



# Kim są „psy” w Ap 22,15? Lektura terminu οἱ κύνες w greckim antycznym kontekście kulturowym

## Who Are „The Dogs” in Rev 22:15? Reading of the Term οἱ κύνες in the Ancient Greek Cultural Context

**TOMASZ SIEMIENIEC**

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
tsiemie@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0002-5835-8908

**Streszczenie:** Prezentowany artykuł zajmuje się analizą motywu psa w Ap 22,15 w kontekście kulturowym starożytnej Grecji. Analiza stanu badań pokazała, że egzegeci w interpretacji terminu οἱ κύνες odwołują się przede wszystkim do tekstów paralelnych znajdujących się w samej Biblii (oraz literaturze pozabiblijnej). Taka interpretacja nie wyczerpuje jednak bogactwa znaczeniowego metafory psa. Ten sam tekst czytany przez chrześcijan, którzy mieli za sobą doświadczenie kultury hellenistycznej, otwiera się na nowe znaczenia. Zdaniem autora artykułu chrześcijanie wywodzący się z kultury hellenistycznej mogli widzieć motyw psa w powiązaniu z zalotami o charakterze pederastycznym, gdzie stanowił on uosobienie starszego partnera w tej relacji – tzw. *erastes*. Takie rozumienie metafory psa ma u swoich fundamentów odwołanie się do polowania, które stanowiło ważny element życia antycznych Greków. W literaturze greckiej oraz w malarstwie wazowym, przedstawiając homoseksualne zaloty starszych (*erastesów*) względem młodszych (*eromenosów*), odwoływano się do idei polowania. Widoczne jest to w ikonografii, gdzie sceny ukazujące pederastię często zawierają motyw psa, oraz w literaturze, gdzie wysiłki *erastes*a ukazane są na podobieństwo polowania. Autor Apokalipsy, umieszczając „psy” pośród kategorii ludzi wykluczonych z udziału w Mieście Świętym, pokazał, że praktyki pederastyczne zamykają dostęp do wspólnoty nowego Ludu Bożego.

**Słowa kluczowe:** Apokalipsa św. Jana, psy, hellenizm, pederastia, homoseksualizm, starożytna Grecja

**Abstract:** The presented article deals with the metaphor of “the dog” in Rev 22:15 upon the cultural background of Ancient Greece. The analysis of the state of research has shown that exegetes interpreting the term οἱ κύνες refer primarily to parallel texts found in the Bible itself (and in extra-biblical religious literature). However, such an interpretation does not exhaust the richness of meaning of the metaphor of “the dog.” The same text read by Christians who have had a previous experience of Hellenistic culture opens up new ways for the exploration of new meanings of “the dog” metaphor. According to the author of the article, Christians originating from Hellenistic culture could see the motif of “the dog” in connection with pederastic courtship, where it was the embodiment of an older partner in this relationship – the so-called *erastes*. This understanding of the metaphor of “the dog” is based on the reference to hunting, which was an important part of the life of ancient Greeks. In Greek literature and in vase painting, when presenting the homosexual courtship of the elder (*erastes*) towards the younger (*eromenos*), one often referred to the idea of hunting. This is evident in iconography, where scenes of pederasty often employ motifs of a dog, and in literature, where *erastes*’ efforts are depicted in the likeness of hunting. The author of Revelation, placing “dogs” among the categories of people excluded from participation in the New Jerusalem, showed that pederastic practices prevent access to the community of God’s new people.

**Keywords:** The Book of Revelation, dogs, Hellenism, pederasty, homosexuality, ancient Greece

Apokalipsa św. Jana od wielu lat budzi zainteresowanie uczonych. Dzieje się tak ze względu na jej bogatą symbolikę, która stwarza wiele możliwości interpretacyjnych. W wyjaśnianiu tekstu Janowego podstawowym kontekstem interpretacyjnym jest oczywiście Stary Testament, a to ze względu na fakt, że autor Apokalipsy do niego w pierwszym rzędzie się odwołuje. Z niego też czerpie wiele motywów i obrazów. Dlatego dla zrozumienia metaforyki Apokalipsy należy w pierwszym rzędzie odwołać się do Biblii Hebrajskiej oraz Septuaginty<sup>1</sup>. Nie można jednak zapominać o dodatkowym kontekście interpretacyjnym, który dla Apokalipsy tworzy szeroko rozumiana kultura hellenistyczna, mająca swoje korzenie w kulturze antycznej Grecji. Z tego powodu wiele motywów, które chrześcijanie rozumieli odwołując się wprost do Starego Testamentu mogło nabierać o wiele bogatszego znaczenia, jeśli były odczytywane przez pryzmat kultury hellenistycznej<sup>2</sup>. Prezentowany artykuł zmierza do ukazania jednej z takich metafor, ukrytej za rzeczownikiem *οἱ ψυαῖ* – „psy”, znajdującym się na czele listy grzeszników zawartej w Ap 22,15. David E. Aune zauważa, że *οἱ ψυαῖ* w Ap 22,15 to jedyny przypadek pojawienia się tej metafory we wczesnochrześcijańskim tekście zawierającym katalog grzechów. To, że mamy tutaj do czynienia z metaforą nie ulega bowiem wątpliwości. Gdyby bowiem *οἱ ψυαῖ* traktować literalnie, mielibyśmy jedyny przypadek, w którym wykluczenie z udziału w Mieście Świętym odnosiłoby się do stworzeń innych niż ludzie<sup>3</sup>. To spostrzeżenie Aune'a uzasadnia naszym zdaniem podjęcie próby przeanalizowania wspomnianej metafory i ustalenia jej możliwych znaczeń.

Punktem wyjścia dla naszych analiz będzie syntetyczna prezentacja stanu badań nad wspomnianym terminem. Dotychczasowe eksploracje, jak już wspomniano, bazowały przede wszystkim na poszukiwaniu rozumienia metafory poprzez odwołanie się do Starego Testamentu. Kolejnym etapem będzie zwrócenie uwagi na literacki kontekst terminu *οἱ ψυαῖ* w samej Apokalipsie Janowej. Następnie zwrócimy uwagę na dodatkowe konotacje, jakie może nasuwać wspomniany motyw, postrzegany w ramach greckiego (helleńskiego i hellenistycznego) kontekstu kulturowego. Wreszcie

1 Mówiąc o kontekście, w jakim należy badać Apokalipsę, trzeba także wymienić intertekstualizm księgi, to znaczy jej odniesienie do innych tekstów biblijnych, zwłaszcza starotestamentowych oraz międzytestamentowych. Ten kierunek badań w studiach nad Apokalipsą rozwija się w ostatnich latach szczególnie dynamicznie. Lista badaczy, którzy zajmują się tym zagadnieniem jest bardzo długa. Można tu wymienić takich egzegetów jak: Beate Kowalski, Gregory K. Beale, Sean M. McDonough, Michael Tilly, Steve Moyise, Marko Jauhiainen, Michael Labahn, Michael Sommer, Loren Stuckenbruck, Ricardo Antonio Pérez Márquez. Zwłaszcza praca tego ostatniego badacza: *L'Antico Testamento nell'Apocalisse*, jest szczególnie interesująca, bowiem stanowi opracowanie podsumowujące prace różnych egzegetów na temat relektury Starego Testamentu w Apokalipsie.

2 Analiza Apokalipsy poprzez odwołanie się do greckiego kontekstu kulturowego podejmowana jest przez wielu badaczy. Wystarczy tutaj wspomnieć trzytomowy komentarz Davida E. Aune'a (*Revelation 1–5; Revelation 6–16; Revelation 17–22*), obficie korzystający z ze spuścizny literackiej starożytnej Grecji. Z innych opracowań warto skonsultować: Morton, „Glory to God and to the Lamb”; Wojciechowski, „Wpływy greckie w Apokalipsie”; Karrer, „Hellenistische und frühkaiserzeitliche Motive”.

3 Por. Aune, *Revelation 17–22*, 1222.

zwieńczeniem analiz będzie aplikacja wyników osiągniętych na wcześniejszych etapach do sytuacji Kościoła Apokalipsy, czyli Kościoła I–II w. po Chr.

## 1. Status quaestionis

W dotychczasowej literaturze na temat Ap 22,15 spotykamy kilka wyjaśnień terminu *οι κύνες*. Wszystkie bazują na metaforycznym rozumieniu rzeczownika „psy”. Na konieczność takiej interpretacji wskazał Marc Philonenko, który badał Ap 22,15 w powiązaniu z qumrańskim tekstem 4QMMT (fr. 8.4.5-10), Jego zdaniem Jan świadomie nawiązał do tego tekstu i do istniejącego w nim przepisu zakazującego psom wstępu na teren świątyni, ponieważ mogą stamtąd porwać kości, na których jeszcze były pozostałości mięsa ofiarnego. Autor Apokalipsy zastosował – jak twierdzi Philonenko – duchową interpretację tego przepisu dla ukazania zasad, jakie mają panować w Niebieskim Jeruzalem<sup>4</sup>.

