

KS. ŁUKASZ LASKOWSKI
CZĘSTOCHOWA

**WIECZNY ODPOCZYNEK RACZ IM DAĆ PANIE!
UWAGI NA TEMAT MODLITWY ZA ZMARŁYCH
W ŚWIETLE BIBLI I NIEKTÓRYCH APOKRYFÓW**

Requiem aeternam dona eis Domine et lux perpetua luceat eis. Requiescant in pace. Tymi słowami Kościół modli się za zmarłych, a są one parafrazą tekstu apokryficznej *Czwartej Księgi Ezdrasza* (dalej jako 4 Ezd). W liturgii mszalnej jest to antyfona na wejście. Jest to zarazem bodaj najpopularniejsza modlitwa za zmarłych. W jej zwięzłej formule znajdują się treści, które ze względu na swoją enigmatyczność i starożytność mogą być trudne do zrozumienia. Celem niniejszego opracowania jest przybliżenie tego tematu w kilku etapach. Po krótkiej analizie wybranych tekstów Pisma świętego przyjrzymy się perykopom wczesnych apokryfów, 4 Ezd i *Liber antiquitatum biblicarum* Pseudo-Filona (dalej jako LAB). Ten wybór nie jest przypadkowy. Dyktują go czas powstania, środowisko i wspólne motywy teologiczne tych pism¹, oraz ich bliskość względem Nowego Testamentu, tak czasowa, jak i w niektórych aspektach literacko-teologicznych. Inne pisma starożytne, żydowskie lub chrześcijańskie, pozostaną w obszarze naszego zainteresowania jako konieczne, choć dalsze odnośniki, świadczące o rozwoju idei zawartej w modlitwie za zmarłych. Dzieła autorów pogańskich zostaną zużytkowane wtedy, gdy ich treść będzie bezpośrednio pomocna w naszych analizach.

Przybliżenie pierwotnej treści modlitwy zwraca uwagę na sens wypowiedzianych słów. Oczywiście tekst żyje i każde pokolenie rozumie go na swój sposób. Wydaje się jednak, że analiza przy pomocy wspomnianych apokryfów, z powołaniem się na konkretne ich perykopy, dobrze naświetla środowisko, z którego wyrasta nasza modlitwa, oraz stopień jej przyjęcia w Kościele. Jest to istotne także z tego powodu, że znajomość apokryfów jest w dalszym ciągu niezadawalająca. Tymczasem niektó-

¹ Literatura w tym zakresie jest już pokaźna. Można wskazać kilka podstawowych opracowań, ujmujących to zagadnienie w różnych aspektach. Szczególnie interesujące w aspekcie eschatologii są: A. Ferch, *The Two Aeons and the Messiah in Pseudo-Philo, 4 Ezra, and 2 Baruch*, AUSS, R. 15 (1977) 135-151 oraz D.J. Harrington, *The «Holy Land» in Pseudo-Philo, 4 Ezra, and 2 Baruch*, w: *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, red. S.M. Paul, R.A. Kraft, L.H. Schiffman, W.W. Fields, E. Ben-David, V.T.S 94, Leiden 2003, 661-672.

re z nich są ważne także dla analiz procesu kształtowania się Nowego Testamentu i wchodzi w obszar zainteresowania biblistyki i teologii². Zakres zagadnień jest zatem obszerny, lecz zbyt pobieżnie, a niekiedy wręcz symbolicznie zbadany. Owocem tego jest szczupłość literatury, co skutkuje koniecznością częstego odwoływania się wprost do źródeł. Ma to jednak swoje zalety, gdyż przybliży tekst apokryfów, po który Czytelnik może sięgnąć i samodzielnie zinterpretować.

Na temat modlitwy za zmarłych wiele napisano. Ujęcie jej na tle epoki ukazuje przede wszystkim nieciągłość między środowiskiem jej powstania, a Objawieniem w Jezusie. Świadczą o tym perykopy apokryfów zestawione z Nowym Testamentem i ze sobą nawzajem. Ukazują wówczas proces przekształcenia treści niektórych pojęć, co jest jednym z najciekawszych elementów związanych z tą modlitwą i z pewnością zasługuje na zainteresowanie. Niniejszy artykuł przedstawia jednak tylko wycinek tej rzeczywistości, próbując ująć to, co we wspomnianej nieciągłości wydaje się najistotniejsze.

Odpuzynek według Pisma Świętego

Jak każda modlitwa chrześcijańska, także przytoczone wezwanie za zmarłych ma fundament biblijny. Szeol jako starotestamentalne miejsce przeznaczone dla nich jest pierwszym obrazem, do jakiego nawiązać trzeba. Rozumiano go pierwotnie jako stan, który nie jest rzeczywistym życiem, a pobyt w nim wiązał się w martwością i stanem *niepoznania*. Rozwój Objawienia doprowadził do rozróżnienia losu pośmiertnego sprawiedliwych i grzeszników. Temat ten funkcjonuje w ścisłym związku z interesującą nas metaforą odpuzynku. Stary Testament często o nim mówi, lecz rozumie go przede wszystkim jako podstawowy warunek istnienia Izraela jako ludu przymierza. Bóg, ustanawiając Izrael swoim ludem, pozwalał mu zażywać spokoju. Odpuzynek stał się zatem doświadczalnym owocem błogosławieństwa. Złączenie tej idei z kultem sprawowanym w świątyni jerozolimskiej stało się szczytem daru Bożego, a prawdziwym odpuzynkiem stało się oddawanie czci Bogu i uczestnictwo w liturgii.

Charakterystyczne jest powiązanie odpuzynku z realizacją przez Boga obietnic przymierza. Rozumiano to najczęściej jako dopełnienie obietnic związanych z posiadaniem ziemi obiecanej. Odpuzynek stał się pełnym wejściem do kraju i rozkoszowaniem się dobrostanem, który zapewnić miał Bóg. Kult i zachowywanie Prawa stały się znakami zapowiadającymi skuteczność Bożego błogosławieństwa. Jednocześnie wypełnianie zobowiązań gwarantowało nieustanną obecność tego błogosławieństwa. Relacja była zatem dwukierunkowa³.

² 4 Ezd jest znana, choć wiele związanych z nią zagadnień wymaga jeszcze analiz. Należy zaś zwrócić uwagę także na LAB Pseudo-Filona, dzieło w dużej mierze nieznanne, także w Polsce. Badano jego związki z tradycją synoptyczną, zwłaszcza Łukaszem, w obszarze tradycji teologicznych jak i warstwy literackiej. Por. E. Reinmuth, *Pseudo-Philo und Lukas. Studien zum Liber Antiquitatum Biblicarum und seiner Bedeutung für die Interpretation des lukanischen Doppelwerks*, WUNT 74, Tübingen 1994.

