

Ks. ANTONI TRONINA
 Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

TESTAMENTUM IOBI I POCZĄTKI MISTYKI MERKABY

THE TESTAMENT OF JOB AND EARLY MYSTICISM OF MERKABAH

ABSTRACT: In this article, the author presents the *Testament of Job* – one of the few preserved writings of Egiptian diaspora. Like the *Testament of Abraham* and the novel *Joseph and Asenat*, this text could have been written at the end of the pre-Christian era. The *Testament of Job* is based on an earlier translation of the *Book of Hiob*, which was done in Alexandria in the second part of second century BCE. In the *Testament of Job*, there are many apocalyptic elements and also the spirituality of the sect of the Therapeuts and the mysticism of the *Merkaba*.

SŁOWA-KLUCZE: *Testament Joba*, Merkaba, diaspora egipska

KEYWORDS: *the Testament of Job*, Merkabah, Egiptian diaspora

Judaizm epoki Drugiej Świątyni akceptował wielką różnorodność prądów myślowych. Apokryfy Starego Testamentu zawierają liczne wątki apokaliptyczne, które jednak zostały starannie ocenzone zarówno w midraszach, jak i w Talmudzie¹. Po zburzeniu Świątyni (70 r.) oficjalny judaizm rabinacki odrzucił pisma apokaliptyczne, co sprawiło, że zachowały się one jedynie w przekładach (judeo)chrześcijańskich². Decyzja ta wydaje się dziwna, tym bardziej jeśli pamiętamy, że w „kanonie” hebrajskim, ustalonym na „synodzie” w Jabne (90 r.) znalazły się zarówno apokaliptyczne wizje Księgi Daniela, jak i wizje tronu Bożego u Ezechiela. Aby zrozumieć decyzję zwyciężczych faryzeuszy, warto tu przypomnieć o korzeniach żydowskiej apokaliptyki³. Jej podłożem był kryzys społeczny i kulturowy późnego judaizmu, ukazany zwłaszcza w Księgach Machabejskich.

¹ Wyjątek stanowią jednak takie pisma, jak midrasz *Tadsze* czy *Pirqe R. Eliezer*, w których zachowały się elementy apokaliptyczne. Zob. G. Foot Moore, *Judaism in the First Century of Christian Era I*, Cambridge 1950, s. 127.

² Zob. A.M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs de l'Ancien Testament*, Leiden 1970; C. Rowland, J. Barton (red.), *Apocalyptic in History and Tradition*, Sheffield 2002.

³ Por. H.S. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Henoch Figure of the Son of Man*, Neukirchen-Vluyn 1988.

W tym kontekście pisma apokaliptyczne starają się „objawić” tajemnice Boże, dotyczące przyszłego zbawienia (eschatologia). Wymiar czasowy wyznacza granicę pomiędzy „tym światem” a „światem przyszłym”. Wymiar przestrzenny natomiast wyznacza nadprzyrodzoną perspektywę pism apokaliptycznych. Objawienie dokonuje się za pośrednictwem ludzkim („syn człowieczy”) bądź częściej anielskim. Widać tu wpływy środowiska pogańskiego, które zwiększało dystans pomiędzy Stworzycielem a stworzeniem poprzez mnożenie pośredników, czy to w postaci uosobionych przymiotów Boga (Logos, Sofia), czy też bytów niebiańskich („synowie boży”). W Izraelu wielkie postacie historii zbawienia (Henoch, Mojżesz czy Eliaszy) zostały podniesione do rangi współpracowników Boga. Współpraca ta nie mogła oczywiście dotyczyć dzieła stworzenia; tym bardziej więc zaczęto podkreślać ich rolę w przekazaniu objawienia, a także w wydarzeniach oczekiwanych u kresu historii. Odkrycie tekstów z Qumran pozwoliło lepiej określić pochodzenie literatury apokaliptycznej, która ma swe korzenie zarówno w biblijnym profetyzmie, jak i w nurcie mądrościowym⁴.

F. Manns w swym niedawnym omówieniu żydowskiej literatury apokaliptycznej⁵ wlicza kilkanaście utworów reprezentujących ten gatunek, a wśród nich *Testament Joba*. Jest to dosyć zaskakujące, gdyż dotychczas apokryficzne „testamenty” traktowano jako odrębny gatunek literacki, mający własną specyfikę. W naszym artykule przyjrzymy się zatem bliżej temu utworowi, powstałemu w diasporze egipskiej, aby zweryfikować pogląd Mannsa w tym względzie. Najpierw jednak wypada zestawić jego rozumienie gatunku apokaliptycznego z definicją wypracowaną przez zespół J.J. Collinsa⁶:

„Apokalipsa jest rodzajem literatury zawierającej objawienie i posiadającej naracyjne ramy, w której objawienie dane człowiekowi jest zapośredniczone przez istoty nadziemskie, które przedstawiają transcendentną rzeczywistość, jawiącą się zarówno w wymiarze czasowym jako zawierającą eschatologiczne zbawienie, jak i w wymiarze przestrzennym, dotyczy ona bowiem również innego, nadprzyrodzonego świata” (tłum. H. Drawnel).

Manns nie podaje tak precyzyjnej definicji; zadowala się jedynie charakterystyką ogólną: „Apokalipsa uważa się za objawienie tajemnic przyszłości, dotyczących końca czasów”. Następnie wymienia cechy wspólne omówionych wcześniej utworów apokaliptycznych.

