

Pojęcia hellenistyczne w Księdze Mądrości

BOGDAN PONIŻY

Księgi ST odbijają w wieloraki sposób różne epoki, instytucje, kultury ludów, z którymi Izrael w ciągu swej długiej historii zetknął się. Już dzieje protoplastów ludzkości i Izraela (Rodz 11,10-50,26) zawierają reminiscencje i odniesienia do praw i zwyczajów ludów ościennych. Zajęcie i podział Ziemi Kanaan oznaczały dla pokoleń Izraela spotkanie ze starszymi kulturami pogan. One to jako bardziej rozwinięte wpłynęły na myślenie i język Izraela i w niemałym stopniu go ukształtowały. Geograficzne położenie między dwoma centrami starożytnej kultury: Egiptem z jednej a Mezopotamia z drugiej strony – nie pozostało bez echa. Także nieco później epoka hellenistyczna zostawiła w judaizmie trwałe ślady. Jako świadek koronny tego procesu służy Księga Mądrości, która w ostatnich latach wzbudza coraz większe zainteresowanie. Świadczą o tym publikacje jej poświęcone. Słusznie *Mądrość Salomona* może być nazwana księgą spotkania hellenizmu z judaizmem¹ kultury pojęć z kulturą poetyckiego obrazowania.

Sam gatunek literacki, który reprezentuje to dzieło biblijne, mianowicie protreptyk, czyli wypowiedź namawiająca, jest inspirowany grecką sofistyką. Współ z jego regułami hagiograf wykorzystuje jeszcze dyrektywy innych gatunków, wśród których najważniejsze to:

- a) księga eschatologii (1,1-6,11; 6,17-20)
- b) księga mądrościowa sensu stricto (6,12-16; 6,21-10,21)
- c) księga Boskiej filantropii (11,15-12,27) i ludzkiej głupoty (13,1-15,19),
- d) dzieło historiozoficzne (11,1-14; 16,1-19,22). Lecz spotkanie hellenizmu z judaizmem obejmuje nie tylko konwencje, ale i pojęcia. Tym, które zaczerpnięto ze skarbcza greckiej kultury poświęcamy niniejszy artykuł.

¹ *Mądrość Salomona – Sophia Salomonos – księgą spotkania. Judaizm i hellenizm w Księdze Mądrości*, w: *Biblia w kulturze*, Słupsk 1996, s. 7-20.

I. ὕβρις

Określenie ὕβρις – *zuchwałość, zniewaga* obecne jest w Księdze Mądrości² dwukrotnie (2,19; 4,18). W literaturze greckiej kojarzone jest z tyranami. Tyran oznaczał władcę szczególnie takiego, który zdobył panowanie przemocą.

Dla niektórych filozofów i historyografów IV wieku przed Chr. tyrania stała się ucieleśnieniem ludzkiej pychy, która ignoruje boskie i ludzkie prawa. Hellenistyczni cynicy przejęli od Antystenesa, założyciela cynizmu, nienawiść do takiej władzy utrwaliли to w literaturze.

Wiele danych przemawia za tym, że również hagiograf szkicując brutalność niesprawiedliwych względem sprawiedliwego (1,16-2,24) miał przed oczyma to utrwalone w literaturze greckiej mniemanie. Zresztą już wcześniej inni autorzy ksiąg Starego Testamentu w podobnym duchu ukazywali przemoc niktzemności, w szczególności twórcy Psalmów. Przedstawiony przez autora Księgi Mądrości zamiar ataku na sprawiedliwego powzięty przez bezbożników bezpośrednio charakteryzuje ich brutalność bezbożnych, ale nadto używa tego terminu (2,19). Termin ten pojawia się w LXX (kanonicznej) ponad 50 razy, a w Mdr 2 razy (2,19 i 4,19).

Snując zbrodniczy projekt używają oni właśnie pojęcia ὕβρις.

Fragment zawierający wspomniane pojęcie ὕβρις (1,16-2,24) zawierający mowę bezbożnych, posiada następującą strukturę: krótka charakterystyka bezbożnych i ich refleksja o znikomości życia (1,16-2,5), zachęta do korzystania z życia (2,6-9), zbrodnicze zamierzenia przeciw innym ludziom, szczególnie sprawiedliwym (2,10-20); refleksja autora (2,21 –24). Bardzo prawdopodobne, że autor sięgnął po spetryfikowane skojarzenie tyra. Znane w niektórych nurtach greckiej myśli. Sugeruje to, zestawienie w niemal bezpośrednim kontekście odniesienia do pozbawionego skrupułów nadużywania władzy i bandyckiego postępowania z bezsilnymi (2,19).

W 2,19 czytamy: *Podajmy go próbie przez zniewagi i tortury, aby poznać jego łagodność i wypróbować jego cierpliwość*. Niecne plany względem sprawiedliwego są precyzowane coraz bardziej. Próbowanie, wyrażone rzeczownikiem *basanos*, suponuje wszystkie owe tortury, jakim nierzadko poddawano w procesie śledczym oskarżonego, chcą na nim wymóc przyznanie się do winy. Towarzyszyć temu miały słowa ubliżające oskarżonemu (ὕβρις) i sprawiające czasem nie mniejszy ból niż fizyczne uderki. Wszystko mało na celu stwierdzenie, czy sprawiedliwy rzeczywiście posiada cichość i łagodność, jakie sobie przypisywał³.

