

Marian Gołębiewski

Starożytni Pisarze o mądrości - aktualność orędzia

Wrocławski Przegląd Teologiczny 13/2, 279-286

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Z ŻYCIA WYDZIAŁU

STAROŻYTNI PISARZE O MĄDROŚCI – AKTUALNOŚĆ OREĘDZIA

(Wykład ks. abp prof. dr. hab. Mariana Gołębiewskiego na spotkaniu
Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego)

STAROTESTAMENTOWE OBLICZA MĄDROŚCI

Rozpoczynający się rok akademicki stanowi dla środowisk uniwersyteckich wezwanie: wszyscy związani ze światem nauki, zarówno profesorowie, jak i studenci są wezwani, by zdobywać i pogłębiać swą mądrość. Seminarium duchowne jest miejscem, w którym szczególnie mocno dociera do nas prawda, że mądrość jest Bożym darem. To On, Bóg i Stwórca, jest Dawcą i ostatecznym źródłem mądrości. Otwierając stronicę Biblii, czerpiemy obficie ze źródeł Bożej mądrości.

Chrześcijański kanon ksiąg dydaktycznych, zwanych inaczej mądrościowymi, obejmuje siedem utworów o charakterze poetyckim, uzupełniając katalog żydowski (Hi, Ps, Prz, Koh, Pnp) o księgi Mądrości i Syracha. Nikt już dziś nie poddaje w wątpliwość faktu, że księgi te miały wielu autorów, a proces ich kształtowania był długi i złożony. Tradycyjnie jednak księgi dydaktyczne przypisywano pięciu postaciom. Są nimi: Salomon, Dawid, Syrach, Hiob i Kohelet. Każda z nich reprezentuje pewien typ rozumienia mądrości, pojmowanej zgodnie z teologicznym przesłaniem księgi im przypisywanej. Jak rozumiana jest mądrość w poszczególnych księgach dydaktycznych? W jaki sposób odczytać na nowo, w kluczu *aggiornamento*, przesłanie tych ksiąg? Spróbujmy nakreślić zasadnicze rysy mądrości, grupując je umownie wokół postaci tradycyjnie uważanych za autorów literackiej spuścizny mądrościowej Izraela.

Zanim odniesiemy się do poszczególnych ksiąg, wypada poczynić kilka uwag natury ogólniejszej. Starożytna literatura mądrościowa Izraela kształtowała się nie bez wpływu myśli środowisk ościennych. W tym kontekście na mapie Bliskiego Wschodu należałoby zaznaczyć Edom, Egipt czy Babilonię. Izraelici, korzystając z dorobku kultur sąsiednich, przystosowali zaczerpnięte stamtąd idee do swej religii o charakterze monoteistycznym.

Wydaje się, że największy wpływ na mądrościową myśl Izraela miały – oprócz niektórych trendów filozofii greckiej i hellenistycznej – dwa poematy: *Pouczenie Amenemope* oraz *Historia Achikara*. Starożytny poemat egipski, zatytułowany *Pouczenie Amenemope*, przekazuje zamysły bogów dotyczące życia ludzkiego. Człowiek winien kierować się na co dzień wymaganiami *maat* – prawdy, bo tylko w ten sposób będzie w stanie zapewnić sobie szczęście. *Maat* ma przede wszystkim wymiar moralny – określa, jakie postępowanie jest sprawiedliwe, a jakie nie. Egipskie szkoły mądrościowe kładły niezwykle silny

nacisk na zgodność i ścisły związek teoretycznej nauki mądrości z codzienną praktyką życia. Starożytna *Historia Achikara*, rodem z terenów Mezopotamii, w mistrzowskiej formie przedstawia rady tytułowego bohatera dotyczące wychowania, udzielane jego siostrzeńcowi.

