

JOANNA NOWIŃSKA SM

**„USŁYSZAŁEM JEDEN GŁOS OD CZTERECH ROGÓW
ZŁOTEGO OŁTARZA, KTÓRY JEST PRZED BOGIEM” –
W KRĘGU FENOMENÓW DŹWIĘKOWYCH
APOKALIPSY ŚW. JANA**

Interpretacja Apokalipsy w kluczu liturgii wciąż należy do najpopularniejszych¹. Choć dziś przestaje być uważana za wiodącą, to nie można zakwestionować jej zasadności, przede wszystkim z racji dużej liczby słów, obecnych w tej Księdze, a przynależących do kręgu semantycznego związanego z kultem. Sposób, w jaki autor natchniony wkomponowuje je w treść i podporządkowuje myśli apokaliptycznej, poszerza jednak ich znaczenie i zarazem otwiera nową przestrzeń rozumienia całego tekstu. Jednym z najbardziej odważnych jest sformułowanie *jeden głos od czterech rogów złotego ołtarza, który jest przed Bogiem* (Ap 9,13).

S. DR JOANNA NOWIŃSKA SM, wykładowca egzegezy Starego Testamentu i Pism Janowych w Instytucie Teologicznym Księży Misjonarzy w Krakowie. Przedmiot specjalizacji: Apokalipsa św. Jana. Kontakt: probablefdlc@gmail.com

1 Więcej patrz: synteza badań nad tekstem Apokalipsy z punktu widzenia liturgii w: W. Popielewski, *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga* (Ap 19,1-8), Kielce 2001, s. 50–61.

Klisza kulturowa, którą posiada współczesny odbiorca, przyłożona do niniejszego wyrażenia nasuwa skojarzenie z liturgią Kościoła i głosem celebransa płynącym od ołtarza, bądź z personifikacją przedmiotu, w stylu znamienym dla disneyowskich filmów animowanych. Ma ona jedną pewne znaczenie, gdyż uwypukla dwa istotne elementy: specyfikę miejsca – sacrum – oraz głos, przekaz. Kładzie też akcent na metaforykę całego wyrażenia. Chociaż nie rozjaśnia interpretacji tekstu, to notuje emocje i przestrzenie, które z racji siły oddziaływania na sposób myślenia i życie człowieka w Biblii zajmują poczesne miejsce². Nie sposób nie uchwycić tutaj pewnego misterium, a zarazem siły, która, jakby zbierając się od czterech miejsc, wytryska głosem – przed Bogiem.

Głos i ołtarz na kartach Biblii

Pod pojęciem φωνή Septuaginta rozumie dwie rzeczywistości: dźwięk i głos, co odsłania całe spectrum nie tylko akustyczne, ale i semantyczne. Nadawana mu jednak w tekstach przynależność do jakiejś rzeczywistości – często materialnej – wyklucza postrzeganie go jako niezidentyfikowanego hałasu, jazgotu. Umieszczenie φωνή w związku wyrazowym z ἄκούω suponuje też rozpoznawalność – czy też tylko pytanie – o niesione przezeń przesłanie. Ponieważ przekaz niejednokrotnie nie jest werbalny, jedyna odpowiedź interpretacyjna znajduje się w kontekście, w którym pojawia się głos.

Połączenie głosu z ołtarzem w Ap 9,13 jest jednym z biblijnych hapax legomena. Na żadnym innym miejscu Pismo Święte nie spaja tych rzeczywistości w związku wyrazowym – ewentualnie je tylko zestawia w jednym kontekście napomnienia (Sdz 2,2) czy błagania (1 Krl 18,26; Lm 2,7). Zaskakuje fakt, iż pozostałe trzy fragmenty, w których spotykają się te słowa, pochodzą z Apokalipsy św. Jana. Co więcej, głos wiąże się tu z ołtarzem w związku przyczynowo-skutkowym – fonacja zachodzi w następstwie czynności związanej z miejscem ofiary (Ap 8,5) albo zostaje wskazany uprzedni kontakt (Ap 14,18). Θυσιαστήριον jest bezpośrednim źródłem/lokalizacją φωνή jedynie w kluczowym dla niniejszego artykułu tekście Ap 9,13. Precyzyjne określenie sposobu połączenia tych rzeczywistości, gdy uwzględni się tekst Księgi, nastrocza pewne trudności. Natchniony autor Apokalipsy stosuje konstrukcję φωνή ἐκ w sformułowaniach dotyczących głosu z tronu (Ap 21,3), z nieba (Ap 10,4.8; 11,2; 14,2.13; 18,4) oraz ze świątyni (Ap 16,1.17 – ze świątyni od tronu). Warto zwrócić uwagę, iż wszystkie one nasuwają myśl o Bogu (niebo, świątynia), o Jego transcendencji (niebo) i panowaniu (tron), a zatem

² Więcej patrz: S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur*, Kraków 2011.

również relacji ze światem/człowiekiem (świątynia, tron). Konstrukcja, która pojawia się w Ap 9,13, kultywuje ten motyw, stosując wyrażenie przyimkowe τοῦ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Nie pozwala jednak skonstatować, na jakiej zasadzie głos wiąże się z ołtarzem: czy się zeń wydobywa, czy też z przestrzeni, która go otacza (więc może pochodzić od Osoby), albo może stanowi reminiscencję wcześniejszego doświadczenia (Ap 8,5), przywołaną, by kontynuować motyw. Stopień trudności podnosi tekst Ap 16,7 konstatacją: *I usłyszałem, jak mówił ołtarz*. Rozpoznanie biblijnej interpretacji ołtarza powinno pomóc w dotarciu do głębi treści analizowanego motywu.

Θυσιαστήριον i jego konotacje starotestamentalne

W swojej semantyce ołtarz jest organicznie związany z ofiarą – i to jej istnienie spowodowało utworzenie miejsca, na którym będzie składana. Korzenie etymologiczne hebrajskiego מִזְבֵּחַ *mizbēah* sięgają słowa זָבַח *zabah*, stosowanego głównie na oznaczenie zabijania zwierzęcia na ofiarę³, z zaznaczeniem motywu krwi⁴. Termin *mizbēah* określa miejsce wykonywania tej czynności także w aspekcie kultycznym, jakkolwiek może opisywać też przestrzeń składania bóstwu darów o innej materii⁵. Fakt, że później zostanie on związany z sferą kultu, która w czasach osadnictwa przyjmie formę świątyni, sankcjonuje istotny aspekt, jakim jest oddzielenie sacrum od profanum⁶. Mimo, iż zazwyczaj zabijano zwierzęta ofiarne poza ołtarzem, choć w jego pobliżu (Lb 1,11 lokuje zabijanie baranków i kozłów po północnej stronie ołtarza), czy budowano go jako upamiętnienie spotkania z Bogiem, nie składając żadnej ofiary – uznawano w tej przestrzeni zniamię obecności Jahwe.