² A. Schmitt, *Alltestamentliche Traditionen in der Sicht einer neuen Zeit. Dargestellt am Buch der Weishit*. W: *Communio Sanctorum*, s. 34-52. Artykuł ten zostanie w niniejszym opracowaniu szeroko wykorzystany.

³ K. Romanuk, *Pismo Święte Starego Testamentu, T. VIII – 3, Księga Mądrości*, Poznań – Warszawa 1969, s. 111.

Po raz drugi autor używa wyrazu ἕβρις w odniesieniu do przyszłego losu bezbożników. W w. 4,19 czytamy iż *będą na to patrzeć pogardliwie, ale ich właśnie Pan wyśmiewa. Staną się potem wstrętną padliną i wiecznym pośmiewiskiem (ἕβρις) wśród zmarłych*. To stwierdzenie jest jeszcze bardziej zbieżne z osądem, jaki szkoła cyników stosowała wobec niehumanitarnej tyranii. Tym razem stanowi paralelę do stanowiska Boga wobec niegodziwców, wyrażonego w poprzedzonym wersecie.

II. Δίκη

Innym pojęciem obecnym zarówno w literaturze hellenistycznej jak i w Księdze Mądrości jest δίκη. U Greków znana jest Dike jako personifikacja córki Zeusa i Temidys, nieubłaganą bogini karzącej sprawiedliwości, która tropi – jak mówi Hesiod, Pindar i Bakchylides – przestępców; nikt jej nie umknie, a wszystko zło za jej sprawą wychodzi na światło dzienne. Wyraz δίκη występuje w LXX 27 razy, w tym Mdr 4 razy (1,8; 11,20 14,31 i 18,11). Polskimi ekwiwalentami δίκη są słowa: *zwyczaj, obyczaj, słuszność, sprawiedliwość, ład, praworzędność, sąd, wyrok, kara*⁴.

W w. 1,8 Księgi Mądrości czytamy: *Dlatego się nie ukryje nikt, kto grzeszy słowami i karząca sprawiedliwość (δίκη) go nie ominie*. Tekst wskazuje tu na osobowy charakter sprawiedliwości Bożej⁵. Nieco dalej Ww. 11,20 powiada się o dotkniętych plagami Egipcjanach: *Nawet od samego tchnienia mogli paść ścigani karzącą sprawiedliwością (δίκη) i rozproszeni podmuchem Twej mocy; Ty jednak uczyniłeś wszystko według miary, liczby i wagi*. Autorowi wyraźnie chodzi o porządek nie tylko w sensie harmonii we wszechświecie, lecz także o stosunek Boga do wszystkich stworzeń rozumnych, a zwłaszcza do człowieka⁶. Nieco dalej hagiograf pisze: *Bo nie moc (bożków) wzywanych przy przysięgach, lecz kara (przygotowana) dla grzeszników towarzyszy zawsze wstępkom niesprawiedliwych*. Chce bowiem zaznaczyć, że przez wymyślone przez ludzi bożki są rzeczywiście bezsilne, a tych, którzy im cześć oddają, spotka z ręki Boga prawdziwa odpłata. W 18,11 czytamy: *Jednakowo karany był niewolnik i pan, a lud cierpiał tak samo jak król*. Śmierć nie oszczędziła pierwotnych synów Egipcjan. Ginęli zarówno jedynacy prostych ludzi, jak i możnych, co więcej, nawet faraon utracił swego pierwotnego syna⁷. W odniesieniu do

⁴ Słownik grecko-polski, pod red. Z. Abramowiczówny, t. 1, Warszawa 1958, s. 578.

⁵ K. Romaniuk, op. cit., s. 94.

⁶ K. Romaniuk, op. cit., s. 190.

⁷ K. Romaniuk, op. cit., s. 236.

przytoczonych stwierdzeń jest bardzo możliwe, że autor odwołuje się także do mitologii, by adresatom sobie współczesnym działanie bezbożnych scharakteryzować. Wykorzystanie tych wyobrażeń jest argumentem za zamysłem inkulturacji wpisanym w przesłanie księgi.

III. Ἀνάγκη

Kolejnym dowodem spotkania hellenizmu z judaizmem jest przywołanie w Księdze Mądrości pojęcia ἀνάγκη. Najpierw używa się go w najobszerniejszej w tekście antytezie ciemności i światła (17,1-18,4) w w. 17,17 a nadto w opisie ostatniej plagi – śmierci pierworodnych w Morzu Czerwonym (19,4).