Komentatorzy Apokalipsy, wyjaśniając wspomniany werset, zwykle przedstawiają kilka sposobów interpretacji, nie opowiadając się jednakże za jednym wyjaśnieniem. Przede wszystkim zauważyć należy, że określenie kogoś mianem „psa” miało charakter pogardliwy. Ludy Bliskiego Wschodu, jak również ludy Europy postrzegały psy w pierwszym rzędzie nie jako czworonogich przyjaciół człowieka, lecz zwierzęta pomagające w określonych polach ludzkiej aktywności. Wykorzystywano je czasem do pożytecznych celów, np. w pasterstwie czy do polowań, jednak generalne przekonanie było takie, iż psy, ze względu na swój styl życia (np. żywienie się padliną, publiczne zachowania seksualne), są stworzeniami godnymi pogardy, stąd np. istniało wiele obelg, które zawierały motyw psa<sup>5</sup>.

Komentując rzeczownik *οι κύνες* w Ap 22,15, badacze interpretują najpierw ten termin jako metaforę ludzi bezbożnych. W ten sposób podkreślony miałby być ich odrażający charakter, ponieważ psy w całej Biblii były zwierzętami pogardzanymi. Jako drapieżniki zainteresowane były zaspokajaniem jedynie potrzeb fizycznych. Zatem nazwanie bezbożnych psami wskazywało, że charakteryzują się oni nienasyconym dążeniem do zapewnienia sobie wszystkiego, co wiązało się ze sferą cielesną (chodziło przede wszystkim o pożywienie)<sup>6</sup>. Dookreślając owych bezbożnych,

<sup>4</sup> Por. Philonenko, „Dehors les chiens”, 445–450.

<sup>5</sup> Na temat obelżywych określeń w języku greckim, odwołujących się do motywu psa, zob. Franco, *Shameless*, 7–16, 75–120. Na temat użycia rzeczownika „pies” w ST oraz NT w odniesieniu do postawy unieżenia i poniżenia zob. Lemański, „Negatywny obraz psa w Biblii”, 68–76.

<sup>6</sup> Por. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary*, 178; Bratcher – Hatton, *Revelation*, 322; Beale, *The Book of Revelation*, 1141; Reddish, *Revelation*, 428; Osborne, *Revelation*, 789; Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, 489. Taka interpretacja odwołuje się do niektórych wypowiedzi, jakie znajdziemy zarówno w Biblii, jak i w literaturze wczesnochrześcijańskiej, gdzie mianem psów określano pogan. Określenie to

można ich zatem rozumieć jako fałszywych chrześcijan<sup>7</sup>. Na taką interpretację mogłaby też wskazywać paralela listy wymienionej w Ap 22,15 z listą w Ap 21,8. Zestawienie obu tych wykazów grzeszników pozwala na konstatację, że οἱ κύνες w 22,15 są odpowiednikiem tych, którzy w 21,8 zostali określani jako οἱ δὲ δειλοὶ καὶ ἄπιστοι καὶ ἐβδελυγμένοι<sup>8</sup>. Taka interpretacja znana była już w epoce patrystycznej, np. Andrzeja z Cezarei w swoim komentarzu do Apokalipsy idzie w tym samym kierunku, dodając jednak, że chodzi tutaj o tych, którzy po swoim chrzcie „wrócili do tego, co wymiotowali”. Pisarz w swojej interpretacji Ap 22,15 odwołuje się do powiedzenia zawartego w Prz 26,11: „Jak pies powraca do swoich wymiotów, tak niemądry powtarza swoje szaleństwo”<sup>9</sup>. Pierre Prigent skłania się ku podobnemu rozumieniu terminu οἱ κύνες, odwołując się do sposobu, w jaki motyw psa w Mt 7,6 („Nie dawajcie psom tego, co święte”) tłumaczy Tertulian (*De Baptismo* 18,1). Ujmował on tę wypowiedź w odniesieniu do sakramentu chrztu, sugerując, by nie udzielać tego sakramentu bez wcześniejszej refleksji, mającej na celu sprawdzenie, czy kandydat do chrztu nie żyje w sposób uwłaczający wierze, którą miał przyjąć. Łaciński teolog mianem „psów” określał zatem tych, którzy nazywali siebie chrześcijanami, ale w rzeczywistości profanowali imię Chrystusa, wiążąc się z pogańskimi praktykami. Prigent, podsumowując swoją akceptację dla Tertulianowego poglądu, stwierdza, że doskonale pasuje on do Apokalipsy z jej radykalną krytyką bałwochwalstwa i jej liturgicznym charakterem<sup>10</sup>. W podobnym nurcie mieści się interpretacja Stephena S. Smalleya, który mówi o „psach” jako o metaforze ludzi moralnie nieczystych. Byłoby tu zatem nawiązanie do idei rytualnej czystości, która jednak byłaby traktowana w kategoriach

---

miało swoją genezę w judaizmie, który w ten sposób postrzegał nienależących do ludu wybranego. Por. Mt 7,6; *Didache* 9,5. Paweł w Flp 3,2 dokonuje odwrócenia tej metafory, odnosząc ją do *judaidzantes*. Zob. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, 295. Szerzej na temat „psów” jako metafory określającej pogan zob. Michel, *κύων, κυνέριον*, *TDNT* III, 1101–1104. Na temat rabinicznych wypowiedzi utożsamiających pogan z psami zob. Strack – Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, I, 722–723.

7 Blount K. Blount (*Revelation*, 409) zauważa, że bezpośrednim powodem, który sprawił, że chrześcijanie popadli w fałsz, jest ich związanie się z systemem imperialnym. Dorota Muszytowska („Kwestia homoseksualizmu”, 325–328) z jednej strony uważa, że nic nie wskazuje wprost na to, aby autor Apokalipsy miał na myśli relacje homoseksualne. Twierdzi, że kontekst każe rozpatrywać badany termin w powiązaniu z Eucharystią. Chodziłoby o tych, którzy jako „nieczyści” są niegodni uczestniczenia w zgromadzeniu liturgicznym. Z drugiej jednak strony konstatuje, że nie ma podstaw, aby z zakresu pola semantycznego terminów οἱ κύνες i οἱ πύρροι wyeliminować znaczenie „homoseksualizm”.

8 Por. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, 280. Heinrich Kraft zauważa, że wszelkiego rodzaju ohydne postępowanie ma swoje źródło w fałszywej nauce, stąd stwierdza: „unter den «Hunden» die Irrlehrer zu verstehen sind” (*ibidem*). Por. także: Morris, *Revelation*, 248. Francis J. Moloney (*The Apocalypse of John*, 356) uważa, że „psy” są zbiorczym określeniem obejmującym wszystkie konkretne postawy wymienione dalej w Ap 22,15. Podobnie Ugo Vanni (*Apocalisse di Giovanni*, 374), który stwierdza, że umieszczenie tego terminu na początku listy ukazuje generalną sytuację tych, co odrzucają Boga i Jego słowo, zamykają się w świecie oddzielnym od Boga, w systemie czysto ziemskim, brudnym, w którym zwykle obracają się psy. Tak samo uważa Peter S. Williamson (*Revelation*, 365–366).

9 Por. Andrew of Caesarea, *Commentary on the Apocalypse*, 240.

10 Por. Prigent, *Commentary on the Apocalypse*, 643.

duchowych. Moralnie nieczyści staliby wówczas w opozycji do tych, którzy piorą swe szaty (Ap 22,14). Stąd grupa określana jako οί κύνες byłaby innym określeniem grupy nazwanej także ἐβδελυμένοι<sup>11</sup>.

