

KSIĘGA MĄDROŚCI A QUMRAN – HIPOTEZA ZALEŻNOŚCI

W jedenastu grotach w pobliżu Qumran odkryto ok. 1000 dokumentów, z czego ok. 250 to rękopisy, które później znajdują się w kanonie Starego Testamentu¹. Rękopisy zawierające teksty biblijne pochodzą z okresu od III w. przed Chr. do 68 r. po Chr. Oprócz ksiąg biblijnych w grotach qumrańskich znaleziono wiele apokryfów w języku oryginalnym, głównie dwa dzieła pozabiblijne, tzw. Dokument Damasceński i Manuale disciplinae (prawno-moralny kodeks wspólnoty), które pozwalają na rekonstrukcje organizacji i poglądów mieszkańców osiedla². Przystępujących do zrzeszenia poddawano trzyletniej próbie, dopiero potem dopuszczano do inicjacji, której szczególnie wskazują na daleko posunięty ezoteryzm. Życie członków zrzeszenia odbija się w nim jakby w zwierciadle.

W języku polskim dostępne są obecnie niemal wszystkie teksty qumrańskie dzięki pracy P. Muchowskiego (*Rękopisy nad Morza Martwego – Qumran – Wadi Murabbaat – Masada* (wyd. I 1996, wyd. II 2001) – teksty pozabiblijne. Natomiast książka A. Troniny (*Biblia w Qumran*, Kraków 2001) to dopełnienie pracy P. Muchowskiego, bo traktuje o tekstach biblijnych obecnych w Qumran.

Omawiając Pisma, czyli starotestamentalną literaturę mądrościową obecną we wspólnocie qumrańskiej, A. Tronina³ zaznacza, że „na czele tego obszernego zbioru stoi Księga Psalmów. Liczba jej egzemplarzy znalezionych na Pustyni Judzkiej jest wyjątkowa i sięga 40 kopii⁴. Dalej czytamy o zwojach Hioba, kopiach Przysłów, tekście Koheleta, Księdze Daniela, Syracha, Tobiasza i Liście Jeremiasza⁵. Świadczy to o tym, że qumrańczycy posługiwali się także księgami deuterokanonicznymi Starego Testamentu. A. Tronina nie wymienia więc najmłodszej księgi ST, powstałej na progu Nowego Testamentu

¹ A. Tronina, *Biblia w Qumran*, Kraków 2001, s. 42.

² E. Dąbrowski, *Odkrycia w grotach nad Morzem Martwym*, RBL 10 (1957) nr 6, s. 368.

³ A. Tronina, *Biblia w Qumran*, s. 62-69.

⁴ Tamże, s. 62.

⁵ Tamże, s. 63-64.

w diasporze aleksandryjskiej, znanej w oryginale jako *Sophia Salomonos*. Czy więc pisma wspólnoty qumrańskiej zawierają jakieś odniesienia do greckojęzycznej *Mądrości Salomona*? Niniejszy artykuł jest próbą odpowiedzi na to pytanie.

Wkrótce po ogłoszeniu tekstów odkrytych w Qumran niektórzy egzegeci⁶ stwierdzili, że autor Księgi Mądrości musiał je znać.

Przytoczenie to potwierdzają w swych artykułach trzej uczeni: M. Dubarle⁷ – precyzuje źródła wykorzystane przez hagiografa; M. Delcor⁸ – omawia koncepcję nieśmiertelności duszy w księdze i pismach z Qumran, M. Philonenko⁹ – porównuje motyw Nauczyciela Sprawiedliwości z przekazem Księgi Mądrości.

1. PODSTAWY HIPOTEZY

Dubarle, wychodząc od pewnych podobieństw między eschatologią Księgi Mądrości a pismami z Qumran, zadaje sobie pytanie, czy jej autor nie wcielił do swojej myśli doktryny już istniejącej u qumrańczyków (s. 427), którą znajdujemy zwłaszcza w sekcji *Reguły* zatytułowanej *Instrukcja na temat dwóch duchów*. Uczony najpierw zwraca uwagę (s. 427) na kilka ogólnych podobieństw. Następnie podaje „listę wyrażen identycznych albo wykazujących bliską analogię” (s. 428). Oto niektóre z odnotowanych:

Mdr 2,24 – QS III,23-241, („przez zazdrość diabła”),

Mdr 3,1a; 7,16a – Q III, 16 („w Jego ręce”),

Mdr 9,2 – Q III,17-18 („to On utworzył człowieka, by dominował nad światem”),

Mdr 3,7a – Q III,18 („aż do momentu Jego nawiedzenia”) i 4,18-19 („za czasów wizyty”),

Mdr 5,6 – Q III, 21 („oni kroczą na drogach ciemności”),

Mdr 2,22a; 6, 22b – Q III,23 i 4,6 („sekrety Boga”, „sekrety poznania”),

Mdr 5,15a – Q IV,7 („o życiu wiecznym”),

Mdr 5,16a – Q IV,7 („korona chwały”),

Mdr 14,21, 25-26 – Q IV,9-10,

⁶ G. Larcher, *Études sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969, s. 112-129. Cytowana książka zostanie w niniejszym opracowaniu szeroko wykorzystana.

⁷ M. Dubarle, *Une source du livre de la Sagesse*, RSPT 37 (1953), s. 425-443.

⁸ M. Delcor, *L'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse et dans les documents de Qumran*, NRT 77 (1955), s. 627-630.

⁹ M. Philonenko, *Le Maître de justice et la Sagesse de Salomon*, TZ 14, 2 (1958), s. 81-88.

MDr 3,9a – Q IV,22 („Ci którzy Mu zaufali posiadają prawdę”).

Te liczne zbieżności nie mogą być przypadkowe i tłumaczą się najlepiej przez hipotezę zależności od pism z Qumran. Oprócz wymienionych zbieżności oba dzieła – księga biblijna oraz zbiór tekstów qumrańczyków – wykazują różnice, które mogą być wynikiem inwencji hagiografa (s. 434): *Nauka z Qumran* zawiera doktrynę ezoteryczną, podczas gdy *Księga Mądrości* adresowana jest do wszystkich ludzi. Jej uniwersalizm „opiera się na optymistycznym rozumieniu dzieła stworzenia”, podczas gdy *nauka z Qumran* uznaje dwie siły antagonistyczne, które od momentu kreacji świata wywierają presję na wolne decyzje człowieka (s. 434-436). M. Dubarle poszerza jeszcze obszar komparatystycznych penetracji i pokazuje, że pewne teksty Hôdayôth (qumrańskie Psalmi, hymny) (III,20-23; IV,24-25), bezpośrednio wpływające na 5,5 Księgi Mądrości, musiały posłużyć jako źródło interpretacji Psalmu 89 (ww. 6-7), przejętej przez hagiografa. Zgodnie z eschatologicznymi oczekiwaniami wspólnoty z Qumran, sprawiedliwi (MDr 5,5) są wzywani, aby zająć miejsce pomiędzy aniołami.

