

Marcin Zieliński¹

POZORNE CIERPIENIE SPRAWIEDLIWEGO W KSIĘDZE MĄDROŚCI

Temat cierpienia człowieka pojawia się już na pierwszych stronach Biblii i staje się, szczególnie w księgach późniejszych, przedmiotem refleksji, która próbuje określić jego przyczyny i podać sposoby przezwyciężenia go. Gdy cierpienie dotykało grzeszników, było uważane za sprawiedliwą karę, to jest następstwo popełnionych grzechów². Kiedy jednak dotykało człowieka niewinnego i sprawiedliwego, rodziło wiele pytań odnoszących się do kwestii sprawiedliwości Bożej i logiki Jego działania.

Temat cierpienia pojawia się w Księdze Mądrości relatywnie często. Autor używa 12 różnych słów na opisanie cierpienia i bólu (στεναγμός, στενοχωρία, ὀδύνη, θρηνέω, πάσχω, λύπη i inne). Prawie wszystkie słowa odnoszą się do cierpienia człowieka bezbożnego, ale znajdujemy również fragmenty opisujące wystawianie na próbę człowieka sprawiedliwego i jego przedwczesną śmierć. Te smutne doświadczenia człowieka sprawiedliwego żywo interesowały egzegetów. W wielu opracowaniach mówi się o cierpieniu pobożnego, stawiając go pod tym względem na równi z cierpiącymi grzesznikami. Przedmiotem analizy w tym artykule będzie kwestia cierpienia człowieka sprawiedliwego w I części Księgi Mądrości (rozdz. 1–6) oraz próba odpowiedzi na pytanie: czy rzeczywiście sprawiedliwy cierpi na równi z grzesznikami? Zostanie ponadto przeanalizowany fragment Mdr 8,9, w którym cierpienie jeden jedyny raz odnosi się do sprawiedliwego. Analiza ta pomoże odkryć przyczyny cierpienia oraz sposoby jego unikania, które autor przedstawia konsekwentnie także w innych częściach Księgi Mądrości.

1. Cierpienie sprawiedliwego w Mdr 1–6

Analizując I część Księgi Mądrości, w której natchniony autor zestawia figurę sprawiedliwego z bezbożnymi, widzimy, że różni autorzy dotykają kwestii cierpienia człowieka

¹ Ks. dr Marcin Zieliński, ur. w 1977 r., doktor teologii biblijnej, asystent w katedrze Teologii Biblijnej i Proforystyki w Instytucie Nauk Biblijnych KUL. Studiował w Papieskim Instytucie Biblijnym oraz na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Jest autorem opracowania *La gioia e la tristezza nel libro della Sapienza* (w druku) oraz kilku artykułów biblijnych poświęconych tematyce sapiencjalnej. Przedmiotem jego zainteresowań badawczych jest literatura mądrościowa oraz proforystyka. Adres do korespondencji: 20-004 Lublin, ul. Narutowicza 6, e-mail: donmjz@gmail.com.

² John M. McDermott, *La sofferenza umana nella Bibbia: saggio di teologia biblica* (Roma: Dehoniane, 1990), 17–18; Gabriel Witaszek, *Giobbe: la sofferenza vissuta nella fede* (Roma: Lateran University Press, 2012), 15–20.

sprawiedliwego. Jest to zagadnienie, który budzi zainteresowanie i jednocześnie rodzi poczucie pewnej niesprawiedliwości. Sprawiedliwy opisywany w Księdze Mądrości jest człowiekiem niewinnym, który nawet przez swoich wrogów jest rozpoznany jako ten, który unika zła, wiernie zachowuje tradycję przodków i potępia postępowanie niezgodne z Prawem (Mdr 2,12.16). Bezbożni są świadomi, że sprawiedliwy uważa się za „dziecko Pańskie” (por. Mdr 2,13; 18,13)³. Tymczasem spadające na niego cierpienie może rodzić wrażenie, że jest traktowany jako nieprzyjaciel Boga, na dodatek za Jego zgodą⁴.

Wielu autorów traktuje cierpienie sprawiedliwego jako dziejową niesprawiedliwość, ale także jako oczywisty fakt, który należy po prostu zaakceptować. W swoim doskonałym komentarzu lingwistycznym Giuseppe Scarpat, pisząc o doświadczeniu sprawiedliwego, używa wyrażień, które ewidentnie odnoszą się do cierpienia. Analizując koncepcję Boga jako Ojca w Mdr 2,16, pisze on, że Bóg stał się ojcem sprawiedliwego i że sprawiedliwy od niego otrzyma „nagrodę w postaci cnót oraz rekompensatę za swoje cierpienie”⁵. Mówiąc o prześladowaniu sprawiedliwego na początku rozdziału trzeciego Księgi Mądrości, pisze, że „sprawiedliwy właściwie oceni miarę cierpień, którymi został doświadczony” oraz że „będzie mógł ocenić ból tego świata w inny sposób”. Ponadto podkreśla, że jego cierpienia są ze swej natury krótkie, a nagroda jest wieczna (Mdr 3,5)⁶.