⁴ P. von der Osten-Sacken, *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit*, München 1969; J.J. Collins, *The Prophetic Imagination in Ancient Judaism*, New York 1984; G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970.

⁵ F. Manns, w: E. Bosetti, A. Colacrai (red.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Assisi 2005, s. 19–48.

⁶ J.J. Collins (red.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre* (Semeia 14), Missoula [MT] 1979, s. 9.

„Utwory te akcentują bardziej treść objawienia niż samo objawienie [...]. Coraz większe znaczenie otrzymują aniołowie, którzy towarzyszą wizjonerom w podróży niebieskiej. Czymś naturalnym jest odwoływanie się do symboliki liczb, a czasem i kolorów. Pewność uczestniczenia w czasach ostatecznych dodaje tragizmu tekstom apokaliptycznym”⁷.

W swej klasyfikacji apokryfów Starego Testamentu S. Mędała⁸ rozróżnia pomiędzy literaturą apokaliptyczną a „testamentami”, podobnie czyni R. Rubinkiewicz⁹, zaliczając te drugie do gatunku „Pouczeń i przestróg”. Otóż takie precyzyjne rozróżnienie gatunków literackich w literaturze apokryficznej nie zawsze jest możliwe. Główną przyczyną kłopotów z klasyfikacją tych utworów jest fakt, że materiały w nich nagromadzone pochodzą od kolejnych redaktorów, którzy nie byli związani żadnymi normami, jakie obowiązują w zbiorze pism kanonicznych. Toteż F. Manns w zakończeniu cytowanego przeglądu słusznie zauważa, że „apokalipsa jako gatunek literacki wiąże się nieraz z *Testamentami*, a nawet z *Ma'aseh Merkabah*”¹⁰. To ostatnie pojęcie będziemy mieli możliwość rozważyć bliżej podczas analizy *Testamentu Joba*.

Apokryf ten został opublikowany po raz pierwszy przez kard. Angelo Mai¹¹, a następnie przetłumaczony na francuski¹². Katolickie publikacje nie wzbudziły jednak zainteresowania w świecie nauki. Dopiero w końcu XIX w. edycja tekstu wraz z przekładem angielskim, dokonana przez M.R. Jamesa¹³, dała początek badaniom nad tym interesującym dokumentem. Badacz ten krytycznie opracował rękopis grecki (oznaczony dziś skrótem P), przechowywany w Paryżu (Bibl. Nationale gr. 2658) i datowany na XI wiek. Pierwsi badacze sądzili, że oryginał apokryfu był hebrajski¹⁴ bądź aramejski¹⁵. Nie znaleziono jednak żadnych śladów oryginału semickiego, odkryto natomiast kilka dalszych rękopisów greckich. W Bibliotece Narodowej w Paryżu znajduje się XVI-wieczna kopia (gr. 938) wspomnianego już rękopisu P. Biblioteka Watykańska przechowuje palimpsest (gr. 1238) z roku 1195, będący podstawą pierwszej publikacji kardynała Mai (V). Inny rękopis (S) pochodzi z Messyny

⁷ F. Manns, *Apocalisse e apocalissi*, s. 47.

⁸ *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej* (Biblioteka zwojów 1), Kraków 1994.

⁹ *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987; *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 1999.

¹⁰ Por. I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden 1980.

¹¹ *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus*, t. 7, Roma 1833, s. 180–191.

¹² J.P. Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, Paris 1858, t. 2, kol. 401–420.

¹³ *Apocrypha Anecdota: Second Series*, Cambridge 1897, s. 104–137.

¹⁴ K. Kohler, *The Testament of Job*, w: G. Kohut (red.), *Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. Alexander Kohut*, Berlin 1897, s. 264–338.

¹⁵ C.C. Torrey, *The Apocryphal Literature*, New Haven 1945, s. 143.

na Sycylii (San Salvatore 29) i nosi datę 1307/1308. Zawiera on, podobnie jak rękopis paryski i watykański, kompletny tekst apokryfu¹⁶.

Edycja krytyczna *Testamentum Iobi* (S. Brock)¹⁷ opiera się na tekście P, uwzględnia jednak pozostałe rękopisy greckie. Z kolei edycja R. Krafta¹⁸ zestawia tekst watykański i sycylijski. Dzięki temu badacze mają dostateczną bazę źródłową do prac analitycznych nad *Testamentem Joba*. Można dziś stwierdzić z pewnością, że został on napisany w języku greckim przez anonimowego Żyda egipskiego, należącego przypuszczalnie do sekty terapeutów¹⁹. O tych ascetach żydowskich, żyjących w pobliżu Aleksandrii, pisze obszernie Filon w dziele *De vita contemplativa*. Terapeuci mieli wiele cech wspólnych z esenejkami znad Morza Martwego: nie uznawali niewolnictwa, oddawali się studiom biblijnym, częstej modlitwie i surowej ascezie, żyjąc w celibacie. W odróżnieniu jednak od esenejków, terapeuci dopuszczali do swych wspólnot kobiety, chociaż mieszały one w oddzielnych pustelniach. W treści apokryfu wiele elementów wskazuje na to, że autor żył w Egipcie i należał do tej właśnie żydowskiej wspólnoty²⁰. Sam Job nazwany jest przez przyjaciół „sługą Boga” 37,8: (*ho therapôn tou Theou*), a na ich propozycję badań lekarskich (*therapesthenai*) odpowiada z dumą: „Moje uzdrowienie i moja kuracja (*therapeia*) pochodzą od Pana, który stworzył również lekarzy” (38,8). Te ostatnie słowa są wyraźnym nawiązaniem do Księgi Syracha (38,1–15) w jej wersji greckiej, co również wskazuje na środowisko aleksandryjskie.

