

**Ks. Bogdan Ponizy**

*Papieski Wydział Teologiczny, Poznań*

## **KSIĘGA MĄDROŚCI A STARY TESTAMENT**

### **ZAPOŻYCZENIA I PODOBIENSTWA W ŚWIELE NAJNOWSZYCH BADAŃ**

Okolo półtora wieku dzieł *Septuagintę* (LXX), grecki przekład Biblii hebrajskiej, od najmłodszej księgi Starego Testamentu zwanej w języku oryginału *Sofia Salomonos*. Współcześni badacze przytaczają coraz to liczniejsze argumenty przemawiające za tym, że *Mądrość Salomona* powstała w środowisku diaspory Aleksandryjskiej na progu ery chrześcijańskiej.<sup>1</sup> A choć ta księga współtworzy ST, to jednak z racji swego powstania poza Palestyną — zasadniczą ojczyzną Biblii — w dużym stopniu różni się od dotychczasowych ksiąg Starego Przymierza. Różnice dotyczą zarówno sposobu przedstawienia problematyki biblijnej, jak i terminologii, gdyż około 20% słownictwa to tzw. *hapax legomena* w ST, czyli terminy jeden raz użyte w Biblii. Zatem *Księga Mądrości* znajduje się jakby w pośrodku między ST, stanowiąc jego syntetyzującą lekturę duchową, i jest zarazem wprowadzeniem do NT, w szczególności sposób do *Ewangelii św. Jana* i *Corpus Paulinum*. Autor — anonimowy Żyd z diaspory Aleksandryjskiej — podejmuje się twórczego dialogu ze środowiskiem ulegającym hellenizacji. Osiąga on punkt kulminacyjny na początku 13 rozdziału, który dotyczy naturalnego poznania Boga.<sup>2</sup> Tam właśnie hagiograf skupia bogate słownictwo spoza rodowodu biblijnego, za to stosowane w filozofii, szczególnie przez stoików.

---

<sup>1</sup> K. Romaniuk, *Księga Mądrości. Wstęp — przekład — komentarz — ekskursy* (PŚST 8/3), Poznań — Warszawa: Pallottinum 1969, s. 17-21; G. Ziener, *Il libro della Sapienza*, Roma 1972, s. 7-14; D. Winston, *The Wisdom of Solomon*, New York 1984, s. 20-24; A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar*, Würzburg 1986, s. 8; G. Scapat, *Il libro della Sapienza*, Brescia 1989, s. 24; J. Vilchez Lindez, *Sapienza*, Roma 1990, s. 59-69.

<sup>2</sup> G. Ziener, *Die theologische Begriffssprache im Buch der Weisheit*, Bonn 1956, s. 123-147; J. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Rome 1970, s. 50-62; M. Gilbert, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse* (Sg 1315), Rome 1973, s. 152; B. Ponizy, *Poznanie Boga na podstawie Księgi Mądrości 13,19*, RBL 34 (1981) s. 97-105.

W ostatnich dziesiątkach lat obserwujemy wzrost zainteresowania *Księgą Mądrości*. Okoliczność, że należy ona do tzw. ksiąg deuterokanonicznych, zapewne sprawiła, że cieszyła się relatywnie małym zainteresowaniem egzegetów protestanckich. Za przełomowe prace na gruncie katolickim należy uznać publikacje G. Zienera,<sup>3</sup> kontynuowane przez C. Larchera,<sup>4</sup> G. Scarpata,<sup>5</sup> J. Vilcheza Lindeza,<sup>6</sup> a na gruncie protestanckim przez D. Georgiego<sup>7</sup> i U. Offerhausu.<sup>8</sup> Ze środowisk protestanckich biblistów wyszło przekonanie, że bez *Księgi Mądrości*, uważanej za apokryf, nie da się zrozumieć do końca *Ewangelii św. Jana*.

W księdze liczącej 19 rozdziałów da się wyróżnić trzy tematycznie różne części, w sposób literacki scalone *interludiami*. Zawartość środkowej części (rozd. 6-9) decyduje o przynależności księgi do literatury sapiencjalnej. Tam bowiem w jasny sposób autor przekonuje czytelników o wartości modelu życia, określanego bądź jako „sprawiedliwość”, bądź jako „mądrość”. W tej warstwie łatwo zauważyć wpływ literatury mądrościowej, m.in. *Modlitwy Salomona*. W trzeciej części o tematyce historycznej (rozd. 10,1-19,22 z wyjątkiem dwóch dygresji: 11,15-12,27 i 13,1-15,19) znajdujemy dwa syntetyzujące ujęcia: jedno dotyczy zbawczych skutków przyjęcia mądrości, czyli trwania w wierze, owocującego w życiu protoplastów ludzkości i Izraela (rozd. 10,1-14); drugie — skupia się na rozważaniu działania Opatrzności w związku z wyjściem Izraelitów z Egiptu (rozd. 10,15-11,4 i 16,1-19,22).

Prześledzimy teraz zapożyczenia i podobieństwa Biblii hebrajskiej obecne w *Księdze Mądrości*, biorąc za punkt wyjścia trzy tradycje współtworzące Stare Przymierze: (I) tradycję historyczną, (II) tradycję prorocką i (III) tradycję mądrościową.

## I. PIĘCIOKSIĄG I POZOSTAŁE KSIĘGI HISTORYCZNE

Bazą *Księgi Mądrości* są dwa opowiadania o stworzeniu<sup>9</sup> (Rdz 1,1-2,4a i 2,4b-3,24). Nawiązania do nich występują w pięciu fragmentach księgi: 1,13-15; 2,23-24; 9,1-2; 10,1-2; 15,11. W pierwszym tekście wyrażenie *ai genesis tou kosmou* zdaje się odsyłać nas do *toledoth* stworzenia nieba i ziemi. Drugi w oryginalny sposób podejmuje temat stworzenia „na obraz i podobieństwo” i łączy go z tematem nieśmiertelnego przeznaczenia człowieka w pierwotnych zamiarach Stwórcy: „uczynił go [człowieka] obrazem własnej wieczności

<sup>3</sup> Ziener, jw.; tegoż, *Der Weg zum Leben. Gerechtigkeit und Weisheit, das Buch der Weisheit*, Stuttgart 1970.

<sup>4</sup> *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse Salomon*, Paris 1983, t. 1-3.

<sup>5</sup> *Il libro della Sapienza*, Brescia 1989.

<sup>6</sup> *Sapienza*, Roma 1990.

<sup>7</sup> *Weisheit Salomos* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-romischer Zeit III 4), Göttersloh 1980.

<sup>8</sup> *Komposition und Intention der Sapientia Salomonis*, Bonn 1981.

<sup>9</sup> C. Larcher, *Etudes sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969, s. 85-103.

(*aidiotetos* — LXX) lub własnej natury (*idiotetos* — J. Ziegler<sup>10</sup>)". W trzecim pojawia się sprawa dominacji przyznanej człowiekowi nad innymi bytami (Rdz 1,26.28), choć słowa *Septuaginty* nie są powtórzone. W czwartym autor przypomina stworzenie i szczególną kondycję pierwszego człowieka oraz robi aluzję do jego błędu: przymiotnik *protoplastos* (por. 7,1) mógłby stanowić odwołanie się do *Septuaginty*, ale używanie tego terminu jest także prawdopodobne w zhellenizowanym judaizmie. W piątym fragmencie zależność od Rdz 2,7 w wersji *Septuaginty* jest bardziej wyraźna.

