

KS. BOGDAN PONIŻY

Autor Księgi Mądrości i czas jej powstania (2)

Położenie Żydów w Aleksandrii za Ptolemeuszy i Rzymian

Żydzi zaczęli osiedlać się w Aleksandrii w czasach Aleksandra Wielkiego¹. Flawiusz informuje, że była to dla nich forma nagrody za pomoc wojskową przeciw Egipcjanom². Władca dał Izraelitom przywileje takie jak Grekom. To rozpoczęło nieustający konflikt między rdzennymi mieszkańcami Egiptu a osadnikami. Podczas wczesnego okresu Ptolemeuszy jedna z pięciu dzielnic metropolii należała do Żydów, później zamieszkiwali głównie w dwóch. Liczba aleksandryjskich Żydów mogła w przybliżeniu wynosić 180 tysięcy, co stanowiło 30–36 procent całkowitej populacji tej stolicy. W czasie Pseudo-Salomona miasto było centrum nie tylko dla społeczności egipskiej, ale również dla diaspory.

Hegermann³ wskazuje, że we wczesnorzymskim okresie żydowska populacja w Aleksandrii była większa niż w Jerozolimie. Wspólnota izraelska w Aleksandrii posiadała własną strukturę społeczną nazywaną politeuma (πολίτευμα). Hebrajczycy cieszyli się daleko idącą autonomią⁴. Byli zwolnieni od udziału w kulcie oraz od służby wojskowej. Pozwalano im na odpoczynek szabatowy. Cieszyli się możliwością wznoszenia synagog. Mieli też możliwość zbierania składek na świątynię w Jerozolimie. Do przywilejów związanych wprost albo pośrednio z wolnością religijną należało prawo życia według zasad ojców, niezależne sądy, wychowanie młodzieży, wybór przedstawicieli w obrębie zarządu miasta. Dysponujemy

¹ Por. S. Cheon, *The Exodus Story in Wisdom of Solomon*, Sheffield 1997, s. 134–139.

² Por. tamże.

³ Por. tamże, s. 134; J. Vilchez-Lindez, *Sapienza*, Roma 1990, s. 544–575.

⁴ Por. J. Vilchez-Lindez, *Sapienza*, dz. cyt., s. 551–575.

świadectwami na temat organizacji wspólnoty w Aleksandrii w okresie ptolemejskim i na początku okresu rzymskiego. Od dawnych czasów władze we wspólnocie żydowskiej spełniała *γερουσία*, czyli rada starszych złożona z 71 członków. Nie wiadomo, od kiedy w miejsce geruzji wszedł etnarcha – prawdopodobnie był on wybierany przez wspólnotę, a uznawany przez króla. Politeuma była względnie autonomiczną jednostką prawną. Etnarcha rządził nią, sądził ludzi i nadzorował wprowadzanie w życie umów i rozporządzeń jak władca wolnej republiki. W ramach politeumy Żydzi mogli żyć stosownie do swych narodowych praw. Cieszyli się ograniczoną wewnętrzną niezawisłością, która była nie tyle polityczna, ile religijna i społeczna. Według Tcherikovera⁵ oznaczało to możliwość budowania synagog, własne sądownictwo, kształcenie młodzieży w duchu Tory, jak również posiadanie komunalnych instytucji i wybieranie własnych urzędników. Najwięcej z nich zajmowało pozycję społeczną pośrednią między greckimi obywatelami miasta a zupełnie nieuprzywilejowanymi rodzimymi Egipcjanami. Wyjątek stanowili pojedynczy Żydzi, którzy mieli obywatelstwo greckie. Na szczycie społecznej piramidy była nieliczna arystokracja i klasa posiadaczy ziemi, która dzieliła się na spowinowaconych z ptolemejską rodziną królewską (na przykład Oniasz) albo z Rzymem (Tyberiusz Juliusz Alexander) i nienależących do pierwszej ani drugiej grupy, a mimo to niezależnych majątkowo, jak właśnie np. Filon Aleksandryjski.