W kulturze greckiej ananke jest nieubłaganą i ślepą mocą, która popycha ludzi ku straszному losowi. Już wcześni filozofowie greccy (Tales, Heraklit, Parmenides, Pitagoras) widzą w niej prasiłę i powszechną konieczność, której nic nie jest w stanie skutecznie się przeciwstawić. Kręgi orfickie V wieku traktują ją jako boginię śmierci. Homer ukazuje ją jako siłę, która mocniejsza jest niż ten, kto jej się przeciwstawia. Dla Ajschylosa jest ona niemiłosierną Panią, dla Eurypidesa koniecznością natury, której wszystko podlega. – ludzie i świat. Platon uważa ją za mocną boginię, która trzyma wrzeczona universum, obserwuje ludzkie życie, a ono przebiega, jak zamierzyła. To odniesienie do greckiego przedstawienie ananke uświadamia jak silne pokrewieństwo z grecką koncepcją zachodzi w Księdze Mądrości.

Wyraz ἀνάγκη w LXX pojawia się 28 razy, w tym Mdr 2 razy (17,17; 19,4). Jej polskim ekwiwalentem są określenia: *przymus, konieczność, przymusowa, konieczność logiczna, potrzeby naturalne, wyższa konieczność*.

W w.17,17 ἀνάγκη występuje w powiązaniu z antytezą *ciemność – światło*. W 17,17: *Każdy nagle pochwycony, musiał poddać się nieuniknionemu przymusowi (ἀνάγκη), gdyż skrepował ich wszystkich jeden łańcuch ciemności*. Ciemności zasnuły ziemię tak niespodziewanie, że każdy gdziekolwiek był i cokolwiek czynił, pozostawał na miejscu, bez ruchu i prawie bez znaku życia: oracz, pasterz, robotnik, wszyscy trwali, każdy na swym miejscu jakby w otwartym więzieniu⁸. W 19,4: Słusznie zmuszało ich przeznaczenie (ἀνάγκη) do tego ostatecznego kroku, i pozwoliło im zapomnieć o minionych wypadkach, aby do swych cierpień dodali karę, której jeszcze nie ponieśli... (ἀνάγκη). Dalej zaś hagiograf powiada o bezbożnych w nawiązaniu do wydarzeń w Morzu Czerwonym.

Zasłużony los, jaki spotyka złych (17,7) i pcha ich do zagłady.

Został wyobrażony za pomocą kategorii ἀνάγκη, który Izraelitom hellenistycznej diaspory był znany. Owa fatalna konieczność spotyka jednak tylko złych, fatum nie dotyczy dobrych.

⁸ K. Romanuk, op. cit., s. 232.

IV. Πρόνοια

Rzeczownik πρόνοια⁹ użyty w Mdr występuje w pismach greckich od V w. przed Chr. W języku potocznym używany jest w sensie przewidywania, myślenia o przyszłości – Opatrzności Bożej ale w języku religijnym i filozoficznym bardzo szybko nabrał sensu specjalnego. Herodot używa go właśnie w takim znaczeniu. Sokrates (V/IV w. przed Chr.) jako pierwszy z filozofów greckich uznawał istnienie opatrzności bożej. Słowo πρόνοια było jednym z najbardziej znanych i ważnych pojęć w filozofii stoickiej. Stoicy stali się wyznawcami koncepcji rozumianej jednocześnie jako siły i prawa dobra. Pod ich wpływem to pojęcie rozpowszechniło w środowiskach hellenistycznych.

Można zatem powiedzieć, że w świecie greckim uznawano istnienie sensownego światowego porządku, oddawanego terminem πρόνοια. W Septuagincie pojawia się on po raz pierwszy w Księdze Daniela 6,18, być może pod wpływem stoicyzmu. Choć w zasadzie termin ten jest wcześniej nieobecny w Biblii, to jednak przekonanie o działaniu Opatrzności jest silnie podkreślane w ST w duchu semickim, czyli obrazami.

Określenie πρόνοια występuje w Mdr czterokrotnie, z czego trzykrotnie odnosi się do postawy Boga (6,7; 14,3; 17,2), a raz do postawy człowieka (13,16).

Pojęcie Opatrzności w Księdze Mądrości dwukrotnie jest wyrażone w formie rzeczownika (14,3 i 17,2) i tyleż samo jako czasownik. W 6,7 czytamy o Bogu, że *...jednakowo o wszystkich się troszczy* (πρόνοια). W 13,16 natomiast występuje nieteologiczne znaczenie tego słowa. Chodzi o zabiegi wykonawcy posagu bożka wokół jego wytworu: *Zatroszczył się więc o niego*. Z kolei opisując podróż statkiem stwierdza Mędrzec; *Steruje nim Twoja Opatrzność* (14,3 πρόνοια). Po interesujący nas termin sięgnął autor także kreśląc plagę ciemności, kiedy to stwierdził, że *... zbiegowie przed wieczną Opatrznością zamknęci pod strzechą!* (17,2: – πρόνοια).

Oprócz rzeczownika πρόνοια, który określa Opatrzność, autor dla spełnienia tego samego celu stosuje słowa synonimiczne: διακυβερνάω, φροντισ, zarówno jeśli chodzi o rządzenie światem, jak i ludźmi. Wyrażenia *sterować, rządzić*, formy wyrazu κυβερνάω, występują dwukrotnie 10,4 i 14,3. W 10,4 czytamy: *... na liwym drewnie sterując Sprawiedliwym*.

