

Marcin Zieliński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

donmjz@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9965-2196

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2023.025>

16 (2023) 4: 437–452

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

Grzech i cnota w Księdze Mądrości jako konsekwencje fundamentalnego wyboru między śmiercią a Mądrością

Sin and Virtue: Consequences of the Fundamental Choice between Death and Wisdom in the Book of Wisdom

Streszczenie. Autor Księgi Mądrości zestawia nieustannie w swoim dziele rzeczywistości przeciwstawne, aby poprzez porównanie (*synkrisis*) głębiej ukazać różnicę między nimi. Pierwsza część Księgi Mądrości to zestawienie postaci sprawiedliwego z bezbożnymi. Autor analizuje postawy i wybory dokonywane przez ludzi pod kątem ich konsekwencji w życiu ziemskim i po śmierci. Sprawiedliwości i cnotcie sprawiedliwego przeciwstawia grzech i niemoralność bezbożnych. Postawy są związane z wolnym wyborem człowieka, ale także zdają się wynikać z pierwszego, fundamentalnego wyboru pomiędzy śmiercią a Mądrością, którego dokonują jedni i drudzy. Autor podkreśla, że właśnie ta relacja jest fundamentalna, ponieważ inspiruje do konkretnych wyborów moralnych i postaw. Przy opisywaniu fascynacji śmiercią i Mądrością pojawiają się obrazy i słownictwo sugerujące głęboki związek o charakterze oblubieńczym czy pragnienie bliskości. Autor ukazuje z całą wyrazistością biegunowo odległe efekty tych relacji. Fascynacja śmiercią prowadzi do lęku, błędnego postępowania i śmierci duchowej, a oblubieńcza więź z Mądrością gwarantuje życie sprawiedliwe na ziemi oraz szczęśliwą nieśmiertelność.

Abstract. The author of the Book of Wisdom constantly juxtaposes opposing realities so that using comparison (*synkrisis*), he can more profoundly show the differences between them. In the first part of his Book, he contrasts the righteous with the ungodly. He analyzes their attitudes and choices in terms of the consequences in their earthly lives and after death. He juxtaposes the integrity and virtue of the righteous with the sin and immorality of the unrighteous. Attitudes are related to the free decision of every individual, but also seem to stem from the first, fundamental choice between death and Wisdom, which is made by both groups. The author emphasizes that this choice is fundamental, as it inspires specific moral decisions and attitudes. When describing

the fascination with death and Wisdom, he uses images and vocabulary that suggest a deep connection, a spousal relationship or a desire for closeness, evidently showing the diametrically distant effects of this relationship. The fascination with death leads to fear, misconduct and spiritual death, while the spousal relationship with Wisdom guarantees a life of righteousness on earth and blissful immortality.

Słowa kluczowe: Mądrość, metafora małżeńska, śmierć, cnota, więź.

Keywords: Wisdom, spousal metaphor, death, virtue, bond.

Wstęp

Księga Mądrości, która powstała w czasach bliskich Nowemu Testamentowi (po roku 30 a.C), to bardzo bogata teologicznie rzeczywistość. Jest mądrościową refleksją, która inspiruje się przede wszystkim Starym Testamentem, ale również filozofią hellenistyczną. Autor natchniony czerpie odważnie przede wszystkim z filozofii stoickiej, podkreślając wagę mądrości, cnót, poszukiwania szczęścia, samodyscypliny. Co istotne, dokonuje aktualizacji nauczania biblijnego w nowym kontekście filozoficznym i teologicznym, starając się przybliżyć wiarę w interesujący sposób młodym żydom, którzy odchodzili od niej, kuszeni perspektywami społecznej kariery w Aleksandrii w Egipcie albo atrakcyjnymi kultami misteryjnymi. W Księdze Mądrości objawia się bogate życie intelektualne wspólnoty żydowskiej żyjącej w Aleksandrii, gdzie dokonano tłumaczenia Biblii Hebrajskiej na grecki i gdzie urodził się i działał myśliciel żydowski Filon z Aleksandrii.

Analizowany w artykule temat dotyka kwestii antropologicznych, czyli kondycji człowieka według Księgi Mądrości. Opracowanie zestawia dwie rzeczywistości przeciwstawne: z jednej strony grzech i doskonałość, z drugiej bezbożność i cnotę. Wydaje się, że to jedna z cech charakterystycznych stylu autora natchnionego – rodzaj niekończącego się *synkrisis*, czyli porównywania rzeczywistości przeciwstawnych. W I części księgi porównywani są bezbożni i sprawiedliwi, w III – Egipcjanie i Izraelici. Podobnie opisuje i porównuje również życie i śmierć, Mądrość i głupotę, radość i smutek, prawdziwy kult i bałwochwalstwo, i wiele innych. Tylko w II części autor tworzy enkomion Mądrości jako najwyższego dobra, które wydaje się nie mieć swojego przeciwieństwa. Należy jednak zakładać, że takie przeciwieństwo może istnieć, a ewentualne jego odkrycie pomogłoby lepiej zrozumieć naturę samej Mądrości.

