

BOGDAN PONIŻY

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny**Księga Mądrości jako świadectwo spotkania świata
semickiego i greckiego***The Book of Wisdom as a Testimony of Encounter between the Semitic and Greek Worlds*

Historia Izraelitów w Aleksandrii sięga czasów Aleksandra Wielkiego, który założył to miasto w 331 roku i nazwał je swoim imieniem. Józef Flawiusz informuje, że Aleksander w dowód wdzięczności za pomoc militarną dał Żydom nie tylko prawo osiedlania się w tym mieście, ale nadto przywileje równe Grekom (*Wojna żydowska*, 2,487). Monarchowie egipscy rewanżowali się Żydom przywilejami za poparcie w walkach oraz za wkład w życie polityczne i ekonomiczne. Już we wczesnych czasach Ptolemeuszów jedna z pięciu dzielnic Aleksandrii była żydowska. W epoce rzymskiej Filon potwierdza, że Izraelici żyli przynajmniej w dwu dzielnicach. Za panowania rzymskiego Żydzi aleksandryjscy stanowili 30 do 36% mieszkańców czyli było ich ok. 180 tysięcy. W czasie kiedy powstała Księga Mądrości Aleksandria była nie tylko centrum hebrajskiej diaspory. Izraelici byli tu wcześniej zorganizowani we względnie autonomicznej jednostce ustrojowej, z własnym samorządem.

Analiza filologiczna oraz próba rekonstrukcji środowiska społeczno-historycznego prowadzi do wniosku, że początek panowania Rzymian nad Egiptem (30 r. przed Chr.) należy przyjąć jako terminus a quo powstania Księgi Mądrości. Wnikliwa analiza filologiczna dokonana przez D. Winstona, *The Wisdom of Salomon (The Anchor Bible 43) New York 1984* oraz G. Scarpata *Libro della Sapienza*, a nade wszystko S. Cheona, *The Exodus Story in the Wisdom of Salomon, Sheffield 1997*, szczególnie zwrócenie uwagi na terminy tej wagi co:

διάγνωσις (3,18), κράτησις (6,3), θρησκεία (14,18), σέβασμα (14,20), μισοξενία (19,13) oraz fragmenty tekstu (szczególnie 2,10-20; 3,1;5,1; 5,16-23; 6,5-6;), zdają się reminiscencją prześladowań w diasporze aleksandryjskiej jeszcze świeżych w pamięci. Prowadzą do ostrożnego wniosku, że kontekstem politycznym,

który najlepiej wyjaśnia treść Księgi Mądrości są wydarzenia w Aleksandrii w 38 roku za panowania Gajusza Kaliguli.

Hagiograf napisał księgę Mądrości w języku greckim, używanym wówczas powszechnie przez elity kulturalne. Nadawał on się do ścisłego formułowania pojęć, precyzowania myśli, budowania systemów filozoficznych, był także odpowiednim tworzywem do kształtowania zrębów teologii. By móc wiernie wyrazić doktrynę Starego Testamentu, napisanego w zasadzie w języku hebrajskim, hagiograf musiał zachować ducha języka hebrajskiego, cechującego semicki sposób myślenia i pojmowania rzeczywistości, zasadniczo różny od greckiego.

1. Antyteza statyczno-dynamiczna

Hebrajczyk ujmował rzeczywistość dynamicznie, dla niego wszystko przejawiało się w działaniu i ruchu. Grek natomiast starał się kontemplować wewnętrzną istotę. Dla niego prawdziwe jest to, co niezmienne. Dynamiczne pojmowanie świata przez Hebrajczyków znalazło wyraz w zainteresowaniu historią. To właśnie Izraelici stworzyli filozofię dziejów.

2. Czas

W piśmiennictwie hebrajskim przedstawiano go w linii ciągłej. W ujęciu biblijnym czas ma swój początek, którym jest stworzenie świata. Kultura grecko-hellenistyczna przedstawia czas w formie koła. Według niej wydarzenia, sytuacje ciągle się na nowo powtarzają, powracają jak pory roku.

3. Antyteza: abstrakt-konkret

Grecy operowali pojęciami, kategoriami, co ma związek ze specyfiką ich myślenia, gdyż abstrakcyjne pojęcie wydobywa z rzeczywistości to, co statyczne. Natomiast dla Hebrajczyków liczyły się szczególnie wydarzenia, to, co w rzeczywistości się działo.

4. Antyteza jedności i dychotomii człowieka

Hebrajczycy pojmowali człowieka jako jedność, Grecy widzieli w nim dychotomię, czyli złożenie z ciała i duszy.

I. DANE FILOLOGICZNE I LITERACKIE

Zatem Księga Mądrości powstaje ponad 200 lat później niż zredagowano najstarsze partie Septuaginty. Różni się od niej etapem rozwoju *koine*, a także otaczającym kontekstem innego świata hellenizmu, niż doświadczał go zespół siedemdziesięciu tłumaczy. Warto stwierdzić, jak prezentuje się ona na tle reszty ksiąg Septu-

aginty. Zaczniemy to zestawienie od obserwacji poziomu językowego. Autor Księgi Mądrości¹ używa 6952 słowa, lecz stosuje 1734 różne terminy, pośród których aż 1303 pojawi się tylko raz. Imitując hebrajską wersyfikację, tekst układa w stychy albo krótkie całości intonacyjno-zdaniowe, używając obu tych form 1127. W odróżnieniu od Siedemdziesięciu pisze w dobrym greckim stylu, który przemawia za znajomością hellenistycznej retoryki, takiej jaką kultywowały sofistyczne szkoły. Nawet ci komentatorzy, którzy mniemają, że pierwsza część Księgi bazowała na semickim oryginale, dopuszczają, że hagiograf przekształcił ten model upodobniając go do greki. W dużym stopniu odchodzi on od Septuaginty, stosując aż 335 słów (20 procent całego słownictwa) nigdzie nie spotykanego w Starym Testamencie. Sporo z tych terminów wywodzi się ze środowiska hellenistycznego. Oczywiście, nie każde słowo musi być przypisane hellenistycznemu wpływowi, ale przykłady pokazują powiązanie z kulturą helleńską.

Należy zwrócić uwagę na fakt, że w I wieku po Chrystusie używano słów obecnych w Septuagincie już w innym sensie.

Przykładowo obecny jest aktualny wpływ helleński w:

Mdr 10,19: ἄβυσσος w klasycznym użyciu jako przymiotnik „bezdeny”, raczej niż jako rzeczownik „otchłań” (Rdz 1,2, Pwt 8,7);

Mdr 17,17.;19,4 ἀνάγκη w znaczeniu „konieczność”, obecnym w filozofii greckiej od Platona, w księgach przetłumaczonych z hebrajskiego, ma znaczenie „niedola”. (Za 1,15);

Mdr 4,1;5,13;8,7 ἀρετή pojawia się 3 razy, zawsze w znaczeniu „cnota”, charakterystycznym dla późnego hellenizmu w moralnym sensie spopularyzowanym przez stoików, w LXX rzeczownik znaczy „cudowne znaki” lub „wartościowe dzieła.” (Iz 42,8; Ha 3,3);

Mdr 6,18 βεβῶσις „niezawodność, pewność” – termin prawny w powszechnym użyciu, lecz jedynie w LXX Kpł 25,23, w sensie „wieczność”;

M 7,1 γηγενής jako „ziemski”, występuje u Platona (podczas gdy w LXX znaczy „tubylczy” Jr 39,20);

Mdr 17,8 εὐλάβεια znaczy „bojaźliwość”, w przeciwieństwie do LXX, gdzie oznacza „czujność” (Joz 22,24; Prz 28,14.) W Mdr 12,11 odpowiadający mu czasownik ma znaczenie pejoratywne „być nieśmiałym”, powszechne w pismach hellenistycznych, lecz nigdzie w LXX;

Mdr 17,3 ἰδωλα „halucynacje”, jest to rzeczownik, który został użyty po raz pierwszy przez pisarzy medycznych, a następnie zapożyczony przez innych filozofów. Jedynym zastosowaniem LXX jest Jr (27,39) w znaczeniu „idole”;

termin κῶσμος występuje w Księdze Mądrości 16 razy, zawsze w znaczeniu

¹ James M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Rome 1970, s. 1-25, niniejsza praca zostaje w szerokim stopniu wykorzystana.