³ Por. G. Braulik, *Zur deuteronomischen Konzeption von Freiheit und Frieden*, Supplements to Vetus

Do pełnego sensu tej metafory należy uwzględnić również dwa inne wątki Starego Testamentu. Według jednego z nich, Bóg odstąpiwszy od karania Izraela, odpoczywa. Wiersz Ez 16,42 – choć TM mówi o tym, że Bóg zaprzestanie karzącego działania (rdzeń *šqt*) niejako wprowadzając ciszę – LXX interpretuje jako zażywanie przez Niego odpoczynku (*ἀναπαύομαι*). Osiągnięty w ten sposób dobrostan jest przejawem błogosławieństwa Bożego, a zarazem jego owocem. Wiąże się on przede wszystkim z Bożym miłosierdziem oraz z przywróceniem pierwotnej relacji miłości w przymierzu między Bogiem i ludem.

Drugi, późny chronologicznie wątek, koncentruje się na eschatologii jednostki. W Dn 12,13 LXX okres między odejściem (śmiercią) Daniela a powstaniem z martwych nazwany został odpoczynaniem (*ἀναπαύου*). Słusznie dostrzega się tu metaforyczny opis śmierci jako zaprzestania podejmowania trudów⁴. Podobnym językiem Hiob opisuje pragnienie śmierci, życząc sobie spokoju (Hi 3, 13.17). Na tym etapie prorok Daniel nie może jeszcze być wskazówką co do szczegółów stanu pośmiertnego przed tak zwanym *końcem świata*, gdyż autor opisywał wierność Boga i wypełnienie przezeń obietnic⁵, koncentrując się na paruzji i zmartwychwstaniu⁶. Należy jednak podkreślić pozytywny wydźwięk tego wiersza, co kontrastuje z pierwotnym obrazem Szeolu jako smutnego stanu trwania bez możliwości prawdziwego życia.

Na marginesie można zaznaczyć, że podobną pozytywną metaforę śmierci zawierają również zabytki literackie z kręgu kultury antycznej grecko-rzymskiej. Na przykład u Cycerona zachował się cytat z Enniusza⁷, który wyraźnie połączył śmierć z odpoczynkiem od doświadczanego zła. Jest to zatem pragnienie właściwe ludzkiej duszy, przejawiające się szeroko w historii człowieka.

Motyw odpoczynku ma swoją kontynuację w Nowym Testamencie. Jego twórcza interpretacja to przede wszystkim Hbr 3, 7 – 4, 11. Odpoczynek (*κατάπαυσις*) tam opisany nie jest jednoznaczny. Pozostają wątpliwości, czy chodzi tu o szabat, o los ludu Bożego wobec wypełnionego przymierza, czy o jedno i drugie i w jakiej relacji pozostają względem siebie te rzeczywistości. Wydaje się że znaczenie tego tekstu można naświetlić, powołując się na Epifaniasza, który pisał, że przymierze Jezusowe jest głoszeniem prawdziwego odpoczynku szabatowego⁸. Tekst ten kontynuuje starotestamentalny związek odpoczynku z przymierzem, wskazując istotną dla nas treść, wiążącą nowe przymierze z prawdziwą *requies*.

Centralny dla naszych badań jest temat związku odpoczynku ze śmiercią. Jest to zagadnienie, które w Nowym Testamencie nie pojawia się często. Np. św. Paweł przybliży zagadnienia eschatologii indywidualnej, mówiąc o pragnieniu raczej

Testamentum 36, Leiden 1985, s. 29-39.

⁴ Por. S.J. Miller, *Daniel, The New American Commentary*, vol. 18, Nashville 1994, s. 326.

⁵ Por. np. T. Horváth, *Eternity and Eternal Life. Speculative Theology and Science in Discourse*, Waterloo, Ontario, Canada 1994, s. 40-41.

⁶ Por. J.J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London 2002, s. 63-64.

⁷ Cicero, *Tusculanae disputationes* I, 64, 107: *Neque sepulcrum, quo recipiat, habeat portum corporis, ubi remissa humana vita corpus requiescat malis*.

⁸ Por. A. Strobel, *Der Brief an die Hebräer*, Das Neue Testament Deutsch 2/9, Göttingen 1991, s. 44-48.

śmierci i bycia z Chrystusem, niż pozostawania w ciele (Flp 1, 23n). Interesuje go raczej paruzja i powszechne zmartwychwstanie, niż los sprawiedliwego umarłego. Na tym tle szczególnie istotny jest wiersz Ap 14, 13. Podobnie jak w przypadku Księgi Daniela, mamy tu do czynienia z apokaliptycznym gatunkiem literackim.

Błogosławieni umarli, którzy w Panu umierają – od teraz.

*Tak, mówi Duch, niech odpoczną od swoich trudów, bo ich czyny idą z nimi*⁹.

Wiersz ten daje przede wszystkim odpowiedź na pytanie o to, od czego mieliby zmarli odpoczywać. Ów odpoczynek ma nastąpić po trudach, w tym miejscu bliżej niesprecyzowanych. Rzeczownik *trud* (κόπος) pojawia się w Apokalipsie jeszcze w jednym miejscu. W Ap 2, 2 opisywał życie Kościoła w Efezie. W liście do tej wspólnoty św. Jan umieścił najpierw jej pochwałę, bo wytrwałość wobec przeciwności okazała się główną jej zaletą. W Ap 2, 3¹⁰ mamy dwie ważne wskazówki, które definiują wytrwałość: jej cechą było znoszenie cierpienia (ἐβάστασας) i bycie nieugiętym (οὐ κεκοπίακες). Są to postawy, które wiążą się z działalnością w Efezie bliżej nieokreślonych fałszywych apostołów, w których widzi się zwykle jakiś gnostyków lub judaizujących¹¹. Tekst nie ma charakteru negatywnego, lecz podkreśla przede wszystkim walor próby, której Bóg poddał wspólnotę¹². Dlatego zestawiając je z wzmianką o oporze przeciw złym i przeciw kłamcom, otrzymujemy antytezę Kościół – grzesznicy. W trudach zaś wspólnoty można widzieć opór przeciw temu, co złe. To ogólne znaczenie wydaje się najwłaściwsze, zaś każda próba jego dookreślenia raczej zacieśnia i ogranicza, niż rozjaśnia. Zastosowując to znaczenie trudów na Ap 14, 13 otrzymujemy opis odpoczynku jako stanu, w którym zło nie ma wpływu na człowieka i w związku z tym nie ma potrzeby zmagania się z nim.

By przybliżyć znaczenie interesującego nas wiersza, trzeba odnieść się do opisu odpoczynku w Ap 6, 11. Według tego wiersza, zabici za wiarę w Jezusa mają odpocząć (ἀναπαύσονται) jeszcze chwilę, by dopełniła się liczba męczenników. Tekst ten nie wspomina o trudach lub jakimkolwiek uzasadnieniu tego wezwania. Uwolnienie interesującego nas czasownika od określającego go w Ap 14, 13 trudu nie jest jednak samym określeniem śmierci. Odpoczynek w tym przypadku oznacza najprawdopodobniej polecenie zaprzestania modlitw, które i tak nie mogą zmienić postanowień Boga¹³.