Kasher⁶ wskazuje, że jedyne pogorszenie żydowskiej sytuacji po zajęciu Egiptu przez Rzymian było związane z rozkładem ptolemejskiej armii. Gdy została ona zdemilitaryzowana, żydowscy eks-żołnierze prawdopodobnie zostali biednymi rolnikami. Gajusz Juliusz Cezar kontynuował przywileje, którymi Żydzi cieszyli się za panowania Ptolemeusza. Jednak za panowania Oktawiana Augusta (27 przed Chrystusem – 14 po Chrystusie) zaszły dwie ważne zmiany. Pierwsza polegała na tym, że August zmienił żydowską strukturę polityczną politeumy, dostosowując ją do standardów swojego programu rządzenia prowincjami. Druga zmiana dotyczyła finansów. Aleksandryjscy Żydzi podobnie jak ich rodacy w całym Egipcie byli na ogół traktowani jak rdzenni Egipcjanie i pozostałe niegreckie grupy w sprawach poboru podatku *λαογραφία*.

⁵ Por. S. Cheon, *The Exodus Story in Wisdom of Solomon*, dz. cyt., s. 136.

⁶ Por. tamże, s. 136–137.

August wprowadził zupełne zwolnienie od podatku tylko pełnoprawnych greckich obywateli. Kasher⁷ argumentuje, iż zbiór praw, które Juliusz Cezar przyznał Żydom w Aleksandrii, miał dotyczyć w zamyśle także następných pokoleń. R. Marcus⁸ wskazuje, że nadane przywileje automatycznie sprowokowały reakcję ludności innych nacji z krajów podlegających Rzymowi. Po demilitaryzacji Żydzi w Aleksandrii byli publicznie zaklasyfikowani jako nieobywatele, tę samą pozycję mieli tamtejsi Egipcjanie. To znaczyło, że ich status społeczny nie był identyczny z greckimi obywatelami, co rzutowało na życie codzienne. H. A. Green⁹ wylicza takie skutki społecznego upośledzenia: ograniczenie zawodowej mobilności, niedostępność stanowisk w służbie państwowej, zmniejszenie szansy na grecką edukację za pośrednictwem gimnazjonów, zwiększenie ucisku fiskalnego. Jednak August nie tyle zmienił polityczno-prawny status Żydów w Aleksandrii, ile raczej potwierdził ich polityczne i religijne prawa przyznane im przez poprzedniego cezara. Chociaż aleksandryjscy Żydzi musieli teraz zapłacić ciężki podatek pogrównego, mogliby kontynuować swą uprzywilejowaną pozycję w formie politeumy. Ekonomiczna degradacja sprawiła, że wielu Żydów zażądało pełnych praw, jakimi cieszyli się greccy obywatele, w tym zwolnienia od podatku. Dwojaka polityka Augusta, z jednej strony chronienie politycznych przywilejów Żydów, a z drugiej opodatkowywanie ich jako nieobywateli, już torowała drogę do prześladowań tej nacji w niedalekiej przyszłości. Żydzi bowiem stali się upersonifikowanym przeciwnikiem dla antyrzymskiego ruchu w Aleksandrii.

Rozruchy w 38 roku po Chrystusie były pierwszym gwałtownym aktem skierowanym przeciw Żydom w Aleksandrii¹⁰. Chociaż do antysemitycznych ekscesów dochodziło już przedtem, to były one ograniczone do grupy osób piśmiennych, a więc nie przekraczały kręgów kapłańskich. Tym razem zadziałały dwie bezpośrednie przyczyny. Pierwsza z nich jest związana z niepewną polityczną pozycją Awilliusza Flakkusa. Po mianowaniu go prefektem Aleksandrii i Egiptu około 32 roku po Chrystusie rządził on sprawnie przez pierwsze lata, utrzymywał pokój w mieście

⁷ Por. tamże, s. 138.

⁸ Por. tamże, s. 139.

⁹ Por. tamże, s. 138.

