

MIEJSCE I ROLA APOKALIPSY ŚW. JANA W POCZĄTKACH MILLENARYZMU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Termin *chiliasm* (od gr. *chilia etê*) albo *millenaryzm*¹ (od łac. *millennium*) rodzi się w środowisku eschatologii chrześcijańskiej i bierze początek z tysiąclecia, o którym jest mowa w Ap 20, 1-7. Prąd ten, rozpowszechniony w chrześcijaństwie pierwszych wieków, głosił, że po drugim przyjsciu Chrystusa i po pierwszym sądzie powszechnym, a przed sądem ostatecznym i końcem świata, nastanie na ziemi królestwo Chrystusa i sprawiedliwych, które trwać będzie tysiąc lat. W tym królestwie zmartwychwstali sprawiedliwi będą żyć razem z Chrystusem, ciesząc się szczęściem i doświadczając dobrobytu i obfitości, różnie prezentowanych zależnie od autorów.

Termin *millenaryzm* może być więc odniesiony do środowisk judaistycznych tylko pod warunkiem koniecznych zastrzeżeń i precyzacji. Trzeba jednak podkreślić, że same koncepcje eschatologiczne, jakie powyższe terminy ze sobą niosą, były rozpowszechnione w środowiskach judaistycznych na przełomie er².

Millenaryzm chrześcijański łączy się bezpośrednio z tymi judaistycznymi oczekiwaniami³ nadejścia ziemskiego królestwa Mesjasza. W apokalipsach judaistycznych literatury międzytestamentalnej królestwo Mesjasza stanowi królestwo pośrednie, mające

¹ Ogólne informacje na temat historii i koncepcji millenaryzmu zob. w: W. Bauer, *Chiliasmus*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum* 2, Stuttgart 1954, s. 1073-1078; *Chiliasmus — I. Judentum und Neues Testament*, w: *Theologische Realenzyklopädie* 7, Berlin—New York 1981, s. 723-729; M. Simonetti, *Millenarismo*, w: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* 2, Roma 1984, s. 2248 n (odtąd DPAC). Na temat millenaryzmu chrześcijańskiego i jego podstaw biblijnych u różnych autorów, oraz różnych aspektów tego zjawiska, zob. *Annali di storia dell'esegesi*, 15/1 (Bologna 1998) (odtąd ASE) poświęcony w całości temu zagadnieniu, a w szczególności M. Simonetti, *Il millenarismo cristiano dal I al V secolo*, ASE 15/1 (1998) 7-20. Na temat pierwotnego millenaryzmu w ogólności zob. literaturę zebraną w: C. Nardi (red.), *Il millenarismo. Testi dei secoli I-II* (Biblioteca Patristica 27), Fiesole 1995, s. 47-51.

² Por. C. Gianotto, *Il millenarismo giudaico*, ASE 15/1 (1998) 21.

³ Na temat millenaryzmu judaistycznego por. C. Gianotto, dz. cyt., s. 21-51.

zazwyczaj jako stolicę odbudowaną Jerozolimę. Ma trwać, zależnie od autorów, 400, 500 lub 1000 lat. Nastąpi po nim sąd ostateczny i zniszczenie świata, po czym będzie miało miejsce nowe stworzenie, zmartwychwstanie i wieczna szczęśliwość. W apokaliptyce judaistycznej analogie najbliższe tematowi millenaryzmu chrześcijańskiego spotykamy w *Księdze Jubileuszy*, *Czwartej księdze* albo *Apokalipsie Eźdrasza* oraz w *Syryjskiej Apokalipsie Barucha*⁴.

W środowiskach chrześcijańskich te oczekiwania łączyły się także z rozdziałami 20—21 kanonicznej Apokalipsy, w jej interpretacji literalnej, która znajdowała się w centrum zainteresowań zarówno zwolenników jak i przeciwników millenaryzmu. Tekst ukazuje następującą kolejność wydarzeń: walka eschatologiczna, uwięzienie szatana, pierwsze zmartwychwstanie sprawiedliwych, ich tysiącletnie królowanie na ziemi z Chrystusem, uwolnienie szatana i jego walka wraz z narodami przeciw obozowi świętych i miastu, zwycięstwo i Boży sąd nad narodami, potępienie złych i „śmierć druga”, zstąpienie z nieba Nowej Jerozolimy.

Mimo oczywistych zbieżności idei millenarystycznych w *Apokalipsie Janowej*, literaturze judaistycznej i samym judaizmie oraz w chrześcijaństwie pierwszych wieków, pozostaje wciąż sprawą dyskusyjną, jaka jest ich wzajemna zależność, a w kontekście naszego tematu, jaki jest udział idei judaistycznych oraz idei obecnych w kanonicznej Apokalipsie w millenaryzmie chrześcijańskim.

W ciągu długiej historii, temat millenaryzmu łączył się wielokrotnie z tematem siedmiu tysięcy, tzn., z koncepcją, która ustalała czas trwania świata na 7000 lat: koncepcja wywodziła się ze Wschodu (Chaldeja, Persja) i opierała się na obserwacjach astronomicznych i wierzeniach astrologicznych⁵, lecz Żydzi przyjęli ją stosunkowo wcześniej do swojej religii i nadali jej fundament biblijny, łącząc tydzień stworzenia (Rdz 1, 1—2, 3) z tekstem Ps 89, 4 („Bo tysiąc lat w Twoich oczach jest jak wczorajszy dzień, który minął”). Stąd ten pogląd przeszedł najprawdopodobniej do środowisk chrześcijańskich, gdzie pojawia się także w kontekstach niezależnych od idei millenaryzmu⁶.

⁴ Por. C. Nardi, dz. cyt., s. 11-13. Krótką prezentację wspomnianych dzieł zob. w: tamże, s. 13-20. Por. także S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 113-205. Tekst polski apokryfów Starego Testamentu por. w: *Apokryfy Starego Testamentu* (opracowanie i wstęp R. Rubinkiewicz), Warszawa 1999.

