

## Adresaci Księgi Mądrości

BOGDAN PONIŻY

Celem autora Księgi Mądrości jest udzielenie pociechy Izraelitom, boleśnie doświadczanym w konsekwentnym dawaniu świadectwa wiary, jak i spowodowanie powrotu do wspólnoty Jahwe ich współrodaków, którzy porzucili religijne dziedzictwo, czyli tym samym narodową tradycję. Na dowód tego, że droga życia głoszona w Piśmie jest słuszna, sięga hagiograf do historii (10,1-14, 16,1-19,22). Pragnie zatem osobistą wiarę umocnić – historyczną pamięcią. Do czego zaś prowadzi odrzucenie podstaw religii Ojców pokazuje na przykładach negatywnych – prezentując pogańską wizję życia i jej ocenę (1,16-2,24 –4,20-5,23) oraz zamieszcza najobszerniejszą na gruncie Starego Testamentu krytykę bałwochwalstwa. (13-15) Te bowiem dwie pokusy – mianowicie sceptycyzm i synkretyzm religijny – stanowiły najważniejsze niebezpieczeństwo dla ówczesnej wspólnoty Jahwe.

Podobnie więc jak żydowska literatura tego okresu Sophia Salomonos odzwierciedlała intencje zarówno apologetyczne, obronę przez zarzutami i atakami ze strony pogaństwa, jak i misyjną, a mianowicie zdobycie dla jahwizmu, źródła wartości uniwersalnych, zwolenników także ze świata pogańskiego. Tak rozległe intencje wymagały wypowiedzi skierowanej do bardzo zróżnicowanych kręgów odbiorców.

Z pierwszego wersetu księgi wynika, że jej autor zwraca się do władców tego świata: *Ukochajcie sprawiedliwość, wy, którzy sądzicie ziemię* – Treść tej apostrofy nie upoważnia jednak wcale do twierdzenia, że ma na myśli jakąś określoną grupę ludzi, choć nie zamierza jej zacieśnić tylko do Żydów (albo pogan). Zdaje się zwracać do wszystkich władców, którzy kiedykolwiek i gdziekolwiek będą rządzić.

Wprawdzie z owej wstępnej formuły – rozważanej poza szerszym kontekstem – niewiele można wywnioskować o adresatach samej księgi. Zwracanie się do władców, do *niebios i ziemi, do wszystkich zamieszkujących cały okrąg ziemski* – było dość charakterystyczne dla większości pouczeń udzielonych w imieniu Boga ludziom.<sup>1</sup> (oto kilka przykładów Oz 5,1; Iz 1,2; Mich 3,1; Joel 1,2).

<sup>1</sup> Por. K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, Poznań 1969, s. 32-33. Pismo Święte Starego Testamentu. Tom VIII-3.

Tak więc poszukując danych o adresatach tej wypowiedzi oczywiście nie należy ograniczać się do pierwszego wersetu, który stanowi konwencjonalny element specyficznego gatunku literackiego. Należy wziąć pod uwagę treść całej księgi, a zwłaszcza jej partie parenetyczne. Z owej zaś parenezy wynika, że była przeznaczona przede wszystkim dla Żydów, którzy cierpieli ucisk w diasporze egipskiej. W trudnościach, na jakie natrafiali, słabła zapewne ich wiara. Od religijnej wspólnoty wielu z nich odchodziło uwalniając się od przepisów surowego Prawa, po to, by bez skrupułów oddawać się uciechom doczesności (2,1;5,6). Innym znów groziło niebezpieczeństwo apostazji (14,1; 13,13). Należało więc umacniać wiarę ludzi, należało zapewnić, że czystość życia, choćby miała wiele kosztować, prowadzi ostatecznie do wiecznego szczęścia, podczas gdy doczesne rozkosze są tylko pozornym i krótkotrwałym dobrem. Najwyraźniej prawdziwość tego zapewnienia potwierdza historia Izraela, którym Bóg opiekował się zawsze w wyjątkowy sposób. Wspomnienie świetlanych chwil z dziejów napełniało Żydów egipskich nadzieją lepszego jutra i ukazywało im zarazem nędzę duchową pogan, pogrążonych w bezdusznym kulcie bałwanów.

Nie jest jednak wykluczone, że autor pisząc ku pokrzepieniu swoich rodaków, miał także na uwadze pogan, wśród których żyli rozproszeni Żydzi. Przypuszczenie to harmonizuje doskonale ze wspomnianymi zwyczajami literackimi wielu autorów natchnionych, usilnie starających się o to, by głoszona przez nich nauka objęła jak największe rzesze ludzi. Zwalczając przeto kult idolów na pewno myślał o równoczesnej propagandzie wiary w jednego Boga. Dlatego mówił, że ludzie mogą poznać Stwórcę przez wnikliwe przypatrywanie się Jego stworzeniom (13,1); dlatego swoje rozważania nad mądrością przybrał w szatę filozoficzną, dlatego nie nazwał po imieniu znanych wszystkim Izraelitom znakomitych osobistości Starego Testamentu, by w ten sposób pobudzić ciekawość pogan; dlatego wreszcie tak szczegółowo opisał kary, jakie spadły na czcicieli idolów i z tak wielkim upodobaniem wracał do dobrodziejstw, jakimi Bóg obyspał Izraelitów.

Wchodząc w szczegóły przekazu biblijnego pytamy, kto kryje się za wyrażeniami: *ojcowie* (12,21;18,9.22.24), *nasi ojcowie* (12,6), *my* (12,18.22), a kto za nazwą *sędziowie ziemscy i królowie* (1,1;6,1)?

W niniejszym artykule przedstawię najpierw opinie reprezentatywnych egzegetów, którzy w adresatach widzą jedynie Izraelitów (Cornely, Reese, Gilbert)<sup>2</sup>, poddam je krytycznej ocenie, by następnie przyjrzeć się szczegółowiej przemyśleniom tych autorów, którzy w Sophia Salomonos dostrzegają uniwersalizm przesłania.

Audytorium hagiografa nie jest bowiem jednolite, ale zróżnicowane, jak stwierdza Larcher. Ten autor najobszerniejszego komentarza do Księgi Mądrości pisze: *nie wydaje się by autor zwracał się zawsze do tego samego audytorium, miał przed oczyma te same osoby*<sup>3</sup>. Zobaczymy jaka w tej kwestii istnieje wśród komentatorów rozbieżność opinii. Wymienię te główne, by na końcu podać własną.