W podobnym duchu pisze Maurice Gilbert. Podkreśla on, że „w Mdr 3,1–9 są opisywani sprawiedliwi, którzy umierają w momencie próby wydającej się być konsekwencją prześladowania. Mamy tu do czynienia z raczej ewidentnym faktem, że również sprawiedliwych dosięga cierpienie”⁷. Starając się odkryć tożsamość sprawiedliwego, Gilbert przywołuje obraz sprawiedliwego cierpiącego, który znajduje się w *Res publica* Platona (II,362nn). Opis jego męczeństwa jest niezwykle dramatyczny, gdyż przedstawia różne tortury, okrutne same w sobie. Ogrom cierpienia powiększa dodatkowo fakt, że są one stosowane wobec osoby niewinnej i dobrej. Platon pisze, że sprawiedliwy będzie biczowany, torturowany i na końcu wbity na pal. Gilbert stwierdza, że można byłoby doszukiwać się pewnych podobieństw między tym opisem a Księgą Mądrości, ale zauważa także istotną różnicę polegającą na braku kontekstu religijnego u Platona⁸. Analizując inny obraz z Mdr 3, który przedstawia kobietę nieplodną oraz eunucha, belgijski egzegeta pisze, że „mamy tu do czynienia z trzema przypadkami życia wiernego Bogu, ale paradoksalnymi, ponieważ ich cnota nie daje im radości ani żadnego potomstwa, jak to było obiecane, ani tym bardziej długiego życia”⁹.

³ Bogdan Poniży, *Księga Mądrości: wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2012), 169.

⁴ James L. Crenshaw, *A Whirlpool of Torment: Israelite Traditions of God as an Oppressive Presence* (Philadelphia: Fortress, 1984) 59; Lothar Ruppert, *Der leidende Gerechte: Eine Motivgeschichtliche: Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum* (Würzburg: Echter, 1972), gdzie jest analizowany w sposób szczegółowy problem cierpienia człowieka niewinnego i sprawiedliwego.

⁵ Giuseppe Scarpat, *Libro della Sapienza: testo, traduzione, introduzione e commento. I* (Brescia: Paideia, 1989), 156.

⁶ Scarpat, *Il libro della Sapienza I*, 208.

⁷ Maurice Gilbert, „Il giusto perseguitato (Sap 2,12–20)”, w: *La Sapienza di Salomone*, red. Maurice Gilbert (Roma: Edizioni ADP, 1995), 51.

⁸ Gilbert, „Il giusto”, 53.

⁹ Gilbert, „Il giusto”, 51.

Kolejnym przykładem może być artykuł Domenico Vitulliego, który analizuje sposób, w jaki autor Księgi Mądrości używa pewnych figur typowych dla retoryki semickiej i podkreśla, że zajmie się tematem cierpienia sprawiedliwego¹⁰. Cytując Gilberta, stwierdza, że cierpienie sprawiedliwego jest tematem często pojawiającym się w pierwszej części księgi i można mówić również o swoistym „sukcesie bezbożnych”¹¹. To ostatnie stwierdzenie wydaje się trudne do zaakceptowania, jeżeli weźmie się pod uwagę charakter przemówienia programowego bezbożnych (Mdr 2,1b–20), w którym sami bezbożni mówią o swoim życiu, że jest krótkie i smutne oraz wspominają o napiętnowaniu swojego postępowania, którego doświadczają ze strony sprawiedliwego. Podobnie w Mdr 3 narrator podkreśla klęskę stylu życia bezbożnych, pisząc wprost, że ich żony są głupie, potomstwo bezbożne, a najsmutniejszą konsekwencją bezbożnego życia będzie porażka finalna w dniu sądu (3,12.18–19; por. 5,1–13).

Pisząc o figurze sprawiedliwego, niektórzy autorzy poszukują ewentualnych związków z innymi tekstami biblijnymi, aby lepiej zrozumieć sens cierpienia. Usiłuje się połączyć figurę sprawiedliwego z Księgi Mądrości z Izajaszowym Sługą Pańskim. Warto od razu zauważyć, że w Księdze Mądrości brak jest jakiegokolwiek kontekstu związanego z odkupieniem grzechów innych czy cierpieniem za innych. Jediną rzeczą, która w odczuciu autorów łączy te dwie postacie, jest cierpienie, które przeżywają jako niewinni i które spada na nich za sprawą ludzi bezbożnych¹².

Powyższe teksty, które są reprezentatywne dla pewnego sposobu mówienia o cierpieniu sprawiedliwego w Księdze Mądrości, ukazują główne linie interpretacyjne, ale jednocześnie rodzą dwa pytania. Czy sprawiedliwy w Księdze Mądrości rzeczywiście cierpi, skoro już pobieżna analiza słów odnoszących się do cierpienia pokazuje, że autor rezerwuje je przede wszystkim dla bezbożnych? Jak rozwiązać problem cierpienia sprawiedliwego? Najpierw należy się zastanowić nad samą definicją cierpienia. Tej definicji nie wyczerpuje samo doświadczenie bólu fizycznego spowodowanego przez jakiś wysiłek albo doznane rany. Jest ono rozumiane w całej swojej totalności jako sytuacja, w której dana osoba doświadcza momentów bolesnych, które wydają się przedłużać w nieskończoność, nie widzi żadnych perspektyw, aby te cierpienia zakończyć oraz nie ma również perspektywy ostatecznego zwycięstwa nad swoim cierpieniem. Takie cierpienie to tragiczne doświadczenie, które spada na osobę i czyni jej życie szczególnie bolesnym. Jeżeli tak jest rozumiane cierpienie, to w Księdze Mądrości nie odnosi się ono do figury sprawiedliwego. Analizując słownictwo związane z polem semantycznym cierpienia, można stwierdzić, że w I części Księgi Mądrości (1–6) nigdy nie mówi się wprost, że sprawiedliwy cierpi. Czytelnik może sobie wyrobić przekonanie o wszechobecnym cierpieniu sprawiedliwego, ale tekst nie łączy tych rzeczywistości. Przedstawione są groźby bezbożnych i chęć wystawienia sprawiedliwego na próbę (2,19–20), ale już w 3,1–9 bezbożni znikają oni ze sceny, stając się jedynie widzami. Nie jest też opisany

¹⁰ Domenico Vitulli, “Il giusto perseguitato nel Libro Sella sapienza”, w: *Retorica biblica e semiotica 2: Atti del secondo convegno EBS*, red. Roland Meynet, J. Oniszczyk (Bologna: EDB, 2011), 67.

