

Waldemar LINKE, C. P.

« BIAŁY KAMYK » (AP 2,17B) A KONCEPCJA MĄDROŚCI I/LUB FAŁSZYWEGO PROROCTWA W APOKALIPSIE

Treść: 1. Interpelacja Ap 2,17b w komentarzach starożytnych i współczesnych; 2. „List” do Kościoła w Pergamonie (Ap 2,12-17) a interpretacja wyrażenia „kamyk biały”; 3. Teologiczne spojrzenie na rolę wyrażenia „kamyk biały” w kontekście obietnicy Ap 2,17.

Związki Ap 2-3 z historią i kontekstem społecznym to kwestia żywo dyskutowana wśród archeologów, historyków i egzegetów¹. Przystudiowano wiele możliwych zbieżności tego fragmentu Apokalipsy z dokumentami pozabiblijnymi pochodzącymi z tej samej epoki. Często jednak bogactwo możliwych analogii pozabiblijnych i demonstrowana przez komentatorów erudycja nie służą zrozumieniu tekstu. Liczne pozostają w Apokalipsie wyrażenia czy teksty, które budzą wątpliwości od zarania dziejów egzegezy chrześcijańskiej aż po dziś dzień. Do takich zwrotów, których znaczenie jest niepewne a źródło trudne do określenia, należy wyrażenie „biały kamyk” (λιθὸς λευκῆ) w Ap 2,17. Chcemy sobie postawić pytania: jaką funkcję semantyczną pełni wyrażenie „biały kamyk” w perykopie Ap 2,12-17 i jaką treść wnosi ono do teologicznego orędzia Apokalipsy? W celu odpowiedzi na te pytania zbadamy najpierw tradycję egzegetyczną odnoszącą się do badanego wyrażenia, następnie zapytamy o jednostkę semantyczną, w której tworzy się walor znaczeniowy interesującego nas zwrotu, następnie zaś spróbujemy odczytać teologiczną treść, którą niesie to wyrażenie.

1. Interpelacja Ap 2,17b w komentarzach starożytnych i współczesnych

Egzegeza patrystyczna nadawała badanemu wyrażeniu bardzo różne znaczenia. Miały one jednak zawsze charakter symboliczny (alegoryczny). Pierwszy zachowany komentarz do Apokalipsy, będący dziełem Wiktoryna z Petovium (zm. w 304 r.), interpretuje „biały kamyk” jako adopcję przez Boga, usynowienie wierzącego, „zaś nowe imię wpisane na nim to imię chrześcijanina”².

¹ Ch.H.H. SCOBIE, "Local References in the Letters to the Seven Churches", *NTS* 39 (1993) 606-624; E. JASTRZĘBOWSKA, *Miasta Apokalipsy*, Warszawa 1999. Obydwie te publikacje zawierają obszerną bibliografię zagadnienia.

² VICTORINUS PETOVIONENSIS, *Commentarius in Apocalipsim*, PLS, t. 1, kol. 103-171, zob. kol. 115.

W komentarzu, który wywarł ogromny wpływ na rozwój egzegezy w starożytności, autorstwa donatysty Tykoniusza (zm. ok. 390 r.)³ nie zachowała się interesująca nas partia. W edycji A. Amelliego⁴ przedrukowanej w suplemencie *Patrologia Latina*⁵ nie znajdziemy interesującego nas fragmentu. Zachowana część komentarza zaczyna się bowiem od Ap 2,18.

Św. Hieronim w swym komentarzu do Apokalipsy jest bardzo zależny od Wiktoryna. Nie dodaje żadnej znaczącej myśli teologicznej, a tylko uzupełnienie wyjaśniające, że nowe imię jest wypisane na białym kamyku⁶. Można u niego jednak znaleźć oryginalny wywód na ten temat. W „Liście do Damazego papieża”⁷ św. Hieronim wyjaśnia znaczenie węgielka - kamyka, którym zostają oczyszczone wargi proroka Izajasza (Iz 6,6)⁸. Przy okazji nawiązuje do „kamyka” z Ap 2,17. Opisuje go jako „rodzaj kamienia bardzo twardego i okrągłego, a przy całej czystości bardzo lekkiego”. Ten ostatni pojawia się jako „podobny do tego, którym Sefora obrzezuje syna, a Jezus [Jozue] oczyszcza lud z grzechów”. Te dwa obrazy odnoszą się do scen z Wj 4,25⁹ oraz do Joz 5,2¹⁰. Wszystkie te miejsca w interpretacji Hieronima odnoszą się do słowa Bożego, „które w kamyku ukazują nam swą prawdę i moc, w węglu jaśniejszą i oczywistszą naukę”. Zastanawiający w wywodach Hieronima jest brak wzmianki o słowie, które aż dwa razy pojawia się w przywoływanych przez niego tekstach: ψήφος. Jest to tym dziwniejsze, że właśnie on jako pierwszy poszukuje rozwiązania omawianego problemu na gruncie filologii i badań leksykograficznych, podczas gdy inni szukają tylko teologicznej treści, jaką można z tym motywem skojarzyć.

Cezary, biskup Arles¹¹, interpretował „jaśniejący kamyk” jako „ciało jaśniejące chrztem”, noszące „znamię Syna człowieczego”¹². Dokonuje więc egzegezy alego-

³ M. SIMONETTI, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, Kraków 2000, 297-315.

⁴ A. AMELLI (wyd.), "Fragmenta commentarii in Apocalypsin", *Spicilegium Cassinense* 3(1897) 263-328.

⁵ PLS, t. 1, kol. 622-652.

⁶ PLS, t. 1, kol. Kol. 103-171.

⁷ HIERONIM, *Listy XVIII* (tł. J. Czuj) t. I. Warszawa 1952, 75.

⁸ Tekst hbr. używa słowa קָמֶיֶת (rozzarzony kamień, zob. I Krl 19,6). LXX tłumaczy go w Iz 6,6 ἄνθρακος, a w I Krl 19,6 tłumaczenie jest niedosłowne. Wyrażenie אֶת הַבֹּחֶנֶת (bochenek chleba [pieczonego na]gorących kamieniach) jest tam tłumaczone przez ἐγκρυσφίαις ὀλυρίτης (placek pszenny). Wywód Hieronima odnosi się tylko do Iz 6,6. Nie podejmuje problemów I Krl 19,6.

⁹ W BHS: צָר, w LXX: ψήφος. Między TM a LXX zachodzi w tym miejscu różnica tekstu (B.S. CHILDS, *Exodus. A Commentary*, London 1974, 92. 95-101). Brak wyjaśnienia dla użycia w tym miejscu badanego terminu.

¹⁰ W BHS: אֶת הַבֹּחֶנֶת וְהַצָּרִים w LXX: μαχαίρας πετρῖνας. Możliwe też odniesienie do Joz 24,26, w BHS: אֶת הַבֹּחֶנֶת, w LXX: λίθος.

¹¹ CEZARY Z ARLES, "Objaśnienie do Apokalipsy św. Jana", w: TENŻE, *Homilie do Księgi Rodzaju. Objasnienie do Apokalipsy św. Jana* (tłum. A. Żurek), Kraków 2002, 92. Tekst ten, przypisywany Augustynowi, opublikowany został w PL, t. 35, kol. 2417-2452. Już pod imieniem Cezarego wydano to dzieło w: S. CESARII ARELATENSIS, *Opera omnia*, t. 2, Maredsous 1942, 210-277.