⁹ Ap 14, 13: Μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ἀπ' ἄρτι. ναί, λέγει τὸ πνεῦμα, ἵνα ἀναπαύσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν, τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ' αὐτῶν.

¹⁰ Ap 2, 3: [...] καὶ ὑπομονὴν ἔχεις καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου καὶ οὐ κεκοπίακες.

¹¹ Por. A. Wikenhauser, *L'Apocalisse di Giovanni*, NuTC 9, Brescia 1960, s. 57.

¹² Por. P.F. Szymański, *Czyny w dialogu homiletycznym według Listów do Siedmiu Kościołów Księgi Apokalipsy św. Jana (Ap 2-3). Studium egzegetyczno-homiletyczne*, Toruń 2011, s. 92 <http://wsfh.edu.pl/upload/publish/szymanski%20-%20czyny.pdf> [dostęp 20.06.2011].

¹³ Pomijamy zasadniczą trudność w interpretacji modlitwy, która może kojarzyć się z zemstą, co stoi w sprzeczności z przesłaniem Ewangelii. Być może chodzi tu nie o poragnienie ukarania grzeszników, lecz o charakterystyczne dla literatury apokaliptycznej oczekiwanie na nadejście Boga, wyrażone w pytaniu o czas.

Nowy Testament niewiele zatem wyjaśnia. Jeśli zaś odwołamy się do pism okołobiblijnych, otrzymamy różnorodną paletę propozycji: od symbolu śmierci po Eden czy Raj¹⁴. Wiąże się on z niedoświadczaniem zła, a także z realizacją obietnic zbawienia.

Podsumowując dotychczasowe uwagi, wieloaspektowość terminu odpoczynek w Biblii można zatem ująć w kilku punktach. W Hbr 3,7-4,11 szabat stał się zapowiedzią odpoczynku danego przez Jezusa. Wskutek przenikania się treści szabatu jako święta i szabatu jako zapowiedzi definitywnego zbawienia, odpoczynek nabrał cech prorockich w szerokim sensie tego słowa, gdyż zapowiadał świat przyszły¹⁵. Ap zaś przedstawia świadectwo podwójnego rozumienia słowa odpoczynek w kontekście umarłych. Najprostsze jego rozumienie zakłada zaprzestanie jakiejś działalności. Drugie, dla nas istotniejsze i lepiej wyjaśniające znaczenie treści najpopularniejszej modlitwy za zmarłych, łączy zło i grzech z doświadczeniem udręki, od której wyzwala śmierć i dany po niej odpoczynek. Koncepcję tę rozwijają m.in. wspomniane we wstępie apokryfy. Naświetlają one również nierozwiązywalny na poziomie Apokalipsy św. Jana problem odpoczynku i możliwego jego znaczenia w modlitewnym wezwaniu Kościoła.

Odpozynek od trudów

Requies w modlitwie chrześcijańskiej, choć wyraża się w języku Hioba i Danieła, jest już na poziomie Apokalipsy z jej przekonaniem o szczęśliwym życiu zbawionych. Źródłowy dla niej tekst 4 Ezd 2, 34¹⁶ mówi:

*Oczekujcie waszego pasterza, odpoczynek wieczności wam da,
ponieważ blisko jest ten, który nadejdzie przy końcu wieku*¹⁷.

Werset zawiera elementy umożliwiające umieszczenie owego odpoczynku w czasie. Dla naszych szczególnie badań istotne są dwa elementy: mający wkrótce nadejść pasterz (*pastor*) i pozostający z nim w ścisłym związku koniec świata (*finis saeculi*). Ta mesjańska w rzeczywistości postać wprowadza nadzieję na spełnienie się obietnic związanych z Dawidem, lecz nie określa bliżej osoby pomazańca, ani

Odmowa zaś interwencji to zarezerwowanie przez Boga stanowienia czasu nadejścia paruzji. Zatem treść modlitwy nie zajmuje wiodącego miejsca i nie powinna być ujmowana w konfrontacji z Ewangeliąmi.

¹⁴ Por. D.E. Aune, *Revelation*, WBC 52B, Nashville 1998, 410-411 wraz z zamieszczonymi tam odnośnikami do literatury.

¹⁵ Por. O. Hofius, *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*, WUNT 11, Tübingen 1970, s. 55-59.

¹⁶ Trzeba pamiętać, że w 4 Ezd wyróżnia się dwa pierwsz rozdziały; niekiedy tę część nazywa się 5 Ezd. Jest to pismo chrześcijańskie, powstałe po grecku prawdopodobnie w II wieku po Chr. Zagadnienia te nie wchodzi w zakres interesujących nas badań nad znaczeniem modlitwy za zmarłych. Na ich temat np. R. Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu*, PSB, Warszawa 1999, s. 372-373.

¹⁷ 4 Ezd 2, 34: *Expectate pastorem vestrum, requiem aeternitatis dabit vobis, quoniam in proximo est ille, qui in finem saeculi adveniet.*

jego związku z Jezusem¹⁸. Na pierwszy plan wybija się oczekiwanie paruzji w kontekście, który można nazwać napięciem między *już* i *jeszcze nie*¹⁹.

Centralnym punktem jest znów odpowiedź na pytanie, o odpoczynek od jakiej rzeczywistości chodzi w tym przypadku i jaka jest jego relacja do tekstów Pisma św. Temat ten, w zacytowanym wierszu jedynie zarysowany, rozwijają inne perykopy apokryfu. W 4 Ezd 10, 24²⁰ autor wzywa do odsunięcia od siebie smutków i bólu z powodu śmierci syna, zaś zapowiadany odpoczynek określa jako pozbycie się trudów (*laborum*). Kontekst wskazuje na ból po utracie dziecka, co stało się punktem wyjścia do oplakiwania upadku Jerozolimy. Odpoczynek nosi zatem cechy odnowienia obietnic przymierza, co widzieliśmy już w przypadku Biblii. Na podstawie samej 4 Ezd można dookreślić znaczenie terminu trud. Jeśli zatrzymamy się jedynie na wzmiance o polityczno-religijnej klęsce, umknie nam teologiczne jego znaczenie. Posługując się 4 Ezd 7, 11n²¹ trzeba zauważyć, że trudy to konsekwencja grzechu pierworodnego. Jest to wersja zgodna z Rdz 3, według której Eden był światem wolnym od nich²². Obok zatem niemożliwości sprawowania kultu i trudności w wypełnianiu przykazań, co samo w sobie już pozbawiało odpoczynku w jednym z jego aspektów, pojawia się teologia zła, która rozszerza obszar zainteresowania czytelnika i nie pozwala ograniczać się jedynie do zewnętrznych politycznych uwarunkowań, choćby i legalnie skutkujących grzechem w starotestamentalnym jego rozumieniu.

