

## DWAJ ŚWIADKOWIE APOKALIPSY

### I

Można się dziwić temu, że w toczącym się od wieków sporze o pobyt św. Piotra w Rzymie, strona twierdząca pobyt Apostoła w Rzymie i jego w tym mieście męczeństwo nie użyła nigdy pewnego argumentu, który mógłby jej stanowisko poważnie poprzeć lub nawet uzasadnić. Przyczyną tego zjawiska jest tajemniczość bardzo ważnego utworu Nowego Testamentu, jakim jest Apokalipsa św. Jana. Klucza do tego pisma daremnie szukano dotąd, choć uważne czytanie, które jest przecież istotą sztuki filologa, może nam go dać do rąk. Nie czytano widocznie tej księgi naprawdę filologicznie, skoro jest jeszcze ciągle, że użyję zwrotu w niej zawartego, księgą „*opieczętowaną siedmioma pieczęciami*“ (Apoc. 5, 1). Nie zamierzam tutaj rozpieczętowywać całej księgi ani dawać klucza do jej przedziwnego języka i symboliki, zamierzam tylko małą część tej księgi oświetlić, do czego mnie szczególnie pobudza waga zawartego w niej dokumentu oraz fakt, że nikomu, o ile wiem, z czytających na przestrzeni dwóch tysięcy lat nie udało się ten bezcenny dokument odczytać. Mam na myśli 11 rozdział Apokalipsy od w. 3 do w. 13. Zawiera on, żeby od razu przejść w sedno rzeczy, na jstarszy, bo w wieku I-ym po Chrystusie powstały opis męczeństwa św. Piotra i Pawła w Rzymie. Przekład tekstu, w którym pozwałam sobie na ujęcie w nawias tylko kilku słów, brzmi jak następuje: „*I dam dwom moim świadkom i prorokować będą tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni, odziani w wory. Są to te dwie oliwki, te dwa świeczniki, które stoją przed obliczem Pana ziemi. I jeżeli ktoś chce im zaszkodzić, ogień wychodzi z ich ust i pożera ich wrogów. Jeżeli ktoś będzie chciał im zaszkodzić, winien tak być zabity. Mają oni władzę zamykać niebo, by deszcz nie padał w dni ich prorocstwa; mają władzę nad wodami obrócić je w krew i uderzyć ziemię wszelką klęską, ilekroć zechcą. I gdy dokończą świadectwo swoje, zwierzę wychodzące z czeluści uczyni z nimi wojnę i zabije ich. I zwłoki ich (leżąc będą) na ulicy miasta wielkiego, które nazywa się symbolicznie Sodomą i Egipsem (gdzie i Pan ich został ukrzyżowany). I widzę z ludów, szczepów, języków, narodów zewłok ich przez trzy dni i pół, i zwłoków ich nie pozwalają złożyć do grobowca. I mieszkańcy ziemi cieszą się z tego i radują, i posyłają sobie wzajem dary, bo dwaj prorocy dręczyli mieszkańców ziemi. A po trzech dniach i pół duch żywota od Boga*

wszedł w nich i stanęli na nogach swoich — i strach wielki padł na tych, którzy na nich patrzyli. I usłyszałem głos wielki z nieba, mówiący do nich: Wstąpcie tu! I wstąpili do nieba w obłoku, i patrzyli na nich ich wrogowie. I w owej godzinie powstało wielkie trzęsienie ziemi, i dziesiąta część miasta runęła, i zabitych zostało w tym trzęsieniu ziemi siedem tysięcy imion ludzkich — a pozostałych ogarnął strach i oddali chwałę Bogu Nieba“.

Św. Jan nazywa owe dwie tajemnicze osobistości 'świadkami' *martyres*. Słowem tym określa pisarz w dwóch miejscach nawet samego Chrystusa (1, 5; 3, 14), dodając doń w w. 1, 5 przymiotnik *ho pistos*, a w w. 3, 14 *ho pistos kai alēthinos*. Poza tymi miejscami i rozdziałem, którego interpretacją się zajmujemy, zachodzi to słowo w Apokalipsie tylko jeszcze w dwóch miejscach (2,13; 17,6). W pierwszym z tych dwóch miejsc łączy autor słowo *martys* z przymiotnikiem *pistos* i oznacza nimi bliżej nam nieznanego męczennika Antipasa, który zginął, — jak autor mówi, — tam, „gdzie mieszka szatan“, to jest niewątpliwie w jakimś ośrodku czci helleńskiej. W drugim miejscu widzi św. Jan Rzym w postaci kobiety, „pijanej krwią świętych i krwią świadków Jezusa (*ek tou haimatos tōn martyron Jēsou*)“.

W tych dwóch miejscach słowo nasiąka dość wyraźnie znaczeniem świadectwa krwi, przeważa jednak jego znaczenie pierwotne bojownika prawdy poznanej, od którego wymaga się przede wszystkim, by był *pistos*, by był tej prawdzie wierny i odznaczał się niezłomnością. Ale i coś więcej: u św. Jana w Apokalipsie słowo to odnosi się tylko do bojowników idei chrześcijańskiej *martyres Jēsou*. Wśród nich więc jedynie, a nie wśród postaci Starego Testamentu, jak niektórzy chcieli, szukać należy owych dwóch świadków interpretowanego miejsca. Enocha i Eliasza należy więc stanowczo wykluczyć, te dwie postaci, które dotychczasowa interpretacja podstawiła pod owe dwie niewiadome. To jedno. A teraz punkt drugi. Postaci, o których mówi św. Jan, to nie przeciętni bojownicy idei chrześcijańskiej, lecz jakieś osobistości wybitne, wyposażone w wyjątkową moc ducha. Nazywa ich autor dwiema oliwkami, dwoma świecznikami, stojącymi przed obliczem Pana Ziemi. Kto jest obeznany z pismami Starego Testamentu, nie może mieć żadnych wątpliwości co do tego, że symbolika ta oznacza ludzi wybitnych, przodujących. Zachariasz prorok ma widzenie świecznika 7-ramiennego, który otaczają z obu stron dwie oliwki. Na pytanie, co one oznaczają, otrzymuje prorok odpowiedź, że „są to dwaj pomazańcy, którzy stoją przy Panu Ziemi“

(Zach. 4,13). Oznaczają one więc arcykapłana Jehoszuę i Zerubabelą, którzy prowadzili pierwsze dwa oddziały powracających z niewoli babilońskiej hebrajczyków i kładli podwaliny pod nową świątynię, są symbolami pierwszych budowniczych odradzającego się narodu. Jeżeli św. Jan przenosi te symbole na swoich dwóch świadków, to upatruje w nich niewątpliwie również jakichś pierwszych wybitnych działaczy nowego Izraela, kładących podwaliny pod nowe Jeruzalem. Nie należy sądzić, że św. Jan posługuje się symboliką na oślep i że symbole nie mają u niego określonego znaczenia, zgodnego z tym znaczeniem, jakie im nadał pierwszy ich twórca. Jeżeli autor z pewną swobodą i odchyleniem się od języka proroka Zachariasza nazywa 'świadków' dwoma świecznikami, to czyni to również niewątpliwie z całą świadomością. Świecznik u Zachariasza symbolizuje świątynię, w której stał, to ognisko życia religijnego całego narodu. Św. Jan widzi więc w 'świadkach' nie tylko pierwszych wodzów i budowniczych chrześcijaństwa, lecz także potężne osobistości, ogniskujące w sobie dwa różne, choć zgodnie działające kierunki idei chrześcijańskiej. Wobec tego niedopuszczalne jest poszukiwanie nazwisk dla tych postaci czy to w dziejach przedchrześcijańskich czy to w późniejszych wiekach chrześcijaństwa: św. Jan ma niewątpliwie na myśli ludzi sobie współczesnych i współdziałaczy w szerzeniu idei chrześcijańskiej. Co więcej, ośmielam się twierdzić i spróbuję to uzasadnić, że obie postaci są jeszcze przy życiu, gdy św. Jan pisze te słowa.

## II.

Autor, chcąc wyrazić nietykalność obu świadków i nieodpartą potęgę ich słowa, posługuje się czasem teraźniejszym: „*jeżeli im ktoś szkodzić chce, ogień wychodzi z ust ich i wrogów pożera*“. Jest on jakby pod wrażeniem żywej jeszcze potęgi ognistego słowa obu świadków, której albo sam z bliska doświadczył, albo o niej słyszał. Forma czasu teraźniejszego oczywiście sama przez się niczego nie dowodzi. Jasnowidz widzi w duchu obrazy wypadków przyszłych i może je wyrazić słowami tak, jakby się działy współcześnie. Dobrze — ale pisarz przechodzi nagle w inny odcinek czasu i stwarza wyraźny kontrast między tym co jest, a tym co w przyszłości nastąpi. Jeżeli kto teraz chce (*thelei*) szkodzić świadkom, ulega potędze ich ducha; w przyszłości będzie inaczej. Świadcowie sami ulegną, ale kto się ośmieli targnąć na ich życie, sam zginie tragicznie. Autor posługuje się i tutaj tym samym czasow-

nikiem, ale już w formie oznaczającej przyszłość: *ei tis thelêsê* (An) lub raczej jak czytamy w pap. 47 (Chester Beatty z. III w.) *ei tis thelêsêi*<sup>1)</sup>. Podobnie w dalszym ciągu, opisując męczeństwo świadków, posługuje się autor czasem przyszłym: *poiêsei me' autôn polemon kai nikêsei autous kai apoktenei autous* (w. 7), by po tych słowach używać już innych czasów. Znać w tym wyraźnie dążenie, by sam fakt męczeństwa umieścić na płaszczyźnie przyszłości i przeciwstawić je wypadkom obecnym lub odczuwanym jako obecne. Gdyby autor wszystkie opisane wypadki odczuwał jako umieszczone jednako, czy to na płaszczyźnie przeszłości, czy to na płaszczyźnie przyszłości, nie byłby się mógł zdobyć na ten subtelny, a tak naturalny kontrast, jaki wykazuje tekst.

