהוָה יְהוָה וְיִשְׁמַשׁ כִּי שֶׁמֶשׁ**; Iz 60, 19). Idąc tym samym kluczem, przedstawił potężnego anioła, którego oblicze było jak słońce (τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, Ap 10, 1) oraz Kobieta obleczoną w słońce (περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, Ap 12, 1), jeszcze inny anioł zaś powoduje „rozblýsk ziemi” (ἡ γῆ ἐφωτίσθη ἐκ τῆς δόξης αὐτοῦ, Ap 18, 1)²²⁷.

Anioł zwiastujący zwycięstwo pojawia się zatem w słońcu, przyjmując pozycję dodatkowo podkreślającą przesłanie, które przynosi²²⁸. Może teraz skierować je do wszystkich ptaków nieba, również tych padlinożernych. Zwierzęta tego typu potrafią wyczuć nawet pojedyncze zwłoki, tutaj sam Bóg przygotowuje dla nich „wielką ucztę” (τὸ δεῖπνον τὸ μέγα τοῦ θεοῦ, Ap 19, 17)²²⁹. Pokarmem dla nich będą trupy wszystkich wrogów Boga pokonanych w ostatecznej walce na końcu czasów. Inaczej niż u Ezechieła, gdzie drapieżnym ptakom wydany zostaje tylko trup Goga, w Apokalipsie mowa jest o wszystkich — królach, wodzach, mocarzach, wolnych i niewolnikach, małych i wielkich (σάρκας βασιλέων καὶ σάρκας χιλιάρχων καὶ σάρκας ἰσχυρῶν [...] καὶ σάρκας πάντων ἐλευθέρων τε καὶ δούλων καὶ μικρῶν καὶ μεγάλων, Ap 19, 18). Wielka wojna Boga ze złem i szatanem wkracza w swój ostatni etap, przyciągając różnych uczestników, na wojnie zaś nie ma litości²³⁰. Jest to obraz totalnej klęski i hańby — niepogrzebane zwłoki pożarte przez dzikie zwierzęta to ogromna obelga i obraz pozbawienia życia w zaświatach (por. np. Homer, *Iliada* II, 393²³¹; Pwt 28, 26; 1 Sm 17, 44. 46; Jr 7, 33)²³². Makabryczna uczta padlinożerców zakończy proces upadku wrogiemu Bogu Wielkiego Babilonu, rozpoczęty zapowiedzią z Ap 18, 1–3²³³.

227 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 687.

228 R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, dz. cyt., s. 357.

229 H. B. Swete, *Apocalypse of St. John*, dz. cyt., s. 252.

230 H. B. Swete, *Apocalypse of St. John*, dz. cyt., s. 252.

231 Homer, *Iliada* II, 393 (Homer, *Iliada*, dz. cyt., s. 36).

232 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 356.

233 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 965.

§ 4. Przeciwnicy Boga (12, 3; 13, 1; 17, 3–4; 9, 7. 17)

Zupełnie wyjątkową grupę tekstów stanowią fragmenty przedstawiające przeciwników Boga. Walczą z Nim i Jego ludem, zadają cierpienie i śmierć, niszczą Boży porządek świata i starają się zwieść jak największą liczbę ludzi. Uważna lektura Apokalipsy pokazuje, że autor opisał przeciwników Boga niekiedy bardzo szczegółowo, a co jeszcze ciekawsze – często używając do tego elementów i cech przypisywanych równocześnie w innych miejscach Bogu i jego wiernym, również tych odnoszących się do światła. Powstaje więc pytanie o sens takiego działania. Być może spowodowane jest to znaczeniem poszczególnych symboli odnoszonych raz do strony dobra, a innym razem – zła. Może kryć się za tym również głębsza myśl – szatan w swoim działaniu próbuje upodobnić się do Boga i jego sług, by wprowadzić jeszcze większy zamęt w sercach wierzących i tym łatwiej oderwać ich od prawdziwego Boga. Choć określenia światła w opisach przeciwników Boga nie występują szczególnie często, to jednak należy przynajmniej krótko przyrzeć się tym fragmentom, by uzyskać całościowy obraz symboliki światła w Apokalipsie.

Pośród wielu obecnych w Apokalipsie opisów wrogich Bogu sił elementy odnoszące się bezpośrednio lub pośrednio do światła pojawiają się w sumie w czterech fragmentach. Dwukrotnie pojawiają się diademy – noszą je Smok barwy ognia z Ap 12, 3 oraz Bestia wychodząca z morza w Ap 13, 1. Ponadto wojska zła opisane w Ap 9, 7 na głowach mają wieńce jakby ze złota. Pośrednie natomiast skojarzenia ze światłem wywołuje pełen przepychu i błyszczących elementów ubiór Wielkiej Nierządnicy z Ap 17, 3–4 (złoto, drogie kamienie i perły).

1. Diademy (Ap 12, 3; 13, 1)

Diademy występują w dwóch tekstach przedstawiających przeciwników Boga – w opisie Smoka w rozdziale 12 oraz Bestii w rozdziale 13. W odniesieniu do innych bohaterów Apokalipsy diademy pojawiają się w opisie dowódcy wojsk Boga – tajemniczego jeźdźca na białym koniu, którego

identyfikuje się zwykle z samym Chrystusem. Ma on na głowie „wiele diademów” (διαδήματα πολλά).

Smok (δράκων) zagrażający Kobiecie z Ap 12 na siedmiu swoich głowach ma siedem diademów (καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ἑπτὰ διαδήματα). Termin δράκων występuje w Nowym Testamencie 13 razy, tylko w Apokalipsie, po raz pierwszy właśnie w Ap 12, 3. Dosłownie oznacza węża lub smoka²³⁴. We wczesnym judaizmie było to jedno z określeń szatana (zob. np. 3 Bar 4, 3–5²³⁵). W LXX pięciokrotnie δράκων pojawia się w miejsce יהוה (Hi 40, 25; Ps 73, 14, MT 74, 14; 103, 26, MT 104, 26; Iz 27, ibis) oraz aż kilkanaście razy w miejsce יהוה lub יהוה (zob. np. Wj 7, 9–12; Hi 7, 12). Określenie to powoduje zdecydowanie negatywne skojarzenia, wprowadza klimat grozy i lęku²³⁶.

Symbol Smoka był doskonale znany w starożytnych kulturach i zazwyczaj łączony z demonicznymi mocami. Smok (lub morski potwór) był więc reprezentantem krainy śmierci i jednym z uczestników odwiecznej walki między dobrem a złem²³⁷. Smok to jednak coś więcej niż tylko metafora potęgi zła — oznacza także samego szatana jako reprezentatywnego przywódcę złych potęg (zob. Ap 12, 9; 20, 2, 10). Apokalipsa ukazuje go jako głównodowodzącego armii zła — potwierdza to zestawienie opisów Smoka i jego wojsk z armią Boga. Biel koni i dowódcy armii dobra (zob. Ap 19, 11–14) kontrastuje z ognistą barwą Smoka i jaskrawymi pancerzami jego armii²³⁸. Symbol Smoka oznacza pewną jednostkę, ale jednocześnie reprezentuje zbiorowość — siły demoniczne²³⁹.

Smok wykonuje ciekawy gest — zrzuca część gwiazd z nieba (σῦρει τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ, Ap 12, 4). Dokonuje więc swoistego zamachu na jedno ze stworzonych przez Boga źródeł światła. Być może jest to odniesienie do mitologicznych opowiadań o upadku aniołów (por. Rdz 6, 14;

234 δράκων, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

235 *Apokalipsa Barucha grecka (3 Bar). Wprowadzenie, tłumaczenie i noty*, [w:] *Pisma apokaliptyczne i testamenty*, dz. cyt., s. 187.

236 J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 51.

237 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 458–459.

238 J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 181.

239 A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 207.

1 Hen 6–8; 18, 13–19, 3; 83, 3; 87, 1–3). Najprawdopodobniej jednak autor Apokalipsy dokonał tutaj reinterpretacji obrazu z Dn 8, 10. Działanie Smoka wywołuje efekty kosmiczne, jest więc on niezwykle duży, wręcz gigantyczny. W kontekście Apokalipsy jednak widoczna jest aluzja do działań stwórczych samego Boga. Smok swoim działaniem próbuje naśladować Boga Stwórcę, lecz efekty okazują się nieudane i wręcz destrukcyjne, Smoka i Boga dzieli ogromna jakościowa przepaść²⁴⁰.

Warto zwrócić uwagę na rogi Smoka – dosłownie rozumiane zasadniczo służyły do ataku i obrony, metaforycznie zaś były znakiem władzy, politycznej czy wojskowej, pozycji siły i dominacji, szczególnie królewskiej²⁴¹. Rogi były jednak również symbolem jasności. Księga Habakuka (3, 4), opisując Bożą chwałę, wspomina, że „wspaniałość Jego podobna do światła, promienie z rąk Mu tryskają, w nich to ukryta moc Jego”. Tekst hebrajski ma w tym miejscu dosłownie „rogi wyrastają z Jego rąk”²⁴² i tak samo podaje LXX²⁴³. W innym miejscu róg zestawiony jest z pochodnią – „sprawię, że tam wszędzie róg Dawida i przygotuję pochodnię dla mego pomazańca” (Ps 132, 17 BP). Co prawda termin קֶרֶן może oznaczać również „promień”²⁴⁴, a więc może chodzić o zwykłą pomyłkę tłumaczy Septuaginty. Z drugiej jednak strony sam fakt pojawienia się tego rodzaju nieścisłości wskazuje, że symboliczne powiązanie rogu i światła było znane tłumaczom.

Drugim negatywnym bohaterem noszącym diademę jest Bestia (θηρίον). Termin θηρίον to pojęcie typowe dla Apokalipsy św. Jana – w Piśmie Świętym można wskazać 152 wystąpienia tego słowa, z czego na ostatnią jego księgę przypada aż 38 z nich. Pojawia się zawsze w liczbie pojedynczej, jedyny wyjątek stanowi Ap 6, 8. Oznacza wszelkie żywe stworzenia (oprócz ludzi), zarówno realne (np. Hbr 12, 20; Jk 3, 7), jak i transcendentne (np. Dn 7, 3nn; wielokrotnie w Ap), a także metaforycznie ludzi

240 M. Karczewski, *Dynamika symbolu w Ap 12, 3–4a*, dz. cyt., s. 221–222.

241 róg, [w:] *Słownik symboliki biblijnej*, dz. cyt.

242 וְהָיָה כְּאוֹר תְּהִיָּה קֶרְנֵי מִיָּדָיו לֹא וְשֵׁם הַבְּיֹן.

243 καὶ φέγγος αὐτοῦ ὡς φῶς ἔσται κέρατα ἐν χερσὶν αὐτοῦ καὶ ἔθετο ἀγάπησιν κραταῖαν ἰσχύος αὐτοῦ.

244 קֶרֶן, [w:] *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, dz. cyt.

„o zwierzęcej naturze”, brutalnych, dzikich, nieokrzęsanych (Tt 1, 12)²⁴⁵. Autor Apokalipsy zna podobny znaczeniowo termin ζῶον określający istotę żywą²⁴⁶ (a więc również człowieka) – nazywa tak cztery istoty żyjące stojące „pośrodku i dookoła” tronu Boga w Ap 4, 6–8, jednak w miejscach, gdzie mowa o przeciwnikach Boga, siłach zła, konsekwentnie pojawia się θηρίον. Być może ma to na celu ukazanie, że świat zwierzęcy, jednocześnie związany z człowiekiem i od niego odmienny, w kontekście upadłego stworzenia może stanowić wypaczenie tego, czym jest człowiek – obrazu Boga²⁴⁷. Stąd być może określanie demonicznych zwierząt terminem nieuwzględniającym znaczeniowo człowieka. Zdecydowanie ma on konotacje negatywne, zawiera ideę braku, niedoskonałości, nieudolności, a cechą charakterystyczną wrogich Bogu stworzeń opisywanych w ten sposób będzie nieposłuszeństwo (por. Rz 8, 7)²⁴⁸.

Podobnie jak w wypadku Smoka, Bestia wychodząca z morza również nosi diademę, inne jest jedynie ich umiejscowienie – tym razem spoczywają one na jej rogach. Może to wskazywać na fakt, że władza Bestii opiera się na jej agresywnych, wrogich działaniach, realizowaniu niszczyielskiej władzy. Jednocześnie należy pamiętać, że nie jest ona w pełni suwerenna – podlega Smokowi²⁴⁹. Ten symboliczny zwierchnik Bestii posiada jednak tylko siedem diademów, po jednym na każdej z głów. Obaj demoniczni bohaterowie są do siebie bardzo podobni, ale nie ma między nimi całkowitej tożsamości. Większa liczba diademów Bestii i bluźniercze imiona wypisane na jej głowach akcentują jej polityczny charakter i działanie przeciwko Bogu²⁵⁰. Obraz ten otrzyma swoje wyjaśnienie w rozdziale 17 Apokalipsy – siedem głów Bestii to siedem gór, na których siedzi Nierządnicą – a więc symbol

245 θηρίον, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

246 ζῶον, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

247 θηρίον, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, dz. cyt..

248 J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 49.

249 J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 181.

250 P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, dz. cyt., s. 277.

miasta Rzym (zob. Ap 17, 9), a dziesięć rogów, na których są diademy, to dziesięciu królów mających objąć władzę wraz z Bestią (zob. Ap 17, 12)²⁵¹.

Diadem, podobnie jak korona, był symbolem królewskiej władzy. Józef Flawiusz wspomina, że Arystobul I był pierwszym żydowskim monarchą, który nosił diadem²⁵², chociaż monety wybite za czasów Aleksandra Janneusza (103–76 r. p.n.e.) przedstawiają kotwicę otoczoną diademem z napisem ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ, „król Aleksander” (dosł. w genetywie „króla Aleksandra”). Monety Heroda Wielkiego przedstawiają również diadem z napisem ΗΡΩΔΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ, „Herod, król”²⁵³. Liczba diademów również miała swoje znaczenie – starożytności władcy nosi czasem kilka diademów czy też koron jednocześnie, by podkreślić swoje panowanie nad kilkoma narodami (zob. np. 1 Mch 11, 13; Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* 13, 113²⁵⁴). Diadem ma również konotacje religijne – był elementem kapłańskiego stroju – tzw. korona kapłańska, tj. διάδημα ιερατείας, „diadem kapłański” (zob. Wj 28, 36–38; Filon z Aleksandrii, *De vita Moisis* II, 116. 131)²⁵⁵.

W obu wspomnianych tekstach chodzi o symbolikę królewską – szatan próbuje imitować prawdziwe korony Chrystusa z Ap 19, 12²⁵⁶. Diademy Smoka kontrastują z koroną Kobiety z Ap 12, 1 – nie jest ona „typem agresywnego władcy, lecz osobą miłowaną i nagrodzoną przez Boga”²⁵⁷, są uzurpacją szatana domagającego się suwerennego, uniwersalnego autorytetu, pozostającego w nieustannym konflikcie z prawdziwym „Królem królów i Panem panów” (Ap 19, 16), który również nosi na głowie wiele diademów (Ap 19, 12)²⁵⁸. W wypadku Bestii z Ap 13, 1 diademy są czytelną oznaką królewskiej władzy i autorytetu. Interpretacja taka jest spójna z obrazem Bestii

251 A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 214.

252 Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* 20, 241 (Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, dz. cyt., s. 880).

253 D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 685.

254 Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* 13, 113 (Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, dz. cyt., s. 573–574).

255 Zob. Philo of Alexandria, *De vita Moisis* II, 116. 131, [w:] Philo of Alexandria, *The Works of Philo...*, dz. cyt.

256 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 460.

257 M. Karczewski, *Dynamika symbolu w Ap 12, 3–4a*, dz. cyt., s. 221.

258 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 635.

jako symbolu imperialnego Rzymu, choć należy wspomnieć, że rzymscy cesarze nigdy nie nosili diademów. W tekście Ap 13, 1 wzmianka o diademach wydaje się być nawet zbędna, bo już same rogi mogą oznaczać królewską władzę, tak jak jest to ukazane np. w Dn 7, 7. 20²⁵⁹ lub Ap 19, 12.

2. Złote wieńce (Ap 9, 7)

Demoniczne wojsko szatana porównane jest we fragmencie Ap 9, 7 do szarańczy mającej na głowach „wieńce jakby ze złota” (στῆφανοι ὅμοιοι χρυσῶ). Podobny element stroju pojawił się już w opisie dwudziestu czterech Starców zasiadających na tronach w niebie (Ap 4, 4) oraz w opisie Syna Człowieczego zasiadającego na obłoku (Ap 14, 14).

Opis szarańczy jest bardzo niedokładny, niejasny, obfitujący w terminy typu ὅμοιος czy ὤς. Cała scena była prawdopodobnie inspirowana prorocstwem z Jl 1–2, gdzie opisano plagę szarańczy niszczącą ziemię Izraela. Podobnie jak w proroctwie, pojawienie się szarańczy zapowiedziane zostało przez dźwięk trąby (por. Jl 2, 1. 15; Ap 9, 1). Drugim oczywistym skojarzeniem biblijnym jest jedna z plag egipskich (por. Wj 10, 1–20). Jak zauważa Beale, dokładne określenie, czy występująca tutaj szarańcza powinna być interpretowana dosłownie, czy metaforycznie jako obraz armii najeźdźców, nie jest istotne²⁶⁰. Akcent pada zdecydowanie na niszczycielskie efekty jej pojawienia się. Autor Apokalipsy opisuje szarańczę za pomocą określeń teriomorficznych (porównanie do koni w Ap 9, 7a; zęby jak lwy w Ap 9, 8b), wtrąca jednak również kilka elementów antropomorficznych – złote wieńce, twarze i włosy ludzkie w Ap 9, 7–8²⁶¹.

Jak zostało wyżej wspomniane, podobne wieńce mają Starcy z Ap 4, 4, jednak „w konstrukcji opisu ich wyglądu nie ma osłabiającej partykuły ὤς, lecz stwierdzenie faktu”²⁶². Szarańcza będzie niepokonana, zwycięska, a ludzkość nie jest w stanie obronić się przed nią ani uleczyć zadanych przez

259 D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 733.

260 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 499.

261 D. E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 532.

262 J. Nowińska, *Motywy wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 173.

nią ran²⁶³, jednak wspomniane tutaj złote wieńce są obrazem szatańskiej propagandy, próbą przypisania sobie autorytetu i władzy, której ten tak naprawdę nie posiada²⁶⁴. Decydującym argumentem będą wspomniane na początku określenia *ὁμοιος* czy *ὡς*. Prawdziwe wieńce daje tylko Bóg, szarańcza ma jedynie „jakby” wieńce „podobne” do złota. Zwycięstwo sił zła nad ludzkością dokona się niewątpliwie, jednak będzie ono tak wielkie, jak przewidział to w swoich planach Bóg²⁶⁵.

3. Błyszczące ozdoby (Ap 17, 3–4)

Wielka Nierządnicza dosiadająca Bestii, opisana w rozdziale 17 Apokalipsy, jest odziana w bisior (por. paralelny fragment Ap 18, 16) i przystrojona w wiele błyszczących ozdób, są wśród nich między innymi złoto, drogie kamienie i perły (*κεχρυσωμένη χρυσίω και λίθω τιμίω και μαργαρίταις*). Elementy te pojawiają się w innych miejscach Apokalipsy w kontekście wizji pełnych światła, takich jak na przykład wizja Nowej Jerozolimy w rozdziałach 21–22.

Przyodzianie Nierządnicy w bisior stanowi kontrast do ubioru Małżonki Baranka — ona także ma na sobie ten materiał, ale zostaje jasno określone, że jest on w tym przypadku darem Bożym: „nadeszły Gody Baranka, a Jego Małżonka się przystroiła, i dano jej oblec bisior lśniący i czysty” (Ap 19, 7–8). Nierządnicza tymczasem wybrała swój strój w pełni świadomie, by wyglądać atrakcyjnie. Zostało to wyrażone imiesłowem zwrotnym *περιβεβλημένη*, pochodzącym od czasownika *περιβάλλω*, oznaczającego w stronie zwrotnej „okryć się”, „odziać się”²⁶⁶. Małżonka Baranka tymczasem bisior otrzymała, „dano” jej się w niego oblec (*ἐδόθη αὐτῇ ἵνα περιβᾶληται βύσσινον*, Ap 19, 8). Jak już wspomniano, jest on także określony jako *λαμπρός* („błyszczący”, „przezroczysty”, „przejrzysty”²⁶⁷) i *καθαρός*

263 J. MacArthur, *Revelation 1–11*, dz. cyt., s. 262.

264 J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem...*, dz. cyt., s. 57.

265 P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 190.

266 S. Witkowski, *Wielki Babilon...*, dz. cyt., s. 170.

267 *λαμπρός*, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Grecko-polski słownik Stronga...*, dz. cyt., 2986.

(„czysty”, „nieskalany”²⁶⁸). Brak tych dodatkowych przymiotników w opisie Nierządniczy w Ap 17, 4, być może więc jej bisior splamiony jest złymi czynami, które są odwrotnością sprawiedliwych czynów świętych (por. Ap 19, 8)²⁶⁹.

Wydaje się oczywiste, że wszystkie te błyszczące elementy mają na celu podkreślenie przepychu i bogactwa Nierządniczy. Warto jednak spojrzeć również z nieco innej perspektywy – Nierządnicza stroi się w błyszczące ozdoby, by blaskiem tym przyciągnąć do siebie jak największą liczbę ludzi. Wpisuje się tym samym w podobne w wymowie i prawdopodobnym celu działania Smoka i Bestii, którzy nosząc błyszczące diademy, uzurpują sobie władzę Boga. Przez użycie imiesłowu czasu dokonanego *κεχρυσωμένη* autor podkreślił osobiste zaangażowanie Wielkiej Nierządniczy w proces ozdabiania się. Próbuje ona na własną rękę osiągnąć to, co sam Bóg i wierzący mu ludzie posiadają – blask i chwałę zbawienia. Opis Nierządniczy dostarcza obfitej charakterystyki tej postaci. Z tekstu wynika jasno, że owa kobieta jest skupiona na sobie, całkowicie pochłonięta dbałością o swój wygląd i atrakcyjność i przez to zamknięta na Boga.

Podsumowanie

Rozdział drugi miał na celu przedstawienie tekstów opisujących Boże stworzenia za pomocą różnych określeń światła i odnoszących się do cechy świecenia i blasku.

Dwie bohaterki kobiece Apokalipsy – Kobieta z Ap 12 oraz Małżonka Baranka z Ap 19 – przedstawione są przy użyciu kilku elementów odnoszących się do światła. Najbardziej zauważalne są ciała niebieskie otaczające Kobietę. Słońce i księżyc są oczywiście symbolami majestatu i chwały Boga oraz pewnej stałości górującej nad przemijaniem, lecz przede wszystkim widoczny jest bijący od niej blask. Ona już zwyciężyła w swojej walce i teraz odziana jest w blask przez samego Boga, który dzieli się z nią swoją

²⁶⁸ *καθαρός*, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Grecko-polski słownik Stronga...*, dz. cyt., 2513.

²⁶⁹ S. Witkowski, *Wielki Babilon...*, dz. cyt., s. 169.

chwałą. Podobnie Małżonka Baranka przyobleczona w lśniący i czysty bisior stanowi jaśniejący punkt całej sceny.

Osobną grupę stworzeń stanowią ludzie zbawieni przebywający już w niebie. Są oni przedstawieni w typowy sposób – odziani w białe szaty i z palmami w rękach. Pośród nich znajdują się także męczennicy, którzy oddali swoje życie w obronie wiary w Boga. Ich zwycięstwo dokonane przez wytrwałość jest nagrodzone blaskiem szat wybielonych we krwi Baranka. Przebywają w bliskości Stwórcy, promieniując światłem.

Również aniołowie realizujący różnego rodzaju posłannictwa w Księdze Apokalipsy posiadają elementy powiązane ze światłem. Mają białe szaty i pojawiają się w blasku wschodzącego słońca. Często są przedstawieni w bardzo podobny sposób jak sam Bóg – towarzyszą im tęcza, jaśniejący obłok charakterystyczny dla teofanii oraz ogień. Od chwały jednego z aniołów rozbłysła nawet ziemia – to dowód na to, że blask ten, pochodzący od Boga i legitymizujący działanie posłańca, jest ponadprzeciętnie ostry, nadprzyrodzony.

Szczególną grupę stworzeń stanowią przeciwnicy Boga. Wydawać by się mogło, że towarzyszyć im będzie ciemność jako naturalna antyteza boskiej światłości – Smok dokonuje bowiem zamachu na stworzone źródła światła, strącając ogonem gwiazdy z nieba. Tymczasem dokładny czytelnik zauważy, że siłom zła towarzyszą również świetliste elementy. Błyszczące diademy na głowach Bestii, ogień, błyszczący bisior, złoto i kamienie szlachetne mogą sprawiać wrażenie podobnego blasku jak w wypadku wizji Boga i Syna Człowieczego. Jest jednak jasne, że są to tylko próby uzurpacji sobie przez szatana Bożego blasku. Blask ten nie jest mu dany przez Boga (jak w wypadku innych stworzeń), lecz przywłaszczony, w pewnym sensie nawet skradziony. Jest to więc jedynie fałszywa jaskrawość i szatański splendor. Zło próbuje przyciągnąć uwagę, sztucznym blaskiem zwieść ludzi i odciągnąć ich od Boga. Wszystko to jest jednak ulotne i w zasadzie sprowadza się do luksusu, wygód i złudnego bogactwa.