Poza opisami stworzenia inne jeszcze teksty z tej grupy znajdują swoje echo w *Księdze Mądrości*. Wspomnienie o gniewie Kaina w Mdr 10,3 nawiązuje do znaczenia z Rdz 4,5-6. Z kolei terminy *euarestos* i *metetethe* w Mdr 4,10 opierają się na Rdz 5,24 w tłumaczeniu *Septuaginty* (por. Syr 44,16). Historia potopu wspomniana jest w Mdr 10,4 i 14,6, ale tylko słowa *gigantes* i *kataklydzein* zdają się odwoływać do *Septuaginty*, podczas gdy autor dowolnie interpretuje całość tekstu lub adaptuje go do swoich potrzeb. Jego przedstawianie pomieszania języków i nieskazitelnej wierności Abrahama lub zburzenia miast Pentapolu (Mdr 10,6-7) budzi podobne uwagi: jeśli słowa *amemptos* i *stele alos* pochodzą z *Septuaginty* (Rdz 17,1 i 19,26), to inne terminy oraz oryginalne rozwinięcie zdradzają osobistą refleksję nad tekstem biblijnym lub posługiwanie się tradycyjnymi motywami żydowskimi. W Mdr 19,13-17, przeciwnie — wspomnienie o błędzeniu Sodomitów nawiązuje bardzo wyraźnie do *Septuaginty* (Rdz 19,11). W streszczeniu historii Jakuba (Mdr 10,10-12) zauważamy kilka prawdopodobnych reminiscencji z *Septuaginty*, lecz swoboda, z jaką autor interpretuje tekst biblijny i niejasność pewnych sformułowań nie pozwalają stwierdzić z całą pewnością, czy nie posługuje się on także inną wersją grecką. Ujęcie historii Józefa (Mdr 10,13-14) zawiera, jak i *Septuaginta* (Rdz 37,24.28n oraz 40,15), wyraz *lakkos-*, „loch”.<sup>11</sup>

Z innych ksiąg *Pięcioksięgu* autor wykorzystuje szczególnie *Księgę Wyjścia*. Uwolnienie i wyjście z Egiptu, potem przejście przez Morze Czerwone są przytoczone najpierw w 10,15-21. Niektóre reminiscencje z *Septuaginty* są niezaprzeczalne. Pochodzą z niej wyrażenia: *en terasin kai semeiois* (16b) i *thalassa erythra* (18a); *hodegesen* (17b) może być zapożyczone z Wj 13,17 lub Ps 78,14 (por. też Lb 24,8), natomiast 17c-d zdradza wiele wpływów Biblii greckiej, ale odwołuje się szczególnie do Ps 105,39; *diegagen* (18b) użyte jest w Ps 78,13. W wersecie 21 wyraźna jest zależność od Ps 8,2-3, choć autor postępuje tu ze zwykłą sobie swobodą.

<sup>10</sup> J. Ziegler, *Sapientia Salomonis*, Göttingen 1962, s. 64.

<sup>11</sup> Inne analogie pomiędzy Rdz a Mdr: 7,8 ~ 10,4; 6,9 ~ 10,4; 11,19 ~ 10,5; 12,13 ~ 10,5; 22,1-19 ~ 10,5; 22,19 ~ 10,6; 19,1 ~ 10,8; 27,43 ~ 10,10; 28,10-22 ~ 10,10; 29,1 ~ 10,10; 31,16 ~ 10,10; 31,23-29 ~ 10,12; 32-33 ~ 10,12; 32,23-31 ~ 10,12; 37-39 ~ 10,13; 41,40-44 ~ 10,14; 1,31 ~ 11,24; 2,7 ~ 12,1; 9,25 ~ 12,11; 18,25 ~ 12,15; 12,7 ~ 12,21; 6,15 ~ 14,6; 2,7 ~ 15,8; 3,19 ~ 15,8; 45,17-20 ~ 19,1b; 47,1-12 ~ 19,12; 19,11 ~ 19,17.

W sumie należy stwierdzić, iż autor upodabnia tekst *Księgi Mądrości* do odpowiednich fragmentów *Septuaginty* (Ps 78 i 105) i do innych tekstów greckich. Zna ponadto tradycyjną egzegezę *Księgi Wyjścia*, najprawdopodobniej opartą na tekście hebrajskim. Analiza następnych rozdziałów, gdzie hagiograf odwołuje się nieustannie do plag egipskich i cudów związanych z wyjściem z Egiptu, prowadzi do podobnych wniosków.<sup>12</sup>

Ponadto *Księga Mądrości* nawiązuje do pewnych fragmentów z *Księgi Kapłańskiej*,<sup>13</sup> *Księgi Liczb* (na uwagę zasługuje opowiadanie o wężu (21,4-9), do którego odniesienia znajdują się w Mdr 16.5-13)<sup>14</sup> i *Powtórzonego Prawa* (głównie w 11,9a<sup>15</sup>).

Z *Księgi Jozuego* autor *Księgi Mądrości* mógł zaczerpnąć motyw niemilosiernej kary spadającej na Kanaaneńczyków na skutek ich zatwardziałego trwania w grzechu. *Księgi Królewskie* i *Kronik* wykorzystane są głównie w części sapiencjalnej; w Mdr 7,7 przeciwstawienie *fronesis* — *sofia* odwołuje się zapewne do 1 Krl 3,14; 5,9 (LXX), w Mdr 9,3 *hosiotetes* i *en euthyteti* może być zapożyczone z 1 Krl 9,4. Natomiast wyrażenie *en haploteti kardias* w Mdr 1,1 odwołuje się wprost do *Septuaginty* — 1 Krl 29,17. Zależność *Księgi Mądrości* od *Księgi Tobiasza* (tekst grecki 13,2) jest prawie pewna w Mdr 16,13b.15; prawdopodobna w Mdr 5,4b (Tb 3,4), podczas gdy inne fragmenty tej księgi mogły wywrzeć pewien wpływ na niektóre sformułowania hagiografa. Kilka okazjonalnych analogii do ksiąg *Judyty* i *Estery* nie wystarczy, zdaniem C. Larchera,<sup>16</sup> do tworzenia hipotezy o zależności. Natomiast pewna liczba charakterystycznych podobieństw myśli i języka między *Księgą Mądrości* a *2 Księgą Machabejską* nie może być w pełni inaczej wyjaśniona, jak jedynie przez wpływy tego samego środowiska na obu autorów.

<sup>12</sup> Inne analogie pomiędzy Wj a Mdr: 15,24 ~ 1,11; 22,21 ~ 2,10; 24,16 ~ 7,25; 17,17 ~ 11,4; 7,17-21 ~ 11,6; 1,15-16 ~ 11,7; 17,36 ~ 11,7; 1,22 ~ 11,14; 2,3 ~ 11,14; 23,28 ~ 12,8; 3,14 ~ 13,1; 12,12 ~ 14,11; 23,33 ~ 14,1; 34,16 ~ 14,12; 3,14 ~ 14,21; 34,67 ~ 15,1; 16,9-13 ~ 16,2; 10,4-15 ~ 16,9; 9,24-25 ~ 16,16; 16,21 ~ 16,27; 10,21-23 ~ 17,2; 10,23 ~ 18,1; 13,21-22 ~ 18,3; 1,22-2,10 ~ 18,5; 12,29-30 ~ 18,5; 14,26-28 ~ 18,5; 11,6 ~ 18,10; 12,30 ~ 18,10; 11,5 ~ 18,11; 12,29 ~ 18,11; 4,22 ~ 18,13; 11,4 ~ 18,14; 12,29 ~ 18,14; 32,11-13 ~ 18,22; 28,17-21.29 ~ 18,24; 28,36 ~ 18,24; 11,1-14,5-7 ~ 19,2; 18,12 ~ 19,3; 14,19-22 ~ 19,2; 8,12-15 ~ 19,10; 8,2 ~ 19,10; 16,13 ~ 19,12.