¹¹ Vitulli, “Il giusto”, 67.

¹² M. Jack Suggs, “Wisdom of Solomon 2,10–15: A Homily based on the Fourth Servant Song”, *Journal of Biblical Literature* 76 (1957): 26–33; George W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (Cambridge: Harvard University Press, 1972), 48–66.

sposób poddawania próbom sprawiedliwego. Analizując 2,17–20 i 3,1–9, można zauważyć, że w obydwu perykopach pojawia się pięć wspólnych terminów i ten związek jest interesujący z punktu widzenia teologicznego, gdyż autor zdaje się sugerować, że to nie bezbożni będą wystawiać na próbę wiarę i pokorę sprawiedliwego. Należy stwierdzić za Bizettim, że to raczej Bóg jest tym, który wystawia sprawiedliwego na próbę, ale jednocześnie otacza swoją opieką, czuwa nad nim i ostatecznie uznaje za godnego bycia zbawionym. Nie jest to więc w sensie ścisłym cierpienie zsyłane przez Boga, ale moment próby¹³. Nawet jeśli bezbożni w sekcji 3,1–9 mogliby w jakiś sposób działać, również ich działanie należałoby interpretować jako część Bożego projektu.

To, co szczególnie mogłoby zagrażać sprawiedliwemu, to nie doświadczenie cierpienia i kary, ale śmierć, która w Księdze Mądrości jest podstawowym powodem cierpienia i płaczu¹⁴. Tekst natchniony używa tutaj wyrażen *θνήσκω*, *ἔξοδος*, *ἢ ἂν ἡμῶν πορεία*, aby poczynić aluzję do śmierci. Jest to rzeczywistość, która napełnia strachem bezbożnych od samego początku, powodując ich smutek (por. 2,1b). W Mdr 3 można zauważyć, że sprawiedliwy będzie mógł zwyciężyć również w starciu ze śmiercią, ponieważ znajduje się w rękach Boga, które są obrazem Jego zbawczej interwencji i mocy nad światem oraz nad materią nieożywioną (por. Wj 14,31, Hi 27,11). Dłonie Boga podkreślają także aspekt ochrony od jakiegokolwiek szkody (Pwt 33,3; Iz 51,16; Ps 89,22). Wyrażenie *οὐ μὴ ἄψηται αὐτῶν βάσανος* (Mdr 3,1) pojawiające się w tym kontekście służy podkreśleniu, że sprawiedliwy nie doświadczy tortury czy męki żadnego rodzaju¹⁵.

Scarpat słusznie zauważa, że w apokaliptyce żydowskiej panoszenie się sił zła powodowało cierpienie i prześladowanie sprawiedliwych, którzy oczekiwali finalnego wybawienia, pamiętając, że wszystkie opresje i cierpienia mają charakter przejściowy¹⁶. W kontekście próby opisywanej w trzecim rozdziale wydaje się jednak, że autor celowo unika jakichkolwiek odniesień do cierpienia sprawiedliwego, wręcz podkreśla, że sprawiedliwy, kierowany przez Boga i mądrość, nie doświadczy żadnego cierpienia, mając w perspektywie ostateczne zwycięstwo (por. 5,1–3). Ewentualne próby zniesie on z odwagą, odkryje sens swojego życia, a mocna nadzieja na zbawienie pozwoli mu być pełnym wiary i optymizmu nawet w momencie prześladowań. Te próby będą związane z wysiłkiem, naznaczone nawet bólem fizycznym związanym z pracą czy zdobywaniem cnót, ale nie będzie to cierpienie w sensie ścisłym. Takie znaczenie należałoby przypisać w tym kontekście słowu *παιδεύω* (3,5), które oznacza „edukować, dyscyplinować”, ale nie zawiera w sobie pierwiastka smutku, przeciwnie – wychowanie w karności jest przedstawiane jako sposób osiągnięcia mądrości i w konsekwencji bycie rzeczywiście szczęśliwym¹⁷. Cała scena może stwarzać wrażenie, że sprawiedliwy został uszlachetniony cierpieniem, ale edukacja, o której mówi tekst natchniony, to tylko trud związany

¹³ Paolo Bizetti, *Il libro della Sapienza: struttura e genere letterario* (Brescia: Paideia 1984), 55–56.

¹⁴ Marcin Zieliński, *La gioia e la tristezza nel libro della Sapienza* (Lublin: Wydawnictwo KUL – w druku), szczególnie III rozdział.

¹⁵ Luca Mazzinghi, „Morte e immortalità nel libro della Sapienza: alcune considerazioni su Sap 1,12–15; 2,21–24; 3,1–9”, *Vivens Homo* 17 (2006): 278–281.

¹⁶ Scarpat, *Il libro della Sapienza I*, 208.

¹⁷ Tłumaczenie włoskie (CEI 1995) podkreślało natomiast aspekt cierpienia, tłumacząc wyrażenie z Mdr 3,5 przy pomocy wyrażenia „dopo un breve soffrire”. W najnowszym tłumaczeniu (CEI 2008) słowo „soffrire” zostało zastąpione słowem „pena”.

z osiągnięciem stanu radości. Powyższe argumenty skłaniają do stwierdzenia, że mówienie o cierpieniu sprawiedliwego nie oddaje myśli autora, wręcz ją zniekształca.