<sup>2</sup> J. Vilchez Lindez, *Sapientia*, Roma 1990, s. 71.

<sup>3</sup> *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, t. 1 Paris 1983, s. 114.

## I. TYLKO IZRAELICI

Jest oczywiste, że autor zwraca się do współwyznawców, tego nikt z komentatorów nie podaje w wątpliwość. Grono tych adresatów jest jednak zróżnicowane. Hagiograf mówi bowiem o:

- 1) – Izraelitach, którzy pozostali wierni, pomimo prześladowań,
- 2) – Żydach-apostatach, którzy zaprzeczyli własnej wierze,
- 3) – młodych; ich chce przygotować do obrony wiary i działalności misjonarskiej.

Izraelici są bezpośrednimi odbiorcami orędzia tej księgi Biblii, podobnie jak i wcześniejszych ksiąg. Ale czy wyłącznymi? Temu ekskluzywizmowi zdaje się przeczyć sam tekst przywołując już na samym wstępie *sądzących ziemię i królów*. Zwolennicy ograniczenia kręgu adresatów hagiografa wyłącznie do Izraela wymienione tu apostrofy odczytują jako figury retoryczne, a nie dosłowne sformułowania.

Np. R. Cornely<sup>4</sup> odrzuca możliwość jakoby odbiorcami mogli być niewierni. Jego zdaniem są nimi tylko wyznawcy, rekrutujący się z Izraelitów, którzy znają objawione prawo Boże, poznane przez wiarę, a także ci, którzy wierzyli, ale później porzucili wiarę, czyli Żydzi cierpiący prześladowanie i potrzebujący zachęty i pokrzepienia, jakie właśnie autor wkłada w usta Salomona, a są to słowa, których poganie nie mogli rozumieć, gdyż opowiada się o dawnych doświadczeniach narodu wybranego, żydów do nieznanych, nieobjawionych bowiem w swej najgłębszej istocie poganom.

Badacz reprezentuje pogląd, że: *mędrzec zwraca się do sądzących ziemię i królów* nie dlatego, że do nich odnosiła się sama wypowiedź, lecz w celu uwznioślenia i dodania blasku dyskursowi. Tak też czynili starożytni prorocy w wyroczniach, nierzadko werbalnie zwracali się do pogan, dedykując im długie rozważania, a przecież brali pod uwagę jako odbiorców tylko synów Izraela, a celem było pocieszyć ich oraz podnieść na duchu.

Reese<sup>5</sup> bronił tezy Cornely'ego, szeroko ją argumentując i dołączając własną interpretację: Według niego Księga Mądrości jest przede wszystkim dziełem kształcącym przyszłych przywódców ludu izraelskiego, działających w środowiskach takich jak to w Aleksandrii, które są im wrogie pod względem: kulturalnym, religijnym, moralnym.

Mędrzec pragnie wobec tego uformować w przyszłych wodzach swego ludu zdolność przyjmowania pozytywnej postawy, adekwatnej do ich aktualnej sytuacji.

Fakt, że autor zwraca się do *króla*, nie stanowi żadnego dowodu przeciw przekonaniu o wyłączności Izraelitów jako odbiorców, gdyż zapewne hagiograf

<sup>4</sup> Cyt. Za J. Vilchez Lindez, *Sapienza*, Roma 1990, s. 71n.

<sup>5</sup> J. M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Rome 1930, s. 146-152.

nie łudził się, że poganie będą studiowali jego pisma i jego ataki na ich religijne praktyki.

Brak dobitnego potwierdzenia, że intelektualiści pogańscy znali LXX, zaś bez niej nie można zrozumieć Księgi Mądrości, a tylko ten, kto zna ST, jest w stanie zrozumieć to dzieło. Apostrofy *królowie* – konkluduje Reese nie rozumie się w sensie dosłownym, jako figurę retoryczną zgodną z tradycją Greków. Reese zakłada, że hagiograf może się zwracać do grupy pogan, którzy są prozelitami żydowskimi, *bojącymi się Boga*, czyli zainteresowanymi judaizmem.

Gilbert uwzględnił argumenty Cornely'ego i Reesa. Dodatkowo zwrócił uwagę na możliwość wyjaśnienia sensu zwrotu do władców i królów zainspirowaniem się autora tekstu Psalmem 2,10. Ale nasuwa się pytanie czy królewskości tam wymienionej nie należy rozumieć inaczej. Przecież liczne teksty Starego Testamentu pozwalają rozumieć, że *król to mądry*, który będzie sędził ludy (Prz 4,9;), a w Księdze Mądrości temat królowania wraca (3,8;5,16;6,20), choć hagiograf utrzymuje, że ono jest *po drugiej stronie*, a samo polityczne jest czystą fikcją. Jak się wydaje, chce doprowadzić swoich współwyznawców do królowania mądrości. Nie ma więc argumentów, by w grono adresatów włączyć też pogan – konkludują przywołani tu egzegeci. Utrzymują, że dyskurs zwraca się do rządzących Izraelem, by ich wezwać do praktykowania i ustanawiania sprawiedliwości wśród ich ludu.

Pogląd Reesa jest jednak nie do utrzymania. Faktu, że poganie byli także adresatami przesłania Biblii dowodzi niejedna z jej ksiąg, choćby fabuły Księgi Estery czy Jonasza, a z dzieł apokaliptycznych – Księga Daniela. Takie przekonanie podziela wielu egzegetów, jest ono dziś powszechniejsze.

## II. TAKŻE POGANIE – JEST TO OPINIA POWSZECHNIEJSZA WŚRÓD KOMENTATORÓW<sup>6</sup>

Autor Izraelita ma przed oczyma wspólnotę żydowską w Egipcie, najprawdopodobniej za panowania Rzymian. Jego głównym celem jest umocnienie i pocieszenie Żydów, narażonych na różnorodne niebezpieczeństwa zewnętrzne. Konsołacji ma służyć przypomnienie zamierzchłych czasów, kiedy to ich antenaci zostali ocaleni od zła większego niż obecne przez tego samego Pana, który teraz ich otacza płaszczem opieki. Chce nadto na nowo pozyskać tych, którzy się oddalili od wiary ojców. Ale autor chce jeszcze czegoś więcej. W owym czasie zasięg literackich wpływów i oddziaływań w kręgach hellenistycznej kultury był tak rozległy, że prawie nie istniały granice ideologiczne.

