



## Noc paschalna początkiem nowego życia. *Logos* jako narzędzie komunikacji w Księdze Mądrości

KS. KRZYSZTOF SIWEK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Warszawa

Grecki rzeczownik  $\acute{\omicron}$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  pojawia się 15 razy w Księdze Mądrości<sup>1</sup>. Jego występowanie można zamknąć w kilku przestrzeniach tematycznych:

1.  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  wypowiedane przez człowieka bezbożnego i sprawiedliwego (por. 1, 9. 16; 2, 2. 17. 20; 7, 16; 8, 8);
2.  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  wypowiedane przez mądrość (6, 9. 11; 8, 18);
3.  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  jako narzędzie komunikacji w historii Ojców (9, 1; 16, 12; 18, 22);
4.  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  jako narzędzie komunikacji wobec nieprzyjaciół Izraela (12, 9; 18, 15).

W niniejszej pracy zatrzymamy się nad komunikacyjną rolą *logosu* w historii Ojców oraz wobec nieprzyjaciół Izraela. Podstawą takiego wyboru jest fakt, że słowo to pojawia się w bliższym lub dalszym kontekście dziejów Izraela jako narzędzie, którym posługuje się Bóg wobec swojego ludu a także wobec wrogów i nieprzyjaciół tego ludu.

Przedmiotem naszego studium uczynimy dwa teksty (Mdr 9, 1 oraz Mdr 18, 14-16), które, jak się wydaje, są najlepszymi przykładami ukazującymi komunikacyjną funkcję *logosu* w Księdze Mądrości.

### 1. *Logos* jako narzędzie komunikacji w historii Ojców

#### 1. 1. *Kompetencje semantyczne leksemu logos*

Na początku uczynimy uwagę natury ogólnej. Pomoże nam ona umieścić wspomniany leksem w szerszym kontekście etymologicznym i semantycznym, co ułatwi w konsekwencji jego właściwe rozumienie. Analizo-

<sup>1</sup> W całej Septuagincie występuje 1569 razy.

wany leksem należy wyprowadzić od praindoeuropejskiego rdzenia \*leg<sup>2</sup>, w którym możemy wyróżnić dwie podstawowe wartości semantyczne: dys-trybutywną (racjonalną) i deklaratywną<sup>3</sup>.

W ramach pierwszej z nich możemy wyróżnić dwie idee, wokół których rozwijają się różne znaczenia słowa *logos*. Pierwszą jest idea zbierania, gromadzenia, przede wszystkim w kontekście gromadzenia wojsk i ustawiania ich wokół miasta<sup>4</sup>. Druga idea wyrastająca ze wspomnianego rdzenia odnosi się do sytuacji związanych z wyborem jakiejś liczby (np. wojska) spośród większej całości<sup>5</sup>.

W ramach wartości deklaratywnej rdzenia \*leg wyróżniamy idee: nazywania i opowiadania, które desygnują formy werbalne utworzone od omawianego rdzenia<sup>6</sup>. W tym przypadku deklarujemy, a następnie formułujemy konkretną treść na podstawie przeprowadzonej analizy ciągu określonych słów i znaczeń.

Praindoeuropejski rdzeń \*leg znalazł swoje zastosowanie zarówno w języku greckim, jak i łacińskim. W obydwu przypadkach desygnuje przede wszystkim ideę zbierania i gromadzenia. W przypadku języka greckiego rozwinął się do postaci formy λέγ- i oznacza zbieranie dźwięków, czyli „mowę”, zaś w języku łacińskim *leg-* oznacza zbieranie liter, czyli „czytanie”.

## **1. 2. Logos w inwokacji modlitwy o mądrość (Mdr 9, 1)<sup>7</sup>**

Bez wątpienia Mdr 9 należy zaliczyć do gatunku literackiego, jakim jest modlitwa. Taki rodzaj wypowiedzi, spotykany często na kartach Pisma Świętego, nie jest bynajmniej gatunkiem zarezerwowanym wyłącznie dla tekstu świętego Żydów i chrześcijan. Człowiek bowiem w każdej religii, czy szeroko pojętej kulturze, posługiwał się taką formą, przyzywając auto-

<sup>2</sup> Ten podział widoczny jest już w najstarszych zabytkach literatury greckiej (*Iliada*, *Odyseja*).

<sup>3</sup> Por. Krzysztof Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej* (Lublin 1999), 18nn.

<sup>4</sup> W takim znaczeniu spotykamy następujące wyrażenia: λέξασθαι („zbieranie się wokół miasta”, *Il.* VIII. 518n.); λεγοίμεθα (wezwanie do gromadzenia się wokół najwaleczniejszych mężów; *Il.* XIII. 276).

<sup>5</sup> Achilles wybrał, czyli „wyłowił” (ἐλέξατο), 12 młodzieńców (por. *Il.* XXI. 27); z miasta wybrano najlepszą młodzież (por. *Il.* XXIV. 108).

<sup>6</sup> Por. Ὀδυσσεύς, ὅσα κήδε' ἔθηκεν ἀνθρώποις' ὅσα τ' αὐτὸς οἰζύσας ἐμόγησε, πᾶντ' ἔλεγε' (*Od.* XXIII. 306).

<sup>7</sup> Modlitwa o mądrość obejmuje oczywiście większą część tekstu (9, 1-18). W naszym przedłożeniu nie zajmujemy się jednak całym tekstem, lecz zwracamy uwagę na tę jego część, w której występuje grecki rzeczownik λόγος.

rytet, który uznawał i w który wierzył. Forma skrywa w sobie treść ubraną po wielokroć w piękne i właściwe dla danej sytuacji i okoliczności słowa. Słowa, które wyrażały wszystko dla tego, który je wypowiadał, a jednocześnie pozostawały tajemnicą dla tego, który je po wiekach odtwarzał. Dlatego niełatwym zadaniem jest dotarcie do właściwego znaczenia słów, „przekopując się” przez formę, w jakiej zostały zamknięte, próbując dotrzeć do samej ich istoty, to znaczy do źródła, z którego czerpał przed wiekami ten, który przepraszał, dziękował i prosił.

Już na samym początku, w pierwszym wierszu, mamy do czynienia z dość niezwykłym stwierdzeniem, bogatym w znaczenie i ciekawym z filologicznego punktu widzenia. Formuła, która rozpoczyna modlitwę, jest w rzeczy samej inwokacją skierowaną do Boga: Θεὲ πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου<sup>8</sup>. Pojawiają się w tym miejscu aż trzy apelatywy Boga, a całość można określić jako formułę wyznania wiary w jedyne Boga, Kyriosa, Stwórcę działającego przez moc Słowa.

Dwa pierwsze wezwania połączone spójnikiem mówią o samym Bogu, wymieniając Jego Imiona (Θεὲ πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους). Autor podejmuje tym samym próbę nazwania Boga, powiedzenia czegoś o Jego istnieniu. Kolejny element inwokacji informuje nas o samym wydarzeniu, jakim jest działanie Boga (ὁ ποιήσας τὰ πάντα), a następnie precyzuje sposób Jego działania (ἐν λόγῳ σου)<sup>9</sup>. Właśnie samo działanie i jego sposób, wydaje się podstawowym przesłaniem autora (*participium praesentis* odnosi się zarówno do θεός jak i do κύριος). Z jednej strony mamy do czynienia z „eksplozją” wiedzy autora na temat samego Boga (podanie dwóch Imion), z drugiej zaś zostaje ona wykorzystana do przekazania prawdy o Jego działaniu. Przyjrzyjmy się zatem poszczególnym elementom inwokacji.

Pierwszy apelatyw, wyrażony formułą: Θεὲ πατέρων<sup>10</sup>, przywołuje temat Ojców. Jest odwołaniem się do tego, co stanowi fundament funkcjono-

<sup>8</sup> Występujące tu dwa rzeczowniki w wokatiwie mają wybitnie emfaticzny charakter. Zwykle bowiem, zdanie nie rozpoczyna się od wołacza (por. Herbert Weir Smyth, *Greek Grammar* §1285). Jest to typowy przykład stylu autora.