Odpoczynek jako metaforę zbawienia umarłych znajdujemy również w 4 Ezd 7, 38²³. Wiersz ten opisuje przeciwieństwo ognia i mąk, którym poddani będą grzesznicy. W 4 Ezd 7, 36 *otchłań umęczenia* (*lacus tormenti*) przeciwstawia wprost *miejscu odpoczynku* (*locus requietionis*). Tekst łaciński zawiera zatem grę słów (*lacus* – *locus*), która przez swoje retoryczne opracowanie wzmacnia wymowę obu stanów przeznaczenia umarłych. Jest to bardzo sugestywne i świadczy o tym, że tłumacz potrafił zastosować swój język do subtelnego wyrażenia treści teologicznej²⁴.

Ciekawą paralelę znajdujemy u Pseudo-Filona. W LAB 1, 20²⁵ autor rozwija etymologię imienia Noe, które przełożył właśnie jako odpoczynek. Ojciec tego patriar-

¹⁸ Por. M.E. Stone, *Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Fourth Ezra*, Minneapolis 1990, s. 104; Ch.S. Young, *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd: Studies in the Old Testament*, WUNT 2/216, Tübingen 2006, s. 157-159.

¹⁹ Por. M.E. Stone, *Features of the Eschatology of IV Ezra*, Harvard Semitic Studies 35, Atlanta 1989.

²⁰ 4 Ezd 10, 24: *Tu ergo excute tuam multam tristitiam et depone abs te multitudinem dolorum, ut tibi repropitiatur Fortis et requiem faciat tibi Altissimus, requietionem laborum.*

²¹ 4 Ezd 7, 11n: *Propter eos enim feci saeculum, et quando transgressus est Adam constitutiones meas, iudicatum est quod factum est. Et facti sunt introitus huius saeculi angusti et dolentes et laboriosi, paucae autem et malae et periculorum plenae et laborum magnorum fultae.*

²² Por. D.E. Aune, *Revelation*, s. 411.

²³ 4 Ezd 7, 38: *Videte contra et in contra, hic iucunditas et requies et ibi ignis et tormenta. Haec autem loquetur ad eos in die iudicii.*

²⁴ Nie zachował się bowiem tekst 4 Ezd w oryginalnym, semickim języku, lecz tylko jego tłumaczenia. Spośród nich jedynie łacińskie jest całościowe.

²⁵ *Hic requiem dabit nobis et terre ab his qui sunt in ea, in quibus visitabitur propter iniquitatem operum malorum.*

chy w dniu narodzin syna miał wyrazić przekonanie, że idealny czas Edenu powróci wskutek przyjscia na świat Noego. Pseudo-Filon ujmuje ten problem nie tyle w odniesieniu do czasu życia tego patriarchy, lecz szerszym kontekście potopu, który stał się typem końca świata. Pomijając szczegółowe zagadnienia związane z interpretacją tej tradycji²⁶, trzeba zwrócić uwagę na znaczenie odpoczynku, którego udzielił Noe. Miało się to dokonać wtedy, gdy świat zostanie *nawiedzony* (*visitabitur*). Użyte tu *passivum theologicum* zgodnie ze swoim charakterem ma za podmiot logiczny Boga. Podobne wyrażenia, włożone tym razem wprost w usta Boga, powracają w LAB 3, 9n²⁷, gdzie Pseudo-Filon wyraźnie zestawia potop z końcem świata. Przenosi przez to zainteresowanie czytelnika na poziom eschatologii, a w Noem każe widzieć nie tyle zapowiedź powrotu do Edenu, lecz przede wszystkim motyw odpoczynku od trudów wywołanych przez grzech. Autor zdaje sobie sprawę z obciążenia ziemi złem, w czym zbliża się do 1 Hen 7n, lecz interesuje się przede wszystkim uwolnieniem od konsekwencji grzechu i jego konsekwencji w świecie ostatecznym²⁸.

W tych tekstach powraca koncepcja zła jako czegoś „zewnętrznego” wobec osoby sprawiedliwej. Być może należy także tutaj zastosować sugestie Filona Aleksandryjskiego, który polecał dostrzegać w noachickim odpoczynku ogólną ideę odnowienia wbrew cierpieniom, w których mieszczą się wszystkie ludzkie trudności jako skutki popełnianego zła²⁹. Wskazówka ta zdaje się dobrze obrazować znaczenie tradycji o Noem jako ojcu pierwszego odpoczynku i ma ona zastosowanie także do LAB 1, 20.

Jak wspomniano, Biblia używa metafory odpoczynku na określenie śmierci. Ten sposób przedstawienia w odniesieniu do jednostki znajdujemy u Pseudo-Filona. W odniesieniu do jednostki jedynie śmierć Mojżesza nazwał odpoczynkiem³⁰, zaś w odniesieniu do rzeczywistości nieożywionej – koniec światła i koniec stworzonego świata w LAB 3, 10. Autor czyni jednak różnicę terminologiczną: w opisie ostatecznego końca ciemności i śmierci w LAB 3, 10 mowa jest o ich wygaśnięciu. Dlaczego

²⁶ Na ten temat zob. L.H. Feldman, *Questions about the Great Flood, as Viewed by Philo, Pseudo-Philo, Josephus, and the Rabbis*, ZAW, R. 115 (2003) nr 3, s. 401-422.

²⁷ LAB 3, 9: [...] *rememorabor qui inhabitant terram, donec compleantur tempora. 10. Cum autem completi fuerint anni seculi, tunc quiescet lumen et extinguentur tenebre, et vivificabo mortuos et erigam dormientes de terra. Et reddet infernus debitum suum, et perditio restituet paratecem suam, ut reddam unicuique secundum opera sua et secundum fructus adinventionum suarum, quousque iudicem inter animam et carnem. Et requiescet seculum et extinguetur mors, et infernus claudet os suum. Et non erit sine fetu terra, nec sterilis habitantibus in se; et non coinquinabitur ullus qui in me iustificatus est. Et erit terra alia et celum aliud, habitaculum sempiternum.*

²⁸ Por. Jacobson H., *Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum: With Latin Text and English Translation*, AGAJU 31, Brill: Leiden 1996, s. 291-292.

²⁹ Por. Filon Aleksandryjski, Abr 27; por. G. Scarpat, *Requiem aeternam*, w: *Leggendo Rosvita e altri studi di filologia greca e latina, giudaica e cristiana*, Brescia 2010, s. 297.

