

Ks. Łukasz LASKOWSKI
Częstochowa, WIT, WSD

Księga Mądrości wobec greckich kultów misteryjnych

Wskazany w tytule temat wpisuje się w hellenistyczny charakter Księgi Mądrości. Jest to bardzo rozległy obszar, badany od lat z różnymi zresztą wynikami, które jednak mają jeden wspólny mianownik: potwierdzają oddziaływanie kultury hellenistycznej na hagiografa – autora Księgi Mądrości¹. W obszarze polskiej literatury badania na ten temat podjęli m.in. K. Romaniuk² i B. Poniży³. Ukazali oni niektóre aspekty wspomnianego wpływu, przedstawiając wybrane warunki środowiska życia hagiografa. W tym świetle passusy interesującego nas dzieła stają się łatwiejsze do interpretacji. Szczegółowe identyfikacje rodzaju filozofii, z jakiej czerpał hagiograf, są w dalszym ciągu przedmiotem badań z racji fragmentarycznego stanu zachowania zabytków myśli starożytnej. Również odniesienia do pewnych zjawisk kultury lub religii giną w mrokach dziejów i zapewne czekają na możliwe odkrycia rękopisów zawierających teksty sięgające tych dawnych czasów.

Szczególnym zjawiskiem greckiej i rzymskiej religijności były kultury misteryjne. Istniały od początku cywilizacji i religii greckiej. Zyskały na popularności w okresie hellenistycznym, gdy świat stał się wspólnotą różnych narodów, której główną cechą było przenikanie się kultur i religii rodzimych z kulturą grecką, funkcjonującą od czasów podbojów Aleksandra Wielkiego jako wspólny mianownik ówczesnej cywilizacji basenu Morza Śródziemnego. Dawni wielcy bogowie olimpijscy jako już raczej tradycyjni i w dużej mierze beczynni

Ks. Łukasz LASKOWSKI – prezbiter archidiecezji częstochowskiej, studiował bibliustykę i filologię klasyczną w Polsce, Izraelu i Włoszech, absolwent KUL i rzymskiego Biblicum, doktor bibliistyki i nauk humanistycznych.

¹ Np. J.M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequence*, AnBib 41, Rome 1970.

² K. ROMANIUK, *Księga Mądrości. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, PSST VIII/3, Poznań – Warszawa 1969.

³ B. PONIŻY, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Poznań 2000; TENŻE, *Pojęcia hellenistyczne w Księdze Mądrości*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 12 (2000), 59-72; TENŻE, *Pogańska wizja życia i jej teksty źródłowe (Mdr 1, 16-2, 24)*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 13 (2002), 7-20; TENŻE, *Księga Mądrości jako świadectwo spotkania świata semickiego i greckiego*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 21 (2007), 21-42. Bogatą bibliografię tego autora na temat Księgi Mądrości zawiera B. PONIŻY, *Księga Mądrości. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, NKB ST 20, Częstochowa 2012, 516-519. Ostatnio M. WOJCIECHOWSKI, *Wpływy greckie w Biblii*, Kraków 2012, 161-167.

(*dei otiosi*), w prywatnej religijności ustępowali miejsca religijnym przeżyciom wewnętrznym, rodzajom mistycyzmu bazującego na doświadczeniu bliskości bóstwa. Popularność, jaką kultury misteryjne wówczas zyskały, sięgnęła zenitu. W żadnej innej epoce nie były one tak znane, tak potrzebne, a wtajemniczenia w nie tak rozpowszechnione⁴.

Nasza wiedza na temat tych kultów jest bardzo fragmentaryczna. Większe teksty zdradzające to, co dla wtajemniczanych było nie do wypowiedzenia, zawiera fragment *Złotego osła, czyli Metamorfoz* Apulejusza z Madaury⁵. Na podstawie analiz tego i innych niewielu zachowanych tekstów⁶ zwięzłą definicję kultów misteryjnych podał świetny znawca tej tematyki W. Burkert. Uznał on, że kultury misteryjne są to obrzędy dobrowolne, osobiste i tajne, mające na celu zmianę stanu umysłu przez doświadczenie sacrum⁷. Celem było przede wszystkim uzyskanie szczęścia w życiu przyszłym, choć również powodzenie w życiu doczesnym nie pozostawało bez znaczenia. Niektóre szczegóły tych przekazów i wyniki badań przeprowadzonych na ich podstawie zostaną przywołane w kontekście interesujących nas passusów biblijnych, o ile będą niezbędne do przedstawienia sformułowanego w tytule niniejszego artykułu tematu.

Egipt jako miejsce szczególnie intensywnego rozwoju kultury i zarazem łącznik wielu różnych tradycji podatny był na wytworzenie również pewnego rodzaju eklektycznej religijności. Tradycje rodzime, greckie i inne wytworzyły syntezę, której oddziaływanie na religijność wyznawców judaizmu jest jednym z najbardziej interesujących zagadnień dla biblisty i teologa chrześcijańskiego. Synteza ta wpłynęła bowiem na powstanie przekładu Septuaginty, która z czasem stała się Biblią chrześcijan. Nie można się zatem dziwić, że kultury misteryjne znalazły swoje echo w przekładzie hebrajskich ksiąg, jak i w księgach powstałych już po grecku. W Księdze Mądrości percepcja niektórych pojęć i idei hellenistycznych znalazła swój najpełniejszy wyraz.

⁴ Tak tę diagnozę sformułowała A. ŚWIDERKÓWNA, *Bogowie zesli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 1991, 46.

⁵ Np. APULEIUS, *Asinus aureus* XI, 23, 7:

*Accessi confinium mortis
et calcato Proserpinae limine
per omnia vectus elementa remeavi
nocte media vidi solem
candido coruscantem lumine
deos inferos et deos superos
adoravi de proxumo.*

*Przybyłem do granic śmierci
a chodząc w granicach Prozerpiny
przez wszystkie elementy niesiony przeszedłem
w środku nocy oglądałem słońce
rozbłyskujące jasnym światłem
bogów niebiańskich i bogów podziemnych
uczciłem z bliskości.*

⁶ Można dyskutować nad przydatnością Jamblicha *O misteriach Egipcjan* do interesujących nas analiz. Jest to jednak dziełko późniejsze od *Metamorfoz*, o odmiennym charakterze, przez co należałoby uznać, że nie wchodzi w zakres bezpośredniego kontekstu interesującego nas zagadnienia.

⁷ W. BURKERT, *Starożytny kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Kraków 2007, 18.

Analizując temat misteriów w Księdze Mądrości, należałoby zbadać zarówno odniesienia wprost, jak i aluzje w całej księdze. Opracowanie takie potrzebuje wielu stron syntezy wyników badań oraz ich pogłębienia. Niniejszy artykuł z konieczności musi skoncentrować się na jedynie kilku podstawowych pojęciach, najistotniejszych z punktu widzenia poruszanego tematu. Pierwsze z nich to μύστης i jego żeński odpowiednik μύστις. Wiążą się one z rzeczownikiem μυστήριον – *tajemnica* lub *wtajemniczenie* oraz stosunkowo rzadkim i późnym czasownikiem μύω – *wtajemniczać*. Należy uwzględnić również bliskoznaczne terminy: τελετή – *wtajemniczenia* oraz τελεστής – *wtajemniczający* lub *osoba wtajemniczana*, τελούμενος – *wtajemniczony*, oraz τελεστήριον – *miejsce, w którym odbywają się obrzędy wtajemniczeń*⁸. Ostatnim interesującym nas terminem jest rzeczownik θίασος. Choć jego znaczenie jest dość ogólne i może oznaczać jakąkolwiek *grupę* bądź *wspólnotę*, choćby wojskowych⁹, to jednak z czasem kontekst religijny uwidocznił się jasno w zastosowaniach tego terminu¹⁰.

Zaobserwowanie obecności wyżej wymienionych terminów w Księdze Mądrości w kontekście głębszego przedstawienia tła ich funkcjonowania w świecie, który hagiograf mógł obserwować osobiście, jest celem niniejszego opracowania. Ukazanie aktualnych wyników badań i wskazanie niektórych ich kierunków jest pomocne w podjęciu dalszych, bardziej szczegółowych analiz. Chodzi również o sposób, w jaki judaizm funkcjonował w obrębie hellenistycznego społeczeństwa greckojęzycznego. Ekskluzywizm żydowski i monoteizm wykluczający współistnienie innych bóstw zrodził istotny problem nie tylko teologiczny, lecz również pewien rodzaj dialogu międzyreligijnego. Dziś jego aspekty mają charakter wyłącznie historyczny, gdyż misteria jako takie znikły wraz z religią, której stanowiły organiczną część. Mimo to stanowią one jeden z najważniejszych elementów tamtejszej religijności i zarazem przez swoją popularność jedno z wyzwań, przed którym musiała stanąć hellenistyczna diaspora egipska, która wydała Septuagintę.

Polemika z kultami misteryjnymi

Bezpośrednie odniesienia do kultów misteryjnych znajdują się w tych passusach Księgi Mądrości, które polemizują z bałwochwalstwem: Mdr 12, 4-5 i Mdr 14, 15. 23. Wersety te należą do jednej sekcji. Jej gatunek literacki to diatryba, rodzaj kompozycji w formie dyskusji między podejściem Boga i podejściem ludz-

⁸ Pojęcia μυστήριον i τελετή, zob. W. BURKERT, *Starożytne kultury misteryjne*, 49-50.

⁹ Np. o oddziałach wojskowych w: EURIPIDES, *Phoenissae*, 796.

