

GLORIAM PRAECCEDIT HUMILITAS

(PRZ 15,33)

KSIĘGA PAMIĄTKOWA

DLA KSIĘDZA PROFESORA ANTONIEGO TRONINY

w 70. ROCZNICĘ URODZIN

CZĘSTOCHOWA 2015, s. 871-892

KS. MARCIN ZIELIŃSKI

(KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II)

MĄDROŚĆ JAKO ŹRÓDŁO RADOŚCI W KSIĘDZE MĄDROŚCI 7,7-12

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

Inspirując się tą sugestią i analizując uważnie Księgę Mądrości, można zauważyć, że jej autor również przywołuje często różne stany emocjonalne. Wystarczy sprawdzić częstotliwość, z jaką pojawiają się pewne słowa, aby odkryć, że mamy co najmniej 23 słowa odnoszące się do strachu (w tekście pojawia się też jedyna w całej Biblii definicja strachu, inspirowana kontekstem hellenistycznym [Mdr 17,11-12]) czy 19 wyrażen odnoszących się do smutku i rozpacz (głęboki smutek bezbożnych w momencie sądu eschatologicznego

¹ Por. L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *I Salmi*, v. I, Roma 1992, s. 73-75.

[Mdr 5,1-3], czy rozpacz Egipcjan przy grobach pierworodnych [Mdr 19,3]). Autor odwołuje się do szerokiego wachlarza ludzkich emocji (pisze także o zdumieniu, zazdrości, nienawiści, pogardzie, radości) i wykazuje się przenikliwością w analizowaniu niuansów psychologicznych poszczególnych emocji. Ta obfitość różnych wyrażeń oraz bardzo uważne portretowanie ludzkich emocji sugerują, że mają one niezwykle znaczenie dla autora.

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

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

Widząc wielką liczbę tekstów odnoszących się do radości w Księdze Mądrości, pragniemy skoncentrować się na Mdr 7,7-12 (pojawia się tam słowo *eufrainō* – „raduję się”), poszukując odpowiedzi na pytanie: Co jest motywem radości? Kto i w jakim kontekście może przeżywać szczerą i głęboką radość? Jaka jest ewentualnie koncepcja radości naszego autora? Zostanie przeanalizowana struktura tekstu, kluczowe wyrażenie i kontekst Starego Testamentu oraz literatury hellenistycznej.

² Por. A. MATTAIOLI, *Beatitudini e felicità nella Bibbia d'Israele*, Prato 1992, s. 79.

1. STRUKTURA TEKSTU

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

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

Powyższa struktura ukazuje, że perykopa 7,7-12 jest połączona z sekcją paralelną 8,10-16, w której Mądrość jest przedstawiana jako idealna oblubienica i towarzyska życia. Należy zauważyć, że w obu fragmentach pojawiają się terminy związane z tematem radości. Oba te wyrażenia znajdują się na końcu perykopy (odpowiednio w 7,12a i 8,16d). W sekcji 7,7-12 znajdujemy czasownik *eufrainō* (w. 12a), natomiast w 8,10-16 pojawia się wyrażenie *eufrosynēn kai charan* (w. 16d), które rozwija i intensyfikuje doświadczenie radości, które staje się udziałem Salomona.⁵ To celowe powtórzenie terminów i ich precyzyjna kolokacja w strukturze tekstu podkreślają, że temat radości nie pojawia się mimochodem, ale zostaje ukazany jako kwestia istotna – efekt konkretnych wyborów dokonanych przez Salomona. Podkreśla się, że to właśnie obecność Mądrości oraz jej rady i pomoc udzielane Salomonowi są źródłem wielkiej radości i zadowolenia.

³ Por. G. WRIGHT, *The Structure of the Book of Wisdom*, Bib 48 (1967) s. 173-174 – mamy tutaj zaznaczone główne linie podziału ze wskazaniem sekcji centralnej oraz ukazaniem symetrii całej struktury.

⁴ Por. P. BIZZETI, *Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario*, SRivBib 11, Bologna 1984, s. 67-72.

⁵ Autor podkreśla w tekście, że nie dary Mądrości są źródłem radości, ale jej obecność oraz bycie przewodniczką w zarządzaniu dobrami staje się powodem radości.

Perykopa 7,7-12 jest jednostką literacką precyzyjnie wyodrębnioną. Termin *sofia* został użyty przez naszego autora w ww. 7 i 12, tworząc w ten sposób inkluzję. Dwa razy pojawia się w tekście wyrażenie *ēlthen moi* (ww. 7 i 11) oraz dwukrotnie pojawiają się terminy z prefiksem *pro-*, które podkreślają aspekt wyboru, predylekcji (ww. 8 i 10).⁶ Ponadto w ww. 8 i 11 pojawia się termin *ploutos* oraz trzykrotnie wyrażenie *pas* związane z koncepcją totalności (*pas, panta, pasin* w ww. 9.11.12).⁷ Ponadto sama sekcja 7,8-10 jest skonstruowana na zasadzie paralelizmu z regularnie powtarzającym się schematem porównywania.⁸ Bogactwo tych darów oraz obecność mądrości pojawiają się w obu sekcjach jako motyw radości, co w połączeniu w ukazanymi powyżej elementami strukturalnymi ukazuje, że autor intencjonalnie łączy oba teksty, podkreślając element radości jako istotny.

Należy także zwrócić uwagę na związek tekstu z tym, co go poprzedza. Zostaje podkreślony fakt, że Salomon, wzorzec mędrca, rodzi się jak każdy inny człowiek (zostaje tu użyty rzeczownik *hēdonē* [7,2b], które ma generalnie wydźwięk negatywny, szczególnie w kontekście filozofii stoickiej, która traktowała ją jako nieuporządkowane pragnienie i pożądanie, nad którym należy panować⁹). Istotny jest także przymiotnik *thnētos* (7,1a), który znajduje się na pozycji emfatycznej, podkreślający śmiertelność człowieka, który przecież ze swej natury jest śmiertelny. Autor, akcentując tę ludzką słabość, ukazuje jednocześnie, że wszystko, co otrzymuje Salomon, zostaje mu dane dzięki modlitwie. Warto podkreślić użycie słowa *euchomai* na początku w. 7, w którym modlitwa jest opisana jako jedyny sposób, aby pokonać ludzką słabość i nabyć mądrość. Jest to nawiązanie do historii młodego Salomona, który natychmiast po objęciu tronu udaje się do Gabaon i prosi o mądrość w rządzeniu krajem (por. 1Krl 3,4-15; 2Krn 1,2-12). Modlitwa, o której się wspomina w Mdr 7,7,

⁶ Ten prefiks pojawia się dwukrotnie także w sekcji 8,10-16.