Przyjmując sugestię M. Delcora²¹, że *Testament Joba* (17,2) nawiązuje do najazdu Partów na Palestynę (w roku 40 przed Chr.), można datować apokryf na końcowe lata ery przedchrześcijańskiej. Zwykle jednak przyjmuje się, że jego redakcja miała miejsce nieco później, czyli w I w. po Chr.²² Tekst

¹⁶ Opublikował go A. Mancini, *Per la critica del 'Testamentum Iob'*, „Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Serie Quinta” 20 (1911), s. 479–502.

¹⁷ S. Brock, *Testamentum Iobi. J.C. Picard, Apocalypsis Baruchi graece* (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graeca 2), Leiden 1967.

¹⁸ R.A. Kraft, H. Attridge, R. Spittler, J. Timbie (red.), *The Testament of Job According to the SV Text* (Pseudepigrapha series 4), Missoula [MT] 1974.

¹⁹ O jego pochodzeniu egipskim świadczy również zachowany fragmentarycznie rękopis koptyjski (Cologne 3221) z V wieku. Został on spisany w dialekcie saidzkim, używanym w górnym Egipcie, zawiera jednak wpływy bohairyckie, co wskazuje na region Deltę jako miejsce powstania oryginału. Zob. M. Philonenko, *Le Testament de Job. Introduction, traduction et notes*, „Semitica” 18 (1968), s. 61–63.

²⁰ Zob. bliżej R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, s. 59.

²¹ M. Delcor, *Le Testament de Job, la prière de Nabonide et les traditions targoumiques*, w: S. Wagner (red.), *Bibel und Qumran*, Berlin 1968, s. 57–74.

²² Tak M. Philonenko, *Le Testament de Job. Introduction, traduction et notes*, „Semitica” 18 (1968), s. 1–75; J.J. Collins, *Structure and Meaning in the Testament of Job*, w: G. MacRae (red.), *Society of Biblical Literature, „Seminar Papers” I* (1974), s. 35–52.

tęgo mało znanego apokryfu zachował się w czterech późnych rękopisach greckich, a także w przekładzie starosłowiańskim, reprezentowanym zaledwie przez dwa manuskrypty²³. Tak szczupła baza źródłowa tłumaczy się faktem, że *Testament Joba* został odrzucony zarówno przez żydów, jak i przez chrześcijan. Jedynie Tertulian (*De patientia* 14,2–7) zdaje się nawiązywać do jego treści (*TestJob* 20,8), nie cytując go jednak bezpośrednio. Ostatnio odkryto fragment przekładu koptyjskiego z V w.; ciągle jednak czeka on na publikację.

Treść utworu stanowi swobodną parafrazę greckiej wersji Księgi Hioba, powstałej w Aleksandrii w połowie II w. przed Chr. Jak wiadomo, ten najstarszy przekład grecki jest znacznie krótszy od oryginału hebrajskiego, gdyż pomija nieraz znaczne partie trudnego tekstu. Niewątpliwie dzieło tłumaczy aleksandryjskich jest zarazem pierwszą próbą interpretacji teologicznej Księgi Hioba. Szczególnie uderza rozwinięcie nauki o aniołach, co jest spowodowane wzrastającą świadomością transcendencji Boga. W samym przekładzie księgi kanonicznej można też zauważyć zainteresowanie tematyką apokaliptyczną, chociaż termin *apokalypsis* jeszcze w nim się nie pojawia²⁴. Rozwinięcie wątków apokaliptycznych na sposób midraszu spotykamy dopiero na progu ery chrześcijańskiej. Midrasz pozwala również łączyć tekst Księgi Hioba z Ezechielową tematyką rydwanu Bożego. Najstarszym przykładem uzupełnienia materiału biblijnego na temat Hioba i jego trzech przyjaciół jest dziełko Arysteasa Egzegety, cytowane przez Euzebiusza z Cezarei²⁵. *Testamentum Iobi* stanowi literackie rozwinięcie niektórych wątków kanonicznej Księgi Hioba z wyraźnym nastawieniem eschatologicznym²⁶. Według autora apokryfu Job, zwany też Jobabem, był potomkiem Ezawa (1,1), ale również „królem całego Egiptu” (28,8). Przed śmiercią zgromadził wokół siebie wszystkie swe dzieci, aby im opowiedzieć historię własnego życia i zachęcić ich do naśladowania jego przykładu (1,2–5). Po tym wstępie, charakterystycznym dla gatunku „testamentów”, akcja apokryfu rozwija się w czterech etapach, które przedstawiają kolejno spotkania Joba z: aniołem objawiającym (2–5), z szatanem (6–27), z trzema królami (28–45) i trzema córkami (46–50). W epilogu (51–53) apo-

²³ G. Polivka, *Apokrifna priča o Jovu*, „Starine” 24 (1891), s. 135–155.

²⁴ Zob. B. Schaller, *Das Testament Hiobs und die Septuaginta-Übersetzung des Buches Hiob*, Bib 61 (1980), s. 377–406.