Oczywiście mądrość dla starożytnych Izralitów nie ograniczała się jedynie do wiedzy. Owszem, *chokmah* obejmuje wiedzę (*daat*), ale jest to przede wszystkim wiedza o charakterze religijnym. Człowiek pozyskuje ją, aby mógł w sposób prawidłowy, czyli znajdujący akceptację Jahwe, kształtować swe postępowanie. Wiedza uzyskuje swój pełny walor dopiero wtedy, gdy znajduje zastosowanie w konkretnych sytuacjach życiowych. Judaizm czasów mędrców nie wykształcił pojęcia „sumienie”; zastępował je termin „serce”, rozumiany jako ośrodek regulujący wszelkie działania człowieka. A właśnie w działaniu przejawia się mądrość. Literatura mądrościowa dąży do wykształcenia w czytelniku zdolności osobistego przeżywania wiary; wiary opierającej się na intymnym spotkaniu z Bogiem, a wyrażającej się w kulcie. Tak rozumiana wiara jest doświadczeniem, a nie techniką; przeżyciem, a nie rutyną; spotkaniem, a nie bezduszną ceremonią.

SALOMON – MĄDROŚĆ MIŁOWANIA I UMIŁOWANIE MĄDROŚCI

„Bóg dał mu mądrość i bardzo wielką roztropność, i serce szerokie jak piaszczyste wybrzeże morskie” (1 Krl 5,9) – opiewa mądrość izraelskiego króla autor Pierwszej Księgi Królewskiej. Król izraelski prosił Boga w modlitwie o „serce słuchające” (*leb szomea* – 1 Krl 3,9); modlitwa ta została wysłuchana – otrzymał od Stwórcy „serce mądre i rozsądne” (*leb chakam wenabon* – 1 Krl 3,12). Już z samego zestawienia terminów (serce słuchające – serce mądre i rozsądne) wysnuć można wniosek, że mądrość Salomona wy pływała z umiejętności słuchania Boga. Refleksje zrodzone z tego wsłuchiwania się w Boży głos znalazły swój wyraz w literackiej spuściźnie narodu wybranego. W biblijnej tradycji Izraela Salomonowi przypisuje się Księgę Przysłów czy Księgę Mądrości.

„Umiłujcie sprawiedliwość” – to pierwsze wezwanie Księgi Mądrości. Autor używa tu czasownika *agapan* („miłować”), który wskazuje na życzliwość opartą na podziw i szacunku. Poszukiwanie mądrości ma więc dla autora biblijnego za swą podstawę zdziwienie, podobnie jak w filozoficznej tradycji greckiej, i prowadzi do postawy szacunku wobec boskich praw rządzących światem natury i wyznaczających etyczne szlaki zachowań ludzkich. Pole znaczeniowe terminu *chokmah* (mądrość) szeroko nakreśla autor Księgi Przysłów – jak już wspomniano – tradycyjnie utożsamiany z Salomonem. Jego zdaniem mądrość obejmuje wiedzę, roztropność, rozwagę, uczciwe postępowanie i jako taka jest darem Bożym: „Jahwe udziela mądrości, z Jego ust wywodzi się wiedza i roztropność, dla prawych zachowuje On swoją rozwagę, tarczę dla tych, którzy postępują uczciwie” (Prz 2,6-7).

Mądrość jest nie tylko przymiotem Bożym, ale jest wręcz tożsama z samym Stwórcą; Bóg nie tylko jest mądry, ale jest samą Mądrością. Biorąc pod uwagę tę koncepcję mądrości uosobionej (Prz 1-9), widzianą z perspektywy nowotestamentowej (zwłaszcza pism Janowych, których autor podkreśla, że „Bóg jest miłością”), można wysnuć wniosek o istnieniu swoistej tożsamości pomiędzy mądrością a miłością: Bóg, który jest samą mądrością, kocha człowieka; Jego mądrość przejawia się więc w miłości. Analogicznie mądrość człowieka może przejawiać się w miłości ku Bogu i ludziom.

Autor Mądrości Salomona podkreśla jeszcze jedną jej cechę: mądrość strzeże przed grzechem, ma więc walor na wskroś etyczny. Salomon wyznaje: „Boże [...], w mądrości swojej stworzyłeś człowieka [...], by władał światem w świętości i sprawiedliwości” (Mdr 9,1-3). Innymi słowy, kto trzyma się dróg wytyczonych przez Boga, z pewnością uniknie grzechu, który wiedzie ku śmierci.