¹² Łacińskie sformułowanie *id est notitiam Filii hominis* zdaje się raczej sugerować, że znaczenie napisu na kamyku to raczej „znajomość Syna Człowieczego”, a nie „znamię Syna Człowieczego”.

rycznej, której przyświeca cel duszpasterski. Nie szuka możliwych powiązań z innymi tekstami Pisma Świętego, ale odnosi znaczenie Ap 2,17 do doświadczenia chrześcijańskiego. Prymazjusz wydaje się iść za komentarzem Wiktoryna, bowiem według niego biały kamyk to adopcja Boża¹³. Widać jednak i pewne wpływy, które upodabniają jego interpretację do dzieła Cezarego. Włącza bowiem do swego komentarza także motyw chrzcielny¹⁴. Podobną interpretację badanego wersetu znaleźć można u Bedy, według którego biały kamyk to „ciało jaśniejące dzięki chrztowi, chwałą nieśmiertelności”. Nowe imię zaś świadczy, że „jesteśmy nazywani i jesteśmy synami Boga”¹⁵. W oparciu o tych spośród pisarzy wczesnego średniowiecza, którzy korzystali z dzieła Tykoniusza, można wnosić, że jego interpretacja była właśnie na chrzest ukierunkowana.

Współcześni autorzy komentarzy do Apokalipsy wyjaśnienia wątku „kamyka białego” szukali w literaturze pozabiblijnej. R.W. Charles¹⁶ podaje szereg hipotez dotyczących interpretacji wyrażenia „kamyk biały”. Za najlepiej uzasadnioną uważa hipotezę opartą na paraleli z Owidiuszem (*Met.* XV 41), w której *niveis (...)* *lapillus* jest przyborem do głosowania w sądzie. Przytacza jednak i inne paralele: z tekstami starożytnymi pogańskimi (u Pliniusza [*Listy* VI 11,3] *candidissimo calculo*, który jest symbolem szczęśliwego dnia, czy „bilet wstępu” na ucztę królewską Xiphilin, *Epit. Diok.*, s. 228) czy judaistycznymi (kamienie z pectorału arcykapłana, Wj 28,17-20; drogocenny kamień, który spadł z manną, zob. *Joma* 8). Wszystkie te hipotezy mają według niego tę słabość, że wyjaśniają tylko kolor kamyka, nie uwzględniają zaś w stopniu należywym innych jego cech. Zwraca uwagę, że na kamyku znajduje się napis, którego nie wyjaśnia żadna z powyższych hipotez. Sam koncentruje się na napisie właśnie. Stawia tezę, że chodzi tu o amulet (por. *Makk* 11^a; *Sukka* 53^a)¹⁷, na którym jest wypisane imię Boga, (por. Ap 3,13). To drugie rozwiązanie problemu przekonało wielu uczonych. Należą do nich G. Braumann¹⁸ czy E. Lhose¹⁹. Braumann nie podaje jednak żadnej dokumentacji, która potwierdzałaby możliwość znaczenia „amulet” dla rzeczownika ψήφος. Zdaje się też, że zagadnienie koloru kamyka interpretuje zupełnie niezależnie od rozumienia tego rzeczownika. W komentarzu Lhosego zastanawia natomiast dysproporcja, jaka istnieje między dokumentacją obrazu manny ukrytej (Ap 2,17b) i lakonicznym stwierdzeniem, że obrazu kamyka białego (Ap 21,17c) „nie można jasno wyłożyć”.

E.B. Allo²⁰ tłumaczy diskutowane wyrażenie jako *petite pierre blanche* („mały biały kamyk”). Przytaczając interpretacje kamyka zaproponowane przez Charlesa,

¹³ PRIMASIUS, *Commentarium super Apocalipsim B. Joannis. Libri Quinque*, PL, t. 68, kol. 793-936.

¹⁴ *Tamże*, kol. 807.

¹⁵ BEDA VENERABILIS, *Explanatio Apocalipsis*, PL, t. 93, kol. 129-206, zob. kol. 136.

¹⁶ R.W. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary of the Revelation of St. John, I.I.*, Edinburgh 1920, 66-67.

¹⁷ T. CHODZIDŁO, "Amulet", EK 1, 470-471; S. GADECKI, *Archeologia biblijna*, t. 2 Gniezno 1994, wkładka fotograficzna, fot. 93.

¹⁸ ψήφος, TWNT, t. 9, s.600-604.

¹⁹ *Objawienie św. Jana*, Warszawa 1985, 39.

²⁰ *L'Apocalypse de Saint Jean*, Paris 1933, 40.

sam zwraca się jednak ku innemu wątkowi. Wskazuje na dwa elementy, które nie mogą zostać zlekceważone w egzegezie: symbolikę koloru i obecność imienia Boga. Dlatego także i ten wielki badacz Apokalipsy skłania się ku tezie, że chodzi tu o amulet, który ma związek ze zmartwychwstałym Chrystusem. Podobnie W. Barclay²¹ pokazuje szereg możliwości, ostatecznie wypowiadając się, jak się wydaje, za interpretacją białego kamyka jako amuletu. Słabością tych opinii jest brak przekonującej argumentacji i wyjaśnienia własnej pozycji.

D.E. Aune²² także nie wychodzi poza wyliczenie różnych możliwości znaczeniowych. Wyliczając możliwe tłumaczenia słowa ψήφος (*pebbel, stone, gem*), nie zajmuje się specyficznym znaczeniem tego terminu w Apokalipsie. Zdaje się, że interesuje go zwykłe znaczenie słownikowe, a nie to, które wynika z kontekstu księgi. Do wyliczanych przez starszych autorów kontekstów, w jakich pojawia się badany termin poza Apokalipsą, dodaje aluzję do inicjacyjnych rytów kultu Asklepiosa oraz powstałą na bazie analogii z tekstem Hermasa (Pasterz, Wizje, 9.4.6) interpretację białego kamyka jako „materiału pisarskiego o znaczącym kształcie i kolorze”²³. Zarazem opowiada się za najlepiej według niego udokumentowaną interpretacją „białego kamyka” jako amuletu. Przeprowadza analizę, z której wynika, że imię umieszczone na kamyku to imię Boga/Jezusa, które mogło być używane na amuletach²⁴. Zakłada przy tym chrześcijański charakter tego amuletu²⁵, a więc uznaje, że na białym kamyku wypisane jest imię Jezusa w nie dającej się ustalić, ukrytej przed niewtajemniczonymi formie.

Rozwiązanie zaproponowane przez R.W. Charlesa pozostało nieprzekonujące dla pewnej liczby badaczy. A. Jankowski²⁶ dokonał syntezy rozwiązań, które przyjmowano przed nim. Odrzucając pogląd Charlesa jako sprzeczny z kontekstem, którym jest walka z synkretyzmem religijnym, wybiera jako bardziej prawdopodobne znaczenia: głos uniewinniający, *tessera* czyli „bilet wstępu” upoważniający do udziału w igrzyskach lub uczcie, nagroda dla zwycięzcy igrzysk i drogocenny kamień, który spadł wraz z manną.

A. Läpple²⁷ uznał, że amulety, które wiązał wyłącznie z religijnością pogańską, nie są stosownym punktem odniesienia dla interpretacji tego passusu. Przedstawia znaną nam już gamę innych możliwości: symboliczna nagroda w igrzyskach (plakietka z imieniem zwycięzcy), *tessera* na eschatologiczną ucztę lub w końcu głos uniewinniający w trybunale.

²¹ *Objawienie św. Jana*, t. I. Warszawa 1981, 122-125.

²² D.E. AUNE, *Revelation*, t. I, Dallas 1997, 176-191.

²³ *Tamże*, 190.

²⁴ *Tamże*, 190-191.

²⁵ TENŹE, "Magie in Early Christianity", w: ANRW 11,23/2, 1545-1549; o amuletach judeochrześcijańskich zob. też B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, t. I, Vaticano 1981, 236-238.

²⁶ *Apokalipsa. Tekst i komentarz*, Poznań 1959, 153.

²⁷ *L'Apocalisse. Un libro vivo per il cristiano di oggi*, Roma 1980 (org. niem. München 1969), 86.

