

KS. MAREK KARCZEWSKI

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

<https://orcid.org/0000-0001-9435-3832>

SYMBOL WĘŻA W APOKALIPSIE ŚWIĘTEGO JANA

WSTĘP

Symbolika zwierzęca zawarta w ostatniej księdze Nowego Testamentu stanowi ważne źródło informacji na temat związków tego dzieła z jego oryginalnym środowiskiem kulturowo-religijnym¹. Niewątpliwie istotne punkty odniesienia stanowią teksty Starego Testamentu oraz pozabiblijna literatura judaistyczna. W symbolach teriomorficznych Apokalipsy dostrzec można również wpływy hellenistyczne i rzymskie. W oparciu o elementy ważne dla pierwszych chrześcijan z terenu Azji Mniejszej autor Apokalipsy relacjonuje zawartość wizji, które stały się jego udziałem (por. Ap 1, 1–3). Zależnie od przyjętych interpretacji w treści Apokalipsy można wyodrębnić 15 lub 16 figur zwierzęcych oraz 11 części ciała zwierząt. Jednym ze zwierząt pojawiających się w księdze jest wąż. W niniejszym artykule podjęto próbę interpretacji wszystkich tekstów Apokalipsy poświęconych temu zwierzęciu. Podstawowy termin, który autor natchniony stosuje w odniesieniu do węża, stanowi rzeczownik ὄφις² (Ap 9, 19; 12, 9.14–15; 20, 2). W kontekście Apokalipsy rzeczownik ten pojawia się tylko raz w liczbie mnogiej (9, 19). W liczbie pojedynczej jest użyty razem z definiującym go przymiotnikiem (12, 9; 20, 2) lub bez niego (12, 14–16). Również termin ὀδράκων³ może odnosić się m.in. do węża (12, 3.7.7.9.13.16.17; 13, 2.4.11; 16, 13; 20, 2.7), posiada jednak więcej znaczeń. Należy zadać pytanie, czy można ustalić, kiedy ὀδράκων jest synonimem ὄφις.

¹ Ostatnio ukazały się ogólne opracowania dotyczące zwierząt w Biblii, zob. A.M. Wajda, *Szkice z biblijnego zwierzyńca*, Kraków: Petrus 2016; P.Cz. Bosak, *Leksykon wszystkich zwierząt biblijnych*, Kraków: Petrus 2018. Opracowanie J. Lemańskiego, *Wąż i jego symbolika w Biblii*, „Verbum Vitae” 32 (2017), s. 13–54 dedykowane jest symbolom węża i żmii oraz związanym z nim metaforom i porównaniom. Dotyczy jednak przede wszystkim Starego Testamentu.

² G.W. Foerster, ὄφις, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Kittel, Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1932–1978, t. V, s. 575–582 (dalej jako *TWNT*).

³ G.W. Foerster, ὀδράκων, w: *TWNT*, t. II, s. 284–286.

Różnorodność fragmentów Apokalipsy, w których pojawia się symbol węża, zdeterminowała układ niniejszego artykułu. Jako pierwszy omówiono tekst Ap 9, 19, w którym węże stanowią fragment większej figury symbolicznej. Następnie przeanalizowano znaczenie wyrażenia „wąż starodawny”. Pojawia się ono dwukrotnie: w Ap 12, 9 i 20, 2. Omówiono także zastosowanie określenia „wąż” w Ap 12, 15–16. Na końcu podjęto próbę rozwiązania problemu relacji „smoka” i „węża” w oparciu o zastosowanie termin *ὄδράκων* w kontekście literackim i teologicznym Apokalipsy. Podstawowy cel przeprowadzonego studium stanowi omówienie symbolu węża na tle oryginalnej teologii Apokalipsy Świętego Jana.

OGONY KONI JAKBY WĘŻE (AP 9, 19)

Jednym z istotnych elementów symboliki Apokalipsy jest głos trąb, które zapowiadają kolejne nadzwyczajne wydarzenia. W kontekście szóstej trąby (Ap 9, 13–21) mówi się o pladze, która wiąże się z niszczycielskim działaniem niezwyklej konnicy. Element wyglądu koni stanowią ogony, które są podobne do węży i mają głowy, którymi wyrządzają szkody (Ap 9, 19). Jest to jedyny tekst w Apokalipsie, w którym o wężach mówi się w liczbie mnogiej. Szersze tło dla tego fragmentu stanowią wizje związane z serią pierwszych sześciu spośród siedmiu trąb (por. Ap 8, 2–9, 21; 11, 15–19). Ich treść stanowią plagi, które dotyczą świat natury i ludzkość⁴. Bezpośredni opis pierwszych czterech trąb (Ap 8, 6–12) różni się od dwóch kolejnych prezentujących działanie demonicznej szarańczy oraz kawalerii o niezwyklej wyglądzie (Ap 9, 1–21)⁵. W strukturze literackiej opisu szóstej trąby dostrzegalne są trzy części. Pierwsza z nich zawiera opis uwolnienia dotychczas związanych czterech aniołów (Ap 9, 13–15). Autor podkreśla, że byli oni związani „nad wielką rzeką Eufrat (w. 14b)⁶. Niszczycielskie działanie uwolnionych aniołów miało polegać na zabiciu trzeciej części ludzkości⁷. Moment ich uwolnienia jest

⁴ Dostrzegalne są analogie do tradycji o plagach egipskich (Wj 7–12), zob. D.E. Aune, *Revelation 6–16*, w: *Word Biblical Commentary 52B*, Nashville: Thomas Nelson Publishers 1998, s. 499–507.

⁵ M. Wojciechowski (*Apokalipsa świętego Jana*, Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament XX, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2011, s. 239) mówi o parze dwóch trąb, podobnych zarówno pod względem budowy jak i treści. Na temat piątej trąby i anioła otchłani zob. M. Karczewski, *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, Olsztyn: Wydawnictwo UWM 2013, s. 77–78.

⁶ Rzeka Eufrat uważana była za granicę idealnego Izraela (por. Rdz 15, 18–21). W czasach rzymskich obawiano się ataków wojowniczych Partów. Eufrat stanowił wschodnią granicę imperium, zob. U.B. Müller, *Die Offenbarung*, Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 19, Gütersloh-Würzburg: Gütersloher-Echter 1995, s. 197.

⁷ W kontekście symboliki numerycznej Apokalipsy jedna trzecia może oznaczać znaczną, ale ograniczoną część, zob. Ap 8, 7.7.8.9.10.11.12.12.12; 9, 18; 12, 4. W przypadku plag wartość ta wskazuje, że posiadają one charakter częściowy i stopniowy.

dokładnie określony (w. 15; zob. 2 Hen 33, 2)⁸. Jednak sama plaga zostaje zesłana na ziemię za pośrednictwem niezwykle licznej konnicy. Opis tejże plagi stanowi drugą część perykopy (Ap 9, 16–19). Część ostatnią stanowi podsumowanie wskazujące na zatwardziałość grzesznej ludzkości (Ap 9, 20–21). W wizji konnicy uderza asymetria w prezentacji jeźdźców (w. 17a) oraz samych koni (w. 17b–19). Opis zwierząt dotyczy ich łbów i pysków oraz ogonów. W wizji autora Apokalipsy konie posiadały łby podobne do lwich, a z ich pysków wydobywały się ogień, dym i siarka, które zabijały ludzi (w. 17b–18). Ogony stanowią instrument, który służy do dodatkowego dręczenia ludzi (w. 19). W relacji do całej wizji koni opis ogonów jest jedynie fragmentem ich skoncentrowanej symboliki.

