

Ks. Marcin Zieliński

## ŚWIATŁO JAKO SYMBOL MĄDROŚCI I PRAWA W KSIĘDZE MĄDROŚCI

LIGHT AS A SYMBOL OF WISDOM AND THE LAW  
IN THE BOOK OF WISDOM

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

Artykuł analizuje znaczenie oraz symboliczny sens światła w Księdze Mądrości. Mądrość opisywana w Mdr 7,10 jest interpretowana nie jako cenniejsza od światła, ale jako światło, które jest przewodnikiem dla mędrca oraz symbolem Bożej mądrości. Szukając tekstów, które byłyby pomocne w głębszym zrozumieniu znaczenia światła, autor artykułu odsyła do Mdr 18,1-4, gdzie podkreśla się szczególne znaczenie światła oraz jego głęboki związek z Prawem Mojżeszowym. To objawione Prawo jest przedstawiane jako światło mądrości Bożej, które będzie przekazane innym narodom. Centralna pozycja tego tekstu w strukturze końcowej części księgi (Mdr 16–19) podkreśla znaczenie światła Prawa. Jednocześnie zostaje wyeksponowana jego niezniszczalna, niezmienna natura, która czyni to prawo fundamentem życia religijnego.

światło;  
Prawo;  
mądrość;  
prowadzenie;  
Mdr 18,1-4;  
niezniszczalność

In the present article, the author analyzes the meaning and symbolic sense of light in the Book of Wisdom. The Wisdom in Wis 7:10 is interpreted not as superior to light but rather as a light which is a guide for the sage and a symbol of the wisdom of God. In pursuit of a deeper comprehension of this text, the author points to Wis 18:1-4 as important in developing the sense of light, and in particular the strong connection between light and the Jewish Law – the supreme light of wisdom that God gave to all the nations. The central position of these verses within the unit of Wis 16–19 points out the absolute importance of the Law, which is described as a true light. At the same time, the writer of the Book of Wisdom emphasizes the importance of the Law as imperishable and unchangeable, a cornerstone of religious life.

light;  
Law;  
Wisdom;  
Guidance;  
Wis 18:1-4;  
incorruptibility

---

Światło (hebr. *ʾor*; gr. *φῶς*) w Biblii jest rzeczywistością ze wszechmiar pozytywną, powiązaną ze sferą Boga i jednocześnie wieloznaczną. Samo słowo opisuje nie tylko fenomen fizyczny, ale ma także istotny walor teologiczny. W biblijnym opisie stworzenia świata pojawia się ono już w pierwszym dniu (Rdz 1,3-5), wcześniej niż ciała niebieskie, które są źródłem światła fizycznego (Rdz 1,14). W literaturze rabinicznej światło ma często wymiar etyczny i odnosi się do tego wszystkiego, co jest przeciwstawne złu oraz grzechowi. W sensie eschatologicznym jest obrazem przyszłej radości i spełnienia, których doświadczą zbawieni w rzeczywistości nieba<sup>1</sup>. Światło staje się więc terminem teologicznym i w takim znaczeniu jest często

<sup>1</sup> Conzelmann, „φῶς, κτλ”, *TbWNT* IX, 316-317.

używane w Nowym Testamencie, szczególnie w Ewangelii św. Jana oraz w listach Pawłowych. Jest ściśle powiązane ze sferą Boga, który sam jest Światłością (1 J 1,5). Również Jezus jest „odblaskiem chwały Boga” (Hbr 1,3), jako Bóg sam jest światłością (J 1,4; 8,12) i zaprasza wierzących, aby kroczyli w świetle i stawali się „synami światłości” (J 12,36).

Obraz światła pojawia się wielokrotnie w Księdze Mądrości. Słowo *fōs* – „światło” występuje 9 razy w całej księdze (5,6; 7,10.26.29; 16,28; 17,19; 18,1.4). Autor używa również innych wyrażen odnoszących się do jasności, światłości, promieniowania, takich jak *aktis* – „promień, jasność” (2,4; 16,27), *hēlios* – „słońce” (2,4; 5,6; 7,29; 16,27.28; 18,3), *apaugasma* – „odblask” (7,26) i inne. Słownictwo związane z polem semantycznym światła jest niezwykle bogate i to sugeruje, że autor chętnie odwołuje się do tej symboliki w przedstawianiu rzeczywistości Boga, zbawienia i natury mądrości. Światło jest tą jasnością, której człowiek potrzebuje w życiu ziemskim, aby fizycznie widzieć, ale to światło jest także kluczowe w życiu duchowym. Te dwa znaczenia światła: fizyczne oraz teologiczne splatają się w Księdze Mądrości. W niniejszym artykule nie sposób przeanalizować w sposób wyczerpujący symboliki światła w całej Księdze Mądrości. Szczególną uwagę poświęci się więc jedynie dwóm tekstom: Mdr 7,10 oraz 18,1-4, w których pojawia się słowo *fōs*. Tekst Mdr 7,10 może być tłumaczony i interpretowany na dwa sposoby. Po wskazaniu interpretacji wyrażenia *anti fōtos* zostanie ukazany związek z Mdr 18,1-4, centralnym fragmentem sekcji Mdr 16-19, w którym autor natchniony objawia w sposób jednoznaczny naturę tego światła i jego związek z Prawem danym Izraelowi.

