

Waldemar Chrostowski

Mdr 14,7-8 : konkluzja potępienia idolatrii i ubóstwiania wytworów ludzkiej pracy

Collectanea Theologica 62/1, 19-30

1992

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

ks. WALDEMAR CHROSTOWSKI, WARSZAWA

MDR 14,7—8: KONKLUZJA POTĘPIENIA IDOLATRII I UBÓSTWIANIA WYTWORÓW LUDZKIEJ PRACY

Tekst o „błogosławionym” i „przeklętym” drewnie wchodzi w skład perykopy, która w trójczłonowym schemacie Mdr 13—15 rozwija drugi zespół argumentów na rzecz wyższości judaizmu nad pogaństwem¹. Pierwszy człon, czyli Mdr 13,1—9, zawiera krytykę religijności filozofów ubóstwiających siły natury. Człon drugi, czyli Mdr 13,10—15,13, obejmuje dłuższe wywody poświęcone różnym formom idolatrii. Najpierw (13,11—19) wykazuje się absurdalność kultu drewnianych bożków sporządzanych na podobieństwo postaci ludzkiej lub zwierzęcej. Następną wypowiedź (14,1—11) łączy z poprzednią wspólne tworzywo (drewno), ale autor wprowadza nowy punkt widzenia, któremu przyjrzymy się w toku niniejszych rozważań. Z kolei w 14,12—21 mówi się o pochodzeniu kultu bożków, ilustrując to opisem ubóstwiania dziecka, do jakiego dochodzi po jego śmierci (ww. 15—16a), i nawiązałem do ubóstwiania władców (ww. 16b—20). Krytyka idolatrii kończy się potępieniem niemoralności jako skutku czci bożków (14,22—15,6) oraz ironicznym sarkazmem na bóstwa ulepione z gliny (15,7—13). Trzeci człon rozprawy z pogaństwem stanowi krytyka kultu zwierząt, tzw. zoolatrii (15,14—19), skierowana w pierwszym rzędzie przeciw wypaczeniom religijnym powszechnym w Egipcie, gdzie powstała Księga Mądrości.

W dotychczasowej egzegezie dwóch pierwszych przykładów idolatrii, podanych w Mdr 13,10—14,11, objaśnia się, że w obydwu przypadkach chodzi o potępienie idoli wytwarzanych wbrew licznym biblijnym zakazom sporządzania wizerunków i czci bóstw. Oznacza to, że zarówno w 13,10—19 jak i w 14,1—11 została podana przestroga przed jedną i tą samą formą dewiacji religijnej².

¹ Trójczłonowy podział Mdr 13—15, oparty na rozpoznaniu specyficznych formuł wprowadzających (13,1—2; 13,10; 15,14—15), zaproponował P. Heinsch, *Das Buch der Weisheit*, Münster 1912. Jest bardzo prawdopodobne, że — jak sądzi M. Gilbert, *La critique des dieux dans la Livre de la Sagesse (Sg 13—15)*, *Analecta Biblica* 53, Roma 1973, 264—267 oraz *Sagesse de Salomon*, DBS XI, Fasc. 60, Paris 1986, kol. 74—75 — taki układ został zainspirowany wcześniejszymi tekstami biblijnymi, które poświadczają podobny styl myślenia (zwłaszcza Pwt 4,16—18; Ez 8; zob. też Dn 14).

² Tak utrzymują wszyscy komentatorzy, ostatnio zob. np. D. Winston, *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary*, *The Anchor Bible* 43, Garden City, NY 1979, 258—268; J. M. Reese, *Wisdom of Solomon, Harper's Bible Commentary*, San Francisco 1988, 830—831.

Ale tak nie jest. Fragment Mdr 14, 1nn przynosi ostrzeżenie przed bardziej wyrafinowaną formą idolatrii niż ta, o której traktuje Mdr 13, 11—19, a mianowicie przed ubóstwianiem, składnąd pożytecznych, produktów ludzkiej inwencji i pracy.

1. Struktura literacka i słownictwo Mdr 14,1—11

Tekst Mdr 14, 1—11³ składa się z czterech części, mocno powiązanych ze sobą i z kontekstem, przede wszystkim z Mdr 13, 11—19.

1.1. Mdr 14, 1—2: wprowadzony zostaje drugi przykład idolatrii, który ściśle łączy się z poprzednim, wykazując niedorzeczność kultu drewnianych idoli. Wyrażenie *tis pálin* nawiązuje do formuły *ei dè kai tis* z 13, 11 i z tego względu oba przykłady tworzą całość wprowadzoną przez 13, 10. W opisie drugiego przykładu idolatrii znajdujemy wiele elementów wspólnych z opisem pierwszego. W 14, 1b występuje rzeczownik *xýlon*, dominujący w 13, 11—19. Czasowniki z 13, 17—19 (*proseuchómenos*, *epikaleitai*, *axioi*, *hyketeúei*, *aiteitai*) mają odpowiednik w *epiboatai*, zaś *porismós* z 13, 19 pojawia się w 14, 2a. Wypowiedź sformułowana jest w 3 os. 1. poj., lecz w 14, 1 mówi się o żeglarzu, który losy swej podróży wiąże z „kawałkiem drewna lichszym niż unoszący go statek”, a w 14, 2 eksponuje się wyższość drewnianego statku nad „drewnem”, do którego zanoszone są błagalne modlitwy. Odtąd w centrum uwagi znajduje się statek i to głównie o nim traktuje dalsza część wypowiedzi. Kult drewnianych bożków został definitywnie potępiony wcześniej. Niemalże znaczenie ma sposób posługiwania się czasownikami: aorysty w opisach wytwarzania zarówno w 13, 11—16b, jak i w 14, 2 oraz czas terażniejszy w 13, 16—19 i 14, 1.