Wyraz ακοπιατος funkcjonuje jako inny termin stoicki określający opatrzność. W Księdze Mądrości czytamy *... i daleś im bez ich wysiłku gotowy chleb z nieba* (16,20 (akopiatos)). Wyraz διοικεω występuje u hagiografa trzykrotnie (8,1; 12,18;15,1), w tym dwukrotnie wskazuje na Boskie rządy nad światem: *... i władza wszystkim z dobrocią* (διοίκει) *... cierpliwy i miłosierny w rządach*

⁹ B. Poniży, op. cit., s. 16-20.



nad wszystkim. Termin $\mu\epsilon\lambda\omega$ występuje tylko jeden raz, w 12,13: ... *nie ma prócz ciebie Boga co ma pieczę nad wszystkim.* Czasownik $\delta\iota\epsilon\pi\omega$ występuje także tylko raz: *Sprawiedliwys i rządzisz wszystkim sprawiedliwie* (12,15 – diepeis). Rzeczownik $\phi\rho\upsilon\nu\tau\iota\varsigma$ występuje dwa razy, z czego tylko raz odnosi się do Boga: ... *i staranie o nich u Najwyższego* (5,15); – a raz do człowieka: *Ale on się nie troszczy o to, że niebawem umrze* (1 5,9).

Autor Księgi Mądrości oddaje w swym dziele specyfikę myślenia greckiego i hebrajskiego. Dla pełniejszego ukazania, jak działa Opatrzność, posługuje się nie tylko bogatą terminologią, ale także obrazowością i parabolizacją. Warto zatem przyrzeć się bliżej biblijnym obrazom w różny sposób wyrażającym to, że Bóg utrzymuje świat i kieruje nim według swoich zamiarów. Absolutna niezależność Boga wyklucza możliwość jakichkolwiek względów na ziemskie godności człowieka. Bóg wszystkich ludzi w podobny i absolutnie nie zasłużony przez człowieka sposób podtrzymuje w istnieniu, choć łaski, jakimi poszczególnych ludzi obdarza są różne (por. 10,15; 11,10). Boża mądrość może uratować i zmienić zasadniczo losy najbardziej opuszczonego człowieka. Potwierdzają to parabolicznie potraktowane w 10 rozdziale dzieje Jakuba i pobyt Józefa w Egipcie. Historia Izraela jest dla autora argumentem za pełną dobroci i miłości opieką Boga nad narodem wybranym. W szczególny sposób tejże opieki Izrael doświadczył w czasie wyprowadzenia z Egiptu i pobytu na pustyni. W starożytności używano popularnego obrazu statku i sternika dla unaocznienia pedagogii Bożej zwanej opatrznością, co znajduje także swą realizację w omawianej tu Księdze (14,3).

V. Συμείδησις

W obrębie najobszerniejszego w Księdze Mądrości dyptychu, mianowicie przedstawienia plagi ciemności w Egipcie i światła na pustyni (17,1-18,4) oprócz wcześniej wzmiankowanego terminu $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ występuje też pojęcie $\sigma\upsilon\mu\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$,¹⁰ dotąd Biblii obce, a znane w kręgach greckich.

Autor ukazuje jak przygniatająca Egipcjan ciemność wywołuje różnorodne reakcje. W tym właśnie kontekście pojawia się termin $\sigma\upsilon\mu\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$, po raz pierwszy w Biblii, w znaczeniu zmysłu moralnego czyli sumienia. Ten sposób zastosowania $\sigma\upsilon\mu\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$ znany jest w piśmiennictwie greckim dopiero od I w. przed Chr. Termin jest pochodzenia jońskiego, po raz pierwszy użył go Demokryt, ale nie w znaczeniu moralnym. W pismach Chryzypa użyty jest w znaczeniu samoświadomości, instynktu samozachowawczego. W znaczeniu moralnym występuje przede wszystkim u stoików. Jego obecność potwierdzają m.in. Dionizy z Hali-

¹⁰ B. P o n i ż y, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Poznań 2000, s. 200-206.

karnasu, Diodor Siculus, filozof epikurski i poeta Filodemos z Gadary. U wyżej wymienionych autorów syneidesis jest określeniem krytycznej świadomości odnoszącej się do własnych negatywnych czynów, kierującej się normami etycznymi. *συνείδησις* rzeczownik odsłowny, może przyjąć tu znaczenie specjalne – *nieczystego sumienia*.

Stary Testament zna tak samo jak ówczesna greka pozabiblijna zjawisko sumienia, opisując je nie tworzy jednak jednocześnie abstrakcyjnego pojęcia. Ukazuje je konwencjonalnymi metonimiami w odniesieniu do skutków i funkcji, które zostają przydzielone określonym organom, takim jak serce i nerki (np. Ps 51,12; Syr 37,17-18; 1Krl 3,9; Jr 17,10; 31,51). Dopiero spotkanie ze światem hellenistycznym, doprowadziło do tego, że zjawisko znane w Starym Testamencie mogło zostać nazwane greckim słowem. To umożliwiło osiągnięcie jednocześnie większej przejrzystości tego pojęcia i pogłębienia teologicznego.