Artykuły M. Delcora i M. Philonenki odwołują się do ustaleń M. Dubarle'a. Delcor zadawała się zacytowaniem kilku przykładów, aby ukazać podobieństwa określenia nieśmiertelności duszy i pośmiertnego losu sprawiedliwych. Uczony stawia problem tekstowej zależności. Philonenko poszerza zakres dyskusji. Uważa, że jeżeli autor Księgi Mądrości znał pisma z Qumran, to mógł, a nawet powinien również znać samego Mistrza Sprawiedliwości. Badacz próbuje to udowodnić. Zaczyna od uwagi, że nasz autor, podobnie jak twórca Komentarza do Habakuka, jest mistrzem stylu sybillińskiego; tzn. że unika stosowania imion własnych i dokładnych cytatów źródeł, a przemawia przez aluzje, które służą lepszemu zrozumieniu tekstu. Wbrew opinii większości komentatorów, Philonenko uważa, że „sprawiedliwy” (MDr 2) powinien być rozumiany jako jednostka. Interpretacja tej postaci jako zbiorowości oddala się zbyt od przesłania tekstu manuskryptów z Pustyni Judzkiej. Sprawiedliwy – to Mistrz Sprawiedliwości, którego tragiczny los i chlubny triumf opowiedziano w tekście. Aby odmalować postać tego Sprawiedliwego, autor inspirował się najwidoczniej Pieśnią o Słudze Jahwe. Obok greckiej wersji Księgi Izajasza autor wspomaga się jednym tekstem ze zbioru Hymnów qumrańskich. Dwa powyższe przeciwstawne wyjaśnienia uzupełniają się, gdyż Mistrz Sprawiedliwości jest w tych Hymnach ukazany jako odzwierciedlenie postaci Sługi (s. 81-82). Założenia o międzytekstowej zależności M. Philonenko potwierdza, komentując dyptych, wersety 2,12-20 (s. 83-86) oraz 5,1-7 (s. 86-88) z Księgi Mądrości. Wypowiedź o sprawiedliwym z pierwszej z tych perykop (2,12) odwołuje się do Księgi Izajasza (53,11), jednak ten tytuł postaci również odpowiada określeniu Mistrza Sprawiedliwości, analogicznie do Komentarza do Habakuka (1QpHab I,13). Podobnie jak wyróżnienie, podane przez twórcę Księgi Mądrości w 2,13a wiernie odpowiada postaci Mistrza Sprawiedliwości, któremu Bóg dał poznać wszystkie tajemnice słów Jego sług

Proroków (1QpHab VII,4). Qumrański Komentarz do Habakuka interpretuje nadprzyrodzone tajemnice (1QH II, 13). Wersety 16 i 18 rozdz. 2 znajdują swoje odpowiedniki w Hymnach (1QH IX,35 3), a perykopa zawarta w ww. 17-20 „nie może być literalnie odczytywana w odniesieniu do sprawiedliwych w l. mnogiej, wziętych zbiorowo. Występujące w tym fragmencie określenia i zwroty odnoszą się do osobistości znanej autorowi, która żyła i cierpiała jako człowiek”. Te cierpienia, przywołane w w. 19, znajdują liczne paralele w Hymnach. W w. 20 sprawiedliwy „jest skazany”, tak samo jak Sługa u Izajasza (53,8) i Mistrz Sprawiedliwości (1QH IX,9-10), i to na śmierć haniebną. Pośród ucisków „Sprawiedliwy pokłada nadzieję jedynie w „nawiedzeniu Boskim” (w. 20b). *Episkoph* (Episkope) – „nawiedzenie” to termin rozpowszechniony w języku wspólnoty z Qumran. Autor Księgi Mądrości ignoruje ideę cierpienia zastępczego, podobnie jak poeta w Psalmie z Qumran. Interpretując drugą część dyptychu poświęconego sprawiedliwemu, Philonenko uważa odnośnie do wiersza 5,1 Księgi Mądrości, że podobna scena została przywołana za pomocą analogicznych terminów w Hymnach (1QH IV,22). W w. 5,2 w wyrazie *veksthsontai* (ekstesontai) dostrzega aluzję werbalną do Księgi Izajasza (52,14), para, doxon (*paradokson*) zaś – to również termin preferowany w pismach qumrańskich.

Sprawiedliwy, ukazany przez hagiografa w (Mdr 5,4), jak i Mistrz Sprawiedliwości są przedmiotem pogardy i hańby, kłótni i sporów, zazdrości, gniewu i krytyki (1QH II,23-24, V,22-23). Wiersz 5 jest oceniany jako zasadniczy dla całej perykopy, natomiast znajduje wyjaśnienie w 1QH III,21-22. Nadto w. 6a jest bez wątpliwości aluzją do Księgi Izajasza (53,6). Egzegeza alegoryczna autora odsłania samego Mistrza w sposobie odrzucenia sprawiedliwego przez bezbożnych. Mistrz był „drogą królewską”, która prowadziła do prawdy. Wiersz 6b jest inspirowany Księgami Liczb (24,17) i Malachiasza (3,20), lecz odwołuje się szczególnie do Test. Jud. 24,1 – „słońcem sprawiedliwości” jest sam „Mistrz Sprawiedliwości”. Philonenko konkluduje: „bez wątpienia Mistrz Sprawiedliwości był znany w Aleksandrii. Bez wątpienia też autor Księgi Mądrości nie spotkał go nigdy, ale jego pisma i legenda dotarły do niego z Palestyny. Kiedy chce zachęcić swych czytelników do sprawiedliwości i podać im życie Sprawiedliwego jako przykład, to ten wzór jest inspirowany wielką postacią nauczyciela esseńczyków.

Dość obszernie przedstawiliśmy opinie A.M. Dubarle’a i M. Philonenki, dlatego że ci autorzy mówią wiele o problemie możliwego wpływu pism qumrańskich na Księgę Mądrości. Jednak istnieją podstawy, aby ostrożniej się odnieść do wniosków z zaprezentowanej komparatystyki, gdyż opiera się na materiale potraktowanym zbyt wycinkowo i jednostronnie. Chcemy wobec tego raz jeszcze odnieść się do wymienianych tu źródeł, które niewątpliwie wykazują pewne podobieństwa z Księgą Mądrości. Będziemy uważniej brać pod uwagę zachodzące różnice, które rzucają istotne światło na ideę identy-

fikacji postaci Sprawiedliwego prześladowanego z Mistrzem Sprawiedliwości, esseńczyków z Qumran.