¹⁰ K. BIELAWSKI, „Thiasos” w *Bakchantkach Eurypidesa*, *Meander* 1 (1998), 3-13; A.F. JACCOTET, *Du thiasse aux mystères*, w: *Idia kai dêmosia. Les cadres «privés» et «publics» de la religion grecque antique*, ed. V. Dasen – M. Piérart, Liège 2013, 191-202.

kim¹¹. Jest ona interpretacją Wyjścia z Egiptu. Opiera się zatem na przypisaniu grzechów wspomnianych w kontekście wejścia do Ziemi Obiecanej także Kanańczykom¹². Perykopa ta obejmuje ostatnią część Księgi Mądrości: aż dziewięć z dziesiętnastu jej rozdziałów. Choć wszystkie wskazane powyżej wersety należą do jednej perykopy reinterpretującej wyjście z Egiptu, to jednak należy je zanalizować osobno ze względu na ich kontekst, charakter literacki oraz szczegóły prezentacji tematu.

Krytyka tajemnic misteriów: Mdr 12, 4-5

Cały rozdział 12. Księgi Mądrości jest rodzajem modlitwy skierowanej ku Bogu. W porównaniu z innymi księgami Starego Testamentu ujmuje jednak ten temat z innej perspektywy. Proponuje go zinterpretować w formie modlitewnej, lecz zwracając się wprost do Boga. Ten sposób wyrażania się nawiązuje przede wszystkim do kantyku Mojżesza (Wj 15), wzorcowej modlitwy dziękczynnej za Wyjście, podczas gdy Księga Psalmów, nawiązując do tego tematu, stosuje głównie opisy działania Boga w trzeciej osobie (Ps 78, 105, 114, 136)¹³. Bezpośredni kontekst poprzedzający interesujący nas werset podkreśla to, że Bóg jest miłośnikiem życia i w związku z tym jest łaskawy wobec ludzi jako swoich stworzeń. Po tych wyjaśnieniach hagiograf przechodzi do konkretnej aktualizacji, pisząc, że ze względu na te przymioty Bóg nieznacznie karze popełniających zło. Cała księga jest pełna opisów karzących interwencji Boga wobec grzeszników, choć hagiograf nie podaje tu ich szczegółów. Zarazem jednak Bóg wzywa ludzi do wyrzeczenia się zła i przyjęcia wiary w Niego (Mdr 12, 2: ἵνα ἀπαλλαγέντες τῆς κακίας πιστεύσωσιν ἐπὶ σέ κύριε). Owo wzywianie, ujęte w formie zdania celowego, wskazuje, że podstawowym zagadnieniem jest sama wiara¹⁴, a drogą do niej jest wyzbycie się zła.

Wezwania te nie są jednak skierowane do nieokreślonych grup ludzi, lecz do współczesnych hagiografowi, na co wskazuje czas teraźniejszy występujący w tym opisie. Należy więc zauważyć, że wspomniane twierdzenia Księgi Mądrości odnoszą się do rzeczywistości współczesnej hagiografowi. Mamy zatem do czynienia z rodzajem aktualizacji. Hagiograf aplikuje teologiczną refleksję na temat winy i kary Bożej do cierpień ludzkich, interpretując je jako pełne cierpliwości Boże wezwanie do nawrócenia.

¹¹ J.M. REESE, *Hellenistic Influence*, 117-121.

¹² K. ROMANIUK, *Księga Mądrości*, 193-194.

¹³ Wyjątki zwracające się do Boga to przede wszystkim Wj 15 oraz Ps 77, 12-21; 106, 4-7.49; Ne 9, 9-31; Jr 32, 17-22. Zawierają zatem podobny schemat literacki modlitwy. M. GILBERT, *Mądrość Salomona*, t. 1, tłum. S. Kobiałka, Kraków 2002, 148-149.

¹⁴ Należy tu zauważyć, że czasownik πιστεύω z przyimkiem ἐπὶ pojawia się jedynie w Mdr 12, 2 i w Nowym Testamencie (Dz 9, 42; 11, 17; 16, 31; 22, 19; Rz 4, 5.14). Jest to konstrukcja składniowa nieznaną w grece klasycznej.

Od Mdr 12, 3 hagiograf podaje argument historyczny za przedstawioną wcześniej tezą o cierpliwości Bożej. Argument ten jest dwuczęściowy. Po pierwsze, Mdr 12, 3-7 wpisuje się w deuteronomistyczną teologię, która w grzechach popełnianych przez mieszkańców Kanaanu widziała przyczynę utraty przez nich kraju (np. Pwt 18, 12. 14). Skutkiem tych przestępstw miało być wytracenie grzeszników. Po drugie, jak podkreśla Mdr 12, 8a, Bóg żałował ich jako ludzi, zatem podejmował próby ich nawrócenia. Jest to motyw o wybitnych walorach humanistycznych, koncentrowany na idei stworzenia człowieka jako wystarczającego argumentu dla miłosierdzia wobec grzeszników. Temat ten rozwija perykopa Mdr 12, 8b-11. Koncentruje się ona na powolnym wymierzaniu należnej kary, przez którą Bóg dawał szansę poprawy. Hagiograf jest jednak pełen pesymizmu. Stwierdza, że „ich pochodzenie złe i złość ich jest wrodzona, i że w ogóle nie odmieni się ich myślenie na wieki, bo [to] plemię było od początku przeklętym” (Mdr 12, 10-11).

Interesujący nas werset znajduje się w perykopie Mdr 12, 4-6, która opisuje grzechy popełniane przez Kananejczyków, przez które Bóg chciał ich wytracić. Jest to zatem fragment pierwszego argumentu, który uzasadnia wydziedziczenie Kananejczyków. Możemy przeczytać w nim katalog czynów, które stały się tego przyczyną:

ἔργα φαρμακειῶν καὶ τὰς τελετὰς ἀνοσίους τέκνων τε φονὰς ἀνελεήμονας καὶ σπλαγχνοφάγον ἀνθρωπίνων σαρκῶν θοῖναι καὶ αἵματος ἐκ μέσου μύστας θιάσου καὶ αὐθέντας γοεῖς ψυχῶν ἀβοηθήτων.

Czyny magiczne i wtajemniczenia świętokradzkie, i dzieci mordercy nielitościwi, i drapieżne z ludzkich ciał i krwi biesiady wśród wtajemniczonych w bractwo, i rodzice mordujący dusze bezbronne.

Katalog ten układa się w szereg zdań równoległych. Wyrażenia ἔργα φαρμακειῶν καὶ τὰς τελετὰς ἀνοσίους wydają się opisywać jedną rzeczywistość. Tematowi temu zostaną poświęcone szczegółowe analizy w dalszej części niniejszego opracowania. Już teraz można jednak stwierdzić, że dwa pierwsze elementy związane są z krytyką misteriów jako instytucji, zatem krytyką bezosobową. Drugie zaś są oparte na zaczerpniętej wprost z Wj 1, 22 wzmiance o wydanym przez faraona rozkazie zabijania dzieci Hebrajczyków, w interpretacji Księgi Mądrości odnoszą się do konkretnych osób, z pominięciem jakichkolwiek instytucji. Tekst układa się zatem w formę A – B – A' – B', gdzie A to odniesienia do misteriów, zaś B – do śmierci dzieci.

Poszukując starotestamentalnych źródeł tego katalogu pod względem formalnym, należy wskazać na Pwt 18, 9-14. Tekst ten posiada te same elementy, co omawiany passus Księgi Mądrości. Wprowadzenie zawiera najpierw teologiczną definicję popełnianych czynów: Pwt 18, 9 mówi o *obrzydliwości* (τό 'ε̅β̅α̅, LXX: τὰ

βδελύγματα¹⁵), a Mdr 12, 4 o działaniu znieprawionym przez Boga (μισήσας ἐπὶ τῷ ἔχθιστα πράσσειν). Wyrażenia te można traktować jako paralelne, choć nie są w pełni synonimiczne. Ich cechą wspólną jest to, że nie koncentrują się na aspekcie estetycznym, lecz stosują język metaforyczny dla wyrażenia idei teologicznych. Następnie hagiograf zamieszcza katalog grzechów, który kończy stwierdzeniem, że tych, którzy je popełniali, Bóg chciał wytracić ręką przodków Izraela (Mdr 12, 6: ἐβουλήθη ἀπολέσαι διὰ χειρῶν πατέρων ἡμῶν). Układ tekstu wydaje się zatem warunkowany wskazanym tekstem deuteronomicznym i w związku z tym ma charakter paradygmatyczny. Znieprawione przez Boga działanie, wyszczególnione w drugiej części tekstu, owocuje różnie rozumianym w niektórych aspektach wydziedziczeniem z ziemi tych, którzy popełniają zło. Ziemia bowiem z natury rzeczy należy do Boga, jej Stwórcy, i może On swobodnie nią dysponować¹⁶.

Magia i wtajemniczenia

W Mdr 12, 4 pierwszym potępionym czynem są czyny magiczne. Owa φαρμακεία oznacza ważenie ziół, leków i różnych mikstur, wśród których były również substancje stosowane w magii. Jest to określenie bardzo ogólne, zaś brak rodzajnika zdradza tak szeroki zakres semantyczny syntagmy, że nie należy dopatrywać się konkretnych przypadków magii lub jednostkowych wydarzeń.

Analizując ten problem, należy zwrócić uwagę najpierw na cele wtajemniczeń i uprawiania magii. Wydaje się, że jedna i druga rzeczywistość skoncentrowała się na wiedzy ezoterycznej, która cechuje się znajomością pewnych technik, za pomocą których można wpłynąć na świat nadprzyrodzony. Dzięki temu można skłonić go do wywołania pewnych skutków u określonych adresatów. W przypadku wtajemniczeń mamy do czynienia z człowiekiem jako adresatem tych technik, magia zaś w tym aspekcie ma szerszy zakres zarówno jeśli chodzi o przedmioty działania – człowiek, zwierzęta, rośliny, przedmioty, jak i o upragniony cel.