³⁰ LAB 20, 5: *Post requietionem Moysi dabitur principatus Moysi Ihesu filio Nave*. Na marginesie warto zauważyć, że występujący w LAB termin *requietio* jest dość nieoczekiwany. Popularny rzeczownik *requies* jest jego synonimem. Pozostaje natomiast określenie czasu, w jakim ten neologizm się pojawił. Obserwujemy go w 4 Ezd 10,24, a później u Hieronima, którym określa koniec świata ale i szabat. Można więc określić termin pojawienia się tego pojęcia w pismach na IV wiek.

zatem Pseudo-Filon używa terminologii związanej z odpoczynkiem do pozytywnych rzeczywistości, więc do Mojżesza, do światła i świata, rzeczywistościom negatywnym nakazując zagasnąć? Wydaje się, że przyczynę takiego ujęcia możemy odkryć najpierw w zauważonymi w Biblii pozytywnymi skojarzeniami odpoczynku, nawet jeśli jest on jedynie eufemistycznym określeniem śmierci. Po drugie sam LAB wiąże potop z Noem, dawcą odpoczynku. Typologia tego patriarchy jako nowego Adama i świata po potopie jako odnowionego, eschatologicznego stworzenia umożliwia zasygnalizowanie bezpośredniego związku między śmiercią a oczekiwanym uwolnieniem. Światło i świat nie zmieniają nic w tym zakresie, lecz potwierdzają to, że prawdziwą *requies* ujmowano jako wyzwolenie od zła. Jeszcze jaśniej myśl tę wyraża LAB 28, 10³¹, który to akapit łączy pośmiertny odpoczynek sprawiedliwych z nieogładaniem grzechu. Myśl ta przewija się zatem przez całe to dzieło jako rozwinięcie biblijnego opowiadania o Noem (Rdz 5-9) i zarazem wskazuje myśl właściwą epoce powstawania Nowego Testamentu i 4 Ezd.

Światłość wiekuista

Światłość wiekuistą, o którą się modlimy, ujmujemy zwykle w świetle biblijnego obrazu Boga jako światłości. Przyglądając się jednak obrazowi zbawienia jako odpoczynku związanego z wiekuistą światłością, dostrzec można szereg analogicznych porównań i metafor, wskazujących na kształtowanie się treści tego pojęcia. Filon Aleksandryjski, bazując na długiej tradycji żydowskiej, określił Boga jako światłość i źródło wszelkiej innej światłości³². Nowotestamentalne teksty, znane nam daleko lepiej, powracają do tej metafory wielokrotnie. Trzeba tu wspomnieć zwłaszcza perykopy tradycji Janowej (np. J 1,9; 1 J 1,5), a także św. Pawła, który funkcję światłości nadał Chrystusowi (Ef 5, 14) jak i chrześcijanom (Ef 5, 8). W tym samym nurcie mieści się 4 Ezd. Ważny jest tu zwłaszcza wiersz 4 Ezd 2, 35, w którym autor wzywa czytelnika do przygotowania się wobec nadchodzącej nagrody. Jest to tekst istotny, gdyż stoi u początku drugiej części modlitwy za zmarłych.

*Bądźcie gotowi na nagrody królestwa,
bo światłość wiekuista będzie wam świecić przez wieczność czasu*³³.

Światłość jest znakiem obecności Bożej. Biblijna ta metafora ma jednak różne odcienie, które musi doprecyzować kontekst. Choć w przypadku przywołanego wiersza nie ma trudności w zrozumieniu, to jednak dzięki paralelom zaczerpniętym

³¹ LAB 28, 10: *Si sic est requies iustorum posteaquam defuncti fuerint, oportet eos mori corruptibili seculo, ut non videant peccata.*

³² Por. Filon Aleksandryjski, Somn 1,75.

³³ 4 Ezd 2, 35: *Parati estote ad praemia regni, quia lux perpetua lucebit vobis per aeternitatem temporis.*

z Pseudo-Filona można uchwycić rolę, jaką odgrywała metafora światłości w teologii środowiska i epoki, w których tkwią korzenie naszej modlitwy za zmarłych.

W tradycji żydowskiej pod metaforą światła kryło się Prawo, a przebywać w świetle znaczyło wypełniać przykazania. Widoczne jest to szczególnie u Pseudo-Filona, dla którego światłość wiekuista to właśnie Tora³⁴. Co więcej, gdy Mojżesz spotykał się z Bogiem na Synaju, i kiedy twarz jego zaczęła lśnić nadprzyrodzonym blaskiem, przebywanie w światłości Prawa stało się zapowiedzią i uobecnieniem stanu zbawienia. Pseudo-Filon wyraził to przez zaakcentowanie ścisłego związku między wypełnianiem Prawa jako światłości i późniejszym uczestnictwem w światłości wiecznej. Alternatywą dla tego jest bycie nieposłusznym i skazanie siebie na karę. Stąd obecne często wyrażenia w formie antytezy światłość – kara³⁵. Źródłem tego światła miały być *wiekuiste wysokości (excelsa sempiterna)*, więc świat nadprzyrodzony. Zatem sama światłość staje się synonimem nagrody.

Jest jeszcze pewien tekst Pseudo-Filona, który wiąże ściśle zbawienie ze światłem, zbliżony w swej wymowie do Ap 22, 5, który to tekst Kościół czyta w Komplecie na niedzielę i uroczystości. W LAB 26,13 czytamy:

*A sprawiedliwi nie będą potrzebować działania światła słońca ani blasku księżyca, ponieważ światło drogocennych kamieni będzie ich światłem*³⁶.

Wspomniane kamienie to kamienie pamięci, które według LAB zostały wzięte ze związanego z Edenem kraju Chawila (Rdz 2, 11n) i umieszczone w arce przymierza, a po jej utracie wraz z tablicami Dekalogu Bóg przeniósł je do miejsca ich pochodzenia. Akcja interesującego nas akapitu rozgrywa się już w czasach ostatecznych. Tekst ten łączy zatem pierwotny świat, już z powodu zła utracony, ze światem oczekiwanym, wolnym od niedoskonałości. Według badaczy kontekst, z którego Pseudo-Filon zaczerpnął te treści, wiąże się z magicznymi i mistycznymi nurtami o charakterze eklektycznym. Podkreślały one znaczenie i symbolikę niektórych przedmiotów jako narzędzi doskonalenia rzeczywistości i jako środków kontaktu ze światem Boskim. Jak dawna jest to tradycja, potwierdzają między innymi *Targum Jonatana* do Rdz 6, 16, według którego pełniły one istotną rolę w arce Noego podczas potopu³⁷.

Ciekawe związki między światłem a prawdą przynosi lektura akapitów Pseudo-Filona poświęconych wyroczni kapłańskiej przez urim i tummim. Pseudo-Filon zamieścił zapewne hebrajskie nazwy, lecz tłumacz wersji łacińskiej, która jako jedyna do nas dotarła, przełożył je jako *objawienie i prawda (demonstratio et veritas)*³⁸.

³⁴ Nazywa ją w LAB 9, 8 *lumen sempiternum*; w LAB 19,4 *sempiterna lucerna*.

³⁵ LAB 11, 1: [...] *disponam testamentum meum cum filiis hominum, et glorificabo populum meum super omnes gentes, in quem eiciam excelsa sempiterna, que eis erunt in lumine, impiis vero in punitionem.*

³⁶ LAB 26, 13: *Et non indigent iusti opera luminis solis neque splendore lune, quoniam preciosissimum lapidum lumen erit lumen eorum.*

³⁷ Tę i inne zamieszcza H. Jacobson, *Commentary*, s. 755.