2. QUMRAŃSKA ESCHATOLOGIA

By przekonująco zweryfikować hipotezę tekstualnej zależności, ważne jest rozstrzygnięcie, czy eschatologia Księgi Mądrości mogłaby wprost pochodzić od członków wspólnot z Qumran¹⁰. Ich poglądy na sprawy ostateczne jest jeszcze mało znany i ciągle budzi zaciekle spory znawców. Ich przekonaniu o nieśmiertelności duszy nie towarzyszy np. jasno sformułowany pogląd o zmartwychwstaniu ciała, a mesjanizm jest tak zamglony, że gubi się w nieokreślonym bliżej oczekiwaniu dwóch mesjaszów: z Aarona (tj. kapłańskiego) i z Izraela (tj. królewskiego). W etyce opierają się na rodzaju dualizmu moralnego, różniącego się od fatalizmu przyjmowanego przez filozofię starożytną, np. stoicyzm.

Z przesłania, które zawarte jest w dużej liczbie zachowanych tekstów, wnioskujemy, że wspólnota ta czekała na wielki sąd Boga, na „wizytę”, czyli „nawiedzenie”, które miało być decydujące dla zniszczenia zła i triumfu „synów światłości”. Będzie to „czas końca” (1QpHab VII,7,12), nastąpi on niespodzianie, w godzinie ściśle określonej przez Boga (tamże, 13,14) i będzie długotrwały (tamże, 7). Według pewnych wypowiedzi temu sądowi będą towarzyszyły katastrofy (1QH III,29-36) prowadzące do zniszczenia obecnego świata, po to by zrobić miejsce dla nowej ziemi i nowego nieba (Iz 65,17). Rozstrzygająca bitwa przeciw wszystkim bezbożnym rozegra się na ziemi, z udziałem „synów światłości” i interwencją „ręki” Boga albo Jego „miecza” (1QM I,4-7;13-14; 1QH VI,29 nn.). Teksty na temat sądu koncentrują się na motywach obwieszczenia kary i radykalnego zniszczenia „wszelkiego zła i bezbożności” (1QH XIV,15), przez co „wybrani” będą oczyszczeni i umocnieni w dobru (1QS IV,20-23). Z drugiej strony, te same teksty opisują, czym będzie nowa Świątynia i nowy kult w odbudowanej Jerozolimie. Można by brać pod uwagę przywołanie wątków miasta i świątyni niebieskiej za wyraz oczekiwania eschatologicznego, jeśli dotyka ona transcendencji. Nie jest jednak wykluczone, że autorom pism chodzi o rzeczywistość królestwa Boga na ziemi.

Stwierdzić można, iż samo przeznaczenie „synów ciemności” jest ukazane w terminach dość dokładnych: oni są skazani na uwięzienie (1QMyst 5) w ciemnościach, gdzie będzie ich dręczył ogień (1QS II,8) i strach wszyst-

¹⁰ G. Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse*, Paris 1969, s. 116-122.

kiego rodzaju, aż do ich całkowitego zniszczenia. Tekst podstawowy, Reguła Zrzeszenia (1QS IV,11-14 5), mówi o długim pobycie w piekle, jaki poprzedza unicestwienie potępionych. Wypowiedź dotyczy jednocześnie tych, którzy umierają przed „wizytą” rozstrzygającą (por. 1QS 2,7-8,17), oraz tych, którzy zginą podczas końcowego sądu. Ci drudzy, odtąd już unieszkodliwieni, będą wydani duchom ciemności na tak długo, aż zostaną unicestwieni. Zakłada się pewne przetrwanie dusz bezbożnych, ale ono ma być tymczasowe, wbrew wyobrażeniom o karze wiecznej wyrażonym hiperbolicznie. Los zarezerwowany dla synów światłości jest przedstawiony jako antyteza tego, co będzie udziałem synów ciemności. W Regule Zrzeszenia (1QS IV,6-8) czytamy: „nawiedzenie wszystkich, którzy kroczą drogą ducha wierności, to jest uzdrowienie, obfity pokój w długim życiu, rozkwit potomstwa, które dostąpi wszelkiego przyszłego błogosławieństwa, wieczna radość w nieśmiertelnym życiu, w koronie chwały i szacie majestatu w wiecznym blasku”. Tekst mówi o błogosławieństwach doczesnych obietnic, ale również życia pozagrobowego, zwłaszcza jeżeli bierze się pod uwagę opozycję między „radością wieczną w życiu nieśmiertelnym” a „strachem wiecznym w ogniu ciemności” (1QS IV,12-13). Wyrażenia „piękna korona” i „szata majestatu” mogłyby być rozumiane – jeżeli inne wyjaśnienia uznamy za związane ze zmartwychwstaniem – jako blask chwały wskrzeszonych ciał; ale można także je traktować jako określenia chwalebego stanu duchów sprawiedliwych – przez opozycję do „wstydu” i do „hańby” potępionych (1QS IV,12-13).

Inną charakterystyczną cechą wierzeń wspólnoty jest idea, że jej członkowie żyją już w towarzystwie aniołów: a są wezwani, by zająć miejsce pomiędzy tymi czystymi duchami po śmierci. Teksty, które o tym traktują, to Reguła Zrzeszenia (1QS XI,8-9 2), oraz Hymny (1QH III,20-22 3, 1QH XI,10-144). Jednak te właśnie wypowiedzi zwracają przede wszystkim uwagę na świętość zgromadzenia stanowionego przez członków wspólnoty, ponieważ ona prowadzi rodzaj życia anielskiego i poświęca się chwale Boga, jak to czynią „synowie Nieba” albo „święci” we wspólnocie z nimi. Jest to zgromadzenie porównywane do „drzewa życia”,żywionego przez cudowne źródło (1QH VII,5). Ta społeczność rości sobie prawo do przywileju nieśmiertelności. Jednakże ten przywilej może zakładać albo implikować nieśmiertelność osobistą członków wspólnoty. Pewne teksty najprawdopodobniej zwracają na to uwagę: „Przyznałeś człowiekowi los wieczny z duchami poznania, by wielbić Twoje imię we wspólnocie radości i opowiadać Twoje cuda w obecności wszystkich Twoich dzieł” (1QH III,22-23); „Ty sam, utworzyłeś sprawiedliwego, aby on trwał w Twoim przymierzu i kroczył Twoimi drogami, abyś rozproszył wszelką nędzę jego duszy dla zbawienia wiecznego, dla pokoju nieśmiertelnego i niezniszczalnego, i abyś wyniósł jego chwałę ponad ciało” (1QH XV,14-17); „byś pozwolił Twojemu słudze wejść w przymierze z Tobą i aby on trwał przed Tobą nieustannie w miejscu wiecznym, gdzie błyszczą światło wiecznej jutrzenki” (1QH XVIII,28-29). Tak też brzmi jedna z in-

tencji wymawianych nad kapłanami, wyrażająca obietnicę w Księdze Błogosławieństw (1QSb IV,24-26): „I będziesz Aniołem Obecności w mieszkaniu świętym [na służbę] chwały Boga zastępów na zawsze. I [ty] będziesz sługą gorliwym w świątyni Królestwa, dzieląc los Aniołów Obecności i we wspólnocie głębokiej [ze świętymi] na zawsze i na wszystkie czasy [...]”.

