

Emocje bezbożnych na sądzie eschatologicznym w Mdr 5,1–3 w świetle filozofii stoickiej

Emotions of the Wicked at the Eschatological Judgment in Wisdom 5:1–3
in the Light of Stoic Philosophy

Marcin Zieliński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

marcin.zielinski@kul.pl

 <https://orcid.org/0000-0001-9965-2196>

STRESZCZENIE: W artykule zbadano temat emocji, które przeżywają bezbożni w momencie sądu eschatologicznego w Mdr 5,1–3. Nagromadzenie terminów związanych z tematem emocji w tak krótkiej sekcji wydaje się mieć znaczenie teologiczne. Dla zrozumienia sposobu ukazywania bezbożnych konieczne jest uwzględnienie wpływu filozofii stoickiej, w której przeżywanie emocji, a konkretnie cierpienia i strachu, było znakiem braku filozoficznej mądrości. W ten sposób autor ukazuje bezbożnego nie tylko jako godnego potępienia w świetle objawienia biblijnego, ale także jako człowieka krytycznie ocenianego przez stoicyzm, ponieważ działającego pod wpływem emocji. To uleganie emocjom powodowało, że bezbożni nie byli w stanie logicznie wybierać i ostatecznie nie osiągnęli celu swojego życia, którym jest według stoików życie zgodne z powołaniem człowieka, czyli życie rozumne. Ów brak mądrości oraz prześladowanie sprawiedliwego są traktowane jako istotne wady także w kontekście objawienia starotestamentalnego, ponieważ sprowadzają na nich ostateczną karę.

SŁOWA KLUCZOWE: mądrość, stoicyzm, emocje, strach, cierpienie, sąd eschatologiczny

ABSTRACT: The article examines the emotions experienced by the wicked at the moment of eschatological judgement in Wis 5:1–3. The accumulation of terms related to the subject of emotions in such a short section seems to have theological significance. To understand how the wicked are portrayed, it is necessary to consider the influence of Stoic philosophy, in which the experience of emotions, specifically suffering and fear, was a sign of a lack of philosophical wisdom. In this way, the author presents the wicked not only as deserving of condemnation in the light of biblical revelation, but also as people who are critically judged by Stoicism because they act under the influence of emotions. This succumbing to emotions meant that the ungodly were unable to make logical choices and ultimately failed to achieve their life goal, which, according to the Stoics, is to live in accordance with man's calling, i.e. to live a rational life. This lack of wisdom and persecution of the righteous are also considered significant flaws in the context of Old Testament revelation, because they bring ultimate punishment upon them.

KEYWORDS: wisdom, stoicism, emotions, fear, suffering, eschatological judgment

Księga Mądrości, najmłodsza księga w kanonie Starego Testamentu, jest ciekawym świadectwem teologicznej refleksji nad Bożym objawieniem oraz przykładem uaktualniania Bożego orędzia w nowym kontekście kulturowym. Autor pisze tę księgę w celu ukazania bogactwa myśli teologicznej i etycznej Izraela. Adresatami księgi, oprócz miłośników mądrości

i filozofii ze świata greckiego, są przede wszystkim Izraelici zamieszkujący Aleksandrię, szczególnie ci, którzy zaczęli odchodzić od wiary ojców, zafascynowani życiem kulturalnym i ekonomicznym miasta, które od czasów zajęcia przez Rzymian ciągle się rozwijało i stanowiło kluczowe centrum kulturalne imperium rzymskiego. Dla tego opracowania szczególnie ważna jest ostatnia grupa adresatów. Poprzez swoje dzieło autor chce ukazać piękno wiary Izraela i podkreślić, że to dziedzictwo jest w wielu momentach zgodne z myśleniem filozoficznym, które kształtuje ich sposób postępowania, a w pewnych aspektach zdecydowanie to myślenie filozoficzne przewyższa. Dlatego odważnie wyraża pewne myśli teologiczne przy użyciu nowych kategorii filozoficznych i językowych, należących do świata greckiego, aby wchodzić z nim w twórczy dialog.

W księdze, która dzieli się na trzy części, autor mówi kolejno o przyszłości, teraźniejszości i przeszłości. Nie zaczyna w sposób chronologiczny od przeszłości (Mdr 10–19), ale od refleksji nad losem sprawiedliwego i bezbożnych, która ma charakter eschatologiczny (1–6), czyli dotyczący wydarzeń przyszłych. W ten sposób podkreśla, że dla właściwego działania kluczowe staje się odkrycie sensu życia, wyznaczenie właściwych celów, ponieważ tylko one warunkują właściwe postępowanie. Poznanie przyszłości jest możliwe tylko dzięki obecności Mądrości. Potwierdzenie słuszności tego modelu znajduje się w części historycznej (10–19), w której autor podkreśla rolę figury Mądrości oraz Prawa w wychodzeniu z sytuacji kryzysowych. W pierwszej części, która orientuje działanie człowieka na strategiczne cele, autor pisze o sprawiedliwości, cnocie, nieśmiertelności, próbie, wierności Bogu i ostatecznej nagrodzie po śmierci. Cała pierwsza część ma jako istotny punkt docelowy sąd eschatologiczny bezbożnych (Mdr 5,1–13), który zawiera odniesienia do emocji przeżywanych przez popełniających zło. Nawet pobieżna analiza Księgi Mądrości pozwala zauważyć, że jej autor często opisuje ludzkie emocje. Wystarczy przeanalizować występowanie poszczególnych słów, aby odkryć, że istnieje co najmniej 18 terminów opisujących gniew czy 23 słowa odnoszące się do strachu (Księga Mądrości zawiera także jedyną w całej Biblii definicję strachu). Autor Księgi Mądrości przedstawia nie tylko wiele ludzkich emocji, ale również ukazuje ich różne aspekty psychologiczne. Szczególne zainteresowanie badawcze budzi fragment Mdr 5,1–3, który jest wstępem do sądu eschatologicznego i ukazuje jego generalny kontekst. W strukturze księgi został precyzyjnie wyodrębniony poprzez inkluzję $\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota - \acute{\epsilon}\kappa\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$ w Mdr 5,1.2 oraz przejście od narracji do monologu w w. 4¹. Ta krótka sekcja w jednym wersecie opisuje postawę sprawiedliwego (w. 1) i jednocześnie zawiera szeroki opis emocji bezbożnych, co w tak krótkim tekście (ww. 2–3) wydaje się zastanawiające. Dominuje tu strach, cierpienie i zdumienie. Również sekcja poprzedzająca opis sądu zapowiada te emocje. W 4,19 mówi się o bólu i cierpieniu bezbożnych ($\delta\delta\acute{\upsilon}\nu\eta$), co jest swoistą antycypacją ich cierpienia i rozterek w momencie sądu. W 4,20 mówi się z kolei o ich strachu ($\delta\epsilon\iota\lambda\acute{o}\varsigma$). Przygotowanie do sceny sądu to podkreślenie ich nieświadomości, zaskoczenia oraz towarzyszących temu innych emocji. Bezbożni już za życia mają

1 P. Bizzeti, *Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario* (Supplementi alla Rivista Biblica 11; Brescia: Paideia 1984) 61.

przedsmak doświadczeń, które staną się ich udziałem w momencie sądu eschatologicznego. Rodzi się pytanie: dlaczego ten krótki opis tak eksponuje te emocje? To opis realnego stanu emocjonalnego bezbożnych czy też emocje mają inny, teologiczny sens? Wydaje się, że kluczowy jest tutaj kontekst filozoficzny, który pomaga głębiej zrozumieć znaczenie emocji bezbożnych w momencie sądu.