ROZDZIAŁ III. NOWA ŚWIETLISTA JEROZOLIMA

Rozdział trzeci niniejszej pracy zostanie poświęcony kulminacyjnej wizji Apokalipsy św. Jana – opisowi Nowej Jerozolimy zawartemu w Ap 21, 1–22, 5. Światło jest szczególnym i wspólnym mianownikiem wszystkich materiałów tworzących święte miasto. Oprócz terminów jednoznacznie odnoszących się do światła czy czynności świecenia opis miasta zawiera także elementy pośrednio wskazujące na tę cechę, a ich ilość jest ogromna, niespotykana w innych miejscach Pisma Świętego. Na pierwszy plan wysuwają się kamienie szlachetne będące elementami stroju Oblubienicy (Ap 21, 2), budulcem fundamentów miasta (Ap 21, 19–20) i jego murów (Ap 21, 18), a przede wszystkim źródłem jego światła (Ap 21, 11). Bramy miasta skonstruowane są z pereł (Ap 21, 21), a jego wnętrze porównane jest do czystego złota i szkła (Ap 21, 18. 21). Dwukrotnie autor podkreśla, że Nowa Jerozolima nie będzie już potrzebowała innych, naturalnych czy sztucznych źródeł światła, ponieważ prawdziwym światłem będą w nim Bóg i jego chwała oraz Baranek (Ap 21, 23–24; 22, 5).

§1. Wizja Nowej Jerozolimy (Ap 21, 1–22, 5)

Pierwszy paragraf będzie miał na celu wprowadzenie do analizy wizji Nowej Jerozolimy oraz ogólne scharakteryzowanie struktury i możliwych inspiracji autora księgi Apokalipsy.

Opis Nowej Jerozolimy zawarty w Ap 21, 9–22, 5 pod względem gatunku literackiego jest klasycznym przykładem wizji prorockiej. Wydarzenia przyszłe opisane są za pomocą czasu przeszłego, co wynika z przyjętej przez autora konwencji sprawozdania z wizji.

Perykopa przedstawiająca wizję Nowej Jerozolimy składa się z trzech głównych części:

1. wprowadzenie do wizji (pojawienie się anioła i zapowiedź tematu wizji, Ap 21, 9–10a);
2. wizja Nowej Jerozolimy (miasto, jego opis zewnętrzny i wewnętrzny, Ap 21, 10b–22, 5);
3. wnioski końcowe (Ap 22, 6–9)¹.

W pracy niniejszej najistotniejsza będzie część środkowa, dotycząca bezpośrednio opisu miasta.

Mimo widocznych odstępstw tekst zdaje się być strukturalnie zaplanowany jako chiasm. Nawet uznanie wzmianki o wystąpieniu anioła w wersetach 15–17 za późniejszy dodatek nie likwiduje ewidentnych odniesień:

- A. blask jak kryształ (w. 11bc),
 - B. dwanaście bram i imion (w. 12–13),
 - C. dwanaście fundamentów i imion (w. 14),
 - D. złota trzcina do mierzenia miasta (w. 15),
 - E. wymiary miasta (w. 16),
 - E'. wymiary muru (w. 17),
 - D'. jaspis i złoto (w. 18),
 - C'. dwanaście fundamentów i ich budulec (w. 19–20),
 - B'. dwanaście bram i ich budulec (w. 21ab),
 - A'. rynek (ulice) jak szkło (w. 21c).

Najbardziej oczywiste są elementy BCC'B', ale i pozostałe wyglądają na wcześniej zaplanowane².

Cała struktura Ap 21, 9–22, 9 mogłaby być analizowana w relacji do paralelnego opisu w Ap 17, 1–19, 10. Podobieństwo jest tak duże, że możliwe jest synoptyczne wręcz zestawienie niektórych fragmentów obu tekstów. Stanowią one antytezę obrazu kobiety – najpierw Rzymu (Babilonu) ukazanego jako Nierządnicą, potem zaś eschatologicznej Jerozolimy będącej Oblubienicą Baranka. Jak słusznie zauważył Bartoli, „Babilon jest miastem skupionym na sobie samym, a jego celem jest dobrobyt i bogactwo.

1 Strukturę taką, choć bardziej szczegółową, podaje D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1141–1143.

2 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 380.

Jeruzalem zaś to miasto skupione na Bogu, a jego celem jest bycie przybytkiem, w którym Bóg i człowiek mogą wspólnie mieszkać³. Aune uważa wręcz, że tekst Ap 21, 9–22, 9 został świadomie skonstruowany jako imitacja Ap 17, 1–19, 10⁴. Zamierzony kontrast między Nierządnicą (Babilonem) a Nową Jerozolimą widać już w wersetach wprowadzających obie wizje:

| Ap 17, 1–2 | Ap 21, 9 |
|--|--|
| Potem przyszedł jeden z siedmiu aniołów, mających siedem czasz,
Καὶ ἦλθεν εἰς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἔχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας | I przyszedł jeden z siedmiu aniołów, co trzymają siedem czasz
Καὶ ἦλθεν εἰς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἔχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας |
| | pełnych siedmiu plag ostatecznych,
τῶν γεμόντων τῶν ἑπτὰ πληγῶν τῶν ἐσχάτων |
| i tak odezwał się do mnie:
καὶ ἐλάλησεν μετ’ ἐμοῦ λέγων· | i tak się do mnie odezwał:
καὶ ἐλάλησεν μετ’ ἐμοῦ λέγων· |
| „Chodź, ukażę ci
δεῦρο, δεῖξω σοι | „Chodź, ukażę ci
δεῦρο, δεῖξω σοι |
| wyrok na Wielką Nierządnicę [...].
τὸ κρίμα τῆς πόρνῆς τῆς μεγάλης [...]. | Oblubienicę, Małżonkę Baranka ⁵ .
τὴν νύμφην τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου. |

Nowa Jerozolima jest przedstawiona z jednej strony jako Oblubienica, przeciwieństwo Nierządnicy (Babilonu; por. Ap 17–18), a z drugiej symbolizuje Kościół mistycznie złączony z Chrystusem – Barankiem i Małżonkiem Oblubienicy⁵. Obrazy Małżonki Baranka i Nowej Jerozolimy wzajemnie się przenikają i dopełniają, podkreślając więź miłości między Chrystusem a Jego Kościołem oraz wierzących między sobą⁶. Nowa Jerozolima, jaśniejąca światłem Bożej chwały, jest dopełnieniem obrazu Małżonki Baranka, przystrojonej w klejnoty i oczekującej na gody (Ap 19, 7–8; por. 21, 2). Wieczne piękno Małżonki, Jerozolimy lub Kościoła ma swoje źródło w chwale Boga, którą została obficie obdarowana i które odbija⁷.

3 F. Bartoli, *Wyjdz, ludu mój, z Babilonu...*, dz. cyt., s. 270.

4 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1146.

5 L. D. Chrupcała, *Jerozolima — miasto nadziei*, Kraków 2008, s. 87.

6 D. Kotecki, *Kościół...*, dz. cyt., s. 255.

7 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 100.

Całość wizji Nowej Jerozolimy jest bardzo podobna pod względem formy do tekstu Ez 40–48. W Apokalipsie jednak nowość stworzenia jest jednoznacznie wskazana przez tekst Ap 21, 1: „I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły, i morza już nie ma”. Porównując ten werset z tekstami Starego Testamentu (np. Iz 65, 17; 66, 22), można dojść do wniosku, że autor Apokalipsy podejmuje tutaj znany w żydowskiej apokaliptyce temat odnowienia stworzenia w czasach ostatecznych⁸. Co ciekawe, niejasne jest, czy chodzi tutaj o całkowite bądź częściowe zniszczenie stworzenia i zastąpienie go przez nowe, czy raczej o pewną transformację stworzenia już istniejącego. Obie wersje obecne są w literaturze żydowskiej i wczesnochrześcijańskiej⁹.

Nowa Jerozolima zstępuje z nieba na ziemię. Jest to niewątpliwie przepiękny obraz tego, jak w czasach ostatecznych między niebem (Bóg) a ziemią (ludzkość) w miejsce podziału wprowadzonego przez grzech następuje pojednanie¹⁰. Czytelną inspiracją dotyczącą miasta zstępującego z nieba jest tekst 4 Ezd 13, 35–36: „A on stanie na szczycie góry Syjon. Wówczas Syjon wystąpi i pokaże się wszystkim jako zgotowany i zbudowany, jak widziałeś górę utworzoną bez udziału rąk ludzkich”¹¹. Podobnie w syryjskiej Apokalipsie Barucha (2 Bar 4, 2–7) Jerozolima jest rzeczywistością preegzystującą, ukazaną przez Boga już Adamowi, Abrahamowi i Mojżeszowi, włącznie z zapowiedzią jej „objawienia”¹². Również Nowy Testament w kilku miejscach zawiera tę samą ideę niebiańskiej Jerozolimy, np. Hbr 11, 10. 14–16; 12, 22; 13, 14; Flp 3, 20, a szczególnie Ga 4, 26, gdzie Paweł kontrastuje Jeruzalem ziemskie, teraźniejsze (νῦν Ἱερουσαλήμ), z przyszłym, „górnym” Jeruzalem (ἀνω Ἱερουσαλήμ)¹³. Sama idea idealnego miasta jest obecna również w źródłach pogańskich — np. u Platona (*Państwo* 9, 13¹⁴).

8 D. Kotecki, *Kościół...*, dz. cyt., s. 254.

9 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1117–1120.

10 L. D. Chrupcała, *Jerozolima...*, dz. cyt., s. 87.

11 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1152; 4 Ezd 13, 35–36; *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 401.

12 2 Bar 4, 2–7, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 408.

13 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1153.

14 „Ja rozumiem — powiada. — Ty masz na myśli to państwo, o którymśmy mówili, zakładając je. Ono leży w kraju myśli, bo na ziemi, przypuszczam, że nigdzie go nie ma. — A może w niebie — dodałem — leży jego pierwowzór u stóp bogów; dla tego,

Już samo nazwanie Nowej Jerozolimy miastem „świętym” (zob. Ap 21, 2) wskazuje na obecność Boga. W Starym Testamencie miastem świętym była właśnie Jerozolima, i to ze względu na świątynię, a więc obecność Boga. W Apokalipsie chodzi o to samo miasto, ale przemienione czy wręcz zupełnie nowe, jak wskazuje kontekst (por. Ap 21, 1. 4c)¹⁵. Wszechobecność Boga w Nowej Jerozolimie podkreśla fakt, że nie ma w nim świątyni (zob. Ap 21, 22), obecność ta nie jest zatem niczym skrzepowana¹⁶.

W opisie Nowej Jerozolimy różne bezpośrednie określenia światła pojawiają się w sumie 6 razy (φῶς w Ap 21, 24 i dwukrotnie w 22, 5; φωτίζω w Ap 21, 23; 22, 5 oraz φωστῆρ w Ap 21, 11). Podstawowe znaczenie symboliczne odnosi się do czynności dawania światła, a metaforycznie – dawania życia. Podstawowym czynnikiem sprzyjającym ziemskiemu życiu jest (oprócz wody oczywiście) światło. W wieczności zostanie ono zastąpione równie nieodzowną obecnością i chwałą Boga, który nada sens ich życiu¹⁷. Boże światło pozwoli także człowiekowi spojrzeć jasno na sens istnienia, do tej pory słabo lub wcale niewidoczny (por. 1 Kor 13, 12)¹⁸. Obraz Nowej Jerozolimy niesie ze sobą orędzie o wiecznym trwaniu z Bogiem i w Jego obecności. Kościół może mieć nadzieję, że wszystko, co złe i grzeszne na świecie, nie ma wartości ostatecznej, ale zostanie definitywnie pokonane przez Boże światło¹⁹.

§2. Źródło światła miasta (21, 10b–11. 23–25; 22, 5)

Drugi paragraf niniejszego rozdziału zostanie poświęcony źródłom światła Nowej Jerozolimy. Autor Apokalipsy kilkakrotnie wprost wskazuje, że w czasach ostatecznych nie będą już potrzebne inne źródła światła, czy to naturalne, czy sztuczne (Ap 21, 23a; 22, 5b), ponieważ prawdziwym świat-

który chce patrzeć, a patrząc, urządzić samego siebie”. Platon, *Państwo* IX, 592ab (Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2020, s. 307).

15 D. Kotecki, *Kościół...*, dz. cyt., s. 255–256.

16 D. Kotecki, *Kościół...*, dz. cyt., s. 257.

17 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 112.

18 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 113.

19 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 114.

łem i źródłem blasku świętego miasta zstępującego z nieba będzie sam Bóg, lampą miasta zaś będzie Baranek (Ap 21, 23b).

1. Miasto mające chwałę Boga (Ap 21, 10b–11)

Pierwsza wzmianka na temat źródła świetlistości Nowej Jerozolimy pojawia się już na samym początku opisu, w Ap 21, 11. Tekst mówi o mieście zstępującym z nieba, mającym chwałę Boga (ἔχουσαν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ), którego źródło światła podobne jest do jaspisu i przejrzystości kryształu (ὡς λίθῳ ἰάσπιδι κρυσταλλίζοντι).

Sformułowanie o „posiadaniu chwały” pojawia się w Piśmie Świętym jeszcze tylko raz, w Ewangelii wg św. Jana w tak zwanej modlitwie arcykapłańskiej Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy (zob. J 17, 5). Syn Boży prosi swojego Ojca, by otoczył go chwałą, którą miał już przed założeniem świata²⁰. Pojawienie się w tym samym kontekście cechy posiadania i chwały występuje też w Ap 18, 1, gdzie anioł „ma wielką władzę” (ἔχοντα ἐξουσίαν μεγάλην), a ziemia „rozblęta od jego chwały” (ἡ γῆ ἐφωτίσθη ἐκ τῆς δόξης αὐτοῦ), choć nie jest to podobieństwo dokładne.

Tekst Ap 21, 11 jest wyraźnie inspirowany fragmentami Iz 60, 1. 19, choć widać też pewne różnice. Tekst prorocki porównuje Bożą chwałę do słońca wschodzącego nad Jerozolimą, które okrywa swoim blaskiem całe miasto²¹. Apokalipsa natomiast ukazuje Jerozolimę noszącą światło w sobie, rozblęskującą chwałą Boga. Podobną inspirację można odnaleźć w Ez 43, 2. 4. 5b (por. 44, 2–4) — chwała Boga napełnia świątynię, a ludzie mogą oddawać cześć Bogu w niej obecnemu. Podstawą zbawienia w czasach ostatecznych będzie więc według Ezechiela wieczna i nieustanna obecność Boga²².

Światło Bożej chwały tekst Ap 21, 11 porównuje do jaspisu o przejrzystości kryształu. Całe miasto zdaje się wyglądać jak jeden ogromny kamień

20 „καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῶ τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί”.

21 „Powstań! Świeć, bo przyszło twe światło i chwała Pańska rozblęska nad tobą. [...] Już słońca mieć nie będziesz w dzień jako światła, ani jasność księżycy nie zaświeci tobie, lecz Pan będzie ci wieczną światłością i Bóg twój — twoją ozdobą” (Iz 60, 1. 19).

22 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 98.

szlachetny²³. Warto zauważyć, że autor Ap używa tutaj terminów ὁμοιος i ὤς – opis jest więc jedynie przybliżony, metaforyczny²⁴. Wspomniany tu jaspis czasem utożsamiano z diamentem ze względu na porównanie go do przejrzystego kryształu. Eduard Schick na przykład motywuje to podobieństwem do właściwości diamentu, który rozбивa światło słońca na tęczące kolorów²⁵. Poza tym współcześnie znany jaspis jest nieprzezroczysty.

Podobne porównanie obecne jest wcześniej w tekście samej Apokalipsy – Ap 4, 3–4, gdzie jest mowa o Zasiadającym na tronie podobnym z wyglądu do jaspisu (ὁ καθήμενος ὁμοιος ὀράσει λίθω ἰάσπιδι) otoczonym przez dwudziestu czterech starców. Wzajemna relacja tekstów Ap 4, 3–4 i 21, 11–14 znajduje potwierdzenie we wspólnym motywie Bożej chwały jaśniejącej jak jaspis i otoczonej przez dwadzieścia cztery osoby – w opisie Nowej Jerozolimy występuje bowiem 12 synów Izraela i 12 Apostołów Baranka²⁶ skojarzonych z bramami w murach otaczających miasto.

2. Chwała Boga i Baranek-lampa (Ap 21, 23)

Kolejne wzmianki o źródle światła pojawiają się w Ap 21, 23. Autor stwierdza, że Nowa Jerozolima nie potrzebuje już słońca i księżyca, bo miasto zostało oświetlone chwałą Boga i lampą, którą jest Baranek (ἡ γὰρ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν, καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον).

Werset ten zawiera szczególną koncentrację określeń odnoszących się do światła, zarówno naturalnego (słońce, księżyc; czasownik φαίνω), jak i nadprzyrodzonego (chwała Boga, lampa [Baranek]; czasownik φωτίζω). Zastosowanie różnych terminów na określenie obu rodzajów światła stanowi zamierzony kontrast i przeciwstawienie sobie obu tych źródeł²⁷. Duplek tego wersetu znajduje się w Ap 22, 5: „A nie potrzeba im światła lampy i światła słońca, bo Pan Bóg będzie świecił nad nimi i będą królować na wieki wieków”.

23 J. MacArthur, *Revelation 12–22*, Chicago 2000, s. 279.

24 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 99.

25 E. Schick, *L'Apocalisse*, Roma 1984, s. 237.

26 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1069.

27 S. Witkowski, *Dwa eschatologiczne obrazy Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 111.

Wyrażenia „chwała Boga” i lampa (Baranek) tworzą strukturę chiastyczną:

A: bo chwała Boga
 B: je oświeciła,
 B': a jego lampą –
 A': Baranek²⁸.

Słońce i księżyc nierozzerwalnie związane są z dniem i nocą – zgodnie z biblijnym opisem stworzenia rządzą one tymi dwoma rzeczywistościami (por. Rdz I, 16). Nowa Jerozolima wymyka się temu porządkowi, gdyż w niej naturalne źródła światła muszą ustąpić miejsca źródłom nadprzyrodzonym, boskim. Chwała Boża i lampa (Baranek) są teraz jedynymi rzeczywistościami dającymi światło. W ten sposób spełnia się proroctwo z Księgi Izajasza: „Już słońca mieć nie będziesz w dzień jako światła, ani jasność księżyca nie zaświeci tobie, lecz Pan będzie ci wieczną światłością i Bóg twój – twoją ozdobą” (por. Iz 60, 19). Nowa Jerozolima funkcjonuje inaczej niż zapowiadały to tradycje żydowskie (brak w mieście świątyni²⁹) oraz w innym porządku niż ten ustalony na początku stworzenia (brak słońca i księżyca)³⁰. Być może stwierdzenie to zostało zainspirowane jednym z błogosławieństw z żydowskich modlitw porannych, a tekst Ap 21, 23 odzwierciedla w ten sposób żydowsko-chrześcijańską adaptację liturgii synagogałnej³¹.

Bez wątpienia jednak tekst wskazuje, że w czasach eschatologicznych ciała niebieskie nie będą potrzebne³². Z drugiej strony jednak słońce i księżyc niekoniecznie powinny być brane dosłownie – naturalne ciała świecące na niebie mogą być jedynie symbolami. Całość obrazu ukazywałaby wówczas fakt, że blask Bożej chwały jest absolutnie nieporównywalny z jakim-

28 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1169.

29 Jest to prawdopodobnie adaptacja typowo chrześcijańska, która akcentuje koniec Świątyni Jerozolimskiej zapowiedziany między innymi przez Jezusa (zob. Mt 24, 1–2; Mk 13, 1–2; Łk 21, 5–6; por. J 2, 19). Nową świątynią jest sam Chrystus (por. Ap 21, 22) oraz chrześcijaństwo (por. I Kor 3, 16).

30 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 101; J. MacArthur, *Revelation 12–22*, dz. cyt., s. 284.

31 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1169.

32 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 101.

kolwiek innym źródłem światła, czy to starego, czy nowego stworzenia³³. Zdaniem Swete'a żadne inne słowa nie mogłyby lepiej ukazać duchowego charakteru Nowej Jerozolimy³⁴.

2.1. Bóg – chwała Boża

Pierwszym wspomnianym źródłem światła Nowej Jerozolimy jest sam Bóg. W sposób oczywisty autor Apokalipsy nawiązuje w tym miejscu do tekstu Iz 60, 19, gdzie również jest mowa o tym, że w czasach eschatologicznych Bóg będzie wieczną światłością, a słońce i księżyc przestaną być ludziom potrzebne. Oba teksty zawierają myśl, że Bóg będzie jedyną światłością zdolną zastąpić wszystkie inne, naturalne źródła³⁵.

Chwała (δόξα) pojawia się w Apokalipsie siedemnaście razy i jednoznacznie wyraża obiektywną rzeczywistość Boga. Tutaj objawia się jako światło, które „oświeca”. Tekst grecki podaje czasownik φωτίζω w aoryście, ale w tym wypadku zgodnie z zasadami gramatyki należy go tłumaczyć w czasie teraźniejszym³⁶.

Wyrażenie „chwała Boża” (כְּבוֹד אֱלֹהִים) lub „chwała Pańska” (כְּבוֹד יְהוָה) występuje często w Starym Testamencie na określenie różnych sposobów obecności Boga – na górze Synaj (zob. np. Wj 24, 16–17) w przybytku (zob. np. Wj 40, 34–35), w świątyni (zob. np. 1 Krl 8, 11; Ez 10, 4. 18), a także jako sposób obecności Boga w wizjach prorockich (zob. np. Ez 1, 28). W Apokalipsie wyrażenie to pojawia się trzykrotnie – dwa razy w opisie Nowej Jerozolimy (Ap 21, 11. 23) i raz w wizji siedmiu czasz i siedmiu plag (Ap 15, 8).

Tradycja biblijna zawiera wiele momentów łączących chwałę Bożą ze światłem i świetlistością. Porównanie chwały Boga do światła zaczerpnięte jest prawdopodobnie z Iz 60, 1³⁷, gdzie prorok opisuje światło chwały Boga przybywające do Jerozolimy. Trito-Izajasz chwałę Jahwe traktuje jako synonim zbawienia i Bożej sprawiedliwości. Przyszła Jerozolima staje się

33 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1093.

34 H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, dz. cyt., s. 292.

35 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 103.

36 S. Witkowski, *Dwa eschatologiczne obrazy Jerozolim...*, dz. cyt., s. 112.

37 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1169.

dzięki niej źródłem światła, a jej mieszkańcy są zaproszeni, by Boże światło uczynić swoim własnym (por. Iz 60, 1)³⁸. Parallele zestawienie chwały Bożej i światła pojawia się również w Iz 58, 8³⁹. Podobnie jak Izajasz, inny prorok – Ezechiel – wokół Siedzącego na tronie widzi światło promieniujące niczym tęcza i porównuje je do „chwały Pańskiej” (por. Ez 1, 26–28)⁴⁰, a w Ez 43, 2 cała ziemia „jaśnieje” od chwały Jahwe (וְהָאָרֶץ הָאֵיִרָה מְבֹרָדָה). Nowa Jerozolima nosi w sobie chwałę Boga, jest obdarzona Jego naturą, która opromienia miasto światłem, a więc daje życie⁴¹. Autor Apokalipsy kilkukrotnie podkreśla to nadzwyczajne światło Bożej chwały (zob. np. Ap 18, 1; 21, 11. 23n).

2.2. Baranek – lampa

Drugim źródłem światła w Nowej Jerozolimie jest Baranek nazwany lampą. Termin λύχνος użyty tutaj przez autora określa jednoznacznie lampę z metalu lub gliny, zasilaną oliwą⁴². Chodzi tutaj oczywiście o blask chwały zmartwychwstałego Chrystusa. Już wcześniej w Apokalipsie można wskazać inne opisy Chrystusa kładące nacisk na blask – np. Ap 1, 16. Także w Starym Testamencie można odnaleźć tekst o Bogu przygotowującym lampę dla Pomazańca (por. Ps 132, 17) i wydaje się, że Apokalipsa odnosi się tutaj do tego typu tekstów⁴³. W starożytności lampy stawiano wysoko, by ich blask mógł ogarnąć jak największą przestrzeń. Lampy w świątyni jerozolimskiej miały przypominać o obecności Boga⁴⁴. Warte

38 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 60.

39 „Wtedy twoje światło (WTT: אֵר; LXX: φῶς) wszędzie jak zorza i szybko rozkwitnie twe zdrowie. Sprawiedliwość twoja poprzedzać cię będzie, chwała Pańska (WTT: הַיְהוָה קְבוֹרָדָה; LXX: δόξα τοῦ θεοῦ) iść będzie za tobą”.

40 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 99–100.

41 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 97, 101.

42 λύχνος, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.. Greek-English Lexicon of the New Testament (Louw-Nida) 6.104.

43 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1169.

44 S. Witkowski, *Dwa eschatologiczne obrazy Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 113.

zauważenia jest, że Filon Aleksandryjski porównuje światło centralnej lampy świątynnej właśnie do słońca i do Boga⁴⁵.

W Biblii paląca się lampa jest zatem czytelnym znakiem Bożej obecności. Tekst Apokalipsy zestawia ze sobą chwałę Boga i lampę (Baranka), identyfikując w pewien sposób obie rzeczywistości⁴⁶. W Ewangelii św. Jana można odnaleźć podobny sposób wyrażania się – autor nazywa Jezusa „prawdziwym światłem oświecającym każdego człowieka” (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, J 1, 9) i „światłem świata” (τὸ φῶς τοῦ κόσμου, J 8, 12; por. 3, 19)⁴⁷.

Określenie „Baranek” (ἄρνιον) w Apokalipsie występuje w sumie 29 razy⁴⁸ i tylko w jednym miejscu nie odnosi się jednoznacznie do Chrystusa (w Ap 13, 11 mowa jest o Antychryście jako antytypie Baranka⁴⁹). Jezus jest dla Nowej Jerozolimy jak lampa, to źródło światła, ale też Pan światła. Dzięki niemu ludzie mogą widzieć rzeczy takimi, jakie są naprawdę, bo światło tej jedynej prawdziwej lampy przywraca światu właściwą hierarchię wartości⁵⁰. Chrystus Baranek jest doskonałą realizacją doskonałej świątyni, bo to właśnie w Nim wszyscy się jednoczą. Tak widzi to Jan w swojej Ewangelii (por. J 2, 21; 17, 21–23), sam Chrystus zresztą odnosi znak świątyni do swojego zmartwychwstałego ciała jako miejsca Bożej obecności⁵¹. Baranek jest lampą Nowej Jerozolimy, a więc spełnia w niej szczególną funkcję. Przypomina, że źródłem światła jest chwała Boża i swoim własnym blaskiem wskazuje drogę pielgrzymującemu jeszcze ludowi⁵². Dokonuje się zapowiadane przez Jezusa odrodzenie (παλιγγενεσία, por. Mt 19, 28), które św. Piotr nazwał później „odnowieniem wszystkich rzeczy” (ἀποκαταστάσεως πάντων, Dz 3, 21). Jest to pełnia królowania Boga i Jego zbawczej obecności, która wszystko przemienia (por. Flp 3, 20–21)⁵³.