Reasumując: różne teksty ewidentnie mówią o wspólnocie eseneńczyków z aniołami. Księga Mądrości milczy na ten temat, z kolei wspólnota qumrańska wierzy w rzeczywistą obecność aniołów i ich wpływ na życie ludzi. To upoważnia do wyciągnięcia wniosku, że wspólnota wierzyła w indywidualną nieśmiertelność, zwłaszcza że inna forma trwania pozagrobowego była rozważana dla bezbożnych.

Pozostaje nam sprecyzować naturę i sposób tego przeżycia. Nie można, zdaniem G. Larcher, niczego jasnego na ten temat wydobyć z Hymnów (1QH III,20), ponieważ dwa stwierdzenia: „Ty mnie wyniosłeś do wysokości wiecznej” i „ja spacerowałem po równinie bez granic” nie przywołują obrazu Pól Elizejskich, ale raczej wewnętrzne przeżycia bezpieczeństwa i wolności, towarzyszące po wyjściu ze śmiertelnego niebezpieczeństwa. Czy zatem dusze sprawiedliwych zmarłych ponownie połączą się z aniołami natychmiast po śmierci, podczas gdy ich ciało obróci się w proch? Albo też czy będą musiały czekać na moment „wizyty”, by zająć miejsce razem z aniołami? Wreszcie czy zmartwychwstanie cielesne w ogóle jest brane pod uwagę? Odpowiedź na pierwsze pytanie zależy częściowo od interpretacji kilku tekstów Wojny, gdzie wyraz „święci” oznaczałyby dusze zmarłych połączonych z aniołami i uczestniczących z nimi w końcowej walce przeciw Kittim. Za tą interpretacją z dużym prawdopodobieństwem opowiada się J. Carmignac¹¹, opierając się na tezach Reguły Wojny (1QM XII,1-4;8; 15,13-15). Jako że teksty z Qumran nie mówią nigdzie o rodzaju letargicznego snu dusz sprawiedliwych albo o miejscu ich oczekiwania „wizyty”, należy przypuszczać, że one muszą już znajdować się w niebie. Jednakże gdy nie przecenimy zbyt bardzo niepewnego przekładu dostosowanego przez J. Carmignaca do 12 rozdziału Reguły Wojny (1QM XII,1), to kilka tekstów może wskazywać, że będzie się działo coś nowego podczas sądu końcowego. Odnosi się to mianowicie do tych fragmentów, w których pewni egzegeci widzą potwierdzenie koncepcji zmartwychwstania cielesnego przyjmowanej przez qumrańczyków. W Hymnie 6 (1QH VI,29-30) znajduje się wzmianka o „przebudzeniu się synów prawdy” na sąd. Byłoby ciekawe zestawić ten tekst z analogicznie apokaliptycznym fragmentem księgi Daniela (12,2), gdzie faktycznie jest mowa o „przebudzeniu” ze śmierci do zmartwychwstania. Tu jednak raczej chodzi o przebudzenie uciśnionych zrzucających z siebie jarzmo Beliala. W ww. 34-35 tego samego Hymnu G. Vermes¹² zauważa, że wskrzeszeni zmarli „są zapro-

¹¹ Cyt. za: tamże, s. 120.

¹² Cyt. za: tamże.

szeni, by dołączyć do walczących”. Autor tłumaczy to w ten sposób: „Wy, którzy jesteście złożeni w prochu, podnieście znak! Trupy gryzione przez robactwo ... dajcie znak ... dla...” Ale ów urywek zawiera luki i dlatego sens pewnych terminów pozostaje niepewny.

Inne przekłady proponuje J. Carmignac, który sądzi, że nie ma tu mowy o prawdziwym zmartwychwstaniu. Inni krytycy okazują się bardziej powściągliwi odnośnie do wymowy tego tekstu, skoro pozostaje ona niejasna. Hymn 11 (1QH XI,12) jest przytaczany jeszcze przez G. Vermesa, ponieważ zawiera to samo wyrażenie, które zawarte jest w szóstej pieśni zbioru (1QH VI,36), przetłumaczone następująco: „by podnieść trupy pogryzione przez robactwo aż do tajemnicy twojej prawdy”. Tymczasem kontekst nie dozwala wcale, by przyjąć taki właśnie sens wyrażenia, ponieważ pseudopsalmista chce bez wątpienia uwydatnić Bożą pobłażliwość wobec takiej istoty nieszczęśliwej, jaką jest człowiek: „on chwali działanie Boskie, które oczyszcza człowieka i wynosi go do wspólnoty z Aniołami”.

Studia nad różnymi tekstami przytaczanymi na poparcie idei zmartwychwstania cielesnego¹³ doprowadziły nas – twierdzi G. Larcher – do punktu wyjściowego badań, czyli do tezy: zasadnicze powołanie sprawiedliwych – to być przyjętymi do społeczności aniołów i wiecznie przebywać przed Bogiem. Znaczenie tego motywu, jak się wydaje, odsuwało uwagę esseńczyków od sprawy zmartwychwstania cielesnego. Z powodu małej liczby tekstów oraz niepewnego ich znaczenia, które mogłyby świadczyć o takim oczekiwaniu, nie możemy stwierdzić, w jakiej mierze wspólnota miała nadzieję na przyszłe zmartwychwstanie wszystkich jej zmarłych członków, które miałyby mieć miejsce podczas wielkiej „wizyty” Boga i jako preludium Jego panowania. Czy to znaczy, że wyobrażała sobie życie przyszłe i wieczne sprawiedliwych jako czystych duchów? My nie możemy nic więcej stwierdzić. Z jednej strony, aniołowie nie byli może pojmowani w Qumran jako istoty czysto duchowe, całkowicie bezcielesne. Z drugiej strony, różne teksty deklarują, że „chwała Adama” będzie porównywalna do przyszłego blasku sprawiedliwych, a oni będą kiedyś żyć na ziemi na sposób rajski (1QH XVII,15 6, CD III,20 7; i QS IV,22-23 1).

