

Ks. dr Marcin Zieliński, SBP 333

## MĄDROŚĆ I JEJ ZWIĄZEK Z RADOŚCIĄ I ŚMIERCIĄ W KSIĘDZE MĄDROŚCI

Luis Alonso Schökel podkreśla w swoim komentarzu do Księgi Psalmów, że Psalterz opisuje bogactwo ludzkich stanów emocjonalnych takich jak gniew, radość, strach czy smutek. Zauważa, że świat emocji w Psalmach jest niezwykle skomplikowany i jednocześnie nigdy nie stał się przedmiotem systematycznej i pogłębionej refleksji. Prezentuje dwie prace, które zajmują się tematem emocji w Psalmach i sugeruje, że należałoby rozciągnąć te badania na wszystkie emocje, ponieważ występują one często w tekście natchnionym i są jego istotnym elementem<sup>1</sup>.

Inspirując się tą sugestią i analizując uważnie Księgę Mądrości można zauważyć, że jej autor również przywołuje często różne stany emocjonalne. Badając statystykę słów można odkryć, że w tekście występują co najmniej 23 słowa odnoszące się do strachu (autor podaje także jedyną w całej Biblii definicję strachu, inspirowaną kontekstem hellenistycznym – Mdr 17,11-12) czy 19 wyrażen odnoszących się do smutku i rozpacz (głęboki smutek bezbożnych w momencie sądu eschatologicznego – Mdr 5,1-3 czy rozpacz Egipcjan przy grobach pierworodnych – 19,3). Pseudo-Salomon nie tylko odwołuje się do szerokiego wachlarza ludzkich emocji (pisze także o zdumieniu, zazdrości, nienawiści, pogardzie, radości), ale także wykazuje się przenikliwością w analizowaniu niuansów psychologicznych poszczególnych emocji. Ta obfitość różnych wyrażen oraz bardzo uważne portretowanie ludzkich emocji sugerują, że mają one niezwykle znaczenie dla autora.

---

<sup>1</sup> L. Alonso Schökel – C. Carniti, *I Salmi*, t. I, Roma 1992, s. 73-75.

Przedmiotem analizy w tym opracowaniu będzie rola Mądrości w ludzkim doświadczeniu radości. Słowa z tego pola semantycznego pojawiają się w tekście Księgi Mądrości 14 razy, w różnych kontekstach i odnoszą się generalnie do ludzi, którzy żyją sprawiedliwie i pobożnie. Już ten fakt sugeruje, że prawdziwa radość jest zarezerwowana dla tych, którzy są sprawiedliwi. Wszelkie próby radowania się podejmowane przez bezbożnych i niesprawiedliwych są natomiast skazane na porażkę, radości przez nich przeżywane mają charakter krótkotrwały i powierzchowny.

Do przeanalizowania tego tematu skłania także kontekst filozofii hellenistycznej, której różne nurty (stoicyzm, epikureizm, cynizm i inne) mniej uwagi poświęcają zagadnieniom metafizycznym i koncentrują się przede wszystkim na kwestiach etycznych. Pytanie „jak żyć, aby być szczęśliwym” staje się kwestią fundamentalną, na którą różne nurty filozoficzne szukają odpowiedzi i podają swoje rozwiązania. Mattaioli podaje, że wielki erudyta Marek Terencjusz Varron († 27a.C.), cytowany przez św. Augustyna, utrzymywał, że doszukał się aż 288 definicji najwyższego dobra, którego osiągnięcie gwarantowało stan szczęśliwości i spełnienia<sup>2</sup>.

Widząc znaczną liczbę tekstów odnoszących się do radości w Księdze Mądrości, pragniemy skoncentrować się na Mdr 7,7-12 oraz 8,10-16 (pojawia się tam słowo εὐφραίνω – raduję się) poszukując odpowiedzi na pytanie: Co jest motywem radości? Kto i w jakim kontekście może przeżywać szczerą i głęboką radość? Czy jest ewentualnie coś, co jest przeciwieństwem, zaprzeczeniem idei radości?

## 1. Przyczyny radości w Mdr 7,7,12

### 1.1. Struktura tekstu

Rozdziały 7-8 tworzą strukturę koncentryczną, której istnienie zauważył już Wright<sup>3</sup>. Została ona potem szczegółowo zanalizowana przez Bizzetiego, w uwzględnieniu inkluzji, paralelizmów i innych strategii literackich<sup>4</sup>. Struktura tych rozdziałów prezentuje się w następujący sposób:

<sup>2</sup> A. Mattaioli, *Beatitudini e felicità nella Bibbia d'Israele*, Prato 1992, s. 79.

<sup>3</sup> G. Wright, *The Structure of the Book of Wisdom*, *Biblica* 48/1967, s. 173-174 – mamy tutaj zaznaczone główne linie podziału ze wskazaniem sekcji centralnej oraz ukazaniem symetrii całej struktury.

<sup>4</sup> P. Bizzeti, *Il libro della Sapienza: struttura e genere letterario*, *Supplementi alla Rivista Biblica* 11, Bologna 1984, s. 67-72.

7,1-6	8,17-21	Narodziny Salomona – zostaje podkreślony fakt, że urodził się on jako zwyczajny człowiek
7,7-12	8,10-16	Mądrość jako najwyższe dobro, cenniejsze od wszystkich dóbr materialnych, które może posiadać ziemski władca
7,13-22a	8,2-9	Mądrość jako źródło dóbr kulturalnych i intelektualnych (wszystkie od niej pochodzą)
7,22b – 8,1		Sekcja centralna, zawierająca pochwałę mądrości- centrum naszej struktury jest w.27

Powyższa struktura ukazuje, że perykopa 7,7-12 jest połączona z sekcją paralelną 8,10-16, w której Mądrość jest przedstawiana jako idealna oblubienica i towarzyszka życia. Należy zauważyć, że w obu fragmentach pojawiają się wyrażenia związane z tematem radości. Oba te wyrażenia znajdują się na końcu perykopy (odpowiednio w 7,12a i 8,16d). W sekcji 7,7-12 znajdujemy wyrażenie εὐφραίνω (12a), natomiast w 8,10-16 pojawia się wyrażenie εὐφροσύνην καὶ χαράν (v.16d), które rozwija i intensyfikuje doświadczenie radości, przeżywane przez Salomona<sup>5</sup>. To celowe powtórzenie terminów i ich precyzyjna kolokacja w strukturze tekstu wskazują, że temat radości nie pojawia się mimochodem, ale zostaje przedstawiony jako kwestia istotna oraz efekt konkretnych wyborów dokonanych przez Salomona.