45 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1117; Philo of Alexandria, *Quis rerum divinarum heres sit XLV*, 221–225, [w:] *The Works of Philo...*, dz. cyt., s. 295.

46 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 104.

47 R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, dz. cyt., s. 396.

48 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 102.

49 ἄρνιον, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, dz. cyt.

50 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 102.

51 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 102.

52 S. Witkowski, *Dwa eschatologiczne obrazy Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 113.

53 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 101.

3. Narody i królowie ziemi chodzą w świetle (Ap 21, 24)

Cały passus Ap 21, 24–26 jest parafrazą tekstu Iz 60, 3–5. 11, choć widoczne są także różnice⁵⁴. Miejsce narodów pogańskich w żydowskiej tradycji dotyczącej czasów ostatecznych przedstawiano na co najmniej cztery sposoby:

- a. wyraźny sprzeciw wobec idei unicestwienia pogan na końcu czasów;
- b. eschatologiczna odbudowa Izraela z widocznym wykluczeniem innych narodów lub dokonana ich kosztem;
- c. poganie jako poddani Izraela, pielgrzymujący do Jerozolimy, aby złożyć hołd;
- d. poganie będą w pełni uczestniczyć w wielbieniu Boga i eschatologicznym zbawieniu⁵⁵.

Fraza „królowie ziemi” (οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς) pojawia się w Apokalipsie w sumie osiem razy, ale tylko dwukrotnie królowie ci nie są wrodzy Bogu i jego ludowi (Ap 1, 5; 21, 24). Jak dowodzi paralelny fragment Ap 18, 3, wyrażenia „narody” i „królowie ziemi” można potraktować jako synonimiczne. Znacznie częściej występują one jednak w odwrotnej kolejności – najpierw „narody”, później „królowie ziemi” (zob. np. Rdz 17, 6. 16; 35, 11; 1 Krl 5, 14; 2 Krl 17, 8; Ps 102, 16; 135, 10; Iz 41, 2; 45, 1; Jr 25, 14, 51, 28). Odwrotna kolejność występuje raczej rzadko (np. LXX Iz 60, 3; Ez 26, 7; Ps 72, 11)⁵⁶. Wzmianka o narodach przynoszących Bogu chwałę i cześć służy podkreśleniu, że nie chodzi tu o materialne bogactwa, ale że to one same są tym bogactwem, nowymi czcicielami Boga w czasach ostatecznych⁵⁷.

W obrazie Nowej Jerozolimy spełniają się zapowiedzi proroków. Narody i ich królowie pielgrzymują do światła (por. Iz 60, 3. 5. 11) i w ten sposób dokonuje się wielkie nawrócenie pogan. Jednak, co ważne, starotestamentalne zapowiedzi odnoszące się oryginalnie do Syjonu spełniają się teraz w Nowej Jerozolimie. Błyszczące piękno miasta skłania wszystkich do uległości względem jaśniejącego w tym mieście Boga⁵⁸. Narody i ich królowie „będą

54 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1170.

55 Obszerna lista odniesień do poszczególnych tekstów biblijnych i pozabiblijnych w: D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1172.

56 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1171.

57 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1095.

58 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 105.

chodząc w świetle” (περιπατήσουσιν διὰ τοῦ φωτὸς). Porównując to z opisanymi wcześniej relacjami narodów z Babilonem (zob. Ap 14, 8; 18, 3. 23), widać, że jest to wyraźne przeciwieństwo względem tamtych obrazów⁵⁹. Zarówno Iz 60, 3 jak i Ap 21, 24 mówią o narodach (ἔθνος), królach (ἡγεμόνες, βασιλεύς) i świetle (ἡμέρα, φῶς). Różnica tkwi w szczególności – u Izajasza światłość jest celem wędrówki narodów, wędrówki wciąż trwającej (ἡμεῖς, LXX: πορεύομαι), tymczasem w Apokalipsie narody żyją już w tej światłości, trwają w niej, postępują w niej (περιπατέω)⁶⁰. Autor Apokalipsy, zwykle bazujący na tekście hebrajskim, tym razem wybrał w swojej parafrazie wersję LXX na określenie czynności narodów w Nowej Jerozolimie. Użył terminu περιπατέω w jego metaforycznym sensie, jako określenia sposobu życia i postępowania, pojęcia często występującego w Nowym Testamencie⁶¹.

4. Bóg będzie świecił nad nimi (Ap 22, 5)

Ostatnie zdanie opisu Nowej Jerozolimy podsumowuje i powtarza raz jeszcze najważniejszy chyba motyw całego tekstu (zob. Ap 22, 5). W eschatologicznym mieście nie będzie już nocy (καὶ νύξ οὐκ ἔσται ἔτι), a jedynym źródłem światła będzie Bóg (ὅτι κύριος ὁ θεὸς φωτίσει ἐπ’ αὐτούς).

Identyczne wyrażenie nie występuje w żadnym innym tekście Pisma Świętego, choć pojawiają się zwroty o podobnym sensie. Autorzy ksiąg Starego Testamentu wspominają o Bogu oświecającym lub rozjaśniającym oczy (zob. Ps 13, 4 LXX: ὁ θεὸς μου φώτισον τοὺς ὀφθαλμούς μου; Ezd 9, 8 LXX: φωτίσαι ὀφθαλμούς ἡμῶν) i ciemności (Ps 18, 29 LXX: ὅς μου φωτιεῖς τὸ σκότος μου), a także o Panu, który będzie wieczną światłością (LXX: ἔσται σοι κύριος φῶς αἰώνιον; Iz 60, 19). Święty Paweł w Liście do Koryntian przepowiada z kolei nadejście Pana, który rozjaśni to, co jest ukryte w ciemnościach (ὁ κύριος, ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους, 1 Kor 4, 5).

59 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 106.

60 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 106–107.

61 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1171.

Werset Ap 22, 5 zawiera częściowo powtórzenie motywu z Ap 21, 25. W Nowej Jerozolimie nie będzie nocy, a więc symbolizowanej przez nią ciemności zła i grzechu zagrażającej ludziom. Realizuje się nowy porządek stworzenia, inny od pierwotnego (por. Rdz 1, 5. 16)⁶². Kres panowania ciemności jest definitywny, co mocno podkreśla zastosowane przez autora wyrażenie οὐκ ἔσται ἔτι i umieszczenie terminu νύξ tuż po spójniku καὶ, a więc w pozycji emfaticznej⁶³. Naturalne źródła światła nie są już do niczego potrzebne. Jedynym źródłem światła jest Bóg obdarzający mieszkańców Nowej Jerozolimy wiecznym szczęściem w swojej obecności⁶⁴. Możliwą inspiracją dla fragmentu Ap 22, 5 może być także kapłańskie błogosławieństwo pochodzące z Lb 6, 25, mające charakter wyraźnie eschatologiczny, obecne w liturgii żydowskiej i chrześcijańskiej I wieku: „Niech Pan rozpromieni oblicze swe nad tobą” (יְהוָה יִפְנֶיךָ אֱלֹהֵיךָ יְהוָה; LXX: ἐπιφάνει κύριος τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ σέ)⁶⁵. Wyraźne jest również podobieństwo Ap 22, 5 do tekstu Iz 60, 2: „Bo oto ciemność okrywa ziemię i gęsty mrok spowija ludy, a ponad tobą jaśnieje Pan, i Jego chwała jawi się nad tobą”. Miasto święte promieniujące blaskiem rozprasza ciemności okrywające narody pogańskie, przyciągając tym samym wszystkich ludzi do Boga⁶⁶.

Inny dobrze widoczny paralelizm zawarty jest w samej Księdze Apokalipsy – łączy on teksty 21, 23. 25 i 22, 5⁶⁷:

| Ap 21, 25. 23 | Ap 22, 5 |
|--|---|
| Bo już nie będzie tam nocy.
νύξ γὰρ οὐκ ἔσται ἐκεῖ | I [odtąd] już nocy nie będzie.
καὶ νύξ οὐκ ἔσται ἔτι |
| I Miastu nie trzeba
καὶ ἡ πόλις οὐ χρείαν ἔχει | A nie potrzeba im
καὶ οὐκ ἔχουσιν χρείαν |
| słońca ni księżycą, by mu świeciły,
τοῦ ἡλίου οὐδὲ τῆς σελήνης ἵνα φαίνωσιν
αὐτῇ | światła lampy i światła słońca,
φωτὸς λύχνου καὶ φωτὸς ἡλίου |

62 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 107.

63 S. Witkowski, *Dwa eschatologiczne obrazy Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 55–56.

64 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 108.

65 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 109.

66 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. 109.

67 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1168.

| Ap 21, 25. 23 | Ap 22, 5 |
|--|---|
| bo chwała Boga
ἡ γὰρ δόξα τοῦ θεοῦ | bo Pan Bóg
ὅτι κύριος ὁ θεός |
| je oświeciła,
ἐφώτισεν αὐτήν | będzie świecił nad nimi.
φωτίσει ἐπ' αὐτούς. |
| a jego lampą – Baranek.
καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἄρνιον. | |

Tym, co łączy oba fragmenty, jest myśl o zwycięstwie Boga nad ciemnością, wspólna inspiracja tekstem Iz 60, 19, występowanie pojęcia *λύχνος* nieobecnego w Księdze Izajasza oraz nawiązywanie do dzieła stworzenia. Teksty jednak różnią się – w Ap 21, 23. 25 jest mowa o świętym mieście, a w Ap 22, 5 o jego mieszkańcach⁶⁸. Z drugiej strony może być to różnica pozorna – w Piśmie Świętym można odnaleźć teksty, w których termin „miasto” lub jego nazwa własna użyte są jako określenie mieszkańców⁶⁹.

Ciekawą tradycję zawiera fragment 4 Ezd 7, 38–42. Tekst ten wylicza długą listę rzeczy, które nie będą już istnieć w dniu sądu. Są to kolejno: słońce, księżyc, gwiazdy, chmura, grzmot, błyskawica, wiatr, burza, powietrze, ciemność, wieczór, ranek, lato, jesień, zima, upał, mróz, zimno, grad, deszcz, rosa, południe, noc, świt, lśnienie, jasność i światło. Dziewięć z wymienionych elementów wiąże się ze światłem. Jedyłą rzeczywistością istniejącą w czasach ostatecznych będzie według tekstu 4 Ezd „tylko odblask jasności Najwyższego, dzięki czemu wszyscy zaczną widzieć, co im zostało przeznaczone”⁷⁰.

Zakończenie wizji w Ap 22, 5 podkreśla ostatni raz ogólne przesłanie wizji – zbawieni ludzie będą wolni od wszelkiego niebezpieczeństwa oddzielenia od Boga oraz cierpienia i śmierci⁷¹. Zarówno tutaj, jak i w Ap 21, 23.

68 M. Szczepaniak, *Symbolika światła...*, dz. cyt., s. III.

69 Np. W Rdz 19, 15 w kontekście mieszkańców Sodomy mowa o „winie miasta” (LXX: ἀνομίαις τῆς πόλεως); w Jon 1, 2 Bóg każe Jonaszowi upomnieć Niniwę — wielkie miasto (LXX: πορεύθητι εἰς Νινευη τὴν πόλιν τὴν μεγάλην καὶ κήρυξον ἐν αὐτῇ); w Mt 2, 3 razem z Herodem przeraziła się „cała Jeruzolima” (πᾶσα Ἱεροσόλυμα). W tekstach tych nawiątpliwie chodzi o mieszkańców miast, a nie miasto jako niezależny byt sam w sobie.

70 4 Ezd 7, 42, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 384.

71 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1115.

25 może się wydawać, że słońce i księżyc nie będą istnieć w nowej rzeczywistości niebiańskiej, ale możliwa jest też inna interpretacja – zostaną one na nowo stworzone przez Boga, ale ostatecznie przyćmione blaskiem przez Bożą chwałę. Faktem jest, że żaden element starego stworzenia nie będzie w stanie powstrzymać jaśniejszej obecności Boga⁷².

§ 3. Kamienie szlachetne jako elementy konstrukcyjne miasta

Trzeci paragraf niniejszego rozdziału zostanie poświęcony w całości kamieniom szlachetnym występującym w opisie elementów architektonicznych Nowej Jerozolimy. Osobne potraktowanie kamieni i ich szczegółowa analiza są konieczne, ponieważ tak duże nagromadzenie i różnorodność szlachetnych minerałów praktycznie nie występuje nigdzie indziej w Piśmie Świętym.

1. Kamienie szlachetne w opisie Nowej Jerozolimy

Na początku zostaną krótko opisane wszystkie kamienie szlachetne wspomniane w opisie Nowej Jerozolimy. To konieczne, ponieważ już pobieżna lektura tekstu pokazuje, że ich różnorodność i przede wszystkim różnorodność są niezwykle i rzucające się w oczy.

W czasach starożytnych, podobnie jak dzisiaj, kamienie szlachetne były niezwykle cenione ze względu na swoje specyficzne właściwości – twardość, połysk, barwę, a przede wszystkim rzadkość występowania oraz uważane za źródło nadprzyrodzonej mocy. Jakikolwiek starożytne, „przednaukowe” (we współczesnym rozumieniu) próby wyjaśnienia pochodzenia kamieni szlachetnych ostatecznie zawsze prowadziły do sfery niebiańskiej lub znaków zodiaku. Przekonanie o magicznej mocy kamieni szlachetnych pojawiło się najpierw w Indiach, potem przejęli je Babilończycy, a od nich

72 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1115.

Hebrajczycy, Grecy i Rzymianie⁷³. Nie brakuje jednak także opinii, że po raz pierwszy z kamieniami szlachetnymi Żydzi spotkali się w kontekście kultury egipskiej i tam też nauczyli się ich obróbki i wykorzystania. Zapatrywali się w nie u kupców fenickich i egipskich i szybko stały się one ważnym elementem żydowskiej symboliki⁷⁴.

Kamienie szlachetne były również najlepszym i najprostszym sposobem lokowania majątku, szczególnie w obliczu konieczności podróży — sprzyjał temu relatywnie niewielki rozmiar przy jednocześnie ogromnej wartości⁷⁵. Różne kamienie wymienione w Biblii są trudne do jednoznacznej identyfikacji ze względu na wiele różnych gatunków i kolorów, a także brak standardowej terminologii⁷⁶. Zostały przywiezione na statkach z Ofiru (por. 1 Krl 10, 11), są też wymienione pośród darów królowej Saby (por. 1 Krl 10, 2. 10) i jako bogactwo Ezechiasza (por. 2 Krn 32, 27). W Piśmie Świętym kamienie szlachetne są synonimem i symbolem bogactwa oraz władzy, szczególnie królewskiej, pojawiają się również w kontekście kultycznym (np. Wj 28)⁷⁷. Żydowskie pojęcie estetyki często oscyloowało wokół tego, co niez mieszane i jednorodne, a więc kamienie szlachetne jako minerały doskonale pasowały do takiego postrzegania świata⁷⁸.

Konkretna identyfikacja poszczególnych kamieni układających się w dwanaście warstw fundamentów miasta jest bardzo trudna, jeśli nie niemożliwa⁷⁹. Powodem tego problemu jest przede wszystkim płynność nazewnictwa poszczególnych minerałów w starożytności, które w różnych kulturach mogło być zupełnie inne. Dodatkowo starożytni często łączyli pod jedną nazwą kamienie, które w świetle współczesnej gemmologii w ogóle nie są ze sobą spokrewnione. Większość nazw kamieni występu-

73 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 35.

74 Por. E. Hirsch, *Gems*, [w:] *The Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, red. I. Singer, C. Adler, t. 5, New York 1901, s. 593–596; *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 38.

75 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 36.

76 R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, dz. cyt., s. 394.

77 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 36.

78 S. Kobieliński, *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, Ząbki 1988, s. 50.

79 E. Hirsch, *Gems*, [w:] *The Jewish Encyclopedia...*, dz. cyt., s. 593–596.

jących w Biblii to po prostu tłumaczenia z innych języków, lecz przy identyfikacji trzeba kierować się raczej ich właściwościami i *Sitz im Leben* powstania tekstu niż samą tylko nazwą⁸⁰.

Znaczenie i sens wyliczenia klejnotów są dyskusyjne. Trzy główne teorie proponują następujące rozwiązania:

- lista z Ap 21, 19–20 pod względem kolejności kamieni jest odwrotnością listy klejnotów powiązanych ze znakami zodiaku z kręgu starożytnego Egiptu i Arabii. Być może autor Apokalipsy celowo odwrócił tę kolejność, by wykluczyć astrologiczną interpretację obrazu fundamentów miasta, choć brak jest pewnych dowodów takiego zamierzenia⁸¹;
- inspiracją jest paralelna (choć nie w całości – osiem elementów wspólnych) lista klejnotów na pectorale arcykapłana opisana w Wj 28, 17–20; 39, 10–13; cztery pozostałe klejnoty mogą wynikać z niejednoznacznej natury hebrajskich terminów lub faktu, że autor wymieniał kamienie z pamięci; możliwe również, że cztery dodatkowe terminy w Apokalipsie są semantycznymi odpowiednikami tych z LXX;
- celem fragmentu jest przedstawienie ogólnego obrazu chwały ludu Bożego⁸².

Apokalipsa opiera się na długiej tradycji przedstawiania majestatu niebiańskiego miasta za pomocą kamieni szlachetnych, ale przekształca te obrazy w opis chwały i wiecznej obecności Boga⁸³. Zarówno Księga Wyjścia, jak i prorok Izajasz przypisują kamieniom szlachetnym funkcję odzwierciedlania świetlistej, boskiej chwały. Idea zdolności odzwierciedlania przez kamienie szlachetne Bożej obecności funkcjonuje także w Mdr 18, 22, gdzie arcykapłan pokonał (νικάω) wroga, bo „chwalebne imiona ojców (były) wyrze na czterech rzędach kamieni”. Przywilej przebywania w obecności Boga, dotąd zarezerwowany dla arcykapłana, teraz staje się udziałem całego

80 J. Nowińska, *Kamienie w fundamentach Nowego Jeruzalem — analiza obrazu Ap 21, 19–20*, „Verbum Vitae” 31 (2017), s. 197, <https://doi.org/10.31743/vv.1761>.

81 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 757.

82 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 755.

83 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 758.

ludu (por. Ap 22, 3b–4). Co ciekawe, 1 P 2, 5 potwierdza, że wierzący sami są kamieniami, świątynią i kapłanami Boga⁸⁴.

1.1. Jaspis (hebr. יַשְׁפִּיר, gr. ἰασπίς)

Jaspis jest kamieniem występującym w różnych wariantach kolorystycznych, również pasiastych lub plamistych. Dominują głównie żółć, brąz, czerwień, biel, czern, zieleń, czasem połączone ze sobą⁸⁵. W starożytności nazwa ta nie odnosiła się tylko do rodzajów kwarcu współcześnie nazywanych jaspisami, ale mogła oznaczać każdy nieprzezroczysty kamień szlachetny⁸⁶ uważany za kamień magiczny (szczególnie ciemnozielony, czerwony i brunatny)⁸⁷. Najczęstszy na starożytnym Bliskim Wschodzie był jaspis czerwony cętkowany lub ciemnozielony⁸⁸. Najcenniejszy był jaspis czerwony używany w kulcie egipskim⁸⁹. W Piśmie Świętym termin określający jaspis pojawia się w sumie 8 razy, z czego połowa to teksty Apokalipsy (4, 3; 21, 11. 18. 19)⁹⁰. Korneliusz a Lapide (XVI lub XVII w.) przypisał go św. Piotrowi prawdopodobnie ze względu na historię o ustanowieniu prymatu obecnej w Ewangeliach synoptycznych⁹¹.

1.2. Szafir (hebr. שַׁפִּיר, gr. σάπφειρος lub σάπφειρος)

Szafir to przezroczysty kamień, zwykle o niebieskiej barwie. Grecy, podobnie zresztą jak większość starożytnych, nazywali w ten sposób wszystkie niebieskie kamienie szlachetne, szczególnie lapis lazuli⁹². Pliniusz Starszy

84 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1081.

85 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 59.

86 ἰασπίς, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

87 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 60

88 A. S. Limmer, *The Social Functions...*, dz. cyt., s. 194.

89 J. Nowińska, *Spektrum światła i barw...*, dz. cyt., s. 87.

90 Oprócz Ap są to Wj 28,18; 36,18; Iz 54,12; Ez 28,13.

91 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 62.

92 σάπφειρος, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

opisuje go jako niebieski kamień nakrapiany złotem⁹³. Jest to kamień dość łatwo dostępny i często występujący w przyrodzie, przez co jego wartość w starożytności nie była tak wielka. W gemmologii terminem tym określa się wszystkie odmiany barwne korundu (poza czerwoną). Prawdopodobnie nie można więc utożsamiać kamienia określonego w Biblii jako שַׁפִּיר czy σάπφειρος ze współczesnym terminem „szafir”⁹⁴. W Piśmie Świętym szafir pojawia się 13 razy jako σάπφειρος (lub hebr. שַׁפִּיר)⁹⁵, raz jako σάπφειρος (w Ap 21, 19) – a więc relatywnie często. Uważany był za symbol tajemnej mądrości, tradycja chrześcijańska natomiast widziała w nim symbol ludzi zwróconych ku Bogu⁹⁶.

1.3. Chalcedon (gr. χαλκηδών)

Nazwa tego minerału pochodzi od starożytnego miasta Chalcedon nad Bosforem (obecnie Kadiköy)⁹⁷. W starożytności odmiany chalcedonu znane były pod innymi nazwami – np. Pliniusz określa rodzaj szmaragdu i jaspisu „chalcedońskim”⁹⁸. Barwne odmiany chalcedonu to karneol (czerwony lub brunatnoczerwony), sard (brunatny), chryzopraz (zielony), heliotrop (ciemnozielony z czerwonymi plamkami) oraz agaty i ich odmiany – onyksy i sardonyksy (różnobarwne)⁹⁹. Ich cechą wspólną jest między innymi naturalna półprzezroczystość. Najpopularniejsze odmiany były bezbarwne, szare lub niebieskie. Od VII w. p.n.e. chalcedon był powszechnie używany w Asyrii, Babilonie i Imperium Achemenidów¹⁰⁰.

93 Pliniusz, *Historia naturalna* 37, 39, dz. cyt.

94 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 87–88.

95 Wj 24,10; 28,18; 36,18; Tb 13,17; Pnp 5,14; Hi 28,6.16; Iz 54,11; Lm 4,7; Ez 1,26; 9,2; 10,1 (tylko hebr.); 28,13.

96 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 88–90.

97 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 115.

98 χαλκηδών, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

99 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 115.

100 A. S. Limmer, *The Social Functions...*, dz. cyt., s. 190.

W Piśmie Świętym termin *χαλκηδών* występuje tylko raz, w omawianym tekście Ap 21, 19¹⁰¹.

1.4. Szmaragd (hebr. *תְּרַבְּרָב*, gr. *σμάραγδος*)

Szmaragd jest zieloną odmianą berylu występującą głównie w górnym Egipcie. Pliniusz wspomina, że cesarz Neron zwykł oglądać walki gladiatorów przez szmaragd, w celu ochrony oczu przed blaskiem słońca – kamienie te były więc również używane jako przyrządy optyczne¹⁰². Początkowo termin ten określał wszystkie zielone kamienie szlachetne, dopiero w XVI w. zaczęto stosować go do zielonej odmiany berylu. Ważną cechą szmaragdu jest jego lśniący połysk¹⁰³. W Piśmie Świętym szmaragd pojawia się sześć razy, z czego tylko raz w Nowym Testamencie (Ap 21, 19). Występuje również w Est 1, 6 w formie *σμαραγδίτης*¹⁰⁴. Ponadto w Apokalipsie można odnaleźć również przymiotnik *σμαράγδινος* jako doprecyzowanie opisu tęczy otaczającej Boży tron w niebie (Ap 4, 3b). Symbolicznie oznaczał płodność i urodzaj, chrześcijańska symbolika zaś połączyła go między innymi z ideami czystości, prawości, trwałości wiary i nadziei, czasem symbolizował także Boże miłosierdzie¹⁰⁵.

1.5. Sardonyks (gr. *σαρδόνυξ*)

Sardonyks jest odmianą onyksu (agatu), bardzo rzadką, a przez to wysoko cenioną¹⁰⁶. Występuje w różnych wersjach kolorystycznych – najczęściej jest to biel rozbita warstwami czerwieni lub brązu¹⁰⁷. Używano go często

101 Porównując tekst Ap z tekstem Wj 28 można zauważyć, że autor Ap wstawił chalcedon w miejsce *תְּרַבְּרָב*/ἄνθραξ, zielony krzemian miedzi znaleziony w kopalniach w okolicy Chalcedonu. H. B. Swete, *Apocalypse of St. John*, dz. cyt., s. 288.

102 Pliniusz, *Historia naturalna* 37, 16, dz. cyt.; H. B. Swete, *Apocalypse of St. John*, dz. cyt., s. 288.

103 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 95–96.

104 *Σμαραγδίτης*, [w:] *A Greek-English Lexicon*, eds. H. G. Liddell, R. Scott, New York 1996.

105 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 96–99.

106 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 128.

107 H. B. Swete, *Apocalypse of St. John*, dz. cyt., s. 288.

do produkcji kamei – szlachetnych lub ozdobnych kamieni zdobionych reliefem¹⁰⁸. Tekst hebrajski Wj 28 jest bardzo niejasny, używa bowiem ogólnej nazwy dla onyksów (אֶבֶן שֹׁהַב). Co ciekawe, w Hi 28, 16 oryginał hebrajski i grecki tekst LXX podobnie pozostają przy ogólnym określeniu tego kamienia, ale już greckie tłumaczenie Akwili i Wulgata doprecyzowują użyty termin i wskazują na rzadką odmianę onyksu nazywaną sardonyksem (*lapis sardonichus*)¹⁰⁹. W formie *σαρδόνυξ* występuje tylko w Ap 21, 20.