Księga Mądrości jest oryginalnie zredagowana w języku greckim. Greka posługuje się ścisłymi pojęciami dla opisu rzeczywistości. Te możliwości stają się zupełną nowością w stosunku do biblijnej tradycji.

Rozpatrzone powyżej przykłady potwierdzają, że w epoce hellenizmu od Żydów w diasporze wyszła nowa refleksja dotycząca tradycji biblijnej (Stary Testament był na nowo odczytany). Co jest charakterystyczne dla całej Księgi Mądrości, zrodził się bardzo bliski kontakt pomiędzy tradycją biblijną semicką, duchem grecko-hellenistycznym. Prastare dziedzictwo monoteizmu pozostało przy tym niearuszone, jednak dzięki ówczesnym kategoriom pojęciowym głębiej – wyjaśnione, pogłębione i stało się atrakcyjną dla innych narodów, otworzyło proces inkultacji. Staranie o przybliżenie się obu kręgów kulturowych w takim przełomowym okresie historycznym oznacza również wzór, zachętę i zobowiązanie dla teologii naszych czasów. Jej zadaniem jest przecież przekazywanie przesłania biblijnego także jakże zmiennego świata.

Sam rzeczownik *συνείδησις* pojawia się w Septuagincie. Zawiera się we fragmencie, gdzie autor przeciwstawia światło ognistego słupa towarzyszącego zraelitom na pustyni – ciemnościom zesłanym na Egipt. Wśród procesów dokonujących się w psychice Egipcjan, a będących źródłem strachu, hagiograf wskazuje także wyrzuty sumienia – posługuje się wyrażeniem *συνείδησις*:

Podłość bowiem jest tchórzliwa, potępia sama siebie, drczona sumieniem awsze najgorsze przypuszcza. Przedstawiony tekst ukazuje skutki grzechu, którymi są tchórzostwo i strach. Podłość, która potępia sama siebie – to inaczej zło nieszkające w sercu człowieka i *potępiające* go, czyli świadczący przeciw niemu. Do niego dołącza głos *συνείδησις*, które jest tu rozumiane jako sumienie moralne, zwłaszcza w znaczeniu wyrzutów sumienia, wyraża wewnętrzne doświadczenie osądzania samego siebie. W tym tekście oto po raz pierwszy połączono arotestamentalne wyobrażenie samoudręczenia człowieka z powodu świadomo-

ści popełnionego grzechu i hellenistyczne pojęcie moralnego sumienia związanych z dobrą myślą, odwołano się do skojarzeń (ugruntowanych także przez greków) z funkcją oskarżyciela i zarazem sędziego.

Ten fragment stanowi najplastyczniejszy z zamieszczonych w Starym Testamencie, obraz złego sumienia.

W Septuagincie termin *συνείδησις* na określenie sumienia występuje tylko raz w interesującym nas znaczeniu w Księdze Mądrości i obejmuje konotacjami te funkcje, jakie oddane były we wcześniejszych tekstach Biblii poprzez obrazy. To świadomość moralna oskarżająca. W w. 17,10 ograniczony do aspektu wydawania sądu nad podłością.

VI. Φιλανθρωπία¹¹

Obszerna dygresja zawarta w rozdziałach 11,15-12,27 Księgi Mądrości pozwala postawić pytanie, dlaczego autor tak intensywnie zajmuje się tematem karzącego Boga. Czytelnika tego fragmentu może dziwić, dlaczego Bóg tak łagodnie potraktował Egipcjan i Kananejczyków, powinno też zastanowić, jaką z tego faktu naukę mogli wydobyć Izraelici i pozostali odbiorcy Biblii.

Autor pisze do czytelników żyjących w pełnej otwartości i przyjaznych uczu kulturze hellenistycznej. Jej tendencje dogłębnie przenikają codzienne życie. Np. Ares bóg wojny prowadzi w hellenizmie żywot na uboczu, na dalszym planie. W przeciwieństwie do tego toczy się historia Rzymu, gdzie wojny związane są z Marszem. Liczne papyruśy dokumentują, że żołnierze hellenistyczni zwracali się do Nike, Ateny, Zeusa i Posjedona, ale nie do Aresa. Od czasu religijnego pacyfizmu, który nabiera wyraźnego kształtu u Eurypidesa, nikomu z Greków nie przyszłoby do głowy, aby wojna motywowana była wartościami nadprzyrodzonymi. Jeżeli sztuka hellenistyczna przedstawiała Aresa, to zawsze jako spętanego przez Afrodytę i Erosa, i w ten sposób bezsilnego. Do istotnych elementów kultury hellenistycznej zalicza się również to, że wszystkie miasta i państwa starały się o to, by pielęgnować prawo i przez nie zapewnić obywatelom poczucie bezpieczeństwa. To pokrywa się również z faktem, że pomiędzy poszczególnymi miastami istniała cała sieć rozmaitych porozumień, które miały gwarantować ich nieskończony rozwój. Umowy handlowe, przymierza, umowy partnerskie, gwarancje wzajemnej pomocy, gwarancje azylu stanowią podstawę dla praw. Wspomniany fragment z Księgi Mądrości jest pod wpływem hellenistycznego – takiego jakie było za następców Aleksandra – rozumienia prawa, co wyraża się licznymi odniesieniami do sprawiedliwych rządów Boga.