Septuaginta, dokonując przekładu מִזְבֵּחַ, stosuje dwa wyrażenia: θυσιαστήριον, pochodzące odθύω – ofiarować – oraz βωμός w znaczeniu ołtarza z podwyższeniem, podstawą⁷. Drugi z tych terminów używany jest w opisie ołtarzy pogańskich, poświęconych obcym bogom, głównie w kontekstach, gdzie wymieniane są różne przedmioty związane z tym kultem (por. Wj 34,13; Pwt 7,5; 12,3; 2 Krn 31,1; Iz 17,8; 27,9; Jr 11,13). Poza Iz 27,9 wszystkie wspo-

3 מִזְבֵּחַ w: R.L. Harris, L. Archer, B. K. Waltke, *The Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago Ill., edycja elektroniczna 1980.

4 זָבַח w: P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 99.

5 Por. S. Szymik, *Ołtarze izraelskie*, w: G. Witaszek (red.), *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, s. 124.

6 Por. F. V. Reiterer „ołtarz”, w: F. Kogel (red.), *Leksykon biblijny*, Kielce 2011, s. 550.

7 Por. βωμός, w: J. P. Louw, E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, edycja elektroniczna 1988.

mniane przed chwilą teksty operują liczbą mnogą w odniesieniu do miejsca składania ofiary typu βωμός. Nie dziwi tym samym fakt, że takim mianem zostaje określonych też siedem ołtarzy, które buduje Balak z polecenia Balaama (Lb 23,1nn). Passusem uwidaczniającym różnicę pomiędzy postrzeganiem θυσιαστήριον a βωμός jest 22 rozdział Księgi Jozuego. Ołtarz wzniesiony przez pokolenia Rubena i Gada oraz połowę pokolenia Manasses nad Jordanem, naprzeciw obszarowi zajmowanego przez resztę narodu, mający w ich zamiśle być widocznym znakiem ich przynależności do Jahwe i do Izraela zostaje określony βωμός (Joz 22,10.11.16.23). W Joz 22,19 padają oba sformułowania – dla odróżnienia ołtarza zbudowanego przez pokolenia odłączone (βωμός) od miejsca poświęconego Jahwe (θυσιαστήριον). Podane wyjaśnienie *Dlatego powiedzieliśmy: Zbudujemy sobie ołtarz (הַבְּרִיתָא τὸν βωμόν) nie do całopaleń i innych ofiar, lecz jako świadectwo pomiędzy nami i wami, i między potomkami po nas, że chcemy pełnić służbę Pana przed Jego obliczem przez nasze całopalenia, żertwy i ofiary biesiadne. Wasi synowie nie będą mogli kiedyś powiedzieć naszym: „Wy nie macie udziału w Panu”* (Joz 22,26n) sankcjonuje zupełnie inny charakter βωμός. Nie zostaje mu przyznana rola ofiarnicza. Jak wyjaśnia Joz 22,34: *Potomkowie Rubena i potomkowie Gada nazwali ołtarz (הַבְּרִיתָא τὸν βωμόν) „Świadectwem”, ponieważ mówili: »Oto jest świadectwo wśród nas, że Pan jest Bogiem«.*⁸ Taka translacja znajduje potwierdzenie również w jedynym zastosowaniu terminu βωμός w Nowym Testamencie – w Dz 17,23, gdzie oznacza on miejsce na ateńskim Akropolu poświęcone nieznanemu bogu.

Natomiast θυσιαστήριον stosowany jest zawsze w odniesieniu do Jahwe, w kontekstach, gdzie zostaje wyakcentowany kult, wzywianie imienia Boga, składana Mu ofiara. Często pojawia się przydawka, opisująca przynależność do Jedynego Pana. Wyakcentowany zostaje w ten sposób kontakt z Jahwe. Najstarsze teksty, orędzia prorockie, wiążą go z Obecnością Boga i ingerencją dla dobra człowieka. Warto tu przywołać Am 9,1: *Widziałem Pana stojącego nad ołtarzem, i On rzekł: »Uderz w głowicę i niech zadrzą wiązania dachu, i niech spadną na głowy wszystkich! Pozabijam mieczem pozostałych, nie umknie z nich żaden, co ucieka, ani nie ocaleje z nich żaden, co się ratuje«.* Ciekawe, że choć nie pada tu termin głoś, to całość obrazu klasycznie opisuje fonację paralelną do ukazanej w Apokalipsie św. Jana. Odległy czas pochodzenia tego tekstu wskazuje, jak pierwotna dla Izraela była myśl o Bogu przemawiającym przy

8 E. Assis, przywoływany przez G. Szamockiego w jego monografii dotyczącej Księgi Jozuego, widzi w fakcie zbudowania ołtarza przez pokolenia izraelskie ułożone w Transjordanii świadectwo, jak mocną posiadały one koncepcję jedności Izraela (por. G. Szamocki, *Przejście Izraelitów przez Jordan* (Joz 3,1-5,1). *Historiografia, teologia, pareneza*, Gdańsk 2011, s. 255)

ołtarzu. Dokonując egzegezy Am 9,1, G. Witaszek⁹ podkreśla, iż Bóg pojawia się w miejscu, które zajmował kapłan podczas składania ofiary czy modlitwy błagalnej za lud. Fakt ten, poparty w następnych wersach słowami Jahwe, utwierdza świadomość Jego zaangażowania w kontakt z człowiekiem, a zarazem daje pewność, że jest zawsze tam, gdzie ten Go wzywa.