⁷ Por. P. BIZZETI, *Struttura*, s. 69.

⁸ Por. A. LEPROUX, *Un discours de Sagesse. Étude exégétique de Sg 7-8*, AnBib 167, Roma 2007, s. 44-45.

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

zostaje potem rozwinięta w rozdz. 9, który staje się paradygmatem modlitwy i centralnym rozdziałem całej księgi. Widać wyraźnie, że aby zostać mędrce, należy modlić się o dar mądrości, która zostaje zesłana przez Boga i staje się przewodnikiem dla proszącego (por. Syr 1,1).¹⁰ Mamy tu do czynienia z klasycznym motywem obecnym w literaturze sapiencjalnej okresu powygnaniowego, w którym podkreślało się, że dar prawdziwej mądrości jest niedostępny dla śmiertelnego człowieka i tylko dzięki Bogu, który jest źródłem i dawcą mądrości, można mądrość otrzymać (*edothē* w formie pasywnej w 7,7 podkreśla, że mamy tu do czynienia z działaniem Boga i darmowością daru). Warunkiem otrzymania mądrości jest więc zanieśiona prośba oraz miłość ku Bogu, gdyż tylko ten, kto miłuje i boi się Boga, może ten dar otrzymać (Prz 2,6: *hoti kyrois didōsin sofian*; Koh 2,26: *hoti tō(i) anthōpō(i) tō(i) agathō(i) pro prosōpou autou edōken sofian kai gnōsin kai eufrosynēn*; a więc dar mądrości jest połączony z darem radości; Syr 1,10: *echorēgēsen autēn* [odnosi się do mądrości] *tois agapōsin auton*). Znaczenie kontekstu jest następujące: autor pragnie ukazać skromne początki Salomona i podkreślić aspekt ludzkiej słabości, który zostaje przezwyciężony dzięki niezwykłemu darowi Boga, który można otrzymać tylko dzięki modlitwie.

2. ANALIZA WYBRANYCH POJĘĆ I WYRAŻEŃ W MDR 7,12

2.1. *eufraanthēn*

Czasownik *eufraīnō* był używany już w grece antycznej do opisanie stanu „radości, cieszenia się” (Homer, *Iliada* 7,297; *Odyseja* 2,311), podobnie jak rzeczownik *eufrosynē*, który oznaczał „radość/wesele”. Czasownik wyrażał radości związane z dobrami materialnymi obecnymi w życiu codziennym (powodzenie, dobre zdrowie, posiadanie dóbr), ale również określał stan radości wewnętrznej (tym różni się od czasownika *agalliaō*, który zwykle łączy radość z kultem, momentem euforii, który ogarnia wierzącego w momencie sprawo-

¹⁰ Por. A. SISTI, *Il Libro della Sapienza*, Assisi 1992, s. 208.

wania czynności liturgicznych).¹¹ U Platona znajdujemy jasne rozróżnienie na radości „wzniosłe” (*eufrosynē*) i radości codzienne, bardziej cielesne. Podkreślał on w jednym z tekstów, że prawdziwa radość jest związana z odkryciem natury poznawczej albo z podążaniem za pewnym systemem wartości wzniosłym i godnym praktykowania (Platon, *Protagoras* 337C).¹² Takie rozróżnienie rozwinęli także stoicy, którzy określali *eufrosynē* jako „radość, która towarzyszy czynom człowieka mądrego”.¹³ W Starym Testamencie to słowo używane jest do oddania takich hebrajskich rdzeni jak: *gjl*, *śmḥ*, *rnn*. Ten fakt ukazuje nam, że w Septuagincie termin *eufrainō* miał znaczenie szersze, mógł się odnosić do szczęśliwych wydarzeń z życia prywatnego (Sdz 9,13; 1Sm 11,15), jak i tych związanych z kultem, Bożą opieką czy radościami powiązаныmi z oczekiwaniami eschatologicznymi (Pwt 12,7; Ps 18,9; 96,1). Według Giuseppe Scarpatà, badacza literatury klasycznej i autora doskonałego komentarza filologicznego do Księgi Mądrości, to pojęcie jest użyte w tekście w swoim świeckim znaczeniu i odnosi się do tego wszystkiego, co pozwala nam doświadczać *terpsis*, czyli „radości i uciechy” (dla potwierdzenia tego stanowiska przytacza on fragmenty z Ksenofonta, *Symposion* 4,22).¹⁴ Samo słowo, dosyć powszechne w Septuagincie, jest użyte tylko 14 razy w Nowym Testamencie (8 razy w dziele Łukaszowym, gdzie często opisuje radości związane z uroczystym przyjęciem i ucztą, por. Łk 12,19; 15,29). Te nieliczne przypadki użycia słowa w Nowym Testamencie są związane z faktem, że zostało ono zastąpione słowem *chara*, któremu zostało nadane nowe znaczenie teologiczne.

2.2. *epi pasin*

Przymiotnik *pasin* pojawia się 63 w Księdze Mądrości i w naszym tekście odnosi się do wszystkich dóbr, które ofiaruje Mądrość, a które są wspominane w w. 11a.¹⁵ Potwierdza to zarówno wyrażenie *epi pasin* jak i zaimek dzierżaw-

¹¹ Zob. R. BULTMANN, *agalliaomai*, *agalliasis*, TWNT I, k. 18-19.

¹² Zob. TENZE, *eufrainō*, TWNT II, k. 770.

¹³ Zob. SVF III 105,37.

¹⁴ Por. G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*, v. II, Biblica. Testi e studi 3, Brescia 1996, s. 104.