1.2. Mdr 14, 3—6. Charakterystyczna zmiana stylu: przejście do mowy niezależnej. Pojawia się wołacz *páter*, zaimki 2 os. 1. poj., oraz czasowniki *edokas* (w. 3b), *deiknýs*, *dýnasai* (w. 4a) i *théleis* (w. 5a). W w. 5b mamy przejście do 3 os. 1. mn., zaś w w. 6 do 3 os. 1. poj. Te zmiany nie burzą jedności literackiej ww. 3—6. Fragment kończy się piękną inkluzją: zdaniu *tē sē kybernētheisa cheirí* (w. 6c) odpowiada *hē dē sē, páter, diakybernā pronoia* (w. 3a). Stwierdzamy ponadto kilka innych czynników decydujących o spójności tekstu. W 5bc łączy się z ww. 3—5a poprzez wyrażenie *dia touto kai*. Zdanie *kai dielthóntes (...) diesōthēsan* (strona bierna!) z w. 5bc jest zrozumiałe w zestawieniu z *deiknýs hōti dýnasai ek pantōs sōzein* (4a). Także w. 6 wiąże się z oboma poprzednimi. Łącznikiem są partykuły *kai...gár*. „Nadzieja świata” *epi schedias*

³ Mdr 14,11 to zamknięcie jednego, zaś 14,12 to początek kolejnego fragmentu. Część uczonych (m.in. M. Gilbert) traktuje w. 11 jako początek nowej perykopy, ale ich argumenty nie są przekonujące.

katafygousa (w. 6b) stanowi prawzór ludzi, którzy *dielthóntes klýdōna schedia diesōthēsan* (w. 5c). Poszczególne sekcje, wyznaczone zmianami osób, wskazują na istotne przesunięcia akcentów treściowych. Ww. 3—5a opisują działanie Boże; w. 5bc — współdziałanie (*dià touto*) człowieka, lecz z naciskiem na fakt, że jest ono skuteczne, jakkolwiek ta skuteczność nie pochodzi od człowieka (bierne *diesōthēsan*); w. 6 podaje argument historyczny, dostarczając przykładu godnej naśladowania ludzkiej *pístis*.

Interesujące są związki między ww. 3—6 a ww. 1—2. Paralelizm synonimiczny w w. 3bc (*en thalássē hodōn — en kýmasin tribon asfalē*) podejmuje myśl wyrażoną w *diodeúein kýmata* z 14, 1. *Aneu téchnēs* z w. 4b przeciwstawione jest *technitis sofía* (w. 2b). Zauważyć też trzeba przejście od w. 2 do w. 3: *mén* z w. 2b jest dopełnione podwójnie — przez *dé* w w. 2b i przez *dé* w w. 3a. Pierwsze *dé* zaznacza pewien kontrast, natomiast drugie, użyte w sensie progresywnym lub objaśniającym, powoduje, że kontrast staje się jeszcze bardziej widoczny. Istnieją również elementy wspólne dla 14, 3—6 i 13, 11—19. Wyrażenie *diakýberna prónoia* z w. 3a łatwo pozwala się zestawić z ludzkimi wysiłkami podjętymi wokół bożka i ironizowanymi w 13, 16a: *proenóēsen autou*. Moc wzmiankowana w *dýnasai ek pantōs sōzein* (w. 4a) uwidacznia się w zestawieniu z idolem, który *adýnatei heautō boēthēsai* (13, 16b). Oba zdania rozpoczynają się podobnie: *deiknūys hōti...* i *eidōs hōti...* Idea kompleksowości życia ludzkiego (*pisteúousin ánthrōpoi psychās — w. 5b*) winna być zestawiona z indywidualnymi aspektami rozważanymi w 13, 14—19. Wreszcie *tē sē kubernētheisa cheirí* z w. 6c to antropomorfizm użyty w nawiązaniu do *tō adranéstaton tais chersin* (13, 19b). Struktura tekstu wyraźnie pokazuje, że wszystko, czego człowiek bezskutecznie oczekuje od martwego bożka (13, 16—19), można otrzymać, jeżeli miejsce uzurpowane przez idola będzie przywrócone Bogu (14, 3—6).