Autor myślał że jego dzieło może dotrzeć do kręgów nieżydowskich środowisk. Artyzm retoryczny był środkiem na tyle sposobnym, iż pozwalał instruować zarówno Żydów, jak i innych. Hagiograf zatem pragnął nie powstrzymywać się

<sup>6</sup> Lindez, dz. cyt., s. 73.

od głoszenia słowa w nadziei, że ono gdzieś zakiełkuje. Mógł przewidywać, że szczególnie *bojący się Boga* przyjmą je ze zrozumieniem, skoro wiara, której pragną, do której zmierzają, a przynajmniej – która ich zainteresowała, jest teraz dla nich sformułowana w konwencjach wypowiedzi, jakie są także ich własnymi konwencjami.

### III. KRÓLOWIE JAKO ADRESACI

Jeśli zaś hipotezę dotyczącą adresatów odniesiemy do Żydów, jesteśmy blisko wniosku, że do bezbożnych należą zarówno Żydzi–odczepieńcy, jak i poganie. Hellenistyczna metropolia Aleksandria z licznymi atrakcyjnymi religiami, z dążeniem do sceptycyzmu i synkretyzmu, miała niemałą siłę przyciągania żydowskich mieszkańców. Takich Izraelitów, którzy odeszli od judaizmu, można przecież na nowo pozyskać, jeśli tylko zechcą godny opłakania błąd życiowy porzucić i powrócić do kręgu tych, który trwają w wierze ojców i dumni są z działania Boga Izraela.

To co powyżej powiedziano wcale nie neguje to jednak faktu, iż samo sformułowanie incipitu (1,1) każe myśleć o królach jako o adresatach. W parenetycznym wstępie (1,1-15) są oni nazwani *sądzącymi ziemię*. Także w fragmencie zamykającym cz. I (6,1-21) występuje zwrot do królewskiego audytorium. Autor zatrzymuje uwagę nad tą grupą także w cz. II (6,22-11,4), gdzie najpierw ogólnie mówi o monarchach (7,5.8). Potem fikcyjny podmiot wypowiedzi mówi o sobie samym (8,9-18), by w końcu powiedzieć wprost, że jest Salomonem (9,7-8). W cz. III (11-19) nie występuje już ani królewski mówca, ani królewskie audytorium. Aby wyjaśnić sens odwoływania się hagiografa do królewskich adresatów, trzeba pamiętać o okolicznościach przekazu. Tekst skierowany jest do władców, by im dostarczyć czegoś w rodzaju apologii czy petycji. W kontekście ówczesnych powszechnie czytelnych praktyk literackich łatwo udowodnić, że zarówno mowa królewska, jak i Salomonowe autorstwo jest zamierzoną fikcją. Autor, naśladując reguły dzieł swego czasu, przedstawia więc siebie jako Salomona. Konsekwentnie, by na tej raz obranej płaszczyźnie pozostać, konstruuje królewskich adresatów. Obydwie fikcje mają znaczenie i oddziaływanie księgi podnieść. Mowy króla do króla (1,1-15), jak i jego autoprezentację (6,1-21), należy rozumieć jako stylizację, dzięki której cechy dobrego bądź też złego będą autorytatywnie podane – sprawiedliwe rządy – to życie z mądrością, ścisła więź z Bogiem, rządy niegodziwe – to życie bez mądrości, opór wobec B. i oddzielenie od Niego. Metaforyczna tendencja królewskiej tytułatury wychodzi stąd, że sprawiedliwym przypisano godność królewską i panowanie (3,7-8; 5,15-16)<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> U. Offerhaus, *Komposition und Intention der Sapientia Salomonis*, Bonn 1981, s. 222-250. A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit, Ein Kommentar*, Wuerzburg 1986, s. 19-21.

Z inicjalną apostrofą księgi *sędziowie ziemi* powiązane są trzy imperatywy, które osiągają punkt kulminacyjny w wezwaniu, by szukać Boga. Po ostrzeżeniu, by powstrzymać się od bezbożnych mów i sprowadzenia na siebie zawinionej śmierci (1,11), następuje długa lista przykładów (1,16-5,23), w której autor prezentuje los bezbożnych, takie złe mowy głoszących (2,1-20). Dobitnie, przede wszystkim za pomocą drugiej fikcyjnej mowy, unaocznia powódzenie sprawiedliwego, które służy za przeciwieństwo postawy bezbożnych przez których ów prawy człowiek jest z premedytacją uciskany i krzywdzony. Od w. 6,1 zaczyna się aplikacja – poszerzenie przykładu o sytuację królów, którym autor zapowiada sąd Boży z powodu nadużyć.

Dalej zmienia się taktyka wypowiedzi. Autor zwraca się teraz do władców z przyjacielskimi i zapraszającymi słowami (6,9-25) i obiecuje im mądrość, która może być ich obroną na sądzie, nadto może gwarantować wieczne panowanie i dobrobyt rządzonym przez nich narodom (6,1.21.24). Następnie autor wypowiada się we własnym imieniu (6,9.11.25). Pokazuje, jak on sam zdobył mądrość (7,1-9,18). Najpierw pośrednio (7,5.8), potem bezpośrednio (8,9) jako król, a w końcu jako sam Salomon daje się poznać (9,7). W owej mowie, która w zasadniczej części składa się z mowy króla, tj. ze zwierzenia jego własnemu dociekaniu mądrości i o tym, jak otrzymał od Boga ten dar. Wzywa władców do zdobycia mądrości jako nieodzownej właściwości ich stanu.

Obok tej argumentacji związanej z królewskością jest jeszcze inna. We wprowadzeniu księgi zawarto pouczenie (1,1-15), że mądrość zbliża ludzi do Boga (1,3-6). Taki wątek jest rozwinięty pełniej w cz. II.: pragnienie tej mądrości wiedzie do bliskości Boga (6,17-19), kto ją zdobędzie, osiągnie przyjaźń ze Stwórcą (7,14. Ludzie, którzy jej się powierzają, dostępują zaszczytu bycia Jego przyjaciółmi i prorokami (7,27), są w Jego domu (8,3;9,4;10.17). Tę upragnioną cechę nie inaczej się osiąga, jak przez modlitwę (8,21). Mądrość pozwala ludziom poznać wolę Boga i umożliwia im życie w sprawiedliwości (1,1), według Jego woli (9,9).