Nawiązując do myśli Allo niektórzy autorzy sięgali do symboliki bieli w Apokalipsie pilnie studiowanej od czasów francuskiego badacza²⁸. Tę perspektywę badań nad znaczeniem studiowanego przez nas wyrażenia dość szeroko w swym komentarzu do Ap 1-3 wykorzystał F. Sieg²⁹. Analiza symboliki bieli w księdze doprowadziła go do wniosku, że „kolor biały jest synonimem słowa: niebieski”³⁰. W ten sposób łączy kamyk ze sferą Boga i Jezusa. Dla tego autora to nie kolor jednak, ale imię wypisane na kamyku stanowi o istocie (lub jak to określa „specyficznym charakterze”) nagrody obiecanej zwycięzcy. To, że Chrystus je nadaje, oznacza, że „Chrystus przyjmuje go [zwycięzcę] na swoją szczególną własność”. Krokiem decydującym, jakiego w dokonał F. Sieg jest odejście w komentarzu do analizowanego tekstu od praktyki porzeczawania na pozabiblijnych paralelach. Jest to wyraźny wysiłek zmierzający do teologicznej (nie tylko historyczno-porównawczej) interpretacji. Także A. Tronina³¹ szuka rozwiązania w kolorze kamyka. Pewnym brakiem tego ujęcia pozostaje praktyczny brak analizy terminu ψῆφος, analogicznej dla tej, jakiej autor poddał przymiotniki opisujące ten rzeczownik. Nie znajdziemy też u Siega i Troniny odpowiedzi na pytanie, dlaczego autor Apokalipsy posłużył się tym właśnie terminem na określenie kamyka.

E. Lupieri uznał znaczenie „białego kamyka” za najlepiej odpowiadające kamykowi do głosowań w trybunale³². Także on uważa, że kolor kamyka ma znaczenie symboliczne. Do tych tradycyjnych rozwiązań dołącza on jednak myśl bardzo odkrywczą i nowatorską. Łączy termin grecki oznaczający kamyk z ideą liczenia, a przez to ze znaczeniem zapisów imion w formie numerycznej³³.

Z powyższego zestawienia opinii możemy wyprowadzić kilka wniosków, które posłużą nam za punkt wyjścia do badań własnych. Pierwszym i brzemennym w skutki faktem jest, że poza Ap 2,17 wyrażenie „kamyk biały” (ψῆφος λευκή) w Piśmie Świętym nie występuje. Brak więc możliwości odwołania się do analogii wewnątrz-biblijnych. Analogie pozabiblijne nie dają podstaw do jednoznacznej interpretacji. Bardziej obiecujące, jeśli chodzi o badanie znaczenia! teologicznej treści tego wyrażenia, jest to, co do zrozumienia tego zwrotu wnosi sama Księga Apokalipsy. Dotyczy to zarówno koloru kamyka, jak też etymologicznego związku rzeczownika oznaczającego w Ap 2,17 kamyk z liczeniem i liczbami.

²⁸ U. VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988, s. 49-52; H. LEMPA, "Symbolika eklezjalna w Apokalipsie św. Jana", *RBL* 40(1988) 25-40; A. KIEJZA, "Charakter obecności Chrystusa w Kościele według Ap 1,12-20", *CT* 65(1995) z. 4, 21-37, zwłaszcza ss. 23-25; S. GADECKI, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1996, 165-168.

²⁹ F. SIEG, *Listy do siedmiu Kościołów. Apokalipsa 1-3*, Warszawa 1985, 73-75.

³⁰ *Tamże*, 74.

³¹ *Apokalipsa. Oredzie nadziei*, Częstochowa 1996, 119.

³² E. LUPIERI, *L'Apocalisse di Giovanni*, bez miejsca wydania, 1999, 128-129.

³³ „L'uso del termine ψῆφος anticipa la corrispondenza fra nomi e numeri (cfr. 13,18)”, *tamże*, 129.

2. „List” do Kościoła w Pergamonie (Ap 2,12-17) a interpretacja wyrażenia „kamyk biały”

Tekst „listu” do Kościoła w Pergamonie jest skomponowany w oparciu o schemat typowy dla tej części Apokalipsy³⁴. Nie przedstawia poważniejszych problemów krytyczno-tekstowych. Zamieszczamy własny przekład przesłania do Kościoła w Pergamonie. Jest on dość wierny tekstowi greckiemu także w chropowatości jego stylu, powtarzalności pewnych zwrotów. Czasem dosłownie tłumaczymy wyrażenia o charakterze idiomatycznym, by ukazać polskiemu czytelnikowi strukturę myśli autora Apokalipsy. Liczne piękne literacko przekłady, których coraz więcej pojawia się na rynku, znają w naszej wersji tekstu uzupełnienie, które może być pomocne dla czytelnika.

¹²A aniołowi Kościoła w Pergamonie napisz: Tak powiada mający miecz obosieczny, ostry. ¹³Wiem, gdzie mieszkasz, tam, gdzie tron szatana. A imię moje dzierzysz i nie wyparłeś się wiary mej i w dniach Antypasa, świadka mojego, wiernego mojego, który został zabity u was, gdzie szatan mieszka. ¹⁴Ale mam przeciw tobie nieco, bo masz niektórych dzierzących naukę Balaama, który nauczył Balaka rzucać przeszkodę przed synów Izraela: jeść ofiary dla bożków i nierząd uprawiać. ¹⁵Także masz u siebie dzierzących naukę Nikolaitów podobnie. ¹⁶Nawróć się więc. Jeśli nie, przyjdę do ciebie niebawem i będę z tobą walczył mieczem ust moich. ¹⁷Mający uszy niech słucha, co duch mówi do Kościołów. Zwycięzcy, dam mu manny ukrytej i dam mu kamyk biały i na kamyku imię nowe wypisane, którego nikt nie zna, jak tylko otrzymujący (Ap 2,12-17).

Tekst ten jest trzecim z kolei przesłaniem sekcji „listów do siedmiu Kościołów”. Ocena wspólnoty w Pergamonie jest mieszana, czyli zawiera pochwałę i napomnienie (jak w „liście” do Kościoła w Efezie, Tiatyrze czy w Sardes). Pomimo wskazania pewnych błędów w życiu wspólnoty kościelnej nie wyklucza obietnicy dla zwycięzcy, bo zawiera wezwanie do nawrócenia. Obietnica ta jest wieloczęściowa. Poprzednie przesłania zawierają obietnice jednoelementowe. W następnym (do Kościoła w Tiatyrze), w 2,26-28 mamy do czynienia z formułą trzyczęściową (władza nad poganami, funkcja królewska - różga żelazna, gwiazda zaranna). Podobnie w 3,5 (list do Kościoła w Sardes) formuła jest trójelementowa (szaty białe, niewymazanie imienia z księgi życia, wyznanie imienia zwycięzcy przez Jezusa przed Ojcem i aniołami). Nieco problematyczna jest obietnica dla zwycięzcy w 3,12. Uczynienie z niego filaru świątyni i gwarancja, że nie wyjdzie na zewnątrz, wydają się być związane ze sobą na zasadzie paralelizmu antytetycznego³⁵. Drugim elementem jest wypisanie na zwycięzcy - filarze nowego imienia. Na tej podstawie możemy powiedzieć, że w przesłaniach do siedmiu Kościołów Azji Mniejszej formuły obietnic dla zwycięzcy są jedno-, dwu- i trzejelementowe. Ap 2,17 możemy zaliczyć do formuł dwuelementowych. Pierwszy element tej obietnicy dotyczy daru z manny ukrytej. Drugi zaś - to komplek-

³⁴ A. LÄPPLE, *Apocalisse...*, dz. cyt., 80; F. SIEG, OMOIOS HIOS ANTROPOU (Ap 1,13). *Chrystologia Syna Człowieczego* (Ap 1,9-3,21), Warszawa 1981, 83; D.E. AUNE, *Revelation*, t. 1, dz. cyt., 119-124; F. MARTIN, "Apocalypse. Les lettres aux sept Églises", w: *Les lettres dans la Bible et dans la littérature*, (red. L. PANIER), Paris 1999, 195-206.