W dyskusji na temat pochodzenia wymienionych symboli wskazuje się na możliwy związek ze znaną z mitologii greckiej Chimera. Posiadała ona głowę lwa, tułów kozy oraz węzowy ogon i zionęła ogniem (Homer, *Iliada*, 6, 181–182) podobnie jak konie Diomedesa czy inne podobne mitologiczne stwory⁹. Nie wykluczając aluzji do kontekstu mitologicznego, kluczowe znaczenie mogą posiadać tu treści starotestamentowe. Tekst Mdr 11, 17–18, w którym wszechmoc Boga wyraża się m.in. przez możliwość stworzenia nowych, nieznanych bestii, zięjących ogniem i dymem (por. Hi 41, 19–21), wydaje się tworzyć ważny element tła starotestamentowego. Symbole ognia, siarki i dymu wskazują również na opowiadanie o Sodomie i Gomorze (Rdz 19, 24) i karę Boga wobec ludzi trwających w grzechu (Pwt 29, 23; Ps 11, 6; Iz 33, 34; 34, 9; Ez 38, 22; Łk 17, 29; Ap 9, 1–2; 19, 20; 20, 10.14.15)¹⁰.

W opisie wyglądu koni autor Apokalipsy koncentruje się na ich łbach, pyskach i ogonach (zob. Ap 9, 10; 12, 3–4.15–16; 13, 1–3.5–6; 17, 3b). Mówiąc o ogonach koni, stosuje porównania i analogię – są one jedynie podobne do węży. W ten sposób podkreśla się niemożliwość oddania realiów wizji (zob. Ap 1, 13; 4, 3.6–7; 5, 6; 9, 7–8; 13, 2; 16, 13; 21, 11; 22, 1).

Obraz kąsających węży przywołuje scenę kary zesłanej na buntowników z Lb 21, 5–6¹¹. Autor Ap 9, 19 ogranicza się do podkreślenia szkodliwości ukąszenia węży. W odróżnieniu od zbuntowanych Izraelitów mieszkańcy ziemi z Ap 9, 20–21 nie zmienili swojego błędnego postępowania. W perspektywie teologicznej Apokalipsy działanie węży jest podporządkowane zaplanowanej przez Boga karze, którą dotyka grzeszną ludzkość. Jest to jedyny fragment Apokalipsy, w którym o wężu

⁸ Jest to konkretna godzina, dzień, miesiąc i rok. P. Prigent (*L'Apocalypse de Saint Jean*, Commentaire du Nouveau Testament XIV Deuxième Série, Genève: Labor et Fides 2000, s. 246) podkreśla, że chodzi o najwyższy stopień precyzji.

⁹ Zob. M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 241.

¹⁰ M. Karczewski, *Jeziro siarki i ognia w Apokalipsie św. Jana*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 5 (2012), s. 104–113.

¹¹ Tekst Lb 21, 4–9 mówiący także o uzdrowieńczym oddziaływaniu węża z miedzi wiąże się z 2 Krl 18, 4 i związanym z nim bałwochwalstwem. Motyw ten nie pojawia się jednak w Ap 9, 19. Zob. J. Lemański, *Wąż i jego symbolika w Biblii*, s. 15.

mówi się w kontekście realizacji planów Bożych. W pozostałych tekstach wąż jest synonimem głównego przeciwnika Boga – szatana.

WĄŻ STARODAWNY (AP 12, 9; 20, 2)

Formuła gramatyczna określenia ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος – dosł. „ten wąż, ten starodawny”, której autor używa w Ap 12, 9; 20, 2, nie pozostawia wątpliwości, że odnosi się do konkretnego węża. Samo określenie pojawia się jedynie w Apokalipsie i nawiązuje do biblijnej historii kuszenia pierwszych ludzi w ogrodzie Eden (Rdz 3, 1–24). Wąż jawi się w niej jako sprawca upadku pierwszych rodziców, istota inteligentna, wroga Bogu¹². Autor Apokalipsy poddaje reinterpretacji wybrane elementy opowiadania o Edenie, wśród których figura węża należy do najważniejszych¹³. Narracja o kuszeniu pierwszych ludzi (Rdz 3, 1–19) zawiera dwie główne części, które dostarczają wielu informacji na temat węża z raju. W Rdz 3, 1–7 zawarty jest opis zwodzenia, którego dokonuje wąż, rozmywając nakaz Boga, czyniąc z Niego kłamcę i wmawiając ludziom, że są Mu równi¹⁴. Druga część zawarta jest w Rdz 3, 11–17. Wąż został przeklęty przez Stwórcę, zapowiedziano także jego ostateczną klęskę (Rdz 3, 15). Warto zauważyć, że nie od razu był on utożsamiany z szatanem. Do jego nowotestamentowej koncepcji dochodzono stopniowo¹⁵. Klasyczny starotestamentowy tekst biblijny, który mówi o odpowiedzialności szatana za grzech w raju, zawarty jest w Mdr 2, 24. Identyfikacja węża z raju jako szatana pojawia się w tekstach międzytestamentalnych, nie jest jednak powszechna (zob. Jub 16–19; 1 Hen 69, 9; VitAE 9–11; 1QH XI, 18)¹⁶. Jednoznaczne utożsamienie węża z szatanem pojawia się w tekstach Nowego Testamentu (zob. 2 Kor 11, 3; 2 Tm 2, 14) oraz w literaturze targumicznej i rabinistycznej¹⁷. Podobnie jak w Rdz

¹² Zob. J. Lemański, *Wąż i jego symbolika w Biblii*, s. 24–33.

¹³ Zob. M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Biblioteka Wydziału Teologii UWM 55, Olsztyn: Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej SQL s.c. 2010, s. 118–136.

¹⁴ M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju*, s. 118–120.

¹⁵ Na temat rozwoju demonologii biblijnej zob. K. Kościelniak, *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*, Kraków: Wydawnictwo „M” 2002.

¹⁶ W Jub 16–19 szatan namawia węża by sprowadził człowieka na złą drogę. Wg 1 Hen 69,6 wąż z raju to Gardiel, jeden z trzech głównych zbuntowanych aniołów; apokryficzne VitAE mówi o wężu posłanym przez szatana by kusić pierwszych ludzi, natomiast w tekście z Qumran pojawiają się duchy węża. Zob. W. Kardyś, *Szatan w Starym Testamencie oraz w judaizmie drugiej świątyni. Studium z historii tradycji*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2015, s. 736–739.

¹⁷ H. Balz, ὄφις, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider, Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer Verlag 1992, t. II, kol. 1353–1354.

3, 14–15, również w Ap 12, 9; 20, 2 wąż jest symbolem negatywnym. W kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu jego figura była oceniana w sposób niejednoznaczny, choć przeważała ocena pozytywna¹⁸. Ze względu na formę ciała i okresowe zmiany skóry widziano w nim symbol falliczny lub odrodzenia i nieśmiertelności. Stanowił także przedmiot kultu, którego odosobnione świadectwa pojawiają się także w Biblii (zob. 2 Krl 18, 4)¹⁹. W przypadku Rdz 3, 1–24 wskazuje się na możliwe związki z podstępny działaniem węża w eposie *Gilgamesz* (11, 305–307) z przekleństwami zawartymi w egipskich *Tekstach Piramid* oraz sumeryjskim i akadyjskim *Zejściem Innany do świata podziemnego*²⁰.

W kulturze hellenistycznej skojarzenia związane z wężem były najczęściej pozytywne²¹. W początkach chrześcijaństwa funkcjonowały liczne ośrodki kultu Asklepiosa, który to kult wiązał się symboliką węża²². Typowe dla pierwotnego chrześcijaństwa negatywne podejście do węża wyrastało z tradycji żydowskiej oraz z polemiki skierowanej wobec ówczesnych kultów pogańskich.