Chociaż w cz. II. mowa króla do równych jemu osiąga apogeum, to występują tam sformułowania, które pozwalają wątpić, czy pod pojęciem mądrości ukrywa się tylko przywilej monarchów, cnota władców, czy nie jest ona darem Boga dla wszystkich ludzi, którzy o nią proszą. Ową intencję tekstu najlepiej ujawnia odniesienie do podmiotu wypowiedzi, do własnej osoby (9,4.7), autoprezentacja Salomona (9,6.13), jego modlitwa, która stanowi punkt szczytowy ukazwanego spojrzenia autorytetu na własne życie.

Cz. III podaje zbiór przykładów ratującego działania mądrości w dziejach. Nie ma już w tekście sprecyzowania królewskiego czytelnika ani dworskiego audytorium. Znamienna i charakterystyczna dla cz. I i II mowa do królów nie występuje już więcej. Akcentuje za to tendencje uniwersalne (10-19), ewidentnie nie odnoszące się tylko do królów. Nie zmieniając tematu autor prowadzi czytelników do historycznych rozważań o tym, jak sprawiedliwi są strzeżeni a bezbożni karani, jednak nie jest precyzowany ich stan społeczny. W tej części znajdują się spora-

dyczne nowe wskazówki autora określające czytelników, mianowicie wprowadzana jest kategoria *my*, osadzająca ich w prezentowanym przez hagiografa świecie.

Mowa do królów zdaje się bezpośrednio i konkretnie wskazywać i rozpoznać czytelników. Przy tej okazji jawi się kolejne pytanie: czy autor w masce króla Salomona zwraca się do królów swego. Opinie egzegetów są bardzo zróżnicowane.

Według jednych można odnieść wrażenie, że autor zwraca się z apologią judaizmu do władców sobie współczesnych. Mędrzec razem z współwyznawcami cierpiącymi z powodu samowoli monarchów, pod maską najmądrzejszego z nich zwraca się z apelem do wszystkich rządzących, by przyjęli mądrość, podstawową cnotę władcy. Badacz traktuje incipit księgi i w. 6,1 jako sygnał, że tekst może być czytany przez wielkich dworu. Tym należałoby tłumaczyć obecność wątków filozoficznych. W ten sposób pojawia się szerszy krąg adresatów.

Inny egzegeta tak wyjaśnia adresowanie do królów, że chodzi o zachętę wiernych Izraelitów wytrwałych wobec prześladowań, ostrzeżenie apostatów i potencjalnych prześladowców oraz poprawienie wyobrażenia o Żydach przez pokazane wyższości ich religii i życzliwości wobec wszystkich ich Boga. Wobec takiej interpretacji nasuwa się obserwacja, że intencją autora było w jednej księdze ująć dwa przeciwstawne kręgi odbiorców.

Jednak hipoteza, że hagiograf zwraca się do władców pogańskich dla obrony judaizmu i poprawy sytuacji diaspory oraz dla pozyskania pogan dla izraelskiej religii, jest wysoce nieprawdopodobna.

Fikcja Salomonowego autorstwa prowadzi także do konkluzji o fikcyjności mowy do królów, a zatem konwencjonalnym charakterze apostrofy do nich.

Nie bez znaczenia w pytaniu o krąg adresatów jest uwaga, że Salomon nie mówi tylko o sobie w 1 os. l. poj. (7,15), a ma na myśli wszelkiego króla. W ten sposób podmiot wypowiedzi przygotowuje tezę, że dostęp do mądrości nie jest tylko przywilejem jego czy innych królów, ale każdego człowieka, o ile ten postępuje sprawiedliwie. Na dowód tego – być może czyniąc aluzje do rozpowszechnionego wśród starożytnych poglądu o innym pochodzeniu władców – uczy, że on sam ma jednakowy początek z każdym innym człowiekiem. Pokazuje w ten sposób, że Salomon – podobnie jak inni królowie – mało zawdzięcza naturalnym darom, ale jak każdy człowiek dzieli wszystkie ograniczenia związane z ludzką naturą (7,6). To świadczy, że inni ludzie mają szansę zdobyć mądrość na tej samej drodze, którą on już przeszedł. W dalszych partiach tekstu autor nie traktuje już mądrości jako przywileju królów, lecz uczy, że jest ona dostępna wszystkim ludziom.

Oczywiście zawarte w tekście wyliczenie darów, które mądrość z sobą przynosi, uwzględnia królewskie milieu, ale równocześnie odpowiada ono jej ludowemu obrazowi, do którego należy berło, tron, bogactwo, cenne kamienie, złoto, srebro, zdrowie, dobre widzenie, jasny zmysł, sprawiedliwość w sądzeniu, odwaga żołnierza, uznanie i autorytet u ludzi, podziwianie ze strony innych, chwała pośmiertna. Owo wyliczenie, które buduje idealny obraz Salomona, służy nie wniesieniu tej postaci, lecz stworzeniu atrakcyjnej otoczki samej wartości.

Należy postawić pytanie o motywację posłużenia się wyobrażeniem o królewskości. Nie wystarczy tu wskazać na tradycyjne pokrewieństwo mądrości z dworem królewskim i na ujęcie tego zagadnienia w izraelskiej – judaistycznej literaturze związanej z imieniem Salomona. Odpowiedź na postawioną tak kwestię musi brać pod uwagę obydwie wątki myślowe obecne w tekście o mądrości – to cnota władców i to pobożności. Te dwa ujęcia wzajemnie się przenikają, mianowicie w ostatnim odcinku drugiej apostrofy do władców (6,19-21). Jeśli rozważanie przykazań zbliża do nieśmiertelności i jeśli ta droga zmagania się o mądrość prowadzi do królestwa, to *być blisko Boga* – określa stan mądrych i pobożnych – sens takiego stwierdzenia jest alternatywny wobec politycznego czyli nie oznacza wiecznego trwania dynastii na ziemi.

Trzeba też rozważyć w tym kontekście dwie kompozycyjnie paralelne wypowiedzi o przyszłym losie sprawiedliwych (3,8; 5,15), w których nieprzypadkowo wspomina się ich zaangażowanie w władzę i jej wykonywanie wobec bezbożnych.