## 1. ŚWIATŁO W RELACJI DO MĄDROŚCI

W perykopie 7,7-12 tematyka światła pojawia się w kontekście mądrości. Autor natchniony opisuje najpierw narodziny

Salomona, podkreślając jak najbardziej ludzki i naturalny początek jego egzystencji. Ten fakt uwypukla niezwykłość daru mądrości, która czyni normalnego człowieka mędrce, bez jego szczególnych zasług (por. Mdr 7,1-6). W sekcji 7,7-12 mądrość jest ukazywana jako dar najważniejszy, cenniejszy od tego wszystkiego, co wydawałoby się spełnieniem marzeń tak wielkiego władcy jak Salomon. Wszystkie dary, takie jak władza królewska oraz związane z nią bogactwa, porównane z mądrością, wydają się piaskiem i błotem (7,9). Nawet takie kategorie, jak zdrowie czy piękno, cenione w świecie hellenistycznym, są drugorzędne w porównaniu z mądrością. Jako ostatnie w szeregu cennych wartości zostaje ukazane światło, które porównane z mądrością, wydaje się mniej cenne od niej (7,10b – „wolałem mieć ją aniżeli światło”). To ostatnie wyrażenie przyciągnęło uwagę Giuseppe’a Scarpata, znakomitego badacza Księgi Mądrości. Interpretując je, podkreśla, że światło w Księdze Mądrości ma zawsze wydźwięk bardzo pozytywny, gdyż jest kojarzone przede wszystkim ze światem Boga, jego prawami i mądrością<sup>2</sup>. Tłumaczenie „wolałem ją mieć aniżeli światło” (takie tłumaczenie pojawia się także w większości przekładów obcojęzycznych)<sup>3</sup> pozbawia „światło” wielkiego znaczenia teologicznego, nadanego mu przez autora, czyniąc je w praktyce jednym z takich darów, jak bogactwo czy zdrowie wymieniane wcześniej. Scarpata, analizując znaczenie słowa *anti*, sugeruje, by oddawać je w tłumaczeniu za pomocą wyrażen „na miejsce, jako”. Przywołuje Łk 11,11 jako przykład takiej interpretacji *anti* („czy zamiast ryby poda mu węża?”) i podkreśla, że w Mdr 7,10 nie chodzi o stopniowanie czy porównywanie, ale postawienie mądrości na samym szczycie piramidy wartości, pamiętając, że jej symbolika przywołuje najcen-

<sup>2</sup> Scarpata, *Sapienza*, II, 101-102.

<sup>3</sup> Por. NVB (1995) – „preferii possedere lei in cambio della luce”; KJV – „chose to have her instead of light”; BJ – „j’ai préféré la posséder plutôt que la lumière”; CEI 2008 – „ho preferito avere lei piuttosto che la luce”.

niejsze dary Boga<sup>4</sup>. Tak interpretowane wyrażenie ukazuje mądrość nie jako „cenniejszą od światła”, ale jako wybraną przez Salomona „na światło”, które prowadzi i jest punktem odniesienia. Tłumaczenie „wybrałem ją jako moje światło” ukazuje mądrość jako szczególnego przewodnika, szczególne „światło”, które ktoś wybierał spośród różnych doktryn filozoficznych czy wizji religijnych. Taka interpretacja światła jako znaku wskazującego drogę jest zgodna z tym, co pojawia się w końcowym wersecie tej perykopy (Mdr 7,12), w którym mądrość jest przedstawiana jako ta, która kieruje życiem swoich miłośników. Słowo *hēgeomai*, które opisuje działanie mądrości, oznacza „kierować, prowadzić, stać na czele” (*Il.* 2,687; *Od.* 1,125)<sup>5</sup>. Oznacza także, szczególnie w okresie posthomeryckim, „uważać, sądzić, myśleć” (por. *Hdt.* 1,126,6). Takie myślenie nie opiera się na sentymentach czy intuicjach, ale jest związane z uważną analizą i uwzględnieniem różnych czynników zewnętrznych, które czynią tę analizę obiektywną, odpowiadającą rzeczywistości. Te dwa znaczenia doskonale opisują rolę Mądrości, która z jednej strony pomaga człowiekowi mądrze kierować jego życiem, a z drugiej – akcentuje wagę mądrych wyborów. Znaczenie słowa *hēgeomai* podkreśla, że wszystkie ważne dary mogą się stać bezużyteczne czy wręcz szkodliwe, jeśli nie używa się ich w sposób mądry. W tym kontekście Mądrość zostaje wskazana jako jedyny doradca, oświetlający drogę życia na podobieństwo słońca.