¹⁵ Por. C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, v. I-III, Paris 1983-85, s. 457.

czy *autōn* z w. 12a. W tekście pojawia się problem natury tekstualnej. Starsi komentatorzy jak Grimm czy Heinisch preferowali lekcję *epi pantōn* (która znajduje się w B d), choć wydaje się, że jest to poprawka natury gramatycznej naniesiona przez kopistę. Lekcja *epi pasin*, przyjęta przez wersję Ralfsa i Zieglera, wydaje się oryginalną i bardziej prawdopodobną ze względu na fakt, że czasownik *eufrainō* w tekstach klasycznych ma zwykle dopełnienie w celowniku i używane jest z przyimkiem *epi*, co udowadnia Larcher w swoim komentarzu.¹⁶

2.3. *hēgeitai sofia*

Słowo *hēgeomai* oznacza w grece klasycznej „prowadzić, kierować, dowodzić, być przywódcą” (Homer, *Iliada* 2,687; *Odyseja* 1,125). Może odnosić się do osoby, której zostało powierzone zadanie zarządzania (w Ez 43,7 jest synonimem „władcy, króla”, por. Syr 17,17; Mt 2,6). Użycie z dopełniaczem jest popularne już od czasów Homera w znaczeniu „bycia przewodnikiem”, „prowadzenia/kierowania”.¹⁷ Może oznaczać także „utrzymywać, sądzić, myśleć w okresie posthomeryckim (Herodot, *Dzieje* 1,126.6; Sofokles, oc. 278).

2.4. *ēgnooun*

Słowo używane już przez Homera (*Odyseja* 20,15) w znaczeniu „nie znać, nie rozpoznać”. Może oznaczać także „nie pojmować, nie rozumieć” (Platon, *Fedon* 277d; por. Mk 9,23) oraz „być w błędzie, trwać w stanie niewiedzy” (por. *agnoountes hamartanousin* – „błądzą z powodu niewiedzy”, Arystoteles, *Retoryka* 1402B 10). Słowo pojawia się 7 razy w Księdze Mądrości, w różnych kontekstach (w odniesieniu do bezbożnych i idolatrii – Mdr 14,10; 15,11, ale może też odnosić się do mędrca – Mdr 7,12) i podkreśla aspekt niewiedzy, braku zrozumienia istoty rzeczy, co może być wynikiem błędnego rozumowania, zawinionego bądź niezawinionego.

¹⁶ Por. TENŻE, *Sagesse*, s. 475.

¹⁷ Por. G. SCARPAT, *Sapienza*, v. II, s. 105.

2.5. *genetis*

Słowo niezwykle rzadkie we wszystkich dostępnych nam tekstach greckich. Pojawia się tylko raz w Mdr i nie jest użyte przez Septuagintę (*hapax legomenon*). Powstało przez dodanie sufiksu *-tis*, podobnie jak w przypadku słowa *technitis*, stworzonego w ten sam sposób (Mdr 7,21; 8,6; 14,2) oraz innych rzeczowników typu *mystis* czy *hairētis* w Mdr 8,4. Ten sposób tworzenia nowych rzeczowników rodzaju żeńskiego staje się dosyć popularny w późnym okresie hellenistycznym. Scarpāt podaje inne przykłady tworzenia słów tego typu (przywołuje *ekdotis* [pochodzi od *ekdotēs* – „ojciec panny młodej”, por. p.Oxy 496.5], *kynēgetis* [od *kynēgetēs* – „myśliwy”, Ach. 8.12.5]).¹⁸ Jeśli chodzi o *genetis* i inne słowa tego typu, wydaje się, że autor tworzy je lub używa mając świadomość, że te wyszukane wyrażenia literackie zwrócą uwagę czytelnika i w ten sposób zostanie lepiej wyakcentowana myśl autora.

3. JAKIE DARY PRZYNOSI NAM MĄDROŚĆ?

W celu lepszego zrozumienia wartości darów przyniesionych przez Mądrość, należy je porównać z listą bogactw czy wartości, które porównane z darami mądrości, tracą swój blask. Przeanalizujemy pokrótce tę listę, która wylicza dobra cenne same w sobie czy wręcz atrybuty władzy królewskiej. Pomimo to żaden z darów ani wszystkie razem wzięte nie mogą się równać z dwoma istotnymi darami, których udziela Mądrość oraz z Mądrością jako taką (w.7).

3.1. *skēptron* – *thronos*

Rzeczowniki *skēptron* („berło”) oraz *thronos* („tron”) to dwa synonimy władzy królewskiej. Pojawiają się razem także w literaturze greckiej.¹⁹ Berło od początku było atrybutem tego, który decydował. Samo słowo pierwotnie

¹⁸ Por. G. SCARPAT, *Sapienza II*, s. 105-106.

¹⁹ G. SCARPAT (*Sapienza*, v. I, s. 391) przywołuje tutaj cytaty z Sofoklesa (*Edyp* 425) oraz Ajschylosa (*Prometeusz* 171).

odnosiło się do kija, który był używany jako oparcie podczas chodzenia (por. *hoi pistoi filioi skēptron basileusin alēthestaton* – „zaufani przyjaciele są najlepszą podporą dla króla”, Ksenofont, *Cyropedia* 8,7.13) i stało się symbolem owego przywództwa.

Podobne wyrażenie znajdujemy w Mdr 6,21, gdzie wzywa się tych, którzy sprawują władzę, aby odnosili się z szacunkiem do mądrości, bo czcząc ją i zarządzając według jej zaleceń owi władcy będą mieli udział również w jedynym królowaniu Boga i będą mogli wejść do jego wiecznego królestwa.²⁰ Dar rządzenia w sposób stabilny i wieczny można otrzymać tylko dzięki mądrości i z tego powodu jest ona wywyższana ponad wszystkie inne dobra, ponieważ pozwalając dobrze rządzić, przysparza władcy także innych darów takich jak bogactwo czy sława. Jest ona w istocie darem podstawowym, dzięki któremu jest możliwe uzyskanie wszystkich innych cennych darów. Dotyczy to nie tylko kwestii posiadania darów, ale także inteligentnego ich używania, o czym będzie mowa w dalszej części artykułu.

3.2. *ploutos*

Ten rzeczownik oznacza zarówno „bogactwo materialne”, jak i „pełnię/obfitość” (w tym sensie słowo pojawia się często w Nowym Testamencie, por. Rz 2,4; 2Kor 8,2; Kol 1,21). W analizowanym fragmencie to słowo opisuje bogactwa materialne, charakterystyczne dla królewskiego dworu (w takim znaczeniu pojawia się też w opisie wydarzeń w Gibeonie, 1Krl 3,11.13). Autor, pisząc o bogactwie i przepychu dworu królewskiego, przywołuje różne cenne przedmioty takie jak szlachetne kamienie (*lithon atimēton*), złoto (*chrysos*) oraz srebro (*argyros*). Należy zauważyć, że bogactwo materialne jest prezentowane jako wartość relatywna tak w Biblii, jak i tekstach greckich. Wystarczy przywołać tekst Prz 8,10 (*labete paideian kai mē argyriōn kai gnōsin hyper chrysiōn*), gdzie mądrość i dyscyplina są ukazane jako cenniejsze od złota i srebra.²¹ Interesujące teksty dotyczące relatywnej wartości bogactw przywo-

²⁰ Por. J. VILCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza. Traduzione e commentario*, ComB, Roma 1990, s. 270.