W tym artykule podjęty zostanie temat fundamentalnej relacji, która w konsekwencji rodzi rzeczywistości antagonistyczne, czyli grzech i cnotę. Obie kategorie odnoszą się nie tylko do ziemskiego życia, lecz także mają wpływ na specyfikę życia po śmierci, ponieważ według Księgi Mądrości człowiek jest stworzony w stanie nieśmiertelności, a konsekwencje jego wyborów są nieśmiertelne jak on sam. Wydaje się, że istotą i źródłem moralności oraz, szerzej, każdego działania w Księdze Mądrości jest więź, czyli relacja całościowa człowieka z określonym bytem albo ideą. Pobieźna lektura Księgi Mądrości ukazuje, że człowiek w swej wolności dokonuje wyboru, wiążąc się ze śmiercią albo Mądrością. Specyficzne dla tej relacji jest to, że ma charakter miłosny, choć dotyczy różnych podmiotów i rodzi dramatycznie różne konsekwencje. W niniejszym artykule zostanie omówiony charakter tych relacji (z Mądrością i śmiercią) oraz ich konsekwencje (cnota i grzech rozumiany jako działanie złe i bezrozumne). Celem artykułu będzie ukazanie, że ludzkie wybory są konsekwencją wytworzonej więzi, którą osoby budują odpowiednio ze śmiercią lub Mądrością. W obu przypadkach relacja ma charakter wręcz fundamentalnego, egzystencjalnego wyboru, a jej natura jest miłosna czy wręcz małżeńska. Obie relacje prowadzą też do biegunowo różnych postaw życiowych.

1. Konsekwencje wyborów objawiające się w życiu ziemskim i po śmierci

Wagę cnoty oraz grzechu, a także związanego z nimi fundamentalnego wyboru podkreśla prawda, że konsekwencje ludzkich wyborów dotyczą zarówno życia doczesnego, jak i wieczności. Księga Mądrości wprowadza bardzo wyraźnie ideę życia po śmierci, które nie jest jedynie bezbarwną egzystencją w szeolu, ale ma charakter nagrody lub kary. Jest to możliwe dzięki wierze w nieśmiertelność ludzkiego „ja”. Koncepcja nieśmiertelności pojawia się kilka razy w Księdze Mądrości. Jest celem ludzkich oczekiwań i nadziei (3,4) oraz wynikiem posiadania cnót (4,1). Kluczowy tekst znajduje się w Mdr 8, gdzie nieśmiertelność jest przedstawiana jako dar Mądrości i wynik relacji z nią (8,13.17). Terminologia nie odnosi się do duszy rozumianej jako duchowy element człowieka (jeśli rzeczywiście można mówić o duszy w Księdze Mądrości), lecz do całego człowieka, ujętego w sensie starotestamentalnym jako jedność. Podkreśla to Mdr 3,1, gdzie mówi się o osobach sprawiedliwych (tak należałoby przetłumaczyć słowo ψυχή tam obecne – nie jest to odniesienie do duchowego elementu człowieka) i zaznacza, że żadne cierpienie nie dotknie sprawiedliwych. W tekście greckim zaimek αὐτῶν

jest rodzaju męskiego i odnosi się do sprawiedliwych jako osób. Podobnie w Mdr 3,3 rodzajnik *oi* (liczba mnoga rodzaju męskiego) podkreśla, że nie chodzi o dusze, ale konkretne osoby. Podmiotem zainteresowania i działania Mądrości jest człowiek jako taki, osoba ludzka, a nie element duchowy czy materialne ciało traktowane oddzielnie (Mazzinghi 2020, 159).

Mówiąc o życiu po śmierci, autor wprowadza nową terminologię, dotychczas nieobecną w Starym Testamencie. W Mdr 2,23 pojawia się termin *ἀφθαρσία* – „niezniszczalność”, który nie jest jedynie stylistyczną alternatywą dla *ἀθανασία* („nieśmiertelności”). Słowo pojawia się dwukrotnie w Czwartej Księdze Machabejskiej oraz siedmiokrotnie w Nowym Testamencie¹. Jest mocno zakorzenione w filozofii epikurejskiej, co potwierdzają pisma Filodemosza z Gadary, znalezione w Ercolano w Italii. Epikurejczycy przyjmowali, że bogowie, choć posiadali ciała zbudowane z materii, mogli żyć wiecznie i nie znali chorób czy słabości (Fabbri 2010, 318–320). Tę niezniszczalność powodowała fizyczna siła, która tak mocno wiązała atomy ciała, że nie pozwalała na ich rozpad, który zwykle powoduje czas czy oddziaływanie żywiołów świata. Być może autor Księgi Mądrości zainspirował się takim sposobem myślenia. Szukając siły gwarantującej niezniszczalność człowieka, znalazł ją w Bogu i Mądrości (Poniży 2012, 121–122).

Pisząc o nieśmiertelności, autor natchniony ukazuje naturę tego daru. Kluczowa wydaje się interpretacja wyrażenia *ἐπ’ ἀφθαρσία*. Sugeruje się, aby dać temu przyimkowi walor finalny i traktować każdego człowieka jako stworzonego „w celu bycia nieśmiertelnym”. W takim rozumieniu nieśmiertelność byłaby nagrodą za życie według przykazań, a jej osiągnięcie byłoby zarezerwowane dla osób, które pozytywnie przejdą próbę życia, kierując się w życiu mądrością i przykazaniami². Warto zauważyć, że szczęśliwa nieśmiertelność występuje w różnych tradycjach filozoficznych i biblijnych. W Księdze Mądrości pojawia się jednak istotne *novum*: wydaje się, że człowiek nie został stworzony w celu osiągnięcia nieśmiertelności (finalność), ale otrzymał ten dar od razu, w momencie stworzenia (Larcher 1969, 280–284). W egzegezie istnieje długa debata nad znaczeniem przyimka *ἐπὶ* w Księdze Mądrości. Ważna wydaje się opinia Reese’a, który był pionierem badań nad wpływem hellenizmu na Księgę Mądrości. Poświęcił temu zagadnieniu ważne i ciągle inspirujące opracowanie. Reese przytacza istotny argument w dyskusji, podkreślając, że na dwadzieścia dwa

¹ Analiza tych terminów, ze szczególnym uwzględnieniem tła biblijnego, znajduje się w: Zaklukiewicz 2017, 210–253.