Z wypowiedzi 3,7 i 5,15 wynika stanowisko autora, że sprawiedliwi są swego rodzaju królami, którym w nagrodę od Boga za ich pobożność (2,22; 5,15) przypadną insygnia władzy i będą oni sędzić narody i kraje (3,8;5,16). Zwrot *być blisko Boga* w w. 6,19 jest równoznaczny stwierdzeniu o współnocie sprawiedliwych z Bogiem, traktującym o doczesności, ale dopełnionej w wieczności. Ich wspólnota nie ustaje przez męczeństwo, gdyż są pod opieką Boga (5,15.16.17). Ową wspólnotę rozumie autor jako udział w Jego władaniu nad światem. Nadzieja na pośmiertne życie u Boga (3,1), jako nagrody za wierność zamordowanego sprawiedliwego (2,22) stoi nieporównywalnie jakościowo wyżej niż oczekiwania ziemskiego dobrobytu. Owa nadzieja strzeże od upadku w śmierć. Oczekiwanie zbawienia literacko jest ujęte przez analogię do ziemskiego królestwa.

Monarsze atrybuty metaforycznie zostały przeniesione na sprawiedliwego w kontekście pytań o miejsce i czas odpłaty dla godziwie postępujących i bezbożnych. Autor – jak pokazuje większość interpretacji – swego tekstu nie adresuje do królów sobie współczesnych, lecz w sytuacji ucisku pragnie pocieszyć wiernych religii żydowskiej, a ich wrogów ostrzec przez wspomnienie prawdziwych cnót władców i przez pamięć na groźące kary Boże. Zwraca się do prawdziwych królów, czyli sprawiedliwych, którym przynależą się atrybuty wiekuistego szczęścia obrazowane monarszymi insygniami.

#### IV. POGANIE JAKO ADRESACI

Struktura Księgi Mądrości jest tak pomyślana, by w cz. I, eschatologicznej (rozdz. 1-5), podana była zasada, a w cz. III, historycznej (rozdz. 10-19), jej zastosowanie. Dziejowe doświadczenia przedstawione w cz. III, są w cz. I antycypowane generalizującymi stwierdzeniami.

W starszych częściach Starego Testamentu brak jest myśli o pozyskiwaniu

obcych narodów dla Jahwe przez misjonarskie oddziaływanie ludu wybranego<sup>8</sup>. Dopiero później – szczególnie wskutek niewoli babilońskiej – nastąpiło większe otwarcie się Izraela na świat pogański. Próby przełamania hermetyczności etnicznej widać chociażby w takich księgach jak Izajasza (zwłaszcza rdz 40-66) i Jona-sza. Szczególne pod tym względem dzieło stanowi powstała u progu ery chrześcijańskiej Księga Mądrości. Jej oryginalność wyraża się w próbie przełamania tradycyjnego, ściśle zamkniętego kręgu wyznawców Jedyne-go Boga, w swoistej *misyjności* rodzącej się z przekonania, że Bóg Izraela jest również Panem wszystkich *ludów i narodów*, do których powinno trafić Objawienie. Pytanie o uniwersalizm tego tekstu rodzi się już przy pobieżnej lekturze, gdyż autor niemal nie stosuje nazw historycznych i geograficznych, nie nazywa imionami postaci – chociaż z kontekstu i opisu osób można z łatwością rozpoznać znanych z dziejów Izraela – lub historii powszechnej bohaterów wiary. Te znamienne na tle tradycji biblijnej zabiegi autora są wynikiem wyraźnej koncepcji, którą można dostrzec odnajdując w tekście wiele jeszcze innych środków ściśle jej podporządkowanych i kompleksowo ją uwidoczniających.

Historyczna część dzieła (10,15-11,14 i 16,1-19,22) to rozważania na temat Bożej Opatrzności i mechanizmu Bożego działania w historii. Jako argumentem w tych rozważaniach posłużył się mędrzec nawiązaniem do plag, które nawiedziły Egipcjan, oraz antytetycznie – do dobrodziejstw, które przypadły w udziale Izraelitom. W refleksji nad Opatrznością zawarte są m.in. prawidła Bożej pedagogii odnośnie do pogan. Z I antytezy dotyczącej wody z skały i plagi Nilu (11,1-14) poganie przekonują się, że Bóg – Jahwe, wybawca Izraela istnieje, że jest On Panem wszechświata. Refleksja nad wężem – znakiem ocalenia (16,5-14) ma prowadzić ich do wniosku, że jest On w stanie ocalić od wszelkiego zła<sup>9</sup>. Zamysł nad Bożą filantropią, ukazaną zarówno na sposób grecki, czyli takimi pojęciami jak *philantropos*, *philopsychos*, *philagatos*, *philia* i *philein*, oraz na sposób semicki – obrazami stworzenia świata i człowieka, wyjście – i towarzyszących mu znaków życzliwości Bożej oddanej ogólnym terminem *dobrodziejstwa* (11,5;16,2;16,21) prowadzi także pogan do wiary w Jedyne-go Boga.

Idee uniwersalistyczne dyktują stosowanie antonomazji, czyli pomijanie imion konkretnych znanych tylko Ludowi Wybranemu osób (4,10; 7,1; 10,1.3.4.5.6.610.13; 11,1.14.; 14,6; 15,14; 18,5.21;19,14.17). Autor bowiem pragnie wskazać wszystkim ludziom drogę do mądrości, chce wszystkich uczynić *przyjaciółmi Boga i prorokami*. Z tego można też wnosić, że zwraca się do nieżydów. Dla określenia ideologicznie przeciwstawnych społeczności Izraela i Egiptu autor nie stosuje określeń historycznych, ale kategorie teologiczne: *sprawiedliwi* i *bezbożni*. Wraz

<sup>8</sup> J. B. Szlaga, *Etniczność a problem uniwersalizmu religijnego w Starym Testamencie i Nowym Testamencie*, „Studia Pelplińskie” 1981, s. 61.

<sup>9</sup> S. Cheon, *The Exodus Story in the Wisdom of Solomon*, Sheffield Academic Press, 1997, s. 121.

z antonomazją otwiera się możliwość stwierdzenia, że *rodowity* Izraelita należy do *bezbożnych*, a poganin do *sprawiedliwych*. Autor bierze zapewne pod uwagę fakt, że teraz już etniczno religijna granica między żydami a poganami jest nie do utrzymania. Dlatego w konsekwencji jego pismo można potraktować jako żydowską literaturę misyjną. Z tego nie można wnioskować, że w pierwszej kolejności zwraca się do pogan, gdyż *bezbożni* mogą być też wśród Żydów, którzy mniej czy bardziej ulegają czarowi kultury pogańskiej i tracą wiarę Ojców.