⁵ Por. A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise. La doctrine des âges du monde*, Paris 1964, s. 41 nn.

⁶ Por. M. Simonetti, *Il millenarismo cristiano dal I al V secolo*, art. cyt., s. 7 n.

Najstarszymi pozabiblijnymi świadectwami chrześcijańskimi, wspominającymi tysiącletnie Królestwo Chrystusa na ziemi, są teksty Keryntosa⁷ i Papiasza⁸. Nie zachowały się dzieła żadnego z nich, a informacje o ich poglądach zostały przekazane przez Euzebiusza i Ireneusza. Zarówno Keryntos jak i Papiasz działali w środowisku azjatyckim, w którym też pod koniec I w. powstała *Apokalipsa*.

Euzebiusz przedstawia naukę Keryntosa w oparciu o informacje uzyskane z *Rozprawy Gajusza* oraz z dzieła *O obietnicach* Dionizego Aleksandryjskiego⁹. Według tego źródła, Keryntos twierdził, że po zmartwychwstaniu na ziemi powstanie tysiącletnie królestwo Chrystusowe, w którym dominować będą rozkosze zmysłowe i cielesne oraz ofiary i uczty ofiarne. To królestwo jest utożsamione z Jerozolimą. Ten sam Euzebiusz informuje też, że Papiasz z kolei utrzymywał, iż po zmartwychwstaniu nastąpi tysiącletni okres, w którym tu na ziemi nastanie w sposób materialny królestwo Chrystusowe¹⁰. Ireneusz przekazuje także pewne informacje na temat materialności tego królestwa, według opisu Papiasza: nadzwyczajna żyzność ziemi, pokojowe współzycie ze sobą zwierząt i ich poddanie człowiekowi¹¹.

W analizie powyższych tekstów przekazanych przez Euzebiusza, jak i samego sposobu ich przedstawienia zauważa się wiele niejasności, szczególnie jeśli chodzi o połączenie poglądów Keryntosa i Papiasza z *Apokalipsą*¹², co do której autentyczności Euzebiusz wyrażał wątpliwości¹³. Wydaje się bowiem, że uważał on *Apokalipsę* za dzieło Keryntosa, przytaczając na ten temat wypowiedź Gajusa: „Keryntos w swych objawieniach, spisanych jakoby przez

⁷ Na temat jego millenaryzmu por. C. Nardi, dz. cyt., s. 87-102.

⁸ Teksty źródłowe i wprowadzenie por. w: C. Nardi, dz. cyt., s. 103-118 oraz G. Pani, *Il millenarismo: Papia, Giustino e Ireneo*, ASE 15/1 (1998) 53-84.

⁹ Por. HE III 28, 2. 4; VII 25, 2-3.

¹⁰ Por. HE III, 39, 12.

¹¹ Por. *Adv. haer.* V 33, 3.

¹² Por. C. Mazzucco, E. Pietrella, *Il rapporto tra la concezione del millennio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni*, Augustinianum 18 (1978) 31 — gdzie jest też przytoczona literatura zagadnienia. Należy podkreślić, że ani Keryntos, ani Papiasz nie odwołują się w znanych nam wypowiedziach do Apokalipsy Janowej.

¹³ Por. HE III, 24, 18; III, 25; VII, 25.

¹⁴ *hôs hypo apostolou*. Jak zauważa H. Pietras, A. Lisiecki błędnie tłumaczy: „na wzór objawień wielkiego Apostoła”; por. H. Pietras, *Starożytne spory wokół Apokalipsy. Judeochrześcijańskie elementy w literaturze patrystycznej*. *Studia Antiquitatis Christianae* 13, Warszawa 1998, s. 38.

wielkiego Apostoła ¹⁴, zmyśla kłamliwie opowieści o dziwach nie-stworzonych” ¹⁵.

Studium przeprowadzone przez C. Mazzucco dowodzi, że tak przedstawiony millenaryzm, o cechach bardzo materialistycznych, nie mógł inspirować się tekstem *Apokalipsy*, który w zamiarze autora ma znaczenie przede wszystkim symboliczne ¹⁶. Twierdzenia Papiasza, cytowane przez Ireneusza ¹⁷, opisujące nadzwyczajną płodność ziemi w czasie trwania królestwa mesjańskiego, odpowiadają natomiast analogicznym opisom zawartym w literaturze judaistycznej: w *Apokalipsie Barucha* ¹⁸ i *1 Księdze Henocha* ¹⁹ i w innych apokaliptycznych tekstach judaizmu ²⁰. Należy też podkreślić, że w *Apokalipsie* kanonicznej nieobecne jest utożsamienie tysiącletniego królestwa z Jerozolimą ziemską, zawarte natomiast w tekstach Keryntosa ²¹ oraz w apokaliptyce judaistycznej ²². Co więcej, wydaje się, że autor *Apokalipsy* nie wspomina wcale o odbudowie ziemskiej Jerozolimy ²³.

To twierdzenie zyskało także aprobatę M. Simonetti, który zauważając judaizujący charakter chrześcijaństwa azjatyckiego tradycji Janowej i biorąc pod uwagę judaistyczne pochodzenie tematu tysiącletniego królestwa, podkreśla, że choć Keryntos i Papiasz znali *Apokalipsę*, ich millenaryzm wziął początek z koncepcji judaistycznych bez pośrednictwa *Apokalipsy*. Być może sam okres trwania tysiącletniego królestwa można odnieść do *Apokalipsy*, choć nie można i tutaj wykluczyć bezpośredniego źródła żydowskiego, gdzie ten motyw również występował ²⁴.

¹⁵ HE III, 28; tekst polski, Euzebiusz z Cezarei, *Historja Kościelna*, tł. A. Lisiecki, *Pisma Ojców Kościoła* 3, Poznań 1924, wznowione przez WAM, Kraków 1993.