1.3. Mdr 14, 7—8. Występujące na początku w. 7 *gár* ma dwójakie odniesienie — do kontekstu poprzedzającego oraz do *dé* w w. 8. Idea błogosławieństwa i przekleństwa została wyrażona za pomocą paralelizmu antytetycznego, a w. 8c stanowi dodatek wyjaśniający:

w. 7: *eulógētai gár xýlon, di'hou ginetai dikaiosýnē*

w. 8: *to cheiropoiēton dē, epikatáraton autò kai ho poiēsas autò*

Czym jest „sprawiedliwość”, którą ma na myśli Pseudo-Salomon? Kto ją urzeczywistnia? Odpowiedź została podana nieco wcześniej, tj. w ww. 3—6, a zwłaszcza w w. 5a: *théleis dē mē argà einai ta tes sofias sou érga. Xýlon* z w. 7 jest tym samym co *xýlon* z w. 5b. Na pierwszy rzut oka spodziewamy się, że w w. 8a autor powinien był powiedzieć: *to cheiropoiēton dē xýlon*. Poprzestał na użyciu *cheiropoiēton*, bo to jest techniczny termin na oznaczenie

idola (por. Kpł 26, 1; Iz 2, 18; 10, 11; 19, 1 i 31, 7)⁴. „Falszywi bogowie” i „wytwory rąk ludzkich” są w Biblii synonimami (Pwt 4, 28; 27, 15; Ps 115, 4; 135, 15 itd.). Umieszczanie w w. 8 *xýlon* nie było więc konieczne, a do poetyckiej struktury mogłoby wprowadzić pewne niedogodności. Ww. 7—8 stanowią konkluzję zarówno tej części wypowiedzi, w której *xýlon* odnosiło się do statku (14, 1—6) jak i tej, w której oznaczało potępianego idola (13, 11—19).

W członie paralelizmu, który określa przedmiot błogosławieństwa i przekleństwa, dostrzegamy znaczącą zmianę perspektywy. Druga część antytezy zawiera potępienie idola oraz jego wytwórcy: *autò kai ho poiēsas autó*. Wydaje się, że powiedziano tu więcej aniżeli w przypadku błogosławieństwa odniesionego jedynie wobec *xýlon*. Jednak *xýlon* z w. 7 zakłada interwencję kogoś, kto mógłby zrealizować związaną z nim „sprawiedliwość”: drewno jest przedmiotem błogosławieństwa jako narzędzie, „przez które dokonuje się sprawiedliwość”. Błogosławieństwo z w. 7 odnosi się więc tak do drewna jak i do posługującego się nim człowieka.

Określenie *epikatáraton* jest bardzo mocne. Pseudo-Salomon wyjaśnia, dlaczego służba bożkom ściąga także przekleństwo: *hóti ho mèn ěrgázeto, tò dè fthartòn theós ōnomásthē* (w. 8b). I teraz przedmiotem przekleństwa nie jest niemy bożek czy jego fizyczny kształt ani nawet jego bezsilność. Idol przecież nie jest niczym innym jak kawałkiem drewna poddanym procesowi obróbki. Powodem przekleństwa jest fakt, że obrobiony kawałek drewna zyskuje nazwę (*ōnomásthē*) i jest czczony jako *theós*. Ta kwalifikacja nie pochodzi od drewna, lecz od człowieka, który wiąże z nim bezowocne i kłamliwe nadzieje. Drewno zabiera miejsce przynależne Bogu.

Trafnie zauważył F. Ricken⁵, że w Mdr 13, 10—14, 11 dominują dwa *Leitmotivworte*: *cheir* (13, 10b.e.19a.b; 14, 6c) oraz *xýlon* (13, 13b; 14, 1b.5b.7). Chodzi jednak o różne „ręce” i różne „drewna”. *Cheir* w 13, 10b.e.19a to ręka człowieka. W. 19b, stanowiący drugi człon barwnego paralelizmu wprowadzonego w w. 19a, mówi o „rękach” idola. W w. 14, 6c chodzi o „rękę” Bożą. Z kolei w 13, 13b wzmiankowane jest *xýlon*, które ma odniesienie zarówno do człowieka jak i do idola, stanowi bowiem materiał, który obróbka przetworzyła w kształt zyskujący miano bóstwa. *Xýlon* w 14, 1 jest technicznym terminem opisującym gotowy produkt. Pseudo-Salomon posługuje się nim wskazując, że cała robota wytwórcy obróciła się wniwecz: drewno nie jest niczym innym aniżeli tym, czym było przedtem. Rzeczownik *xýlon* powraca jeszcze dwa razy: w w. 5b i w w. 7. Tym razem jego wydźwięk jest pozytywny (cho-

⁴ Określenie *tò cheiropoiēton* podkreśla absolutną bezsilność wytwarzanych bożków (hebr. *’elilim*), co wyklucza jakąkolwiek ewentualność działania z ich strony.

⁵ F. Ricken, *Gab es eine hellenistische Vorlage für Weish 13—15?*, Bb 49/1968, 75.

dzi o drewno jako budulec statku) i dlatego otrzymuje błogosławieństwo. Biorąc pod uwagę te niuanse znaczeniowe potwierdza się pogląd, że 14, 7—8 stanowi konkluzję obydwu przykładów idolatrii.