<sup>13</sup> Por. Kpł ~ Mdr: 25,35-37 ~ 2,10; 19,32 ~ 2,10; 17,1 ~ 5,18; 18,21 ~ 12,5; 18,21 ~ 14,23; 26,36 ~ 17,19.

<sup>14</sup> Dalsze analogie pomiędzy Lb a Mdr: 19,32 ~ 2,10; 17,1 ~ 5,19; 20,2-13 ~ 11,4; 18,21 ~ 12,1; 33,51-56 ~ 12,6; 18,21 ~ 14,23; 11,10-32 ~ 16,2; 26,36 ~ 17,19; 33,4 ~ 18,12; 17,6-15 ~ 18,20; 17,11-12 ~ 18,21; 11,31 ~ 19,11.

<sup>15</sup> Inne analogie pomiędzy Pwt a Mdr: 29,19 ~ 1,10; 33,3 ~ 3,1; 7,27 ~ 3,7; 30,11 ~ 9,16; 32,32 ~ 10,7; 19,6 ~ 10,15; 18,15.18 ~ 11,1; 8,25 ~ 11,9; 8,5 ~ 11,10; 12,31 ~ 12,4; 18,10 ~ 12,4; 11,12 ~ 12,7; 32,39 ~ 12,13; 3,14 ~ 13,1; 4,28 ~ 13,10; 27,15 ~ 14,8; 31,16 ~ 14,12; 32,39 ~ 16,13; 1,31 ~ 18,13.

<sup>16</sup> Larcher, jw. s. 90.

## II. KSIĘGI PROROCKIE

P.W. Skehan zwraca uwagę, iż spośród ksiąg prorockich, które inspirowały autora *Księgi Mądrości* na czoło bez wątpienia wysuwa się *Księga Izajasza*.<sup>17</sup> Dotyczy to wszystkich jej warstw (Proto-: rozdz. 1-39; Deutero-: rozdz. 40-55 i Trito-: rozdz. 56-66 Izajasz), choć najsilniejszy jest wpływ Deutero-Izajasza.

Dość powszechna jest opinia, że dwie wypowiedzi Izajasza są wprost cytowane w omawianej tu księdze. Oto one: „zróbmy zasadzkę na sprawiedliwego, bo nam niewygodny” (Iz 3,10 [LXX] — Mdr 2,12) oraz wyrażenie „jego serce jak popiół” (Iz 44,20 — Mdr 15,10). Oczywiście, zgodności te występują, gdy za punkt odniesienia weźmiemy *Septuagintę* (nie można tego precyzyjnie stwierdzić, gdy idzie o tekst hebrajski). Komentatorzy dokumentują w ponad 50 przypadkach zależność od greckiej wersji Księgi Izajasza.<sup>18</sup>

Wnikliwą analizę tekstu *Księgi Izajasza* i *Mądrości Salomona* przedstawia też L. Ruppert.<sup>19</sup> Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że *Księga Izajasza* wywarła ogromny wpływ na redakcję *Księgi Mądrości*, szczególnie tak bardzo cennej części I (rozdz. 1-5) — eschatologii. W tym fragmencie księgi centralną postacią jest sprawiedliwy cierpiący widziany i jako jednostka i jako zbiorowość równocześnie. Jego charakterystyka zawarta jest w Mdr 2,12-20 i 5,1-7. Łatwo w niej dostrzec ślady 4. Pieśni o Słudze (Iz 52,13-53,12) oraz relekturę Iz 59,7-10. Mędrzec oczywiście nie dokonuje kopii, ale obraz modyfikuje. Pomija np. ideę cierpienia zastępczego, zasadniczą dla 4. Pieśni o Słudze. Doświadczenia, upokorzenia i wywyższenia sługi pozostają jako paradygmat bożego działania wobec sprawiedliwego. Jest to szczególnie widoczne w tym fragmencie *Księgi Mądrości*, który bywa nazywany „homilią bazującą na 4. pieśni tj. w Mdr 1,16-5,23”.<sup>20</sup>

Już w szkicowaniu pogańskiej drogi życia i jej ocenie (Mdr 1,16-2,24) dostrzega się treściowe, a do pewnego stopnia także, i słowne aluzje do *Księgi Izajasza*. Mędrzec stwierdza, że bezbożni zawarli przymierze ze śmiercią. Analogiczny obraz spotykany u Iz 28,15.18. Terminologia opisująca to przymierze ma wiele analogii. Odpowiednikiem „szeolu”, czyli krainy cieni jest w Iz 28,15 „hades”, termin występujący także w Mdr 1,14. Przymierze określone jest w *Księdze Izajasza* terminem *diatheke* (28,15) podczas gdy w *Księdze Mądrości* *syntheke* (1,16). W *Księdze Izajasza* spotykamy obraz przymierza ze śmiercią. W *Księdze Mądrości* obraz ten przeniesiony jest

<sup>17</sup> P.W. Skehan, *Isaias and the Teaching of Book of Wisdom*, CBQ 2 (1940) s. 289-299.

<sup>18</sup> Tamże s. 292.

<sup>19</sup> L. Ruppert, *Gerechte und Frevler (Gottlose) in Sap 1,16,21*, w: *Die Weisheit Salomos im Horizont Biblischer Theologie*, hrsg. H. Hubert, Neukirchener 1993, s. 35-48.

<sup>20</sup> M.J. Suggs, *Wisdom of Solomon 2,10-15 A Homily Based on the Fourth Servant Song*, JBL 76 (1957) s. 26-33.

z płaszczyzny politycznej na eschatologiczną. Śmierć okazuje się bezbożnym nie jako wróg, którego przez układ można związać, lecz jako przyjaciel (1,16). Oni rozumieją swoje życie jako pochod ku śmierci. Śmierć nie ma dla nich nic, co napawa lękiem, ale jest czymś najbardziej naturalnym. Jest ona po prostu końcem życia. Nie widzą za jej granicą sądu Boga. Z tego faktu wyprowadzają wnioski praktyczne zgodnie z przysłowiem: „używaj tego świata póki służą lata”

Rzut oka na kontekst Iz 28 może wyjaśnić inne szczegóły Mdr 1,16nn. U Iz mowa jest o pijaństwie kapłanów i proroków (28,7-15), a to wiąże się z „biada” z powodu pijaństwa Efraima (28,1-6). W Iz 28,7-15 dwa razy wspomniane jest wino (*oinos*). Podobnie opisuje życie hedonistów Mdr 2,7a. Można także dostrzec analogię do zwiędłych kwiatów (Iz 18,1-6) określonych w *Księdze Mądrości* jako „kwiaty wiosny” (Mdr 2,7b). Także zwrot „dumna korona” (Iz 28,3) może być wzorem dla Mdr 2,8 „chcemy nałożyć korony”. Mędrzec mógł być inspirowany w opisie postępowania bezbożnych 2,1-9 Iz 28,7-15. Historyczne doświadczenia zawarte w *Księdze Izajasza* zostają przez Mędrca — co podkreśla L. Ruppert — generalizowane lub spiritualizowane. Człowiek jest stworzony do nieśmiertelności (Mdr 2,23 i Iz 44,7 wg LXX) — co wyraża zwrot: „ja ludzi do wieczności stworzyłem”. Inna aluzja do powołania człowieka do nieśmiertelności (Iz 54,16b LXX) to: „stworzyłem cię [Jerozolim] nie po to, by cię zniszczyć”. Kolejną zbieżność da się zauważyć w zdaniu: „odejście od nas za unicestwienie” (Mdr 3,2b — Iz 53,4b). Tak to wtedy rozmawiali los i (pozorny) bezsens cierpienia sprawiedliwego.