¹⁶ Por. C. Mazzucco, E. Pietrella, art. cyt., s. 305; M. Simonetti, *L'Apocalissi e l'origine del millenio*, *Vetera Christianorum* 26 (1989) 339 n.

¹⁷ Por. *Adv. haer.* V, 33, 3.

¹⁸ 2 Ba 29, 5-6 (przekład polski J. Woźniak, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 417). Dzieło jest datowane na początek II w. po Chr.; por. tamże, s. 406.

¹⁹ 1 He 10, 18-19 (przekład polski R. Rubinkiewicz, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 147). Podstawowy tekst cytowanej części powstał w IV w. przed Chr. o ile nie wcześniej; por. tamże, s. 142.

²⁰ Por. C. Mazzucco, E. Pietrella, art. cyt., s. 35. Ta zbieżność, jak i pogląd oraz informacje o ofiarach i ucztach ofiarnych obecnych w poglądach Keryntosa, są istotnym elementem ukazującym wpływy judaistyczne na omawianych autorów i ich poglądy millenarystyczne.

²¹ Por. HE III, 28, 1-3.

²² Odnosiłki por. w: P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris 1913, s. 90 nn; cyt. za: C. Mazzucco, E. Pietrella, art. cyt., s. 38.

²³ Por. M. Simonetti, *L'Apocalissi e l'origine del millennio*, art. cyt., s. 337 n., C. Mazzucco, E. Pietrella, art. cyt., s. 38.

²⁴ Por. M. Simonetti, *L'Apocalissi e l'origine del millennio*, art. cyt. 339 n.

Co więcej, idąc śladami badań zagadnienia, można postawić pytanie czy autor *Apokalipsy* wierzył rzeczywiście w nadejście ziemskiego królestwa mesjańskiego, zgodnie z oczekiwaniami apokaliptyki międzytestamentalnej²⁵, czy też znając z pewnością dobrze ten typ milenaryzmu obecny w jego środowisku, zamierzał nań zareagować, pisząc dzieło, w którym przestawił tysiącletnie królestwo w rysach bardzo powściągliwych i symbolicznych. Cały opis więc, w którym niebo i ziemia zostają odnowione, a niebieska Jerozlina zstępuje na ziemię nie w czasie trwania tysiącletniego królestwa, lecz po nim, miałyby, w zamyśle autora, znaczenie symboliczne, tak jak wydaje się symboliczny opis Nowej Jerozolimy. Symboliczny byłby także czas trwania królestwa, w tym znaczeniu, że autor *Apokalipsy*, zauważając, iż materialne koncepcje millenaryzmu obecne w jego środowisku są przyjmowane w chrześcijaństwie, zareagował podejmując ten motyw i odrzucając elementy materialne, a nadając im znaczenie symboliczne²⁶.

Milenarystą był także Justyn²⁷, będący dla nas pierwszym autorem wczesnochrześcijańskim, którego opis tysiącletniego królestwa do nas dotarł. W *Dialogu z Żydem Tryfonem* stwierdza, że wraz z wieloma chrześcijanami zupełnie prawowiernymi²⁸ wie, iż: „nastąpi ciała zmartwychwstanie i tysiąclecie w Jerozolimie, odbudowanej, upiększonej i powiększonej, tak właśnie jak potwierdzają prorocy Ezechiel, Izajasz i inni”²⁹.

Następnie, w celu udowodnienia swemu rozmówcy słuszności swej wiary w *millennium*, przytacza tekst Iz 65, 17-25, opisujący szczęśliwość przyszłego królestwa w odnowionej ziemi i odbudowanej Jerozolimie, oraz odwołuje się wprost do *Apokalipsy Janowej*: „I u nas pewien mąż imieniem Jan, jeden z apostołów Chrystusowych, prorokował w Apokalipsie, którą oglądał, że ci, co uwierzą w naszego Chrystusa, tysiąc lat spędzą w Jerozolimie, i że potem nastąpi powszechne, jednym słowem wiekuiste, równoczesne wszystkich, zmartwychwstanie i sąd”³⁰.

²⁵ Tak uważa A. Wikenhauser, *L'Apocalisse* (tł. wł.), Milano 1983², s. 351-353.

²⁶ Takiego zdania są E. Corsini (*Apocalisse prima dopo*, Torino 1980, s. 496-499) i M. Simonetti (*L'Apocalissi e l'origine del millennio*, art. cyt., s. 339 n., oraz *Il millenarismo cristiano dal I al V secolo*, art. cyt., s. 9).

²⁷ Na temat millenaryzmu Justyna por. C. Nardi, dz. cyt., s. 119-140 oraz G. Pani, art. cyt., 53-84.

²⁸ Tak więc przyznaje, iż także ci, którzy nie wierzą w tysiąclecie, mają naukę „czystą i bogobojną” (*Dialog* 80, 2); nie można jednak o nich powiedzieć, iż są „zupełnie prawowierni”.

²⁹ Justyn, *Dialog* 80, 5 (przekład polski: A. Lisiecki, *Pisma Ojców Kościoła* 4, Poznań 1926).

³⁰ Justyn, *Dialog* 81, 4; jest to jedyne bezpośrednie odwołanie się Justyna

Fragment *Apokalipsy*, do którego odwołuje się apologeta, to bez wątpienia Ap 20, 4-6. Jak już zauważyliśmy w odniesieniu do Keryntosa, w tekście biblijnym nie jest wskazane miejsce tysiącletniego królestwa, a nawet wydaje się, że jest ono świadomie odseparowane od Jerozolimy. Justyn natomiast — choć są u niego nieobecne elementy materialne i cielesne, jakie widzieliśmy u Keryntosa i Papiasza — wyraźnie umieszcza tysiącletnie królestwo w Jerozolimie³¹. Przypomnijmy, że połączenie: tysiącletnie (albo przynajmniej mesjańskie) królestwo — Jerozolima ziemska, nieobecne w *Apokalipsie* kanonicznej było obecne w apokaliptyce judaistycznej, a w przyszłości będzie wykorzystane także przez Montanistów³².