„wszechświat”, a więc w takim, w jakim występował u presokratyków; LXX używa tego terminu w jego nietechnicznym sensie „ozdoba”;

Mdr 14,30 μετέρχομαι jest używany w sensie prawnym, by opisać „sprawiedliwość”, występuje u Platona (Protagoras, 322a);

Mdr 14,5.6. σχεδία – dosłownie „tratwa”, jest użyte w opisie arki Noego; staje się zrozumiałe dla czytelnika, który wie, że Homer stosuje to słowo jako nazwę „łodzi” używanej przez Odyseusza, którą ucieka z Kalipso, w LXX słowo pojawia się w jego nieprzenośnym znaczeniu (1 Krł 5,23. i 2 Krn 2,15);

Mdr 17,5 ὑπομένω – jest tutaj użyte w znaczeniu klasycznej greki „opierać się”, w przeciwieństwie do LXX, która tym słowem oddaje „wytrzymać” (Lb 22,19);

Mdr 17,15 „τέρας” występuje w klasycznym znaczeniu „dziwoląg”, gdy tymczasem gdzie indziej używa się go w sensie „znak” – (8,8; 10,16; 19,8, analogicznie jak np. Wj 4,21);

W uzupełnieniu do w/w przykładów, Księga Mądrości okazynie używa paralel z biblijną terminologią, słowa lub zwrotu niegdzie nie spotykanego w ST.

terminologia biblijna – terminologia hellenistyczna

κενός	– płonny (3,11)	άνόνητος	– bezowocny (3,11)
έπισκοπή	– nawiedzenie (3,13)	διάγνωσις	– sąd (3,18)
σημείον	– znak (5,11)	τεκμήριον	– dowód (5,11)
δυναστεία	– władza (6,3)	κρατησις	– panowanie (6,3)
πηλός	– błoto (7,9)	φάμμος	– piasek (7,9)
ζητέω	– szukać (8,18)	περίειμι	– krążyć (8,18)
κρίσιν κρίνω	– sprawować sądy (9,3)	διεπειν τόν κόσμον	– władać światem (9,3)
δεσποτης-δούλος	pan-niewolnik (18,11)	βασιλεύς-δημότης	– król-plebejusz (18,11)

Wyżej przytoczone terminologie wskazują, że autor usiłuje idee z hellenistycznej kultury oddać terminologią typowo żydowską.

Ciekawym a ewidentnym dokumentem hellenistycznego wpływu na autora Księgi Mądrości są te terminy, które pojawiają się w księgach Starego Testamentu, ale tu wskazują na kontekst pism pogańskich. Można je uszeregować w 4 grupy pojęć:

- religijne,
- filozoficzne,
- etyczne,
- psychologiczne.

1. Terminologia religijna

W charakteryzowaniu Mądrości autor używa słów, zadomowionych w hellenistycznym słownictwie religijnym. Wymieńmy niektóre przykłady:

ἀμόραντος „niewiedzący” (Mdr 6,12) – to termin poświadczony po raz pierwszy w inskrypcjach i papirusach w II w. przed Chr., często w związku z nieśmiertelnością.

ἀπαύγασμα „odblask” (Mdr 7,26) wiecznego światła. Występuje u Filona, w Hbr 1,3, w literaturze hermetycznej i w magicznych papirusach. Hagiograf stosuje tu terminologię z egipskich praktyk religijnych; sięga po czynne znaczenie – „odblask”, a nie- pasywne „refleksja”, ponieważ mądrość Boża jest chwalona za aktywną rolę w jednoczeniu ludzi z Bogiem. Izyda jest przedstawiana w podobny sposób w jej aretologii. Wychwala siebie samą w zdaniu *Ja jestem w promieniach słońca* (w. 43).

ἀπόρροια „emanacja” (Mdr 7,25) chwały Najwyższego, – to ważny termin dla Epikura i innych pism hellenistycznych pisarzy gnostyckich. Taka sama figura jest stosowana przy ukazywaniu idealnego władcy w traktatach greckich filozofów, gdy uczą króla, że jego boska królewskość winna emanować od niego, by wzbogacić poddanych.

πάρεδρος „zasiadająca na tronie” (Mdr 9,4, por. 6,14) było wspólnym terminem w greckiej literaturze religijnej. Platon twierdził, że najwyższa część ludzkiej duszy ma „partnerkę tronu” w niebie (Timajos, 90a2). Późniejsze teksty magiczne pokazują, że poganie usiłują osiągnąć więź z partnerką tronu za pomocą magii. Izyda też zachowuje ten tytuł, w aretologii w Cyme (w. 45).

Mdr 7,27: także Boska Mądrość jako μεταβαίνουσα „przechodząca” (wstępująca) w pobożne dusze. Termin, którego autor używa jest pitagorejskim określeniem procesu wędrówki dusz. „Przechodząc” przez ludzi Mądrość „czyni ich przyjaciółmi Boga i proroków”. Miano „przyjaciele Boga” jest powszechnie obecne w literaturze pogańskiej, zaś nigdzie nie stosowane w Starym Testamencie.

Hagiograf wykorzystuje metodę formowania żeńskich rzeczowników od ich męskich odpowiedników, co jest praktyką popularną u helleńskich autorów. W ramach tego procesu naśladowania pisarzy hellenistycznych tworzy 3 nowe tytuły Mądrości: jest ona

μύστις „wtajemniczona” (Mdr 8,4a) w wiedzę Boga

αίρετις może wybierać spośród Jego dzieł (Mdr 8,4b); i jest

τεχνίτις mistrzynią (Mdr 7,22 i 8,6; 14,2). Ta informacja pojawia się po raz pierwszy w inskrypcjach z Delf datujących się na II w. przed Chr.

Obszerne odniesienie się przez hagiografa do pogańskich praktyk religijnych (Mdr 13-15) odsłania znajomość terminologii stosowanej w hellenistycznym kulcie. Mianowicie idole są określane jako ἀνώθυμα... „nie do opisania, bezimienne”, (14,27), tak jak Eurypides opisywał Furie, które są ἄψυχα „bezduczne” (123,17; 14,29) Timajos używał tego przymiotnika jako wyrazu pogardy wobec statuł bożków. Stary Testament zawiera już atak na pogańskie idole, lecz Księgi Mądrości adaptuje jeszcze nowe słownictwo do tego celu posługując się platońskim terminem ἀπεικασματα „wyobrażenia”, jak też współcześni poganie określenie σέβασμα mówi o przedmiotach kultu.

W pomstowaniu przeciw idolom, autor zohydza ich pozornie εὔχραπις „pociągający czar” (14,20), tak jak określał piękno Afrodyty Eurypides. Żydowski pisarze w polemice przeciw idolom dotąd woleli nie bazować na pięknie ich wyglądu.

Mędrzec wie, że poganie wyprasali od swych idoli zarówno εὐδράνεια „siłę” (13,19), a to rzadki termin związany z kultem Artemidy, jak i ἐπικουρία „pomoc” (13,18). W tym czasie bożkowie pogańscy byli opisywani ἐπικούριοι „dający pomoc”. Użycie do ich charakterystyki terminu θρησκεία „kult” (14,8) jest po wiekach pierwszym nowym poświadczeniem funkcjonowania tego terminu religijnego od czasów Herodota, a potem dopiero wystąpi w inskrypcjach okresu rzymskiego. Pojawienie się tego terminu w księdze jest więc wymowne, przemawia bowiem za tym, że powstała ona na początku panowania rzymskiego w Egipcie.

Jak hagiograf przedstawił mądrość Salomona w terminach hellenistycznej wiedzy encyklopedycznej (7,17-20), także użył terminologii z greckich misteriiów donosząc o praktykach Kananejczyków jako μύσται „wtajemniczenie” (12,5), a o ich kulcie ucztach – kanibalizmie σπλαγχνοφαγος θοῖνα spożywaniu ludzkiego ciała (12,5). Autor biblijny zapożyczy tu religijne słownictwo z greckich tragedii. Biblia nigdy wcześniej nie oskarżała Kananitów o kanibalizm, a dziś archeologia nie daje też dowodów na jego praktykowanie. Grecy pisarze posługiwali się zarzutem kanibalizmu, by atakować pierwotne mity. Z ironią przyjmuje tę terminologię autor księgi, by krytykować Żydów uczestniczących w kulcie pogańskim. Zwróćmy znowu uwagę, że jednym z czynów, którymi Izzyda chwali się w aretologii z II w. przed Chr., jest położenie kresu kanibalizmowi i zbrodniom. Co więcej, hagiograf nie waha się zastosować teologii popularyzowanych przez Euhemera, by wyjaśnić początek kultu i deifikację ludzi (14,15).

Uderzającym przykładem posługiwania się pogańską religijną terminologią, nawet kiedy ona różni się od tradycyjnej żydowskiej, jest motyw narodzin „Salomona” po trwającej 10 miesięcy ciąży δεκαμηνιατος (7,2). To godny podkreślenia hellenistyczny odpowiednik szczegółu znany po raz pierwszy w aretologii Izzyd: jednym z chwalebnych dzieł bogini jest doprowadzenie do narodzin δεκαμηνιατων βρέφος po 10 miesiącach. U żydowskich pisarzy czas brzemienności trwał 9 miesięcy, w przeciwieństwie do Greków i Rzymian, którzy liczyli go na 10 miesięcy księżycowych.

