

GLORIAM PRAECEDIT HUMILITAS
(PRZ 15,33)
KSIĘGA PAMIĄTKOWA
DLA KSIĘDZA PROFESORA ANTONIEGO TRONINY
W 70. ROCZNICĘ URODZIN
CZĘSTOCHOWA 2015, s. 651-673

KS. KRZYSZTOF SIWEK
(UNIWERSYTET STEFANA KARDYNAŁA WYSZYŃSKIEGO)

CZYM JEST I SKĄD POCHODZI MĄDROŚĆ? METODOLOGICZNA REFLEKSJA AUTORA W MDR 6,22-25

Tekst który staje się przedmiotem niniejszego studium, odpowiada na zasadnicze kwestie dotyczące natury i pochodzenia Mądrości. Ma charakter wprowadzenia metodologicznego do większej sekcji tekstu (MDr 7-9), w którym autor zмага się z jej tajemnicą.

Procedura metodologiczna autora zakłada jasność i komunikatywność przekazu, jego sposób mówienia jest szczerzy i otwarty, co czyni z tego tekstu typowy przykład greckiej *parrēsia*.

Po tym, jak przedstawimy znaczenie terminu *parrēsia* i wskażemy na jego znaczenie jako gatunku literackiego, umieścimy tekst w szerszym kontekście literackim Księgi Mądrości. Następnym krokiem będzie literalne odczytanie tekstu ze zwróceniem uwagi na niektóre aspekty krytyki tekstualnej. Kolejny etap badawczy obejmie analizę terminologii użytej w naszej perykopie, co pozwoli przyjrzeć się metodologii stosowanej przez autora.

1. TERMIN *PARRĒSIA* I JEGO OBECNOŚĆ W MYŚLI GRECKIEJ

Termin *parrēsia* nie ma swojego odpowiednika w języku hebrajskim.¹ Jest to termin charakterystyczny dla bardziej wyrafinowanego stylu, jakim posługiwali się autorzy greccy. Jest zbudowany na dwóch, semantycznie niezależnych od siebie, terminach: *pan* i *rēsis*² i wskazuje na bardzo mocno zakorzenioną w mentalności greckiej demokracji ideę mówienia wszystkiego w sposób jawny.

Istnieją trzy formy tego słowa: dwie formy nominalne (*parrēsia* i *par-rēsiastēs*³), oraz werbalna (*parrēsiazomai/parrēsiazestai*). *Parrēsia* opisuje relację pomiędzy mówiącym a tekstem (informacją), którą chce przekazać. Mówiący jasno wskazuje, że wszystko to, co mówi jest jego własną opinią, z którą się utożsamia. Dlatego sposób mówienia nacechowany jest dużym stopniem bezpośredniości, a nierzadko przybiera osobisty ton. W relacji do prawdy, jaką przekazuje, *parrēsia* obejmuje dwa typy komunikacji. Pierwszy z nich oznacza mówienie tego wszystkiego, co przychodzi na myśl, bez wzięcia za to osobistej odpowiedzialności.⁴ Najczęściej takie wypowiedzi padały w kontekście niewłaściwie rozumianej odpowiedzialności za sprawy państwa. Drugi typ komunikacji wyznaczony przez właściwie użytą *parrēsia*, zakłada mówienie prawdy w sposób odpowiedzialny i rzeczowy, co wpływa na właściwe kształtowanie postaw zarówno mówiącego, jak i odbiorcy.

¹ W LXX ten rzeczownik pojawia się stosunkowo rzadko (12 razy, głównie w księdze Przysłów, Dziele Machabejskim). W Księdze Mądrości spotykamy go tylko raz (5,1). W NT występuje najczęściej w *Corpus Joanneum* (J; 1J) oraz w Dziejach Apostolskich. Jedynym tekstem hebrajskim, w którym tłumacz LXX umieszcza ten termin jest Kpł 26,13 w kontekście wyprowadzenie Izraela z Egiptu „z podniesioną głową” (użyty tu hebrajski termin *qōm^emîjûl* oznaczający „wyprostowany”, sam będąc *hapax legomenon* w Biblii Hebrajskiej, został oddany przez greckie wyrażenie: *meta parrēsias*). Por. kompetentne studium na temat tego greckiego terminu: G. SCARPAT, *Parrhesia: storia del termine e delle sue tradizioni in latino*, Brescia 1964.

² Por. C. SPICQ, *Parrēsia*, w: *Note di lessicografia neotestamentaria*, v. 2, GLNTSuppl., ed. F. Montagnini – G. Scarpata – O. Soffritti, Brescia 1994, s. 333.

³ Ta forma nie została poświadczona w testach klasycznych. Występuje w późniejszej epoce piśmiennictwa greckiego, tzn. w czasach późno hellenistycznych i w epoce grecko rzymskiej (Plutarch, Lukian). Oznacza tego, kto używa *parrēsia*, czyli tego, kto mówi otwarcie, mówi prawdę. Por. M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma 2005, s. 4.

⁴ Przykłady tak rozumianej *parrēsia* znajdziemy m. in u Platona (Lg. 649b; 671b).

M. Foucault zauważa, że w analizie idei, jaką niesie w sobie *parrēsia*, należy wyróżnić kilka przestrzeni, w których była stosowana. Pierwsza to polityka, następnie retoryka i wreszcie filozofia.⁵ W polityce, mechanizmem komunikacyjnym była retoryka, dlatego termin ten stał się ważnym składnikiem jej uprawiania i stosowania. Wolność słowa, która szczególnie za czasów Peryklesa stała się wyznacznikiem demokracji, implikowała inne bardziej zorganizowane formy, które bardzo szybko przybrały rangę ważnych instytucji życia społecznego.⁶ Należały do nich: *isonomia* (równość obywateli wobec prawa), *isotimia* (równość w godności i obejmowaniu godności państwowych), *isēgoria* (równe prawo przemawiania na zgromadzeniach ludowych).⁷ W każdej z tych przestrzeni funkcjonowania społecznego punktem wyjścia stawała się *parrēsia*.

W języku filozofii *parrēsia* stała się wyznacznikiem troski o samego siebie (*epimeleia heautou*).⁸ Jest to właściwy punkt wyjścia w sytuacji, gdy człowiek zamierza zająć się sprawami innych; najpierw winien wykazać się określonymi kompetencjami w poznaniu samego siebie i wzięcia odpowiedzialności za siebie. Takie znaczenie posiada omawiana idea przede wszystkim w nurcie filozofii epikurejskiej, w której zwracano baczną uwagę na proces edukacji i wzajemnej pomocy w obrębie wspólnoty, w której przyszło żyć i pracować.⁹

Z czasem termin zaczął być używany w szerszym kontekście, odnoszącym się w ogóle do sposobu mówienia i przeprowadzenia argumentacji. Wolność w wypowiedzaniu opinii stawała się ważną przestrzenią, w której weryfikowano prawdziwość wypowiedzi.¹⁰ Ta praktyka była często nadużywana przez

⁵ Por. M. FOUCAULT, *Discorso e verità*, s. 10-13.

⁶ Por. liczne przykłady i analizy przeprowadzone w artykule L. CEDRONI, *Verità, parrësia e politica nell'antica Grecia*, Spazio Filosofico 2012 s. 105-108, <http://www.spaziofilosofico.it/wp-content/uploads/2012/01/cedroni.pdf>. (dostępne 5.06.2015).

⁷ Por. M. KOROLKO, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 170; L. CEDRONI, *Verità, parrësia e politica*, s. 105.

⁸ Por. M. FOUCAULT, *Discorso e verità*, s. 13.

⁹ Znane z tego okresu dzieło Filodemosa z Gadary (100-30 przed Chr.), zatytułowane *Peri Parrēsias*, gdzie autor podaje różne techniki przydatne do takiego modelu życia we wspólnocie.