Perykopa 7,7-12 jest jednostką literacką precyzyjnie wyodrębnioną. Termin σοφία został użyty przez naszego autora w w. 7 i 12, tworząc w ten sposób inkluzję. Dwa razy pojawia się w tekście wyrażenie ἤλθεν μοι (w. 7 e 11) oraz dwukrotnie pojawiają się terminy z prefiksem προ-, które podkreślają aspekt wyboru, predylekcji (w. 8 e 10)<sup>6</sup>. Ponadto w w. 8 i 11 pojawia się termin πλοῦτος oraz trzykrotnie wyrażenie πᾶς związane z koncepcją totalności (πᾶς, πάντα, πᾶσιν w w. 9.11.12.)<sup>7</sup>. Ponadto sama sekcja 7,8-10 jest skonstruowana na zasadzie paralelizmu z regularnie powtarzającym się schematem porównywania<sup>8</sup>. Bogactwo tych darów oraz obecność mądrości pojawiają się w obu sekcjach jako motyw radości, co w połączeniu w ukazanymi powyżej elementami strukturalnymi ukazuje, że autor intencjonalnie łączy oba teksty, eksponując element radości jako istotny.

<sup>5</sup> Autor podkreśla w tekście, że to nie dary Mądrości są źródłem radości, ale to jej obecność oraz bycie przewodnikiem w zarządzaniu dobrami staje się powodem radości.

<sup>6</sup> Pojawia się ten prefiks dwukrotnie także w sekcji 8,10-16.

<sup>7</sup> Bizzeti, *Il libro della Sapienza: struttura e genere letterario*, s. 69.

<sup>8</sup> A. Leproux, *Un discours de Sagesse: Étude exégétique de Sg 7-8*, Analetta Biblica 167, Roma 2007, s. 44-45.

Należy zwrócić także uwagę na związek tekstu z tematem modlitwy. Zostaje podkreślony fakt, że Salomon, wzorzec mędrca, rodzi się jak każdy inny człowiek (zostaje użyte w Mdr 7,2b słowo ἠδονή, które ma generalnie wydźwięk negatywny, szczególnie w kontekście filozofii stoickiej, która traktowała ją jako nieuporządkowane pragnienie i pożądanie, nad którym należy panować)<sup>9</sup>. Istotny jest także przymiotnik θνητός (7,1a), który znajduje się na pozycji emfaticznej. Podkreśla śmiertelność człowieka, który przecież z natury swej jest śmiertelny. Autor, akcentując tę ludzką słabość, ukazuje jednocześnie, że Salomon otrzymuje wszystko dzięki modlitwie. Warto podkreślić użycie słowa εὐχομαι na początku w.7, w którym modlitwa jest ukazana jako jedyny sposób, aby pokonać ludzką słabość i nabyć mądrość. Jest to nawiązanie do historii młodego Salomona, który natychmiast po objęciu tronu udaje się do Gabaon i prosi o mądrość w rządzeniu krajem (por. 1Re 3,4-15; 2Cr 1,2-12). Modlitwa, o której się wspomina w Mdr 7,7, zostaje potem rozwinięta w Mdr 9, który staje się paradygmatem modlitwy i centralnym rozdziałem całej księgi (por. Syr 1,1)<sup>10</sup>. Mamy tu do czynienia z klasycznym motywem obecnym w literaturze sapiencjalnej okresu powygnaniowego, w którym podkreślało się, że dar prawdziwej mądrości jest niedostępny dla śmiertelnego człowieka i tylko dzięki Bogu można mądrość otrzymać (ἐδόθη w formie pasywnej w 7,7 podkreśla, że mamy tu do czynienia z działaniem Boga i darmowością daru). Warunkiem otrzymania mądrości jest więc zanesiona prośba oraz miłość ku Bogu, gdyż tylko ten, kto miłuje i boi się Boga, może ten dar otrzymać (por. Prz 2,6; Koh 2,26; Syr 1,10).

## 1.2. Analiza kluczowych wyrażeń

εὐφράνθην – czasownik εὐφραίνω był używany już w grece antycznej do opisania stanu „radości, cieszenia się” (Il. 7.297; Od. 2.311), podobnie jak rzeczownik εὐφροσύνη, który oznaczał „radość, wesele”. Czasownik wyrażał radości związane z dobrami materialnymi obecnymi w życiu codziennym (powodzenie, dobre zdrowie, posiadanie dóbr), ale również określał stan radości wewnętrznej (tym różni się od czasownika ἀγαλλιάω, który zwykle łączy radość z kultem, momentem euforii, który ogarnia wierzącego w momencie sprawowania czynności

<sup>9</sup> Jako przykład można przytoczyć SVF III,108,43-43, gdzie jest określona jako sentyment irracjonalny, który przeciwstawia się prawdziwej radości, zawsze związanej z rozumem i panowaniem nad sobą (SVF III,106,1-3).

