

## DYNAMIZM BIBLIJNYCH ZNACZEŃ „LOGOSU” W ŚWIETLE KSIĘGI MĄDROŚCI

Ks. Bogdan Ponizy

Księgi Starego Testamentu odbijają w wieloraki sposób różne epoki<sup>1</sup>, instytucje, kultury ludów, z którymi naród wybrany w ciągu swej długiej historii się zetknął. Już dzieje protoplastów ludzkości i Izraela (Rdz 11,10–50,26) zawierają reminiscencje praw i zwyczajów ludów ościennych. Zajęcie i podział Ziemi Kanaan oznaczały dla pokoleń Izraela spotkanie z dorobkiem pogan. Ich rozwinięte kultury wpłynęły na myślenie oraz język Izraela i w nie małym stopniu go ukształtowały. Geograficzne położenie między dwoma centrami starożytnej kultury: Egiptem z jednej, a Mezopotamią z drugiej strony, nie pozostało bez echa. Okazały blok literatury Starego Testamentu jest nie do pomyślenia bez uwzględnienia wpływu mezopotamskiego czy egipskiego. Upadek Królestwa Judzkiego i niewola babilońska spowodowały konfrontację kultury i religii Mojżeszowej z neobabilońską. Deportowani uczyli się od miejscowych ich form literackich: epepei, hymnów, modlitw, których ślady są widoczne w Biblii. Także potem, gdy Judea stała się prowincją monarchii perskiej,

---

<sup>1</sup> A.Schmitt, *Alttestamentliche Traditionen In der Sicht einer neuen Zeit. Dargestellt Am Buch der Weisheit*, w: *Communio Sanctorum*, Wuerzburg 1988, s. 34-52.

uchodźcy zanieśli do domu doświadczenia zdobyte podczas wygnania. Szczególnie epoka hellenistyczna zostawiła w judaizmie trwałe ślady. Za świadka koronnego tego procesu służy powstała w Aleksandrii Księga Mądrości, która w ostatnich latach wzbudza coraz większe zainteresowanie interpretatorów. Świadczą o tym publikacje jej poświęcone. Słusznie „Mądrość Salomona” może być nazwaną księgą spotkania hellenizmu z judaizmem.

Ten dialogiczny charakter Mądrości Salomona musi być uwzględniony przy analizie motywu Bożego słowa w tej księdze. Termin λόγος występuje w niej aż 15 razy. Pojawia się stosunkowo często w pierwszych ośmiu rozdziałach (1,9.16; 2,2.17.20; 6,9.11; 7,16; 8,8.18), gdzie charakteryzuje się dwiema cechami:

a) występuje zawsze w l.mn. (poza 2,2);

b) w zasadzie ma jako przedmiot człowieka (wyjątkiem 8,18, gdzie odnosi się do Mądrości).

W następujących dalej rozdziałach spotykamy kilka wymownych świadectw, gdzie „Λόγος” nie tylko występuje w liczbie pojedynczej, ale przede wszystkim jest odniesiony do Boga (9,1-2; 12,9; 16,12), nie licząc zasługującego na szczególną uwagę rozdz. 18. Te właśnie teksty zostaną poddane szczegółowemu komentarzowi.

## 1. SŁOWO STWÓRCZE (MDR 9,1-2)

„Boże ojców i Panie miłosierny, który słowem wszystko stworzyłeś i w mądrości swojej uczyniłeś człowieka (ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκεύασας ἄνθρωπον), by panował nad tym, co stworzyłeś”.

Wyrażenie „Boże ojców i Panie miłosierny”<sup>2</sup> ma swój wzorzec w 1 Krm 28,9; 29,18. Zwrot „który słowem swoim wszystko stworzyłeś” jest niewątpliwie aluzją do stwórczego

---

<sup>2</sup> M. Priotto, *La prima pasqua in Sap 18,5-25. Rilettura e attualizzazione*, Bologna 1987, s. 149-159.

„niech powstanie” z Księgi Rodzaju (1,3.6.9.11.14.20.24), co Psalmista dokładniej wyraził: „Przez słowo Jahwe zostały stworzone niebiosy, przez tchnienie ust Jego – wszystkie ich zastępy” (Ps 33,6). Swoim słowem stworzył również człowieka (Rdz 1,26-28; 2,7). Wyrażenia „słowem swoim (9,1) i „w mądrości swojej” (9,2) są paralelne. W niektórych starożytnych wersjach aramejskich Księgi Rodzaju (1,1) czytamy: „W Mądrości swojej Bóg stworzył niebo i ziemię”<sup>3</sup>. Mądrość uczestniczyła zatem w dziele stwórczym Boga.

Kolejny paralelizm zachodzi między czasownikami „stworzyłeś” i „uczyniłeś”. Stanowią one o akcji stwórczej Boga (por. Iz 43,7; 45,7). Czasownik ποιέω w Księdze Mądrości używany jest często w znaczeniu „stworzyć” (na 18 zastosowań 9 razy znaczy „stworzyć” – 1,13; 2,23; 6,7.19; 9,1. 11,24; 12,12b 15,11 i 16,24) i ma zawsze jako podmiot osobę Boga. W tekście nie uwzględnia się nigdy pośredniczących wykonawców ani narzędzia, poza wskazaniem w 9,1 na λόγος. Także drugi z czasowników κατασκευάζω miewa znaczenie „stworzyć”: na 6 użyć w 3 wypadkach znaczy „stworzyć” (9,1; 11,24; 13,4). W 9,1 narzędziem działania jest „mądrość”. Εοφία z tym czasownikiem występuje również w 7,27-28 i 14,2. W 9,2 to wyrażenie podkreślałoby wiedzę i mądrość Stwórcy ujawniającą się przede wszystkim w stworzeniu człowieka. W przeciwieństwie do wyrażenia „stworzyłeś słowem” pokazuje wielkość Boga, którego blask uwidacznia się we wszechświecie. Autor ma przed oczyma tradycję Pięcioksięgu (Rdz 1,1-2), gdzie czasownik ποιέω odnosi się do dzieła stwórczego Boga, zaś przymiotnik ἀκατασκεύαστος („nieuformowany”), wykorzystujący drugi z czasowników, wskazuje na coś, co jest jeszcze chaotyczne, można powiedzieć – pozabawione mądrości.