<sup>9</sup> Z punktu widzenia składni, mamy do czynienia z typowym dla inwokacji zdaniem nominalnym pozbawionym orzeczenia a wykorzystującym formy imienne (rzeczowniki oraz imiesłów poprzedzony rodzajnikiem, który także pełni rolę imienną) oraz dopełnienia frazy w postaci okolicznika sposobu.

<sup>10</sup> Θεὲ jest to forma „regularna”. W dialekcie attyckim okresu klasycznego spotykamy formę wokatiwu: (ῶ) θεός. Występowała tu wyraźnie tendencja do ujednoczenia form wokatiwu i nominatiwu (*nominativus pro vocativo*). W LXX spotykana rzadko (13 razy). Najbardziej znanym przykładem użycia tej formy w NT są słowa Jezusa wypowiedziane na krzyżu (por. Mt 27, 46). Poświadczona także w pismach Józefa Flawiusza (*Ant.* XIV, 24).

wania Izraela jako narodu. Temat Ojców uobecnia najważniejsze wydarzenia z dziejów Izraela, które obrazują i wyrażają jego tożsamość jako narodu wybranego. W całej Księdze Mądrości grecki rzeczownik ὁ πατήρ pojawia się 13 razy. Dokładna analiza prowadzi do ciekawych wniosków. Pierwszym krokiem, który poczynimy, jest rozróżnienie między „ojcem” (liczba pojedyncza) i „ojcami” (liczba mnoga). Wydaje się to istotnym elementem identyfikacji wyrażenia, które otwiera tę inwokację. W przypadku użycia omawianego rzeczownika w liczbie pojedynczej, tylko w 2, 16 termin ten wprost zostaje odniesiony do Boga: „chlubi się, że Bóg jest (jego) ojcem”<sup>11</sup>, choć w innych tekstach sam kontekst zdaje się na to wskazywać: „ojciec, który ostrzeża” (w 11, 10<sup>12</sup> oraz w 14, 3 użyty w wokatiwie w kontekście opatrznosciowego kierowania światem). W pozostałych tekstach ten apellatyw jest przypisywany różnym osobom<sup>13</sup>. W inwokacji, która rozpoczyna wielką modlitwę o mądrość, mowa jest o ojcach (liczba mnoga), którzy są „posiadaczami” Boga<sup>14</sup>; mamy tu zatem do czynienia ze szczególną grupą przodków Izraela. Autor Księgi Mądrości wyraźnie wskazuje na uprzywilejowaną pozycję ojców, którzy jak nikt inny mogą się chlubić takim „przedmiotem” posiadania. Na bazie wielu tekstów i tradycji utrwalonej na kartach ksiąg biblijnych możemy mówić o dwóch grupach przodków, których możemy określić mianem „ojców”. Do jednej należą „ojcowie wiary”, a zatem patriarchowie, ci, którzy stoją u samego początku egzystencji ludu wybranego przez Boga, który kształtował się najpierw jako klany czy szczepy jeszcze przed uformowaniem się ich jako narodu. Drugą grupę „ojców” wyznaczają późniejsze wydarzenia, począwszy od wyjścia z Egiptu, a zatem jest to czas formowania się Izraela jako narodu i utrwalenia jego

<sup>11</sup> Konstrukcja *accusativus duplex* z czasownikiem ἀλαζονεύομαι, który wyraża ideę zmyślania, fantazjowania, przechwalania się. W ten sposób bezbożni podają w wątpliwość wierność i prawość sprawiedliwego (por. Mdr 2, 1-20).

<sup>12</sup> Aluzja do działania Boga wobec Izraela wyzwolonego z Egiptu (por. kontekst Mdr 11).

<sup>13</sup> Wyrażenie: „ojciec świata” w 10, 1 odnosi się do Adama, prarodzica (por. kontekst następujący). W 14, 15 mamy przedstawienie ojca, który „pogrążony w przedwczesnym żalu” z powodu śmierci dziecka czyni sobie jego podobiznę. W jednym przypadku towarzyszy mu zaimek dzierżawczy (9, 12) i tutaj kontekst podpowiada, że chodzi o Dawida, ojca Salomona, który przywołuje go w swojej modlitwie kierowanej do Boga.

<sup>14</sup> Użyty w tym wyrażeniu *genetivus possessoris* wyraźnie wskazuje na taką właśnie interpretację. Nie chodzi zatem o to, że to ojcowie są własnością Boga (co oczywiście z punktu widzenia teologii tekstu ma swoje uzasadnienie), ale podkreśla się ideę posiadania Boga przez przodków. Jest to sposób mówienia, który wpisuje się w retorykę autora Księgi Mądrości.

obecności w historii. Tę grupę otwiera Mojżesz. Przyjrzyjmy się ponownie tym tekstom, w których mowa jest o ojcach, a po wstępnych analizach, spróbujemy ustalić tożsamość ojców, o których mówi inwokacja.

Rzeczownik *πατήρ* w liczbie mnogiej występuje w Księdze Mądrości siedmiokrotnie<sup>15</sup>. Analiza wyrażzeń, w których występuje, prowadzi do interesujących spostrzeżeń, które pozwalają wyciągnąć niemniej istotne wnioski dla naszej lektury. Dwukrotnie (12, 6; 18, 6) rzeczownikowi towarzyszy zaimek dzierżawczy (*πατέρων ἡμῶν* w 12, 6 oraz *πατράσιν ἡμῶν* w 18, 6). W pozostałych przypadkach pojawia się sam rzeczownik. Mamy zatem dwa rodzaje wyrażzeń: „ojcowie nasi” oraz po prostu „ojcowie”. W pierwszym przypadku „ojcowie nasi” znajdują się w opozycji wobec ludów pogańskich, nieznanających Boga, z którymi przyszło im się konfrontować<sup>16</sup>. Mowa zatem o „ojcach naszych” w kontekście bardzo wyraźnie wspomnianych i przywołanych retrospektywnie wydarzeń: wyjścia z Egiptu (por. 18, 6) oraz wejścia do ziemi Kanaan, ziemi obietnicy i przymierza (por. 12, 6). W drugim przypadku, tam, gdzie mowa po prostu o „ojcach”, autor wydaje się bardziej rozwijać ten temat<sup>17</sup>. Powyższe rozważania i analizy pozwalają na sformułowanie wniosków natury bardziej ogólnej. Wydaje się, że kiedy autor Księgi Mądrości używa wyrażenia „ojcowie nasi”, mówi o „ojcach Wyjścia”, nawiązując tym samym do wydarzeń związanych z wyjściem z Egiptu i formowaniem się Izraela jako narodu opartego na Prawie. Kiedy zaś rzeczownik „ojcowie” jest pozbawiony kwantyfika-

<sup>15</sup> W dwóch przypadkach: w genetiwie (9, 1; 12, 6; 18, 9. 22; 18, 24) oraz datywie (12, 21; 18, 6).

<sup>16</sup> Mdr 12, 6 podejmuje temat istotny dla problematyki tej księgi. Jest to relacja Izraela, który wkracza do Ziemi Obiecanej, do ludów, które tam zamieszkiwały. Tekst mówi o „wytraceniu ręką naszych ojców dawnych mieszkańców twojej świętej ziemi” (por. 12, 3.6). W 18, 6 „ojcowie” pojawiają się w kontekście ostatniej plagi egipskiej, przed którą zostali zachowani „nasi ojcowie”.

<sup>17</sup> Dogłębna analiza odsłania wiele ciekawych kolokacji tego rzeczownika w kontekście Księgi Mądrości. Przypomnijmy, że w 9, 1 jako *genetivus possessoris* wyraża stan posiadania. To dość ogólne stwierdzenie wydaje się rozwinięte i pogłębione w dalszych tekstach. W 12, 21 i 18, 22 autor mówi o przysiędze i przymierzu, które Bóg zawarł z ojcami. To wydaje się usprawiedliwiać stwierdzenie, że „ojcowie” posiadają Boga właśnie przez Jego pierwotną inicjatywę. To z kolei podkreśla szczególną pozycję przodków. Wychwala następnie trwałość i nieprzemijalność ojców, których „chwalebne imiona ojców wyrte na czterech rzędach kamieni” (18, 24), aby skonstatować, że ich następcy będą śpiewać hymny, które śpiewali ich ojcowie (18, 9).

tora w postaci zaimka dzierżawczego, wówczas odnosi to do patriarchów, „ojców wiary”<sup>18</sup>.