² Takie rozumienie cnoty pojawia się w Agric. 100

przypadki użycia ἐπι z dativem żaden nie oznacza finalności, lecz informuje o konkretnym stanie (Reese 1970, 66–67). Przykładowo w Mdr 1,13 mówi się o zgubie jako konkretnie istniejącej sytuacji, podobnie jak w Mdr 18,13. W świetle tego rozstrzygnięcia człowiek jawi się jako stworzony od początku w stanie nieśmiertelności, rozumianej jako powołanie do wiecznego trwania. Paralelny stych sugeruje, że Bóg uczynił człowieka obrazem swojej natury. Tu pojawia się problem natury tekstualnej, gdyż istnieją dwie możliwe lekcje (ιδιότητος oraz ἀιδιότητος). Pierwsza, proponowana przez wydanie krytyczne Zieglera, wydaje się bardziej prawdopodobna³. Drugi wariant, oznaczający „wieczność”, może być próbą jasnego ukazania, na czym polega to podobieństwo człowieka do Boga – został on obdarzony przywilejem nieśmiertelności, czyli możliwością istnienia także po fizycznej śmierci. Księga Mądrości podkreśla, że cały człowiek (nie sama jego dusza czy tylko samo ciało) jako osobowe „ja” jest nieśmiertelny. Prawdziwym problemem nie jest więc śmierć fizyczna, która jest naturalnym elementem życia i nie przerywa ludzkiej egzystencji, ale los człowieka po śmierci. Nieśmiertelnego człowieka może spotkać nagroda po śmierci w postaci szczęśliwej egzystencji albo „śmierć duchowa” rozumiana jako kara, czyli nieszczęśliwa egzystencja. W tym kontekście kwestia wyborów życiowych jest niezwykle doniosła, bo dotyczy zarówno życia ziemskiego, jak i tego po śmierci. Stąd każdy wybór ma fundamentalne znaczenie, a jego konsekwencje będą długotrwałe.

2. Natura relacji ze śmiercią i mądrością

Księga Mądrości podkreśla mocno rolę wolnego wyboru. Można postawić tezę, że styl życia jest uwarunkowany relacją, w którą wchodzi osoba. Wybranie śmierci albo Mądrości wydaje się tak fundamentalne, że rzutuje na całe życie etyczne. Zwiążanie się z określoną rzeczywistością przekłada się także na los człowieka po śmierci. Należy zaznaczyć, że w obu przypadkach ta relacja ma paradoksalnie charakter relacji o charakterze miłosnym.

³ Za takim wariantem opowiadają się m.in. Mazzinghi 2020, 132; Scarpata 1989, 189.

2.1. Natura relacji ze śmiercią

W tym paragrafie zostaje podjęty zaskakujący temat miłości do śmierci, który jest obecny w literaturze biblijnej. Prz 8,36 w wersji greckiej mówi o osobach, które nienawidzą mądrości, ale kochają śmierć. Podobnie Iz 28,15 mówi o pakcie, który bezbożni zawarli ze śmiercią. Próbując uciec przed śmiercią, ludzie starają się w jakiś sposób obłąkawić tę nieubłagalną rzeczywistość, ale w efekcie jest to przyzywanie śmierci ze wszystkimi konsekwencjami tego wyboru (Mazzinghi 2020, 105).

Temat śmierci zostaje wprowadzony w Mdr 1,12, gdzie zostaje zestawiona na zasadzie paralelizmu ze zgubą (ὄλεθρος). Oba słowa odnoszą się do rzeczywistości duchowej, swoistej klęski życiowej człowieka. W ten sposób autor wydaje jednoznaczną ocenę dotyczącą śmierci, która niesie jedynie zgubę i nieszczęście (Vílchez Líndez 1990, 163–164). Następnie temat śmierci jest rozwinięty w w. 13–15. Autor ukazuje kłamstwo jako zabijające ψυχή, czyli życie człowieka. Dla ludzi żyjących w kulturze greckiej kłamstwo przeciw drugiej osobie było traktowane jako jedno z największych przestępstw, a jego konsekwencją mogła być śmierć rozumiana jako wręcz zabójstwo, odebranie życia. Dotykała ona przede wszystkim kłamiącego (Scarpat 1989, 96). Wydaje się, że autor chce ukazać moralnie naganne postępowanie jako niosące bezwzględnie śmierć (czasownik jest użyty w czasie przyszłym). Problemem pozostaje interpretacja słowa „śmierć”, które zawsze pozostaje dwuznaczne: może odnosić się zarówno do życia ziemskiego jak i życia w przyszłym świecie (Mazzinghi 2020, 89). Wydaje się, że w tym konkretnym przypadku chodzi o śmierć duchową, związaną z utratą przyjaźni z Bogiem, która antycypuje późniejszą karę, czyli dramatyczną i nieszczęśliwą egzystencję po śmierci fizycznej (Scarpat 1989, 163).

Choć sama śmierć początkowo jest ukazana jako zjawisko zdecydowanie negatywne, przyciąga uwagę ludzi i wydaje się posiadać swoistą siłę wzbudzenia zainteresowania. Istotny dla analiz tego artykułu jest fakt, że w. 12 ukazuje śmierć jako przedmiot poszukiwania. Słowo ζηλώω podkreśla nie tylko aspekt szukania, ale także podejmowanego wysiłku, zaangażowania w poszukiwania śmierci. Słowo to ma konotacje miłosne, związane z pełnym pasją poszukiwaniem obiektu miłości (Mazzinghi 2020, 91). W tym kontekście pojawia się istotne słowo πλάνη, które niesie w sobie ideę bycia oszukany, uwiedzonym. Według autora natchnionego poszukiwanie śmierci łączy się z niewiedzą, pomyłką, co stawia poszukującego człowieka w złym świetle. Ważne jest poznanie prawdziwych celów życia, a to dzieje się tylko dzięki pomocy Mądrości oraz światłu

Prawa, do którego autor w kilku miejscach nawiązuje (Mazzinghi 2010, 39–42)⁴. Szukanie śmierci przedstawia się jako pełne pasji poszukiwanie, które jest obarczone błędem poznawczym już na samym początku. Jednocześnie bezbożni nie nazywają śmierci jej własnym imieniem (θάνατος), lecz używają innych wyrażań (np. τελευταίη). Może to świadczyć o lęku przed śmiercią, która objawia się jako rzeczywistość nieubłagana i niepokonalna (Mazzinghi 2020, 108).