¹⁰ Szczególnie należy zwrócić w tym kontekście uwagę na wypowiedzi Demostenesa (IV w. przed Chr.), który w takim właśnie kontekście używał omawianego terminu (por. *Orationes* 4,51: *ouden hyposteilamenos, peparrēsiasmai* – „z całą szczerością niczego nie przemilczając”; w podobnym tonie, zob.: 10,53-54: *ei dei talēthē meta parrēsias eipein* – „jeśli należy powiedzieć bez ukrywania całą prawdę....”).

cyników wykraczających nierzadko w swoich wypowiedziach poza przyjęte konwencje. Niejednokrotnie powoływali się na nią, posuwając się w swoich wypowiedziach do bezczelności.¹¹

Parrēsia staje się także sposobem odważnego mówienia, które jest potwierdzeniem pewności wobec samego siebie i wyraża głębokie przekonanie o słuszności tego, o czym się mówi. Przykładem tego jest Księga Mądrości, w której omawiany termin pojawia się tylko raz, w 5,1: „Wtedy sprawiedliwy stanie pewny siebie [z pełną śmiałością: *en parrēsia*] przed obliczem tych, którzy go znieważali i pogardzali jego wysiłkami”.¹² Postawa sprawiedliwego nacechowana jest nie tylko pewnością siebie ale wyrasta przede wszystkim z głęboko przeżywanej wartości, jaką jest honor wynikający z wierności Prawu i tradycji ojców. Józef Flawiusz kilkakrotnie stosuje ten termin w odniesieniu do odważnego sposobu mówienia,¹³ swobodnego sposobu bycia i postępowania.¹⁴ Inną natomiast postawę prezentują bezbożni, którzy są daleko od takiego postępowania.¹⁵

Pomimo tego, że autor Księgi Mądrości nie umieszcza wprost w naszym tekście rzeczownika *parrēsia*, kontekst wypowiedzi, szczególnie w 6,22, wyraźnie wskazuje na taki właśnie jej charakter.¹⁶ Mędrzec pragnie otwarcie przekazać swoje doświadczenie mądrości, aby kształtować w ten sposób postawy tych, którzy będą go słuchać i uczyć się podobnej drogi jaką on sam przeszedł.

2. MDR 6,22-25 W SZERSZYM KONTEKŚCIE LITERACKIM KSIĘGI

Omawianą przez nas perykopę należy uznać jako niezależną jednostkę, która stanowi łącznik pomiędzy pierwszą częścią Księgi (1,1-6,21 – zwykle się nazywać ją Księgą Eschatologii) a jej drugą częścią (7,1-9,18), podejmu-

¹¹ Por. DIOGENES LAERTIOS VI 43.69.

¹² Por. także: 1Mch 4,18; 3Mch 4,1; 7,12.

¹³ Por. *Ant.* II 116; XV 198; XVI 31; XVI 108 (*hē parrēsia tēs alētheias*); XVIII 346; *Bel.* II 276; VI 358 (*hē parrēsia malista*).

¹⁴ Por. *Ant.* XV 240; XVI 385.

¹⁵ Na ten temat, zob.: K. SIWEK, „Gdy go ujrzą, wielki przestrasz ich ogarnie” (*Mdr* 5,2). *W poszukiwaniu dróg nawrócenia według Mdr* 5,3-8, WST 28 (2015) 1, s. 188-207.

¹⁶ Por. także tekst Demostenesa: *talēthē meta parrēsias erō pros ymas kai ouk apokrypsomai* – „otwarcie powiem wam całą prawdę i nie ukryję” (*Orat.* VI 31).

jąca temat natury i pochodzenia mądrości. Trzecia część to Księga Historii (10,1-19,22).¹⁷ Ogniwem łączącym pierwszą i drugą część jest partykuła rezultatywna *de* (6,22) która w naturalny sposób nawiązuje do ostatniej wypowiedzi z pierwszej części (6,21), gdzie partykuła *oun* ma tutaj, wraz ze spójnikiem *ei*, wprowadzającym zdanie warunkowe, charakter rozstrzygający wobec poprzedzającego wywodu na temat korzyści wpływających z obcowania z mądrością (6,12-21). Tam autor zwraca się do władców ludów (*tyrannoi laōn*) znajdujących upodobanie w berłach i tronach (*epi thronois kai skēptrois*). Poucza ich, że taka władza jest niewystarczająca; żeby ją sprawować trzeba posiadać najważniejszą dyspozycję, jaką jest mądrość. Co więcej, trzeba ją czcić i szanować (*timēsate sofian*). Obcowanie z mądrością zmienia zasadniczo sposób i styl panowania. Wskazuje na to gra słów pomiędzy *tyrannos* (6,21a) a *basileus* (6,21b) wyrażona tu za pomocą formy werbalnej. Otwarcie na mądrość, poszukiwanie jej i szacunek jej okazywany, powoduje przejście od rządów absolutnych, niczym nieograniczonych (*tyrannos*),¹⁸ do władzy sprawowanej w imieniu Boga.¹⁹ Władca obdarzony mądrością nie musi więc znajdować upodobania w berłach i tronach, symbolach ziemskiej, często tyrańskiej władzy, ale swoje upodobanie znajduje właśnie w mądrości. Po takiej zachęcie i wezwaniu (*imperativus aoristi*), autor nakreśli za chwilę to, czym ona jest i jakie jest jej pochodzenie. Dodajmy, że motyw władcy²⁰ staje się ważnym elementem konstrukcyjnym całego tekstu pierwszej części Księgi: stanowi inkluzję która wyznacza jej początek (1,1) i zakończenie (6,21). Elementami stylistycznymi tekstu, które łączą omawianą sekcję metodologiczną z następującą po niej medytacją nad genezą i naturą mądrości są: *sofia* (6,21.22

¹⁷ Na temat różnych zagadnień związanych z podziałem Mdr zob. K. SIWEK, „Gdy go ujrzą...”, s. 190, p. 1.

¹⁸ Ten grecki rzeczownik oznacza sprawowanie władzy nieograniczone żadnym prawem. Por. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck 2009, s. 1106.

¹⁹ Rzeczownik *basileus* w tekstach klasycznych oznacza często władcę dziedzicznego ustanowionego przez Zeusa.

²⁰ Ten motyw jest asygnowany przez kilka różnych od siebie terminów. Najpierw pojawia się w 1,1 jako *participium* od czasownika *krinō* (*hoi krinontes*). Kolejna wzmianka o władcach pojawia się pod koniec pierwszej części kilkakrotnie, tzn. w 6,1 (*basileis* oraz *dikastai*), w 6,2 (*hoi kratountes*), w 6,9 (*tyrannoi*) i wreszcie w 6,21 (*tyrannoi* oraz *basileuseōte*).

// 7,7. 12.15.21.24.28.30) oraz *paideuō* (6,11.25).²¹ Te dwa terminy wpisują się w całą retorykę autora wyraźnie zachęcającego do wejścia w taki proces, który doprowadzi do osiągnięcia mądrości. Elementem istotnym w tym procesie zdaje się tu być doświadczenie własnej słabości, która otwiera na mądrość. Dlatego, początek drugiej części Księgi (7-9) przynosi obraz władcy (8,14), który wyznaje swoją słabość (por. 7,1-3). W 7,8 został wprowadzony wyraźny kontrast wobec 6,21. Elementem wspólnym są „berła i trony”. O ile jednak wcześniej mówiono o nich jako atrybutach władzy, tak teraz, w porównaniu z mądrością, okazują się być niczym dla władcy, który o nią prosi (7,7).

3. PRZEKŁAD I KRYTYKA TEKSTUALNA ²²

²² *tī²³ de estin sofia kai pōs egeneto,*²⁴
*apaggelō kai ouk apokrypsō²⁵ hymin mystēria,*²⁶
alla ap'archēs geneseōs²⁷
eksichniasō kai thēsō eis to emfanēs tēn gnōsin autēs²⁸
kai ou mē parodeusō tēn alētheian.
²³*oute mēn* ²⁹*fthonō tetēkoti synodeusō,*

²¹ Por. L. MAZZINGI, *Il Pentateuco sapienziale. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza. Caratteristiche letterarie e temi teologici*, Testi e commenti, Bologna 2012, s. 214.

²² W wyborze ważniejszych różnic tekstualnych opieramy się na wydaniu krytycznym: *Sapientia Salomonis w: Septuaginta Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis XII/1*, ed. J. Ziegler, Göttingen 1980.