Druga część inwokacji: κύριε τοῦ ἐλέους<sup>19</sup>, używając innego apela tywu (κύριος w miejsce θεός), mówi o atrybucie Boga, to znaczy o Jego miłosierdziu<sup>20</sup>. Rzeczownik ἔλεος występuje w całej księdze ośmiokrotnie, jego pojawienie się w kontekście inwokacji rozpoczynającej modlitwę o mądrość, nie powinno nas zaskoczyć. W całej Księdze Mądrości pojawia się w dwóch przestrzeniach semantycznych. W jednej opisuje sposób działania Boga<sup>21</sup>; ta przestrzeń jest dominująca w retoryce autora księgi. Tylko w dwóch przypadkach autor wykorzystuje ten rzeczownik, aby opisać tożsamość i naturę samego Boga, czyniąc z ἔλεος jeden Jego z atrybutów<sup>22</sup>. Jednak tylko w 9,1 pojawia się w tak uroczystej formie i tylko tu staje się elementem swoistego wyznania wiary w Boga.

Trzecia część inwokacji: ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου, zawiera dwie istotne prawdy. Najpierw tę, że Bóg ojców (powiedzieliśmy, że mowa jest tu o pierwszych ojcach, „ojcach wiary”) i Pan miłosierdzia, jest Stwórcą wszystkiego<sup>23</sup>. Następnie, autor precyzuje naturę dzieła stwórczego i jego

<sup>18</sup> Należy jednak zaznaczyć, że o ile taki sposób nazywania jest charakterystyczny dla autora Mdr, o tyle nie jest regułą w piśmiennictwie starotestamentalnym. Wystarczy w tym miejscu przywołać tekst 1Krn 29, 18, gdzie w inwokacji, którą Dawid kieruje do Boga, mówi: κύριε ὁ θεός Αβρααμ καὶ Ἰσαακ καὶ Ἰσραηλ τῶν πατέρων ἡμῶν, używając wobec Patriarchów określenia: τῶν πατέρων ἡμῶν.

<sup>19</sup> Mamy tu do czynienia z tzw. *genetivus hebraicus*, który jest typowym semityzmem (w grece klasycznej nazywany *genetivus qualitatis*). Rzeczownik staje się w tym kontekście ekwiwalentem przymiotnika, dlatego możliwe jest dwojakie tłumaczenie: „Panie miłosierdzia” lub „Panie miłosierny”.

<sup>20</sup> Grecki ἔλεος jest odpowiednikiem hebrajskiego *hesed*.

<sup>21</sup> W pozostałych tekstach leksem ἔλεος opisuje raczej sposób działania Boga niż Jego przymiot czy naturę. Dwukrotnie (3, 9 i 4, 15) występuje razem z rzeczownikiem χάρις, tworząc tym samym coś w rodzaju *terminus technicus*: łaska i miłosierdzie, które są obecne w tych, których wybrał Bóg. W 6, 6 mówi, że to „najmniejszy” jest tym, który jest obdarzony miłosierdziem. Podkreśla się również, że nawet gdy przyszła próba na synów Izraela w kontekście niewoli egipskiej, Bóg z łagodnością i miłosierdziem dopuścił ją, aby wychowywać Izraela (por. 11, 9). W podobnym kontekście wybrzmiewa prośba o miłosierdzie, gdy przyjdzie dzień sądu (por. Mdr 12, 22). Jeszcze raz objawia się miłosierdzie Boga w kontekście plag egipskich (por. Mdr 16, 10).

<sup>22</sup> W 15, 1 odnajdujemy go w wielu cechach, przypisywanych Bogu: Σὺ δέ, ὁ θεὸς ἡμῶν, χρηστὸς καὶ ἀληθής, μακρόθυμος καὶ ἐλέει δικαίων τὰ πάντα.

<sup>23</sup> Wyrażenie: ὁ ποιήσας zawiera dwa istotne elementy. Po pierwsze, jako *participium aoristi* informuje o sytuacji „jednorazowej”, jaką był stwórczy

dynamikę: Bóg stworzył wszystko „przez swoje słowo”<sup>24</sup>. W zestawieniu z poprzednimi wyrażeniami, tworzy „progresywny” obraz Boga: najpierw jako „Boga ojców”, następnie „Pana miłosierdzia”, a teraz jako „Stwórcy wszystkiego, który działa za pomocą Słowa”. Ten ostatni element ukazuje obok przymiotu także działanie Boga i sposób tego działania. Jest zatem z jednej strony „ukoronowaniem” wszystkiego, co dotąd zostało powiedziane, z drugiej zaś, dopełnia opis natury Boga, którego najważniejszym ogniwem staje się działanie i to działania stwórcze. W Księdze Mądrości czasownik ποιέω pojawia się 17 razy. Analiza tekstów ujawnia następujące prawidłowości:

1. Najczęściej podmiotem tego czasownika jest Bóg<sup>25</sup>.
2. Kilka razy podmiotem jest ktoś inny, najczęściej człowiek<sup>26</sup>.
3. W przypadku, kiedy jego podmiotem jest Bóg, użyty jest w aoryście (jako *indicativus* bądź *participium*)<sup>27</sup>.
4. Wszystkie *verba infinita* są użyte w aoryście. Kiedy któryś z nich odnosi się do Boga, w formie imiesłowowej zawsze pojawia się rodzajnik. Tylko w jednym przypadku (por. 14, 8) mamy do czynienia z formułą, która opisuje działanie człowieka, nazwanego „twórcą” (ὁ ποιήσας) tego, co „uczynione ręką”<sup>28</sup>.

akt Boga, odwołuje się zatem do konkretnego wydarzenia i „momentu”, w którym Bóg „zadziałał”. Po wtóre, rodzajnik nadaje *participium* charakter nominalny: „Ten, który stworzył”, uzupełniając tym samym katalog „Imion” Boga (obok κύριος i θεός). W kontekście całej formuły, to *participium* może także nabrać charakteru wokatywnego: Boże!, Panie!, Stwórcu! .

<sup>24</sup> Wyrażenie: ἐν λόγῳ σου należy rozumieć jako *dativus instrumentalis* (Bóg używa słowa jako narzędzia stwórczego działania) oraz to słowo należy do Niego, jest jego właścicielem (*genetivus possessoris*).

<sup>25</sup> Czasownik pojawia się jako *verbum finitum* najczęściej w aoryście (por. 1, 13; 2, 23; 6, 7; 11, 24; 12, 12. 19), jeden raz w *imperfectum* (por. 9, 9). Dwukrotnie jako *verbum infinitum* w *participium*, zawsze aoristi i z rodzajnikiem (por. 9, 1; 16, 24). W jednym przypadku (por. 12, 16) podmiotem jest ἀρχή, ale z kontekstu wiadomo, że chodzi o władzę, którą sprawuje Bóg; tutaj ποιέω jako *verbum finitum* pojawia się w *praesentis*.

<sup>26</sup> Jako *verbum finitum* w aoryście (por. 14, 15: πατήρ; 15, 6: ὁ ἄνθρωπος; 14, 17: οἱ ἄνθρωποι).

<sup>27</sup> Tylko w jednym przypadku mamy do czynienia z formą *imperfectum* (por. 9, 9).

<sup>28</sup> Mamy tutaj zapewne do czynienia ze świadomym skonstruowaniem tych dwóch sposobów działania. Z jednej strony Boga, który stwarza „wszystko swoim słowem”, por. 9, 1 a z drugiej strony człowieka, który „wytwarza” drzewo własną ręką i który tak on jak i drzewo które wytwarza, jest przekłety.