To samo odnosi się do stwierdzenia Gilberta, który mówiąc o cnocie, zdaje się sugerować, że nie przynosi ona radości, ponieważ w przypadku Mdr 3,13.15 brak potomstwa, zgodnie z teologią Starego Testamentu, może być interpretowany jako brak błogosławieństwa i w konsekwencji przyczyna cierpienia (por. 1 Sm 1,10). Analizując ten fragment, należałoby raczej podkreślić nowość perspektywy oferowanej przez Księgę Mądrości, która różni się od klasycznej teologii Starego Testamentu. Potomstwo, nawet bardzo liczne, może być łaską dosyć iluzoryczną, jeżeli będzie mu brakowało cnót oraz prawdziwej mądrości (por. Mdr 4,3). Cnota jako taka nie daje potomstwa ani też nie gwarantuje automatycznie długiego życia, ale to z całą pewnością nie pozbawia jej zdolności czynienia ludzkiego życia doświadczeniem pozytywnym, pełnym owoców i jednocześnie szczęśliwym. Obecność słowa μακάριος w 3,13a, posiadanie cnót, które są powiązane z ideą nieśmiertelności (4,1), przywilej bycia blisko mądrości, która uwalnia od smutku i przyczynia się do odczuwania radości (Mdr 8,16.18), są wystarczającymi argumentami, aby zdefiniować postaci z Mdr 3,13–14 jako ludzi rzeczywiście szczęśliwych podczas ziemskiego życia¹⁸. Sugeruje to również kontekst filozofii stoickiej, w której to właśnie wolność od emocji i zła oraz posiadanie mądrości pozwala uważać osoby za prawdziwych mędrców i w konsekwencji za ludzi szczęśliwych.

Analizując zachowanie sprawiedliwego, można zauważyć kolejną istotną prawidłowość. Sprawiedliwy nie mówi nigdy o swoim smutku, podczas gdy w Psalmach orant, będący często ofiarą prześladowań, zwraca się do Boga, płacząc i mówiąc o swoim cierpieniu, smutku i o doświadczeniu prześladowania (por. Ps 10,2–11; 11,2; 17,9,17; 22,7–19). W tych tekstach to prześladowany jest tym, który w sposób otwarty mówi o swojej sytuacji cierpienia, podczas gdy w Księdze Mądrości to ludzie bezbożni (sprawiedliwy nigdy tego nie czyni!) lamentują, mówiąc, że ich życie jest krótkie i smutne i że czują się odrzuceni przez sprawiedliwego, którego postawa jest dla nich wyrzutem sumienia (Mdr 2,12c.14b)¹⁹. Sprawiedliwy pod względem sposobu znoszenia cierpienia przypomina bardziej Sługę Jahwe i można powtórzyć za Harringtonem, że stając się przykładem doskonałej wierności oraz wiernego wypełniania Prawa, wydaje się „prześladować” i „sprowadzać cierpienie” na bezbożnych²⁰.

Wydaje się bardziej poprawne i zgodne z myślą autora natchnionego podkreślenie, że Księga Mądrości obiecuje życie według tego, co można przeczytać w 1,14. Życie dobre powinno być szczęśliwe oraz nieustannie ukierunkowane ku swojemu finałowi, natomiast życie bezbożne jest przeniknięte cierpieniem i kończy się koszmarem „drugiej śmierci” rozumianej jako kara na końcu ziemskiego życia²¹. W Mdr 3,4 podkreśla się, że ostatecznie śmierć nie dotknie sprawiedliwego, gdyż jego ziemska śmierć to tylko pozornie kres egzystencji. Ta śmierć łączy się z mocną wiarą w nieśmiertelność i niezniszczalność.

¹⁸ Anselmo Mattioli, *Beatitudine e felicità nella Bibbia d'Israele* (Prato: Città Nuova, 1992), 510–513.

¹⁹ Adalbero Sisti, “La figura del giusto perseguitato in Sap 2,12–20”, *Bibbia e Oriente* 19 (1977): 129–144.

²⁰ Daniel J. Harrington, “Transcending Death. The Reasoning of the “Others” and Afterlife Hopes in Wisdom 1–6”, w: *The “Others” in Second Temple Judaism. Essays in Honor of John J. Collins*, red. Daniel C. Harlow et al. (Grand Rapids: Eerdmans, 2011), 208–209.

²¹ John. J. Collins, *Seers, sybils (sic!) and sages in Hellenistic-Roman Judaism* (Leiden: Brill, 1997), 361.

Księga Mądrości wychodzi poza klasyczne starotestamentalne ujęcie problemu, dodając, że dla sprawiedliwych jest zarezerwowany dar szczególnie: nieśmiertelność osobowego „Ja” i życie przed obliczem Boga²². W poszukiwaniu nowego sposobu odczytania Mdr 3 wydaje się interesująca propozycja Georgiego, który podkreśla istnienie całej serii wyrażen związanych z pocieszeniem (3,1–6) i zamyka swoje rozważania, konkludując, że w wersach 7–9 mamy do czynienia z profetycznymi obietnicami, które odnoszą się do przyszłego zwycięstwa sprawiedliwego²³.

Reasumując, należy podkreślić fakt, że autor intencjonalnie unika jakiegokolwiek łączenia tematu cierpienia z życiem sprawiedliwego. Potwierdzać to może brak słownictwa odnoszącego się do cierpienia oraz używanie obrazów, które na pierwszy rzut oka mogą sugerować cierpienie, ale ich ostateczna wymowa jest inna. Analiza tematu cierpienia w całej księdze wydaje się podkreślać, że cierpienie jako takie jest zarezerwowane tylko i wyłącznie dla bezbożnych, ponieważ jest ono powiązane w teologii autora z odrzuceniem Boga, pogardą w stosunku do prawa i do mądrości oraz życiem bezbożnym.