W przeciwieństwie do kłopotliwych doświadczeń grzeszników (5,14) cnotliwi, choć bezdzietni, są szkicowani jako biorący udział w wiecznej procesji $\sigma\tau\epsilon\phi\alpha\nu\eta\phi\omicron\rho\omicron\upsilon\sigma\alpha$ „kroczący tryumfalnie” (4,2). To także zapożyczenie terminu opisującego urzędników w czasach hellenistycznych, lecz funkcjonującego w specyficznym języku technicznym misteriów.

W ujęciu aktywności Boga względem jego czcicieli, hagiograf sięga po słownictwo religijne zorientowane na spekulacje królowania. Traktaty królewskie były to dzieła filozofów z dworu dla tyranów, następców Aleksandra Macedońskiego. Filozofowie wychwalili króla jako będącego w jakiś sposób bóstwem, jako że sadzili, iż królewskie cnoty winny być odzwierciedleniem właściwości Boga: dobroci, łagodności, sprawiedliwości.

W omawianej księdze do takiego schematu należy przedstawianie Boga jako „administrującego ($\delta\iota\acute{\epsilon}\pi\omega$) wszystkimi rzeczami” (12,15). Autorzy późnej prozy hellenistycznej używali go, by opisać boską kontrolę nad uporządkowanym wszechświatem i rolę króla jako naśladowcy Boga. Naśladowanie Boga podkreśla stwierdzenie w wersetach 9,2-3, że Bóg stworzył człowieka, by zarządzał wszechświatem w sprawiedliwości. Mdr używa także technicznego terminu $\delta\iota\omicron\iota\kappa\acute{\epsilon}\omega$ „manewrować” (12,18; 15,1), aby opisać boski sposób kierowania stworzeniem. W filozofii stoickiej stał się ten termin określeniem boskiego kierowania wszechświatem.

Autor Księgi Mądrości w 14,3 i 17,2 używa rzeczownika $\pi\rho\omicron\nu\omicron\iota\alpha$, który w technicznym sensie oznacza „opatrność”. Czasownikowa forma ($\pi\rho\nu\omicron\epsilon\omega$ 6,7) była stoickim miejscem wspólnym w tym sensie. Księga Mądrości używa jeszcze poetyckiej figury Boga jako „aktywnego pilota” $\delta\iota\alpha\kappa\upsilon\beta\epsilon\rho\nu\acute{\alpha}\omega$ (14,3), by opisać Opatrność. Ta figura pojawia się w *Hymnie do Zeusa* napisanym przez stoickiego mistyka Kleantesa (w. 35).

Kreśląc obraz Boga hagiograf pokazuje, że jest On $\phi\iota\lambda\acute{o}\psi\upsilon\chi\omicron\varsigma$ „miłośnikiem życia” (11,26). Księga Mądrości podkreśla, że wielkie nieszczęście człowieka, śmierć, nie jest dziełem Stwórcy, lecz ona weszła na świat *przez zawiść diabła* (2,24). Interpretując temat z Księgi Rodzaju (3), wprowadza motyw zazdrości, tak powszechny w greckiej literaturze religijnej, mówiący o rywalizacji sił nadprzyrodzonych.

W końcu także imiona Boga użyte w księdze ukazują oczywistość helleńskiego religijnego wpływu. Marcus² znalazł 130 tytułów lub właściwości funkcjonujących w żydowskiej literaturze hellenistycznej, a z tego aż 50 należy do autora Księgi Mądrości.

$\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ w sensie boskiej cudownej aktywności (7,26; 1,4). Pierwszym przykładem tego użycia jest List Arysteasa, 226, występuje nadto w 2 Mch 3,29, Ef 1,19 i w pismach hermetycznych.

² R. Marcus, *Divine Names*, PAAJR 3 (1931-32) 43-120, cyt. za J.M. Reese, dz. cyt., s. 11.

παντοδύναμος „wszechmocny” (7,23; 11,17; 18,15) typowo późne wyrażenie, które jest utrwalone po raz pierwszy w Biblii w Mdr. Pojawia się też u Plotyna.

ὑπέρμαχος „broniący” (10,20; 16,17). Ten hellenistyczny tytuł jest obecny w literaturze od II w. przed Chr., używany przez Cornutusa z Aten w I w. po Chr. Termin ten służy w opisanu Boga w 2 Mch 8,36; 14,34.

φιλόανθρωπος „przyjaciel człowieka”, „łagodny” z szerokim polem semantycznym zależnie od kontekstu.

Dwa inne zasługują na odnotowanie jako przykłady znajomości przez autora Księgi Mądrości współczesnej religijnej terminologii:

– θεióτης „bóstwo” (Mdr 18,9), słowo prawdopodobnie znane w kręgach Epikura. Pojawia się w Liście Arysteasa 95, u Filodemona w traktacie Ekfanusa o królowaniu.

νουθεσία „pouczenie” (Mdr 16,6). Księga Mądrości używa dla tej formy boskiego ostrzeżenia jońskiego słowa, popularnego tylko w późnej grece.

2. Słownictwo filozoficzne

Wpływ filozofii greckiej na słownictwo Księgi Mądrości jest od dawna uznawany, tak że znów podamy wybiórczo tylko kilka przykładów. Generalnie mówiąc autor adaptuje popularne w swoim otoczeniu pojęcia. Nie sięga po czysto attyckie myśli czy wyrażenia, jak to czynił Jozef Flawiusz. Chociaż wiele z jego filozoficznych koncepcji bierze swą inspirację od Platona. Trzeba tylko zaznaczyć, jak istotny jest wzorzec przedarystotelesowskich szkół, szczególnie stoicyzmu z jego silnymi odczuciami religijnymi i zainteresowaniem problemami moralnymi.

W tym ukierunkowaniu terminy greckiej myśli filozofii, w hellenistycznym okresie religijnej specyfiki filozofia niemal staje się religijną doktryną o zbawieniu i odkupieniu.

Uderzający przykład hellenistycznego, filozoficznego słownictwa napotykamy na długiej liście właściwości i atrybutów przypisywanych Bożej mądrości (7,22-24). Wykaz zaczyna się i kończy na dwóch terminach spotykanych w definicji Boga sformułowanej przez stoika Posejdoniusza, który nazywa go πνεῦμα νοερὸν διήκον δι' ἀπάσης οὐδίας *rozumnym duchem, który przenika wszystko*. Jako pierwszy spośród 21 właściwości ducha mądrości, hagiograf wymienia νοερὸν „rozumną” (7,22 i konkluduje διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων *że ona przenika wszystko do głębi dzięki swej czystości* (7,24). Owo przenikanie jest także stoickim technicznym terminem występującym w zbiorze filozoficznych wypowiedzi przypisywanych Plutarchowi. Termin διήκω jest używany w mówieniu o boskiej mocy. Inne jeszcze atrybuty ducha mądrości na tej liście, które pochodzą z hellenistycznego języka filozoficznego – to 5 terminów nigdzie poza tym nie występujących w Starym Testamencie.

ἀκώλυτος nie dający się powstrzymać (Mdr 7,23) – termin odnotowany po raz pierwszy u Platona;

εὐεργετικός „dobrze czyniący” (Mdr 7,23) – to jedna z kwalifikacji cnoty według Arystotelesa, (*Retoryka*, 1366a38);

εὐκίνητος „ruchliwy” Mdr 7,22) – pojęcie używane przez Arystotelesa, (*Kategorie*, 13a27), by opisać skłonność do cnoty, Filodemos odnosi to do duszy;

πολυμερής „wieloraki” Mdr (7,22) opisuje duszę u Arystotelesa, (*O duszy*, 411b11). Pojawia się też w moralnych pismach Plutarcha;

φιλόλαθος „miłujący dobro” (Mdr 7,22) – Arystoteles wymienia tę cechę jako cnotę przeciwną do wad, egoizmu, miłości samego siebie. Później służy jako epitet członków hellenistycznych stowarzyszeń religijnych, i pojawia się w honorowych inskrypcjach.

W modelowaniu doświadczenia człowieka sprawiedliwego z Boską Mądrością, hagiograf stosuje trzy metafory spotykane w hellenistycznej literaturze filozoficznej. Są to:

Mdr 8,16 – συναναστροφή „obcowanie”;

Mdr 8,17 – συγγένεια „pokrewieństwo”;

Mdr 8,18- συγγυμνασία „wspólnota ćwiczeń”.