Zbadajmy teraz, co jest dopełnieniem bliższym czasownika ποιέω w sytuacji, gdy jego podmiotem jest Bóg. Można tutaj wymienić trzy grupy<sup>29</sup>:

1. „wszystko” (πάντα), „wszystkie rzeczy”, wliczając również to, co autor określa jako κόσμος (por. 9, 1. 9; 11, 24; 12, 16);
2. „człowiek” (ὁ ἄνθρωπος) oraz zbiorowości ludzkie (τὰ ἔθνη): 2, 23; 6, 7<sup>30</sup>; 12, 12;
3. „śmierć” (ὁ θάνατος): 1, 13.

Powyższe analizy zdają się prowadzić w kierunku obrazu Boga-Stwórcy, ukazanego przez autora Księgi Mądrości. Ramą dla tego wizerunku jest umieszczenie działania Boga w jednym akcie stwórczym, koniecznym i nieodwracalnym (użycie aorystu). Z tego jednego aktu wynikają poszczególne działania, które mają na celu uwierzytelnienie i podtrzymanie w istnieniu tego, co już zostało powołane do istnienia.

Sam akt stwórczy został najwyraźniej przedstawiony w 9,1. Dlatego ten właśnie tekst, noszący w sobie najpełniejszy obraz Stwórcy, z jakim mamy do czynienia w całej księdze, staje się tekstem „programowym” skierowanym do dwóch kategorii odbiorców. Najpierw do człowieka, który szuka i chce poznać Boga, następnie do tego, kto już Boga poznawszy, chce umocnić swoją wiarę. W tym przypadku zadaniem tekstu jest przypomnienie podstawowych prawd tej wiary. Ten ostatni element zostaje z pewnością zaznaczony obecnością w formule opisu stwórczego aktu Boga wyrażenia dobrze znanego Żydom i częstokroć przypominanego, które sugeruje, że akt stwórczy objął wszystko (πάντα) i dokonał się przez słowo (ἐν λόγῳ σου). Obraz stworzenia nie był zapewne obcy autorowi tak dobrze obeznanemu z tradycją biblijnego Izraela. Słysząc tu wyraźnie echa wielu prób utrwalenia tego niezwykłego i jedynego w swoim rodzaju działania Boga, które podejmowali autorzy biblijni w różnym czasie i miejscu. Psalmi prezentują poetycką wizję stworzenia, połączoną z podziwem wobec tego niezwykłego działania (por. Ps 32, 6-9; 103, 5-9; 135, 5-9). Wszystkie wymienione teksty są poetycką wizją i interpretacją najważniejszej tradycji o stworzeniu, utrwalonej w Księdze Rodzaju (por. Rdz 1–2). To, co autor Księgi Mądrości zamyka w greckim słowie πάντα, autorzy Septuaginty, interpretując tekst hebrajski, określają bardziej szczegółowo, wymieniając poszczególne elementy stworzenia<sup>31</sup>. Autor Księgi Mądrości podejmie te

<sup>29</sup> Jeszcze jedna grupa, to jeden tekst, w którym ποιέω ma charakter idiomatyczny: εὐέλπιδας ἐποίησας (por. 12, 19).

<sup>30</sup> Kontekst użytego tutaj wyrażenia: μικρὸν καὶ μέγαν wskazuje raczej na istoty ludzkie.

<sup>31</sup> οἱ οὐρανοὶ (por. Ps 32, 6; 135,5), ὕδωρ (103, 6; 135, 6), γῆ (Ps 103, 5; 135, 6), ὄρος (Ps. 103, 6), πεδίον (Ps. 103,8), ἄβυσσος (Ps 103, 6), φῶτα μεγάλα (Ps. 135, 7), ἥλιος, σελήνη, ἄστρα (Ps 135, 8. 9).



obrazy w swoim dziele i rozważa je w dwóch podstawowych kontekstach<sup>32</sup>: kosmicznym (jako opis stwórczego aktu Boga) oraz zbawczym. Uczestniczą w nich potęgi kosmiczne, stając się narzędziami w ręku Boga w celu wyprowadzenia Izraela z Egiptu i ukarania ciemnych ludu wybranego. Tutaj zaś, w swoim „tekście programowym”, w swoim *credo*, autor rozpoczyna od nakreślenia sytuacji ogólnej: akt stwórczy Boga obejmuje wszystko, co obecnie istnieje. „To, co istnieje” rozumie jako rzeczywistość rozpiętą między niebem i ziemią, między przestrzenią zarezerwowaną dla Boga a miejscem, które Stwórca wyznacza człowiekowi. W tej przestrzeni naczelnym miejscem zajmuje *logos*, przez który „wszystko się stało” i który pośredniczy między stwórczym aktem Boga w wymiarze kosmicznym a działaniem Boga w kontekście zbawczym. W tej właśnie konwencji autor zaznajamia nas z potęgą słowa i jego działaniem.

## **2. Noc paschalna początkiem nowego życia (18, 14-16). Niszczące działanie *logosu* (18, 14-16)**

Idea nowego życia, zasygnalizowana w „tekście programowym” (Mdr 9), zostaje rozwinięta w wizji teologicznej zamieszczonej w rozdz. 18. Tematem całego rozdziału jest medytacja nad nocą paschalną<sup>33</sup>. Przyjrzyjmy się temu tekstowi.

<sup>32</sup> Rzeczownik οὐρανός odnajdujemy w 9, 10.16; 16, 20; 18, 15.18, ale, co ciekawe, nie w kontekście aktu stwórczego Boga, ale raczej jako opis miejsca Jego siedziby. Podobnie ma się rzecz z rzeczownikiem ὄδωρ, który pojawia się w tekstach często w kontekście wyratowania Izraela z opresji (por. 18, 5; 19, 7). W takim samym kontekście (a nawet wydaje się, że staje się tu swoistym *terminus technicus*) występuje rzeczownik θάλασσα (por. 14, 3; 19, 7.12); ὄρος występuje dwukrotnie w Mdr (9, 8 jako miejsce święte przebywania Boga, aluzja do Jerozolimy oraz 17, 18 w kontekście potęgi działającego Boga wobec Egiptu). Rzeczownik πεδίων występuje tylko raz w Mdr (19, 7) w kontekście działania Boga wobec potęgi Egiptu nad Morzem Słowia. Podobnie jest z rzeczownikiem ἄβυσσος (por. 10, 19). Rzeczownik ἤλιος pełni potrójną rolę w tekście Mdr. Najpierw jako ciało niebieskie (por. 2, 4; 7, 29), dalej jako symbol sprawiedliwości, która oświeca człowieka (por. 5, 6). Wreszcie w kontekście działań Boga (por. 16, 27n.; 18, 3). W podobnych kontekstach odnajdujemy w Mdr ἄστρα (por. 7, 19.29; 13, 2; 10, 17; 17, 5). Ciekawym przykładem rozwinięcia nauki o stworzeniu stanowi użycie rzeczownika γῆ. Występuje on w Mdr 20 razy, ale dwa teksty powinny przykuć naszą uwagę w kwestii, którą rozważamy. W 18, 15n. czytamy, że Słowo Boga, stwórcza moc działającego Boga zstąpiło na ziemię z nieba.

<sup>33</sup> Jest to tzw. szósta antyteza, poświęcona nocy paschalnej i wyprowadzeniu Izraela z Egiptu. Śmierci pierworodnych w Egipcie zostaje przeciwstawione

<sup>14</sup>ἡσύχου γὰρ σιγῆς περιεχούσης τὰ πάντα  
καὶ νυκτὸς ἐν ἰδίῳ τάχει μεσαζούσης  
<sup>15</sup>ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλείων  
ἀπότομος πολεμιστῆς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἤλατο γῆς  
<sup>16</sup>ξίφος ὄξυ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγὴν σου φέρων  
καὶ στὰς ἐπλήρωσεν τὰ πάντα θανάτου  
καὶ οὐρανοῦ μὲν ἤπτετο, βεβήκει δ' ἐπὶ γῆς.