Inny kierunek interpretacyjny wiąże „psy” z kwestią nierządu kultycznego. Interpretacja ta opiera się na powiązaniach, jakie badacze widzą pomiędzy Ap 22 a Pwt 23. W Pwt 23,19 mowa jest o zapłacie psa (TM: קָהִיר קָלֵב; LXX: ἄλλαγμα κυνός), której nie można wnosić do świątyni. Najbliższy kontekst (zwłaszcza paralelizm wersetów 18 i 19) zdaje się sugerować, że mamy tu do czynienia z mężczyzną uprawiającym sakralny nierząd<sup>12</sup>. W związku z tym część uczonych twierdzi, że w Ap 22,15 „psy” wskazują na ludzi odznaczających się niemoralnością w dziedzinie seksualnej. Josephine Massyngberde Ford mówi tu wprost o sodomitach<sup>13</sup>, a Paige Patterson o homoseksualnych prostytutkach<sup>14</sup>. Także i ta interpretacja znana była już w czasach patrystycznych. Jej ślady dostrzegalne są w komentarzu do Apokalipsy autorstwa Ekumeniusza, który – odwołując się do Pwt 23,19 – zauważa, że Pismo Święte zwykło określać mianem psów tych, którzy się sprostywowali<sup>15</sup>. Takiego znaczenia nie wyklucza też D.E. Aune<sup>16</sup>. Powyższa interpretacja napotyka jednak na problem związany z wyjaśnieniem znaczenia terminu „pies” w Pwt 23,19. Badacze Apokalipsy niejako *a priori*, bez zbytniego zagłębiania się w owoce badań nad Deuteronomium, przenoszą starotestamentowe znaczenie na Ap 22,15. Tymczasem spora grupa egzegatów nieco inaczej rozumie termin קָלֵב, uważając, że idzie tu o wiernego sługę świątyni (pogańskiej)<sup>17</sup>. Naszym zdaniem nie należy z góry deprecjonować tych ustaleń, ponieważ są one dobrze uargumentowane, np. poprzez odniesienie do wielu tekstów z obszaru starożytnego Bliskiego Wschodu<sup>18</sup>. Do powyższej interpretacji zbliżony

<sup>11</sup> Por. Smalley, *The Revelation to John*, 574–575.

<sup>12</sup> Por. Beale, *The Book of Revelation*, 1142; Prigent, *Commentary on the Apocalypse*, 642. Robert H. Charles (*A Critical and Exegetical Commentary*, 178) przytacza tutaj inskrypcję ze świątyni Asztarte w Larnace (Kition), według której „pies” był *terminus technicus* zastępujący termin שָׂדֵי oznaczający męską prostytutkę. Tekst inskrypcji zob. Donner – Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, I, nr 37. Zob. także Day, „Does the Old Testament Refer to Sacred Prostitution?”, 4–5.

<sup>13</sup> Por. Massyngberde Ford, *Revelation*, 347. Podobnie Gundry, *Commentary on Revelation*, loc. 3853n. Heinz Giesen (*Die Offenbarung des Johannes*, 489) mówi o pederastii, nie wykluczając jednakże innych sposobów interpretacji.

<sup>14</sup> Por. Patterson, *Revelation*, 382. Utożsamienie psów z kultycznymi prostytutkami wyklucza Buist M. Fanning (*Revelation*, 561).

<sup>15</sup> Por. Oecumenius, *Commentary on the Apocalypse*, 198–199.

<sup>16</sup> Por. Aune, *Revelation 17–22*, 1222. Aune argumentuje to w ten sposób, że w paralelnej liście zawartej w Ap 21,8 mamy imiesłów οί ἐβδελυμένοι, który pojawia się też w Pwt 23,17–18 w kontekście przepisu odnoszącego się do żeńskiej i męskiej prostytucji.

<sup>17</sup> Zob. Thomas, „Kelebh ‘dog’”, 423–425; Margalith, „Keleb: Homonym or Metaphor?”, 491–494; Goodfriend, „Could keleb in Deuteronomy 23:19 Actually Refer to a Canine?”, 381–397; Christensen, *Deuteronomy*, 549–550.

<sup>18</sup> David E. Aune (*Revelation 17–22*, 1223) zauważa, że do mężczyzny parających się nierządem może odnosić się w Ap 22,15 termin οί πύρνοι (na co wskazywać może rodzajnik *masculinum*).

jest pogląd, który odnosi metaforę „psów” do rozwiązłości seksualnej (mającej swoją genezę także w nierządzie sakralnym)<sup>19</sup>.

Peter Leithart w swojej interpretacji „psów” w Ap 22,15 idzie w innym kierunku. Co prawda zauważa, że wspomniany tekst bywa czasem wykorzystywany dla podkreślenia grzesznego charakteru czynów homoseksualnych, to jednak – jego zdaniem – bardziej pasuje tu odwołanie się do Rz 1,18-32 oraz 1 Kor 6,9-10. W Ap 22,15 można widzieć natomiast nawiązanie do postaci Jezebel, który to związek przewija się na kartach całej Apokalipsy. W Pierwszej Księdze Królewskiej mowa jest o tym, że Jezebel doprowadziła do przelewu krwi, którą potem zlizywały psy, za co następnie spotkała ją kara (jej opis także odwoływał się do motywu psa). Leithart uważa, że w Apokalipsie to wrogowie Kościoła przejawiają cechy psów: w gwałtowny sposób atakują świętych, przelewają ich krew, a nadto są odrażający. Zatem w Ap 22,15 chodziłoby o wroga Ludu Bożego, dla których nie ma miejsca w Mieście Świętym<sup>20</sup>.

Analizę motywu „psów” na tle greckiego kontekstu kulturowego przeprowadził Rick Strelan. Twierdzi on, że w interpretacji *oi κύνες* w Ap 22,15 pomocne może być odwołanie się do faktu wykorzystania psów w grecko-rzymskich praktykach rytualnych związanych z oczyszczeniem, a zwłaszcza w związku z kultem bogini Hekate. Zdaniem badacza autor Apokalipsy, mówiąc o tym, że psy są na zewnątrz, chciał pokazać, że oczyszczenie i ochronę uzyskuje się nie poprzez udział w rytach związanych ze wspomnianą boginią, lecz za sprawą oczyszczenia przez krew Baranka<sup>21</sup>.

Przeprowadzone powyżej skrócone przedstawienie sposobów interpretacji terminu *oi κύνες* w Ap 22,15 pokazuje, że opinie uczonych idą w dwóch kierunkach, a komentatorzy zwykle przedstawiają obie grupy poglądów, nie opowiadając się (poza nielicznymi wyjątkami) za jedną z nich<sup>22</sup>. Dowodzi to, że interpretacja terminu *oi κύνες* nie jest rzeczą prostą. Podkreślić należy, że analiza literacka wspomnianego rzeczownika ogranicza się (z jednym wyjątkiem – artykuł Strelana) jedynie do poszukiwania jego tła biblijnego (ewentualnie okołobiblijnego). Nie kwestionując powyższych analiz należy jednak podjąć próbę zbadania znaczenia *oi κύνες* z uwzględ-

<sup>19</sup> Por. Wojciechowska, „Czy psy nie zasługują na zbawienie?”, 379–401. Egzegetka wyróżnia kilka możliwych kontekstów, do których mógł nawiązywać autor Apokalipsy: kontekst demonologiczny, kontekst magii (czarów), kontekst bałwochwalstwa i kontekst seksualny. Odnośnie do tego ostatniego stwierdza, że metafora psa mogła nawiązywać do seksu analnego, będącego jednym ze środków antykoncepcyjnych stosowanych przez nierządnicę sakralną, którym nie wolno było mieć dzieci. Pozycja, w jakich odbywano takie stosunki budziła skojarzenie z psami. Stąd już łatwo było widzieć analogię do stosunków homoseksualnych.

<sup>20</sup> Por. Leithart, *Revelation*, 426–427.

<sup>21</sup> Por. Strelan, „Outside Are the Dogs and the Sorcerers”.

<sup>22</sup> Na polskim gruncie Michał Wojciechowski (*Apokalipsa świętego Jana*, 397–398) podaje następujące możliwości interpretacji: 1) nieczyści poganie w ogóle; 2) homoseksualiści; 3) ludzie wstrętnei niebezpieczni; 4) fałszywi chrześcijanie; 4) odstępcy, heretycy. Egzegeta konkluduje: „pierwszy sens – wszelcy nieczyści i bezbożni – wydaje się bardziej prawdopodobny, gdyż tłumaczy ich wymienienie na pierwszym miejscu i pozwala uniknąć dubletu z trzecim określeniem na liście, gr. *pornoi*, który też może oznaczać męskie prostytutki (tłumaczenie tego ostatniego epitetu słowem rozpustnicy wydaje się za szerokie; można go ewentualnie oddać opisowo: nurzający się w rozpuście)”.



nieniem dodatkowego (oprócz starotestamentowego) kulturowego tła Apokalipsy Janowej, które tworzy także szeroko rozumiana kultura grecka (zarówno w jej wydaniu helleńskim, jak i hellenistycznym). Może ona rzucić nowe światło na znaczenie metafory psów w Ap 22,15.