Konkludując, w Mdr 9,1 autor się odwołuje do teologii Rdz 1, czyli do teologii Boga, który stwarza poprzez słowo (analogia w Mdr 11,25) Λόγος i σοφία przedstawiają na pewno całkowite dzieło stwórcze Boga, ale w 9,1 zawie-

---

<sup>3</sup> M. Gilbert, *Mądrość Salomona*, t.1, Kraków 2002, s. 78.

rają również dwa odcienie różne: λόγος podkreśla raczej wielkość i majestat Boga, który stwarza wszechświat, zaś σοφία akcentuje Jego mądrość, która znamionuje dzieło stwórcze w odniesieniu do człowieka.

## 2. SŁOWO NISZCZĄCE (MDR 12,9)

„Nie było dla Ciebie niemożliwe (οὐκ ἀδυνατῶν) wydać w bitwie bezbożnych w ręce sprawiedliwych, czy przez bestie, czy słowem bezlitosnym w mgnieniu oka unicestwić (λόγῳ ἀποτόμῳ ὑφ' ἐν ἐκτρίψαι)”.

Innym świadectwem występowania wyrazu λόγος jest powyższy werset. Pojawia się w ramach refleksji nad umiarkowanym traktowaniem przez Boga Kananejczyków w epoce zdobywania Ziemi Obiecanej, czyli dotyczy filantropii Bożej (12,7-11). Mędrzec stwierdza, że Bóg mógł ich zniszczyć w jednym momencie „bezlitosnym słowem”. Znaczenie terminu λόγος w tym kontekście określone jest bliżej czasownikiem ἐκτρίβω („unicestwić”, „zniszczyć”) oraz przymiotnikiem ἀπότομος „bezlitosny”). Czasownik ten jest użyty również w 11,19 w formie złożonej: συνεκτρίβω („zniszczyć doszczętnie”). W kontekstach, gdzie te dwa synonimiczne czasowniki występują, natrafiamy na liczne elementy wspólne. W obu miejscach tekstu jest mowa o łagodnym traktowaniu przez Boga Egipcjan (11,20) i Kananejczyków (12,9), potwierdzającym Jego moc (ἐδύναντο – 11,20; οὐκ ἀδυνατῶν – 12,9) oraz natychmiastowość, z jaką On może ukarać (ἐνὶ πνεύματι – 11,20; ὑφ' ἐν – 12,9). W obydwu fragmentach czasownik ἐκτρίβω jasno oznacza moc Boga, który jest w stanie niszczyć nieprzyjaciół swojego ludu. Jednak wybiera cierpliwość zamiast okazania potęgi. Bóg mógłby, chociaż tego nie czyni, w karzących interwencjach posługiwać się naturą (np. straszne bestie w 11,17 i 12,9), swym duchem (11,20), słowem (12,9). Celem Jego łagodnego karania jest spowodowanie pokuty (por. 11,23; 12,2) i nawrócenia. Autor wie, że postępowanie ludzi nie

odpowiada Boskim zamiarom, wina tkwi w ich złej woli. Stwierdza fakt, że Kananejczycy nie zdobyli się na skruchę i żal. Bóg wiedział o tym z góry, a mimo to dawał im okazję do pokuty, wobec tego Jego litość jest jeszcze bardziej jawna.

Ponownie refleksja nad słowem pojawia się, już nie związku ze stwórczą akcją Boga, jak w 9,1, ale w kontekście historycznym karania przez Boga. Sens „Logosu” w 12,9 przekracza prosty sens porządku, by ponownie nawiązać do teologii słowa: słowo stwórcze jest także mocą, która niszczy zło, rozumiane jako wprowadzanie chaosu w Boże dzieło stworzenia.

### 3. SŁOWO LECZĄCE (MDR 16,12)

„Nie uleczyły ich ani zioła, ani okłady, lecz Twoje słowo, o Panie, które wszystko uzdrowia (ὁ σὸς κύριε λόγος ὁ πάντας ἰώμενος)”.

Jest to część rozważań w ramach trzeciej antytezy (16,5-14) na temat kary w postaci szarańczy oraz węża – znaku ocalenia. Podmiotem działania jest sam Bóg. Wzmianka o karceniu za pomocą węzów, któremu zostali poddani Izraelici na pustyni i z którego to niebezpieczeństwa zostali uratowani właśnie dzięki interwencji λόγος, wprowadza określenie tego, „który wszystko uzdrowia”. Czasownik ἰάομαι „uzdrowiać”, pojawia się tylko jeszcze jeden raz, w 16,10, gdzie stwierdza się, że Izrael zawdzięcza ocalenie miłosierdziu. Paralelizm ἔλεος – λόγος pomaga w określeniu motywu teologicznego, w którym Księga Mądrości umieszcza refleksje nad λόγος: to kontekst akcji zbawczej Boga, określanej jako „miłość miłosierna”. Potwierdzeniem trafności takiej lektury jest nagromadzenie w rozdz. 16 terminologii odpowiadającej wskazanemu znaczeniu: σώζω („ocalić”, w.7a), διασώζω („uzdrowić”, w.11b), σωτηρία („ratunek”, w.6b), σωτήρ („wybawiciel”, w.7b), ἰάομαι („uleczyć”, w.10b), ἱάμα („ratunek”, w.9b), θεραπεύω („uleczyć”, w.12a). Wyrażenie λόγος

ὁ πάντας ἰώμενος („Twoje słowo, o Panie, które wszystko uzdrowia”) przywołuje tekst Wj 15,26, gdzie Jahwe mówi o sobie: ἐγὼ γὰρ εἶμι κύριος ὁ ἰώμενός σε („Bom ja jest Jahwe, twój lekarz”). Biblia uczy, że Jahwe leczy jednostki i narody, przywraca zdrowie fizyczne, lecz przede wszystkim leczy z grzechu. W Mdr 16,12 λόγος podkreśla akcję historiozbowczą Boga na rzecz Jego ludu. Tym, który zbawia, jest zawsze On. Niekiedy ta akcja zbawcza wyrażona jest bezpośrednio: Ty, „który wybawiasz wszystkich” (w.7; por. ww.8.13), innym razem mędrzec podkreśla aspekt szczególny i typowy dla tej akcji, jakim jest miłosierdzie (ww. 10.12). Λόγος Boga ma moc nad życiem i nad śmiercią.