W ten sposób autor pragnie podkreślić, że Salomon z bogatej oferty rzeczywistości cennych samych w sobie wybrał właśnie mądrość – dar Boga – jako swoje światło przewodnie. Taką interpretację sugeruje również użycie słowa *proaireō*, które ma mocne konotacje filozoficzne. Jak podkreśla Scarpat, to odesłanie do *proairesis* stoickiej, która akcentuje moment wolnego i rozumnego wyboru. Przedrostek *pro-* nie odnosi się

<sup>4</sup> Por. Sisti, *Il Libro della Sapienza*, 209-210.

<sup>5</sup> Scarpat, *Sapienza*, II, 105.

do preferencji czy odczuć, ale do „predecyzji”<sup>6</sup>. W tym kontekście sam wybór mądrości to nie kwestia upodobania czy porywu serca, ale decyzja głęboko przemyślana, racjonalna. Autor podkreśla na nowo, że mądrość jest świadomie wybrana przez Salomona i staje się jasnym światłem, które kieruje jego życiem. Tu rodzi się jednak pytanie: czym w istocie jest światłość, jaka jest jej natura i relacja do Boga? Poszukując tekstu łączącego światło z wartościami absolutnymi i witalnymi w Księdze Mądrości, napotyka się ciekawy fragment w III części księgi, w którym symbolika światła zostaje połączona z inną wartością fundamentalną dla autora – Torą.

## 2. ŚWIATŁO JAKO SYMBOL PRAWA

Symbolika światła pojawia się w końcowej części dyptyku o ciemnościach i świetle (17,1-18,4), gdzie cztery razy występuje słowo *fos*. Trzykrotnie odnajdujemy je w ostatniej części dyptyku (18,1-4), w której stanowi ważną inkluzję (pojawia się w pierwszym i ostatnim stychu tego fragmentu – w 18,1a oraz 18,4a.c), podkreślającą odrębność strukturalną tej jednostki literackiej oraz stanowi istotny element w prezentowaniu sytuacji Izraelitów. Słowo to pojawia się również w czwartej sekcji tego dyptyku (precyzyjnie w 17,20a), który jak sugeruje Reese, jest strukturalnie połączony z Mdr 7,29-30<sup>7</sup>, gdzie również pojawia się motyw mądrości oraz światła.

Analizując motyw światła w sekcji 17,16-21, warto podkreślić jej związki z innymi częściami Księgi Mądrości, ukazując jednocześnie spójność kompozycyjną i teologiczną księgi. Mazzinghi, interpretując ten fragment, przywołuje Mdr 2,14, gdzie sam widok sprawiedliwego staje się dla bezbożnego doświadczeniem „przykrym”. Tekst grecki używa tu słowa *barys*, które podkreśla opresyjny charakter tego momentu

<sup>6</sup> Pohlenz, *La Stoa*, II, 115.

<sup>7</sup> Reese, *Hellenistic Influence*, 136.

i poczucie duchowego ciężaru. Taki sam charakter ma noc, która przytłacza i więzi Egipcjan (17,21b). W Mdr 2,23 mówi się o człowieku, że jest obrazem (*eikōn*) Boga, który nie chciał śmierci człowieka (ta pojawiła się przez zawiść diabła – Mdr 2,24). Natomiast w Mdr 17,20-21 ciemności są „obrazem” rzeczywistości śmierci, która zagraża Egipcjanom. Tu warto też przywołać inny motyw, charakterystyczny dla początku księgi, związany z „pozornym widzeniem” grzeszników, który został wydobyty przez Beauchampa<sup>8</sup>. Analizując pierwszą część księgi (rodz. 1–6), podkreśla on powierzchowność widzenia całej rzeczywistości przez bezbożnych, którzy patrzą i nie widzą, nie rozumieją (por. Mdr 2,17; 4,14.17.18). Dopiero w Mdr 5,2, w momencie sądu eschatologicznego, poznają rzeczywistość w sposób pełny, dostrzegają ją taką, jaka jest. Podobnie w 17,16-21 akcentuje się, że Egipcjanie, ogarnięci ciemnościami, nie są w stanie rozpoznać istoty rzeczy. Ich grzechy sprowadzają na nich ciemności, które są symbolem śmierci duchowej i klęski dotykającej ich podobnie jak bezbożnych z Mdr 5<sup>9</sup>.