³⁸ LAB 22, 8n; 25, 5; 46, 1.

Przekład ich nazw jako rzeczowników pospolitych nie jest czymś nowym; tak postąpili również tłumacze Septuaginty (np. Wj 28, 30). Osobliwe jest natomiast przypisanie im znaczenie. O ile objawienie niejako z natury łączy się ze Bożym światłem, jak to już widzieliśmy w opisach przekazania Prawa i jego znaczenia, to związek drugiego kamienia z prawdą jest tajemniczy³⁹. W tle znajduje się zapewne rdzeń hebrajski *tmm*, który jednak tylko przenośnie może oznaczać prawdę. Być może światło na ten problem może rzucić pochodząca z nieco późniejszego okresu tradycja hermetyczna. Z pewnością wyrosła w długim procesie rozwoju i asymilacji różnych nurtów, w końcu doprowadziła do fuzji pojęć prawdy i światłości, czyniąc z nich dwa aspekty jednej rzeczywistości⁴⁰. Możliwe więc, że Pseudo-Filon działał pod wpływem podobnych koncepcji. Według niego tym, co oświeca człowieka, jest Tora, którą nazywa także prawdą⁴¹. Nie jest więc czymś wyjątkowym to, że w pojęciach *urim* i *tummim*, podobnie jak w Pięcioksięgu, zlały się dwie rzeczywistości: światło i prawda.

Trwałość odpoczynku

Modlitwa za zmarłych mówi o wieczności, nazywając tak odpoczynek i światłość, używając dwóch synonimicznych pojęć. Choć tę treść chwyta się intuicyjnie⁴², nie jest to temat jasny. 4 Ezd wspomina o wieczności w interesującym nas kontekście dwa razy. Pierwszy raz w 4 Ezd 2,34, w którym odpoczynek zmarłych dookreśla właśnie przydawka *wieczności*; w języku łacińskim *requiem aeternitatis* jest to *genetivus subiectivus*. Natomiast ową wieczność dookreśla wspomniany wyżej wiersz 4 Ezd 2, 35, nazywając ją *wiecznością czasu* (*aeternitatem temporis*). Połączenie dwóch tak odmiennych rzeczywistości sprawia, że szczegóły pozostają zakryte, a sam tekst niejasny.

Doprecyzowując ten temat, można wskazać na podobne w wymowie perykopy Pseudo-Filona. Umieszcza on odpoczynek od zła po śmierci, lecz w przeciwieństwie do 4 Ezd, nie uwzględnia paruzji ani osoby wysłannika czy mesjasza. LAB 28, 10⁴³ wymienia tylko granicę – śmierć. Autor uważa, że umarli sprawiedliwi zamieszkiwać będą mieszkanie, które autor nazywa *wiekuistym* lub *nieśmiertelnym*⁴⁴. By poprawnie ująć kontekst, należy zwrócić uwagę na LAB 19, 12, który to tekst twierdzi, że miejsce

³⁹ *Les Antiquités Bibliques*, Introduction et texte critiques par D. J. Harrington, traduction par J. Cazeaux, revue par Ch. Perrot et P. M. Bogaert, SC 230, Paris 1976, s. 143 identyfikuje rdzeń jako *'mn*.

⁴⁰ Por. G. Scarpat, *Requiem aeternam*, 306.

⁴¹ LAB 37, 3 o Synaju: *Moysen illuminabat veritas*.

⁴² W tradycji hebrajskiej jak i w grece termin wieczny (αἰώνιος) ma on związek z życiem (αἰών). W grece dopiero w dziełach klasycznych filozofów nabrał on znaczenia przeciwnego czasowi (χρόνος) i przyjął znany nam sens (V.D. Degani, Αἰών *da Omero ad Aristotele*, Padova 1961). Podobne zagadnienia etymologiczne dotyczą hebrajskiego wyrażenia *l'wlm* (W. Gesenius, *Hebräisches and aramäisches Handwörterbuch*, Leipzig 1921, s. 571-572) i łaciny (przez kontrakcję «*aeviternus*» *aeternus*; termin zawiera rdzeń spotykany także w pojęciu *aevum*, oznaczającym m.in. czas życia).

⁴³ LAB 28, 10 [...] *requies iustorum posteaquam defuncti fuerint*.

⁴⁴ LAB 3, 10 – *habitaculum sempiternum*; LAB 19, 12 – *inhabitatio immortalis*.

to jest poza czasem ([...] *non tenetur in tempore*). W przeciwieństwie zatem do 4 Ezd, Pseudo-Filon nie łączy wieczności z czasem, lecz mu ją przeciwstawia. Co więcej, tekst wskazuje na to, że dzieje się tak ze względu na świadomość transcendencji Boga. Wyrażają ją głównie pośrednicy – aniołowie, oraz taka kompozycja opowiadań, która pozwala uniknąć pytania o to, jak to możliwe, by Bóg okazał się niesprawiedliwy lub niedbały o swoje obietnice⁴⁵. W tym zakresie szczególnie interesujące uzupełnienie zawiera LAB 39,5⁴⁶, który to akapit wymienia *miejsce odpoczynku* Boga właściwe tylko Jemu. Nie wydaje się, by w tym tekście chodziło jedynie o przeciwstawienie nieśmiertelności Boga ograniczonej czasowo egzystencji człowieka⁴⁷. Raczej należy przyjąć, że w tle znajduje się charakterystyczne dla tego typu wyrażenia przekonanie o wiecznotrwałości Bożych obietnic⁴⁸. Relacja owo mieszkanie – czas i świat bazuje na rozróżnieniu, które wręcz zdradza ślady filozoficznej refleksji. Daleką paralełę można wskazać w filozofii, wyróżniającej *aeternitas* i *sempiternum*, by opisać wieczność Boga i wieczność właściwą ludziom, istotom, które dotknął czas.

LAB 39, 5 zawiera niejako ciąg przyczynowo-skutkowy. To, że Bóg może nie pamiętać o grzechach (*peccatorum*), jest skutkiem tego, że posiada (*habet*) czas i miejsce, w którym odpoczywa jako Bóg od swojego trudu (*longanimitas*)⁴⁹. Powód tego odpoczynku jest niejasny, dosłowne rozumienie łaciny może sugerować zmęczenie Boga własną wiecznością, co jest dość osobliwe. W odczytaniu pod interesującym nas kątem tego tekstu pomóc może wskazanie proponowanej przez Pseudo-Filona odpowiedzi na pytanie, dlaczego Bóg może nie pamiętać o popełnionych grzechach? Dysponowanie czasem i miejscem, które wiąże się organicznie z owym odpoczynkiem jest w tym przypadku związane z niepamięcią o tym, co złe. Można zatem wywnioskować z porównania tych tekstów, że odpoczynek człowieka jest na obraz Bożego odpoczynku.