Refleksja nad fragmentem dziejów Izraelitów i Egipcjan w reinterpretacji Mdr służy umocnieniu monoteistów w wierze: ich wiara osobista znajduje oparcie w wierze historycznej. Dla pogan zaś ta medytacja jest apelem o przyjęcie za pośrednictwem Izraela oferowanej im Mądrości Bożej.

Hagiograf w zasadniczy sposób przełamuje tendencję silnie tkwiącą w żydowskiej mentalności polegającą na odnoszeniu filantropii Boga do narodu wybranego. Wprawdzie już Księga Jonasza zdecydowanie rozszerza adresatów miłosierdzia Bożego na pogan – mieszkańców Niniwy, jednak dopiero autor omawianej tu księgi ukazuje podstawy i przejawy tej otwartej na narody pogańskie miłości Stwórcy, której wyrazem jest Jego pedagogia, prowadząca narody i wszelkich prawych ludzi do wiary – niezależnie od ich pochodzenia.

## V. ŻYDZI JAKO PIERWSI, ALE NIE TYLKO ROZUMIANI LITERALNIE ADRESACI

Nie ulega wątpliwości, że autor Księgi Mądrości najpierw adresuje swe dzieło do Żydów w diasporze. Dowodzą tego wyrażenia *ojcowie, przodkowie, nasi ojcowie, my*, obecne tylko w cz. III (10-19, wyj. 3,3).

Utożsamienie pokolenia uczestników Wyjścia z Egiptu ze współczesnymi czyni z tego pierwszego figurę aktualnych odbiorców. Dzięki temu literackiemu uobecnieniu zostaje przerzucony pomost między przeszłością i terażniejszością. Kontemplacja i nowe przeżywanie niegdysiejszych zdarzeń nie wyczerpuje całej głębi tajemnicy. Kieruje myśl ku przyszłości. Dawne wybawienie z niewoli traktuje się jako zapowiedź i zadatek przyszłego, ostatecznego wybawienia (19,22).

Spójrzmy teraz na te nieliczne wypowiedzi, które opierają się na potwierdzeniu żydowskiego partykularyzmu i wyboru Izraelitów. Autor przełamuje wtedy swoją stałą konwencję nieosobowo wyrażonych przykładów, a przez użycie zaimków osobowych i dzierżawczych w 1 os.l.mn. wiąże się ze swymi czytelnikami. Takie zabiegi znajdują się, poza jednym wyjątkiem (3,3), tylko w cz. III, która wyjaśnia pozycje i intencje autora odnośnie do kręgu czytelników.

Po raz pierwszy spotykamy zaimek *my* w w. 3,3 w kontekście tematu śmierci człowieka, którą można rozumieć jako wyłączenie z kręgu żyjących. Jako karę pojmują ją ci, którzy nie rozumieją prawdziwego sensu cierpienia sprawiedliwych w oczach ludzi (4a). Paralelny zwrot *w oczach ludzi* pojawia się już w w. 2a. Pojęcia *my* i *ludzie*, znaczeniowo równoważne, wskazują na to, że autor zakorzeniony jest w grupie sprawiedliwych. Świadczą o tym także jego komentujące

i wartościujące uwagi do pierwszej mowy bezbożnych (2,1.21). Obie zaś mowy tworzą typiczny schemat dwóch przeciwstawnych światopoglądów. Przejście od światopoglądu grupy bezbożnych do innej grupy jest płynne. W oczach autora Mdr nie ma ostrej linii podziału, tak że grupa bezbożnych rekrutująca się z Żydów nie jest odróżniona od tych wywodzących się z kręgów pogańskich.

Pomimo antonomazji w cz. III hagiograf nie pozostawia żadnej wątpliwości, że zwraca się do Żydów w miejscach tekstu, gdzie mowa o *Ojcach* (12,21; 18,9; 22,24). Hagiograf mówi otwarcie do tych, do których może się zwracać za pomocą wyrażenia *Ojcowie nasi* (12,6; 18,6). W ten sposób może się on z pokoleniem Wyjścia identyfikować, gdy mówi wprost *nam* 18,8 i *nasi wrogowie* (16,8). W końcu po porównawczym rozważaniu historii w formie zamykającego *my* bezpośrednio zwraca do swoich czytelników (12,18.22; 15,1-4), a takimi odbiorcami mogą być tylko Żydzi. Zachodzi to szczególnie w takich miejscach, w których *my występuje w powiązaniu z tematem łagodnego traktowania przez Boga – w przeciwieństwie do surowego postępowania z wrogami* (12,17; 22; 18,8). Zauważamy to także w partiach poświęconych prawdziwemu poznaniu Boga w przeciwieństwie do bałwochwalstwa pogan (15,1). Te zabiegi zakładają przekonanie o żydowskim partykularyzmie i idei wybrania w przeciwieństwie do pogańskiego otoczenia. Ale partie przepojone duchem uniwersalizmu (11,15-12,8) pokazują, iż mędrzec widzi drogę do przezwyciężenia partykularyzmu. Nie traktuje już Izraela według ciała, ale myśli o wspólnotcie, która wyznaje Boga Prawa i Świętości. Jeśli autor jako adresatów Pisma traktuje Żydów diaspory aleksandryjskiej, to w bezbożnych widzi przede wszystkim tych Żydów, którzy odeszli od wiary Ojców i ich chce przywołać do wspólnoty sprawiedliwych (2,13). *Lud Boży* w jego terminologii nie jest już pojęciem etniczno-narodowym, lecz religijnym, oznacza prawdziwy Izrael według ducha. Dochodzi to już do głosu w modlitwie Salomona (9,4), gdzie przynależność do ludu Bożego nie jest rozumiana jako posiadanie mądrości Bożej i na kształtowaniu jej na bazie życia. Wypowiedzi uniwersalistyczne, a obok nich zabarwione partykularyzmem nie tworzą żadnej sprzeczności, ale są mądrościową pedagogią.