1.4. Mdr 14, 9—11. Ostatni fragment ma charakter eksplikatywny widoczny w nagromadzeniu kilku objaśniających partykuł. Krytyka idolatrii idzie po linii zaprezentowanej wcześniej. Jako środek wyrazu znalazły tu zastosowanie paralelizm synonimiczny (ww. 9—10) i komplementarny (ww. 11 c—d). Wypowiedź jest mocna i akcentuje nieodwołalny sąd Boży wobec idoli i ich czcicieli. Jest to definitywne zamknięcie opisu dwóch przykładów idolatrii stanowiące inkluzję z odpowiednikiem w 13, 10.

2. Mdr 13,10—14,11: Krytyka prostackiej i wyrafinowanej idolatrii

2.1. Mdr 13,10: Wprowadzenie tematu

Zdanie to stanowi przejście od opisu jednego rodzaju degradacji (kult sił przyrody) do innego (idolatria). *Talaipōroi* odnosi się do wszystkich, którzy „bogami zwa dzieła rąk ludzkich”. Idole można sporządzać z różnego typu materiałów. Autor wymienia złoto, srebro i kamień, lecz przykład, który następuje, ma na względzie idole wykonane z drewna. Pseudo-Salomon wybrał materiał najłatwiejszy do obróbki, co pozwoliło mu plastycznie opisać pracę wytwórców idoli. Ale wybór drewna jest też wstępem do rozprawy z formą idolatrii przedstawioną w perykopie 14, 1nn. Statek, na którym skupi się myśl autora, jest sporządzony właśnie z drewna, a to doskonale ilustruje możliwość rozmaitego przeznaczenia tego samego materiału.

2.2. Mdr 13,11—19: Satyra na wytwórców i czcicieli bożków

Podając pierwszy przykład idolatrii, Pseudo-Salomon krytykuje te wytwory, które sporządzono z wyraźnym zamiarem, by służyły jako idole. Stosunkowo łatwo można zdyskredytować takie przedsięwzięcia i przykład podany w 13, 11—19 ma wiele biblijnych paraleli. Najbardziej uderza podobieństwo do Iz 44, 9—20, ale zbliżone opisy wytwarzania bożków są i w innych księgach biblijnych, poczynając od Oz 13, 2 i Ha 2, 18n, poprzez ironiczne wypowiedzi Iz i Jr, aż po Dn, Ba i tzw. List Jr. Na początku naszego stulecia A. T. S. Goodrick słusznie stwierdził, że „nie mamy tu szczególnie oryginalnej myśli”⁶. Tym bardziej zastanawia fakt, że mimo licznych zbieżności z twórcyem ST, odnajdujemy wiele słów, które spotyka się w typowo greckich dokumentach, osobliwe figury lite-

⁶ A. T. S. Goodrick, *The Book of Wisdom with Introduction and Notes*, Rivinstons 1913, 284.

rackie, jak aliteracja i paronomazja, oraz terminologię zakorzenioną w hellenistycznej filozofii i literaturze⁷. Ironiczna forma wypowiedzi sprawia, że pierwsze odczucia czytelnika przechodzą w uśmiech niedowierzania, by na końcu zamienić się w niewiarę, iż taki stopień głupoty jest w ogóle możliwy⁸. Ww. 17—19 z kulminacyjnym nagromadzeniem uszczypliwych słów stanowią „otwartą konkluzję”, gdzie ostateczny osąd pozostawiony został samemu czytelnikowi. Bardzo zręczna pedagogia!

2.3. Mdr 14,1—11: Bardziej niebezpieczny rodzaj idolatrii

2.3.1. Zasadnicza nowość idei autora (ww. 1—2)

W 14,1 uwaga Pseudo-Salomona przenosi się z rzemieślnika-rzeźbiarza na żeglarza zmagającego się z trudnościami morskiej podróży. Nie musi to być jakieś nagłe zagrożenie, o które zresztą na morzu nietrudno, ponieważ morska podróż zawsze łączy się z ryzykiem i niepewnością. Żeglarze wszystkich czasów są ludźmi przesadnymi. Ten przykład idolatrii nawiązuje do żeglarza, który „wzywa na pomoc drewno lichtsze niż unoszący go statek”. Jest tu aluzja do figur rozmaitych bóstw umieszczanych na rufie starożytnych statków. Ich kult był popularny wśród Filistynów, ale hołdowali mu żeglarze z całego Basenu Morza Śródziemnego (por. Dz 28, 11). Pseudo-Salomon nie próbuje wyjaśnić, o jakie bóstwa chodzi, bo każde jest efektem bezużytecznego wysiłku, wysmianego w 13, 11—19.