²³ S^{*} i 542 czytają jako *tis*, personifikując tym samym mądrość.

²⁴ Niektóre kodeksy minuskułowe (755, 248) mają w tym miejscu formę *perfectum* tego samego rdzenia (*gegonen*), ostatni dodaje także: *en anthrōpois*.

²⁵ Minuskułowy kodeks 359, a także XVI wieczny komentarz *Mattaeus Cantacuzenus* (Cant.) umieszczają ten czasownik w stronie medialnej (*apokrypsomai* – „ukryć się przed kimś”), sugerując się zapewne tekstem w Mdr 7,13.

²⁶ Niektóre kodeksy łacińskie, Cant. mają liczbę pojedynczą. Niektórzy świadkowie tekstu (545, 613) dołączają rzeczownik *theou*. Dość łatwo zinterpretować motywację tych świadectw, chodzi o to, że autor Mdr mówi konkretnie o tajemnicy Boga, która ma zostać ujawniona.

²⁷ Kodeksy minuskułowe 149, 254, 411, 754 umieszczają w tym miejscu rzeczownik *gnōseōs*, prawdopodobnie pod wpływem 7,5. Autor wskazywałby raczej na początek wiedzy niż stworzenia.

²⁸ Kodeks minuskułowy 766 rozszerza ten stych uzupełniając o jeszcze jeden element poznania: *tēn doksan autēs kai tēn gnōsin*.

²⁹ Niektóre kodeksy łacińskie łagodzą to emfatyczne stwierdzenie usuwając partykułę *mēn*. Ta konstrukcja jest bowiem przykładem archaicznego języka greckiego znanego w czasach Homera.

*hoti houtos ou koinōnēsei*³⁰ *sofia*.

²⁴*plēthos de sofōn sōtēria kosmou,*

kai basileus fronimos eustatheia dēmou.

²⁵*hōste paideuesthe*³¹ *tois rēmasin mou, kai ōfelēthēsesthe.*

„Czym jest mądrość i w jaki sposób powstała
oznajmię i nie zakryję przed wami tajemnic
lecz od początku powstania
pójdę jej śladem [będę ją tropił] i wyprowadzę na światło jej znajomość
[wiedzę na jej temat]

z całą pewnością nie przejdę obok prawdy [nie rozminę się z prawdą].

Nie pójdę wspólną drogą [z tym] który karmi się zazdrością (jest owładnięty zazdrością)

ponieważ ona (zazdrość) nie zamieszka razem z mądrością.

Wielu spośród mędrców to zbawienie dla świata

a król rozumny to gwarancja stabilności [bezpieczeństwa] dla ludu.

Uczcie się zatem moich słów a zostaniecie umocnieni”.

Niektórzy świadkowie tekstu dokonują personifikacji mądrości, co zdaje się wpisywać w szerszy biblijny kontekst mądrościowy. Poprzez dodanie wyrażenia *en anthrōpois* poprzedzonego formą *perfectum*, zamiast *aorystu*, czasownika *gignomai*, wykazują tendencje aktualizujące tekst i wskazują na stałą obecność pośród ludzi uosobionej mądrości. Ta formuła wydaje się być jednak późniejszym komentarzem teologicznym i próbą osadzenia zagadnienia w realiach tych, do których jest skierowana.

Poza tymi sugestiami, pozostałe warianty tekstualne stanowią raczej próbę retuszu o charakterze bardziej stylistycznym niż merytorycznym.

³⁰ Kodeksy majuskułowe (A, V) i wiele minuskułowych (np.: 46, 339-542, 543, 547) mają w tym miejscu formę czasu teraźniejszego (*koinōnei*). Różnica zdaje się być nieistotna, zważywszy, że traktujemy tę formę jako gnomiczną, wyrażającą prawdę ogólną

³¹ Kodeksy S i A oraz minuskuły: 253 i 637 odnotowują w tym miejscu zmianę natury syntaktycznej. Po spójniku *hōste* umieszczają *infinitivus* tego samego czasownika (*paideuesthai*). Taka konstrukcja wyraża skutek zamierzony, pomyślany przez autora: „tak że uczcie się moich słów...” (z *imperatiwem/indikatiwem* – skutek rzeczywisty). Wydaje się, że według wymienionych świadków tekstu, intencja autora mieści się w granicach zamierzeń. Zdaje się to potwierdzać forma kolejnego czasownika, które wspomniane świadectwa także zmieniają na *infinitivus* (*ōfelēthēsesthai*).

4. STRATEGIA METODOLOGICZNA AUTORA

Przejdźmy zatem do przeanalizowania kompetencji semantycznych zasadniczych pojęć i wyrażen występujących w naszym tekście z uwzględnieniem ich roli w szerszym kontekście biblijnej literatury sapiencjalnej. Taka analiza pozwoli nam zbadać strategię metodologiczną autora, który pyta o naturę mądrości, jej powstanie i działanie (aspekt materialny) oraz zapoznaje odbiorcę ze sposobem procedowania w mówieniu o niej (aspekt formalny).

4.1. Aspekt materialny: Natura mądrości i jej pochodzenie

Przedmiotem refleksji autora staje się mądrość. Autor przygotowuje się bardzo rzetelnie do zmierzenia się z jej tajemnicą (rozd. 7-9), ale zanim to uczyni, kreśli bardzo dokładny plan działania. Mówienie bowiem o niej wymaga niezwykłych kompetencji, w tym także tych metodologicznych, które teraz właśnie prezentuje.

Pytanie o mądrość obejmuje dwie przestrzenie, które tak naprawdę wzajemnie się przenikają. Podejmując zagadnienie natury i pochodzenia, autor posługuje się w swoim wystąpieniu dwoma zwrotami, których użycie i zastosowanie odwołuje czytelnika do dalszej części księgi, gdzie podane kwestie zostaną rozwinięte.

Najpierw pada pytanie o naturę mądrości: *ti de estin sofia* (6,22a); jest to typowa formuła grecka za pomocą której podejmuje się temat tożsamości: czym to jest? Jest to pytanie najbardziej podstawowe i zawiera silne konotacje filozoficzne. Jest to pytanie zmagające się z zagadnieniem istnienia i próbą jego zdefiniowania. Taka formuła pojawia się tylko w tym miejscu; żaden z autorów Biblii Greckiej nie podejmuje tej kwestii w ten sposób:³² nie pyta, czym jest mądrość. *Corpus Sapientialis* ST podejmuje raczej zagadnienie działania mądrości³³ lub jej atrybutów,³⁴ nie odnosząc się to kwestii jej „tożsamości”.

³² Rzeczownik *sofia*, który pojawia się w LXX i NT 143 razy, nie staje się składową tak sformułowanego pytania.

³³ Por. Prz 1,20; 2,10; 9,1; Koh 7,19; Mdr 1,4; 7,21; 9,18; 10,9.21; 14,2; Syr 4,11; 11,1; 24,1.

³⁴ Por. Prz 8,11; Mdr 1,6; 6,12; 7,24; Syr 15,19.

Taki rodzaj pytania wywołuje konieczność sformułowania definicji i w swojej istocie ma charakter bardzo ogólny, zatem najbardziej fundamentalny. Pytanie posiada także istotne kompetencje retoryczne: stawia problem, każe się nad nim pochylić, wywołuje temat, który winien zainteresować i wywołać refleksje. Jest to sposób na prowokację czytelnika/słuchacza, wywołanie w nim reakcji, uzasadnionych pytań i przemyśleń. Wpisuje się ponadto w strategię perswazyjną autora i jest istotnym elementem jego strategii pragmatycznej. Nie chodzi bowiem o postawienie takiego pytania dla niego samego, ale o zachętę najpierw do własnych przemyśleń, a potem do dialogu; autor chce udzielić odpowiedzi po uprzednim sprowokowaniu jej w świadomości odbiorcy tekstu.