Aspekt miłosnej relacji do śmierci zaznacza się wyraźnie w Mdr 1,16, gdzie bezbożni doznają wręcz miłosnego poruszenia na jej widok. Analizy domagają się tu trzy wyrażenia: rzeczowniki φίλος i συνθήκη oraz czasownik τήκω. Słowo φίλος występuje w Księdze Mądrości dwa razy. W Mdr 7,27 odnosi się do działalności Mądrości, która przez swoją obecność w świecie wzbudza przyjaciół Bogu. Warto zwrócić uwagę, że ten rzeczownik jest użyty w dwóch zupełnie różnych kontekstach, przeciwstawnych znaczeniowo. Autor w Mdr 7 nie ukazuje Mądrości w jej wymiarze kosmicznym, lecz jako formującą przyjaciół i proroków Boga. Termin „przyjaciel” może przywodzić na myśl najbliższe osoby, które funkcjonują na dworze króla jako zaufani i sprawdzeni doradcy⁵. Tymczasem w Mdr 1,16 bezbożni są ukazani jako ci, którzy chcą uważać za swoją przyjaciółkę śmierć. Nie jest podana przyczyna takiego zachowania. Może ona wynikać z lęku albo z niewiedzy związanej z odrzuceniem Bożej mądrości, co skutkuje postępowaniem błędnym i nieracjonalnym. W Mdr 1,16 śmierć jest opisana jako rzeczywistość, która dotyka tylko i wyłącznie bezbożnych. Z tego powodu nie może to być śmierć wyłącznie fizyczna, bo ona dotyka również sprawiedliwych, czasem umierających przedwcześnie. W tym kontekście śmierć w w. 16 dotyczyłaby śmierci duchowej, czyli kary po śmierci.

Drugi rzeczownik to słowo „przymierze” (συνθήκη), które może mieć aspekty prawne, ale także wymiar miłosny⁶. Wydaje się, że tak rozumiał ten tekst tłumacz łaciński, który czyni wyraźną aluzję do relacji o charakterze małżeńskim (łacińskie tłumaczenie brzmi: *sponsionem posuerunt*). Podobny obraz pojawia się w Iz 28,15, gdzie przeciwnicy proroka mówią o pakcie ze śmiercią (w tekście występują paralelnie śmierć i hades, czyli sheol rozumiany jako kraina śmierci).

⁴ Ten temat jest analizowany w artykule: Zieliński 2016, 104–112, gdzie pogłębia się znaczenie Prawa jako ważny drogowskaz na drodze do nieśmiertelności.

⁵ Scarpat przywołuje tu teksty greckie ukazujące przyjaciół króla na dworze egipskim; por. Scarpat 1996, 80.

⁶ W komentarzu Winstona pojawiają się liczne przykłady przymierzy z różnymi podmiotami. Por. Winston 1979, 113.

Wydaje się, że bezbożni pragną całkowicie powierzyć swe życie śmierci, nie widząc żadnej innej alternatywy (Vílchez Líndez 1990, 168)⁷. Podkreśla się, że nie odkryli Bożych planów i obietnicy wiecznej szczęśliwości, więc próbują ułagodzić rzeczywistość, której się obawiają. Powierzenie się śmierci nie jest związane z żadnym oczekiwaniem, a wyraża jedynie pragnienie przynależności do niej. Ten sens wzmacnia dodatkowo użycie słowa *μερίς*, które w Starym Testamencie opisuje dział ziemi nadany przez Boga jako szczególną własność każdego Izraelity (por. Pwt 32,9) albo podkreśla, że to Bóg jest szczególną własnością Izraela (por. Lb 18,20; Ps 119,57). Użycie tego wyrażenia może mieć odcień ironiczny, ponieważ ci, którzy powinni być szczególną własnością Boga, stają się własnością śmierci (Sisti 1992, 108).

Obrazu relacji miłosnej dopełnia słowo *τήκω*, które jest użyte w Księdze Mądrości pięciokrotnie. W Mdr 16,22.27.29 określa zjawisko fizycznego rozpuszczania się pod wpływem światła słonecznego, zgodnie ze swoim podstawowym znaczeniem. Słowo to ma także znaczenie liryczne i miłosne, i w takim sensie było używane w poezji aleksandryjskiej. Scarpat cytuje w swoim komentarzu kilku autorów klasycznych, między innymi Teokryta, który używa tego słowa w znaczeniu „bycia pochłoniętym przez miłość” (por. Ps 21,15; 67,3) (Scarpat 1989, 132). W podobnym sensie pojawia się także u Longosa Sofisty (1,18,1). Opisuje ono stan psychofizyczny osoby, która pod wpływem zakochania wręcz „rozpływa się” przed obiektem swojej miłości, nawiązując do podstawowego znaczenia słowa. Chodzi tutaj o reakcję dotyczącą sfery fizycznej i emocjonalnej, które pojawia się w momencie odczucia silnego bodźca o charakterze miłosnym. Taka interpretacja sugeruje, że bezbożni stają się wielbicielami śmierci, dążącymi do wejścia w relację miłości z nią. Wybór śmierci nie jest więc tylko zwykłą pomyłką wynikającą z niewiedzy czy chłodną kalkulacją, lecz rodzajem fascynacji o charakterze miłosnym. Taka więź jest porównywalna z relacją, którą sprawiedliwy buduje z Mądrością. Łączy je podobna natura relacji, choć konsekwencje wyborów będą dramatycznie inne⁸.