W w. 12 autor wyjaśnia, komu Izrael zawdzięczał dotychczasowe ocalenie, którego nie sprawiały „ani zioła ani okłady”. Ratunek przychodzi z góry (podobnie 16,26bc). „Zioła i okłady” występują tu przykładowo, jako ilustracja ówczesnych środków leczniczych. Mędrzec chce poczytać, że ani naturalne, ani sztuczne środki terapeutyczne nie stały się źródłem ocalenia, lecz sam Bóg, Jego słowo, gdyż to On jest Zbawicielem wszystkich (w.7) przez swoje miłosierdzie, które powstrzymało karę, oraz przez swoje słowo zbawiające wszystkich (w.12). To słowo jest symbolizowane przez pomagającą przeżyć mannę. Ono wszystkich uzdrowia, a manna to dar, który każdego żywi (16,25). Uleczenie dokonuje się nie tylko z choroby ciała, lecz także z grzechu i apostazji.

Zestawienie dwu obrazów Boga-Jahwe, czyli Zbawcy i Opiekuna Izraela oraz Boga Stwórcy i Pana wszystkiego, przywodzi na pamięć Deutero-Izajasza. Raz Bóg pokazany jest jako Ojciec Izraela, tzn. swoich dzieci, innym razem występują określenia uniwersalistyczne: „Zbawca wszystkich” (16,7), „który leczy wszystko” (16, 12).

W.12 może stanowić aluzję do współczesnych hagiografowi praktyk pogańskich. Wiemy o medycynie uprawianej przez kapłanów w świątyniach Asklepiosa i w Epidaurosa. Wymowa wersetu nie neguje sensowności pomocy lekarskiej, podkreśla jednak, że Bóg jest źródłem wszelkiego uzdrowienia (por. Wj 15,26; 2 Krn 16,12).

Autor polemizuje z rozpowszechnionymi w jego otoczeniu religijnymi przekonaniem według których ocalenie, zdrowie, różnego rodzaju, pomoc przypisuje się działaniu rozlicznych idoli – pośrednikom tych darów. Nie wspomina wprawdzie, że plaga węzów (Lb 21,5n) była karą za narzekanie ludu (Mdr 16,5-7). W miejsce tego postępuje typowo dla końca epoki Starego Testamentu, zgodnie z duchem literatury mądrościowej, a mianowicie adresuje pouczenie, by zachowywano przykazania. Pokazuje, że Izraelici byli karani krótko i relatywnie łagodnie (11,9-10 i 16,3.4.11) oraz wydobywa z tego odpowiednią naukę. Natomiast sam obraz węża z brązu nie jest nawet przywołany. Wspomina się jedynie o „znaku ratunku”, bo tylko Bóg jest prawdziwym Zbawcą i Uzdrowicielem człowieka. Tylko On jest suwerennym Panem wszystkiego, w Jego ręku spoczywa władza nad życiem i śmiercią, On potrafi uśmiercić, ale też Jego władza sięga poza bramy szeolu. Jest to bowiem władza Boga – „Zbawcy wszystkich” (Σωτήρ πάντων).

Jeśli czytamy uważnie opowiadanie z Lb 21,4-9, przekonujemy się, pisze Lindez<sup>4</sup>, że autor *Sophia Salomonos* nie powtarza w rozdz. 16 prosto tego, o czym traktuje się w źródle Pięcioksięgu, ale oferuje interpretację teologiczną, bardzo prawdopodobnie inspirowaną tradycjami targumicznymi. W ten sposób objaśnia także temat ogólny midraszu, że ta „sama rzecz może być narzędziem nagrody lub kary” (11,5n) oraz „czym kto grzeszy, tym bywa karany” (11,16). Tekst dobrze przekazuje teologiczny zamiar hagiografa. Zastosowana przez niego forma czasownika jest pasywna: „zostali zniszczeni” (διεφθείροντο – tzw. stan bierny teologiczny). Autor łagodzi wymowę Księgi Liczb, przemilcza szczegóły w niej zawarte, np. wzmiankę o tym, iż „duża liczba Izraelitów umarła” (Lb 21,6). Zastanawia też sposób prezentacji osoby Mojżesza. Rola Mojżesza jako pośrednika jest centralna w ujęciu tego epizodu przez Pięcioksiąg, co nie mogło być nie zauważone

---

<sup>4</sup> J. Vilchez-Lindez, *Sapienza*, Roma 1990, s. 476-499.

przez autora Księgi Mądrości. Milczenie tego hagiografa na temat działania pośrednika Mojżesza nadaje epizodowi sens wieloznaczny i enigmatyczny, ale wyraziściej ukazuje akcję zbawczą Boga.

Brzmienie tekstu Księgi Mądrości w 16,5-14 nie wyklucza, że liczni Izraelici wierzyli w magiczną moc węża z brązu. Jak przypomina A. Schmitt<sup>5</sup>, już w bardzo odległych czasach bóstwem karzącym i uzdrawiającym był dla Greków Apollo. Później bardzo popularny stał się Asklepios jako idol przynoszący zdrowie. Bywał zwany „Zbawcą” (Σωτήρ), „lekarzem chorych”. W świecie egipskim, gdzie powstała Księga Mądrości, miejsce Asklepiosa zajmowali Serapis i Izyda. Izraelici zachowywali węża, którego sporządził Mojżesz aż do czasów Ezechiasza, króla Judy, który nakazał go zniszczyć, ponieważ stał się przedmiotem kultu (por. 2 Krl 18,4).

Autor Księgi Mądrości w wielu miejscach tekstu daje świadectwo przekonaniu, że idole są martwe, a w konsekwencji nie mogą uleczyć (por. Mdr 13,10a.18a; 14,19a; 15,5b.17a); Bóg natomiast jest jedynym, który może uleczyć i ożywić (por. 1,13-14; 11,25-26; 16,12-13), jest „Zbawcą wszystkich” (16,7b).