²⁵ *Praeparatio evangelica* IX,25. Zob. M. Wojciechowski, *Grecki epilog Księgi Hioba i Arysteasz Egzegeta*, w: W. Chrostowski (red.), *Żywe jest słowo Boże i skuteczne*, Warszawa 2001, s. 323–331.

²⁶ Zabarwienie eschatologiczne widać już w qumrańskim targumie do Hioba, datowanym na koniec II w. przed Chr. Zob. A. Tronina, *Tekst Księgi Hioba w świetle rękopisów z Qumran*, w: H. Drawnel, A. Piwowar (red.), *Qumran pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, Lublin 2009, s. 51–59.

kryficzny brat Joba, Nereusz, opisuje śmierć bohatera, zabranie do nieba jego duszy na boskim rydwanie (*merkabah*), wreszcie pogrzeb jego ciała.

Całą historię apokryficzną można więc zaliczyć do literatury misyjnej²⁷, podobnie jak popularną w Aleksandrii powieść *Józef i Asenet*. Autor zapomina jednak o czytelnikach pogańskich, gdy w końcowym napomnieniu przestrzega żydów przed zawieraniem małżeństw mieszanych (45,3). Podstawowym tematem *Testamentu Joba* jest zachęta do wytrwałej cierpliwości (*hypomone*) w doświadczeniach życiowych, przy czym uderza nacisk położony na pełnienie uczynków miłosierdzia, a zwłaszcza na obowiązek pogrzebania zmarłych. Wcześniejszym przykładem akcentowania tej tematyki jest Księga Tobiasza, datowana na III w. przed Chr. Nowe wątki tematyczne pojawiają się sporadycznie w treści *Testamentu Joba*, co sprawia wrażenie późniejszych uzupełnień redakcyjnych. Taką rolę pełni niewątpliwie *angelus interpretis*, Boży zwiastun objawiający Jobowi rzeczy przyszłe, „aż do skończenia świata” (4,6). W *Testamencie Joba* zwiastun ten nie ma jeszcze ludzkiej postaci, lecz jest głosem wydobywającym się z silnego strumienia światła²⁸. Szczególnie wymowna jest obietnica, zaczerpnięta z zakończenia greckiej wersji Księgi (LXX Hi 42,17a): „A ty będziesz wskrzeszony w zmartwychwstaniu” (4,9).

Wątkiem apokaliptycznym, zaczerpniętym z Księgi Daniela, jest niewątpliwie przeciwstawienie szatana, udającego „króla Persów” (17,2), Jobabowi „królowi całego Egiptu” (28,7). Z Księgą Daniela (7,14) również należy łączyć odpowiedź Joba na lamentację Elifaza:

„Mój tron jest w górnym świecie (*hyperkosmos*), a jego blask i majestat płynie z prawicy Ojca. Cały świat przemienie, a jego blask zagaśnie. Ci, którzy go podziwiają, będą uczestniczyć w jego zagładzie (*katastrofê*). Ale mój tron jest w ziemi świętej, a jego blask jest w świecie nieprzemijalnym [...]. Moje królestwo jest wieczne, a jego blask i majestat są w rydwanach Ojca” (33,3–5.9: *en tois harmasin tou Patros*).

Ostatnia fraza wyznania wiary Joba zawiera już załączek mistyki „rydwanów (*merkabot*) Bożych”. Spekulacje na temat ich liczby i funkcji spotykamy już w qumrańskich *Pieśniach Ofiary Szabatowej*²⁹. Inaczej jednak niż w tekstach liturgicznych z Qumran, tutaj akcent spoczywa na tronie samego Joba, a nie na „rydwanach Boga”. Możliwe, że to niezwykle sformułowanie świadczy o specyficznej tradycji Merkaby w środowisku diaspory aleksan-

²⁷ Tak D. Rahnenführer, *Das Testament des Hiob und das Neue Testament*, ZNW 62 (1971), s. 68–93.

²⁸ W podobny sposób Chrystus objawi się Szawłowi pod Damaszkiem (Dz 9,3).

²⁹ Zob. P. Zdun, *Pieśni Ofiary Szabatowej z Qumran i Masady* (Teksty z Pustyni Judzkiej 1), Kraków 1996.

dryjskiej³⁰. W każdym razie biblijnym źródłem tej tradycji jest Księga Ezechiela, a zwłaszcza wstępna wizja Bożego rydwanu.

W jaki sposób prorocki temat, zaczerpnięty od Ezechiela, przeszedł do interpretacji Księgi Hioba? Odpowiedzi na to pytanie należy szukać w hebrajskim tekście Syracha. Autor naszego apokryfu z całą pewnością znał tekst tej księgi, gdyż cytuje z niej zdanie o roli lekarzy (Syr 38,12; por. TestJob 38,8). Otóż „Pochwała Ojców” łączy Ezechielową wizję „rydwanu cherubów” z wizją Hioba, jakiej udzieli mu Pan „pośród wichury” (Syr 49,8–9). Powiązanie to, które było niewidoczne w przekładzie greckim, objawiło się dopiero dzięki odkryciu oryginalnej wersji hebrajskiej³¹. Jak wiadomo, Ezechiel wspomina o Hiobie jako jednym ze sprawiedliwych nienależących do Izraela (Ez 14,14.20); wystarczyło to, aby Syrach nazwał go również „prorokiem” i włączył jego księgę do kanonu, pomiędzy Ezechiela a dwunastu proroków mniejszych.