Opisując pośmiertny los sprawiedliwych, Mędrzec stwierdza, że oni „są w pokoju” (3,3). Analogiczne sformułowanie spotykamy w Iz 57,1nn, gdzie czytamy, że „Jego [sprawiedliwego] grób będzie w pokoju”. Także „dzieci Jerozolimy” (Iz 54,13), którzy w „wielkim pokoju będą” mogły być materiałem inspirującym charakterystykę Mędrca.

W Mdr 3,5 czytamy: „po nieznacznym skarceniu dostąpią dóbr wielkich”. W słowach tych zdaje się brzmieć echo Iz 26,16b: „w krótkim karceniu jest Twoje wychowanie”. Doświadczenie bólu ze strony bezbożnych rozumiane jest jako „wypróbowanie przez Boga” „Sprawiedliwi są w pokoju” (Mdr 3,3 — Iz 57,1nn — LXX) to kolejna jego generalizacja. Zapewnienie dane przez Mędrca mające podstawę w jednostkowym doświadczeniu u Iz. Natomiast zdanie „w dniu nawiedzenia będą świecić jak gwiazdy” (3,8) zdaje się być inspirowane Iz 42,4.

Jeśli chodzi o zdanie: „będą sędzić ludy” (3,8a), to motyw sądenia występuje już w *Pieśni o Słudze* (Iz 42,1b). Sługa przyjmuje swoją funkcję i analogicznie jak sprawiedliwi jest narzędziem Boga podczas sądu.

Charakterystykę bezbożnych, którzy lekceważą prawo można odczytać w słowach: „którzy sprawiedliwych lekceważyli” (Mdr 3,10 — Iz 51,1).

Motywy powtórzonym z Iz jest: „błogosławiona niepłodna” (Mdr 3,13 — Iz 54,1). Deutero-Izajasz przedstawia Jerozolimę, dotychczas niepłodną, która teraz będzie rodzić obficie, tak że trzeba będzie zasiedlać pustynię.

Według Izajasza niepłodni i cudzoziemcy nie muszą czuć się odrzuceni przez Jahwe (Mdr 3,14 — Iz 51,1). To stwierdzenie Izajasza staje w jasnej sprzeczności z Pwt 23.2-9, w świetle którego to przepisu *Kodeksu Deuteronomicznego* obcy i okaleczeni nie przynależą do wspólnoty Jahwe. Mamy tu kolejne przewartościowanie ST. Bezpłodni i cudzoziemcy, będą mieli udział w świątyni Pana, czyli w niebie, o ile tylko zachowają przykazania Pana.

Przedwczesna śmierć sprawiedliwego (Mdr 4,7-19), traktowana jako nagroda, znajduje swój pierwowzór w Iz 57,1nn. Do wyrażenia takiego sądu Mędrzec mógł także inspirowany Iz 52,15.

Z metaforycznego opisu ostatecznego wywyższenia Syjonu — „diadem piękności” (Mdr 5,15 — Iz 62,3) wyprowadza Mędrzec wniosek o wywyższeniu sprawiedliwych przez Boga. Podobnie jak Bóg przyobiegał opiekę Syjonowi — Jerozolimie, analogicznie według Mędrca: Pan strzeże i opiekuje się sprawiedliwymi.

Jeżeli chodzi o kosmosoteriologię (Mdr 5,17-23 i Iz 59,17-19) to występują zbieżności terminologiczne. Iz traktuje w rozdziale 59 o ostatecznej walce wrogów z ich ofiarami z czego korzysta Mędrzec.

Odwołania się do innych ksiąg prorockich są mniej znaczące oraz rzadsze. Niektóre fragmenty inspirowane są *Księgą Jeremiasza* (Jr 23,24 — Mdr 1,7a; 10,15 — Mdr 14,11a). Inne pojawiają się w formie reminiscencji.<sup>21</sup> Wpływ *Księgi Ezechiela* jest mniej wyrazisty i ogranicza się raczej do pewnych idei i tematów, takich jak: potwierdzenie, że Bóg nie znajduje przyjemności w śmierci złego człowieka (Ez 18,23; 33,11 — Mdr 1,13b) i że chce nawrócenia grzesznika (ibid. — Mdr 11,23; 12,2,19d), temat życia i śmierci (Ez 18 i 33,8-16 — Mdr 1) lub też sprawiedliwości, która daje życie (Ez 18,21; 33,15 — Mdr 1,15), podczas gdy człowiek, który grzeszy, umiera (Ez 18,20 por. Mdr 1,11d, 12).

Podobieństwa do *Księgi Daniela* są o wiele liczniejsze; widać to zwłaszcza w Mdr 1. Podnieśmy przede wszystkim kwestię „jaśnienia” mędrców i sprawiedliwych (Dn 12,3 *analampousin* — Mdr 3,7a), udziału Boga w sądzie narodów (Dn 7,27 — Mdr 3,8), normalnego działania sił natury przerwanego lub wzmocnionego przez Boga (Dn 1,15; 3,24; 6,23-25 — Mdr 5,20 b; 16,17c,24; etc).

Odniesienia i aluzje do proroków mniejszych są nieliczne i okazjonalne. Autor *Księgi Mądrości* zdaje się czerpać natchnienie z wielu na raz (Ab 18; Za 12,6; Ml 3,19). *Księga Malachiasza*<sup>22</sup> wywarła przy tym największy wpływ.

<sup>21</sup> Dalsze analogie pomiędzy Jr a Mdr: 11,20 ~ 1,6; 10,10-15 ~ 14,11; 11,19 ~ 14,11; 20,10-13 ~ 2,12.

<sup>22</sup> Por. Ml ~ Mdr: 3,20 ~ 19,9; 3,20 ~ 5,6.

Istnieje też mniejszy lub większy związek między Jl 3,1 a Mdr 7, 27d; Ba 3,26,28 a Mdr 14,6a; 4,4 a Mdr 9,18b; 6,57 (*List Jeremiasza*) a Mdr 13,16b. Wreszcie, w wersecie 11,23 autor streszcza istotę przesłania *Księgi Jonasza*.