¹¹ B. Poniży, *Księga Mądrości*..., s. 112-131.

Deklaracja łaskawego zachowania Boga wynika hagiografa z respektowania faktu, że Kannanici są ludźmi. Nawet bezbożny jest więc najpierw człowiekiem i jako taki akceptowany jest przez Boga, zanim spadnie na niego kara. To łagodne obchodzenie się staje się dla każdego wskazówką, jak ma w stosunku do innych postępować: *Poprzez takie działania, pouczyłeś lud, że sprawiedliwy powinien być przychylny człowiekowi* (filantropos – 12,17). Mowa więc o filantropii wertykalnej (Boga względem ludzi) i zakorzenionej w niej filantropii horyzontalnej, międzyludzkiej. Wymowne są dwa zastosowane przez hagiografa wyrazy θεοφιλος (przyjaciel Boga) i φιλόανθρωπος (przyjaciel człowieka).

Filantropia zatem zakorzeniona jest w obrazie Boga – wspaniałomyślnego, łaskawego i sprawiedliwego. Określone tendencje pokojowe i wreszcie teorie prawa i praktyki ich stosowania w erze ptolemejskiej, tworzą podstawy oczekiwania, że autor księgi Mądrości powinien popaść w trudności w ukazywaniu karzącej akcji Jahwe przeciwko Egipcjanom, a przede wszystkim – wypędzenia i wyniszczenia Kannanitów, tak by współcześni im nie byli zgorszeni, gdyż wymienione wypadki należą niewątpliwie do najbardziej skandalicznych z punktu widzenia hellenistycznej lektury. Autor dlatego właśnie zwraca uwagę, że Egipcjanie z powodu kultu zwierząt zasłużyli na karę i w związku z tym ich los jest sprawiedliwy. Powołuje się na Bożą łagodność i delikatność, z której powodu również wspomnianym grzesznikom powinna być dana możliwość nawrócenia i poprawy. (12,8-10; 15-22). Już te obserwacje pokazują, że dygresja w ww. 11,15-12,27 zmierza ku nowej interpretacji Wyjścia. Hagiograf zdecydowanie podkreśla Boże miłosierdzie, wielkoduszość, sprawiedliwość i przychylność w stosunku do człowieka. Źródłem tego należy dopatrywać w humanizmie hellenistycznym z jego tolerancyjnymi tendencjami.

1. Φιλάνθρωπος

Wyraz φιλόανθρωπος zaczyna występować w pismach greckich dopiero od V wieku przed Chrystusem, nie spotykamy go jeszcze u Homera i innych epików. W najstarszych tekstach — u Ajschylosa — słowem φιλόανθρωποι określa się bogów i herosów udzielających dóbr ludziom (np. Prometeusza kradnącego ogień czy też Hermesa). Słowo φιλόανθρωπία stoi tu obok *szczodrości, szczodrobliwości, hojności*. U Platona (IV w. p.n.e.) słowem φιλόανθρωπος zostaje nazwany bóg, ponieważ to on według podania dał ludziom nadludzkie istnienie, jeststwo. Podobnie Asklepios mógł nosić tę nazwę, gdyż leczył i ratował. Jednakże już u Platona znajdujemy odniesienie tego terminu także do człowieka: oto Sokrates dzielący się wiedzą z każdym stanowi przykład filantropa. Pierwotnie jednak tylko w stosunku do wyjątkowych ludzi można było mówić o takiej cesze.

Ksenofont (IV w. p.n.e.) przenosi znaczenie słowa φιλόανθρωπία z bogów na władców, stosuje je jako określenie cnoty panującego. Przykładem takiego

władcy jest Pers Cyrus, a oto między innymi z powodu gościnności w stosunku do poddanych oraz łaski okazywanej pokonanym. Podobnie ten hagiograf ukazuje króla Agesilausa, wskazując przy tym, iż filantropia jest nie tylko specyficzną królewską cnotą (przejawiającą się w dekretach, prawach, czy przywilejach), lecz powinna ona cechować każdego człowieka a w szczególności wyróżniać Ateńczyka. Rozumienie tego pojęcia u Ksenofonta ulega poszerzeniu. Stosuje je także w odniesieniu do miast państwa Ateny, zwierząt, a nawet rolnictwa, przy czym w tym wypadku φιλόανθρωπια ma znaczenie tego, co pożyteczne, korzystne, zyskowne dla człowieka.

Stoicyzm (III w. p.n.e.) widział w filantropii cnotę, co odzwierciedla się w pismach Plutarcha, który stosowanie terminu rozciąga także na wrogów. U niego jednak φιλόανθρωπια to dalej jeszcze przymiot bogów, ich łaskawe działanie dla ludzi. Ludzkie czyny mogą być pod tym względem jedynie naśladowaniem bożych, do czego szczególnie zobowiązani są władcy.