²¹ Por. R. E. MURPHY, *Proverbs*, WBC 22, Nashville 1998, s. 164.

łuże Scarpata, który cytuje między innymi Meandra i Plutarcha, wypowiedających się w tym duchu.²² Opisując te rzeczywistości, autor biblijny odwołuje się do swojego ulubionego zabiegu literackiego, czyli porównania. Nie mamy tu do czynienia z klasycznym *sincrisis*, który pojawia się w trzeciej części księgi, choć nie w swojej klasycznej formie.²³ W naszym fragmencie pojawia się natomiast samo słowo *sygkrisis* w 7,8b. Autor często wykorzystuje porównywania dwóch rzeczywistości do tworzenia kontrastów i jednoznacznego ukazania, które wartości są preferowane.²⁴

3.3. *hygieia*

Słowo oznacza tak „zdrowie” w sensie fizycznego dobrego samopoczucia (Platon, *Państwo* 332d; Herodot, *Dzieje* 2,77.2), jak i „zdrowie umysłu” (Izokrates, *Mowy* 12.7), gdzie mówi się o zdrowiu cielesnym i umysłowym, o zdrowiu ludzkiej *psychē*). W księgach mądrościowych jest ono często uważane nawet za cenniejsze od bogactw i bardzo często pojawia się też razem z radością (por. Syr 30,15-16: *ouk estin ploutos beltiōn hygieias sōmatos kai ouk estin eufrosynē hyper charan kardias*). Tekstem interesującym jest Syr 1,18, mówiący o koronie mądrości, którą jest bojaźń Boża, gwarantująca pokój oraz dobre zdrowie.

3.4. *eumorfia*

Ten termin może oznaczać „piękno fizyczne, piękną formę”, ale także „symetrię, elegancję, wyszukane piękno” (*Epic.* 20,2.11). Może się odnosić również do piękna wewnętrznego w sensie przymiotów i zalet charakteru, i w takim znaczeniu występuje u Arystotelesa (*Simp.* 218e), gdzie opisuje się z jednej strony zewnętrzne piękno Alcybiadesa (kontekst podpowiada, że jest to piękno złudne), a z drugiej mówi się o pięknie duchowym Sokratesa (użyte zostaje słowo *kallos*).

²² Por. G. SCARPAT, *Sapienza*, v. II, s. 99.

²³ Por. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza*, s. 47-51.

²⁴ Por. TAMŻE, s. 284.

Rzeczownik *eumorfia* pojawia się tylko raz w Mdr oraz także jedynym raz w 4Mch 8,10, gdzie osoba torturująca młodzieńców opisuje ich, używając wyrażenia *tēs hēlikias kai tēs eumorfias* (wydaje się, że można to wyrażenie potraktować jako *hendiadys* i przetłumaczyć jako „piękna młodość”).²⁵ Wszystkie wyrażenia zdają się potwierdzać, że wyrażenie odnosi się bardziej do piękna rozumianego w sensie zewnętrznym jako wdzięku, fizycznego piękna i doskonałości. Prawdziwe piękno nie może być jednak tylko zewnętrzne i z tego powodu autor używa w odniesieniu do mądrości słowa *kallos* (8,2), aby podkreślić wewnętrzne piękno Mądrości.²⁶ Należy zauważyć, że to Bóg jest opisany w Księdze Mądrości jako stwórca piękności (*kallous genesiarchēs*, por. Mdr 13,3) i w konsekwencji gdy mówimy o pięknie Mądrości, musimy w niej widzieć stwórcze działanie Boga, który nadaje jej duchowe piękno.²⁷

3.5. *fōs*

To słowo pojawia się 9 razy w Mdr, zawsze w znaczeniu pozytywnym, w kontekście takich rzeczywistości jak sprawiedliwość (5,6), wieczność (7,26) czy światło dnia w opozycji do ciemności, które spadły na Egipcjan (17,19). Rzeczownik jest poprzedzony przyimkiem *anti*, który jest tłumaczony i interpretowany na różne sposoby. Włoska edycja Biblii św. Pawła (NVB z 1995) używa w przekładzie wyrażenia „in cambio di”, nowe tłumaczenie CEI z 2008 r. tłumaczy „piuttosto che”, co może sugerować, że Salomon wybiera mądrość jako ważniejszą i cenniejszą od światła. Przyimek może przybrać znacznie zbliżone do „jako, na miejsce” (Łk 11,11; 1Kor 11,15). Scarpat preferuje takie właśnie tłumaczenie („wybrałem mądrość na miejsce światła, aby stała się moim światłem”), argumentując, że taka interpretacja jest możliwa z punktu widzenia gramatycznego oraz że ten przekład nie pomniejsza znaczenia teologicznego słowa „światło”.²⁸

²⁵ Taką interpretację przedstawia G. SCARPAT, *Quarto Libro dei Maccabei. Testo, traduzione, introduzione e commento*, Brescia 2006, s. 262.

²⁶ Por. G. SCARPAT, *Sapienza*, v. II, s. 101.

²⁷ Rzeczownik *kallos* jest używany także w Mdr 5,16 dla opisania pięknego diademu i pojawia się tam razem z *euprepeia*, aby podkreślić tak zewnętrzny, jak też wewnętrzny wymiar piękna (por. Jk 1,11).

²⁸ Por. G. SCARPAT, *Sapienza*, v. II, s. 101.

Jak wcześniej było wspomniane, światło ma w Mdr znaczenie zawsze pozytywne, czego ukoronowaniem jest porównanie w 18,1-4 światła do Prawa ofiarowanego Izraelowi przez Boga.²⁹ Niemniej w optyce naszego autora mądrość nabiera znaczenia absolutnie pierwszorzędnego i postawienie jej na pierwszym miejscu, w bezpośredniej bliskości Boga, wydaje się być jego intencją. Traktuje mądrość jako kategorię absolutnie wyjątkową, od której wszystko pochodzi i której nie można porównać z niczym (nawet ze światłem) jako szczególnym darem Boga (por. Mdr 7,29, gdzie mądrość jest opisana jako ta, która porównana ze światłem uzyskuje pierwszeństwo).