W tym aspekcie w LAB można odnaleźć echa Rdz 2, 2, łączące odpoczynek Boży z szabatem. To antropomorficzny obraz spracowanego Boga, który kończąc swe dzieło zachwyca się nim i kontempluje jego piękno i dobro (hbr. *twb*). Z powyższego akapitu Pseudo-Filona wynika, że szabat stał się typem zbawienia, niejako *dopełnionego* stworzenia. Stąd płynie wieczność odpoczynku, jego wolności od zła i wieczności. Podobnie jak szabat istnieje wiecznie, tak odpoczynek sprawiedliwych nie ma kresu.

⁴⁵ Por. np. F.J. Murphy, *God in Pseudo-Philo*, JSJ, R. 19 (1988) nr. 1, s. 1-18.

⁴⁶ LAB 39, 5: *Deus potest peccatorum nostrorum memor non esse, qui habet tempus et locum ubi requiescat a longanimitate sua tamquam Deus*.

⁴⁷ Tak H. Jacobson, *Commentary*, s. 949.

⁴⁸ Por. F.J. Murphy, *Pseudo-Philo. Rewriting the Bible*, New York, Oxford 1993, 163. Paralele zebrane w *Les Antiquités Bibliques*, Introduction et texte critiques par D. J. Harrington, traduction par J. Caizeaux, revue par Ch. Perrot et P. M. Bogaert, SC 230, Paris 1976, s. 187.

⁴⁹ Przez *longanimitas* rozumiemy ogólnie trud, gdyż wiąże się on z odpoczynkiem. Termin ten pojawia się on także w 4 Ezd 7, 33 (*et revelabitur Altissimus super sedem iudicii, et pertransibunt misericordiae, et longanimitas congregabitur*) w kontekście sądu ostatecznego.

Inne specyficzne akcenty odpoczynku

W spekulacjach na temat wiecznego odpoczynku w księgach, które są podstawą naszych analiz, przyjmują różne formy. Wspomniane w LAB 3, 10 i 19, 12 ogólne określenie *mieszkanie* jest enigmatyczne. Uzupełnia je dalsza treść LAB 19, 12, wymieniająca odpoczynek wraz z chwałą i pokojem. Pseudo-Filon rozwija to w postaci trzystopniowego wyliczenia. Po zapowiedzi odejścia Mojżesza opisuje bardziej szczegółowo jego los⁵⁰:

*Ciebie zaś zabiorę stąd
i wsławię cię z twymi przodkami
i dam ci odpoczynek w twoim zaśniećiu
i pochowam cię w pokoju.*

Godna uwagi jest budowa tego tekstu. Pod względem treści frazy o sławie z przodkami i pochowaniu w pokoju są paralelne. Znane z Biblii wyrażenie *spocząć z przodkami* było pozytywnym ujęciem śmierci, jednym z wielu eufemizmów na jej określenie. Treściowo ten temat ujmują wskazane frazy Pseudo-Filona, akcentując pozytywną rolę przodków i pogrzebu. W ten sposób tworzy się mała struktura koncentryczna a – b – a'. W jej centrum znajduje się wzmianka o odpoczynku w zaśniećiu, wybija się przez to na pierwszy plan.

Ów odpoczynek w interpretacji LAB łączy się ze sławą równą przodkom. Można ująć to nieco inaczej i stwierdzić, że chwała, w której przebywają przodkowie Mojżesza, jest punktem odniesienia dla następnych pokoleń. Choć autor nie wymienia imiennie tych przodków, to z tradycji o Mojżeszu wiemy, że podkreślenie pochodzenia od Abrahama, Izaaka i Jakuba stało się głównym bodźcem ukierunkującym świadomość Mojżesza. Analogiczne stwierdzenia co do związku przodków ze stanem zbawienia zmarłych zauważamy w przypowieści o bogaczu i Łazarzu, który po śmierci spoczywa *na łonie Abrahama* (Łk 16, 23)⁵¹. Wydaje się jednak, że można sięgnąć jeszcze głębiej i widzieć w tych przodkach wszystkich Bożych wybrańców od samego Adama, którego zresztą – jako praojca ludzkości – nikt nie ośmielił się nazwać potępionym. Tradycja ta trwała w Kościele od początku, a potwierdzają ją liczne teksty, jak np. apokryf *Pokuta Adama*, ormiańska wersja *Życia Adama i Ewy*. W liturgii przypomina nam o tym zwłaszcza wielkosobotnia Godzina Czytań, gdy czyta się starożytną homilię na święty i wielki dzień sobotni.

4 Ezd 7, 95⁵² przybliży charakter tego odpoczynku, wprowadzając kilka uściśleń. Nie wspomina o przodkach, lecz uważa, że umarli sprawiedliwi będą przebywać w bliżej nie-

⁵⁰ LAB 19,12: *Te autem accipiam inde et glorificabo te cum patribus tuis, et requiem dabo tibi in dormitione tua, et sepeliam te cum pace.*

⁵¹ Również to wyrażenie jest jednym z eufemizmów oznaczających śmierć. Por. D.E. Aune, *Revelation*, s. 411.

⁵² 4 Ezd 7,95: *Quartus ordo, intellegentes requiem quam nunc in promptuariis eorum congregati requiescent cum silentio multo ab angelis conservati, et quae in novissimis eorum manet gloriam.*

sprecyzowanym miejscu, które, unikając skojarzeń z późniejszymi ideami tłumaczącymi m.in. los dzieci nieochrzczonych, można nazwać *zatoką (promptuarium)*. Tam będą rozkoszować się wielką ciszą, strzeżeni przez aniołów. Te obrazy wymagają przybliżenia.

Wyobrażenie miejsca przebywania zmarłych przybrało formę jakiegoś zbiornika, co jest właściwym dla Starego Testamentu obrazem Otchłani (Szeolu). 4 Ezd 4, 41 i 7, 32 przekazują, że dusze przebywają w tym stanie do paruzji. Istnienie owego stanu kończy paruzja. Przystał to także Pseudo-Filon zresztą w tym samym znaczeniu (LAB 32, 13) oraz 2 Ba 21, 23⁵³. Wróćmy tu do Ap 6, 10n, więc do wspomnianego już tekstu, który wspomina o napięciu między wezwaniem zmarłych, by jeszcze krótki czas odpoczęli, a ich pragnieniem sprawiedliwości, która ma się zrealizować w nadejściu Baranka. Podobne napięcie między *już* a *jeszcze nie* zawiera 4 Ezd 4, 35⁵⁴. Stan ten nie jest więc pełną nagrodą, lecz wymaga dopełnienia. W przypadku Ap jest to wymierzenie kary za śmierć męczenników, w przypadku 4 Ezd paruzja i zmartwychwstanie. Wyczekiwanie na nie jest według tej tradycji pragnieniem dopełnienia zbawienia, a jego osiągnięcie ostateczną nagrodą. Na marginesie można dodać, że teologia dogmatyczna ujmuje ten temat w formie konieczności zmartwychwstania, by człowiek, który jest także ciałem (Rdz 6, 3), odnalazł utraconą przez grzech doskonałość.