1.6. Krwawnik (hebr. אֶבֶן סָרְדִיּוֹן, gr. σάρδιον lub αιμα)

Krwawnik jest odmianą hematytu zabarwioną na czerwono. Nazwę tę stosowano często na określenie czerwonego lub czerwono-brunatnego karneolu¹¹⁰, który jest półprzezroczystą odmianą chalcedonu o barwach od brązowawo-czerwonej do pomarańczowej i krwistoczerwonej¹¹¹. Poddany polerowaniu posiada żywy połysk¹¹². Jego hebrajska nazwa (אֶבֶן סָרְדִיּוֹן) ma etymologiczny związek z terminem nazywającym kolor czerwony (אָדָם), a Athalya Brenner wskazuje na lingwistyczny związek z terminem określającym krew¹¹³. Być może był to krwistoczerwony jaspis, powszechny w Egipcie i używany jako talizman przeciwko krwotokom¹¹⁴. Nazwa grecka tego kamienia pochodzi od miasta Sardes, gdzie (między innymi) był wydobywany¹¹⁵. W Piśmie Świętym *σάρδιον* pojawia się 9 razy, z czego dwa razy w Nowym Testamencie – w Ap 4, 3 i 21, 20¹¹⁶. Posiadał bogatą religijną symbolikę – oznaczał cichą, ofiarną i pełną oddania miłość¹¹⁷.

108 R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, dz. cyt., s. 394.

109 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 129.

110 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 136.

111 A. S. Limmer, *The Social Functions...*, dz. cyt., s. 192.

112 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 136.

113 A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, dz. cyt., s. 23.

114 E. Hirsch, *Gems*, [w:] *The Jewish Encyclopedia...*, dz. cyt., s. 594.

115 T. Siemieniec, *Rola „Zasiadającego na tronie”...*, dz. cyt., s. 125.

116 Poza Ap: Wj 25, 7; 28, 17; 35, 9; 36, 17; Prz 25, 11. 12; Ez 28, 13.

117 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 136.

1.7. Chryzolit (hebr. **שִׁשְׁבִּיט**, gr. χρυσόλιθος; złożenie

χρυσοῦς – złoty i λίθος – kamień)

Chryzolit jest kamieniem o żółtawym zabarwieniu. W starożytności stosowano tę nazwę na określenie żółtego kwarcu lub żółtego topazu, zazwyczaj Grecy nazywali tak żółte odmiany różnych minerałów¹¹⁸. Możliwe, że określano w ten sposób zielonkawy minerał znany jako oliwin¹¹⁹. Identyfikacja starożytnego chryzolitu jest niepewna, być może chodzi również o żółty beryl lub złotawy jaspis¹²⁰. Tekst hebrajski używa określenia **שִׁשְׁבִּיט**, które w Biblii odnosi się do trzech desygnatów: miejsca (24 razy), imienia (4 razy) i kamienia szlachetnego (7 razy). W miejscach odnoszących się do kamienia szlachetnego LXX trzykrotnie tłumaczy **שִׁשְׁבִּיט** jako χρυσόλιθος (Wj 28, 20; 39, 13; Ez 28, 13), trzykrotnie posługuje się transliteracją θαρσις (Pnp 5, 14; Ez 1, 16; Dn 10, 6), a raz tłumaczy ten termin opisowo jako λίθος ἄνθρακος (Ez 10, 9). Kamień ten w brzmieniu greckim χρυσόλιθος, oprócz trzech wspomnianych wyżej miejsc, występuje również w Ap 21, 20. Termin **שִׁשְׁבִּיט** w tekstach prorockich odnosi się do trudno uchwytnej, boskiej rzeczywistości, która wymyka się dokładniejszemu opisowi¹²¹.

1.8. Beryl (hebr. **בִּרְזָלִים**, gr. βήρυλλος lub βηρύλλιον)

Beryl to półszlachetny kamień o morskim bądź zielonym kolorze¹²². Pliniusz stwierdza, że beryl ma wiele wspólnego ze szmaragdem, ale kolorystycznie najlepsze są wersje niebieskie lub morsko-zielone. W wypadku berylu charakterystyczna jest duża różnorodność kolorów (sam Pliniusz podaje osiem rodzajów¹²³), we wszystkich przypadkach są to jednak spo-

118 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 103.

119 χρυσόλιθος, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

120 H. B. Swete, *Apocalypse of St. John*, dz. cyt., s. 288.

121 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 105.

122 βήρυλλος, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

123 Pliniusz, *Historia naturalna* 37, 20, dz. cyt.

kojne, pastelowe odcienie¹²⁴. W Piśmie Świętym beryl występuje pięć razy – jako βηρύλλιον (Wj 28, 20; 36, 20; Ez 28, 13) i βήρυλλος (Tb 13, 17; Ap 21, 20). Bywa symbolem czystości ludzkiej duszy, czystości małżeńskiej lub Bożego miłosierdzia¹²⁵.

1.9. Topaz (hebr. תַּבַּרְזַבֵּן, gr. τοπάζιον)

Topaz jest jasnożółtym minerałem o różnym stopniu przezroczystości, choć występują też inne wersje kolorystyczne¹²⁶. W starożytności używany był często do ozdabiania pieczęci. Istnieje możliwość, że w tekstach biblijnych chodzi być może o bardziej wartościowy chryzolit¹²⁷. Pierwotnie nazwa określała wszystkie żółte kamienie. Topaz był rzadki w przyrodzie¹²⁸, a więc ceniony zarówno przez Hebrajczyków, jak i na Zachodzie (por. Ps 118, 127)¹²⁹. W Piśmie Świętym topaz pojawia się w sumie sześć razy¹³⁰, ale tylko raz w Nowym Testamencie – w opisie fundamentów Nowej Jerozolimy (Ap 21, 20).

1.10. Chryzopraz (gr. χρυσόπρασος)

Chryzopraz to kamień o złocistozielonym kolorze, bardzo przezroczysty, ale trudny do zidentyfikowania przy użyciu współczesnych standardów¹³¹. Jest odmianą chalcedonu, bardzo rzadko występującą w przyrodzie, dlatego też bardzo cenną i poszukiwaną¹³². Kamień ten jest nieznan w LXX. Prawdopodobnie należy odróżnić go od współczesnego chryzoprazu,

124 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 92.

125 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 93–94.

126 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 100.

127 τοπάζιον, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

128 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 99.

129 H. B. Swete, *Apocalypse of St. John*, dz. cyt., s. 288.

130 W Starym Testamencie: Wj 28, 17; 36, 17; Ps 118, 127 (LXX); Hi 28, 19; Ez 28, 13.

131 χρυσόπρασος, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

132 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 118.

który ma kolor jabłkowo-zielony¹³³. W Piśmie Świętym występuje tylko w Ap 21, 20.

1.11. Hiacynt (gr. ὑάκινθος)

Hiacynt jest kamieniem szlachetnym w kolorze niebieskim, podobnym do szafiru. W starożytności był często używany do produkcji klejnotów¹³⁴. Prawdopodobnie nazwa odnosi się do cyrkonu (z języka perskiego *zar* – złoto oraz *gun* – barwa), choć nie musi wcale chodzić tylko o kamień w kolorze żółtym lub złotym. Jako odmiana cyrkonu hiacynt byłby kamieniem przezroczystym, o pomarańczowej lub czerwono-brunatnej barwie, silnym połysku i cechach upodabniających go do diamentu¹³⁵. Według mitologii greckiej nazwa hiacynt pochodzi od króla Sparty, Hiacynta, który przez przypadek poniósł śmierć z ręki Apolla, a z jego krwi wyrósł kwiat hiacyncu¹³⁶. Pliniusz porównuje hiacynt z ametystem, stwierdzając, że ten pierwszy posiada bardziej „rozcieńczony” kolor niż ametyst i przez to „nie jest w stanie zadowolić wzroku” i „prawie całkowicie nie przyciąga oka”¹³⁷. W Piśmie Świętym jako rzeczownik pojawia się tylko w Ap 21, 20, ponadto w formie przymiotnikowej ὑάκινθινος w Ap 9, 17, gdzie kojarząc się z ogniem i siarką, opisuje prawdopodobnie niebieskawy kolor dymu¹³⁸.

1.12. Ametyst (hebr. אֶמֶתֶשְׁטוֹס, gr. ἀμέθυστος)

Ametyst jest minerałem przezroczystym, barwną odmianą kwarcu w kolorze fioletowym, który w świetle słonecznym czasem blednie¹³⁹. Pliniusz odróżniał go od hiacyncu, wskazując na jego większą jasność¹⁴⁰. Podobnie jak

133 H. B. Swete, *Apocalypse of St. John*, dz. cyt., s. 288.

134 ὑάκινθος, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

135 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 106.

136 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 105.

137 Pliniusz, *Historia naturalna* 37, 41, dz. cyt.

138 H. B. Swete, *Apocalypse of St. John*, dz. cyt., s. 288.

139 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 111–112.

140 Pliniusz, *Historia naturalna* 37, 41, dz. cyt.

w wypadku hiacyntu, etymologia słowa jest mityczna – bóg wina i radości Dionizos miał zakochać się w nimfie o imieniu Amethyst, która jednak odrzuciła jego zaloty. Rozgniewanego i pragnącego zemsty boga powstrzymała wezwana na pomoc bogini Artemida, która zamieniła Amethyst w fioletowy, błyszczący kamień. Dionizos nadał minerałowi zdolność pokonywania niskich pobudek i chronienia od pijaństwa – stąd pojawiające się czasem tłumaczenie ἀμέθυστος jako „trzeźwość”¹⁴¹. Pismo Święte jednak odnosi ten termin jednoznacznie do ametystu. W średniowieczu niektórzy komentatorzy rabinistyczni (np. Abraham Ibn Ezra czy David Kimchi) hebrajski termin אֶמֶתִּיטָא wyprowadzali od rdzenia אֶמֶת określającego sen¹⁴², jednak współcześnie uważa się, że chodzi co prawda o ten sam rdzeń, lecz tłumaczony jako „być twardym”¹⁴³. W Piśmie Świętym ametyst pojawia się cztery razy – w Wj 28, 19; 36, 19; Ez 28, 13 oraz Ap 21, 20.

1.13. Podsumowanie

Podsumowując, kamienie występują w różnych odcieniach czterech głównych kolorów: niebieskiego (szafir, hiacynt, ametyst), zielonego (jaspis, chalcedon, szmaragd, beryl, topaz, chryzopraz), czerwonego (sardonyks, krwawnik) i złotego (chryzolit). Jak poświadczają źródła, kamienie w ramach każdej z grup różnią się, czasem dość znacznie, odcieniem i blaskiem. W niektórych przypadkach różne odcienie tego samego koloru są ułożone razem (np. czerwonawe sardonyks i krwawnik; zielonkawe kamienie tworzą dwie sekwencje – trzeci z czwartym oraz ósmy, dziewiąty i dziesiąty), ale przypisywanie znaczenia kolejności kamieni wydaje się być przesadzone¹⁴⁴.

Ciekawą rzecz zauważył Austin Farrer – autor Apokalipsy kolejnością kamieni zaznaczył fonetycznie podział na trzy. Wszystkie nazwy kamieni oprócz trzech kończą się dźwiękiem „s”, a trzy wyjątki dźwiękiem „n” – i te

141 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 111; ἀμέθυστος, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; E. Hirsch, *Gems: amethyst*, [w:] *The Jewish Encyclopedia...*, t. 5, dz. cyt., s. 595.

142 אֶמֶת, [w:] *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, dz. cyt.

143 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 113.

144 H. B. Swete, *Apocalypse of St. John*, dz. cyt., s. 289.

terminy umieścił w punktach podziału, jako trzeci, szósty i dziewiąty element wykazu¹⁴⁵. Natomiast fakt, że poszczególne warstwy fundamentów są kolejno ponumerowane, jest precedensem w całym Piśmie Świętym. Z tego obrazu płynie do czytelnika wrażenie uporządkowania, równowagi i harmonii poszczególnych elementów, a dodatkowo podkreślenie bogactwa i przepychu.

2. Mury miasta z kamieni szlachetnych (Ap 21, 18)

Opis Nowej Jerozolimy w Ap 21 jest bardzo rozbudowany, a szczególne miejsce poświęcono jego murom (termin *τείχος* pojawia się w Ap tylko tutaj i to aż sześć razy). Starożytne opisy miast zwracały szczególną uwagę na mury z racji ich obronnej funkcji i od charakterystyki umocnień rozpoczynano zwykle tego typu opisy¹⁴⁶. Wieś ich nie posiadała (por. Kpł 25, 31), natomiast tam, gdzie występowały, nie przekraczały zazwyczaj 10 metrów wysokości¹⁴⁷. W przypadku Nowej Jerozolimy mury miasta nie służą jednak do obrony (bo nie ma już wrogów – por. Iz 54, 14), ale pełnią funkcję wyznaczonej granicy między Bożym miastem a resztą rzeczywistości¹⁴⁸.

Na określenie murów Nowej Jerozolimy użyty został termin *ἐνδώμησις*, który jest hapax legomenonem w całym Piśmie Świętym, co skutkuje z kolei brakiem precyzyjnego tłumaczenia tego terminu. Słowniki podają różne znaczenia – „coś co jest wbudowane”, „materiał, z którego zbudowany jest mur”¹⁴⁹, „struktura wewnętrzna muru”, „mur”¹⁵⁰, „materiał budowlany”¹⁵¹.

145 J. Massyngberde Ford, *Revelation...*, dz. cyt., s. 334–335; A. Farrer, *A Rebirth of Images: The Making of St. John's Apocalypse*, Boston 1949, s. 219.

146 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1154. G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 749.

147 S. Witkowski, *Dwa eschatologiczne obrazy Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 88.

148 H. B. Swete, *Apocalypse of St. John*, dz. cyt., s. 286.

149 *Grecko-polski słownik Stronga...*, dz. cyt., 1739.

150 *ἐνδώμησις*, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

151 *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, dz. cyt., 7.41; 7.77.

Słowo to pojawia się u Józefa Flawiusza, gdzie określa molo portowe¹⁵². Inskrypcje ze Smyrny i Tralles nazywają tak mur ogradzający teren świątyni¹⁵³. Biorąc pod uwagę znaczenie tego terminu w grece klasycznej (baza, struktura, konstrukcja¹⁵⁴), można przyjąć, że chodzi o materiał budowlany użyty do wzniesienia muru.

Mury miasta z Apokalipsy zbudowane są z jaspisu (καὶ ἡ ἐνδώμησις τοῦ τείχους αὐτῆς ἰασπις, w. 18). Pogląd, że mury Nowego Jeruzalem wzniesione będą z kamieni szlachetnych, można odnaleźć już w Księdze Izajasza (54, 11–12: „osadzę twoje kamienie na malachicie i fundamenty twoje na szafirach. Uczynię blanki twych murów z rubinów, bramy twoje z górskiego kryształu, a z drogich kamieni – całe obramowanie twych murów”) i Księdze Tobiasza (13, 17: „Bramy Jeruzalem będą odbudowane z szafiru i ze szmaragdu, a wszystkie mury twoje z drogich kamieni [...] ulice Jeruzalem wyłożone będą rubinami i kamieniami z Ofiru”)¹⁵⁵. Również teksty z Qumran poświadczają taką tradycję¹⁵⁶. Deutero-Izajasz, opisując wywyższenie Izraela i jego powrót do Boga, posługuje się właśnie obrazem miasta pełnego drogocennych kamieni. Bogactwo Nowej Jerozolimy ma być pociechą dla ludu i pomóc zapomnieć o czasach cierpienia i zniszczenia¹⁵⁷. Biorąc pod uwagę fakt, że ta część Księgi Izajasza powstawała prawdopodobnie w czasach deportacji babilońskiej, obecność w opisie murów miasta szlachetnych kamieni o różnych barwach może być nawiązaniem do kolorowych budowli babilońskich¹⁵⁸. Fragment z Iz 54 jest precedensem w stosowaniu kamieni szlachetnych z arcykapłańskiego pektorału jako elementów struktury architektonicznej Nowej Jerozolimy¹⁵⁹. W tekście

152 Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* 15, 335 (Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, dz. cyt., s. 691).

153 H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, dz. cyt., s. 271.

154 *Vocabolario Greco-Italiano*, a cura di L. Rocci, Roma 1987, s. 631; S. Witkowski, *Dwa eschatologiczne obrazy Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 101, przypis 65.

155 W aramejskiej wersji Księgi Tobiasza odnalezionej w Qumran wspomniane są kamienie szlachetne, złoto i ofir, ale brakuje aramejskich określeń „bramy”, „ściany” i „ulice”. D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1164.

156 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1163.

157 J. Nowińska, *Kamienie w fundamentach Nowego Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 199.

158 J. Nowińska, *Kamienie w fundamentach Nowego Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 200.

159 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1085.

Iz 54, 11–12 kamienie są metaforą trwałego pokoju, którego doświadczą mieszkańcy Jerozolimy w czasach ostatecznych – fragment ten jest centralnym punktem paralelnych wersetów 10b i 13b–14, w których mowa o życzliwości Boga i pokoju, który ona zagwarantuje¹⁶⁰.

Inny tekst Księgi Izajasza zawiera porównanie ludu Bożego lub Jerozolimy do oblubienicy „strojnej w swe klejnoty” (61, 10: וְכִפְלֵהָ תַעֲדֶה כְּלִיָּהּ; LXX: καὶ ὡς νύμφην κατεκόσμησέν με κόσμῳ). Należy zwrócić uwagę na fakt, że cały opis Ap 21, 18–21 jest w istocie połączeniem opisu oblubienicy i eschatologicznego miasta¹⁶¹ – świadczyć o tym może użycie czasownika κεκοσμημένοι („ozdobiony”) zarówno w Ap 21, 19, jak i w Ap 21, 2: „Jeruzalem Nowe ujrzałem [...] przystrojone (κεκοσμημένην) jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża”. Wyraźny jest również paralelizm wspomnianego tekstu Iz 61, 10 i Ap 21, 2. Apokryf Józef i Asenet opisuje tytułową bohaterkę przygotowującą się do spotkania z Józefem – ubiera się w lśniącą suknię, przepasuje się błyszczącym, królewskim pasem z drogocennych kamieni, a na głowę wkłada złotą koronę również ozdobioną kamieniami szlachetnymi¹⁶². Autor Apokalipsy wspomina, że także fundamenty miasta zostały „ozdobione” kamieniami szlachetnymi – jest to dalszy ciąg opisu oblubienicy rozpoczętego w Ap 21, 2, czego dowodzi wielokrotne użycie *participium perfecti* κεκοσμημένοι. Również apokryfy przedstawiają nowe Jeruzalem jako kobietę pełną blasku, a potem dopiero jako miasto zbudowane z wielkich fundamentów¹⁶³.

Cały tekst Ap 21 zawiera więc odniesienia do tematów obecnych u Izajasza – Jerozolima jako oblubienica (Ap 21, 2) i małżonka (Ap 21, 9). Midrasze do Iz 54, 5 widzą w nim zapowiedź ślubnej ceremonii między Bogiem a Izraelem w czasach mesjańskich (Midrasz Rabba Exodus 15, 31).

160 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1083.

161 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1164.

162 JozAs 18,6, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 22.

163 „A gdy do niej mówiłem, oto nagle jej twarz mocno pojaśniała, a oblicze jej tak promieniowało, że bardzo się lękałem do niej przybliżyć. Gdy myślałem, co by to było, ona nagle wydała potężny i pełen grozy głos, że od tego głosu ziemia zadrżała. Potem ujrzałem: oto nie było już więcej widać niewiasty, lecz budowało się miasto i ukazywało się miejsce od wielkich fundamentów”. 4 Ezd 10, 25–27, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 395; G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1080.

Metaforyczne znaczenie kamieni i struktury miasta w Iz 54 potwierdza ponad wszelką wątpliwość, że identyczne znaczenie przenośne jest obecne w Ap 21. Proroctwo Izajasza mówi o przyszłym ustanowieniu Jerozolimy, Apokalipsa natomiast widzi także wypełnienie się proroctwa w przyszłości¹⁶⁴. „Wielki i wysoki mur” reprezentuje nienaruszalną naturę społeczności z Bogiem¹⁶⁵, a materiał budowlany – jaspis – wskazuje, że nie chodzi tu o obronę miasta, lecz o blask Bożej chwały obecnej w mieście¹⁶⁶.

3. Fundamenty miasta z kamieni szlachetnych (Ap 21, 19–20)

Mury Nowej Jerozolimy są wielkie i wysokie (ἔχουσα τεῖχος μέγα καὶ ὑψηλόν, Ap 21, 12), więc zapewniają wysoki poziom bezpieczeństwa, ale najbardziej istotną rolę w fortyfikacjach miast odgrywały jednak fundamenty murów, na których się one opierały. Zwykle stawiano fundamenty na trwałych, mocnych podłożach, co miało zapobiec uszkodzeniom spowodowanym nie tylko wrogim oblężeniem, ale także trzęsieniami ziemi czy ulewami¹⁶⁷. Można je więc uznać za kluczowy element architektoniczny miast¹⁶⁸.

Tekst Apokalipsy na określenie fundamentów używa terminu θεμέλιος oznaczającego generalnie podstawę, kamień węgielny czy też właśnie fundament lub jego warstwę¹⁶⁹. W tekście Ef 2, 19. 20 odnaleźć można stwierdzenie: „nie jesteście już obcymi i przychodniami, ale jesteście współobywatelami świętych i domownikami Boga – zbudowani na fundamencie (ἐπὶ τῷ θεμελίῳ) apostołów i proroków”. Tekst Ap 21, 14 odzwierciedla myśl o Kościele zbudowanym „na fundamencie apostołów i proroków” zawartą w Ef 2, 20. Jak stwierdza Stanisław Witkowski, fundament jest jeden, a wyrażenie θεμελίου δώδεκα należy rozumieć jako dwanaście warstw fun-

164 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1084.

165 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1068.

166 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 750.

167 J. Nowińska, *Kamienie w fundamentach Nowego Jerozalem...*, dz. cyt., s. 204.

168 J. Massyngberde Ford, *Revelation...*, dz. cyt., s. 342.

169 θεμέλιος, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Grecko-polski słownik Stronga...*, dz. cyt., 2310.

damentów, a nie dwanaście (osobnych) fundamentów¹⁷⁰. Poza tym w przytoczonym fragmencie Listu do Efezjan chodzi raczej o założycieli Kościoła, podczas gdy w Apokalipsie akcent kładziony jest na stabilne podłoże, podwaliny¹⁷¹.

Fundamenty Nowej Jerozolimy w Ap 21 mają aż dwanaście warstw, co świadczy niezaprzeczalnie o bezprecedensowej stabilności murów miasta. Na fundamentach znajdują się imiona dwunastu Apostołów (Ap 21, 14). Sięgając do symboliki arytmetycznej, można stwierdzić, że liczba fundamentów obrazuje pewną całość, a jeśli dodamy do tego imiona Apostołów wypisane na poszczególnych warstwach, ukaże się obraz wspólnoty wierzących¹⁷². Może się zastanawiać, dlaczego autor nie wskazał tutaj dwunastu pokoleń Izraela (które pojawiają się w wersecie 12 na dwunastu bramach miasta). Być może chodzi o podkreślenie, że Nowa Jerozolima opiera się na fundamencie Apostołów, ale z Izraelem łączy ją nierozzerwalna więź¹⁷³. Warte zauważenia jest, że obecne w Ap 21, 14 wyrażenie „Apostołowie Baranka” (ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου) pojawia się tylko raz w całym Nowym Testamencie, tworząc tak zwany *genetivus possessoris* opisujący relację przynależności.

Począwszy od wersetu Ap 21, 19, autor Apokalipsy przystępuje do szczegółowego wyliczenia warstw fundamentów Nowego Jeruzalem. Sama idea ozdobienia drogocennymi kamieniami może być zapożyczeniem z Ez 28, 13, choć w tamtym miejscu jest ona użyta w nieco innym znaczeniu. Wczesna literatura żydowska interpretowała klejnoty z Iz 54 jako odnoszące się do świątyni czasów ostatecznych i w kilku miejscach wyrażała oczekiwanie, że przyszła eschatologiczna Jerozolima będzie ozdobiona różnego rodzaju klejnotami i metalami szlachetnymi. W ten sposób potwierdza, że główną cechą klejnotów było odbijanie światła, niektóre z tekstów utrzymują nawet, że światło odbite przez klejnoty symbolizuje pokój¹⁷⁴.

170 S. Witkowski, *Dwa eschatologiczne obrazy Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 93.

171 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 382.

172 W. Linke, *Jerozolima jako miejsce i uczestnik sądu Bożego w Apokalipsie według świętego Jana*, Warszawa 2005, s. 303 (Rozprawy i Studia Biblijne, 18).

173 S. Witkowski, *Dwa eschatologiczne obrazy Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 93.

174 Np. *Pesikta de Rav Kahana* 18, 1–6; *Pesikta Rabbati* 32, 3–4. Źródła za: G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1086.

Poszczególne warstwy fundamentów ozdobione są szlachetnymi kamieniami. Autor Księgi Apokalipsy używa tutaj czasownika κοσμέω, tego samego, którym posłużył się w Ap 21, 2 do opisu oblubienicy „zdobnej w klejnoty dla swego męża”. W ten sposób pojawia się dość klarowna paralela „między oblubienicą a fundamentami, oblubienicą a Apostołami”¹⁷⁵. Jest to bardzo ciekawy zabieg, bowiem ozdabianie fundamentów raczej nie sprzyja ich wzmocnieniu¹⁷⁶. Jedynym logicznym powodem takiego działania mogłaby być wyjątkowa wytrzymałość tych minerałów, jednak użyty w tekście czasownik jednoznacznie wskazuje, że chodzi o ozdabianie¹⁷⁷. *Passivum theologicum* sugeruje tutaj działanie Boga, który (biorąc pod uwagę gramatyczne *perfectum*) zarówno w przeszłości, jak i obecnie przyozdabia swoją oblubienicę i swoje miasto. Waldemar Linke widzi tutaj opis relacji, jakie powinny panować we wspólnocie wierzących¹⁷⁸, a Nowińska proponuje, by pójść jeszcze dalej i zastanowić się, „czy fundamentem bezpieczeństwa życia ma być taka relacja z Bogiem jak z oblubienicą”¹⁷⁹.