Ołtarz ten towarzyszy też miejscom, gdzie osiedlają się patriarchowie (por. passusy opisujące, że buduje go Abraham – Rdz 13,18; Izaak – Rdz 26,25; Jakub – Rdz 33,20). Jakby potwierdza to dar ziemi, otrzymanej z ręki Jahwe – zgodnie zresztą z konstatacją z Joz 22,19, że tam, gdzie wznosi się ołtarz, tam jest ziemia Pana. Stawiany bywa jako wotum/znak wdzięczności (Rdz 35,3). Wprowadzając motyw budowania ołtarza na polecenie Jahwe Księga Wyjścia wiąże z nim, prócz ofiar, nakaz wspomnienia imienia Jahwe (uprzytamniania sobie nieustannie Jego tożsamości – w tym: mocy, aktywnej obecności), a od strony Boga – zapewnienie: *Przyjdę do ciebie i będę ci błogosławił* (Wj 20,24). *Θουιαστήριον* zyskuje tu więc rolę swoistego symbolu – znaku – gwaranta Bożej Opieki, pomocy i Jego miłości do człowieka.

Jak widać, istnienie ołtarza nie ogranicza się do prezentacji woli człowieka, jego deklaracji dotyczącej relacji ze Stwórcą, lecz obejmuje też Boże pragnienie kontaktu z ludźmi i samoudzielania się im. Księga Mądrości przypisuje Jahwe inicjatywę zbudowania świątyni i ołtarza, jako kontynuację Namiotu Spotkania (Mdr 9,8). Sugeruje tym samym cel ich powstania – relację z człowiekiem. Lokalizacja ołtarza w *mieście swego [Bożego] zamieszkania* wskazuje na konstytutywność aktu ofiary wobec doświadczania Bożej Osoby. Przeszkodę stanowi w tym grzech. Obrazu związanego z ołtarzem używa Malchiasz, piętnując fakt rozwodów wśród Izraelitów *Sprawiliście też, że łzami, płaczem i jękami okryto ołtarz Pana, tak że On więcej nie popatrzy na dar ani nie przyjmie z ręki waszej ofiary, której by pragnął* (Ml 2,13). Wyłączność kultu Jahwe i tym samym wierność Słowu, symbolizowaną w znaku ołtarza, potwierdza zawarty w Pwt 16,21 zakaz ustawiania w jego bliskości aszery.

Θουιαστήριον stanowi medium Bożej Obecności, a tym samym najwyższą świętość (por. Lb 18,3nn). Nic więc dziwnego, że w Lb 4,11, w kontekście świątyni, pojawia się nakaz wykonania go ze złota. To też gwarant Bożej interwencji, np. w odniesieniu do przysięgi (por. 1 Krl 8,31) oraz świadek/miejsce modlitwy króla (1 Krl 8,22). Księga Kapłańska używa synonimicznie zwrotu *przynieść przed Jahwe z przynieść przed ołtarz* (Kpł 6,7). Natomiast Księga Wyjścia wiąże ołtarz z przymierzem, traktując go w akcie przecinania/zawierania umowy jako

9 Por. G. Witaszek, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, Lublin 1996, s. 123.

znak Boskiego kontrahenta (Wj 24,4nn). Skropienie ołtarza i ludzi krwią ofiar obrazuje łączność, bliskość i przypieczętowanie układu (Wj 24,8). Nic więc dziwnego, że staje się on również miejscem ucieczki (por. Wj 21,14).

Passus Kpł 6,6 wzywa do nieustannej ofiary, akcentując w ten sposób też wagę i konieczność permanentnego kontaktu z Bogiem. Wymianę tę potwierdza Pierwsza Księga Kronik, nobilitując Dawida w słowach: *zbudował ołtarz Panu i złożył ofiary całopalne i ofiary biesiadne. Wzywał Pana, który go wysłuchał, zsyłając ogień z nieba na ołtarz całopalenia* (1 Krn 21,26). Z tego wynika też służba kapłanów i lewitów w Przybytku (Wj 28,43), której cel świetnie definiuje 1 Krn 16,40: *aby stale ofiarowali Panu ofiary całopalne na ołtarzu całopalenia, rano i wieczorem – według wszystkiego, co napisane jest w Prawie Pana, które On zlecił Izraelowi*.

Jak podaje Kpł 9,18 ołtarz obmywany jest wciąż krwią ofiar – a uzasadnienie tego faktu brzmi: *Bo życie ciała jest we krwi, a Ja dopuściłem ją dla was tylko na ołtarzu, aby dokonywała przebłagania za wasze życie, ponieważ krew jest przebłaganiem za życie* (Kpł 17,11). Mnóstwo krwi na rogach ołtarza to element obrazu ukazanego w Za 9,15.

Mniej istotny wydaje się wygląd ołtarza – aczkolwiek warto zaznaczyć różnicę pomiędzy wersją tzw. polową a typowo sanktuaryjną. Pierwszy mógł posiadać formę pojedynczego głazu lub stosu nieociosanych kamieni, uzupełnionych ziemią, bądź kopca gliny¹⁰. Drugi natomiast zbliżony był prawdopodobnie do stołu, podwyższenia, platformy, niekiedy ze schodami, zaopatrzony w rogi (według S. Szymika dochodzące do pół metra każdy) na narożnikach¹¹. Biblia po opisie zawarcia przymierza na Synaju umieszcza w Namiocie Spotkania dwa ołtarze: całopalenia (pokryty brązem) i kadzielnny (pokryty złotem – Wj 40,5). Wymienione nazwy pochodzą od składanych na nich ofiar. Z pierwszym można związać ideę ofiary/daru składanego przez człowieka, wynikającego z konkretnej jego sytuacji życiowej oraz nieustannie podsycanego ognia, który miał podkreślać Bożą Obecność. Drugi obrazuje modlitwę, gdyż to właśnie ją symbolizowało palone na nim rano i wieczorem kadzidło. Ich obecność w świątyni potwierdzają Księgi Królewskie i Machabejskie, ale jakkolwiek próby odтворzenia wyglądu oparte są jedynie na hipotezach, w pewnym stopniu też na studiach porównawczych religii ówczesnych państw ościennych¹².

10 Por. S. Szymik, s. 124n.

11 Por. Tamże.

12 W większości tekstów biblijnych (poza dotyczącymi organizacji kultu) nie pada określenie, który ołtarz autor natchniony ma na myśli, stąd też w opisie istoty tego sprzętu kultowego również nie zostało dokonane takie rozróżnienie.