Jak zauważa M. Simonetti w toku przedstawionej już wyżej hipotezy o reakcji autora *Apokalipsy* na millenaryzm rozpowszechniony w środowisku azjatyckim, powołanie się Justyna na *Apokalipsę* zdaje się wypaczać zamysł autora biblijnego. Z analizy *Apokalipsy* wynika bowiem, że oddzielając *millennium* od zstąpienia na ziemię Nowej Jerozolimy, zamierza ona przeciwstawić się millenarystycznym twierdzeniom o odbudowaniu i umocnieniu ziemskiej Jerozolimy. Poprzez swoje przedstawienie Justyn osiąga cel wprost odwrotny, wykorzystuje bowiem — prawdopodobnie także i on — wizję *millennium* zapożyczoną z innych źródeł niż biblijne³³.

Należy zauważyć, że Justyn jest pierwszym znanym nam autorem odwołującym się do *Apokalipsy* dla poparcia idei millenarystycznych. Fakt ten jest tym bardziej godny podkreślenia we wspomnianym wyżej kontekście, tzn. biorąc pod uwagę, iż millenaryzm przez niego prezentowany wydaje się pokrewny bardziej ideom Keryntosa i Papiasza niż *Apokalipsy*³⁴.

Królestwo sprawiedliwych zmartwychwstałych po pokonaniu

do *Apokalipsy*, inne podawane w indeksach odnośniki do Janowego dzieła są aluzjami wyjaśnialnymi dowolnie, nie zaś cytatai; por. H. Pietras, *Starożytne spory wokół Apokalipsy*, art. cyt., s. 36, przyp. 4.

³¹ Obok cytowanego tekstu por. także: Justyn, *Dialog* 51, 2; 85, 7; 138, 2-3.

³² Por. C. Mazzucco, E. Pietrella, art. cyt., s. 38 n.

³³ Por. M. Simonetti, *L'Apocalissi e l'origine del millennio*, art. cyt., s. 342 n. Simonetti jest przekonany, że to wypaczenie nie musiało być zamierzone i programowe, lecz spowodowane polemiką antygnostycką, która kazała Justynowi wykorzystać dane *Apokalipsy* poprzez zaadaptowanie ich do wizji millenaryzmu, jaka mu odpowiadała. W innym miejscu *Dialogu* Justyn mówi o Jerozolimie, która wydaje się mieć cechy niebieskie (113, 3-5), brak jednak u Apologety próby skoordynowania dwóch wizji Jerozolimy.

³⁴ Por. M. Simonetti, *Il millenarismo cristiano dal I al V secolo*, art. cyt., s. 10; oraz G. Pani., *Il millenarismo: Papia, Giustino e Ireneo*, art. cyt., 82 n.

antychrysta³⁵ jest opisane przez Ireneusza³⁶ w końcowych rozdziałach *Adv. haer.*³⁷ W obfitej argumentacji biblijnej, dużo bardziej rozbudowanej niż to było u Justyna, biskup Lyonu wykorzystuje nie tylko teksty prorockie, przede wszystkim Izajasza, lecz powołuje się także dwukrotnie na *Apokalipsę*, uznawaną za dzieło Jana Apostoła, wymieniając otwarcie zarówno autora jak i jego dzieło.

W *Adv. haer.* V, 34, 2 przytacza krótki tekst o pierwszym zmartwychwstaniu³⁸, natomiast w V, 35, 2 opis sądu ostatecznego i zstąpienia z nieba na ziemię Nowej Jerozolimy (Ap 20, 11 — 21, 4). Ireneusz, podobnie jak Justyn, podziela tu przekonanie milenarystyczne o odbudowie i rozbudowie Nowej Jerozolimy ziemskiej, i przytacza na ten temat argumentację prorocką³⁹. Jednak w odróżnieniu od Justyna nie przytacza na ten temat tekstów *Apokalipsy*. Jest więc wierniejszy zamysłowi samego dzieła i, interpretując poprawnie kolejność wydarzeń opisanych przez Jana, oddziela królestwo sprawiedliwych od zstąpienia na ziemię Nowej Jerozolimy, poprzez wzmiankę o sądzie ostatecznym⁴⁰, dodając od siebie, że Jerozolima ziemska będzie odbudowana według obrazu Jerozolimy niebieskiej⁴¹. W ten sposób kolejność zdarzeń jest następująca: Jerozolima ziemska i tysiącletnie królestwo — Jerozolima niebieska i życie wieczne. Jest to więc — jak zauważa Simonetti — połączenie dwóch początkowo alternatywnych schematów: obecnego w *Apokalipsie* schematu biblijnego, oraz schematu wypracowanego przez milenarystykę azjatycką⁴².

Z ideą tysiącletniego królestwa mesjańskiego u Ireneusza łączy się schemat siedmiu tysięcy lat trwania świata; ostatnie tysiąclecie byłoby właśnie tysiącleciem królestwa⁴³.

³⁵ Jak zauważa E. Pietrella, w wypadku Ireneusza należałoby mówić raczej o „królestwie sprawiedliwych” niż o „królestwie tysiącletnim”, ponieważ właśnie to pierwsze określenie pojawia się u biskupa Lyonu o wiele częściej; por. C. Mazzucco, E. Pietrella, art. cyt., s. 41.

³⁶ Na temat milenarystyki tego autora por. C. Nardi, dz. cyt., s. 141-203 oraz G. Fani, art. cyt., s. 53-84.

³⁷ *Adv. haer.* V, 33, 1-35, 2 oraz w V, 36, 1.