<sup>10</sup> A. Sisti, *Il Libro della Sapienza*, Assisi 1992, s. 208.

liturgicznych)<sup>11</sup>. U Platona znajdujemy jasne rozróżnienie na radości „wzniosłe” (εὐφοροσύνη) i radości codzienne, bardziej cielesne. Podkreślał on w jednym z tekstów, że prawdziwa radość jest związana z odkryciem natury poznawczej albo z podążaniem za pewnym systemem wartości wzniosłym i godnym praktykowania (Plat., Prot. 337C)<sup>12</sup>. Takie rozróżnienie rozwinęli także stoicy, którzy określali εὐφοροσύνη jako „radość, która towarzyszy czynom człowieka mądrego”<sup>13</sup>. W Starym Testamencie to słowo używane jest do oddania takich hebrajskich rdzeni jak גיל, שמח, czy רגן i ten fakt ukazuje nam, że w Septuagincie termin εὐφραίνω miał znaczenie szersze, mógł się odnosić do szczęśliwych wydarzeń z życia prywatnego (Sdz 9,13; 1Sam 11,15) jak i tych związanych z kultem, Bożą opieką czy radościami powiązаныmi z oczekiwaniami eschatologicznymi (Pwt 12,7; Ps 18,9; 96,1). Według Giuseppe Scarpatą, badacza literatury klasycznej i autora doskonałego komentarza filologicznego do Księgi Mądrości, to wyrażenie jest użyte w tekście w swoim znaczeniu świeckim, odnosi się do tego wszystkiego, co pozwala nam doświadczać τέρατις, czyli „radości i uciechy” (dla potwierdzenia tej interpretacji przytacza fragmenty z Ksenofonta – symp. 4,22)<sup>14</sup>. Samo słowo, dosyć powszechne w Septuagincie, jest użyte tylko 14 razy w Nowym Testamencie (8 razy w dziele Łukasowym, gdzie często opisuje radości związane z uroczystym przyjęciem i uczta (cf. Łk 12,19; 15,29). Te nieliczne przypadki użycia słowa w Nowym Testamencie są związane z faktem, że zostało ono zastąpione słowem χαρά, któremu został nadany nowy sens teologiczny.

ἐπὶ πάντων – przymiotnik pojawia się 63 razy w Księdze Mądrości i w naszym tekście odnosi się do wszystkich dóbr, które ofiaruje Mądrość, a które są wspomniane w w. 11a<sup>15</sup>. Potwierdza to zarówno wyrażenie ἐπὶ πάντων jak i zaimek dzierzawczy αὐτῶν z w. 12a. W tekście pojawia się problem natury tekstualnej. Starsi komentatorzy jak Grimm czy Heinisch preferowali lekcję ἐπὶ πάντων (która znajduje się m. i. w B), choć wydaje się, że jest to poprawka natury gramatycznej naniesiona przez kopistę. Lekcja ἐπὶ πάντων, przyjęta przez wersje Ralfsa e Zieglera, wydaje się oryginalną i bardziej prawdopodobną ze względu na fakt, że słowo εὐφραίνω w tekstach klasycznych ma zwykle dopełnienie w celowniku i używane jest z przyimkiem ἐπί, co udowadnia Larcher w swoim komentarzu<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> R. Bultmann, ἀγαλλιάωμαι, ἀγαλλίασις, w: *ThWAT* I, s. 18-19.

<sup>12</sup> R. Bultman, εὐφραίνω, w: *ThWAT* II, s. 770.

<sup>13</sup> SVF III,105,37.

<sup>14</sup> G. Scarpat, *Libro della Sapienza*, t.II, Biblica. Testi e studi 3, Brescia 1996, s. 104.

<sup>15</sup> C. Larcher, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, t. I-III, Paris 1983-85, s. 457.

<sup>16</sup> Tamże, s. 475.

ἡγεῖται σοφία – słowo ἡγέομαι oznacza w grece klasycznej “prowadzić, kierować, dowodzić, być przywódcą” (Il. 2.687; Od. 1.125). Może odnosić się do osoby, której zostało powierzone zadanie zarządzania (w Ez 43,7 jest synonimem „władcy, króla”, por. Syr 17,17; Mt 2,6). Użycie z dopełniaczem jest popularne już od czasów Homera, w znaczeniu „bycia przewodnikiem, prowadzenia, kierowania”<sup>17</sup>. Może oznaczać także „utrzymywać, sądzić, myśleć w okresie posthomeryckim (Hdt. 1.126.6; Sof. oc. 278). Ten aspekt kierowania wydaje się być niezwykle istotny w analizowanym fragmencie Księgi Mądrości.

ἠγνόουν – słowo używane już przez Homera (Od. 20.15) w znaczeniu „nie znać, nie rozpoznać”. Może oznaczać także „nie pojmować, nie rozumieć” (Plat., Phaed. 277d; cf. Mc 9,23) oraz „być w błędzie, trwać w stanie niewiedzy” (cf. ἀγνοοῦντες ἀμαρτάνουσιν – „błądzą z powodu niewiedzy” – Aristot. Rh. 1402B 10). Słowo pojawia się 7 razy w Księdze Mądrości, w różnych kontekstach: w odniesieniu do bezbożnych i idolatrii (por. Mdr 14,10; 15,11), ale może też odnosić się do mędrca (por. Mdr 7,12) i podkreślać aspekt niewiedzy, braku zrozumienia istoty rzeczy, co może być wynikiem błędnego rozumowania, zawinionego bądź niezawinionego.

γενέτις – słowo niezwykle rzadkie we wszystkich dostępnych nam tekstach greckich, pojawia się tylko raz w Mdr i nie jest użyte przez Septuagintę. Powstało przez dodanie sufiksu -τις, podobnie jak w przypadku słowa τεχνίτις, stworzonego w ten sam sposób (Mdr 7,21; 8,6; 14,2) oraz innych rzeczowników typu μύστις czy αἰρετις w Mdr 8,4. Ten sposób tworzenia nowych rzeczowników rodzaju żeńskiego staje się dosyć popularny w późnym okresie hellenistycznym. Scarpat podaje inne przykłady słów tego typu (przywołuje ἐκδότις (pochodzi od εκδότης – „ojciec panny młodej” – por. p.Oxy 496.5), κυνηγέτις (od κυνηγέτης – „myśliwy” – por. Ach. 8.12.5)<sup>18</sup>. Jeśli chodzi o γενέτις i inne słowa jemu podobne, wydaje się, że autor tworzy je lub używa mając świadomość, że te wyszukane wyrażenia literackie zwrócą uwagę czytelnika i w ten sposób zostanie wyakcentowana lepiej myśl autora.