W tym miejscu zestawmy jeszcze kilka istotnych tez. Otóż interwencja Boga, jak da się wywnioskować, jest przez qumrańczyków oczekiwana w przyszłości dość bliskiej. „Poznanie” Go musi wtedy „ponownie napełniać świat” (1QMyst 7), a Miasto Święte, Świątynia i kapłaństwo zostaną odnowione, ale w całkowicie innym kontekście religijnym i moralnym. Wtedy to – jak wierzą autorzy tych papirusów – władza nad innymi, najwyższa i niezaprzeczalna, będzie udzielona ludowi Boga (1QM I,5). Te właśnie tezy skłaniają, że z jednej strony możemy utożsamić przesłanie eschatologiczne Qumran z ustanowieniem w dość bliskim czasie Królestwa Boga na ziemi, co ma też

¹³ Cyt. za: tamże, s. 121.

znaczyć, że lud „świętych” będzie służył Bogu wspólnie z aniołami i nastanie wieczna obecność nieba na ziemi. Natomiast z drugiej strony możemy najwyżej stwierdzić: wspomniane tu teksty, zwłaszcza przez przedstawienie w nich ideału wspólnoty wiernych z aniołami i rodzaju asymilacji z nimi, zakładają raczej przeżycie wieczne „duchów” sprawiedliwych niż prawdziwe zmartwychwstanie ich ciał ziemskich. Nieobecność dokładnych wskazówek w tym ostatnim punkcie jest tym bardziej zadziwiająca, że Księga Daniela wywiera wpływ niezaprzeczalny na sporą liczbę koncepcji eschatologicznych z Qumran. Według M. Blacka¹⁴ idea powrotu do stanu rajskiego i „odnowienia” wszystkich rzeczy (1QS IV,25) dominuje w tych pismach. Nie można jednak twierdzić, że owe koncepcje objaśniają i jednocześnie wszystkie teksty badane dotąd.

3. ANALOGIE MIĘDZY KSIĘGĄ MĄDROŚCI A PISMAMI Z QUMRAN¹⁵

Wydaje się wprawdzie, że hagiograf w w. 5 5 rozdziału („Jakże to się stało, że zaliczono go do synów Bożych i ma udział ze świętymi?”) odsyła do charakterystycznego wierzenia sekty, gdzie „święci” oznaczają także aniołów w większej części tekstów: „sprawiedliwy” zaś zajął miejsce pomiędzy nimi, gdyż jego „przeznaczenie” to dzielić ich los. Inna analogia, dość uderzająca, między Mdr a pismami qumrańskimi – to temat dwóch „drog”, które wywierają przeciwny wpływ na sferę ziemską i starają się przyciągać ludzi do siebie: chodzi o drogę prowadzącą do śmierci (Mdr 1,16), drogę demona (Mdr 2,24), która jest udziałem kroczących traktem zguby (1,12; 5,6-7). Ta droga przeciwstawia się drodze sprawiedliwości (Mdr 1,15), życia i nieśmiertelności (Mdr 2,23; 5,15), prawdy i światła (Mdr 5, 6), po której kroczą ci, którzy już się uważają za synów Boga (Mdr 2, 16d) i żyją nadzieją lepszego losu po swojej śmierci (Mdr 3,4,13c,14c-d). Droga ciemności nie tylko jest drogą Beliala, czyli szatana i jego aniołów, ale również wszystkich ludzi, którzy są pod ich wpływem i postępują za przewrotnością i zgubą. Reguła Wojny przeciwstawia tę drogę drodze Boga (1QM XIII,5), drodze wybranych i „synów światłości”. Motyw „nawiedzenia” rozstrzygającego często powraca jako charakterystyczny dla pism z Qumran. Podobnie w przypadku Księgi Mądrości (2,20; 3,7,13 i nn.). „Wizyta” radykalnie zniszczy panowanie niesprawiedliwości na ziemi (por. Mdr 5, 23), w tym również bałwochwalstwo (por. 1QpHab 13,1-3 i Mdr 11,11). Sprawiedliwi „zajaśnieją” (Mdr 3,7a), wejdą do „światłości wiekuistej” (1SQ IV,8), otrzymają insygnia godności kró-

¹⁴ Cyt. za: tamże, s. 122.

¹⁵ Cyt. za: tamże, s. 122-125.

lewskiej (1QS IV, 7-8; Mdr 5,16), by wieść życie wieczne; będą włączeni do wiecznego królowania Boga nad narodami (1QM I,5; Mdr 3,8) i będą służyć w Jego Świątyni (1QSb IV,24b-26; Mdr 3,14d). Należy jeszcze zwrócić uwagę na słowo „wybranie” w tekście hagiografa (3,9 i 4,15), gdyż temat „wyboru” odgrywa równie ważną rolę w teologii Qumran.

Analogie między Księgą Mądrości a pismami sekty nie ograniczają się do domeny eschatologii w dosłownym tego słowa znaczeniu; one się objawiają także i w niemałej liczbie zagadnień innego typu. Wyliczmy te, które nam się wydają najbardziej znaczące: częste użycie wyrażenia „Twój duch święty” (Mdr 1,5; 9,17); to samo podkreślenie wewnętrznego działania ducha Bożego, które pozwala zdobyć prawdziwą znajomość Boga, oświecić, wzmocnić, uświęcić, a nawet oczyścić. Następnie wspomnijmy jeszcze dążenie, by sobie przypisać przywilej osobistej znajomości Boga, zadzierzgniętej na mocy „tajemnic danych dzięki Objawieniu”. One to sprawiają pełniejsze rozumienie Boskich planów ostatecznego przeznaczenia człowieka. W Księdze Mądrości, jak i w pismach z Qumran przez „tajemnice” rozumie się jednocześnie wiarę w ostateczną karę zesłaną na bezbożnych i zapowiedź przyszłej chwały zarezerwowanej dla sprawiedliwych. Hagiograf przypisuje wielką wartość wiedzy w sprawach naturalnych zdobytej dzięki Objawieniu, czyli otrzymanej przez to samo poznanie „tajemnic” („widziany”, 7,17-22). Ta sama wiedza z nadprzyrodzonego źródła była również ceniona w Qumran. „Sprawiedliwi” z Księgi Mądrości, podobnie jak „wybrani” z pism qumrańskich, mają do dyspozycji źródło stałej łaski i przebaczenia swoich niewierności i braków (por. 1QH XI,8-10; VI,29-31; III,21-22; 1QS III,6-12 i Mdr 15,2-3). Autorzy – zarówno Księgi Mądrości, jak i pism z Qumran – twierdzą, że to wszystko, co istnieje w świecie, zależy od uprzedzającej wiedzy i od Opatrzności Boga (por. 1QH I,8; X,2,9; 1QS XI,11,17-18 i Mdr 11,25), a Boże panowanie rozciąga się aż do wnętrza, w głąb myśli i pragnień człowieka (por. 1QH X,5-7 i Mdr 7,15-16). Oczyszczający charakter prób poniesionych przez sprawiedliwych jest przedstawiony za pomocą tych samych obrazów w obu źródłach. Można by jeszcze przywołać inne punkty zbieżne, chociaż nie mają one tego samego znaczenia, co dopiero wymienione.