Podobne związki pomiędzy różnymi częściami księgi pojawiają się w odniesieniu do światła. W Mdr 5,6 bezbożni lamentują, że nie oświeciło ich „światło sprawiedliwości”. Oznacza to, że ich doświadczenie życiowe było kroczeniem w ciemnościach, bez tego światła i słońca, które oświetlało drogę Izraelitów (18,3c). Warto w tym momencie podkreślić, że bezbożni z Mdr 5, nieoświeceni przez światło sprawiedliwości, to ci sami bezbożni, którzy na początku drugiego rozdziału są opisywani jako odrzucający prawo oraz całą tradycję mądrości izraelskiej, w której zostali wychowani. Mamy tu kolejny tekst, w którym prawo Izraela jest powiązane z motywem światła, a jego odrzucenie skazuje na błędzenie w ciemnościach.

<sup>8</sup> Beauchamp, *De libro Sapientiae*, 63-67.

<sup>9</sup> Mazzinghi, *Notte di paura e di luce*, 198-199.

Do podobnych wniosków można dojść, analizując w szerszym kontekście teologiczną wymowę sekcji 18,1-4, drugie skrzydło dyptyku o ciemnościach, która ma niezwykle charakter ze względu na specyficzne wyrażenia użyte przez autora oraz precyzyjne osadzenie w strukturze III części Księgi Mądrości<sup>10</sup>. Wyrażenie *megiston ên fôs* z Mdr 18,1a opisuje światło jako wielkie, nawiązując do początku dyptyku, gdzie wszystkie dzieła Boga zostają opisane jako wielkie (17,1 – *megalai*). Ponieważ ta sekcja ma charakter podsumowania i przywołuje wszystkie istotne tematy poruszone wcześniej, staje się ważnym kluczem interpretacyjnym. Światło jest tutaj symbolem Bożego zbawienia, które staje się udziałem Izraela, i jest jednocześnie przeciwieństwem ciemności, które są obrazem przyszłej kary dla Egipcjan. Jest interpretowane jako znak Bożej mądrości (kolumna ognista) oraz Bożego prawa (Tora)<sup>11</sup>.

Szczególnie istotny jest znak słupa ognistego, opisanego w 18,3a, który rozprasza mroki nocy i ukazuje drogę. Jego rola jest więc podobna do aktywności Mądrości, która kieruje i pomaga (Mdr 7,12). Autor natchniony łączy znów motyw światła oraz kierowania, prowadzenia. Ta kolumna ognista jest przedstawiana jako „nieszkodliwe słońce”. Przymiotnik *ablabês* nie pojawia w Septuagincie, występuje dwa razy w Księdze Mądrości i niesie ideę nieszkodzenia, nieczynienia krzywdy, tak jak w grece klasycznej. Ten obraz podkreśla dwie istotne rzeczy. Po pierwsze, ognisty słup oświetla drogę Izraelowi i staje się dla niego i tylko dla niego słońcem pośród ciemności. Po drugie, to słońce w żaden sposób nie przeszkadza Izraelitom w wyjściu z Egiptu, nie powoduje zmęczenia, którego doświadcza każdy kroczący w palącym słońcu pustyni. Autor ucieka się tu do gry słownej i przywołuje jeszcze raz rdzeń *bla-*, użyty już w 18,2a. Tak jak

<sup>10</sup> Offerhaus, *Komposition und Intention*, 160; Vélchez Líndez, *Sapienza*, 510.

<sup>11</sup> Sisti, *Sapienza*, 388.

Izraelici nie „szkodzili” Egipcjanom, od których wcześniej doznali wielu krzywd, tak tutaj słońce, zesłane przez Boga sprawiedliwym, staje się „nieszkodliwe”<sup>12</sup>.

Należy podkreślić, że ostatnia sekcja dyptyku czyni motyw światła elementem dominującym, a w. 3a ukazuje je jako szczególny dar Boga dla Izraelitów. Na początku w. 3 pojawia się przyimek *anti*, który wprowadza konkluzję o charakterze antytetycznym w stosunku do tego, co ją poprzedza. Mazzinghi interpretuje ten przyimek jako odnoszący się do całego rozdz. 17, w którym dominuje temat nocy i ciemności<sup>13</sup>. Analizując ten fragment, można dostrzec sposób argumentowania autora, polegający na nieustannym zestawianiu przeciwstawnych sobie rzeczywistości. W rozdz. 17 ciemności są opisywane jako tak intensywne, że nawet najjaśniejsze gwiazdy nie są w stanie ich rozświetlić (5b). Pojawia się motyw ognia w opisie płonącego stosu pogrzebowego, którego płomienie nie są jednak źródłem światła, lecz jedynie wzmagają lęk (Mdr 17,6). Mamy tu praktyczne zastosowanie zasady z Mdr 11,5, która mówi, że te same rzeczywistości służą do karania grzeszników oraz nagradzania sprawiedliwych. Płomienie stosu pogrzebowego nie rozświetlają piekielnej nocy, podczas gdy kolumna ognista jest źródłem światła i przewodnikiem dla Izraelitów. W ten sposób *anti*- wprowadza rzeczywistość nową i jednocześnie przeciwstawną do poprzednio opisywanej.