Aby poprawnie zinterpretować i przetłumaczyć wyrażenie z w.10, należy zwrócić uwagę na czasownik *proaireō*, który ma zabarwienie silnie stoickie (sam termin pojawia się już u Arystotelesa, *Etyka Nikomachejska* 1172A 25; *Polityka* 1351a 26) i odnosi się do wolnego wyboru. Prefiks *pro* w tym słowie wskazuje nie na preferencję rozumianą jako intuicyjne upodobanie, ale jako prawie „pre-decyzję”, która jest podjęta w oparciu o gruntowną analizę i ocenę wartości danej rzeczy.³⁰ Jest to akt, który zakłada intelektualny wysiłek w celu poznania istoty tej rzeczy. Tak rozumiane słowo w odniesieniu do Salomona podkreśla nie aspekt pożądania czy upodobania, związanego tylko i wyłącznie z wolą i pragnieniem, ale akt intencjonalny umysłu i władzy poznawczej, która rozpoznaje dobro i uznaje je za cenne i pożądane. Przywoływany już wcześniej Scarpat wylicza w swoim komentarzu różne przykłady, w których aspekt wyboru związany z namysłem i poznaniem jest dominujący. Mówiąc o wyborze mądrości, należy podkreślić, że mamy tu do czynienia z wyborem racjonalnym, godnym mędrca i filozofa.³¹

Porównanie Mądrości z różnymi dobrami naturalnymi ukazuje, że autor traktuje ją jako najcenniejszy dar oraz jako rzeczywistość, która jest w stanie ofiarować człowiekowi dary bezcenne. Przedmioty i rzeczywistości wymienione w ww. 8-10 są porównane do rzeczy bez wartości takich jak piasek czy

²⁹ Por. TAMZE, s. 101-102; L. MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce. Esegese di Sap 17,1-18,4*, Roma 1995, s. 221-224.

³⁰ Por. M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, v. II, Firenze 1978, s. 115-117.

³¹ Por. G. SCARPAT, *Sapienza*, v. II, s. 101.

bloto.³² Takie porównanie nie ma na celu ukazania pogardy dla tych rzeczywistości, ale służy podkreśleniu absolutnego priorytetu mądrości i darów duchowych oraz intelektualnych, które niosą większą radość niż dobra materialne. Podobne ujęcie możemy znaleźć także w myśli starożytnych, którzy podkreślali, że źródło prawdziwej radości może znajdować się także w rzeczywistości duchowej. Jako przykład można podać Platona, który mówi o radości, pochodzącej z faktu posiadania licznych cnót (*Meno* 237a).

Analizując całą sekcję 7,7-12, odkrywamy więc precyzyjną hierarchię wartości. Te najcenniejsze są wymienione na początku i końcu tej sekcji. Już w Mdr 7,7 wymienione są dwie rzeczywistości, o które należy prosić Boga: roztropność (*fronēsis*) i duch mądrości (*pneuma sofias*). Wydaje się, że drugi stych rozwija i precyzuje to, co zostało powiedziane w pierwszym. W tym krótkim wersecie autor łączy ze sobą świat biblijny oraz filozoficzny. Krótka analiza tego tekstu pozwoli nam lepiej uchwycić jego znacznie.

3.6. *fronēsis*

Jest to termin filozoficzny, który bardzo często pojawia się w Septuagincie (łącznie 59 razy) i jest użyty także w 1Krl 5,9, w którym *fronēsis* tłumaczy hebrajskie *hokmā*, czyli dar, który otrzymuje młody Salomon. Słowo to oraz jemu pokrewne pojawiają się w starożytnej grece w odniesieniu do aktywności intelektualnej i psychicznej człowieka, a także jako oznaczenie wszystkich jego uczuć i pasji (por. Homer, *Iliada* 22,296; 3,442). Począwszy od Platona zaczyna się używać tego słowa w sensie filozoficznym i technicznym na określenie zdolności uczenia się i rozumowania oraz zdolności odróżniania dobra od zła (*hēdonai kai fronēseis* – „przyjemności i akty mądrości”, Platon, *Philebus* 63a).³³

Ten termin jest też często używany przez filozofię stoicką. Według stoików *fronēsis* to wiedza, która ukazywała to, co należy robić i czego unikać. Nazy-

³² Należy zauważyć, że słowo *pēlos* pojawia się tylko 4 razy w Księdze Mądrości. Pozostałe trzy przypadki są powiązane z problemem idolatrii i tworzenia przedmiotów kultu – idoli (Mdr 15,7.8.10). Takie zestawienie tworzy jeszcze mocniejszy kontrast między Mądrością z jednej strony a idolami z drugiej.

³³ G. BERTAM, *frēn*, TWNT IX, k. 217-218.

wali ją także „wiedzą o rzeczach dobrych i złych (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, III 262,23-26; dalej jako SVF), która miała pomagać w kontrolowaniu ludzkiego działania i ewentualnie wyznaczać jego limity (SVF III 263,26). Według Kleanta wszystkie cnoty kardynalne pochodziły właśnie od *fronēsis*, którą uznawał za cnotę podstawową i jedyną. Była to esencja stoickiej filozofii, która pozwalała żyć w sposób zgodny ze swoim powołaniem i w harmonii z kosmosem. Praktykowanie tej cnoty gwarantowało posiadanie wszystkich innych cnót, które prawdziwy mędrzec i filozof musiał nabyć.³⁴ W naszym tekście *fronēsis* może być traktowana jako szczególny dar, który często zajmuje miejsce samej mądrości czy innych cnót. W Biblii wskazuje generalnie na mądrość praktyczną, związaną z życiem i podejmowaniem decyzji. W odniesieniu do Salomona słowo może wskazywać na szczególną mądrość w rządzeniu narodem (podobne znacznie znajdujemy w Ez 28,4, gdzie jest powiedziane, że władca utwierdził swoją władzę i zebrał wielkie majątkości właśnie dzięki *fronēsis*). W naszym fragmencie *fronēsis* jest połączona z duchem mądrości, który wydaje się terminem szerszym, który łączy tę szczególną inteligencję z mądrością jako źródłem i przyczyną wszystkiego.³⁵

3.7. *pneuma sofias*

Jako wyrażenie typowo biblijne nie pojawia ani razu w znanych nam tekstach greckich. Można je rozumieć jako odnoszące się do samej mądrości, ale prezentujące pewien jej aspekt (Syr 15,3). W tekście Mądrości mamy podobne wyrażenie w 1,5: *hagion gar pneuma paideias*, odnoszące się do wielkiego daru, który nie został przyjęty przez bezbożnych (w Mdr 3,11 pojawia się zarówno mądrość, jak i dyscyplina), a właściwie został z pogardą odrzucony i w konsekwencji bezbożni znaleźli się w sytuacji desperacji i smutku (*talaipeōros*).³⁶ To wyrażenie ukazuje ducha mądrości jako wartość wewnętrzną i dynamiczną, która animuje życie człowieka i upodabnia się do boskiego du-

³⁴ Por. TAMŻE, k. 219.