## 2. Kontekst literacki terminu οἱ κύνες w Apokalipsie

Wzmianka o psach pojawia się w końcowej części Apokalipsy, która zaliczana jest do epilogu księgi (22,6-21). Werset 15 powinien być postrzegany w powiązaniu z wersem wcześniejszym, który zawiera makaryzm (błogosławieństwo). Podstawą powiązania obu tych wersetów jest pewne przeciwstawienie, jakie można dostrzec względem końcowej części wersetu 14, gdzie jest motyw wchodzenia do miasta (εἰσερχομαι εἰς τὴν πόλιν), a początkiem wersetu 15, gdzie pojawia się przysłówek ἔξω – „na zewnątrz” (w domyśle „na zewnątrz miasta”). Zatem mamy tutaj ukazane dwie grupy. Pierwsza z nich, to ci, co są wewnątrz miasta, druga, to ci na zewnątrz. Pierwsza grupa została dookreślona za pomocą wyrażenia οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν, natomiast druga przedstawiono znacznie szerzej, jako οἱ κύνες καὶ οἱ φάρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι καὶ πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος. Można zatem wnioskować, że wspomniane wyrażenie οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν stoi w opozycji do tej drugiej grupy, opisanej za pomocą kilku wyrażen. Terminologia w 22,14 jest bardzo podobna do 7,14, gdzie pojawia się motyw wybielenia szat: ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἔλευκαναν αὐτὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου. Z zestawienia obu tych wersetów widać, że oplukanie szat oznacza ich wybielenie we krwi Baranka. Jak zauważa Paweł Podeszwa, czynność wyrażona czasownikiem πλύνω przywołuje w pamięci wydarzenia związane ze spotkaniem Izraelitów z Bogiem na Synaju, kiedy to lud wybrany przygotował się do tego spotkania poprzez oczyszczenie szat (por. Wj 19,10.14). W Apokalipsie wspomniany czasownik użyty został jako metafora i należy go odczytywać w kontekście chrystologicznym, jako wskazanie na oczyszczające i wyzwalające owoce męki i śmierci Jezusa<sup>23</sup>. Jeśli zatem płukanie szat oznacza oczyszczanie się z grzechu, to lista wymieniona w 22,15 oznacza różnego rodzaju grzeszników.

<sup>23</sup> Podeszwa, „Wyprali swoje szaty”, 45. Paweł Podeszwa uważa, że czasownik πλύνω w 7,14 należy odnieść do chrztu (czasownik występuje w aoryście). W 22,14 mamy imiesłów czasu teraźniejszego. Robert H. Mounce (*The Book of Revelation*, 407) oraz H. Giesen (*Die Offenbarung des Johannes*, 487) zauważają, że taka forma gramatyczna wskazuje na płukanie jako ciągłą aktywność, która charakteryzuje życie owych ludzi. Chodzi zatem o postawę nieustannego nawracania się, czyli oczyszczania się z grzechu (forma aktywna czasownika podkreśla konieczność zaangażowania ze strony człowieka). W niektórych rękopisach (późniejszych) zamiast wzmianki o płukaniu szat mamy motyw wypełniania przykazań. Oczywiście ta lekcja, jako słabo poświadczona, nie jest oryginalna, niemniej pokazuje tendencję interpretacyjną w niektórych środowiskach wczesnego Kościoła (na tej wersji opiera się np. komentarz Andrzeja z Cezarei).

Przywilejem oczyszczonych jest wkroczenie do miasta przez bramy. Taki sposób wejścia oznaczał w starożytności dostanie się do miasta w sposób legalny. Chodzi zatem o uprawniony sposób wejścia do Nowego Jeruzalem, które tutaj jest metaforą zbawienia. Przekroczenie granic miasta można widzieć jako odpowiednik wejścia do królestwa Bożego (czy szerzej: wejście w sferę zbawienia – por. Mt 5,20; 7,21; 18,3; 19,23-24; Mk 9,47; J 3,5; Dz 14,22)<sup>24</sup>.

W opozycji do tych, którzy mają udział w Nowym Jeruzalem są ludzie, których losem jest bycie na zewnątrz (ἔξω) miasta<sup>25</sup>. Motyw bycia „na zewnątrz” odwołuje się do Starego Testamentu, gdzie jest mowa o przebywaniu poza obozem (traktowanym jako obszar sakralny). Tego typu teksty pojawiają się zwłaszcza w Torze przy okazji podawania różnych przepisów dotyczących funkcjonowania obozu. Poza obozem np.: palono cielca składanego na ofiarę za grzech (Kpł 4,12.21); pochowano Nadaba i Abihu, ukaranych przez JHWH śmiercią (Kpł 10,4-5); przebywały osoby nieczyste z powodu choroby (Kpł 13,46; 14,3.8); składowano nieczyste kamienie (Kpł 14,40.41.45); wykonywano wyrok śmierci na bluźniercy (Kpł 24,4.23). Wszystkie powyższe wypowiedzi o przebywaniu „na zewnątrz” oznaczają ideę wykluczenia ze sfery świętości. Powód tego wykluczenia mógł być zawiniony przez człowieka (np. jakiś nieprawny czyn) bądź też niezawiniony (np. choroba). Iz 66,24 idzie krok dalej i nawiązuje do tej idei, ukazując ludzi nieprawych, których zwłoki znajdują się poza Jeruzolimą. Prorok odwołuje się do zwyczaju spalania śmieci z Jeruzolimy w Dolinie Hinnom (Gehenna). Widać zatem, że u Izajasza owo wyrzucenie na zewnątrz ma już przyczynę natury moralnej<sup>26</sup>. W tym kierunku idą też Ewangelie (por. Łk 13,24; J 6,37; 12,31; 15,6)<sup>27</sup>.

Umieszczenie ludzi nieprawych poza Miastem Świętym oznacza, że nie mają oni udziału w nowym stworzeniu (bo nowe stworzenie i Miasto – jak twierdzi Gregory K. Beale – są najprawdopodobniej synonimami). Zamiast tego ich udziałem jest jezioro siarki i ognia, na co wskazuje paralela między 21,8 a 22,15. Tak więc bycie „poza” oznacza drugą śmierć, równoznaczną z udrękami we wspomnianym jeziorze. Można dopatrywać się tu także aluzji do Rdz 3,23-24, gdzie mowa jest o pierwszych ludziach, którzy na skutek grzechu znaleźli się poza ogrodem rajskim. W Apokalip-sie widać, że w przypadku ludzi nieprawych ten stan bycia „poza” będzie utrwalony. Pozostali natomiast zostaną nagrodzeni powrotem do rajcu, na co wskazuje wzmianka o dostępie do drzewa życia (por. 22,14, gdzie zestawione jest wejście do miasta z prawem spożywania z drzewa życia).

<sup>24</sup> Aune, *Revelation* 17–22, 1222.

<sup>25</sup> W 22,15 przysłówek ἔξω występuje samodzielnie, w innych tekstach na ogół łączy się z rzeczownikami, czyli pełni raczej rolę przymiaka. Tutaj kontekst (w. 14) każe domniemywać, że idzie o bycie na zewnątrz miasta.

<sup>26</sup> Sweet, *Revelation*, 317.

<sup>27</sup> Robert H. Charles (*A Critical and Exegetical Commentary*, 178) podaje jeszcze inne odniesienia biblijne i pozabiblijne związane z ideą bycia poza świętym miastem: Ps 101,7; Jl 3,17.21; PsSal 17,29.



Ludzie wykluczeni z udziału w Nowym Jeruzalem zostali tutaj wymienieni w formie listy obejmującej pewne postawy. W Apokalipsie znajdują się trzy listy ukazujące kategorie grzeszników. Wykazują one – jak zauważa Aune – względem siebie podobieństwa. Poza 22,15 te wykazy grzechów znajdują się w 9,20-21 oraz 21,8<sup>28</sup>.

Odnosnie do terminu będącego przedmiotem naszych analiz, powołując się na zestawienie, które sporządził Aune, możemy stwierdzić, że odpowiednikiem οἱ κύνες jest wyrażenie ἐβδελυγμένοι<sup>29</sup>. Imiesłów ten oraz związany z nim rzeczownik βδέλυγμα występują bardzo często w greckim Starym Testamencie, pojawiając się w różnych kontekstach. Bardzo ważny jest tutaj kontekst seksualny, na co wskazuje choćby częstotliwość występowania wspomnianego imiesłowu oraz rzeczownika w tej części Księgi Kapłańskiej, która zajmuje się grzesznymi praktykami seksualnymi (Kpł 18,22.26.27.29.30; 20,13; por. Pwt 22,5; 23,19)<sup>30</sup>. Wśród nich są także praktyki homoseksualne. Biorąc to pod uwagę, możemy skonstatować, że analiza terminu οἱ κύνες w ramach kontekstu, który tworzy najpierw sama Apokalipsa, a następnie cała Biblia, wskazuje, że wspomniany termin należy interpretować w odniesieniu do grzesznych praktyk seksualnych<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Aune, *Revelation 17–22*, 1130.