1. Generalny kontekst sądu eschatologicznego

W opisie sądu eschatologicznego należy podkreślić brak postaci Boga jako tego, który wydaje ostateczny werdykt. Na scenie pojawiają się tylko dwie strony: sprawiedliwy i bezbożni. Autor Księgi Mądrości często zestawia ze sobą dwa kontrastujące elementy (sprawiedliwy i bezbożni; Mądrość i Salomon; Izraelici i Egipcjanie)². Można sądzić, że właśnie dla podkreślenia kontrastu w scenie z Mdr 5 Bóg nie jest wprost wspominany, choć jest obecny jako tło i prawdziwy *spiritus movens* tych wydarzeń. Wydaje się, że dla Pseudo-Salomona moment sądu to przede wszystkim ukazanie skrajnie przeciwnych postaw sądzonych oraz konfrontacja z własnym sumieniem, które ocenia postępowanie w zgodzie z wewnętrznym głosem, w świetle kryteriów, które zostały podane w pierwszej części księgi. Moment sumienia i autorefleksji jest dla autora bardzo istotny, dlatego ten temat zostanie na nowo przywołany i rozwinięty w Mdr 17,10, podobnie jak element strachu w Mdr 17,11–12³.

Scena sądu to konfrontacja dwóch stron. Sprawiedliwy jest przedstawiony jako stojący przed sądem z wielką śmiałością. Wyrażenie *παρρησία* (szczerłość, otwartość) obecne w tekście razem z innym słowem *ἀναιδέα* (bezwstydność, bezczelność) były charakterystyczne dla cynizmu, gdyż prezentowały jego wolność wobec świata i ludzi, która uczyniła cynizm popularną filozofią⁴. Słowo *παρρησία* ma tutaj przede wszystkim znaczenie biblijne, podkreślające śmiałość i bliskość w relacji z Bogiem. Może być także ukrytą aluzją do kwestii obywatelstwa, o które walczyli Żydzi w czasach po podboju miasta przez Rzymian⁵. W kulturze greckiej *παρρησία* opisywała polityczny przywilej obywatela do wyrażania bez żadnych przeszkód swojej opinii. Czyniono to otwarcie na zgromadzeniu obywateli (*ἐκκλησία*), a wolność słowa była jedną z charakterystycznych cech greckiej demokracji⁶. W opisie sceny zaskakuje fakt, że sprawiedliwy, mający *παρρησία*, czyli prawo głosu, nie wypowiada ani słowa podczas sądu eschatologicznego, tak jak nie zabiera głosu w całej sekcji Mdr 2–5.

2 Czasem w tej logice *σύγκρισις* pojawia się trzeci element, jak np. świat działający w imieniu Boga w III części; por. L. Mazzinghi, *Libro della Sapienza. Introduzione – traduzione – commento* (AnBib Studia 13; Roma: Gregorian & Biblical Press 2020) 412–413.

3 Temat ten rozwija szeroko: L. Mazzinghi, *Notte di paura e di luce. Eseggesi di Sap 17,1–18,4* (AnBib 134; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1995) 79–89.

4 D. Winston, *The Wisdom of Solomon: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 43; Garden City, NY: Doubleday 1979) 146.

5 L. Mazzinghi, „Sap 19,13–17 e i diritti civili dei Giudei di Alessandria”, *Il libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia* (red. G. Bellia – A. Passaro) (StudBib; Roma: Città Nuova 2004) 70–72.

6 G. Scarpata, *Parrhesia greca, parrhesia cristiana* (Studi biblici 130; Brescia: Paideia 2001) 35–36.

Wydaje się, że na sądzie liczy się jego postępowanie oraz wypracowane cnoty, a nie deklaracje⁷. Autor pragnie podkreślić, że ten człowiek jest pełnoprawnym obywatelem nieba, uznanym za takiego przez Boga. Można sądzić, że opisanie sprawiedliwego jako posiadającego *παρρησία* może podnosić także aspekt poszanowania norm, prawa i godnego życia. W Mdr 4 przeciwnicy sprawiedliwego są opisani przy pomocy słowa *ἄτιμος*, które odnosiło się do ludzi pozbawionych praw obywatelskich właśnie za popełnione wykroczenia, brak właściwej postawy obywatelskiej⁸. Widać wyraźnie, że w relacji do prawa objawia się głęboki kontrast między tymi grupami.

Przeciwnicy sprawiedliwego, grupa określana przy pomocy terminu *ἄσεβεις* (bezbożni) to ci, którzy w pierwszej części księgi są opisywani jako osoby, które nie tylko demonstrować swoje bezbożne postawy i różne emocje (smutek w 2,1; bezrozumne radowanie się w 2,6; pogarda w 3,10; cierpienie w 4,19), ale także mówią o swojej porażce. Najpierw w Mdr 2,1–20 przedstawia się ich sposób myślenia, deklaracje, plany, które są opisywane jako wynik niewiedzy i głupoty. Podkreśla się szczególnie brak zdolności rozumienia przyszłości, który doprowadza do złych wyborów i ostatecznie do egzystencjalnego upadku, powiązanego z karą po śmierci⁹. To właśnie niemądre wybory doprowadzają ich do momentu sądu, któremu poświęcono dwa wersety (5,2–3), opisujące ich stany emocjonalne. W logice autora emocje bezbożnych ukazują brak życiowej mądrości oraz upadek, którego kulminacją jest moment sądu. Następnie ich porażka zostaje opisana przez nich samych w monologu zawartym w Mdr 5,4–13 (paralelnym do tego w Mdr 2,1–20).

Sam opis sądu sugeruje, że mamy do czynienia z momentem konfrontacji, w której Bóg pozostaje nieobecny, choć osąd dokonuje się według ustalonych przez Niego kryteriów. Na zachowanie podczas sądu wpływa niewątpliwie postawa w ciągu ziemskiego życia. Istotnym elementem w wydawaniu osądu jest sumienie, które przejmuje rolę Boga, ponieważ to ono objawia naturę i postępowanie człowieka. Nacisk jest położony na postawy negatywne, ponieważ zgodnie z klasycznymi definicjami sumienie to głos potępiający przede wszystkim złe postępowanie¹⁰. Postawa bezbożnych na sądzie oraz ich monolog to autorefleksja nad popełnionym przez nich złem, które objawia się dzięki osądowi sumienia. Ważne jest także przeżywanie określonych emocji, które wydają się podkreślać brak poszanowania prawa i mądrości. Autor natchniony ukazuje moralność bezbożnych w kluczu, który jest charakterystyczny dla filozofii stoickiej, przedstawiającej niektóre emocje jako znak głupoty oraz braku należytej formacji filozoficznej.

7 Szczegółowa interpretacja tego słowa oraz istotnego w tym kontekście słowa *ἄτιμος*: M. Zieliński, *La gioia e la tristezza nel libro della Sapienza* (Studia Biblica Lublinensia 22; Lublin: Wydawnictwo KUL 2020) 175–178.