Nie jest całkowicie jasno określone, czy fundamenty Nowej Jerozolimy są jedynie ozdobione dodanymi „miejscowo” kamieniami szlachetnymi (jak sugeruje użyty imiesłów), czy w całości składają się z tych kamieni (jak sugeruje dosłowne tłumaczenie wyliczeń, np. ὁ θεμέλιος ὁ πρῶτος ἰασπις; pierwsza warstwa — jaspis itd.). Termin ἐνδῶμησις¹⁸⁰ może oznaczać bowiem konstrukcję wewnętrzną lub jakąś „podstrukturę”¹⁸¹. Druga ze wspomnianych opcji lepiej komponuje się z opisem bram, gdzie powiedziane jest jasno, że „każda [...] była z jednej perły” (ἀνὰ εἰς ἕκαστος τῶν πυλώνων ἦν ἐξ ἑνὸς μαργαρίτου, Ap 21, 21). Wtedy całe wyrażenie z imiesłowem κεκοσμημένοι można rozumieć jako „zbudowane z pięknych kamieni szlachetnych” zamiast tłumaczyć po prostu „ozdobione”. Podobnie

175 J. Nowińska, *Kamienie w fundamentach Nowego Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 205.

176 J. Nowińska, *Kamienie w fundamentach Nowego Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 205.

177 κοσμέω, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

178 W. Linke, *Jerozolima jako miejsce i uczestnik...*, dz. cyt., s. 303.

179 J. Nowińska, *Kamienie w fundamentach Nowego Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 206.

180 ἐνδῶμησις, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.; *Exegetical Dictionary of the New Testament*, eds. H. Balz, G. Schneider, Grand Rapids 1990, I: 452.

181 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 755.

zostało to ujęte w Iz 54, 11–12. Ta opcja jest preferowana przez wersety 18 i 21, w których inne części miasta również są zbudowane z cennych materiałów. Druga interpretacja wzmocni wreszcie identyfikację plemion Izraela z Apostołami¹⁸². Nie brak jednak również opinii przeciwnych – Mounce uważa na przykład, że chodzi raczej o pewną „wkładkę” z materiału szlachetnego niż ogólnie rozumiany materiał budowlany, a celem takiego opisu jest podkreślenie blasku i wartości muru¹⁸³.

Ostatecznie jednak faktem jest, że ludzki język nie był w stanie opisać w zadowalający sposób Bożego majestatu, stąd posłużono się w tym celu kamieniami i metalami szlachetnymi. Jaskrawe, kolorowe kamienie załamują docierający do nich blask i tworzą cały wachlarz cieszących oko i zapierających dech w piersiach kolorów¹⁸⁴. Piękno miasta jest nie do opisanania – jako wieczne miejsce zamieszkania Boga i jego ludu przedstawia się je za pomocą języka, który nieustannie próbuje uwolnić się od własnych ograniczeń, aby oddać sprawiedliwość rzeczywistości¹⁸⁵.

4. Inspiracje ze Starego Testamentu (Wj, Ez, Lm)

Autor Apokalipsy, zawierając w opisie miasta listę dwunastu kamieni szlachetnych, mógł inspirować się obrazem pektorału żydowskiego arcykapłana (zob. np. Wj 28, 16–20). Kamienie były na nim ułożone w czterech rzędach po trzy, a na każdym z nich znajdowało się imię jednego z pokoleń Izraela (Wj 28, 21). Gdy arcykapłan wchodził do Miejsca Świętego, miały one przypominać Bogu o całym Izraelu¹⁸⁶. Odniesienia do arcykapłańskiego pektorału przywołują na myśl Bożą chwałę i obecność pośród ludu. Pierwsza warstwa fundamentów, jaspis, pojawia się w tym kontekście nieco wcześniej, w Ap 21, 11 („Jeruzalem, zstępujące z nieba od Boga, mające chwałę Boga. Źródło jego światła podobne do kamienia drogiego, cennego,

182 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1083.

183 R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, dz. cyt., s. 393.

184 J. MacArthur, *Revelation 12–22*, dz. cyt., s. 282.

185 R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, dz. cyt., s. 395.

186 S. Witkowski, *Wielki Babilon...*, dz. cyt., s. 178.

jakby do jaspisu o przejrzystości kryształu”¹⁸⁷. Warto zauważyć, że autor Apokalipsy wkłada niezwykle wysiłek w to, by podkreślić jak najwydatniej świetlistość Bożej chwały. Porównując obserwowane przez wizjonera sceny do różnych ziemskich rzeczywistości związanych ze światłem, stara się ukazać niezwykle blask i różnorodność kolorów bijących od Stwórcy.

Symbolika kamieni może obrazować kapłańską naturę Kościoła zbudowanego na fundamencie Apostołów i służyć za podkreślenie kapłańskiego statusu nowego Ludu Bożego¹⁸⁸. Kościół jest zatem postrzegany jako Izrael czasów ostatecznych, gdzie funkcje kapłańskie pełnią święci (Ap I, 6; 5, 10; 20, 6)¹⁸⁹.

Kamienie na pektorale arcykapłana zostały ułożone w nieprzypadkowy sposób — kryterium ich rozmieszczenia była barwa i przejrzystość poszczególnych minerałów malejąca od góry do dołu i od brzegów do centrum¹⁹⁰. Ułożenie klejnotów wzdłuż czworoboku w połączeniu z czterema punktami kompasu sugeruje, że symbolizowały one chwałę całego nowego stworzenia¹⁹¹. Filon postrzega liczbę kamieni na pektorale jako symboliczną wartość doskonałości¹⁹².

Fakt, że autor Apokalipsy wymienia kamienie w innej kolejności niż ta podana w Wj 28, nie oznacza, że nie nawiązuje on do tego tekstu — Józef Flawiusz wyraźnie czyni takie odwołanie, a w różnych sytuacjach podaje różną kolejność¹⁹³. Kamienie na pektorale arcykapłana opisane nazwami

187 J. Nowińska, *Kamienie w fundamentach Nowego Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 207–208.

188 D. Kotecki, *Kościół...*, dz. cyt., s. 259.

189 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 757.

190 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 42: „Rodzaje i barwa, idąc od lewej ku prawej i z góry na dół, przedstawiały się następująco: sardoniks — czerwony, szmaragd — zielony, topaz — żółty, rubin — czerwonopomarańczowy, jaspis — ciemnozielony, szafir — ciemnoniebieski, hiacynt — liliowy, ametyst — fioletowy, agat — mleczny, chryzolit — granatowy i onyks — różowy”.

191 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1081.

192 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1081; Philo of Alexandria, *De Fuga et Inventione* XXXIII, 184–185, [w:] *The Works of Philo...*, dz. cyt., s. 337–338.

193 Józef Flawiusz, *Wojna żydowska* 5, 234: „sardr, topaz, szmaragd, karbunkuł, jaspis, szafir, agat, ametyst, liguryt, onyks, beryl, chryzolit”; *Dawne dzieje Izraela* 3, 168: „sardoniks, topaz, szmaragd, karbunkuł, jaspis, szafir, hiacynt, ametyst, agat, chryzolit, onyks, beryl”. Trzeba jednak zauważyć, że opis Flawiusza jest wartościowy tylko jako podanie jego osobistej interpretacji. Autor Syr zadawała się bowiem ogólnym tylko wspomnieniem o kamieniach szlachetnych w pektorale arcykapłana (por. Syr 45, 11).

poszczególnych pokoleń miały symbolizować cały Izrael, w ten sposób kapłan w swoich kultycznych czynnościach był faktycznym reprezentantem całego narodu¹⁹⁴.

Tradycja przypisywała poszczególnym kamieniom pectorału konkretne imiona synów Izraela, choć sam tekst biblijny nie podaje szczegółowego przyporządkowania. Na przykład Józef Flawiusz pisał, że kolejność kamieni odpowiada kolejności rodzenia się synów Jakuba, tak jak jest to opisane w Księdze Rodzaju (29, 31–30, 24; 35, 16–19)¹⁹⁵. Inną kolejność imion i przyporządkowanie podaje Emil Hirsch¹⁹⁶. Farrer, inspirując się prawdopodobnie Talmudem, przyporządkowuje plemiona Izraela konstelacjom gwiazdowym i poszczególnym kamieniom z pectorału w zupełnie inny sposób¹⁹⁷:

| Kierunek świata | Plemię Izraela | Znak zodiaku | Kamień szlachetny |
|-----------------|----------------|--------------|-------------------|
| Wschód | Juda | Baran | sard |
| | Beniamin | Byk | sardonyks |
| | Józef | Bliźnięta | szmaragd |
| Południe | Zebulon | Rak | chalcedon |
| | Issachar | Lew | Szafir |
| | Lewi | Panna | jaspis |
| Zachód | Symeon | Waga | ametyst |
| | Manasses | Skorpion | hiacynt |
| | Neftali | Strzelec | chryzopraz |

E. Hirsch, *Gems*, [w:] *The Jewish Encyclopedia*..., dz. cyt., s. 593–596; Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, dz. cyt., s. 325; Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, dz. cyt., s. 187.

194 G. K. Beale, *The Book of Revelation*..., dz. cyt., s. 1080.

195 Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* 3, 169 (Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, dz. cyt., s. 187).

196 E. Hirsch, *Gems*, [w:] *The Jewish Encyclopedia*..., dz. cyt., s. 593–596.

197 Dziwić może obecność astrologicznej symboliki znaków zodiaku w judaistycznej tradycji, tak bardzo dbającej o zachowanie Prawa i czystości wiary. W palestyńskich synagogach obecne są jednak mozaiki ze znakami zodiaku, co dowodzi, że Żydzi nie odczuwali niezgodności w przyjmowaniu tych pogańskich znaków i łączeniu ich z żydowskimi ideami (J. Massyngberde Ford, *Revelation*..., dz. cyt., s. 343).

| Kierunek świata | Plemię Izraela | Znak zodiaku | Kamień szlachetny |
|-----------------|----------------|--------------|-------------------|
| Północ | Aser | Koziorożec | topaz |
| | Gad | Wodnik | beryl |
| | Ruben | Ryby | chryzolit |

Można wskazać jeszcze kilka innych sposobów przyporządkowania, jednak żadne nie jest ostateczne i pewne, a wszelkie takie próby można w łatwy sposób podważyć¹⁹⁸.

Podobna, choć krótsza lista kamieni szlachetnych znajduje się we fragmencie Ez 28, 13 – pojawia się tam tylko dziewięć klejnotów. Tekst LXX odzwierciedla podobieństwo obu tekstów, rozszerzając liczbę kamieni w wykazie Ez do dwunastu i dodając ponadto wzmiankę o srebrze i złocie – razem czternaście elementów. Fundamenty Nowej Jerozolimy zbudowane są z praktycznie tych samych kamieni, co może świadczyć o zależności wspomnianych tekstów¹⁹⁹. Kamienie w Ez 28, 12–16 są nierozdzielnie związane z doskonałą sprawiedliwością, co może być pasującym odniesieniem z Ap 21, 27²⁰⁰. Powszechna interpretacja Ez 28 przyjmuje, że opisano tam uprzywilejowaną pozycję króla Tyru i jego późniejszy upadek za pomocą symboliki pierwotnego stanu Adama – pierwszego człowieka²⁰¹. Cel opisu Ez 28 jest więc zupełnie inny, ale z uwagi na pokrywające się w znacznym stopniu listy kamieni szlachetnych należy o nim wspomnieć. Niektórzy skrajni krytycy przyjęli nawet odwrotną relację między tekstami Wj i Ez²⁰².

Księga Lamentacji, opisując poníženie Jerozolimy, wspomina o „świątych kamieniach” (LXX: λίθοι ἅγιοι) rozrzuconych „po rogach wszystkich ulic”, dodając następnie, że „szlachetni synowie Syjonu [...] bardziej rumiani niż koral, wyglądali jak szafir” (por. Lm 4, 1–2. 7). Wydaje się to być potwierdzeniem funkcjonowania metafory kamieni szlachetnych jako reprezentujących plemiona Izraela. Później tradycja żydowska potwierdziła,

198 M. Jastrow i in., *Breastplate of the High Priest*, [w:] *The Jewish Encyclopedia...*, dz. cyt., t. 3, s. 366–367.

199 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1165.

200 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1087

201 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1088.

202 E. Hirsch, *Gems*, [w:] *The Jewish Encyclopedia...*, dz. cyt., s. 593–596.

że cierpiące „święte kamienie” z Lm 4, 1 staną się częścią nowej świątyni i Jeruzalem w czasach ostatecznych (Exodus Rabba 46, 2; Ecclesiastes Rabba 3, 8 §2)²⁰³.

5. Kamienie szlachetne a Kolegium Apostołów

Według tekstu Ap 21, 14 na fundamentach Nowej Jerozolimy wypisane zostały imiona dwunastu Apostołów Baranka. Eschatologiczny kontekst całej wizji pozwala przyjąć, że chodzi tutaj o listę ostateczną, pełną, a więc zawierającą Macieja wybranego do kolegium w zamian za Judasza. Tak samo można dostrzec tutaj zestawienie plemion Izraela z Apostołami, na które zwrócił uwagę sam Jezus, wspominając o przyszłym sądzie nad plemionami, którego mają dokonać właśnie Apostołowie (por. Mt 19, 28)²⁰⁴. Pokolenia Izraela są bramami (wejście), ale fundament eschatologicznego miasta stanowią Apostołowie. Stare Przymierze z Izraelem było tylko wstępem do tego Nowego, opartego na nowych patriarchach – Apostołach²⁰⁵.

Samo wyrażenie „dwunastu Apostołów” pojawia się jeszcze tylko w Mt 10, 2, również w kontekście „imion” (τῶν δὲ δώδεκα ἀποστόλων τὰ ὀνόματα). Poza tym określenie to jest obecne tylko w różnych wariantach tekstów ewangelicznych mówiących po prostu o „Dwunastu” (οἱ δώδεκα)²⁰⁶. W Apokalipsie termin ἀπόστολος pojawia się trzykrotnie, za każdym razem w innym znaczeniu (Ap 2, 2 – fałszywi, samozwańcy apostołowie; 18, 20 – jako jedna z grup wezwanych do radości z powodu zagłady Babilonu; 21, 14)²⁰⁷.

Wizja z Ap 21, 19–20 łączy Apostołów z plemionami Izraela z Wj 28, wybranego ludu Bożego Starego Testamentu²⁰⁸. Być może zawarta jest tutaj myśl, że w Nowym Jeruzalem następuje zjednoczenie dwóch dróg bądź etapów doświadczenia Boga przez człowieka – Starego Testamentu

203 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1087

204 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 383.

205 D. Kotecki, *Kościół...*, dz. cyt., s. 258.

206 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1157.

207 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1158.

208 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1080.

(imiona plemion na bramach) i Nowego Testamentu (imiona Apostołów na fundamentach)²⁰⁹. W historii egzegezy próbowano dokonać przyporządkowania poszczególnych Apostołów do konkretnych kamieni, jednak wyraźnie widoczny jest brak jednomyślności badaczy w tej dziedzinie. Już Korneliusz a Lapide (XVI lub XVII w.) podawał swoją propozycję, zastępując Judasza Maciejem i dodając Pawła z Tarsu²¹⁰. Próbowano tego dokonać również w sztuce, czego dowodem są postacie Apostołów przedstawione na ścianach kolegiaty św. Anny w Krakowie i podpisane nie własnymi imionami, lecz właśnie nazwami kamieni szlachetnych, co skutkuje konkretnym przyporządkowaniem²¹¹. Poniższa tabela prezentuje oba wspomniane wyżej przyporządkowania:

| Apostoł | Korneliusz a Lapide | Kolegiata św. Anny |
|----------------|----------------------------|---------------------------|
| Piotr | jaspis | jaspis |
| Paweł | szafir | szafir |
| Andrzej | szafir | chalcedon |
| Jakub Starszy | chalcedon | szmaragd |
| Jan | szmaragd | sardonyks |
| Jakub Młodszy | topaz | krwawnik |
| Tomasz | beryl | chryzolit |
| Filip | sardonyks | beryl |
| Bartłomiej | krwawnik | topaz |
| Mateusz | chryzolit | chryzopraz |
| Szymon | hiacynt | hiacynt |
| Tadeusz | chryzopraz | ametyst |
| Maciej | ametyst | |

209 J. Nowińska, *Kamienie w fundamentach Nowego Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 208.

210 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 40.

211 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 40–41.

Już w zestawieniu zaledwie dwóch list widać, jak duże są rozbieżności – pokrywają się tylko trzy przyporządkowania – w wypadku Apostołów Piotra, Pawła i Szymona. Przypisywanie poszczególnym kamieniom imion Apostołów wydaje się więc być daremne, gdyż jak zauważa Wojciechowski, w tekście występują oni zbiorowo, jako kolegium, a nie jako poszczególne postacie. Nie wiadomo też, czy każdemu kamieniowi można przypisać tylko jednego Apostoła, czy może klucz powinien być jeszcze inny. Jego zdaniem każde takie przyporządkowanie będzie sztuczne²¹².

Wyjątkową rolę apostołskiego świadectwa dodatkowo podkreśla fakt, że kamienie szlachetne w Apokalipsie nie odnoszą się do plemion, które mają swój własny symbol – bramy (zob. Ap 21, 12)²¹³. Kluczem do zrozumienia celu wyliczenia kamieni szlachetnych przez autora Apokalipsy i przynajmniej ogólnego przypisania ich Apostołom może być przekonanie, że choć Kolegium Apostolskie składało się z różnych ludzi o różnych zdolnościach, to jednak ich Mistrz i Nauczyciel, wielki architekt, uczynił z nich kamienie węgielne nowego Miasta Bożego, przy czym żaden z nich nie utracił swojej indywidualności²¹⁴. Ostański uważa, że autor Apokalipsy chciał raczej podkreślić Bożą mądrość, która zamieszkała w Apostołach i stanowi fundament dla Kościoła²¹⁵.

§4. Pozostałe elementy konstrukcyjne miasta

Czwarty paragraf niniejszego rozdziału zostanie poświęcony pozostałym elementom architektonicznym miasta opisanym przy użyciu świetlistych elementów. Są to bramy miasta zbudowane z pereł oraz jego wnętrze porównane do złota czystego jak szkło.

212 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 385.

213 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1081.

214 H. B. Swete, *Apocalypse of St. John*, dz. cyt., s. 289.

215 P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 350.

1. Bramy miasta zbudowane z pereł (Ap 21, 21)

Kolejny element opisu Nowej Jerozolimy tworzą bramy. Termin *πυλών* w Apokalipsie pojawia się w sumie 11 razy – 10 razy w Ap 21 oraz jeden raz w Ap 22, 14. Etymologicznie słowo to wywodzi się z egipskiego określenia *bekhenet* oznaczającego rozbudowaną, monumentalną bramę prowadzącą do świątyni²¹⁶. *Πυλών* można przetłumaczyć dosłownie jako „brama”, „wrota”, „wejście”²¹⁷ lub metaforycznie jako „droga, sposób życia”²¹⁸. Wielkość i liczba murów i bram określała rangę miasta (zob. np. bardzo rozbudowany opis miasta w Jdt 1, 2–4). Były one najruchliwszym miejscem miasta, najlepszym do obwieszczania nowin, sprawowania sądów, plotkowania oraz handlu²¹⁹. W czasach Cesarstwa Rzymskiego bramy miast były najpopularniejszym przejawem cesarskiej architektury triumfalnej, zarówno w Grecji, jak i Azji Mniejszej²²⁰. Bram w Nowej Jerozolimie jest aż dwanaście – niezwykle duża liczba sugeruje, że autor położył akcent raczej na symbolikę tej liczby i fakt swobodnego wchodzenia lub wychodzenia z miasta²²¹. Liczba bram może być zapożyczeniem z proroctwa Ezechiela, gdzie również jest mowa o dwunastu bramach z imionami pokoleń Izraela, tam jednak imiona są konkretnie przyporządkowane do poszczególnych bram²²².

Wypisanie na bramach Nowej Jerozolimy imion dwunastu plemion Izraela wskazuje na spełnienie się eschatologicznych oczekiwań tradycji żydowskiej dotyczących odnowienia i przywrócenia dwunastu plemion Izraela (a więc także tych zaginionych czy rozproszonych) obecnych w licznych tekstach powygnaniowych²²³. Jak zauważa Wojciechowski, „ta nadzieja wzięta jest tu za punkt wyjścia, stanowi właśnie bramę do eschatologii”²²⁴.

216 A. Wąsowski, *Biblijno-teologiczny wymiar bramy*, Kraków 2014, s. 60.

217 *πυλών*, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

218 A. Wąsowski, *Biblijno-teologiczny wymiar bramy*, dz. cyt., s. 60.

219 *Brama*, [w:] *Słownik symboliki biblijnej*, dz. cyt.; *Brama*, [w:] *Leksykon biblijny*, dz. cyt.

220 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1154.

221 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1154.

222 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 750.

223 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1155.

224 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 382.

Chociaż bramy miasta opisane są imionami dwunastu pokoleń Izraela, to brak jednak w tekście konkretnego przyporządkowania, ani tym bardziej informacji, by konkretne bramy miały być niejako „zarezerwowane” jako wejście dla konkretnego pokolenia²²⁵. Cała scena podobna jest bardzo do wspomnianej wizji z Ez 48, 31–34, choć tam plemiona przypisane są czytelnie do poszczególnych bram miasta.

Dwanaście bram Nowej Jerozolimy zbudowanych jest z pereł (καὶ οἱ δώδεκα πυλῶνες δώδεκα μαργαρίται, Ap 21, 21). Autor mocno akcentuje bogactwo i piękno bram, stwierdzając, że „każda pojedyncza brama” była zbudowana z jednej perły (ἀνὰ εἷς ἕκαστος τῶν πυλῶνων ἦν ἐξ ἑνὸς μαργαρίτου). Wyjątkowość miasta jest więc podkreślona w dwóch wymiarach – powszechnym (dwanaście perł) i szczegółowym (każda brama to jedna perła)²²⁶.

Perły (hebr. פְּנִינִים, gr. μαργαρίτης) w Piśmie Świętym pojawiają się 15 razy: jako פְּנִינִים w Hi 28, 18; Prz 3, 15; 8, 11; 20, 15; 31, 10; Lm 4, 7²²⁷ oraz jako μαργαρίτης (brak w LXX) w Mt 7, 6; 13, 45. 46; 1 Tm 2, 9; Ap 17, 4; 18, 12. 16; 21, 21bis. Co ciekawe, w Apokalipsie perły występują trzykrotnie przy opisie Wielkiej Nierządnicy i trzykrotnie w opisie Nowej Jerozolimy, co może sugerować zamierzony kontrast obu rzeczywistości.

Już w czasach starożytnych perły uważano za kamienie szlachetne z powodu ich niezmiernej rzadkości i egzotycznego pochodzenia, a przede wszystkim piękna i idealnego kształtu. Za najwięcej warte uważano perły kuliste, choć współcześnie wiadomo, że mogą one przybrać także inne kształty²²⁸. Pliniusz zaliczał perły do najcenniejszych i najbardziej kosztownych produktów morza²²⁹. W starożytnym Rzymie, a potem w Bizancjum istniał zwyczaj nagradzania zwycięzców wyścigów kwadryg potrójnym naszyjnikiem z pereł²³⁰. Perły, inaczej niż pozostałe kamienie szlachetne, nie

225 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1154.

226 S. Witkowski, *Dwa eschatologiczne obrazy Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 106.

227 Tekst hebrajski podaje w tym miejscu פְּנִינִים, ale LXX pomija ten termin w tłumaczeniu.

228 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 146.

229 S. Witkowski, *Wielki Babilon...*, dz. cyt., s. 196; R. Bauckham, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993, s. 353.

230 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 150.

potrzebują dodatkowej obróbki mechanicznej, choć powszechnie wiadomo, że zaniedbane i źle przechowywane tracą swój blask, czasem nawet kurczą się i łuszczą. Jest rzeczą mało znaną, że mogą mieć różne barwy – szare, różowe, żółtawe, zielonkawe, niebieskie, czasem zupełnie czarne oraz oczywiście najpiękniejsze perły białe. Ich kolor zależy od składu ilościowego substancji oraz właściwości środowiska naturalnego, w którym powstały²³¹.

Z racji swojej rzadkości i ograniczonej dostępności perły symbolizowały ukrytą, tajemną prawdę i światło wiedzy, a tradycja chrześcijańska przypisała im jeszcze naukę Chrystusa. Sam Jezus zresztą w jednej ze swoich przypowieści porównuje Królestwo Niebieskie do perły (zob. Mt 13, 45–46). Św. Paweł gani jednak przesadne dbanie o ozdoby, w tym o perły (por. 1 Tm 2, 9). W Biblii jest więc ona obrazem dwuznacznym, zależnym od kontekstu – może mieć wartość pozytywną, gdy łączy się ją z Bożą mądrością czy Królestwem Niebieskim, lecz nabiera znaczenia negatywnego, gdy jest wykorzystywana do podkreślenia przepychu i wywarcia zewnętrznego wrażenia²³². Co ciekawe, w języku angielskim wyrażenie *pearly gates* (dosł. bramy perłowe) jest używane jako określenie bram niebieskich²³³.

Perły, które posłużyły do zbudowania bram miasta, są ogromne – jeśli wierzyć podanym w tekście Apokalipsy wymiarom, mają około 200 stóp średnicy, ściany miasta liczą bowiem 144 łokcie, a więc około 216 stóp (zob. Ap 21, 17)²³⁴. Faktem niezaprzeczalnym jest, że Nowa Jerozolima przerasta swoim splendorem jakiegokolwiek ziemskie miasto²³⁵. Stanowi to dodatkowe podkreślenie niewyobrażalnej wartości dwunastu plemion Izraela, których nazwy wypisane są na bramach²³⁶. Podobne przekonania o dwunastu bramach odnoszących się do pokoleń Izraela można odnaleźć w Ez 48, 33–34

231 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 147.