Hellenistyczne tradycje filozoficzne stwarzają możliwość wyjaśnienia dwóch metafor, którymi w Księdze Mądrości otwiera długi wywód na temat unii mądrego człowieka z boską mądrością (8,2-18). Taki człowiek jest ἐραστής „oczarowany” nią jako swoją νόμφη „oblubienicą”. (8,2). Wyobrażenie erotycznych więzi pojawia się w starotestamentalnych hymnach o miłości, lecz mędrzec preferuje używanie terminów zakorzenionych w literaturze pogańskiej. „Oczarowanego” i „oblubienicy” nie spotyka się nigdzie w Septuagincie użytych w sensie metaforycznym. Platon mawiał zaś o filozofie, jako o „oczarowanym” w dyskusji. Znany motyw wyboru Heraklesa, zawiera uosobienie cnotliwego życia jako pięknej dziewczyny, która zaprasza go do wybrania jej.

Jako przykład takiej adaptacji może posłużyć prezentacja „sprawiedliwości” jako jednej z 4 cnót kardynalnych. Taka idea była platońska, lecz została spopularyzowana przez stoika Chryzypa (III w przed Chr.). Chociaż jego terminologia pochodzi od stoików, autor Księgi Mądrości jasno dystansuje siebie samego od ich etosu, w którym liczy się tylko efekt. Mędrzec podkreśla, że te cnoty są nie tyle następstwem osobistych osiągnięć wierzącego, ale raczej darem Boskiej Mądrości (8,7).

Autor Księgi Mądrości wykazuje się również znajomością technicznego języka greckiej filozofii przyrody, gdyż używa charakterystycznych dla nich terminów, np.: πνεῦμα ζωτικόν „oddech dający życie” (Mdr 15,11).

Przykłady te pokazują jasno, że terminologia filozoficzna jest częstą w Księdze Mądrości. Sądzi się, że hagiograf podjął wysiłek, by wyrazić objawione koncepcje Boga i Jego relacji do świata w precyzyjniejszej terminologii.

3. Terminologia etyczna

Biblijny autor także w szerokim zakresie posługuje się terminologią spotykaną w greckich pismach pogańskich etyków. Postępując tak wzbogaca biblijne tradycje owocami badań hellenistycznych filozofów odnośnie do postępowania cnotliwego jak i grzesznego.

Księga przedstawia cnotliwego człowieka jako opierającego się prześladowaniom złych za pośrednictwem ἀνεξικακία „długiego cierpienia” (2,19, termin zanotowany po raz pierwszy w Księdze Mądrości a potem u Plutarcha (*Moralia*, 2.90e). W tej części księgi, gdzie Mędrzec przypisuje sobie rolę króla Salomona, stawia siebie jako symbol i przewodnika dla wszystkich, którzy pragną zdobyć boską Mądrość, ponieważ on nauczył się od niej ἀδóλως – „szczeroci” i to ἀφθóνωσ „bez ograniczeń „(7,13), a studiował ją „bez oszustwa”. Ten termin jest hellenistycznym odpowiednikiem biblijnej „prostoty serca”. Sposób dzielenia się mądrością, tzn. „nie żałując (nie oszczędzają siebie)” – jest postawą wychwalaną przez greckich pisarzy od czasów Pindara, i pozostaje ideałem dla hellenistycznych filozofów. Stelle z II w. przed Chr. odnotowują dekret udzielający obywatelstwa nieznanemu filozofowi, Epikratesowi z Heraklei, ponieważ on przekazywał mądrość „nie żałując”.

Fakt, że autor Księgi wyraża te dwie jakości za pomocą przysłówków, jest godny odnotowania, ponieważ ten sposób charakterystyki jest znamieniem późnej prozy hellenistycznej, gdzie zastępuje się przymiotnikową konstrukcją wcześniejszej greki.

Mdr ma 21 takich przysłówków sposobu, poza tym nigdzie nie spotykanych w kanonicznych księgach Starego Testamentu.

One są obecne w całej księdze od αὐτοσχεδίως (przypadkiem w. 2,2) poczynając, a na wyrażeniu sięgającym genezy czasów Homera ἀπεχθῶσ „nienawistnie” (19,15) kończąc.

Hagiograf wskazuje na moc, jaką zła wola grzesznika sprawuje nad nim i prowadzi go do wyboru rzeczy, które przynoszą gorycz dla jego sumienia, moralnego sądu.

Termin „sumienie” συνείδησις był wspólnym³ dla pisarzy etycznych I w. przed Chr., chociaż jeszcze nie stał się technicznym terminem filozoficznym.

³ B. Poniży, *Terminologia określająca sumienie w „Sophia Salomonos”* [w:] *Minister Verbi*, Gniezno 2003, s. 243-280.

W Księdze Mądrości moralne życie jest podporządkowane celowi religijnemu, ostatecznemu przeznaczeniu w Boskim planie. Bóg zachęca grzeszników do skorzystania z Jego miłosierdzia, do ...μετάνοια... (pokuty – 1,23; 12,10.19). To są pierwsze miejsca w Biblii, gdzie słowo to pojawia się w sensie moralnej postawy. W Prz 14,15 słowo „sumienie” oznacza prosty intelektualny żal, a w Syr 44,16 to odpowiednik hebrajskiego *daath* – uczenie.

W terminologii służącej opisaniu moralnego zła, Księga Mądrości wyzyskuje greckie akcentowanie intelektualnego aspektu moralnego postępowania (Sokrates), kiedy nazywa grzeszników παράφρονες – „obłąkani” (5,20), słowo spotykane w moralnych konotacjach od pism Platona. Inne Księgi Septuaginty nie czynią różnic między fizycznym a moralnym złem, i używają tego terminu zarówno w liczbie pojedynczej jak i mnogiej. Autor Księgi Mądrości stosuje klasyczne znaczenie abstraktu nazywającego wewnętrzne źródło moralnego zła.

Podobnie jak ówczesni autorzy popularnych traktatów etycznych, szczególnie wśród stoików, hagiograf prezentuje listę wad (14,25-26). Obecność takiej listy nie potwierdza automatycznie hellenistycznego wpływu, lecz zebrana w niej terminologia odpowiada jej użyciu w pogańskich pismach. Spośród 15 wad wymienionych przez Mędrca, 6 jest terminami tylko spotykanymi w jego dziele. Są to:

ἀπιστία	– „zdrada” – Mdr 14,25;
ἐπιorkία	– „krzywoprzysięstwo” – Mdr 14,25;
ἀμνηστία χάριτος	– „zanik wdzięczności” – Mdr 14,26;
ἐναλλαγή γερέσεως	– „zbożenia płciowe” – Mdr 14,26;
ἀταξία γάμων	– „rozkład małżeństw” – Mdr 14,26;
ἀσέλγεια	– „rozwiązłość” – Mdr 14,26.

Katalog wad kończy się potępieniem bałwochwalstwa jako przyczyny tych wszystkich moralnych aberacji. Odzwierciedla on obyczajowość hellenistycznego Egiptu, gdzie prostytutka była praktykowana w świątyniach, i gdzie wiele dzieci bywało poczętych w takich okolicznościach. One to *oskarżają niktzemność rodziców na ich sądzie* (4,6).

Lekceważące odniesienie autora do ich idoli jako ἀνόνομα „anonimowych” (14,27) jest lepiej rozumiane jako ironiczna aluzja do wspólnego epitetu πολυώνυμοι (mający wiele imion) odnoszących się do bogów.

Księga nazywa umiejętności rzemieślników, którzy wytwarzają wizerunki zdolne podnieć ludzi do idolatrii jako φιλοτιμία „sława”. Ta kategoria stanowiła miejsce wspólne w hellenistycznej literaturze moralnej, jak np. u Filodemona, który określa postawę Egipcjan jako μισοξενία, nienawiść wobec obcych (19,13).

Wśród autorów biblijnych istniało przekonanie, że ludzie są słabi i skłonni do złego, lecz twórca Księgi Mądrości, korzystając z tradycji epikurejskiej, wyraża prawdę, że zawodne, skłonne do zła ἐπισφραλεις (9,14) to termin, który występuje

od czasów klasycznych, pojawia się u Epikura, Filodemona, Plutarcha i w papirusach. A kiedy oskarża pogan „o splamienie dusz” ψυχῶν μiasμός (14,26) stosuje te same wyrażenia, które są spotykane w komentarzu Proklusa do Republiki Platona. Ten tekst z Księgi Mądrości jest pierwszym wypadkiem użycia terminu „skalanie” w moralnym sensie. Autor był więc w zgodzie z techniczną terminologią spotykaną w literaturze hellenistycznej i używał jej do opisywania moralnych dyspozycji.