³⁸ *Hoc autem idem et Iohannes in Apocalypsi ait: Beatus et sanctus qui habet partem in resurrectione prima.*

³⁹ Chodzi przede wszystkim o *Adv. haer.* V, 34, 4 z cytatami Iz 54, 11-12 i 65, 18-22, oraz V, 35, 1 z cytatami Iz 65, 21 i Ba 4, 36 — 5, 9.

⁴⁰ *Adv. haer.* V, 35, 2.

⁴¹ *Adv. haer.* V, 35, 2: ... *sed in regni temporibus, renovata terra a Christo et reaedificata Hierusalem secundum characterem quae sursum est Hierusalem.*

⁴² Por. M. Simonetti, *L'Apocalissi e l'origine del millennio*, art. cyt., s. 343-345, tenże, *Il millenarismo cristiano dal I al V secolo*, art. cyt., s. 10.

⁴³ Por. przede wszystkim *Adv. haer.* V, 28, 3; 30, 4; 33, 4.

Został już wyżej zasygnalizowany problem czasu trwania królestwa mesjańskiego w nauce Ireneusza. Niektórzy badacze stwierdzają, że biskup Lyonu nie określa nigdzie wprost królestwa sprawiedliwych jako królestwa tysiącletniego⁴⁴, poddając w wątpliwość określenie Ireneusza jako millenarysty. Inni natomiast widzą taką ideę wyrażoną w połączeniu kilku tekstów *Adv. haer.*⁴⁵, lub we fragmencie *Adv. haer.* V, 36, 3, który dotarł do nas wyłącznie w tłumaczeniu armeńskim.

Analiza danych dzieła Ireneusza ukazuje, że przyjmuje on jako konkretne i materialne rzeczywistości przyrzeczone w królestwie sprawiedliwych i ostrzega przed ich interpretacją alegoryczną⁴⁶. Dlatego też przyjmuje się, że także ten autor w przedstawieniu swej idei królestwa opiera się nie tyle na *Janowej Apokalipsie*, ile odwołuje się do tradycji apokaliptycznej judaizmu, w której były obecne tematy, jakie przedstawia w swym *Adv. haer.*, oraz do tradycji prezbiterów, do których odwołuje się w *Adv. haer.* V, 33, 3⁴⁷. Te źródła zostały przez niego przepracowane, czego wynikiem był millenaryzm, nie stanowiący tylko „dodatku” do przedstawionego systemu teologicznego, jak mogłoby sugerować chociażby miejsce omówienia zagadnienia w końcowej części dzieła, lecz będący próbą ukazania zbawienia całej ludzkości i całego człowieka⁴⁸.

Nic nie dotarło do nas z ksiąg milenarysty Melitona z Sardes *O diable* i *O Apokalipsie Jana*, ale sam fakt, że poświęcił on całe dzieło temu problemowi⁴⁹ jest już sam w sobie znamieny. Nie znamy charakteru tego dzieła, jednak M. Simonetti uważa za mało prawdopodobne, aby to dzieło było prawdziwym, całościowym komentarzem do pisma św. Jana i przypuszcza, że mogło to być dzieło zbliżone do *De Antichristo Hipolita*⁵⁰. Wobec zaginięcia wspomnianych dzieł pozostaje otwarta także kwestia, w jaki sposób autor ten oceniał i interpretował Apokalipsę a nawet, biorąc pod uwagę zbieżność tematyki wspomnianych dzieł, należy za-

⁴⁴ Por. E. Pietrella, *La concezione del millennio e l'Apocalisse di Giovanni*, dz. cyt., s. 44, gdzie znajdują się też dalsze wskazania bibliograficzne.

⁴⁵ Por. C. Mazzucco, E. Pietrella, art. cyt., s. 44. Ostatnio ta opinia została poparta przez M. Simonettiego, *L' Apocalissi e l'origine del millennio*, art. cyt., s. 343.

⁴⁶ *Adv. haer.* V, 33, 1; 33, 4; 35, 1-2.

⁴⁷ Por. C. Mazzucco, E. Pietrella, art. cyt., s. 44.

⁴⁸ Por. tamże, s. 44 n; G. Pani, art. cyt., s. 83 n.

⁴⁹ Por. Hieronim, *Vir. ill.* 24.

⁵⁰ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej (Myśl Teologiczna 26)*, Kraków 2000, s. 300.

pytać, czy nie chodzi o jedno dzieło zatytułowane: *O diable i o Apokalipsie* ⁵¹.

Dziedzicem poglądów Ireneusza jest Tertulian ⁵². Idea millenaryzmu była obecna — choć *implicite* — już w dziele *De spectaculis* ⁵³, napisanym prawdopodobnie jeszcze w okresie katolickim, lecz w pełni została wyrażona w *Adversus Marcionem*, napisanym w roku 207, kiedy Tertulian zaczyna przybliżać się do montanizmu ⁵⁴.

W swoim stosunkowo długim przedstawieniu idei millenarystycznych ⁵⁵ Tertulian prezentuje millenaryzm typu duchowego. W tym względzie jest bardzo jasny przede wszystkim tekst: „A my twierdzimy, że dla przyjęcia świętych po zmartwychwstaniu i dla obsypania ich wszelkimi dobrami, oczywiście duchowymi, jako bogactwo na wyrównanie tego, czym albo wzgardziliśmy na świecie, albo co utraciliśmy, Bóg przewidział takie miasto; bo przecież sprawiedliwe to i Boga godne, żeby tam radowali się Jego słudzy, gdzie przedtem byli uciemżeni w Jego właśnie Imieniu. Taka jest racja królestwa podniebnego” ⁵⁶. Po tysiącu lat takiego królestwa Tertulian przewiduje zmartwychwstanie świętych, zniszczenie świata, sąd, odmienienie ciał i przeniesienie do królestwa niebieskiego ⁵⁷.