Ap 12, 9. Po raz pierwszy określenie „wąż starodawny” pojawia się w Ap 12, 9. Zawarta w Ap 12, 1–17 dynamiczna prezentacja figury symbolicznej smoka właśnie w w. 9 osiąga swój punkt kulminacyjny²³. Zostaje ujawniona jego tożsamość i nadane nowe imiona.

Należy podkreślić, że Ap 12, 9 posiada strukturę inkluzji. Eksponuje ona treść zawartą w części centralnej (B). Ważną rolę odgrywają tu formy bierne czasownika

¹⁸ J. Lemański, *Wąż i jego symbolika w Biblii*, s. 16–20. Autor omawia znaczenie węży w mitologii mezopotamskiej, w starożytnym Egipcie, Kanaanie i Fenicji. K.R. Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament*, Haddonfield NJ: Haddonfield House 1974, s. 19–24 wskazuje na znaczenie węży w Kanaanie i kulturach ościennych.

¹⁹ Był to zlikwidowany przez króla Ezechiasza kult węża Nehusztana (2 Krl 18, 1–4). Temat związku 2 Krl 18, 4 i Lb 21 omawia J. Lemański, *Mojżesz i Nehusztan (Lb 21, 4–9; 2 Krl 18, 4): próba analizy historii jednej tradycji*, „Collectanea Theologica” 71 (2001), s. 5–24.

²⁰ J. Lemański, *Wąż i jego symbolika w Biblii*, s. 19–20.

²¹ Zob. R. Bauckham, *The Climax of the Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh: T&T Clark 1993, s. 192.

²² Zob. G. Petridou, *Asclepius the Divine Physician: Epiphanes as Diagnostic and Therapeutic Tools*, w: *Medicine and Healing in the Ancient Mediterranean World*, red. D. Michaelides, Oxford: Oxbow Books 2014, s. 291–301.

²³ Po prezentacji wielkiego znaku niewiasty zostaje przedstawiony bliżej nieznan smok (Ap 12, 3a). W scenie wprowadzającej (Ap 12, 3–4a) wskazuje się na jego cechy symboliczne symbolizujące ogrom jego potencjału destrukcyjnego, prerogatywy królewskość, chęć imitacji Stwórcy. Konfrontacja między smokiem a rodzącą niewiastą (Ap 12, 4b–6) nie pozostawia złudzeń, że smok jest okrutnym agresorem, przeciwnikiem Mesjasza i Jego Matki. Nie może on jednak równać się z Bogiem niespodziewanie działającym na ich korzyść. Tekst Ap 12, 7–12 przerywa relację na temat konfliktu między smokiem i niewiastą, wprowadzając motyw wojny w niebie pojętej przez Michała i jego aniołów. Wyraźnie oddzielone są dwie części: sama wizja wojny w niebie (Ap 12, 7–9) i interpretujący wizję hymn (Ap 12, 10–12). Historia konfliktu między smokiem i niewiastą jest kontynuowana w Ap 12, 13–17. Rzucony na ziemię smok podejmuje na nowo nieskuteczną walkę z niewiastą (Ap 12, 13–17a) i zwraca się przeciwko jej pozostałemu potomstwu (Ap 12, 17b).

βάλλω - „rzucam”. Podkreślają one bezsilność smoka oraz inicjatywę Boga (por. Ap 12, 9.10.13). Symboliczne usuwanie smoka i jego aniołów z przestrzeni transcendencji jest skutkiem porażki w walce z Michałem i jego aniołami (12, 7–8). W 12, 9 związana z „rzuceniem” smoka i jego aniołów forma inkluzji podkreśla znacznie centralnej części wersetu. Stanowią ją określenia, które ostatecznie identyfikują smoka. Jako pierwsze z nich zostaje wymienione „wąż starodawny”. W ujęciu autora Apokalipsy określenie to poprzedza i uzupełnia znane odbiorcom tekstu tradycyjne koncepcje szatana – diabła (zob. 20, 2)²⁴. Należy podkreślić, że wiąże się ono ewidentnie z ostatnim członem zawartej w Ap 12, 9 charakterystyki smoka, dotyczącym jego kuszenia. Smok – starodawny wąż – „jest nazywany” diabłem i szatanem, jednak jego istotna działalność polega na kuszeniu na wzór węża z rajy (por. Rdz 3, 1–15). Forma imiesłowu strony czynnej (πλανῶν; zob. 20, 3.8.10) podkreśla ciągle aktualny i nieustanny charakter czynności. Tekst Ap 12, 9 wskazuje, że środowisko wprowadzania w błąd stanowi ἡ οἰκουμένη ὅλη – czyli cały zamieszkały świat. Przedmiot manipulacji węża z rajy stanowi więc ogólnie cała wspólnota ludzka, również ta jej część, która nie zna Boga. W szerszej perspektywie teologicznej cała działalność smoka i zależnych od niego symbolicznych struktur zła opiera się na kłamstwie i wprowadzaniu w błąd (zob. Ap 2, 20; 13, 14; 18, 23; 19, 20).

Ap 20, 2. Po raz drugi określenie „wąż starodawny” pojawia się w kontekście wizji tysiącletniego królestwa w Ap 20, 1–6²⁵. W Ap 20, 2 ponownie mamy do czynienia z zestawieniem różnych imion smoka, które nawiązuje częściowo do Ap 12, 9. Podstawowe różnice dotyczą bezpośredniego kontekstu oraz specyficznej formy gramatycznej. Wizja Ap 20, 1–3 posiada dwóch bohaterów, którymi są anioł i smok. Wyposażony w klucz do Otchłani i wielki łańcuch anioł zstąpił, związał smoka i wtrącił go na tysiąc lat do Otchłani, by uniemożliwić mu kuszenie. Pod względem gramatycznym tekst Ap 20, 2 zawiera ewidentny błąd polegający na zastosowaniu formy mianownika tam, gdzie należało użyć biernika. Błąd ten pojawia się w części wersetu i dotyczy sformułowań: „wąż starodawny, którym jest diabeł i szatan”. Specyficzna forma gramatyczna została prawdopodobnie zastosowana intencjonalnie w celu podkreślenia wagi zawartej w Ap 20, 2 treści²⁶. Praktyka ta bowiem

²⁴ Określenia „diabeł” i „szatan” wyrastają z tradycji Starego i Nowego Testamentu. Oba określenia wskazują na tę samą rzeczywistość duchową posługującą się fałszem, jednak każde z nich podkreśla nieco inne cechy tej rzeczywistości. Zob. M. Karczewski, *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, s. 10.

²⁵ Ap 20, 1–6 stanowi element struktury Ap 17, 1–22,5. Zob. G.K. Beale, *The Book of Revelation, The New International Greek Testament Commentary*, Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans Publishing 1999, s. 983.

²⁶ Na temat tzw. „błędów” gramatycznych w Apokalipsie zob. M. Karczewski *Reinterpretacja Księgi Rodzaju*, s. 37–41.

jest charakterystyczna dla autora księgi (por. Ap 1, 4–5.13; 5, 6; 12, 5.7 itp.)²⁷. Pomimo faktu, że w Ap 20, 2 pominięto znaną z Ap 12, 9 wskazówkę dotyczącą kuszenia ludzkości, temat ten odgrywa w omawianym fragmencie szczególną rolę. Główny cel okresowego obezwładnienia smoka stanowi właśnie uniemożliwienie mu kuszenia ludzkości (Ap 20, 3a). Bezpośrednio po uwolnieniu szatan podejmuje ostatnie skuteczne kuszenie ludzkości (Ap 20, 8a). W Ap 20, 2–3a autor prezentuje pięć szczegółowych czynności anioła dotyczących smoka, starodawnego węża, które powodują, że zostaje on obezwładniony. Motyw obezwładnienia czy wiązania aniołów i przeciwników Boga pojawia się w literaturze judaistycznej i związany jest kontekstem sądu (zob. Iz 24, 21–22; 1 Hen 10, 4–8; 18, 11–19, 3; 21, 1–10; Jub 5, 6; 10, 7–11; 3 Hen 7, 2). Położenie pieczęci nad więzieniem szatana nie pozostawia wątpliwości, że Bóg w pełni kontroluje jego działanie (por. 4Q 511, 30, 1–3).