Istotnym argumentem przemawiającym za taką interpretacją może być wpływ etyki stoickiej i kontekstu filozoficznego na autora Księgi Mądrości. Pisze on swe dzieło w Aleksandrii, gdzie w tym okresie była rozpowszechniona myśl stoicka. Filozofie okresu helleńskiego, także stoicka, poszukiwały odpowiedzi na istotne pytanie: co zrobić, aby życie ludzkie było szczęśliwe i udane? Dla stoików cierpienie i wszelkie negatywne emocje były postrzegane jako zło będące „chorobą duszy” i ściśle powiązane z brakiem samokontroli oraz prawdziwej mądrości²⁴. Każdy człowiek, targany namiętnościami oraz stanami emocjonalnymi takimi jak cierpienie, był uważany przez nich za głupca. Emocje te, wdzierając się do duszy człowieka, czyniły go nieszczęśliwym²⁵. W nauczaniu stoików kategorie mądrości oraz cnoty zyskują kapitalne znaczenie, ponieważ są powiązane bezpośrednio z radością i smutkiem człowieka. Stoicy dzielili ludzi na dwie grupy. Do jednej należeli mędrzy, ludzie mądrzy i roztropni, którzy posiadali cnoty traktowane jako jedyne dobro konieczne do bycia szczęśliwym. Kto posiadał cnotę, potrafił mądrze wybierać, panował nad emocjami, cieszył się życiem spokojnym, szczęśliwym i nie doznawał cierpienia²⁶. Druga grupa, przeciwieństwo pierwszej, to ludzie głupi i przewrotni, którzy żyjąc w niewiedzy oraz bez cnót, nie mogli w swym życiu uczynić nic szlachetnego i godnego pochwały, i byli skazani na życie w smutku i duchowej mizerii²⁷. Mędrzec, należący do pierwszej grupy, był zawsze prezentowany jako osoba piękna, niezależnie od aspektu fizycznego. Posiadał on liczne cnoty i żył w absolutnej harmonii z boskim λόγος, co gwarantowało życie jakościowo dobre, porównywalne z egzystencją bogów. Posiadanie cnót gwarantowało także nieustanną radość, życie w stanie określa-

²² Mazzinghi, „La morte”, 284–285.

²³ Dieter Georgi, *Weisheit Salomonis* (Gütersloh: Mohn, 1980), 410.

²⁴ SVF III,92,379

²⁵ SVF III,102,34.

²⁶ SVF II,19,28–33, gdzie czytamy: „Owocami cnoty są radość i wesele, i inne stany analogiczne stany duszy. Podobnie owocami wad są brak rozumności, tchórzostwo i podobne [...] Konsekwencjami wad jest stan nieszczęśliwości i udręczenia, i inne analogiczne stany duszy”.

²⁷ Max Pohlenz, *La Stoa: storia di un movimento spirituale. II* (Firenze: La nuova Italia, 1978), 309.

nym greckim słowem εὐδαιμονία. Ta radość była tak głęboko zakorzeniona i ugruntowana, że pozwalała mędrcom cieszyć się, nawet gdy doświadczał tortur, co więcej, pozostawała niezłamana w obliczu nadciągającej śmierci²⁸. Tak rozumiana koncepcja szczęścia mogła wpłynąć także na sposób opisanego człowieka sprawiedliwego w Księdze Mądrości. Sugeruje to fakt podkreślania znaczenia mądrości, konieczność cnotliwego życia, przestrzeganie mądrych praw oraz radość i brak cierpienia, które wyróżniają sprawiedliwego z Księgi Mądrości.

2. Powody cierpienia sprawiedliwego Salomona

Tylko jeden tekst w Księdze Mądrości mówi wprost o tym, że sprawiedliwy cierpi. Odnosi się on do Salomona (Mdr 8,9), który doświadcza trosk i cierpienia oraz, jak tłumaczy Biblia Tysiąclecia, doznaje „pocieszenia” ze strony mądrości (παραίνεσις φροντίδων καὶ λύπης). Aby poprawnie zrozumieć to wyrażenie, zostanie przeanalizowana struktura tekstu oraz istotne dla zrozumienia fragmentu wyrażenie παραίνεσις.

Bizzeti ukazuje w swoim komentarzu, że kompozycja Mdr 8,2–9 jest dosyć wyrafinowana i precyzyjna. Sama perykopa jest wyraźnie wyodrębniona w strukturze księgi. Sugerują to następujące inkluzje: wyrażenie ἄγω pojawiające się w wersetach 2 i 9, συμβίωσις w 3 i 9, ταύτην w wersetach 2 i 9 oraz wyrażenie ἐν βίῳ, które pojawia się w 5a i 7b. Tematem sekcji jest pochwała mądrości, która jest opisywana jako cenniejsza od wszelkich darów. Podkreśla się jej szczególne zalety oraz cenne dary, które przekazuje swojemu wychowankowi²⁹.

Werset 9. zamyka perykopę 8,2–9 i jednocześnie jest przejściem do następnego fragmentu. Istotny jest również związek między 8,9c i 8,16c, będących ostatnimi wersetami w obu perykopach. W obu wersetach mówi się o συμβίωσις – ścisłej więzi z mądrością³⁰. Dla autora natchnionego to realizacja duchowego małżeństwa z mądrością (metafora małżeńska). Obrazy tego rodzaju można spotkać w księgach prorockich, ale są one negatywne w tym sensie, że ukazują one kobietę jako niewierną małżonkę, która jest obrazem wiarołomnego Izraela (por. Oz 1–3; Ez 16). Tymczasem w księgach mądrościowych figura mądrości jest obrazem Bożej mądrości, która szuka głębokiej więzi ze swoim uczniem. Metafora małżeńska w księgach mądrościowych jest zatem pozytywna, ponieważ mówi o miłości wiernej i pięknej. Ta jedność jest tak mocna, że autor nie waha się używać wielu wyrafinowanych terminów, aby podkreślić nie tylko więź małżeńską, ale również prawdziwą komunie życia między dwoma osobami³¹. Mądrość jest opisana jako ta, która doradza w momentach powodzenia i sukcesów (por. Syr 5,1.8; 31.1–11), ale jest również pocieszeniem w momentach smutku i desperacji (Syr 30,21–25)³².