Księgę Syracha datujemy na początek II w. przed Chr.; od tego też czasu możemy śledzić w literaturze apokryficznej przenoszenie tematyki apokaliptycznej, obecnej w Księdze Ezechiela, do tradycji związanej z Hiobem. Ezechiel Tragik, współczesny Syrachowi, zawdzięcza swój pseudonim literacki właśnie wykorzystaniu tematu tronu Bożego z pierwszych rozdziałów Księgi Ezechiela³². Aleksandryjski poeta przedstawia Mojżesza jako uczestnika Bożego tronu (frag. VI, cytowany przez Euzebiusza, *Praep. evang.* IX,28). Otóż ten sam motyw żydowskiej mistyki został przeniesiony na Hioba w przytoczonym wyżej fragmencie *Testamentu Joba*. Posunięcie to jest zgodne z tradycją żydowską wyrażoną w Talmudzie babilońskim: obaj prorocy byli sobie współcześni, a nawet Mojżesz jest autorem Księgi Hioba (*Baba Batra* 14b)³³.

Dalszy ciąg naszego apokryfu rozwija motyw „tronu w niebie” (41,4). Sprawiedliwy Job stanie się uczestnikiem nagrody wiecznej wraz ze swymi dziećmi (39,12), natomiast niesprawiedliwy Elihu (*Elious*) zostanie potępiony, gdyż „przemawiała przez niego Bestia a nie człowiek” (42,2). Hymn Elifaza zawiera uzasadnienie tego wyroku potępienia:

„Należy on bowiem do mroku, a nie do światła.
Strażnicy mroku zabiorą mu blask i majestat.
Jego królestwo przepadło, jego tron obalono,
A sława jego namiotu spoczęła w Hadesie” (43,6–7).

³⁰ Tak sugeruje R.P. Spittler w swym komentarzu do *Test. Joba*. Zob. OTP 1, s. 856.

³¹ Tekst spółgłoskowy zob. P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew*, Leiden 1997, s. 88.

³² Por. A. Klęczar, *Ezechiel Tragik i jego dramat Exagoge „Wyprowadzenie z Egiptu”*, Kraków 2006, s. 83: „Scena z *Exagoge* wydaje się jedną z najwcześniejszych wizji merkawy w międzytestamentalnej literaturze żydowskiej”.

³³ Zob. A. Tronina, *Miejsce Księgi Hioba w kanonie biblijnym*, RT 54 (2007) z. 1, 39–47.

Typowo apokaliptyczne przeciwstawienia ukazują różnicę losu świętych i grzeszników. Tron Elihu bezpowrotnie upadnie, podczas gdy Job będzie miał udział w tronie swego Stwórcy „w górnym świecie” (33,3). Co więcej, jego zasługi zaprowadzą również dzieci Joba „do lepszego świata, do życia w niebie” (47,3). Temat nagrody eschatologicznej rozwija autor apokryfu szczególnie w ostatniej części utworu, mówiącej o dziedzictwie trzech córek Joba (46–50). Tekst kanoniczny, zarówno hebrajski jak i grecki, wyraża to krótko: „Dał im ojciec dziedzictwo między braćmi” (Hi 42,15b). *Testament Joba* powstał w środowisku hellenistycznym, gdzie rola kobiet była znacznie większa niż w Palestynie³⁴. Nie dziwi zatem rozwinięcie tego właśnie wątku w świetle nauki egipskich „terapeutów”³⁵.

Kluczowym terminem ostatniej części Testamentu (46–50) jest „dziedzictwo”, rozumiane w sensie duchowym. Kiedy córki Joba pytają ojca o udział w dobrach materialnych na równi z braćmi, ten w odpowiedzi zapewnia je: „Przeznaczyłem wam dziedzictwo lepsze niż waszym braciom” (46,4). Następnie rozdziela im kolejno „trzy różnobarwne sznury, których wyglądu nie da się opisać” (46,7). Okazuje się, że Job otrzymał je bezpośrednio od Boga podczas wizji w wicherze, gdy usłyszał słowa: „Wstań, przepasz swe biodra jak mężczyzna” (Hi 38,3; 40,2). Tłumaczenie „sznury” może tu być mylące. Wprawdzie takie jest znaczenie greckiego terminu (*sparte*), ale dalszy kontekst wskazuje, że chodzi tu o żołnierską przepaskę (52,1: *perizosis*) czy też modlitewną filakterię (47,11: *fylakterion*). Termin ten nie występuje jeszcze w Biblii greckiej, a zwyczaj noszenia filakterii po raz pierwszy jest poświadczony w *Liście Arysteasa* (koniec II w. przed Chr.)³⁶. Kontekst apokryficznej narracji wskazuje na skórzane rzemyki potrójnej przepaski, jakiej Bóg użył Jobowi, aby uleczyć jego chorobę. Teraz ojciec każe rozpleść tę trójkolorową przepaskę, dając każdej z córek jeden rzemyk o cudownych właściwościach: „Wstańcie więc, przepasajcie się nimi zanim umrę, abyście mogły widzieć to, co stanie się z moją duszą, i abyście mogły podziwiać dzieło stwórcze Boga” (47,11)³⁷.