Taki rodzaj strategii zostaje wzmocniony kolejnym pytaniem: *pōs egeneto [sofia]*. W greckim piśmiennictwie biblijnym takie wyrażenie pojawia się jeszcze dwukrotnie. Najpierw w Iz 1,21: „Jak to się stało (*pōs egeneto*), że miasto wierne stało się j nierządnicą?”. To pytanie jednak ma nieco inną formułę wpisaną w kontekst wypowiedzi. Wydaje się, że w tym miejscu chodzi bardziej o wyrażenie zdziwienia z powodu już zaistniałego faktu, niż o sam fakt.³⁵ Przywołajmy jeszcze jeden tekst, tym razem perykopę nowotestamentalną. W Mk 5,16 czytamy: „Ci którzy widzieli, opowiedzieli nam, co się stało z opętanym (*pōs egeneto tō[i] daimonizomenō[i]*)”. Jednak i w tym przypadku należy wykluczyć niezależny charakter pytania (towarzyszy mu dopełnienie dalsze). Zatem nasz tekst znowu wykazuje genialną intuicję metodologiczną, jaką posiada autor. Pytania o pochodzenie mądrości nie były oczywiście obce autorom mądrościowym. Odnotujmy w tym miejscu dwa przykłady, które mają jednakowoż identyczne brzmienie. W Hi 28,12.20 pojawia się pytanie o pochodzenie mądrości sformułowane następująco: *hē de sofia pothen heurethē?* Takie pytanie nie ma jednak charakteru absolutnego, ale jest wyraźnie sprofilowane na poszukiwanie miejsca jej pochodzenia (por. 28,14.21-22.23).

Wspomniana wyżej intuicja autora ukazuje jeszcze dwa istotne aspekty tego pytania. Po pierwsze, taka formuła wskazuje na tajemnicę którą chce się odkryć. W literaturze greckiej znane są pytania tego typu, ale nie prowadzą

³⁵ Ponadto pytanie wprowadza zdanie podrzędne; nie jest więc niezależne jak w przypadku Mdr 6,22.

one do odkrycia rzeczywistości, a raczej wprowadzają w lęk przed nią, otaczając ją nimbem jeszcze większej tajemniczości i niezwykłości. Takie pytania dotyczą zwykle pochodzenia bogów i związanych z nimi kultów misteryjnych (por. Platon, *Tim.* 27c).³⁶ W naszym tekście autor dąży do odkrycia prawdy. Paradoksalnie, używając tej podwójnej struktury (pytanie o naturę i pochodzenie mądrości), usiłuje mówić o niej otwarciem. Taka formuła wpisuje się zatem w gatunek bliski od samego początku autorowi, czyli *parrēsia*. Po drugie, formuła: *pōs egeneto* niesie w sobie odcień ponadczasowy, raz z powodu czasownika (ma tutaj wyraźnie charakter absolutny),³⁷ a jeszcze bardziej z uwagi na partykułę *pōs* w miejsce: *pote*;³⁸ pytamy zatem: jak to się stało, że powstała (w jaki sposób powstała), a nie: kiedy powstała. Dodatkowo, taką intuicję potwierdza także *Vetus Latina*: *Quid est autem sapientia et quemadmodum facta sit*.

4.2. Aspekt formalny: Sposób procedowania autora Mdr

Aspekt formalny wskazuje na sposób procedowania autora. Wyodrębnia on cztery sposoby mówienia o mądrości:

- (1) jasno: *apaggelein* (6,22a),
- (2) w jawny sposób: *ouk apokryptein/tithēmi eis to emfanēs* (6,22d),
- (3) zgodnie z prawdą: *ou mē parodeuein tēn alētheian* (6,22e),
- (4) bez zazdrości: *oute mēn fthonō tetēkoti synodeuein* (6,23a).

4.2.1. Jasny sposób komunikacji: *apaggelein*

Autor rozpoczyna od formuły, która zdaje się najlepiej wyrażać ideę jasnego komunikatu. Wyraża ją rdzeń *aggell-*, który w swojej podstawowej formie został poświadczony przede wszystkim we wcześniejszych tekstach

³⁶ Por. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza*, Roma 1990, s. 275.

³⁷ Por. C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, v. II, Étude bibliques 3, Paris 1984, s. 435.

³⁸ *pōs* ma charakter ponadczasowy, wpisuje się w konwencję stawiania pytań jak najbardziej ogólnych, fundamentalnych bez konotacji czasowych, *pote* zaś dąży do usytuowania czegoś w obszarze konkretnego czasu (przeszłego bądź przyszłego).

greckich (np. u Homera). W grece *koine* pojawiają się formy złożone, oparte na pojedynczych i podwójnych prefiksach.³⁹ To, co charakteryzuje tę grupę semantyczną to przede wszystkim publiczny, jawny i oficjalny charakter przekazywanej informacji. Komunikat ukryty w takim przekazie jest jednoznaczny i bezpośrednio trafia do odbiorcy. Wiadomość może być przekazywana zarówno ustnie, jak i pisemnie (Ksenofont, *Anab.* I 3.21), w formie dokumentu mniej lub bardziej oficjalnego. Przedmiotem przekazu były zwykle treści polityczne, dotyczące wojen (por. Platon, *Phedr.* 242b) czy też różnego rodzaju rozporządzenia królewskie (por. Józef Flawiusz, *Ant.* XVII 274). W Prz 12,25 i 25,25 znajdujemy wyrażenie: *aggelia agathē*, czego późniejszym, już nowotestamentalnym odpowiednikiem, może być rzeczownik: *euaggelion*.⁴⁰

Analiza złożonego rdzenia: *ap-aggell-* dostarcza nam w tym kontekście kilku interesujących informacji. Widać to szczególnie dobrze w tekstach LXX, w których kompetencje semantyczne tego rdzenia obejmują dwa znaczenia. Pierwsze jest synonimiczne wobec formy podstawowej i desygnuje ogólną ideę „oznajmiania czegoś komuś”.⁴¹ W tym przypadku chodziłoby o zwykły przekaz informacji, nierzadko zwięzły i lapidarny. Drugie znaczenie wskazuje na trwający proces informacyjny; dlatego ten rdzeń bywa stosowany w dłuższych wypowiedziach: „opowiadać o czymś”, „wyjaśniać”, „zdawać relację”, czy „opisać”.⁴² W obydwu przypadkach jest najczęściej tłumaczeniem hebrajskiego rdzenia *ngd* (najczęściej w *Hif'il* albo *Hof'al*). Podkreśla się w ten sposób nie tylko samą treść przekazywaną, ale także zaangażowanie mówiącego. W Mdr pojawia się tylko w 6,22. W NT jest charakterystyczne dla stylu Łukasza (w dziele Łk-Dz pojawia się 26 razy na ogólną liczbę 46 w całym NT).

³⁹ Do najczęściej występujących form należą: *aggellō*, *an-aggellō*, *ap-aggellō*, *di-aggellō*, *ex-aggellō*, *kat-aggellō*, *pro-kat-aggellō*. Ogólnie można powiedzieć, że wszystkie wyrażają tę samą ideę oznajmiania, czynienia czegoś wiadomym. Różnice, które dają się zauważyć pomiędzy poszczególnymi formami, mają z reguły charakter stylistyczny i dookreślają znaczenie podstawowe.

⁴⁰ Por. M. SILVA, *aggellō*, w: *New International Dictionary of New testament Theology and Exegesis*, t. 1, ed. M. Silva, Michigan 2014, s. 116.

⁴¹ Por. Rdz 12,18; 14,13; 29,15; Lb 11,27; Joz 10,17.

⁴² Por. Rdz 24,28; 29,12; 41,8 (tutaj wyraźnie chodzi o ideę interpretacji snu; grecki czasownik tłumaczy hebrajski rdzeń *ptr*).

W niektórych, szczególnie tekstach nowotestamentalnych, wydaje się, że *apaggellō* oznacza coś więcej niż przekazywanie wiadomości czy opowiadanie o jakimś wydarzeniu. Można w nich dostrzec charakterystyczny zamysł autora, próbującego wskazać na działanie Boga w tym procesie komunikacji (por. Mt 12,18; 28,10; Łk 7,22; J 16,25). W większości bowiem przypadków forma ta określa działanie ludzkie, podczas gdy w powyżej wskazanych tekstach mowa jest o działaniu samego Jezusa. Przykładem tekstu, który wskazuje na takie użycie tego czasownika jest J 16,25 (jest to jedyny tekst, w którym pojawia się on w czwartej ewangelii). Jezus mówi teraz (to znaczy przed swoją śmiercią) otwarcie o Ojcu (*parrēsia peri tou patros apaggellō hymin*), w przeciwieństwie do czasu, gdy używał języka przypowieści (*en paroimiais*).