³⁵ O podobnej konstrukcji w Ap 2,13b zob. D.E. AUNE, *Revelation*, t. 1, dz. cyt., 184.

sowa obietnica dania kamyka białego i wypisanego na nim nowego imienia. Widać tu silne podobieństwo do Ap 3,12, drugiej formuły dwuczęściowej. Powtarza się w obydwu tych wersetach (2,17; 3,12) słownictwo związane z imieniem Boga i nowością.

Możemy powiedzieć, że każdy element składowy obietnicy to minimalna jednostka znaczeniowa, której części składowe muszą być interpretowane łącznie. W interesującym nas przypadku nie da się więc oddzielić wyrażen „kamyk biały” i „imię nowe wypisane, którego nikt nie zna, jak tylko otrzymujący”. Muszą być one interpretowane łącznie. Ta jednostka musi być zestawiona z poprzedzającym ją elementem obietnicy, który odnosi się do „manny ukrytej”. Wydaje się, że płaszczyzną łączącą te dwie jednostki jest element tajemnicy, ukrycia manny i imienia. Dokładnie zaś chodzi o przełamanie niewiedzy wokół tych przedmiotów przez działanie objawiające (dar) Jezusa. Ten dar zestawiony jest z postawą uczniów Balaama, Nikolaitów, fałszywych proroków (Ap 2,14.15) oraz imieniem Jezusa (Ap 2,13) mówiącego do Kościołów. To, co „dzierżą” (czasownik κρατέω) różne postacie przeciwstawione jest darowi. O ile bowiem owo „dzierżenie” zakłada osobistą opcję podmiotu, o tyle dar jest wynikiem działania kogoś innego. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy dar jest związany z czynami i wyborami tego, kto go otrzymuje. „Kamyk biały” jest darem i to określa kierunek naszej interpretacji tego motywu.

Złożenie składniowe ψῆφος λευκή zawiera w sobie niepewnego znaczenia rzeczownik i modyfikujący jego znaczenie przymiotnik, który oznacza kolor. Kolor ten w Apokalipsie występuje stosunkowo często (w 14 wersetach) i z różnymi rzeczownikami³⁶.

Nowy Testament rzeczownika ψῆφος i czasownika ψηφίζω używa dość rzadko i tylko w dwóch grupach pism: w Apokalipsie (3 razy: 2 razy rzeczownik i 1 czasownik) i tzw. dziele Łukaszowym (rzeczownik w Dz 26,10 i czasownik w Łk 14,28). Rzeczownik ten oznacza kamyk, który służył do liczenia, czasownik ψηφίζω oznacza „liczyć”, zwłaszcza głosy, ale także „oznaczać jakąś liczbę” (por. Ap 13,18 z rzeczownikiem ὁ ἀριθμὸς). W dziele Łukaszowym obydwa odniesienia każą myśleć o technicznym użyciu słów. W Łk 14,28 chodzi o liczenie kosztów, które trzeba ponieść przy budowie. Dz 26,10 używają go z czasownikiem „przedstawić zarzuty”, „głosować przeciw komuś” (καταφέρω). Można powiedzieć, że użycie badanego słowa jest w dziele Łukaszowym techniczne. Możemy to jednoznacznie wnosić z kontekstu, w którym pojawiają się wyrazy z interesującym nas rdzeniem słowotwórczym. Wystarczy odczytać wyrażenia, w których pojawiają się terminy badane, by odczytać ich znaczenie. Należałoby postąpić tak samo w przypadku Apokalipsy. Trudność polega na tym, że poetycki ten tekst nie zawsze pozwala na odczytanie znaczenia wyrazów. Metafory³⁷, którymi się posługuje, sprawiają, że znajomość słownikowego znaczenia terminu okazuje się niedostateczna do zrozumienia znaczenia tekstu, w którym termin

³⁶ U. VANNI, *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia*, dz. cyt., 49-52; A. KIEJZA, "Hermeneutyka Apokalipsy. Kilka przydatnych uściśleń", *CT* 69(1999) z. 4, 23-38.

³⁷ Definicja metafory, jaką się posługujemy, jest bliska w swych założeniach pracy P. Ricoeura. Podajemy tłumaczenie jego definicji: „metafora polega na mówieniu o jednej rzeczy słowami właściwymi dla innej, która ją przypomina (...) Metafora to zakładane pomieszanie pojęć” (*La metaphore vive*, Paris 1975, 250).

występuje. Potrzeba uwzględnienia szerokiego kontekstu tekstów i zwłaszcza kontekstu dzieła, w którym występuje termin. Uwzględnienie to jest konieczne do przeprowadzenia w dwóch oddzielnych fazach, zakładających niejednokrotnie napięcie między nimi.

Potoczne użycie jakiegoś słowa uczestniczy w wytworzeniu efektu metaforycznego, ale nie wystarczy, by efekt ten powstał. Potrzeba jeszcze tekstu, w którym termin użyty metaforycznie, znaczy coś innego, niż znaczy zazwyczaj, bowiem odniesiono go do rzeczywistości, do której język potoczny czy inne teksty go nie odnoszą. Dalszy horyzont tekstów uzupełnić musimy przynajmniej Septuagintą (dalej: LXX). Konieczność ta powstaje ze względu na małą ilość materiału porównawczego w samym Nowym Testamencie oraz ze względu na stopień nasycenia tekstu Apokalipsy aluzjami do greckiej wersji (czy greckich wersji) Biblii Hebrajskiej³⁸. Sięgnąć też jednak należy do tekstów pozabiblijnych, choć pozostaje otwartym pytanie o ich związek z Apokalipsą czy też ich wpływ na czytelnika modelowego³⁹ tej księgi.

Analogie pozabiblijne pokazują, że „biały kamyk” to termin techniczny na określenie głosu uniewinniającego w sądach (por. Herodot 8, 123; Plutarch, *Alkibiades*, 22; Lukian, *Harmonides*, Agatiasz, *Ant. Palat.* VII, 596). Jak to ujął Owidiusz, „Starożytni mieli zwyczaj używać czarnych i białych kamyków. Te skazywały winnych, tamte zaś uwalniały od winy”⁴⁰. Mogą nasuwać się pewne analogie także z innymi tekstami. W wierszu Agatiasza chodzi np. o pozytywny wyrok przed sądem Minosa. Widać więc, że nie tyle użycie przedmiotu, ile sam fakt głosowania na korzyść oskarżonego kryje się za użyciem badanego wyrażenia. Użycie to jest więc przenośne i jasne dla odbiorcy. Palladas zaś (*Ant. Palat.* XI,290) mówi o „rachunkowych kamykach”, grając wciąż na różnych (dosłownych i przenośnych znaczeniach) słowa „liczyć”, „rachować”. Dwa są więc konteksty, w których pojawia się „kamyk”: sądowy i rachunkowy. W tych dwóch kontekstach badany rzeczownik ma techniczne znaczenia. Nie znaleźliśmy poświadczenia, że badany termin może mieć związek z amu-

³⁸ F. GRYGLEWICZ, "Interpretacja Apokalipsy św. Jana", *RBL* 18(1965) 346-356 (szczeg. ss. 347-350); A. LANCELOTTI, "L'Antico Testamento nell'Apocalisse", *RivBiblt* 14(1966) 369-384; B. MARCONCINI, "L'utilizzazione del T.M. nelle citazioni isaiane dell'Apocalisse", *RivBiblt* 24(1976) 113-136. Listy cytatów ze Starego Testamentu zawierają następujące prace: H.R. SWETE, *The Apocatyphse of St. John*, London² 1907, cl-cll; R. W. CHARLES, *dz. cyt.*, lxxviii-lxxxvi; J. STAEHLIN, *700 Parallelen. Die Quellgründe der Apokalypse*, Bren 1951; J. LEVITAN, *Une conception juive de l'Apocalypse. À travers les concordances bibliques*, Paris 1966; A. LÄPPEL, *L'Apocalisse. Un libro vivo per il cristiano di oggi*, Roma² 1980, 26-36; R. G. BRATCHER, *Old Testament Quotations in the New Testament (Helpers for Translators)* London - New York - Stuttgart 1987, 79; U. VANNI, *Apocalisse e Antico Testamento: una sinossi*, (Pro manuscripto ad uso degli studenti del Pontificio Istituto Biblico) Roma 1990.