### 1.3. Interpretacja Mdr 7,10

Mądrość pozwala doświadczać radości oraz pomaga w mądrym zarządzaniu dobrami, które tylko dzięki niej nie obracają się przeciw człowiekowi. Dzieje

<sup>17</sup> G. Scarpat, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, s. 105.

<sup>18</sup> G. Scarpat, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, s. 105-106.

się tak dzięki mądrej decyzji Salomona. Sugeruje to wyrażenie προαιρέω z w. 10, które ma zabarwienie silnie stoickie. Sam termin pojawia się już u Arystotelesa (por. EN. 1172A 25; Pol. 1351a 26) i odnosi się do wolnego wyboru. Sufiks προ- w tym słowie wskazuje nie na preferencję rozumianą jako intuicyjne upodobanie, ale jako prawie „pre-decyzję”, która jest podjęta w oparciu o gruntowną analizę i ocenę wartości danej rzeczy<sup>19</sup>. Jest to akt, który zakłada intelektualny wysiłek w celu poznania istoty tej rzeczy. Tak rozumiane słowo w odniesieniu do Salomona podkreśla nie aspekt pożądania czy upodobania, związanego tylko i wyłącznie z wolą i pragnieniem, ale akt intencjonalny umysłu i władzy poznawczej, która rozpoznaje dobro i uznaje je za cenne i pożądane. Przywoływany już wcześniej Scarpat wylicza w swoim komentarzu różne przykłady, w których aspekt wyboru związany z namysłem i poznaniem jest dominujący. Mówiąc o wyborze mądrości należy podkreślić, że mamy tu do czynienia z wyborem racjonalnym, godnym mędrca i filozofa<sup>20</sup>.

Analizując całą sekcję 7,7-12 odkrywa się precyzyjną hierarchię wartości. Te najcenniejsze są wymienione na początku i końcu tej sekcji. Już w w. 7,7 wymienione są dwie rzeczywistości, o które należy prosić Boga: roztropność (φρόνησις) i duch mądrości (πνεῦμα σοφίας). Wydaje się, że drugi stych rozwija i precyzuje to, co zostało powiedziane w pierwszym. W tym krótkim wersecie autor łączy ze sobą świat biblijny oraz filozoficzny. Pierwszy termin, φρόνησις, to termin filozoficzny, który bardzo często pojawia się w Septuagincie (łącznie 59x) i jest użyty także w 1 Krl 5,9, w którym φρόνησις tłumaczy hebrajskie נְדָבָה, czyli dar, który otrzymuje młody Salomon. Słowo to oraz jemu pokrewne pojawiają się w starożytnej grece w odniesieniu do aktywności intelektualnej i psychicznej człowieka, a także jako oznaczenie wszystkich jego uczuć i pasji (por. Il. 22.296; 3.442). Począwszy od Platona zaczyna się używać tego słowa w sensie filozoficznym i technicznym na określenie zdolności uczenia się i rozumowania oraz zdolności odróżniania dobra od zła (ἡδοναὶ καὶ φρονήσεις – przyjemności i akty mądrości – Plat. Phil. 63a)<sup>21</sup>. Ten termin jest też często używany przez filozofię stoicką. Według stoików φρόνησις była wiedzą, która ukazywała to, co należy robić i czego unikać. Nazywali ją także „wiedzą o rzeczach dobrych i złych (SVF III,262,23-26), która miała pomagać w kontrolowaniu ludzkiego działania i ewentualnie wyznaczać jego limity (SVF III,263,26).

<sup>19</sup> M. Pohlenz, *La Stoa: storia di un movimento spirituale*, t. II, Firenze 1978, s. 115-117.

<sup>20</sup> G. Scarpat, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, s. 101.

<sup>21</sup> G. Bertam, φρήν, w: *ThWNT IX*, s. 217-218.

Według Kleanta wszystkie cnoty kardynalne pochodziły właśnie od φρόνησις, którą uznawał za cnotę podstawową i jedyną, tę, od której pochodzą wszystkie inne. Była to esencja stoickiej filozofii, która pozwalała żyć w sposób zgodny ze swoim powołaniem i w harmonii z kosmosem, praktykując tę cnotę, która gwarantowała posiadanie wszystkich innych cnót, które prawdziwy mędrzec i filozof musiał nabyć<sup>22</sup>. W naszym tekście φρόνησις może być traktowana jako szczególny dar, który często zajmuje miejsce samej mądrości czy innych cnót. W Biblii wskazuje generalnie na mądrość praktyczną, związaną z praktycznym życiem i odcinaniem decyzji. W odniesieniu do Salomona słowo może wskazywać na szczególną mądrość w rządzeniu narodem (podobne znacznie znajdujemy w Ez 28,4, gdzie jest powiedziane, że władca utwierdził swoją władzę i zebrał wielkie majątkości właśnie dzięki φρόνησις). W naszym fragmencie φρόνησις jest połączona z duchem mądrości, który wydaje się terminem szerszym, który łączy tę szczególną inteligencję z mądrością jako źródłem i przyczyną wszystkiego<sup>23</sup>.

Drugie wyrażenie, πνεῦμα σοφίας, jako wyrażenie typowo biblijne nie pojawia ani razu w znanych nam tekstach greckich. Można je rozumieć jako odnoszące się do samej mądrości, ale prezentujące pewien jej aspekt (por. Syr 15,3). W tekście Mądrości mamy podobne wyrażenie w 1,5: ἅγιον γὰρ πνεῦμα παιδείας odnoszące się do wielkiego daru, który nie został przyjęty przez bezbożnych (3,11-pojawia się tam zarówno mądrość, jak i dyscyplina), a właściwie został z pogardą odrzucony i w konsekwencji bezbożni znaleźli się w sytuacji desperacji i smutku (ταλαίπωρος)<sup>24</sup>. To wyrażenie ukazuje ducha mądrości jako wartość wewnętrzną i dynamiczną, która animuje życie człowieka i upodabnia się do boskiego ducha obecnego w człowieku. Mówi też o naturze tej mądrości, która zstępuje jako wartość bezcielesna i boska od Boga i jest darem nadprzyrodzonym, związanym ze szczególną łaską<sup>25</sup>.