Potencjalne możliwości statku, który jest *érgon cheirōn anth-rōpōn* (13, 10), są znacznie większe. Wymienione zostały dwie okoliczności, w których zaistniał statek: *órexix porismōn* i *technitis sofía*. Zarówno „chęć zysków”, jak i „twórczą mądrość” należy łączyć ze sprawnościami i zdolnościami człowieka, co powoduje, że ocena statku jest pozytywna⁹. Wewnętrzna logika ww. 1—2 jest przejrzysta. Nie jest prawdą, że zamiast wątku z w. 1 z tematem: dlaczego bożek jest bardziej zniszczalny niż statek, w ww. 2—3a podana zo-

⁷ K. Romaniuk, *Liber Sapientiae que lingua ubi scriptus sit (ad novam hypotesim)*, VT 46/1968, 178.

⁸ Zob. W. M. W. Roth, *For Life, He Appeals to Death (Wisdom 13: 18). A Study of Old Testament Idol Parodies*, CBQ 37/1975, 21—47.

⁹ M. Gilbert napisał: *14,2b n'est pas un argument pour la valeur du bateau — La critique des dieux dans la Livre de la Sagesse*, 97; podobnie skwitował początek rozdz. 14 R. E. Murphy: *Carpentry leads into shipbuilding: can one pray to a wood that is more unsound than the boat itself (14:1)?* — *The Tree of Life. An Explanation of Biblical Wisdom Literature*, The Anchor Bible Reference Library, Doubleday, New York 1990, 92. Jednak takie opinie rozmiągają się z linią myślenia Pseudo-Salomona.

stała odpowiedź: dlaczego statek jest mniej zniszczalny niż bożek¹⁰. Tego rodzaju pytania nie obchodziły autora. Statek, jako sporządzony z drewna, może ulec fizycznemu zniszczeniu tak samo jak drewniany bożek. Jego przewaga zasadza się na czymś innym: zarówno idola, jak i statek sporządził człowiek, ale w każdym przypadku kierował się odmiennymi motywami i związał ze swoimi produktami rozmaite przeznaczenie. O intencjach i pracy twórców drewnianych idoli była mowa w 13,11—14. O zamiarach ludzi wytwarzających statki mówi się w 14,2. Kończąc pracę, wytwórca bożków przekonał się, że jego produkt nawet „sam sobie pomóc nie zdoła” (13,16b), i podjął niezbędne środki, aby przynajmniej ustał na swoim miejscu (13,15.16ab). Statek nie potrzebuje tak prozorycznej pomocy, chociaż nie można powiedzieć, że jest samowystarczalny. W przeciwieństwie do bożków drewno użyte do jego budowy znalazło właściwe i pożyteczne zastosowanie. Idole są „bezduszne”, „bezradne”, „martwe” i „niezdolne posłużyć się nogą”, zaś „ich ręce są jak najbardziej bezsilne” (13,17—19). Inaczej statek: gdy zostanie spuszczone na wodę, może udzielić schronienia ludziom i służyć im. Ale nie jest samowystarczalny! Gdyby ktoś tak uważał, wtedy statek zająłby miejsce, do którego pretendowały nieme bóstwa. Zasadnicze pytanie, jakie się wyłania, brzmi: czy jest właściwe, aby w rezultacie odejścia od kultu idoli żeglarz próbował z nieograniczoną wiarą polegać na możliwościach statku, którego przydatność została właśnie przedstawiona? W. 1 wprowadza ostrzeżenie przeciw nowemu typowi idolatrii, zapowiedzianemu ogólnie w 13,10. Nawiązując do myśli z 13,10ab („nieszczęśni i w rzeczach martwych zadufani ci, co bogami zważ dzieła rąk ludzkich”), przechodzi się do krytyki idolatrii różnej od tej, która została wprowadzona w 13,10cde i objaśniona w 13,11—19.

2.3.2. Treść modlitwy (ww. 3—6)

Błyskotliwość Pseudo-Salomona jest zdumiewająca: podjęty temat rozwija teraz w formie modlitwy. Mechaniczny protest przeciw niewybrednym nadziejom pokładanym w statku mógłby domagać się w w. 3 partykuły *allá*, jako mocniejszej aniżeli *dé*. Lecz statek nie jest bezużyteczny — jak idole. Właściwie użyty, pozostaje narzędziem Bożej *diakubernōsa prōnoia*, a umiejętność jego budowy stanowi odzwierciedlenie Mądrości Bożej. Ta myśl została wyraźniej sformułowana w w. 5a. Idol od samego początku stoi we wrogiej opozycji wobec Boga.