4. Terminologia psychologiczna

Najbardziej uderzającym przykładem zainteresowania mędrca psychologią jest jaskrawy opis strachu, jaki padł na nieprzyjaciół ludu Bożego podczas Wyjścia (17,3-19). Ten fragment jest nazywany oratorskim i dalekim od hebrajskiego sposobu prezentacji emocji. Współcześni greccy historycy upiększali opowiadania dotyczące zamierzchłych wydarzeń romantycznymi incydentami i psychologicznymi intuicjami, jak to ilustrują pisma Diodora Sycylijskiego. Zhellenizowany żydowski poeta zastosował wielką emfazę w obrazie lęku zarówno Egipcjan, jak i Żydów w ich dramacie Wyjścia, i swobodnie nawiązywał do tekstu biblijnego. Ta postawa może wyjaśnić, dlaczego unikał powszechnie spotykanego w Biblii wyrażenia φόβος κυρίου „bojaźń Boża”, a zamiast tego stosuje greckie wyrażeni εὐσέβεια „pobożność” (10,12), termin częsty u historyków Diodora Sycylijskiego i Dionizego z Halikarnasu.

W relacji o strachu Egipcjan, autor Księgi Mądrości znów wprowadza 30 słów, nigdzie dotąd nie spotykanych w kanonicznych księgach Starego Testamentu, np.:

ἀπροσδόκητος „nieoczekiwany” Mdr (17,15); także wspomniany w opisie strachu.

ἕδαλα „halucynacje” (Mdr 17,3). Ten termin został uformowany tylko w epoce hellenistycznej z homeryckiego słowa ἕδαλλομαι „ukazać się”. Był on w użyciu zarówno wśród lekarzy, jak i filozofów, a później wśród pisarzy patrystycznych.

ψυχῆς νοσοῦσης „chora dusza” (Mdr 17,8). To wyobrażenie nigdzie nie występuje w Biblii, natomiast ujawnia się w fragmencie tekstu Meandra.

ἀφεγγεί λῆθης παρακαλύμματι „ciemna zasłona niepamięci” (Mdr 17,3). Hagiograf stosuje tę metaforę, która występuje w literaturze greckiej od IV w. przed Chr. Grecka inskrypcja w Colatium opisuje Hades jako „ciemny kraj”, koncentrując się na psychologicznych efektach światła i ciemności.

Szczytem żywego obrazu strachu (17,17-18) jest beznadziejność. To przywołuje drogę, jaką Epikur kreśli dla człowieka w obliczu śmierci: jest on bez pomocy, jak miasto bez murów w obliczu nieprzyjaciela. Ten Grek formułuje definicję strachu. Podobnie dla autora Księgi Mądrości strach nie jest bowiem niczym innym, jak προδοσία τῶν ἀπὸ λογισμοῦ βοηθημάτων „odrzucającą pomoc zdrowego rozsądku” (17,12).

Grzeszna motywacja jest wyrażona jako psychologiczna postawa ἀλαζονεία „popisu czy namiętności na pokaz” (5,8; 17,7). Jest to jeden z charakterystycznych typów dla Teofrasta. Polibiusz wymienia je jako rację wyludnienia Grecji w okresie hellenistycznym. W ukazywaniu grzeszników jako działających ἀπεχθῶς „wrogo” wobec obcych (19,15), hagiograf używa terminu wspólnego dla greckich pisarzy od czasów Arystotelesa.

Terminologia psychologiczna Stagiryty ukazuje się także w prezentacji Boskiej Mądrości (7,22-23.25-26).

Mówiąc o ludzkim pragnieniu pokarmu, autor Księgi Mądrości przywołuje ἀναγκαιὸν ὄρεξις „konieczny apetyt” (16,3). Arystoteles nauczał, że, skoro dusza ma poznanie, koniecznie też ma pewne pragnienia.

Mędrzec czyni aluzję do ludzkiej dążności do μιμῆομαι „naśladowania” (4,2; 15,9), charakterystycznej dla Platońskiego nauczania o kontemplacji i hellenistycznych traktatów o królestwie. W nich pisze się wiele, że król naśladuje bóstwo przez czynienie rzeczy ἀρεστά – przyjemnych dla niego (9,9; 18) Mądry człowiek czuwa przed Boską Mądrością (6,15) i wkrótce osiąga jej właściwości, stając się ἀμέριμος beztroski (7,3).

II. KONSTRUOWANIE NOWYCH KONCEPCJI WYRAŻENIA PRZESŁANIA MÓWIĄCEGO O BOGU

1. Przyjaźń z Bogiem

Autor Księgi Mądrości jest jedynym pisarzem Starego Testamentu, który stosuje rzeczownik „przyjaźń”⁴ (jilía) na określenie relacji Boga do ludzi. Dotychczas słowem zarezerwowanym do jej opisywania było „przymierze” (*berith*; διαθήκη).

W ogóle należy zauważyć, że słowo „przyjaźń” (φιλία) pojawia się późno w księgach kanonicznych Starego Testamentu. W LXX występuje ono 35 razy, najczęściej w 1 Mch (16 razy) i 2 Mch (2 razy), ale odnosi się do polityki. Poza Księgą Mądrości występuje w Księdze Przysłów i w Mądrości Syracha, lecz zawsze na określenie przyjaźni między ludźmi bądź miłości kobiety do mężczyzny. W Księdze Przysłów jest nawet wyrazem synonimicznym do „miłości zmysłowej” (ἔρος), natomiast Syrach mówi, że *przez piękność kobiety wielu zeszło na złe drogi, przez nią bowiem miłość namiętna (φιλία) rozpała się jak ogień* (9,8).

W Księdze Mądrości φιλία występuje 2 razy. W 7,14 jest określeniem relacji Boga do człowieka:

Jest (Mądrość) bowiem dla ludzi skarbem nieprzebrany:

⁴ B. Ponizy, *Sapiencjalne przejście od „przymierza” do „przyjaźni z Bogiem”, „Verbum vitae” 4* (2003), s. 98-118.

*ci, którzy go zdobyli, przyjaźń sobie Bożą zjednali,
podtrzymani darami, co biorą początek z karności.*

Z kolei w 8,18 „przyjaźń” oznacza odniesienie człowieka do Mądrości:

*W przyjaźni z nią (Mądrością) szlachetna rozkosz,
w dziełach jej rąk nieprzebrane bogactwa,
a roztropność we wspólnych z nią ćwiczeniach
i sława w posiadaniu jej nauki –
krążyłem, szukając, jak by ją wziąć do siebie.*

W Biblii hebrajskiej Abraham jest dwukrotnie nazwany „przyjacielem Boga” (Iz 41,8; 2 Krn 20,7). Septuaginta jednak przemilcza to określenie. Podobnie w Dru-giej Księdze Kronik (20,7). Jak z tego można wnosić, jej autorzy traktują określenie „przyjaciel Boga” jako nieodpowiednie. Spośród apokryfów tylko Księga Jubileuszów sięga po określenie „przyjaciel Boga”. Czyni to w odniesieniu do Abrahama (Jub 19,19), Lewiego i jego synów (Jub 30,20). W Księdze Jubileuszów tytuł „przy-jaciel Boga” wskazuje na wpływ greckiego myślenia na autora. Otóż w greckiej lite-raturze świeckiej często spotykamy takie określenie, np. u Ksenofonta, Platona czy stoików. Tendencja do opisowego przekładania tego tytułu wynika z unikania antro-pomorfizmów przez Siedemdziesięciu Tłumaczy. Jeśli więc autor Księgi Mądrości, który podobnie jak oni unika antropomorfizmów, zachowuje wyrażenia „przyjaźń z Bogiem” lub „przyjaciel”, to zapewne kieruje się poważnymi racjami.

Jeśli chodzi o Księgę Mądrości, to przeciwnie niż w Starym Testamencie, ale za to tak jak u Greków, mądry jest „przyjacielem Boga”. Przyjaźń z Nim – jak uczy hagiograf – można osiągnąć przez zdobywanie Mądrości (7,14). Uzasadnienie zawar-te jest w zdaniu: *Bóg bowiem miłuje tylko tego, kto przebywa z Mądrością* (7,28). Podobnie czytamy u Syracha (4,14).

ST tylko trzykrotnie mówi o tym, że Bóg kocha poszczególnego człowieka. Dwa razy odnosi się to do Salomona (2 Sm 12,24; Neh 13,26), a jeden raz do Cyrusa (Iz 48,14). Przywilej Salomona, by być osobiście kochanym przez Boga, autor Księgi Mądrości rozciąga na wszystkich, którzy miłują Mądrość. Septuaginta zna jednak także inną postać, która osobiście przez Boga jest kochana: to Abraham, który w Biblii hebrajskiej jest określany jako „przyjaciel Boga”. I on jest w Księdze Mą-drości ukazany w ścisłym związku z Mądrością (10,5).

Każdy Izraelita czytając wyrażenie „przyjaciel Boga” musiał przywołać z pamię-ci postać Patriarchy. Księga Mądrości poszerza natomiast ten przywilej Abrahama na wszystkich mądrych, pod wpływem filozofii greckiej.