Werset 18,4 przywołuje używane już wcześniej obrazy i ma sumaryczny charakter. Mazzinghi precyzyjnie ukazuje te powtórzenia oraz staranny dobór słownictwa<sup>14</sup>. Dla tego opracowania istotny jest temat światła, który pojawia się w końcowej części rozdziału 17. (17,20a) oraz na początku i końcu analizowanej perykopy (18,1a.4a.c). Temat światłości zostaje przeciwstawiony ciemnościom, w których żyją

<sup>12</sup> Mazzinghi, *Notte di paura e di luce*, 214-215.

<sup>13</sup> Mazzinghi, *Notte di paura e di luce*, 212-213.

<sup>14</sup> Mazzinghi, *Notte di paura e di luce*, 217.

Egipcjanie i które są bardzo mocno powiązane ze światem magii, pogańskich kultów i wierzeń niemożliwych do zaakceptowania dla Izraelitów. W tym kontekście motyw światła może nawiązywać tak do idei mądrości, będącej w kontraście ze sztukami magicznymi, jak i do idei Bożego Prawa, danego przez Mojżesza Izraelowi i będącego w nauczaniu autora objawieniem woli jedyne prawdziwego Boga.

W 18,4a podkreśla się na dwa sposoby, że Egipcjanie nie widzą żadnego światła. Najpierw autor ukazuje ich jako tych, którzy są go pozbawieni. Słowo *stereō*, użyte tutaj w formie pasywnej, podkreśla „brak czegoś” (por. *Hdt.* 9,93,3). Ów brak światła określa ich stan podczas całej nocy, opisywanej w Mdr 17, i jest aluzją do ciemności związanych ze stanem niewiedzy, trwaniem w błędzie. Przebywanie w ciemnościach dotknęło tylko Egipcjan, gdyż w tym samym czasie cały świat oddawał się normalnym zajęciom i „był zalany światłem” (por. 17,20a). Drugie wyrażenie podkreśla z kolei, że Egipcjanie nie tylko żyli w ciemności, ale byli także jej więźniami. Słowo *fylakizō* występuje tylko raz w Septuagincie, pojawia się stosunkowo rzadko w literaturze greckiej. Oznacza „więzić, wrzucać do więzienia”, a w formie pasywnej odnosi się do sytuacji więźnia, bycia więzionym<sup>15</sup>. Pomimo formy pasywnej sama ciemność zachowuje się tu aktywnie i wpływa na sytuację życiową człowieka – kolejny dowód na to, że opisywane ciemności nie są tylko zjawiskiem fizycznym.

Sytuacja Izraela jest natomiast diametralnie różna i związana z faktem szczególnego posłannictwa. Wyrażenie *di* ma walor instrumentalny i podkreśla, że to Izrael stał się narzędziem, za pomocą którego Bóg chce przekazać innym narodom swoje Prawo. Podmiotem logicznym zdania jest Bóg, który daje światu Prawo. Należy podkreślić, że słowo *didōmi* jest używane przez autora w szczególny sposób. Pojawia się ono w całej księdze 22 razy i w 21 przypadkach

<sup>15</sup> Larcher, *Sagesse*, III, 990-991.

jego podmiotem jest Bóg albo Boże działanie<sup>16</sup>. Prawo jest więc szczególnym darem Boga dla świata, który jest tu opisany słowem *aiōn*. Wyrażenie to pojawia się w Księdze Mądrości 10 razy i jest tłumaczone zarówno za pomocą słowa „świat”, jak i „ludzkość”. Mazzinghi sugeruje, że należy rozumieć to wyrażenie w sensie szerokim, tak jak było ono rozumiane w kulturze greckiej: jako nie tylko „świat” związany z czasem i żyjącymi pokoleniami, ale jako dynamiczną rzeczywistość powiązaną z miejscem i różnymi procesami, które w tej dynamicznej rzeczywistości zachodzą. Cały świat postrzegany jest jako potrzebujący Bożego Prawa, które stanie się czynnikiem wprowadzającym porządek i harmonię w ziemską rzeczywistość<sup>17</sup>.