W kontekście teologicznym całej księgi treść Ap 20, 2 uwydatnia dwie podstawowe cechy starodawnego węża. Pierwszą z nich stanowi niemożliwość przeciwstawienia się Bogu (por. Ap 12, 12). Cecha druga to ciągła gotowość węża do kontynuowania rozpoczętego w ogrodzie Eden wprowadzania w błąd. Interpretacja wolnego od działania kusiciela tysiącletniego królowania Chrystusa jest niezwykle trudna i wiąże się ze specyficzną koncepcją czasu, jaka występuje w Apokalipsie²⁸. Obydwa fragmenty, w których mówi się o starodawnym wężu, tworzą jakby punkty przełomowe w zawartej w księdze symbolicznej narracji dotyczącej szatana²⁹. W 12, 9 zapowiada się jego ostateczny upadek po klęsce spowodowanej przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa (zob. Ap 12, 10–12)³⁰. W 20, 2 następuje dezaktywacja jego destrukcyjnego działania. To właśnie w tym wersecie wobec szatana po raz ostatni używa się symboli. Koniec apokaliptycznej historii szatana wiąże się ściśle z zakończeniem jego kuszenia (por. Ap 20, 10).

²⁷ G.K. Beale, *The Book of Revelation*, s. 101 wymienia trzydzieści tekstów Apokalipsy zawierających nieścisłości lingwistyczne.

²⁸ Trudność sprawia sugerowana tymczasowość panowania Chrystusa oraz uczestników pierwszego zmartwychwstania, a także sama koncepcja pierwszego zmartwychwstania. Nie wiadomo, czy należy interpretować w kluczu neutralnym w stosunku do chronologii. Motyw „tymczasowego” królestwa obecny jest w apokalipcyce judaistycznej, zob. 1 Hen 91, 11–17; 93, 3–10; 4 Ekd 7, 26–30; Ba 29, 3–30, 1; 40, 1–4; 72, 2–74, 3.

²⁹ W perspektywie teologicznej zawarta w Ap 12–20 symboliczna narracja na temat działalności szatana i jego wysiłków, by zbudować zwrócone przeciw Bogu i Barankowi anty-królestwo, ilustruje jego postępującą bezsilność. O ile udaje mu się omamić ludzi i doprowadzić do krwawych prześladowań chrześcijan, o tyle wraz ze zbliżaniem momentu końca jego wpływów dostrzegalna jest jego bezsilność wobec Boga. Końcowy etap, dokonujący się już po upadku budowanych przez szatana struktur (zob. Ap 18–19) to niemożliwość zmierzania się nawet z posłanym przez Boga pojedynczym aniołem (zob. Ap 12, 7–9). Anioł ten traktuje go jak zwierzę, które można związać łańcuchem i zamknąć, zob. M. Karczewski, *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, s. 81–87.

³⁰ Hymn z Ap 12, 10–12 wskazuje na właściwe przyczyny klęski szatana, zob. M. Karczewski, „Midrasz” apokaliptyczny (Ap 12, 10–12), „Studia Elbląskie” 2 (2001), s. 211–216.

WĄŻ (12, 15–16)

Temat węża, jednak bez przymiotnika „starodawny”, pojawia się ponownie we wspomnianej już wizji niewiasty i smoka w Ap 12, 14–16³¹. W Ap 12, 13–14 wizjoner nawiązuje do przerwanej w Ap 12, 6 historii ucieczki niewiasty na pustynię. Nie brakuje opinii, że tekst z Ap 12, 6 został powtórzony w 12, 14³². Tekst Ap 12, 14 mówi, że niewiasta otrzymała skrzydła orła (zob. Ap 4, 7; 8, 13) i uciekła na pustynię, na miejsce przygotowane dla niej przez Boga (zob. Wj 16, 4; 19, 4; Pwt 32, 11; 1 Krl 17, 2–6). Smok prześladowuje ją nadal. W Ap 12, 13 mówi się o smoku, natomiast w 12, 14 jako jego alternatywne określenie pojawia się wąż, przed którym ucieka Niewiasta. W tekście Ap 12, 15–16 tendencja zamiany zostaje potrzymana, jednak jest związana z przemyślaną strukturą literacką. Dostrzegalny jest wyraźny paralelizm między pierwszym i ostatnim członem Ap 12, 15–16, które tworzą formę inkluzji. Terminy βάλλω (rzucam), στόμα (usta, pysk, gardziel) i ποταμός (rzeka) odgrywają kluczową rolę w całym fragmencie. Wyjaśnienie znaczenia ataku smoka/węża na niewiastę przy pomocy wody jest trudne do zrozumienia, podobnie jak niespodziewana akcja ziemi, która wodę pochłonęła. Interpretacje są liczne i często bardzo się od siebie różnią. Są one także w dużej mierze zależne od sposobu interpretacji symbolu niewiasty³³. Możliwe są tu dwa różne kierunki rozważań.

Kierunek pierwszy polega na akcentowaniu w wężu (i smoku) z Ap 12, 14–16 cech pierwotnego potwora morskiego, symbolu sił wrogich Bogu (zob. Ps 74, 14^{LXX}; Iz 27, 1), w doszukiwaniu się aluzji do materiału mitologicznego lub konkretnych wydarzeń historycznych³⁴. Taka płaszczyzna interpretacji przyjmowana jest wtedy, gdy pod wpływem lektury historyczno-krytycznej fragment Ap 12, 7–12 traktuje

³¹ Zob. M. Karczewski, *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, s. 40–42.

³² Zob. P. Busch, *Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12*, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 19, Tübingen-Basel: Francke Verlag 1996, s. 164–166.

³³ Pod wpływem interpretacji patrystycznych symbol niewiasty z Ap 12 interpretuje się jako głównie jako Kościół. W tradycji chrześcijańskiej obecna jest także interpretacja mariologiczna. Ponadto w niewieście dostrzega się starożytny Izrael, wspólnotę judeochrześcijańską, czas eschatologiczny itd. Możliwa jest także poliwalencja symbolu, czyli odniesienie do wielu znaczeń jednocześnie. Zob. P. Farkaš, „Niewiasta obleczone w słońce” (Ap 12), „Salvatoris Mater” 2/4 (2000), s. 41–50.