³⁵ Por. G. SCARPAT, *Sapienza*, v. II, s.30.

³⁶ Por. A. SISTI, *Sapienza*, s. 209.

cha obecnego w człowieku. Mówi też o naturze tej mądrości, która zstępuje jako wartość bezcielesna i Boska. Jest ona darem nadprzyrodzonym, związanym ze szczególną łaską.³⁷

Podsumowując tę część rozważań, należy stwierdzić, że autor, konfrontując mądrość z wartościami ziemskimi, ukazuje jej absolutną wartość w życiu człowieka. Wartości materialne mogą być darem Mądrości albo wynikiem pracy, i z tego powodu nie można ich traktować jako negatywnych w swej istocie. Wszystkie te rzeczy okazują się jednak relatywne i drugorzędne jeśli się je porówna z Mądrością, która sama w sobie jest cenniejsza od wszystkiego, a także jest tą, która tych darów udziela i pomaga nimi się cieszyć. Należy podkreślić dwa aspekty:

- (1) używanie dóbr ziemskich w sposób inteligentny i z pomocą Mądrości (nawet władzy czy bogactw) może owocować radosnym i dobrym życiem – potwierdza to historyczny przykład Salomona;
- (2) prawdziwa radość jest związana uznaniem absolutnego prymatu Mądrości oraz z odkryciem, że to ona jest ich dawczynią. Radość domaga się też wiary w Boga jako że wszystkie dary oraz sama Mądrość pochodzą od Boga (7,15).

4. MĄDROŚĆ JAKO TA, KTÓRA POMAGA ZARZĄDZAĆ WSZYSTKIMI DOBRAMI

W naszej perykopie Mądrość jest przedstawiana jako ta, która jest „matką wszystkich dóbr”, ich rodzicielką, czyli rzeczywistym ich źródłem. Radość Salomona jest związana nie tylko z faktem, że wszystkie dary pochodzą od niej (tego Salomon w narracji zdaje się nie wiedzieć), ale też z faktu, że te dary są zarządzane przez Mądrość, to znaczy pomaga ona używać ich we właściwy sposób. W historii starotestamentalnej Salomon prosi o rzeczy według niego najcenniejsze, czyli o roztropność i mądrość w sądzeniu i rozsądzaniu sporów, a Bóg dodaje mu jeszcze inne dary takie jak bogactwo czy sławę. Są one bezpośrednim darem Boga i tak opisuje tę historię także autor Księgi Mądrości,

³⁷ Por. C. LARCHER, *Sagesse*, s. 453.

wprowadzając jednak pośrednika między Bogiem a Salomonem, czyli postać Mądrości. Każde bogactwo czy cenna rzecz nie jest wynikiem tylko pracy czy dziedziczenia, ale darem Mądrości, rzeczą uzyskaną dzięki jej pomocy.

Salomon uznaje także, że Mądrość pomaga zarządzać tymi dobrami. Nie tylko jest ich „matką”, ale także tą, dzięki której te dary przynoszą prawdziwą radość i nie obracają się przeciw ich posiadaczowi. Radość jest więc możliwa, gdy mamy do czynienia z mądrym używaniem darów mądrości. Choć dary wymienione w tekście same w sobie są pozytywne (a przynajmniej neutralne), nie można przewidzieć, w jaki sposób zostaną spożytkowane (teoretycznie i praktycznie jest możliwe ich użycie w złych celach). To Mądrość dba o takie ich używanie, aby przynosiły radość.

Odkrycie sposobu zarządzania dobrami jest związane z interpretacją słowa *ēgeomai*. Tłumaczenie CEI przekłada je używając słowa „recare”. W wersji polskiej mamy „wieść, prowadzić”, Winston w komentarzu tłumaczy słowo angielskim „bear”, a Scarpat używa czasownika „regolare”. Samo słowo pojawia się 6 razy w Mdr, zwykle w znaczeniu „uważać za coś, sądzić, uznawać” i dotyczy oceny zjawiska czy opinii o nim (zob. Mdr 1,16; 7,8; 12,15; 17,6). W przypadku 7,12 lepszym tłumaczeniem jest „kierować, regulować, być przewodnikiem”.³⁸ Scarpat uważa, że autor mógł inspirować się nauczaniem Platona i w swoim komentarzu przywołuje tekst z *Euthydemus* 281D, w którym mówi się o zarządzaniu dobrami i podkreśla, że gdy nimi kieruje głupota i niewiedza, przynoszą szkodę, a gdy prowadzi mądrość i roztropność, nawet rzeczy niewiele znaczące stają się rzeczami cennymi, nabierają nowej wartości dzięki umiejętnemu używaniu.³⁹

Interesującym jest fakt, że Salomon nie wie, że wszystkie dary pochodzą bezpośrednio od mądrości. W historycznym opisie wydarzenia w Gibeonie jest podkreślone, że nie tylko mądrość, ale także bogactwo, sława i władza pochodzą bezpośrednio od Boga i są jego darem. W Mdr natomiast sama Mądrość

³⁸ Jako ciekawy przykład takiego zachowania można podać Izokratesa, który pisał: *hēgoumenos tōn hēdonōn all' ouk agomenos hyp' autōn* – „kierując przyjemnościami bez pozwalania, aby być przez nie kierowanym” (*Mowy* 9,45).