<sup>29</sup> Aune, *Revelation 17–22*, 1131; Charles, *A Critical and Exegetical Commentary*, 178. Niektórzy badacze, jak już wspomniano przy prezentacji stanu badań, uważają termin „psy” za metaforę ludzi nieprawych w ogólności, czyli chodziłoby tutaj o zbiorcze ujęcie wszystkich tych postaw, które potem zostały dookreślone. Zestawienie wykonane przez Aune’a nie potwierdza tej hipotezy. Ponadto jest wśród tych określeń wiele takich, które również charakteryzują się dużym poziomem ogólności, jak np. kłamcy. Termin – jak wykazał Wojciech Popielewski („Pojęcie kłamstwa w Księdze Apokalipsy”, 347) – nie oznacza w Apokalipsie ludzi mówiących nieprawdę, ale ludzi, którzy prezentują praktyczną postawę zdrady przez pójście na kompromis z bałwochwalstwem. Odnosnie do 21,8 Popielewski zauważa, że termin kłamstwo podsumowuje wszystkie wymienione wcześniej postawy. Trudno byłoby przyjąć istnienie listy (zwłaszcza relatywnie krótkiej, bo obejmującej 7 elementów), w której i początek, i koniec miałyby charakter ogólny. Bardziej sensowny wydaje się pogląd, że pierwsze 6 elementów to konkretne postawy, zaś ostatni element jest podsumowaniem, na co wskazuje też jego rozbudowana forma: πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος.

<sup>30</sup> Inny bardzo ważny kontekst jest związany z idoliatrią. Popielewski („Pojęcie kłamstwa w Księdze Apokalipsy”, 350) wskazuje, że termin „psy” łączy ze sobą kontekst bałwochwalstwa i grzechów seksualnych, ponieważ mówi on o nierządzie sakralnym. Sam jest jednak zdania, że idzie tutaj o ludzi, którzy popadli w niewiarę i w niej trwają poprzez sprzeciw wobec głoszonego słowa, opór wobec łaski Bożej, uległość wobec zła i powracanie do niego.

<sup>31</sup> Można zastanawiać się nad relacją terminu „psy” do występującego nieco dalej terminu οἱ πόρνοι. Termin οἱ πόρνοι ma raczej szersze znaczenie, bo obejmuje wszystkich parających się nierządem. Niewykluczone jest także użycie go w znaczeniu przenośnym, ponieważ w Apokalipsie mianem nierządu określane są przede wszystkim praktyki bałwochwalcze.

### 3. Grecki kontekst kulturowy dla rzeczownika *oi kývex*

Analizy poczynione do tej pory pokazują, że autor Ap 22,15, mówiąc o psach, zapewne miał na myśli ludzi oddających się grzesznym praktykom seksualnym (najprawdopodobniej: homoseksualnym). Wskazuje na to przede wszystkim kontekst starotestamentowy, a także literacki terminu *oi kývex* w Apokalipsie. Na tym etapie badań przejdziemy do próby odpowiedzi na pytanie, jaki dodatkowy odcień znaczeniowy wspomnianej metafory można odkryć, gdy uwzględnimy hellenistyczny kontekst kulturowy. Przy badaniu tego zagadnienia musimy wyjść od powiązania, jakie istnieje między motywem psa a seksualną sferą życia człowieka, ponieważ na takie powiązanie wskazano w punkcie poprzednim.

Przegląd źródeł literackich i archeologicznych pokazuje, że pies w środowisku grecko-rzymskim wzmiankowany jest w kilku kontekstach, związanych z różnymi sferami życia ówczesnych ludzi. Mowa jest m.in. o psach pełniących funkcję stróżów w gospodarstwach ludzi; pasterskich; myśliwskich; wykorzystywanych podczas wojny; wykorzystywanych w kultach<sup>32</sup>. Najważniejszy z tych kontekstów jest kontekst myśliwski. Odwołujemy się tutaj do Judith M. Barringer, która wykazała, że kontekst polowania jest podstawowy dla zrozumienia greckiej kultury<sup>33</sup>. Polowanie w archaicznej i klasycznej Grecji nie miało w pierwszym rzędzie roli czysto użytkowej, to znaczy nie było źródłem pozyskiwania żywności. Odgrywało ono bardzo ważną rolę w greckim systemie wychowania, ponieważ stanowiło istotny element przygotowania młodego człowieka do roli wojownika<sup>34</sup>.

Polowanie stało się jedną z głównych aktywności greckiej arystokracji i towarzyszyło innym działaniom kształtującym tożsamość zwierchnich warstw społeczeństwa helleńskiego i hellenistycznego. Te działania to: wojna, ćwiczenia fizyczne, sympozja i pederastia<sup>35</sup>. Zwłaszcza przeanalizowanie tego ostatniego obszaru męskiej aktywności w kulturze helleńskiej i hellenistycznej może wnieść nowe spojrzenie do rozumienia terminu „psy” w Ap 22,15, a to dlatego, że – jak zauważyliśmy w punk-

<sup>32</sup> Por. Orth, „Hund”, 2557–2565.

<sup>33</sup> Barringer, *The Hunt in Ancient Greece*, 203: „Hunting provides us with a tool to understand Greek culture in the archaic and classical periods”. Judith M. Barringer zauważa, że ideę polowania wiązano w antycznej Grecji z kilkoma kontekstami: na poziomie podstawowym chodziło o kontekst militarny (polowanie jako przygotowanie wojownika), na poziomie metaforycznym: o kontekst erotyczny (zwłaszcza homoseksualny) – polowanie jako metafora zalotów, mitologiczny (tutaj także widoczne jest odniesienie do erotyki – bogowie „polują” na siebie walcząc o swoje względy, przy czym nie zawsze męskie bóstwo poluje na żeńskie) i pogrzebowy – chodziło o podkreślenie bohaterstwa i odwagi zmarłych (*ibidem*, 203–207).

<sup>34</sup> Wskazuje na to np. Ksenofont w swoim dziele *Pochwała łowiectwa* (*Kynegetikós*).

<sup>35</sup> Por. Barringer, *The Hunt in Ancient Greece*, 9. Nieco dalej autorka stwierdza: „homosexual courtship, like hunting and warfare, was an important element of the ideology of late archaic and early classical Athenian masculinity and was also inextricably bound up with the social politics of the aristocracy. Pederasty formed part of coming-of-age rituals for adolescent males and marked sexual and social maturation, if not an actual initiation” (*ibidem*, 71).

cie wcześniejszym – motyw psa we wspomnianym tekście Apokalipsy interpretować należy w odniesieniu do praktyk seksualnych. Na tym etapie analiz źródłem będą świadectwa literackie oraz ikonograficzne (malarstwo wazowe)<sup>36</sup>.

Świadectwa te potwierdzają, że zaloty o charakterze pederastycznym były traktowane jako swoiste polowanie, w którym uczestniczyły dwie strony. Tu trzeba zauważyć, że Grecy nie znali związków homoseksualnych obejmujących mężczyzn w zbliżonym wieku. Grecka pederastia polegała na związku partnera starszego, zwanego *erastes*, i młodszego, zwanego *eromenos*. Na ogół inicjatywa należała do partnera starszego, a młodszy był obiektem jego działań<sup>37</sup>, które ukazywane były często za pomocą terminologii nasuwającej skojarzenia z polowaniem. Przykładem tutaj jest mowa Pauzanasza, zachowana w *Uczcie Platona*. Pauzaniasz mówi o „zdobyciu *eromenosa*”, czy też o pogoni za nim<sup>38</sup>. Podobnie jest w innym dziele Platona – *Lysis*. Mężczyzna, który sprawia, że młodzieniec staje się trudniejszy do zdobycia jest niczym myśliwy, który płoszy zwierzyne<sup>39</sup>. Z kolei Ajschines (390–315 przed Chr.) w swojej mowie *Przeciw Timarchosowi* mówi o tych, którzy uganiają się za młodzieżą, określając ich terminem *θηρευτής* („myśliwy”)<sup>40</sup>. Eforos z Kyme (połowa IV w. przed Chr.) opisuje zwyczaj panujący na Krecie, zgodnie z którym starsi mężczyźni nie pozyskiwali sobie młodszych kochanków nie za pomocą perswazji werbalnej, lecz siłą, dokonując rytualnego porwania. Rytuał kończył się zabranie chłopca do budynku starszego mężczyzny (tego, który go pochwycił). Potem następował czas obdarowywania młodzieńca prezentami, czas ucztowania i wspólnych polowań, które trwały dwa miesiące<sup>41</sup>. U Meleagera (I w. przed Chr.) pojawiają się osoby określane jako „psy na chłopców” (epigram CXVI)<sup>42</sup>. Zatem relacja między *erastesem* i *eromenosem* jawi się nie jako efekt wzajemnej fascynacji (czy to fizycznej, czy duchowej), ale jako skutek „polowania” podjętego przez *erastes*<sup>43</sup>.