4. RÓŻNICE

Podobieństwa nie niwelują jednakże znacznych różnic między omawianymi tu tekstami. Księga Mądrości pomija doktrynę o „dwóch duchach”, która zajmuje centralne miejsce w teologii wspólnoty qumrańskiej. W jej rozumieniu świat jest podzielony radykalnie na dwie zupełnie przeciwstawne

sfery wpływów, podporządkowane jednak Bogu¹⁶. Z tego wynika, że rzeczywistość determinizm ciąży na ludziach od ich poczęcia lub narodzenia: jedni otrzymują dobrego ducha, inni ducha przewrotności. Te duchy działają w relacji do dwóch sfer, które są w ciągłej walce. Jednak szkodliwy wpływ wywierany przez duchy ciemności szczególnie silnie się rozprzestrzenia, to właśnie Belial sprawuje prawdziwą „władzę nad innymi” aż do czasu wyznaczonego przez Boga (1QS II,19). Wobec tego również wybrani muszą wystrzegać się nieustannie, by nie ulec wpływowi tego demona. Co więcej, sekta ta głosi w istocie pesymizm: człowiek jest – według niej – z natury skłonny do zła, nie jest w stanie oprzeć się pokusom zła, chyba że otrzyma szczególną, stałą łaskę (por. 1QH I,21-23,27; XIII,14-16; XVIII,12-13; 1QS XI,9-10). Stan „sprawiedliwego” albo aspiranta ku doskonałości zaczyna się od głębokiego „nawrócenia życia” (1QS III,1; V,7-10).

Otóż Księga Mądrości jest w bardzo wyraźnej opozycji do wyżej przedstawionych wypadków. Według hagiografa świat nie jest wydany szatanowi pod jego panowanie: „nie króluje nad ziemią Kraina śmierci” (1,14c). Bóg nie uczynił śmierci i nie cieszy się ze straty żyjących (1,13), gdyż wszystkie istoty zostały utworzone z miłości (11,24-26). Wszechświat jest w służbie człowieka (9,2-3; 14,3-5). W Księdze głosi się postawę optymistyczną, podkreśla wolną wolę. Człowiek jest wolny, może wybrać między życiem a śmiercią (1,12,16; 2,21), a wszyscy grzesznicy są usilnie zapraszani przez łaskę lub ostrzegani przez Boga, by się nawrócili i zawierzili Mu (11,23; 12,2). Jeśli treść kilku wersetów wydaje się rodzajem determinizmu, to jest to raczej wpływ aberracji religijnej, spowodowanej bałwochwalstwem (12, 10b-11, 3, 12b-c; 16-19; 4,3-6; 4,11-12) (13,1,10; 14,11cd, 12,22-30). Ze swej natury człowiek jest słaby (9,5), ograniczany – przede wszystkim w możliwościach poznania prawd nadprzyrodzonych (9,13-14) – ale nie jest gruntownie zepsuty. Gdy pewna nuta pesymistyczna przebija gdzieś, to dlatego że ciało stanowi ciężar dla duszy i przeszkodę dla aktywności umysłu (9,15). Taka typowo grecka forma dualizmu (materia – duch, ciało – dusza), nie ma żadnego odpowiednika w pismach z Qumran. Dla hagiografa ideałem jest otrzymać na początku „dobrą duszę” i ciało nie zarażone przez dziedziczność (8,19-20). Jeżeli pomoc Mądrości Boskiej (albo Ducha) są jednakże wymagane, to po to, by dojść do „doskonałości” autentycznej (9,6,17), do niezbędnej zgodności dobrej natury z prawą duszą.

W doktrynach Qumran świat niebiański – sfera aniołów – przenika nieustannie świat ziemski. Natomiast w Księdze Mądrości obie dziedziny są zdecydowanie wyodrębnione: śmierć fizyczna stanowi o styku między światem ziemskim a niebiańskim. Dla autorów wspólnoty „duchy” są zdecydowanie podzielone na dobre i złe. Spotykamy też wypracowaną angelologię.

¹⁶ Cyt. za: tamże, s. 125-129.

Dla hagiografa są to jeszcze raczej kategorie neutralne, nieuschematyzowane, a często w zgodzie z różnymi trendami myśli hellenistycznej. Doktryna zaś, według której duchy wywierają ciągły wpływ na świat ludzi, nie znajduje echa (wyjąwszy może w 7,20b?). Dziedzinę antropologii charakteryzuje słowo „duch” (ruah), przeważające w Qumran. Natomiast słowo „dusza” (psyche) jest preferowane przez autora biblijnego (Mdr 3). Dla qumrańczyków „tajemnice” mają za przedmiot ukryte zamiary Boga i misteria Jego opatrnościowego królowania, gdzie doktryna „dwóch duchów” zdaje się uzasadnieniem. Według niektórych badaczy nauka o dwóch duchach sama jest zasadniczym przedmiotem „tajemnic” i pretenduje do tego, by wyjaśnić tymczasową obecność zła. Natomiast dla autora Mdr „tajemnice” streszczają się w przesłaniu o nieśmiertelności (2,22) albo (być może) są polemiczną aluzją do ezoterycznych pism hellenizmu (6,22). Podczas gdy wspólnota qumrańska pilnowała zazdrośnie sekretu swych ezoterycznych doktryn, hagiograf proponuje tajemnice mądrości wszystkim, dostrzegając ich życiodajny walor dla każdego człowieka (6,22-23).

Wreszcie ani Duch¹⁷, ani Mądrość¹⁸, ani Słowo¹⁹ nie są rzeczywiście uosabiane w pismach qumrańskich, zwłaszcza w roli kosmicznej. Te różnice, zgodnie z opinią G. Larchera²⁰, nie pozwalają przede wszystkim widzieć w autorze Księgi Mądrości ucznia nauczycieli z Qumran albo nawet jednego z esseńczyków. Larcher uważa nawet, że hagiograf zajął stanowisko polemiczne wobec pewnych doktryn wspólnoty, by podążyć inną, własną drogą. Tymczasem te sygnalizowane wcześniej podobieństwa domagają się wyjaśnienia. Istnieją dwie hipotezy: albo autor Księgi Mądrości znał – bezpośrednio lub pośrednio – dzieła z Qumran i dosyć dowolnie się nimi inspirował. Wtedy zgodnie ze swoim upodobaniem twórczo potraktował źródła, a mianowicie zaczerpnął z nich pewne motywy czy tematy. Zgodnie z drugą hipotezą możliwe jest jeszcze, że zaczerpnął niektóre myśli do pewnego środowiska religijnego i literackiego, które dało początek doktrynie i praktykom esseńczyków, a zinterpretował je w klimacie helleńskim. Bierze się tu przede wszystkim pod uwagę terapeutów. Jednak na przekór pewnym przesłankom teza o przynależności autora do terapeutów wydaje się Larcherowi niedostatecznie udowodniona. Preferuje więc pierwszą hipotezę. Pojawia się jednak pewna trudność związana z zależnością Księgi Mądrości od pism z Qumran. Mimo że punkty styczności są względnie liczne, a niektóre z nich są dość znamienne, sytuacje

¹⁷ B. Poniży, *Pneuma w Księdze Mądrości*, w: *Pneuma Hagion*, Poznań 2007, s. 39-59.