Specyfika rogów ołtarza według Starego Testamentu

W rycie wprowadzania synów Aarona w obowiązki kapłańskie, w ramach ofiary za grzech pojawia się motyw namaszczenia krwią ofiarnego cielca rogów ołtarza (pozostała część zostaje wylana na jego podstawę – Wj 29,12), natomiast samo zwierzę zostaje spalone poza obozem (jako ofiara za grzech). Podobny ryt przewidziany jest w ofierze za grzech arcykapłana (Kpł 4,7; 8,15), całej społeczności (Kpł 4,18) i naczelnika rodu (Kpł 4,25) oraz pojedynczego człowieka (Kpł 4,30.34). Element ten towarzyszy też w ogóle ofierze składanej za kapłanów (Kpł 9,9). W namaszczeniu rogów ołtarza można odnaleźć paralelizm do czterech krańców ciała człowieka, które również podlegały pomazaniu podczas rytuału oczyszczenia¹³. M. Lurker sugeruje, iż ryt ten miał podkreślać powierzenie Stwórcy całego swego życia¹⁴. Miały one symbolizować Boga¹⁵, uprzytamniać, że Jego siła jest dostępna i otwarta na człowieka¹⁶.

Kpł 8,15 (por. też Ez 43,20) przypisuje czynności namaszczenia rogów ołtarza krwią ofiary moc oczyszczenia go, a przez wylanie jej na podstawę – poświęcenia¹⁷. Komentatorzy BT umieszczają tu odwołanie do Wj 29,36, akcentując istotę tego aktu – uzdatnienie nieczystego dotąd ołtarza do sprawowania na nim kultu. J. Lemański¹⁸ zwraca uwagę na bogactwo znaczeń zastosowanego w tym passusie określenia czynności wykonywanej względem ołtarza. Rdzeń כפר w koniugacji piel w translacji brzmi *odkupić, zadośćuczynić*, jak również *wymazać*¹⁹, *pojednać, uspokoić*²⁰ – sugeruje zatem uprzednią nieczystość, brak sacrum, a zarazem umieszcza w relacji do Boga – Jemu bowiem to miejsce kultu zostaje poddane. Jest to tym bardziej ciekawe z tego względu, że wskazuje, iż uświęcenie ołtarza dokonuje się nie samoistnie – przez zamiar człowieka, lecz mocą składanej ofiary oraz przez czynność namaszczenia (Wj 29,36n). Warto zwrócić uwagę na analogię względem uświęcenia kapłanów i lewitów. Łączy się tu moc Boga (Wj 29,44 *poświęcę Namiot Spotkania i ołtarz*) z intencją i zabiega-

13 Por. A. Tronina, *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2006, s. 104.

14 Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 202.

15 A. Tronina, s. 104.

16 Por. M. Lurker, s. 202.

17 Podobny ryt ma miejsce w odniesieniu do oczyszczenia świątyni w Ez 45,19.

18 Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 579.

19 Tamże; por. כפר w: Holladay, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, edycja elektroniczna 2012.

20 Por. T. Homerski, *Księga Ezechiela. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 2013, s. 288.

mi człowieka. Doskonałą puentę dla tego wniosku można znaleźć w Lb 17,3b, gdzie po opisie zalecanych działań dotyczących kadzielnic mężczyzn, którzy zginęli na skutek swoich przewinień, pojawia się stwierdzenie: *Skoro złożono je w ofierze dla Pana, są poświęcone*. Jeśli więc ołtarz zostaje uświęcony – przed przystąpieniem do niego kapłan ma obowiązek się obmyć (Wj 30,20; 40,30).

Rogi ołtarza pełniły też funkcję azylu – winowajca, gdy ich się uchwycił, nie mógł zostać zabity (por. 1 Krl 1,50). Hebrajskie קַרְנֵי jak i greckie κέρας stanowi synonim mocy, siły ofensywnej jak i obronnej (por. Mi 4,13). Wydaje się tu oznaczać natężenie działania Boga²¹, Jego zdolność obrony człowieka, a zarazem pierwsze miejsce co do decyzji w jego sprawie. W obrazie rogów ołtarza ukazuje się Jahwe, który osłania ludzi²². Zniszczenie rogów było równoznaczne ze zbezczeszczeniem ołtarza (Jdt 9,8; Am 3,14). S. Szymik²³, syntetyzując treści dotyczące ołtarzy izraelskich, przytacza opinię, iż mogły one wywodzić się od stel, oznaczających boskość, stawianych przy ołtarzach na wyżynach. W tym momencie nasuwa się na myśl 12 stel, umieszczonych – według przekazu Wj 20,4nn – przez Mojżesza, wokół ołtarza, świadków zawierania przymierza pod Synajem.

Motyw ołtarza i głosu w Apokalipsie św. Jana

Termin θυσιαστήριον pojawia się w Apokalipsie 8 razy (w 7 wersetach) i – co ciekawe – najczęściej wśród ksiąg Nowego Testamentu. Autor natchniony umieszcza go w Ap 6,9; 8,3,5; 9,13; 11,1; 14,18; 16,7. Układ tych passusów jest zastanawiający. Pierwszy tekst – ukazujący dusze pod ołtarzem w rozpaczliwym wołaniu *Dokądże jeszcze* (Ap 6,9n) znajduje swoje spełnienie w ostatnim – w postaci konstatacji Bożego sądu nad tymi, którzy *wylali krew świętych i proroków* (Ap 16,6n). Koncentryczność ta zyskuje paradoksalnie potwierdzenie w motywie ἄλλος ἄγγελος, pojawiającego się przy ołtarzu, odpowiednio we fragmencie drugim (Ap 8,3) i przedostatnim (Ap 14,18). Podobnie kolejne passusy: Ap 8,5 i 11,1 łączy motyw Bożej władzy nad świętą (w pierwszym tekście anioł sprawuje kult, w drugim – Pan Bóg²⁴ na-

21 Por. M. Kiddle, *The Revelation of St. John*, London 1949, s. 161.

22 Ta sama idea obecna jest w nakazie ustanowienia miast ucieczki, a zostanie rozwinięta w teologii Nowego Testamentu, szczególnie Pawłowej myśli o Bogu, który usprawiedliwia człowieka.