Myśląc o Salomonie autor Księgi Mądrości uczy, że doczesne dobra, które Mą-drość mu dała, są symbolem duchowych i pozaziemskich darów dla „przyjaciół Bo-żych”. W miejsce bogactwa (7,11) występuje sama Mądrość jako bogactwo (7,13) i jako niestworzony skarb (8,5). W miejsce nieśmiertelnej (długotrwałej) pamięci i chwały (8,13.17) – prawdziwa nieśmiertelność, nieprzemijalność (6,18), natomiast w miejsce ziemskiego panowania nad ludami, „przyjaciele Boga” otrzymują pano-wanie w wieczności (6,21).

„Przyjaźń z Bogiem” pełni rolę przyznawaną dotychczas przymierzu. Świadczą o tym dobitnie wersety 6,17-2, pełniące w strukturze księgi rolę ogniwa pośredniego między refleksją na temat sprawiedliwych i ich więzi z Bogiem a częścią traktującą o mądrych – „przyjaciołach Boga”. Tekst ten ukazuje daleko idące podobieństwo, wręcz tożsamość, między „sprawiedliwym” i „przyjacielem” Boga, między „przymierzem sprawiedliwych” z Nim a „przyjaźnią mądrych” z Bogiem. Sprawiedliwość gwarantuje ludziom nieprzemijalność (1,15; 2,23). Kto zachowuje przykazania mądrości („mądry”), ma zagwarantowaną nieprzemijalność: „poszanowanie jej (Mądrości) praw to rękojmią nieśmiertelności” (6, 18b). Sprawiedliwy jest blisko Boga (3,9); podobnie „mądry” jest blisko Boga, ponieważ udzielana mu nieśmiertelność „przybliży do Boga” (6,19). Jak sprawiedliwy będzie królował nad narodami (3,8;5,16), tak „przyjacielowi Boga” obiecano jest wieczne panowanie: „czcicie Mądrość, byście królowali na wieki” (6,21). Jak w Mdr 1,1 władcy ziemi są wezwani do kochania sprawiedliwości, tak według 6,9 – mają się oni uczyć Mądrości. Droga do „przyjaźni z Bogiem” stoi otworem dla wszystkich (7,14). Funkcję Prawa w przymierzu, które nosi już cechy „przyjaźni z Bogiem”, przejęły przykazania mądrości (6,18).

Stanowisko autora Mdr wobec Prawa, podstawy przymierza, jest szczególne na tle Starego Testamentu. Wspomniane jest tylko dwa razy (2,12; 18,4) i podkreśla się fakt, że jest ono jak światło i daje człowiekowi poznać wolę Boga. Przemilczanie terminu „Prawo” wynika z faktu, że adresatami Księgi Mądrości są również pogaanie. Mówi się raczej o Mądrości, która jest jak światłość (7,25) i objawia człowiekowi Boże wymogi (6,18).

Autor ze względu na swych pogańskich czytelników pomija szczegóły odnośnie do obrzezania, czystości potraw czy szabat (por. Mdr 3,14 z Iz 56,3). Faktycznie jednak Mędrzec domaga się zachowywania Prawa Mojżesza (por. 2,15). To przez przestrzeganie żydowskich przepisów Izraelita odróżnia się od pogańskiego środowiska.

Można zatem zapytać, dlaczego jeden raz mówi o Sprawiedliwym, a innym razem o „Przyjacielu” Boga, skoro te obydwie postacie spotyka taki sam los? Najpierw dlatego, że poprzez ukazanie sprawiedliwego i bezbożnego chce ukazać istotę Przymierza, dla którego brak w kulturze greckiej odpowiednich ekwiwalentów. Rozdziały 2 – 5 są przeniknięte całkowicie duchem literatury prorockiej i psalmami.

W przeciwieństwie do tego w części drugiej swego dzieła (6,1 – 9,18) opiera się głównie na literaturze mądrościowej, która od samego początku wykazywała ścisłe powiązanie z uniwersalistyczną myślą Bliskiego Wschodu. Izrael szybko nauczył się autentycznego głoszenia starej wiary w Przymierze Boga z Ojcami w nowej szacie językowej. Mógł dzięki temu uniwersalne wartości Przymierza Boga z Izraelem (i Dawidem) dać ówczesnemu, szerokiemu światu. Tendencje te widać szczególnie w części II. Stąd zrozumiałe, że zamiast rzeczownika „przymierze” (διαθήκη) autor uważa za zręczniejsze użycie słowa „przyjaźń” (φιλία) do przedstawienia więzi (przymierza) „mądrych” z Bogiem. Słowo „przyjaźń” (φιλία) lepiej się nada, by

opisać osobistą więź ludzi z Bogiem. Dzięki temu hagiograf wychodzi naprzeciw samoświadomości poszczególnego człowieka, bez bezwzględnej konieczności odniesienia do przeszłości ludu Izraela. To w osobistej modlitwie do Boga człowiek wyprasza sobie Mądrość, która czyni go „przyjacielem Boga”.

2. Kilka uwag ogólnych o sposobie reinterpretacji „przymierza” w Księdze Mądrości

Poszukiwania określeń relacji Boga do człowieka przez autora Księgi Mądrości pokazują, że idea „przymierza” wciąż posiada dla niego ogromne znaczenie. Używa jej wielokrotnie i w wielu odcieniach znaczeniowych. W części III Księgi spotykamy takie same przedstawienie przymierza jak we wcześniejszych księgach Starego Testamentu. Jawi się ono jako umowa Boga z ludźmi, w której to On jednostronnie zobowiązuje się wobec swego ludu.

W części I Księgi przedstawia relację Boga ze „sprawiedliwymi” za pomocą metafory „przymierza”. Jak we wcześniejszych pismach biblijnych król (Dawid) uosabiał cały naród, tak teraz „sprawiedliwi” dzielą los swego reprezentanta – Sprawiedliwego par excellence. Udział w tym „przymierzu” nie jest automatycznym skutkiem narodowej przynależności do ludu Izraela, nie dokonuje się przez samo tylko obrzezanie, lecz poszczególny człowiek sam rozstrzyga, czy chce wejść w „przymierze ze śmiercią”, czy też dołączyć do wspólnoty sprawiedliwych i ich „przymierza z Bogiem”. Także obietnice przymierza zyskują nowy charakter w ujęciu Księgi Mądrości. Ich wypełnienie oczekiwane jest po śmierci.

Inną formą przymierza jest „przyjaźń z Bogiem” (Mdr 6-9; część II). Uczestniczy w niej ten, kto postępuje podobnie jak Salomon, uzyskuje też te same dary.

„Przymierze sprawiedliwych z Bogiem” i „przyjaźń z Bogiem” znaczą to samo, z tą tylko różnicą, że pierwsze wyrażenie nawiązuje do konkretnych postaci z innych ksiąg Starego Testamentu (zwłaszcza „Sługi Jahwe”) i ich cierpienia z powodu wierności „przymierzu Bożemu”. Natomiast określenie „przyjaźń z Bogiem” zastosowane zostało w celu nadania „przymierzu Bożemu” cech uniwersalizmu i indywidualizmu, dostrzegalnego w mądrości Salomona.

Pozostaje jednak do końca niejasne, kto kryje się za „Sprawiedliwym” i za „Salomonem”. Czy jest to konkretna postać z przeszłości, teraźniejszości czy przyszłości, być może także tylko typ sprawiedliwego i mądrego. Autor Księgi Mądrości pozostawił nas w niepewności. Nowy Testament znamiona przypisywane „Salomonowi”, „Sprawiedliwemu” i Mądrości przeniósł na Jezusa Chrystusa.

Przesłanie Biblii hebrajskiej i Septuaginty na temat „przymierza” podlega w Księdze Mądrości przekształceniu i poszerzeniu (reinterpretacji). W tym ciekawym procesie reinterpretacji można zauważyć następujące tendencje:

– idealizację: Salomon w Księdze Mądrości jest typem mądrego; Izrael sprawiedliwego; działanie Boga wobec Izraelitów i Egipcjan podczas wyjścia jest typem Jego postępowania wobec sprawiedliwych i bezbożnych;

- uniwersalizm: mędrzec denacjonalizuje orędzie Starego Testamentu, duchowe wartości Izraela stają się wspólną własnością ludzi dobrej woli;
- indywidualizację: w miejsce ludu Izraela wprowadzony został pojedynczy sprawiedliwy, starotestamentalna relacja Jahwe do ludu Bożego transponowana jest na odniesienie Boga do poszczególnego człowieka;
- spirytualizację: nadzieje mesjańskie, związane zwłaszcza z „przymierzem Dawidowym”, ukazane są w Księdze Mądrości w wysublimowanej postaci, a oczyszczone z naleciałości historyczno-politycznych stają się własnością wszelkich sprawiedliwych. Idea niezwykle długiego, spokojnego życia, pojmowanego w dawnych księgach Starego Testamentu jako błogosławieństwo za wierność „przymierzu”, w Księdze Mądrości prezentowana jest jako nieśmiertelność związana ze sprawiedliwością i mądrością.