¹⁰ Por. tamże, s. 139–145.

i kontrolował środowiska ekstremistów narodowych. Jednak kiedy Gajus Kaligula został imperatorem Rzymu, Flakkus automatycznie stracił pozycję. Był bowiem nie tylko włączony w spisek przeciw Agrypinie, matce nowego imperatora, ale był też przyjacielem jego przeciwników. W tych okolicznościach frakcja antysemitów, przeważnie Greków, zasugerowała Flakkusowi, by ich poparł. To znaczyło, że zapłacił polityczną cenę, poświęcając rodaków. Ten przebiegły plan Greków był zgodny z jego własnym nieprzychylnym nastawieniem wobec Izraelitów.

Drugą przyczyną rozruchów, bardziej bezpośrednio związaną z przemocą, jest wizyta w Aleksandrii Agryppy I (nazywanego Herodem w Dz 12, 1-23), przyjaciela nowego imperatora oraz wnuka Heroda Wielkiego i Mariamme Hasmonejki. Został on włączony w konflikt między Żydami a innymi aleksandryjczykami. Kiedy Żydzi dowiedzieli się o przybyciu Agryppy, przywitani go bardzo entuzjastycznie i potraktowali jak swego orędownika. Opowiedzieli mu o złośliwym działaniu Flakkusa. Grecy poczuli zawiść i publicznie obrazili Agryppę. Flakkus nie uczynił nic, by ich powstrzymać. Filon w następujący sposób opisuje jego zachowanie: „Słyszając o przyzwoleniu Flakkusa, grecki tłum poczuł się zachęcony, by zaatakować społeczność żydowską. Najpierw napadł na synagogi. Niektóre profanowali, umieszczając w nich obrazy Gajusa jako nowego bożka imperium”¹¹. Chociaż Gajus ogłosił się bogiem imperium, to nie wydał edyktu nakazującego wszystkim mieszkańcom państwa udział w tym kulcie, włączając w to Żydów. Dlatego nie był bezpośrednio odpowiedzialny za profanację synagog. Flakkus, który prawdopodobnie spiskował z antyżydowskimi grupami, ogłosił podczas pogromu, że Żydzi byli „cudzoziemcami i obcymi”. To zaogniło sytuację. Aleksandryjscy Żydzi tracili nie tylko zachowywane przez stulecia prawo do politeumy, ale też inne przywileje. Zostali zdegradowani, a jako cudzoziemcy i obcy mogli być wyrzuceni. Tłum plądrował żydowskie sklepy i domy, maltretował i masakrował ludzi. Najpierw Grecy wyrzucili Żydów i zgromadzili ich w grupy, po czym skierowali je do jednej z pięciu najmniejszych dzielnic, które stały się tym samym pierwszymi żydowskimi gettami. Ponieważ nie było tam dość miejsca, Żydzi byli zmuszeni, by żyć na plażach, gnojowiskach i grobowcach. Ich własność

¹¹ Filon, *Legatio ad Gaium*, 133-134, cyt za: tamże, s. 141-142.

została skonfiskowana. Ci, którzy nie mogli znaleźć schronienia, ginęli. Używając oszczerstwa, jakoby Żydzi ukrywali w domach broń, Flakkus rozkazał, żeby przeprowadzono rewizję i tym podstępny sposobem aresztował członków geruzji. Możliwe, że geruzja odrzuciła próbę pojednania z Flakkusem i zorganizowała coś w rodzaju odwetowego ataku na Greków. Trzydziestu ośmiu jej członków, których zastano w domach, aresztowano i poprowadzono przez ulice do amfiteatru, by stali się bezwolnymi uczestnikami makabrycznego spektaklu, który Grecy celebrowali z racji rocznicy urodzin Gajusa (31 sierpnia). Aresztowani byli torturowani, a towarzyszyła temu muzyka i taniec oprawców. Ci, którzy ocalili, odnieśli rany. To upokorzenie żydowskich liderów dobitnie pokazywało, że stracili przywilej egzempcji od kary biczowania, czyli zostali tak potraktowani jak tubylczy Egipcjanie. Podobnie wielu innych Izraelitów schwytych w publicznych miejscach było torturowanych. Surowe prześladowanie aleksandryjskich Żydów w 38 roku po Chrystusie zostało zakończone wraz z aresztowaniem Flakkusa przez rzymskich żołnierzy w połowie października tego samego roku.