232 *Perła*, [w:] *Słownik symboliki biblijnej*, dz. cyt.

233 *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych...*, dz. cyt., s. 150.

234 Grecy przejęli miarę jednego łokcia od Egipcjan i ustalili jego długość na 1,5 stopy. Rzymianie akceptowali tę miarę, również zrównując ją z 1,5 stopy (D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1161).

235 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 385.

236 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 758.

i niektórych tekstach z Qumran²³⁷. Perły użyte jako budulec bram stanowią kontrast do sposobu ich wykorzystania w opisie Wielkiej Nierządniczy w Ap 17–18, gdzie stanowią element ubioru. W opisie eschatologicznego Jeruzalem perły nie są tylko ozdobą i dodatkiem, ale konstytutywnymi elementami murów miasta, bez których nie może ono istnieć. O ile w przypadku Ap 17–18 perły przyczyniają się do zamknięcia się Nierządniczy na Boga i Jego łaskę, tak tutaj bramy-perły Nowego Jeruzalem są otwarte i zapraszają do wnętrza (por. Ap 21, 25)²³⁸. Inaczej niż drogocenne minerały, perła powstaje wewnątrz ostrygi, żywego stworzenia – podrażniona przez ciało obce produkuje ona wokół niego perłę. Klejnot ten jest jej reakcją na to, co ją zraniło – podobnie jest z Nową Jerozolimą – jest ona odpowiedzią Boga na cierpienie zadane Synowi Bożemu. Perłowe bramy przypominają więc o męce i śmierci Chrystusa, a jednocześnie wskazują na cierpienie i śmierć męczenników oddających życie za wiarę na przestrzeni dziejów²³⁹.

Podobnie jak wcześniej mury miasta, tak też i brama ma wymiar symboliczny – ukazuje, że wciąż można dołączyć do wspólnoty zbawionych, wejść do świętego miasta. Fakt istnienia strażników (zob. Ap 21, 12) sugeruje, że nikt przypadkowy tam jednak nie wejdzie. Bramy stanowią więc pewną przestrożę i permanentne wezwanie do oczyszczania się²⁴⁰. W ciągu dnia bramy nie będą zamknięte (por. Ap 21, 25) – to czytelny symbol i zapowiedź przyszłej obfitości duchowych dóbr oraz absolutnego pokoju (por. Za 14, 11; Ap 21, 2. 9–27). Wciąż otwarte bramy miasta są metaforą bezpośredniego dostępu do Boga²⁴¹. Biorąc pod uwagę fakt, że bram jest aż dwaście, można wyobrazić sobie ogromną liczbę zbawionych, którzy przez nie przejdą²⁴². Mieszkańcy Nowej Jerozolimy otoczeni blaskiem chwały Boga nie muszą już obawiać się niebezpieczeństwa i prześladowań. Miasto, choć otwarte, przyjmuje do swojego wnętrza tylko i wyłącznie „zapisanych w księdze Baranka” (por. Ap 21, 27). Chrześcijanie z pierwszych wieków cierpiący prześladowania potrzebowali takiej nadziei i otuchy w trudnej

237 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1165.

238 S. Witkowski, *Wielki Babilon...*, dz. cyt., s. 177.

239 J. MacArthur, *Revelation 12–22*, dz. cyt., s. 283.

240 S. Witkowski, *Dwa eschatologiczne obrazy Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 89.

241 A. Wąsowski, *Biblijno-teologiczny wymiar bramy*, dz. cyt., s. 308, 310.

242 R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, dz. cyt., s. 390.

sytuacji – wizja Nowej Jerozolimy z Janowej Apokalipsy jest odpowiedzią na tę potrzebę²⁴³.

2. Wnętrze miasta ze złota (Ap 21, 18. 21)

Stwierdzenie o mieście ze szczerego złota podobnego do czystego szkła z Ap 21, 18 (καὶ ἡ πόλις χρυσίον καθαρὸν ὅμοιον ὑάλῳ καθαρῷ) jest bliską paralełą do tekstu z w. 21b: „rynek Miasta – to czyste złoto, jak szkło przezroczyste” (καὶ ἡ πλατεῖα τῆς πόλεως χρυσίον καθαρὸν ὡς ὑάλος διαυγῆς). Być może jest tutaj zastosowana reguła inkluzji – wzmianka o mieście ze złota obejmowałaby wtedy opis fundamentów i bram miasta, a więc elementów najistotniejszych w jego konstrukcji.

Wspomniane już wcześniej teksty z ksiąg Izajasza i Tobiasza zawierają również informacje o złotych elementach architektonicznych miasta (wieże i blanki murów). W Biblii złotem pokryte są częściowo świątynie Salomona i Heroda²⁴⁴, także eschatologiczne wyobrażenia świątyni widzą ją jako pokrytą złotem (np. 11QTemple 36, 11; 39, 3; 41, 15). W starożytności Aleksandria była nazywana „złotym miastem”²⁴⁵. Być może autor Apokalipsy ma w pamięci świątynię Heroda, gdy pisał o mieście z czystego złota – złoty front świątyni odbijał promienie wschodzącego słońca tak, że trzeba było zasłonić oczy²⁴⁶.

Całkowity brak jakiegokolwiek zanieczyszczenia w złocie jest porównywalny z brakiem jakiegokolwiek śladu nieprzezroczystości w rzadkim szkle kryształowym. W wersecie 21 złoto porównuje się do szkła przezroczystego zamiast czystego²⁴⁷. Powtarzające się ciągle porównania miasta do „czystych” i „cennych” materiałów odnoszą się do zdolności odzwierciedlania

243 L. D. Chrupcała, *Jerozolima...*, dz. cyt., s. 87.

244 Józef Flawiusz, *Wojna żydowska* 5, 201–227 (Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, dz. cyt., s. 322–324).

245 Atenajos z Naukratis, *Deipnosophistae* 1, 36 (Athenaeus of Naucratis, *The Deipnosophists, or Banquet of the Learned*, eds. C. D. Yonge, t. 1, London 1854).

246 Józef Flawiusz, *Wojna żydowska* 5, 222 (Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, dz. cyt., s. 323); R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, dz. cyt., s. 393.

247 R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, dz. cyt., s. 393.

Bożej chwały. Przezroczyście złoto nie istnieje na ziemi, widać więc, że cecha ta jest symboliczna i ma ukazywać nieograniczone rozprzestrzenianie się blasku Bożej chwały²⁴⁸. Zastosowanie kamieni szlachetnych w Ap 4, 3 (szczególnie jaspisu) do zobrazowania Bożej chwały kontrastującej z fałszywą, ziemską świetnością Babilonu (Ap 17, 4; 18, 12) wskazuje na takie samo zastosowanie w tym miejscu, choć chwała i majestat zostają rozszerzone na cały Boży lud²⁴⁹. Złoto przypisane ziemskiej, doczesnej rzeczywistości jest przemijalne (por. 1 P 1, 18) i nieprzezroczyście, podczas gdy złoto w Nowej Jerozolimie pozostaje zupełnie wyjątkowe i jedyne w swoim rodzaju²⁵⁰.

Beale za symboliczny cel takiego przedstawienia Nowej Jerozolimy uważa chęć ukazania ludu Bożego, który doświadcza pełnego bezpieczeństwa w stałej i doskonałej obecności Boga²⁵¹. Wysokie i mocne mury podkreślają nienaruszalność tej wspólnoty, a ogromna ilość złota użyta do jego budowy wzmacnia dodatkowo rolę miasta jako odbicia Bożej chwały. Wspomniany komentator motywuje takie rozumienie tekstu odniesieniami do opisu świątyni i sanktuarium w 1 Krl 6, 20–22, gdzie złotem pokryte było nie tylko wewnętrzne sanktuarium i ołtarz, ale cały budynek. Eschatologiczne miasto-świątynia również jest w całości pokryte złotem²⁵².

Osborne nie zgadza się z taką interpretacją. Jest to według niego kolejna transformacja obrazów starotestamentalnych – autor Apokalipsy mówi o mieście zbudowanym ze złota, a nie tylko pokrytym złotem. Poza tym złoto w Nowej Jerozolimie dookreślono jako będące „jak przezroczyście szkło”, a więc nieporównywalne z jakimkolwiek ziemskim złotem. Można to również powiązać z Ap 4, 3, gdzie mowa o krystalicznie czystym, szklanym morzu przed tronem Boga. Chwała miasta samego w sobie jest niewystarczająca, a nieporównywalnie większa chwała samego Boga może promieniować przez przezroczyść miasta²⁵³.

248 J. MacArthur, *Revelation 12–22*, dz. cyt., s. 284.

249 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1079; G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 755.

250 S. Witkowski, *Dwa eschatologiczne obrazy Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 102.

251 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1079.

252 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1079.

253 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 755.

Werset Ap 21, 21 porównuje wnętrze miasta do czystego złota przezroczystego jak szkło (καὶ ἡ πλατεῖα τῆς πόλεως χρυσίον καθαρὸν ὡς ὕαλος διαυγής, Ap 21, 21). Podobne porównanie pojawia się jeszcze tylko w Ap 21, 18 (ἡ πόλις χρυσίον καθαρὸν ὅμοιον ὑάλῳ καθαρῷ). Jest to ewidentny dowód na to, że autor Apokalipsy znów kładzie szczególny nacisk na blask i świetlistość Nowej Jerozolimy, niespotykaną w żadnym innym miejscu, w żadnej ziemskiej rzeczywistości. Nagromadzenie terminów odnoszących się do światła (aż trzy określenia w jednym zwrocie) obrazują ten nadzwyczajny wysiłek autora w zaakcentowaniu tej szczególnej cechy miasta promieniującego Bożą chwałą.

Termin πλατεῖα użyty tutaj przez autora oznacza szeroką drogę lub ulicę²⁵⁴. W grece klasycznej używany był również na określenie rynku miasta²⁵⁵. W bieżącym kontekście może on mieć co najmniej trzy znaczenia:

- a. konkretna, główna ulica Nowej Jerozolimy;
- b. jako zbiorowa liczba pojedyncza może opisywać wszystkie ulice miasta;
- c. otwarty plac w centrum miasta²⁵⁶.

W Nowym Testamencie termin πλατεῖα pojawia się dziewięć razy, z czego trzy w Apokalipsie (w 11, 8; 21, 21; 22, 2), natomiast jako wyrażenie τῆς πλατείας τῆς πόλεως pojawia się jeszcze tylko w Ap 11, 8, gdzie opisuje miejsce zbzczenia zwłok Dwóch Świadców zamordowanych przez Bestię. Dwa pozostałe miejsca odnoszą się bezpośrednio do lokalizacji w obrębie Nowej Jerozolimy. Poza Apokalipsą określenie to użyte zostaje zawsze w liczbie mnogiej (zob. Mt 6, 5; 12, 19; Łk 10, 10; 13, 26; 14, 21; Dz 5, 15). Dodatkowo podkreśla to radykalną nowość i odmienność Nowej Jerozolimy. Wzmianka o rynku (ulicach) może być kolejną inspiracją z Tb 13, 17, gdzie mowa jest o ulicach (αἱ πλατεῖαι) odnowionej Jerozolimy, które wyłożone są rubinami i kamieniami szlachetnymi. Idąc za Witkowskim, należałoby

254 G4113; πλατεῖα, [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt.

255 Πλατεῖα, [w:] *Vocabolario Greco-Italiano*, dz. cyt., s. 1508, 2a; S. Witkowski, *Dwa eschatologiczne obrazy Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 107, przypis 82.

256 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1166.

więc przyjąć tłumaczenie terminu *πλατεῖα* jako „ulica”, inaczej niż najpopularniejsze tłumaczenie Biblii Tysiąclecia („rynek”)²⁵⁷.

Ulice miasta porównane są do złota czystego (*χρυσίον καθαρόν*). Użyty przez autora przymiotnik *καθαρός* w Apokalipsie odnosi się zawsze (sześciokrotnie) do rzeczywistości transcendentnej, niebiańskiej²⁵⁸. Widać więc, że nawet ulice miasta są przeniknięte Bogiem²⁵⁹. Wspomniane złoto jest dalej porównane do przezroczystości szkła – nigdzie niespotykanej (termin *διαυγής* to hapax legomenon w całym Piśmie Świętym). Być może chodzi o symboliczne skojarzenie z mądrością i jasnym widzeniem (por. Hi 28, 17–18)²⁶⁰. Podobnie jak kapłani Starego Testamentu (por. 1 Krł 6, 30), tak teraz zbawiony lud Boży dosłownie „chodzi po złocie”²⁶¹ czy wręcz dosłownie „błyszczą”.

Wcześniejszy tekst Ap 3, 18 wspomina o złocie oczyszczonym w ogniu (*χρυσίον πεπυρωμένον ἐκ πυρός*), które Chrystus proponuje Kościołowi w Laodycei. Tylko Chrystus dysponuje nieskończenie pięknym i czystym złotem, co podkreślone jest przez metaforę ognia. Nowe Jeruzalem więc, ozdobione za pomocą czystego złota, jawi się ludziom jako uczestnictwo w życiu i chwale Chrystusa²⁶². Obecność Boga w nowym porządku stworzenia nie będzie już ograniczona murami świątyni z ludźmi mieszkającymi poza nią, ale to ludzie sami staną się miastem i świątynią obecnego wiecznie Boga²⁶³. Obecność Boga w mieście będzie zupełnie bezpośrednia²⁶⁴.

257 S. Witkowski, *Dwa eschatologiczne obrazy Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 107.

258 Zob. Ap 15, 6 (szaty aniołów plag); 19, 8 (szaty Małżonki Baranka); 19, 14 (szaty wojsk niebiańskich); 21, 18bis (opis Nowej Jerozolimy w kontekście murów); 21, 21 (ulice Nowej Jerozolimy).

259 S. Witkowski, *Dwa eschatologiczne obrazy Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 107.

260 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 381

261 R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, dz. cyt., s. 395.

262 S. Witkowski, *Dwa eschatologiczne obrazy Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 102–103.

263 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1066.

264 D. Kotecki, *Kościół...*, dz. cyt., s. 261.

3. Wymiary miasta (Ap 21, 16–17)

Tekst Apokalipsy podaje dokładne wymiary Nowej Jerozolimy²⁶⁵. Wszystkie wskazane wielkości (długość, szerokość i wysokość) są takie same – 12000 stadiów (por. Ap 21, 16), co odpowiada ok. 2280–2520 km²⁶⁶. Liczby te przekraczają wszelkie ludzkie wyobrażenia, nie istnieje bowiem i nigdy nie istniało ziemskie miasto takich rozmiarów. Choć wymiary te stanowią stokrotność rozmiarów Babilonu podawanych przez Herodota²⁶⁷, to należy raczej uznać, że chodzi o symboliczne pomnożenie dwunastki (obrazu całości i doskonałości) z tysiącem (obrazem wielości, mnogości)²⁶⁸. Pojawił się nawet pomysł, że Nowa Jerozolima ma kształt piramidy, a nie sześcianu²⁶⁹, odzwierciedlając w ten sposób babiloński zikkurat. Jeśli takie podobieństwo jest zamierzone przez autora, wtedy jego celem mogłoby być ukazanie przeciwieństwa prawdziwego niebiańskiego miasta zstępującego od Boga, którym jest miasto fałszywe, próbujące wznieść się do nieba przez swój bezbożny, ludzki wysiłek (por. Rdz 11, 4; Ap 18, 5)²⁷⁰.

Michael Topham proponuje różne modyfikacje pozwalające na bardziej realną interpretację nietypowych wymiarów miasta:

- odcinek 12000 stadiów to po prostu obwód miasta, a nie pojedynczy wymiar: wtedy każda ze stron ma 3000 stadiów (ok. 570–630 km) – dalej stanowi to jednak dość nierealne wymiary;
- usunięcie z tekstu słowa „tysiąc” (χιλιάδων) – 12 stadionów daje wtedy odcinek ok. 2,28–2,52 km;

265 Podobny obraz mierzenia miasta obecny jest w Za 2, 6. Nowa Jerozolima jest jednak nieco inna – nie tylko na planie kwadratu (jak w Za), ale ma kształt sześcianu (zob. Ap 21, 16b).

266 Konkretna długość zależy od przyjętego systemu miar. Na przykład stadion grecki liczył ok. 600 stóp, rzymski natomiast ok. 625 stóp, czyli 125 kroków (D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1161).

267 H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, dz. cyt., s. 270–271; A. Y. Collins, *The Apocalypse*, Wilmington 1979, s. 148–149 (New Testament Message, 22); G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1075.

268 D. Kotecki, *Kościół...*, dz. cyt., s. 260.

269 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1075; J. MacArthur, *Revelation 12–22*, dz. cyt., s. 281.

270 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1075.

- najciekawsza zdaniem Tophama zamiana określenia „stadion” na „łokieć” – wtedy 12000 łokci daje odcinek o długości ok. 5,28–6,3 km²⁷¹.

Wielkość murów również została przedstawiona symbolicznie jako iloczyn dwóch dwunastek – a wzięwszy pod uwagę, że w bezpośrednim kontekście poprzedzającym dwunastka odnosi się do plemion Izraela (zob. Ap 21, 12) i Apostołów (zob. Ap 21, 14), należy przyjąć, że chodzi o ukazanie obrazu nowego ludu Bożego, połączonych dwóch przymierzy, dwóch faz rozwoju Bożej społeczności²⁷².

Wzmianka o wymiarach murów (144 łokcie) Nowej Jerozolimy w Ap 21, 17 nastrożca kilku trudności interpretacyjnych. Po pierwsze, wymiary murów wydają się bardzo małe w porównaniu z gigantycznymi rozmiarami całego miasta; po drugie, czy μέτρον odnosi się tylko do πῆχυς, czy także do στάδιον z w. 16; i wreszcie sprawiające wrażenie sprzecznego wyrażenie μέτρον ἀνθρώπου, ὃ ἐστὶν ἀγγέλου²⁷³. Możliwe, że 144 łokcie to grubość muru, a nie jego wysokość. Informacja ta mogłaby być wtedy nawiązaniem do opisu murów Ekbatany, które miały pięćdziesiąt łokci grubości (por. Jdt 1, 2–4)²⁷⁴. Nie rozwiązuje to jednak problemu – mur wysoki na ponad 2000 kilometrów nie może mieć tylko 60–70 metrów grubości²⁷⁵. Poza tym w starożytności podawanie wysokości murów miasta służyło podkreśleniu jego walorów obronnych (zob. np. Pwt 3, 5; 28, 52) i było normalnym elementem opisu. Sama tylko grubość muru nie jest nigdy podawana, pojawia się jedynie w połączeniu z ich wysokością²⁷⁶. Możliwe jest, że autor Apokalipsy chciał podkreślić symboliczne znaczenie liczby 144, być może w zamierzonej opozycji do liczby 666 z Ap 13, 18²⁷⁷. Idąc tym tropem, Topham zasugerował, że liczba 144 może oznaczać Mesjasza – Syna

271 M. Topham, *The Dimensions of the New Jerusalem*, „The Expository Times” 100 (1989) nr 11, s. 417–419.

272 D. Kotecki, *Kościół...*, dz. cyt., s. 260.

273 Analiza podanych trudności w D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1162–1163.

274 J.-P. Charlier, *Comprendre l'Apocalypse*, Paris 1951, s. 227, za: S. Witkowski, *Dwa eschatologiczne obrazy Jerozolim...*, dz. cyt., s. 100.

275 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1074.

276 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1077.

277 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1163.

Bożego. Zgodnie z wartościami liczbowymi alfabetu hebrajskiego wyrażenie „Syn Boży” (ב אלוהי) ma właśnie taką wartość²⁷⁸.

Jak słusznie ocenia w swoim komentarzu Aune, wszystkie poprawki zaproponowane przez Tophama są zaawansowanymi spekulacjami i brak jest przekonującego powodu, by odrzucić autorski zamiar przedstawienia miasta o gigantycznych rozmiarach²⁷⁹. Najlepsza interpretacja rozmiarów miasta to wyrażenie przez autora ogromu tego miejsca, jego idealnej symetrii i blasku za pomocą różnych symboli²⁸⁰. Równe wymiary każdej ze stron miasta wskazują na ideę kompletności ludu Bożego obecną wcześniej we wzmiankach o dwunastu plemionach i dwunastu Apostołach. Potwierdza to liczbową nieproporcjonalność wysokości muru do całościowych rozmiarów miasta²⁸¹. Poza tym równe szerokość, długość i wysokość mogą obrazować jednakową bliskość z ludźmi i z Bogiem – miasto jest jednocześnie niebiańskie i ziemskie²⁸². Jest ono wystarczająco duże, by pomieścić wszystkich świętych Boga żyjących na przestrzeni całej historii, pochodzących „z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu” (por. Ap 5, 9; 7, 9; 21, 24, 26)²⁸³.

Kształt i wymiary Nowej Jerozolimy są nieprzypadkowe. Zgodnie z tekstem niebiańskie polis ma kształt idealnego sześcianu o boku długości dwunastu tysięcy stadiów. Sam kształt stanowi wyraźne nawiązanie do wyglądu miejsca Świętego Świętych w świątyni Salomona, które również miało kształt sześcianu (por. 1 Krl 6, 20). Symbolika sześcianu ukazuje nieprzemijającą trwałość i doskonałość miasta²⁸⁴. Jego kształt dokładnie odpowiada kształtowi Świętego Świętych w świątyni Salomona, miejsca przebywania Boga. W Nowej Jerozolimie będącej zwielokrotnieniem świątynnego „mieszkania” jest obecny Bóg²⁸⁵. Dlatego też wydaje się, że należy

278 Wartości liczbowe poszczególnych liter: א = 2; ב = 50; ג = 1; ד = 30; ה = 6; ו = 5; ז = 10; ח = 40; razem = 144 — M. Topham, *A Human Being's Measurement, which is an Angel's*, „The Expository Times” 100 (1989) nr 6, s. 217–218.

279 D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1161.

280 R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, dz. cyt., s. 392.

281 G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 1074.

282 F. Bartoli, *Wyjdz, ludu mój, z Babilonu...*, dz. cyt., s. 276.

283 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 753.

284 D. Kotecki, *Kościół...*, dz. cyt., s. 259.

285 G. R. Osborne, *Revelation*, dz. cyt., s. 752.

odrzuć pomysł interpretowania formy miasta jako babilońskiego zikkuratu.

Podsumowanie

Wizja Nowej Jerozolimy jest kulminacyjnym momentem całej Księgi Apokalipsy, ale także ważnym i zupełnie bezprecedensowym momentem nagromadzenia określeń światła. Miasto zbawionych przebywających w niezakłóconej bliskości Boga promieniuje niebiańskim blaskiem.

Źródłem blasku miasta są sam Bóg i Baranek porównany do lampy. Autor Apokalipsy wspomina nawet bezpośrednio, że Bóg będzie świecił nad nimi (Ap 22, 5). W żadnym innym miejscu Pisma Świętego nie ma tak bezpośredniego stwierdzenia łączącego Boga z czynnością świecenia. Wszystkie inne źródła światła, czy to naturalne (słońce, gwiazdy), czy sztuczne (lampy), nie będą już w Nowym Jeruzalem potrzebne, bo jedynym blaskiem ogarniającym wszystko będzie sam Bóg.

Blask Bożej chwały jest dodatkowo potęgowany przez świetliste elementy konstrukcyjne miasta – różnobarwne kamienie szlachetne w fundamentach, złoty budulec miasta i perłowe bramy zapraszające do wnętrza. Za pomocą różnorodnych naturalnych fenomenów kojarzonych z blaskiem autor starał się wyrazić niezwykły blask Bożej chwały. Być może nieudolnie, ale próbował ze znanych sobie elementów złożyć obraz rzeczywistości niewyobrażalnej i niewidzialnej. Stąd tak wielka ilość odnoszących się do światła określeń i elementów opisu. Niebiańska Jerozolima wręcz eksploduje światłem, bo nie jest w stanie pomieścić w sobie Boga, który jest światłością.

ZAKOŃCZENIE

Cała księga Apokalipsy świętego Jana prezentuje wiele różnego rodzaju wizji ukazujących Boga, Chrystusa, różne wydarzenia dotyczące czasów ostatecznych i sądu Bożego nad stworzeniem oraz obraz miasta Boga i zbawionych – Nowej Jerozolimy. Większość tych wizji została skomponowana przy użyciu elementów bezpośrednio lub pośrednio łączących się ze światłem, blaskiem, jasnością, ogólnie rzecz biorąc – z zastosowaniem symboliki światła.

Celem niniejszego opracowania było szerokie przedstawienie symboliki światła stosowanej przez autora Apokalipsy w celu opisanego Boga oraz stworzeń Go reprezentujących lub pozostających w wyraźnej bliskości i zjednoczeniu z Nim. W trakcie pracy nad materiałem badawczym okazało się, że należy również wspomnieć o przeciwnikach Boga, którzy opisani są często w bardzo podobny sposób, jednak w nieco innym celu.

Światło jest przede wszystkim obecne w tekstach prezentujących Boga. Stwórca i Pan stworzenia przedstawiony jest jako władca zasiadający na białym tronie (Ap 4, 2–6; 20, 11). Od razu rzuca się w oczy ogromna różnorodność kolorystyczna tej sceny. Czyste, białe światło zostało rozszczepione na wiele różnych kolorów – ukazują to przede wszystkim tęcza otaczająca Boży tron oraz kolorowe kamienie szlachetne, do których porównany jest Bóg. Ogień, białe szaty starców otaczających tron, lampy ogniste dodatkowo potęgują obecne w tej scenie wrażenie optyczne, olśniewając blaskiem, który ponownie wzmacniany jest w odbiciu krystalicznie czystej rzeki wody życia płynącej spod tronu (Ap 22, 1). Tak duża intensywność blasku pojawiła się ponownie dopiero w opisie Nowej Jerozolimy pod koniec księgi.