³⁴ Np. A. Farrer, *The Revelation of St. John the Divine*, Oxford: Oxford University Press 1964, s. 148 mówi o rzece jako aluzji do Drogi Mlecznej. G. Rapisarda, „*Draco Magnus ruphus (Ap 12, 3) fra Antico e Nuovo Testamento*, „Annali di Storia d'Esegesi” 4 (1986), s. 153 wskazuje na prześladowania chrześcijan, o których wspomina się w Ap 2, 9; 3, 9. P.S. Minear, „*Far as the Curse is Found*”: the Point of Revelation 12, 15–16, „Novum Testamentum” 33 (1991), s. 74–75 wiąże atak węża z historią Kaina z Rdz 4, 1–16. P. Busch, *Der gefallene Drache*, s. 181–185 wiąże motyw rzeki z historią Wyjścia (Wj 15) oraz z historią ucieczki wspólnoty chrześcijańskiej za Jordan w czasie wojny żydowskiej. H. Ulland, *Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes*, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 21, Tübingen-Basel: Francke Verlag 1997, s. 223–224 sugeruje, że tło Ap 12, 15–16 stanowi polemika z faranonem zawarta w Ez 29, 3–16; 32, 2–16. D.E. Aune, *Revelation 6–16*, s. 705 mówi o związku symbolu skrzydeł niewiasty

się jako wtrącenie, element dodatkowy, obcy wobec opowiadania o niewieście i smoku. Pomija się możliwość związku Ap 12, 14–16 z szatanem z Ap 12, 9. Słaby punkt tej interpretacji stanowi fakt, że autor Apokalipsy właśnie w Ap 12, 9 widzi element wiążący tekst całego rozdziału. Nie ma wątpliwości, że w jego zamyśle sytuacja opisana w Ap 12, 13–17 ma miejsce po wyrzuceniu smoka z przestrzeni transcendencji i ujawnieniu jego prawdziwej tożsamości. Ponadto wskazuje się na trudność utożsamienia smoka/węża z potworem morskim, w momencie kiedy działa on na pustyni.

Drugi kierunek interpretacji wiąże zamienne użycie terminów „wąż” i „smok” w Ap 12, 15–16 z kontekstem Ap 12, 9. Wąż wyrzucający z gardzieli wodę to wąż starodawny. Jego symboliczne działanie wiązałoby się zatem z jakąś formą zwodzenia. Atak na niewiastę należałoby rozumieć jako próbę oderwania jej od Boga. Wąż próbuje pozbawić niewiastę środowiska, które Bóg dla niej przygotował³⁵. Wypływająca z jego gardzieli woda miała ponieść Niewiastę, a akcja ziemi oznaczałaby kierowane przez Boga skuteczne ukrócenie buntowniczego działania diabła (zob. Lb 16, 30.32; Pwt 11, 6; Ps 105, 17)³⁶.

Wybór właściwej interpretacji nie jest łatwy. Jeżeli przyjmie się, że niewiasta jest symbolem Kościoła, wówczas łatwiej dostrzec w Ap 12, 14–16 symboliczny obraz podstępного ataku szatana. Woda, która jak rzeka ma pozbawić Kościół miejsca przygotowanego na pustyni, wynosząc go poza miejsce przewidziane przez Boga, nie bierze się znikąd. Wąż roztacza miraż funkcjonowania Kościoła bez pustyni. Wiązałoby się to z odejściem Kościoła od Boga i utratą przez niego jego własnej tożsamości.

SMOK JAKO WIELKI WĄŻ?

W kontekście Nowego Testamentu smok (δράκων) występuje jedynie w Apokalipsie. Sens terminu definiowany jest zatem przez jego zastosowanie w tekstach Starego Testamentu, szczególnie w Septuagincie i w innych starożytnych greckich tłumaczeniach Biblii Hebrajskiej. Samo pojęcie δράκων posiada wiele znaczeń, choć wydaje się, że w kontekście biblijnym mówienie o smoku właśnie

z mitem o ucieczce Leto. Interpretacje patrystyczne ataku wód jako symbolu prześladowań przywołuje M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 276.

³⁵ U. Vanni (*L'opera creativa nell'Apocalisse*, Roma: Ave 1993, s. 55) proponuje, by atak smoka/węża związać z Ez 47, 1–12. Szatan próbuje pozbawić Kościoła pustyni oferując mu miraż ogrodu. D. Kotecki (*Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008, s. 164) wskazuje, że pozbawienie Kościoła pustyni może wiązać się z pozbawieniem społeczności wierzących naturalnego środowiska, jakim jest liturgia.

³⁶ Zob. M. Karczewski, *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, s. 43.

jako o wielkim wężu morskim zdarza się często³⁷. Przyjmuje się, że w Apokalipsie określenie δράκων intencjonalnie nawiązuje się do biblijnych początków stworzenia. Tekst Rdz 1, 21 wskazuje na wielkie potwory morskie jako pierwsze istoty żyjące stworzone przez Boga. Zastosowane tu określenie *tannin* może oznaczać jednak zarówno wielkie węże morskie, wieloryby, ogólnie wielkie stwory morskie (zob. Iz 27, 1; 51, 9; Ps 74, 13; Ps 148, 7), jak również zwykłego węża (Wj 7, 9.10.12; Ps 91, 13)³⁸. Oprócz *tannin* w sposób bardziej ewidentny wzorów smoka z Apokalipsy można dopatrywać się w dwóch innych terminach hebrajskich: Lewiatan i Rahab. Symboliczne imię Lewiatan³⁹ wskazuje na konkretnego, kryjącego się w głębinach oceanów, przeciwnika Boga Stwórcy (Iz 27, 1; Ps 74, 14; Hi 3, 8; 40, 25). Podobnie mitycznym przeciwnikiem Boga jest Rahab⁴⁰ czy Behemot⁴¹ (Iz 30, 7; 51, 9; Ps 40, 5; 89, 11; Hi 9, 13; 26, 12). Były one symbolami pierwotnego chaosu, nad którymi mógł zapanować jedynie Stwórca (zob. Ps 104, 26). Początkowo Lewiatan czy nieokreślony potwór morski był symbolem niszczycielskiej i nieujarzmionej mocy głębin morskich. Człowiek nie był w stanie jej kontrolować, a więc nie był w stanie zmierzyć się z Lewiatanem–smokiem (zob. Hi 41, 22–26)⁴². Z czasem figura potwora morskiego w zróżnicowanym kontekście literackim i teologicznym Starego Testamentu stała się bazą do nadawania jej nowych znaczeń symbolicznych. Stopniowo potwór morski stawał się również symbolem sił wrogich Izraelowi pod względem politycznym i religijnym (zob. Iz 30, 7; Ez 29, 3; 32, 2; Jr 51, 34^{LXX}; Ps 87, 4)⁴³. Kolejny etap stanowi powiązanie momentu ostatecznego podporządkowania elementów chaosu z perspektywą apokaliptyczną i eschatologiczną. W perspektywie apokaliptycznej Starego Testamentu oraz pozabiblijnych tekstów apokaliptycznych pierwotne potwory morskie stają się pierwszorzędnymi symbolami kierowanego przeciw Bogu buntu. Ich ostateczne zniszczenie jest pojmowane jako wyraz zwycięstwa Stwórcy nad złem na końcu czasów (zob. 1 Hen 60, 7–9.24–25; 4 Ezd 6, 49–52; 2 Ba 29, 4; Test Asera 7, 3; Ody Salomona 2, 33; 22, 5; Pistis Sophia 66; bQid 29b)⁴⁴. Wielowątkowość odniesień teologicznych związanych z Lewiatanem, Rahab, czy nieokreślonym starotestamentowym potworem, dostrzegalna jest również w symbolu smoka z Apokalipsy⁴⁵. Jednocześnie

³⁷ G.W. Foerster, δράκων, s. 284.

³⁸ N.K. Kiessling, *Antecedents of the medieval Dragon in sacred History*, „Journal of Biblical Literature” 89 (1970), s. 167–168.

³⁹ C. Uehlinger, *Leviathan*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst, Grand Rapids: Eerdmans Publishing 1999, s. 511–515 (dalej jako DDD).

⁴⁰ K. Spronk, *Rahab*, w: DDD, s. 684–686.

⁴¹ B.F. Batto, *Behemot*, w: DDD, s. 165–169.

⁴² Zob. A. Caquot, *Le Léviathan de Job 40, 25–41, 26*, „Revue Biblique” 99 (1992), s. 40–69.