Księga Mądrości podejmuje przesłanie wcześniejszych tekstów biblijnych na temat „przymierza”. Nawiązując do wielkich wydarzeń z historii zbawienia, opowiedzianych zwłaszcza w Pięcioksięgu i w Księgach prorockich, znacząco je poszerza i pogłębia, a tym samym przygotowuje swych adresatów na przyjęcie orędzia o „nowym przymierzu”.

2. Pochwała Mądrości (Mdr 7,22-23)⁵

Przemyślanemu dydaktycznemu przesłaniu hagiograf podporządkował wzniosłe walory literackie tekstów. Należy do nich m.in. wyrazista i nośna kompozycja, przede wszystkim koncentryczna. Przykładem jej jest m.in. fragment Mdr 7-8.

Mdr 7-8, jest zbudowana koncentrycznie:

na obrzeżu (7,1-6 – 8,17-21) o słabości „Salomona”

7,7-12 – 8,10-16 mądrość wyższa o wszelkich dóbr królewskich

7,13- 22a- 8,2-9

7,22b- 8,1

Ten właśnie fragment 7,22b-8,1, punkt szczytowy części II Księgi Mądrości, stanowi przedmiot niniejszych badań.

7,22-8,1 to strofa centralna w cz. II księgi, a w konsekwencji najważniejsza, wyraża pochwałę Mądrości. Autor usiłuje dać jej wizję możliwie najbardziej kompletną. Traktuje o jej naturze i jej jakościach za pomocą środków retorycznych oraz terminologii filozoficzno-religijnej bliższych konwencjom greckim niż semickim. Tę partię tekstu wyróżnia temat. Albowiem inaczej niż w słowach, które ją poprzedzają.

(7,1-22a) i po niej następuje (8,22n), „Salomon” nie mówi o sobie, lecz o Mądrości i jej duchu.

⁵ B. Poniży, *Wykład pochwalny charakterystyki Mądrości (Mdr 7,22b-8,1)*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” t. 23, Tarnów 2004, s. 25-42.

Cała perykopa wprawdzie nie ma ściśle regularnej struktury tematycznej, jednak mimo to możemy obserwować, że wersety 7,22b-23 traktują – o naturze ducha Mądrości, (7,24-26) – o powstaniu boskiej Mądrości, (7,27-8,1) – o jej aktywności zewnętrznej.

W wersetach 22b-23 została określona natura ducha Mądrości, któremu przypisane jest 21 atrybutów.

Te dwa wersety zaznaczają się jako nierozdzielna jednostka retoryczna, okres zupełny, podmiotem jest duch Mądrości.

Pierwsza z wymienionych tu partii (7,22b-23) traktująca o 21 właściwościach (ducha) Mądrości pod względem formalnym tworzy okres od reszty tekstu oddzielony inkluzjami.

Stanowią je wyrazy: πνεῦμα („duch” 7,22a) i πνευμάτων („duchy” 7,23d), νοερόν („rozumny” 7,22a) i νοερών („rozumne” – 7,23e), λεπτόν („subtelny” – 7,22b) i λεπτοτάτων („najsztelniejszy” – 7,23e). Dłuższy passus traktujący o właściwościach Mądrości i jej obecności w dziejach świata i człowieka (7,24- 8,1) ma jako inkluzje πάντων („wszystko” – 7,24 b i – πάντα („wszystko” – 8,1b). Nadto wersy 7,24b i 8,1 inkluzyjnie wyrażają tę samą myśl. Można tu jeszcze wydzielić pod względem literackim 3 podjednostki > w. 25-26 wyliczające 5 metafor Mądrości obejmują 8 stychów, centralny w. 27 – 4 stychy, pozostałe 7,28-8,1 – także 8 stychów. Analiza konstrukcji zwraca uwagę na w. 27, gdyż w nim zawierają się jedyne trzy w całej perykopie imiesłowy rodzaju żeńskiego (οὐσα – jedyna – 27a; μένοσα – pozostająca (27b) oraz μεταβαίνουσα – przechodząca (27c), które składają się na homioptoton, czyli podobieństwo kadencji opartej na rymie gramatycznym, wzmacnione powtórzeniem πάντα, które występuje w w. 27ab. Ten werset okalają najpierw i potem frazy wprowadzone przez gar. To właśnie wydobywa układ stycho-metrii: w części poprzedzającej (24-26) 8 stychów, w. 27 – 4, wersy 7,28-8,1 – 8.

Wszystkie zastosowane we fragmencie tu omawianym epitety zostają podporządkowane jednej myśli za pomocą rozbudowanej zeugmy. Partykuła γάρ na początku w. 7,22 sprawia, że owa enumeracja przymiotów Mądrości jest wyjaśnieniem wyrażenia πάντων τεχνίτις σοφία z wersetu poprzedniego. Czy mędrzec zastosował jakiś klucz w doborze, czy raczej podał zbiór luźno powiązanych 21 określeń?

Enumerację tworzy 20 przymiotników i jeden imiesłów, którym hagiograf określiła Mądrość. Liczba 21 oznacza doskonałość absolutną, ponieważ zawiera liczbę 7 – symbol doskonałości i liczbę 3 – symbol pełni. Nie jest łatwo dokładnie określić sens poszczególnej jakości. Niektóre są wzięte z filozofii greckiej. Postępując się więc dobrze w owych czasach znaną symboliką liczb świętych, autor skutecznie wdraża w umysły czytelników ideę przymiotów Mądrości, gdyż układy oparte na liczbach były uznawane za szczególnie podatne na rozumienie i zapamiętanie, i to w wielu kulturach otaczających basen Morza Śródziemnego. Jednak sposób charakterystyki tu wykorzystany jest czymś bezprecedensowym w Piśmie Świętym, ale spotykamy go w literaturze pozabiblijnej.

Analiza częstotliwości występowania terminów służących do określenia ducha mądrości prowadzi do następujących wniosków:

Zaledwie 6 atrybutów ducha mądrości spośród ogólnej liczby 21 ma korzenie biblijne. Są to:

1. αγιον, 2. μονογενές, 3. λεπτόν, 4. ὄξύ 5. ἀσφαλές 6. χωροῦν.

Pozostałe określenia to albo hapaxlegomena w całej LXX, albo występujące bardzo rzadko w LXX oraz w III i IV Mch, tudzież w pismach apokryficznych. Do hapax legomenon w całej LXX, a obecnych tylko w Księdze Mądrości, należą:

1. νοερόν, 2. πολυμερές, 3. εὐκίνητον, 4. ἀμόλυτον, 5. φιλάγαθον, 6. ἀκωλυτοι, 7. εὐεργετικά, 8. ἀμέριμιον, 9. παντοδύναμον, 10. πανεπισκοπον.

Do określeń bardzo rzadkich, służących charakterystyce ducha Mądrości w LXX zalicza się:

1. τρανόν, 2. σαφές, 3. ἀπήμαντον, 4. φιλόανθρωπον, 5. βέβαιον.

Na szczególną uwagę zasługują hapax legomena. Zdają się wskazywać na inwencję twórczą autora. Znamienne jest alpha privativum (α- μόλυτον; ὄ- πήμαντον; α' μέριμιον) oraz pas (παντο- δύναμον; παν- επίσκοπον). Przewaga terminów obcych tradycji biblijnej, a obecnych w słownictwie ówczesnej filozofii, w szczególności filozofii stoickiej, będąca owocem inwencji hagiografa, świadczy niezbicie o chęci budowania pomostów z hellenizmem, szczególnie panteistyczną filozofią stoicką głoszącą pogląd o boskim ogniu przenikającym wszystko i zapewniającym spistość pomimo oczywistej różnorodności ich elementów. Zastosowanie w tak istotnym fragmencie sporej części słownictwa z obcej kultury, i to pogańskiej, świadczy o jakimś włączeniu dorobku w oryginalną syntezę. W ten sposób może on przekazać treści dotychczas ściśle związane z wiarą i tradycją religijną Hebrajczyków – w szańcu grecko-hellenistycznej, a więc podówczas ogólnie zrozumiałej.

Wszystkie epitety zastosowane w pochwalie Mądrości są niezwykle ekspresywne. Dla przykładu powiedzmy, że choćby χωροῦν budzi szerokie skojarzenia, bo można w nim: dopatrywać się aluzji do stoickiego poglądu, że Boski ogień przenika wszystko. Hagiograf wyobraża sobie ducha Mądrości jako wyższego od innych duchów, jak wiatr, który przenika poprzez duchy najbardziej subtelne będąc bardziej delikatnym niż one. Wydaje się, że gdy mów o duchach inteligentnych, czystych i najsztelniejszych ma na myśli aniołów. W każdym razie zaznacza progres w hierarchii bytów, a jakkolwiek byłaby hipoteza, nie można wykluczyć żadnego bytu wyższego od człowieka. Duch mądrości przewyższa wszelkie bytu duchowe, nawet te najbardziej subtelne.