### III. KSIĘGI MĄDROŚCIOWE

Związki *Księgi Mądrości* z tradycją mądrościową zostaną najpierw wyszczególnione na przykładzie *Psalmów*, a później ksiąg mądrościowych we właściwym znaczeniu. Zapożyczenia, świadome lub spontaniczne z *Psałterza* greckiego są tu dość liczne. Niektóre zdania hagiograf powtarza dosłownie: Ps 26,11b<sup>23</sup> występuje w Mdr 10,10b, z tą jedyną różnicą, że Mdr używa liczby mnogiej; Ps 140,7 — Mdr 9,5a, Ps 38,8 — Mdr 15,5a. Najczęściej jednak spotykamy różnego rodzaju reminiscencje, które dowodzą, że autor zaznajomiony jest z *Septuagintą*.<sup>24</sup>

Wspomniane reminiscencje oraz dosłowne powtórzenia są obecne w *Księdze Mądrości* we wszystkich jej częściach. Już zdanie rozpoczynające: „miłujcie sprawiedliwość synowie ziemi” (podobnie także Mdr 6,1.9.11.21) może być inspirowane Ps 2.10. Fragment Mdr 1,2-3 przywołuje na pamięć Ps 94,9. Zastosowane tu są nieznane w *Pięcioksięgu* terminy *epeirasan* i *edokimasan*, które charakteryzują postawę ludu względem Boga. Zdanie „sprawiedliwość jest nieśmiertelna” brzmi jak echo Ps 111,3.9. Są to jedyne miejsca w Biblii, gdzie sprawiedliwość przypisywana jest człowiekowi, normalnie bowiem odnosi się ją do mądrości, względnie samego Boga. Opis zamiarów bezbożnych (Mdr 2,10-12) znajduje swoją bazę w Ps 9,29-30. Tekst Mdr 4,1 ma swój potencjalny wzorzec w Ps 111,6. W opisie „pamięci” stosują wspomniane teksty inne terminy, choć wyrastające z tego samego źródłosłowiu (*mneme* — Mdr 4,1; *mnemosynon* — Ps 111,9). W Mdr tylko 10,8 używa terminu *mnemosynon*. Mdr 4,7-18 zajmuje się problemem przedwczesnej śmierci. Wśród tekstów inspirujących należy zauważyć Ps 36 i 48. Gdy idzie o literackie podobieństwa to Mdr 4,7a zdaje się nawiązywać do Ps 48, 11, zaś dalsza część w. 17 wykazuje zależność od Ps 11,6. Tekst Mdr 4,18b przypomina język Ps 2,4; 36,13 i 58,9. Natomiast Mdr 5,3b brzmi jak echo Ps 51,8. Mdr 5,7c wykazuje podobieństwa w Ps 94,10 i 24,4 i 26,11. Dla Mdr 5,8 można znaleźć tło w tekście Ps 48,7 i 36,20. Fragment Mdr 5,13a i 5,14 może być pod wpływem Ps 27, 2-3 i 101,4. Mdr 7,27 traktuje o mądrości, która weszła w dusze, celem ich odnowienia (także Mdr 1,4-6; 7,22 i 10,16) a ma to swój odpowiednik w Ps 103, 24.30. Echem Ps 44,12 zdaje się być Mdr 8,2.

Rozdział 9 *Księgi Mądrości* — „modlitwa Salomona” — znajduje paralelę w literaturze tego typu. I tak Mdr 9,3 zdaje się być zależna od Ps 71,1-2.

<sup>23</sup> Numeracja psalmów według LXX.

<sup>24</sup> P. W. Skehan, *Borrowings from the Psalms in the Book of Wisdom*, CBQ 10 (1948) s. 387-397.



Mdr 9,5a brzmi jak cytowanie Ps 116,16. a Mdr 9,5b — Ps 115,7; 85,15. Zwrot Mdr 9,8 „zamieszkałeś” zaczerpnięty jest ze słownictwa Psalmów. Mdr 9,10c ma swoje odniesienie w Ps 19,7; Mdr 9,10c — Ps 103,24; 126,1.

Sporo odniesień do *Psalmów* zawiera Mdr 10 — „galeria patriarchów”. W 10,2 zauważamy wpływ Ps 28,11; Mdr 10,10b przypomina brzmienie Ps 26,11. Stwierdzenie Mdr 10,16 może być sugerowane Ps 75,13. Mdr 10,20b zdaje się zastosowywać język obecny w Ps 104,3; Mdr 10,21 — Ps 8,3.

Elementów sumarium z Mdr 11,1 można się dopatrzeć w Ps 76,21. Mdr 11,2-4 zawiera idee analogiczne do Ps 107,4-6. Mdr 11,3 przywołuje 3 miejsca w Ps 117,10-12. Paralelizm Mdr 11,4 zbudowany jest według modelu Ps 114,8; Mdr 11,9 — Ps 6,2-3; Mdr 11,10; Ps 81,8c; Mdr 11,14c — Ps 42,3 i 63,2-3. Dla Mdr 12,3-7 prawzorcy można znaleźć w Ps 36, szczególnie w wierszach 3,9,11,22,29 i 38. Szczególnie można to wskazać dla Mdr 12,4-6 choć literackiej zbieżności nie ma. Mdr 12,16 to bezpośrednie odniesienie do Ps 102,19

W trzech kolejnych rozdziałach traktujących o idolatrii mamy także czytelne wpływy *Psalterza*. Dla Mdr 13,10 znajdujemy prawzorcy w Ps 113,12-16; 134, 15-18. *Apsycho* w Mdr 13,17 i *eidōs apnōn* w Mdr 15,5 przywołuje słownictwo Ps 134,17. Dla wyrażenia *en eidolois ethnon* (Mdr 14,11) można znaleźć modele w Ps 113,12 i 134,15. Dla Mdr 15,6 tło spotykamy w Ps 113,12 a także Ps 96,7. Mdr 14,28-30 zdaje się być echem Ps 24,4. Mdr 15,1 — chyba ma u podstaw wzorce w psalmach 85,5; 144,8.9.14; 24,8.10; 99,5.

Mdr 16,2 (por. także 19,11-12) to opowiadanie o darze przepiórek, które może mieć słownictwo będące pod wpływem Ps 64,10; oraz w Ps 77,18-20; a nadto Ps 104,40 i 105,14-15. Mdr 16,5c i 19,1 zawierają wyrażenie *mechri telous*, nigdzie poza tym nie spotkane w LXX (wj. Syr 3,11) i zdaje się być pod wpływem psalmów 73,1; 78,5; 88,47; 102,9. W Mdr 16,7 w relacji o wężu — znaku ocalenia użyte jest słowo *epistrafēis*, które harmonizuje z Ps 77,34. Analogicznie Mdr 16,11 może być echem Ps 77,10-11. Mdr 16,12 stwierdzające, że Bóg uzdrawia wszystkich jest porównywalne z Ps 107,20. Sekcja Mdr 16,13-15 może być zależna od Ps 77,34.39. Dla Mdr 16,20 znajdujemy wzorzec w Ps 77,25 oraz w Ps 104,40. Mdr 16,22 wykazuje daleko idące podobieństwa do Ps 148,8. W Mdr 16,28 jest czytelna aluzja do psalmów, w których jest zachęta do modlitwy porannej: 5,3-4; 56,9-10; 62,2-7; 77,34. Wśród źródeł leżących u podstaw Mdr 18,14-16 trzeba zauważyć psalmy 147, 4-7 (15-18); 106,20. Mdr 19,9a-b znajduje wzorzec w Ps 113,4. Ostatni wiersz Mdr 19,22 wykazuje daleko idące podobieństwa do Ps 77,59.62.

Dla *Księgi Mądrości Psalterz* nie jest źródłem pierwszoplanowym. Zażyłość autora z wersją *Septuaginty* jest niezaprzeczalna, ale wyraża się ona przez swobodne traktowanie tekstu i dostosowywanie go do stylu księgi. Natomiast, czy autor okazjonalnie sięga po tekst oryginału? Nie można tego stwierdzić z całą pewnością.