³⁹ Aby zobaczyć inne teksty i całą argumentację autora – por. G. SCARPAT, *Sapienza*, v. II, s. 104-105.

jest tą, która tych darów udziela, będąc pośredniczką między Bogiem i ludźmi. Być może ta niezwykła aktywność Mądrości jest odkryciem dokonany przez autora (nazwie ją potem *technitis* – tą, która tworzy i powie, że „może wszystko”, Mdr 7,27).⁴⁰ Należy zauważyć, że Mądrość jest przedstawiana jako czynnik aktywny, który ofiaruje bezcenne dary. W tradycji mądrościowej postać Mądrości w relacji do Boga miała zwykle charakter pasywny, będąc blisko Stworzyciela i asystując mu (por. Hi 28,12-14; Prz 8,22; Syr 1,1-10; 24).

Sisti w swoim komentarzu pisze, że „radość Salomona z powodu otrzymanych dóbr, choć naturalna, nie ma tu żadnego znaczenia, podobnie jak fakt jego niewiedzy”.⁴¹ Wbrew tej opinii należałoby podkreślić, że w logice autora motyw radości zajmuje istotne miejsce. Słowo *eufrainō*, znajdujące się na początku w. 12, zajmuje pozycję emfatyczną. Ten fakt, w połączeniu z analizą struktury i związkami z 8,10-16 nie pozwala nam traktować tematu radości jako drugorzędnego. Sisti podkreśla słusznie znaczenie w. 12b, który wskazuje na mądrość jako źródło i przewodnika w używaniu dóbr. Należy zauważyć, że nasz autor wielokrotnie w Księdze Mądrości łączy stany emocjonalne oraz fakt bycia szczęśliwym z konkretnymi wyborami człowieka. Sam fakt radości wskazuje, że człowiek dokonał właściwego wyboru i w konsekwencji przeżywa momenty radości. Mamy tu do czynienia z zasadą przyczynowo-skutkową, która w kontekście całej księgi mogłaby brzmieć następująco: mądre wybory gwarantują radość, głupie i złe wybory niosą smutek. W tym kontekście nawet posiadanie wielkich dóbr, takich jak niezmierzone bogactwo czy zdrowie, nie gwarantują szczęśliwości, jeśli nie ma najistotniejszego daru: mądrości z jej darami roztropności i dobrego wyboru (Mdr 7,7.11). Należy też zauważyć, że motyw radości nie jest związany z darami jako takimi, ale z faktem, że są one używane w sposób mądry, czyli z pomocą Mądrości, która w tekście staje się prawie realną osobą, odbiciem Boskiej Mądrości w konkretnej, prawie fizycznej postaci. Autor odkrywa radość płynącą z tej obecności i ten temat zostanie rozwinięty w 8,16, gdzie mówi się już tylko i wyłącznie o samej Mądrości, która wchodząc w relację miłości i bliskości niesie Salomonowi wielką radość i wesele.

⁴⁰ Por. J. VILCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza*, s. 285.

⁴¹ Por. A. SISTI, *Sapienza*, s. 210.

5. W JAKI SPOSÓB OTRZYMUJE SIĘ DAR MĄDROŚCI?

Jeśli wszystkie te dary pochodzą od mądrości i to ona pomaga nimi zarządzać, pojawia się pytanie o zasługi Salomona, który wydaje się być zupełnie pasywny i doświadczać powodzenia bez zasług ze swojej strony. Analiza tekstu ukazuje jednak szereg czasowników, które odnoszą się do Salomona i podkreślają jego zaangażowanie. Mamy też do czynienia z swoistym *crescendo* wyrażień.

5.1. *euchomai* (w. 7)

Septuaginta czasownik *euchomai* odnosi się do modlitwy zanoszonej do Boga (oddaje hebrajskie terminy *hitpallēl* oraz *‘ātar*) i takie znaczenie ma już w klasycznej grece w czasach Homera. W Septuagincie często ma jako dopełnienie Boga (*pros ton Theon* – spotykane także u autorów klasycznych, por. Ksenofont, *Mem.* 1,3.2; *Sympozjon* 4,55).

5.2. *epikaleō* (w. 7)

Ten czasownik oznacza „przyzywać”, „wołać”. Był on znany już w starożytności jako forma zwracania się do Boga, w kontekście modlitwy czy ofiary (por. Ksenofont, *Hellada* 2,3.55: *kai theous epekaleito kai anthrōpous kathorran ta gignomena* – „przyzywał bogów i ludzi, aby patrzyli na to, co się dzieje”). W takim znaczeniu jest używany zarówno w Septuagincie, jak i NT, gdzie często pojawia się w kontekście przywoływania imienia Pańskiego – *onoma kyriou* (por. Dz 22,16; Rz 10,13). Pojawia się także w naszym fragmencie jako modlitewne wołanie Salomona do Boga.

5.3. *prokrinō* (w. 8)

Ten czasownik jest najczęściej tłumaczony jako „preferować”, „umieścić przed”, „wybrać jako lepsze”. Pojawia się tylko raz w Mdr, nie występuje w Septuagincie. Scarpata odsyła do Platona, gdzie słowo pojawia się w podob-

nym kontekście wyboru cennego dobra (mówi się tam o Grekach i poganach, którzy wybierają ją jako najważniejsze dobro: *proton agathōn*, Platon, *Leges* 870b).⁴² Salomon także nie wybiera bogactwa czy władzy jako nadrzędnego dobra (co podkreśla 1Krl 3,11 oraz 2Krn 1,11), ale optuje za mądrością, która w istotny sposób przyczyni się do rozkwitu sprawiedliwości i ładu w jego królestwie. Ten wybór nie oznacza braku szacunku dla majestatu królewskiego czy idei władzy jako takiej (mądrość jest ważniejsza dla Salomona niż berła i trony), przeciwnie – umieszczenie Mądrości na pierwszym miejscu, jako najcenniejszego dobra, pozwala mu się stać idealnym królem (podobne motywy znajdują się w literaturze sapiencjalnej: Hi 28,15-19; Prz 16,16; Ps 19,11).

5.4. *homoioō* (w. 9)

Ten czasownik oznacza „czynić podobnym”, „upodabniać się”. Słowo pojawia się w tekstach klasycznych i późniejszych w znaczeniu „być podobnym” (Homer, *Iliada* 1,187; *Odyseja* 3,120; por. Izokrates, *Mowy* 9,75: *tois paplasmenois kai gegrammenois oudeis an tou sōmatos fysin homoiōseien* – „nikt nie mógłby uczynić podobnym naturalnych właściwości fizycznych do rzeźb czy obrazów”), ale może też mieć znaczenie „porównywać” (por. Herodot, *Dzieje* 1,123.1). To drugie jest dosyć popularne w Nowym Testamencie (por. Mt 11,16; Łk 7,31), gdzie staje się terminem technicznym na określenie podobieństwa (grec. *homoioia*, łac. *similitudo*).⁴³ Autor pragnie podkreślić, że nie ma żadnego podobieństwa między Mądrością i dobrami ziemskimi, i stąd nie porównuje jej do żadnej wartościowej rzeczy ze względu na oczywisty wynik tego porównania. Ten termin pojawia się także w Mdr 13,4, ale ma tam bardziej sens „podobieństwa, upodabniania się”.