³⁹ U. ECO, *Lector in fabula. Współpraca narracyjna w tekstach narracyjnych*, Warszawa 1992, 71-81. Jego figura jest tożsama z „pewną liczbą rozwiązań estetycznych, ściśle z góry określonych i w taki sposób uwarunkowanych, aby interpretacja nie uniknęła kontroli autora”. TENŻE, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, Warszawa 1994, 29. Wykorzystanie koncepcji U. Eco, zwłaszcza „otwartości” dzieła, do interpretacji Biblii zaproponował J. Warzecha w artykule "Otwartość tekstu biblijnego? Uwagi i refleksje na marginesie książki U. Eco, "Dzieło otwarte", w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa* (red. A. Sarelo), Poznań 1995, 126-131.

⁴⁰ Mos erat antiquis, niveis atrisque lapillis./ His damnare reos, illis absolvere culpa (OVIDIUS, *Metamorphoses* 15.41).

letami. Te, jeżeli były wykonywane z kamienia, nosiły raczej nazwę λίθος⁴¹. Apokalipsa zna ten ostatni termin i używa go dość często (4,3; 17,4; 18,12.16.21; 21,11.19) w znaczeniu „kamień szlachetny”, „klejnot”. Gdyby więc przyjąć, że w tym przypadku Ap na oznaczenie amuletu użyła słowa ψήφος, trzeba by było znaleźć wytłumaczenie takiego nietypowego użycia tego terminu i (ewentualnych) treści dodatkowych, poetyckich, kryjących się za tym wyrażeniem.

Na tym tle łatwiej nam będzie zrozumieć specyfikę użycia badanego zwrotu w Biblii Greckiej. W LXX „kamyk” (ψήφος) ma znaczenie nietechniczne: tłumaczy raczej słowa oznaczające „drobny kamyk, ziarnko piasku” (Lam 3,16; Syr 18,10), „ostrze kamienne” (Wj 4,25), „liczba” (2 Krl 21,5; w licznych wersjach poza LXX Iz 40,26; w tłumaczeniu Aquili także w Pwt 32,8), „racja”, „rozsądek” (Koh 7,25). Tylko niekanoniczna 4 Mach (15,26) używa tego zwrotu w znaczeniu przenośnym jako „wyrok”. Jest to pierwszy powód, by nie kojarzyć zbyt szybko „kamyka” z uniewinniającym wyrokiem. Kolejnym powodem jest najbliższy kontekst tego wyrażenia w Ap 2,17.

Termin „kamyk biały” w Apokalipsie, użyty w nietechnicznym znaczeniu, można zinterpretować tylko na podstawie konkretnego tekstu, w którym zostało użyte. Stajemy więc wobec konieczności wyjaśnienia całej złożonej struktury znaczeniowej: „biały kamyk, na którym wypisane jest imię nowe, którego nikt nie zna, jak tylko otrzymujący”. Dlatego interpretacja musi wziąć pod uwagę zarówno elementy rzeczownikowe (imię), przymiotnikowe (biały, nowy) jak i czasownikowe (dać, otrzymać, znać).

3. Teologiczne spojrzenie na rolę wyrażenia „kamyk biały” w kontekście obietnicy Ap 2,17

Teologiczne ujęcie motywu kamyka białego i jego interpretacja wymaga ogarnięcia spojrzeniem i całościowej interpretacji tekstu. Dlatego trzeba prześledzić rozwój wątków, które łączą się z omawianym wydarzeniem. Tekst bowiem staje się (jako tekst) i staje się zrozumiały dopiero jako tkanina (etymologia łac. *textus* - tkanina od *textere*, tkać) wątków. Sposób znaczenia to, na poziomie tekstu, sposób prowadzenia wątków, łączenia ich w tekstową całość. Prześledzimy więc, jak badane przez nas wyrażenie łączy się z wątkiem „imienia nowego” nie tylko w Ap 2,17, lecz w całej Apokalipsie. Założenie jedności (literackiej) tekstu nie jest konieczne w celu przeprowadzenia takiej analizy. Jednak wykazanie spójnej strategii konstruowania tekstu stać się może poważnym argumentem za przyjęciem tezy o takiej jedności.

Wyrażenie „imię nowe” (Ap 2,17; 3,12) jest jednym z bardziej dyskusyjnych w Księdze Objawienia, między innymi ze względu na kontekst, w jakim się pojawia. Tłumaczenie 2,17 przedstawiliśmy powyżej. Drugi z cytowanych tekstów to także obietnica dla zwycięzcy z „listu” do Kościoła w Filadelfii.

⁴¹ D.E. AUNE, *Revelation*, t. 1, dz. cyt., 191.

„Zwycięzcę uczynię kolumną w świątyni mojego Boga i na zewnątrz już nie wyjdzie, a napiszę na nim imię Boga mojego i imię miasta Boga mojego, nowego Jeruzalem, które zstąpiło z nieba od Boga mojego i imię moje nowe” (3,12).

Wyrażenie „imię nowe” pojawia się w Apokalipsie tylko dwa razy. Nie jest to liczba wielka, zważywszy, że rzeczownik „imię”, pojawia się w całej księdze 38 razy w 31 wersach. Widać więc, że częstotliwość jego użycia jest znaczna (3,47 na każde 1000 słów w księdze). Można by więc sądzić, że jest to wyraz o szczególnym znaczeniu. W Apokalipsie najczęściej „imię” połączone jest związkami syntaktycznym z przydawką rzeczową (lub zastępującym ją zaimkiem), tak że czytelnik informowany jest o tożsamości nosiciela imienia. Aż 13 razy wyraźnie wskazuje się, że chodzi o imię Boga. W apozycji do rzeczownika „imię” stoi wtedy albo rzeczownik „Bóg” (np. 3,12; 16,9)⁴², „ojciec” (14,1), albo częściej zaimek pierwszej (2,3 - dwukrotnie, 3,8.12), drugiej (11,8; 15,4) lub trzeciej (1 3,6 - o Bogu; 14,1 - o Baranku) osoby. W 3,12 nie ma wątpliwości, że „imię nowe” jest imieniem „Świętego, Prawdziwego, który ma klucz Dawida, otwierającego, a nikt nie może zamknąć, zamykającego, a nikt nie może otworzyć” (w. 7), który mówi „moje imię” w ww. 8 i 12, kiedy to stwierdza, że Jego imię jest nowe. Słowa o kluczu Dawida i związanej z nim władzy są zapożyczone z Iz 22,22. Nie jest to tekst mesjański⁴³, ale w Ap 3,7 występuje w tym właśnie sensie⁴⁴. „Święty i Prawdziwy” to nie tylko mesjasz, ale sam Jahwe. „Święty” w Starym Testamencie to imię własne Boga (1 Sam 6,20; Iz 6,3; 40,25; 49,7; Ha 3,3). „Prawdziwy” może mieć znaczenie podobne (por. Jr 10,10). Mowa więc o nowym imieniu Boga Starego Przymierza, jakie przynosi ten, który mówi do Kościołów. Podobną formułę „Święty i Prawdziwy” znajdujemy Ap 6,10. Tam odnosi się do Baranka, który otwiera kolejne pieczęcie. Imię Boga i Baranka jest w Apokalipsie tym samym imieniem, wypisanym na czołach wiernych (Ap 22,4). Nowe imię Jezusa - Baranka jest nowym imieniem Boga. Można przypuszczać, że w Ap 3,12 mowa jest nie o imionach trzech różnych postaci literackich (Boga, miasta i Jezusa), lecz o trzech różnych imionach tej samej osoby. Imię bowiem miasta Jeruzalem Nowego określone jest w Ap 21,3 jako wzajemna łączność Boga z ludźmi (Emmanuel – „Bóg z nami”, por. Iz 7,14; 8,8)⁴⁵. Nowością jest, że imię Jedyne Boga jest udzielone miastu świętemu, przeniesione na wspólnotę Boga z ludźmi. Same natomiast imiona są osadzone w tradycji Biblii Hebrajskiej i religijności judaistycznej. Co więcej, motyw imienia nowego Jerozolimy pochodzi z Iz 62,2:

„Zobaczą ludy sprawiedliwość twoją [Jerozolimy - W.L.] a królowie wszyscy twoją chwałę i nazwą cię imieniem nowym, które usta Jahwe wyrzekły”.

⁴² „Imię Boga” użyte jako synonim Jego osoby w Iz zob. J. HOMERSKI, „Starotestamentalne Ojczek nasz (Analiza egzegetyczna - teologiczna Iz 63,7 - 64,11)”, *RT* 43(1996) z. I, 54-68, zwł. s. 67.

⁴³ Por. J. SYNOWIEC, *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w Pismach Starego Przymierza*, Kraków 1992, 19. 83.265.

⁴⁴ F. SIEG, *dz. cyt.*, 104 - 105.

⁴⁵ A. JANKOWSKI, „Emmanuel”, w: *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, t. I, Poznań 1959, 335-336; E. ZAWISZEWSKI, „Emanuel”, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1983, t. 4. kol. 924-925; L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza*. Tłumaczenie, wstęp i komentarz, Lublin 1991, t. 2, 41; J. SYNOWIEC, *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w Pismach Starego Przymierza*, Kraków 1992, 71-80.

Nowe imię Jerozolimy u Izajasza brzmi „Poślubiona” (w.4)⁴⁶. Tekst Iz 62,2-4 miał duży wpływ na Ap 21,2-3. Ap 21,2 jest zapowiadane w Ap 3,12 prawie dosłownym cytatem wewnętrznym. Idea związku partnerskiego Boga ze świętym miastem, którego wyrazem ma być nowe imię miasta, mieści się doskonale w obydwu tekstach. Emmanuel, nowe imię dla Nowego Jeruzalem⁴⁷ pozwala jednak na mesjańską i chrystopologiczną interpretację Nowego Jeruzalem, nie zaś na podbudowę nadziei, że miasto ziemskie zostanie odbudowane. Na kamyku więc wyryte byłoby imię Boga. Lecz dlaczego właśnie na kamyku i to o dokładnie określonym (białym) kolorze? Imię to ma być przekazane zwycięzcy (Ap 2,17) i tylko jemu. Na tym polega nagroda. Wypisanie go na trwałym materiale (kamień) nadaje nagrodzie cechę trwałości. Symbolika zaś koloru białego powtarza się w Apokalipsie dość często⁴⁸. Przymiotnik „biały” występuje w Ap 16 razy (w reszcie NT 9 razy), w 14 wersetach, z 10 różnymi rzeczownikami, a raz tylko bez rzeczownika. Najczęściej mowa jest o białych szatach (3,5.18; 4,4; 6,11; 7,9.13; 14), bisiorowym płaszczu (19,14), koniach (6,2; 19,11.14) a także o włosach (1,14), obłoku (14,14), tronie (20,11) i wreszcie o kamyku (2,17). Biały kamyk, jak pozostałe te przedmioty, wiąże się z chwałą nieba czy zmartwychwstałego Chrystusa⁴⁹.

Rzeczownik „imię” w Apokalipsie ma jednak i takie użycie, które nie da się odnieść do Boga i Jezusa. Tego zaś kontekstu terminu „imię” nie da się pominąć ze względu na związki, jakie ma z innym badanym przez nas terminem, ἡ ψήφος. „Imię bestii” (13,17; 14,11; 15,2) zawsze prawie występuje z jakimś sposobem jego utrwalenia lub zakodowania: w 13,17; 14,11 jest to „znamię” (χάραγμα), wypalony lub wyciśnięty znak; w 15,2 jest to liczba (ὁ ἀριθμὸς). W 13,1 i 17,3 mowa jest o „imionach bluźnierczych”, które są atrybutami bestii o siedmiu głowach i dziesięciu rogach. Treść tych imion w jakiś sposób musi odnosić się do Boga, inaczej nie wiązałyby z nimi zarzut bluźnierstwa. Interpretacja, która każe dopatrywać się w nich tytułów cesarskich o charakterze (quasi)kultycznym⁵⁰ prowadzi do tłumaczenia τὸ ὄνομα jako „tytuł”⁵¹. Wydaje się to być egzegeza zupełnie nie biorąca pod uwagę wyjaśnienia, jakie daje temu fragmentowi sama Apokalipsa. Taką interpretację znajdujemy w 17,8:

„Bestia, którą widziałeś, była, nie jest i ma wyjść z Przepaści, a ku zagładzie zdąży i zadziwią się mieszkający na ziemi, których imię nie jest zapisane w księdze życia od założenia świata, widzący bestię ,ze była, i nie jest i będzie”.

⁴⁶ W. MICHNIEWICZ, „Nowe imiona Jerozolimy w Księgach Proroków Izajasza i Jeremiasza”, w: „Czyn... człowieka odda mu zapłatę” (Prz 12,14b). *Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Józefa Homerskiego*, Tamów 1999, 187-213, zwł. ss. 195-202.

⁴⁷ Sam termin „Jeruzalem Nowe” spotyka się tylko w Ap 3,12; 21,2. Por. W. LINKE, *La metafora „fare nuovo”. L'ermeneutica di P. Ricoeur applicata ad Ap 21,1-5b*, mps, Roma 1995, 108, przyp. 453. Ma on jednak silnie rozbudowane pokrewieństwo z wieloma tekstami Iz.

⁴⁸ Zob. X. LEON-DUFOUR, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań² 1986, 159-160; D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, 115-116.

⁴⁹ U. VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna² 1991, 51-52.

⁵⁰ Por. JANKOWSKI, *Apokalipsa*, dz. cyt., 214; E. LOHSE, *Objawienie...*, dz. cyt., 97.

⁵¹ A. LÄPPLE, *L'Apocalisse...*, dz. cyt., 153-154.

Powtarzająca się dwukrotnie trzyczęściowa formuła jest jakby lustrzanym odbiciem formuły odnoszonej do Boga (1,4.8)⁵². W w.4 znajdujemy bowiem określenie Boga: „będący, były i przychodzący”.

W zakończeniu wstępu wizji wprowadzającej (1,8) mamy dosłownie ten sam tekst, co w 1,4⁵³. Jednak pomimo dosłowności powtórzenia wyrazów, zachodzi istotna różnica w znaczeniu obydwu przypadków, w których użyta jest formuła trójczasowa (*Dreizeitformel*). Za pierwszym razem rozwinięte imię Boga jest elementem pozdrowienia, jakim Jan zwraca się do siedmiu Kościołów w Azji. Drugie użycie jest autoprezentacją Boga. Dosłowność powtórzenia jest z gramatycznego punktu widzenia nieco wymuszona. Za pierwszym razem seria poprzedzonych rodzajnikiem imiesłów stoi po przyimku ἀπὸ domagającym się drugiego przypadku. Poprawnie zbudowana dalsza część werseku (dopełniacz po drugim ἀπὸ w tym samym wersecie) oraz powtórzenie tego samego zabiegu (część tytułu drugiej osoby, od której pochodzą „łaska i pokój”, wprowadzonego tym samym przyimkiem jest w drugim, a część w pierwszym przypadku) każe sądzić, że nie mamy do czynienia z pomyłką, lecz z zabiegiem literackim zastosowanym z całą świadomością, mającym przekształcić zwrot w imię wlane⁵⁴.