¹⁸ Tenże, *Sophia Salomonos – księgą dialogu*, w: *Filozofia bliższa życiu*, Warszawa 2005, s. 193-201; tenże, *Ku osobowej mądrości w literaturze Starego Testamentu*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. XX, Poznań 2006, s. 27-40.

¹⁹ Tenże, *Logos w Księdze Mądrości (18,14-16)*, ZN KUL 40 (1997), nr 1-2 (157-158), s. 75-92.

²⁰ G. Larcher, *Études sur le livre*, s. 126-127.

nadawcze obu doktryn pozostają bardzo różne. W wielu wypadkach trzeba także wziąć pod uwagę wpływ tych samych tekstów biblijnych na obie koncepcje. Jak się wydaje, główną korzyścią porównania omawianych tu tekstów jest wniosek, że źródła palestyńskie mogłyby być ukryte przede wszystkim w cz. I Księgi Mądrości, a także że pewne motywy, zazwyczaj przypisywane hellenizmowi, mogą być zilustrowane również przez paralele funkcjonujące u eseneńczyków.

Wreszcie, czy można upierać się, że Mistrz Sprawiedliwości jest przedstawiony pod postacią „sprawiedliwego” w rozdz. 2 i 5 tekstu hagiografa? Jeśli na próżno szukamy w historii judaizmu egipskiego wskaźników gwałtownego prześladowania Żydów, także z motywów religijnych, to odniesienie do faktów palestyńskich wydaje się bardziej naturalne. Należałoby jednak najpierw znaleźć potwierdzenie, że jakiś rzeczywisty Mistrz Sprawiedliwości był skazany na śmierć i zginął w torturach. M. Philonko podziela tę opinię. Twierdzi, że bardzo dokładnie wszystkie cechy z rozdz. 2 i 5,1-7 Księgi Mądrości dotyczą Mistrza Sprawiedliwości. Naszym zdaniem większość przytoczonych podobieństw doprowadziła tego uczonego do zbyt pochopnej konkluzji, ponieważ nie uwzględniła szczegółowej analizy leksykalnej w odniesieniu do obu – odrębnych przecież – idiolektów autorskich. Faktem jest, że w rozdz. 5 Księgi Mądrości dochodzi do zapożyczenia ważnego tematu teologii, który istotnie porusza wiele pism z Qumran, a w konsekwencji wyrażenia: „droga prawdy” i „światło sprawiedliwości” mogłyby odsyłać również do tekstów wspólnoty. Jednakże różne cechy „sprawiedliwych” plasują się w Księdze Mądrości w kontekście bardzo szczególnym, świadczącym o myśleniu osobistym i oryginalnym. „Sprawiedliwy” dla hagiografa (2,12a i 18a) nie musi oznaczać wcale jednostki, gdyż konwencja literacka tekstu preferuje obrazowanie uogólniające, oparte na mechanizmie *pars pro toto*, co sprzyja uruchomieniu znaczeń typologicznych.

Bez wątpienia też cechy charakterologiczne podane w rozdz. 2 są dosyć precyzyjnie ukazane. „Bezbożni” – to przede wszystkim materialści, którzy odrzucają jakąkolwiek formę życia pozagrobowego i to zwłaszcza z tego powodu, że prześladowają „sprawiedliwego” albo „sprawiedliwych” (por. zwł. 2,16c,20b), są antytezą żyjących wiarą i uznających sankcje transcendentne. Sprawiedliwy zatem staje się ewidentnym wcieleniem tej wiary, którą poświadcza przez życie w ścisłej wierności wobec Boga, na przekór sarkazmom i prześladowaniom, a w nadziei szczęśliwej nieśmiertelności. Otóż ta doktryna o nieśmiertelności, podstawowa dla tej perykopy Księgi Mądrości 2, nie zajmuje centralnego miejsca w wierzeniach sekty Mistrza Sprawiedliwości. Nasz hagiograf przeciwnie – sprawia wrażenie, że zamierza najpierw przedstawić serię konkretnych przykładów osobowych, przekonujących do wartości samej doktryny, ona zaś przez to trafia do serc, ponieważ wymaga zasadniczej postawy wobec życia i śmierci.

Kontekst faktów historycznych, konkretnych prześladowań, wnosi światło w interpretację tekstu Księgi Mądrości. W środowisku aleksandryjskim dochodziło bowiem do drastycznych represji wobec wiernych Żydów spowodowanych przez żydowskich apostatów. Zdarzały się nawet wyroki śmierci, jeżeli groźba zapisana przez hagiografa w ww. 2,20 nie jest czystą chępliwością ze strony bezbożnych. W tym wypadku konieczne jest odwołanie się, przy krytycznej lekturze, raczej do historii judaizmu palestyńskiego. Ściśle biorąc, autor Księgi Mądrości mógł znać dzieła powiązane genezą z Qumran albo nawet uległ wpływom sekty. Mógł być pod wrażeniem opozycji, jaką napotykał Mistrz Sprawiedliwości, udręk poniesionych przez niego, i aprobować zapowiedź przyszłego odwetu. Lecz nawet gdyby tak było, autor przedstawił to wszystko w innej atmosferze religijnej i nadał temu inne znaczenie.

Dodajmy jeszcze opinię dwóch wybitnych egzegetów. G. Ziener twierdzi, że w Mdr są także punkty styczności z nauką esseńczyków²¹. Ta żydowska sekta wcześniej znana była głównie dzięki pismom Filona i J. Flawiusza. Wzmiankuje o niej Pliniusz (*Historia naturalis*) i niektórzy Ojcowie, np. Euzebiusz z Cezarei (*Preparatio evangelica* VIII,11). Odkrycia w Qumran poszerzyły naszą wiedzę o wspólnocie z Qumran, jej nauce i zwyczajach. Stąd uzasadnione jest przyjęcie ewentualnego wpływu esseńskiego na Mdr.