Za Kaliguli Żydzi odzyskali środki do życia i odbudowali wspólnotę, włączając w to rekonstrukcję synagog. Przyczynili się też za cenę dużej ofiary do militarnego sukcesu Kaliguli w Germanii. Jednak swe tradycyjne prawa odzyskali dopiero za nowego imperatora Klaudiusza na wiosnę 41 roku po Chrystusie. Wspomniana wcześniej przemoc była nie tylko wyrazem antysemityzmu, ale też antyromanizmu – buntu przeciw Rzymianom. Upokorzenie skłaniało wielu Izraelitów do uzyskania pełnego greckiego obywatelstwa, co rodziło konflikty między Grekami a nimi. Ponieważ Izraelici stanowili znaczącą grupę w aleksandryjskiej populacji, stąd nie wszystkim udawało się zdobyć pełne prawa obywatelskie. Napięcie między Żydami a Grekami w Aleksandrii trwało nadal, doprowadzając do kolejnego buntu w roku 66 po Chrystusie.

Niektóre zbieżności w ujęciu sytuacji Żydów Mdr i u Filona

Argumentem zdającym się przemawiać za powstaniem Mdr około 40 roku po Chrystusie wydaje się fragment 19, 13–17¹² nawiązujący do ra-

¹² Por. M. Priotto, *Il Significato del Confronto Egitto-Sodoma In Sap. 19, 13-17*, „Rivista Biblica Italiana” 32 (1984), s. 369–394.

dosnego przyjęcia Hebrajczyków przez Egipcjan za czasów Józefa, gdy teraz w krańcowo innej sytuacji są przedmiotem wrogości gorszej niż mieszkańcy Sodomy. Z łatwością można dostrzec tutaj echo opowieści z Księgi Rodzaju o życzliwym przyjęciu Izraelitów przez Egipcjan. Mdr 19, 13–17 powraca do Egipcjan, którzy byli powiadomieni o mających ich spotkać błyskawicach w Morzu Czerwonym. Księga Wyjścia nie podaje tego szczegółu, ale Ps 78, 17 mówi o grzmotach, które poprzedziły katastrofę. Taka to surowa kara spotkała Egipcjan za ich niegościnnność względem Izraelitów. Termin *μισοξενία* oprócz niegościnnności wyraża też pewną aktywną wrogość, czynne prześladowanie kogoś, kto winien być podejmowany gościnnie. Grzech Egipcjan może być porównany tylko z grzechem Sodomitów, którzy nie chcieli przyjąć nieznanymi przybyszów. Grzech ich był o tyle mniejszy, iż rzeczywiście mieli oni do czynienia z przybyszami zupełnie obcymi. Egipcjanie zaś dobrze znali Izraelitów, którzy byli ich dobroczyńcami – przede wszystkim Józef dzięki swym mądrym rządóm uratował ich przed głodem. Oni zatem naprzód chętnie przyjęli Izraelitów (wizyta synów Jakuba – Rdz 45, 19; 47, 10), a potem uczynili ich niewolnikami (Wj 1, 8; 5, 4) i doświadczyli strasznymi cierpieniami. Jak ongiś ciemności unieruchomiły mieszkańców Sodomy, tak na Egipcjan zesłał też Pan karę ciemności. W interesującej nas szczególnie jednostce (ww. 13–17) ujawnia się rozwój tematyczny bazujący na potrójnym paralelizmie: karcenie (w. 13abc) – konfrontacja z Sodomitami (ww. 13d–14); karcenie (w. 15a) – konfrontacja z Sodomitami (ww. 15b–16); karcenie (w. 17acd) – konfrontacja z Sodomitami (w. 17b).