Bóg interweniuje na korzyść swego ludu jak jedyny zbawca (por. Iz [LXX] 44,6; 47,4; 48,17; 49,7; 45,5.8). Jest „Zbawcą wszystkich”, ale także wyzwala od „każdego zła” (por. 2 Mch 1,25; 1 Sm 10,19), w przeciwieństwie do bożyszczy i idoli Egipcjan, które nie mogą uwolnić tych, którzy ich wzywają.

Wola Boża jest mocą, która realizuje się za pomocą Jego skutecznego słowa (por. Rdz 1; Ps 33,6.9; 115,3; 135,6; 148,5; Iz 55,11). Przyczynowość Boska, tajemnicza, ale rzeczywista i bezpośrednia, przynależy do rdzenia wiary religijnej Izraela. Dopuszczenie jej nie oznacza zaprzeczenia aktywności stworzeń, ale potwierdza decydującą rolę porządku nadprzyrodzonego, który będzie

---

<sup>5</sup> A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit, Ein Kommentar*, Wuerzburg 1986, s. 121-125.



zawsze potrzebny w wyjaśnieniu aktualnego działania. W całej perykopie dominuje przekonanie o mocy miłosierdzia Bożego, które ocala i leczy swój lud. Jego władza jest absolutna, rozciąga się „nad życiem i nad śmiercią”.

Z trzech powyższych tekstów wyrasta bogata teologia logosu. Sam termin wyraża fundamentalną akcję Boga, który stwarza, zbawia i karze w historii zbawienia. To są dwie główne linie teologii słowa w Starym Testamencie, która szczególnie rozwijała się po niewoli babilońskiej.

#### 4. SŁOWO KOSMICZNE (MDR 18,14-16)

„Gdy ogarnęła wszystko głęboka cisza, a noc dobiegała połowy swej drogi  
z królewskiego tronu nieba zstąpiło Twoje wszechpo-  
tężne słowo,  
jak groźny wojownik (wkraczało) w środek kraju prze-  
znaczonego na zniszczenie,  
niczym ostry miecz niosące Twój nieodwołalny roz-  
kaz.

I zatrzymawszy się, napełniło wszystko śmiercią,  
a krocząc po ziemi, sięgało nieba”.

Komentatorzy<sup>6</sup> podkreślają, że powyższa perykopa tworzy zwartą jednostkę literacką, którą można wewnętrznie podzielić na dwie mniejsze części: ww. 14-16 i ww. 17-19. W pierwszej części jest opisana karząca akcja λόγος. Nie ma tam wprost odniesienia do osób, natomiast natrafiamy na bogatą terminologię naturalną i kosmiczną: „noc”, „wszystko”, „niebo”, „ziemia”. Natomiast w drugiej części pojawiają się wyrażenia związane z psychiką: „senne widzenia”, „trwoga”. W całej perykopie mamy więc dwie krótkie jednostki ukazujące odpowiednio akcje λόγος: kosmiczną (ww.14-16) i psychiczną (ww. 17-19).

---

<sup>6</sup> M. Priotto, *La prima pasqua...*, s. 119 n; B. Poniży, *Reinterpretacja Wyjścia Izraelitów z Egiptu w ujęciu Księgi Mądrości*, Poznań 1991<sup>2</sup>, s. 100-105.

#### 4.1. Analiza motywów literackich Mdr 18,14-16<sup>7</sup>

##### *Głęboka cisza (w. 18,14a)*

Gdy czytelnik Mdr 18,14n ma jeszcze przed oczyma wizję licznych pierworodnych zmarłych w Egipcie, w. 14 zaczyna się opisem głębokiego, sugestywnego milczenia nocnego. Poza tym tylko raz spotykamy wcześniej w Biblii aluzję do milczenia natury. Znajduje się ta wzmianka w Ps 106,29 (LXX) o ciszy wód morza jako konsekwencji interwencji Boga. Fragment Wj 14,14 wzmiankuje milczenie, które poprzedza akcję Boga nad Jeziorem Sitowia, ale czyni tak, by pokazać rodakom darmość Boskiej interwencji. Ten stan jest bliżej określony przymiotnikiem ἡσυχός. Ten przymiotnik tylko raz pojawia się w Starym Testamencie u Syracha (25,20), ale w kontekście różnym od analizowanej tu perykopy. Taki sam źródłosłów spotykamy jeszcze w trzech tekstach (Sdz 4,21, Ez 38,11 i 1 Mch 9,58). W przytoczonych kontekstach termin ἡσυχός i jego derywaty (1 Mch 7,50; 9,57; 11,38; 14,4 oraz Ps 75,9-10) nie oznaczają zwykłego spokoju, czyli braku napięcia, ale ciszę przed burzą.

##### *Północ (w. 14b)*

Autor podejmuje na nowo motyw nocy, który zapowiedział w w. 6, ponieważ ona stanowi tło dziesiątej plagi. W tradycji biblijnej rzeczywistość nocy wprowadza temat zbawczy, w szczególności zaś motyw nocy paschalnej, w niej bowiem miały miejsce ważne wydarzenia – interwencje Boże na rzecz Jego ludu: obietnica dana Abrahamowi, ocalenie Izaaka na górze, uwolnienie z Egiptu. W analizowanym tekście akcent spoczywa nie tylko na nocy paschalnej w ogólności, lecz na północy. Mocne podkreślenie w w.14b północy harmonizuje w pełni z Księgą Wyjścia („Tak mówi Pan: O północy przejdę przez Egipt”, 11,4; „O północy Pan pozabijał wszystko pierworodne

---

<sup>7</sup> M. Priotto, *La prima pasqua...*, s.123 n.

Egiptu”, 12,29). Także tradycja rabiniczna podkreśla wagę nocy, uważając ją za najpóźniejszy czas spożywania wieczerzy. Józef Flawiusz przechował nam ważne świadectwo o zwyczaju kapłanów, którzy otwierali drzwi świątyni w noc paschalną po północy (DDI 18,2,2). Ta praktyka dotyczy też oczekiwania Mesjasza w noc paschalną. Zatem także mędrzec pragnie podkreślić tę szczególną porę nocy.