Istnieją jasno widoczne podobieństwa, łączące millenaryzm Tertuliana z oczekiwaniami prezentowanymi przez montanizm. Tertulian wspomina o „nowym prorocctwie” jako przyjmującym wiarę w Nowe Jeruzalem zstępujące z nieba, nie podziela jednak przekonania o zstąpieniu Jerozolimy w Pepuza i Tymion we

⁵¹ Por. J. Irmscher, *La valutazione dell'Apocalisse di Giovanni nella Chiesa antica*, Augustinianum 29 (1989) 178.

⁵² Na temat millenaryzmu tego autora por. C. Nardi, dz. cyt., s. 219-247. Na temat początków millenaryzmu Tertuliana por.: C. Tibiletti, *Inizi del millenarismo di Tertulliano*, Annali della Facoltà dell'Università di Macerata 1 (1968) 195-213.

⁵³ Tertulian, *De spect.* 30, 1.

⁵⁴ Na temat przejścia na montanizm por. Hieronim, *Vir. ill.* 24, 3; 40, 4; 53, 5.

⁵⁵ Temu zagadnieniu jest poświęcony cały 24 rozdział trzeciej księgi *Przeciw Marcjonowi*.

⁵⁶ Tertulian, *Adv. Marc.* III, 24, 6.

⁵⁷ Tertulian, *Adv. Marc.* III, 24, 6: Po tysiącu lat tego królestwa, w którym to czasie dokonuje się zmartwychwstanie świętych, wstających z martwych według zasług wcześniej lub później, wtedy to, gdy nastąpi zburzenie świata i objawienie palącego sądu. Będziemy odmienieni w każdym atomie na substancję anielską, mianowicie przez owo przywdzianie nieskazitelności, i tak zostaniemy przeniesieni do królestwa niebieskiego.

Frygii — jak to przyjmowali montaniści⁵⁸ — lecz oczekuje go w Judei. Kartagiński teolog powołuje się tu na tradycję Ez 48, 30 i wizję Jana Apostoła — czyli tekst Ap 21, 2, a także na znak jaki został „w ostatnim czasie” dany podczas wschodniej wyprawy wojskowej⁵⁹.

Nieco wcześniej Tertulian mówi, że przywrócenie królestwa w Judei należy interpretować alegorycznie w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła (*Adv. Marc.* III, 24, 2) oraz o tym, że przedstawił tę ideę obszerniej w dziele *De spe fidelium*. Tertulian także, jak to widzieliśmy już u poprzedników, utożsamia Jerozolimę ziemską z Jerozolimą niebieską, a więc łączy dwa wydarzenia, będące w tekście *Apokalipsy Janowej* wyraźnie odseparowane: „Bo i my wyznajemy, że na ziemi mamy przyrzczone królestwo, ale przedtem niebo; ale w innym stanie, jako że po zmartwychwstaniu na tysiąc lat, w mieście budowy Boskiej, w Jeruzalem spuszczone z nieba, które i Apostoł nazywa z góry matką naszą. Ale zaznaczając, że ojczyzna nasza, to jest prawo obywatelskie, jest w niebiesiech, przeznaczają je oczywiście jakiemuś miastu niebieskiemu”⁶⁰.

W tekstach Tertuliana nie spotykamy połączenia idei millenarystycznych z ideą siedmiu er świata, jakie spotkaliśmy u Justyna⁶¹ i u Ireneusza⁶².

Przyjrzenie się ideom millenarystycznym Tertuliana pozwala stwierdzić C. Nardiemu, że w tej dziedzinie pozostawał on przede wszystkim pod wpływem dwóch prądów. Pierwszy z nich to montanizm, do którego przystąpił otwarcie w 212 roku⁶³. Drugim prądem jest prawdopodobnie apokaliptyka judaistyczna, ożywiająca oczekiwania eschatologiczne i przedstawiająca koncepcję Nowej Jerozolimy⁶⁴. Ten sam autor zauważa też, że podobnie jak wcześniej czynił to Justyn, Tertulian dystansuje się od przesadnego literalizmu judaistycznego i przyjmuje tradycję pozabiblijną tylko wtedy, gdy jest ona zgodna z Pismem świętym. W kontekście na-

⁵⁸ Por. Epifaniusz, *Panarion* 48, 14, 1; 49, 1, 2. Inne teksty na ten temat por. w: C. Nardi, dz. cyt., s. 219-220, przyp. 7.

⁵⁹ Por. Tertulian, *Adv. Marc.* III, 24, 4. Autorowi chodzi o wyprawę Septymiusza Sewera przeciw Partom (197—198). Sam „znak”, o którym bardzo ogólnie wspomina Tertulian, nie wydaje się poświadczony przez inne źródła.

⁶⁰ Tertulian, *Adv. Marc.* III, 24, 3.

⁶¹ *Dialog* 81, 2. 3.

⁶² Ireneusz, *Adv. haer.* V, 23, 2; 28, 3; 34, 4.

⁶³ Jest tu symptomatyczne także zamilowanie do snów i wizji, jakie miały ogromne znaczenie w montanizmie; por. chociażby wspomnianą wizję Jerozolimy — *Adv. Marc.* III, 24, 4.

⁶⁴ Por. C. Nardi, dz. cyt., s. 221.

szych rozważań należy jednak podkreślić, że u Tertuliana zależność wizji millenarystycznej od kanonicznej *Apokalipsy św. Jana* i ich powiązanie wydają się ewidentne. W interpretacji tekstu Ap 20—21 Tertulian zdaje się znajdować między dwoma interpretacjami tysiącletniego królestwa: alegoryczną, jaką przedstawił w *De spe fidelium*, które jest jednak przez Hieronima określane jako millenarystyczne, oraz literalną z uduchowieniem dóbr przyrzeczonych, a więc z wyeliminowaniem materializmu.

Należy też podkreślić, że millenaryzm Tertuliana jest przedstawiony w sposób otwarty wyłącznie w dziele *Przeciw Marcjonowi* i nigdy nie nabiera u niego znaczenia, jakie miał chociażby w koncepcji teologicznej Ireneusza.