Kluczowym dla zrozumienia sensu światła jest wyrażenie *aphtharton nomou fōs*. Słowo *nomos* w Księdze Mądrości jest wieloznaczne. Może opisywać jakiegokolwiek prawo regulujące życie ludzi (2,11), pakt zawarty między stronami (18,9) albo Prawo, które zostało dane Izraelowi w formie Tory (2,12 oraz 16,6). Można zauważyć, że słowo to stosunkowo rzadko pojawia się w Księdze Mądrości (zaledwie 10 razy) i jeszcze rzadziej odnosi się do Prawa Mojżeszowego. W 18,4 *nomos* wydaje się mieć szczególne znaczenie. To prawo, w połączeniu ze światłem, wydaje się aluzją do całego objawienia Bożego, a nie tylko norm prawnych i moralnych. Chodziłoby tu o wszystko, co Bóg uczynił dla Izraela i co mu przekazał. Wszystkie te doświadczenia stają się fundamentem owej głębokiej relacji między narodem i Bogiem<sup>18</sup>. To „niezniszczalne światło Prawa” jest więc prezentowane jako szczególny dar. Słowo *nomou* można interpretować jako *genetivus epexegeticus* i rozumieć to wyrażenie jako „niezniszczalne światło, którym jest Prawo”. W takim ujęciu owo światło, które towarzyszy Izraelitom, jest w swej isto-

<sup>16</sup> Mazzinghi, *Notte di paura e di luce*, 221.

<sup>17</sup> Mazzinghi, *Notte di paura e di luce*, 222.

<sup>18</sup> Sisti, *Sapienza*, 388-389.

cie danym przez Boga Prawem – Torą. Takie utożsamienie i łączenie konceptów światła oraz Prawa pojawia się często. Jest ono obecne w Starym Testamencie (por. Ps 119,105 – „Twoje słowo jest lampą dla moich stóp i światłem na mojej ścieżce”; Iz 2,5 – „Domu Jakuba, postępujmy w światłości Pańskiej!” i inne). Prawo staje się dla wierzącego przewodnikiem na ścieżce jego życia. Podobne zestawienia znajdują się w licznych tekstach powstałych w kręgach judaizmu hellenistycznego oraz w targumach. Jako przykład można przytoczyć Targum Izajasza, w którym zsyłana jest przez Boga rosa światła dla tych, którzy wiernie zachowują Prawo, podczas gdy dla bezbożnych jest zarezerwowana zagłada w ogniu Gehenny (Tg. Iz 26,19)<sup>19</sup>. Owo światło Prawa we wszystkich tekstach wiąże się z ideą życia: tylko ci, którzy noszą w sobie światło Prawa, doświadczą radości życia i zostaną ocaleni od śmierci. Te idee są obecne także w Księdze Mądrości, która opisuje bezbożnych jako tych, którzy odrzucają Boże Prawo (Mdr 2,12) i w konsekwencji doświadczają rozpaczliwej śmierci oraz kary za popełnione zło, wymierzonej im podczas sądu eschatologicznego w Mdr 5<sup>20</sup>.

Ważnym doprecyzowaniem natury tego światła, którym jest Prawo, jest przymiotnik *aphthartos*. Pojawia się on w całej Septuagincie tylko i wyłącznie dwa razy w Księdze Mądrości (w NT jest używany 8 razy) i jest powiązany z filozofią epikurejską. Temat ten badał Reese, który powołując się na teksty Filodemosza z Gadary, podkreśla, że *aphtharsia* (i w konsekwencji przymiotnik, który od niego pochodzi) oznacza siłę, która łączy w sposób nierozzerwalny atomy tworzące ciała bogów i w ten sposób nadaje tym ciałom niezniszczalną naturę. Stają się one odporne na procesy rozpadu i destrukcji, które na każdym etapie życia dotyczą ciała ludzkiego<sup>21</sup>. Autor Księgi Mądrości odwołuje się tu do

<sup>19</sup> Mazzinghi, *Notte di paura e di luce*, 248.

<sup>20</sup> Larcher, *Sagesse* I, 242.

<sup>21</sup> Reese, *Hellenistic Influence*, 64-65.

kontekstu biblijnego opisu stworzenia, aby podkreślić, że pierwszy człowiek, przed grzechem, był stworzony jako pozbawiony skazy zniszczalności i to jest również jego finalnym przeznaczeniem – osiągnąć pierwotną niezniszczalność. To dokonuje się oczywiście nie na skutek własnych wysiłków, ale jest darem od Boga (por. Mdr 6,19). On już w momencie stworzenia obdarza istoty swoim nieśmiertelnym tchnieniem, które potem jest w nich nieustannie obecne (Mdr 12,1). To nauczanie wykracza poza naukę zawartą w opisie stworzenia, gdyż mówi o realnej obecności Bożego ducha w każdym stworzeniu<sup>22</sup>. Przymiotnik wyraża więc to, co jest wieczne i niezniszczalne, i co ostatecznie może być tylko i wyłącznie darem Boga. Ta szczególna cecha, która w starożytności była zarezerwowana tylko dla bogów, może stać się także udziałem człowieka, a sposobem na osiągnięcie tej niezniszczalności jest wierność Bożemu Prawu, które również ma tę samą „niezniszczalną”, czyli niezmienną naturę.