DAWID – DIALOG DROGĄ MĄDROŚCI

Księga Psalmów jest nie tyle księgą o Bogu, co księgą dialogu z Bogiem. Pisana językiem poetyckim, tchnie pięknem i mądrością zarazem; pięknem – bo daje wyraz ludzkim uczuciom, mądrością – bo wprowadza w tajniki myślenia człowieka osadzonego w kręgu wiary. Starożytna tradycja judaistyczna autorstwo Księgi Psalmów przypisuje Dawidowi. Choć z pewnością nie tylko jeden człowiek stoi u źródeł wszystkich tych poetyckich modlitw, wydaje się, że niektóre z psalmów łączą się ściśle z postacią króla izraelskiego. Mądrość rozumiana jest przez psalmistę specyficznie: wyraża się ona w dialogu z Bogiem; dialogu, który dotyczy wszystkich egzystencjalnych sytuacji, w jakich może znaleźć się człowiek. Grupa psalmów zwanych mądrościowymi (Ps 1, 14, 15, 19, 32, 34, 37, 49, 50, 52, 73, 92, 94, 101, 105, 106, 112, 113, 119, 127, 133, 135, 136 i 138) podejmuje bardzo zróżnicowaną problematykę: wskazuje drogę do szczęścia, nawiązuje do konieczności realizacji Prawa, rozważa kwestię retribucji i cierpienia czy wreszcie daje wyraz uczuciom człowieka przed Bogiem. Ten ostatni aspekt niejednokrotnie motywował psalmistę do stawiania pytań pod adresem Stwórcy. Zachwyty dziełem stworzenia prowadził do uczucia małości i znikomości człowieka, który jednak jest wielki w oczach Boga (Ps 8); mądrość przejawiająca się w naturze budziła podziw dla Mądrości Bożej (Ps 104); poczucie winy skłaniało do prośby pokutnej (Ps 51); radości dawano upust w psalmach pochwalnych (Ps 150); nie brakło też buntu wobec powodzenia grzeszników i braku fortuny sprawiedliwych (Ps 37 i 73). Wszystkie te uczucia targające ludzkim sercem, rozterki i radości, niechęć do wroga i bojaźń sakralna, lament, płacz, podziw, wdzięczność i uległość – znalazły swój wyraz w dialogicznym charakterze psalmów. Dlatego słusznie o psalmach pisał św. Atanazy: „W psalmach, jak w zwierciadle, odnajdujemy własne oblicze” (PG 27). Wtórował mu św. Bazyli, który twierdził: „Psalm jest uspokojeniem duszy. Przynosi pokój, oddala niepokojność i nieuporządkowane myśli. [...] Psalm jedna tych, którzy oddalili się od siebie, i gasi nieprzyjaźń. Czyż można jeszcze uważać za nieprzyjaciela kogoś, z kim wspólnie wychwala się Boga jednym psalmem?” – pytał retorycznie kapadocki ojciec Kościoła w *Homiliach do Psalmów* (PG 29).

Istota dialogu pomiędzy człowiekiem i Bogiem, reprezentowanego przez psalmy, może być wyrażona za pomocą gry dwóch hebrajskich słów: *chesed* i *chasiid*. *Chesed* jest przymiotem Boga, oznacza łaskę i miłosierdzie; *chasiid* to postawa człowieka pobożnego, oddanego Jahwe w miłości i bojaźni. Na boskie *chesed* człowiek winien odpowiedzieć poprzez stawanie się *chasiid*. Właśnie to jest istotą zbawczego dialogu, w którym wyraża się mądrość człowieka w rozumieniu psalmisty. Naturalnym podłożem i warunkiem takiego dialogu jest wiara. Podobnie jak niezwykle trudno jest człowiekowi niewierzącemu zrozumieć literaturę religijną, tak też trudno jest uchwycić znaczenie psalmów człowiekowi, który się nimi nie modli. Znakomity egzegeta Luis Alonso Schoekel mawiał: „Aby zrozu-

mieć psalmy jako modlitwy, należy się z nimi utożsamić. Bez tego utożsamienia zrozumienie psalmów jest jak próba wyobrażenia sobie kolorów przez człowieka, który urodził się niewidomy”. Psalmy włączone w liturgię, zwłaszcza w Liturgię godzin i tę uobecniającą Boga działającego w Eucharystii, stają się więc narzędziem dialogu.