Kolejno każda z córek Joba doznaje „odmiany serca” i otrzymuje zdolność sławienia Boga językiem aniołów, archontów i cherubinów. Ekstazy modlitwa zapewnia im udział w świecie nadprzyrodzonym. W ten sposób stają się one uczestniczkami duchowego dziedzictwa, którym Bóg obdarzył ich ojca. Częścią tego dziedzictwa jest zdolność widzenia „rzeczy terazniej-

³⁴ Zob. R.A. Kugler, R.L. Rohrbaugh, *On Women and Honor in 'Testament of Job'*, JSP 14 (2004), s. 43–62.

³⁵ Podstawowe informacje o tej sekcji podaje ang. edycja klasycznej książki E. Schürer, *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ*, t. 2, Edinburg 1979, s. 591–597.

³⁶ Zob. H. Ordon, *Filakterie*, EK 5, kol. 188.

³⁷ O roli filakterii w modlitwie zob. F. Manns, *La preghiera d'Israele al Tempo di Gesù* (Studi Biblici 28), Bologna 1996, 120–123.

szych i przyszłych” (47,9). Użyte tu słownictwo przygotowuje terminologię apokaliptyczną, jaką w Nowym Testamencie posługuje się św. Paweł (Rz 8,38; 1 Kor 14,26) a zwłaszcza autor Apokalipsy. Zaskakujący jest fakt używania filakterii przez kobiety, co było ściśle zakazane w tradycji talmudycznej (*Tefillin* 3); świadczy to o wyższej pozycji kobiet w judaizmie hellenistycznym³⁸. „Odmiana serca” nie oznacza tutaj nawrócenia moralnego, lecz raczej osiągnięcie ekstazy i mistyczne „wejście do Merkaby”.

Temat Merkaby (Bożego rydwanu) wystąpi wyraźnie dopiero w epilogu *Testamentu Joba* (51–53). Pojawia się tu Nereusz, brat Joba, jako świadek ostatnich dni bohatera. Jego imię, zaczerpnięte z mitologii greckiej, dobrze charakteryzuje rolę świadka, który ma spisać treść hymnów. Mówi on o sobie w zakończeniu utworu: „Ja zaś spisałem całą księgę z treścią hymnów śpiewanych przez trzy córki mego brata, aby zachować te rzeczy; są to bowiem wspaniałe rzeczy Boga” (51,4: *ta megaleia tou Theou*). To ostatnie sformułowanie, przejęte z *Septuaginty*³⁹, pojawi się w Nowym Testamencie (Dz 2,11) na oznaczenie „wielkich rzeczy” objawionych w dzień Pięćdziesiątnicy⁴⁰.

Mityczny Nereusz był bóstwem obdarzonym zdolnością prorokowania (Horacy, *Pieśni* 1,15). Jako patron marynarzy, Nereusz cieszył się szczególnym kultem w Aleksandrii⁴¹. Również imiona córek Joba zostały za *Septuagintą* przetłumaczone zgodnie z tradycją greckiej mitologii. Natomiast wzmianki o ich hymnicznych kompozycjach pokrywają się z tym, co Filon pisał o modlitwie terapeutów (*De vita cont.* 29).

Wniebowzięcie duszy Joba zostało opisane podobnie jak „zabranie” Henocha (Rdz 5,24) i Eliasza (2 Krl 2,11). Literatura apokryficzna chętnie wzoruje się na tych opisach, które starają się przedstawić śmierć sprawiedliwych w sposób możliwie atrakcyjny. Job, po trzech dniach ostatniej, bezbolesnej choroby, dostrzega aniołów, „którzy przyszlizli po jego duszę” (52,5). Powstawszy natychmiast z łoża, podał swym córkom instrumenty muzyczne, aby mogły godnie uczcić niebieskich posłańców. „A gdy one to wzięły, ujrzały błyszczące rydwany (*foteina harmata*), które przybyły po jego duszę. One zaś błogosławiły i wielbiły Boga, każda w swym odmiennym języku” (52,6–7).

Dobłą paralełą tego opisu jest fragment hebrajskiej *Apokalipsy Henocha* (3 Hen). Wprawdzie ostateczna redakcja tego apokryfu jest późna (V–VI w. po Chr.), ale zawiera on materiały sięgające nawet epoki machabejskiej⁴².

³⁸ Spittler (OTP 1, s. 865) wlicza różne funkcje filakterii, jakie wynikają z tekstu *Test. Joba*: terapeutyczna (47,5–7; 52,1), ekonomiczna (47,2), egzorcystyczna (47,10), glossolaliczna (48,3; 49,2; 50,2), wreszcie apokaliptyczno-wizjonerska (47,2.9.11; 52,9).

³⁹ Syr 17,8n; Tb 11,15; Ps 70,19; 3 Mch 7,22.

⁴⁰ Zob. W. Grundmann, *megaleion*, TWNT IV, s. 547.

⁴¹ Zob. P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław 1987, s. 250.

⁴² Zob. R. Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 216.