W kontekście teologii Tertuliana wspominamy też krótko idee millenarystyczne montanizmu. U autorów przedstawionych wyżej *millenium* jest zasadniczo wolne od konkretnych, entuzjastycznych oczekiwań eschatologicznych, lecz jest raczej elementem ich wiary i kultury. Takie oczekiwania eschatologiczne były natomiast uznawane za typowe dla montanistów⁶⁵, choć także przekonania uczonych na ten temat są w ostatnich latach poddawane w wątpliwość i nieco łagodzone⁶⁶.

Najbardziej charakterystyczną ideą millenarystyczną obecną w montanizmie⁶⁷ wydaje się lokalizacja nowej Jerozolimy w Pepuza we Frygii. Była ona, bowiem, centrum ideologicznym i organizacyjnym ruchu montanistycznego i z tego powodu wraz z Tymion była także określana Jerozolimą w sensie symbolicznym, jako siedziba wspólnoty wybranych czasu eschatologicznego⁶⁸. Millenaryzm montanistyczny jest określany jako nietypowy, ponieważ nie zwraca uwagi na dwa zmartwychwstania ani na uwię-

⁶⁵ Por. np. M. Simonetti, *Millenarismo*, DPAC 2, s. 2249; oczekiwania eschatologiczne widoczne u montanistów były obecne w tym czasie także w innych grupach — por. na ten temat: W. Friend, *Blarina and Perpetua: two early christian heroines*, w: *Les martyrs de Lyon (177)*, Paris 1978, s. 167 nn.

⁶⁶ Por. A. M. Berruto, *Millenarismo e montanismo*, ASE 1/15 (1998) 85 n, gdzie czytelnik znajdzie także literaturę.

⁶⁷ Por. C. Nardi, dz. cyt., s. 203-218; na temat millenaryzmu montanistycznego por. A. M. Berruto, *Millenarismo e montanismo*, art. cyt., s. 85-100.

⁶⁸ Por. Euzebiusz, HE V 18, 1-2. Por. M. Simonetti, *Il millenarismo cristiano dal I al V secolo*, art. cyt., s. 11. Teksty źródłowe przedstawiające idee eschatologiczne montanizmu oraz ich prezentację zob. w: C. Nardi, dz. cyt., s. 203-218 oraz M. Simonetti, *L'Apocalissi e l'origine del millennio*, art. cyt., s. 345-347. Por. także Ch. Trevett, *Montanism. Gender Authority and the New Prophecy*, Cambridge 1966, s. 95 nn, gdzie autor podaje w wątpliwość wagę i rozmiary millenaryzmu montanistycznego.

zienie szatana, ani też na ziemskie tysiącletnie królestwo Chrystusa⁶⁹.

Wspomniane niedawne studium A. M. Berruto ukazuje obecność aluzji i tekstów o charakterze eschatologicznym, pochodzącym m. in. z Apokalipsy w prorocत्वach montanistycznych. W późniejszej literaturze montanistycznej sama idea millenaryzmu nie jest jasna, a pismem przedstawiającym otwarcie idee millenarystyczne jest tylko omówione *Adversus Marcionem* Tertuliana. Po nim natomiast millenaryzm powoli zanika, wtapiając się w całą doktrynę montanistyczną⁷⁰.

Choć millenaryzm w środowisku azjatyckim był rozpowszechniony dużo szerzej niż tylko w kręgach montanistycznych, jednak połączenie między jednym i drugim sprawiło, że reakcja antymontanistyczna zaczęła dystansować się także od millenaryzmu.

Hipolit Rzymski broni w swych dziełach znaczenia tradycji Janowej, podkreślając przy tym jej rysy antyrzymskie i apokaliptyczne, a z drugiej strony odrzuca oczekiwanie bliskiego końca świata i natychmiastowego powrotu Chrystusa, jakie widoczne są u montanistów. Podejmuje natomiast tradycję obliczania czasu trwania świata i w oparciu o obliczenia Juliusza Afrykańczyka stwierdza, że pozostaje jeszcze około trzysta lat do powrotu Chrystusa. Trudno powiedzieć, czy odrzucając radykalne poglądy montanistów Hipolit odrzucał też sam millenaryzm⁷¹. Hieronim (*Vir. ill.* 61) informuje, że Hipolit, biskup Rzymu napisał komentarz do *Apokalipsy*, który miał w rękach sam tłumacz Septuaginty. Z tego komentarza również nie zachował się żaden fragment, stąd trudno mówić o konkretnych tendencjach interpretacyjnych jego autora⁷².

Decydująca reakcja przeciw millenaryzmowi pochodzi jednak ze środowiska aleksandryjskiego, które przedstawia dużo bardziej duchową koncepcję eschatologii chrześcijańskiej. Decydujące impulsy dał jej Orygenes. W pewnym fragmencie późnego dzieła Aleksandryczyk przedstawia zamiar skomentowania *Apokalipsy* (*Ser. Mt.* 49). Nie wydaje się, żeby mógł zrealizować to postanowienie, *Apokalipsa* jednak miała dla niego ogromne znaczenie.

⁶⁹ Por. C. Nardi, dz. cyt., s. 207 n.

⁷⁰ Por. A. M. Berruto, *Millenarismo e montanismo*, art. cyt., s. 100.