Niemniej jednak wydaje się, że istnieją pewne płaszczyzny wspólne. Po pierwsze, należy do nich najpierw człowiek i jego pragnienie doświadczenia niezwykłości w celu zapewnienia sobie pomyślności pochodzącej ze sfery nadprzyrodzonej. Skoncentrowanie się na elemencie antropologicznym pozwala odkryć fundament, na którym bazowały teologia misterii i uprawianie magii.

Po drugie, motywem wspólnym jest konieczność zastosowania pewnych technik, dzięki którym można skłonić moce wyższe od człowieka do działania zgodnego z ludzkimi pragnieniami. W przypadku wtajemniczeń sensem jest po-

¹⁵ Należy zwrócić uwagę na liczbę mnogą terminu greckiego, podkreślającą wielość potępianych zachowań. Warunkuje ją zatem kontekst następczy. Ten sam odcień mnogości w bezokoliczniku ujętym rzeczownikowo (konstrukcja gerundialna) pojawia się w Księdze Mądrości.

¹⁶ G. BECQUET, *Ziemia*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1994, 1130-1133.

wtórzenie, względnie uobecnienie wydarzeń mitycznych, co sytuuje wtajemniczanego w *illo tempore*. W tym czasie można bowiem doświadczyć działania bóstwa, podobnie jak w zamierzchłych czasach działania rzeczywistości pierwotnej. Magia zaś koncentrowała się na samym uzyskaniu efektu, zupełnie nie interesując się wejściem w jedność z bóstwem przez powtórzenie jego mitycznych losów. Owo osiągnięcie celu, zarówno w magii, jak i we wtajemniczeniach, miało często formę wybawienia od jakiejś trudności partykularnej (magia) bądź o znaczeniu absolutnym, dotyczącym zwłaszcza losu pośmiertnego człowieka (wtajemniczenia). Choć różnic jest sporo, to jednak należy zauważyć, że zarówno wtajemniczony, jak i posiadający wiedzę mag byli uważani za godnych (ἄξιοι) tego, by na ich korzyść działali bogowie¹⁷.

Po trzecie, techniki magiczne podobnie jak wtajemniczenia miały charakter ezoteryczny; posługiwały się tym samym pojęciem μυστήριον¹⁸. Nie były zatem skierowane do przeciętnego człowieka, lecz jedynie do tego, który mógł pozwolić sobie w zależności od stawianych wymagań – czy to duchowych czy materialnych – na dostąpienie zaszczytu sięgnięcia po pomoc sił nadludzkich.

Przyglądając się różnicom między wtajemniczeniami a magią, nie można postawić jasnej granicy między tymi dwoma światami. Opozycja magia – wtajemniczenia i szerzej religijność nie jest absolutna. Wielu z uprawiających magię było ludźmi autentycznie religijnymi. Pojęcie σύστασις (zjednoczenie, zestawienie) odniesione do bóstwa nie jest obce także magom. W kontekście zjednoczenia z mądrością pojawia się ono w Mdr 7, 17¹⁹. Choć religijność hellenistyczna, w tym ta zauważalna w magicznych papirusach, była w dużej mierze eklektyczna²⁰, nie świadczy to jednak o mniejszej jej intensywności. Nie można bowiem samej magii sprowadzić jedynie do techniki, oddzielając od niej zupełnie wszelki religijny aspekt, nawet jeśli w niektórych przypadkach należy się liczyć jedynie z jakąś formą *ignota pietas*²¹, która przejawiała się wyłącznie w określonych obrzędach, w których powoływano się na imię bóstwa.

¹⁷ Zagadnienie to porusza również Apulejusz, pisząc w swoich *Metamorfozach* XI, 30: „Osiris non in alienam quampiam personam reformatus, sed coram suo illo venerando me dignatus adfamine per quietem recipere visus est”. Temat ten wpisuje się zatem w obszar kultu Izydy, którego liczne ślady obserwuje się w języku Księgi Mądrości. Zob. F. BRENK, *Great Royal Spouse Who Protects Her Brother Osiris: Isis in the Isaeum at Pompeii*, w: *Mysteric Cults in Magna Graecia*, red. G. Casadio – P. Johnson, Austin, TX 2009, 230.

¹⁸ PGM I, 130.

¹⁹ Σύστασις jako *vocabulum magicum* ujęte zostało w G. LUCK, *Arcana mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of Ancient Texts*, Baltimore MA, 2006, 507.

²⁰ Np. PGM XIII, 790-824. Osobny problem stanowi magia odwołująca się do tradycji judaizmu i chrześcijaństwa. Stosuje ona imiona Adonaj, Jezus, Sabaoth, okrzyk JAO oraz imiona biblijnych archaniołów i innych, których znamy z apokryfów. Badania tego fenomenu nie wydały jeszcze satysfakcjonujących do końca czy bezdyskusyjnych wyników.

²¹ LUCANUS, *Pharsalia* VI, 495-496.

Czym jednak jest owa magia potępiana przez hagiografa? Po pierwsze, zdaje on sobie sprawę z tego, że magia jest przede wszystkim techniką (Mdr 17, 7: τέχνη μαγική), która wiąże się z posiadaniem wiedzy o świecie, dzięki której można zrozumieć i wykorzystać wzajemną łączność elementów świata²². Dzięki temu można było wyzwolić się od przemożnego wpływu fatum (ἀνάγκη). Elementy te widoczne są zwłaszcza w magicznych greckich papirusach²³. Przemożny wpływ Konieczności był jednym z tych elementów, których według Księgi Mądrości lękał się niewierzący. Sama zaś Konieczność stała się elementem kary Bożej, która spadła na tych, którzy byli wrogami Izraela, niezależnie od ich statusu społecznego (zob. Mdr 17, 16).

Łączność między τέχνη μαγική czy też μαγία a obecnymi w interesującym nas tekście ἔργα φαρμακείων można zauważyć wychodząc już od pism Platona. Filozof ten w swoich Prawach na jednej płaszczyźnie umieszcza wyśpiwywane zaklęcia i ową φαρμακεία²⁴. Kontekst tych passusów jest polemiczny, a wiąże się z tematem szkodzenia drugiemu człowiekowi za pomocą technik ezoterycznych²⁵. Praktyki te były potępiane ze względu na ich niepewne pochodzenie i tajemniczy charakter. Każda magia może być bowiem niemoralna i jako czarna zostać użyta w celu szkodzenia ludziom. Może być również nieracjonalna, zatem przeciwna rozumowi i płynącej z niego filozofii, oraz nieokiełznana przez formuły akceptowane przez polis starożytną, pozostająca więc w dużej mierze w opozycji do ustalonych struktur, w których funkcjonowało starożytne społeczeństwo²⁶.

Wieloznaczność terminu φαρμακεία, umożliwia dostrzeżenie w niektórych kontekstach dalszych elementów jego związku z misteriami. Należy uwzględnić również przygotowywanie mikstur, które łączyły się ze sprawowaniem interesujących nas kultów. Niestety, znajomość szczegółów tej ezoterycznej *farmacji* jest bardzo fragmentaryczna²⁷. Choć nie jest to jedyna z treści, które można dostrzec w pojęciu φαρμακεία, to jednak nie można ograniczyć się jedynie do praktyk magicznych i wyłączyć z nich przygotowywanie mikstur używanych w kontekstach kultowych.

²² To owa słynna „sympatia”, na mocy której świat można było uznawać za organiczną jedność. Ślady tego przekonania można dostrzec w Mdr 7,17-21.

²³ Papyri Graecae magicae (PGM) III, 567; 575-582; XIX, 13-16.

²⁴ PLATO, *Leges* 933d.

²⁵ K. SCHÖPSDAU, *Nomoi*. Buch VIII-XII, w: PLATON, *Werke. Übersetzung und Kommentar*, t. IX. 2, 505-507. 509.

²⁶ F. GRAF, *Prayer in Magic and Religious Ritual*, w: *Magica Hiera. Magic and Religion*, red. C. A. Faraone – D. Obbink, New York – Oxford 1981, 188-213.

²⁷ Na temat sporządzania wykorzystywanego w szczytowym momencie misterii Demeter i Kory słynnego *kykeonu* zob. K. KERÉNYI, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, Kraków 2004, 221-225. P. DUMOULIN, *Entre la manne et l'eucharistie: étude de Sg 16,15-17,1a. La manne dans le livre de la sagesse, synthèse de traditions et préparation au mystère eucharistique*, Roma 1995, 136-143 opisuje interpretacje Księgi Mądrości tradycji o mannie na pustyni w świetle misterii, zwłaszcza eleuzyńskich i Izydy.