<sup>14</sup> „Kiedy głęboka cisza ogarnia wszystko  
i noc w swoim własnym biegu dosięgła połowy  
<sup>15</sup>wszechmocne Twoje Słowo z niebios, z królewskiego Tronu  
jak nieugięty wojownik runęło pośrodku zniszczonej ziemi,  
<sup>16</sup>niosąc twój nieodwołalny rozkaz jako miecz ostry  
stanąwszy, wszystko napełniło śmiercią, dotykało nieba, a kroczyło  
po ziemi”.

Wstępna lektura tej perykopy wyraźnie wskazuje na warsztat metodologiczny. Autor nadaje tej wypowiedzi ton poetycki, medytacyjny. Wskazuje na to klimat, jaki został wykreowany wokół „zstępowania słowa”. Jest on naznaczony obecnością dwóch kosmicznych przestrzeni, z których wyłania się słowo. Pierwsza przestrzeń to „łagodna cisza” (ἡσυχος σιγή)<sup>34</sup>, która „ogarnia wszystko” (τὰ πάντα). Jest to poetycka i niezwykle subtelna wizja nocy. Autor rozwija swoją myśl dalej, wskazując, że cisza i spokój dobiega aż do jej połowy (νυκτὸς ἐν ἰδίῳ τάχει μεσαζούσης)<sup>35</sup>. Nie sposób w tym miejscu nie wskazać na wyraźne powiązania intertekstualne tego obrazu.

cudowne uwolnienie synów Izraela, poprzedzone niecodzienną celebracją. Podczas gdy Egipcjanie ginęli, zarówno w Egipcie jak i nad Morzem Sitywia bez żadnej nadziei na odmianę swojej sytuacji (por. 18, 5nn.), to Izrael zostaje ocalony przez wstawiennictwo Aarona (por. 18, 21nn.).

<sup>34</sup> Przymiotnik ἡσυχος ma wiele znaczeń: „spokojny”, „cichy”, „wolny od czegoś”, „nie posługujący się niczym”, „łagodny”, „ostrożny”. W Septuagincie jest rzadkim słowem. Występuje jeszcze w Syr 25, 20 w przysłowiu, gdzie zostaje przeciwstawiony ἀνὴρ ἡσυχος „łagodny mąż” (tutaj w znaczeniu „spokojny”, „małomówny”, to znaczy „ważący słowa”) γυνὴ γλωσσώδης „rozmownej [tutaj nawet „gadatliwej”] kobiecie, żonie”.

<sup>35</sup> Czasownik μεσάζω to *hapax legomenon* w Biblii Greckiej, ale w takiej postaci także *hapax legomenon totius graecae*. W grece klasycznej spotykamy jego ekwiwalent w postaci formy kontrahowanej μεσῶω, która znana jest Herodotowi (*Historiae* III, 104. 3), Ksenofontowi (*Anabasis* VI, 5. 7). Używa go także Filon (*Leg.* I, 183). Znajdziemy go także w LXX (Wj 12, 29: μεσοῦσης τῆς νυκτὸς), co zdradza prawdopodobne źródło inspiracji autora Księgi Mądrości. Znamienny jest fakt, że idea „środka”, którą on określa, odnosi się w tradycji biblijnej najczęściej do nocy. Najbardziej jaskrawym przykładem

Najpierw warto przypomnieć obraz nocy, jaki odnajdujemy w piśmiennictwie pozabiblijnym. Wergiliusz w *Eneidzie* w równie subtelny sposób portretuje tę niezmacona niczym ciszę nocy:

„Noc zapadła i błogo spoczywały we śnie  
znużone ciała, zniknął las i odmęt srogi  
fal morskich, gwiazdy ledwie przebiegły pół drogi,  
Śpią łany w krąg; zwierzęta i barwne ptaszęta,  
które żywią jeziora, i wieś zarośnięta  
chaszczami teraz ścichły, snem zdjęte pospołu,  
zapomniawszy trosk dziennych i pracy mozołu” (IV, 522-529)<sup>36</sup>.

W literaturze biblijnej, niezwykle sugestywny obraz nocy odnajdujemy w Księdze Hioba (por. 3, 6-10)<sup>37</sup>. Wypada jednak zauważyć, że w przeciwieństwie do powyższego tekstu, nie jest to obraz sielankowy.

Noc zatem jawi się jako rzeczywistość tajemnicza, która może przynieść uspokojenie i wytchnienie, ale także niepokój i trwogę. Dla autora Księgi Mądrości obraz nocy jest jednak przede wszystkim czasem przygotowania wydarzenia, jakim będzie pojawienie się słowa. Ma to miejsce w połowie nocy, a zatem w czasie, w którym nikt się tego nie spodziewa. Połowa nocy jest czasem największego wyciszenia i głębokiego uśpienia. Z drugiej strony, połowa nocy wyznacza perspektywę największego zmagania i w związku z tym ogromnego zmęczenia dla tych, którzy przeżywają tę walkę i związaną z nią ciemność samotności. Dlatego przyjście słowa jest dla wszystkich zaskoczeniem. Dla jednych oznacza koniec sielanki i wyznacza kres nocnego odpoczynku, wybudzając wszystko ze snu, dla innych, tzn. dla tych, którzy walczą, staje się niejako balsamem, który zaradza ich niepokojowi i niepewności.

Pojawiający się *logos* został sportretowany za pomocą dwóch atrybutów. Najpierw przydawka przymiotna, παντοδύναμος określa cechę *logosu*, następnie przydawka rzeczowna (tu w funkcji zaimka osobowego), σου określa jego pochodzenie<sup>38</sup>. Obydwa określenia wskazują na jego niezwy-

---

tego jest właśnie cytowany wyżej tekst Wj. Tam środek nocy wyznacza czas działania Pana, który dokonuje dzieła wyzwolenia Izraela z Egiptu, zaczynając od zabicia wszystkiego, co pierworodne w Egipcie. Wydaje się, że autor Mdr wykorzystuje ten obraz, aby wprowadzić temat działającego Słowa, które ponownie staje się siłą niszczycielską (por. Mdr 18, 15nn.).

<sup>36</sup> Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*, tłum. Tadeusz Karyłowski (Wrocław 2004).

<sup>37</sup> Więcej na ten temat, zob. Krzysztof Siwek, „Hiobowe »Szema« i jego kryzys. Lektura egzegetyczna Hi 1–3”, *Słowo Krzyża*, nr 6 (2012): 67nn.

<sup>38</sup> Z punktu widzenia funkcji syntaktycznej tego zaimka, wydaje się, że jest to *genetivus originis*, wyznaczający pochodzenie omawianego rzeczownika.

klą naturę i pochodzenie oraz wyznaczają jego działanie. Analiza leksyko-graficzna, a przede wszystkim kontekstualna, tego wyrażenia wykazała, że ma ono charakter unikatowy nie tylko w całej Biblii Greckiej ale także w *Corpus Totius Graecae*. Przymiotnik παντοδύναμος pojawia się wyłącznie w Księdze Mądrości; dwukrotnie w następujących złożeńiach: πνεῦμα παντοδύναμον (7,23), ἡ παντοδύναμός σου χεῖρ (11,17). U Ojców spotykamy go jeszcze w kilku związkach frazeologicznych: θεὸς παντοδύναμος (Klemens Aleksandryjski), ὁ παντοδύναμος κύριος (Grzegorz z Nisy) oraz παντοδύναμος δύναμις (Jan Damasceński i Teodoret).

Ten krótki, kontekstualny przegląd omawianego leksemu wskazuje na jego unikatowy i absolutnie wyjątkowy charakter. Ponadto, zważywszy na fakt, że w każdym przypadku wyznacza on atrybut Boga (χεῖρ, πνεῦμα, θεός, κύριος) należy przyjąć podobną konkluzję w przypadku Mdr 18,15. Kolejny atrybut *logosu* wskazuje na Jego pochodzenie (σου). Wydaje się, że w tym miejscu mamy do czynienia z silnym akcentem teologicznym. W całym obrazie zawarta jest wyraźna intuicja chrystologiczna, która wydaje się prowadzić do wskazania na boskie pochodzenie *logosu*, czyli w istocie do stwierdzenia, że *logos* jest Bogiem (por. J 1,1nn.)<sup>39</sup>.