Postępowanie bezbożnych przedstawia silniej, jaskrawiej kontrastując postaci sprawiedliwych. W tym kontekście partie, które dokumentują myślenie i działanie bezbożnych (13-15) domagają się uwagi. Autor widzi nieprawych jako sceptyków, którzy sprawiedliwej odpłaty za pobożność sprawiedliwego nie oczekują (2,22), ale wierzą, że ze śmiercią wszystko się kończy. Wystawiają sprawiedliwego na próbę, by przekonać się, czy Bóg będzie interweniował.

Hagiograf obok sceptycyzmu widzi inne wielkie niebezpieczeństwo, mianowicie bałwochwalstwo z jego różnymi formami. Czyciele natury przynajmniej za pomocą fizyko-teologicznego dowodu istnienia Boga znajdowali punkt wyjścia do wiary w Stwórcę świata. Wszystkie pozostaje formy kultu: idoli, obrazów bożków, zwierząt, władców, umarłych, są bezwzględnie zanegowane.

Mędrzec chce nie tylko przekonać o wyższości religii monoteistycznej Izraeli-

tów, lecz nadto ostrzec przed możliwością popadnięcia w kult idoli. Osiąga to, kiedy swoim czytelnikom przypomina ich żydowskie dziedzictwo, także ich wiedzę o mocy Boga, co równocześnie wskazuje na to, że odpadnięcie od wiary ojców oznacza grzech. Stwierdza również, że Bóg jest dobry, łagodny, miłosierny, bo on stwarza możliwość powrotu, co poświadcza przykładem z historii (16,5n). Ten fragment tekstu jest apelem do woli czytelników, by się nawrócili. Apelowanie opiera się na negatywnych i pozytywnych odniesieniach.

Negatywnie – hagiograf pokazuje różne formy bałwochwalstwa, wyjaśnia i ośmiesza powstanie przedmiotów kultu i powiązane z nim wstrętne obyczaje oraz praktyki. Pozytywnie – akcentuje Boską gotowość do przebaczenia grzechów, pokazuje pedagogię Bożą, która skłania do pokuty i nawrócenia. W ten sposób obszerna polemika z bałwochwalstwem jest nie tylko dygresją wśród rozważań drugiej antytezy. Aktualizuje sytuację dawnych Izraelitów w Egipcie, gdzie w procesie zakradającego się oziębienia relacji z własną religią następowała powolna asymilacja przez religię pogańską.

W oczach autora współczesny mu sceptycyzm (Mdr 2) i synkretyzm (Mdr 13-15) stanowią największe niebezpieczeństwa dla diaspory egipskiej, szczególnie w hellenistycznym klimacie Aleksandrii.

Ciekawe spostrzeżenie co do uznawania Izraelitów za głównych adresatów orędzia Mdr podaje J. Reese<sup>10</sup>. Oto jego argumentacja:

Mędrzec żył w cywilizacji, która więcej uwagi zwracała na ilość niż jakość pism. Przeceniano rolę słowa i wszelkich form mowy. Wysoki autorytet nauczyciela domagał się wykazania się wiedzą encyklopedyczną. W tekście księgi mamy przykłady takiego sejentycznego legitymizowania autorytatywności wypowiedzi w ww. 7,15-21. Żydowski studenci w Aleksandrii byli pod wpływem atrakcji pogańskiej kultury. Jako typowy nauczyciel, hagiograf czuł się swobodnie w świecie nauki: jako wierzący Izraelita, był świadomy presji na sumienie, jaką wywierały dwie żywotne kultury – semicka i hellenistyczna. Taka świadomość widoczna jest w całej księdze. Autor nie polemizuje z nią wprost. Preferuje dialog, subtelny, racjonalny, ale i emocjonalny, poetycki. Korzysta z dydaktycznych sposobów apologetów szkolnych, chce uczyć krytycyzmu wobec efektownych misteriów. Przedstawia je sarkastycznie, by odwieść od błędu swoich odbiorców – uczniów uzdolnić studentów do zrozumienia i umiłowania ich rodzimych tradycji teologicznych i zająć pozytywne stanowisko wobec pogańskich wierzeń religijnych. Chce studentów nie tylko uzdolnić do przeciwstawienia się atakom na ich wiarę objawioną, lecz także wcielić pozytywne elementy kultury pogańskiej do ich życia. W tym sensie księga jest znakomitym przykładem protreptyku. Jest to artystycznie rozwinięte inauguracyjne wystąpienie nauczyciela, który pragnie skierować jego studentów do poszukiwania godnej i stabilnej drogi życia. Pismo to znajduje się pośrodku dwoma typami piśmiennictwa, ale do żadnego z nich nie należy:

<sup>10</sup> dz. cyt., s. 146-151.

Nie należy więc do czysto teologicznych traktatów poszukiwania. Księga Mądrości nie jest oryginalnym tekstem teoretycznym, próbującym nowych gałęzi spekulacji. Pozostaje raczej na poziomie praktycznym, by dać studentom wskazania dla ich osobistego religijnego życia.

Nie jest też omawiane tu dzieło czystą apologią, polemiką z poganami i apostatami żydowskimi. Hagiograf zakłada głęboką wiarę i dobrą wolę u swoich czytelników.

Żydowscy studenci w Aleksandrii zapewne potrzebowali takiego typu zachęty, by ich przygotować do pracy w kulturze, gdzie teologia, filozofia i inne nauki wzajemnie się przeplatają. Filozofia epoki autora była głównie stoicka. Stare mity i homeryckie legendy ignorowano i demitologizowano, zastępując je naukowymi wyjaśnieniami naturalnych fenomenów albo interpretacjami jako intuicjami psychologicznymi. Jak to pokazuje metoda alegoryczna Filona, ścisła więź między religią a filozofią kulturalnym Izraelitom pozwalała usprawiedliwiać wiarę w wydarzenia opisane w Biblii. Hagiograf zaś nie rozwija alegorycznej interpretacji, raczej próbuje pogodzić interwencje w historii zbawienia z aktualnym rozumieniem porządku w kosmosie. Jego nauczanie podporządkowuje nauki przyrodnicze wierze. Celem jego nie było wyłączenie jego studentów ze wspólnoty, ale osadzenie w ciągłości wiary z bohaterami historii zbawienia. Przez pokazanie, że Pan Izraela jest jednocześnie jedynym, wszytkowiedzącym Bogiem i inicjatorem ludzkiego zbawienia, usiłuje określić fundamentalne zasady filozofii pobożności. Kulturalni Izraelici Aleksandrii nie byli w niebezpieczeństwie zwabienia przez kult Baala, lecz narażali się na pogański etos czy atrakcyjność misterii religijnych. Dla tych racji księga odrzuca zdecydowanie wszelkie formy idolatrii (13,1-9). Głosi, że Lud Boży opierał się ze skutkiem pozytywnym głupocie bałwochwalstwa, które zwodziło rodzaj ludzki (14,10-15,6). Czytelnicy tego dzieła nie mogą porzucić ani zdradzić dziedzictwa wiary i zbudowanej na niej kultury.