#### 1.4. Związek między mądrością i radością

Podsumowując należy stwierdzić, że autor, konfrontując mądrość z wartościami ziemskimi, ukazuje jej absolutną wartość w życiu człowieka. Wartości materialne

<sup>22</sup> G. Bertam, φρήν, s. 219.

<sup>23</sup> G. Scarpato, *Libro della Sapienza* II, s. 30.

<sup>24</sup> A. Sisti, *Il Libro della Sapienza*, s. 209.

<sup>25</sup> C. Larcher, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, s. 453.

mogą być darem Mądrości albo wynikiem pracy, i z tego powodu nie można ich traktować jako negatywnych w swej istocie. Wszystkie te rzeczy okazują się jednak relatywne i drugorzędne jeśli się je porówna z Mądrością, która sama w sobie jest cenniejsza od wszystkiego, a także jest tą, która tych darów udziela i pomaga nimi się cieszyć. Należy podkreślić dwa aspekty. Najpierw należy stwierdzić, że używanie dóbr ziemskich w sposób inteligentny i z pomocą Mądrości (nawet władzy czy bogactw) może owocować radosnym i dobrym życiem, co potwierdza to historyczny przykład Salomona. Po wtóre, prawdziwa radość jest związana uznaniem absolutnego prymatu Mądrości oraz z odkryciem, że to ona jest ich dawczynią. Radość domaga się też wiary w Boga jako że wszystkie dary oraz sama Mądrość pochodzą od Boga (por. 7,15).

Taka interpretacja podkreśla doniosłość tematu radości, który nie zawsze jest dostrzegany. Sisti w swoim komentarzu pisze, że „radość Salomona z powodu otrzymanych dóbr, choć naturalna, nie ma tu żadnego znaczenia, podobnie jak fakt jego niewiedzy”<sup>26</sup>. Wbrew tej opinii należałoby podkreślić, że w logice autora motyw radości zajmuje istotne miejsce. Słowo εὐφραίνω znajduje się na początku wersetu 12, zajmuje się pozycję emfatyczną i ten fakt, w połączeniu analizą struktury i związkami z 8,10-16 nie pozwala nam traktować tematu radości jako drugorzędnego. Sisti podkreśla słusznie znaczenie wersetu 12b, który wskazuje na mądrość jako źródło i przewodnika w używaniu dóbr. Należy zauważyć, że nasz autor wielokrotnie w Księdze Mądrości łączy stany emocjonalne oraz fakt bycia szczęśliwym z konkretnymi wyborami człowieka. Sam fakt radości wskazuje, że człowiek dokonał właściwego wyboru i w konsekwencji przeżywa momenty radości. Mamy tu do czynienia z zasadą przyczynowo-skutkową, która w kontekście całej księgi mogłaby brzmieć następująco: mądre wybory gwarantują radość, głupie i złe wybory niosą smutek. W tym kontekście nawet posiadanie wielkich dóbr, takich jak niezmierzone bogactwo czy zdrowie, nie gwarantują szczęśliwości, jeśli nie ma najistotniejszego daru: mądrości z jej darami roztropności i dobrego wyboru (7,7.11). Należy też zauważyć, że motyw radości nie jest związany z darami jako takimi, ale z faktem, że są one używane w sposób mądry, z pomocą Mądrości, która w tekście staje się prawie realną osobą, odbiciem Boskiej Mądrości w konkretnej, prawie fizycznej postaci. Autor odkrywa radość płynącą z tej obecności i ten temat zostanie rozwinięty w 8,16, gdzie mówi się już tylko i wyłącznie o samej Mądrości, która wchodząc w relację miłości i bliskości niesie Salomonowi wielką radość i wesele.

<sup>26</sup> A. Sisti, *Il Libro della Sapienza*, s. 210.

## 2. Metafora małżeńska i związek z radością

Ciekawe konkluzje rodzą się też, gdy uwzględnimy perykopę paralelną do sekcji 7,7-12, czyli 8,10-16. Z odkryciem Mądrości rodzi się nie tylko pragnienie zdobycia jej czy poznania, ale także wejścia w oblubieńczą wręcz relację z Nią. To, co wcześniej było obiektem intelektualnego dociekania, staje się potem przedmiotem miłości. Metafora małżeńska obecna w tej sekcji podkreśla, że mamy tu do czynienia z bliskim obcowaniem z Mądrością i to staje się jest źródłem „radości i wesela” (8,16).

Metafora małżeńska jest istotnym elementem II części Księgi Mądrości (Mdr 6,22 – 11,1), znajduje się w centrum rozdziału 8 (8,10-16). Sekcje 8,2-9 oraz 8,17-21 są ze sobą ściśle połączone poprzez powtórzenia wyrażen w obu fragmentach (łącznie 7 słów w obu sekcjach) oraz użycie czasowników generalnie w formie aorystu lub teraźniejszej. Natomiast perykopa 8,10-16 używa czasowników w czasie przyszłym (z jednym wyjątkiem). Warto podkreślić także związek Mdr 8,10-16 z sekcją 7,7-12, z którą jest powiązana w strukturze chiastycznej rozdz. 7-8<sup>27</sup>. Sekcja 7,7-12 wylicza wszystkie zalety Mądrości i przedstawia ją jako rzecz najcenniejszą oraz źródło szczęścia. Rozpoznanie niezwyklej wartości Mądrości w sposób naturalny powoduje, że w sercu Salomona zrodzi się głębokie pragnienie zdobycia jej. Ten właśnie proces wchodzenia w głęboką i intymną relację z Mądrością opisuje sekcja 8,10-16, w której Mądrość jest ukazana jako doskonała towarzyszka życia i źródło radości<sup>28</sup>.