Przywołanie tego tekstu nasuwa intencjonalne skojarzenia z Mdr 6,22 i pozwala sformułować wnioski natury metodologicznej. Po pierwsze, aby mówić w sposób jasny i bezpośredni, trzeba wybrać odpowiedni czas: taki sposób mówienia jest przeznaczony dla ludzi dojrzałych, którzy nie potrzebują już języka obrazowego; są przygotowani, aby otworzyć się na bezpośredni przekaz. Po drugie, jasny i bezpośredni sposób mówienia dotyczy rzeczy najważniejszych, jest szczególnym przesłaniem, z jakim zwraca się mówca do słuchacza. Po trzecie, taki sposób mówienia ma charakter uroczysty i przygotowuje na przyjęcie prawd fundamentalnych. Jest także konsekwencją zaufania, jakim mówca darzy swoich słuchaczy. Taką procedurę metodologiczną widać zarówno u autora czwartej ewangelii (Jezus mówi do uczniów otwarcie w końcowym etapie ich formacji), jak i u autora Mdr (zarysowuje swoją metodologię po tym, jak przedstawił zasadnicze problemy i tematy z którymi przyjdzie mu się zmierzyć w dalszej części Mdr).

4.2.2. Jawny sposób komunikacji: *ouk apokryptein/tithēmi eis to emfanēs*

Autor Mdr przykłada szczególną wagę do jawnego sposobu komunikacji; wskazuje na to użycie dwóch terminów. Pierwszy z nich ma wymiar negatyw-

ny: „nie zakryję tajemnic”, drugi zaś – pozytywny: „[mądrość] wyprowadzę na światło”, „umieszczę w świetle”.

Wyrażenie: *ouk apokrypsō hymin misteria* nawiązuje do praktykowanych w starożytności pogańskich kultów misteryjnych przeznaczonych jedynie dla wtajemniczonych. Wspomnijmy o kilku rodzajach takich misteriów, z którymi z całą pewnością stykali się Grecy, a nierzadko także sympatyzujący z kulturą hellenistyczną Żydzi. Były to przede wszystkim misteria eleuzyjskie,⁴³ misteria ku czci Dionizosa,⁴⁴ czy misteria matki Ziemi.⁴⁵ Samo słowo *mystērion*⁴⁶ kryje w sobie dwie podstawowe znaczenia: inicjację (która wydaje się być elementem dominującym) oraz tajemnicę. Zachowanie tajemnicy było elementem istotnym (*cista mystica*, drewniany kosz zamykany wieczkiem, który stanowił element starożytnych misteriów był tego wyraźnym symbolem). Jed-

⁴³ Poświęcone dwom boginiom: Demeter, bogini zbóż, i jej córce Persefonie (nazywaną dziewicą, Kore). Organizowano je w Atenach pod protektorem władcy (*archōn basileus*). Materiału dostarcza mitologia związana z Demeter, która poszukiwała Korę, swoją córkę, porwaną przez Hadesa. Kore powraca ostatecznie do Eleusis. Tam właśnie Ateńczycy obchodzili misteria. Rozpoczęły się od uroczystej procesji z Aten do Eleusis. Punktem kulminacyjnym było spotkanie w Sali Wtajemniczeń (*telestērion*), gdzie pod przewodnictwem kapłana (*hierofant*) odprawiane były „święte sprawy”.

⁴⁴ Początkowo miały charakter typowo wiejski, ale stopniowo stały się elementem życia greckiego *polis*. Obchody, mające charakter państwowy, zaczęły się w Atenach od VI w., gdzie utworzono tzw. Wielkie Dionizje (Miejskie). Od połowy VI w. pojawiają się konkursy tragiczne ku czci Dionizosa, w V w. natomiast święto przyjęło swoją ostateczną formułę: było obchodzone cztery razy w roku od grudnia do marca: (1) Dionizja Małe (Wiejskie) obchodzone w miesiącu Posejdon (grudzień/styczeń) dla uczczenia pory otwierania naczyń z młodym winem (zabawy ludowe, procesje, korowody taneczne – *thiasoi*), przedstawienia i występy aktorów. (2) Lenaje obchodzone w miesiącu Gamelion (styczeń/luty) w związku z tłoczeniem wina (uczty, pochody po ulicach miasta, wystawianie komedii i tragedii – agony dramatyczne; (3) Antesterie (ósmą miesiąc attycki: luty/marzec). Pierwotnie było to święto zmarłych (później pamięci zmarłych poświęcano ostatni dzień święta). Składano ofiary oraz próbowano młode wino. (4) Dionizje Wielkie (Miejskie) obchodzone w dniach 8-13 miesiąca Elafebolion (marzec/kwiecień). W pierwszym dniu wnoszono w procesji posąg Dionizosa z Akropolu (świątynia) do gaju herosa Akademos. Tam odbywało się nabożeństwo i uczta. Por. W. BURKERT, *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Kraków 2014³, s. 42.

⁴⁵ Kult rozpoczął się prawdopodobnie w Anatolii, jeszcze w epoce neolitycznej, zatem przed wynalezieniem pisma. Jej frygijskie imię *Mater Kubileja*, Grecy przetłumaczyli na *Kybeleia* lub prościej *Kybele*. W kulcie Matki Ziemi ważną rolę spełniali kapłani-eunuchowie (*galloi*); nazywano ich tak ze względu na dokonywany przez nich akt samokastracji. Por. W. BURKERT, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 43.

⁴⁶ Wywodzi się prawdopodobnie od mykeńskiego rdzenia *my(s)*, który był używany na oznaczenie inicjacji urzędnika.

nak element wtajemniczenia jest zdecydowanie pierwszorzędnym elementem określającym naturę misteriów.

Autor Mdr w kilku wypowiedziach nawiązuje do misteryjnych praktyk pogańskich, w których uczestniczyli niektórzy Żydzi (por. 1,16-2,9; 12,3-7; 13,11-13; 14,1; 14,15.23).⁴⁷ W Mdr 1,16nn ukazuje sytuację zagrożenia dla Żydów ze strony tzw. pogańskich klubów. Były to różnego rodzaju stowarzyszenia, które zbierały się wokół stołów biesiadnych w atmosferze typowej dla Dionizjów. Stałymi elementami tych spotkań były: udział w zabawach, picie wina, zakładanie na głowę charakterystycznych wieńców; wszystko to w atmosferze ogólnej wesołości. Przyszli adeptci takich stowarzyszeń byli rekrutowani w gimnazjach oraz w muzeach (Strabon, *Geografia* XVII 1.8).⁴⁸ Według autora Mdr znajdują się oni w opozycji do owych sprawiedliwych zawsze wiernych Prawu i obyczajom ojców i są przez nich nazywani: *kibdēloi*.⁴⁹

W konfrontacji z tym hermetycznie zamkniętym, niedostępnym i zepsutym często światem, autor Mdr proponuje inną drogę, która ma doprowadzić do poznania tajemnic poprzez stopniowe ich odsłanianie. Przedmiotem poznania jest duch mądrości, miłośnik życia, który nie broni się przed człowiekiem i stając za zasłoną niepoznawalności, pozwala się poznać tylko wybranym. Mądrość wybiera sobie narzędzie w postaci natchnionego pisarza, który staje się naszym przewodnikiem po jej tajemnicach.

Czasownik *apokryptō* nie jest często spotykany w Biblii Greckiej.⁵⁰ Analiza porównawcza i kontekstualna pomiędzy naszym tekstem a nielicznymi tekstami NT poświadczającymi jego występowanie, prowadzi do interesujących wniosków. W Łk 10,21 Jezus błogosławi Ojca za to, że ukrył (*apekrypsas*)

⁴⁷ Por. także przykłady z greckiej literatury pozabiblijnej: FILON, *Flacc.* IV 135-137; PLUTRACH, *Żywot Antoniusza* 71,4-5; POLIBIUSZ, *Dzieje* V 34-35; XIV 11-12.