Wielu komentatorów rozpoznaje w 14,3 aluzję do dziejów zba-

¹⁰ Jak utrzymuje M. Gilbert, *La critique des dieux dans la Livre de la Sagesse*, 96.

wienia. Jedni sądzą¹¹, że ten i kolejne trzy wiersze odnoszą się do Noego, o którym na pewno mówi się w w. 6. Znaczyłoby to, że Noe posiadał umiejętność nawigacji. Spotyka się inne rozwiązania. W. 3 ma być aluzją do przejścia Izraelitów przez Morze Czerwone lub przez Jordan w drodze do Kanaanu (por. Ps 77, 20) albo wreszcie do słynnych wypraw Salomona po złoto Ofiru (1 Krl 9, 28)¹². Dopatrywanie się już tutaj aluzji do losów Noego jest przedwczesne. Domysły wiążące ten wiersz z wydarzeniem przejścia przez Morze lub przez Jordan zostały dawno zdyskredytowane przez R. Cornely'ego, zaś jego zastrzeżenia nie straciły nic ze swej aktualności¹³: 1. opis Wyjścia (por. Iz 43, 16; 63, 13) mówi o wyjątkowym i niepowtarzalnym fakcie, podczas gdy Mdr ma na względzie zwyczajną nawigację po Morzu Śródziemnym; 2. przechodząc przez Morze Czerwone (czy przez Jordan) Izraelici dokonali czegoś przeciwnego aniżeli to, co ma miejsce w kontekście nawigacji: żeglarze podróżują na wodzie, a nie suchą nogą wśród wezbranych wód. Jest prawdą, że Mdr 10, 2—19, 9 stanowi hymniczną anamnezę eposu Wyjścia, zwłaszcza Wj 15, 6—17 (por. Jr 32, 17—22; Ne 9, 9—31; Ps 77, 12—21). Nie znaczy to jednak, że w każdym pojedynczym fragmencie autor musi mieć na uwadze szczegóły tego etapu historii zbawienia. Aczkolwiek sama terminologia może być reminiscencją opowieści o Wyjściu, często przywoływanej w wierze i religijnej medytacji Izraela, to tym razem rozważa się okoliczności zwyczajnej podróży morskiej. Dopatrywanie się w w. 3 aluzji do wypraw Salomona jest możliwe tylko dlatego, że przynależą one do nielicznych biblijnych wzmianek o morzu. Takie domysły mają tę samą wartość jak przypuszczenie, iż Pseudo-Salomon mógł mieć na myśli np. Jonasza.

W tym kontekście rozważyć należy ojcowską *prónoia*. Termin przejęty został z filozoficznego języka Greków, podobnie jak *fýsis* (13, 1), *dýnamis* i *enérgeia* (13, 4), *análogōs* (13, 5), *hygieia* (13, 17) i *kenodoxía* (14, 14)¹⁴. Żydzi pojmowali ojcowską troskę Boga jako stałą życzliwą aktywność wobec ludzi, nie wymagającą nadnaturalnych interwencji¹⁵. Czasownik *édōkas* (w. 3b) nie może odnosić się do „drogi” czy „ścieżki” wytyczonej rzekomo na Morzu Czerwonym. Zgodnie ze starożytną egzegetyczną tradycją żydowską Bóg wyznaczył Izraelitom nie jedną, lecz 12 dróg, bo każde z 12

¹¹ Tamże, 104—109; D. Winston, *The Wisdom of Solomon*, 286.

¹² Zob. E. Des Places, *Le Livre de la Sagesse (13—15)*, Roma 1980, 24.

¹³ R. Cornely, *Commentarius in Librum Sapientiae*, CSS II (V), Parisiis 1910, 483—484.

¹⁴ Zob. F. Ricken, *Gab es eine hellenistische Vorlage für Weish 13—15?*, 64—67; C. Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse*, Paris 1969, 203—205; E. Des Places, *Le Livre de la Sagesse et les influences grecques*, Bb 50/1969, 539; M. Gilbert, *La critique des dieux dans la Livre de la Sagesse*, 103—104.

¹⁵ J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris 1934, I, 175—182.

pokoleń otrzymało własną „ścieżkę”¹⁶. *Ēdōkas* posiada wszystkie cechy aorystu globalnego i wyraża myśl, że Bóg wytycza drogę na morzu każdemu, kto rozpoczyna morską podróż. To dlatego nawigacja jest w ogóle możliwa; *deiknŷs* (w. 4a) zakłada ideę ustawicznej asystencji Bożej, która posiada walor paradygmatyczny.

Dialektyka Pseudo-Salomona rozwija się. W. 4 rozszerza koncepcję Opatrzności Bożej: statek staje się użyteczny, jeżeli służy jako narzędzie urzeczywistniania ojcowskiej *prōnoia* (w. 3a), lecz sam akt Boży nie zależy od żadnych narzędzi. Zauważmy paralelizm:

3b: *hōti ēdōkas kai en thalāssē hodōn*

4a: *hōti dŷnasai ek pantōs sōzein*

Od „drogi” na morzu, która wyznacza szlak statku, mamy natchmiastowe przejście do stwierdzenia absolutnej mocy Boga. I jeszcze:

3c: *kai en kŷmasin trībon asfalē*

4b: *hīna kân āneu téchnes tis epibē*

Z dziedziny ludzkiego doświadczenia autor przechodzi do podkreślenia nieograniczonych możliwości Boga i do uznania zależności człowieka od niezwykłych (*āneu téchnes*) zrządeń Opatrzności. Dotyczy to wszystkich ludzi, którzy decydują się na podjęcie morskiej podróży. Otrzymujemy odpowiedź na kwestię, komu zawierzyć ma żeglarz „chcąc przepłynąć groźne fale” (14, 1). Wołania do niemych bóstw są czymś oczekiwaniem na pomoc. Lecz i nieograniczone zaufanie w możliwości i wyposażenie statku też nie gwarantuje powodzenia. Prawdziwą gwarancję i rękojmię pomocy stanowi Bóg, który „ze wszystkiego może wybawić”.