Amerykański rabin, Harold Kushner, autor książki *Komu potrzebny jest Bóg*, który z czcią i pieczołowitością przewracał strony psalterza, wyznaje z podziwem: „Zazdroszczę ludziom, którzy napisali psalmy. [...] Nawet kiedy skarżą się na Boga, nawet kiedy wykrzykują: «Jak długo, Panie, jak długo nieprawi cieszyć się będą?», wydają się w pełni wierzyć w Boga, który boleje nad niesprawiedliwością, który wysłuchuje modlitw i który ma moc naprawy tego, co w świecie złe. Bywają dni, kiedy niełatwo mi w to wierzyć, kiedy zastanawiam się nad skutecznością modlitw i nad tym, czy dobro rzeczywiście triumfuje nad złem. W takie dni zwracam się do psalmów nie po to, by znaleźć odpowiedź, ale po to, by mi przypomniały, jak wygląda świat widziany oczami wiary”.

SYRACH – MĄDROŚCI I SPRAWIEDLIWOŚCI SPRZEŻENIE ZWROTNE

W mentalności semickiej czasów Syracha (a chodzi o II połowę II w. przed Chr.) utrwaliło się przekonanie, że warunkiem zdobywania mądrości jest zachowywanie Prawa Mojżeszowego. Najwyższa mądrość wyrażała się w najwierniejszym przestrzeganiu *Tory*. Mądrość w rozumieniu Syracha ma więc charakter etyczny; odwołuje się do wewnętrznych motywacji budzących się w sercu człowieka, nie do zewnętrznych nakazów; akcentuje postawy moralne zwane później cnotami, a nie same zakazy. Sięgając po porównania bliskie swym czytelnikom, Syrach naucza:

- „Prawo, które dał nam Mojżesz,
jako dziedzictwo plemionom Jakuba,
zalewa [...] mądrością jak Pizon,
i jak Tygrys w dniach nowych płodów;
obficie napęlnia rozumem jak Eufkrat,
i jak Jordan w czasie żniw” (Syr 24,23-26).

Praktyczna mądrość wyrażająca się w zachowywaniu przepisów regulowanych Bożą wolą narażona była na niewłaściwe rozumienie. Na tle utożsamiania mądrości z Prawem dochodziło niekiedy do wypaczeń. Kult Izraela posunął się tak daleko, że wierność przepisom kultowym utożsamiono z osiągnięciem zbawienia i uczyniono z nich drogę moralności. Pobożny, choć nieuczony Izraelita uważał za swój obowiązek percepcję zasady: „aby osiągnąć zbawienie, należy skrupulatnie wypełniać przepisy Prawa”, przy czym przymiotnik „skrupulatnie” rozumiał zazwyczaj jako synonim terminu „technicznie”; co z kolei wykluczało dbałość o wewnętrzną intencję ofiarnika. Najpierw prorocy (zwłaszcza Iza-jasz), a później mędrcy występowali przeciw takiej interpretacji wykładni Prawa: *Tora* to nie same przepisy, ale wewnętrzna intencja Prawodawcy.

Tak rozumiana mądrość, której zawsze ostatecznym źródłem jest sam Bóg, wprowadza człowieka w zakres oddziaływania Bożego błogosławieństwa i pozwala doświadczyć Jego miłości:

„Kto ją [mądrość] posiada, odziedziczy chwałę,
a gdzie ona wejdzie, tam Pan błogosławi.
Którzy jej służą, oddają cześć Świętemu,
A miłujących ją Pan będzie miłował” (Syr 4,13-14).