### *Prezentacja logosu (w. 15)*

Mdr 16,15 wymienia trzy znamiona „słowa”. Jest ono: παντοδύναμός, ἀπ’ οὐρανῶν oraz ἐκ θρόνων βασιλείων.

a) παντοδύναμός („wszechpotężne”) – jest to przymiotnik złożony, typowy dla epoki późnogreckiej. Pojawia się po raz pierwszy i jedyny w Septuagincie w Księdze Mądrości, i to aż trzy razy. W 7,23 odnosi się do ducha ogarniętego przez mądrość, wspólnie z innym przymiotnikiem πανεπίσκοπος, wyjaśniając, dlaczego ten duch kieruje całym Wszechświatem. W 11,17 występuje w wyrażeniu „wszechmocne ramię”, stanowiącym synekdochę Jahwe, dla którego ukaranie Egipcjan nie stanowi zasadniczej poważnej przeszkody. Natomiast w 18,15 dookreśla termin λόγος. W przytoczonych tekstach δύναμός kwalifikuje mądrość (7,23), wszechmocne ramię Jahwe (11,17) oraz λόγος 18,15). Παντοδύναμός stanowi zatem właściwość typowo boską.

b) ἀπ’ οὐρανῶν („z nieba”) – to wyrażenie wskazuje na miejsce pochodzenia λόγος. Ów termin pojawia się jeszcze dwa razy (9,10.16) w opisie mądrości, a nadto w formie przymiotnikowej w 16,20 jako określenie siedziby Boga.

c) ἐκ θρόνων βασιλείων („z królewskiego tronu”) – określenie to pojawia się nadto w Księdze Mądrości w 9,4 oraz u Dn 7,4. We wszystkich tych miejscach odnosi się do „siedziby” Boga.

Z powyższego opisu wynika, że λόγος ma właściwości boskie.

Wiele wypowiedzi Starego Przymierza sugeruje, jakoby opisywany w nich λόγος miał cechy osoby (Iz 9,7;

40,6-8; 55,10-11; Ps 107,20; 147,15-18)<sup>8</sup>. Nadto liczne sformułowania z ksiąg mądrościowych, zwłaszcza z Księgi Przysłów (rozdz. 1–9)<sup>9</sup>, a także Hi 18,1-28; Ba 3,9–4,4; Syr 24,1-29 i Mdr 7–10 pozwalają dostrzec, iż prezentowana tam mądrość jest upersonifikowana. Omawiana perykopa Mdr 18,14-16 to najdoskonalsza na gruncie Starego Testamentu personifikacja słowa. Odzwierciedla w sobie całe bogactwo starotestamentalnej refleksji nad tym pojęciem. Λόγος jest określany tymi atrybutami co Bóg. To, czego wg Wj 11,4; 12,29, dokonał Jahwe, teraz dokonuje λόγος (18,15).

### *Wyobrażenie wojownika (w. 16)<sup>10</sup>*

Dookreślenie λόγος kontynuowane jest przez wprowadzenie obrazu niezłomnego wojownika, który atakuje Egipt i uśmierca wroga za pomocą swego ostrego miecza. O tym, że tu nie chodzi tylko o poruszenie i wzbogacenie wyobraźni odbiorcy tekstu, ale że mamy do czynienia z interpretacją teologiczną, świadczy użycie charakterystycznego słownictwa:

– πολεμιστής („wojownik”) stanowi *hapax legomenon* w Księdze Mądrości. W innych miejscach Septuaginty nie bywa używany w odniesieniu do Boga czy Jego słowa. Autor prezentowanego tu tekstu stosuje w 5,20b czasownik συνεκπολεμέω, co przywołuje myślenie o Bogu, który walczy. Wzmianka dotyczy walki eschatycznej, a będzie nią definitywne zwycięstwo sprawiedliwych;

– ἀπότομος („groźny”, „nieubłagany”) służący opisaniu wojownika, przynależy do słów cieszących się predylekcją mędrca. Ten przymiotnik ewokuje kontekst Sądu Ostatecznego, wielokrotnie antycypowany przez sądy historyczne. Podmiotem jest zawsze Bóg, który posługuje

---

<sup>8</sup> J. Synowiec, *Hipostaza Słowa Bożego w Starym Testamencie?*, *Collectanea Theologica* 45(1975), f. IV, s. 67-86.

<sup>9</sup> S. Potocki, *Uosobienia Mądrości w Księdze Przysłów (rozdz. 1-9)*, *Collectanea Theologica* 41 (1971), f. IV, s. 45-58.

<sup>10</sup> M. Priotto *La prima pasqua...*, s.132-134.

się takimi narzędziami jak gniew (5,20), sąd (6,5), λόγος (12,9; 18,16);

– ὀλεθρία γῆ to „kraj przeznaczony na zniszczenie, zatracona ziemia”. Podczas gdy w stosownym miejscu Księgi Wyjścia (11,4) używa się wyrażenia „w środek Egiptu”, mędrzec używa zwrotu εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας γῆς. Ten hagiograf dysponuje czterema charakterystycznymi wyrażeniami, z których dwa odnoszą się do Ziemi Kanaan, a dwa do Egiptu. Ziemia Kanaan jest nazwana w 12,3 τῆς ἀγίας σου γῆ, a w 12,7 ἡ τιμιωτάτη γῆ. Poprzez taką denominację autor chce podkreślić znaczenie teologiczne tej ziemi: ponieważ jest Boża, nie może być siedliskiem grzechu, w konsekwencji tego obecność Kananejczyków jest nie do zniesienia. Oni winni ustąpić synom Bożym (12,7). Ta ziemia staje się znakiem i miejscem przebywania Boga z Jego ludem. Także Egipt nie jest traktowany przez mędrca jako kategoria geograficzna czy etniczna, ale jako kategoria teologiczna. W 16,19 jest on nazwany ἀδίκος – „nieprawy, niegodziwy”, a w 18,15 ἡ ὀλεθρία γῆ – „ziemia przeklęta”. W przeciwieństwie do Palestyny, Egipt otrzymuje symboliczne znaczenie ziemi zatracenia, gdzie odrzucenie Boga powoduje potępienie;