Rozpatrzmy dokładniej wszystkie możliwości. Jeżeli wnioskowanie nasze było trafne, to zachodzą dwie możliwości: autor albo pisze za życia owych bojowników albo ich przeżył i opisuje w postaci proroctwa wypadki przeszłe; mielibyśmy w drugim wypadku tzw. prophetiam ex eventu. W razie odrzucenia dotychczasowego wnioskowania, można przypisać autorowi zamiar prorokowania w ścisłym tego słowa znaczeniu, tó jest, opisanie wypadków przyszłych tak, jak je w wyobraźni uprzedzająco widzi i w ich ziszczenie się wierzy. Otrzymujemy w ten sposób trzy możliwości: 1) proroctwo ex eventu; 2) proroctwo w ścisłym tego słowa znaczeniu; 3) proroctwo w ścisłym znaczeniu, ale skojarzone z faktami rzeczywistej współczesności, za tym coś pośredniego. By rozstrzygnąć, którą z tych możliwości wybrać należy, przypatrzmy się technice pisarskiej św. Jana, wychodząc z założenia, że wskazówek do rozwiązania tego zagadnienia szukać należy u samego autora. Istnieje jeszcze jeden niewielki ustęp w Apokalipsie, który nasuwa podobne, jak rozdział interpretowany, wątpliwości co do czasowego stosunku jego treści do piszącego autora. Św. Jan otrzymuje polecenie zmierzenia świątyni Boga, ma jednak pominąć przedsięwzięcie, „ponieważ oddany został narodom, i deptać będą miasto święte przez 42 miesiące“ (11,1—2). Mowa tu niewątpliwie o zburzeniu miasta Jerozolimy i świątyni, a stylizacja przypomina żywo zwrot z Ewangelii św. Łukasza 21,2: *kai Jerousalêm 'estai patoumenê hypo 'ethnôn*. Jeżeli pominiemy ten niewielki ustęp i pierwsze 3 rozdziały Apokalipsy, zawierające listy do 7 małoazjatyckich miast, to pozostałe części utworu zawierają treść, rzutowaną przez autora z całą pewnością w przyszłość, z wyjątkiem rozdziału 12, którego treść, złożoną z obrazów symbolicznych z życia

<sup>1)</sup> Lekcja pap. 47 przynosi konieczną korekturę; okres warunkowy bez *'ean* nie zachodzi u św. Jana.

Matki Jezusowej, musiała dla autora przeważnie należeć do przeszłości oraz 6,1—8, gdzie mowa jest o nieszczęściach, które nawiedziły świat przedchrześcijański. W rozdziale tym przebiega opowiadanie, zgodnie z treścią, w czasie przeszłym. Jeżeli chodzi o wydarzenia, które autor musiał odczuwać jako przyszłe, to i tutaj przeważa czas przeszły. W jakiś tajemniczy sposób odbiera autor nadawane skądś obrazy i dźwięki mowy, składające się na jakąś żywą treść; po każdym takim przeżyciu chwyta za pióro, by je utrwalić. Przebieg tego przedstawia sam autor (10,4, cf. 21,5). W czasie pisania rzeczy widziane i usłyszane należą już do przeszłości; nie dziw więc, że narzuca się piszącemu forma czasu przeszłego. Nieraz jednak, przełamuje na chwilę urok minionego widzenia i treść jego rzutuje wyraźnie w przyszłość, do której należy. Uzyskuje przez to wielkie ożywienie opowiadania, kierując się niewątpliwie raczej nieświadomym wyczuciem niż świadomym artyzmem (9,6; 18,15; 20,7; 21,24—27). Tak przedstawia się rzecz w partiach, w których autor mówi od siebie, w mowach zaś aniołów, grających w widzeniu niemałą rolę, panuje zupełna swoboda w użyciu czasów. Tu przechodzenie od jednego czasu do drugiego jest częste, zgodnie z zadaniem tych mów objaśniania akcji. Tu i ówdzie pojawia się czas teraźniejszy. Użyty jest w opisie przyszłych groźnych narzędzi wojennych: szarańcz — samolotów i koni — czołgów (9,10. 11. 17. 19), w opisie niebieskiego Jeruzalem (21,1. 16. 22. 23), w uwagach objaśniających (16,14; 20,6). Skąpiej rozporządza autor czasem teraźniejszym unaoczniającym, ale z tym większym wyczuciem chwili, wymagającej spotęgowania wrażenia. W dwóch miejscach użyty jest w odniesieniu do majestatycznego śpiewu rozumianego tylko przez zbawionych wyznawców z ludu żydowskiego (14,3) i śpiewu pierwszych męczenników rzymskich (15,2), raz w odniesieniu do krzyku rodzącej: *kraxei 'ôdinousa kai basanizomenê tekein* (12,3), to znowu do płaczących nad upadkiem wielkiego miasta Babilonu kupców (18,11); zachodzi w odniesieniu do anioła, budzącego św. Jana z zachwytu widzenia i nakazującego mu spisać, co widział: *kai legei moi: grapson* (19,9; 21,5); wyraża też czynność powtarzającą się (6,13; 10,3)<sup>2)</sup>.

Dotąd przedstawia się rzecz dość jasno. Wśród rozdziałów jednak, które skłonni jesteśmy zaliczyć do rzutowanych w przyszłość, znajduje się jeden, w którym użycie czasów jest na pierwszy rzut oka niezrozu-

<sup>2)</sup> W wyliczeniu tym nie uwzględniam w. 22,6—20, gdyż stanowią one domówienie o innym charakterze, niż *trzon* pisma. Wyliczenie nie jest wyczerpujące: omówienie wszystkich miejsc rozsądziłoby ramy artykułu.

miałe, gdyż odbiega od stwierdzonych w innych częściach Apokalipsy zasad. Jest to rozdział 13,11—8. Przedstawia tu autor trzecią z rzędu bestię (*thêrion*), przy czym wszędzie, z wyjątkiem pierwszego zdania, w którym pobrzmiewa jeszcze mijające widzenie, używa autor czasu teraźniejszego w dłuższym ustępie. Nie ma tu przy tym opisu jakiegoś przedmiotu, ani nie chodzi o wywołanie silniejszego wrażenia jak wtedy, gdy autor ucieka się do unaoczniającego czasu teraźniejszego, używanego przezeń tylko doraźnie, w odpowiednio dobranych chwilach; tok opowiadania jest bowiem, mimo dających się wyczuć w nieskładnym stylu drgnień nerwowych, dość spokojny<sup>3)</sup>. Dodać tu należy, że tekst, wykazany przez najlepsze kodeksy, potwierdzony został przez pap. 47 (Chester Beatty z III w.), który ponadto jeden czasownik w zdaniu pierwszym przenosi w czas teraźniejszy (13,11: *'elalei* na *lalei*). Zatem nie mamy tu do czynienia z dziełem przypadku. Tymczasem treść roi się na pierwszy rzut oka od nieprawdopodobnych nadzwyczajności. Narzuca się myśl, że mamy tu do czynienia z rojeniami wyobraźni, bez żadnego realnego podkładu. Bestia czyni wielkie dziwy (*poieî sêmeia megala* 13,13), ściąga ogień z nieba, ożywia posąg innej bestii, której sama jest jakby tylko częściowym urzeczywistnieniem (bestii z rzędu drugiej 13,1—9), tak, że kto się bestii nie kłania, zostaje zabity, w końcu każe wszystkich naznaczyć piętnem, bez którego nie wolno nikomu sprzedawać ani kupować. Stoimy przed zagadką, zdawałoby się nierozwikłaną; nie rozumiemy, ani kogo autor ma na myśli, ani dlaczego używa w opowiadaniu czasu teraźniejszego. Ale na szczęście właśnie w tym miejscu sam autor daje nam klucz do zagadki. Powiada, że bestia ta oznacza człowieka, któremu na imię jest 666. Z cyfry tej odgadnięto nazwę tego człowieka. Nie jest to bowiem rzeczą przypadku tylko, że odpowiedniki liczbowe hebrajskich liter, które składają się na słowa: *nrwn qsr* (*nerôn kaisar*), dają w sumie liczbę 666. Może nas to dziwić, że autor przypisuje Nero-nowi wspomniane nadzwyczajności. Możemy pytać się, czy tkwi w nich jakaś prawda historyczna, ale nie możemy usunąć faktu, że św. Jan, pisząc rozdział 13, 11—18, miał na myśli Nerona<sup>4)</sup>. Zresztą, może

<sup>3)</sup> Ścisłe teraźniejszy sens tych praesens'ów jest pewny. Tak samo w rozdziale dwunastym w dwóch miejscach (12,6; 12,14). W wszystkich tych miejscach mówi autor o wypadkach współczesnych, patrz uwagę do postscriptum metodologicznego.

<sup>4)</sup> Potwierdzi to niezbita analiza Apoc. 17, 10/11, którą zamierzam przeprowadzić przy innej sposobności.

udało się autorowi uwydatnić ciekawy rys charakteru Nerona, mało przez historyków oświetlony: jego żądę nadzwyczajności („incredibilium cupitor“ Ann. XV, 42), jego zainteresowanie dla bardzo trudnych zagadnień techniki. Występuje przecież przed nim lotnik (czy nie raczej mag?), by przy pierwszej próbie lotu roztrzaskać się u stóp cesarza (Suetonius, Nero 12, 2); nawet groźne wieści o powstaniu Windexa nie mogą go oderwać od doświadczenia organów wodnych nowego typu. Św. Jan może mieć na myśli pewne fakty, które wymknęły się naszej wiedzy historycznej. Czyż możemy pochlebiać sobie, że posiadamy wszechstronny obraz postaci i wydarzeń przeszłości? Należy raczej przypuścić, że swoisty punkt widzenia nasunął autorowi spostrzeżenia, które mogą się okazać prawdziwymi i szczególnie dla nas cennymi. Jaskrawe światło na te wiersze Apokalipsy rzucają słowa Pliniusza Starszego, który stwierdza, że główną namiętnością Nerona była magia: „quippe non citharae tragicique cantus libido illi maior fuit, fortuna rerum humanarum summa gestienti in profundis animi vitiiis, primumque imperare dis concupivit nec quiquam generosius valuit (czy nie raczej habuit?). Nemo artium umquam ulli validius favit; ad hoc non opes ei defuere, non vires, non discentis ingenium (quae) non alia patiente mundo“ (Hist. Nat. XXX, 5). Cf Suet. Nero 34: „Quin et facto per magos sacro evocare manes et exorare tentavit“. Znamienne jest, że św. Jan w trzech miejscach nazywa *pseudoprophētēs*, jakąś osobistość, którą nie może być nikt inny, jak tylko sam Neron. W w. 19,20 ma on te same rysy, co potwór z 13,11—18: czyni 'znaki', którymi zwodzi biorących na siebie piętno bestii i kłaniających się jej obrazowi. W w. 16,13 występuje na trzecim miejscu po smoku i bestii, a zatem tak samo jak w rozdziale 13, w w. 20,10 powtarza się znowu ta trójka. Identyfikacja fałszywego proroka z Neronem jest, jak sądzę, pewna. Św. Janowi wpada przede wszystkim w oko zauważony również przez Pliniusza główny rys charakteru Nerona: jego namiętna skłonność do magii. Piętnowanie zaś mogło być zarządzeniem Nerona z r. 64, z celem odróżnienia prawomyślnych od chrześcijan.