8 Zieliński, *Gioia*, 178.

9 Ważne podkreślenie o pozornym widzeniu bezbożnych, który podkreśla ich brak wiedzy i rozumienia natury tego świata: Mazzinghi, *Libro della Sapienza*, 207.

10 Mazzinghi, *Libro della Sapienza*, 648.

2. Emocje bezbożnych w Mdr 5,2–3

W dwóch wersetach autor używa słownictwa, które przedstawia szerokie spektrum emocji doświadczanych przez bezbożnych, ze szczególnym uwzględnieniem dwóch dominujących: cierpienia i strachu, którym towarzyszą stany zdumienia czy zdziwienia.

W w. 2 występuje słowo *τάρσσω*, które w grece klasycznej oznacza „zakłócać, niepokoić, dręczyć” i określa negatywny, wręcz fizyczny wpływ na drugą osobę. Rzeczowniki pochodzące od czasownika, czyli *τάραχος* i *ταραχή* pierwotnie oznaczały „nieporządek, zamieszki, tumult”, ponieważ miały znaczenie analogiczne do słowa *στάσις* oznaczającego „podburzenie, spór, niezgodę, spór” (takie znaczenie ma u Ajschylosa w *Prometheus vinctus*, 202¹¹). Czasownik może również odnosić się do przewrotu politycznego (oznaczałby „agitować, zakłócać porządek” – por. Arystofanes, *Equites*, 867¹²) lub do zamieszek o charakterze wojskowym („wprowadzać nieporządek, buntować” – Herodot, *Herodoti Historiae*, 3,9,51¹³). Opisuje również wewnętrzne niepokoje o charakterze psychologicznym i emocjonalnym oraz jest często tłumaczony jako „strapienie, udręka”¹⁴. W Septuaginie czasownik ten ma te same znaczenia co w grece klasycznej. Odnosi się do fizycznych wstrząsów (w Jr 4,24 opisuje przykładowo trzęsienie ziemi), do zachowania niespokojnego tłumu (por. 1 Sm 14,16; Wj 3,15) lub do wewnętrznego niepokoju (por. Rdz 40,6, gdzie wyraża niepokój uwięzionych urzędników faraona spowodowany przez ich sny). Słowo w kontekście Mdr 5,2 oznacza wewnętrzne poruszenie, doświadczenie niepokoju, które jest wywołane zewnętrzną sytuacją sądu oraz niepewnością przyszłości, która ciągle wydaje się tajemnicza i przez to jeszcze bardziej straszna. Akcentuje się moment silnego poruszenia emocjonalnego, które nie może być kontrolowane. Oznaczałoby to, że bezbożni doświadczali głębokiego niepokoju i wewnętrznego poruszenia, a nawet stanu bliskiego przerażenia, wywołanego oskarżeniami własnego sumienia.

Kolejne wyrażenie z pola semantycznego strachu to *φόβος δεινός*, które jest przeciwieństwem śmiałości sprawiedliwego. Scarpata zauważa, że terminy z Mdr 5,2 pojawiają się również w Łk 5,26, gdzie po uzdrowieniu paralityka świadków cudu ogarnął strach oraz zdumienie. Wydaje się, że wspólny dla obu tekstów moment zbawienia jest zaskakujący i jednocześnie straszny, budzący wręcz lęk wśród ludzi nierozumiejących Bożego działania¹⁵. Motyw strachu jest w Biblii Hebrajskiej często spotykany i bogaty w różne znaczenia. Słowo *φόβος* jest często używane w księgach mądrościowych, gdzie odnosi się do koncepcji

11 Aeschylus, *Persians. Seven against Thebes. Suppliants. Prometheus Bound* (red. i tłum. A.H. Sommerstein) (LCL 145; Cambridge, MA: Harvard University Press 2009).

12 Aristophanes, *Acharnians. Knights* (red. i tłum. J. Henderson) (LCL 178; Cambridge, MA: Harvard University Press 1998).

13 Herodotus, *Herodoti Historiae. I. Books I–IV* (red. H.B. Rosen) (Leipzig: Teubner 1987).

14 G. Scarpata, *Il libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento* (Biblica. Testi e studi I; Brescia: Paideia 1989) I, 319.

15 Scarpata, *Il libro della Sapienza*, I, 302.

„bojaźni Bożej”¹⁶. W Księdze Mądrości występuje tylko pięć razy, ale jeśli uwzględnimy inne słowa zawierające ten rdzeń, jest ich łącznie 11. Słowo φόβος zawsze opisuje postawę bezbożnych (czterokrotnie w trzeciej części Księgi opisuje lęk Egipcjan: Mdr 17,6.11.14; 18,17). Z kolei słowo δεινός pojawia się w Księdze Mądrości sześć razy, zawsze, aby wzmocnić naturę strasznych zjawisk, które dotyczą wyłącznie bezbożnych (w 11,18 opisuje budzące strach istoty, które gnębią Egipcjan, a w 18,17 charakteryzuje nocne widziadła ukazujące się Egipcjanom). Wyrażenie podobne do φόβος δεινός pojawia się tylko w Księdze Hioba (33,15), gdzie użyto δεινός φόβος w kontekście strasznych nocnych widziadeł. Widać wyraźnie, że autor rezerwuje te słowa jedynie dla bezbożnych, aby podkreślić, że tylko ich dotyka to doświadczenie i że jest straszne w swej naturze¹⁷.

Po doświadczeniu strachu pojawia się moment zdumienia i zaskoczenia, który podkreśla, że ci, którzy wcześniej chcieli decydować o losach sprawiedliwego i ustanawiać swoje prawa (Mdr 2,10–12), w istocie nie mają wpływu na nic, ponieważ wszystko dzieje się zgodnie z wolą Boga¹⁸. W w. 2 jest użyte słowo ἐξίστημι, które wydaje się aluzją do ἵστημι z w. 1, aby podkreślić na nowo kontrast między sprawiedliwym stojącym ze spokojem a bezbożnym, który jest przerażony i zdumiony. Słowo podkreśla aspekt nieoczekiwanej zmiany (może odnosić się do nastroju człowieka, ale także do winy; por. Plutarch, *Quaestiones convivales*, 702a¹⁹), a także aspekt zaskoczenia, bycia zdumionym, tracenia zmysłów czy bycia wstrząśniętym. W kontekście sądu eschatologicznego zbawienie sprawiedliwego powoduje zdumienie i zaskoczenie u bezbożnych, a cała sytuacja jest paradoksalna, ponieważ jest absolutnym zaprzeczeniem oczekiwań bezbożnych, którzy lekceważyli wiarę sprawiedliwego i oczekiwanie na Bożą sprawiedliwość jako zupełnie bezsensowne i nieuzasadnione. Słowo ἵστημι opisuje więc stan zdumienia, wstrząsu wewnętrznego i podkreśla brak zdolności odczytywania przyszłości, która wcześniej została objawiona przez Mądrość. Pochodną tego czasownika jest słowo ἐκστασις, które oznacza „zdumienie, wzburzenie, ekstazę”, a także „strach, terror” (pojawia się w Septuagincie 28 razy, bardzo często w znaczeniu „strachu” – por. Rdz 15,12; 2 Krn 29,8; Dn 7,28). Samo słowo, oprócz aspektu zdumienia, może także odsyłać do poczucia strachu, ponieważ doświadczenie czegoś niezwykłego i nieprzewidywalnego zwykle budzi wewnętrzne zamieszanie i lęk. Warto zaznaczyć, że słowo to nie podkreśla aspektu filozoficznego zdumienia, który dla Platona i Arystotelesa był początkiem wiedzy, punktem wyjścia w filozofowaniu²⁰. Mamy do czynienia raczej z zaskocze-

16 Warto zauważyć, że wyrażenie typowe dla mądrościowej tradycji religijnej, tj. φόβος κυρίου (występuje w Syr 18 razy, 11 razy w Prz) nigdy nie pojawia się w Księdze Mądrości.