Kolejna wypowiedź zdaje się to potwierdzać. Tym razem autor Księgi Mądrości wskazuje już nie na tożsamość *logosu* ale na Jego działanie. W tym kontekście zostaje ono określone jako ἀπότομος πολεμιστής („nieugięty wojownik”). Na uwagę zasługuje wartość semantyczna pierwszego komponentu. Przymiotnik ἀπότομος ma dość szerokie kompetencje semantyczne, które wpisują się w tę samą ideę, którą wyznacza, z jednej strony, obraz czegoś trwałego i nieugiętego, ale z drugiej także niedostępnego. W Księdze Mądrości ten przymiotnik został użyty kilkakrotnie, wyznaczając kontekst dla trzech podstawowych idei: kary<sup>40</sup>, sądu<sup>41</sup> oraz jako element wychowawczy<sup>42</sup>.

Po tej prezentacji pochodzenia i poszczególnych atrybutów *logosu*, następuje cała seria obrazów, które mają ukazać Jego działanie. Już wstępna obserwacja i pobieżna analiza semantyczna wskazuje, że autor przywiązuje większą wagę do tego, by opisać działanie *logosu*, prezentując jego podstawowe atrybuty. Fakt, że o nich tylko wspomina, może wskazywać na dwie kwestie. Po pierwsze, autor Księgi Mądrości nie chce prowadzić wywodów

<sup>39</sup> „Wszechmocne Słowo”, czyli sam Bóg zostaje ukazany i zaprezentowany jako ten, który działa w historii swojego narodu (w tym miejscu należy wskazać na widoczny związek intratekstualny naszego tekstu z Wj 12, 29).

<sup>40</sup> Por. ἀπότομος ὀργῆς (5, 20).

<sup>41</sup> Por. κρίσις ἀπότομος (6, 5).

<sup>42</sup> Por. ἀπότομος βασιλεύς (11, 10), ἀπότομος λόγος (12, 9) oraz ἀπότομος πολεμιστής (18, 15).

o charakterze ideowym (nie rozwija szerzej wątku tożsamości *logosu*, podając tylko te informacje, które uznał za niezbędne). Po wtóre, wskazanie na działanie jest mu bliższe, jeśli weźmiemy pod uwagę walory kontekstualne perykopy, która wpisuje się przecież w strategię argumentacyjną zaprezentowaną w całym *synkrisis* (Mdr 10–19). Ponadto, autor w sposób niezwykle sugestywny dąży do tego, aby zaprezentować *logos* w jego modelu komunikacyjnym, w sposób typowy dla piśmiennictwa biblijnego Izraela, w którym przedstawiano Boga w kategoriach aktywnego działania.

Aby przedstawić działanie *logosu*, podzielimy tekst na mniejsze jednostki, zwracając uwagę na relacje czasowe poszczególnych elementów tego działania, które wskazują i uwydatniają model argumentacyjny autora: „niosąc” (φέρων); „runęło [ἦλατο] pośrodku zniszczonej ziemi”; „stanąwszy” (στάς); „wszystko napełniło śmiercią” (ἐπλήρωσεν); „dotykało nieba” (ἤπτετο); „kroczyło po ziemi” (βεβήκει).

Jednostka została zbudowana na bazie dwóch wypowiedzi, które opisują działanie *logosu*. Pierwsza podkreśla dynamikę tego działania. Tutaj dominantą jest leksem φέρω (*part. praes.*). W ten sposób podkreśla się ciągłość działania *logosu*. Staje się ono tłem dla czynności jednorazowej, wyrażonej przez użycie leksemu ἄλλομαι (*ind. aor.*). Podobną konstrukcję odnajdujemy w drugiej wypowiedzi. Między nimi daje się jednak zauważyć pewną różnicę. O ile w pierwszym przypadku mamy do czynienia z działaniem ciągłym (*partp. praesentis*), o tyle druga wypowiedź ma charakter dokonany, zamknięty w obrębie określonego czasu w przeszłości (*partp. aoristi*). O ile zatem czynność „niesienia” rozkazu Boga jest czynnością trwającą w obrębie wszystkich działań *logosu* opisanych w tej wypowiedzi, o tyle jego zatrzymanie się jest jednorazowym aktem, który obejmuje wiele jednostkowych działań. Należą do nich: „napełnienie” wszystkiego śmiercią (*ind. aoristi*), „dotykanie” nieba (*ind. imperfecti*) oraz „pobyt” na ziemi (*ind. plusquamperfecti*). Jak widzimy sytuacja syntaktyczna drugiej wypowiedzi jest bardziej złożona i jej poświęcimy nieco więcej uwagi. Strategia pragmatyczna autora wydaje się w tym kontekście bardzo klarowna. *Logos* jest nośnikiem rozkazu Boga, to znaczy Jego woli, i to jest zadanie, które zostało mu wyraźnie zlecone. Sposób zaś jego wykonania leży w kompetencji samego posłańca.

Analiza semantyczna użytych w tym miejscu leksemów, rzuca światło na dynamikę tego procesu i działania. Najpierw *logos* „runął” pośrodku zniszczonej ziemi. Użyty w tym miejscu czasownik ἄλλομαι wyraża ideę skakania, wyskakiwania, przeskakiwania czy wręcz rzucania się na kogoś w celu zaatakowania<sup>43</sup>. Jak słusznie zauważa Bogdan Poniży, ten leksem

<sup>43</sup> Por. Francisco Adrados, red., *Diccionario griego-español*, t. II (Madrid 2003), 161n.

został użyty przez autora Księgi Mądrości jeszcze tylko raz (por. 5, 21) w opisie Sądu Ostatecznego<sup>44</sup>. Można domniemywać zatem, że również w tym miejscu ma podobne znaczenie<sup>45</sup>. Zarysowany w ten sposób obraz nasuwa co najmniej dwa wnioski. Najpierw, autor tekstu podejmuje kolejną próbę personifikacji *logosu*, który jawi się tutaj jako wojownik surowy, konsekwentnie egzekwujący wyroki, jakie ze sobą niesie<sup>46</sup>. Po wtóre zmienia się także jego funkcja i zadanie. Widać to w jego ewaluujących kompetencjach. W Mdr 9,1 *logos* został wprowadzony przez autora w kontekście stworzenia, stając się stwórczym słowem Boga. W 16, 12 wszystko uzdrowia. Teraz jednak zostają mu przypisane kompetencje zupełnie inne: to właśnie przez niego spływa na ziemię kara pochodząca od Boga. Tak więc w naturę *logosu* zostały wpisane trzy elementy: stworzenie, uzdrowienie i kara. Powstaje zatem w pełni uzasadnione pytanie: Czy nie mamy tu do czynienia z wyraźną sprzecznością interesów? Może jednak, paradoksalnie, te obrazy wzajemnie się uzupełniają, nadając pełną wyrazistość posłaniu *logosu*.

Kolejny obraz, który otrzymujemy, wydaje się jeszcze bardziej niepokojący a w kontekście strategii pragmatycznej jeszcze bardziej intrygujący odbiorcę tekstu. Autor mówi, że słowo ἐπλήρωσεν τὰ πάντα θανάτου („wszystko napełniło śmiercią”). Inspirację do tej wypowiedzi autor czerpał z pewnością z bogatej tradycji biblijnego i pobiblijnego Izraela związanej z wydarzeniem nocy paschalnej i wyjściem z Egiptu. Istotnym elementem tych wydarzeń była śmierć pierworodnych Egipcjan, której promotorem stał się sam Bóg (por. Wj 12, 12.29)<sup>47</sup>. Obraz tu zarysowany każe stwier-

<sup>44</sup> Por. Marek Parchem, „Apokaliptyczny obraz Boga jako Wojownika w Mdr 5, 17-23”, w *Przybliżyło się królestwo Boże (Mk 1, 15). Fs. Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, red. Waldemar Chrostowski, Ad Multos Annos 12 (Warszawa 2008), 412; Krzysztof Siwek, *Honor sprawiedliwego i wstyd bezbożnego w antropologicznokulturowej interpretacji Mdr 1-5*, LSM 6 (Warszawa 2016), 472n.