²⁸ Pohlenz, *La Stoa I*, 314–315; Julia Annas, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica* (Milano: Vita e Pensiero, 1997), 536.

²⁹ Bizzeti, *Il libro della Sapienza*, 68.

³⁰ Kazimierz Romaniuk, *Księga Mądrości: wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Poznań–Lublin: Pallottinum, 1969), 163.

³¹ Scarpat w szczegółowy sposób analizuje serię wyrażen, które podkreślają ścisły i obejmujący wszystkie płaszczyzny życia związek Salomona z Mądrością; por. Scarpat, *Il libro della Sapienza II*, 197–203.

³² José Vélchez Lіндеz, *Sapienza: traduzione e commento* (Roma: Borla, 1990), 309.

Aby poprawnie zinterpretować Mdr 8,9, należy zanalizować kluczowe dla zrozumienia tego tekstu słowo παραίνεσις. Jest to słowo pojawiające się tylko raz w Księdze Mądrości, nie jest używane w Septuagincie. Słowo generalnie oznacza „pouczenie, zachętę, zaproszenie” (Ajschylos, *Eumenides*, 707; Herodot 9,44,1; Ksenofont, *Institutio Cyri*, 3,3,50), ale także „poradę, upomnienie” (Herodot 5,11,1). Podobne znaczenie ma także czasownik παραινέω, który w literaturze klasycznej oznaczał „doradzać, wyzywać, polecać, pouczać” (Platon, *Ion*, 540d; Herodot 1,59,3). Słowo to może także odnosić się do publicznego wystąpienia, które ma na celu „wezwanie do określonego działania”, jest rodzajem odezwy i przynaglenia.

Czasownik pojawia się dosyć często u Filona z Aleksandrii, który używa go w swoich pismach 36 razy, zawsze w sensie „doradzania, polecanie czegoś”. Rzeczownik natomiast pojawia się 39 razy i zostaje także podana jego definicja. W *Legum allegoriae* 1,39 można znaleźć niezwykle interesujące wyjaśnienie znaczenia słowa, na który powołuje się Scarpata w swoim komentarzu³³. Wyrażenie to jest interpretowane przez Filona jako zachęta skierowana do osoby, która nie jest ani szczególnie cnotliwa, ani też głupia czy bezbożna. Nie jest to osoba, która intencjonalnie czyni zło i dlatego nie należy od razu stosować zakazów i ograniczeń w stosunku do niej. Raczej brakuje jej zdolności do czynienia dobra i osiągania cnoty. Z tego powodu, jak pisze Filon, „potrzebuje ona zachęty (χρείαν ἔχει παραινέσεως), która ją nauczy oddalania się od zła i będzie ją stymulowała do podążania za rzeczami szlachetnymi”. Zgodnie z tą doktryną tylko człowiekowi doskonałemu i przepełnionemu cnotami nie są potrzebne zachęty czy zakazy, ponieważ ma on w sobie świadomość właściwego sposobu działania i za nim podąża. Inny interesujący tekst można znaleźć w *Legum allegoriae* 3,244–5. Filon pisze o Abrahamie, który słucha dobrych rad Sary i staje się człowiekiem doskonałym, przepełnionym cnotami (w 3,244 używa się czasownika παραινέω). Filon konkluduje swoje rozważania następującym stwierdzeniem: „Niech wskazania cnoty będą prawem dla każdego z nas, ponieważ jeżeli będziemy potrafili słuchać tego, co nam poleca (παραινεῖ), będziemy szczęśliwi” (3,245). Z tego stwierdzenia wypływa wniosek, że rada i zachęta, oparte na autentycznej mądrości, są fundamentalne, aby móc prowadzić dobre życie i osiągnąć prawdziwą radość. Analizowane słowo ma więc charakter intelektualnej zachęty, pouczenia, wskazania. W kontekście wyrażen związanych z cierpieniem i trudnościami słowo to zostało jednak przetłumaczone na łacinę przy użyciu słowa *consolazione*, „pocieszenie”. Krytyka tekstualna sugerowała korektę i zastąpienie go słowem παραινέτις, które byłoby formą żeńską od παραινέτης, ale tłumaczenie wyrażenia wydaje się być jednoznaczne³⁴. Pomimo dosyć oczywistego sensu słowa akcent w starożytnych tłumaczeniach został położony na aspekt „pocieszenia” i taka interpretacja została później powszechnie zaakceptowana.

Scarpata słusznie opowiada się za powrotem do oryginalnego znaczenia tego słowa. Należy tu przywołać niektóre jego argumenty, które pozwolą lepiej zrozumieć problem smutku sprawiedliwego. Postulując powrót do tłumaczenia wyrażenia przy pomocy „pouczenia, rady”, Scarpata odwołuje się do Filona, który potwierdza taki właśnie sposób rozumienia tego wyrażenia i jednocześnie odsyła do Dz 27,9.22, gdzie to słowo zarówno w wersji łacińskiej, jak i w tłumaczeniach nowożytnych jest rozumiane jako

³³ Scarpata, *Il libro della Sapienza II*, 156.

³⁴ Scarpata, *Il libro della Sapienza II*, 154–156.