Po tych uwagach przejdźmy do zagadnienia formy terazniejszej tego opowiadania. Po zbadaniu zasad stylistycznych autora, nie można mieć żadnych wątpliwości: autor dlatego używa czasu terazniejszego, gdyż mówi o postaci współcześnie z nim żyjącej i o wydarzeniach współczesnych. Jeżeli zaś postacią tą jest Neron, św. Jan pisze Apokalipsę za Nerona. Wniosek ten wypływa z logiczną koniecznością z całego toku wnioskowania, mającego mocną podstawę w analizie tekstu

Dla filologa ma tego rodzaju argumentacja znacznie większą siłę przekonującą niż tradycja historyczna z wszelkimi pozorami pewności. Słowa Ireneusza: „Bo nie przed dawnym czasem widziana była (sc. Apokalipsa), lecz prawie za naszego pokolenia, przy końcu rządów Domicjana“ (Iren. Adv. haer. V, 30,3) nie obalą wyciągniętych wniosków; w słowach Ireneusza czuć aż nadto wyraźną tendencję zbliżenia Apokalipsy do jego czasów, wynikającą z przekonania, że zyska ona w ten sposób na sile przekonującej. Należy tym samym zakwestionować również tradycję o wygnaniu św. Jana na Patmos za Domicjana, a słowa Apokalipsy, odnoszące się do jego pobytu na tej wyspie, wziąć pod ostre spojrzenie filologa. Tradycja ta nosi na sobie wyraźne znamię wylegu z nieumiejętnego czytania. Zresztą Apokalipsa datuje się sama, potwierdzając filologiczną analizę. W rozdziale 17, bardzo skążonym, w którym oko filologa odróżni natychmiast tekst czysty od wsuwek, mówi autor w miejscu zupełnie pewnym: „*I królów (basileis) jest siedmiu: pięciu padło, jeden jest, inny jeszcze nie przyszedł, a kiedy przyjdzie, niedługo ma zostać*“ (17,11). Jeżeli wyjdziemy w liczeniu od Cezara, którego autor z pewnością do *basileis* zaliczał (głowa bestii zraniona 13,3), otrzymamy Nerona jako szóstego, jako tego, który jeszcze żyje, choć z poza niego wyłania się postać jakiegoś krótkowładnego cezara. Ta zbieżność wyników wnioskowania filologicznego z wyraźnym datowaniem księgi stanowi argument, którego żadna historyczna tradycja nie przeważa.

Wróćmy teraz do głównego naszego zadania, ale zestawmy najpierw osiągnięte wyniki. Wypadki przeszłe, jak i przyszłe wyraża autor czasem przeszłym, gdy opisuje jednak wypadki przyszłe, wplata nieraz zdania futuralne. Zdanie futuralne będzie więc oznaczać u niego zawsze wypadek, który odczuwa jako przyszły. Czas terażniejszy oznacza u niego, poza użyciem go w opisie lub w rzadkich momentach żywego obrazowania, zawsze wypadki współczesne. W zastosowaniu do interpretowanego rozdziału doprowadzą te zasady do następujących stwierdzeń: W dwóch zdaniach mówi autor o męczeństwie świadków w czasie przyszłym; męczeństwo zatem nie jest jeszcze rzeczą dokonaną, lecz tkwiącym w świadomości autora obrazem, który ma się ziścić w przyszłości. Opis zaś działalności świadków, wyrażony czasem terażniejszym, należy do terażniejszości.

Przebiegnijmy dokładnie całe opowiadanie samego męczeństwa. Jego przebiegu autor nie opisuje. Przenosi nas od razu w dziwnie żywym obrazowaniu do wnętrza jakiegoś wielkiego miasta, na którego



ulicy leżą zwłoki zabitych świadków; przypatrują się im tłumy ludzi różnego pochodzenia i narodowości przez trzy i pół dnia. Ciało nie pozwalają złożyć w grobowcu. „Mieszkańcy ziemi” radują się, dary sobie z radości posyłają, pozbywszy się tych dwóch proroków-dręczycieli. W tych obrazach posługuje się autor czasem teraźniejszym z wyraźnym celem unaocznienia grozy tych dni i kontrastowej reakcji świata współczesnego. Obrazy te, rzecz oczywista, jako przedstawiające następstwa męczeństwa, leżą w wyobraźni autora na płaszczyźnie przyszłości. Dalsze wydarzenia opowiada znowu w czasie przeszłym, który, jak stwierdziliśmy, jest u niego głównym środkiem wyrażania widzeń, dotyczących się przyszłości oraz wypadków przeszłych. Tutaj może tylko zachozić wypadek pierwszy, gdyż mowa jest o następstwach przyszłego męczeństwa. Działalność świadków przed męczeństwem wyraża czas teraźniejszy. Nie ma on tutaj z pewnością charakteru unaoczniającego. Autor stwierdza, że wyposażeni są w niezwykłą moc słowa („ogień wychodzi z ich ust“) i nadludzką potęgę, podobną do tej, jaką mieli dwaj nadludzie Starego Testamentu: Mojżesz i Eliasz (I Reg. 17,1; Ex. 7—10). Zgodnie z ustalonymi zasadami musimy za tym działalność świadków umieścić we współczesności mimo futuralnych zwrotów na początku rozdziału („dam“, „prorokować będą“): są one tutaj na miejscu, gdyż autor obejmuje wzrokiem nie tylko tę część działalności, która minęła lub trwa jeszcze w czasie pisania, ale całą półczwartoletnią, wkraczającą w przeszłość.

Ale nie tylko logika stylu Janowego narzuca ten wniosek. Potwierdzą go rozważania metodologiczne, które rozwinę po wyczerpaniu przedmiotu. Odrzucenie go równałoby się uznaniu całego utworu za zbiór niedorzecznych rojeń bez żadnej logiki, właśnie wtedy, kiedy logika języka i obrazowania bije wprost w oczy, zmuszając do przyjęcia trzeciej z wymienionych wyżej możliwości oraz do identyfikacji dwóch świadków z dwiema naczelnymi postaciami pierwotnego chrześcijaństwa: Piotrem i Pawłem<sup>5)</sup>. Autor żyje współcześnie z ich wspólną, — podkreślam to słowo — działalnością w środowisku, które nam z kolei wypada ustalić.

<sup>5)</sup> Dr. J. Wikariakowi, asyst. U. P., zawdzięczam zwrócenie mojej uwagi na dopisek w komentarzu Bousseta do Apokalipsy, który brzmi mniej więcej (cytuje z pamięci): „Unmöglich können diese eschatologischen Gestalten Petrus und Paulus sein“. Zaświtła więc komentatorowi myśl zidentyfikowania „świadków” z Apostołami, ale ją z miejsca odrzucił. W komentarzu samym do niej już nie wraca.

## III.

Widownią działalności świadków jest jakieś wielkie miasto, w którym głoszą naukę, „*prorokują*“, jak mówi autor, odziani w wory. Szczegół ten należy raczej wziąć dosłownie. Szata taka symbolizuje charakter ich działalności. Nie tylko jakąś nową naukę głoszą, ale i nawołują do pokuty, odmiany życia, opamiętania się, do *metanoia*. W czasie ich działalności spadają na występne środowisko klęski, w których autor widzi przejawy potęgi świadków a zarazem kary, pobudzające do opamiętania. I te nie muszą być wcale tworam wyobraźni autora. Jeżeli przyjmiemy, co się okaże koniecznym, że miastem tym jest Rzym, to w słowach autora żadnej nie ma przesady. Tacyt pisze pod r. 65, kiedy prawdopodobnie w toku była działalność Apostołów, w ostatniej swej zachowanej księdze następujące słowa: „Rok tylu zbrodniami wstrętny, także bogowie burzami i chorobami go napiętnowali. Spustoszył kampanię huragan, który wille, plantacje drzew i plony wszędzie obalił, i gwałtowność swą w pobliże stolicy poniósł, gdzie szalejąca zaraza wśród wszystkich klas ludzi szerzyła spustoszenie, bez żadnych dostrzegalnych zmian atmosferycznych. Więc domy pełne były trupów, ulice pogrzebów; żadna pleć, żaden wiek nie był wolny od niebezpieczeństwa; niewolnicy i tak samo wolnourodzona ludność nagle ginęła, wśród lamentów małżonek i dzieci, które choć jeszcze przy chorych siedziały, choć jeszcze zmarłych oplakiwały, często na tym samym stosie były spalane. Zgony rycerzy i senatorów, choć równie pospolite, mniej były oplakania godne, skoro oni przecież zwyczajną śmiertelnością okrucieństwo księcia uprzedzali“ (Ann. XVI, 13) <sup>6)</sup>. Suetonius notuje „*pestilentia unius autumnu quo triginta funerum milia in rationem Libitinae venerunt*“ (Nero, 39,1). Trzydzieści tysięcy ofiar zakładał pogrzebowy Rzymu! Należy, jak z tego wynika, obrazy Apokalipsy, zatracające o czystą fantazję, bardzo uważnie czytać i poważnie brać. Okaże się to i w dalszym ciągu interpretacji.

Ale czy naprawdę autor ma na myśli Rzym jako widownię działalności i męczeństwa Apostołów? Autor mówi: „*zwłoki ich leżeć będą na ulicy miasta wielkiego, które nazywane jest symbolicznie Sodomą i Egiptem, gdzie i Pan ich został ukrzyżowany*“. Zdanie to zawiera sprzeczność, która niezbiec dowodzi, że tekst jest skażony. Trupy leżą (w greckim oryginale zdanie nie ma orzeczenia, vulgata ma *iacebunt, codex J iacent*), na ulicy miasta wielkiego, które nazywane jest Sodomą

<sup>6)</sup> Przekład Seweryna Hammera.

i Egipt, a miastem tym jest Jerozolima, miejsce męczeńskiej śmierci Chrystusa! Nigdy i nigdzie nie nazywa żaden pisarz chrześcijański Jerozolimy Sodomą i Egiptem mimo tragedii Golgoty<sup>7)</sup>. Autor, kilka wierszy przedtem, mówiąc o przyszłej klęsce Jerozolimy, nazywa ją miastem świętym (*kai tēn hagian polin patēsousin* 11,2; cf. 21,2; 21,10). Sodomą to miasto wyuzdania, Egipt to kraina czarnoksięstwa i ucisku ludu wybranego: jest rzeczą niemożliwą, by autor stolicę ludu swego i kolebkę chrześcijaństwa miał tymi piętnować nazwami. Zresztą słowa *polis hē megalē* zachodzą w Apokalipsie nie jeden raz (16,19; 17,18; 18,10; 18,16; 18,18; 18,19; cf. miejsca *Babylōn hē megalē*: 17,5; 18,2; *pornē hē megalē* 19,2) i oznaczają z całą pewnością miasto Rzym, jak sam autor objaśnia: „kobieta, którą widziałeś, jest miastem wielkim, mającym królestwo nad królami ziemi“ (17,18). Jeżeli zaś tak się rzecz ma, to muszą słowa 'gdzie i Pan ich ukrzyżowany został' być wycięte jako obcy wtręt. Nie ocali ich przypuszczenie, że autor rozumie *polis* w znaczeniu szerszym 'państwo'. Byłoby to możliwe, ale nie w tym kontekście, zaraz po słowach 'epi tēs plateias: ulice państwa są zestawieniem nieznośnym. Wzdrygamy się wprawdzie przed tym koniecznym cięciem jakby pod urokiem klątwy, którą okłada autor fałszerzy tekstur (22,18—19). Zasługuje na klątwę raczej autor wtrętu, ale i ten działał niewątpliwie w dobrej wierze, kiedy źle zrozumiany tekst zaopatrzył w marginesową uwagę, wysnutą z Jo, 19,20: *hoti 'eggus 'ēn ho topos tēs poleōs hopou 'estaurōthē ho 'Jēsous*. Uwaga ta dostała się do tekstu i przesłoniła na długi czas mgłą ten tak ważny tekst, że stał się nieczytelny dla Kościoła i nauki<sup>8)</sup>. Więc miastem, w którym według św. Jana męczeństwo poniosą obaj Apostołowie, to stolica ówczesnego świata, Rzym. Mówię 'poniosą', bo nie trzeba zapominać, że obracamy się w dziedzinie jasnowidzenia przyszłości, że autor nie opisuje faktu dokonanego. Może to w kimś, kto nie uznaje jasnowidzeń, osłabić wiarę w opisywane wydarzenia. Nie musiało się przecież widzenie nakryć z przyszłą rzeczywistością. Zagadnienie wiarogodności opisywanych wydarzeń jest jednak zagadnieniem osobnym, które nas w tej chwili nie obchodzi. Pewnym jest, że autor, skoro męczeństwo umiejscowia w Rzymie, musi i w tym mieście umiejscowiać działalność Apostołów, o której jako o współczesnej sobie dobrze wie. To jest rzecz główna.