– ἀλλομαι („wkroczyć”, „runąć”) – czasownik ten zostaje użyty w Księdze Mądrości jeszcze tylko jeden raz w opisie Sądu Ostatecznego (5,21), gdzie zawarta jest informacja, że także rzeki obrócą się przeciw niesprawiedliwym. Ten termin również odnosi się do kontekstu sądu eschatycznego;

– ὀξύς („ostry”) jest rzadkim przymiotnikiem w Księdze Mądrości. W 7,22 wskazuje na jakość moralną, gotowość do czynienia dobra, w 8,11 zaś na właściwość intelektualną, czyli zdolność przenikania istoty rzeczy i zjawisk. Metaforyka 18,14-16 anektuje wyobrażenia właściwości fizycznych ostrego przedmiotu, czyli zdolnego do podzielenia rzeczy. Jednocześnie miecz to konwencjonalny atrybut wydającego nieodwołalne dekrety Boga. ὀξύς w 18,16 dotyczy sądu, przede wszystkim Sądu Ostatecznego;

– ἀνυπόκριτος („nieodwołalny”) jest przymiotnikiem właściwym dla autora *Sophia Salomonos*. Pojawia

się tylko dwa razy w całej jego księdze: w 5,18 i 18,16 – w pierwszym wypadku określa sąd Boży, w drugim zaś – boski dekret.

## 4.2. Znaczenie eschatologiczne

Analiza terminologiczna Mdr 18,14-16 prowadzi do wniosku, że zastosowane tutaj słownictwo przerasta znaczenia należące do wymiaru historycznego i wskazuje na treści eschatyczne. W szczególny sposób zostaje podkreślony aspekt sądu eschatycznego. Nietrudno dostrzec, że wiele ważkich terminów perykopy 18,14-16 wystąpiło już we fragmencie zawartym w 5,17-23:

- ἀπότομος – „nieubłagalny”, „nieodwoławalny” (5,20.22; 18,15);
- ἄλλομαι – „runąć”, „wkroczyć” (5,21; 18,15);
- ἀνυπόκριτος – „nieodwoławalny” (5,18; 18,16).
- ὄξύς – „ostry” (w 5,20 w formie czasownikowej ὀξύειν, zaś w 18,16 jako przymiotnik).

Owo milczenie, które poprzedza wystąpienie słowa, jest kategorią teologiczną, utrwaloną szczególnie u proroków (Ab 2,20; So 1,7; Za 2,17; Iz 41,1, Ps 76,10). W tradycji starotestamentalnej dzień Jahwe, który znamionuje milczenie, jest powiązany z tematem ciemności (Am 5,18; Jl 2,2; So 1,15). Z tego powodu wspomnienie nocy w 18,15 nabiera nowego wymiaru. Noc paschalna była rozumiana jako typ uwolnienia przyszłego i definitywnego.

## 4.3. Wymiar kosmiczny

Słownictwo ww. 18,16bc określa kosmiczny zasięg akcji λόγος. Τὰ πάντα („wszystko”) nie odnosi się tylko do Egiptu, ale do całego kosmosu. Wyrażenie z w. 14ed jest paralelne do τὰ πάντα z 9,1 b. Wg 9,1 za pośrednictwem słowa Bóg stwarza wszechświat, natomiast w 18,14 mówi się, że samo słowo napęłnia wszystko śmiercią. Także słowo ἐπλήρωσεν ma sens przestrzenny, jak w 1,7 (poza wyjątkiem 4,13, gdzie podkreśla się raczej sens historyczny).

Ostatni fragment 18,16bc jest tu szczególnie ważny. Nade wszystko autor stosuje dwa terminy: „niebo” i „ziemia” z w.15, ale nie w tym celu, by zademonstrować odpowiednio pochodzenie i kres drogi λόγος, ale dla podkreślenia wymiaru uniwersalnego, gdyż para „niebo” – „ziemia” obejmuje całą realność stworzoną.

Akcja logosu jest wyrażona za pomocą czasownika ἐπλήρωσεν („nappełnić”), który poprzedzony jest imiesłowem στάς („stanąwszy”). Należy mówić raczej o obecności niż o działaniu: λόγος powoduje śmierć przez samo ukazanie się. Miecz, który on nosi, raczej nie jest tu narzędziem, lecz atrybutem, charakteryzuje rangę λόγος niż jego czynność. Obecność emfaticznie znaczonego imiesłowem στάς, jest ponownie podkreślona w w.16c przez czasowniki w imperfectum: ἵπτειτο („kroczyć”) i βεβήκει („sięgać”). Sądzić zatem należy, iż owo „stanie” λόγος implikuje wyjaśnienie, które ujawnia cały wymiar kosmiczny. Λόγος ukazuje się jako potęga, która obejmuje „niebo i ziemię” i która poprzez samo tylko pojawienie się niesie śmierć.

Ten bezgraniczny wymiar akcji – obecności λόγος nie dziwi, bo wiemy, że temat kosmosu przynależy do eschatologii. Fragment 5,17-23, do którego aluzje stanowi fragment 18,14-16, dwukrotnie przypomina, że walka ostateczna, którą Bóg będzie prowadził na korzyść sprawiedliwych, będzie walką kosmiczną (5,17.20b), tak jak plaga pierwotnych Egipcjan w swej radykalności i w swym zakresie staje się dla autora znakiem „śmierci” tego świata w oczekiwaniu nowego świata, do którego nawiązuje w 19,6-12.18-21.

Relektura dziesiątej plagi zapisanej w Pięcioksięgu pozostaje w ujęciu *Sophia Salomonos* mocno zakorzeniona w tradycji żydowskiej, jak to pokazały liczne paralele, zachowuje jednak własną oryginalność. Faktem pierwszej wagi jest centralna rola słowa, za którego pośrednictwem Bóg uderza w pierwotnych Egipcjan. Oczywistość ukazanego faktu z przeszłości ma nadać sens historii, a w szczególności podkreślić zakorzenienie w wydarzeniach paschalnych. Dzięki temu słowu żyjącemu wspólnota diaspory aleksandryjskiej odnajdzie własną

identyczność ludu wybranego i prawdziwy sens Paschy. Ta zaś jest otwarta ku przyszłości, ku chwili nawiedzenia Bożego, jak to zostało powiedziane w 18,6-9.