Syrach zauważa, przypuszczalnie nie bez wpływu filozofii greckiej, że jednym z boskich darów dla człowieka jest wolność woli: „On na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygnięcia” (Syr 15,14). Codzienna mądrość przejawia się w umiejętnym korzystaniu z tego daru. Słuszne wybory prowadzą ku sprawiedliwości, a ta jest przejawem mądrości. Choć korzystanie z wolnej woli jest utrudnione po grzechu pierwszych rodziców, nie jest ona jednak darem utraconym. Staje się darem-zadaniem. Pomiedzy mądrością i sprawiedliwością istnieje więc swego rodzaju sprzężenie zwrotne: mądrość skłania do sprawiedliwego postępowania, wyznaczonego przez Boże wskazania; sprawiedliwość zaś jest wyrazem mądrości.

HIJOB – DRAMATURGIA MĄDROŚCI

„Całe dzieło przesycone jest dramatyzmem, który głęboko porusza czytelnika. Należy jednak widzieć w nim utwór literacki odzwierciedlający dramat wszystkich ludzi, którzy utożsamiają się z wewnętrzną rozterką bohatera” – pisze o Księdze Hioba Antonio Salas. Utwór podejmuje odwieczne pytanie człowieka: pytanie o cierpienie i restrykcję.

Doświadczenie Hioba zaprzecza tradycyjnej tezie izraelskiej literatury mądrościowej o powodzeniu sprawiedliwych i zgubie łamiących Boże Prawo. Pytania niemal nieśmiało stawiane dotychczas w innych księgach sapiencjalnych (np. Ps 37 i 73) powracają tu z natężoną siłą. Nie znajdując jasnych odpowiedzi, Hiob wskazuje jedyną drogę mądrości: całkowite poddanie się Bogu w zaufaniu, że jest On po stronie człowieka cierpiącego. Uznając za niewystarczającą wartość dotychczasowych rozwiązań, bohater księgi wyznaje w końcu dramatu: „odwołuję, co powiedziałem, kajam się w prochu i popiele” (Hi 42,6), co otwiera mu drogę do odzyskania utraconych dóbr (Hi 42,10). Przebył drogę, którą określić można mianem wędrówki cyklicznej: od szczęścia poprzez doświadczenie cierpienia do szczęścia. I choć punkt wyjścia i dojścia w tej wędrówce jest taki sam, bohater zostaje ubogacony odkryciem trudnej prawdy, że nie wszystko w życiu można zrozumieć, ale wszystko można przeżywać w obecności wszechmocnego i wszechwiedzącego Boga. Wydaje się, że w kwestii restrykcji mógłby Hiob powtórzyć sokratejskie *Scio me nihil scire*, jednak w kwestii wiary pozyskał poznanie prawdy o konieczności pokory przed Bogiem, którego mądrość przewyższa ludzkie pojmowanie. Fragment kończący księgę, któremu biblijni komentatorzy najczęściej nadają tytuł „Hiob przywrócony do dawnego stanu”, nie zawsze znajduje potwierdzenie w życiu sprawiedliwych, doświadczających cierpienia. Nie wszyscy przytłoczeni niezasłużonym ciężarem doświadczą Hiobowej rekompensaty w swej ziemskiej egzystencji. Rekompensatą wszystkich bez wyjątku może stać się jednak doświadczenie wewnętrznej *katharsis*, przybliżające duszę ku światłu Bożej obecności.