<sup>7)</sup> Ani żaden pisarz biblijny! Czytaj uważnie Ies, 1,10; Ez, 16,46—48; Ier, 23,14.

<sup>8)</sup> Niezbitym dowodem nieautentyczności słów: *hopou kai ho kirios 'autōn estaurōthē* jest ich prozaiczny styl, odbijający od stylu całej księgi.

Można zresztą wyczuć z treści opowiadania, że widownią tej działalności nie może być jakaś podrzędna miejscowość.

Zwłoki leżą przez trzy i pół dnia — opowiada autor — na ulicy i przez ten czas władze nie pozwalają ich pochować. Tekst grecki ma tutaj zgodnie, bez żadnych wariantów *ἔπι τῆς πλατειᾶς* (vulgata przeciwnie in plateis) i zdaje się być pewny. Św. Jan, jak łączy ich we wspólnej działalności kilkuletniej, tak nie rozdziela ich w śmierci i pośmiertnym poniżeniu. O bezpośredniej przyczynie zasądzenia obu, o rodzaju kary, miejscu jej wykonania, nie się nie dowiadujemy. Czytamy tylko, że zwłoki ich będą widowiskiem niezliczonych, wieloplemiennych tłumów stolicy. Nie można też nie wywnioskować o tym, kto bezpośrednio wyrok wydał. Zwrot „*bestia wychodząca z czeluści*“ w w. 7, która ma wydać Apostołom wojnę i zwyciężyć ich, nie oznacza żadnej osobistości ludzkiej, lecz symbolizuje cesarski Rzym. Zwrot ten nieco inaczej brzmi w w. 13.1: „*i widziałem z morza bestię wychodzącą*“, ale ma to samo znaczenie<sup>9)</sup>. Ze znajdującego się w rozdziale 17 objaśnienia głów potwornej budowy bestii, które oznaczają cesarzy, wynika, że mamy tu do czynienia z cesarskim państwem rzymskim jako narzędziem zła. Nerona określa autor inaczej jako bestię, „*wychodzącą z ziemi*“ (13,11), jakby dla zaznaczenia, że jest to człowiek, twór, ale i potwór ziemski, jeden z pomiotu potwora czeluści. O czasie męczeństwa nie dowiadujemy się również; dałby się on jednak ustalić z podanego przez autora trwania działalności, gdyby znany był punkt jej rozpoczęcia.

Mimo że poruszamy się tutaj w dziedzinie jasnowidzenia, wydarzenia mają charakter zasadniczo naturalny. Zmienia się to w dalszym ciągu nagle ku najwyższemu zdumieniu czytelnika. Posługując się zwrotami prorocтва Ezechiela o polu kości, opowiada św. Jan, że „*duch żywota od Boga wszedł w nich i stanęli na nogach swoich, i strach wielki padł na tych, którzy na nich patrzyli; i usłyszałem głos wielki z nieba, mówiący do nich: wstąpcie tu! I wstąpili do nieba w obłoku, i patrzyli na nich wrogowie ich*“. Co myśleć o tym cudownym wydarzeniu? Czy nie odejmuje ono wszelką wiarogodność całemu opowiadaniu, wchodząc w sferę już nie tylko widzenia, lecz czystej fantazji, nie wspólnego nie mającej z rzeczywistością? Tak nie jest. Nie byłoby metodyczne tym miejscem oświetlać całość; należy raczej na odwrót faktami dotychczas stwierdzonymi oświetlić ten niezwykley szczegół. Wiemy prze-

<sup>9)</sup> Wiersz 17,8, w którym również zachodzi, jest niewątpliwie skażony wtrętem od *kai mellei* do *hypagein*.

cięż, że cały opis od momentu męczeństwa włącznie opiera się na jasnowidzeniu, a nie na zaszłych już faktach. Treść widzenia, jego przebieg, od autora nie zależy; spisuje on bez żadnej refleksji obrazy, które się przed nim przesunęły. Gdyby pisał po męczeństwie, byłby niewątpliwie inaczej swe opowiadanie uformował, byłby się liczył z konkretną rzeczywistością.

Zatem ten szczegół widzenia nie tylko nie podrywa wiarygodności dokumentu, lecz przeciwnie, potwierdza jego wewnętrzną prawdę, potwierdza rzeczywistość przeżycia. Nie jest to z pewnością przypadkiem, że piszący w tej części opisu słowami „*usłyszałem głos wielki z nieba*“ przypomina nam wewnętrzną charakter swego przeżycia. Wizją jest całość, w jej tok włączone są i fakty współczesne, przybierające postać obrazów (v. 1,19), ale wizja ma różne stopnie stosunku do rzeczywistości; czysto wizyjne jest wniebowstąpienie świadków. Lekcja *'êkousa* jest zatem pewna, mimo, że rękopis *Sin.* ma *'êkousan*. Lekcja ta daje myśl niedorzeczną, każąc autorowi opisywać wrażenie słuchowe zmarłychwstałych, zresztą pap. 47 ma jedynie możliwe *'êkousa*. Autor jest zatem świadom wewnętrznego charakteru swego przeżycia. Opisuje je ze szczerym obiektywizmem, nie przeczuwając rozdzwiewku jego treści z przyszłą rzeczywistością. Stwierdziwszy to, nie będziemy się wdawać w wykład widzenia ani dociekać przyczyn takiego właśnie jego przebiegu: widzenia mają swoją logikę, która nie jest nam znana.

#### IV.

Uporawszy się z zagadnieniem tego widzenia, napotykamy w ostatnim zdaniu tekstu nową niespodziankę, wobec której stajemy zrazu zupełnie bezradni. Autor twierdzi, że „*w owej godzinie*“ nastąpiło wielkie trzęsienie ziemi w Rzymie, podczas którego dziesiąta część miasta legła w gruzach: zabijając siedem tysięcy osób, a przerażona ludność miasta, która dopiero co oglądała trupy Apostołów i radowała się z ich śmierci, miała chwilę opamiętania i oddała cześć „*Bogu Nieba*“ (11,13). Wiersz ten należy do tych składników dokumentu, które swoją niezwykłą treścią utrudniały jego zrozumienie i radziły z daleka omijać wszelkie zagadnienia przezeń nasuwane. Zrazu ma się ochotę wiersz ten usunąć, posądzając go o nieprawne wkradnięcie się do tekstu. Ale ma on wszelkie znamiona autentyczności. Zwrot *Theos toû 'oura-*

*noû* zachodzi jeszcze w w. 16,11<sup>10</sup>), który jest zupełnie pewny; jest on właściwy tylko Apokalipsie. *Seismos megas* zachodzi jeszcze dwa razy (6,12; 16,18; cf. 8,5; 11,19). Nie jest Janowe *'emphoboi genomenoi*, lecz specyficznie Łukaszone (Lc. 24,5; Act. 10,4; 24,25); ale Sinaiticus ma *'en phobô*, i to jest prawdziwe, cf. *'egenomên 'en pneumatî* 1,10; 4,2. Wiersz nie da się zatem wyrzucić z tekstu i trzeba na innej drodze szukać rozwiązania zagadnienia. Doświadczenie dotychczasowe z tekstami Janowymi nie radzi przeczyć pochopnie prawdziwości podanych przez niego faktów. Należy raczej wyjść na poszukiwanie ich potwierdzenia w innych zachowanych źródłach naszej wiedzy o świecie starożytnym. Co się wówczas okaże?

Trzęsienia ziemi nie były wówczas zjawiskiem rzadkim w imperium rzymskim<sup>11</sup>). Nas jednak obchodzi tylko miasto Rzym jako widownia działalności dwóch świadków. O ziemiostrząsach w Rzymie mówi Tacyt pod rokiem 51: „Od częstego trzęsienia ziemi rozpadły się domy, a ponieważ lęk zataczał szerokie kręgi, słabszych wśród popłochu ludu zdeptano“ (Ann. XII, 42). Ale to było jeszcze za cesarza Klaudiusza. O trzęsieniach ziemi za Nerona wspomina Tacyt w dwóch miejscach (Ann. XIV,27; XV,22). Pierwsze zburzyło w roku 60 Laodiceę w Małej Azji, drugie w roku 62 Pompeję w Kampanii. O trzęsieniu ziemi w Rzymie za czasów Nerona zachowane księgi Roczników Tacyta nie wiedzą. Ale wątek opowiadania Tacyta urywa się dla nas w toku roku 66. O treści zaś ksiąg niezachowanych nie możemy nic przesądzać. Nie mówi nic o trzęsieniu ziemi w Rzymie Suetonius, ale nie może to być argumentem przeciw takiemu faktowi wobec czysto biograficznych celów i zainteresowań tego pisarza. Epitome dziejów Nerona z historycznego dzieła Diona Cassiusa nie zawiera również takiego faktu, ale nie jest wykluczone, że pominął go streszczający. Ten stan rzeczy przemawia przeciw umieszczeniu trzęsienia ziemi w obrębie czasu panowania Nerona, nie daje jednak rozstrzygnięcia. Zmieniają zupełnie obraz dwie wzmianki, jakie znajdujemy u Pliniusza Starszego w jego przyrodniczym dziele. Dowiadujemy się, że właśnie w ostatnim roku panowania Nerona była Italia miejscem niezwykłych zjawisk sejsmotycznych. Na Polu Marrucyńskim, niezbyt od Rzymu odległym

<sup>10</sup>) Por. też: Dan. 11,18; 11,19; 11,44. Dalej Esra I, 2: *jahwe 'elohê hassamajim*. Zwrot ten powstał w czasie niewoli babilońskiej i oznacza Boga żydowskiego, względnie tu chrześcijańskiego; środowisko, o którym św. Jan mówi, jest zatem pogańskie.

<sup>11</sup>) Tacyt w *Annales* 11,47 pisze: „Eodem anno duodecim celebres Asiae urbes collapsae nocturno motu terrae“. Cf. *Hist. Nat.* 11,84. Jest to rok 17 po Chrystusie.