Próba doprecyzowania 21 określeń Mądrości prowadzi do wniosku, że nie wszystkie użyte tu epitety w pełni należą do tradycji biblijnej, choć 6 występuje w LXX (αγιον, μονογενές, λεπτόν, ὄξύ, ἀσφαλές, χωροῦν), także w Nowego Testamentu 6 najczęściej powtarzających się dotyczy istoty mądrości:

αγιον, święty
 μονογενές, jedorodzony
 λεπτόν, subtelny

Jest to zaakcentowanie czynnego przejawiania się poprzednio wymienionych cech Boskiego charakteru:

ὄξυ – ostry
 ἀσφαλές – stały
 χωροῦν – przenikliwy

Jednak trzeba też zauważyć, że wiele z atrybutów Mądrości znalazło się na kartach Pisma Świętego po raz pierwszy i niejednokrotnie jedynie. Skoro Księga powstała w diasporze aleksandryjskiej, w niej należy szukać korzeni określeń obcych tradycji biblijnej. Spośród wymienionych aż 10 spotykamy jedynie w tym tekście (νοερόν, πολυμερές, εὐκινητον, ἀμόλυντον, φιλάγαθον, ἀκωλυτον, εὐεργετικόν, ἀμέριμνον, παντοδύναμον, παν-επίσκοπον. Nadto 5 występuje jeszcze w dodatkowo w księgach deuterokanonicznych lub w apokryfach.

Mimo leksykalnego nowatorstwa autor pozostaje pod wpływem tradycji choćby przez to, że dosłownie cytuje wyrażenia ze Starego Testamentu. Nie napisał więc swego dzieła w oderwaniu od dziedzictwa Ojców, lecz stara się owo cenne dziedzictwo zachować.

Szczególną uwagę przykuwają przymiotniki złożone: dwa pierwsze z alpha privativum

(ἀ-μόλυντον (7,22c), ἀ-κωλυτον (23a) a następnie dwa złożone pas + przymiotnik (παντο-δύναμον (7,23c) i παν-επίσκοπον (23c). Autor określa więc mądrość przez negację i zwielokrotnienie.

Przypomnijmy, że Boska Mądrość w późniejszych pismach Starego Testamentu coraz bardziej przejmuje funkcję Ducha Bożego. Jak Bogu i Duchowi, tak teraz niej przypisywane jest podtrzymywanie świata w istnieniu i rządzenie nim (διοικεῖν – 8,1). Mądrość rozszerza się od krańca do krańca. Jak Duch Boży (1,7, 12,1) tak i ona jest wszechobecna. Rządzenie światem przypisane Bogu (15,1), przysługuje też Mądrości (8,1). Ona podtrzymuje świat i go odnawia (7,27), okrywa ziemię jak płaszczem (por. Ps 103,27). To działanie – według Psalmu – Jahwe realizuje posługując się Duchem (Ps 104,20b). Jednak gdy w Ps 104 odnowienie ograniczało się wyłącznie do wszelkiego stworzenia, to według filozofii stoickiej boski duch (ogień) przekształcał cały świat.

Paralele pokazują, że omawianej tu Księgi posługuje się stoicką filozofią, by tą terminologią opisywać działanie Mądrości. Stoicki termin διοικεῖν występuje wyłącznie w w. 7,24 b w całej Biblii. Także w opisie atrybutów Mądrości w wersach 7,22-23 widać daleko idącą zależność; tylko trzy z nowych określeń występują jeszcze w księgach deuterokanonicznych (σάφές; 2 Mch 12,40; ἀπήμαντον 2 Mch 12,25, φιλάγαθον 2 Mch 4,11). To słownictwo odbiegające od korzeni LXX może być uzasadnione tylko tym, że adresaci są spoza kręgów Starego Testamentu. Widać

to szczególnie wówczas, gdy mowa o etycznych właściwościach Mądrości. Jak Mądrość ma udział w dziełach Boga (8,1;15,1), podobnie jej są przypisane Jego właściwości. Jest filantropijna (1,6;10,1) – to samo Biblia hebrajska mówi o Bogu (Iz 2,2-4; Mich 4,1-4), ona kocha dobro, bo jest święta (φιλόανθρωπον Mdr 1,1-5; por. Iz 6,3), jest dobroczynna (εὐεργετικόν 7, 1;8,6-18), panuje nad wszystkim (πανεπίσκοπον) 1,6, jest wszechmocna (παντοδύναμον). Uczestniczy w świętości Boga, jest nieskazitelna (ἀμόλυντον) i – przykrości nie sprawijająca (ἀπήμαντον). Obok wprowadzenia niezadomowionych terminów dla oddania wcześniejszych znanych idei, autor rozwija wiele treści. Np. w w. 7,22c Mądrość nazwana jest εὐκλιητον – ruchliwa. Według Anaksagorasa boski umysł (νοῦς) zaczął się ruchem i wszystko poruszył. Demokryt traktował rozum i ogień za najszybsze, najbardziej ruchliwe. Ruch zależy od rzeczy małych i dużych. Rozum i ogień mają – według poglądów tych filozofów – postać kuli, ponieważ te bryły najłatwiej się poruszają. Demokryt traktuje rozum jako rzeczywistość materialną i jest przekonany, że ma formę sferyczną. Hagiografa nie interesuje subtelność, jednak właściwości fizyko-kinetyczne. Powodem zdolności poruszania się Mądrość jest jej delikatność (7;22;7,24) i jej czystość (λεπτός – delikatność ma w LXX znaczenie mały).

Porównania Księgi Mądrości z filozofią pogańską wskazuje, że nauka Mądrości wykazuje wiele paraleli treściowych i słownych z greckimi koncepcjami rozumu i logosu. Znamienne jednak jest, że słownych paraleli nie da się odnieść do jednego konkretnego pisarza, a stwierdza się ogólnie obecność filozofii przedsokratejskiej, Platona i stoików. Jest mało prawdopodobne, by hagiograf był zaznajomiony z całym najważniejszym dorobkiem klasycznym.

*

Celem literatury judeohellenistycznej tak biblijnej jak i pozabiblijnej – jest obnova i popularyzacja światopoglądu religijnego wyrosłego z Biblii i zbudowanej na nim kultury. Anonimowy autor Księgi Mądrości, Izraelita dumny z przynależności do narodu wybranego, równocześnie jest dobrze zorientowany we współczesnej mu problematyce filozoficznej (por. 13,1,9), nie są mu obce formy piśmiennictwa greckiego, dorobek nauk przyrodniczych (por. 7,15-22). Mędrzec jest więc człowiekiem żyjącym na pograniczu dwu religii: monoteistycznej i politeistycznej (panteistycznej) oraz dwu kultur: żydowskiej i hellenistycznej. Charakterystyczną cechą hellenistycznego myślenia było krytyczne nastawienie wobec tradycji i opartym na niej światopoglądzie. Hellenizm znamionuje tendencja do rewizji dotychczasowych założeń i szukanie intelektualnych argumentów na potwierdzenia dotychczas przyjmowanych zasad i poglądów. Konfrontacja na co dzień wielu religii i kultur sprzyjała formowaniu się nowej, ponadnarodowej religii i kultury. Tym unifikacyjnym dążeniem religijno-kulturowym w sukurs przyszła filozofia stoicka głosząca pogląd, że istnieje ponadnarodowy rozum, będący zasadą łączącą wszechświat. W miejsce dotychczasowych religii narodowych pojawia się wiara filozoficzna. Ona to stanowi właściwy klimat, w którym zrodziła się Księga Mądrości.

Autor Księgi Mądrości podziela przekonanie, że kultura hellenistyczna stanowi nie tylko zagrożenie dla czystości wiary Hebrajczyków, ale jest równocześnie szansą dla Izraela. Dlatego też przyjmuje postawę otwartą wobec współczesnego mu świata. Zwraca uwagę na podobieństwa między monoteizmem izraelskim a wiarą pogan w istnienie ponadświatowego umysłu, przenikającego i jednoczącego wszystko. Dla zwrócenia uwagi pogan i pozyskania ich dla wiary Ojców, hagiograf posłużył się analogicznymi do ówczesnych terminami, wykazując elementy zbieżne między żydowskim monoteizmem a pogańskim panteizmem. Z dorobku kulturowego czyni autor użytek strategiczny – służy on budowaniu pomostu między wiarą objawioną a kulturą hellenistyczną. Poprzez wykorzystanie zdobyczy kultury pogańskiej aktualizuje i przybliża szerszym kręgom ludzi prawdę o jedynym Bogu, Stwórcy i Zbawcy wszystkich. Jest to zobowiązująca kolejne pokolenia inkulturacja wartości uniwersalnych.