17 Zieliński, *Gioia*, 239–243.

18 Bóg wystawia sprawiedliwego na próbę, a nie bezbożni; por. Bizzeti, *Il libro della Sapienza*, 55.

19 Plutarch, *Moralia*. IX. *Table-Talk, Books 7–9. Dialogue on Love* (LCL 425; Cambridge, MA: Harvard University Press 1961).

20 Platon, *Theaetetus*, 155d (*Theaetetus. Sophist* [tłum. H.N. Fowler] [LCL 123; Cambridge, MA: Harvard University Press 1921]). Dla stoików ekstaza była momentem wzburzenia emocjonalnego, wyjściem z siebie i była zjawiskiem niekorzystnym. Powodowała, że filozof przestawał być sobą; por. M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale* (Firenze: La Nuova Italia 1978) II, 290.

niem osób, które uważały się za mądre, a ich filozofia życiowa okazała się, ku ich zdumieniu i rozpaczy, bezsensowna.

Kolejnym ważnym terminem jest *παράδοξος*, który pojawia się na określenie zbawienia sprawiedliwych i oznacza „nieoczekiwany, zaskakujący, wspaniały”. Występuje tylko sześć razy w Septuagincie (trzy razy w Księdze Mądrości), zawsze dla opisanego czegoś niezwykłego. Słowo *παράδοξος* ma bardzo podobne znaczenie w Mdr 19,5, gdzie mowa jest o nieoczekiwanym zbawieniu Izraelitów, podczas gdy Egipcjan czekała śmierć opisana jako „dziwna, niesłychana” (*ξένος*). W myśli autora natchnionego zdziwienie w Księdze Mądrości często towarzyszy patrzącym na działanie Boga, który wbrew wszelkim oczekiwaniom doprowadza sprawiedliwego do zbawienia. Słowo to występuje tylko raz w Nowym Testamencie, w Łk 5,26. Opisuje reakcję Żydów, którzy byli świadkami cudu dokonanego przez Jezusa (to, czego byli świadkami, określają jako *παράδοξος*). Całe wydarzenie wzbudziło ich podziw (*ἐκστασις*) i lęk (*φόβος*), które pojawiają się w kontekście sądu eschatologicznego w Mdr 5²¹. Autor, akcentując zdumienie i strach, chce podkreślić, że wybawienie zaskakuje, ponieważ zakłada istnienie szczęśliwej wieczności, która była odrzucana przez Greków i powoli rozwijała się w tradycji judaistycznej. Bezbożni nie są w stanie odkryć tajemnicy zbawienia, choć jest dostępna dla miłośników mądrości. Motywy niewiedzenia i niezrozumienia w Mdr 1–6 podkreślają dodatkowo, że nie można bezbożnych zaliczyć do grona mędrców. To powoduje, że sposób działania Boga i konsekwencje własnych czynów będą dla nich zaskoczeniem.

Aspekt cierpienia podkreśla występujące w Mdr 5,3 słowo *στενάζω*. Wiąże się z nim problem natury tekstualnej, ponieważ istnieją dwa warianty: *στενάζονται* oraz *στενάζοντες*. Pierwszy jest preferowany przez Ralfsa i Zieglera, ponieważ jest poświadczony przez ważne kodeksy (B, A). Słowo *στενάζονται* to czasownik w czasie przyszłym, który oznacza „będą jęczeć, będą płakali”. Drugi wariant to czasownik w formie aorystu („jęczący”), poświadczony przez wersję łacińską, która tłumaczy słowo przy pomocy imiesłowu *gementes* oznaczającego „jęczący”. Ten wariant powstał prawdopodobnie jako dostosowanie formy gramatycznej do wcześniej występującego w tym wersecie imiesłowu *μετανοοῦντες*.

Larcher preferuje imiesłów, argumentując, że ten wybór sprawia, że zdanie jest bardziej płynne i pozwala, zgodnie z zasadami krytyki tekstowej, wyjaśnić powstanie innych wariantów²². Czasownik pochodzi od słowa *στέω* i wraz ze słowami pochodnymi (*στεναγμός*, *συστενάζω*) jest używany, począwszy od Pindara, do opisanego jęków osoby dotkniętej chorobą. Grecy tragicy używają go do opisanego jęków spowodowanych nędzą ludzkiej egzystencji lub indywidualnymi nieszczęściami. Może także odnosić się do głębokiego cierpienia i nieszczęścia, które prowadzi do łez (Arystofanes, *Vespae*, 315²³; Eurypides,

21 Scarpat, *Sapienza*, I, 302.

22 C. Larcher, *Le Livre de la Sagesse, ou, La Sagesse de Salomon* (Études Bibliques. Nouvelle Série I; Paris: Gabalda 1983) I, 360.

23 Aristophanes, *Clouds. Wasps. Peace* (red. i tłum. J. Henderson) (LCL 488; Cambridge, MA: Harvard University Press 1998).

Fenisa, 334²⁴). W Septuagincie używa się go w opisach sądu Bożego nad ludźmi i narodami (często u Ezechiela, w Lamentacjach, u Izajasza i Jeremiasza), w odniesieniu do czasów ostatecznych (Iz 24,7), a także jako nieodłączny element pokuty (Iz 30,15; Jr 38,19). Bardzo interesujący jest tekst w Iz 24,7, w którym jest napisane: στενάξουσιν πάντες οἱ εὐφραίνόμενοι τὴν ψυχὴν („będą jęczeć wszyscy, którzy rozweselają swoją duszę”). Radość tych, którzy beztrudnie cieszyli się życiem, przeradza się po zniszczeniu miasta w wielki smutek. Motyw początkowej i powierzchownej radości, braku szacunku dla prawa, który w konsekwencji prowadzi do ruiny, przypomina postawę bezbożnych z Księgi Mądrości. Poszukiwanie przyjemności i cieszenie się życiem za wszelką cenę i bez żadnych zasad ostatecznie zamienia się w doświadczenie cierpienia na sądzie eschatologicznym.