Słownictwo¹³

Wśród terminów tutaj zastosowanych na szczególną uwagę zasługują:
 – *μισοξενία* – „nienawiść do obcych” (w. 13). Jest to *hapax legomenon* w całej literaturze greckiej. Służy podkreśleniu ciężaru winy Egipcjan. U Józefa Flawiusza znajduje się przymiotnik *μισοξενος* określający „nienawiść” Sodomitów wobec cudzoziemców – „nienawidzili cudzoziemców”, *εἰναί τε μισοξενος* (*Dawne dzieje Izraela*, 1, 194).

– *εὐεργέτης* – „dobroczyńca” (w. 14; Wj 8, 13; 2 Mch 4, 2). Stanowi termin dość znany w epoce hellenistycznej, pojawia się często w in-

¹³ Por. tamże, s. 380–383.

skrypcjach i w papirusach jako tytuł publicznych zasług. Odzwierciedla helleński optymizm, uznanie trudów i ofiar w służbie cywilizacji.

– ἀπεχθῶς – „wrogo” (w. 15). Pokrewny przymiotnik ἀπεχθής występuje w 2 Księdze Machabejskiej (5, 23), gdzie wyraża nienawiść wobec Judejczyków ze strony zarządców króla Antiocha. W obu tekstach Septuaginty terminy te oznaczają „nienawiść wobec Żydów”. Nie traktują o nienawiści uogólnionej ludu przeciw jakiemukolwiek ludowi. Identyczne znaczenie ma również rzeczownik ἀπέχθεια w 3 Mch 4, 1. 3 Księga Machabejska została napisana w tym czasie co Księga Mądrości, może więc stanowić kontekst porównawczy. Termin ἀπεχθῶς jest dla autorów naznaczony szczególną aktualnością.

– τὰ δίκαια – „sprawiedliwość”. Często używany przez Filona w powiązaniu z δίκαιώματα. Ów żydowski myśliciel w pismach prawniczych często używa terminów bardzo ogólnych, które są nieraz rozbieżnie tłumaczone. Δίκαια wskazuje na nabyte prawa obywatelstwa, oznacza także prawa żydowskiej πολιτεῖα.

– κακῶς – „dręczyć” (w. 16). To *hapax legomenon* w Księdze Mądrości. W Septuagincie występuje w charakterystykach niewoli egipskiej (Wj 1, 11; 5, 23; Lb 20, 1. 5; Pwt 26, 6; Joz 24, 5), w których konwencjonalizuje się jego moc ekspresywna.

– ἄρασιᾶ – „ślepotą” (w. 17). Ten termin pojawia się w Rdz 19, 11; 2 Krl 6, 18; 2 Mch 10, 30 i w tekście Filona (*De Somniis*, 1, 114)¹⁴.

Powyżej wskazane terminy stanowią dość oryginalne słownictwo. Paralele z Filonem i inną literaturą judeohellenistyczną wskazują na aktualność dzieła i wyczulenie autora na sytuację, ale także świadczą o ścisłym powiązaniu autora z tradycją żydowską.

Motywy perykopy 19, 13–17 a tradycje

Ostrzegawcze gromy¹⁵

W w. 13 jest nawiązanie do motywu gwałtownych grzmotów, które to znaki ostrzegawcze poprzedziły katastrofę na Morzu Czerwonym. Chodzi o bardzo starą tradycję, nieobecną w tekście Księgi Wyjścia, lecz powstającą w trakcie jej relektury. Została już ona poświadczona

¹⁴ Por. tamże, s. 382.

¹⁵ Por. tamże, s. 383–384.