⁴³ J. Lemański, *Wąż i jego symbolika w Biblii*, s. 36–37.

⁴⁴ R. Bauckham, *The Climax of Prophecy*, s. 185–198.

⁴⁵ J. Day, *Dragon and Sea*, w: *Anchor Bible Dictionary*, Anchor Bible, t. II, red. D.N. Freedman, New Haven, CT: Yale University Press 1992, s. 228; M. Karczewski, *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, s. 27–30.

należy wspomnieć o starotestamentowych figurach węża, które nie wiążą się wprost z kontekstem wielkich potworów morskich. Również one wpłynęły na teologiczną koncepcję smoka w ostatniej księdze biblijnej⁴⁶. Chodzi o zastosowanie terminu δράκων w kontekście greckiego opowiadania o Danielu i wielkim wężu Belu (Dn^{LXX}Bel 23.25.26.27; Dn^eBel 23.26.27.28). Reprezentujący prawdziwego Boga Daniel z łatwością rozprawia się z fałszywym kultem wielkiego węża (=smoka), któremu oddawano cześć w Babilonii⁴⁷. Opowiadanie to pozwala dostrzec w smoku przedmiot fałszywego kultu (zob. Hi 3, 8). Użyte w Dn^{LXX}Bel 23 wyrażenie δράκων μέγας podkreśla nienaturalną wielkość węża. Kult węża jest dowodem panującego w Babilonii skrajnego bałwochwalstwa⁴⁸. W kontekście Apokalipsy tylko raz mówi się wprost o kulcie smoka (Ap 13, 4), jednak nie ma wątpliwości, że właśnie on jest inspiratorem fałszywych, zwróconych przeciw Bogu kultów (zob. Ap 12, 3–13.18; Ap 17–18). Smok z Apokalipsy jest także brutalnym prześladowcą⁴⁹. O smokach symbolizujących prześladowców Żydów mówi się zarówno w literaturze biblijnej, jak i poza nią (Est 10, 7; 11, 6; PsSal 2, 25).

W dyskusji egzegetycznej na temat smoka w Apokalipsie od dawna wskazuje się na związki Ap 12 z Księgą Rodzaju i innymi tekstami starotestamentowymi oraz mitologicznymi tradycjami nieżydowskimi. Podkreśla się przy tym znaczenie kontekstu religijnego i literackiego starożytnej literatury pozabiblijnej związanej z terenami Mezopotamii, Fenicji i Kanaanu⁵⁰. Dyskusja na ten temat wiąże się także z poszukiwaniem związków między biblijnymi i pozabiblijnymi koncepcjami stworzenia⁵¹. Należy także wspomnieć o innej ważnej koncepcji, która w ostatnich dziesięcioleciach uważana była za klasyczną interpretację wizji konfliktu smoka, niewiasty i jej dziecka w Ap 12. Otwiera ona możliwość dostrzeżenia w figurze smoka cech mitologicznego węża postrzeganego według pewnego schematu właściwego mitom. W latach 70. ubiegłego wieku A. Yarbro Collins starała się udowodnić, że Ap 12 zawiera w sobie schemat konfliktu i walki o pochodzeniu pozabiblijnym. Schemat ten miał być znany w różnych kulturach starożytnego bliskiego Wschodu

⁴⁶ Zob. J.W. van Henten, *Dragon*, w: *DDD*, s. 266.

⁴⁷ J. Lemański, *Wąż i jego symbolika w Biblii*, s. 42.

⁴⁸ A. Wyszyn, *Die Erzählungen von Bel und dem Drachen. Untersuchungen zu Dan 14*, Stuttgarter Biblische Beiträge 33, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1996, s. 154–156.

⁴⁹ Zob. M. Karczewski, *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, s. 48–56.

⁵⁰ M.K. Wakeman, *God's Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery*, Leiden: Brill 1973.

⁵¹ W *Enuma Elis* pojawia się buntowniczy potwór Tiamat, z którego Marduk tworzy wody niebieskie i ziemię (4, 138.140; 5, 59). W mitologii ugaryckiej buntowniczy Yam zostaje pokonany przez Baala. Figury smocze występują także w mitologiach egipskich i hellenistycznych. Zob. A. Dieterich, *Abraxas. Studien zu Religionsgeschichte des späteren Altertum*, Leipzig: Teubner 1891, s. 111–126; H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1895; N.K. Kiessling, *Antecedents of the medieval Dragon*, s. 168.

oraz w starożytnej Grecji⁵². Jego główne elementy miały tworzyć: 1) bogini–matka; 2) potwór, jej mitologiczny prześladowca – wielki wąż oraz 3) potomek bogini–matki, ostateczny pogromca prześladowcy. Według Yarbrow Collins w kształtowaniu się Ap 12 szczególną rolę miały odegrać dwa typy mitu walki. Pierwszy z nich stanowiła hellenistyczna wersja egipskiego mitu prześladowania Izdy przez anty-boga Seta, którego zwycięża Horus (lub Ozyrys). Natomiast drugi to związany z wyrocznią w Delfach mit o prześladowaniu Latony przez mitycznego węża Pytona (lub Tyfona), który zostaje pokonany przez urodzonego przez nią potajemnie syna Apollina. Ponadto elementy mitu walki autorka dostrzegła w całej księdze Apokalipsy. Od końca XX w. coraz częściej wskazuje się na braki propozycji autorstwa Yarbrow Collins i pokrewnych hipotez wiążących smoka z Apokalipsą z mitologicznymi wężami, brutalnymi prześladowcami, pokonanymi przez boskiego syna boskiej niewiasty⁵³. Pomimo zbieżności między tekstem Ap 12 oraz propozycjami interpretacji o charakterze mitologicznym zauważalne są także istotne różnice⁵⁴. Możliwe, że autor Apokalipsy wykorzystał elementy jednego lub wielu opowiadań mitologicznych. Jednakże stworzył własne opowiadanie o oryginalnym znaczeniu symbolicznym i teologicznym⁵⁵.

Przywołane elementy tła historyczno-religijnego symbolicznej apokaliptycznej figury smoka potwierdzają, że może ona odnosić się również do węża. W takim wypadku byłby to jednak wąż szczególnie. Zarówno w perspektywie starotestamentowej, jak i pozabiblijnej jego podstawową cechą stanowi związek z siłami pierwotnego chaosu. Smok może być wężem, jednak jego istotą cechą jest nadnaturalna wielkość⁵⁶. Może to być także wielki potwór morski, który różni się od

⁵² A. Yarbrow Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, Missoula: Missoula Scholar Press 1976, s. 66–77. Zob. J. Fontenrose, *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press 1980.

⁵³ Zarzuty dotyczyły przede wszystkim próby narzucenia własnego schematu w odczytywanych mitach w celu akomodacji własnej teorii do tekstu Ap. Wskazywano także na dużą ilość wariantów mitów oraz niezbadaną kwestię ich transmisji do tekstu Ap. Zob. P. Busch, *Der „gefallene” Drache*, s. 14–18. Pomimo sporego subiektywizmu badaczki i elementów wątpliwych teoria A. Yarbrow Collins jest do dzisiaj traktowana jako rozwiązanie klasyczne w interpretacji Ap 12, uzupełniane wszakże przez niektórych o własne propozycje, zob. J.W. van Henten, *Dragon Myth and Imperial Ideology in Revelation 12-13*, w: *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, red. D.L. Barr, Atlanta: Society of Biblical Literature 2006, s. 191–201.

⁵⁴ Niewiasta nie jest boginią, jest „bezimienna”. Podobnie bezimienny jest smok. Pomoc nadchodzi od Boga. Syn niewiasty zostaje porwany do tronu Bożego. Ostateczne zwycięstwo umieszczone jest w innym, odległym kontekście literackim. Niewiasta posiada także inne potomstwo, które staje się celem ataku smoka. Zob. Ap 12, 1–17.