Podobne wrażenie niosą ze sobą wizje Syna Człowieczego (Ap 1, 12–16. 20) oraz Chrystusa, dowódcy wojsk niebiańskich (Ap 19, 11–14). Główną inspiracją dla autora Apokalipsy były tutaj teksty Księgi Daniela. Sam

zewnątrzny wygląd i ubiór Syna Człowieczego emanują blaskiem – począwszy od białej głowy i włosów, przez złoty pas na piersiach, aż po oczy płonące ogniem. Otaczają Go płonące złote świeczniki oraz obłok, a ostatecznie porównany jest wprost do słońca jaśniejącego w pełni swej mocy. Chrystus-zwycięzca na czele armii dobra ukazany jest w bardzo podobny sposób, dodatkiem są w tym wypadku białe szaty i błyszczące diademy.

Światło otacza nie tylko Boga i Syna Człowieczego (Chrystusa). Podobny sposób przedstawiania postaci został przez autora Apokalipsy użyty również w odniesieniu do stworzeń. Blask towarzyszy dwóm indywidualnym postaciom kobiecym Apokalipsy. Pierwsza z nich to tajemnicza Kobieta z Ap 12. Obleczone jest w słońce i gwiazdy, a pod stopami ma księżyc. Owe ciała niebieskie mają za zadanie dawać światło, przypisanie ich więc do konkretnej postaci daje wrażenie niezwykłego blasku. Druga kobieta to Małżonka Baranka z Ap 19. Jej weselne odzienie to lśniący i czysty bisior, emanujący blaskiem i pięknem otrzymanym od samego Boga. Osobną grupą bohaterów Apokalipsy są ludzie zbawieni, a pośród nich również tacy, którzy ponieśli śmierć męczeńską. Odziani są w białe szaty – symbol czystości, której jednocześnie nadają całej scenie wizualny efekt jasności. Szaty te są wybielone we krwi Baranka, a zatem to dzięki zbawieniu przywrócony jest im ten bijący blask. Jeszcze inną grupą stworzeń są aniołowie, którzy odgrywają w Apokalipsie swoją własną, szczególną rolę. Są posłańcami i reprezentantami Boga, wypełniają Jego polecenia i wykonują wyroki Bożego sądu. Są więc opisani często identycznie jak sam ich Pan – towarzyszą im słońce, obłok i tęcza, posiadają wielką władzę, powodują nawet „rozbłysk” ziemi.

Ciekawym wyjątkiem są przeciwnicy Boga. Okazuje się, że w wielu wypadkach autor przedstawił ich podobnie jak Boga i Jego zwolenników. Na głowach Bestii błyszczą diademy, Smok ma barwę ognia, a Nierządnica odziana jest w błyszczący bisior, złoto i kamienie szlachetne. Blask ten jest jednak szatańską uzurpacją i wypaczeniem Bożego blasku, mającym zwieść wiernych Bogu ludzi swoją jaskrawością i splendorem.

Kulminacją światła w Księdze Apokalipsy jest wizja przedstawiająca Nową Jerozolimę, miasto Boga i zbawionych w niebie (Ap 21, 1–22, 5). Ilość zgromadzonych w jej opisie określeń odnoszących się do światła jest cał-

kowicie bezprecedensowa. Szczególne i najważniejsze miejsce zajmuje tutaj sam Bóg, który jest jedynym źródłem blasku miasta, tak silnym i dobrym, że żadne inne naturalne czy sztuczne źródła nie są już potrzebne. Ten ponadprzeciętny blask jest jeszcze bardziej wzmacniany i potęgowany przez blask Nowej Jerozolimy. Elementy konstrukcyjne miasta – fundamenty, mury, bramy, nawet wnętrza – wykonane są z drogocennych i odbijających światło materiałów, takich jak złoto, perły i kamienie szlachetne. Tworzy to niepowtarzalny i niespotykany nigdzie indziej efekt wizualny, swoistą eksplozję światła.

Pierwszym wnioskiem, który nasuwa się po przeprowadzeniu analiz, jest to, że wiele symboli użytych w Apokalipsie świętego Jana ma już swoje ustalone, mniej lub bardziej dokładne znaczenie, jednak w połączeniu ze sobą lub w przypadku spojrzenia pod pewnym określonym kątem mogą ukazać zupełnie nowy obraz. Tak też wydaje się być w przypadku symboliki światła. Poszczególne symboliczne elementy, takie jak na przykład kamienie szlachetne, złoto, białe szaty czy ogień, mają w tradycji biblijnej swoje określone znaczenia, odsyłają czytelnika do różnych sfer i kontekstów. Połączone jednak ze sobą w jednej scenie i ocenione pod względem tworzonoego przez nie efektu wizualnego pozwalają dostrzec coś jeszcze – niepowtarzalny blask, jasność, światło towarzyszące opisywanym postaciom.

Drugi wniosek dotyczy sposobu, w jaki autor Apokalipsy prezentuje Boga. Niedoskonałość i pojęciowe ograniczenia ludzkiego języka powodują, że od zawsze ludzkość miała problemy z odpowiednim przedstawieniem Boga i ogólnie sfery duchowej w ścisły sposób. Z samej bowiem definicji Bóg wymyka się niejako ludzkim zdolnościom postrzegania i wyrażania. Dlatego też autorzy starożytni, również biblijni, zmuszeni byli do szukania jak najlepszych porównań znanych z codziennego życia, by jak najlepiej wyrazić boską rzeczywistość. Apokalipsa jest tego doskonałym przykładem. Jak zostało to zaprezentowane, autor – chcąc przedstawić nieograniczony majestat i chwałę Boga – użył w swoim dziele wielu znanych fenomenów kojarzonych ze światłem i zestawił je z Bogiem, nazywając Go nawet wprost źródłem światła dla stworzenia (zob. Ap 22, 5). Światło było dla starożytnych czymś nieuchwytnym i tajemniczym, dlatego też znakomicie nadawało się na metaforę Boga i boskiej rzeczywistości. Ma ono bowiem w sobie

pierwiastek tajemnicy, nieograniczoności, zwycięża ciemność kojarzoną ze złem, mieni się wieloma kolorami – a więc jest jednocześnie różnorodne i jednorodne. W świetle wszystko jest prawdziwe, nic nie może przed nim uciec, wychodzą na jaw wszelkie ukryte sprawy i tajemnice. Bóg jest więc światłem, bo w Nim wszystko istnieje i do Niego wszystko zmierza.

Trzeci wniosek odnosi się do rzeczywistości stworzonej zaprezentowanej w Księdze Apokalipsy często w niemal identyczny sposób jak został ukazany Bóg. Z dokonanych analiz wynika, że wszelkie stworzenia, które pozostaną w bliskości i zjednoczeniu ze Stwórcą, mogą uczestniczyć w tym blasku i nieść go innym. To boskie światło jest przy tym darem Boga dla stworzeń, a nie czymś zdobytym własną mocą. Jest to obraz dający wielką nadzieję i wewnętrzną siłę do stawiania oporu pokusom szatana. Bliskość z Bogiem i pełna miłości relacja z Nim mogą stać się dla człowieka nie tylko źródłem wiecznego życia w niebie, ale są w stanie również umożliwić niesienie Bożego światła innym. Kulminacją tego współuczestnictwa w Bożym blasku jest Nowa Jerozolima, miasto Boga i zbawionych – tam dosłownie wszystko emanuje blaskiem.

Czwarty wniosek stanowi pewną przestrożę. Okazuje się, że o ile bliska relacja z Bogiem może stać się źródłem zdolności rozsiewania Bożego blasku wokół, to należy pamiętać, że szatan i jego zastępy nieustannie będą próbować zwieść człowieka i oderwać go od Boga. Zło będzie próbowało wszelkich sposobów, by zwrócić na siebie uwagę – tak też jest w wypadku światła. Szatan kradnie w pewnym sensie symbole Boga (diademy, ogień), by w ten sposób oszukać ludzi i sprowadzić ich na złą drogę. Tych, którzy dadzą się zwieść i ulegną urokowi jaskrawego blasku szatana i jego sług, ostatecznie czeka zguba. Blask szatański okaże się ostatecznie fałszywy, ulotny i złudny.

Ten ostatni wniosek może stanowić interesujące pole do dalszych, szczegółowych badań. Możliwe jest bowiem, że taki sposób przedstawiania wrogich Bogu rzeczywistości jest obecny nie tylko w ostatniej księdze Biblii, ale pojawia się również u innych autorów biblijnych.

Podsumowaniem przeprowadzonych badań i analiz może stać się cytat z pierwszego listu świętego Jana. Autor ogłasza w nim bowiem czytelnikom nowinę: „Bóg jest światłością, a nie ma w Nim żadnej ciemności.

Jeżeli mówimy, że mamy z Nim współuczestnictwo, a chodzimy w ciemności, kłamiemy i nie postępujemy zgodnie z prawdą. Jeżeli zaś chodzimy w światłości, tak jak On sam trwa w światłości, wtedy mamy jedni z drugimi współuczestnictwo, a krew Jezusa, Syna Jego, oczyszcza nas z wszelkiego grzechu” (1 J 2, 5–7). Światło Boże jest nieomyłne, bo jest nim sam Bóg. Jeśli człowiek będzie w swoim życiu podążał za tym jedynym prawdziwym światłem, nigdy nie zbłądzi, lecz osiągnie najwspanialszy z celów – szczęście wieczne w bliskości z Bogiem.

PODZIĘKOWANIA

Obrona mojej pracy doktorskiej pt. *Symbolika światła w Apokalipsie świętego Jana*, która odbyła się 21 czerwca 2022 roku, i uchwała Rady Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie o nadaniu mi stopnia doktora nauk teologicznych to momenty dla mnie niezwykle ważne. Zakończyły one w sumie prawie dziesięcioletni okres studiowania teologii – najpierw studiów magisterskich, a potem doktorskich. Wszystko to nie byłoby możliwe bez ogromnego wsparcia wielu osób.

Podziękowania należą się przede wszystkim promotorowi mojej rozprawy doktorskiej, księdzu profesorowi Stanisławowi Hałasowi – za pomoc w przygotowaniu dysertacji, cenne rady, życzliwość i otwartość na moje własne pomysły i spostrzeżenia. Słowa wdzięczności kieruję także w stronę recenzentów – księdza profesora Janusza Kręcidła (UKSW) oraz księdza dr. hab. Tomasza Siemieńca (KUL) – za zaangażowanie włożone w przygotowanie recenzji, liczne wskazówki do dalszej pracy i motywację do rozwijania warsztatu badawczego. Dziękuję również księdzu profesorowi Stanisławowi Witkowskiemu za konsultację tekstu rozprawy i cenne wskazówki stylistyczne i merytoryczne.

Moje studia i przygotowanie rozprawy doktorskiej nie byłyby jednak możliwe, gdyby nie ogromna liczba osób niezwiązanych bezpośrednio z uczelnią. Szczególnie dziękuję mojej żonie Honoracie – za inspirację do studiowania i rozwoju, nieustanne motywowanie do pracy, podtrzymywanie na duchu w chwilach zwątpienia i cierpliwe słuchanie moich wywodów na tematy nie do końca jej bliskie. Dziękuję również Rodzicom i Bratu, całej mojej Rodzinie za życzliwość i zainteresowanie okazywane na przestrzeni tych lat. Niezwykle ważne było dla mnie wsparcie licznych przyjaciół i znajomych z różnych stron Polski – ich ciągle pytania o stan pracy, a niekiedy nawet o bardzo szczegółowe aspekty badań sprawiały mi

ogromną radość i pozwalały utrzymać przekonanie, że moja praca nie zostanie zapomniana, ale zainteresuje przynajmniej kilka osób.

Robert Żarnowski

 <https://orcid.org/0000-0002-2773-208X>

ABSTRAKT

Teologiczna wymowa światła w Apokalipsie świętego Jana

Celem niniejszej pracy jest analiza tekstów Apokalipsy św. Jana posługujących się symboliką światła i ukazanie, w jaki sposób autor książki używa tego typu obrazów do przedstawienia opisywanych przez siebie rzeczywistości. Przeanalizowano w niej teksty przedstawiające Boga i Syna Człowieczego – Chrystusa w otoczeniu światła, fragmenty charakteryzujące różne stworzenia w kontekście światła i blasku, a także kulminacyjny opis Nowej Jerozolimy. Zwrócono także uwagę na specyficzną grupę bohaterów, którą są przeciwnicy Boga – Smok, Bestia i Wielka Nierządnicza. Głównym źródłem pracy badawczej była bibliografia polskojęzyczna i zagraniczna. Problem szerokiego zastosowania symboliki światła w Apokalipsie Janowej wydaje się stanowić nowe pole do prowadzenia badań nad jej tekstem lub przynajmniej wskazywać na konieczność ich poszerzenia. Autor Apokalipsy w swobodny sposób posługiwał się właściwą swoim czasom symboliką, lecz uważna lektura i wnikliwe zbadanie tematu może przynieść wiele korzyści również współczesnemu czytelnikowi.

Słowa kluczowe: Apokalipsa, symbolika, światło, blask, Nowa Jerozolima

WYKAZ SKRÓTÓW

Teksty biblijne

| | | |
|-----|---|---|
| BP | – | Biblia Paulistów (2009) |
| BT | – | Biblia Tysiąclecia, wyd. 5 (2000) |
| ESV | – | English Standard Version (2016) |
| EIN | – | Einheitsübersetzung (1980) |
| BFC | – | French Bible en français courant (1997) |
| CEI | – | La Sacra Bibbia della Conferenza Episcopale Italiana (2008) |

Apokryfy

| | | |
|---------|---|---------------------------------|
| ApAbr | – | Apokalipsa Abrahama |
| 2 Bar | – | Apokalipsa Barucha syryjska |
| 3 Bar | – | Apokalipsa Barucha grecka |
| 4 Ezd | – | 4 Księga Ezdrasza |
| 1 Hen | – | Księga Henocha etiopska |
| 2 Hen | – | Księga Henocha słowiańska |
| 3 Hen | – | Księga Henocha hebrajska |
| JozAs | – | Józef i Asenat |
| OrSib | – | Wyroczenie Sybilli |
| TestAbr | – | Testament Abrahama rec. dłuższa |
| TestLew | – | Testament Lewiego |
| WnbIz | – | Wniebowstąpienie Izajasza |

BIBLIOGRAFIA

1. Teksty biblijne

Bible Works (wersja 10.0).

Grecko-polski Nowy Testament: wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 2014 (Prymasowska Seria Biblijna, 40).

Nowy Testament grecki i polski (Novum Testamentum Graece et Polonice), tekst grecki *Novum Testamentum Graece* na podstawie dzieła Eberharda i Erwina Nestle, red. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. Metzger, wyd. 28 popr.; tekst polski: Biblia Tysiąclecia, wyd. V, red. R. Bogacz, R. Mazur, Poznań 2017.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. 5, Poznań–Warszawa 2005.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2009.

2. Literatura starożytna

2.1. Apokryfy Starego i Nowego Testamentu

Apokryfy Starego Testamentu, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2010 (Prymasowska Seria Biblijna, 13).

Apostołowie. Część 1: Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz, red. M. Starowieyski, Kraków 2007 (Apokryfy Nowego Testamentu, 2).

- Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2003 (Apokryfy Nowego Testamentu, 3).
- Pisma apokaliptyczne i testamenty*, red. M. Parchem, Mogilany 2010 (Apokryfy Starożytności, 2).
- Suski J., *Józef i Asenet: wstęp, przekład z greckiego, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia” 16 (1978) nr 2, s. 199–240.
- The Ascension of Isaiah (Wniebowstąpienie Izajasza)*, <http://www.earlychristianwritings.com/text/ascension.html> (dostęp: 26.06.2021).

2.2. Pisma judaistyczne

- Filon z Aleksandrii, *The Works of Philo. Complete and Unabridged*, tłum. C. D. Yonge, Peabody 1993.
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubian, J. Radożycki, t. 1–2, Warszawa 1993.
- Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 2016.
- Sepher ha-Razim. The Book of the Mysteries*, transl. M. A. Morgan, Chico 1983 (Text and Translations 25 – Pseudepigrapha Series 11).
- Talmud Babiloński, Menahot 98b, źródło: <http://www.halakhah.com/rst/kodoshim/42d%20-%20Menochos%20-%2086b-110a.pdf> (dostęp: 26.06.2021).

2.3. Pisarze greccy i łacińscy

- Apollodoros z Aten, *The Library*, tłum. J. G. Frazer, Cambridge–London 1921 (Loeb Classical Library, 121–122).
- Athenaeus, *The Deipnosophists, or Banquet of the Learned*, eds. C. D. Yonge, t. 1, London 1854.
- Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty cesarzy*, tłum. J. Pliszczyńska, Warszawa 1954.
- Homer, *Iliada*, tłum. I. Wieniewski, Kraków–Wrocław 1984.
- Homer, *Odyseja*, tłum. J. Parandowski, Warszawa 1965.
- Kallimach, *Hymn do Apollina*, <http://www.perseus.tufts.edu/> (dostęp: 26.06.2021).

Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2020.

Pliniusz Starszy, *Historia naturalna*, <http://www.perseus.tufts.edu/> (dostęp: 26.06.2021).

Publius Vergilius Maro, *Eneida*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987.

2.4. Ojcowie i pisarze kościelni

Akta prokonsularne św. Cypriana, red. E. Wipszycka, M. Starowieyski, Kraków 1991 (Ojcowie Żywi, 9).

An Ancient Commentary on the Book of Revelation. A Critical Edition of the Scholia in Apocalypsin, eds. P. Tzamalikos, Cambridge 2013.

Cezary z Arles, *Homilie do Księgi Rodzaju i Objasnienie Apokalipsy św. Jana*, Kraków 2002 (Biblioteka Ojców Kościoła, 17).

Ekumeniusz, *Commentary on the Apocalypse*, tłum. J. N. Suggit, Washington 2006 (Fathers of the Church, 112).

Lightfoot J. B., *The Apostolic Fathers*, London 1907.

Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998 (Biblioteka Ojców Kościoła, 10).

Quodvultdeus of Carthage: the creedal homilies: conversion in fifth-century North Africa, eds. T. M. Finn, Nowy Jork 2004.

The Apostolic Fathers, tłum. K. Lake, London–New York 1912 (Loeb Classical Library).

3. Narzędzia (słowniki, leksykony, encyklopedie, gramatyki)

A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature, eds. F. Blass, A. Debrunner, R. Funk, Cambridge–Chicago 1961.

A Greek-English Lexicon, eds. H. G. Liddell, R. Scott, New York 1996.

A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, red. W. Arndt, F. Danker, W. Bauer, Chicago 2000.

- A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, eds. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, Stuttgart 2003.
- Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, eds. T. Friberg, B. Friberg, N. F. Miller, Grand Rapids 2000.
- Atlas biblijnych kamieni szlachejnych i ozdobnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*, red. W. Hefflik, A. Mrozek, L. Natkaniec-Nowak, B. Szczepanowicz, Kraków 2005.
- Encyclopaedia Judaica Second Edition*, eds. F. Skolnik, M. Berenbaum, t. 14. Jerozolim 2007.
- Exegetical Dictionary of the New Testament*, eds. H. Balz, G. Schneider, Grand Rapids 1990.
- Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2015 (Prymasowska Seria Biblijna, 42).
- Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, eds. J. P. Louw, E. Nida, New York 1996.
- Leksykon biblijny*, red. F. Rienecker, G. Maier, Warszawa 2010 (Prymasowska Seria Biblijna, 18).
- Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, red. P. Grimal, Wrocław 1987.
- Słownik symboliki biblijnej*, red. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, Warszawa 2003 (Prymasowska Seria Biblijna, 20).
- Stern D. H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004 (Prymasowska Seria Biblijna, 23).
- Dobrowolski W. i in., *Sztuka świata*, t. 2. Warszawa 2002,
- The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament*, eds. F. W. Danker, K. Krug, Chicago 2009.
- The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, eds. Koehler L., Baumgartner W. i in., Leiden–New York 1999.
- The Jewish Encyclopedia: a Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, eds. I. Singer, t. 3, New York 1901.
- The Jewish Encyclopedia: a Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, eds. I. Singer, t. 5, New York 1901.

The Jewish Encyclopedia: a Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present day, eds. I. Singer, t. 8, New York 1901.

The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature, eds. J. J. Collins, New York 2014.

Theological Dictionary of the New Testament, eds. G. Kittel, G. Friedrich, G. Bromiley, Grand Rapids 1964.

Vocabolario Greco-Italiano, a cura di L. Rocci, Roma 1987.

Wallace D. B., *Greek Grammar Beyond the Basics – Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids 1997.

4. Komentarze

Aune D. E., *Revelation 1–5*, Dallas 1997 (Word Biblical Commentary, 52A).

Aune D. E., *Revelation 6–16*, Dallas 1998 (Word Biblical Commentary, 52B).

Aune D. E., *Revelation 17–22*, Dallas 1998 (Word Biblical Commentary, 52C).

Beale G. K., *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1999 (The New International Greek Testament Commentary).

Beasley-Murray G. R., *Revelation*, Grand Rapids 1992 (New Century Bible Commentary).

Boring M., *Revelation, Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching*; Louisville 1989.

Bousset W., *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen 1906 (Kritisch-exegetischer Kommentar zum Neuen Testament, 16).

Boxall I., *The Revelation of Saint John*, Peabody 2006 (Black's New Testament Commentary).

Bratcher R. G., Hatton H., *Handbook on the Revelation to John*, New York 1993 (UBS Handbook Series: Helps for Translators).

Brighton L. A., *Revelation*, St. Louis 1999 (Concordia Commentary).

Charles R. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, Edinburgh 1920.

Collins A. Y., *The Apocalypse*, Wilmington 1979 (New Testament Message, 22).

Court J. M., *Revelation*, Sheffield 1999.

Davis C. A., *Revelation*, Joplin 2000 (The College Press NIV Commentary).

- Desrosiers G., *An Introduction to Revelation*, London–New York 2000 (T&T Clark Approaches to Biblical Studies).
- Easley K. H., *Revelation*, Nashville 1998 (Holman New Testament Commentary).
- Harrington W. J., *Revelation*, Collegeville 1993 (Sacra Pagina Series, 16).
- Henry M., *Revelation*, Wheaton 1999 (The Crossway Classic Commentaries).
- Jankowski A., *Apokalipsa św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, Poznań 1959* (Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 Tomach, 12).
- Keener C. S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Z. Kościucik, Warszawa 2000 (Prymasowska Seria Biblijna, 16).
- Kiddle M., *The Revelation of St. John*, London 1940 (Moffatt New Testament Commentary).
- Kistemaker S. J., *Exposition of the Book of Revelation*, Grand Rapids 2001 (New Testament Commentary, 20).
- Kraft H., *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1974 (Handbuch zum Neuen Testament, 16a).
- Krodel G. A., *Revelation*, Minneapolis 1989 (Augsburg Commentary on the New Testament).
- Langkammer H., *Apokalipsa św. Jana. Księga profetyczna i symboli*, Rzeszów 2009.
- Lohmeyer E., *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1970 (Handbuch zum Neuen Testament, 16).
- Lohse E., *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen 1960.
- MacArthur J., *Revelation 1–11*, Chicago 1999.
- MacArthur J., *Revelation 12–22*, Chicago 2000.
- Massyngberde Ford J., *Revelation: Introduction, Translation, and Commentary*, New Haven–London 2008 (The Anchor Yale Bible Commentaries, 38).
- Michaels J. R., *Revelation*, Downers Grove 1997 (The IVP New Testament Commentary Series, 20).
- Mieñ A., *Apokalipsa*, Kraków 2000.
- Mounce R. H., *The Book of Revelation*, Grand Rapids 1977 (The New International Commentary on the New Testament).
- Osborne G. R., *Revelation*, Grand Rapids 2002 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).
- Ostański P., *Objawienie Jezusa Chrystusa: praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Ząbki 2005.

- Prigent P., *L'Apocalypse de Saint Jean*, Genf 1988.
- Ravasi G., *Apokalipsa*, tłum. K. Stopa, Kielce 2002.
- Reddish M., *Revelation*, Macon 2001.
- Roloff J., *Revelation*, Minneapolis 1993 (Continental Commentary Series).
- Schick E., *L'Apocalisse*, Roma 1984.
- Seiss J. A., *The Apocalypse*, Grand Rapids 1957.
- Sweet J. P. M., *Revelation*, Philadelphia 1979 (Westminster Pelican Commentaries).
- Swete H. B., *The Apocalypse of St. John*, London 1907.
- Szamot M., *Apokalipsa czytana dzisiaj*, Poznań 2018.
- Thomas R. L., *Revelation 1–7. An Exegetical Commentary*, Chicago 1992.
- Thomas R. L., *Revelation 8–22. An Exegetical Commentary*, Chicago 1995.
- Urbanek B., *Apokalipsa. Szczęśliwy, kto ją odczytuje*, Częstochowa 2012.
- Vanni U., *Apocalisse di Giovanni*, t. 1–2, Assisi 2018.
- Vanni U., *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 2005.
- Witherington B., *Revelation*, New York 2003.
- Wojciechowski M., *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica*, Częstochowa 2012 (Nowy Komentarz Biblijny: Nowy Testament, 20).

5. Opracowania i monografie

- Bartoli F., *Wyjdz, ludu mój, z Babilonu. Dobra Nowina Apokalipsy: opór i radość*, tłum. L. Rodziewicz-Doktór, Kraków 2015.
- Bauckham R., *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993.
- Beale G. K., *John's Use of the Old Testament in Revelation*, Sheffield 1998 (Journal for the Study of the New Testament – Supplement Series, 166).
- Beale G. K., *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*, Lanham 1984.
- Birzu V., *The Throne of God as a prototype of primacy in the Church and in creation*, „Hervormde Theologiese Studies/Theological Studies” 75 (2019) nr 4, s. 1017–1022.
- Boll F., *Aus der Offenbarung Johannis: Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse*, Leipzig–Berlin 1914.
- Brenner A., *Colour Terms in the Old Testament*, Sheffield 1982.