⁷ Komentując ten fragment, Vílchez Líndez przywołuje przypadek podobnego przykładu za śmiercią, które pojawia się w Iz 28,15.

⁸ Zieliński 2017, 313–321.

2.2. Natura relacji z Mądrością

Analizując oblubieńczy związek z Mądrością, warto zwrócić uwagę na sposób przedstawienia postaci Mądrości, bo to ma istotny wpływ na naturę późniejszej relacji. Autor, zgodnie z zasadami enkomionu, pisze o naturze Mądrości, jej pochodzeniu oraz o jej czynach w historii. W Mdr 7,22–8,1 analizuje naturę Mądrości wyliczając jej 21 atrybutów. Pierwsze dziesięć występuje w parach, jedenasty φιλάγαθος wydaje się w centrum i otwiera drugą serię, która łączy się w naturalny sposób z φιλανθρώπως. To powtórzenie rdzenia φιλ – wydaje się podkreślać z jednej strony inklinację ku dobru i doskonałości, a z drugiej ukazuje jej miłość i troskę o człowieka. Jednocześnie już w tej sekcji autor natchniony jasno określa cel Salomona, którym jest wspólnota życia z Mądrością oraz doświadczenie miłości Boga⁹.

Należy zaznaczyć, że obecność Mądrości oraz sposób działania nie są ukryte czy widoczne jedynie dla niewielkiej grupy osób. Mądrość objawia się jako widzialna dla wszystkich, którzy szukają jej pomocy. Podkreślając tę obecność, autor używa słowa „tajemnica” (μυστήριον). Może to być aluzja do kultów misteryjnych, ponieważ Mądrość nie jest zastrzeżona tylko i wyłącznie dla wtajemniczonych (Mazzinghi 2020, 122). Słowo ma też ważne odniesienie do wymiaru eschatologicznego, ponieważ Mądrość objawia prawdę o nagrodzie po śmierci i ukazuje, jak ją osiągnąć. Pisząc pozytywnie o tej obecności autor określa ją jako zstępująca w dusze świętych (7,27), mieszkającą w nich na podobieństwo wręcz Pawłowego Ducha (por. 1,4; Rz 8,9). To ona daje człowiekowi poznać najpierw Boga i Jego plany (8,4), a następnie rzeczywistość świata (7,17–21). Jest rodzicielką wszelkich dóbr: władzy, bogactwa, piękna i zdrowia, a także pomaga dobrze tymi darami zarządzać (7,11–12). Jest wreszcie tą, która daje cnotę (4,1) i w konsekwencji doprowadza człowieka do szczęśliwej nieśmiertelności (8,17) (Sisti 1992, 42–44).

Po ukazaniu Mądrości jako rzeczywistości bliskiej Bogu i niosącej bezcenne dary, autor natchniony wydaje się sugerować, że kolejnym naturalnym krokiem będzie wejście w życiową relację z Mądrością. Inspirowany przez metafory małżeńskie u proroków oraz obrazy z Księgi Przysłów ukazuje wręcz małżeńską naturę tej relacji w odniesieniu do Salomona w Mdr 7–8. Cały szereg wyrażen podkreśla aspekt bliskości, stąd wydaje się słuszne i możliwe mówić o metaforze

⁹ W komentarzu Engel podkreśla, że ten obraz ma charakter wręcz „erotyczny” (por Engel 1998, 137).

sponsalnej. Można zauważyć istotny progres w budowaniu tej relacji na podstawie Mdr 7–8, a szczególnie w 8,9.16. Po opisie jej piękna i szlachetnego pochodzenia staje się obiektem miłosego pożądania, a następnie ta jedność realizuje się w codziennym życiu. Autor wyraża to w programowym początku perykopy, gdzie podejmuje decyzję uczynienia z Mądrości towarzyszką życia (8,2).

Zwieńczeniem tego procesu jest obraz z Mdr 8,16, ewidentnie o charakterze małżeńskim. Słowo *προσαναπαύω* podkreśla rodzinny i małżeński charakter wypoczynku. Scarpat w komentarzu cytuje teksty używające tego słowa w kontekście małżeństwa (Scarpat 1996, 197–198). Słowo *συναναστροφή* ukazuje, że jest to związek połączony z ciągłym przebywaniem razem, podobnie jak *συμβίωσις*. Podkreśla się również aspekt przyjaźni, charakterystyczny dla Pieśni nad Pieśniami¹⁰. Wreszcie w 8,18 po podkreśleniu wszystkich zalet Mądrości autor mówi o wzięciu jej do siebie (Scarpat 1996, 202). Charakterystyczne jest użycie słowa *λαμβάνω*, które może być kalką hebrajskiego wyrażenia oznaczającego wzięcie kobiety za żonę (hebr. *קָח*). Warto zauważyć, że także w języku greckim słowo *λαμβάνω*, używane do tłumaczenia hebrajskiego zwrotu, może odnosić się do wzięcia kobiety za żonę (Scarpat 1996, 202). Scarpat zauważa, że w Kodeksie S używa się w 8,18 słowa *ἀγάω*, które jest terminem technicznym odnoszącym się do zamążpójścia. Ta korekta mogła być próbą uczynienia tekstu bardziej jednoznacznym dla czytelnika, a jednocześnie klarownie wskazywać na sens małżeński tego wyrażenia. Użycie lokucji *εἰς ἑμαυτὸν* zamiast prostszego *ἑμαυτῶ* (*dativus*) może podkreślać wymiar miłosny tego związku. Scarpat przywołuje tu Rdz 6,2 i przede wszystkim Tb 8,7, gdzie pojawia się opis zaślubin Tobiasza i Sary, rozumianych jako „wzięcie” Sary za żonę. Pozostaje problem interpretacji wyrażenia *εἰς ἑμαυτὸν*, które w opinii niektórych egzegetów powinno być zastąpione *εἰς ἑμαυτοῦ* (sc. *οἰκία*). W tym przypadku korekta odnosiłaby się do wzięcia Mądrości do swego „domu”. Wydaje się, że słuszniejsze jest zachowanie wersji oryginalnej (za takim rozwiązaniem opowiada się także krytyczna wersja Zieglera) i tłumaczenia jako „przyjąć do siebie, do swojej duszy”. Na takie tłumaczenie pozwalają zarówno liczne przykłady, które przytacza Scarpat, jak i logika samego tekstu (Scarpat 1996, 203). Wydaje się, że autorowi natchnionemu zależy na podkreśleniu przede wszystkim głębokiej więzi o charakterze miłosnym i osobowym, która łączy Pseudo-Salomona z Mądrością. Inspirując się metaforą małżeńską obecną w Biblii autor ukazuje, że istotą tej relacji jest two-