Kolejne analizowane słowo to στενοχωρία, oznaczające „wąskość, ciasnotę” w odniesieniu do przestrzeni materialnej (Platon, *Leges*, 708b²⁵) lub odnoszące się do „trudności, problemów” (Ksenofont, *Historia graeca*, 1, 3, 7²⁶). Często pojawia się w tekstach biblijnych razem ze słowem θλίψις i dlatego uważa się je za niemal synonimiczne (Est 1,7; Iz 8,22; 30,6). Niektórzy egzegeci sugerują, że autor natchniony inspirował się Księgą Izajasza (według niektórych ważnym tłem biblijnym dla całego rozdziału 5 Księgi Mądrości są obrazy i język Księgi Izajasza). W Nowym Testamencie στενοχωρία pojawia się cztery razy, zwykle w kontekście cierpienia chrześcijan, które jest spowodowane przez prześladowania (Rz 8,35; 2 Kor 6,4).

Analiza wybranych słów pozwala zauważyć, że w krótkim fragmencie Mdr 5,2–3 pojawiają się różne terminy, które podkreślają aspekt cierpienia i smutku, podobne do tych, które znajdziemy w Iz 8,22–23. Obraz bólu służy podkreśleniu, że niegodziwy człowiek, który próbował uciskać sprawiedliwych, jest teraz sam zmiażdżony przez cierpienia, jakie go dotyczą oraz przez nieoczekiwane wywyższenie sprawiedliwego. Co więcej, odzwierciedlenie znajduje tu wielokrotnie przywoływana w Księdze Mądrości zasada, która podkreśla silny związek pomiędzy grzechem a wynikającą z niego karą (kto sprowadzał cierpienie, sam cierpi w podobny sposób)²⁷. Warto zauważyć, że słowa opisujące lęk i cierpienie nigdy nie odnoszą się do sprawiedliwego²⁸. Nawet jeśli mamy odczucie, że sprawiedliwy cierpi z powodu bezbożnych, nie jest nigdy przedstawiany jako doświadczający smutku i cierpienia. Rodzi się ważne pytanie: dlaczego tyle stanów emocjonalnych dotyka bezbożnych?

24 Euripides, *Fragments: Oedipus-Chrysippus. Other Fragments* (red. i tłum. C. Collard – M. Cropp) (LCL 506; Cambridge, MA: Harvard University Press 2009).

25 Plato, *Laws. I. Books 1–6* (LCL 187; Cambridge, MA: Harvard University Press 1926).

26 Xenophon, *Hellenica. I. Books 1–4* (LCL 88; Cambridge, MA: Harvard University Press 1918).

27 Zieliński, *Gioia*, 245–246.

28 Jedynym wyjątkiem jest tu Mdr 8,9, ale tam cierpienie jest związane z grzechem sprawiedliwego, który dzięki pouczeniom mądrości zostaje jednak natychmiast usunięty; por. Scarpat, *Sapienza*, II, 154.

3. Kontekst stoicyzmu i ocena emocji

Dla opisanego sądu i ukazania upadku bezbożnych autor wydaje się uciekać do kategorii filozoficznych, które w starożytnej Aleksandrii były szczególnie modne i oddziaływały na młodych Izraelitów żyjących w Aleksandrii. Filozofia cieszyła się wówczas dużą popularnością jako droga do poszukiwania szczęścia i właściwego stylu życia. Szczególnie popularna była myśl stoicka ze względu na działalność popularyzatorską stoików, którzy aktywnie nauczali swej doktryny w przestrzeni publicznej. Dla stoików kluczowe było odkrycie specyfiki ludzkiej natury (uważali, że jest nią życie zgodne z rozumem oraz postawa prospołeczna)²⁹. W ich nauczaniu emocje oraz styl i sens życia zajmowały doniosłe miejsce. Dla stoików emocje były elementem z reguły negatywnym, ponieważ oznaczały niekorzystne oddziaływanie na proces myślowy i decyzyjny. Początkowo wszystkie emocje były traktowane jako coś złego, później wprowadzono koncepcję pozytywnych emocji. Kluczowe w tej filozofii słowo *πάθος* oznaczało powstające pod wpływem czynników zewnętrznych emocje, których człowiek nie był w stanie kontrolować. Emocje były niebezpieczne dla życia moralnego, ponieważ ludzki rozum pod ich wpływem nie mógł analizować rzeczywistości w sposób wolny i autonomiczny. Człowiek tracił wtedy swój zwykły umiar i celowość w działaniu. Z powodu niekorzystnego oddziaływania emocji należało ich unikać, starano się je wypierać albo wyciszać, aby dzięki wolności od ich wpływów dobrze wybierać i realizować swoje powołanie w harmonii z logosem.

W tekstach stoickich poświęca się sporo miejsca tematowi emocji i ich charakterystyki. Emocje są opisywane jako doświadczenia, które charakteryzują się tym, że wymykają się spod kontroli rozumu, są mu przeciwstawne i nigdy nie idą za zdrową logiką³⁰. Są określane jako „poruszenia irracjonalne” przeciw naturze, która powinna charakteryzować się logicznością i uporządkowaniem³¹. Natura emocji była łączona z impulsami bardziej właściwymi dla zwierząt lub ludzi niewykształconych, a kierowanie się nimi było niegodne filozofa. Emocje nie są więc traktowane jako część ludzkiej natury uformowanej przez bóstwo, ale jako żywe doświadczenie czegoś trudnego i niewłaściwego dla człowieka wynikające z niedoskonałości ludzkiej. Jeden z ojców stoicyzmu, Chryzyp, twierdził, że wszelkie pasje to poruszenia zniekształcone, wynikające z fałszywych osądów, które jednak mają wielką siłę oddziaływania. Za nim inni autorzy stoicycy podkreślają zgodnie, że pasje są w swojej naturze nieracjonalne (*ἄλογος*) i dlatego prawdziwy filozof musi się ich wystrzegać³².

Stoicy podjęli próby skatalogowania poszczególnych emocji i określenia ich natury³³. U wielu autorów pojawiają się cztery główne emocje zestawione w pary, które są istotne także dla właściwego odczytania sądu eschatologicznego w *Księdze Mądrości*. Łaciński

²⁹ Pohlenz, *Stoa*, I, 266.

³⁰ H.F.A. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* (Leipzig: Teubner 1905–1924) III, 92,6–9.

³¹ *SVF* III, 92,11.

³² *SVF* III, 111,24–26.

³³ Andronikos z Rodos wylicza w jednym ze swych dzieł 27 różnych pasji, które określa jako jednoznacznie negatywne; por. *SVF* III, 96,35–97,21; *SVF* III, 95,14–21.

pisarz i erudyta Marek Terencjusz Warron pisał, że są cztery podstawowe pasje: cierpienie, lęk, pragnienie oraz pożądlivość – zmysłowość³⁴. Podobnie w *Stoicorum veterum fragmenta* (SVF) III, 94,21–24 czytamy, że w duszy człowieka są cztery kluczowe pasje. Dwie odnoszą się do dobra obecnego, a dwie do rzeczywistości przyszłych. Pierwsza para emocji to ἡδονή i ἐπιθυμία, czyli pożądanie przeżywane teraz oraz oczekiwanie na coś przyjemnego w przyszłości. Dwie inne odnoszą się do zła obecnego oraz tego przyszłego i są nimi λύπη i φόβος. Opisują konkretny smutek i cierpienie przeżywane teraz oraz zło, które nieubłagannie nadejdzie i dlatego wzbudza lęk w człowieku, nawet jeśli to zło nie jest obecne w życiu osoby. Warto podkreślić, że negatywne jest nie tylko samo cierpienie rozumiane jako ucisk spowodowany przez zło aktualnie obecne, ale także strach przed tym cierpieniem, który jest antycypacją przyszłego cierpienia i przynosi negatywne skutki nawet wtedy, gdy tego cierpienia jeszcze się nie doświadcza. Stoicy badali także naturę tych emocji. W swym nauczaniu Andronikos podkreśla, że λύπη jest stanem depresji i cierpienia, które jest żywym doświadczeniem obecnego zła³⁵. Pojawiające się na określenie natury emocji słowo ἄλογος (nielogiczny, sprzeczny z logosem) opisuje zjawisko emocji jako jednoznacznie negatywne, gdyż sprzeczne z logosem, który nadaje ludzkiemu życiu sens i cel. Postępowanie wbrew logosowi oznacza brak realizacji życiowego powołania i w konsekwencji życie smutne i nieudane³⁶.