W Septuagincie poza Księgą Mądrości grupa wyrazów z rdzeniem φιλοανθρωπ — znajduje się tylko w 2 Księdze Machabejskiej oraz w pismach apokryficznych. Ukazuje się w nich zasadniczo to samo rozumienie pojęcia, jak w tradycji hellenistycznej: obcy, panujący nad ludem żydowskim królowie (Seleucydzi i Ptolemeusze) podkreślają w swoich rozkazach dobroć i łagodność okazywaną podporządkowanemu sobie ludowi. Taką filantropię jako cnotę główną panujących rozważa się właśnie w 2 Księdze Machabejskiej (14,9).

List Arysteasza ujmuje termin φιλοανθρωπία — nieco podobnie jak stoicy — jako cnotę panującego, która jednak ma swój wyraz tylko w posłuszeństwie Bogu. To On w swej łagodności powinien stanowić wzór dla postępowania króla. Takie samo twierdzenie możemy spotkać u Józefa Flawiusza: φιλόανθρωπια jest wspaniałomyślnym i łagodnym traktowaniem przez Rzymian innych narodów. Flawiusz jednak mówi także o filantropii Boga i charakteryzuje Go przez Jego majestat i zarazem zwrócenie się w stronę świata i Izraela.

W swoim rozumieniu omawianego tu wyrazu Filon Aleksandryjski jest bliski tradycji grecko-hellenistycznej, jednak można zauważyć wyraźnie, że bierze pod uwagę także znaczenie filantropii jako cnoty, która powinna być praktykowana wobec ludzi. Uważa bowiem, że człowiek nie może bardziej upodobnić się do Boga, jak tylko ją realizuje. Chcąc jednocześnie oczyścić judaizm z oskarżenia o brak humanitaryzmu, który to zarzut wnosili poganie, Filon pokazuje, iż Mojżesz i jego prawodawstwo są przesiąknięte filantropią szczególnie wobec ubogich, obcych, nieprzyjaciół, zwierząt, a nawet roślin. Ta właśnie filantropia jest atrybutem Boskim; przez nią Bóg dba o ludzkość i stopniuje karanie winnych. Według Filona szczególnie to widać przy stwarzaniu świata oraz w historii Izraela.

W samej Księdze Mądrości termin φιλοανθρωπία występuje trzykrotnie: dwa razy określając ducha Mądrości (1,6; 7,23), raz natomiast jako cechę ludzką (12,19).

Mądrość bowiem jest duchem, który miłuje człowieka (1,6) oraz Albowiem jest w niej [Mądrości] duch (...) dobrze czyniący, ludzi miłujący (7,22-23) — to precyzowanie przymiotów mądrości, a więc samego Boga.

Z kolei w ww. 12,19b czytamy, że sprawiedliwy winien być łaskawy dla ludzi. Zatem ci, którzy należą do ludu i zasługują na tytuł sprawiedliwych (zob. 10,15a), jeśli chcą żyć w prawdzie, powinni naśladować Boga w jego postawie wobec ludzi. Kontekst następujących wersety, który przedstawia przykład działania Bożego — *Jego postępowanie (12,1) wobec wrogów swych dzieci (12,20) czy czcicieli zwierząt (12,24)* wyraźnie wskazuje na pogan jako na cel filantropii tychże sprawiedliwych. Lud żydowski jest więc zobowiązany do miłowania ludzi jako takich, do miłowania ich w duchu uniwersalizmu, ponieważ wszyscy są stworzeniami uprzywilejowanymi, które sam Bóg kocha (11,24-12,1) i szanuje (12,8a). Przypomnijmy też, że w użyciu hellenistycznym, pod wpływem stoicyzmu, wskazywany tu imiesłów oznaczał często postawę życzliwości, przyjaźni. Kontekst tej wypowiedzi — to obraz łagodnego karania Kananejczyków przez Boga — a tej łagodności ma odpowiadać filantropia Izraelitów. Tekst przynosi także drugie pouczenie, stanowiące niejako dopełnienie poprzedniego — jest nim pociecha dla każdego grzesznika: oto choćby się zdarzył nawet najcięższy upadek. Bóg daje człowiekowi możliwość pokuty i nawrócenia (12,25-26).

2. Φιλαγάθος φιλόψυχος

Oba terminy występują tylko raz w Księdze Mądrości i oba stanowią «hapax legomena» w Septuagincie; dlatego też omówimy je łącznie.