Czy hagiograf mógł tak rozumować? Nie jest to wykluczone. Wydaje się jednak, że w tradycji judaizmu o pewnych cechach eklektycznych da się wskazać tekst świadczący o łączeniu magii i wtajemniczeń. Czytamy w opisie Pseudo-Filona okresu sędziowania Aoda, biblijnego Ehuda, że zwiódł on naród magicznymi sztukami, sprawiając, że w środku nocy pojawiło się słońce (Pseudo-Filona *Liber antiquitatum biblicarum* 34). Według niektórych komentatorów symbolika ta związana jest z kultem Mitry, niezwycięzonego słońca²⁸. Należy jednak pamiętać, że oglądanie słońca w nocy według wyżej cytowanego Apulejusza z Madaury leżało w centrum przeżycia wtajemniczeń Izidy. Jakkolwiek w szczegółach interpretować ów znak opisany przez Pseudo-Filona, tekst świadczy o dwóch rzeczach. Po pierwsze, był on elementem, za którego pomocą sędzia Aod, należący do elity narodu, sprowadził na Izrael grzech bałwochwalstwa. Zdziwienie, które spowodował doświadczeniem niezwykłości, stało się przyczyną odstępstwa. Po drugie, sam apokryf nie wprowadza subtelných rozróżnień, lecz wprost mówi o tym, że znak ten został osiągnięty za pomocą techniki magicznej. Trudno zaprzeczyć, że tekst jest polemiką z bałwochwalstwem. Symbolika wskazuje, że można zidentyfikować tu jakiś typ misterium, którym bliżej do Apulejusza opisu kultu Izidy niż do słonecznej symboliki Mitry. Interpretacja Pseudo-Filona jest jednoznaczna: Aod to typ mistagoga, który wywołał przeżycie bliskości bóstwa. Wtajemniczył Izraelitów w swój kult, a może bardziej w magię posłuszną jego woli. Były to zatem obrzędy, dla których nie powinno być miejsca w obrębie Narodu Wybranego.

Można zatem przyjąć, że Księga Mądrości mogła przedstawić czyny magiczne w jedność z wtajemniczeniami. Jej autor, pisząc dzieło teologiczne, zastosował zatem prosty system skojarzeń i, jak dowodzi wspomniany apokryf, nie był w tej technice odosobniony.

Pojawiająca się wkrótce po czynach magicznych wzmianka o τελετὰς ἀνοσίτου, dosłownie przekładając *wtajemniczeniach świętokradzkich*, jest pierwszą wzmianką odwołującą się wprost do misterium greckich. Pierwszy wyraz to *terminus technicus* słownictwa greckich misterium, co zaznaczono w poprzednim akapicie. Przymiotnik zaś ἀνόσιτος należy rozumieć w kluczu jego etymologii: *à privativum* oraz przymiotnik ὅσιος, *poświęcony, boży, święty*. Znaczenie tego złożonego przymiotnika nie rozciąga się jedynie na bezpośrednią sferę *sacrum*. W interesującym nas zakresie obrzędowości pierwsze świadectwo pochodzi od Herodota. Historyk zaświadczył, że bezbożnym czynem można było nazwać rozerwanie wierności cudzego małżeństwa²⁹. Podobnie niedopełnienie obrzędu

²⁸ H. JACOBSON, *Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum: With Latin Text and English Translation*, AGJU 31, Leiden 1996, 908.

²⁹ HERODOTUS, *Historiae* II, 114.

pogrzebowego można nazwać czynem bezbożnym³⁰. Również obrzędy na cześć bóstw można było sprofanować, co wyrażano za pomocą tego przymiotnika³¹. Ten kontekst naruszonego majestatu instytucji kultu wydaje się decydujący, jeśli chodzi o zastosowanie interesującego nas przymiotnika do opisu wydarzeń³².

Ze względu na ten aspekt można dostrzec w tle Mdr 12, 4 kwalifikację misteriów ujętych w ogólności (rzeczownik *τελετάς* jest bez rodzajnika) jako bezbożne *par excellence*. Jakikolwiek sprecyzowanie tematu i określenie, o jakiego typu misteria może tu chodzić, jest jedynie przypuszczeniem. Na podstawie samej terminologii nie da się nic bliższego powiedzieć. To zaś wydaje się zamierzoną techniką hagiografa, który w katalogu zawartym w analizowanym rozdziale zamieścił na początku najogólniejsze pojęcia, lecz zarazem czytelne na tle synkretycznej kultury i religii hellenistycznego Egiptu i szerzej Bliskiego Wschodu.

Ucztu ceremonialne

Paralelne do misteriów jest trzecie wyrażenie, czyli potępienie uczt celebrowanych przez osoby wtajemniczone (*μύστας θιάσου*), podczas których spożywano mięso. Wydaje się, że w tle należy widzieć tu ekstatyczne misteria dionizyjskie, na co wskazuje termin techniczny *θίασος* doprecyzowujący znaczenie również technicznego rzeczownika *μύσται*. Historia tego kultu zawiera w sobie świadectwa rytualnych morderstw, które z czasem zastąpiono celebracjami, w których wykorzystywano ofiary zastępcze ze zwierząt jako substytut ofiar z człowieka³³. Niemniej jednak pierwotny nieokiełznany charakter Dionizosa nie został zapomniany. Powrócił w micie o Orfeuszu, rozszarpanym właśnie przez szalejące czcicielki boga wina. Motywy te wykorzystał zresztą Eurypides w swojej sławnej tragedii *Bachantki*. Król Teb, Penteusz, ukryty między drzewami śledził obrzędy sprawowane przez czcicielki Dionizosa, wśród których była jego matka, Agawe. Po odkryciu jego obecności, został przez nie rozszarpany. Oszalałe z woli bóstwa kobiety rozerały na strzepy władcę Teb, ponieważ sprzeciwiał się jego kultowi. Podobna kara spotkała trzy wrogie kultowi Dionizosa siostry, które ogarnął szal, gdy samo bóstwo objawiło się jednej z nich w formie zwierzęcej. Obląkanie, które je ogarnęło, doprowadziło do tego, że porwały one dziecko, rozszarpały je i pożarły³⁴.

W przypadku krytyki Księgi Mądrości nie mamy bezpośredniego nawiązania ani do motywu śmierci i zjedzenia Dionizosa, który jako Zagreus został porwany

³⁰ SOPHOCLES, *Antigone* 1171.

³¹ ANTIPHO V, 84.

³² Co do opisu osób lub przedmiotów zob. np. hasło *άνόστος* w: Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik grecko-polski*, t. I, Warszawa 1957.

³³ B. EHRENREICH, *Rytuały krwi. Namiętność do wojny. Geneza i historia*, tłum. P. Kołyszko, Warszawa 2001, 39.

³⁴ TENŻE, *Rytuały*, 71.

przez Tytanów, ugotowany i pożarty³⁵, ani do słynnego dionizyjskiego epitetu Jedzący-Surowe-Mięso (Ὠμηστής)³⁶. Księga Mądrości posługuje się bardzo ogólnym obrazem. Należy zatem zauważyć, że choć kult Dionizosa jest tu bardzo sugestywną paralełą, to jednak obrzędy tego rodzaju nie ograniczały się jedynie do kultu tego boga. Podobne celebracje znało kreteńskie Knossos³⁷ czy kult Zeusa Lykajosa³⁸. W przeciwieństwie do tych kultów, przypadek mitu dionizyjskiego nie ograniczał się jedynie do określonych sanktuariów, lecz oddziaływał na cały obszar śródziemnomorski. Powszechność jego jest istotnym argumentem. Choć transformacja bazującego na nim kultu doprowadziła do usunięcia z obszaru orfickiego tego typu obrzędów, to jednak rozsądne wydaje się przypuszczenie, że pozostały one w jego tle.

Kult dionizyjski w Egipcie jest poświadczony w Aleksandrii jako mieście o wybitnych cechach eklektycznych. Samego zaś Dionizosa identyfikowano z Ozyrysem i Serapisem. Znaczenie misterii tego boga dla społecznych relacji w stolicy Egiptu ptolemejskiego potwierdza 3 Mch 3, 20³⁹. Decyzją króla egipskiego każdy, kto chciał być zrównany w prawach z Aleksandryjczykami, musiał przystąpić do misterii Dionizosa. Owocem tego była dyskryminacja Żydów. Przystąpienie do misterii było sposobem na powrót do wysokiego statusu społecznego. Jak podkreśla autor, niektórzy nieugruntowani w wierze poszli drogą ułatwiającą życie i przystąpili do misterii, większość jednak nie uległa pokusie i nie odstąpiła od religii (3 Mch 2, 31). Alternatywa była zatem prosta: przystąpienie do misterii było równoznaczne z apostazją. Jak się przypuszcza, kultury misteryjne weszły w tym aspekcie w ramy kultów państwowych, które w świecie greckiej kultury były jednym z fundamentów polis⁴⁰. Choć czasy państw-miast należały już do przeszłości, to rola oficjalnej liturgii nie zmalała.

Podsumowując ten wątek, należy stwierdzić, że Księga Mądrości w swojej krytyce Kananejczyków w interesującym nas temacie sięga po typowo grecki obraz makabrycznych uct. Wtajemniczenie w kult Dionizosa, nawet jeśli wiązało się niegdyś z tego typu celebracjami, nie wybija się tu na pierwszy plan,

³⁵ OLYMPIODOROS, *In Platonis „Phaedonem” commentaria* I, 3, 3-10; NONNUS, *Dionysiaca* VI, 169-173; zob. P. ŚWIERCZ, *Jedność wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu pitagorejsko-orfickiego*, Katowice 2008, 65-66.

³⁶ W. LENGAUER, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, 103-107.

³⁷ Np. PORFIRIUS, *De abstinencia* II, 56, cytujący zaginionego historyka Istera.

³⁸ W. LENGAUER, *Religijność starożytnych Greków*, 100-101.