Często przywoływany w dziełach stoickich strach (φόβος) jest określany jako nieracjonalny (ἄλογος), ponieważ spowodowany wyobrażeniem czegoś, co w przyszłości może okazać się straszne, ale aktualnie przyczyna cierpienia jest nieobecna. Samo doświadczenie strachu należy więc kontrolować. Stoicy podkreślali nieustannie, że moment lęku i strachu może pojawić się bez powodu (ἀπειθῆ λόγῳ) i jest generowany przez brak logicznego myślenia, a nie przez realnie istniejące zjawisko³⁷. Strach jest więc w definicji stoików oczekiwaniem na zło, które ma nadejść. Wyrażał się w greckiej formule προσδοκία κακοῦ (oczekiwanie zła). Stoicy podkreślali aspekty psychologiczne strachu, pisząc, że często całe zło jest powiększane przez ludzką wyobraźnię i czynione straszniejszym niż jest w rzeczywistości³⁸. Analizując sytuacje życiowe, stoicy zauważyli, że nic tak nie uderza w człowieka, jak niespodziewane odwrócenie się losu, zaskakująca sytuacja, która nie daje człowiekowi czasu na namysł. To pozwala działać emocjom, które ze swej natury nie znają umiaru³⁹. Te aspekty podkreśla także Księga Mądrości w jedynej w całej Biblii definicji strachu. Definicja strachu z Mdr 17,11 to προδοσία τῶν ἀπὸ λογισμοῦ βοηθημάτων, czyli zdradziecki brak pomocy ze strony rozumu, który powoduje narastanie strachu bez żadnego racjonalnego powodu⁴⁰.

³⁴ SVF III, 94,16–17.

³⁵ SVF III, 95,17–18.

³⁶ Pohlenz, *Stoa*, I, 175.

³⁷ SVF III, 95,40–41.

³⁸ SVF III, 95,39–40; por. B. Poniży, *Księga Mądrości. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 20; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012) 459.

³⁹ Pohlenz, *Stoa*, I, 306.

⁴⁰ Słowo προδοσία to gra słowna z προσδοκία, które pojawia się w definicji strachu w Mdr 17,12; por. J. Vilchez Lіндеz, *Sapienza. Traduzione e commento* (Commenti biblici; Roma: Borla 1990) 507.

W filozofii stoickiej od początku emocje były odrzucane. Ich obecność zaburzała proces decyzyjny, dlatego w formacji kładziono duży nacisk na ich wyeliminowanie poprzez wejście w stan zwany *ἀπάθεια*, czyli wolności od wszystkich emocji. Takie podejście do tematu emocji zostało w pewnym momencie uznane za zbyt radykalne i trudne do realizacji, ponadto sprzeczne z naturalnym odczuciem, że emocje mają także swoje pozytywne aspekty. Stąd w stoicyzmie pojawiła się koncepcja dobrych emocji takich jak radość (*χαρά*), która jest zawsze poruszeniem związanym z rozumem (radość racjonalna)⁴¹. Przyjęto, że każda osoba przeżywa pewne emocje, gdy umiera ktoś bliski albo tracimy bezpowrotnie coś wartościowego. Jednocześnie zachęcano do medytacji i pozostania nieporuszonym dzięki kontaktowi z bóstwem. To pozwalało przeżyć moment cierpienia w sposób racjonalny, bez popadania w skrajności, które są związane z brakiem panowania nad uczuciami.

4. Emocje bezbożnych podczas sądu w kontekście filozofii stoickiej

Pamiętając o kontekście filozoficznym, łatwiej dostrzec wielowymiarowość krytyki bezbożnych w Księdze Mądrości. Mdr 1–6 przedstawia ich jako całkowicie bezradnych wobec tajemnicy życia, bo odrzucających mądrość i Boga. Brak autentycznego rozumowania moralnego i filozoficznego powoduje, że stają się ofiarą różnych emocji, które obejmują elementy fascynacji, pozornej radości, smutku, a ostatecznie prowadzą do strachu i cierpienia, które pojawiają się w Mdr 5 jako ostatnie przeżywane emocje. Po opisie emocji w Mdr 5,2–3 autor przedstawia monolog bezbożnych, w którym pojawia się chłodna analiza popełnionych przez nich błędów, doskonale diagnozująca ich postawę, która ostatecznie doprowadziła do życiowej porażki. Ten sposób ukazania bezbożnych wpisuje się doskonale w schematy filozofii stoickiej, w której brak kontroli nad emocjami prowadzi do podejmowania nieracjonalnych decyzji i ostatecznie powoduje, że człowiek nie może w pełni realizować tego, do czego został powołany w momencie stworzenia. W mentalności stoików uleganie emocjom czy brak kontroli nad nimi to cecha ludzi niemądrych.

Opis w Mdr 5 podkreśla zatem nie tylko klęskę bezbożnych na sądzie eschatologicznym, ale także błędne rozumowanie od samego początku, ponieważ brak zrozumienia ludzkiego powołania oraz kierowanie się błędnym rozumieniem Boga, emocjami oraz wrogością wobec ludzi jest motorem ich działania i kształtuje ich postawy w Mdr 2–5. Autor podkreśla to poprzez swoistą inkluzję tematyczną, którą jest motyw smutku, stanowiący wstęp do dłuższej mowy bezbożnych. W Mdr 2,1, w mowie programowej bezbożni podkreślają, że życie ludzkie jest krótkie i smutne (*λυπηρός*). Już w tym momencie ich rozumowanie jest określone jako błędne (*λογισάμενοι οὐκ ὀρθῶς* – Mdr 2,1)⁴². Jedynym sposobem pokonania smutku i bezsensu życia jest próba cieszenia się życiem bez umiaru (kierowanie

⁴¹ SVF III, 105,16.