¹⁰ Szczegółowa analiza terminów oraz przedstawienie dynamiki tego procesu w Mdr 8,10–16 znajduje się w Zieliński 2017, 313–317.

rzenie związku o charakterze oblubieńczym, w którym Mądrość jest traktowana jako idealna małżonka. Charakter tej więzi oraz natura samej miłości powodują, że postępowanie Salomona, jego wybory i sposób myślenia są konsekwencją tej głębokiej relacji, która warunkuje jego życie osobiste i publiczne. Podsumowując należy podkreślić, że przywołane obrazy podkreślają dynamikę rozwoju relacji oraz ukazują, że dla autora natchnionego ideałem jest oblubieńcza i intymna relacja z Mądrością, ogarniająca wszystkie wymiary życia człowieka (publiczny, domowy, religijny).

3. Efekty relacji ze śmiercią i Mądrością

Relacja ze śmiercią i Mądrością ma charakter głębokiej fascynacji o charakterze miłosnym i w konsekwencji wpływa na całość późniejszego życia. Ponieważ rzeczywistości śmierci i Mądrości są przeciwstawne, wydaje się, że takie będą również konsekwencje tych wyborów. Analizując wybrane fragmenty można zauważyć, że autor zestawia te efekty i dodatkowo uwypukla ich przeciwstawną naturę.

3.1. Efekty relacji ze śmiercią

Bezbożni po wejściu w relację ze śmiercią stwierdzają, że jest to rzeczywistość budząca lęk, do tego stopnia, że unikają nazywania jej słowem θάνατος. W Mdr 2,1–5 podkreślają, że życie ludzkie jest doświadczeniem smutnym i krótkotrwałym. Mimo smutnych perspektyw podejmują próbę odnalezienia radości. Wersety 2,6–9 ukazują pozbawione umiaru używanie dóbr, połączone z rozwiązłością seksualną. Użyte w 2,9 słowo εὐφροσύνη oznaczało w kontekście stoickim radość związaną z rozumnym używaniem dóbr. Jest określana jako radość towarzysząca dziełom mędrca¹¹. W podobnym znaczeniu używa jej Filon z Aleksandrii, który pisze o relacji między radością (εὐφροσύνη) a pasją (ήδονή) w dziele *De Sacrificiis*. W punkcie 33 podkreśla, że prawdziwe radości nie wynikają z udziału w uczcie, na której karmi się brzuch pożywnymi pokarmami. Prawdziwą ucztą jest karmienie umysłu obecnością cnót, które pozwalają doświadczać autentycznej i trwałej radości. Ponieważ w Księdze Mądrości prawdziwa radość ma zawsze związek z Mądrością i dobrym życiem, użycie terminu εὐφροσύνη w tym

¹¹ SVF III, 105, 32.

kontekście ma zabarwienie ironiczne. Warto zauważyć, że ta fałszywa radość staje się udziałem (μερίς) tylko bezbożnych. Autor trzykrotnie używa tego słowa (1,16; 2,9.24), aby opisać to, co otrzymuje bezbożny w wyniku swoich wysiłków: są to odpowiednio przynależność do śmierci, fałszywe radości i ponownie przynależność do śmierci.

Autor Księgi Mądrości podkreśla, że życie bezbożnych było bezowocne. Rozdział piąty opisuje sytuację sprawiedliwego i bezbożnych w momencie sądu eschatologicznego. Bezbożni odkrywają, że właśnie ten sprawiedliwy, którym pogardzali, okazuje się synem Boga (potwierdzają się słowa sprawiedliwego z Mdr 2,16) i stoi ze śmiałością przed sądem. Podkreślają, że ich życie było doświadczeniem ulotnym i bardzo krótkim. Potwierdza się brak szczęśliwej perspektywy, którą zauważają już w 2,1. Problemem jest jednak nie sama długość życia. Choć życie jest krótkie, należy wypełniać je sprawiedliwością i cnotą, bo to pozostawia trwały ślad w pamięci ludzi i jednocześnie, będąc owocem współpracy z Mądrością, zapewnia szczęśliwą nieśmiertelność. Bezbożni zostawili tylko ślady swojej beztroskiej zabawy (σύμβολα τῆς εὐφροσύνης – 2,9) i żadnego znaku cnoty (ἀρετῆς μὲν σημεῖον οὐδὲν – 5,13). Obecne w w. 13 partykuły μὲν i δέ podkreślają dodatkowo kontrast między cnotą a życiem bezbożnym i ukazują walor eschatologiczny złych wyborów. Fakt złego przeżycia ziemskiej egzystencji nie pozwala im cieszyć się szczęśliwą nieśmiertelnością (Mazzinghi 2020, 232–233).