⁴⁸ Więcej na ten temat: M-F. BASLEZ, *L'autore della Sapienza e l'ambiente colto di Alessandria*, w: *Il libro della Sapienza*, ed. G. Bellia – A. Passaro, *Studia Biblica* I, Roma 2004, s. 55-57.

⁴⁹ W grece klasycznej używany raczej w języku technicznym oznacza „falszywy, nieprawidłowy stop metalu”, coś co powstało w wyniku połączenia dwóch gatunków czy rodzajów metalu tak dalece do siebie nie pasujących, co sprawia, że taki stop do niczego się nie nadaje. Por. EURYPIDES, *Med.* 516-517; FILON, *Cher.* 17. Rozwinięcie tego tematu w kontekście Mdr, zob. K. SIWEK, „*Gdy go ujrzą...*”, s. 197-198.

⁵⁰ Występuje łącznie 22 razy, w tym 18 razy w LXX (trzykrotnie w Mdr) i tylko 4 razy w NT.

tajemnice przed mądrymi (*sofoi*), a wyjawiał je ludziom prostego serca (*nēpioi*). Autor nowotestamentalni mówią o mądrości ukrytej (*sofian en mystēriō*, por. 1Kor 2,7) od wieków oraz o tajemnicy ukrytej (*mystērion apoekrymmenon*, por. Kol 1,26); w podobnym tonie odczytujemy sens zawarty w Ef 3,9. Wydaje się zatem, że wszędzie jest mowa o mądrości (lub tajemnicy) zakrytej, czyli niedostępnej dla wszystkich. Tymczasem autor Mdr mówi wyraźnie, że nie zamierza ukrywać tajemnic mądrości. Wydaje się, że chodzi mu przede wszystkim o wyraźną konfrontację ze światem pogańskim; w tym miejscu stawia tezę, którą stopniowo będzie udowadniał. W związku z tym, jego wypowiedź ma wyraźnie charakter prowokacyjny wobec przyjętych przez świat pogański schematów myślenia i postępowania. Wydaje się ponadto, że nie stoi w sprzeczności z przesłaniem, jakie odnajdujemy w pismach NT; jest programem, może nawet zapowiedzią realizowaną przez autorów, którzy podejmą zagadnienie objawiania się Mądrości, czyli samego Boga w osobie Chrystusa. Pisarze chrześcijańscy wykażą się jednak własną metodologią, choć cel dla obu wypowiedzi wydaje się być ten sam: ukazanie wartości, jaką jest poznawanie Mądrości.

Idiomatyczna formuła: *tithēmi eis to emfanēs*, będąca w całym piśmiennictwie biblijnym charakterystyczna tylko dla autora Mdr,⁵¹ nie jest poświadczona w ogóle w tekstach greckich.⁵² Jedynie w Mdr 6,22 mądrość staje się przedmiotem bezpośredniego i jawnego poznania.⁵³ Pewne analogie odnajdujemy jednak w dziełach Filona z Aleksandrii (*Spec. leg.* III 121;152; *Somn.* I 76). W omawianym tekście wyrażenie ma charakter mocnej emfazy: mędrzec ukazuje mądrość w całej pełni, w pełnym świetle słońca, poddając jednocze-

⁵¹ Sam przymiotnik *emfanēs* będący integralną częścią tego wyrażenia jest stosunkowo rzadki w Biblii Greckiej; poświadczony 7 razy w LXX i tylko dwukrotnie w NT (Dz 10,40; Rz 10,20).

⁵² Przymiotnik rodzaju męskiego i żeńskiego w ogóle nie pojawia się w konstrukcji przymikowej; najczęściej łączy się z czasownikiem *gignomai* i *einai*. W przypadku formy nijakiej, w tekstach klasycznych znajdujemy pewne wyrażenia zbliżone: *ouden toutōn eis to emfanēs iontes didoasin* (PLUTARCH, *Memorabilia* IV 3.3); *eis emfanēs katastas* (PLUTARCH, *Vitae* III 18); *kathistēs in eis to emfanēs* (DEMOSTENES, *Orat. In Dionysodorum* IV 1); *eis to emfanēs agousin* (GRZEGORZ Z NYSY, *Contra Eunomium* I 1.54; III 2.153).

⁵³ W innych tekstach jest mowa o ujawnieniu różnych spraw i wydarzeń (Wj 2,14; Mdr 7,21), staje się określeniem przybliżającym obecność i przebywanie Boga w świątyni czy na górze (Mi 4,1; Iz 2,2) czy nawet staje się atrybutem samego Boga (Iz 65,1; Rz 10,20). W Dz 10,40 jego użycie związane jest ze zmartwychwstaniem i ukazywaniem się Jezusa.

śnie śmiałej krytyce praktyki pogańskich klubów i stowarzyszeń. Podobną emfazę odnajdujemy w znanym prorocztwie Natana po tym, jak zdemaskował postępek króla Dawida. Jego grzech się nie ukryje, Bóg go „obwieści wobec całego Izraela (*enantion pantos Israēl*) i wobec słońca (*kai apenanti toutou tou hēliou*, 2Sm 12,12). Wydaje się, że w tym wyrażeniu autor Mdr czyni aluzję do wydarzeń, które nigdy nie pozostaną w ukryciu. Tym razem objawiona zostanie mądrość, która jest przeciwieństwem głupoty i lekkomyślności tych, którzy ją niegdyś odrzucili i są konsekwentni w swojej postawie.

4.2.3. Prawda przekazu: *ou mē parodeuein tēn alētheian*

Czasownik *parodeuō* jest terminem własnym autora Mdr,⁵⁴ słabo także poświadczonym u autorów greckich.⁵⁵ Ma dość jasno sprecyzowany zakres semantyczny i wyraża ideę przechodzenia obok czegoś, mijania czegoś. W Mdr został użyty metaforycznie: oznacza karzącą sprawiedliwość, która nie omija niegodziwca (1,8), kwiaty wiosenne których nie zauważają ci, co upijają się młodym winem (2,7), pamięć bezbożnego która przemija (5,14), niegodziwców którzy ominęli drogę mądrości i poszli inną (10,8). W takiej samej konwencji został użyty w 6,22.⁵⁶ Formuła, nacechowana ekspresją, zdradza niepokój twórczy autora i jego determinację w znalezieniu właściwego sposobu przekazania swojej idei.⁵⁷ Mędrzec potwierdza z całą pewnością i z przekonaniem tak wielkim, na jakie go stać,⁵⁸ że mówiąc o mądrości nie rozminie się z prawdą i nie przejdzie obok niej. Wybrzmiewa tutaj zatroskanie o prawdę, wobec której należy przyjąć postawę wiernego stróża; prawda jest niezbędną towarzyszką w drodze prowadzącej do mądrości. Ten zdobędzie mądrość,

⁵⁴ Poza tą księgą (1,8; 2,7; 5,14; 6,22; 10,8) pojawia się jeszcze tylko raz w LXX (Ez 36,34), gdzie oznacza „przechodnia”. Brak go natomiast u pisarzy nowotestamentalnych.

⁵⁵ W greckiej literaturze pojawia się zaledwie kilkanaście razy, głównie w dziełach Appiana (*Bellum civile* II 1.6; II 13.92; III 8.49).

⁵⁶ Por. J.M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Rome 1970, s. 29, p. 150.

⁵⁷ Por. C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse*, s. 437.

⁵⁸ Siła przekazu została wyrażona przez *con. aor. act.* z podwójną partykułą negacyjną: *ou mē parodeusō tēn alētheian*.

kto żyje w prawdzie i jej poszukuje. Taki właśnie kontekst wydaje się być powodem argumentacji autora. Ponadto, tego rodzaju wypowiedź dobrze kreśli sylwetkę mistrza, który poucza swoich uczniów i wyznacza im drogi, po których sami winni podążać. Mędrzec staje się przez to przykładem z jednej strony twórczego niepokoju, kiedy dąży do odnalezienia właściwego sposobu mówienia o mądrości, z drugiej strony wiernym świadkiem jej działania. Taka postawa ma pobudzić innych do pogłębionej refleksji. Ci, którzy tak postępują, nigdy nie zejdą z drogi prawdy, ale uczynią ją swoją własną drogą życia. Widać zatem wyraźnie, że istnieje silny związek między prawdą i mądrością.