Mędrzec pisze z określoną intencją: chce uzdolnić przyszłych intelektualnych przywódców swego ludu do pozytywnego nastawienia wobec aktualnej sytuacji. Nie mogą oni pozwolić opanować się przez hellenizm ani też nie mogą gardzić jego osiągnięciami. Muszą akceptować naukowy postęp, a nie tamować go. Bóg jest ostateczną przyczyną wszystkiego, co istnieje. On stworzył zarówno świat, jak i prawa przyrody. Kiedy w tekście dojdzie do ukazania, na czym polega godność królewska, mianowicie że jest nią życie w sprawiedliwości i mądrości, bo Bóg stworzył ludzi do tej roli w pobożności i sprawiedliwości (9,3) i przeznaczył ich do dzielenia się wiecznym królestwem (5,16;6,21), autor chce przypomnieć czytelnikom, że oni są wezwani przez Boga do rządzenia realnym światem, nie fizycznym światem, w którym żyją, ale odmienionym odnowionym światem, który następuje od śmierci fizycznej (5,2-8;15-16). Ten świat oczekuje sprawiedliwych i mądrych, oni są prawdziwymi królami.

Inne motywy mogły też odegrać rolę w wyborze formy. Autor wyraźnie interesuje się źródłem autorytetu w cywilnej społeczności. W przeciwieństwie do pi-

sarzy Biblii Hebrajskiej, którzy byli skoncentrowani głównie na roli Boga wobec Izraela i nigdy nie spekulowali na temat teorii rządzenia, ten hagiograf naucza, że pewne normy stosują się do wszystkich cywilnych rządów, ponieważ wszyscy władcy otrzymali swą moc od jednego Pana wszechświata (6,3). Autor Księgi Mądrości jest jedynym starotestamentalnym pisarzem, który zajął stanowisko na temat teoretycznych aspektów autorytetu. Jego wkładem było skoordynowanie różnych biblijnych danych w sposób oryginalny, by pokazać, że osobowy, transcendentny Bóg jest ostatecznym źródłem wszelkiej władzy (por. analogicznie Rz 13,1n). To zainteresowanie, które wyrasta z hellenckiego pojęcia władzy królewskiej, sytuuje dzieło w kontekście akademickiej wspólnoty, gdzie takie dyskusje miały miejsce. Mógłby powstać zarzut, że jeśli cały tekst jest adresowany do żydowskich studentów, to diatryba o kulcie bałwochwalczym nie jest na miejscu. Odpowiedź wynika z aktualnej sytuacji tych studentów. Jeśli byli pełnoprawnymi uczestnikami swego kręgu kulturowego, to należało im ukazać relacje między ich historia świętą a rozwojem całego rodzaju ludzkiego. Jak zatem autor posługuje się wydarzeniami z Wyjścia, by uczyć o Boskim miłosierdziu i zbawczej mocy wobec Jego czcicieli, tak widzi on w historii pogańskiego świata, że Bóg troskę i panowanie rozciąga na całą rzeczywistość. W świecie objawia się On na różne sposoby:

- przez mądrość 9,2-6,
- przez Słowo (16,12;18,1516),
- przez prawo (16,6 i 18,4),
- przez naturę (13,4-5),
- przez cudowne interwencje (5,2-5; 18,13). Wszystko to jest wyrażeniem Jego zbawczej Opatrzności wobec ludzi dobrej woli (6,12-16). Ale niektórzy nie odpowiedzieli na Jego życzliwość. Mądrościowe rozważanie o idolatrii przygotowuje studentów, którzy wchodzi w kontakt z wykształconymi poganami, by rozpoznać i wyjaśnić powszechny wpływ Boga na świat.

Jest prawdą, że księga mogła być apelem do jednej grupy pogan, mianowicie do żydowskich prozelitów wykształconego społeczeństwa *bojących się Boga*, wrażliwych na wartości religijne i moralne pogan rozczarowanych ówczesnymi religijnymi spekulacjami filozoficznymi. Oni mogli znaleźć w autorze pisarza oferującego im wejście w zbawienie, którego poszukiwali. Hagiograf odegrał pozytywną rolę wobec kultury i pokazał, że Opatrzność każe ludziom korzystać z wiedzy ludzkiej (7,15-21),14,3;17,2). Siłą jednoczącą świat jest raczej duch Boży niż naturalne więzy dostrzegane i akcentowane przez stoików. W tym sensie wypowiedź funduje teologię dla tych, którzy boją się Boga, którzy chodzili do synagogi.

Księga Mądrości została napisana w pierwszym rzędzie – jak twierdzi Reese – dla żydowskich studentów, którzy przygotowywali się do życia w hellenistycznej metropolii. Jest wyrafinowanym artystycznie apelem, niełatwym w czytaniu. Słownictwo dzieła okazuje się świadomie pedantyczne.

Znamionuje styl pisania, który apeluje do studentów greckiej retoryki. Autor był

– jak można mniemać – nauczycielem w jednym z żydowskich centrów kształcenia w Aleksandrii, dobrze obznajmionym ze współczesną mu kulturą, zaangażowanym w ukazywaniu judaizmu przyszłym intelektualnym przywódcom swego ludu. Jako protreptyk, księga plasuje się w literaturze wychowawczej epoki hellenistycznej. Nosi cechy gatunku literackiego, który nigdy nie miał szerokiego obiegu.

Odpowiadając na postawione na początku pytanie o adresatów Księgi Mądrości można podać wniosek, iż podobnie jak większość pism powstałych w środowisku żydowsko-hellenistycznym była przeznaczona dla Żydów i nie-Żydów zarazem. Pierwszych podtrzymywała w wierze, apostatów wzywała do powrotu do Boga, Pana Wszechświata, bogatego w miłosierdzie, a drugich, w pierwszym rzędzie *bojących się Boga*, zamierzała do wiary doprowadzić.