Konsekwencją pierwszego wyboru bezbożnych staje się życie dramatyczne, połączone ze złem moralnym, które ostatecznie objawia się w Mdr 5 jako egzystencjalna porażka. Ocena postępowania moralnego bezbożnych jest rozsiąta w I części Księgi Mądrości i z racji na różnorodność obrazów i terminów niemożliwe jest jej omówienie w tym artykule. Warto podkreślić jednak konsekwencje wybrania śmierci, które objawiają się praktycznie już w momencie wyboru. Te dramatyczne skutki może sugerować inne znaczenie czasownika τήκω, które odnosi się do procesu rozkładu ciała oraz do procesu trawienia. Przykłady takiego znaczenia można znaleźć u Platona (Timaeus, 82e), Sofoklesa (Antygona, 905) czy Galena (6.192.784). Być może poprzez wieloznaczność wybranego słowa autor chce ukazać kontrast obrazami miłości. Śmierć ze swej istoty nie gwarantuje żadnej długotrwałej relacji ani szczęśliwej nieśmiertelności (por. Mdr 8, 17), a zapowiada jedynie rozkład i cierpienia za życia i po śmierci.

3.2. Natura relacji z Mądrością

Kluczowym efektem więzi z Mądrością jest cnota, która wydaje się sama w sobie wartością wystarczającą do dania człowiekowi radości i pełni w każdym wymiarze ludzkiego życia (Larcher 1983, 314). Pojęcie cnoty w sensie filozoficznym jest rzadko spotykane w Biblii greckiej. Pojawia się jedynie w 2–4 Księdze Machabejskiej oraz Księdze Mądrości, a jej użycie jest związane z wpływem filozofii stoickiej, gdzie była jednym z centralnych tematów. W Księdze Mądrości pojawia się ściśle złączona z dwoma conceptami: sprawiedliwości i nieśmiertelności. Cnota jest rozumiana jako wypracowany w sobie nawyk postępowania w sposób sprawiedliwy. Jest związana z naturą człowieka i byciem stworzonym na obraz i podobieństwo Boga (por. Mdr 2,23). Jest również efektem nieustannego ćwiczenia się razem z Mądrością (por. Mdr 8,7.18).

Sama cnota wydaje się mieć dwa wymiary. Z jednej strony jest wynikiem zainspirowania się pięknym stylem życia, który jest określany jako pożądany, naśladowany, triumfujący (por. Mdr 4,2)¹². Jednocześnie posiadanie cnoty jest związane nie tylko z obecnością Mądrości, ale również pracą i duchowym ćwiczeniem, które podejmuje sprawiedliwy. Mdr 8,18 podkreśla, że właściwy sposób myślenia i postępowania wymaga nieustannego ćwiczenia się w dobrym. Słowo *συγγυμνασία*, pojawiające się tylko tutaj w całej Biblii greckiej, wskazuje na konieczność twórczej współpracy z Mądrością w zdobywaniu cnot¹³. Takie rozumienie cnoty jest zgodne z wizją stoicką, dla której autor wydaje się żywić szacunek. Stoicy, inspirując się Arystotelesem, podkreślali, że cnota jest zdolnością do życia w sposób moralny i zgodny z powołaniem, które została dana każdemu człowiekowi. Jednocześnie zaznacza się, że cnota domaga się nieustannego ćwiczenia, aby ugruntowała się w życiu człowieka, szczególnie w sferze wyborów moralnych (Arnim 1905–1924)¹⁴.

Konsekwencją posiadania cnoty jest nieśmiertelność. Cnota w Mdr 4,1 pojawia się w kontekście bycia wiecznie wspomnianym, co wynika z oddziaływania kultury greckiej, w której pamięć o zmarłym była namiastką nieśmiertelności.

¹² Warto zauważyć, że również Mądrość jest ukazana jako ta, która pociąga swoich wielbicieli obietnicą spełnionego życia.

¹³ Ten aspekt słusznie podkreśla Leproux, ukazując, że w Mdr 8,18 *φιλία* łączy się z *παιδεία*, czyli przyjaźń z Mądrością prowadzi do rozwoju cnot i czyni człowieka przyjacielem Boga (Mdr 7,27), a nie śmierci. Por. Leproux 2007, 269.

¹⁴ SVF III, 49, 214; SVF III, 48, 197–198.

W Księdze Mądrości pojęcie nieśmiertelności jest związane z szczęśliwością w życiu teraźniejszym i przyszłym, którą gwarantuje Bóg. On jest tym, który wspomina sprawiedliwego, co ma swoje wymierne konsekwencje po fizycznej śmierci. Zniknie natomiast jakiegokolwiek wspomnienie człowieka bezbożnego, zarówno w pamięci ludzi, jak i Boga. Los bezbożnych, zarysowany w Mdr 5, objawia się jako smutne rozpamiętywanie błędnych decyzji i cierpienie wynikające z faktu, że tego losu nie można już w żaden sposób zmienić (Mazzinghi 2020, 188).

Pisząc o cnocie, autor również ukazuje ją jako rzeczywistość, która pociąga i skłania do jej naśladowania, być może przenosząc na cnotę pewne obrazy związane z figurą Mądrości. Mdr 4,2 podkreśla, że cnota staje się przedmiotem poszukiwań ludzi. Scarpat sugeruje, że autor opisuje cnotę jak piękną kobietę, która staje się przedmiotem zainteresowania i wręcz uwielbienia. W komentarzu cytuje Ksenofonta, który opisuje cnotę jako rzeczywistość obcującą z bogami i ludźmi, która jest najbardziej ceniona ze wszystkich rzeczy. Zauważa również, że autor natchniony w Mdr 4,1 używa słowa γινώσκω, które w Biblii Tysiąclecia jest tłumaczone jako „mieć uznanie”. Scarpat sugeruje, że preferowanie tego słowa nad τιμάω może wynikać z konotacji, jakie ma to słowo w Biblii. Podkreśla ono aspekt miłosny, który może mieć także walor seksualny. W takim kontekście cnota objawia się nie tylko jako efekt prostego wyboru, lecz także rzeczywistość kochana, z którą sprawiedliwy tworzą emocjonalną więź, nacechowaną podziwem i afektem (Scarpat 1989, 260).