<sup>36</sup> Szczególnie ciekawe wydaje się to odwołanie do malarstwa wazowego, które nie miało w antycznej Grecji funkcji dokumentującej rzeczywistość taką, jak ona jest, lecz odzwierciedlało wartości, którymi kierowało się ówczesne społeczeństwo. Na przykład sceny polowań ukazane w malarstwie wazowym miały nie tyle pokazać, jak wówczas polowania wyglądały, ale wyakcentować ludzkie walory, jak np. odwagę w obliczu niebezpieczeństwa (stąd zwierzęta łowne były ukazywane jako znacznie przewyższające wielkością myśliwych). Por. Barringer, *The Hunt in Ancient Greece*, 3.

<sup>37</sup> Por. Dover, *Greek Homosexuality*, 15–16. Na temat postrzegania homoseksualizmu w antycznej Grecji: Laskowski, „Homoseksualność według starożytnych Greków”.

<sup>38</sup> Por. Platon, *Uczta*, 182d–183c. Nieco dalej (183e–184b) Pauzaniasz stwierdza: „prawo każe jednemu gonić i zdobywać, a drugiemu uciekać i bronić się” i dalej „uchodzi za hańbę dać się prędko pozyskać” (Witwicki, 68–69).

<sup>39</sup> Por. Platon, *Lysis*, 206ab.

<sup>40</sup> Ajschines, *Przeciw Timarchosowi*, 195 (*The Speeches of Aeschines*, 154).

<sup>41</sup> Ephorus of Cyme, *Fr.* 149 (Hubbard, *Homosexuality in Greece and Rome*, 72).

<sup>42</sup> Tekst Meleagera cytowany w antologii Stratonu ΜΟΥΣΑ ΠΑΙΔΙΚΗ (*Musa Puerilis*), zob. *The Greek Anthology*, 327.

<sup>43</sup> Por. Dover, *Greek Homosexuality*, 84.

Kenneth J. Dover, analizując to zagadnienie, podsumowuje, że dla ukazania wysiłków *erastes*a stosowana jest często terminologia odwołująca się do polowania. *Eromenos* jawi się jako zwierzyna łowna. Polowanie samo w sobie było jednym z najbardziej ulubionych „sportów” uprawianych przez Greków. Celem tego rodzaju „polowania” było pochwylenie tego, kto ucieka. „Ucieczka” *eromenosa* pełniła tutaj ważną rolę, zaś młodzieniec, który czekałby na swojego myśliwego, psułby całą zabawę. Im trudniejszy był pościg za *eromenosem*, tym więcej satysfakcji miał *erastes*. Trudność osiągnięcia celu zwiększała radość z jego osiągnięcia, zwłaszcza wtedy, kiedy „myśliwy” w pościgu za młodzieńcem pokonywał innych *erastai*<sup>44</sup>.

Oprócz świadectw literackich, które dla ukazania relacji *erastes* – *eromenos* używają terminologii zaczerpniętej z polowań, należy wskazać także na świadectwa ikonograficzne w postaci malarstwa wazowego<sup>45</sup>. Ciekawa rzecz, że na attyckich wazach, poczynając od VI w. przed Chr. aż po początek V w. przed Chr., znacznie częściej niż motywy związane z polowaniami pojawiają się motywy związane z zalotami o charakterze pederastycznym. Takie sceny ukazują zazwyczaj dwóch lub więcej mężczyzn. *Erastes* jest łatwy do zidentyfikowania, ponieważ zwykle ma brodę. *Eromenos* jest zwykle przedstawiany jako młodzieniec bez brody<sup>46</sup>. Z punktu widzenia naszych analiz należy zwrócić uwagę na obecność w tych scenach licznych motywów związanych z polowaniami. Do najbardziej znanych należą wyobrażenia psów myśliwskich (które – ze względu na sposób ich prezentacji – łatwo odróżnić od innych psów). Jak zauważa John G. Younger, w greckim malarstwie wazowym psy domowe pojawiają się zwykle w scenach przedstawiających kobiety i małe dzieci, natomiast psy myśliwskie zawsze są związane z wyobrażeniami mężczyzn, nierzadko w kontekście scen homoerotycznych<sup>47</sup>.

Przykładem może być ilustracja na amforze czarnofiguralnej, datowanej na lata 575–525 przed Chr.<sup>48</sup> Ukazuje ona siedmiu *erastai* ubiegających się o względy dwóch *eromenoi*. W centrum widać umięśnionego młodzieńca. Po lewej stronie widoczny jest *erastes*, który jedną ręką dotyka okolic intymnych *eromenosa*, a drugą – jego

<sup>44</sup> Por. Dover, *Greek Homosexuality*, 87–88.

<sup>45</sup> Naczynia tego typu używane były podczas sympozjów, które stanowiły centrum życia społeczności greckiej, stąd ukazywane na nich sceny odzwierciedlały to, o czym dyskutowano w czasie uczt i co było w centrum zainteresowania ówczesnych Greków.

<sup>46</sup> Sceny takie zostały szczegółowo sklasyfikowane w zależności od tego, jaki rodzaj aktywności *erastes*a i *eromenosa* przedstawiają. Szerzej na ten temat: Barringer, *The Hunt in Ancient Greece*, 72; Shapiro, „Courtship Scenes”, 133–143.

<sup>47</sup> Por. Younger, *Sex in the Ancient World*, 11. Można się zastanawiać, dlaczego akurat psy pojawiają się w tego typu scenach (bardzo często w towarzystwie zająca). Być może dlatego, że greckie słowo *kyon* wiązano w jakiś sposób z męskim organem płciowym, a zając nasuwał skojarzenie ze stosunkami analnymi, typowymi dla relacji pederastycznych. Potwierdza to *List Barnaby* 10,6, który zawiera takie zalecenie: „Czytamy jednak również: «nie będziesz jadł zająca». Dlaczego? Chce przez to powiedzieć, żebyś nie stał się pederastą ani do takich się nie upodobnił” (BOK 10, 189)

<sup>48</sup> Numer wazy w Beazley Archive: 301064. Ilustracje wszystkich waz dostępne na stronie internetowej Beazley Archive: [www.beazley.ox.ac.uk](http://www.beazley.ox.ac.uk) [dostęp: 10.01.2021].

podbródka. Obok *erastes*a znajduje się pies myśliwski, który obwąchuje genitalia młodzieńca, zaś ogon ma zwrócony w kierunku pośladków *erastes*a. Drugi pies znajduje się nieco dalej. Cała scena zdaje się ukazywać zaloty jako polowanie, w którym uczestniczą *erastai* ze swymi psami myśliwskimi, otaczając *eromenosów*, którzy jawią się jako potencjalny łup. Godne podkreślenia jest to, że psy swoimi zachowaniami niejako naśladują zachowanie swoich panów<sup>49</sup>. Podobna scena zawarta jest na czarnofiguralnej amforze z ok. 540 r. przed Chr. W centrum znajduje się postać *erastes*a, który zwraca się ku *eromenosowi*, wręczając mu w darze koguta. *Eromenos* zdaje się odrzucać zaloty *erastes*a. Obok *erastes*a znajduje się postać psa myśliwskiego, który z otwartym pyskiem obserwuje zaloty. Do umieszczonej w środku pary zbliżają się dwie osoby (*erastai*). Jeden z nich także prowadzi psa myśliwskiego<sup>50</sup>. Jeszcze jeden przykład możemy znaleźć na czarnofiguralnej amforze szyjowej, powstałej ok. 575–525 przed Chr.<sup>51</sup> Na każdej ze stron amfory widać cztery postacie (trzech *erastai* i jednego *eromenosa*). Obecne są także psy (na stronie A – jeden, zaś na stronie B – dwa). Na stronie A dostrzec można *erastes*a, który dotyka twarzy i podbrzusza *eromenosa*. Obok niego widoczny jest pies myśliwski z wysoko uniesioną głową. Na stronie B ukazana jest podobna scena, z tym, że pojawia się dodatkowy pies myśliwski. Jeden z tych psów obserwuje *erastes*a, który obejmuje *eromenosa*. Innym świadectwem archeologicznym jest naczynie zwane olpe, pochodzące z ok. 550–500 przed Chr., wykonane techniką czarnofiguralną<sup>52</sup>. Także i tutaj *erastes* dotyka *eromenosa*, ale tylko jedną ręką, czemu uważnie przypatruje się pies myśliwski. W tej scenie *erastes* jest tylko jeden, zaś *eromenosów* trzech. Ciekawe i nietypowe dla zdobnictwa wazowego jest to, że *erastes* drugą ręką dotyka pyska swojego psa.