⁵⁵ M. Wojciechowski (*Wpływy greckie w Apokalipsie św. Jana*, „Biblica et Patristica Thorunien-sia” 5 (2012), s. 120–122) mówi o znacznych podobieństwach Ap 12 do materiału mitologicznego. Jednak wizja autora – twierdzi Wojciechowski – konkuruje z mitami, dezaktualizuje je, wypiera i zastępuje nową treścią.

⁵⁶ Warto zauważyć, że autor Apokalipsy nigdy nie mówi o kończynach smoka, a jedynie o jego łbach i ogonie. Jest to zatem opis niepełny. Wyobrażenia o smoku z Apokalipsy mogą być różne.

węża. W kontekście biblijnym Lewiatan – smok może mieć wiele łbów i ukrywać się w odmętach oceanów. Wydaje się, że autor Apokalipsy, mówiąc o smoku, intencjonalnie dopuszcza nieostrość tego określenia i tworzy jego własną koncepcję. Jednocześnie należy podkreślić, że odróżnia on smoka od starodawnego węża (zob. Ap 12, 9) i wiąże go raczej z serią apokaliptycznych bestii (Ap 11; 13; 17), które łączą w sobie obrazy różnych zwierząt lub są po prostu określane jako zwierzęta.

ZAKOŃCZENIE

Analiza tekstów Apokalipsy Świętego Jana, w których znajdują się odniesienia do symbolu węża, prowadzi do interesujących wniosków. Jedynie w występującej w kontekście szóstej trąby wizji konnicy węże są widziane w sposób naturalny jako zwierzęta boleśnie kłuszące ludzi. Ich rola związana jest z plagami, które mają skłonić ludzkość do refleksji i zmiany postępowania. W sumie zatem w Ap 9, 19 węże wypełniają plan Boga. Zupełnie inaczej jest pozostałych tekstach Ap, w których występuje tylko jeden konkretny wąż, przeciwnik Boga i Kościoła. Ważne znaczenie w teologii księgi odgrywa „wąż starodawny”, jeden z dwóch symboli szatana. Określenie to przywołuje biblijną historię pierwszego upadku człowieka w ogrodzie Eden, spowodowanego przez kłamstwo węża (Rdz 3, 1–24). Według autora Apokalipsy aż do ostatecznego odnowienia stworzenia wąż starodawny, czyli szatan, nie przestanie wprowadzać w błąd (Ap 12, 9; 20, 2). Pole jego oddziaływania stanowi cała ludzkość, która pomimo swojej relacji do Boga może być przez niego manipulowana. Nie do końca jasny jest sens zamiennego użycia określenia „wąż” i „smok” w Ap 12, 14–16. Prawdopodobnie symboliczny obraz oddziaływania węża wyrzucającego w stronę niewiasty ogromne ilości wody stanowi metaforę działania „starodawnego węża” (Ap 12, 9) próbującego zniszczyć relację Kościoła z Bogiem. Możliwe, że zamienne użycie symbolu węża i smoka ma jeszcze inne znaczenie związane z postrzeganiem szatana jako buntownika prowadzącego walkę ze Stwórcą. Cech węża należy dopatrywać się także w symbolicznej figurze apokaliptycznego smoka. Samo pojęcie dopuszcza taką możliwość, chociaż formalnie jest mniej precyzyjne i bardziej pojemne niż stosowane w pozostałych tekstach pojęcie węża. W figurze smoka można dostrzec aluzje do starotestamentalnego Lewiatana i do innych pierwotnych potworów morskich, które stały się metaforami chaosu i buntu w wymiarze politycznym, religijnym i apokaliptycznym. W apokaliptycznym smoku dostrzec można również aluzje do wielkiego węża, przedmiotu

Już P. Joüon (*Le grand dragon, l'ancien serpent. Ap 12,9 et Genese 3,14*, „Recherches de Science Religieuse” 17 (1927), s. 446) sugerował, że autor księgi intencjonalnie nie mówi o kończynach smoka, wskazując na jego podobieństwo do węża z raj.

falszywego kultu z Dn 14 oraz do prześladowców Izraela. Smok jest m.in. wężem, ale jest także kimś więcej. Podkreśla to sam wizjoner z Patmos, czyniąc z niego podstawowy symbol szatana. W kontekście Apokalipsy wąż jest zatem symbolem niejednoznacznym.

SYMBOL WĘŻA W APOKALIPSIE ŚWIĘTEGO JANA

Streszczenie

Wąż (ὄφις) pojawia się w Ap 9, 19; 12, 9; 20, 2 oraz 12, 14–16. W Ap 9, 19 węże stanowią element symbolicznej konnicy realizującej zaplanowaną przez Boga plagę. W pozostałych tekstach są symbolem szatana. W Ap 12, 9 i 20, 9 podkreśla się związek szatana z biblijną historią pierwszego grzechu, określając go jako „starodawnego węża”. Autor akcentuje, że podstawową formą działania szatana jest wprowadzanie w błąd. W kontekście Ap 12, 14–16 wąż pojawia się jako symbol stosowany wymiennie ze smokiem. Możliwe, że symboliczna scena agresji wobec niewiasty (Kościoła) nawiązuje do destrukcyjnego działania szatana przeciw wspólnotie wierzących. Ostatnie zadanie stanowi próba określenia, na ile podstawowy symbol szatana w Ap – δράκων może wiązać się z symboliczną figurą węża. W opracowaniu tematu zwrócono szczególną uwagę na dwie podstawowe perspektywy. Pierwszą z nich tworzy wielopoziomowe tło religijno-historyczne symbolu węża w Apokalipsie. Perspektywę drugą stanowi oryginalna teologia księgi, którą należy uwzględnić. Do jej podstawowych cech należy specyficzny język symboliczny. Autor Apokalipsy, nawiązując do przeszłości, oferuje treści nowe i profetycznie ponadczasowe. Treści te dostrzegalne są również w apokaliptycznym symbolu węża.

Słowa kluczowe: Wąż w Apokalipsie, Ap 9, 19, wąż starodawny, Ap 12, 15–16, smok w Apokalipsie, szatan w Apokalipsie.

THE SYMBOL OF THE SERPENT IN THE REVELATION OF JOHN

Summary

The article is titled “The symbol of the serpent in the Apocalypse of St. John”. Its aim is an exegetical analysis of the term “serpent” (ὄφις). The expression appears in Rev 9:19; 12:9; 20:2 and 12:14-16. In Rev 9:19 snakes are a symbolic element of a cavalry that realizes God’s plan. In other texts the serpent is a symbol of Satan. In Rev 12:9; 20,2 appears the title “the ancient serpent” referring to the biblical story of Gen 3:1-24. It is emphasized that Satan is the tempter. In Rev 12:14-16 the term “serpent” is used as a synonym for the dragon. It is possible that the symbolic scene of aggression towards woman expresses a destructive satanic action against the Church. We also ask a question how much the apocalyptic dragon (δράκων) is a serpent. In the course of exegetical analysis we have paid attention to two perspectives. The first is a historical and religious background of the serpent symbol in Rev.

The second is original theology of Rev. One of her basic features is very rich symbolism. The author of Rev. refers to the past, but introduces a new, original content.

Key words: serpent in Rev, Rev 9:19, the ancient serpent, Rev 12:15-16, the dragon in Rev, Satan in Rev.