<sup>45</sup> Por. Bogdan Poniży, *Księga Mądrości*, NKB. ST XX (Częstochowa 2012), 477.

<sup>46</sup> Por. Chrysostom Larcher, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, t. III, Études bibliques (Paris 1985), 1015.

<sup>47</sup> W tradycji targumicznej to nie Pan, ale Jego słowo (*memra*) dokonało zniszczenia. Por. *Tg. Jer.* Wj 12,29. Targum Neofiti (*Tg. Neof I* Wj 12, 12) natomiast próbuje pogodzić obydwie tradycje: „Ja przejdę przez moje słowo”. Por. Roger le Déaut, tłum., *Targum du Pentateuque. II Exode et Lévitique, Sources Chrétiennes* 256 (Paris 2008), 86n., 90n. Ale już w 12, 29 mówi o tym, że to YHWH uśmierci pierworodnych; por. tamże, 90. W apokryficznej *Księdze Jubileuszów* czytamy, że podczas gdy Izrael spożywał Paschę w Egipcie, „wszystkie siły Mastemy zostały wysłane aby zabić pierworodnych w ziemi

dzić, że mamy do czynienia z kolejną personifikacją *logosu*, co więcej, słowo wydaje się utożsamiane z samym Bogiem, który sam napełni ziemię śmiercią, jak uczynił to już wcześniej.

O ile wspomniany obraz płynie z inspiracji biblijnych, o tyle kolejny wydaje się, przynajmniej w swojej warstwie ideowej, oparty na twórczości Homera. Czytamy, że *logos* „dotykał nieba [οὐρανοῦ μὲν ἤπτετο] i przez pewien czas zatrzymał się na ziemi [βεβήκει δ' ἐπὶ γῆς]”. W *Iliadzie* (IV, 442-444) odnajdujemy niezwykle sugestywny obraz Trwogi i Niezgody, która przyczynia się do waśni i wojen: „Na razie niewielka, lecz potem dorasta i sięga głową do nieba powały, choć przy tym stąpa po ziemi [οὐρανῶ ἑστήριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει]”<sup>48</sup>. Wergiliusz w podobny sposób portretuje rozprzestrzeniającą się po świecie wieść, która „po ziemi stąpa, głową chmur sięga podniebna” (*Eneida* IV, 177)<sup>49</sup>. W obydwu przykładach da się zauważyć wspólną ideę, jaką jest pośredniczenie w sprawach dotyczących zarówno nieba jak i ziemi<sup>50</sup>. Autorzy zwracają uwagę na niezwykły rodzaj komunikacji, jaka istnieje między tak różniącymi się wymiarami egzystencji boskiej i ludzkiej. Ktoś lub coś wypełnia przestrzeń, jaka oddziela te dwa światy. Wydaje się, że autor Księgi Mądrości chętnie wchodzi w optykę tak bliską człowiekowi wychowanemu na gruncie literatury klasycznej. Jednak zdaje się iść nieco dalej, wykraczając poza geniusz literacki człowieka greckiego. Ten konwencjonalny, jak to wskazaliśmy, zestaw dwóch terminów desygnujących niebo i ziemię, autor wykorzystuje w celu podkreślenia wymiaru uniwersalnego, ponieważ ta para semantyczna oznacza całą rzeczywistość stworzoną<sup>51</sup>. W tym więc miejscu, autor odwołuje się w sposób wyraźny do biblijnej idei stworzenia.

Zatrzymajmy się jeszcze w tym kontekście nad pewnym niuansiem gramatycznym, na jaki wskazuje forma czasownika βαίω. Autor użył tutaj czasu *plusquamperfectum* (βεβήκει). Ten czas nie jest często używany przez autorów greckich. Oznacza stan istniejący w przeszłości, wynikający z czynności uprzedniej. *Plusquamperfectum* to „*perfectum* przeniesio-

---

egipskiej, od pierworodnego faraona do pierworodnych sług niewolników”; Andrzej Kondracki, tłum., *Księga Jubileuszów* 49, w *Apokryfy Starego Testamentu*, red. Ryszard Rubinkiewicz (Warszawa 1999), 340.

<sup>48</sup> Homer, *Iliada*, tłum. Kazimiera Jeżewska, Biblioteka Antyczna (Warszawa 1999), 87.

<sup>49</sup> Wergiliusz, „*Eneida*”, tłum. Tadeusz Karyłowski, w *Arcydziela Kultury Antycznej* (Wrocław 2004), 110.

<sup>50</sup> Inne przykłady podaje David Winston, *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 43 (New York 1979), 319.

<sup>51</sup> Por. Poniżej, *Księga Mądrości*, 477.

ne w przeszłość<sup>52</sup>. W kojne następował już zanik klasycznego rozumienia tych form: z jednej strony formy te bywają wówczas używane często w znaczeniu czasów przeszłych, ale z drugiej strony powstawały *praesentia* budowane od tematu *perfectum*<sup>53</sup>. A zatem można βεβήκει tłumaczyć jak *imperfectum* (tzn. formę równoległą do ήπτετο): „dotykało nieba, a kroczyło po ziemi” – οὐρανοῦ μὲν ήπτετο, βεβήκει δ' ἐπὶ γῆς, albo rozumieć jako *praesens* utworzone od tematu *perfectum*: „dotykało nieba, a kroczy po ziemi”<sup>54</sup>. Tę dynamikę ukazuje ponadto konstrukcja μὲν...δέ, podkreślająca obecność i działanie *logosu* zarówno w niebie, jak i na ziemi. Wspomniana ambiwalencja translatorska implikuje zatem podwójne rozumienie tego tekstu i ma wpływ na jego interpretację. Sama konstrukcja pozwala zrozumieć intencje autora: *logos* zatrzymał się na ziemi i na niej pozostał, dotykając jednocześnie nieba. Niezależnie od opcji gramatycznej, jaką przyjmiemy, musimy zgodzić się co do faktu, że autor podkreśla tutaj stały charakter obecności *logosu* zarówno w niebie, jak i na ziemi. Takie rozumienie zdaje się usprawiedliwiać nie tylko gramatyka, ale przede wszystkim potwierdza je zamysł wypowiedzi autora, który nie po raz pierwszy w Księdze Mądrości daje do zrozumienia odbiorcy, że *logos* jest rzeczywistością trwającą i stale obecną.

W tym miejscu pojawić się powinno pytanie o aplikację teologiczną tej wypowiedzi. Uważny czytelnik, zaznajomiony z piśmiennictwem nowotestamentalnym, zauważy z pewnością pewną intuicję, która może skierować naszą uwagę w stronę prologu Ewangelii św. Jana, gdzie ta idea została jasno i klarownie wyrażona<sup>55</sup>.

### 3. Próba podsumowania. *Logos* nośnikiem stworzenia i zbawienia

Po tych istotnych, jak się wydaje, analizach szczegółowych, które wynikają z uważnej lektury obydwu tekstów (tzn. Mdr 9,2 i 18,14-16), spróbujemy podsumować nasze dotychczasowe rozważania w szerszym kontekście teologicznym.

Funkcja komunikacyjna *logosu* obejmuje dwa wymiary: jego tożsamość i działanie. Autor wyraźnie skupia się na drugiej kwestii, choć rzuca także pewne światło na pierwszą, którą umieszcza w kontekście historii

<sup>52</sup> Marian Auerbach, Marian Golias, *Gramatyka grecka*, wyd. 5 (Warszawa 2000), 297.

<sup>53</sup> Por. στήκω od ἔστηκα, γρηγορεῖν od ἐγρήγορα (perfectum od ἐγείρω).

<sup>54</sup> Jest to prawdopodobne, tym bardziej że brakuje tu *augmentum*, klasyczna forma *plusquamperfectum* powinna brzmieć ἐβεβήκει.