Na końcu pierwszej z wymienionych sekcji (8,10-16) oraz na początku drugiej (8,17-21) mamy imponującą listę wyrażen, które podkreślają bliskość, intymność i zażyłość z Mądrością. Są to *προσαναπαύω, συναναστροφή* z w.16 oraz *συγγένεια* (w.17), *φιλία, συγγυμνασία ὁμιλίας, κοινωνία* e *λαμβάνω* (w.18). Te wyrażenia pojawiają się znów w kontekście radości (w 8,16 pojawiają się wyrażenie *εὐφροσύνην καὶ χαράν*). Tu doskonale widać logikę autora, który rozpoznawszy wartość nadrzędną mądrości dąży do jej osiągnięcia, wejścia w bliską relację z nią, świadomy, że jej obecność przyniesie mu także doświadczenie radości. Reasumując, w sekcji 8,10-16 mamy 3 wyrażenia (wszystkie w ostatnim wersecie), a w sekcji 17-21 6 wyrażen (wszystkie w pierwszych dwóch wersetach), które podkreślają głęboką więź Salomona z Mądrością.

<sup>27</sup> P. Bizetti, *Il libro della Sapienza: struttura e genere letterario*, Bologna 1984, s. 67.

<sup>28</sup> Ten temat będzie rozwijany tutaj oraz w następnej sekcji 8,17-21; por. B. Poniży, *Księga Mądrości: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.ST 20, Częstochowa 2012, s. 282.

cią<sup>29</sup>. Autor używa obrazów związanych przede wszystkim z małżeństwem, ale także słownictwa wyrażającego głęboką przyjaźń i pokrewieństwo. Ten dobór słownictwa oraz jego miejsce w logice wywodu (poprzedza bezpośrednio modlitwę do Boga o Mądrość, centralny rozdział Księgi Mądrości) nadaje metaforze małżeńskiej szczególne znaczenie, podkreśla konieczność jedności i komunii z Mądrością.

### 3. Relacja między mądrością a śmiercią

Dla zrozumienia wartości Mądrością oraz radości, którą niesie, konieczne jest odwołanie się do jej przeciwieństwa. Księgi Mądrości nieustannie zestawia rzeczywistości sobie przeciwne. Autor używa sposobu prezentowania typowego dla klasycznego *synkrisis*. Dwie rzeczywistości zostają zestawione, aby czytelnik mógł je porównać i wybrać tę preferowaną. Charakterystyczne dla tego stylu jest wyolbrzymianie, które ma wyakcentować różnice i jednoznacznie wskazać na rzeczywistość preferowaną. W III części księgi ta figura pojawia się często. Autor tworzy 7 serię dyptyków, w których Izraelici są porównani z Egipcjanami. Pseudo-Salomon opisuje konkretne wydarzenia oraz postawy tych grup w kluczu ukazywania kontrastów, tworząc dwa obrazy – pozytywny i negatywny. Również w I części księgi (Mdr 1-6) zostaje ukazany taki kontrast. Widać to wyraźnie chociażby w Mdr 3-4, gdzie nieustannie są zestawiane te dwie rzeczywistości. Mdr 3,1-9 traktuje o sprawiedliwym, w. 10-12 mówią o bezbożnych, w. 13-15 – o sprawiedliwym, w. 16-19 – o bezbożnych, 4,1-2 – o sprawiedliwym, itd. W kontekście wyeksponowania figury mądrości oraz metafory małżeńskiej może się rodzić pytanie: czy Mądrość – której autor poświęca tyle miejsca, dokonuje zabiegu literackiej personifikacji oraz tworzy metaforę małżeńską – ma swoją konfigurację, swoje przeciwieństwo? Wydaje się, że tak, gdyż autor tworzy obraz podobny i jednocześnie przeciwstawny do tego z rozdziału 8 i umieszcza go na początku księgi, w Mdr 1,16.

W I części księgi (rozd. 1-6) autor zestawia sprawiedliwego (*δικαιος*) i tych, którzy są bezbożni (*ἀσεβεις*). Grzesznicy są opisywani jako ci, którzy są bezrozumni, nie posiadający cnót i zagrożeni śmiercią duszy. Są przeciwieństwem człowieka pobożnego i sprawiedliwego, szukającego mądrości i cnót. Bezboż-

<sup>29</sup> Ramy prezentacji nie pozwalają na analizę tego słownictwa. Szczegółowa analiza wyrażenia jest prezentowana w: Marcin Zieliński, *La gioia e la tristezza nel libero della Sapienza*, w druku, s. 73-133.

ni, na podobieństwo Salomona i sprawiedliwego, próbują jednakże stworzyć przyjacielską relację, ale obiektem ich pragnień oraz zainteresowań nie jest ani mądrość ani głupota, ale paradoksalnie – śmierć. Dokładna analiza wyrażen ukazuje wszystkie aspekty tej relacji ze śmiercią.

### 3.1. Analiza wyrażen w Mdr 1,16

ταῖς χερσὶν καὶ τοῖς λόγοις προσεκαλέσαντο (Mdr 1,16a) – wyrażenie podkreśla, że bezbożni słowem i czynem, czyli na wszelkie sposoby zapraszają śmierć i chcą wejść z nią w bliską relację. To, co czynią, jest wbrew ostrzeżeniom z Mdr 1,12, które są przez bezbożnych wyraźnie lekceważone. Jest tutaj korespondencja wyrażen między ἐν πλάνῃ – Mdr 1,12 oraz τοῖς λόγοις – Mdr 1,16 z jednej strony, a z drugiej wyrażenia ἐν ἔργοις χειρῶν ὑμῶν – Mdr 1,12 oraz ταῖς χερσὶν – Mdr 1,16. Autor intencjonalnie łączy oba wersety i ukazuje pierwsze istotne różnice między sprawiedliwym oraz bezbożnymi. Podczas gdy sprawiedliwi ufają Bogu, bezbożni charakteryzują się nieposłuszeństwem wobec wezwań Boga i mądrości. Cała scena ukazuje niezrozumiałe z punktu widzenia logicznego otwarcie bezbożnych na rzeczywistość śmierci i głębokie pragnienie przywołania jej na wszelkie możliwe sposoby.