- Burkert W., *Greek Religion*, Cambridge 1985.
- Chrupcała L. D., *Jerozolima – miasto nadziei*, Kraków 2008.
- Collins A. Y., *The Combat Myth in the Book of Revelation*, Missoula 1976.
- Collins J. J., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids–Cambridge 1998.
- Considine J., *The Rider on the White Horse. Ap 6, 1–8*, „Catholic Biblical Quarterly” 6 (1944) nr 4, s. 406–422.
- Deutsch C., *Transformation of symbols: The New Jerusalem in Rv 21, 1–22, 5*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft” 78 (1987) nr 1–2, s. 106–126.
- Draper J., *The twelve apostles as foundation Stones of the heavenly Jerusalem and the foundation of the Qumran community*, „Neotestamentica” 22 (1988), s. 41–63.
- du Rand J. A., *The imagery of the heavenly Jerusalem (Revelation 21:9–22:5)*, „Neotestamentica” 22 (1988) nr 1, s. 65–86.
- Edwards J., *The Rider on the White Horse, the Thigh Inscription, and Apollo: Revelation 19:16*, „Journal of Biblical Literature” 137 (2018) nr 2, s. 519–536, <https://doi.org/10.15699/jbl.1372.2018.331667>.
- Farrer A., *A Rebirth of Images: The Making of St. John's Apocalypse*, Boston 1949.
- Galvez I., *I simboli dell'Apocalisse*, Bologna 2017.
- Grochowski Z., „*Ukażę ci Oblubienicę, Malżonkę Baranka*” (Δείξω σοι τὴν νόμφην τὴν γυναικα τοῦ ἀρνίου: Ap 21,9) – *Mistyczne zaślubiny Chrystusa i Jego Kościoła*, „Studia Elbląskie” 6 (2004/2005), s. 75–83.
- Grochowski Z., *Τὸ ἀρνίον [...] ποιμανεῖ* (Ap 7, 17) – *zapowiedź szczęścia wiecznego*, „Studia Elbląskie” 2 (2000), s. 237–249.
- Harrington W. J., *Understanding the Apocalypse*, Washington–Cleveland 1969.
- Homerski J., *Syn Człowieczy w wizji proroka Daniela (Dn 7, 13–14)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 32 (1985) nr 1, s. 47–62.
- Hurtado L., *Revelation 4–5 in the light of Jewish apocalyptic analogies*, „Journal for the Study of the New Testament” 25 (1985), s. 105–124.
- Janczak G., *Symbolika światła w narracji synoptyków o przemienieniu Jezusa (Mk 9, 2–8; Mt 17, 1–8; Łk 9, 28–36)*, „Verbum Vitae” 29 (2016), s. 199–225.
- Karczewski M., *Dynamika symbolu w Ap 12, 3–4a*, „Studia Elbląskie” 4 (2002), s. 203–223.
- Karczewski M., *Jezioro siarki i ognia w Księdze Apokalipsy św. Jana*, „Biblica et Patristica Thorunensia” 5 (2012), s. 103–113, <https://doi.org/10.12775/BPTH.2012.005>.

- Kerkeslager A., *Apollo, Greco-Roman Prophecy, and the Rider on the White Horse in Rev 6, 2*, „Journal of Biblical Literature” 116 (1993) nr 1, s. 116–121, <https://doi.org/10.2307/3267871>.
- Kiejza A., *Zbawienie w ujęciu Ap 7, 9–17*, „Roczniki Teologiczne” 47 (2000) nr 1, s. 171–186.
- King F., *Revelation 21:1–22:5. An Early Christian Locus Amoenus?*, „Biblical Theology Bulletin” 45 (2015) nr 3, s. 174–183.
- Kobieliński S., *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, Ząbki 1988.
- Kotecki D., *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, Warszawa 2006 (Rozprawy i Studia Biblijne 26).
- Kotecki D., *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana*, Toruń 2013.
- Kotecki D., *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*, Częstochowa 2008.
- Kotroisits M., *Seeing is Feeling. Revelation's Enthroned Lamb and Ancient Visual Affects*, „Biblical Interpretation” 22 (2014), s. 473–502.
- Laskowski Ł., *Symbolika światła w literaturze dydaktycznej Starego Testamentu*, „Verbum Vitae” 29 (2016), s. 67–98.
- LeFrois B. J., *The Woman Clothed with the Sun (Ap. 12), Individual or Collective?*, Rome 1954.
- Limmer A. S., *The Social Functions and Ritual Significance of Jewelry in the Iron Age II Southern Levant*, dissertation submitted to the Faculty of the Department of Near Eastern Studies, The University of Arizona 2007, <http://hdl.handle.net/10150/193838> (dostęp: 26.06.2021).
- Linke W., *Jerozolima jako miejsce i uczestnik sądu Bożego w Apokalipsie według świętego Jana*, Warszawa 2005 (Rozprawy i Studia Biblijne, 18).
- Martinez F. G., *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Text in English*, Leiden–New York–Köln 1994.
- Mathewson D., *A New Heaven and a New Earth. The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21.1–22.5*, London–New York 2003.
- McIlraith D., *“For the Fine Linen Is the Righteous Deeds of the Saints”: Works and Wife in Revelation 19, 8*, „Catholic Biblical Quarterly” 61 (1999) nr 3, s. 512–529.
- Nowińska J., *Ap 12 jako teologia historii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 42 (2009) nr 4, s. 269–283, <https://doi.org/10.21906/rbl.220>.
- Nowińska J., *Kamienie w fundamentach Nowego Jeruzalem – analiza obrazu Ap 21, 19–20*, „Verbum Vitae” 31 (2017), s. 189–213, <https://doi.org/10.31743/vv.1761>.

- Nowińska J., *Spektrum światła i barw w obrazie Boga w Apokalipsie św. Jana. Przesłanie teologiczne*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26 (2017) nr 3, s. 77–94.
- Nowińska J., *Motywy wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana*, Warszawa 2006 (Rozprawy i Studia Biblijne, 27).
- Olszewska K., *Smok, Bestia, Falszywy Prorok, Gog i Magog jako antagoniści Boga w Apokalipsie*, „Teologia i Człowiek” 26 (2014) nr 2, s. 161–171.
- Parchem M., *Testament Mojżesza: wprowadzenie oraz przekład z objaśnieniami*, „Collectanea Theologica” 76 (2006) nr 2, s. 79–103.
- Piekarz D., „*A światłość w ciemności świeci...*” *Konfrontacja światłości z ciemnością w Ewangelii Janowej*, „Verbum Vitae” 29 (2016), s. 251–269.
- Piekarz D., *Apokalipsa. Przesłanie na nasze czasy*, Kraków 2013.
- Podeszwa P., *Symbolizm złotego pasa Chrystusa zmartwychwstałego (Ap 1, 13) w świetle literatury greckiej*, „Verbum Vitae” 39 (2021) nr 3, s. 881–894, <https://doi.org/10.31743/vv.12807>.
- Podeszwa P., *Paschalna pamięć o Jezusie. Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ w Apokalipsie św. Jana*, Poznań 2011.
- Pohlmann M. H., *Embracing a vision of the New Jerusalem (Rv 21:1–22:5) to impact on life and society*, „In die Skriflig” 49 (2015) nr 2, <https://doi.org/10.4102/ids.v49i2.1854>.
- Policha A., *Kościół i jego przeciwnicy w metaforze dwóch Świadców (Ap 11, 3–13)*, praca magisterska, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2019.
- Popko Ł., *Światło zwycięskie, światło odrzucone. Motyw światła w Iz 1–39*, „Verbum Vitae” 29 (2016), s. 117–148.
- Rainbow J., *Male μαστοί in Revelation 1.13*, „Journal for the Study of the New Testament” 30 (2007) nr 2, s. 249–253, <https://doi.org/10.1177/0142064X07084777>.
- Rillera A., *A Call to Resistance: The Exhortative Function of Daniel 7*, „Journal of Biblical Literature” 138 (2019) nr 4, s. 757–776, <https://doi.org/10.15699/jbl.1384.2019.4>.
- Rosik M., *Gdy światło zmagają się z ciemnością. Symbolika światła w Mt 28, 1–10*, „Verbum Vitae” 29 (2016), s. 227–250.
- Rowland C., *A Man Clothed in Linen. Daniel 10.6ff. and Jewish Angelology*, „Journal for the Study of the New Testament” 24 (1985), s. 99–110, <https://doi.org/10.1177/0142064X8500702408>.

- Sieg F., „Niewiasta” i „Syn” w *Apokalipsie św. Jana*. Studium egzegetyczno-teologiczne, Warszawa 1987.
- Sieg F., *Siedem gwiazd – aniołowie siedmiu Kościołów* (Ap 1, 20), „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 36 (1983) nr 2, s. 131–137, <https://doi.org/10.21906/rbl.907>.
- Sieg F., *Listy do siedmiu Kościołów. Apokalipsa św. Jana 1–3 z komentarzem egzegetyczno-teologicznym*, Pelplin 2009.
- Siemieniec T., *Rola „Zasiadającego na tronie” w dziejach świata i ludzi. Studium z teologii Apokalipsy św. Jana*, Kielce 2012.
- Stefaniak L., *Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy św. Jana w świetle historii egzegezy*, Poznań 1957.
- Stevenson G. M., *Conceptual Background to Golden Crown Imagery in the Apocalypse of John (4:4, 10; 14:14)*, „Journal of Biblical Literature” 114 (1995) nr 2, s. 257–272, <https://doi.org/10.2307/3266939>.
- Szczepaniak M., *Symbolika światła w apokalipsach Starego Testamentu i w Apokalipsie św. Jana*, Poznań 2002.
- Szłaga J., *Chrystus i Apostołowie jako fundament Kościoła*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 18 (1971) nr 1, s. 113–130.
- Targoński M., *Światłość Bożego mieszkania według pism qumrańskich w kontekście tradycji biblijnej i apokryficznej*, „Verbum Vitae” 29 (2016), s. 149–171.
- Töniste K., *Measuring the Holy City: Architectural Rhetoric in Revelation 21:9–21*, „Conversations with the Biblical World” 34 (2014), s. 269–293.
- Topham M., *A Human Being’s Measurement, which is an Angel’s*, „The Expository Times” 100 (1989) nr 6, s. 217–218.
- Topham M., *The Dimensions of the New Jerusalem*, „The Expository Times” 100 (1989) nr 11, s. 417–419.
- Trębacz B., *Apokaliptyczny Smok. Symbolika i jej znaczenie* (Ap 12, 2–7), „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 39 (2019) nr 1, s. 49–61, <https://doi.org/10.25167/sth.414>.
- Wąsik A., *Kamienie szlachetne w łacińskich źródłach literackich: od Pliniusza Starszego do Izydora z Sewilli*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Warszawski. Wydział Polonistyki Instytut Filologii Klasycznej, Warszawa 2018.
- Wąsowski A., *Biblijno-teologiczny wymiar bramy*, Kraków 2014.
- Witkowski S., *Dwa eschatologiczne obrazy Jeruzalem* (Ap 21, 1 – 22, 5) jako opis niebiańskiego Kościoła, Kraków 2000.

- Witkowski S., *Wielki Babilon w Janowej Apokalipsie jako kryptonim imperialnego Rzymu oraz wrogięgo Bogu świata*, Kraków 2012.
- Wróbel M., *The Eschatological Spirituality of "the Sons of Light" in Qumran*, „Verbum Vitae” 37 (2020) nr 2, s. 347–363, <https://doi.org/10.31743/vv.7949>.
- Zbroja B., *Znaczenie terminów własnych Apokalipsy św. Jana dla jej teologii*, Kraków 2000.
- Zieliński M., *Światło jako symbol mądrości i Prawa w Księdze Mądrości*, „Verbum Vitae” 29 (2016), s. 99–115.

6. Literatura pomocnicza

- Bąk T., *Tożsamość i rola czterech istot żyjących w Ap 4, 6–8*, „Verbum Vitae” 32 (2017), s. 285–320, <https://doi.org/10.31743/vv.1831>.
- Chrostowski W., *Zarys metodologii biblistyki Nowego Testamentu*, „Studia Nauk Teologicznych” 2 (2007), s. 27–46, <https://doi.org/10.24425/119678>.
- Gonzalez E., *The "Destroyers of the Earth" in Revelation 11,18 – Who are they?*, „DavvarLogos” 14 (2015) nr 1, s. 91–107.
- Kiejza A., *Bóg jako Ojciec według Apokalipsy św. Jana*, „Roczniki Teologiczne” 49 (2002) nr 1, s. 129–146.
- Kiejza A., *Charakter obecności Chrystusa w Kościele według Ap 1, 12–20*, „Collectanea Theologica” 65 (1995) nr 4, s. 21–37.
- Kiejza A., *Królestwo i królowanie według Księgi Apokalipsy*, „Roczniki Teologiczne” 48 (2001) nr 1, s. 145–157.
- Kimsa R., *Cezarego z Arles (470/471–542/543) rozumienie symboli Apokalipsy św. Jana Apostoła (1–9)*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 11 (2012) nr 2, s. 47–59.
- Kobielus S., *Niebieska Jerozolima: temat biblijny w sztuce*, „Studia Theologica Varsoviensia” 23 (1985) nr 1, s. 85–107.
- Kotecki D., *„Bądź wierny aż do śmierci” (Ap 2, 10)*, „Verbum Vitae” 11 (2007), s. 159–184.
- Kotecki D., *Godność kapłańska w świetle Ap 1, 6*, „Verbum Vitae” 17 (2010), s. 245–271, <https://doi.org/10.31743/vv.2005>.
- Kotecki D., *Kryteria interpretacji Apokalipsy*, „Biblica et Patristica Thorunensia” 5 (2012), s. 15–34, <https://doi.org/10.12775/BPTH.2012.001>.

- Kotecki D., *Kto może zostać potępiony? Lektura kontekstualna Ap 21, 8*, „Verbum Vitae” 36 (2019), s. 133–160, <https://doi.org/10.31743/vv.4683>.
- Kotecki D., *Władza świecka w świetle Apokalipsy św. Jana*, „Verbum Vitae” 14 (2008), s. 173–197, <https://doi.org/10.31743/vv.1487>.
- Lemański J. A., *Wąż i jego symbolika w Biblii*, „Verbum Vitae” 32 (2017), s. 13–54, <https://doi.org/10.31743/vv.1819>.
- Lempa H., *Symbolika eklezjalna w Apokalipsie św. Jana*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 41 (1988) nr 1, s. 25–40, <https://doi.org/10.21906/rbl.1380>.
- McGarry E., *The Ambidextrous Angel (Daniel 12:7 and Deuteronomy 32:40): Inner-Biblical Exegesis and Textual Criticism in Counterpoint*, „Journal of Biblical Literature” 124 (2005) nr 2, s. 211–228.
- Middleton J. R., *A New Heaven and a New Earth: The Case for a Holistic Reading of the Biblical Story of Redemption*, „Journal for Christian Theological Research” 11 (2006), s. 73–97.
- Nowińska J., *Definitywne rozstrzygnięcie wojny dobra ze złem w przekazie Apokalipsy św. Jana*, „Analecta Biblica Lublinensia” 6 (2010), s. 211–224.
- Nowińska J., *Pokój – zawsze dostępny? (Ap 1, 4; 6, 4)*, „Verbum Vitae” 30 (2016), s. 195–210.
- Parchem M., *Motyw tronu-rydwanu Bożego w pismach z Qumran i początki mistyki merkābāh*, „Studia Pelplińskie” 52 (2018), s. 283–301, <https://doi.org/10.12775/SPLP.2018.017>.
- Podeszwa P., *Chrystus jako Arcykaptan w świetle J 19, 23 oraz Ap 1, 13*, „Analecta Biblica Lublinensia” 5 (2009), s. 193–207.
- Podeszwa P., *Doksologie Apokalipsy jako model modlitwy uwielbienia*, „Verbum Vitae” 22 (2012), s. 155–184.
- Podeszwa P., *Il simbolismo della cifra dieci nell’Apocalisse di San Giovanni*, „Biblica et Patristica Thorunensia” 5 (2012), s. 85–101.
- Popielewski W., *Błogosławieni, którzy są wezwani na ucztę godów Baranka (Ap 19, 9). Kościół w Księdze Apokalipsy*, „Verbum Vitae” 6 (2004), s. 169–181, <https://doi.org/10.31743/vv.1376>.
- Popielewski W., *Obecność Chrystusa Baranka w liturgicznym zgromadzeniu wspólnoty*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 10 (2001), s. 55–72.
- Popielewski W., *Rola Chrystusa – „Słowa Boga” w Kościele i świecie (Ap 19, 13)*, „Verbum Vitae” 7 (2005), s. 167–184, <https://doi.org/10.31743/vv.1388>.

- Popielewski W., *Rozgniewały się narody (Ap 11, 18)*, „Verbum Vitae” 10 (2006), s. 139–153.
- Rubinkiewicz R., *Eschatologia Księgi Apokalipsy*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 30 (1983) nr 1, s. 85–94.
- Sanecki A., *Tradycja w egzegezie. Kontekst ekumeniczny*, „Symposium” 1 (2007) 16, s. 81–90.
- Schedtler J. J., *Mother of Gods, Mother of Harlots. The Image of the Mother Goddess Behind the Depiction of the “Whore of Babylon” in Revelation 17*, „Novum Testamentum” 59 (2017) nr 1, s. 52–70, <https://doi.org/10.1163/15685365-12341556>.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Poznań 1994.
- Selwidge M. J., *Powerful and Powerless Women in the Apocalypse*, „Neotestamentica” 26 (1992) nr 1, s. 157–167.
- Siemieniec T., *Bóg jako Pan historii świata i ludzi w świetle Apokalipsy Janowej*, „Studia Koszalińsko-Kołoobrzeskie” 19 (2012) z. 2, s. 129–155.
- Smith Ch. R., *The Portrayal of the Church as the New Israel in the Names and Order of the Tribes in Revelation 7.5–8*, „Journal for the Study of the New Testament” 12 (1990) nr 39, s. 111–118, <https://doi.org/10.1177/0142064X9001203907>.
- Szymik S., *Podejście historyczno-religijne (analiza porównawcza) w egzegezie tekstów biblijnych*, „Biblical Annals” 1 (2011) nr 1, s. 145–157.
- Szymik S., *Podejście kanoniczne w interpretacji Pisma Świętego*, „Roczniki Teologiczne” 49 (2002) nr 1, s. 15–31.
- Trudinger P., *The Apocalypse and the Palestinian Targum*, „Biblical Theology Bulletin” 16 (1986) nr 2, s. 78–79, <https://doi.org/10.1177/0146107986016002>.
- Urbanek B., *Metafory gniewu Bożego w Janowej Apokalipsie*, „Verbum Vitae” 33 (2018), s. 251–276, <https://doi.org/10.31743/vv.2018.33.10>.
- de Villiers P. G. R., *The Lord was crucified in Sodom and Egypt. Symbols in the Apocalypse of John*, „Neotestamentica” 22 (1988) nr 1, s. 125–138.
- Warren M., *Tasting the Little Scroll: A Sensory Analysis of Divine Interaction in Revelation 10.8–10*, „Journal for the Study of the New Testament” 40 (2017) nr 1, s. 101–119, <https://doi.org/10.1177/0142064X1772348>.
- Wilk J., *Triumf Baranka jako idea przewodnia Apokalipsy*, „Collectanea Theologica” 40 (1970) nr 3, s. 45–61.
- Wojciechowski M., *Kościół jako Izrael według Apokalipsy*, „Studia Theologica Varsoviensia” 26 (1988) nr 1, s. 221–234.

- Zatwardnicki S., *Egzegeza kanoniczna i analogia wiary w ujęciu Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, „Śląskie Studia Teologiczne” 46 (2013) nr 2, s. 317–336.
- Zmuda M., *Główne wyznaczniki metodologii canonical approach według Brevar-da S. Childsa*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 61 (2008) nr 1, s. 5–14, <https://doi.org/10.21906/rbl.312>.

SPIS TREŚCI

| | |
|--------------------|---|
| WPROWADZENIE | 7 |
|--------------------|---|

ROZDZIAŁ I.

| | |
|--|----|
| BÓG I CHRYSZTUS W BLASKU ŚWIATŁA | 15 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| §1. Wizje Syna Człowieczego (1, 12–16. 20; 14, 14)..... | 15 |
| 1. <i>Wizja wstępna</i> (Ap 1, 12–16. 20)..... | 16 |
| 2. <i>Wizja Siedzącego na obłoku</i> (Ap 14, 14)..... | 33 |
| §2. Bóg i Boży tron w niebie (4, 2–6; 11, 19; 16, 18; 20, 11; 22, 1)..... | 36 |
| 1. <i>Wizja tronowa</i> (Ap 4, 2–6)..... | 37 |
| 2. <i>Wielki, biały tron</i> (Ap 20, 11)..... | 55 |
| 3. <i>Rzeka wody życia</i> (Ap 22, 1)..... | 56 |
| §3. Chrystus-zwycięzca promieniejący światłem (19, 11–14)..... | 59 |
| 1. <i>Biały koń</i> (białe konie) w Ap 19, 11. 14..... | 59 |
| 2. <i>Oczy jak płomień ognia</i> (Ap 19, 12)..... | 63 |
| 3. <i>Wiele diademów</i> (Ap 19, 12)..... | 64 |
| 4. <i>Biały, czysty bisior</i> (Ap 19, 14)..... | 66 |
| Podsumowanie..... | 67 |

ROZDZIAŁ II.

| | |
|-----------------------------------|----|
| STWORZENIA W BLASKU ŚWIATŁA | 69 |
|-----------------------------------|----|

| | |
|--|----|
| §1. Kobieta obleczona w Słońce i Małżonka Baranka (12, 1; 19, 7–8)..... | 70 |
| 1. <i>Kobieta obleczona w słońce</i> (Ap 12, 1)..... | 70 |
| 2. <i>Małżonka Baranka</i> (Ap 19, 7–8)..... | 77 |
| §2. Zbawieni w niebie (6, 11; 7, 9–17)..... | 83 |
| 1. <i>Męczennicy w białych szatach</i> (Ap 6, 11)..... | 84 |
| 2. <i>Tłum zbawionych przed tronem Boga</i> (Ap 7, 9–17)..... | 86 |
| §3. Aniołowie — posłańcy z autorytetem Boga (7, 2; 10, 1; 15, 6; 18, 1; 19, 17)..... | 93 |
| 1. <i>Anioł „wstępujący od wschodu słońca”</i> (Ap 7, 2)..... | 94 |
| 2. <i>„Potężny” anioł</i> (Ap 10, 1)..... | 96 |

| | |
|--|-----|
| 3. Aniołowie „mający plagi” (Ap 15, 6)..... | 102 |
| 4. „Inny” anioł (Ap 18, 1)..... | 103 |
| 5. Anioł „stojący w słońcu” (Ap 19, 17)..... | 106 |
| § 4. Przeciwnicy Boga (12, 3; 13, 1; 17, 3–4; 9, 7. 17)..... | 110 |
| 1. Diademy (Ap 12, 3; 13, 1)..... | 110 |
| 2. Złote wieńce (Ap 9, 7)..... | 115 |
| 3. Błyszczące ozdoby (Ap 17, 3–4)..... | 116 |
| Podsumowanie..... | 117 |
| ROZDZIAŁ III. | |
| NOWA ŚWIETLISTA JEROZOLIMA | 119 |
| § 1. Wizja Nowej Jerozolimy (Ap 21, 1–22, 5)..... | 119 |
| § 2. Źródło światła miasta (21, 10b–11. 23–25; 22, 5)..... | 123 |
| 1. Miasto mające chwałę Boga (Ap 21, 10b–11)..... | 124 |
| 2. Chwała Boga i Baranek-lampa (Ap 21, 23)..... | 125 |
| 3. Narody i królowie ziemi chodzą w świetle (Ap 21, 24)..... | 130 |
| 4. Bóg będzie świecił nad nimi (Ap 22, 5)..... | 131 |
| § 3. Kamienie szlachetne jako elementy konstrukcyjne miasta..... | 134 |
| 1. Kamienie szlachetne w opisie Nowej Jerozolimy..... | 134 |
| 2. Mury miasta z kamieni szlachetnych (Ap 21, 18)..... | 145 |
| 3. Fundamenty miasta z kamieni szlachetnych (Ap 21, 19–20)..... | 148 |
| 4. Inspiracje ze Starego Testamentu (Wj, Ez, Lm)..... | 151 |
| 5. Kamienie szlachetne a Kolegium Apostołów..... | 155 |
| § 4. Pozostałe elementy konstrukcyjne miasta..... | 157 |
| 1. Bramy miasta zbudowane z pereł (Ap 21, 21)..... | 158 |
| 2. Wnętrze miasta ze złota (Ap 21, 18. 21)..... | 162 |
| 3. Wymiary miasta (Ap 21, 16–17)..... | 166 |
| Podsumowanie..... | 169 |
| ZAKOŃCZENIE | 171 |
| PODZIĘKOWANIA | 177 |
| ABSTRAKT | 179 |
| WYKAZ SKRÓTÓW | 181 |
| Teksty biblijne..... | 181 |
| Apokryfy..... | 181 |

| | |
|---|-----|
| BIBLIOGRAFIA | 183 |
| 1. Teksty biblijne | 183 |
| 2. Literatura starożytna..... | 183 |
| 2.1. <i>Apokryfy Starego i Nowego Testamentu</i> | 183 |
| 2.2. <i>Pisma judaistyczne</i> | 184 |
| 2.3. <i>Pisarze greccy i łacińscy</i> | 184 |
| 2.4. <i>Ojcowie i pisarze kościelni</i> | 185 |
| 3. Narzędzia (słowniki, leksykony, encyklopedie, gramatyki) | 185 |
| 4. Komentarze..... | 187 |
| 5. Opracowania i monografie | 189 |
| 6. Literatura pomocnicza | 194 |

Niniejsza monografia stara wskazać się odpowiedzi na pytania, w jakim celu i w jaki sposób autor Apokalipsy zastosował metaforę światła oraz świetliste elementy opisu w przedstawianych przez siebie wizjach. Obrazy te dotyczą zarówno Boga, jak i stworzeń Go reprezentujących lub pozostających w wyraźnej bliskości i zjednoczeniu z Nim. Wydaje się bowiem, że autor księgi świadomie zastosował w tekście jasne, świetliste i błyszczące różnokolorowe elementy w celu podkreślenia niedostępności i niewyraźności Boga, a jednocześnie wskazania, że stworzenia mogą w tym boskim blasku uczestniczyć i do niego ostatecznie zmierzają.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