23 Por. S. Szymik, s. 136.

24 Działanie Boga w Apokalipsie św. Jana znamienne opisuje forma ἐδόθη. Więcej patrz J. Nowińska, *Bóg Panem czasu i wydarzeń. Studium nad czasownikiem ἐδόθη w Apokalipsie św. Jana*, w: S. Hałas (red.), „Pan swoją mocą i pieśnią” (Ps 118,14). *Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Brzegowemu w 65. rocznicę urodzin*, Kraków 2006, s. 159–168.

kazuje mierzenie świątyni, objawiając tym samym Siebie jako jej Władcę). Fragmentem umieszczonym w centrum okazuje się Ap 9,13.

Spójność ukazanej powyżej konstrukcji, bazującej na słowie θυσιαστήριον na pierwszy rzut oka wydaje się zbyt zaskakująca, by uznać ją za kluczową w interpretacji, niemniej bezapelacyjnie stanowi dodatkowy impuls do przyjrzenia się motywowi głosu od rogów złotego ołtarza. Paradoksalnie potwierdza ją fakt przedziwnej logiki, ujawniającej się w odczytywaniu kolejno po sobie wymienionych przed chwilą tekstów. W Ap 6,9 dusze zabitych dla Słowa Bożego znajdują się pod ołtarzem. Ap 8,3 ukazuje anioła składającego właśnie na ołtarzu modlitwy świętych (określenia: *święci* i *zabici dla Słowa Bożego...* w oparciu o Ap 13,9-10 należy uznać za synonimiczne). Stamtąd wznosi się dym ku Bogu – znak przyjętej ofiary. Anioł zrzuca ogień i żar z ołtarza na ziemię – następują głośy, gromy itd. – znaki Bożej Obecności, aktywnej, znanej z teofanii synajskiej (obecny jest tu paralelizm sformułowań). Passus Ap 9,13 wprowadza głos od rogów ołtarza, który zezwala wypuścić siły zła – posiada też zatem nad nimi władzę. Tekst ten implikuje pewność, że to Bóg pozwala działać złu – czyli nic Mu się nie wymknie spod kontroli. Wołanie anioła wychodzącego od ołtarza w Ap 14,18 zawiera komunikat, że już wystarczy czasu działania zła, wszystko już dojrzało, Piękno zostało ujawnione, spełniony cel każdego istnienia (żniwo w najbardziej naturalistycznym skojarzeniu to przecież moment, w którym dokonuje się osiągnięcie pełni, ukazanie całego Piękna i mocy rozwojowej ziarna, z gotowością, by zostało dalej przetworzone). A werset Ap 16,7 dokonuje proklamacji sprawiedliwego Bożego wyroku – czyli też końca działalności zła, finiszu wojny. Również taki kierunek analizy pozwala dostrzec w Ap 9,13 tekst wyjątkowo istotny – zwrotny w sekwencji wydarzeń, a tym samym sugestią o ważkiej roli głosu od rogów ołtarza

Powyższe spostrzeżenie potwierdza kontekst bliższy tytułowego passusu. Φωνή μίαν ἐκ τῶν [τεσσάρων] κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ χρυσοῦ τοῦ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ rozlega się po pierwszej prezentacji armii zła, co ma miejsce w Ap 9,1-12, a przed drugą – Ap 9,17-19²⁵. Z obrazu szarańczy, z wyeksponowaną siłą ofensywną (zadawane cierpienia – Ap 9,5.10; porównanie do wojsk konnicy – Ap 9,7.9), której towarzyszy manipulacja/zwodzenie (*oblicza*

25 Z racji powrotu do motywu koni, ale przedstawiania ich w inny sposób (w Ap 9,7-9: *uszykowane do boju, na głowach ich jakby wieńce podobne do złota, oblicza ich jakby oblicza ludzi i miały włosy jakby włosy kobiet, a zęby ich były jakby zęby lwów, i przody tułowi miały jakby pancerze żelazne, a łoskot ich skrzydeł jak łoskot wielokonnych wozów, pędzących do boju.* – natomiast w Ap 9,17 jest opis: *ujrzałem w widzeniu konie i tych, co na nich siedzieli, mających pancerze barwy ognia, hiacyntu i siarki. A głowy koni jak głowy lwów, a z pysków ich wychodzi ogień, dym i siarka.*), można mówić o drugiej prezentacji wojsk zła, a nie tylko o kontynuacji.

ich jakby oblicza ludzi, włosy jakby włosy kobiet – Ap 9,7b.8a), emanuje aura grozy. Wzmacnia ją intensywny dźwięk – *łaskot skrzydeł jak łaskot wielokrotnych wozów, pędzących do boju* (ἡ φωνὴ τῶν πτερύγων αὐτῶν ὡς φωνὴ ἄρμάτων ἵππων πολλῶν τρεχόντων εἰς πόλεμον Ap 9,9b) oraz opis postaci króla (*anioł Czełuści; imię jego po hebrajsku: ABADDON, a w greckim języku ma imię APOLLYON* – Ap 9,11), będący kumulacją rzeczywistości związanych z całkowitym zniszczeniem²⁶. Podobnie intensywna jest deskrypcja tej armii w Ap 9,17n – tu nacisk zostaje położony na siłę, szybkość i nieuchronność destrukcji, zobrazowaną za pomocą ognia, dymu i siarki, oraz implikowanie strachu przez przywołanie postaci węża. W tym kontekście głos od rogów ołtarza, wprowadzony przez dźwięk trąby, dokonuje złamania nastroju: pokazuje Osobę, która posiada władzę i kontrolę nad wszystkim – nawet nad złem. Na taką tożsamość ukierunkowuje lokalizacja *przed Bogiem* (Ap 9,13) oraz treść wydawanego polecenia, wyjaśniona dodatkowo we wskazaniu celu uwolnienia aniołów: *by pozabijać trzecią część ludzi* (Ap 9,15b). Konstatacja personalizacji możliwa jest w oparciu o przypisaną czynność mówienia oraz wypowiedź, która zostaje przytoczona w Ap 9,14. *Głos od rogów złotego ołtarza, który jest przed Bogiem* przynależy do Samego Stwórcy.

Zanim zostanie podjęta próba odpowiedzi na pytanie, jaki cel ma zastosowanie takiej metaforyki i co znaczą poszczególne komponenty tej przenośni, warto przyrzeć się wypowiedzianym przez Boga słowom. Często umyka uwadze fakt, iż polecenie uwolnienia stanowi kontynuację myśli o kontroli Boga nad całą rzeczywistością, obecnej w sformułowaniu otwierającym prezentację sił zła: gwiazdzie, która spadła z nieba (a więc od Boga) *dano klucz od studni Czełuści*, by w ten sposób wypuścić szarańczę. Ta wizualizacja, wzmocniona przez *passivum divinum* czasownika δίδωμι, uświadamia odbiorcy, iż działanie zła dokonuje się na mocy Bożego przyzwolenia, w granicach, które On określa²⁷.