4.2.4. Bez zazdrości: *oute mēn fthonō tetēkoti synodeuein*

Całe to wyrażenie stanowi pewne wyzwanie interpretacyjne z uwagi na zwrot: *fthonō tetēkoti*. Uwagę zwraca zwłaszcza forma gramatyczna czasownika *tēkō*. Przyjmując, że mamy do czynienia z formą przechodnią czasownika (*part. perf. act.*) ten zwrot można przetłumaczyć następująco: „pożerająca zazdrość (zazdrość, która pożera)”.⁵⁹ Istnieje także możliwość przetłumaczenia czasownika jako formy nieprzechodniej (*perf. act.*);⁶⁰ wówczas całe zdanie mogłoby brzmieć następująco: „nie pójde wspólną drogą z zazdrością, która się psuje”. Takie tłumaczenie wskazywałoby na wyraźną intencję autora, który dokonuje próby personifikacji zazdrości. Taki zabieg stosował także Owidiusz w „Metamorfozach” (II 775-782).⁶¹

⁵⁹ Wówczas *tetēkoti* należałoby interpretować jako przydawkę do *fthonō* i w związku z tym całe wyrażenie brzmiałoby następująco: „ani nie pójde wspólną drogą wraz z zazdrością, która pożera”; tak je interpretuje *Vetus Latina* i *Vulgata*: *neque cum invidia tabescente iter habebō*. J.J. WEBER w swoim komentarzu idzie za taką właśnie interpretacją: „Je ne ferai pas non plus route avec l’envie qui consume” – *Le Livre des Proverbes. Le Livre de la Sagesse. Le Cantique des Cantiques. Teste et commentaire*, Paris 1949, s. 258.

⁶⁰ Por. O. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, t. II, Warszawa 2000, s. 395.

⁶¹ *Pallor in ore sedet, macies in corpore toto. Nusquam recta acies, livent robigine dentes, pectora felle virent, lingua est suffusa veneno; risus abest, nisi quem visi movere dolores; nec fruitur somno, vigilantibus excita curis, sed videt ingratos intabescitque videndo successus hominum carpitque et carpitur una suppliciumque suum est* (II 775-782). Tekst według: P. OVIDIUS NASO, *Metamorphoses*, w: *The Thesaurus Linguae Graecae*, The Packard Humanities Institute / The Perseus Project and others. Diogenes (version 3.1.6) 1999-2007 (dostępne 05.06.2015).

Istnieje jeszcze inna możliwość rozumienia tej wypowiedzi. Jeżeli *tetēkoti* zinterpretujemy nie jako przydawkę do *fthonō*, ale jako *participium* w funkcji rzeczownika, nasz zwrot mógłby brzmieć następująco: „nie pójdę wspólną drogą [z tym], który karmi się zazdrością (owładnięty zazdrością)”. W tym kierunku wydaje się zmierzać G. Scarpata, który tłumaczy to zdanie tak: „Né avrò possibilità d’intesa con chi si consuma nell’invidia”.⁶² Analogiczne wypowiedzi możemy znaleźć u autorów klasycznych. Człowiek niszczyje (spala się, zadręcza się) z powodu choroby, miłości, trosk (zob. Homer, *Il.* III 576: *to kai klaioussa tetēka*; *Od.* VIII 521-522: *autar Odysseus tēketo*; Herodot, *Hist.* III 99: *tēkomenos tē nousō*). Przykładem, który wyraźnie wskazuje na taką właśnie interpretację jest fragment tragedii Eurypidesa, *Hekabe* (433-434): *hōs prin sfagēnai g’ektetēka kardian thrēnoisi mētros tēnde t’ektēkō goois* – „zanim bowiem zostałam poświęcona na ofiarę, rozplęwałam się w sercu z powodu narzekań matki (owładnięta narzekaniami matki) i zasmucałam ją z powodu moich lamentów (zawładnęłam nią moimi lamentami)”. W tej wysublimowanej i niezwykle przemawiającej swoim dramatyzmem grze słów, dwukrotnie została użyta konstrukcja czasownika *tēkō* z datiwem rzeczownika (najpierw *thrēnos*, następnie *goos*), który możemy zinterpretować jako *dativus causae*.

Analiza lingwistyczna i porównawcza wskazała, że możliwe jest takie właśnie odczytanie naszego tekstu, choć trzeba przyznać, że nie jest ono powszechnie przyjmowane. Ponadto taka możliwość znalazłaby swoje umocowanie w kontekście poprzedzającym, gdzie w polemice pomiędzy sprawiedliwym a bezbożnym, pojawia się nuta zazdrości wobec powodzenia sprawiedliwego i jego „pozycji” przed Bogiem (Mdr 5,4-5).

⁶² G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*, t. 1, Brescia 1989, s. 377. Zastrzega jednak, że choć „questa interpretazione esercita ancora su di me forte suggestione, ed è quella che alla fine preferisco, ma è difficile trovare valide prove linguistiche per questa soluzione che non valga anche per chi considera *fthonos* personificato” (s. 377). Trudności, o których mowa wyżej mogą wynikać chociażby z faktu, że *participium* nie posiada tu rodzajnika (co identyfikowałoby ją wprost z formą nominalną). Należy jednak pamiętać, że obracamy się w kręgu języka *koine*, który często upraszczał zasady gramatyczne. Por.: Wj 12,30: *ou gar hēn oikia en hē ouk ēn autē tethnēkōs*; Wj 15,15: *archontes Mōabitōn*; Dz 10,42: *kritēs dzōntōn kai nekrōn*.

5. WNIOSKI KOŃCOWE. PRÓBA ODCZYTANIA INTENCJI AUTORA

Wnikliwa analiza tekstu, jakiej dokonaliśmy, pozwala odpowiedzieć na pytanie o zasadność takiej procedury metodologicznej, jaką przedstawił autor. Mówienie o mądrości, jej powstaniu i jej cechach wydaje się być tematem, do którego mędrzec przywiązuje dużą wagę. Widać tutaj jego kompetencje pedagogiczne, a ponadto taki namysł staje się istotnym elementem jego strategii perswazyjnej obecnej zresztą w całej księdze.

Ambicją autora staje się przekonanie odbiorcy tekstu do poszukiwania mądrości, ale według ściśle określonej procedury. Pierwszym jej elementem jest świadomość sytuacji, w jakiej przychodzi jej poszukiwanie. Zwróćmy uwagę, że na początku swojej egzorty (1,1-3), autor wzywa określoną grupę społeczną (*hoi krinontes tēn gēn*) do umiłowania nie mądrości, ale sprawiedliwości. Można zatem mieć wrażenie, że autor będzie uzasadniał taki właśnie punkt widzenia. Jednak w dalszym ciągu swojego wywodu w sposób widoczny zaczyna zwracać się ku mądrości, którą powoli, krok po kroku, odsłania przed słuchaczami. Zachowuje się jak tropiciel: chodzi jej śladami (6,22c), cierpliwie na nią czeka i z dużą determinacją poświęca jej całą swoją energię i zapal poznawczy. Jako pierwszy mierzy się z jej tajemnicą i swoje doświadczenia przelewa na wiernych sobie słuchaczy. Umilowanie sprawiedliwości oznacza więc skłonienie się ku właściwym ścieżkom swojego życia i postępowania. Sprawiedliwość jawi się tu zatem nie tyle jako kategoria moralna, ile jako kategoria egzystencjalna: staje się nieodzownym elementem właściwego, to znaczy słusznego postępowania wobec tajemnicy, jaką się odkrywa i poznaje. Staje się stylem życia człowieka, który szuka Boga w prostocie serca i myśli swoje kieruje ku Niemu, aby ostatecznie spotkać się z mądrością, która przede wszystkim objawia się w dziejach konkretnego narodu (Mdr 10-19). Autor każe nam przyrzeć się najpierw dwom skrajnie różnym postawom, które prezentują sprawiedliwi i bezbożni. Taka konfrontacja z ich poglądami i doświadczeniem, staje się właściwym podłożem dokonywanych wyborów, które ostatecznie mają zaprowadzić do poszukiwania mądrości i jej przyjęcia

bądź odrzucenia. Dlatego właśnie swoją refleksję autor umieszcza w tak szerokim kontekście, po to aby odbiorca jego słów, kierując się doświadczeniem najpierw innych, a następnie własnym, mógł samodzielnie dokonać wyboru.