Mdr 14, 5 porusza następny problem: jeśli Bóg jest w stanie „ze wszystkiego wybawić”, to jaki sens ma ludzka działalność? Pełne zawierzenie Wszzechmogącemu zdaje się kwestionować celowość ludzkich wysiłków i może prowadzić do innej skrajności, przeciwnej do tej, o której była mowa w ww. 3—4. W krótkim zdaniu autor podaje więc teologiczne uzasadnienie wszelkiej działalności ludzkiej i jej owoców: *théleis dē mē agrā einai tā tēs sofias sou érga*. Mamy do czynienia ze zręczną grą słów. W w. 5bc obraz uzyskuje nowe barwy, gdyż pojawia się nowy element: statek ustępuje miejsca tratwie (*schedia*). Tratwa stanowi przykład urzeczywistnienia Bożej troski o ludzi w najbardziej beznadziejnych sytuacjach. Kiedy statek zawodzi, człowiek znajduje ocalenie właśnie na tratwie, a to znakomicie ilustruje skuteczność Bożej opieki. Ocalenie nie jest wynikiem przypadku lecz owocem międzyosobowego zaufania:

5b: *kai elachistō xŷlō pisteuoúsin ánthrōpoi psychàs*

5c: *kai dielthōntes klŷdōna schedia diesōthēsan*

¹⁶ R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique*, Rome 1966, 94; G. Bienaimé, *Moïse et le don de l'eau dans la tradition juive ancienne: targum et midrash*, Rome 1984, 23—24.

Ocalenie jest dziełem Boga (bierne *diesōthēsan*). Znajdując się w krańcowo niebezpiecznym położeniu człowiek wyznaje nieograniczoną moc Boga, a chroniąc się na „najlichsze drzewo” pozwala na pełne objawienie Jego potęgi.

W. 6 przynosi przykład, który natychmiast kojarzył się w żydowskim umyśle: Noe. Opowieść z Rdz 6, 1—4, bezpośrednio poprzedzająca opis potopu i ocalenia Noego, nie jest jedynym miejscem w Biblii, gdzie mówi się o „olbrzymach” (por. Lb 13, 33; Pwt 2, 20n; 3, 11; Ez 26, 20; 32, 21.27 i Am 2, 9). Był to popularny wątek egzegezy midraszyczej rozwijanej w II i I w. przed Chr. i z tego skarbcza obficie korzystał też autor Mdr¹⁷. Tym razem powołał się na „olbrzymów”, ponieważ stały się one symbolem kary za grzechy (por. Mdr 10, 3—4). Ustawiczne zbawcze działanie Boże względem Noego¹⁸ stoi w pełnym kontraście do zagłady zbuntowanych „olbrzymów”. Słabość człowiecza, dzięki mocy Bożej, przewyższała ich potęgę, „zostawiając światu zawiązki potomstwa”. Zauważmy podwójny wydźwięk wypowiedzi: 1. Bóg związał swoją moc nawet z drewnem, tak że Jego Opatrzność prowadzi statki po morzu; 2. Boża Opatrzność zapewnia ludziom bezpieczną żeglugę, a więc każdy, kto sądzi, że statek jest samowystarczalny, posuwa się do traktowania go jak bożka. Taka idolatria jest jeszcze bardziej wyrefinowana aniżeli poprzednia.

2.3.3. „Błogosławione” i „przeklęte” drzewo (14, 7—8)

Obydwa wiersze obrosły w egzegezie legendą i doczekały się wielu dalekich od jednorodności objaśnień. Część komentatorów widzi w nich kontynuację aluzji do arki Noego. Arka ocaliła sprawiedliwego, praocja wszystkich sprawiedliwych, którzy żyli po nim. Inni upatrują tu aluzję do laski Aarona, Arki Przymierza lub do berła sprawiedliwego króla. Dla chrześcijan rzeczownik *xýlon* bardzo wczesnie stał się terminem technicznym na oznaczenie Chrystusowego krzyża (Dz 5, 30; 10, 39; 13, 29; Ga 3, 13; 1 P 2, 24) i dlatego wielu Ojców Kościoła i komentatorów chrześcijańskich dopatrywało się tu prorocstwa o Ukrzyżowanym¹⁹. Taka interpretacja oparta jest na sensie typicznym lub „pełniejszym”. Obydwa wiersze należy objaśnić mając przede wszystkim na uwadze kontekst, w którym występują.

Użyty w w. 7 rzeczownik *dikaiosynē* pojawia się w Księdze Mądrości 11 razy. Często znajdujemy też *dikaioi* (27 razy) oraz

¹⁷ R. T. Siebeneck, *The Midrash of Wisdom 10—19*, CBQ 22/1960, 176—182.