Imię to przypomina tak znaczący dla jahwizmu motyw, jakim była epifania na Horebie. Zwłaszcza w Ap 1,8 dostrzec można podobieństwa z Wj 3,14a: w wersji LXX⁵⁵. Za wyjątkiem imienia Mojżesza wraz z przyimkiem, w Ap 1,8 znajdujemy cały Wj 3,14a. Imię Boga objawione Kościołom jest to samo co na Horebie⁵⁶. Powtórzenie (też dwukrotne) formuły dość podobnej do Ap 1,4.8 jest, jak można wnosić, zabiegiem intencjonalnym, który wyjaśnia naturę „imion bluźnierczych” bestii. Można więc przyjąć wewnątrztekstową interpretację owych imion. Nie sposób jednak nie dostrzec, że interpretacja ich ma w sobie element lektury interaktywnej. Potrzeba bowiem wczytania się w Księgę Apokalipsy i w teksty, do których ona odsyła, by odczytać jej znaczenia wbudowane w konstrukcję wzajemnych powiązań spajających księgę. Na tym tle nie zdziwi fakt, że imię może występować w postaci zaszyfrowanego zapisu cyfrowego. Zważywszy na prawie synonimiczny sens rzeczowników ὁ ἀριθμὸς i ἡ ψῆφος w Apokalipsie, można powiedzieć, że są używane w taki sposób, jak inne synonimy (na oznaczenie szat⁵⁷ czy świątyni⁵⁸). Ich użycie nie tworzy wariantów znaczeniowych. Skłania jednak czytelnika, by uważnie wczytywał się w tekst,

⁵² R. BAUGCKHAM, *La Teologia dell'Apocalisse*, Brescia 1994, 38-71.

⁵³ Baugckham podaje jeszcze Ap 11,17 i 16,5, por. dz. cyt., 43.

⁵⁴ M. ZERWICK, *Analysis Philologica Novi Testamenti*, Romae² 1960, 567; U. VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, dz. cyt., 20-22.

⁵⁵ Baugckham zwraca także uwagę na związki z tego tekstu z Targumem, *La Teologia dell'Apocalisse*, Brescia 1994, 44.

⁵⁶ S. RABIEJ, "Ego eimi w Ewangelii św. Jana znakiem boskiej godności Jezusa", *CT* 38(1988) z. 2, 19 - 27 (zwł. ss. 20 - 22); J. WARZECHA, "Funkcja formuły wysłania w Wj 3,1 - 4,17. Przyczynek do odpowiedzi na pytanie -kim jest Mojżesz", *CT* 43(1993) z. 3, 85 - 88.

⁵⁷ στολή. (6,11; 7,9.13.14; 22,14) i ἱμάτιον (3,4.5.18; 4,4; 16,15; 19,13.16).

⁵⁸ σκηνή (13,6; 15,3; 21,3) i ναός- (3,12; 7,15; 11,1.2.19; 14,15.17; 15,5.6.8; 16,17;21,22), por. F. SIEG, "Sens terminów hierón i naós w Nowym Testamencie", *RBL* 42(1990) 335-341.

zastanawiając się nad znaczeniem każdego słowa. Zrozumienie tak konstruowanych tekstów wymaga tego, co autor Apokalipsy nazywa „mądrością”.

Szczególną uwagę należy tu poświęcić tekstowi Ap 13,18:

„Tu mądrość jest. Mający rozum niech policzy liczbę bestii, liczba bowiem człowieka jest i liczba jego (lub jej)⁵⁹ 666”.

Zabieg interpretacyjny mający na celu odczytanie imienia bestii to rachunek. Rachunek tego rodzaju, spotykany w literaturze hellenistycznej⁶⁰, kabalistycznej⁶¹ i w judeo-chrześcijańskiej symbolice⁶², nosi nazwę gematrii lub izopsefii⁶³. Liczenie liczby imienia (ψήφος) polega na sumowaniu wartości liczbowych liter imienia. Jest to procedura egzegezy midraszowej⁶⁴, choć spotkać ją można wcześniej w świecie greko-języcznej literatury hellenistycznej⁶⁵. Tekst Ap 13,18 komentowano zwłaszcza w aspekcie znaczenia zaszyfrowanego imienia bestii. Mnogość studiów pozostaje jednak odwrotnie proporcjonalna do pewności ustaleń. Na niepewność każdej interpretacji zwracał uwagę już E.B. Allo⁶⁶. E. Lohse zaś zdaje się sugerować, że takie przedstawienia owego imienia wskazują raczej na chęć ukrycia, niż objawienia tego, o czym mówi autor tekstu⁶⁷. Zdaje się jednak, że takie zamknięcie kwestii klóciłoby się z samą ideą Apokalipsy. Ta jest bowiem objawieniem właśnie, a nie zatajeniem treści, które porusza. Nie przekonuje teza Allo, że roztropność polityczna każe autorowi Apokalipsy mówić w sposób czytelny tylko dla wtajemniczonych. Gdyby tak było, klucz lektury musiałby być o wiele bardziej jednoznaczny. Zamiast więc koncentrować uwagę i wysiłki interpretacyjne na zagadnieniu, którego rozwiązać się nie da, może raczej trzeba poszukać takiego pytania, na które tekst Ap 13,18 odpowiada.

Pojawia się w nim słowo w Ap nieczęste: ἡ σοφία (mądrość). Jest ono bardzo częste w 1 Kor (17 razy, oprócz tego 11 razy σοφός). W całym NT 51 razy występuje rzeczownik σοφία, 19 razy rzeczownik σοφός, 2 razy czasownik σοφίζω. Jest to więc zauważalna obecność terminów związanych z mądrością. W *corpus joanneum*, poza Apokalipsą, nie występują zupełnie słowa z tej rodziny. W Ap natomiast pojawia się tylko 4 razy σοφία. Występowanie tego terminu nie jest przypadkowe. Pojawia się on

⁵⁹ Wątpliwość bierze się z podobieństwa form zaimka dla męskiego (jeśli odnosi się do rzeczownika „człowiek” ὁ ἄνθρωπος) i nijakiego rodzaju (jeśli odnosi się do rzeczownika „bestia” τὸ θηρίον) w genetywie.

⁶⁰ *Antologia Pallatina*, X,43; XI,334.

⁶¹ Zob. Pirke Abot 3,18; C. SCHEDL, *Talmud, eyangelium, synagoge*, Innsbruck - Wien - München 1969, 148-149.

⁶² B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesat*, t. 1, , Vaticano 1981, 224; 231.

⁶³ A. JANKOWSKI, *Apokalipsa...*, 220.

⁶⁴ "Nombre", w: *Dictionnaire de la Bible et de 3 religions du Livre*, (red. R. Poswick - G. Rainotte), Paris 1985, 314-315. Autor hasła uważa Ap 13,18 za najbardziej znany przykład gematrii. Zdaje się, że E.B. ALLO, w swym komentarzu (dz. cyt., 214) rozróżnia gematrię i izopsefię, przypisując tej pierwszej znaczenie szersze, niż tylko rachunku liczbowo - literowego.

⁶⁵ *Antologia Pallatina* XI, 334.

⁶⁶ *Dz. cyt.*, 214.