A.M. Dubarle sądzi, że da się udowodnić wpływ Księgi Reguły z Qumran na Mdr. Wychodzi on z nauki o odpłacie występującej w obu pismach. Obydwa pisma nie mówią o zmartwychwstaniu umarłych; w obydwu środowiskach pośmiertny los bezbożnych jest niejasny. Nie mówi się wyraźnie, czy bezbożni poniosą wieczną karę, czy też zostaną unicestwieni. W obu księgach cała historia ludzkości sprowadza się do przeciwieństwa dwóch grup ludzkich: sprawiedliwych – bezbożnych. Dubarle²² podaje listę 27 analogii między Mdr a Qumran. Te paralele polegają na tak samo lub analogicznie brzmiących wyrażeniach. Moim zdaniem – pisze G. Ziener – są to argumenty niezbyt przekonujące. Można je wyjaśnić wpływem zarówno wcześniejszych ksiąg biblijnych, jak i pozabiblijnych. Podobieństwa dają się wyjaśnić zależnością od wcześniejszych źródeł. Analogia w nauce o odpłacie nie jest także przekonującym argumentem za zależnością. Nauka o zmartwychwstaniu jest nieobecna w hellenizmie, brak jej u Filona, w 4 Mch i w słowiańskim Henochu, w Podręczniku Reguły, u Daniela (122,1-134) i u Henocha (92,94-105). Wniosek: argumenty przedłożone przez Dubarle'a nie są wystarczające.

Terminy opisujące w Księdze Mądrości²³ specjalną relację między Bogiem a prześladowanym mają także paralele w pismach qumrańskich. Pro-

²¹ G. Ziener, *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit*, Bonn 1956, s. 16-18.

²² M. Dubarle, *Une source du livre de la Sagesse*, s. 431-434.

²³ M. Kolarcik, *The Ambiguity of Death on the Book of Wisdom 1-6. A Study of literary Structure and Interpretation*, Roma 1991, s. 1, 28-130.

wadzi to do tezy o możliwej identyfikacji prześladowanego sprawiedliwego z Nauczycielem Sprawiedliwości, ukazany w tych tekstach. Trzy główne określenia, które mogą być traktowane jako zbieżne między projektem prześladowania sprawiedliwego, przedstawionym przez bezbożnych w ww. 2,10-20, a losami Nauczyciela Sprawiedliwości, to:

1) specjalna wiedza, że nieprawi szyczą ze sprawiedliwego i podmiotu jego nadziei (2,13a),

2) wyrazy „ojcostwo” i „synostwo”, które podkreślają specjalną relację między sprawiedliwym a Bogiem (2,16d.18),

3) szczególnie okrutne zabicie sprawiedliwego (2,19-20).

Nauczyciel Sprawiedliwości jest opisany w pismach qumrańskich jako ten, któremu Bóg objawił wszystkie tajemnice swoich sług proroków. Inne hymny z tego zbioru tekstów mówią o Nim jako o Ojcu sprawiedliwych: „Ty jesteś ojcem wszystkich synów prawdy”. Nauczyciel Sprawiedliwości jest identyfikowany z uciskany sprawiedliwym, którego ukazują te właśnie hymny.

Jednak podobieństwa między projektem przebiegu prześladowania sprawiedliwego w Mdr a cierpieniami Nauczyciela Sprawiedliwości pozostają wyłączane na poziomie tematu. Brak ewidentnych wyrażen czy zdań w tekście Księgi Mądrości, które pozwoliłyby dowieść, że pisma z Qumran były dla niej źródłem. Jednak to nie wyklucza faktu, że omawiany tu fragment w motywie ucisku sprawiedliwego zawiera aluzje do idei zapisanej także w qumrańskich pismach. Co więcej, aluzja do nich nie musi zakładać aluzji do historycznej postaci Nauczyciela Sprawiedliwości. Hagiograf sięga po wyobrażenia z różnych, także sobie współczesnych literackich źródeł, by stworzyć ideał lub model prześladowania sprawiedliwego. Taka hipoteza powinna wyjaśnić relację między postacią sprawiedliwego z Księgi Mądrości a Nauczyciela z Qumran. Bezbożni zaś, którzy zachęcali innych do wykorzystywania przyjemności życia, w konsekwencji skrajnie pesymistycznego sądu na temat śmierci fizycznej, przez hagiografa nie są opisani w terminach „dzieci ciemności” jak w tekstach qumrańskich, lecz raczej w ramach wyobrażeń należących do greckiego sympozjum i do tradycyjnych konwencji ukazywania ucisku w Psalmach i w pismach prorockich.

Z analizy tekstu jasno wynika, że podstawowym źródłem pojęć i wyobrażeń dla autora Księgi Mądrości jest Biblia (Psalmy, pisma prorockie, teksty mądrościowe). Możliwych aluzji do filozoficznych systemów, takich jak epikureizm, do kulturalnych zwyczajów, takich jak sympozjum, do religijnych zjawisk, takich jak pogańskie uczyta sakralne czy np. wspólnota Qumran, nie da się bez reszty utożsamić z konkretną grupą współczesną autorowi i jego adresatom. Raczej korzysta on z różnych źródeł, by silnie zasugerować charakterystykę samych bezbożnych, których to postawa jest wroga Bogu i sprawiedliwości.

Analogie między pismami z Qumran a Księgą Mądrości równie dobrze mogą pochodzić ze wspólnego dla wszystkich kierunków religijnych tej epoki, których źródłem był Stary Testament, oraz szukające w nim oparcia poglądy, wyrosłe nie bez wpływu potężnego zmagania się z hellenizmem²⁴. Nie można więc jednoznacznie potwierdzić, a tym bardziej zanegować, wpływów qumrańskich na Księgę Mądrości. „Interpretacja biblijna w Qumran stanowi łącznik pomiędzy egzegezą wewnątrz-biblijną a egzegezą rozwijaną nieco później w pismach chrześcijańskich i rabinackich”²⁵.

**THE BOOK OF WISDOM AND THE QUMRAN WRITINGS:
A HYPOTHESIS CONCERNING THEIR INTERRELATIONSHIP**

Abstract

The aim of the article is an attempt to answer the question whether the writings of the Qumran community left any traces in the Book of Wisdom. Exegetes point out numerous similarities, e.g. the topic of two ways: the way of life and the way of death. The analogies between Wisdom and the community writings are not limited to eschatology; they also occur in quite an extensive amount of other issues, e.g. a frequently used expression ‘Your holy spirit’ (Wis 1,5; 9; 17); taking pride in the privilege of personal relationship with God (Wis. 2,13); the cleansing character of the trials presented by means of the same images. The numerous similarities do not eliminate considerable differences. There is an esoteric doctrine at Qumran whereas Wisdom tends to be universalistic; Qumran acknowledges two antagonistic forces, which have influenced man’s decisions since the moment of the creation; while at Qumran there is pessimism, we find much more optimistic approach in Wisdom. Many analogies between Qumran and Wisdom may have come from the Old Testament, the common source of all religious trends of those times. The relations must thus remain on a hypothetical level.

²⁴ E. Dąbrowski, *Odkrycia nad Morzem*, s. 380.

²⁵ A. Tronina, *Biblia w Qumran*, s. 124.