(mniej więcej 18 mil) sad oliwny i łąki zamieniły swoje miejsca, przeskakując przegradzającą je drogę publiczną (Hist. Nat. 11,83; o tym samym XII, 25); rzeki cofały się ku swoim źródłom (Hist. Nat. 11,102). Czas wydarzeń tych określa Pliniusz w wypadku pierwszym słowami: 'anno Neronis principis supremo' 'Neronis principis ruina', w drugim wypadku: 'Neronis principis supremis'. Ma więc na myśli rok 68 aż do 9 czerwca, który jest datą śmierci Nerona. Wzmianki Pliniusza rzucają na nasze zagadnienie nowe światło. Czynią one trzęsienie ziemi prawdopodobnym w tym czasokresie, pozwalając je zrozumieć jako jeden z objawów ówczesnego stanu skorupy ziemskiej w obrębie Italii. Pliniusz nie wspomina wprawdzie nigdzie w swym przyrodniczym dziele o trzęsieniu ziemi w Rzymie za Nerona, ale to nie zdoła osłabić stwierdzonego prawdopodobieństwa. Wyjmuje on z dziejów Nerona tylko te zjawiska, które mogą bardziej zaciekać swoją niezwykłością. Zwykłe trzęsienie ziemi, chociażby groźne, do osobliwości nie należało i nie musiało nasunąć się pisarzowi, nastawionemu w danej chwili na osobliwości przyrody. Ale mimo wagi podanych przez Pliniusza faktów dalecy jesteśmy od jakiegokolwiek pewności.

Radziliśmy się dotąd pisarzy niechrześcijańskich. Nie mogli oni dać nam wyraźnej odpowiedzi, gdyż czas wydarł z ich pism najważniejsze dla nas karty. Musimy teraz rozejrzeć się w piśmiennictwie chrześcijańskim w poszukiwaniu jakiegoś echa podanych przez Apokalipsę wypadków. Zajrzyjmy do aktów męczeńskich Apostołów Piotra i Pawła, noszących tytuł: *Praxeis Petrou kai Paulou*. Opisują one działalność obu Apostołów w środowisku rzymskim, zaciekły opór stawiany im przez czarnoksiężnika Szymona, znanego z Dziejów Apostolskich (Act. Apost. 8,9—25). Za sprawą Szymona, oczarowany jego magią wzywa Neron obu Apostołów przed swój trybunał. Tu zmagają się oni z groźnym w swej przewrotności przeciwnikiem, który w końcu obiecuje Neronowi udowodnić swoje bóstwo wzlotem ku niebu. Z więzy wzbija się mag w powietrze i rozpoczyna lot, ale wskutek modlitwy Pawła i zaklęcia Piotra traci moc i runąwszy na ziemię — roztrzaskuje się w kawałki. Neron, mszcząc się za śmierć drogiego mu czarodzieja, skazuje obu Apostołów na karę śmierci. Następuje opis śmierci i pochowania Apostołów. Oto bardzo pobieżna treść owych *Praxeis*. Według R. A. Lipsiusa główny trzon aktów bez późniejszych dodatków powstał około r. 165 po Chr., a pogląd ten zdaje się odpowiadać prawdzie<sup>12)</sup>.

<sup>12)</sup> Die Quellen der römischen Petrus-Sage, Kiel 1872, str. 70.

W piśmie tym żywioł fantastyczny miesza się z prawdą, której nauka nie próbowała dotąd na czysto wyplątać. Nas obchodzi końcowy ustęp tego pisma, który brzmi jak następuje: „Zdarzyło się tak, że ciała św. Apostołów podjęli ludzie ze Wschodu, by zanieść je na Wschód. Powstało zaś wielkie trzęsienie ziemi w mieście. Lud rzymski puściwszy się w pogoń, pojmał ich w miejscu zwanym Catacumbas na drodze Apijskiej przy 3-im kamieniu milowym<sup>13)</sup>. Tam przechowywane były ciała Świętych 1 rok i 6 miesięcy, póki nie przygotowano dla nich miejsc, gdzie je pochowano. Ciało św. Piotra złożono na Watykaniu blisko Naumachii wśród chwały i hymnów, ciało zaś św. Pawła — przy drodze Ostyjskiej przy 2-im kamieniu milowym<sup>14)</sup>. Trzęsienie ziemi określa pismo tymi samymi słowami co Apokalipsa *'egeneto de seisimos megas*, mimo to jednak wykluczona jest jakakolwiek zależność od Apokalipsy. W Aktach trzęsienie ziemi zbiega się czasowo z faktem uprowadzenia ciał męczenników, Apokalipsa wyklucza takie skojarzenie trzęsienia ziemi z zabiegami pogrzebowymi: męczennicy przecież według niej zmartwychwstają! Nie z niej przeto wysnuł autor Aktów wątek swego opowiadania, i jest rzeczą w ogóle wysoce wątpliwą, czy miejsce Apokalipsy zrozumiał i do Apostołów odnosił, skoro nie udało się żadnemu pisarzowi starochrześcijańskiemu domacać się jakiegoś sensu tego miejsca. Z drugiej strony opowiadanie z Aktów nie robi wcale wrażenia czystego tworu wyobraźni. Trzęsienie ziemi nie jest przedstawione jako fakt cudowny, celowo urządzone przez Opatrzność dla przeszkodzenia w zabraniu ciał, stwierdzona jest tylko zbieżność obu faktów i nie ponadto. Poza tym daje dokładne określenie miejsca ujęcia sprawców i pochowania ciał oraz czasu ich spoczywania w tymczasowym grobie w katakumbach. Wszystko to budzi raczej zaufanie do treści opowiadania i nie pozwala przeczyć mu z góry. Wobec tego zaś albo czerpał autor z żywej w jego czasach tradycji albo z jakiegoś innego źródła poza Apokalipsą. R. A. Lipsius, a za nim H. Lietzmann<sup>14)</sup> dopatrują się tego źródła w napisie papieża Damazego (366—384), którego kopię z 13 wieku znaleziono w pobliżu krypty dzisiejszej bazyliki św. Sebastiana. Z niezrozumienia tego napisu miała według tych autorów wypłynąć legenda o kradzieży ciał, stąd ich wniosek, że końcowa

<sup>13)</sup> Acta ed. Lipsius I 221<sup>2</sup>A (= 175<sup>10</sup> in loco qui dicitur Catacumbas via Appia miliario tertio L; E ma tylko *'en topô 'apo miliôn triôn tês poleôs*.

<sup>14)</sup> H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom, Bonn 1915, str. 125. — R. A. Lipsius, Die Quellen der römischen Petrus-Sage str. 100.



część aktów, która tę legendę zawiera, mogła powstać nie wcześniej jak po V w. po Chr. Epigram Damazego brzmi (Ihm, *Damasi epigrammata* n. 26):

Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes,  
nomina quisque Petri pariter Paulique requiris.  
Discipulos Oriens misit, quod sponte fatemur;  
sanguinis ob meritum — Christumque per astra secuti:  
aerarios petiere sinus regnaque piorum —  
Roma suos potius meruit defendere cives.  
Haec Damasus vestras referat, nova sidera, laudes.

Lietzmann przekłada: „Der du nach den Namen des Petrus und Paulus fragst, wisse, hier haben die Heiligen vor Zeiten gewohnt. Das Morgenland sandte uns die Apostel, das gestehen wir frei, aber um ihres blutigen Martyriums willen — sind sie doch Christus durch die Sterne nachgefolgt und zum himmlischen Schoss und dem Reiche der Frommen gedrungen — hat Rom vielmehr das Recht gewonnen, sie als seine Bürger in Anspruch zu nehmen. Das will Damasus zu eurem Ruhm, ihr neuen Sterne, singen“ (str. 107).

Przekład swój opiera Lietzmann nie tyle na samym brzmieniu tekstu, który według niego nie wyklucza innego zrozumienia, ile na znamionach techniki pisarskiej Damazego. Poezja jego obraca się w ciasnych granicach, nie rozporządza on bogactwem myśli i form, lecz tworzy według schematów. Jednym z takich schematów Damazego jest przeciwstawienie obcego pochodzenia męczennika z jego uzyskanym przez męczeństwo prawem obywatelstwa w Rzymie (cf. epigr. 52,46 Ihm). Epigram na Apostołów wyraża według niego to samo: Apostołowie pochodzą ze Wschodu, ale Rzym ma prawo do nich jako męczenników rzymskich. Uwagi Lietzmann'a o stylu Damazego mogą być słuszne, schemat kontrastu przebija niewątpliwie także w epigramie na Apostołów, ale czy kontrast ten tyczy się pochodzenia Apostołów? Uważniejsze przyjrzenie się tekstowi może moim zdaniem przekonać o tym, że nie tylko dopuszcza on, ale wprost narzuca inny przekład, niż przekład Lietzmann'a. Przez 'discipuli' rozumie Lietzmann Apostołów. Ale czy jest to prawdopodobne, by papież, pisząc o osobistościach takich jak Piotr i Paweł, ten ich charakter uczniów wysuwał, a nie raczej ich tytuł apostołów i twórców rzymskiego Kościoła? A chociaż byśmy przyjęli tę możliwość, to co wówczas znaczyć mogą słowa: 'quod sponte fatemur'? Pochodzenie Apostołów ze Wschodu było rzeczą dobrze znaną wszystkim i uznawaną: byłby to więc pusty frazes dla wypełnienia wiersza, pozbawiony wszelkiej treści. Nie, nawet nie-

genialny Damazy tak pisać nie mógł. „Defendere“ bierze Lietzmann w znaczeniu prawniczym „rościć sobie prawo“. Wątpliwe jest takie znaczenie i dziwnie brzmi w połączeniu ze słowem „meruit“. Zresztą przyjąwszy je nawet zamiast narzucającego się znaczenia „obronić“, nie wiele zyskujemy dla poparcia tłumaczenia Lietzmann'a. Słowo to, tak czy owak pojęte, trąci wyraźnie walką o owe prawo, przez kogoś jakby zagrożone. W tekście ten właśnie moment sporu daje się mocno wyczuć. A dalej. Po co wsunął autor słóweczko „potius“, jeżeli nie w tym celu, by przeciwstawić prawo Rzymu roszczeniom innych? Inaczej znowu pusty dźwięk. Przyjąć zaś należy — tego wymaga poprawna metoda — taki przekład, który czyni zadość wszystkim składnikom tekstu. Ma więc Damazy, pisząc słowa 'discipulos Oriens misit', na myśli nie Apostołów samych, lecz uczniów ich ze Wschodu, uczniów najstarszych, pierwsze duchowe ich dzieci; przyznaje, że nie jacyś obcy przybyli do Rzymu, bez prawa do świętych szczątków (fatemur odnosi się do discipulos!), ale mimo tego Rzym, uświęcony krwią męczeńską Apostołów stał się bardziej godnym (potius) szczątki te zatrzymać wbrew prawu innych. Myśl epigramu wyjaśnia się w ten sposób zupełnie, chociaż nie dowiadujemy się, w jaki sposób udało się Rzymowi „obronić“ szczątki swych świętych obywateli. Ta niejasność zostaje, ale nie jest to bynajmniej ujemną stroną tego przekładu, celem bowiem przekładu jest wyjaśnienie tekstu, a nie wyjaśnienie wszystkiego drogą naciągnięcia tekstu. Wobec tego przekład Lietzmann'a, mimo, że panuje on dziś powszechnie, musi być z obiegu wycofany.