Współczesna interpretacja księgi w duchu psychologii głębi (w stylu reprezentowanym przez Anselma Gruena), każe widzieć w trzech przyjaciółach głównej postaci konformi-

styczną stroną naszego „ja”, która nakazuje nam biernie zaakceptować zastaną sytuację, bez uciekania się do twórczego poszukiwania odpowiedzi na dręczące pytanie o cierpienie. Bierność i rezygnacja staje się nieodpartą pokusą człowieka uwikłanego w dramat „kary bez winy”, czyli w dramat cierpienia niezawinionego. Mądrość w tym wypadku polega na tym, by postawić sobie zasadne pytania i w odkrywaniu odpowiedzi przybliżyć się do światła prawdy. Nawet jeśli ostateczne konkluzje nie mogą być nigdy wystarczające (bądź po prostu ich brak), dojść można jednak do postawy wewnętrzznego pogodzenia ciężaru bolesnego doświadczenia z wizją Boga będącego po stronie człowieka. Taką drogę odbył Hiob:

„Wiem, że Ty wszystko możesz,
co zamysłasz – potrafisz uczynić [...].
O rzeczach wzniosłych mówiłem.
To zbyt cudowne. Ja nie rozumiem [...].
Dotąd znałem Cię ze słyszenia,
obecnie ujrzałem Cię wzrokiem” (Hi 42,2-5).

Simone Weil, wychowana w duchu ateistycznego intelektualizmu, w chwilach narastającego bólu i nachodzącej ją depresji, po odkryciu Osoby Chrystusa, mówiła, że ujawnił On swoją obecność w jej życiu jako „obecność miłości wśród cierpienia; miłości podobnej do tej, którą można odczytać w uśmiechu ukochanego oblicza”. Hiob zbliża się w swej wędrówce ku temu odkryciu: odkryciu miłości Boga pośród cierpienia człowieka. Nie mógł jednak wiedzieć, że miłość ta przybierze twarz Chrystusa.

KOHELET – MĄDROŚĆ WYZBYCIA SIĘ ZŁUDZEŃ

Postawa autora tej książki, zaliczanej przecież do zbioru pism mądrościowych, odbiega zdecydowanie od postawy innych starożytnych mędrców Izraela. Podczas gdy ci ostatni zachęcają do odrzucenia frustracji, mottem Koheleta staje się: *Vanitas vanitatum et omnia vanitas* (1,2). Nic dziwnego, że próbie włączenia księgi do kanonu świętych pism żydowskich na synodzie w Jamni (ok. 90 rok po Chr.) towarzyszyła ożywiona dyskusja, a wśród polemik znalazło się nawet posądzenie „syna Dawida, króla w Jeruzalem” (1,1) o ateizm! Jako argumentu za jej włączeniem do Biblii powoływano się najczęściej na jedno zdanie, dołączone zresztą przez późniejszego redaktora do całości dzieła: „Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj” (Koh 12,13).

„Przesłanie Koheleta ujawnia całkowity rozdzźwięk z tradycją, kiedy podejmuje zasadnicze problemy ludzkiej egzystencji. Zgodnie z tradycją, mądrość ludzka prowadzi do osiągnięcia szczęścia i powodzenia w życiu. Kohelet jednak nie przypisuje jej takiego znaczenia. Kohelet nie podąża śladem cudzych poglądów, próbuje jedynie wykorzystać pewne sposoby myślenia po to, aby pójść własną drogą” (A. Barucq). Wydaje się, że osobiste doświadczenia Koheleta prowadziły go jedynie drogami rozczarowań. To prawda – przyznaje mędrzec – że rozczarowania hartują ducha. Czy więc należy szukać cierpienia? Żadną miarą! Cierpienia przyjęte, a nie poszukiwane, są wystarczającym motywem wyzbycia się złudzeń. Złudzenia pozwalają odsunąć od siebie pokusę polegania na tym, co ulotne i prze-

mijające. Na tym, co znikome, nie można budować szczęścia. Wartości nietrwałe są ulotne jak „para”, są „marnością” (hebrajski termin *hewel* przyjmuje obydwie znaczenia). Czy więc mądrość może przynieść szczęście? Mądrość w oderwaniu od Boga jest próżna:

„Postanowiłem przyjrzeć się mądrości,
a także szaleństwu i głupocie [...].
I zobaczyłem, że mądrość tak przewyższa głupotę,
jak światło przewyższa ciemności” (Koh 2,12-13).