*Księgą Hioba*<sup>25</sup> posługuje się autor *Księgi Mądrości* w wersecie 12,12. Pierwsza jego część nawiązuje do Hi 9,12b, a Hi 9,19b według *Septuaginty* jest źródłem dla 12b. W Mdr 5,9 b-11 trzy kolejne porównania zaczerpnięte są z Hi 9,25.26. W Mdr 8,12 wykorzystanie Hi 29.9-10.21-23 jest oczywiste, lecz nie odnajdujemy tu wersji znanej z *Septuaginty*. Zresztą wypowiedzi bezbożników z Mdr 2,16 są bardzo bliskie tekstowi *Księgi Hioba*, ale raczej w wersji hebrajskiej niż *Septuaginty*: Mdr 2,1 b odwołuje się do Hi 14,1 i 10,20; w Mdr 2,1d *analysas* przywodzi na myśl oryginalne znaczenie „wrócić” lub „spowodować powrót” z hadesu (por. Hi 10,21; 16,22 lub 33,30: *Septuaginta* używa innych czasowników). W Mdr 2,2 odnajdujemy bezpośrednio tłumaczenie Hi 10,19, ale oparte na sformułowaniach występujących w innym miejscu *Septuaginty* (Ps. 38 i 102); Mdr 2,2 c bierze z Hi 27,3 (LXX) formułę *pnoe en risin*. W Mdr 2,4c można się dopatrywać swobodnego skojarzenia Hi 9,26 (LXX) i Hi 7,9 (LXX); Mdr 2,4 d inspirowane jest Hi 24,20 (LXX — z powodu *omichle*). W Mdr 2,5c czasownik *katesfragisthe* może być zapożyczony z *Septuaginty* — Hi 9,7; 3,7); Mdr 2,11 przywołuje, przez swą ideę, Hi 12,5-6. W innych rozdziałach Mdr zachodzą podobne związki między: Mdr 4,8 a Hi 32,9 (LXX); Mdr 6,7 b (*entrapesthai*) a Hi 32,21 (LXX); Mdr 6,7 c a Hi 34,19 (TM) i 31,15; Mdr 11,20 d a Hi 28,25-26 (LXX); Mdr 14,1 b a Hi 41,19 b (LXX).

*Księga Przysłów* jest używana prawie wyłącznie w rozdziałach 1 i 2 *Księgi Mądrości*. Tekst Prz 1,7 d (LXX) jest powtórzony prawie dosłownie w Mdr 3,11 a. Natomiast Prz 9,6 a wpłynęła na brzmienie Mdr 6,21 b. W pozostałych przypadkach konieczne jest udowadnianie, że Mdr zależy od Prz w wersji *Septuaginty*.<sup>26</sup>

Zależność *Księgi Mądrości* od *Księgi Przysłów* we wspomnianych fragmentach trudno uchwycić lub być jej pewnym, ponieważ dotyczą głównie konwencji, w której utrzymana jest przede wszystkim część mądrościowa. Rodzaj wykorzystanego tekstu nie wydaje się jednorodny, a hipoteza posłużenia się równoległymi przekładami lub odwołania się do hebrajskiego ma solidne podstawy. Zwłaszcza *technitis* może odnosić się do 'amon z Prz 8,30 a, tłumaczonego jako „mistrz” lub „architekt”, a udział Mądrości w stworzeniu świata jest bardziej uwypuklony niż w *Septuagincie*. Jeśli autor preferuje 8 rozdział Prz, to wykorzystanie Prz 31,10-31 w Mdr 8 jest równie inte-

<sup>25</sup> Dalsze analogie pomiędzy Job a Mdr: 8,8 ~ 2,1; 18,17-19 ~ 2,4; 7,9 ~ 2,4; 23,10 ~ 3,5; 9,25-26 ~ 5,9; 31,15 ~ 6,7; 10,10 ~ 7,1; 12,10 ~ 7,16; 4,19 ~ 9,15; 41,10-13 ~ 11,18; 4,9 ~ 11,20; 28,25 ~ 11,20; 9,12 ~ 12,12; 34,13 ~ 12,13; 31,26-28 ~ 13,2; 4,13-15 ~ 18,7.

<sup>26</sup> Główne teksty przejęte przez Mdr z Prz czy to jako aluzje, czy jako reminiscencje: 1,3 (LXX) ~ 8,8c; 1,21 i 8,3 (LXX) ~ 6,14b; 2,10a ~ 1,4a; 3,12 ~ 11,10a i 12,22a; 3,15a ~ 6,12a; 3,33 ~ 3,12c; 4,6b (LXX) ~ 8,2; 4,12b (LXX) ~ 6,14a; 8,13 (i 1,20-21) ~ 6,16; 8,45.17.31b ~ 1,6a; 8,11 (i 3,14-15) ~ 7,9; 8,15-16 (LXX) ~ 6,13b.9a; 8,17.21 ~ 6,12b; 8,23 (BH) ~ 6,22c; 8,27a (LXX) ~ 9,9b; 8,30a (BH) ~ 7,22a i 8,6b; 8,34 ~ 6,15b.14; 8,36b ~ 1,16b; 10,2 ~ 1,15; 12,3 (BH) ~ 3,15; 22,2 ~ 6,7c; 22,5 (LXX) ~ 5,7a; 22,11a ~ 7,27c; 23,18 i 24,14 ~ 2,16c; 27,4 (LXX) ~ 19,1a; 30,19c (LXX) ~ 5,10; 31,10-31 ~ 8,7b.18b.

resujące. Ta pochwała doskonałej kobiety była już przedmiotem interpretacji dogmatycznej, gdzie prace wzorowej małżonki oznaczały działanie cnoty zainspirowane przez samą Mądrość. Pozostaje tylko odnaleźć w szczęśliwym mężu (Prz 31,11. 12. 23. 28) tradycyjną figurę młodego Salomona. W rozdziale 8 *Księgi Mądrości* występują ogólne reminiscencje *Pieśni nad Pieśniami*, interpretowanej symbolicznie jako poszukiwanie Mądrości przez młodego Salomona. W innych miejscach tekstu nie znajdziemy już konkretnych odniesień do *Pieśni nad Pieśniami*. Zdaje się jedynie, że ta właśnie księga wpłynęła na autora bardziej niż Prz 1-9, by zaakcentować kobiece rysy opiewanej Mądrości i podkreślić głęboką miłość do niej (por. zwłaszcza Mdr 8,2).

Relacja ksiąg *Mądrości* do *Koheleta*<sup>27</sup> zawsze zwracała uwagę krytyków. Niektórzy badacze twierdzili, że Mdr (rozdz. 2) zaprzeczała Koh lub odrzucała nadużycia w interpretacji tej księgi. Inni, przeciwnie, negowali jakikolwiek związek tekstu obu tych ksiąg. Nie można jednak zaprzeczyć istnieniu kilku wspólnych punktów, choć możliwych jest wiele wyjaśnień: chodzi głównie o Mdr 2,1 c i Koh 8,8 c („nikt nie jest panem dnia śmierci”; LXX: *ouk estin exousia en hemera tou thanatou*); Mdr 2,4 a-b i Koh 9,5 („zmarli nie mają już więcej zapłaty, ponieważ pamięć o nich poszła w zapomnienie”; LXX *ouk estin autois eti misthos hoti epelesthe e mneme auton*); Mdr 2,5 a i Koh 6,12 („jego dni próżne, które spędza jak cień”; LXX: *epoiesen autas en skia*); Mdr 2,9c (*meris*) i Koh 9,1 („zrozumiałem, że sprawiedliwi, mędrzy i ich dzieła są w ręku Boga”; LXX: *os oi dikaioi kai oi sofoi kai ergasiai auton en cheiri tou theou*).