³⁹ ἵνα δὲ μὴ τοῖς πᾶσιν ἀπεχθόμενος γαίνηται ὑπέγραψεν ἐὰν δὲ τινες ἐξ αὐτῶν προαιρῶνται ἐν τοῖς κατὰ τὰς τελετὰς μεμνημένοις ἀναστρέφεισθαι τούτους ἰσοπολίτας Ἀλεξανδρεῦσιν εἶναι. *Żeby się wszelako nie wydawało, że wrogi jest wszystkim, napisał poniżej: Jeśli zaś ktoś z nich wolałby znaleźć się wśród wtajemniczonych, będzie równych praw obywatelskich z Aleksandryjczykami.*

⁴⁰ M. WOJCIECHOWSKI, *Apokryfy Biblii greckiej. 3 i 4 Księga Machabejska, 3 Księga Ezdrasza, oraz Psalm 151 i Modlitwa Manassesza*, RSB 8, Warszawa 2001, 62-63.

lecz sugestywnie niejako oddziałuje z tła naszej perykopy. Należy uwzględnić również pierwotny charakter mitów wspominających o kanibalizmie lub spożywaniu surowego mięsa i odczytać je w kontekście ich krytyki ze strony filozofii i późniejszej hellenistycznej religijności. Księga Mądrości wpisuje się w ten nurt, stosuje bowiem ten sam rodzaj argumentacji przeciwko pewnym formom mitu i kultu co niektórzy filozofowie⁴¹. Przekształca go jednak w formę, która pozwala odnieść do aktualnie dziejących się wydarzeń religijnych i skrytykować je, czerpiąc nie tylko z Biblii, ale i z dawnej i wręcz powszechnej wśród filozofów krytyki tradycyjnej greckiej mitologii i religii. Staje tu nawet w opozycji do misteriów Izydy czczonej jako bogini, która położyła kres ludożerstwu i nauczyła kultów misteryjnych⁴².

Zabójstwa dzieci

Zabójcy dzieci nielitościwi (τέκνων τε φονᾶς ἀνελεήμονας) to wyrażenie o bardzo szerokim zakresie znaczeń. Układa się zaś równolegle ze wzmianką o rodzicach mordujących niewinne dusze (καὶ αὐθέντας γονεῖς ψυχῶν ἀβοηθήτων). Teksty te zdają się przekazywać tę samą rzeczywistość, przy czym drugie wyrażenie doprecyzowuje znaczenie pierwszego. Na początku analiz należy zaznaczyć, że nie znaleziono świadectw kananejskich na istnienie kultów propagujących kanibalizm. Niemniej tekst ten można traktować jako nawiązujący do Molocha. Słynne ofiary z dzieci składane przez niektórych królów w dolinie synów Hinnoma po ich przeinterpretowaniu są doskonałym punktem wyjścia dla zestawienia ich z nawiązaniem do popularnych wtajemniczeń i innych pogańskich zwyczajów religijnych.

Również tu można widzieć aluzję do ofiar składanych bogom, na co wskazuje kontekst uwzględniający przede wszystkim elementy religijne. Ogromna jest ewidencja antycznych tekstów wspominających o złożonej ofierze z człowieka, zwłaszcza w kontekście prześlągalnym lub w sytuacji kryzysu⁴³. Wspomina o nich jako o aktualnym problemie jeszcze Platon⁴⁴, a Dionizjusz z Halikarnasu przytacza zwyczaje kartagińskie składania w czasie oblężenia ofiar z dzieci jako bardziej skutecznych niż ofiary ze zwierząt jako zwyczajna ich substytucja⁴⁵. Badając świat grecki, można wskazać szereg mitów wspominających o złożeniu przez rodziców ofiar ze swoich dzieci. Najbardziej bodaj znanym przykładem jest Ifigenia, córka Agamemnona i Klitajmestry, złożona za grzech przez swego

⁴¹ B. PONIŻY, *Księga Mądrości jako świadectwo spotkania świata*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 21 (2007), 26.

⁴² Aretologia Izydy tłumaczona fragmentarycznie w: A. ŚWIDERKÓWNA, *Bogowie zesli z Olimpu*, 257.

⁴³ J. MOLENDĄ, *Ofiary z ludzi od faraonów do Wikingów*, Warszawa 2013, 56-68.

⁴⁴ PLATO, *Leges* 782 C – D.

⁴⁵ DIONYSIUS, *Antiquitates* I, 38, 2-3; PLATO, *Leges* 782 C – D.

ojca w celu prześlągania Artemidy i uzyskania życzliwości bóstwa przed wyprawą na Troję. Literacko mit ten opracował Eurypides, poświęcając Ifigenii aż dwie tragedie.

Choć początkowo tekst Księgi Mądrości sugeruje również ofiary z człowieka bez uwzględnienia jakichkolwiek związków genealogicznych między ofiarnikiem a ofiarą, to jednak paralelnie pojawiający się termin dziecko pozwala dostrzec tu aluzję do tych właśnie tradycji. W tym temacie interesujący komentarz podaje K. Romaniuk. Pisze on, że w 79 r. przed Chr. w Rzymie zakazano oficjalnie ofiar z ludzi, choć podobno potajemnie je składano. Czynili to także władcy: Neron, Justynian, Walerian i Heliogabal⁴⁶.

Nazwanie ofiary z człowieka zabójstwem jest wyjątkowo emfaticzne. Nie odważyła się na to ani hebrajska, ani grecka Biblia, interpretując ślub Jeftego, który na mocy swego nieroztropnego zobowiązania złożył w ofierze córkę, jedyne swoje dziecko. Motyw ten pozwolił niejako swoich pełne dzikości przejawy religijności ludzkiej włączyć w objawienie biblijne, lecz zmienić jego kontekst, pozostając jednocześnie przy braku zdecydowanej teologicznej oceny ofiar z dzieci i szerzej z ludzi. Dopiero refleksja prorocka zdecydowanie potępia je jako przynależne do kultów bałwochwalczych (np. Pwt 18, 10) oraz jako ofiary, które Bogu nigdy na myśl nie przyszły (Jr 7, 31; 19, 5 i 32, 35). Nawet na tym tle krytyka ślubu Jeftego w Księdze Mądrości, jak zresztą i w całej Biblii, jest nieobecna.

Misteria i ich niemoralny kontekst: Mdr 14, 23

Do opisanego wyżej motywu dzieciobójczych wtajemniczeń powraca hagiograf w Mdr 14, 23. Tekst ten jest nieco odmienny od powyższego, gdyż wspomina o szeregu czynów, które ze swej strony potępia. Zaraz obok dzieciobójczych wtajemniczeń (τεκνοφόνους τελετάς) pojawiają się ukryte misteria (κρύφια μυστήρια) oraz pochody odprawiane przez ludzi ogarniętych przez boskiego ducha. Skutek takiego postępowania nie został opisany. Hagiograf skupił się bowiem na wykazaniu wśród zwolenników takich kultów braku realizacji podstawowych zasad życia społecznego:

ἢ γὰρ τεκνοφόνους τελετάς ἢ κρύφια μυστήρια ἢ ἔμμανεις ἐξάλλων θεσμῶν κώμους ἄγοντες οὔτε βίους οὔτε γάμους καθαρούς ἔτι φυλάσσουσιν ἕτερος δ' ἕτερον ἢ λοχῶν ἀναίρει ἢ νοθεύων ὀδυνᾷ

czy to dzieciobójcze wtajemniczenia, czy ukryte misteria, czy obłądne hulanki specjalnych obrzędów odprawiają, lecz ani życia, ani małżeństw nie zachowują, w czystości nie strzegą, czy to podstępem się zabija, czy to cudzołożąc obciąża się.

W paraleli z dzieciobójczymi wtajemniczeniami pojawiają się ukryte misteria. Co do dzieciobójstwa, należy mieć w pamięci uwagi poczynione przy okazji

⁴⁶ K. ROMANIUK, *Księga Mądrości*, 212-213.

analizy poprzedniej perykopy. Natomiast motyw ukrytych misteriów, czyli ich ezoteryczności, jest związany z nakazem zachowania tajemnicy co do ἄρρητα (*rzeczy niewysłowione*) i do ἀπόρητα (*rzeczy nie do wypowiedzenia, zakazane*), które stanowiły centrum przeżycia religijnego we wtajemniczeniach. Warto tu znów zaznaczyć, że samo wtajemniczenie w misteria Demeter, słynna eleuzyńska τελετή była *per se* ἄρρητος⁴⁷. Jednakże hagiograf nie stosuje słownictwa technicznego, lecz używa pospolitego przymiotnika κρύφιος. Pozostaje on zapewne w związku z samym charakterem misteriów jako celebracji dostępnych dla każdego, kto mógł sobie na nie finansowo i zdrowotnie (np. konieczność postu w przypadku misteriów eleuzyńskich) pozwolić. Jeśli zaś ktoś został wtajemniczony, wówczas zobowiązywał się do zachowania tajemnicy co do rdzenia misteriów. Ezoteryczność, którą odrzuca hagiograf, jest zatem wyrażona ogólnie i w nader pospolitych słowach, bez rozważania konkretnego wariantu proponowanych wtajemniczeń.

Wzmianka o hulankach specjalnych obrzędów jest również aluzją do misteriów. Samo słowo κῶμος – *hulanka* lub *poczet osób biorących w niej udział* – pojawia się w kontekście czci oddawanej bogom, połączonej z piciem napojów zapewniających wejście w jakiś rodzaj ekstazy. Jest to zatem hulanka o charakterze nieokiełznaną ludzką wolą, co wyraża przydawka ἐμμανής. W tym przymiotniku zauważa się przyimek ἐν oraz rzeczownik μανία. Tutaj opisuje nie tyle ideę szaleństwa, lecz – na co wskazuje religijne słownictwo kontekstu – przede wszystkim opanowanie przez entuzjizm nadprzyrodzonego pochodzenia. To zaś mieści się w obrębie podstawowych celów kultów misteryjnych. Miały one na celu zjednoczenie z bóstwem, które to zjednoczenie, zwłaszcza bakchiczne i proponowane przez misteria frygijskiej Wielkiej Matki, wyrażało się w dostąpieniu szału⁴⁸. Nie był to jednak proces automatyczny. Obowiązywała tu cytowana przez W. Burkerta uwaga podana przez Platona, że wielu jest czcicieli Dionizosa, lecz niewielu opanowanych przez bóstwo⁴⁹. Muzyka, napoje, zwłaszcza wino i sławetny kykeon, słowa i wszelkie inne celebracje mają zaś na celu osiągnięcie upragnionej wizji oczyszczającej. Popularność tego typu celebracji związanej z egipskimi terapeutami notuje Filon Aleksandryjski, podkreślając, że ich pragnienie nieśmiertelności i szczęścia jest tak wielkie, że celebracji się nie przerywało aż do osiągnięcia ich celu⁵⁰. Jednakże również w tym przypadku trudno określić, czy hagiograf czyni aluzję akurat do środowiska obserwowanego również przez Filona. Jest to jednak możliwe ze względu na ten sam kontekst miejsca i bliskość czasową działalności obu pisarzy.