Uderza ponadto dość osobisty ton wypowiedzi mędrca niepozabawiony jednak elementami wskazujących na jego autorytet i pewność jaką posiada wobec własnego sposobu argumentacji. Wskazują na to formy użytych czasowników (*futurum* w 1.os 1.poj.: *apaggelō kai ouk apokrypsō*, w. 22b; *exichniasō kai thēsō eis to emfanēs*, w. 22d; *synodeusō*, w. 23a), mocne i stanowcze stwierdzenia (np. *ou mē parodeusō tēn alētheian*), przekaz osobistych doświadczeń i działań (*exichniasō*, w. 22d). Autorytatywny ton jest konsekwencją własnych przeżyć i doświadczeń, jest potwierdzeniem, że osobiste doznania dają mu prawo do wypowiedzania się w taki właśnie sposób.

Nakreślony plan autor realizuje w kolejnych wypowiedziach. W bliższej perspektywie zwraca szczególną uwagę na dwie kwestie, zasygnalizowane w postaci pytań już na samym początku (6,22a). Pierwszą jest cel, który oznacza nadanie sensu podejmowanym wysiłkom i pracy. Mędrzec dokładnie wie, co chce poznać i dokąd podąża. Mądrość staje się dla niego nie tylko wyzwaniem, ale i pasją, którą podejmuje i chce rozwijać. Taka determinacja domaga się ponadto jasnej metody, która zostaje wyznaczona przez konkretne zobowiązania, jakie przyjmuje na siebie (6,22c-23).

W dalszej części rozważań, autor nawiązuje do swojego planu i zaczyna go konsekwentnie realizować. To, czym jest mądrość ukaże w 7,22-24. Poprzez 21 atrybutów nakreśli naturę mądrości. Podmiotem gramatycznym jest „duch mądrości”,⁶³ któremu powierzone zostanie podtrzymywanie świata w istnieniu i rządzenie nim (8,1). W tym miejscu odwołuje się do stoickiej filozofii, z której potrafi umiejętnie korzystać, by opisać działanie mądrości. Od samego zatem początku natura mądrości jest w ścisłej relacji z jej działaniem.

To, jak powstała mądrość (6,22a), autor przedstawi w 7,25-26 przy pomocy kilku obrazów. Najpierw dwa pierwsze. Mądrość jest „tchnieniem mocy Boga” (*atmis estin tēs tou theou dynamēs*) i „emanacją chwały Wszechmoc-

⁶³ Dokładna analiza tego tekstu zob. B. PONIŻY, *Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.ST XX, Częstochowa 2012, s. 259-266.

nego” (*aporroia tēs tou pantokratoros doksēs*). Obydwa obrazy potwierdzają ścisły związek mądrości z Bogiem. Pierwszy mówi o tym, że mądrość wychodzi z ust Boga (por. także Syr 24,3); ma zatem tę samą istotę co Bóg: jeśli mądrość ma swój początek, to bierze się on z mocy Boga. Do tego samego wniosku prowadzi drugi obraz oddany greckim rzeczownikiem *aporroia*, który przywołuje strumień wypływający ze źródła.⁶⁴

Kolejne obrazy wydają się być uzupełnieniem i pogłębieniem postawionej tezy. „Odblask” (*apaugasma*) można uznać za synonim do *aporroia*.⁶⁵ „Zwierciadło” (*esoptron*) jest narzędziem wolnym od wszelkiej skazy, czyli gwarantuje prawdziwość poznania. „Obraz (*eikōn*) dobroci Boga” sytuuje mądrość pomiędzy Bogiem a człowiekiem; mądrość staje się niejako narzędziem, które umożliwia człowiekowi poznanie Boga w jego atrybutach.

Autor książki Mądrości wprowadza swojego słuchacza/czytelnika w świat, który jest mu dobrze znany z jego własnego doświadczenia. Jednak i dla niego mądrość, która jest duchem miłującym ludzi, ciągle domaga się świeżości w patrzeniu na nią. Ponieważ wiedzę, jaką posiada i swoje własne doświadczenie, autor czyni swego rodzaju traktatem o mądrości, nie może się tu obyć bez właściwej takiej perspektywie metodologii. Pytanie: czym jest i jaka jest mądrość, domaga się rzetelnej odpowiedzi. Autor postępuje tutaj jak ewangeliczny ojciec, który ze swojego skarbcza (wiedzy i doświadczenia) wydobywa rzeczy stare i nowe. Stare – bo dobrze znane słuchaczom; nowe – bo domagają się ciągłej aktualizacji w kontekście wydarzeń, które dzieją się wokół. Strażniczką, która pozwala spojrzeć na nowe poprzez pryzmat starego jest mądrość, najpiękniejszy owoc spotkania Nieogarnionego i mającego wiele Imion Boga z tym, któremu nadając imię czyni swoim obrazem i podobieństwem.

⁶⁴ Obraz zaczerpnięty być może od Filona Aleksandryjskiego, por. B. PONIŻY, *Księga Mądrości*, s. 267.

⁶⁵ Ojcowie Kościoła tak nazwą Chrystusa, który jest blaskiem Bożej mocy.

~

**WHAT IS WISDOM AND WHERE DOES IT COME FROM?
THE AUTHOR'S METHODOLOGICAL REFLECTION IN Wis 6:22-25
(summary)**

The Wisdom of Salomon is an exhortatory discourse written in Greek by a Jew of Alexandria comprehensively educated in Hellenistic culture. This paper attempts to address the fundamental issues regarding the nature and origin of wisdom. One of the main advantages of the author's style is the clarity and comprehensibility of his work, which makes it close to the typical Greek literary genre, *parrēsia*. In the first place, the reader will have an opportunity to take into account the meaning of this Greek term and, what is more, it will be analyzed in the view of Greek thought. Secondly, this text is intended to be put into a broader literary context within the whole book of Wisdom. Being that the author's methodological strategy is interesting, after a short reflection on the critical analysis, it is worth examining its components in two aspects: material (the nature and origin of wisdom) and formal (the author's way of proceeding). Last but not least, the point is to attempt to interpret the text according to the author's intentions.

Słowa kluczowe: mądrość, kontekst literacki, materialny i formalny punkt widzenia.

Keywords: wisdom, methodical reflection, material and formal point of view, literary context.

Bibliografia:

- REESE J.M., *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Rome 1970.
- LARCHER C., *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon II*, Étude bibliques 3, Paris 1984.
- SCARPAT G., *Libro della Sapienza*, t. 1, Brescia 1989.
- KOROLKO M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990.
- VÍLCHEZ LÍNDEZ J., *Sapienza*, Roma 1990.

- BASLEZ M-F., *L'autore della Sapienza e l'ambiente colto di Alessandria*, w: *Il libro della Sapienza*, ed. G. Bellia – A. Passaro, Studia Biblica I, Roma 2004.
- FOUCAULT M., *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma 2005.
- MAZZINGI L., *Il Pentateuco sapienziale. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza. Caratteristiche letterarie e temi teologici*, Testi e commenti, Bologna 2012.
- PONIŻY B., *Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.ST XX, Częstochowa 2012.
- BURKERT W., *Starożytne kulty misteryjne*, tłum. K. Bielewski, Kraków 2014³.
- SIWEK K. „Gdy go ujrzą, wielki przestрах ich ogarnie” (Mdr 5,2). *W poszukiwaniu dróg nawrócenia według Mdr 5,3-8*, WST 28 (2015) 1, s. 188-207.