5.5. *agapaō* (w. 10)

Ten czasownik pojawia się 9 razy w Mdr, zawsze w kontekście pozytywnym, a jego podmiotem jest Bóg (Mdr 7,28; 11,24) albo czciciel Boga, który okazuje

⁴² Por. G. SCARPAT, *Sapienza*, v. II, s. 98-99.

⁴³ G. SCARPAT, *Sapienza*, v. II, s. 99; C. LARCHER, *Sagesse*, s. 454.

Mu miłość lub z szacunkiem odnosi się do jego darów (Mdr 6,12; 8,7). Słowo jest użyte z przyimkiem *hyper*, co podkreśla aspekt wyboru i preferencji, intensyfikując ją. Jest to więc nie tylko intelektualny wybór związany z poznaniem wartości, ale także pragnienie posiadania jej, związane z poruszeniem serca.

Ta lista słów z ww. 7-10 (należy także dołączyć do niej analizowany wcześniej czasownik *proaireō* z w. 10) podkreśla, że decyzja Salomona jest związana z uważnym analizowaniem i poznaniem wartości Mądrości. Naturalnym zwieńczeniem tego procesu byłoby wejście w posiadanie Mądrości, zjednoczenie się z nią. To zostaje opisane w Mdr 8,10-16 oraz w następującej po niej sekcji (Mdr 8,17-21). Na końcu pierwszej z wymienionych sekcji oraz na początku drugiej mamy imponującą listę pojęć i wyrażań, które podkreślają bliskość, intymność i zażyłość z Mądrością. Są to: *prosanapauō*, *synanastrofē* (w. 16) oraz *syggeneia* (w. 17), *filia*, *syggymnasia homilias*, *koinōnia* i *lambanō* (w. 18). Te wyrażenia pojawiają się znów w kontekście radości (w Mdr 8,16 pojawia się wyrażenie *eufrosynēn kai charan*). Tu doskonale widać logikę autora, który rozpoznawszy wartość nadrzędną mądrości dąży do jej osiągnięcia, wejścia w bliską relację z nią, świadomy, że jej obecność przyniesie mu także doświadczenie radości.

PODSUMOWANIE

Podsumowując ten artykuł warto podkreślić jeszcze raz istotne elementy związane z koncepcją radości w perykopie Mdr 7,7-12. Najpierw analiza struktury tekstu pokazuje nam, że autor rozwija temat radości w sposób świadomy i umieszcza słowa z pola semantycznego radości w precyzyjnym kontekście. Analiza całej księgi pokazuje nam, że słowa te zawsze zajmują określone miejsce w poszczególnych jednostkach i zwykle lokują się na ich początku lub końcu (wystarczy pomyśleć o Mdr 2,6-9 czy 3,13-15). Szerszy kontekst pokazuje nam, że tylko sprawiedliwy może doświadczać prawdziwej radości, która zawsze wiąże się z obecnością Mądrości i przez to także Boga – Stwórcy Mądrości. Radość nie jest związana z wartością dóbr, ale z faktem po-

siadania Mądrości, która jest konieczna do mądrego zarządzania tymi dobrami. To jest prawdziwy powód radości Salomona. Autor przedstawia Mądrość jako pośredniczkę pomiędzy Bogiem a ludźmi i jako tę, która udziela darów. To w kontekście wydarzenia w Gibeonie może być pewnym *novum* (epizod w Gibeonie ukazuje Boga jako Tego, który obdarza Salomona mądrością i innymi dobrami) i budzić radosne zdumienie autora. Owo odkrycie Mądrości rodzi pragnienie zdobycia jej i w tym kontekście autor wskazuje na jedyny środek, który pozwala ją posiadać – modlitwę zanoszoną do Boga.

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

~

WISDOM AS A SOURCE OF JOY IN Wis 7:7-12 (summary)

The present article discusses the concept of joy in Wis 7:7-12. The structure of Wis 7:7-12 and the link with 8:10-16 shows us that the concept of joy is intentionally developed by the author. The figure of Wisdom is presented as more precious than material and spiritual richness because she is the origin of any good thing. She not only provides every kind of good, but helps us to use it in the correct way (7:12a). As a source and a guide of every good thing, she is considered by Solomon as the most desirable company. In order to obtain wisdom, it is necessary to appeal to God and ask for this gift. The parallel text of Wis 8:10-16 starts from discovering that it is possible to create an intimate relationship with Wisdom which is connected with the experience of true joy and happiness. Due to God's activity, wisdom is transformed from a distant and abstract entity to an intimate friend, even a perfect life companion.

Słowa kluczowe: Mądrość, radość, modlitwa, relacja, metafora małżeńska.

Keywords: Wisdom, joy, prayer, relationship, marriage metaphor.

Bibliografia:

- WRIGHT A. G., *The Structure of the Book of Wisdom*, Bib 48 (1967) s. 165-184.
- *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. J. von Armin, Stuttgart 1979.
- POHLENZ M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, v. I-II, Firenze 1978.
- LARCHER C., *Le Livre de la Sagesse, ou, La Sagesse de Salomon*, v. I-III, Paris 1983-1985.
- BIZETTI P., *Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario*, RivBibS 11, Brescia 1984.
- SCARPAT G., *Libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento*, v. I-III, Brescia 1989, 1996, 1999.
- VÍLCHEZ LÍNDEZ J., *Sapienza. Traduzione e commento*, Roma 1990.
- MATTIOLI A., *Beatitudine e felicità nella Bibbia d'Israele*, Prato 1992.
- SISTI A., *Il Libro della Sapienza. Introduzione, versione, commento*, Assisi 1992.
- MAZZINGHI L., *Notte di paura e di luce. Esegese di Sap 17,1-18,4*, AnBib 134, Roma 1995.
- LEPROUX A., *Un discours de Sagesse. Étude exégétique de Sg 7-8*, AnBib 167, Roma 2007.