w Psalmie 78 (w. 18–19), gdzie dwukrotnie występują aluzje do motywu grzmotów i piorunów w chwili przechodzenia przez topiel. Analogiczne zjawiska atmosferyczne znajdujemy w obrazie stworzenia świata (Ps 105, 7)¹⁶. Także Filon w odniesieniu do cudu przejścia przez Morze Czerwone wyszczególnia obecność piorunów. Józef Flawiusz również o nich mówi (*Dawne dzieje Izraela*, 6. 16, 3). Tradycja targumiczna poświadcza takie wątki. *Targum Neofiti do Księgi Wyjścia* (14, 24) mówi: „Jahwe popatrzył z gniewem na obozowisko Egipcjan i skierował przeciw nim smogę, ogień i kamienie gradowe”. Równoległy do tego jest targum fragmentaryczny; a słabszy wariant znajdujemy w *Targumie Pseudo-Jonatana*¹⁷. Komparatystycznie ogląd tej perykopy prowadzi do wniosku, że autor Księgi Mądrości czerpie z nurtów tradycji żydowskiej, które interpretowały owe oznaki katastrofy jako wyraz ostrzeżenia przez Boga znamienne dla koncepcji Jego pedagogii.

Niegościnnosć Sodomitów a niegościnnosć Egipcjan¹⁸

Od w. 14 rozpoczyna się porównanie zachowania się Egipcjan i Sodomitów. Bardzo interesujący tekst Józefa Flawiusza pokazuje analogię między tymi grupami, choć z większą łagodnością niż autor Księgi Mądrości podchodzi on do mieszkańców Sodomy: „Nie mogę powstrzymać się od powiedzenia, co wstrząśnięta dusza mi mówi, że jeśli Rzymianie ociągaliby się z ukaraniem winowajców, to ziemia otworzyłaby się na oścież, aby połknąć miasto, albo byłaby obrócona

¹⁶ Dalszą analogię między cudownym wyjściem a stworzeniem świata Mdr widzi w błyskawicach, które towarzyszyły zarówno przejściu przez Morze Czerwone (Ps 78, 19), jak i stworzeniu świata (Ps 105, 7). Przy tej okazji autor poprzez konfrontację z Sodomitami (Rdz 19, 1–11), którzy zgodnie ze stylem księgi nie są imiennie wspomniani, chce pokazać, że ukaranie Egipcjan nie było zbyt surowe. Sodomici zostali wyniszczeni (Rdz 19, 24), ponieważ nie chcieli przyjąć obcych. Zaś Egipcjanie gorzej potraktowali obcych: faktycznie ich zaprosili, by przybyli do Egiptu (Rdz 45, 17n), a potem ich uciskali, chociaż ze strony Izraelitów doznali wiele dobra (Rdz 39–47). Autor zakłada, że Izraelici mieli prawo do obywatelstwa (19, 16). Na końcu ustanawia nową konfrontację między Egipcjanami i Sodomitami: jak Sodomici zostali dotknięci ślepotą u drzwi Lota (Rdz 19, 17), tak również Egipcjanie zostali ukarani ciemnością z powodu swej nienawiści względem obcych (19, 17).

¹⁷ Cyt za: M. Priotto, *Il Significato del Confronto Egitto-Sodoma In Sap. 19, 13–17*, art. cyt., s. 384.

¹⁸ Por. tamże, s. 384–386.