Motto księgi, przypisywanej R. Iszmaelowi (I–II w. po Chr.), stanowi biblijny opis zabrania Henocha: „Hnoch przechadzał się z Bogiem i zniknął, gdyż zabrał go Bóg” (Rdz 5,24). Księga jest dowodem, że w judaizmie talmudycznym silny był kierunek ezoteryczny, skoncentrowany na biblijnym opisie stworzenia (*Ma'aseh Beresit*) i na opisie rydwanu Boga (*Ma'aseh Merkabah*). Wszelkie dyskusje publiczne na te tematy były zakazane⁴³. Zrozumiałe więc, że takie dzieła apokaliptyczne jak 3 Ezd i cała literatura *Hekalot* („pałaców niebieskich”) była dostępna jedynie dla wtajemniczonych. Otóż Hnoch, przemieniony w Anioła Metatrona, tak opowiada R. Iszmaelowi o swym wniebowzięciu:

„Gdy Święty, niech będzie błogosławiony, zechciał ponieść mnie na wysokość, najpierw wysłał księcia Anafiela JHWH, a on wyniósł mnie spomiędzy nich, na ich oczach i zaprowadził w wielkiej chwale do rydwanu ognistego i ognistych koni, i do posługujących Chwały i podniósł mnie wraz z Szechiną na wysokość niebios” (3 Ezd 6,1)⁴⁴.

O ile jednak Hnoch, zgodnie z opisem biblijnym, nie zaznał śmierci i skażenia w grobie, o tyle Job, jak inni śmiertelnicy, musiał doświadczyć oddzielenia duszy od ciała. Jego śmierć nie była jednak bolesna „ze względu na moc jego filakterii” (52,1). Szczególnie pouczające są końcowe słowa apokryfu: „Po tym wszystkim Zasiadający w wielkim rydwanie (*ho epikathēmenos tō megalō harmati*) wyszedł i pozdrowił Joba. Trzy córki wraz z ojcem widziały Go, ale inni nie widzieli” (52,8–9). Ten sam czasownik złożony, odniesiony tutaj do Boga („posadzić”, *epikathizō*) pojawi się w Mateuszowym opisie wjazdu do Jerozolimy (Mt 21,7), w kontekście objawienia się Mesjasza Króla⁴⁵. O ile jednak Jezus objawia się, siedząc na osiołku, to tutaj rydwan Boży wyróżnia się w całym orszaku wielkością i splendorem. Bóg sam „przygarął duszę, która uleciała, wsiadł do rydwanu i udał się na wschód” (52,10: *epi anatas*). Wschód bowiem jest miejscem rajy (Rdz 2,8), skąd też ma przyjść oczekiwany Mesjasz⁴⁶. Job zostaje zatem zabrany do miejsca przebywania zbawionych, dokąd już wcześniej Bóg zabrał jego dzieci (39,12n). Kiedy żona chciała pochować zabite dzieci, Job w ekstazie zawołał: „Podnieście oczy ku wschodowi, a zobaczycie moje dzieci uwieńczone blaskiem Niebiań-

⁴³ Szerzej omawia ten problem G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941, s. 52n (wyd. polskie: *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, Warszawa 1997).

⁴⁴ Tłum. M. Prokopowicz, w: R. Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 220. Por. podobne opis śmierci i pogrzebu Abrahama (*Test. Abr.* 20), a nawet Adama (*Pokuta Adama* 48), tamże, s. 38, 100.

⁴⁵ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Mateusza*, cz. 2, Częstochowa 2008, s. 313n.

⁴⁶ Temat ten omawiam w artykule ‘*Ex Oriente Lux*’. *Kanoniczna lektura Jr 23,3*, „*Studia Diecezji Radomskiej*” 7(2005), s. 215–220.

skiego” (40,3: *doxa tou Epouraniou*)⁴⁷. Teraz Bóg zabiera duszę samego Joba do swego rydwanu, aby połączyć ją z jego dziećmi, które nie doczekały się ziemskiego pogrzebu.

Uderza nas przede wszystkim tytuł Boga, bliski temu, z jakim spotykamy się często w Apokalipsie Jana: „Zasiadający” (Ap 4–5). Córki Joba jako charyzmatyczki mają udział wraz z ojcem w oglądaniu chwały Boga; tak spełnia się obietnica, jaką otrzymały wraz z filakteriami: „abyście mogły widzieć, co się stanie z moją duszą, i abyście mogły podziwiać dzieło stwórcze Boga” (47,11). „Dzieło stwórcze” to dokładny odpowiednik hebrajskiego *Ma'aseh Bereszit*, nierozdzielnie związany z mistyką Merkaby. „Wielki rydwan”, na którym sam Bóg zabiera duszę Joba do raju, to z kolei wyrażenie, które przypomina wcześniejszą formułę wyznania wiary Joba: „moje królestwo jest wieczne, a jego blask i majestat są w rydwanach Ojca” (33,9).

Aby dobrze uchwycić rozróżnienie pomiędzy „rydwanami Ojca” a „wielkim rydwanem” Pana Zastępów, trzeba nam na koniec wrócić do qumrańskich *Pieśni Ofiary Szabatowej*. Pieśni te bowiem stanowią ważny pomost pomiędzy wizjami Ezechiela (Ez 1 i 10) a późniejszą literaturą *Hekalot*⁴⁸. Analiza paleograficzna pozwala je datować na okres późnohasmonejski i herodiański (ok. 60 r. przed Chr. – 50 r. po Chr.), są więc współczesne *Testamentowi Joba*, choć powstały w innym środowisku. Liturgia anielska jest w nich rozłożona na trzynaście tygodni, przy czym centralną rolę pełnią modlitwy siódmego szabat. Tam właśnie pojawia się interesujący nas termin (4Q403, 1 2,15): „wysławiajcie wspólnie rydwany Najświętszego Miejsca Jego (*merkabot debiro*) i błogosławcie cudownie cherubiny oraz koła ich...”⁴⁹. Różne klasy aniołów sławią więc majestat Boży w Jego niebiańskiej Świątyni. W pieśni na jedenasty szabat (4Q405, 20 2,21–22) motywy *Merkaby* są wielokrotnie: chodzi tu o służbę kapłańską aniołów w Miejscu Najświętszym, gdzie „rydwany” wraz z innymi przedmiotami kultu oddają chwałę Bogu. Wreszcie w liturgii dwunastego szabat (4Q405 20 1,21nn) napotykamy na „rydwan” jako przedmiot anielskiego kultu⁵⁰.