Podsumowując tę skrótową prezentację świadectw pochodzących z ikonografii wazowej, możemy za Anja Hoppe skonstatować, że w scenach zalotów o charakterze pederastycznym motyw psa pojawia się bardzo często. Psy są nie tylko „statystami” w ukazywanych scenach, ale często biorą aktywny udział w tych działaniach, „wspierając” *erastai*. Stają się więc one jakby uczestnikami polowania na młodych *eromenosów*<sup>53</sup>. Uwzględnienie greckiego kontekstu kulturowego pozwala na jeszcze jedną konstatację. Otóż, choć zaloty pederastyczne ukazane zostały za pomocą obrazu polowania, z wykorzystaniem motywów psów, to jednak nie można stwierdzić, że psy należy interpretować tutaj w kluczu negatywnym. Same bowiem relacje *erastes* – *eromenos* traktowano jako coś pozytywnego. Także zaloty ujmowane w kluczu polowania nie były uważane za coś złego. Wręcz przeciwnie, niezbyt dobrze było postrzegane, jeśli *eromenos* zbyt łatwo dawał się „usidlić”, bez stawiania „oporu”. Jaką

<sup>49</sup> Szczegółowy opis wazy zob. Hoppe, *Zur Rolle des Hundes*, 28–33.

<sup>50</sup> Beazley Archive: 7277. Szczegółowy opis: Hoppe, *Zur Rolle des Hundes*, 36–37.

<sup>51</sup> Beazley Archive: 14. Opis: Hoppe, *Zur Rolle des Hundes*, 43–44.

<sup>52</sup> Beazley Archive: 12281. Opis: Hoppe, *Zur Rolle des Hundes*, s. 46–48.

<sup>53</sup> Hoppe, *Zur Rolle des Hundes*, 83–84. Takich wyobrażeń jest znacznie więcej. Anja Hoppe w swojej dysertacji omawia ponad 40 waz, które prezentują sceny o charakterze pederastycznym.

zatem funkcję pełnił motyw psa myśliwskiego w omawianych scenach? Marina Haworth twierdzi, że umieszczenie psów (zwłaszcza w malarstwie wazowym) wprowadzało element humoru, a zarazem pewnego napięcia. Psy pełniły rolę wizualnych metafor odnoszących się do *erastai*. W sytuacji braku dokładnego opisu *erastai* psa można było traktować jako „dublera” o charakterze metonimicznym, zastępującego goniącego za młodzieńcem *erastes*. Postać psa jawiła się jako „wizualny żart” odnoszący się do komicznych czasem działań dojrzałego mężczyzny, który dla pozyskania względów młodzieńca zachowywał się z jednej strony agresywnie, a z drugiej – bezwstydnie, goniąc za *eromenosem* niczym pies za kawałkami mięsa<sup>54</sup>.

Powyższe świadectwa ikonograficzne kończą się na latach 40. V w. przed Chr., co mogłoby być powodem zarzutu, że opieramy się na dowodach zbyt archaicznym w porównaniu do czasu, kiedy powstawała Apokalipsa. Trzeba jednak zauważyć, że zanikanie malarstwa wazowego o tematyce pederastycznej nie jest spowodowane zanikiem tej praktyki ani zanikiem postrzegania jej w kategoriach „polowania na młodzieńców”. Zatem dzieje się tak nie dlatego, że praktyka pederastii zanikła, ale dlatego, że społeczeństwo tego czasu (V w. przed Chr.), dorastające w zupełnie innych okolicznościach, w inny sposób zaczęło wyobrażać sobie takie cechy jak męskość i waleczność. Potwierdzeniem ważnego miejsca, jakie pełniła pederastia w Grecji po V w. przed Chr. jest fakt, że zaloty homoerotyczne obecne są w świadectwach literackich sięgających aż po I w. przed Chr. (np. Meleager), które dla ukazania relacji *erastes* – *eromenos* nadal stosują metaforykę myśliwską, odwołując się także do motywu psów myśliwskich. Oznacza to, że obrazy te nie były obce ludziom żyjącym w hellenistycznym kręgu kulturowym, w którym funkcjonowali także pierwsi adresaci Apokalipsy.

#### 4. Wnioski

Powyższe analizy pozwalają nam na podanie kilku wniosków. Na początku trzeba zaznaczyć, że analiza Ap 22,15 na tle antycznego greckiego kontekstu kulturowego nie zmierza do odrzucenia wyników badań prowadzony przez odwołanie się do kontekstu wewnątrzbiblijnego. Kontekst ten pozostaje nadal podstawowy dla rozumienia wypowiedzi Apokalipsy Janowej. Natomiast ważna jest odpowiedź na pytanie, co nowego (jaki nowy odcień znaczeniowy) metafory „psa” w Ap 22,15 możemy odkryć, kiedy uwzględnimy tło kulturowe, jakie daje szeroko rozumiana kultura hellenistyczna. Postawienie tego pytania jest o tyle istotne, że już pierwotni adresaci dzieła Jana w dużej mierze mieli do czynienia z tą kulturą (choć oczywiście nie przekreślamy ich zakorzenienia w kulturze starotestamentowej). Ich rozumienie terminu *οἱ κύνας*

<sup>54</sup> Por. Haworth, „The Wolfish Lover”, *passim*.



mogło zatem dodać nowe treści względem rozumienia prezentowanego przez chrześcijan, mających jedynie doświadczenie judaizmu (można oczywiście stawiać pytanie, ilu takich chrześcijan wówczas było – biorąc pod uwagę zasięg i oddziaływanie kultury hellenistycznej na przełomie I i II w. po Chr. oraz fakt rozejścia się dróg Kościoła i Synagogi). Naszym zdaniem w Ap 22,15 zawartą mamy polemikę z kilkoma praktykami, których kultywowanie nie dawało się pogodzić z byciem chrześcijaninem. Niektóre z tych praktyk były w oczywisty sposób złe (np. zabójstwa). Inne z kolei nie uchodziły za takie w hellenistycznym kręgu kulturowym. Do nich zaliczyć należy pederastię. Co prawda świadectwa wywodzące się z malarstwa wazowego zanikają poczynając od lat czterdziestych V w. przed Chr. (zaś samo malarstwo wazowe zanika ok. 280 przed Chr.), nie oznacza to jednak, że zanika praktyka pederastii. Świadectwa literackie pokazują, że była ona w rozkwicie także w epoce hellenistycznej, i to nie tylko na terenach ściśle związanych z dominacją języka greckiego, ale także na terenach łacińskojęzycznych. Rzym w dużej mierze przejął od Greków tę praktykę<sup>55</sup>. Traktowana ona była jako coś oczywistego, co odgrywało ważną rolę w kształtowaniu młodego pokolenia. Pojawienie się chrześcijaństwa z jego radykalnymi wymaganiami moralnymi sprawiło, że to, co Grecy oraz Rzymianie uważali za coś dopuszczalnego, a nawet zalecanego, zaczęło być stawiane w nowym świetle. Musiało to doprowadzić do konfliktu między chrześcijaństwem, a kulturą antyczną. Pederastia była jednym z pól, na którym konflikt ten był widoczny. Świadczy o tym choćby nauczanie Pawła w Rz 1 i 1 Kor 6. Także Apokalipsa, pośród wielu innych praktyk związanych z pogaństwem, widziała pederastię. Autor Apokalipsy, zgodnie ze swoim zwyczajem, wykorzystał metaforę, w tym wypadku „psów”, dla ukazania tej niemoralnej postawy<sup>56</sup>.

Każdy, kto posługuje się metaforą ma świadomość, że jej rozumienie może być nieco inne w różnych kręgach adresatów. Być może z taką sytuacją mamy do czynienia w Ap 22,15. Na rozumienie metafory οὐνεσ musiał mieć wpływ krąg kulturowy, w którym pierwsi chrześcijanie się obracali. Ponieważ motyw psa pojawiał się w języku ukazującym relacje homoseksualne (a w Grecji miały one przede wszystkim charakter pederastii), pierwotni adresaci Apokalipsy mogli go łatwo odnieść do tego, co zapisano w 22,15. W świetle badanej wypowiedzi Apokalipsy widać wyraźnie, że praktyki pederastyczne stawiają człowieka poza wspólnotą ukazaną obrazowo jako Miasto Święte zstępujące z nieba.

<sup>55</sup> Na ten temat zob. Williams, *Roman Homosexuality* oraz Hubbard, *Homosexuality in Greece and Rome*, 308–532 (prezentują one świadectwa literackie dotyczące homoseksualizmu w starożytnym Rzymie, poczynając od czasów Republiki aż po IV w. po Chr.).

<sup>56</sup> W Apokalipsie zauważyć można wykorzystanie wielu metafor, które w negatywnym świetle stawiają różne aspekty funkcjonowania społeczności Imperium Romanum w I w. po Chr. Sam system polityczny też został ukazany przy użyciu metafory – Bestii z morza. Sam Rzym – według najbardziej popularnej interpretacji – ukazywany jest jako wielka nierządnicą.