⁴⁷ Por. epigramat ateński cytowany w: W. BURKERT, *Starożytne kulty misteryjne*, 49.

⁴⁸ W. BURKERT, *Starożytne kulty misteryjne*, 192-193; K. ROMANIUK, *Księga Mądrości*, 213 wspomina także o misteriach eleuzyńskich.

⁴⁹ PLATO, *Phaedon* 69 C.

⁵⁰ PHILO ALEXANDRINUS, *De vita contemptiva* 11-13.

Po tych uwagach można powrócić do pytania o to, jakie misteria krytykuje hagiograf. W interesującym nas przypadku zarzut omofagii czy wręcz kanibalizmu wiązał się zapewne nie ze szczegółową znajomością mitologii dionizyjskiej i orfizmu czy innych tradycji greckich, lecz z tajemnym charakterem misteriów. Ze względu na ich powszechną znajomość i popularność należy je uwzględnić jako przedmiot polemiki Księgi Mądrości. Zdaje się jednak, że przez aluzje do uczt ujętych w paraleli ze wzmiankami o zabijanych dzieciach mają charakter przede wszystkim deprecjonujący. Wszelkie tajemnice związane z kultem były bowiem podatne na przypisywanie im pewnych makabrycznych zwyczajów, które jak zbrodnie popełnione wspólnie jednoczyły sprawców. Zwłaszcza Mdr 14, 23 wskazuje na stereotypowe i deprecjonujące ujęcie rzeczywistości zapewne skądinąd nieznannej. Ofiarą tego negatywnego przekonania padli wyznawcy Mitry i Ma Bellony, z czasem również żydzi i chrześcijanie⁵¹. W takim kontekście zastosowanie podobnej inwektywy do krytyki biblijnej ofiary Jeftego lub użycie jakiegokolwiek ze wskazanych argumentów biblijnych nie znajduje uzasadnienia.

Krytyka ustanowienia inicjacji: Mdr 14, 15

Do krytyki misteryjnych kultów hagiograf powraca w Mdr 14, 15. Również ten werset zamieszcza obok siebie terminy *μυστήρια* i *τελεταί*. Choć w przeciwieństwie do Mdr 14, 23 rzeczowniki te nie zawierają przybliżających ich znaczenie przydawek, nie jest to pleonazm. To raczej zwrócenie uwagi na dwa aspekty tej samej rzeczywistości: pierwszy rzeczownik kładzie nacisk na sam proces inicjacji i jej źródło w micie, drugi zaś na proces jej dopełnienia.

Tekst poddaje krytyce sposoby utrwalania pamięci po zmarłym, popularne w świecie hellenistycznym ustanawianie obrzędów ku jego czci lub apoteozę:

ἄωρῳ γὰρ πένθει τρυχόμενος πατήρ τοῦ ταχέως ἀφαιρεθέντος τέκνου εἰκόνα ποιήσας τὸν ποτε νεκρὸν ἄνθρωπον νῦν ὡς θεὸν ἐτίμησεν καὶ παρέδωκεν τοῖς ὑποχειρίοις μυστήρια καὶ τελετάς.

W przedwczesnym żalu pogrążony ojciec sporządził obraz młodo zabranego dziecka i odtąd już umarłego człowieka czcił jako boga, a dla podwładnych ustanowił wtajemniczenia i obrzędy.

Kontekstem następującym jest podziw, jakim ludzie otaczają wizerunki bóstw ustanowione ku pamięci zmarłych w ramach kultów misteryjnych. Mowa jednak nie o prywatnych inicjatywach, lecz kultotwórczej działalności osób o wysokim statusie społecznym. Mdr 14, 15 mówi, że jej adresatami są *ὑποχείριοι* – ludzie będący *pod ręką* pomysłodawcy, czyli w przybliżeniu jego *poddani* lub szerzej *podwładni*. Krytykowany przez hagiografa proces obejmuje naprzód rozpaczającego rodzica, którego płynące z bólu przestępstwo przeszło na ludzi od niego zależnych czy to przez

⁵¹ W. BURKERT, *Starożytne kultury misteryjne*, 180, 191-192.

zewewnętrzny nakaz (Mdr 14:17: ἐπιταγαῖς), czy to przez wewnętrzne, podmiotowe pragnienie prosperity (Mdr 14, 18), a nawet przez zachwyty nad pięknem artystycznie wykonanej podobizny wystawionej do publicznej czci (Mdr 14, 19).

Tekst zatem poddaje krytyce sposoby utrwalania pamięci po zmarłym. Można wyróżnić tu dwa główne nurty. Pierwszy z nich to oficjalna apoteoza umarłego, zwłaszcza władcy. Hellenistyczny Egipt sięgnął po dawną miejscową tradycję, wcześniej niezrozumiałą dla rodowitych Greków i Macedończyków. Rozpoczął ją zresztą sam Aleksander Wielki, mianując się lub też będąc mianowanym bogiem⁵². Król egipski Ptolemeusz II i jego żona Arsinoe II czczeni byli jako bogowie, choć nie wiadomo, czy kult ten wprowadził przed śmiercią żony w 270 r. przed Chr., czy wkrótce po niej. To stało się doskonałą pożywką dla poetów i ludzkiej religijności oczekującej bliskości bóstwa. Tradycja ta trwała przez cały okres istnienia hellenistycznego Egiptu⁵³, nie ograniczając się zresztą jedynie do tej części świata, co potwierdza przypadek Demetriusza Poliorketesesa, któremu upadłe duchowo i politycznie Ateny, „wdzięczne” za kolejne wyzwolenie na początku III wieku, również przyznały boskie prerogatywy⁵⁴. Drugi zaś sposób to wprowadzenie prywatnego kultu wraz z ofiarami i personelem, związane z ustanowieniem niewielkiego, rodzinnego sanktuarium. Hagiograf posługuje się jednak obrazem rozpaczającego ojca, bez podkreślenia jego godności królewskiej czy jakiegokolwiek innej, uznając za wystarczającą wzmiankę o tym, że jego decyzja oddziaływała na niższych stanem.

Można zatem i tu sądzić, że celem krytyki jest nie tyle konkretny obrzęd, lecz zaobserwowany rodzaj pobożności i apoteoza jako taka. Zatrzymanie się jedynie na krytyce sporządzania figur bądź składanych umarłym ofiar jest zbyt powierzchowne dla rozumienia przesłania tekstu. To raczej teologiczne wykorzystanie teodycei Euhemerosa z Messeny, który w swoim dziele Świąty napiszł deifikację ludzi za wyjaśnienie pochodzenia bogów⁵⁵.

Czytając zatem potępienia ustanawiania wtajemniczeń i udziału w misteryjnych kultach pogańskich, należy pamiętać, że teksty te zdradzają charakter raczej ogólnych inwektyw, skierowanych przeciwko temu, co nieznanne z powodu swej ezoteryczności lub niezrozumiałe. Wzmocnione teologicznym podejściem hagio-

⁵² Aleksander Wielki odbierał kult równy boskiemu, który przydziałały mu greckie *poleis* wyzwolone spod ucisku perskiego. Szeroko na temat kultu władców w Macedonii pisała ostatnio E. MARI, *The Rural Cult in Macedonia*, w: *Studi ellenistici XX*, ed. B. Virgilio, Pisa – Roma 2008, 219-258.

⁵³ A. ŚWIDERKÓWNA, *Bogowie zeszli z Olimpu*, 49, 178-181.

⁵⁴ Demetriusz Poliorketeses został otoczony boską czcią na Rodos, ponieważ przysłał obłożonym żywności. W Atenach został potraktowany jako bóg, ponieważ wyzwolił miasto spod panowania macedońskiego. Problem ten zanalizował C. HABICHT, *Gottmenschentum Und griechische Städte*, *Zetemata* 14, München ²1970. W polskiej literaturze zwięźle, lecz dobrze ŚWIDERKÓWNA, *Bogowie zeszli z Olimpu*, 33-54. Trzeba dodać, że tradycja ta była bardzo żywotna i znalazła swą kontynuację w czci oddawanej również Rzymianom działającym na terenie Grecji. Np. C. HABICHT, *Marcus Agrippa Theos Soter*, „Hyperboreus” 11 (2005), 242-246.

⁵⁵ B. PONIŻY, *Księga Mądrości jako świadectwo spotkania świata*, 26.

grafa negatywne opinie o zwolennikach wtajemniczeń nabierają głębszego sensu przez zamieszczenie tego tekstu w szerszym kontekście potępienia bałwochwalstwa. Pojawia się zatem bezpośredni związek między uprawianiem kultu obcych bóstw a popełnianiem czynów społecznie nieakceptowanych nawet przez pogan.