Również postaci czterech aniołów, dokonujących zniszczenia, pojawiły się już wcześniej – w Ap 7, 1nn. Opisani jako ci, *którym dano moc wyrządzić szkodę ziemi i morzu* (ἐδόθη wskazuje na działanie Boga) powstrzymywani są od wkroczenia do akcji donośnym głosem *innego anioła*. Ich lokalizacja na czterech narożnikach ziemi (ἐπὶ τὰς τέσσαρας γωνίας τῆς γῆς) i czynność zastopowania czterech wiatrów ziem, *aby wiatr nie wiał po ziemi ani po morzu, ani na żadne drzewo* (Ap 7,1b) jest koherentna z treścią skierowanego do nich dwa wersety dalej wołania: »*Nie wyrządzajcie szkody ziemi ni morzu, ni drze-*

26 Więcej patrz J. Nowińska, *Motywy wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana*, Warszawa 2006, s. 178nn.

27 Więcej patrz J. Nowińska, *Bóg Panem czasu i wydarzeń...*

wom, aż opieczętujemy na czołach sługi Boga naszego». Ta spójność wskazuje przede wszystkim, że powstrzymanie wiatru wcale nie jest dobroczynne (zgadza się to w pełni ze starotestamentalnym twierdzeniem, że wiatry pochodzą z nieba – To Bóg dobywa wiatr ze swoich komór (Ps 135,7), Bóg określa potęgę wiatru (Hi 28,25), przed Nim stawiają się cztery wiatry z nieba (Za 6,5)), a przypisanie takiego działania czterem aniołom suponuje ich przynależność. Ponieważ sytuacja opisana w tym fragmencie nie znajduje rozwinięcia – na przestrzeni następných rozdziałów nie pada żadna wzmianka o dopuszczeniu aniołów do akcji – można postawić pytanie, czy przypadkiem nie pojawiają się oni ponownie jako ci, którym zezwala działać głos z rogów ołtarza. Wskazanie na fakt, że zostali związani nad Eufratem, czyli na granicy oddzielającej od Babilonu, suponuje ich związek z siłami wrogimi wobec Izraela²⁸, paradygmatem ucisku, a w kontekście Apokalipsy – ze złem (por. Ap 14,8 i 16,19n). Potwierdza to zresztą czynność zabijania, do której są przysposobieni i gotowi (Ap 9,15). Zyskują możliwość jej wykonania tylko dzięki głosowi od rogów ołtarza, a określenie czasu: gotowi na godzinę, dzień, miesiąc i rok sugeruje zarówno punktowość ich działania, krótki okres, jak i pełną jego znajomość, posiadaną właśnie przez polecający ich uwolnienie głos. Wykonawcą słów wypowiedzianych przez głos zostaje anioł posiadający trąbę – a jak wskazuje tekst Apokalipsy prawo do rozkazywania duchom posiada tylko Bóg. Podobnie zarówno semantyka (związany – greckie: δέω – zostaje potem tylko szatan w Ap 20,2) jak i forma gramatyczna sformułowania δεδεμένους (tłumaczenie BT: *związanych* nie oddaje greckiego participle perfectum passivum) wskazuje na Stwórcę jako podmiot sprawczy.

Dlaczego jednak głos Boga zostaje ukryty w tak misternej metaforze i jaki cel posiada ten zabieg? Czy odgrywa on jakąś rolę w akustyce całej Apokalipsy?

φωνῆν μίαν ἐκ τῶν [τεσσάρων] κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ χρυσοῦ τοῦ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ – analiza kontekstualna

Anioł zatrąbił i usłyszałem jeden głos – tak rozpoczyna się passus, w którym umieszczony jest tytułowy tekst niniejszego artykułu. Oba obecne w nim czasowniki posiadają formę indicativu aorystu – trudno więc znaleźć bezpośredni dowód ich wzajemnego następstwa czasowego, jakkolwiek właśnie ono nasuwa się odbiorcy w sposób naturalny. Zastanawia jednak fakt, że autor na-

28 Niektórzy egzegeci mówią o Eufracie jako symbolicznej granicy świata demonów – myśl ta wydaje się opierać właśnie na takim skojarzeniu z Babilonem. Por. M. Oberweis, *Erwägungen zur apokalyptischen Ortsbezeichnung Harmagedon*, Bib 76 (1995), s. 307.

tchniony nie konstatuje, że usłyszał głos trąby. Po stwierdzeniu dotyczącym czynności wykonanej przez anioła słyszy *jeden głos od [czterech] rogów złotego ołtarza, który jest przed Bogiem*. Paradoksalnie złączenie tych rzeczywistości nie dziwi w kontekście analizy całej księgi – w Ap 1,10n padają słowa: *posłyszałem za sobą potężny głos jak gdyby trąby mówiącej ze mną*. Wyakcentowują one siłę fonacji, jak i pragnienie komunikacji Jezusa z człowiekiem²⁹. Tutaj jednak – w Ap 9,13 – nie tworzą konstrukcji komparatywnej. Sygnalizacyjna funkcja trąby doskonale jednak koresponduje z poleceniem, które wydaje głos od rogów ołtarza: *»Uwolnij czterech aniołów, związanych nad wielką rzeką Eufratem!«* (Ap 9,14), posiadającym również formę komendy. Czy zatem w Ap 9,13 padają dwa dźwięki czy jeden? Ponieważ nie pojawia się konstrukcja paralelna łącząca trąbienie z czynnością słuchania – nie istnieje też możliwość porównania – stąd trudno dokonać jednoznacznej konstatacji. Syntaksa, z charakterystycznym układem dwóch elementów zestawionych spójnikiem και, para – hendiadyczna, oraz logika układu sugerują obecność jednego zjawiska. Jakkolwiek by nie było – spójność semantyczna jest oczywista.