w popiół od piorunów jak ziemia Sodomy, która rzeczywiście wyhodowała ród bardzo bezbożny [...] i dla swojego szaleństwa lud cały był przeznaczony do wyniszczenia”. Żydowski historyograf stwierdza jeszcze: „W tej epoce Sodomici, dzicy dla swej liczby i dla wielkości swego bogactwa, okazywali bezczelność wobec ludzi i bezbożność względem bóstwa, nie poczuli się do wdzięczności za otrzymane dobrodziejstwa, nienawidzili obcych i uciekali od jakichkolwiek związków z innymi” (*Dawne dzieje Izraela*, 1, 194). Na zasadzie kontrastu podkreśla się gościnność Lota: aniołowie oddalili się od Sodomy i Lot udzielił im gościny, ponieważ był życzliwy wobec obcych i nauczył się dobroci od Abrahama. Przyrównanie do Sodomitów jest zatem podstawą konwencjonalnego argumentu przejętego z tradycji przez autora Księgi Mądrości. Dowód wyzyskuje przede wszystkim sprawę niegościnności Sodomitów, ale bez aluzji do ich wyuzdania. D. Winston zauważa¹⁹, że nazywając postawę Egipcjan *μισοξενία*, autor polemizuje z rozpowszechnianym wśród pogan stereotypem Żydów. Nawet życzliwy Izraelitom Hekatajos z Abdery twierdził, że Mojżesz zachęcił rodaków do stonienia od rodzaju ludzkiego i nienawiści do cudzoziemców (*Diodor* 40. 3. 4), chociaż wyjaśniał to jako wynik ich wydalenia z Egiptu. Fragment w historii Diodora Sycylijskiego traktuje o walce między Antiochem VIII a Żydami (134–132 rok przed Chrystusem). Opowiada, że antysemitcy doradcy zwycięskiego Seleucydy zasugerowali, by szturmować Jerozolimę i wytrzebić zupełnie rasę Żydów, bo oni patrzyli na wszystkich ludzi jako na nieprzyjaciół. Głosili również, że przodkowie Żydów zostali usunięci z Egiptu jako ludzie, którzy do swej tradycji włączyli tę nienawiść i w tym duchu formowali własne prawo. Najbardziej zaś znany negatywny stereotyp Żydów utrwalił Tacyt. Filon nie protestował bezpośrednio przeciw tym zarzutom (*Spekulacja* 3. 110, 113; 2. 167), ale oskarżał samych Egipcjan w słowach bardzo podobnych do tych, które stosuje autor Mdr: „ci obcy ludzie, którzy opuścili swój własny kraj i przyjechali do Egiptu, spodziewając się żyć tam w bezpieczeństwie jak w drugiej ojczyźnie, zostali z woli władcy zamienieni w niewolników [...]. I tak uczyniono niewolnikami ludzi, którzy nie tylko byli wolny-

¹⁹ Por. D. Winston, *Wisdom of Solomon*, New York 1979, s. 327–329.

mi, lecz i gośćmi i osiedleńcami. Egipt nie okazuje wstydu ani bojaźni Bożej” (*Spekulacja*, 3. 110. 113).

W diasporze, szczególnie aleksandryjskiej, zarysowała się tendencja do podkreślania zasług wspólnoty hebrajskiej, które wywołały odświętne, radosne przyjęcie jej przez Egipt. Ten sposób myślenia podziela Filon: „Oni [dostojnicy egipscy] ofiarowali braciom Józefa gościnność i [...] pospieszyli się przekazać wiadomość królowi. W każdym domu była radość, [...] ziemia odzyskała swą żyźność”. Dalej opowiada, że „po braku żywności mieszkańcy, zadowoleni z powodu pomyślności i obfitości powrócili, [...] odbierali pełną cześć za dobra, jakie otrzymali przez Józefa podczas lat nieurodzaju. Jego sława szła z miasta do miasta, wszędzie głoszono chwałę tego człowieka”²⁰. Powyższe teksty odzwierciedlają kontekst koncepcji aktualnych w środowisku aleksandryjskim w I wieku przed Chrystusem, gdzie tworzył autor *Księgi Mądrości*.

Problem praw Żydów aleksandryjskich.

Dynamiczny status prawny żydowskiej diaspory²¹

Chodzi o drażliwą kwestię na początku rzymskiego panowania w Egipcie (30 rok przed Chrystusem). Ówczesne źródła są stroniczne, co rodzi trudność dla współczesnego historyka i powoduje wielość opinii. Za cesarza Augusta zaszła ważna zmiana. Imperator odróżnił status prawny Greków od statusu prawnego innych mieszkańców tej prowincji. Grecy bowiem byli partnerami dla miejscowej administracji, dlatego zachowywali wszystkie prawa cywilne, pozostałe nacje były tylko przedmiotem jurysdykcji podporządkowanym opodatkowaniu. Zewnętrznym znakiem tego podziału była ustanowiona taksa na głowę, tzw. laografia. Żydzi byli odtąd traktowani jak ludność rodzima. Papirusy informują o intensywnej ich walce, by otrzymać równe prawa z Grekami. W tym kontekście powstała bogata literatura, której treścią są dążenia rewindykacyjne. Z pism Filona dowiadujemy się, że Żydzi w Aleksandrii tworzyli *πολιτεία*. Nie jest jasne, czy jednak nie mieli niektórych praw analogicznie do Greków, gdyż zachowali przywileje powiązane z obywatelstwem, ściśle adekwatne do ich wyznania i kon-

²⁰ Cyt. za: M. Priotto, *Il Significato del Confronto Egitto-Sodoma In Sap.* 19, 13-17, art. cyt., s. 387.