φίλον ἠγησάμενοι αὐτὸν ἐτάκησαν (Mdr 1,16b) – „uważając ją za przyjaciółkę rozpływają się w miłości”. Słowo φίλος pojawia się tylko 2 razy w Księdze Mądrości. W 7,27 odnosi się do działalności Mądrości, która poprzez swoją aktywność wzbudza Bogu świętych i przyjaciół. Poprzez użycie tego słowa w dwóch diametralnie różnych kontekstach autor natchniony pragnie ukazać kontrast pomiędzy przyjaźnią ze śmiercią a przyjaźnią z Bogiem i mądrością. Ponadto słowo ἠγέομαι pojawia się w Księdze Mądrości w dwóch znaczeniach: „uważać za, uznawać” oraz „kierować, prowadzić”. Bezbożni kierując się swoim rozumowaniem uznają śmierć za coś cennego, za rzeczywistość, z którą warto wchodzić w relację przyjaźni. Natomiast w Mdr 7,8 Salomon uznaje Mądrość za cenniejszą od wszystkich ziemskich rzeczywistości, a w 7,12 to słowo odnosi się do działania Mądrości, która „kieruje” mędrcom w roztroprnym zarządzaniu wszystkimi dobrami. Życie Salomon staje się wzorem życia człowieka mądrego i sprawiedliwego, i jest to związane nie tylko z jego mądrymi wyborami, ale przede wszystkim z działaniem Mądrości, która staje się przewodnikiem i pozwala prawidłowo oceniać wartość wszystkich rzeczy.

Kluczowe dla uchwycenia kontrastu między mądrością a śmiercią jest słowo τήκω, które wydaje się nie pasować do kontekstu. Niektórzy egzegeci

postulowali zastąpienie tego słowa innym, sugerując zniekształcenie tekstu oryginalnego<sup>30</sup>. Czasownik ten jest używany przez autora łącznie 5 razy. W III części księgi (16,22.27.29) opisuje fizyczne zjawisko topnienia, rozpuszczania się pod wpływem promieni słonecznych i takie jest też podstawowe znaczenie tego słowa. Było ono również popularne w poezji aleksandryjskiej, tej o charakterze lirycznym i erotycznym. Scarpat cytuje licznych autorów klasycznych, m.i. Teokryta, który używa tego słowa w znaczeniu „spalania się, rozplywania z miłości”, w relacji do drugiej osoby<sup>31</sup>. Taka interpretacja słowa wydaje się być niezwykle interesująca, gdyż czyni z bezbożnych wręcz adoratorów śmierci, starających się wejść w nią w relację miłości. Słowo to może określać stan grzeszników, którzy w relacji do śmierci przeżywają moment zauroczenia, miłosnego spalania się i fascynacji, która charakteryzuje zakochanych<sup>32</sup>. Może mieć ono jeszcze jeden interesujący aspekt, do którego autor wydaje się czynić aluzję. Czasownik może oznaczać także „psuć się, gnić, być trawionym” i odnosić się do procesu dekompozycji ciała albo do procesu trawienia (por. Platon, *Timaios* 82e – τηκομένη σάρξ – „ciało gnijące, w rozkładzie”). W tych znaczeniach pojawia się także u Sofoklesa (*Antygona* 905) czy Galena (6.192.784). Ten podtekst słowa wzmacnia dodatkowo kontrast między dwoma obrazami. Śmierć, o której łaski zabiegają grzesznicy, nie gwarantuje żadnej długotrwałej relacji. Jest też zasygnalizowane, że w żaden sposób nie może zagwarantować nieśmiertelności (ἀφθαρσία), jedynie, co niesie, to rozkład fizyczny ciała i doświadczenie końca, rozpadu.

συνθήκην ἔθεντο πρὸς αὐτόν (Mdr 1,16c) – bezbożni w ocenie autora natchnionego chcą zawrzeć pakt ze śmiercią, aby być zawsze blisko niej. Tekst przypomina Iz 28,15 – ἐποιήσαμεν διαθήκην μετὰ τοῦ ἄδου καὶ μετὰ τοῦ θανάτου συνθήκας – “zawarliśmy przymierze ze śmiercią, i z szeolem zrobiliśmy układ”. Należy zauważyć, że ta terminologia używana jest zwykle w związku z ideą przymierza z Bogiem. Samo przymierze, które początkowo było aktem przede wszystkim prawnym, w kontekście historii Starego Testamentu nabiera znaczenia teologicznego i jest rozumiane jako objawienie się miłości i łaskawości Boga w historii<sup>33</sup>. Warto zauważyć, że rozumienie tego paktu, szczególnie w księgach prorockich oraz sapiencjalnych, zbliżało się mocno do szczególnej i bardzo intymnej relacji z Bogiem, która w teologii Starego Testamentu była

<sup>30</sup> W edycji krytycznej z Göttingen podane są dwa inne możliwe warianty.

<sup>31</sup> G. Scarpat, *Libro della Sapienza*, t. I, s. 132.

<sup>32</sup> B. Ponizy, *Księga Mądrości: wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, s. 163-164.

<sup>33</sup> J. Behm, G. Quell, διαθήκη, διαθήκη, w: *ThWNT* II, s. 131.

przedstawiana przy pomocy metafory małżeńskiej. Stąd Vulgata tłumaczy analizowane wyrażenie używając zwrotu „sponionem posuerunt”, czyniąc aluzję do swoiście rozumianego kontraktu małżeńskiego ze śmiercią<sup>34</sup>.