Zastanawia również wprowadzenie liczebnika μίαν, na określenie głosu – czyżby w kontraście do rogów ołtarza, a może w analogii do dźwięku trąby³⁰? Należy jednak wspomnieć, że liczebnika cztery w odniesieniu do κεράτων nie zamieszczają najstarsze kodeksy: P 47, Synajski i Aleksandryjski³¹. Stąd trzeba wykluczyć koncepcję wyakcentowania przez kontrast.

Pewne światło na interpretację tego tekstu rzucają fragmenty paralelne, opisujące złoty ołtarz. Motyw θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦς τὸ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (tron Apokalipsa przypisuje Bogu – por. Ap 3,21; 4,2nn) pojawia się już w Ap 8,3 – są tam składane modlitwy wszystkich świętych. Można go zatem utożsamiać z ołtarzem kadzielnym, który pełnił taką właśnie funkcję. I tu warto nawiązać do samej jego wymowy. Stary Testament – jak zostało wykazane wyżej – postrzega go jako miejsce kontaktu człowieka z Bogiem, obu przypisując, niemalże w równej mierze, inicjatywę spotkania. Tu zatem nie tylko człowiek składa ofiarę – lecz i Bóg ją przyjmuje i na nią odpowiada. Wznoszący się dym kadzidel w Ap 8,4 oznajmia, że dar został przyjęty i okazał się miły Stwórcy. W tej samej konwencji można postrzegać głos od ołtarza – jako odpowiedź

29 Więcej patrz: J. Nowińska, *Głos Jezusa porównany do trąby mówiącej z człowiekiem – obraz siły, nakazu czy intensywnej komunikacji* (Ap 1,10; 4,1), w: G. Baran, P. Łabuda, J. Królikowski (red.), *Jezus Chrystus*, Tarnów 2015, s. 56–72.

30 Trąby typu ὄμπιγξ mogły wydać jeden, maksymalnie dwa dźwięki. Więcej patrz: C. Sachs, *Historia instrumentów muzycznych*, Warszawa 1975, s. 113–116.

31 B. i K. Aland (red.), *The Greek New Testament*, Stuttgart 1998, s. 852.

daną człowiekowi. Ten składa swoje sprawy na mienie, a Bóg niejako ogarnia je wszystkie razem – tak można odczytać zaznaczenie *od czterech rogów* – jako zbieranie holistyczne, z całej przestrzeni. Istotą ołtarza kadzenia było podtrzymywanie w ludziach świadomości, że Jahwe jest cały czas i pragnie pozostawać w permanentnym kontakcie z człowiekiem. Aktywnie uczestniczy we wszystkim, co przydarza się ludziom – a w szczególny sposób w tych doświadczeniach, do których chcą Go zaprosić. W kontekście pełnej mocy działalności zła – takie przekonanie o Bogu Obecny i Zaangażowanym w świat jest szczególnie ważne. Stąd właśnie z miejsca, gdzie zostały złożone modlitwy świętych (Ap 8,3) podnosi się w środku trwania agresywnej defilady zła głos Boga, dający do zrozumienia człowiekowi, że posunięcia sił przeciwnych znajdują się pod pełną Jego kontrolą, zostały dopuszczone do działania w ściśle określonych granicach i – jak można domniemywać – w ostatecznym podporządkowaniu Dobremu zamysłowi Stwórcy wobec świata³².

Intryguje tu wprowadzenie słowa *jeden* (μία) na określenie głosu. R.H. Charles³³ dostrzega w tym sformułowaniu typowy hebraizm, co odsyła myśl momentalnie do Rdz 1,5 i interpretacji rozciągniętej w historii egzegezy, w Nowym Testamencie, zwłaszcza w odniesieniu do J 20,1, do semantyki porządku (pierwszy), jak i konstatacji faktu, tożsamości (jeden, ten właśnie)³⁴. W kontekście analizowanego fragmentu Apokalipsy zasadniczy wydaje się aspekt liczby, jedyności, jakkolwiek potraktowanie głosu jako pierwszego, sugeruje przełomowość momentu – co potwierdza tak kontekst, w którym umieszczony jest passus Ap 9,13, jak i jedyne zastosowanie wyrażenia φωνήν μίαν ἐκ τῶν [τεσσαρῶν] κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ χρυσοῦ τοῦ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Na fakt pojedynczego φωνή wskazuje przecież już sama forma gramatyczna. Zachodzi zatem powtórzenie, które sugeruje wagę treści oraz położenie akcentu właśnie na fakt, że głos jest jeden. Stary Testament podsuwa trzy paralelne passusy – Rdz 11,1; Wj 24,3 oraz 2 Krn 5,13 ukazujące poprzez takie sformułowanie jednomyślność opisywanych podmiotów w danym działaniu – mowie (Rdz), zgodności w odpowiedzi na słowo Boga (Wj) oraz w akcie wychwalania Stwórcy (2 Krn). W tych tekstach emisja głosu dotyczy człowieka, w Apokalipsie natomiast Boga. Taki refleks semantyczny rzucony na sformułowanie

32 Por. G. A. Krodel, *Augsburg Commentary on the New Testament Revelation*, Minneapolis, Minnesota 1989, s. 204.

33 Por. R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, Edinburgh 1971, t. 1, s. 247.

34 Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2009, t. 2, s. 276–277.

φωνήν μίαν ἐκ τῶν [τεσσάρων] κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ χρυσοῦ τοῦ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ sugeruje, by dostrzegać tu rys łączności, swoistej jedności Boga i człowieka, dokonany z Jego woli, która, zbierając z całej płaszczyzny ołtarza złożone tu doświadczenia ludzkie, utożsamia się z nimi i ingeruje.

Umieszczony w kontekście głosu motyw rogów ołtarza może posiadać też inną wymowę. Podsuwa ją obecność i rozpaczliwe wołanie dusz *zabitych dla Słowa Bożego i dla świadectwa, jakie mieli* (Ap 6,8). Lokalizacja pod ołtarzem nasuwa na myśl materię ofiarniczą na całopalenie. Z emocji towarzyszących na pierwszy plan wysuwa się lęk. Naturalne byłoby więc szukanie możliwości ocalenia – a przecież taką alternatywę otwierał gest uchwycenia się rogów ołtarza. Prawdopodobne jest zatem, iż motyw głosu od rogów ołtarza niesie w sobie też informację dla człowieka, że u Boga znajduje się azyl przed złem, które się panoszy – ale z Jahwe nie wygra.