DAS SYMBOL DER SCHLANGE IN DER OFFENBARUNG DES HL. JOHANNES

Zusammenfassung

Die Schlange (ὄφις) erscheint in Offb 9,19; 12,9; 20,2 sowie 12,14-16. In Offb 9,19 sind die Schlangen ein Element der symbolischen Reiterei, welche die von Gott vorgesehene Plage vollstreckt. In anderen Texten ist die Schlange ein Symbol des Satans. In Offb 12,9 und 20,9 wird die Verbindung zwischen der Schlange und der biblischen Geschichte der Ursünde hergestellt, indem sie als „die alte Schlange“ bezeichnet wird (vgl. Gen 3,1-15). Im Kontext von Offb 12,14-16 erscheint die Schlange als ein Symbol ersatzweise mit dem Drachen. Es ist möglich, dass die symbolische Szene der Aggression gegenüber der Frau (= Kirche) an das destruktive Handeln des Satans gegenüber der Glaubensgemeinschaft erinnert. Die letzte Aufgabe bildet ein Versuch näher zu bestimmen, inwieweit das grundlegende Symbol des Satans „δράκων“ in der Offenbarung des Johannes mit der symbolischen Figur der Schlange zusammenhängt. In der Behandlung des Themas wurde eine besondere Aufmerksamkeit auf zwei grundlegende Perspektiven gelenkt. Die eine bezieht sich auf den vielschichtigen religiös-historischen Hintergrund des Symbols der Schlange in der Offb. Die zweite Perspektive bildet die einzigartige Theologie der Offb, die berücksichtigt werden muss. Zu ihren Unterscheidungsmerkmalen gehört die spezifische symbolische Sprache. Der Autor der Offb warnt die kirchliche Gemeinschaft vor der Verharmlosung dieser widerwärtigen spirituellen Macht und zeigt gleichzeitig die Möglichkeiten ihres Bezwingens auf.

Schlüsselworte: Schlange in der Offenbarung, alte Schlange, Drache in der Offenbarung, Satan in der Offenbarung.

BIBLIOGRAFIA

- Aune D.E., *Revelation 6-16, Word Biblical Commentary 52B*, Nashville: Thomas Nelson Publishers 1998.
- Balz H., *ὄφις*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer Verlag ²1992, t. II, red. H. Balz, G. Schneider kol. 1353–1354.
- Batto B.F., *Behemot*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst, Grand Rapids: Eerdmans Publishing 1999, s. 165–169.
- Baukhram R., *The Climax of the Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh: T&T Clark 1993.

- Beale G.K. *The Book of Revelation, The New International Greek Testament Commentary*, Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans Publishing 1999.
- Bosak P.Cz., *Leksykon wszystkich zwierząt biblijnych*, Kraków: Petrus 2018.
- Busch P., *Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse*, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 19, Tübingen–Basel: Francke Verlag 1996.
- Caquot A., *Le Léviathan de Job 40, 25–41, 26*, „Revue Biblique” 99 (1992), s. 40–69.
- Day J., *Dragon and Sea*, w: *Anchor Bible Dictionary, Anchor Bible*, t. II, red. D.N. Freedman, New Haven, CT: Yale University Press 1992, s. 228.
- Farkaš P., „*Niewiasta obleczone w słońce*” (*Ap 12*), „*Salvatoris Mater*” 2/4 (2000), s. 41–50.
- Dieterich A., *Abraxas. Studien zu Religionsgeschichte des späteren Altertum*, Leipzig: Teubner 1891.
- Farrer F., *The Revelation of St. John the Divine*, Oxford: Oxford University Press 1964.
- Foerster G.W., *δράκων*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Kittel, Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1932–1978, t. II, s. 284–286.
- Foerster G.W., *ὄφις*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Kittel, Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1932–1978, t. V, s. 575–582.
- Fontenrose J., *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press 1980.
- Gunkel H., *Schöpfung und Chaos in Urzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1895.
- Joines K.R., *Serpent Symbolism in the Old Testament*, Haddonfield NJ: Haddonfield House 1974.
- Joûon P., *Le grand dragon, l’ancien serpent. Ap 12, 9 et Genese 3, 14*, „*Recherches de Science Religieuse*” 17 (1927), s. 446–447.
- Karczewski M., *Jezioro siarki i ognia w Apokalipsie św. Jana*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 5 (2012), s. 104–113.
- Karczewski M., „*Midrasz*” apokaliptyczny (*Ap 12, 10–12*), „*Studia Elbląskie*” 2 (2001), s. 211–216.
- Karczewski M., *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Biblioteka Wydziału Teologii UWM 55, Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej SQL s.c. 2010.
- Karczewski M., *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, Olsztyn: Wydawnictwo UWM 2013.
- Kardyś W., *Szatan w Starym Testamencie oraz w judaizmie drugiej świątyni. Studium z historii tradycji*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2015.
- Kiessling N.K., *Antecedents of the medieval Dragon in sacred History*, „*Journal of Biblical Literature*” 89 (1970), s. 167–177.
- Kościelniak K., *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*, Kraków: Wydawnictwo „M” 2002.
- Kotecki D., *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008.
- Lemański J., *Mojżesz i Nehusztan (Lb 21, 4–9; 2 Krl 18, 4): próba analizy historii jednej tradycji*, „*Collectanea Theologica*” 71 (2001), s. 5–24.
- Lemański J., *Wąż i jego symbolika w Biblii*, „*Verbum Vitae*” 32 (2017), s. 13–54.
- Miner P.S., „*Far as the Curse is Found*”: *the Point of Revelation 12, 15–16*, „*Novum Testamentum*” 33 (1991), s. 71–77.

- Müller U.B., *Die Offenbarung*, Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 19, Gütersloher-Echter, Gütersloh-Würzburg ²1995.
- Petridou G., *Asclepius the Divine Physician: Epiphanes as Diagnostic and Therapeutic Tools*, w: *Medicine and Healing in the Ancient Mediterranean World*, red. D. Michaelides, Oxford: Oxbow Books 2014, s. 291–301.
- Rapisarda G., „*Draco Magnus ruphus (Ap 12, 3) fra Antico e Nuovo Testamento*”, „Annali di Storia d’Esegesi” 4 (1986), s. 151–158.
- Spronk K., *Rahab*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst, Grand Rapids: Eerdmans Publishing 1999, s. 684–686.
- Prigent P., *L’Apocalypse de Saint Jean*, Commentaire du Nouveau Testament XIV Deuxième Série, Genève: Labor et Fides 2000.
- Uehlinger C., *Leviathan*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst, Grand Rapids: Eerdmans Publishing 1999, s. 511–515.
- Ulland H., *Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes*, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 21, Tübingen-Basel: Francke Verlag 1997.
- van Henten J.W., *Dragon*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst, Grand Rapids: Eerdmans Publishing 1999, s. 266.
- van Henten J.W., *Dragon Myth and Imperial Ideology in Revelation 12-13*, w: *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, red. D.L. Barr, Atlanta: Society of Biblical Literature 2006, s. 191–201.
- Vanni U., *L’opera creativa nell’Apocalisse*, Roma: Ave 1993.
- Wajda A.M., *Szkice z biblijnego zwierzyńca*, Kraków: Petrus 2016.
- Wakeman M.K., *God’s Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery*, Leiden: Brill 1973.
- Wojciechowski M., *Apokalipsa świętego Jana*, Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament XX, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2011.
- Wojciechowski M., *Wpływy greckie w Apokalipsie św. Jana*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 5 (2012), s. 115–124.
- Wysny A., *Die Erzählungen von Bel und dem Drachen. Untersuchungen zu Dan 14*, Stuttgarter Biblische Beiträge 33, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1996.
- Yarbro Collins A., *The Combat Myth in the Book of Revelation*, Missoula: Missoula Scholar Press 1976.