„wezwanie, zachęta”. Włoski badacz podkreśla także kontekst filozoficzny, niezwykle ważny w poprawnej interpretacji. Dla osiągnięcia radości i wewnętrznego spokoju należało pokonać różne lęki i zagrożenia określane słowem *φροντίς*. Te lęki były opisywane jako negatywne emocje (*πάθη*) napełniające duszę niepokojem. Bardzo często osoby były przepełnione niepokojem i smutne nie z powodu doświadczenia cierpienia, ale z powodu obrazu, który tworzył się w umyśle i był antycypacją realnego bólu³⁵. W obliczu tych zagrożeń oraz konkretnego cierpienia istotną była rola mądrości, która nie mogła być tylko pocieszycielką, bo to oznaczałoby, że nie jest w stanie zapobiec czy złagodzić w sposób wymierny ludzkich lęków. Mądrość przynosiła przede wszystkim radę i pouczenie, które pozwalały zapanować nad lękiem. Te rady pomagały odkryć z wyprzedzeniem powody cierpienia i umiejętnie ich unikać. W przypadku popełnienia konkretnego zła i doświadczenia cierpienia z nim związanego mądrość pomagała odnaleźć właściwą drogę i ten powrót do dobrego życia oddalał cierpienie i niósł radość.

W interpretacji Scarpaty zostaje więc mocno zaakcentowane podstawowe znaczenie tego słowa, bez żadnego odniesienia do pocieszania. W momencie trudności człowiek nie szuka pocieszenia u mądrości, ale rady koniecznej do usunięcia źródła smutku oraz pouczenia, które pozwoli go uniknąć w przyszłości. Należy zauważyć, że analizowane słowo jest ściśle powiązane w strukturze tekstu z Mdr 8,16, co pozwala interpretować to wyrażenie w świetle tego tekstu. W 8,16 podkreśla się, że tylko bliskość czy wręcz ścisła jedność z mądrością pozwala unikać cierpienia i smutku, i osiągnąć prawdziwą radość. Jeśli natomiast mędrzec popełni błąd i doświadczy cierpienia (8,9), rolę mądrości będzie udzielić mu pouczenia i rady, pomoc w pokonaniu cierpienia poprzez powrót do dobrego i mądrego życia³⁶.

Warto zauważyć też subtelny różnicę pomiędzy perspektywą stoicką a wizją autora natchnionego. W filozofii stoickiej panowało przekonanie, że prawdziwy mędrzec jest doskonały i nigdy nie będzie doświadczał cierpienia³⁷. Autor Księgi Mądrości natomiast nie zapomina nigdy o naturze człowieka. Odnosi to także do całego narodu izraelskiego i mówi wyraźnie o niewierności Izraela i o następującej po niej karze (por. Mdr 18,20–21). W przekonaniu autora natchnionego mędrzec, który jest zwykłym człowiekiem (por. Mdr 7,1–6), może popełniać błędy i źle wybierać. Jest to związane z grzeszną ludzką naturą. Bliskość mądrości jednakże i zaufanie jej pouczeniom pozwala oddalić cierpienie. Pojawia się tu obraz mądrości jako przewodnika i pomocy, która gdy jest uważnie słuchana, pozwala żyć bez cierpienia i bolesnych doświadczeń (Mdr 7,12, gdzie radość oraz idea mądrości jako przewodnika się łączą). Autor modeluje króla Salomona na prawdziwego mędrca i filozofa, który poświęca się nieustannie poszukiwaniu mądrości i nią się kieruje. Jednocześnie, będąc wiernym Bożemu objawieniu, nie odrzuca realizmu biblijnego, który zakłada zawsze możliwość słabości i grzechu, nawet w odniesieniu do Salomona, który stał się synonimem mędrca.

³⁵ Scarpat cytuje tu Senekę (ep. 13,4–5); Scarpat, *Il libro della Sapienza II*, 155.

³⁶ Scarpat, *Il libro della Sapienza II*, 156.

³⁷ Pohlenz, *La Stoa I*, 315–316.

Zakończenie

Podsumowując te rozważania, należy stwierdzić, że:

Cierpienie sprawiedliwego nie jest faktem oczywistym i powszechnym w Księdze Mądrości. Autor natchniony zdecydowanie unika łączenia kwestii cierpienia z życiem sprawiedliwego. Mówi o próbach, wysiłkach, prześladowaniach, ale cierpienie wydaje się być kategorią zarezerwowaną dla bezbożnych.

Fakt obecności mądrości oraz cnót w życiu sprawiedliwego jest w perspektywie autora natchnionego wystarczającym powodem, aby traktować sprawiedliwego jako człowieka szczęśliwego. Pomimo istnienia śmierci, prześladowań czy bezdzietności jego szczęśliwość jest uzależniona od stylu życia dobrego i sprawiedliwego, a nie od wpływu czynników zewnętrznych.

Można postawić tezę, że autor Księgi Mądrości modeluje człowieka sprawiedliwego na prawdziwego mędrca, znanego z literatury stoickiej. Cnotliwe życie, poszukiwanie mądrości i życie w harmonii ze światem są wartościami, które może uznać za swoje także pobożny Izraelita. Chcąc zbudować pomost między kulturami, autor opisuje sprawiedliwego jako tego, który akceptuje sposób myślenia uznawany za słuszny w stoicyzmie.

Autor, akceptując pewne myśli stoickie, nie odchodzi nigdy od realizmu biblijnego, który dopuszcza możliwość grzechu i słabości nawet w przypadku ikony mędrca, którą jest Salomon. Prawdziwy mędrzec to nie ten, który nigdy nie popełnia błędów, ale ten, który pozwala mądrości korygować swoje postępowanie.