Po kilkakrotnej lekturze Ap 9,13 pojawia się jednak wątpliwość, czy można *głos od czterech rogów złotego ołtarza, który jest przed Bogiem* utożsamiać ze Stwórcą, jeśli pada określenie lokalizacji właśnie przed Jego obliczem. Treść wypowiedzianych słów w Ap 9,14 oraz opisana wyżej ich forma gramatyczna są jednak argumentem niepodważalnym. Dlaczego zatem tak tautologiczny opis? Trzeba zauważyć, iż w 20 wersetach w Apokalipsie następuje lokalizacja jakiegoś wydarzenia/osób ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Tym samym przekonanie o Bożej obecności staje się bardzo sugestywne i przekonujące. W Ap 9,13 dodatkowym argumentem jest kontekst – w obliczu zła podszywającego się pod znane rzeczywistości jednoznaczność Boga musi być zaznaczona bardzo wyraziście, także ze względu na specyfikę polecenia, jakie w następnym wersecie zostaje wydane.

Na tle fenomenów akustycznych Apokalipsy

Ostatnia Księga Nowego Testamentu posiada całe spectrum dźwięków – od zestawów takich jak *głosy, gromy, trzęsienia ziemi* poprzez płacz, krzyk, odgłos wydawany przez skrzydła – do słabszej bądź mocniejszej emisji głosu. Ten ostatni wydaje się posiadać różne mediacje – jedną z nich zaprezentowano w niniejszym artykule. Czy jednak przekazują one tę samą rzeczywistość – albo pochodzą od tej samej Osoby – pozostaje kwestią otwartą dla dalszych badań. Analizowane wyrażenie jest jednak najbardziej rozbudowanym pod względem ilości i różnorodności towarzyszących określeń opisem głosu. Zawiera bowiem nie tylko wskazanie źródła pochodzenia (*od rogów ołtarza*), z dookreśleniem jego specyfiki (*złoty*), lecz również lokalizację (*przed Bogiem*), charakterystykę samego głosu (*jeden*), kontekst emisji (*dialog z szó-*

stym aniołem) i treść przekazu (»Uwolnij czterech aniołów, związanych nad wielką rzeką Eufratem!«). Zaznaczony zostaje też sposób odbioru tego głosu (usłyszałem). W porównaniu z innymi passusami dotyczącymi głosu jest to nadzwyczajnie duża liczba szczegółów. Analiza rozmieszczenia słowa φωνή w Apokalipsie sugeruje też centralną rolę tego fragmentu, a więc ukierunkowanie na Boga, jako Pana całej rzeczywistości (co nie dziwi w kontekście toczonej walki), pozostającego nieustannie w postawie nadśluchiwanie wołania człowieka i gotowości odpowiedzi, stawania w jego obronie.

“AND I HEARD A VOICE FROM THE FOUR HORNS OF THE GOLDEN ALTAR WHICH IS BEFORE GOD” – IN THE SPACE OF SOUNDS IN THE BOOK OF REVELATION

Summary

The sentence φωνήν μίαν ἐκ τῶν [τεσσάρων] κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ χρυσοῦ τοῦ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ is only in the Book of Revelation. There is no precisely information about the source of that voice nor in what way it's unite with the altar. More: Rev 16,7 describe the altar as speaking one. The biblical meaning of θυσιαστήριον connected it with God, His carries of men, cult, His – and human desire of meeting. Also the altar's horns were signs of God's power, directed to securing the world. The anointing them by the blood of sacrifices symbolized entrusting, offering the whole life to God. All of these thoughts and the context of Rev 9,13 proclaim that God take the human sacrifice, describe before and overwhelmed problems of the world and more: every human in every condition. He is an active and even the evil is under His control, so He – like an altar in the Old Testament – is a city for escape. The motive of voice suggest that it's connected with the process of communication between God and men.

Słowa kluczowe: głos, ołtarz, rogi ołtarza, spotkanie, Bóg, człowiek, ofiara, panowanie

Key words: voice, altar, altar's horns, meeting, God, men, sacrifice, ruling

BIBLIOGRAFIA

- Aland B. i K. (red.), *The Greek New Testament*, Stuttgart 1998.
- Briks P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000.
- Charles R. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, t. 1., Edinburgh 1971.
- Hałas S., *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur*, Kraków 2011.
- Harris R. L., Archer L., Waltke B. K., *The Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago Ill., edycja elektroniczna 1980.
- Holladay W. L., *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, edycja elektroniczna 2012.
- Homerski T., *Księga Ezechiela. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 2013.
- Kiddle M., *The Revelation of St. John*, London 1949.
- Krodel G. A., *Augsburg Commentary on the New Testament Revelation*, Minneapolis, Minnesota 1989.
- Lemański J., *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009.
- Louw J. P., Nida E. A., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, edycja elektroniczna 1988.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989.
- Mędała S., *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. 2, Częstochowa 2009.
- Nowińska J., *Bóg Panem czasu i wydarzeń. Studium nad czasownikiem ἐδόθη w Apokalipsie św. Jana*, w: S. Hałas (red.), „Pan moją mocą i pieśnią (Ps 118,14). Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Brzegowemu w 65. rocznicę urodzin, Kraków 2006, s. 159–168.
- Nowińska J., *Głos Jezusa porównany do trąby mówiącej z człowiekiem – obraz siły, nakazu czy intensywnej komunikacji (Ap 1,10; 4,1)*, w: G. Baran, P. Łabuda, J. Królikowski (red.), *Jezus Chrystus*, Tarnów 2015, s. 56–72.
- Nowińska J., *Motyw wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana*, Warszawa 2006.
- Oberweis M., *Erwägungen zur apokalyptischen Ortsbezeichnung Harmagedon*, Bib 76 (1995), s. 305–324.
- Popielewski W., *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga (Ap 19,1-8)*, Kielce 2001.

- Reiterer F. V., Ołtarz, w: F. Kogel (red.), *Leksykon biblijny*, Kielce 2011, s. 550.
- Sachs C., *Historia instrumentów muzycznych*, Warszawa 1975.
- Szamocki G., *Przejście Izraelitów przez Jordan (Joz 3,1-5,1). Historiografia, teologia, pareneza*, Gdańsk 2011.
- Szymik S., Ołtarze izraelskie, w: G. Witaszek (red.), *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, s. 123–137.
- Tronina A., *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2006.
- Witaszek G., *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, Lublin 1996.