Z drugiej strony, bez trudu można pokazać, że uczucia bezbożnych są przeciwieństwem postawy głęboko religijnej w *Księdze Koheleta* i że hedonizm różni się w niej zdecydowanie od godziwej radości zalecanej dla złagodzenia srogości ciężkiego życia, pracy i cierpienia. Jednak również prawdziwe jest, że autor *Księgi Mądrości* rozwiewa niepewność *Księgi Koheleta* co do szczególnego przeżycia ducha człowieka i co do „zapłaty” za jego czyny. Równocześnie hagiograf daje błyskotliwą odpowiedź na pytania trapiące Hioba. Wydaje nam się, że tak właśnie na ogólniejszym planie trzeba usytuować problem tych odniesień zamiast próbować doszukiwać się w najmniejszym zdaniu bezbożnych opisanych w Mdr 2 odrzucenia też *Koheleta* lub jego przewrotnych uczniów. Albowiem słowa bezbożników są odzwierciedleniem nie tyle jakiejś jednostkowej sytuacji czy programu pewnej szkoły, co syntezą występujących ówczesnie tendencji, które hagiograf zreżymował usystematyzował. A jeśli liczne są punkty odniesienia do Biblii, to wydaje się to uzasadnione, ponieważ oskarżani bezbożnicy to Żydzi apostości i prześladowcy — to także wszędzie są obecne wyraźne echa materialistycznej myśli i kultury greckiej. Nic nie

<sup>27</sup> Inne analogie pomiędzy Koh a Mdr: 8,8 ~ 2,1; 1,11 ~ 2,4; 6,12 ~ 2,5; 8,13 ~ 2,5; 1,18 ~ 8,16.

zachęca więc do patrzenia na ten rozdział jako na krytykę Koheleta. Co więcej, tacy bezbożnicy, jak opisani w księdze, nie mogliby przyznawać się otwarcie do takiej czy innej wypowiedzi bez uwzględniania porządku moralnego ustanowionego przez Boga i perspektywy sądu (Koh 12,13-14). W ich kwestiach dochodzą zatem do głosu tradycje religijne judaizmu ich epoki, które złamali. Wiele zdań z *Księgi Koheleta* rzeczywiście podaje w wątpliwość istnienie szeolu (3,20-21 a zwłaszcza 12,7). Otóż bezbożnicy odrzucają otwarcie wiarę w hades. Ale ta negacja jest u nich bezpośrednią konsekwencją ich materialistycznej koncepcji życia. Tymczasem Kohelet, przeciwnie, prześladowany przez obsesję chaotycznego następstwa wydarzeń, niepokoi się, czy los człowieka jest inny niż los zwierzęcia, czy czeka go coś po śmierci. Na to właśnie pytanie autor *Księgi Mądrości* odpowiada z precyzją, nie tylko zresztą w 2,22-3,9 ale także w 15,8.16; 16,14 (tu w słowach bliskich Koheletowi). Czy chciał przez to oświecić niewiedzę Koheleta? Nie można tego potwierdzić, bo odpowiada on głównie na pytania postawione przez Hioba i usiłuje usytuować się w perspektywie nauczania innych ksiąg biblijnych. Jednak nic nie wskazuje na to, żeby hagiograf znał grecką wersję *Księgi Koheleta*: w każdym razie w Mdr nie ma żadnego konkretnego związku z greckim tekstem tej księgi. Natomiast nie można wykluczyć możliwości bezpośredniego lub pośredniego wykorzystania *Księgi Koheleta* w jego oryginalnym języku.

Problem relacji między księgami *Mądrości* a *Syracha* jest o wiele prostszy: autor posłużył się tekstem *Księgi Eklezjastyka* w wersji greckiej. Najważniejszym podobieństwem jest, zdaniem C. Larchera<sup>28</sup>, Syr 6,27, które wyjaśnia zastosowanie *enkrates* przez Mdr 8,21 a. Trzeba podkreślić także obecność czasownika *anepodisen* w Syr 48,23, który powtórzony jest w Mdr 2,5 b (*anapodismos*), następnie różne teksty, które przedstawiają śmierć potomstwa bezbożników (por. zwłaszcza Syr 23,25; 40,15 — Mdr 4,3-5), mówią o przyszłej „wizycie” (Syr 23,24 — Mdr 4,6 b) i twierdzą, że lepiej być niepłodnym (Syr 16,3 — Mdr 4,1; por. także Syr 16,1-2; 41,8-10 — Mdr 3,12; 17-18). Inne związki bardziej lub mniej bliskie, potwierdzają dobrą znajomość *Księgi Eklezjastyka* po grecku.<sup>29</sup>

*Księga Syracha* jako pierwsza wcieliła historię świętą w nurt mądrościowy (Syr 44-50), co hagiograf mógł docenić. *Księga Eklezjastyka* także zaakcentowała niektóre kobiece rysy Mądrości (por. 15,2-6) i w oryginalny sposób przejęła jej personifikację (rozd. 24) z *Księgi Przysłów* (8), ale w tych dwóch sprawach autor *Księgi Mądrości* idzie swoją własną drogą i więcej zawdzięcza *Księdze Przypowieści* niż *Księdze Syracha*.

<sup>28</sup> Larcher, *Etudes*, s. 101.

<sup>29</sup> Inne analogie pomiędzy Syr a Mdr: 4,12b ~ 6,14a; 6,16a ~ 1.14c; 6,18 (także 51,13-15) ~ 8,2a; 6,19c ~ 9,1a; 24,3 ~ 7,25a; 24,9a ~ 6,22c; 24,28 (także 1,3) ~ 6,22c; 25,6a ~ 8,8a; 32,23b ~ 6,18b; 35,23a ~ 9,3b.