Zatrzymałem się dłużej nad tym przekładem dlatego, że złe odczytanie epigramu Damazego może sprowadzić na manowce bez wyjścia, i to, jak się okaże, nie tylko odnośnie do zagadnienia, które nas obchodzi. Zatrzymajmy się na razie tylko na nim i wyciągnijmy wnioski. Szczegół o trzęsieniu ziemi, o którym czytamy w Aktach, nie pochodzi z niezrozumienia epigramu Damazego. Po pierwsze dlatego, że w ogóle cały końcowy rozdział Aktów wykazuje nie rozdźwięk, ale przeciwnie częściowy paralelizm treści, po drugie dlatego, że zawiera mnóstwo szczegółów, których w epigramie nie ma, wśród nich szczegół o trzęsieniu ziemi. Mamy tu raczej do czynienia z dwoma obrazami tego samego wydarzenia, z których jeden jest zupełny i obfituje w szczegóły, drugi niedopełniony, choć w zasadniczych liniach tożsamy z pierwszym. Byłoby to przeciw poprawnej metodzie wyprowadzać wyraźny obraz z zamglonego, tym bardziej, że nie nasuwa on wcale sposobu uzupełnienia go. Rzecz ma się zatem wręcz przeciwnie. Damazy daje

wyraz starej tradycji o próbie przeniesienia świętych szczątków na Wschód i udaremnieniu jej przez Rzymian. Że musiał Damazy znać także szczegół o wielkim trzęsieniu ziemi, w to wątpić nie można. Trudno rozstrzygnąć zagadnienie, jakimi korytami tradycja ta płynęła: być może, że jedynym jej źródłem były Akta i że stąd zaczerpnął ją Damazy. W każdym razie zakończenie Aktów to źródło samodzielne, nie dające się wywieść z innych, a nie wykazując żadnych elementów nieprawdopodobnych czy niemożliwych, musi być ono wyrazem żywych jeszcze w drugim wieku wspomnień wydarzeń wieku poprzedniego. Śmiem wyrazić tu przypuszczenie, że ten końcowy rozdział Aktów nie wyszedł spod pióra autora Aktów, odrzynając się swą sprawozdawczą treścią od naracyjnego charakteru całości pisma, lecz stanowi osobny, samodzielny dokument o wielkiej wartości historycznej, wcześniejszy od Aktów samych, dokument sztucznie do nich doczepiony i od ich na wpół fantastycznej treści wyraźnie się odcinający.

Wróćmy na chwilę do epigramu Damazego. Okaze się, że może on, zestawiony z dokumentem końcowym Aktów, rzucić snop światła na ważne zagadnienia archeologiczne. Epigram mówi, że ciała Apostołów spoczywały w Katakumbach przy drodze Apijskiej; kiedy więc pisze, nie ma ich tam. Ale kiedy tam spoczywały i kiedy zostały stamtąd na inne miejsce przeniesione? Jeżeli Damazy mówi bezpośrednio potem o przybyciu ludzi ze Wschodu i o udaremnieniu ich próby wywiezienia szczątków, to nie ulega wątpliwości, że oba fakty w jego umyśle się wiążą: fakt udaremnienia próby z faktem spoczywania szczątków w Katakumbach. Szczątki spoczęły w Katakumbach, gdy Rzymianie zwyciężyli w sporze z ludźmi Wschodu. Tok myśli w epigramie jest ciągły. Jeżeli zaś tak się rzecz ma, to myśl Damazego krąży tylko około wydarzeń, o których opowiada dokument z Aktów. Ciała spoczywały zatem w Katakumbach w I wieku po Chr. i stamtąd przeniesione zostały na inne miejsca: Watykan i drogę Ostyjską. Damazy zdaje się więc nie nie wiedzieć o przeniesieniu ciał świętych do Katakumb dopiero w III wieku, jak to wykombinowali Lipsius i Lietzmann. Uzyskujemy bardzo cenną wskazówkę, mogącą nas zorientować w zagmatwanym splecie zagadnień. Przekonanie o spoczywaniu ciał Apostołów w Katakumbach przy drodze Apijskiej w wieku III opiera się na dwóch podstawach: po pierwsze na kalendarzu rzymskim na rok 354, sporządzonym przez Furiusa Dioniziusa Filocalusa, kaligrafa papieża Damazego; zawiera on tajemniczą, nieodgadnioną dotąd pozycję w dziale depositio martyrum, która brzmi: III Kal. Jul. Petri in Catacumbas

et Pauli Ostense Tusco et Basso cons.; po drugie na doniosłym odkryciu archeologicznym z roku 1915, na odkopaniu w Bazylice św. Sebastiana przy drodze Apijskiej muru, który należał do wybudowanej w III wieku „memoria Apostolorum“, gdzie gromadzili się chrześcijanie dla odbywania tak zwanych refrigeriów ku czci apostołów Piotra i Pawła, jak wynika z licznych graffiti, wydrapanych na murze. Memoria wybudowana została w wieku III.

Konsulat Tuscusa i Bascusa oznacza rok 258 po Chr. Dziwna, dająca dużo do myślenia jest zbieżność tej daty z wybudowaniem memorii. Wywnioskowano z tego, że w roku 258 przeniesiono ciała Apostołów z Watykanu i drogi Ostyjskiej do Katakumb, by je uchronić w czasie prześladowania Waleriana przed zbezczeszczeniem. Pogląd ten jest dziś niemal powszechnie przyjęty, choć zaczynają się budzić myśli krytyczne<sup>15)</sup>. Podważa go, jak sądzę, epigram Damazego, który zdaje się tylko wiedzieć o spoczywaniu w Katakumbach ciał Apostołów w I wieku. Bruździ też mocno kalendarz, który przynosi do Katakumb tylko św. Piotra. Toteż Lietzmann pastwi się nad tym zdaniem kalendarza, wsuwa dowolnie słowa o św. Pawle, by uzyskać jakiś sens, zgodny ze swym uprzedzeniem<sup>16)</sup>. Tymczasem należałoby najpierw udowodnić, że z pewnością zachodzi skażenie tekstu. Nie jest to samo przez się pewne; należy raczej tekst uznać za nieskażony i zamiast bawić się beznadziejnie niepotrzebnymi poprawkami, widzieć w tekście kalendarza ostrzeżenie, że jesteśmy w badaniach na błędnej drodze. Że rok 258 oznacza jakiś przełom, jakąś zmianę, to rzecz pewna. Ale jaką?

Zagadnienie trzęsienia ziemi nie jest jeszcze wyczerpane. W II księdze Eusebii *Chronicorum* w przekładzie św. Hieronima, znajdujemy pod r. 62 po Chr., to jest siódmym panowania Nerona, następujące słowa: *Terrae motus Romae et solis defectio*. Oceńmy tę wiadomość. Zaćmienie słońca było istotnie za Nerona, ale nie w r. 62. Mówi o nim Tacyt pod r. 59: „iam sol repente obscuratus“ (*Ann. XIV, 12*). O trzęsieniu ziemi w Rzymie w tym roku Tacyt nic nie wie; nie minąłby go przecież przy wyliczaniu prodigiów<sup>17)</sup>. Plinius Starszy pisze o tym zaćmieniu: „solis defectum Vipstano et Fonteio coss., qui fuere ante paucos annos, factum pridie Kalendas Maias Campania hora diei inter

<sup>15)</sup> Wyraża je ks. dr. Antoni Kwieciński w *Ateneum* Kapłańskim z maja 1948 r. w artykule: *Groby apostołskie in Catacumbas w Rzymie*.

<sup>16)</sup> Podobnie przed nim Mommsen.

<sup>17)</sup> Por. Dio Cassius, *Epitome* I. LXI, 16,4. Autor łączy je mylnie z ofiarami ku czci zamordowanej Agrypiny.

septumam et octavam sensit Corbulo dux in Armenia inter horam diei decumam et undecimam (Hist. Nat. II,72). Z obliczeń astronomicznych wynika, że miało ono miejsce 30 kwietnia roku 59. Fakt jest zatem pewny, choć błędnie przez Euzebiusza datowany. Błąd ten nie stanowi wyjątku: stwierdzić można chociażby w obrębie panowania Nerona więcej takich błędów datowania. Euzebiusz jednak nie wymienia żadnych faktów zmyślonych, rozmieszcza je tylko tu i ówdzie błędnie. Nie ma przeto żadnej podstawy do wątpienia w sam fakt trzęsienia ziemi w Rzymie. Musiał go Euzebiusz znaleźć w jakimś poważnym źródle, skoro go umieścił w swoim dziele chronograficznym. Nie zaczerpnął go z pewnością z Aktów, inaczej byłby go skojarzył z śmiercią Apostołów i umieścił pod rokiem 68. Źródłem tym mógł być Cluvius Rufus, Fabius Rusticus, C. Plinius Secundus, Tacitus w zaginionych księgach dziejów Nerona, Dio Cassius. Można snuć przypuszczenia, pewności nie uzyskamy nigdy. Tyle tylko można jako pewne wywnioskować, że trzęsienie ziemi w Rzymie musiało odbyć się po roku 66, w którym urywa się dla nas opowiadanie Tacyta, w zachowanych bowiem księgach tego autora faktu tego nie znajdujemy. Na ten czas wskazuje również Plinius Starszy. Zestawmy teraz wyniki naszych dociekań: Trzęsienie ziemi musiało mieć miejsce w roku 67 lub 68; wie o nim bardzo wczesna tradycja chrześcijańska i mimo zaginięcia najcenniejszych źródeł historycznych, dotyczących się ostatnich lat dziejów Nerona, przechowała się wiadomość o trzęsieniu ziemi w Rzymie w chronologicznym dziele Euzebiusza<sup>18)</sup>. Zatem *seismos megas* wiersza 11,13 Apokalipsy potwierdza się całkowicie, a tym samym nie należy też wątpić w szczególności tego wypadku, skreślone przez św. Jana i tylko przezeń do naszych czasów przepuszczone. Narzuca się coprawda myśl, że wiersz ten — chociażby istotnie to, co go wyprzedza, źródło miało w jasnowidzeniu — że przynajmniej ten wiersz został napisany po fakcie. Zarzucić temu pogładowi nic nie można. Trąci on jednak racjonalizmem, odrzucającym wszystko, co burzy nawyki naszego umysłu. Zdaje się,

<sup>18)</sup> Wzmiankę o trzęsieniu ziemi za Nerona znajdujemy jeszcze w Georgii Syncelli Chronographa: *'en Rómē seismos megas 'egeneto*. Trudno stwierdzić, skąd Georgios wziął tę wiadomość. U Euzebiusza brak przymiotnika, określającego rozmiary trzęsienia. Może zawierał go oryginał Euzebiusza i stąd dostał się do dzieła Syncelloso? Sformułowanie go przypomina raczej Apokalipsę i Akta. Skojarzenia z zaćmieniem nie ma! Skojarzenie to u Euzebiusza tłumacząc tym, że dzieło, z którego Euzebiusz czerpał, wymieniało razem oba fakty jako największe dwie osobliwości czasów Nerona.