## Bibliografia

- Andrew of Caesarea, *Commentary on the Apocalypse* (tł. E. Scarvelis Constantinou) (The Fathers of the Church. A New Translation 123; Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2011).
- Aune, D.E., *Revelation 1–5* (Word Biblical Commentary 52a; Dallas, TX: Word Books 1997).
- Aune, D.E., *Revelation 6–16* (Word Biblical Commentary 52b; Dallas, TX: Word Books 1997).
- Aune, D.E., *Revelation 17–22* (Word Biblical Commentary 52c; Dallas, TX: Word Books 1998).
- Barringer, J.M., *The Hunt in Ancient Greece* (Baltimore – London: John Hopkins University Press 2001).
- Beale, G.K., *The Book of Revelation* (New International Greek Testament Commentary; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1999).
- Blount, B.K., *Revelation. A Commentary* (The New Testament Library; Louisville, KY: Westminster John Knox 2013).
- Bratcher, R.G. – Hatton, H., *Handbook on the Revelation to John* (New York: United Bible Societies 1993).
- Charles, R.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (International Critical Commentary; Edinburgh: Clark 1920) II.
- Christensen, D.L., *Deuteronomy 21:10–34:12* (Word Biblical Commentary 6b; Dallas, TX: Word Books 2002).
- Day, J., „Does the Old Testament Refer to Sacred Prostitution and Did it Actually Exist in Ancient Israel?“, *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honour of Kevin J. Cathcart* (red. C. McCarthy – J.F. Healey) (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 375; London – New York: Clark 2004) 2–21.
- Donner, H. – Röllig, W., *Kanaanäische und aramäische Inschriften. I. 5., erweiterte und überarbeitete Auflage* (Wiesbaden: Harrassowitz 2002).
- Dover, K.J., *Greek Homosexuality. Updated and with a new Postscript* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1989).
- Fanning, B.M., *Revelation* (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament 20; Grand Rapids, MI: Zondervan Academic 2020).
- Fee, G.D., *Paul's Letter to the Philippians* (New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 1995).
- Franco, C., *Shameless. The Canine and Feminine in Ancient Greece. With a New Preface and Appendix* (tł. M. Fox) (Oakland, CA: University of California Press 2014).
- Giesen, H., *Die Offenbarung des Johannes* (Regensburger Neues Testament; Regensburg: Pustet 1997).
- Goodfriend, E.A., „Could *keleb* in Deuteronomy 23:19 Actually Refer to a Canine?“, *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (red. D.P. Wright – D.N. Freedman – A. Hurvitz) (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1995) 381–397.
- The Greek Anthology. With an English Translation by W.R. Paton. In Five Volumes* (Loeb Classical Library; London: Heinemann – New York: Putnam's Sons 1918) IV.
- Gundry, R., *Commentary on Revelation* (Commentaire du Nouveau Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2011) [Amazon Kindle Edition].

- Haworth, M., „The Wolfish Lover: The Dog as a Comic Metaphor in Homoerotic Symposium Pottery”, *Archimède. Archéologie et Histoire Ancienne* 5 (2018) 7–23.
- Hubbard, T.K. (red.), *Homosexuality in Greece and Rome. A Sourcebook of Basic Documents* (Berkeley, CA – Los Angeles, CA – London: University of California Press 2003).
- Hoppe, A., *Zur Rolle des Hundes bei der Liebeswerbung auf attischen Vasenbildern zwischen dem 6. und dem 4. Jahrhundert v. Chr.* (Dys. Eberhard-Karls-Universität; Tübingen 2010).
- Karrer, M., „Hellenistische und frühkaiserzeitliche Motive in der Johannesapokalypse”, *Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt* (red. M. Ebner – T. Schmeller – R. Hoppe) (Quaestiones Disputatae 253; Freiburg im Br.: Herder 2013) 32–73.
- Kraft, H., *Die Offenbarung des Johannes* (Handbuch zum Neuen Testament 16a; Tübingen: Mohr Siebeck 1974).
- Laskowski, Ł., „Homoseksualność według starożytnych Greków”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 75–95.
- Leithart, P.J., *Revelation 1–22* (London – Oxford – New York: Bloomsbury & Clark 2018) II.
- Lemański, J., „Negatywny obraz psa w Biblii: przyczyny i konsekwencje”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2011) 51–96.
- „List Barnaby”, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich* (red. M. Starowiejski; tł. A Świderkówna) (BOK 10; Kraków: Wydawnictwo M 1998) 174–204.
- Margalith, O., „Keleb: Homonym or Metaphor?”, *Vetus Testamentum* 33(1983) 491–495.
- Massyngberde Ford, J., *Revelation. Introduction, Translation, and Commentary* (AB 38; New Haven, CT – London: Yale University Press 2008).
- Michel, O., κύων, κυνάριον, *TDNT* III, 1101–1104.
- Moloney, F.J., *The Apocalypse of John. A Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2020).
- Morris, L., *Revelation. An Introduction and Commentary* (TNTC; Nottingham: InterVarsity 2009).
- Morton, R., „Glory to God and to the Lamb: John’s Use of Jewish and Hellenistic/Roman Themes in Formatting his Theology in Revelation 4–5”, *Journal for the Study of the New Testament* 24 (2001) 89–109.
- Mounce, R.H., *The Book of Revelation* (New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1997).
- Muszytowska, D., „Kwestia homoseksualizmu w Listach Powszechnych i w Apokalipsie św. Jana”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 307–332.
- Oecumenius, *Commentary on the Apocalypse* (tł. J.N. Suggit) (The Fathers of the Church. A New Translation 112; Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2006).
- Orth, F., „Hund”, *Paulys Realenzyklopädie der classischen Altertumwissenschaft* (red. G. Wissowa – W. Kroll) (Stuttgart: Metzler 1913) VIII/2, 2540–2582.
- Osborne, G.R., *Revelation* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2002).
- Patterson, P., *Revelation* (New American Commentary 39; Nashville, TN: B & H 2012).
- Philonenko, M., „«Dehors les chiens» (Apocalypse 22.16 et 4QMMT B 58–62)”, *New Testament Studies* 43 (1997) 445–450.
- Platon, *Uczta. Eutyfton. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon* (tł. W. Witwicki) (Warszawa: PWN 1982).

- Podeszwa, P., „Wyprali swoje szaty i wybielili je we krwi Baranka (Ap 7,14). Chrzt wedyg Apokalipsy św. Jana”, *Studia Bydgoskie* 7 (2013) 33–54.
- Popielewski, W., „Pojęcie kłamstwa w Księdze Apokalipsy”, „*Bóg jest miłością*” (1 J 4,16). *Studia dla Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza w 80. rocznicę urodzin* (red. W. Chrostowski) (Rozprawy i Studia Biblijne 25; Warszawa: Vocatio 2006) 333–354.
- Pérez Márquez, R.A., *L'Antico Testamento nell'Apocalisse. Storia della ricerca, bilancio e prospettive* (Studi e Ricerche; Assisi: Cittadella 2010).
- Prigent, P., *Commentary on the Apocalypse of St. John* (tł. W. Pradels) (Tübingen: Mohr Siebeck 2001).
- Reddish, M.G., *Revelation* (Smyth & Helwys Bible Commentary; Macon, GA: Smyth & Helwys 2001).
- Shapiro, H.A., „Courtship Scenes in Attic Vase-Painting”, *American Journal of Archaeology* 85/2 (1981) 133–143.
- Smalley, S.S., *The Revelation to John. A Commentary on the Greek text of the Apocalypse* (Downers Grove, IL: InverVarsity 2005).
- The Speeches of Aeschines. With an English Translation by Charles Darwin Adams* (Loeb Classical Library; London: Heinemann – Cambridge, MA: Harvard University Press 1958).
- Strack, H.L. – Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I. Das Evangelium nach Matthäus* (München: Beck 1956).
- Strelan, R., „«Outside Are the Dogs and the Sorcerers...» (Revelation 22:15)”, *Biblical Theology Bulletin* 33/4 (2003) 148–158.
- Sweet, J.P.M., *Revelation* (Philadelphia – London: Trinity Press International – SCM Press 1990).
- Thomas, D.W., „Kelebh 'dog': Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament”, *Vetus Testamentum* 10 (1960) 410–427.
- Vanni, U., *Apocalisse di Giovanni. II. Introduzione generale. Commento* (red. L. Pedroli) (Assisi: Cittadella 2018).
- Williams, C.A., *Roman Homosexuality* (Oxford: Oxford University Press 2010).
- Williamson, P.S., *Revelation* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2015).
- Wojciechowska, K., „Czy psy nie zasługują na zbawienie? Religijno-kulturowe uwarunkowania Ap 22,15”, *Ekologia wyzwaniem dla teologii* (red. J.M. Lipniak) (Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2016) 379–401.
- Wojciechowski, M., *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 20; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012).
- Wojciechowski, M., „Wpływy greckie w Apokalipsie św. Jana”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 5 (2012) 115–124.
- Younger, J.G., *Sex in the Ancient World from A to Z* (London – New York: Routledge 2006).