Należy zatem zauważyć, że mamy tu do czynienia z aktualizacją, w przypadku Mdr 12, 4-6 posuniętą aż do anachronizmu. Nie było to zresztą istotne, gdyż chodzi o aktualizację. Emocjonalne wyrażenia zawarte w analizowanym tekście ukazują stosunek hagiografa do misteriów, lecz jednocześnie są apelem do już ukształtowanego religijnie czytelnika, by wystrzegał się obrzędów nowych Kanaanajczyków, czyli Greków i ich naśladowców. Choć zaobserwowana krytyka wypływa w interesującym nas tekście na pierwszy plan, Księga Mądrości oferuje odwrotność wtajemniczeń. Hagiograf nie poprzestaje na wykazaniu ich barbarzyństwa, lecz udziela odpowiedzi na pytanie o misteria jako takie: czy wszystkie są bez wartości i czy istnieją jakieś misteria, w które można dać się wtajemniczyć bez obawy o popełnienie grzechu bałwochwalstwa.

Prawdziwe misteria Boga

Jak wskazano wyżej, odniesienia autora Księgi Mądrości do kultów misteryjnych mają charakter polemiczny. Pierwszy typ tej polemiki to wykorzystanie słownictwa i idei związanej z omawianymi kultami do opisu działania mądrości, którą upersonifikowano i przypisano jej zależną od Boga, lecz w miarę autonomiczną osobowość. Idea ta, choć w aspekcie teologicznym jest tak bardzo bogata, zostanie przebadana jedynie w interesującym nas aspekcie wykorzystania elementów zaczerpniętych z kultów misteryjnych. Wykorzystanie to nie jest jednorodne. Pierwszy interesujący nas przypadek to przekształcenie znaczenia słów, które znajdują się w obszarze opisu zjawisk misteryjnych. Jest to zatem pozytywne zastosowanie słownictwa, które posłużyło do prezentacji innej niż dotychczas rzeczywistości.

Sednem dyskusji, którą prowadzi hagiograf, jest określenie roli mądrości wobec świata i człowieka. W eklektycznej kulturze Egiptu hellenistycznego był to problem, który w ogromnym stopniu dotykał obecnej tam diaspory, o czym świadczą liczne pisma ujmujące judaizm w świetle filozofii i tradycji ówczesnego Egiptu bądź to w kontekście polemicznym, bądź to zużytkowując osiągnięcia kultury i nauki pogańskiej do celów apologetycznych⁵⁶. Autor Księgi Mądrości nie jest tu wyjątkiem. W interesującym nas aspekcie, mając świadomość wielkiej społecznej i religijnej roli kultów misteryjnych, udziela odpowiedzi na to, kto jest wtajemniczony w wiedzę Boga. W Mdr 8, 4 twierdzi, że mądrość (σοφία)

μύστις γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης καὶ αἰρετικὸς τῶν ἔργων αὐτοῦ.
jest wtajemniczająca w wiedzę Boga i wśród Jego dzieł wybiera.

⁵⁶ Obszernie na ten temat w literaturze polskiej pisała A. ŚWIDERKÓWNA, *Bogowie zeszli z Olimpu*, 269-331.

Zdanie to wymaga kilku słów komentarza. Zaczerpnięty ze słownictwa kultów misteryjnych rzeczownik μύστις (jest to wariant rodzaju żeńskiego popozijszego rzeczownika rodzaju męskiego μύστης) oznacza tę, która została wtajemniczona w misteria lub – rzadziej – w nie wtajemniczającą (mistagoga). W przypadku Mdr 8, 4 mamy do czynienia ze znaczeniem biernym. Znaczenie to modyfikuje jednak kontekst. Hagiograf przedstawia się jako człowiek poszukujący mądrości, pożądamy jej piękna i chcący ją zaślubić. Te personifikacje znajdują swój szczyt w stwierdzeniu, że sama mądrość jest świadoma swej szlachetności (Mdr 8, 3), a jako uzasadnienie podaje się to, że przebywa ona z Bogiem, który ją miłuje i wtajemniczył ją w misteria swojej wiedzy (ἐπιστήμης) oraz pozwolił jej wybierać spośród Jego dzieł. W ten oto sposób pierwszą istotą wtajemniczoną w jedyne autentyczne misteria staje się mądrość.

Trzeba podkreślić, że według hagiografa jedyną istotą wtajemniczoną w prawdziwe misteria Boga jest mądrość. W tradycji biblijnej jednak misteria mądrości jako takie, w których ona odgrywałaby główną rolę, nie istnieją. Hagiograf wyraża po prostu przekonanie, że mądrość udziela się każdemu, kto jej szuka (np. Mdr 6, 13). Mimo to, owa mądrość jako μύστις staje się mistagogiem, prowadząc do szczęścia, do którego zdążyły kultury misteryjne. Spełnia zatem ich podstawowe zadanie, stając się darem zdobywanym nie na zasadzie przystąpienia do ezoterycznej celebracji, lecz wzbudzenia w sobie woli poszukiwania mądrości. W świetle tekstów greckich obraz ten staje się wręcz paradoksalny. Stosując terminologię misteryjną, hagiograf odwrócił właściwy przebieg i sens misteriów, przedstawiając poszukiwanie mądrości jako prawdziwe misteria. Nie mają one charakteru ezoterycznego, lecz są powszechnie dostępne i przez to wręcz powszechnie znane.

Proces nabierania mądrości jako prawdziwe wtajemniczenie Boga prowadzi do skutków, wśród których znajduje się również osiągnięcie nieśmiertelności. Z pewnością jest to aspekt soteriologiczny dążenia do osiągnięcia mądrości⁵⁷, który należy rozpatrzyć w kontekście szczegółowych tradycji środowiska powstania Księgi Mądrości. Spośród wielu tekstów na ten temat ze względu na interesujące nas zagadnienie należy zwrócić uwagę na dwa wersety: Mdr 8, 13 i 17. Oba wspominają o tym, że nieśmiertelność jest nieodłączną towarzyszką mądrości. Pierwszy z wymienionych wersetów wskazuje mądrość jako źródło nieśmiertelności:

ἔξω δι' αὐτῆς ἀθανασίαν καὶ μνήμην αἰώνιον τοῖς μετ' ἐμὲ ἀπολείψω
przez nią [tj. mądrość] zdobędę nieśmiertelność i zostawię wieczną pamięć potomnym.

Werset ten nie odnosi się jedynie do teologicznego sensu nieśmiertelności. Nosi ona charakter zbliżony do greckiego i rzymskiego rozumienia proble-

⁵⁷ J.A. LINEBAUGH, *God, Grace, and Righteousness in Wisdom of Salomon and Paul's Letter to the Romans*, Leiden 2013, 46.

mu przemijania i trwałości pamięci o człowieku. Interesujący nas tekst wyjaśnia bowiem, czym jest owa nieśmiertelność, definiując ją jako pamięć (μνήμη) u potomnych. W tym kontekście łączący oba wyrażenia spójnik καί można traktować jako wyjaśniający (*epexegeticum*). Interesującym przykładem dbałości o nieśmiertelność rozumianą jako pamięć u potomnych jest nieco później wyrażone pragnienie Pliniusza Młodszeo, by przetrwała pamięć o jego wuju, Pliniuszu Starszym. Dziękował więc Tacytowi jakby proroczo, mając świadomość, że dzięki jego dziełom ona przetrwa⁵⁸. W tym samym celu zakładano miasta, nazywając je imieniem założycieli, jak również ustanawiano obrzędy religijne. Dzieła sztuki i wielkie budowle były zatem statycznymi pomnikami tych, którzy odeszli. Jedynie apoteoza i wprowadzony kult cechował się aktywnością. W tym kontekście hagiograf interpretuje mądrość jako aktywną siłę, pozwalającą przewziąć upływ czasu.

Na ten problem rzuca światło również Mdr 8, 17. Choć wydaje się, że werset ten jest kontynuacją myśli poprzednio wyrażonej, związek mądrości i nieśmiertelności nabiera głębszego sensu. Tekst w zwięzłych słowach kieruje uwagę na związek mądrości z nieśmiertelnością, używając charakterystycznego słowa συγγένεια – *zazyłość, bliskość*, które w całej Księdze Mądrości pojawia się jedynie tu:

ἀθανασία ἐστὶν ἐν συγγενείᾳ σοφίας
w zazyłości z mądrością leży nieśmiertelność.

Hagiograf podkreśla w ten sposób związek między mądrością a nieśmiertelnością, ujmując go na wzór rodziny: zazyłość człowieka z mądrością daje mu nieśmiertelność.

Poszukując źródeł takiego ujęcia owoców jedności z mądrością, należy najpierw zaznaczyć, że słownictwo wskazanych wersetów nosi cechy polemiczne. Mądrość jako wtajemniczona w misteria Boga, by mogła wtajemniczać innych, nie jest koncepcją biblijną. Znamy pewien starożytny tekst misteryjny, w którym Dionizos, bóg wtajemniczeń, nazwany jest μύστης. Łączy w sobie zatem podwójną rolę: jest wtajemniczony w misteria i sam w nie wtajemnicza⁵⁹. Również Izyda nosi tytuł μύστις, ponieważ została wtajemniczona w sekrety boże⁶⁰. Bóstwa te, jednocząc się ze swymi wyznawcami, stają w jednym szeregu z nimi w dążeniu do osiągnięcia błogosławionych skutków misteriów.

Ważny kontekst tworzą obrzędy uwalniające od winy, kary bądź nieszczęścia, tak zwane λύσιοι τελεταί. Obrzędy te były związane z bóstwami czczonymi jako uwalniające, λύσιοι θεοί. Pośród nich zaś szczególne miejsce zajmował

⁵⁸ Jednym z literackich, znanych przykładów jest opis śmierci Pliniusza Starszego. Pliniusz Młodszy w *Liście VI*, 16 wspomina o tym, że Tacyt jest w stanie zapewnić wujowi sławę nieśmiertelną (*immortalem gloriam*), której jest godzien ze względu na swoje dokonania.