że czas takich metod już odpywa, pozostawiając za sobą bezlik poronionych pomysłów. Po co do nich wracać? Rzeczą badacza nie jest przykrawać rzeczywistość do ciasnoty umysłu ludzkiego, lecz rozszerzać umysł do nieoczekiwanych często wymiarów rzeczywistości. Apokalipsa zaś jest pismem, na którym zawadność racjonalistycznych metod można niemal namacalnie stwierdzić. Chcę zwrócić uwagę na jeden szczegół Apokalipsy, dotyczący się również trzęsienia ziemi. W w. 16,18 czytamy: „*I trzęsienie ziemi powstało wielkie, jakiego nie było, odkąd człowiek powstał na ziemi, takie trzęsienie, tak wielkie; I rozpadło się owo miasto wielkie na 3 części, i miasta pogan runęły*“. Dzieje się to w widzeniu, kiedy siódmy anioł wylał ostatnią czaszę kłęsk na „wielkie miasto“. Zajrzyjmy do Hieronimowej kontynuacji dzieła Euzebiusza. Czytamy tam pod r. 351 po Chr.: *Dyrrachium corruiet terrae motu; et tribus diebus ac noctibus Roma nutavit; plurimaeque Campaniae urbes versatae*“. Przystawanie obu opisów do siebie jest uderzające; jeżeli pojęcie jasnowidzenia zdefiniujemy jako przystawanie jakiegoś obrazu, rzutowanego w przyszłość, do późniejszego przebiegu jakiegoś wydarzenia, to jasnowidzenie Apokalipsy jest niewątpliwe. Czy i tutaj pióro św. Jana dopełniło wiersz po fakcie, zasłyszony w IV w.? A jest to tylko jeden drobiazg, który wyjmuję dla pokrewieństwa treści. Wobec tego rodzaju niewątpliwych faktów pogardzimy chyba przeżytkowymi chwytami racjonalizmu, zadowolając się ścisłą analizą i krytyką.

## V.

Pozostaje jeszcze do omówienia jedno zagadnienie: zagadnienie czasu, w obrębie którego wyobraża sobie autor działalność Apostołów. Każe im współpracować przez 1260 dni. Mało nam ta cyfra powie, o ile nie wyznaczymy punktu, od którego dni te liczyć należy. Ale punkt ten nasuwa się sam; jest nim pożar Rzymu (19 lipca 64 r. Ann. XV,41) i prześladowanie chrześcijan (Ann. XV,44). Przed faktem tym drogi obu Apostołów przebiegały osobno, a jeżeli się zbiegały, to tylko na chwilę (Act. 9,27 = Gal. 1,18; Act. 11,30 = Gal. 2,1—10; Gal. 2,11; Act. 15,1—12). Jest rzeczą bardzo wątpliwą, czy św. Paweł zetknął się z św. Piotrem podczas swego ostatniego pobytu w Jerozolimie (Act. 21,17—18). Wymieniony jest tu tylko Jakub, Piotr prawdopodobnie działa już na Zachodzie. Nic nie słyszymy o spotkaniu się Pawła z Piotrem podczas jego dwuletniego swobodnego więzienia w Rzymie (Act. 28,30—31), chociaż mogło ono nastąpić. Paweł zwolniony przerzuca się do Hiszpanii (I Clem ad Cor. 5,7), gdzie zaś równocześnie działa Piotr,

tego nie wiemy. Jest to rok 63. Zatem nie może autor mieć na myśli czasu przed rokiem 64, przed którym drogi obu Apostołów się rozbiegają, lecz czas po tragicznych wypadkach tego roku. A więc nie w roku 64 umieszcza Apokalipsa męczeństwo obu Apostołów, lecz przesuwa je od tego punktu w przyszłość o 1260 dni, choć nie koniecznie od tego punktu bezpośrednio. Uważa Rzym za główną widownię wspólną działalności obu. Z listów tzw. pastoralnych wiemy, że św. Paweł właśnie w tym okresie przebiegł drogę: Kreta — Milet — Efez (dwa razy?) — Troada — Nikopolis w Macedonii<sup>19)</sup> — Korynt. Zimą spędza w Nikopolis (Tit. 3.12). Wraca do Rzymu, dostaje się znowu do więzienia, ale w chwili pisania drugiego listu do Tymoteusza spodziewa się uwolnienia (*kai 'errysthên 'ek stomatos leontos* II Tim. 4.17)<sup>20)</sup>. Jest tedy pora wiosenna lub raczej letnia, prosi bowiem adresata, aby przybył do Rzymu przed zimą. Liczy się już z bliskim końcem. Listy pastoralne, mimo że język i styl ich jest odrębny i nie da się, jak jeszcze ciągle słyszymy, wyjaśnić w żaden sposób jako starcza odmiana stylu Pawłowego, są w szerszym tego słowa znaczeniu autentyczne i zawierają zupełnie pewne wiadomości. Ścisły dowód na to jest możliwy, ale przeprowadzenie go wychodzi poza ramy naszego zadania. Jeżeli mówię o tym, to dlatego, by uzasadnić ufne korzystanie z treści tych listów. Jak datować wspomniane w listach zimy? Najprawdopodobniej pierwsza — to zima z r. 66 na 67, druga — to zima z 67 na 68. Wnioskuje to z tego, że sprawy Rzymu po tragedii z r. 64 musiały Pawła przynajmniej przez rok przykuć do stolicy. W takim razie rok 67 jest tym rokiem, w którym Paweł żyje w nastroju przedśmiertnym. Ale kiedy nastąpiło 3-cie uwięzienie i śmierć? Wróćmy do Apokalipsy. Przyjawszy nawet, że obaj Apostołowie na wieść o wypadkach w Rzymie natychmiastowo porzucili miejsca swego pobytu i pospieszyli do stolicy, uzyskamy, jako wypełnienie się 1260 dni, datę stycznia r. 68 jako datę najwcześniejszą. Należy więc umieścić według Apokalipsy śmierć Apostołów w pierwszych miesiącach roku 68. Otóż wszystkie nici wnioskowania naprowadzają na ten właśnie rok jako na datę śmierci Apostołów. Zbieżność ta jest uderzająca. Ale w takim razie data z kalendarza Filocalusa, tj. 29 czerwca nie może być datą śmierci Apostołów. Wychodzi ona już bowiem poza czasy Nerona, a przecież tylko na tle wypadków w ostatnich miesiącach panowania Nerona i zaniepokojenia w sferach rządu, zrozumiałe jest

<sup>19)</sup> Że jest to Nikopolis w Macedonii, wynika z zestawienia I Tim. 1,3 i Tit. 3,12.

<sup>20)</sup> Trzeba zatem mówić o trzech więzieniach w Rzymie. Por. I Clem. ad Cor. V, 6: *heptakis desma phoresas*.

zasądzenie Apostołów (9 czerwca śmierć Nerona). Cóż więc ona oznacza? Jest to, jak sądzę, data dnia przeniesienia ciał Apostołów z grobu tymczasowego na Watykan i drogę ostijską (stąd tytuł w kalendarzu 'depositio martyrum' prawdopodobnie w r. 69, rok zaś 258 to rok, w którym nastąpiło jakieś nowe zarządzenie władz kościelnych w sprawie miejsc, gdzie mają gromadzić się wierni dla oddania czci Apostołom. Prawdopodobnie zakaz władz państwowych gromadzenia się wiernych na Watykanie zmusił do wybudowania owej memoria apostolorum w Katakumbach przy drodze Apijskiej i przeniesienia tam ośrodka kultu. Zmiana ta jednak nie dotyczyła św. Pawła, co w zarządzeniu musiało być zaznaczone. Stąd ów rozdzwitek w formule kalendarza, który tyle sprawił kłopotu historykom. Ciała św. Piotra jednak prawdopodobnie nie przeniesiono z Watykanu. Przeniesienie ciała nie uchroniłoby go przed zbezczeszczeniem, gdyby istniała taka tendencja władz państwowych. Wyjaśnienie moje jest hipotezą, która zdaje się zadość czynić wymaganiom stawianym hipotezom: wyjaśnia wszystkie fakty.

Zestawienie Apokalipsy z listami św. Pawła nie daje jeszcze pełnego dowodu na to, że dane Apokalipsy mają odpowiedniki w rzeczywistości. Listy pastoralne nie wspominają o współdziałaniu obu Apostołów, co oczywiście nie przesądza sprawy. Zestawienie to może jednak w wysokim stopniu ostrzec przed zbyt pochopnym odsyłaniem szczegółów Janowego widzenia w sferę czystej fantazji. Rzecz wymaga dalszych oświeleń, które z innych źródeł na zagadnienie to paść mogą.

Odczytywanie dokumentu, zawartego w Apokalipsie, które mogło na pierwszy rzut oka przedstawić się jako zadanie czysto filologiczne, zacieśnione do samego tekstu, natrącało ciągle na ważny splot zagadnień literackich i historycznych i rzuciło, jak sądzę, nieco nowego światła tak na to niezwykle pismo, jakim jest Apokalipsa, jak i na dzieje tych dwóch wielkich „*świeczników, stojących przed obliczem Pana Ziemi*“.

#### POSTSCRIPTUM METODOLOGICZNE

Słuszność przeprowadzonej interpretacji można — nie przeczę — podać w wątpliwość. Dlatego nie od rzeczy będzie zapaść się na chwilę w zagadnienia metodologiczne i zbadać, czy i w jakim stopniu metoda hipotetyczna przeze mnie użyta może zapewnić niezawodność wnioskom. Logicy twierdzą, że można nią osiągnąć w najlepszym razie wysoki stopień prawdopodobieństwa. Chociażby bowiem wszystkie



zdania wysnute z hipotezy zgadzały się z faktami, w naszym wypadku z danymi tekstu, słowem chociażby nawet udało się hipotezę sprawdzić pozytywnie, to jednak hipoteza nie wyszła bynajmniej jeszcze poza sferę prawdopodobieństwa. Metoda bowiem hipotetyczna, domyślająca się racji na podstawie następstw, nie może powołać się na żadne prawo logiczne, nie może zatem zasadniczo poręczyć niezawodności nawet w razie pozytywnego sprawdzenia hipotezy. Sądzę, że pogląd ten jest zbyt pesymistyczny. Daje dużo do myślenia fakt, że niejedną hipotezę uznajemy za prawdę naukową wbrew przestrogom logików. Przyczyną tego musi być jakieś wnioskowanie uzupełniające, nie dość uświadomione, które zdolne jest hipotezę wydobyć z zaklętego koła niepewności. Wyobrażam sobie przebieg takiego wnioskowania w sposób następujący: Pewien zakres faktów, który domaga się wyjaśnienia, dopuszcza zazwyczaj ograniczoną ilość rozwiązań. Jeśli się uda drogą sprawdzenia negatywnego, które jest logicznie pewne, usunąć wszystkie możliwe hipotezy oprócz jednej, sprawdzonej pozytywnie, to tym samym hipotezę tę udowodniono. Przypuszczam, że na podstawie tej nieuświadomionej zasady wprowadzono niejedną hipotezę do zespołu prawd naukowych.