Analiza poszczególnych wyrażen ukazała związki między światłem oraz mądrością i Prawem i podkreśliła doniosłość tych rzeczywistości. O ich wadze świadczy nie tylko sama logika tekstu i wymowa poszczególnych wyrażen, ale także kompozycja oraz miejsce tego fragmentu w strukturze ostatniej części Księgi Mądrości. Perykopa 18,1-4 jest ściśle połączona przez autora z początkiem dyptyku poprzez serię wyrażen użytych w obu fragmentach (Mazzinghi przytacza tu przykłady odnoszące się do 17,2 i 17,20-21)<sup>23</sup>. Jest też podsumowaniem całego dyptyku oraz antytezą tego, co było powiedziane wcześniej w Mdr 17. Co więcej, zajmuje także centralną pozycję w kompozycji literackiej sekcji 16–19, stając się tekstem kluczowym w jej interpretacji. Wybitni badacze tej księgi, jak Wright czy Reese, wskazywali na brak wyraźnych cech stylistycznych i literackich, które pozwoliłyby

<sup>22</sup> Poniżej, *Księga Mądrości*, 336-337.

<sup>23</sup> Mazzinghi, *Notte di paura e di luce*, 217.

określić precyzyjnie strukturę rozdziałów 16–19<sup>24</sup>. W swoim opracowaniu Bizzeti potwierdza ten brak wyraźnych struktur i jednocześnie udowadnia, że uważna analiza pozwala wydobyć pewne elementy, które nadają tej części spójny charakter i wskazują na paralelne rozmieszczenie poszczególnych perykop. Bizzeti w swej analizie najpierw dzieli rozdziały na poszczególne perykopy, następnie podkreśla relacje między rozdz. 16 oraz 19, związane z podobieństwem słów i motywów, które w tych dwóch rozdziałach się powtarzają i uzupełniają<sup>25</sup>. W kolei rozdz. 17–18 są skonstruowane w sposób paralelny i mają precyzyjne centrum. Po ukazaniu związków pomiędzy poszczególnymi sekcjami paralelnymi (17,1-6 i 18,5-9 ect.) Bizzeti podkreśla, że w środku rozdz. 16–19 znajduje się fragment 18,1-4, który jest dobrze wyodrębniony z punktu widzenia kompozycyjnego. Trzy pierwsze sekcje rozdz. 17 poruszają tematy nocy i ciemności, magii oraz znów nocy. Ta sama sekwencja pojawia się w trzech sekcjach rozdz. 18, zaczynając od Mdr 18,5 (noc, śmierć i magia, noc). Za uznaniem fragmentu 18,1-4 za część centralną sekcji Mdr 16–19 przemawia także precyzyjna struktura numeryczna, która czasem pojawia się w Księdze Mądrości<sup>26</sup>. Pierwsze trzy sekcje (17,1-6.7-11.12-15) to 15 wersetów (łącznie 38 stychów), po których następuje 6 wersetów (19 stychów) sekcji 17,16-21. Podobnie w trzech perykopach rozdz. 18 (18,5-9. 10-13.14-19) mamy precyzyjnie 15 wersetów (38 stychów), po których jest 6 wersetów (20 stychów) sekcji 18,20-25<sup>27</sup>. Sekcja 18,1-4 stanowi więc rzeczywiste centrum tych ostatnich czterech

<sup>24</sup> Wright, „The Struture”, 30-32; Reese, „Plan and Structure”, 398-399.

<sup>25</sup> Bizzeti, *Il libro della Sapienza*, 100-102.

<sup>26</sup> Por. Gilbert, „Le ragioni”, I, 168 (tłumaczenie tego artykułu oraz innych artykułów tego autora na język polski – Gilbert, *Mądrość Salomona*; Zieliński, „Boża miłość”, 73, gdzie analizowany jest fragment z Mdr 11,21–12,1, w którym autor wyraźnie wyodrębnia werset centralny (24a) oraz 2 sekcje: 11,21-23 oraz 11,24b-12,1, zawierające każda 6 stychów i 43 słowa.

<sup>27</sup> Bizzeti, *Sapienza*, 103.

rozdziałów i ukazuje prawo jako niezwykle światło nie tylko dla Izraela, ale także dla innych narodów<sup>28</sup>.

### 3. ZAKOŃCZENIE

Opisując rolę światła w Księdze Mądrości, należy podkreślić trzy elementy. Po pierwsze, światło jest symbolem mądrości, za którą należy podążać i która może umiejętnie pokierować życiem i wyborami człowieka. Mądrość jest tutaj światłem, które oświetla drogę człowieka i pozwala mu dokonywać właściwych wyborów. Samo posiadanie światła mądrości jest czynnikiem porządkującym i umożliwia korzystanie w roztropny sposób ze wszystkich Bożych darów.