## IV. KONKLUZJA

Podsumujmy teraz dominujące cechy zastosowania źródeł biblijnych przez *Księgę Mądrości*. Jeśli hagiograf stosuje je obficie i zdradza dobrą znajomość języka Biblii greckiej, to jednak dosłownie cytuje bardzo rzadko. Autor traktuje te źródła z dość dużą swobodą, a sposób wyrażania jego myśli jest zawsze osobisty: nie chciał on stworzyć wymyślnej mozaiki słów i sformułowań biblijnych, pozostawiając doświadczonemu czytelnikowi troskę o skojarzenie ich z odpowiednim kontekstem. Dlatego trzeba ciągle uważać, by nie odczytywać zwykłych reminiscencji jako reinterpretacji i by nie traktować tekstu *Księgi Mądrości* jak kryptogramu, tracąc przy tym z oczu oryginalność jej przesłania. Zakłada ono oczywiście długą medytację, a nawet drobiazgowie studiowanie tekstów biblijnych, ale autor ma coś nowego do powiedzenia i mówi to, nie dbając o nieustanne zachowanie dosłowności świętych tekstów. W tych warunkach mamy prawo do szukania źródeł biblijnych, które były punktem wyjścia jego refleksji czy podstawą do jakiegoś rozwinięcia, ale nie możemy być zaskoczeni trudnością z dokładnym ich zidentyfikowaniem czy z określeniem rodzaju użytego tekstu. W tym ostatnim podobieństwie *Księgi Mądrości* i tekstów *Septuaginty* są niezaprzeczalne i dominujące. W razie rozbieżności mamy do czynienia ze zwykłą autorowi swobodą w podejściu do źródeł. Hipoteza o uciekaniu się przez autora do innych wersji — wcześniejszych, równoległych czy późniejszych niż *Septuaginta* ma też zwolenników. Na razie zbyt słabo znamy historię różnych tekstów tej greckiej wersji Starego Testamentu, aby odsunąć tę hipotezę. Niemniej ciągle przeplatanie pouczeń zgodnych z *Septuagintą* z pouczeniami od niej różnymi każe raczej przypuszczać, że autor mógł się uciekać do tekstu hebrajskiego i swobodnie go tłumaczyć albo że zależny był od tradycji egzegetycznej, która zachowywała kontakt z tekstem hebrajskim. Fakt, że zazwyczaj podąża on za *Septuagintą* nie może zaskakiwać: autor pisze po grecku i dla greckich czytelników, ponadto środowisko żydowskie, do którego należy, używa zwykle tej wersji Biblii objaśnionej za pomocą greckich targumów. Podkreślić też trzeba różnorodność ksiąg biblijnych, którymi autor się posługuje, ale najczęściej sięga do *Księgi Rodzaju*, *Wyjścia*, *Deutero- i Trito-Izajasza*, do *Księgi Przysłów* i do *Psalmsów*. Albo raczej — że każda z trzech części *Księgi Mądrości* ma swoich ulubionych autorów i można dostrzec pewne różnice w sposobie ich traktowania. Pierwsza część księgi wykorzystuje głównie Rdz 1 -2 i Iz 40 — 66, potem Iz 1 — 39, Prz, Syr oraz niektóre psalmy. Przeprowadzona tam egzegeza ukazuje doktrynalne znaczenie dawnych tekstów lub wzmacnia ich sens, oddzielając je nieraz od właściwego im kontekstu, czyni z nich świadectwo prawd i rzeczywistości innego porządku. Jeśli druga część księgi zaczyna się powtórzeniem Ps 2 i idzie za głównymi punktami opowiadania z 1 *Księgi Królewskiej* 3,5-15, to zależność względem *Księgi Przypowieści* (zwłaszcza Prz 8) i względem *Syracha* jest

bardziej oczywista: autor przejawia bowiem ciągłą troskę o uwypuklenie wcześniejszych doktryn mądrościowych i o nadanie im aktualności w kontekście kultury greckiej. W trzeciej części na pierwszy planie pozostają opowiadania z dwóch pierwszych ksiąg *Pięcioksięgu* (z ich poetyckimi re-interpretacjami). Są one zastosowane w sposób bardziej metodyczny, obiektywny ale na wzór midraszu, który wprawdzie ma palestyńskie korzenie, lecz posługuje się tą techniką wykładu w oryginalny sposób mocno zhel-lenizowany Żyd. Występujące różnice wobec Biblii hebrajskiej tłumaczą się przede wszystkim różnorodnością rodzajów literackich i podejmowanych tematów. Nie można przy tym brać pod uwagę istnienia wielu autorów, albowiem sposób traktowania tekstów Pisma świętego jest identyczny: ta sama dyskrecja wobec cytatów domniemanych, ten sam zwyczaj posługiwania się *Septuagintą*, ten sam problem stawiany w tych fragmentach, w których autor oddala się od *Septuaginty*, ta sama forma swobodnej egzegezy. Wreszcie ogromna zażyłość hagiografa z większością tekstów Starego Testamentu nie pozwala przypisywać tej księgi Filonowi, który wiązał swoje nauczanie jedynie z *Pięcioksięgiem*. A posłużenie się greckim przekładem Biblii nie pozwala na przypisywanie *Księdze Mądrości* daty zbyt odległej od powstania *Septuaginty*.

Autor *Księgi Mądrości* używa bardzo często tekstów starotestamentalnych, chociaż nie cytuje ich zazwyczaj dosłownie<sup>30</sup> i nie powołuje się wyraźnie na określone miejsca. Bardzo rzadko występują u niego dosłowne odwołania się, a przeważa treściowa zgodność. Można wyróżnić następujące tendencje: (1) idealizacja: — „Salomon” — jest typem mądrego; „Izrael” — typem sprawiedliwego; „taktyka” Boga wobec Izraelitów i Egipcjan podczas wyjścia z niewoli faraonów jest typem postępowania Boga wobec sprawiedliwych i bezbożnych; (2) uniwersalizm: Mędrzec denacjonalizuje orędzie Starego Przymierza, duchowe wartości Izraela stają się własnością wspólną ludzi dobrej woli; (3) indywidualizacja: w miejsce Izraela wprowadzony został pojedynczy sprawiedliwy; starotestamentalna relacja Jahwe do ludu Bożego transponowana jest na odniesienie Boga do poszczególnego człowieka; (4) spiritualizacja: nadzieje mesjańskie w wysublimowanej postaci, oczyszczone z naleciałości historyczno-politycznych stają się własnością sprawiedliwych; w miejsce politycznego panowania wchodzi moralne władanie; długie, spokojne życie znane z dawnych ksiąg pisma jako zapłata za bogobojne życie w *Księdze Mądrości* prezentowane jest jako nieśmiertelność; (5) znamiennej cechą dla *Księgi Mądrości* jest usiłowanie, by Boże działanie w świecie przypisać także słowu (16,24) i Mądrości (rozdz 10).

Tak pokrótce prezentuje się na dziś wiedza na temat związków i powinowactw *Księgi Mądrości* z hebrajskim tekstem Biblii i z *Septuagintą*. Wydaje się,

<sup>30</sup> G. Ziener, *Die Verwendung der Schrift im Buch der Weisheit*, TThZ 66 (1957) s. 138-151, zwłaszcza s. 149-150.

iz powyższe zestawienie pozwala uświadamiać sobie nowatorstwo hagiografa i jego niebywałą inwencję, którą można by nazwać inwencją teologiczną.

THE BOOK OF WISDOM AND THE OLD TESTAMENT  
BORROWINGS AND COGNATES IN THE LIGHT OF LATEST STUDIES

S u m m a r y

At the beginning of Christian Era the *Book of Wisdom* was originated in the Alexandrian Diaspora. Although it participates in the formation of the OT due to its origin outside Palestine, the actual homeland of the Bible, it differs to a great extent from the OT. The difference consists in the way of presentation of the biblical themes as well as in terminology (ca. 20 per cent of hapax legomena). Wis is situated, as it were, in between OT, constituting its spiritual synthesizing, reading, and the preface to NT, especially St. John and St. Paul.

The influence of all three traditions of the OT (historical, prophetic, Wisdom literature) is evident in the Wis. The author of Wis shows his knowledge of LXX although the usage of other greek translations and the Hebrew Bible can be assumed. In the I part (chap 1-5) the author refers particularly often to *Genesis, Isaiah*; in the II part (chap 6-9) uses OT Wisdom Literature and in the III part (chap 10:15 — 11:14 and 16:1 — 19:22) especially refers to *Exodus*, whereas in the digressions (11:15 — 12:27 and 13:1 — 15:19) uses especially to *Jonah, Jeremiah, Deutero-Isaiah* and *Psalms*.

In the „revaluation” of the OT the following tendencies can be observed: (1) idealisation: „Salomon” — the type of the wise man, Israel — the type of the just man, God’s attitude toward the Israelites and Egyptians during the Exodus is the type of treating the just and the godless by God; (2) universalization: the spiritual values of Israel become the common property of the people of good will; (3) individualisation: the OT relations of Jahwe to the Israelites is transferred to God’s relation to a particular man, (4) spiritualisation: religious values, purified from historical and political features become the property of the just; (5) the activity of God in the world is assigned Word (16:12,26; 18:22) and Wisdom (chap. 10).