Próbujemy zastosować tę zasadę i do naszego zagadnienia. Hipoteza, broniona przeze mnie, brzmi: *Autor Apokalipsy rozumie przez świadków apostołów Piotra i Pawła, żyje współcześnie z nimi za Nerona*. Hipoteza ta została sprawdzona pozytywnie. Wszystkie bowiem wysnute z niej wnioski zgadzają się z danymi tekstu. Hipoteza zamieni się jednak na prawdę naukową dopiero po negatywnym sprawdzeniu wszystkich pozostałych możliwości. Te można sprowadzić do dwóch zasadniczych. Sformułujemy je. *P i e r w s z a* brzmiałaby: *Świadkowie to Piotr i Paweł, ale autor żyje po Neronie, prawdopodobnie za Domicyjana*. *D r u g a* brzmiałaby: *Autor nie ma na myśli apostołów, lecz jakieś tajemnicze osobistości, które w nieokreślonej przyszłości zjawią się na widowni dziejowej, poniosą męczeństwo i zmartwychwstaną — autor żyje zaś sam za Nerona lub później*.

Pierwsza z tych hipotez może ulec pewnej modyfikacji i przybrać postać następującą: Autor napisał Apokalipsę za Nerona, ale rozdział komentowany o świadkach napisał i wsunął do tekstu w czasie późniejszym. Alegoryczną interpretację tekstu z góry odrzucam jako nie dopuszczalną w odniesieniu do autora, który wypowiada wprawdzie myśli swoje językiem obrazowym i symbolicznym, w czym jest jednym z największych mistrzów, któremu jednak zupełnie obcą jest alegoria

w znaczeniu świadomego rozdzwiewku między istotną myślą a jej wyrazem słownym. Autor przez „świadków” rozumie realne osobistości, a nie Zakon Stary i Zakon Nowy (Ks. Dąbrowski) czy władzę nauczycielską i kapłańską Kościoła (Ks. Rostworowski). Podsuwanie takich myśli autorowi nie liczy się z typem twórczym św. Jana. Alegorią nie jest nazywanie Rzymu Babylonom i Sodomą i Egiptem, lecz szyfrem wówczas koniecznym, oczywiście szyfrem nie pozbawionym treści. Po tym wyjaśnieniu przejdźmy do oceny możliwych hipotez.

Pierwsza — powtarzam — brzmi: autor żyje po Neronie i przedstawia dzieje św. Piotra i Pawła, które należą już do przeszłości — zatem vaticinium *ex eventu*. Hipoteza ta, chociaż na pierwszy rzut oka może się wydawać nęcąca, nie ma żadnej podstawy, jest w niezgodzie z wszystkimi danymi tekstu bez wyjątku. By ją utrzymać, trzeba by przekreślić datę, którą św. Jan kładzie na własnym piśmie. Niezrozumiały staje się rozdział o drugim *thērion*, którego charakterystyka do żadnego z cesarów po Neronie nie przystaje. Nie tylko na podstawie cyfry 666, której odczytanie można by zakwestionować, ale na podstawie słów samego autora w innym, choć skażonym miejscu (r. 17,11) musi się owo *thērion* zidentyfikować z Neronem. Hipoteza temu przeczy. Filologa musi jednak uderzyć przede wszystkim, że hipoteza ta obala wszystko to, co analiza filologiczna wykryła jako znamiona charakterystyczne języka i stylu św. Jana. Według niej odbiega on tutaj nagle od swej instynktownej zasady przedstawiania wypadków przeszłych w czasie przeszłym tak, jak mu to naturalny tok rzeczy i przeżyć nasuwa, przedzierzga się nagle z pisarza szczerego, naturalnego, jakim niewątpliwie jest, na udającego jasnowidzenie stylizatora. Przy tym nie można wskazać żadnego motywu — ni psychologicznego ni rzeczowego — dla tego rodzaju nagłego przeobrażenia. Na dobitek stylizator nie przeprowadza konsekwentnie tego przerzutu wypadków przeszłych w przyszłość i część opowiadania wyraża praesens'em, którego ściśle teraźniejszy sens poręczony jest ponad wszelką wątpliwość wspomnianym kontrastowym przejściem od czasu teraźniejszego w przyszłość. W końcu jaki sens w świetle tej hipotezy może mieć opowiadanie o zmartwychwstaniu świadków? Prorokujący *ex eventu* stara się być absolutnie zgodnym z rzeczywistością!

Przeprowadziliśmy więc sprawdzenie negatywne hipotezy tej — i musimy ją odrzucić. Ale czy nie da się ona ocalić w postaci poprawionej? Autor żyje za Nerona, ale rozdział o „świadkach” wsunął po fackie, usiłując przy tym opowiadanie tak wystylizować, by przystawało

do całości poprzednio utworzonej. Pisze w czasach np. Domicjana, ale „jakby“ w czasie Nerona, w którym całość powstała. Pomijając to, że w tym wypadku musiałby odpaść szczegół o zmartwychwstaniu, który wszystko psuje, można się zapytać, na jakiej podstawie uznać mamy za twór sztuczny tekst, w którym analiza nie zdołała wykryć żadnego znamienia fałszerstwa? Korektura hipotezy wychodzi więc na potwierdzenie naszego stanowiska.

Pozostaje druga hipoteza. Autor naprawdę prorokuje szczerze w czasach Nerona albo późniejszych, „świadców“ umieszcza w nieokreślonej przyszłości. Dotychczasowa interpretacja, o ile brała 'świadców' nie za alegorie, lecz za konkretne postaci przyszłości, tak właśnie pojmowała to miejsce. Przypuszczano, że Enoch i Eliasz wcielią się znowu czy z nieba zejną, by po kilku latach apostołowania ponieść śmierć męczeńską w Jerozolimie, „gdzie i Pan ich został ukrzyżowany“. Dziwaczność takiej interpretacji bije w oczy, nie warto ją brać poważnie. Można by jednak drugiej hipotezie nadać postać bardziej do rzeczy: „świadcowie“ pojawiają się po Neronie względnie po Domicjanie w Rzymie, o którym niewątpliwie w tekście jest mowa, i to w rzymskim okresie dziejowym aż do wygaśnięcia pogaństwa; środowisko bowiem opisane w tekście jest pogańskie. Historia jednak takich postaci nie zna i musielibyśmy posądzić św. Jana o grubą pomyłkę. Ale nie jest naszym zadaniem obrona jasnowidztwa autora. Zasadnicze jest to, że św. Jan umieszcza obu „świadców“ w zaraniu chrześcijaństwa wbrew tej hipotezie i uważa ich za pierwszych torowników chrześcijaństwa. Trzeba czytać teksty uważnie, nie przeocząc żadnych szczegółów, które nie narzucają się, ale mogą mieć znaczenie zasadnicze. Nadto chociaż przez przypuszczenie, że autor pisze za Nerona, usuniemy liczne trudności, pozostanie niewyjaśnioną gra użytych w opowiadaniu czasów, która dowodzi niezbieżnością dwupłaszczyznowości czasowej opisanych wydarzeń. Ta właśnie gra czasów nie tylko w omawianym rozdziale, ale i w całym utworze jest kłębkiem Ariadny, bez którego zgubi się każdy w jego labiryncie, a ten, kto go posiadał, zorientuje się w nim łatwo i zdolny będzie odczytać wszystko, co jeszcze do odczytania pozostaje.

Jasnym staje się np. tajemniczy rozdział dwunasty. Czas terażniejszy (*hopou echei ekei...* w. 6; *hopou trefetai ekei...* w. 14) dowodzi, że NMP żyje jeszcze w czasie pisania Apokalipsy, a więc między 64 a 68 r. Czy przypadkowe tylko jest użycie w tym rozdziale daty 1260 dni, o której wiemy, że oznacza czas działalności „świadców“, a więc właśnie czas między 64 a 68 r.? Z pewnością nie. Nie należy oczywiście

mieszać jej z datą 42 miesięcy, która tyczy się wojny żydowskiej (11,2: 13,5). Autor mówi o ucieczce N. M. Panny w dalekie strony (uskrzydlenie!) przed prześladowaniem. N. M. Panna opuściła niewątpliwie Palestynę drogą morską wśród niebezpieczeństw (struga wody wypuszczona z ust smoka). Bezpośrednio po ucieczce nastąpiło prześladowanie Nerona (*kai apêlthen poiêsai polemon...* w. 17). Otrzymujemy więc jako datę ucieczki r. 64. Stąd tożsamość daty działalności „świadków“ i bezpiecznego schronu N. M. Panny w pustelni, prawdopodobnie koło Efezu. Ostatnie zdanie: *kai estathê* (pap. 47; nie *estathên!*) *epi tèn ammon tês thalassês* może się odnosić tylko do N. M. Panny i jest kluczem do tekstu. Jest jakby westchnieniem ulgi: udało się szczęśliwie lądować. Poprzednio tę samą myśl wyraził autor tajemniczo: „ziemia pochłoneła strugę“.

Jakie cenne dla Kościoła wiadomości! Interpretację uważam za zupełnie pewną i jedynie możliwą. Alegoryczna interpretacja prowadzi do niedorzeczności, o czym przekonać się łatwo; wystarczy podstawić za słowo „niewiasta“ słowo „Kościół“ i śledzić, co z tego wyniknie. Zresztą nie wyjaśnia ona niczego.

Wyciągnijmy wnioski. Obie hipotezy, które można jeszcze obok naszej postawić, zostały sprawdzone negatywnie; mamy więc zgodnie z przyjętą na początku logiczną zasadą prawo uważać naszą hipotezę za ściśle udowodnioną, za prawdę naukową.

Poznań

JAN STAHR

## Z ZAGADNIENIŃ KSIĘGI KOHELET

Księga Koheleta należy bez wątpienia do najmniej znanych ksiąg Pisma św. Jest to bowiem księga trudna, zawierająca wiele miejsc mało zrozumiałych i nie łatwo, nawet po kilkakrotnym jej przeczytaniu, zdać sobie dobrze sprawę z zawartej w niej treści. Nawet w liturgii Kościoła nie znalazła ona tego zastosowania, co inne księgi święte. A przecież i w niej zawarte jest słowo Boże. Warto przeto poznać ją bliżej i zająć się najważniejszymi przynajmniej jej zagadnieniami, zwłaszcza tymi, które dotychczas nie doczekały się jeszcze dostatecznego wyjaśnienia.

### NAZWA KSIĘGI

Już sama nazwa „kohelet“ jest tajemniczą. Wywodzi się ją powszechnie od czasownika kahal — „zbierać, gromadzić“, wobec czego