Radość sprawiedliwego i brak cierpienia w jego życiu wpisują się w logikę całej księgi, w której cierpią tylko i wyłącznie ludzie bezbożni i głupi. To mocne i jasne rozgraniczenie jest obecne we wszystkich trzech częściach księgi i pokazuje, że brak cierpienia sprawiedliwego to efekt wyboru słusznej drogi życia. Następuje tu mocne powiązanie radości i mądrości oraz smutku i głupoty, charakterystyczne także dla myśli stoickiej.

Bibliografia

- Annas, Julia. *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*. Milano: Vita e Pensiero 1997.
- Bizzeti, Paolo. *Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario*. Brescia: Paideia, 1984.
- Collins, John. J. *Seers, sybils (sic!) and sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Leiden: Brill, 1997.
- Crenshaw, James L. *A Whirlpool of Torment: Israelite Traditions of God as an Oppressive Presence*. Philadelphia: Fortress, 1984.
- Georgi, Dieter. *Weisheit Salomonis*. Gütersloh: Mohn, 1980.
- Gilbert, Maurice. "Il giusto perseguitato (Sap 2,12–20)". W: *La Sapienza di Salomone*, red. Maurice Gilbert, 39–61. Roma: Edizioni ADP, 1995.
- Harrington, Daniel J. "Transcending Death. The Reasoning of the "Others" and Afterlife Hopes in Wisdom 1–6". W: *The "Others" in Second Temple Judaism. Essays in Honor of John J. Collins*, red. Daniel C. Harlow et al., 204–217. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.
- Mattioli, Anselmo. *Beatitudine e felicità nella Bibbia d'Israele*. Prato: Città Nuova, 1992.

- Mazzinghi, Luca. „Morte e immortalità nel libro della Sapienza: alcune considerazioni su Sap 1,12–15; 2,21–24; 3,1–9”. *Vivens Homo* 17 (2006): 267–286.
- McDermott, John. M. *La sofferenza umana nella Bibbia: saggio di teologia biblica*. Roma: Dehoniane, 1990.
- Nickelsburg, George W.E. *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- Pohlenz, Max. *La Stoa. Storia di un movimento spirituale I-II*. Firenze: La Nuova Italia, 1967–1978.
- Ponizy, Bogdan. *Księga Mądrości: wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2012.
- Romaniuk, Kazimierz. *Księga Mądrości: wstęp–przekład z oryginału–komentarz*. Poznań–Lublin: Pallottinum, 1969.
- Ruppert, Lothar. *Der leidende Gerechte: Eine Motivgeschichtliche: Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum*. Würzburg: Echter, 1972.
- Scarpat, Giuseppe. *Libro della Sapienza: Testo, traduzione, introduzione e commento. I–III*. Brescia: Paideia, 1989–1996.
- Sisti, Adalbero. “La figura del giusto perseguitato in Sap 2,12–20”. *Bibbia e Oriente* 19 (1977): 129–144.
- Suggs, M. Jack. “Wisdom of Salomon 2,10–15: A Homily based on the Fourth Servant Song”. *Journal of Biblical Literature* 76 (1957): 26–33.
- Vílchez Líndez, José. *Sapienza: traduzione e commento*. Roma: Borla, 1990.
- Vitulli, Domenico. “Il giusto perseguitato nel Libro Sella sapienza”. W: *Retorica biblica e semiotica 2: Atti del secondo convegno EBS*, red. Roland Meynet, J. Oniszczuk, 67–81. Bologna: EDB, 2011.
- Witaszek, Gabriel. *Giobbe: la sofferenza vissuta nella fede*. Roma: Lateran University Press, 2012.

Streszczenie

Artykuł analizuje kwestię cierpienia człowieka sprawiedliwego w I części Księgi Mądrości. Problem ten, traktowany często przez egzegetów jako smutna rzeczywistość dotykająca sprawiedliwego, przy uważnej analizie okazuje się być pozorny. Analiza tekstów pokazuje, że autor intencjonalnie unika łączenia cierpienia z życiem sprawiedliwego i chce podkreślić, że pobożne życie, praktykowanie cnót oraz Boża opieka bronią sprawiedliwego przed doświadczeniem cierpienia. Jedyne przypadek cierpienia człowieka sprawiedliwego (Mdr 8,9) jest, w ujęciu autora, skutkiem błędów, od których nie są wolni nawet mędrcy. To cierpienie może zostać usunięte poprzez wcielanie w życie pouczeń mądrości, która objawia się nie jako pocieszycielka, ale jako ta, która przestrzega i poucza. Autor artykułu sugeruje też wpływ myśli stoickiej na obraz sprawiedliwego, który jest sportretowany jako prawdziwy mędrzec, żyjący cnotliwie i w konsekwencji wolny od cierpienia.

Słowa kluczowe: cierpienie, mądrość, stoicyzm, emocje, cnota

Abstract

APPARENT SADNESS OF THE JUST IN THE BOOK OF WISDOM

The article analyzes the issue of the suffering of a righteous man in the part I of the Book of Wisdom. It is often treated by the exegetes as a sad reality that affects the just, yet after a careful analysis it turns out to be apparent. The text's analysis shows that the author intentionally avoids joining suffering with life of the just, and emphasizes that a pious, virtuous life and divine providence defends the just against suffering. The only case of suffering experienced by the just (Wis 8,9) is considered as the result of mistakes of which there is no one to be free, even a sage. Suffering can be removed by enacting the instruction of wisdom, which reveals herself not as a comforter but as the one who respects and teaches. The article also suggests the influence of the stoic thoughts which portrays the just as a true sage who lives virtuously and consequently, does not suffer.

Keywords: suffering, wisdom, stoicism, emotions, virtue