⁵⁹ PAUSANIAS VIII, 54, 2; W. BURKERT, *Starożytne kultury misteryjne*, 144-145.

⁶⁰ Oxyrhynchus Papyri 1380, 111

Dionizos. Choć wtajemniczenia były dobre dla żyjących, to jednak ich celem było zapewnienie dobrego startu w zaświatach. Osoby zmarłe spośród wtajemniczonych mogły wyznać wobec Persefony, że zostały uwolnione przez Dionizosa, co miało ich uwalniać od dalszej odpowiedzialności za popełnione za życia zło⁶¹.

Temat nieśmiertelności jako celu wtajemniczenia pojawia się w kulcie Mitry. Wzywano go jako pana świata, który jako słońce umiał tę nieśmiertelność zagwarantować dzięki zapewnieniu czystości wszystkich elementów składowych kosmosu i ziemskiej ery istnienia. Po wtajemniczeniu można zatem było rzec o sobie, że jest się synem bożym i doświadczać radości udzielanej przez bóstwo. Opisy jej stosują formę, którą zużytkowuje autor Księgi Mądrości, przedstawiając szczęście Izraela i wtajemniczonych w prawdziwą mądrość⁶². Według Mdr 6, 18, do tej nieśmiertelności interpretowanej jako bycie nieskażonym prowadzi poszanowanie praw mądrości, a wreszcie według Mdr 8, 19 bycie nieskażonym czyni człowieka bliskim Bogu (ἀφθαρσία δὲ ἐγγύς εἶναι ποιεῖ θεοῦ).

Nieśmiertelność jako owoc wtajemniczeń pogańskich pojawia się w kulcie Izydy. Ona właśnie przywróciła życie swemu bratu Horusowi, dzięki czemu została zinterpretowana jako dawczyni życia⁶³. Motyw ten powraca wielokrotnie w kulcie tej bogini, która dla swoich czcicieli była dawczynią nieśmiertelności. Dla hagiografa zaś przymioty te należą do mądrości, która w praktyce objawia się w niezniszczalnym Prawie⁶⁴.

Osobnym elementem są wzmianki o nieśmiertelności, której mądrość udziela władcom. Mdr 6, 21 kierującym się jej wskazówkami obiecuje królowanie na wieki (εἰς τὸν αἰῶνα). Zapewne jest to echo trzeciego hymnu Izydora do Izydy (7. 11). Nie byłby to zresztą jedyny ślad wpływu tradycji egipskich na doktrynę władzy w Księdze Mądrości; możliwe, że w Mdr 9, 12 pojawia się ślad teologii Totha jako boga zapewniającego władcy królowanie jego ojca⁶⁵.

Interesującą hipotezę sformułował P. Heinemann⁶⁶, pisząc, że dla hagiografa mądrość i jej poszukiwanie staje się niejako naturalnie synonimem filozofowania. Krytyka tradycyjnych misteriów jest bowiem podobna do krytyki, którą w tej materii przeprowadził Seneka⁶⁷. Według wyników badań C. Larchera, autor Księgi Mądrości nawiązywałby do formy stoicyzmu proponowanej przez Posejdoniosa z Rodos, który krytykując niemoralność misteriów, uprawianie filozofii

⁶¹ W. BURKERT, *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, tłum. L. Trzcionkowski, Kraków 2006, 162-163.

⁶² L. MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce. Egesesi di Sap 17,1-18,4*, AnBib 134, Roma 1995, 227.

⁶³ Szczegóły tej wersji mitu podaje m. in. DIODORUS SICULUS I, 30.

⁶⁴ L. MAZZINGHI, *La notte*, 229.

⁶⁵ B.L. MACK, *Logos und Sophia*, Göttingen 1973, 94, przypis 137.

⁶⁶ P. HEINEMANN, *Die griechischen Quellen der Weisheit Salomos, Poseidonios metaphysische Schriften*, Band I, Breslau 1921, 136-153.

⁶⁷ SENECA MINOR, *Epistula* XC, 28.

uznawał za prawdziwe wtajemniczenia. Należy jednak pamiętać, że rekonstrukcja myśli tego filozofa jest bardzo utrudniona, ponieważ pisma jego zachowały się jedynie fragmentarycznie. Nie można jednak wykluczyć, że w przypadku interesującego nas zagadnienia hagiograf spożytkował to właśnie podejście, choć udowodnić tego chyba nie sposób⁶⁸.

Zagadnienie osiągnięcia nieśmiertelności wiąże się również z magią. Potwierdza to dostrzeżony wcześniej fakt, że na poziomie subiektywnego doświadczenia ludzkiego magia nie wyklucza religijności. Zachowane greckie magiczne teksty wskazują wiele takich przykładów. Jeden z nich⁶⁹ wspomina, że człowiek wtajemniczony staje się godny nieśmiertelności dzięki temu, że opatrność (πρόνοια) działa wobec niego z mocą (δύναμις) wywołującą taki właśnie skutek⁷⁰.

Wskazane elementy aretalogii mądrości sytuują ją na poziomie dawczyni życia i nieśmiertelności, co upodabnia pozyskanie prawdziwej mądrości i zachowywanie jej prawa (czyli Bożego Prawa) do wtajemniczenia w misteria, które okazują się najskuteczniejsze, ponieważ nie tylko powszechnie dostępne o charakterze egzoterycznym, co także jedyne skuteczne⁷¹.

Zakończenie

Księga Mądrości to dzieło powstałe w egipskim środowisku hellenistycznym, którego eklektyzm był dla judaizmu jednym z najbardziej niebezpiecznych elementów, ale i jednym z najbardziej twórczych inspiracji. Przedstawione powyżej perykopy tej księgi są przykładem krzyżowego ognia polemiki pobożnego na swój sposób Żyda z tendencjami, które niepokoiły jego współbraci. Nie wahał się on spożytkować języka kultów swoich pogańskich sąsiadów, by zaproponować odpowiednią aktualizację dawnych tradycji do idei monoteistycznych. Dokonał tego w formie negatywnej, deprecjonując tradycyjne kultury w sposób właściwy filozofom wielkiej klasy, a także w formie pozytywnej, przedstawiając pochodzącą od Boga mądrość zbieżną z prawem jako prawdziwe wtajemniczenie. Upragnionym owocem wtajemniczenia w tę mądrość jest nieśmiertelność, wyteśniony cel wszystkich wtajemniczanych.

Niniejsze opracowanie zakreśliło jednak główne elementy tej trudnej i pełnej napięć relacji między aleksandryjskim monoteizmem a eklektyczną religijnością pragnących bliskości bóstwa ludzi. Zauważono szczególną rolę niektórych bóstw, zwłaszcza Izydy jako bogini bliskiej⁷², której teologia została wykorzy-

⁶⁸ C. LARCHER, *Etudes sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969, 224-231.

⁶⁹ PGM IV, 477.

⁷⁰ L. MAZZINGHI, *La notte*, 279, przypis 65.

⁷¹ Tamże, 229.

⁷² APULEIUS, *Asinus aureus* XI, 5-6: *En adsum tuis commota, Luci, precibus [...]. Adsum tuos miserata casus, adsum favens et propitia [...] iam tibi providentia mea inlucescit dies salutaris.*

stana przez hagiografa. Jej kult jako dawczyni nieśmiertelności stał się źródłem słownictwa i idei, które hagiograf spożytkował w celu przedstawienia ożywiającego oddziaływania prawdziwych Bożych misteriów. To uzupełnienie ukazało pełen sens polemiki Księgi Mądrości oraz odwagę jej autora.

Jednak bliższe analizy poszczególnych wersetów oraz ich relacji do świata hellenistycznego wymagają kontynuacji. Znaczący starożytnych idei mogą w te badana wiele wniesić, dokonując szczegółowych analiz kontekstu powstania interesującej nas księgi. Jest to zadanie, które w dalszym ciągu pozostaje otwarte.

Według XI, 12 Izyda jest *praesentissimum numen*. Podobną tytulaturę stosowano w III wieku po Chr. wobec Serapisa: *praesentissimus deus magnus*. Por. L. MAZZINGHI, *La Sapienza, presente accanto a Dio e all'uomo: Sap 9,9b.10c e la figura di Iside*, w: *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom*, red. N. Calduch Benages – J. Vermeylen – Fs. M. Gilbert, BEThL 143, Leuven 1999, 357-367.

The Book of Wisdom and Greek Mystery Cults Summary

This article provides an analysis of occurrence of the basic concepts connected with Greek mystery cults in the Book of Wisdom: μύστης and its female equivalent mu,stij, teleth, and the derivative as well as θίασος. These terms have been applicable in a double context. The first one criticizes pagan rituals as a sign of idolatry and connects them with the sins of the Canaanites who were thrown out from the Promised Land due to their sins. The hagiographer suggests the only true initiation into Devine Wisdom instead of the pagan rituals. Clinging to the Wisdom brings the same fruit that was desired by the pagans who were initiated into worldly happiness and safe future in the beyond. The article presents some elements of the context in which the Book of Wisdom started to exist and problems that the Egyptian diaspora encountered. Simultaneously, it recognizes a creative application of foreign religious ideas in the presentation of the ideas of Judaism, that shows the author's courage and openness.

Słowa kluczowe: Księga Mądrości, wtajemniczenia, misteria, Dionizos, Izolda, Mitra, Demeter, ofiary, magia, nieśmiertelność

Keywords: the Book of Wisdom, initiations, mysteries, Dionysus, Isis, Mithra, Demeter, sacrifices, magic, immortality