ἄξιοι εἰσιν τῆς ἐκείνου μερίδος εἶναι (Mdr 1,16d) – μερίς jest słowem, które oznacza generalnie „dział, porcję” i może się odnosić do Boga albo do darów, które oferuje On Izraelowi (por. Syr 17,17). W Starym Testamencie Izrael był własnością ekskluzywną Boga, której nie chciał dzielić z innymi bogami (por. Pwt 32,9; Za 2,16). Podobnie sam Bóg miał być szczególną „własnością” każdego Izraelity, z wykluczeniem innych bożków (por. Lb 18,20; Ps 16,5). Bezbożni natomiast chcą należeć do śmierci, chcą być jej szczególną własnością. Ta sama myśl powtarza się także w 2,24.

### 3.2. Wnioski teologiczne

Powyższa analiza pozwala dostrzec związek pomiędzy dwoma scenami oraz fakt, że są to obrazy przeciwstawne. Różnica dotyczy nie tylko przedmiotu relacji (mądrość *contra* śmierć), ale także jej natury (relacja trwała i przynosząca radość *contra* związek krótkotrwały i niosący smutek). Istotna różnica objawia się przy analizie skutków obu relacji: podczas gdy związek z mądrością niesie doświadczenie bliskości Boga oraz nieśmiertelność (ἀφθαρσία), relacja ze śmiercią niesie rozpad i zniszczenie, tak w sensie moralnym, jak i fizycznym.

Warto zauważyć też pewne podobieństwo dotyczące kompozycji i kontekstu, w jakim oba teksty się znajdują. W obu przypadkach po opisie metafory pojawia się mowa, która ma charakter programowy: w 2,1b-20 jest to mowa programowa bezbożnych, którzy już doświadczają przedsmaku śmieci i uważają tę, z którą chcieli zawrzeć przymierze, za rzeczywistość czyniącą ludzkie życie doświadczeniem smutnym i ulotnym. W drugim przypadku bezpośrednio po obrazie metafory małżeńskiej pojawia się modlitwa Salomona (Mdr 9,1-18), w której prosi o Mądrość, pozostającą wielkim dobrem i obiektem jego pragnień. Ta mądrość, w przeciwieństwie do śmierci, nie tylko prowadzi go nieustannie ku najwyższemu dobru, ku wybawieniu i życiu (Mdr 9,18c), ale gwarantuje też nieśmiertelność (Mdr 8,17c).

Analizując zagadnienie warto zauważyć też oryginalność tego zestawienia obiektów zainteresowania, którymi są Mądrość oraz śmierć. W tradycji sapienckalnej bardziej oczywiste jest zestawienie mądrość – głupota. W Prz 1-9 to

<sup>34</sup> A. Sisti, *Il libro della Sapienza*, s. 107-108.

właśnie głupota jest kontrfigurą Mądrości. Autor Księgi Przysłów przeciwstawia te dwie rzeczywistości same w sobie oraz cele ich działania: mądrość pragnie dobra, natomiast głupota uwodzi i oszukuje niedoświadczonych. Jednak śmierć fizyczna, która jednakowo dotyka mędrca i głupca, zrównuje ich losy wobec tego nieodwołalnego przeznaczenia człowieka (por. Koh 2,14.16). Księga Mądrości natomiast tworzy inny dyptyk: przeciwieństwem Mądrości nie jest głupota, ale śmierć, która jest tragiczną konsekwencją bezbożności i głupoty. Z pewnością niemądre i bezbożne postępowanie jest przyczyną śmierci, ale autor natchniony, mówiąc o śmierci, chce ją ukazać jako największe niebezpieczeństwo, z którym związana jest kara i cierpienie. Analizując te obrazy należy dostrzec znaczenie ludzkich wyborów i ich precyzyjne konsekwencje: mądrość przyczynia się do osiągnięcia nieśmiertelności, natomiast głupota i bezbożność powodują śmierć. Tymczasem autor natchniony, tworząc ten kontrast, łączy mądrość (przyczynę nieśmiertelności) ze śmiercią (skutkiem bezbożności i głupoty). Wydaje się, że takie przesunięcie ma na celu wyakcentowanie tragizmu i niebezpieczeństwa śmierci. Jest to związane z faktem, iż śmierć nie jest jedynie końcem ziemskiej egzystencji, ale jest wielowymiarowa. Istotnym *novum* jest tu wprowadzenie wizji „drugiej śmierci” oraz momentu sądu i cierpienia po śmierci, który jest zarezerwowany dla bezbożnych, a oszczędzony sprawiedliwym. W tym kontekście wydaje się logiczne, że autor czyni śmierć rzeczywistością przeciwstawną do mądrości, aby wyakcentować przede wszystkim tragiczne następstwa głupoty i bezbożności, które mają swoje konsekwencje nie tylko w ziemskim życiu, ale przede wszystkim na drugim świecie.

### Podsumowanie

Analiza wybranych tekstów ukazuje, że Mądrość, rozumiana jako przewodnik, ale także jako obecność staje się źródłem radości dla Salomona. Samo jej poznanie rodzi pragnienie głębokiego zjednoczenia się z Nią, tworząc obraz idealnej towarzyszkii życia dla mędrca. Jej darami są nie tylko radość i wesele, ale również nieśmiertelność. Niezwykłość tych darów dostrzega się lepiej, gdy porównana się zachowanie Salomona z postawą bezbożnych. Oni również chcą wejść w relację przyjaźni, ale z rzeczywistością śmierci. W przeciwieństwie do Salomona, doświadczają oni smutku i rozczarowania, co zaznacza się już na początku ich mowy programowej (Mdr 2). Ich udziałem staje się też doświadczenie rozkładu i zupełnego unicestwienia, w przeciwieństwie do sprawiedliwych, cieszących

się opieką Boga i nieśmiertelnością. Opracowanie ukazuje także sposób argumentowania autora, który opisując rzeczywistości pozytywne przedstawia ich tragiczną alternatywę i pozostawia czytelnikowi dokonanie wyboru.

*Ks. dr Marcin Zieliński, SBP 333*