„Kohélet jest surowym krytykiem nurtu mądrościowego – zauważa R.E. Murphy. – Nurt ten dążył do ustalenia kategorii rządzących naturą oraz zachowaniem człowieka, i określił je w sposób zdecydowany: sprawiedliwość prowadzi do świętości, a zło do śmierci. Uznając teoretycznie, że drogi Boże są niezbadane, przejawiał on jednak tendencję do zamykania Boga w wąskich schematach ludzkiego umysłu. Kohélet występuje w obronie zwierzchnictwa i autonomii Boga, których nie wolno ograniczać czysto ludzkimi względami. Kohélet «przywraca» Bogu wolność dawania”. Stąd też trudno utrzymać dziś dawne osądzenia autora księgi o ateizm. Patrzy on na życie i świat z punktu widzenia jahwizmu, rozumianego jako wszystko to, co łączy tradycje Izraela. Kohélet próbuje stawiać podstawowe pytania: o sens życia i świata, o cierpienie i śmierć, o początki zła i ludzką skłonność do grzechu. Nawet jeśli nie mówi o bezpośrednich interwencjach Boga w historię Izraela, to wcale ich nie neguje. Wręcz przeciwnie: on je zakłada. Nie jest również Kohélet sceptykiem, ale raczej wierzy w siłę i skuteczność mądrości. Znany egzegeta Lohfink przeanalizował dokładnie te jednostki literackie księgi, w których pojawia się problem poznania i wiedzy człowieka (1,8.9-11; 3,11.21; 6,11; 7,14.23.25-29; 8,7; 9,1.12; 10,14; 11,2.5). Bibliści dostrzega, że problem ten powraca w kluczowych momentach ciągu myślowego Kohéleta, nigdy jednak nie prowadzi go do przekonań sceptycznych. Owszem, Kohélet uznaje ograniczoność ludzkiego poznania (6,10-12 mówi o niemożności zrozumienia tajemnicy Boga; por. także 8,17) i zdolności rozumienia świata, nie mówi jednak o całkowitej niemożności poznania. Nie ma więc w jego dziele pesymizmu epistemologicznego (ani razu poznanie lub wiedza człowieka nie są w księdze określane terminem *hewel*), choć problem poznania pozostaje jednym z centralnych w księdze (por. 9,13-16). Człowiek winien dążyć do mądrości i za jej pomocą poznawać wszystko, co jest „pod słońcem”. Jednak nadmiar mądrości prowadzi do cierpienia, gdyż uzdalnia (*de facto* zmusza) jej posiadacza do uchwycenia absurdałności wydarzeń, które mają miejsce „pod słońcem”.

KONKLUZJA

Księgi sapiencjalne rysują przed swymi czytelnikami zróżnicowane oblicza mądrości. Zestawione razem tworzą obraz komplementarny: mądrość warta jest, by ją umiłować, i właśnie dojrzała miłość jest jej pięknym owocem (Salomon); drogą wiodącą do pozyskania mądrości jest dialog, przede wszystkim ten z Bogiem – Dawcą mądrości (Dawid); nie można odłączyć mądrości od prawego postępowania (Syrach); mądrość konieczna jest tym, którzy doświadczają dramatu cierpienia (Hiob); to właśnie ona pozwala realnie, bez złudzeń, spojrzeć na siebie i świat wokół nas (Kohélet). „Mądrość zdolna dać człowiekowi

szczęście hartuje się dopiero w ogniu praktycznych przeżyć i powszechnych doświadczeń. Tezę taką rozwijają autorzy biblijni w swoich utworach, będących zachętą do nieustannego dialogu z Bogiem żyjącym w realiach dnia codziennego. Im pełniejsze będzie nasze życie, tym owocniejszy będzie dialog z Bogiem, dialog, który jest żywym fundamentem prawdziwej mądrości” (Antonio Salas). W refleksji teologicznej, którą na nowo podejmujemy wraz z rozpoczynającym się kolejnym rokiem akademickim, chodzi nie tylko o dialog prowadzony o Bogu; chodzi nade wszystko o dialog z Bogiem. To On jest *ostatecznym* źródłem mądrości.

apb Marian Gołębiewski