⁴² A. Sisti, *Il libro della Sapienza: introduzione, versione, commento* (Assisi: Porziuncola 1992) 109.

się pożądaniem) oraz gnębienie tych, których postawa jest dla nich wyrzutem sumienia⁴³. Temat emocji, czyli cierpienia i strachu, powraca także w ostatnim opisie bezbożnych, czyli momencie ich śmierci w Mdr 5,2–3. W przeciwieństwie do nich sprawiedliwy jest opisany jako wolny od emocji, szczególnie od cierpienia czy strachu, które się mu czasami przypisuje, sądząc, że musiał cierpieć czy przeżywać lęki. Uważna analiza pokazuje, że autor nigdy nie łączy osoby sprawiedliwego ze słownictwem z pola semantycznego cierpienia. Ten opis ma charakter manifestu programowego podkreślającego, że sprawiedliwy dzieli z każdym miłośnikiem stoicyzmu prawdziwą mądrość, życie zgodne z naturą, które jest wolne od emocji czy cierpienia. Ten styl życia i jego owoce trafnie opisał Cyceron, stwierdzając, że prawdziwy mędrzec jest zawsze wolny od cierpienia⁴⁴. W ten sposób autor natchniony, inspirowany kodem kulturowym swoich czasów, chciał podkreślić absolutną wartość życia pełnego cnót i głębokiej mądrości. Obecność mądrości w życiu sprawiedliwego oddala doświadczenie strachu i przynosi radość i wesele (8,16: εὐφροσύνην καὶ χαράν), które są opisane jako doświadczenie pozytywne, ponieważ każda radość przeżywana w sposób racjonalny ma charakter emocji pozytywnej.

Wydaje się, że autor opisuje doświadczenie cierpienia, strachu oraz późniejszych wyrzutów sumienia bezbożnych na sądzie eschatologicznym jako istotny model, który powtarza się w historii. Elementy strachu oraz osądu sumienia w kontekście sądu eschatologicznego pojawiają się również w piątym dyptyku, czyli w Mdr 17,1–18,4. W Mdr 17,10 po raz pierwszy w Biblii greckiej pojawia się termin *συνείδησις*, który odnosi się do sumienia rozumianego jako wewnętrzny głos, który ocenia moralną wartość ludzkich uczynków. Wydaje się, że ten termin narodził się najpierw w greckiej religijności popularnej ok. III przed Chr., a następnie został przyjęty przez filozofię stoicką jako wewnętrzny głos oskarżający w przypadku popełnienia moralnego zła⁴⁵. W podobnym znaczeniu pojawia się także u Filona, który twierdził, że sumienie odkrywa przed człowiekiem popełnione przez niego zło i jednocześnie wzywa do przemiany życia (por. *Praem.*, 163⁴⁶). Teksty filozoficzne oraz teologiczne podkreślają, że sumienie uciska bezbożnego lękiem i wewnętrznym niepokojem, by przypominać mu nieustannie o popełnionych grzechach. Warto podkreślić, że to sumienie budzi się w określonym momencie, kiedy dojrzeje świadomość popełnionego zła. Taka refleksja jest zawsze powiązana z życiową mądrością, a w przypadku tekstów religijnych, takich jak Księga Mądrości, pokazuje bezbożnemu, że nie był w stanie odkryć Bożej obecności i działania w historii. W ten sposób sumienie zyskuje ważny aspekt teologiczny, gdyż jest nie tylko odniesieniem do moralnej oceny poszczególnych czynów, ale także do praw Bożych funkcjonujących w stworzonym świecie⁴⁷.

Kolejny ważny aspekt łączący teksty z Mdr 5 i Mdr 17 to temat strachu. Strach przeżywany przez bezbożnych na sądzie zostaje zdefiniowany w Mdr 17,11–12. Autor inspirowany

43 Zieliński, *Gioia*, 148–149.

44 *SVF* III, 93,11–15.

45 Mazzinghi, *Libro della Sapienza*, 648.

46 C.D. Yonge (tłum.), *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus* (London: Bohn 1854–1890).

47 Temat ten został przeanalizowany w Mazzinghi, *Notte di paura e di luce*, 79–89.

się filozofią grecką i podkreśla, że strach jest wynikiem braku zdrowego rozumowania (autor używa tutaj terminologii wojskowej, sugerującej wręcz dezercję rozumu) i jest powiązany z irracjonalnością, ponieważ brak właściwego myślenia powoduje dominację elementów nieracjonalnych, powiązanych ściśle z pasjami⁴⁸. W myśli stoickiej to właśnie rozum pozwala pokonać emocje i pasje, a jego brak czyni człowieka igrzyskiem sprzecznych emocji i nielogicznych zachowań. Autor podkreśla także w swej definicji, że jedną z konsekwencji życia w moralnym nieporządku i strachu jest utrata zdolności przewidywania przyszłego zła (*προσδοκία*), co powoduje, że bezbożni nie są w stanie przewidzieć konsekwencji swoich błędów, nie dostrzegają zbliżającej się kary⁴⁹. Wreszcie trzecim elementem łączącym te sceny jest motyw sądu eschatologicznego. Motyw nocy o charakterze wręcz piekielnym (17,13–14), strach jako zapowiedź kary i cierpienia (17,11–12), motyw stosu pogrzebowego jako jedyne źródło światła (17,6) to zapowiedź ich śmierci, a jednocześnie sądu eschatologicznego, któremu Egipcjanie zostaną poddani⁵⁰.

Wymienione powyżej motywy występują najpierw w scenie sądu eschatologicznego w Mdr 5, który dokonuje się po śmierci. Pojawiają się tu elementy cierpienia i strachu wynikające z popełnionego zła oraz związana z nim kara. Autor podkreśla wagę osądu sumienia, które odpowiada za moralny styl życia i jest powiązane w organiczny sposób z mądrością oraz odniesieniem do Bożych praw. Nierespektowanie prawa i mądrości rodzi wyrzuty sumienia i prowadzi do egzystencjalnego upadku, który jest przedstawiany jako nieodwracalny po śmierci. Ten model sądu, który jak cała pierwsza część Księgi Mądrości ma wymiar teoretyczny (to zapowiedź tego, co wydarzy się w przyszłości), zrealizował się wiernie w przeszłości, czyli w życiu Egipcjan gnębiących Izraelitów. W ten sposób autor natchniony przy pomocy historii potwierdza prawdziwość swojego teologicznego modelu w Mdr 1–5⁵¹.

48 R. Pietkiewicz, „Czym jest strach? Studium egzegetyczno-teologiczne Mdr 17,12(11)n”, *„Jawicie się jako źródła światła w świecie” (Flp 2,15)* (red. T.M. Dąbek) (Kraków: Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów 2010) 53; Vilchez Lindez, *Sapienza*, 507.

49 Według Filona z Aleksandrii to właśnie oczekiwanie na zło, które ma się wydarzyć w przyszłości, generuje w człowieku strach (*Det.* 119; Yonge [tłum.], *The Works of Philo Judaeus*). Brak mądrości u bezbożnych powoduje, że nie są w stanie przewidzieć przyszłości, a strach dodatkowo pogłębia to uczucie chaosu i bezradności w kontekście sądu, którego nie są w stanie teraz uniknąć. Kiedy sąd eschatologiczny jawi się jako coraz bardziej realny, narasta także ich strach, ponieważ nie potrafili przewidzieć tego momentu ani mu zapobiec.

50 Mazzinghi, *Libro della Sapienza*, 641–643.

51 Te dwie sceny można połączyć na zasadzie *flashbacku*, który jako koncept został wprowadzony przez Reese’a. W swoim opracowaniu, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences* (AnBib 41; Rome: Biblical Institute Press 1970), przedstawił listę 40 motywów powtarzających się w poszczególnych częściach księgi i łączących myśl teologiczną w organiczną całość. Rozwój badań nad Księgą Mądrości i nowe odkrycia pozwalają na poszerzenie tej listy i jednocześnie potwierdzenie słuszności intuicji amerykańskiego egzegety.