Po drugie, światło jest ściśle powiązane z rzeczywistością Prawa rozumianą jako objawienie Bożej mądrości. Autor, żyjąc w kulturze helleńskiej i doceniając jej wartość, podkreśla, że objawione Prawo to absolutna mądrość Boga. Poznanie tego Prawa oraz zachowywanie go czyni drogę człowieka pewną, dodając ponadto perspektywę Bożego wybawienia na końcu ziemskiego życia. Brak poszanowania Prawa sprowadza, tak jak w przypadku bezbożnych w rozdz. 1–6 oraz Egipcjan w III części księgi, nieuchronną zagładę. Perspektywa podążania za nieomylnymi wskazaniem Prawa była atrakcyjna również dla osób przesiąkniętych kulturą i filozofią hellenistyczną, które za cel stawiały sobie odkrycie takiej drogi życiowej, która czyniłaby człowieka spełnionym i szczęśliwym.

Po trzecie, obraz światła Prawa jest ukazany jako rzeczywistość niezniszczalna, pewna, ukazująca bezbłędnie właściwą drogę. Zarówno mądrość (symbolizowana przez ognisty słup oraz opisywana w rozdz. 7–8 jako wierna towarzysząca życia), jak i Prawo (normy objawione przez Boga w historii i poprzez Prawo spisane) mają charakter niezmienny, pewny i dający poczucie egzystencjalnej stabilności. Ta rzeczy-

<sup>28</sup> Sisti, *Sapienza*, 389; Winston, *The Wisdom of Solomon*, 311-312.

wistość zostaje ukazana jako szczególny dar Boga nie tylko dla Izraela, ale także dla wszystkich, którzy będą chcieli tę Bożą mądrość uczynić swoim przewodnikiem i światłem.

## BIBLIOGRAFIA

- Beauchamp P., *De libro Sapientiae Salomonis. Annotationes* (Roma: Pontificio Instituto Biblico, [1964]).
- Bizzeti P., *Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario* (Rivista Biblica. Supplementi 11; Bologna: Paideia, 1984)
- Conzelman H., „φῶς, κτλ”, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (red. G. Kittel) (Stuttgart 1933-1979) IX, 302-349.
- Gilbert M., „Le ragioni della moderazione divina (Sap 11,21–12,2)”, *La Sapienza di Salomone* (red. M. GILBERT) (Bibbia e Preghiera 22; Roma; Edizioni ADP, 1995) I, 165-181.
- Gilbert M., *Mądrość Salomona* (Myśl Teologiczna 37; Kraków: WAM, 2002) I-II.
- Mazzinghi L., *Notte di paura e di luce. Egesi di Sap 17,1–18,4* (Analecta Biblica 134; Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1995).
- Larcher C., *Le Livre de la Sagesse, ou, La Sagesse de Salomon* (Études Bibliques. Nouvelle série 1, 3, 5; Paris: Gabalda, 1983, 1984, 1985) I-III.
- Offerhaus U., *Komposition und Intention der Sapientia Salomonis* (Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1981).
- Pohlenz M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale* (Firenze: La Nuova Italia, 1978) I-II.
- Ponizy B., *Księga Mądrości. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (NKB.ST 20; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2012).
- Reese J.M., „Plan and Structure in the Book of Wisdom”, *Catholic Biblical Quarterly* 27 (1965) 391-399.
- Reese J.M., *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences* (Analecta Biblica 41; Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1970).
- Romaniuk K., *Księga Mądrości. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST 8/3; Poznań – Warszawa: Pallottinum, 1969).

- Sisti A., *Il Libro della Sapienza. Introduzione, versione, commento* (Assisi: Edizioni Porziuncola, 1992).
- Vilchez Lindez J., *Sapienza. Traduzione e commento* (Commenti Biblici; Roma: Borla, 1990).
- Wright A.G., „The Structure of Wisdom 11-19”, *Catholic Biblical Quarterly* 27 (1965) 28-34.
- Zieliński M., „Boża miłość w procesie karcenia grzeszników w Mdr 11,21–12,2”, *Verbum Vitae* 18 (2010) 61-78.

Ks. MARCIN ZIELIŃSKI, doktor teologii biblijnej, asystent katedry Teologii Biblijnej i Proforystyki w Instytucie Nauk Biblijnych KUL, studiował w Papieskim Instytucie Biblijnym oraz na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Jest autorem książki *La gioia e la tristezza nel libro della Sapienza* (Studia Biblica Lublinensia; Lublin: Wydawnictwo KUL) (w druku) oraz kilku artykułów biblijnych poświęconych tematyce sapiencjalnej. Przedmiotem jego zainteresowań badawczych jest literatura mądrościowa oraz proforystyka. E-mail: donmjz@gmail.com