Osobnym motywem jest cisza. Wspominają o niej przywołany już wiersz 4 Ezd 7, 85 i Ezd 7, 95⁵⁵. Według tych tekstów aniołowie mieli strzec umarłych w ich mieszkaniach, w których odpoczywali w wielkiej ciszy. Jeśli sięgniemy do Pseudo-Filona, dostrzeżemy protologiczne konotacje tego tekstu. W psalmie – egzorcyzmie Dawida (LAB 60, 2-3) zauważamy opis stwarzania świata, który choć koncentruje się na pochodzeniu demonów, początkowo porusza także interesujący nas temat. Według LAB 60, 2, stworzenie świata miało się bowiem dokonać za pomocą rozbrzmiewającego głosu:

*Ciemność i cisza istniały, nim stał się świat.
Cisza przemówiła, a pojawiły się ciemności*⁵⁶.

Można tu wskazać dwa istotne literackie elementy. Po pierwsze mamy chiasmiczne ułożenie pojęć *silentium – tenebrae* na początku utworu wraz ze związanymi z czasownikami *loquor* i *apparere*. Wzmacniają one wymowę tekstu jako paradoksalne działanie upersonifikowanych rzeczywistości mówiącej ciszy i pojawiających się ciemności⁵⁷. Po drugie, choć zapewne słownictwo jest pochodzenia gnostyckiego

⁵³ Por. H. Jacobson, *Commentary*, s. 886.

⁵⁴ 4 Ezd 4,35: *Nonne de his interrogaverunt animae iustorum in promptuariis suis dicentes: usquequo spero sic? et quando venit fructus areae mercedis nostrae?*

⁵⁵ LAB 7, 95: *Quartus ordo, intellegentes requiem quam nunc in promptuariis eorum congregati requiescent cum silentio multo ab angelis conservati, et quae in novissimis eorum manet gloriam.*

⁵⁶ LAB 60, 2: *Tenebre et silentium erant antequam fieret seculum, et locutum est silentium et apparuerunt tenebre.*

⁵⁷ Por. P. A. Torrijano, *Solomon, the Esoteric King: From King to Magus, Development of a Tradition*, JSJ.S 73, Leiden 2002, s. 73.

lub mistyczno-magicznego, zostało zaadaptowane do własnych celów. Nie da się bowiem z całą pewnością stwierdzić, że Pseudo-Filon wyznawał teologię zaczerpniętą z tych nurtów⁵⁸. Był raczej twórczym pisarzem rodzącej się synagogi, sięgającym po tradycje różnego pochodzenia.

Zatem zanim świat wyłonił się jako uporządkowany kosmos, cisza była czymś, co gromadziło w sobie całą tajemnicę. Obraz ten jest wspólny LAB i 4 Ezd. Według komentatorów 4 Ezd 7, świat umarłych wiąże się z wyobrażeniami początków stworzenia⁵⁹. Choć owa cisza przeciwstawia się opisom modlitwy męczenników w Ap 6, 11, to jednak przybliża ów odpoczynek, do jakiego zostali wezwani, nim dopełnią się rzeczy przewidziane przez Boga. W tych tradycjach odnajdujemy echa spekulacji na temat pierwotnego stanu doskonałości stworzenia. Pragnienie powrotu do stanu pierwotnego odcisnęło się mocno w tych tekstach, a jednocześnie związek ich z Szeolem jako oczekiwaniem na paruzję powoduje napięcie w tym, jakie powinno być rozumienie tego stanu, czy jako dopełnionego szczęścia, czy jako niechcianej *poczekalni*. Oczekiwanie na nią jest niewątpliwie najważniejszym aspektem owego odpoczynku. Niekonsekwencja, którą zauważa się w tekstach, jest świadectwem naturalnej niepewności, nie przekraczającej starotestamentalnej granicy niedopełnienia. Nie wypełnia go nawet opisanie pośmiertnego stanu w formie, która podkreśla uczestnictwo w szczęściu i wolności właściwej Edenowi. Jak inaczej w tym kontekście brzmią słowa wielkosobotniego czytania brewiarzowego: *Ja zaś wprowadzę ciebie już nie do raju, lecz na tron niebiański*.

Zakończenie

Zawarte głęboko w człowieku pragnienia życia i szczęścia wyraziły się w różny sposób w ciągu historii. Boże Objawienie podkreśla, że nie są one bezpodstawne, lecz są potwierdzeniem i spełnieniem ludzkiej nadziei, która z samej natury w nas jest. Ciekawym przykładem tego są także apokryfy. Jako świadectwo wiary, znajdują swoje echo w liturgii. W niniejszym opracowaniu wskazano tylko niektóre, podstawowe elementy. Ich kontynuację można śledzić w różnych pismach powstałych w obrębie różnych kultur. Np. Testament Abrahama odpoczynkiem nazywa zbawienie, przeciwstawione nie tyle piekłu, co pośredniemu stanowi, w którym dusza się nalazła z powodu swych win⁶⁰. Drugi List do Koryntian, przypisywany Klemensowi Rzymskiemu, zawiera metaforę odpoczynku *przyszłego królestwa i życia wiecznego* (5, 5). Tak więc odpoczynek to metafora zbawienia, daru nienależnego, o który można prosić jedynie jak o łaskę. *Requiem* jako modlitwa za zmarłych zawiera zatem syntezę teologiczną,

⁵⁸ Por. M. Philonenko, *Remarques sur un hymne essénien de caractère gnostique*, *Semitica*, R. 11 (1961) nr 1, s. 43-54; P.-M. Bogaert, *Les «Antiquités Bibliques» du Pseudo-Philon à la lumière des découvertes de Qumrân*, w: *Delcor M. [red.], Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu*, *BETHL XLVI*, Paris 1978, s. 330.

⁵⁹ Por. M.E. Stone, *Fourth Ezra. A Commentary*, s. 221, 242, 244.

⁶⁰ Testament Abrahama 1,9,8 i 2,14,6.

sięgającą naturalnych głębin duszy ludzkiej, a zarazem odnosi się do prawd Objawienia. Jest więc bogactwem nie tylko teologii, lecz także kultury.

Liturgiczna modlitwa za zmarłych została zinterpretowana za pomocą 4 Ezd i LAB. Posłużenie się nimi nie jest przypadkiem. Powyższe analizy są kontynuacją podjętych wcześniej przez wielu badaczy analiz co do wzajemnych zależności tych dwóch apokryfów. Idee w nich zawarte są bliskie sobie, a jako pochodzące prawdopodobnie z tego samego środowiska, reprezentują teologiczne przekonania, które ostatecznie znalazły swe miejsce w liturgii Kościoła. Jest to wątek znajdujący się w tle teologii chrześcijańskiej, i – choć nie najważniejszy – spełnił swoją rolę w kształtowaniu się świadomości ludu Bożego.