<sup>55</sup> Por. Poniży, *Księga Mądrości*, 482n.



zbawienia, historii „Ojców wiary” i „Ojców wyjścia” (por. 9, 1). W kontekście działania, mowa jest o trzech jego formach: stworzeniu, uzdrowieniu i karze. Uzdrawienie i kara stają się elementami konstytuującymi zbawczą ingerencję Boga w historię świata, która stanowi naturalną konsekwencję dzieła stworzenia. Uzdrawienie odnosi się do sytuacji narodu, który pozostaje wierny Bogu. Bóg nie tylko wyprowadza Izraela z Egiptu, ale przywraca mu godność i przypomina jego tożsamość ludu wybranego. Kara staje się naturalną konsekwencją odrzucenia daru Boga. Nośnikiem tych działań staje się *logos*. Jego obecność jest nie tylko gwarantem wypełnienia zamysłu Boga, ale wprowadza nową jakość tego działania: staje on pośród ludu wybranego przez Boga, ale także przez doświadczenie tego ludu wzywa wszystkich do otwarcia się na Boga. W tym znaczeniu noc paschalna jest tą przestrzenią, w której *logos* w pełni odsłania zamysły Boga i wprowadza w doświadczenie, które może przemienić tkwiących jeszcze w mroku i ciemności.

### **Bibliografia:**

- Abramowiczówna Zofia. *Słownik grecko-polski*. Tom I-IV. Warszawa: PWN, 1958-1965.
- Adrados Francisco R., redakcja, *Diccionario griego-español*. Tom II. Madrid 2003.
- Auerbach Marian, Golias Marian. *Gramatyka grecka*. Wydanie 5. Warszawa: PWN, 2000.
- Filon Aleksandryjski. „Alegorie Praw”. W tenże, *Pisma*. Tom I-III. Tłumaczenie Leon Joachimowicz, 85-192. Warszawa: PWN, 1986.
- Herodot. *Dzieje*. Tłumaczenie Seweryn Hammer. Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 2005.
- Ksenofont. *Wyprawa Cyrusa*. Tłumaczenie Władysław Madyda. Warszawa: Czytelnik 1955.
- Larcher Chrysostom. *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*. Tom III. Études bibliques. Paris: Gabalda, 1985.
- Le Déaut Roger, tłumaczenie. *Targum du Pentateuque. II Exode et Lévitique. Sources Chrétiennes* 256. Paris: Édition du Cerf, 2008.
- Narecki Krzysztof. *Logos we wczesnej myśli greckiej*. Lublin 1999.
- Parchem Marek. „Apokaliptyczny obraz Boga jako Wojownika w Mdr 5, 17-23”. W *Przybliżyło się królestwo Boże (Mk 1, 15)*. Fs. Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin, redakcja Waldemar Chrostowski. Ad Multos Annos 12. Warszawa: Vocatio, 2008.

- Ponیزی Bogdan. *Księga Mądrości*. NKB. ST XX. Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2012.
- Siwek Krzysztof. „Hiobowe »Szema« i jego kryzys. Lektura egzegetyczna Hi 1–3”. *Słowo Krzyża*, nr 6 (2012): 58-78.
- Siwek Krzysztof. *Honor sprawiedliwego i wstyd bezbożnego w antropologiczno-kulturowej interpretacji Mdr 1–5*. LSM 6. Warszawa: Apostolicum, 2016.
- Smyth Herbert Weir. *Greek Grammar*. Harvard: University Press, 1984.
- Wergiliusz. „Eneida”. Tłumaczenie Tadeusz Karyłowski. W *Arcydziała Kultury Antycznej*. Wrocław 2004.
- Winston David. *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 43. New York 1979.

## **Noc paschalna początkiem nowego życia. Logos jako narzędzie komunikacji w Księdze Mądrości**

### STRESZCZENIE

Grecki rzeczownik *logos* jest jednym z najbardziej znanych pojęć nowotestamentalnych i bywa najczęściej, głównie za sprawą Ewangelii według św. Jana, odnoszony do Osoby Jezusa Chrystusa. Artykuł ten podejmuje próbę wskazania na szerszą perspektywę badawczą tego istotnego pojęcia. Wskazuje na jego znaczenie preparatywne, obecne już w Starym Testamencie, którego przedstawicielem jest ostatnia i najmłodsza księga Pierwszego Przymierza, czyli Księga Mądrości. *Logos* staje się tutaj ważnym nośnikiem komunikacyjnym, wpisującym się w szeroko rozumiany kontekst historii zbawienia: począwszy od fundamentalnego w dziejach Izraela wydarzenia, jakim było wyjście z Egiptu, aż do zapowiedzi ostatecznego objawienia się Boga w Osobie Jezusa Chrystusa jako *Logosu*, czyli Słowa wypowiedzianego i nieustannie wypowiedzanego przez Boga. Nie bez znaczenia jest także fakt, że dla autora Księgi Mądrości pełni on ważną funkcję w kontekście historii patriarchów, na co wskazuje pierwszy analizowany przez nas tekst, który wpisuje się wyraźnie w nurt sapiencjalny; jest nim niezwykle bogata pod względem semantycznym i ideowym modlitwa o mądrość (Mdr 9).

Zastosowana w pracy historiozawcza perspektywa badawcza jest naturalnym nośnikiem i ważnym elementem strategii pragmatycznej autora Księgi Mądrości, który staje się promotorem wydarzeń, jakie bezpośrednio wypływają z właściwie interpretowanej historii zbawienia: wydarzeń, które prowadzą do pełnego rozpoznania w *logosie* osoby Jezusa Chrystusa, który jest wypełnieniem wszystkich zapowiedzi starotestamentalnych. W tym miejscu należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że mowa

jest tu raczej o argumentacji intuicyjnej, która otworzy się w przyszłości na trwałą perspektywę nowotestamentalną.

Autor Księgi Mądrości zwraca także uwagę na fakt, że dla jednych (którzy przyjmą Słowo) Słowo staje się Zbawicielem, dla drugich (którzy odrzucają Słowo) staje się Ono „srogim Wojownikiem”, który zniszczy ostatecznie niewiarę.

Artykuł nie jest alternatywną lekturą tekstów Księgi Mądrości, lecz wkładem autora do istniejącej już mozaiki interpretacji.

**Słowa kluczowe:** mądrość, *logos*, stworzenie, zbawienie

## **Paschal Night as the beginning of a new life. Logos as a communication tool in the Book of Wisdom**

### SUMMARY

The Greek noun *logos* is one of the best known New Testament concepts and is, most often mainly due to the Saint John's gospel, applied to the Person of Jesus Christ. On this submission, the article attempts to point to a broader research perspective of this important concept. It points to its preparatory significance which had already been present in the Old Testament in the last and the newest book of the First Covenant, i.e. the Book of Wisdom. The *Logos* here becomes an important communication medium that fits in with the broadly understood context of the history of salvation, from the fundamental event in Israel's history of exiting Egypt to the announcement of the final manifestation of God in the Person of Jesus Christ as the *logos*, i.e. the Word uttered and constantly spoken by God. Not without significance is the fact that for the author of the Book of Wisdom it fulfils an important function in the context of the history of the Patriarchs, as indicated by the first text analysed here which is clearly a part of the sapiential current; it is an extremely rich in semantics ideological prayer for wisdom (Wis 9). The research perspective applied in the work is a natural carrier and an important element of the pragmatic strategy of the author of the Book of Wisdom, who promotes the events that directly flow from the properly interpreted history of salvation: events that lead to the full recognition in the *logos* of the person of Jesus Christ who is the fulfilment of all Old Testament announcements. At this point, however, it should be clearly stated that we talk here more about intuitive argumentation, which will open in the future to a lasting New Testament perspective. The author of the Book of Wisdom also draws attention to the fact that for some (those who accept the Word) the Word becomes the Saviour, for the other (those who reject the Word) it becomes the "fierce Warrior" who will

Ks. Krzysztof Siwek

eventually destroy disbelief. The article is not an alternative reading of the texts of the Book of Wisdom, but the author's contribution to the already existing mosaic of interpretations.

**Keywords:** wisdom, logos, creation, salvation