#### 4.4. Interpretacja Mdr 18,14-16 w kontekście tradycji

Kiedy porównujemy opis uśmiercenia pierworodnych w 18,14-16 z tekstem stanowiącym źródło inspirujące (Wj 11,4 i 12,29) dochodzimy do wniosku, że relacja mędrca jest bardzo rozbudowana. By jego biblijna wypowiedź była czytelna, musiał uwzględnić specyfikę wiedzy i odczuwania odbiorców. Na ich wyobrażenia zaś wpływały zarówno tradycje Starego Testamentu, jak i myśl helleńska.

Obrazem inspirującym wyobraźnię autora mogła być zdaniem M. Priotto<sup>11</sup> tzw. „drabina Jakubowa”, łącząca niebo i ziemię (Rdz 28,12). Egzegeci<sup>12</sup> dość powszechnie zwracają uwagę na 1 Księgę Kronik, gdzie czytamy o Dawidzie, że ujrzał „anioła Jahwe stojącego pomiędzy niebem a ziemią i trzymającego w ręku miecz zwrócony przeciw Jerozolimie” (21,16). Widać także pewne analogie między Mdr 18,14-16 a *Iliadą* Homera, gdzie poeta opisuje Niezgodę, która czołem dotyka nieba, a stopami ziemi (IV, 443). Na analogiczną scenę natrafiamy w *Eneidzie* Wergiliusza (IV, 522) i u Horacego (Sat. II,6,100). Wymienione teksty nie wyjaśniają jednak faktu przypisywania λόγος dzieła wyniszczenia pierworodnych, które według Księgi Wyjścia jest dziełem samego Jahwe.

Spójrzmy do tekstów międzytestamentalnych (od II w. przed do I po Chr.), a więc w kontekst historycznoliteracki, w którym powstała Księga Mądrości. Otóż notujemy dwie tendencje w interpretacji dziesiątej plagi Wyjścia. Jedna przypisuje uśmiercenie pierworodnych wprost Bogu, inna

---

<sup>11</sup> M. Priotto, *La prima pasqua...*, s. 137 n.

<sup>12</sup> Wystarczy wspomnieć tylko dwa nazwiska: C. Larcher, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, I-III, Paris 1983, s. 1013-1022; J. Vilchez-Lindez, *Sapienza*, Roma 1990, s. 519-520.



właśnie wprowadza pośrednika. Przedstawicielami tej linii interpretacyjnej, która przypisuje uśmiercenie pierworodnych Egipcjan wprost Bogu, są Józef Flawiusz oraz Henoah (*Księga snów* 89,20). Do nurtu drugiego, który podkreśla rolę pośrednika, należy m.in. *Księga Jubileuszów*. U Filona Aleksandryjskiego nie ma jednoznacznego stanowiska.

W targumach parafrazujących Wj 11,4 spotykamy obok osoby Boga, także „słowo Jahwe”. Literatura targumiczna opisując noc paschalną, Bożemu słowu przypisuje podwójną rolę: negatywną i pozytywną. Z jednej strony Boże słowo (Λόγος) uśmierca pierworodnych Egipcjan, z drugiej zaś ocala domy Izraelitów. W akcentowaniu tej roli karzącej słowa, dominującej nad ocalającą, *Księga Mądrości* wykazuje podobieństwo do takich targumów<sup>13</sup>.

## 5. SŁOWO MODLITWY (MDR 18,22)

„Zwyciężył więc gniew nie siłą ciała ani mocą oręża,  
Lecz słowem [modlitwy] pokonał karzącego (ἀλλὰ  
λόγῳ τὸν κολλάζοντα ὑπέταξεν),  
powołując się na przysięgi i przymierza ojców”.

Na pierwszy rzut oka odnosi się wrażenie, że termin λόγος w rozdz. 18 ma dwa różne znaczenia. W 18,15 wskazuje słowo Boga, a w w.22c oznacza po prostu modlitwę Aarona. W w.15 jest poprzedzony zaimkiem dzierżawczym σου, w w.22 występuje prosta forma λόγῳ.

Komentatorzy generalnie rozumieją logos z w.22c jako specyfikację terminu προσευχήν z w.21c: byłoby to zatem słowo modlitwy. Skoro słowo pełni fundamentalną rolę w pamięci liturgicznej, dzięki niemu przeszłość zbawcza aktualizuje się i skutecznia. W 18,15-16 λόγος uderza pierworodnych Egipcjan, a ocala Izraelitów. Nie ma więc fundamentalnej różnicy między znaczeniem tego wyrazu

---

<sup>13</sup> M. Priotto, *La prima pasqua...*, s. 153.

w 18,15 a 18,22, zachodzi tylko inna perspektywa. W w.15 podkreśla się jego rolę karzącą wobec Egipcjan, natomiast w w.22 rolę zbawczą na korzyść Izraelitów w kontekście pamięci liturgicznej<sup>14</sup>. Ta zaś jest działaniem, w którym przeszłe wydarzenia aktualizują się.

## **6. RECEPCJA OREDZIA KSIĘGI MADROŚCI O BOŻYM SŁOWIE W NOWYM TESTAMENCIE I U OJCÓW KOŚCIOŁA**

Biblijna refleksja nad słowem Bożym osiąga punkt kulminacyjny w Nowym Testamencie, w pismach Janowych. Pierwsze słowa Prologu Ewangelii św. Jana nawiązują do Księgi Rodzaju (1,1). Dzieło stworzenia opisane tam, jest zarazem pierwszym etapem objawienia Bożego przez słowo<sup>15</sup>. Tym samym już pierwsze zdanie czwartej Ewangelii stwierdza dwuaspektowość dialogu Boga ze światem: w słowie stwórczym i w Słowie Wcielonym. W Jego działalności odwiecznej i ziemskiej oba aspekty osiągają pełnię i jedność doskonałą.