Pokrewny gatunek reprezentują Słowa Michała do Aniołów (4Q529), w których mowa jest o ognistych rydwanach w najwyższym niebie⁵¹. Obydwa te dokumenty nie są specyficznie qumrańskie; do biblioteki esseńskiej trafi-

⁴⁷ Boski tytuł, często używany w literaturze greckiej; w Nowym Testamencie odniesiony zarówno do Ojca (Mt 18,35), jak i do Chrystusa (1 Kor 15,48n).

⁴⁸ Zob. C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (HSS 27), Atlanta 1985.

⁴⁹ Tłum. P. Zdun, *Pieśni Ofiary Szabatowej*, s. 78.

⁵⁰ W.D. Barrick, H. Ringgren, *rakab*, TWAT VII, s. 514; P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, Kraków 2000, s. 193n.

⁵¹ Przekład fragmentarycznego dokumentu zob. P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 2000, s. 401.

ły zapewne ze zbiorów świątyni jerozolimskiej⁵². Wynika stąd, że tematyka Rydwanu Boga (*Merkaby*) miała miejsce w liturgii świątynnej na długo przez zburzeniem Jerozolimy. W diasporze egipskiej spekulacje tego typu poświadczane są wśród terapeutów, których życie i zwyczaje opisał Filon z Aleksandrii w traktacie *De vita contemplativa*. Jedynym spośród ich pism, podejmującym nieśmiało jeszcze tematykę *Merkaby*, jest właśnie *Testament Joba*⁵³.

Z tego pobieżnego przeglądu tekstów paralelnych z Qumran wynika, że wczesna spekulacja teologiczna nad biblijnym pojęciem *merkabah*⁵⁴ zaczyna się u progu ery chrześcijańskiej. Teksty qumrańskie i apokryficzne są świadectwem wykorzystania motywu Bożych rydwanów zarówno w judaizmie palestyńskim, jak i w diasporze aleksandryjskiej. W oparciu o tekst Ps 68,18 („rydwanów Bożych są miriady miriad”) midrasz rabinacki rozwinie naukę o *Szekinie* spoczywającej na rydwanie, który jest otoczony miriadami rydwanów anielskich⁵⁵. Podobnie należy rozumieć rozróżnienie w tekście *Testamentu Joba*: spośród niezliczonych rydwanów anielskich wyróżnia się „wielki rydwan” samego Boga, który zabiera ze sobą dusze sprawiedliwych, zanosząc je do nieba.

Tę uroczystą translację poprzedza liturgia, w której córki Joba śpiewają hymny „w obecności Pana i Jego aniołów” (51,2). Ich modlitwa jest odbiciem liturgii anielskiej, odprawianej w niebie. Qumrańskie *Pieśni Ofiary Szabatowej* dają nam pewne pojęcie o bogactwie tej liturgii, sprawowanej w „anielskich językach” (48,3; 49,2; 50,2). Natomiast liturgia pogrzebowa nad ciałem Joba odbywa się na ziemi i trwa trzy dni: „Dopiero po trzech dniach złożono go w grobowcu, aby pięknie zasnął” (53,7). *Apokalipsa Sofoniasza* (4,7) mówi, że dusze przez trzy dni po śmierci ciała błędzą w powietrzu zanim trafią na miejsce swego przeznaczenia⁵⁶. Wszystkie te teksty, powstałe jeszcze przez zburzeniem Drugiej Świątyni, wzajemnie się uzupełniają i pozwalają głębiej wnikać w mistyczny nurt judaizmu, który wkrótce miał ulec stłumieniu przez oficjalną tradycję rabinistyczną. Odkrywane po wiekach apokryfy są dla badaczy duchowości żydowskiej cennym źródłem wiedzy o bogactwie jej teologii w czasach rodzenia się zbioru ksiąg Nowego Testamentu.

⁵² Zob. H. Stegemann, *Esseńcy z Qumran*, Kraków 2002, s. 118; J. Maier, *Między Starym a Nowym Testamentem*, Kraków 2002, s. 84.

⁵³ Szerzej o teologii apokryfu zob. R.P. Spittler, OTP 1, s. 835n.

⁵⁴ *The Dictionary of Classical Hebrew* (t. V, s. 488) wymienia aż siedem znaczeń terminu *merkabah*: 1. chariot(ry) for war; 2. chariot for transport; 3. chariot in ceremonial use; 4. chariot in prophetic vision; 5. chariot as bearing the cherubim in the temple; 7. heavenly chariot for Y's battles; in the heavenly sanctuary. Dopiero to ostatnie znaczenie znajdzie rozwinięcie w mistyce żydowskiej.

⁵⁵ Zob. A. Tronina, *Psalm 67/68 w tradycji judaistycznej i nowotestamentowej*, RBL 35 (1982), s. 12–27.

⁵⁶ Przekład z koptyjskiego zob. J.H. Charlesworth, OTP 1, s. 511.