⁷¹ Por. *Comm. Dan.* 22, 1 — 24, 7; 56, 1-2; 60, 1; *De antichr* 65, 1-2. Por. na ten temat C. Nardi, dz. cyt., s. 45, a także C. Pedicini, *Il significato politico della escatologia di Ippolito di Roma*, *Annali della Focoltà di Lettere e Filosofia* 4 (1954) 97-122; E. Prinzivalii, *Note sull'escatologia di Ippolito*, *Orpheus* 1 (1980) 305-333; M. Simonetti, *Prospettive escatologiche della cristologia di Ippolito*, w: *Academia Cardinalis Bessarionis, I.a cristologia nei padri della Chiesa*, Roma 1979, s. 85-101.

a jej symboliczna treść nie mogła nie przyciągać go ze szczególną siłą⁷³. Orygenes świadom był ponadto wymogu przeciwstawienia się millenarystom, których materialistyczna eschatologia kontrastowała bezpośrednio z jego platońskim spirytualizmem. Swoje poglądy Orygenes wyraził w sposób niedwuznaczny na zakończenie księgi 2 *De principiis*⁷⁴. Odrzuca tam ze stanowczością interpretację literalną i dlatego materialistyczną, jaką millenaryści dawali opisowi niebieskiej Jeruzolimy z Ap 20—21 i radościom królestwa mesjańskiego opisanym przez Izajasza, przenosząc cały kontekst na poziom duchowy: w tym sensie drogocenne kamienie tworzące i ozdabiające Jeruzalem według Ap 21, 10nn to święci, kamienie żywe, drogocenne, wybrane. Odrzucając interpretację literalną Ap 20—21, Aleksandryczyk pozbawia milenaryzm fundamentu biblijnego, a jego interpretacja będzie interpretacją klasyczną szeroko poza granicami polemiki antymillenarystycznej⁷⁵.

Rozprzestrzenienie kultury aleksandryjskiej w drugiej połowie III w. oznacza w dużej mierze schyłek idei millenarystycznych, choć pojawiają się one jeszcze u pewnych autorów jak Metody z Olimpu czy Apolinary. Podobnie na Zachodzie przyjęcie spirytualizmu platońskiego propagowanego przez aleksandryjczyków, zasadniczo pociąga za sobą koniec millenaryzmu.

Na marginesie naszych rozważań należy zaznaczyć, że pewnego rodzaju nieufność do *Apokalipsy* spowodowana millenaryzmem w Kościele wschodnim nie została nigdy całkowicie przewyciężona i księga ta była pomijana przez komentatorów. Nestorianie i monofizyci nie włączyli jej nawet do kanonu⁷⁶. W konsekwencji zaczęto interpretować tę księgę dopiero w późniejszych czasach, starając się unikać jakichkolwiek odnośników chiliastycznych (porównawszy od Ekumeniusza, Andrzeja z Cezarei)⁷⁷.

Podsumowując nasze krótkie i — biorąc pod uwagę rozległość i złożoność problematyki — pobieżne rozważania i badania miejsca i roli *Apokalipsy* kanonicznej w pierwotnym millenaryzmie chrześcijańskim, należy stwierdzić przede wszystkim i podkreślić wielość źródeł samego millenaryzmu. Prąd ten, rozwijając się po-

⁷³ Istotnie, *Apokalipsa* jest często cytowana w zachowanych dziełach Orygenes, z typem interpretacji, który w przeważającej części deeschatologizuje tekst św. Jana, w tym sensie, że odnosi do wcielenia Chrystusa fragmenty, które autorzy azjatyccy odnosili do przyszłego końca świata. Na ten temat por. A. Monaci, *Apocalisse ed escatologia nell'opera di Origene*, Augustinianum 18 (1978) 139 nn.

⁷⁴ Por. Orygenes, *Princ.* 2, 11, 2-3.

⁷⁵ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, dz. cyt., s. 95.

⁷⁶ E. Romero Pose, *Apocalisse*, DPAC 1, s. 270.

⁷⁷ J. Irmsher, art. cyt., s. 176.

czątkowo przede wszystkim w środowisku azjatyckim, czerpał przede wszystkim ze źródeł apokaliptyki judaistycznej i dopiero w późniejszym okresie podejmuje także i prezentuje dane zawarte w *Apokalipsie św. Jana*. Tak więc Keryntos i Papiasz — pierwsi dwaj reprezentanci millenaryzmu — czerpią ze źródeł judaistycznych, a *Apokalipsa*, choć była im prawdopodobnie znana, zajmowała w ich nauce miejsce absolutnie marginalne. Justyn, autor *Dialogu z Żydem Tryfonem*, jest pierwszym autorem powołującym się otwarcie na *Apokalipsę*, lecz jego millenaryzm jest też bliższy millenaryzmowi Keryntosa i Papiasza, niż nauce prezentowanej w *Apokalipsie* kanonicznej i wydaje się zaczerpnięty ze źródeł pozabiblijnych. Ireneusz, także nawiązujący do *Apokalipsy*, wydaje się podobnie bardziej dziedzicem tradycji apokaliptyki judaistycznej niż nauki św. Jana. Także późniejsi autorzy, choć nawiązują do *Apokalipsy*, czerpią w dużej mierze z innych tradycji, a dzieło św. Jana przyjmowane stopniowo w chrześcijaństwie, stawało się dla nich coraz bardziej obowiązkowym punktem odniesienia, lecz — jeśli chodzi o idee millenarystyczne — raczej ich uzupełnieniem i ilustracją niż rzeczywistym źródłem.

Tekst Ap 20—21, jak i pewne teksty prorockie, mogły być fundamentem biblijnym millenaryzmu tylko w interpretacji literalnej. Zauważali to już — jak się zdaje — teologowie starożytni i podkreślali to także badacze współcześni ⁷⁸. W związku z tym rozwój i rozprzestrzenienie egzegezy aleksandryjskiej typu duchowego ⁷⁹ oraz przedstawienie duchowej koncepcji eschatologii, wiąże się ze stopniowym zanikiem eschatologii millenarystycznej, a sam tekst *Apokalipsy* zaczyna być coraz bardziej interpretowany w sensie duchowym, a więc — jak się wydaje — zgodnie z zamysłem jej autora.

⁷⁸ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, dz. cyt., s. 106.

⁷⁹ Na ten temat por. *tamże*, s. 98-107.