Logos w znaczeniu osoby Jezusa Chrystusa spotykamy także w Pierwszym Liście św. Jana (1 J 1,1-4), gdzie czytamy o Chrystusie jako „Słowie życia”. Tekst Ewangelii i epistoły są tu paralelne:

1 J 1	J 1
1. To, co było od początku	1. Na początku
1. co oglądaliśmy	14. oglądaliśmy chwałę Jego
1. o słowie życia	4. w Nim było życie
2. życie objawiło się	14. a Słowo Ciałem się stało
2. które było u Ojca	12. było u Boga.

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 205-206.

<sup>15</sup> L. Stachowiak, *Odwieczne pochodzenie Słowa (J 1,1-5)*, RBL 25 (1972), s. 156-168.

Św. Jan mówi o Bóstwie „Słowa życia”, które jest Synem Bożym, a które objawiło się w osobie Jezusa Chrystusa. Wspomina o tym, że „początek” wymieniony w obydwóch prologach, to wieczność, nieokreślone Bóstwo Chrystusa Pana oraz niezbadany czas Jego istnienia i działania.

„Objawienie” Syna Bożego zostało określone technicznym słowem, jak się wydaje stosowanym w tekstach w liturgii wczesnochrześcijańskiej za czasów Jana ewangelisty i Pawła, apostoła pogan. „Objawienie” to zstąpienie „wiecznego życia” w ten świat, dla którego Bóg był niedostępny. Zejście Syna Bożego na świat jest dowodem, że Bóg chce świat zbawić. Wcielenie stwarza każdemu człowiekowi realne szanse udziału w życiu Boga: „z Jego pełni wszyscyśmy wzięli”.

Wśród tytułów chrystologicznych λόγος występuje także w Ap 19,11-16. Ta księga zawiera rozwiniętą wizję tryumfu Syna Człowieczego i związanej z tym władzy Jezusa – Pantokratora. Wizję Chrystusa ziemskiego, pokornego Baranka Objawienie Janowe wzbogaca o wyobrażenie Chrystusa, „Króla królów i Pana panujących” (19,16). Fragment, w którym zawarte jest określenie λόγος του θεού („Słowo Boże”, 19,13), to opis paruzji Chrystusa. Wypełnia ona znamiona będące przedmiotem żydowskich oczekiwań apokaliptycznych. Zbawca jawi się jako Król (ww.12.16), jako Bóg (ww.11.12), lecz przede wszystkim jako zwycięzca i tryumfator otoczony zastępem wojska niebieskiego, który „ze sprawiedliwością sędzi i walczy” (w.11). Nietrudno zauważyć, że tak prezentowana w 19,11-16 scena wykazuje wiele analogii do Mdr 18,14-16. Także w opisie tajemniczego jeźdźca (Ap 19,11-16) rozpoznajemy Słowo Boże, Chrystusa.

Szczególnie uwypuklonym elementem całego opisu Słowa Bożego w Apokalipsie jest jego atrybut – miecz „obosieczny, ostry, wychodzący z ust” (1,11; 2,12). Walka mieczem ust (2,16) to nawiązanie do starotestamentowej wizji sędziego sprawiedliwego (Iz 11,4; „miecz Ducha, to jest Słowo Boże” – Ef 6,17). Ten atrybut władzy sędziowskiej jest najlepiej opisany w Liście do Hebrajczyków (4,12-13): ścięci dla Słowa Bożego zostaną wywyższeni.

Od wczesnych wieków Kościoła, jeszcze sprzed Soboru Nicejskiego (325r.) w liturgii okresu Bożego Narodzenia stosowano perykopę z Mdr 18,14-16. Wydaje się czymś możliwym, a nawet prawdopodobnym, że liturgiczne wykorzystanie tego fragmentu zawdzięczamy św. Ignacemu Antiocheńskiemu, a ściślej odczytaniu 19 rozdz. jego Listu do Efezjan<sup>16</sup>. Ten rozdział zawiera wiele aluzji do rozdz. 18 Księgi Mądrości. Zaznaczone są one w warstwie leksykalnej. Do najbardziej znaczących należy „głębokie milczenie” ἡσυχου σιγῆς (Mdr 18,14) i „milczenie Boga” ἡσυχία θεού (u św. Ignacego – 19,1). O wiele ważniejsze są jednak podobieństwa idei. Można nawet wnioskować, że *List do Efezjan* św. Ignacego Antiocheńskiego (rozdz. 19) w całym podobieństwie odbija tekst Księgi Mądrości (18,14-16), który był już stosowany w liturgii Bożego Narodzenia.

Powyższe rozważania tekstów o Logosie zawartych w Księdze Mądrości, sięgając po starotestamentalne antycypacje oraz chrześcijańskie reлектury, pragnie zwrócić uwagę na interesujące i konstytutywne źródło najwcześniejszych werbalizacji chrystopologicznych koncepcji u początków Kościoła.

### Sommario

L'articolo presenta diverse sfumature del termine λόγος nella *Sapienza* di Salomone. La dinamica della parola di Dio è stata dimostrata sulla base dei seguenti testi: 9,1-2 (parola creatrice); 12,9 (parola distruttiva); 16,12 (parola di guarigione); 18,14-16 (parola cosmica); 18,22 (parola di orazione). Alla fine viene esaminata la recensione di questa visione della parola divina nei testi del Nuovo Testamento come pure tra i Padri della Chiesa.

*Ks. Bogdan Ponizy*  
*Ul. Krasińskiego 11/2*  
*60-830 Poznań*

---

<sup>16</sup> Św. Ignacy Antiocheński, *List do Efezjan*, tłum. A. Świderkówna w: PSP, t. XLV: *Ojcowie Apostolscy*, Warszawa 1990, s. 72.

**Ks. prof. dr hab. Bogdan Poniży, WT UAM w Poznaniu, członek Zarządu Stowarzyszenia Biblistów Polskich, autor rozlicznych publikacji naukowych, szczególnie poświęconych Księdze Mądrości (m.in. *Reinterpretacja wyjścia Izraelitów w ujęciu Księgi Mądrości*, Poznań 1991<sup>2</sup>; *Księga Mądrości. Od historii do teologii*, Poznań 2000).**