Podsumowanie

Podsumowując powyższe analizy, należy podkreślić, że problem grzeszności i doskonałości nie jest tylko kwestią moralnych wyborów czy konkretnych uczynków. Uczynki są konsekwencją pierwszego wyboru – wyboru relacji, która przekłada się potem na jakość ludzkiego życia. Człowiek staje wobec wyboru dwóch rzeczywistości: diabła i śmierci oraz Mądrości i Boga. Wydaje się, że kluczową rolę w dokonywaniu tego wyboru ma znajomość historii zbawienia i poznanie roli Mądrości w procesie zbawiania, co nie jest dla autora wiedzą tajemną, lecz powszechnie dostępną dla wszystkich poszukujących.

Kluczowe wybory dokonywane przez ludzi są opisywane w Księdze Mądrości jako tworzenie więzi o charakterze miłosnym. W przypadku więzi z Mądrością autor opisuje ją praktycznie w kategoriach nowotestamentalnej koncepcji łaski,

gdzie relacja wiary z Chrystusem staje się kluczem do usprawiedliwienia (por. Gilbert 1995, 120). W tym kontekście wydaje się dziwne, że osoby starają się budować nacechowaną fascynacją więź ze śmiercią. Wydaje się, że relacja ze śmiercią, nawet jeśli opisana przy pomocy słów i obrazów mających charakter miłosny, nie może być postawiona na równi z umiłowaniem Mądrości. Grzesznicy nie tworzą relacji trwałej, która ma później pozytywne konsekwencje. Są przedstawiani jako ci, którzy nie rozumieją Bożych tajemnic i raczej ulegają pasjom i ułudzie. Nie widzą żadnej alternatywy dla swego wyboru i dlatego prowadzą życie smutne i pozbawione perspektywy szczęśliwej wieczności.

Ważne z punktu widzenia antropologii biblijnej jest podkreślenie, że człowiek jest opisywany w Księdze Mądrości jako istota relacyjna. W swym życiu nie dokonuje wyborów autonomicznie, ale wiąże się z określoną rzeczywistością i inspirowany przez nią podejmuje decyzje. Wydaje się, że naturalnym elementem w życiu człowieka jest tworzenie więzi o charakterze miłosnym, angażującym całą osobę. Autor natchniony, zestawiając motywy śmierci i Mądrości, cnoty i grzechu podkreśla, że zły wybór przedmiotu zainteresowania doprowadza życie do upadku, który ma początek na tym świecie i dopełnienie po śmierci. I przeciwnie, dobry wybór obiektu miłości przynosi pozytywne konsekwencje w aspekcie intelektualnym i duchowym oraz czyni szczęśliwym życie ziemskie oraz to po śmierci.

References

- Arnim, Hans von, ed. 1905–1924. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig: Teubner.
- Engel, Helmut. 1998. *Das Buch der Weisheit*. Neuer Stuttgarten Kommentar. Altes Testament 16. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Fabbri, Marco V. 2010. "Incorruttibilità e salvezza corporale. Il significato del termine ἀφθαρσία in Sap. 2,23." *Annales Theologici* 24 (2): 293–326.
- Gilbert, Maurice. 1995. *La sapienza di Salomone. Vol. 1*. Bibbia e preghiera 22. Roma: Edizioni ADP.
- Larcher, Chrysostome. 1969. *Études sur le livre de la sagesse*. Paris: Gabalda.
- Larcher, Chrysostome. 1983. *Le livre de la sagesse, ou, La sagesse de Salomon. Vol. 1*. Études bibliques 1. Paris: Gabalda.
- Leproux, Alexis. 2007. *Un discours de sagesse: Étude exégétique de Sg 7–8*. *Analecta Biblica* 167. Roma: Pontificio Istituto Biblico.

- Mazzeinghi, Luca. 2010. Law of Nature and Light of the Law in the Book of Wisdom (Wis 18:4c). In *Studies in the Book of Wisdom*, ed. József Zsengellér and Géza G. Xeravits. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 142. Leiden, Boston: Brill: 37-59..
- Mazzeinghi, Luca. 2020. *Libro della Sapienza: Introduzione, traduzione, commento*. Analecta Biblica 13. Roma: Gregorian & Biblical Press.
- Poniży, Bogdan. 2012. *Księga Mądrości. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*. Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 20. Łódź: Edycja Św. Pawła.
- Reese, James M. 1970. *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*. Rome: Biblical Institute Press.
- Scarpato, Giuseppe. 1989. *Libro della Sapienza. Vol. 1*. Biblica. Testi e studi 1. Brescia: Paideia.
- Scarpato, Giuseppe. 1996. *Libro della Sapienza. Vol. 2*. Biblica. Testi e studi 3. Brescia: Paideia.
- Sisti, Adalberto. 1992. *Il libro della Sapienza: Introduzione – Versione – Commento*. Assisi: Porziuncola.
- Vílchez Líndez, José. 1990. *Sapienza*. Commenti biblici. Roma: Borla.
- Winston, David S. 1979. *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 43. Garden City, NY: Doubleday.
- Zaklukiewicz, Tomasz. 2017. *Nieśmiertelność sprawiedliwych: Idea nieśmiertelności sprawiedliwych w Księdze Mądrości*. Bibliotheca Biblica. Wrocław: TUM Wydawnictwo i Drukarnia Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Zieliński, Marcin. 2016. „Światło jako symbol mądrości i Prawa w Księdze Mądrości.” *Verbum Vitae* (29): 99–115. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.1691>.
- Zieliński, Marcin. 2017. “La morte nel libro della Sapienza. Il rapporto tra la figura della Sapienza e la realtà della morte.” *Biblical Annals* 7 (3): 307–22. <https://czasopisma.kul.pl/index.php/ba/article/view/2135>.