ETYMOLOGIA Terminy φιλαγάθος i φιλόψυχος, stanowią złożenie czasownika φιλεω z rzeczownikami, odpowiednio: — ἀγάθος i ψυχή. Natomiast oba rzeczowniki mogą przyjmować różne znaczenia. ἀγάθος użyty w stosunku do osób może znaczyć: *dobrze urodzony, mężny, zdatny do czegoś, dobry moralnie*, natomiast odnośnie do rzeczy przyjmuje znaczenie *pożyteczny* lub *dobry*. Ψυχή oznacza *życie, dusze, osobowość ludzką*. Znaczenie złożenia tych wyrazów z czasownikiem może być także różne. Słowa φιλαγάθος Arystoteles używa na oznaczenie człowieka, który podporządkowuje swoje ja pewnym układom pokojowym. Znaleźiska papirusów w Egipcie informują, że starano się ze wszystkich sił każdemu obywatelowi pomóc, aby miał sprawiedliwy proces. Prawo gwarantowało każdemu możliwości obrony, szczególnie za rządów Ptolemeusza kierowano się humanizmem i tolerancją, na karę śmierci skazywano tylko wtedy, gdy nie było żadnej wątpliwości, że był to mord z premedytacją. Można w związku z tym powiedzieć, że kary w hellenizmie cechowały się społecznym i światłym podejściem. Często spotkać można królewskie ulaskawienia i amnestie zwane φιλανθρωπία. Późniejsze brutalne prawo karne Rzymian ze swymi barbarzyń-

skimi formami egzekucji, jakimi było krzyżowanie czy wydawanie na pożarcie bestiom, było obce tej epoce.

Pierwszy z wyrazów charakteryzuje mądrość: *Albowiem jest w niej duch nie sprawiający przykrości, dobro miłujący* (φιλαγαθος 7,22), a tym samym implikuje określenie w ten sposób Boga. Drugi zastosowano bezpośrednio do Niego: *Wszystkim przebaczasz, bo wszystko jest Twoje, władny miłośniku życia* (11,26).

Oba wyrazy służą autorowi do określenia Bożej filantropii.

VII. HELLENISTYCZNE KOMPEDIUM WIEDZY 7,15-22A

Fragment, obejmujący wersety 7,15-22a, to inwentarz tego, co należało do wykształcenia ogólnego w hellenizmie. Autor wykazuje się kompetencjami w tym zakresie, które z dumą wylicza. Orientuje się w budowie świata, czyli w kosmologii (7,17b), w działaniu elementów, czyli w fizyce (7,17b), astronomii i chronologii (7,18n), na naturze zwierząt i postępowaniu drapieżników, czyli zoologii i psychologii zwierząt, demonologii (7,20), zna ludzkie myśli (7,20), czyli psychologię, różnorodność roślin i działanie korzeni (7,20c), czyli botanikę i farmakologię. Ta enumeracja wpisana jest w aluzję do obszernych rozważań w I Krl 5,9-14, ale wyrażoną w duchu nowego czasu. Wspomnienie kosmologii karze przypomnieć, że Grecy, podobnie jak Babilończycy i Egipcjanie, usiłowali rozwinąć racjonalną teorię kosmosu, w której rozpina się łuk od jońskiej filozofii natury, przez pitagorejczyków, eleatów, atomistów, poprzez Platona i Arystotelesa aż do stoików i epikurejczyków. W astronomii wiązały się teoretyczna matematyka i szczegółowe obserwacje. Obserwatoria była w Knidos, Aleksandrii, Apolonii i Syrakuzach. Sporządzono katalogi gwiazd, globusy nieba i planetaria. Chronologia osiągała mocne impulsy dzięki kwitnącej wiedzy, która zajmowała się powiązaniem matematyki i astronomii dla dokładnych określeń, jak np. dokładna długość roku, zrównoważenie między rokiem słonecznym a księżycowym i podziałem dnia na godziny, służyła tworzeniu kalendarzy. Sama Aleksandria zajmowała w tej dziedzinie główne miejsce. W zakresie zoologii Arystoteles opisał ponad 500 zwierząt..... Istniały hellenistyczne katalogi ptaków i ryb. Zwrot πνευματων βιος (7,20b) ma skojarzenie z ówczesną rozbudowaną demonologią. W hellenizmie znajduje się rozpowszechnione ujęcie, że istnieją dobre i złe istoty pośrednie między bóstwami a ludźmi, jakby bóstwa niższego rzędu. Zaznacza się następująca kolejność: bóstwa, demony, herosi i ludzie. W późnym synkretyzmie demonologia, która mieszała się z angelologią odgrywała znaczącą rolę. Botanika i farmakologia osiągnęły w hellenistycznym czasie ogromne znaczenie. Teofrast był nie tylko najwybitniejszym hellenistycznym botanikiem, lecz także założycielem naukowej botaniki. Jego obydwa główne dzieła botaniczne *Historia roślin* i *Fizjologia roślin* wyty-

czą osiągnięcia starożytności. Od czasu wypraw Aleksandra Wielkiego odnotowuje się znajomość znacznie większej liczby roślin, a szczególnie ziół. W *Korpus Hippocraticum* wymienia się ich 250, u Dioskuridesa, najwybitniejszego farmakologa starożytności, ponad 500 ziół. Hellenistyczni lekarze i farmakolodzy znają takie środki lecznicze jak: mak, wawrzyn, czosnek, cebulę. 7,15-22a jest trafnym przykładem na nastawienie się autora starotestamentalnego na osiągnięcia czasu, a tym samym dokumentują otwarcie na świat i mobilność tradycji. Te żywe tendencje Starego Testamentu zostaną w nadchodzącej epoce poszerzone.