Podsumowanie

Analizując scenę sądu eschatologicznego pod kątem znaczenia emocji, należy stwierdzić, że opisywane tam emocje to nie tylko element odczuć, całkiem prawdopodobnych w kontekście wyroku eschatologicznego, który musi wywoływać cierpienie i strach. Emocje obecne w opisie mają swoje znaczenie w kontekście filozoficznym i jednocześnie teologicznym. Strach i cierpienie to dwa kluczowe elementy przeżyć bezbożnych, bardzo charakterystyczne dla filozofii stoickiej, ubogacone o moment zdziwienia, który w naturalny sposób łączy się ze strachem. Wymienienie tych emocji w kontekście kodu kulturowego tamtej epoki ma oznaczać, że bezbożni nie są ludźmi moralnie uformowanymi i myślącymi racjonalnie, gdyż łatwo ulegają emocjom uważanym za prawdziwą chorobę duszy. Nie tylko z punktu widzenia teologicznego, ale również tego filozoficznego ich życie odbiega od ideału. Autor, mając na myśli Izraelitów zafascynowanych filozofią stoicką, ale także wszystkich miłośników tej filozofii, chce pokazać, że zostają osądzeni przez Boga tak, jakby zostali osądzeni przez zwolenników stoicyzmu. W ten sposób autor natchniony stara się ukazać wspólne wartości charakterystyczne dla myślenia biblijnego oraz filozoficznego, aby podkreślić uniwersalizm i mądrość wiary oraz zachęcić młodych do uważnego jej studiowania. Jednocześnie, w duchu inteligentnego dialogu ze światem nie przekreśla filozofii ani jej nie deprecjonuje, ale stara się wskazywać na wspólne wartości w celu podkreślenia wartości myśli teologicznej Izraela, ale także, aby dialogować i tworzyć wspólny front przeciw temu, co wiara i filozofia określały jako zło i nieszczęście.

Niniejsze studium pokazuje, że temat emocji i ich interpretacji w świetle filozofii stoickiej to zagadnienie wymagające pogłębienia i nowych badań. Owocne mogłyby okazać się badania interdyscyplinarne, w których dziedziny takie jak filozofia czy psychologia mogłyby pomóc w jeszcze głębszym zrozumieniu wszystkich aspektów ludzkich emocji, które niewątpliwie były istotne dla filozofii stoickiej, ale również wykorzystywano ich wpływ na sposób postępowania czy myślenia człowieka, chociażby w szeroko rozumianej retoryce. Książka Jamesa M. Reese'a, zatytułowana *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences*, która rozpoczęła badanie wpływu filozofii na Księgę Mądrości, wymaga dopisania kolejnych rozdziałów, szczególnie tych dotyczących szeroko opisanego świata ludzkich emocji.

Bibliografia

- Aeschylus, *Persians. Seven against Thebes. Suppliants. Prometheus Bound* (red. i tłum. A.H. Sommerstein) (Loeb Classical Library 145; Cambridge, MA: Harvard University Press 2009).
- Aristophanes, *Acharnians. Knights* (red. i tłum. J. Henderson) (Loeb Classical Library 178; Cambridge, MA: Harvard University Press 1998).
- Aristophanes, *Clouds. Wasps. Peace* (red. i tłum. J. Henderson) (Loeb Classical Library 488; Cambridge, MA: Harvard University Press 1998).

- von Arnim, H.F.A., *Stoicorum veterum fragmenta* (Leipzig: Teubner 1905–1924) I–IV (SVF).
- Bizzeti, P., *Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario* (Supplementi alla Rivista Biblica 11; Brescia: Paideia 1984).
- Euripides, *Fragments: Oedipus-Chrysippus. Other Fragments* (red. i tłum. C. Collard – M. Cropp) (Loeb Classical Library 506; Cambridge, MA: Harvard University Press 2009).
- Herodotus, *Herodoti Historiae*. I. *Books I–IV* (red. H.B. Rosén) (Leipzig: Teubner 1987).
- Larcher, C., *Le Livre de la Sagesse, ou, La Sagesse de Salomon* (Études Bibliques. Nouvelle Série 1; Paris: Gabalda 1983, 1984, 1985) I–III.
- Mazzeinghi, L., *Notte di paura e di luce. Esegisi di Sap 17, 1–18, 4* (Analecta Biblica 134; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1995).
- Mazzeinghi, L., „Sap 19, 13–17 e i diritti civili dei Giudei di Alessandria”, *Il libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia* (red. G. Bellia – A. Passaro) (Studia Biblica; Roma: Città Nuova 2004) 67–98.
- Mazzeinghi, L., *Libro della Sapienza. Introduzione – traduzione – commento* (Analecta Biblica Studia 13; Roma: Gregorian & Biblical Press 2020).
- Pietkiewicz, R., „Czym jest strach? Studium egzegetyczno-teologiczne Mdr 17, 12(11)n”, „*Jawicie się jako źródła światła w świecie*” (Flp 2, 15) (red. T.M. Dąbek) (Kraków: Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów 2010) 37–64.
- Plato, *Laws*. I. *Books 1–6* (tłum. R.G. Bury) (Loeb Classical Library 187; Cambridge, MA: Harvard University Press 1926).
- Plato, *Laws*. II. *Books 7–12* (tłum. R.G. Bury) (Loeb Classical Library 192; Cambridge, MA: Harvard University Press 1926).
- Plato, *Theaetetus. Sophist* (tłum. H.N. Fowler) (Loeb Classical Library 123; Cambridge, MA: Harvard University Press 1921).
- Plutarch, *Moralia*. IX. *Table-Talk, Books 7–9. Dialogue on Love* (Loeb Classical Library 425; Cambridge, MA: Harvard University Press 1961).
- Pohlenz, M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale* (Firenze: La Nuova Italia 1978) I–II.
- Poniży, B., *Księga Mądrości. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 20; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012).
- Reese, J.M., *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences* (Analecta Biblica 41; Rome: Biblical Institute Press 1970).
- Scarpato, G., *Il libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento* (Biblica. Testi e studi 1, 3, 6; Brescia: Paideia 1989–1999) I–III.
- Scarpato, G., *Parrhesia greca, parrhesia cristiana* (Studi biblici 130; Brescia: Paideia 2001).
- Sisti, A., *Il libro della Sapienza: introduzione, versione, commento* (Assisi: Porziuncola 1992).
- Vílchez Líndez, J., *Sapienza. Traduzione e commento* (Commenti biblici; Roma: Borla 1990).
- Winston, D., *The Wisdom of Solomon: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 43; Garden City, NY: Doubleday 1979).
- Xenophon, *Hellenica*. I. *Books 1–4* (Loeb Classical Library 88; Cambridge, MA: Harvard University Press 1918).
- Yonge, C.D. (tłum.), *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus* (London: Bohn 1854–1890) I–IV.
- Zieliński, M., *La gioia e la tristezza nel libro della Sapienza* (Studia Biblica Lublinensia 22; Lublin: Wydawnictwo KUL 2020).