⁶⁷ E. LOHSE, *dz. cyt.*, 103; podobnie P. PRIGENT, „*Et le ciels s'ouvrent*”. *Apocalypse*, Paris 1980, 184.

w 5,12; 7,12; 13,18; 17,9. W 5,12 i 7,12 jest to mądrość przypisywana odpowiednio Barankowi i Bogu, wzmianka zaś o niej pojawia w tekstach hymnicznych. Ap 13,18 i 17,9 mówią o mądrości, jaką trzeba posiadać, aby zrozumieć tajemnice bestii (jej cyfrę i tajemnicę liczby jej głów). Zdaje się, że, ze względu na przedmiot, chodzi o dwa rodzaje mądrości. O ile przedmiotem mądrości w Ap 13,18 i 17,9 jest konkretna rzecz, o tyle w Ap 5,12 i 7,12 chodzi o mądrość w sensie absolutnym, mądrość, która nie tyle Boga dotyczy, ile Bogu przynależy i przez Boga tylko może być udzielona. Warto zauważyć, że w kontekście mądrości w 5,12 także mowa jest o liczbach, lecz jest to liczba (ἀριθμός) nie do ogarnięcia „tysiące tysięcy i miriady miriad” (Ap 5,11). Jest to liczba śpiewających hymn pochwalny na cześć Baranka. Podobnie w Ap 7 mowa jest najpierw o liczbie (ἀριθμός) opieczętowanych (7,4), potem zaś (7,9) o nie dającym się policzyć (ἀριθμέω) tłumie i wreszcie o tym samym tłumie (7,11), o którym mowa w 5,11. Mądrość w Apokalipsie pojawia się więc zawsze w kontekście arytmetycznym. Jednak tylko w Ap 13,18 i 17,9 są to liczby podlegające interpretacji. Odnoszą się one do mądrości na ludzką miarę („liczba człowieka” w Ap 13,18). Interpretacja ta jednak za każdym razem okazuje się niemożliwa do przeprowadzenia. Za pierwszym bowiem razem jest to informacja otwarta na różne lektury i brak jest danych do wyboru jednej z możliwości. Za drugim razem sam tekst proponuje dwie rozbieżne interpretacje. Tymczasem liczby związane z mądrością przypisywaną Bogu okazują się bardziej tajemnicze, ale mniej zwodnicze. Wbrew pozorom rozumiemy je lepiej (nawet w ich nieokreśloności), niż te, o których mówi się, że są zrozumiałe, związane z mądrością ludzką. Owa ludzka mądrość to przede wszystkim umiejętności gematryczne. Kabalistyczna interpretacja cyfr jest przeciwstawiona temu, co o cyfrach jest objawione, a co dotyczy wglądu w tajemnice Boże. Mądrość ludzkich kalkulacji, rachunków, jest przeciwstawiona temu, co mówi się o mądrości, którą Baranek „jest godzien wziąć” (Ap 5,12).

Rachunek jest przeciwstawiony wiedzy danej od Boga, wiedzy proroków, darowi Jezusa. Jest elementem fałszywego proroctwa. Modelem fałszywego proroka w Ap jest Balaam. Pojawia się on w Ap 2,14 jako nauczyciel zła i przewrotności, którego doktrynę przejmują Nikolaici. Grzechy, jakich uczy, są identyczne jak te, które szerzą się z winy Jezebel (Ap 20). Księga Liczb ma dwie różne tradycje związane z Balaamem. Pierwsza ukazuje go jako proroka prawdziwego: do którego Bóg mówi (Lb 22,8), który czyni to, co Bóg mu nakazuje (Lb 22,20), któremu Pan włożył w usta swe słowa (Lb 22,39), któremu Bóg przekazuje wizje (Lb 23,3). Jego słowa jednak są stale przedstawiane w tej warstwie tradycji jako pouczenie ַבְּשָׁר׃ 23,7.18; 24,3.15.21.23). Podobnie rzecz się ma w Mi 6,5. Choć w Ap 2,14, wzorem tej tradycji, mówi się o Balaamie jako nauczycielu, to ocena Balaama jest jednak negatywna⁶⁸ i nawiązuje do Lb31,16;Pwt 23,5-6 (cyt. w Neh 13,2); Joz 24,9-10. W Ap 2,14 krytyka Balaama idzie jednak dalej, niż w którymkolwiek z tekstów ST, bowiem dokonuje połączenia między karą Bożą, o której w Lb 31, spowodowaną przez działanie Balaama, z kultem Baal - Peora (Lb 25)⁶⁹. Nikolaici swe nauczanie przejęli właśnie od fałszywych proroków (Ap 2,15). Są kontynuatorami ich błędów.

⁶⁸ Podobnie 2 P 2,15-16; Jd 11.

⁶⁹ Podobna interpretacja, jak w Ap 2,14 została przekazana w Filon, *Vita Moysis* 1,53-55 i Józef Flawiusz, *Ant.*, 4,6,6. Trudno ustalić jej źródło, jest jednak obiegową w judaizmie.

Prawdziwe proroctwo, wiedza pochodząca od Boga, są synonimami mądrości Bożej. Na tej samej linii interpretacyjnej znajdujemy „kamyk biały” wraz z objawianym na nim nowym imieniem Boga. Można znaleźć związki między Apokalipsą a współczesną jej literaturą apokaliptyczną. Badacz dziejów apokaliptyki, Paolo Sacchi, tak charakteryzuje rolę wiedzy wlanej, objawionej w tym nurcie teologicznym: „Ten typ wiedzy, który jest wyakcentowany przez znaczenie iluminacji, tworzy nową tradycję, która z samej zasady jest otwarta na każdą możliwą innowację, ponieważ Bóg może objawić jeszcze coś nowego. Ta pewność, że Bóg może jeszcze objawić coś nowego działa bardzo wyraźnie w stuleciu, w którym zaczyna się chrześcijaństwo”⁷⁰. Warto jednak zauważyć, że wobec tej nowości rodzące się chrześcijaństwo nie pozostało bezkrytyczne. Pytało, jak tego przykład widzimy w Apokalipsie, o źródło nowości i prawdziwość iluminacji.

Odrzucało i wiązało ze sferą Bogu nieprzyjazną wszelkie formy wiedzy czerpanej z samej tylko ludzkiej kalkulacji, wykazując, że takie interpretacje, które opierają się na kalkulacji, prowadzą na bezdroża.

„LA PIETRUZZA BIANCA” (AP 2,17B) E IL CONCETTO DELLA SAPIENZA

E/O LA VERA O FALSA SAPIENZA

Riassunto

Nell'esegesi patristica del motivo della pietruzza bianca (ψῆφος λευκή) nell'Apocalisse si notano due filoni dell'interpretazione: christologico (Vittorino da Petovio, Primasio) e battesimale (Cesare da Arles, Beda Venerabile e probabilmente Ticonio). Girolamo, malgrado i tentativi di una ricerca propria nella lettera a Papa Damasio, nel suo commento ripete l'idea di Vittorino. Tutte queste interpretazioni hanno il carattere teologico. Nell'esegesi del XX sec. invece si vede piuttosto un tentativo di trovare il significato materiale della „pietruzza bianca” (l'oggetto usato per le votazioni nel tribunale, l'amuleto, la tessera permettente la partecipazione alle feste pubbliche ect.).

L'articolo presente è un tentativo d'interpretazione del motivo della „pietruzza bianca” a partire dal testo stesso dell'Apocalisse, dal modo dell'uso del sostantivo ψῆφος e del verbo ψηφίζω. L'analisi di questi termini permette di stabilire un legame tra l'espressione studiata e il motivo della saggezza concepita come dono di Dio (rivelazione).

⁷⁰ P. SACCHI, "La conoscenza presso gli ebrei da Amos all'essenismo", w: *L'Apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990, 220-258 (zwl. s. 258).