¹⁸ W. Chrostowski, *Nadzieja w świecie zagrożonym zagładą* (Rdz 6,5—7,24), PP 10/1984, 36—50.

¹⁹ Szerzej zob. M. Gilbert, *La critique des dieux dans la Livre de la Sagesse*, 114—124.

dikaîōs (3 razy) i *dikastēs* (2 razy). Nic dziwnego, że S. Breton pytał: „Księga Mądrości czy Księga Sprawiedliwości?”²⁰. Także M. Reese słusznie zauważył, że Mdr 11, 16—15, 19 z odniesieniami do Bożej sprawiedliwości w schemacie całej Księgi zajmuje więcej miejsca niż wykład na temat Mądrości²¹. Nawiązaniu do ufnej wiary człowieka względem prawdziwego Boga towarzyszy mocne ekspozowanie „sprawiedliwości” Bożej. Jest to sprawiedliwość, która powoduje, że wszyscy, którzy Bogu ufają — *diesōthēsann*. Jest to więc zbawcza sprawiedliwość! *Ginetai dikaiosynē* oznacza urzeczywistnienie zbawczych planów Boga stanowiących część Jego odwiecznego porządku. Może się to odbywać również za pomocą „drewna”, które dzięki temu zyskuje „błogosławieństwo”. Dzieła ludzkiej pracy zostają włączone w zbawcze plany Boga. Zrozumiały przeto jest wymóg kierowany do człowieka o pełne zaufanie i twórczą współpracę z Bogiem. Realizuje się on w świecie materialnym, będącym główną sceną ludzkiego życia.

W. 8 stanowi dopełnienie wątków rozwijanych od 13, 10. Nie jest prawdą, że „przekleństwo” odnosi się tylko do idoli czczonych jako bóstwa. W równym stopniu mamy tu potępienie sytuacji, gdy „drewno”, wykorzystywane we właściwy sposób, otrzymuje od człowieka „bezbożne imię”.

Ww. 9—11, zamykające perykopę, potwierdzają to z całą mocą. W w. 11 mamy do czynienia z silnym potępieniem bóstw pogańskich (*en eidōlois ethnōn*) i to w stosunku do nich Pseudo-Salomon zapowiada *episkopē*. Spodziewane „nawiedzenie” odnosi się tak do bóstw, jak i do ich wytwórców i czcicieli. Dzień sądu wyznaczy koniec oczywistego kłamstwa.

*

Wyszczególniając biblijne paralele materiału zawartego w Mdr 13, 10—14, 11 F. Ricken²² wskazał następujące wiersze jako pozostające w ścisłym związku ze starotestamentowym tworzywem: 13, 10—13; 13, 15—14, 1; 14, 8—14. Nie ma wśród nich 14, 2—7, bo fragment ten nie posiada bliskich odpowiedników w ST. Nigdzie bowiem nie zostało tak wyraźnie jak tu zdemaskowane niebezpieczeństwo fałszywego polegania na wytworach ludzkiej pracy, przeobrażającego się w ich ubóstwianie. Właśnie na tym polega specyfika i zasadnicza nowość zawartego w tym miejscu orędzia.

²⁰ S. Breton, *Libro de la Sabiduria o Libro de la Justicia? El tema de la justicia en la interpretación de Libro de la Sabiduria*, CuadBiblInstJér, 1973, 77—104.

²¹ M. Reese, *Plan and Structure in the Book of Wisdom*, CBQ 27/1965, 393.

²² F. Ricken, *Gab es eine hellenistische Vorlage für Weish 13—15?*, 72.

WISD 14,7—8
AS THE CONCLUSION OF THE CONDEMNATION OF THE
IDOL WORSHIP
AND THE FALSE DIVINIZATION OF HUMAN WORKS

Mentioning the biblical parallels of material consisted in Wisd 13,10—14,11, F. Ricken pointed out the following verses as emerging from the OT material: 13,10—13; 13,15—14,1. 8—14. We have no 14,2—7 here, because in fact the fragment has not the OT counterparts. This is especially striking in comparison with the mock against idols' producers and worshippers in Wisd 13,11—19, having many earlier parallels.

After ironic sarcasm culminating with „an open conclusion” in 13,17—19, where the judgment on the idol worship is left to a reader, Pseudo-Solomon's attention passes from craftsman-sculptor to a sailor battling against threatens of the sea-travel. The fundamental question reads as follows: is it appropriate that — as a result of abusing of the dump idols' worship — the sailor tries to rely, with unlimited confidence, on the vessel, which fitness has been clearly projected? Pseudo-Solomon explains that a vessel, as far as it is „a work of human hands”, remains on the same level as fabricated idols. But there obviously exists the decisive difference: idols arrogate to the position that absolutely does not owe to them and a vessel may give shelter and protection to the people who use it. Is it selfsufficient then? If it really would be so, it would take the place to which the idol had pretended before! Instead of idols' worship this would be the vessel's cult. Wisd 14,1ff gives the warning against a new kind of idolatry and condemns of the situation when wood worked on with a good purpose in mind, gains from a man the ungodly tasks and name.