²¹ Tamże, s. 387-389.

tynuujące uprawnienia otrzymane od Ptolemeuszów. Kiedy Filon odnotowuje termin πολιτεία w odniesieniu do Hebrajczyków w Aleksandrii, używa wyrażenia „politeia hebrajska”, z którą synonimicznie łączy termin τὰ δίκαια („sprawiedliwi”), lecz odnosi się do praw związanych z tą diasporą, nie zaś do pełni praw.

Także autor 3 Księgi Machabejskiej potwierdza ten stan rzeczy, a chociaż jest przeciwny walce o nabycie pełnych praw, to postuluje przynajmniej przyjęcie kultu urzędowego. Oto prawdziwy powód, dla którego w gruncie rzeczy Żydzi nie otrzymywali równych praw z Grekami. Pod koniec epoki ptolemejskiej emancypowali się nieliczni Żydzi, ale większość pozostała poza przywilejami. Pewne wyjątki stanowili Żydzi należący do kolonii żołnierzy macedońskich. Ale jako całość – osada żydowska w Aleksandrii nie miała równych praw z Grekami.

Problem praw stał się palący w czasie, w którym autor pisze Księgę Mądrości. Użycie przez niego ogólnego terminu τὰ δίκαια jak u Filona każe myśleć bardziej o prawach odnoszących się do πολιτεία, a nie do pełnych praw Greków. Silna polemika antyidolatryczna hagiografa pozwala domyślać się, że on nie walczył o równość praw, gdyż za nie władze polityczne wymagałyby przyjęcia oficjalnego kultu. Wzmianka w Księdze Mądrości (19, 16) bazuje na Księdze Rodzaju (47, 6), gdzie mowa o tym, że faraon nadawał klanowi Jakuba prawa do osiedlania się w ziemi Goszen.

Odnotujmy niektóre ważne sprawy:

1. U Filona występuje ten sam termin ἀρασία („ślepotą”) i ten sam czasownik πλήσω („uderzyć”) jak w tekście Księgi Mądrości oraz to samo wyrażenie, które Septuaginta stosuje w Księdze Wyjścia 10, 21: ψηλαφητὸν σκότος („dotykalna ciemność”).

2. Izrael jest określony przez Filona jako „widzący”, czyli ten, którego nie dotknęły plagi ciemności.

3. Kontekst refleksji myśliciela jest eschatologiczny, jednak stan eschatyczny (ὁ αἰών), zawarty w opozycji „ciemności–światło” jest skutkiem aktualnego postępowania człowieka.

Ten zestaw świadectw okołobiblijnych dotyczy zatem tendencji już zakorzenionej w judaizmie, gdy działał autor Księgi Mądrości. Wobec tego w. 17 nabiera wyrazistości: nie funkcjonuje po prostu tylko jako wzmiankowanie plagi ciemności, lecz zagłębia się w ukształtowaną w środowisku hagiografa teologię Tory. Hagiograf uruchamia – jak zauważa

Lindez – interpretację alegoryczną²². Dla niego ślepotą to brak światła wewnętrznego, na który cierpią ci wszyscy, którzy są daleko od autentycznego światła – Prawa (por. 18, 4). Jak mówi L. Alonso Schoekel²³: „Było światło w domu sprawiedliwego, było światło wokoło, a ci ludzie zostali oślepieni, bo działali przeciw gościom, którzy niosą im światło. Łączy się to z w. 18, 4, uściślając temat niesprawiedliwości: «cierpieli słusznie»”. Z tego można twierdzić z pewnością, że grzesznicy zostali oplątani gęstą ciemnością i dlatego idą przez życie po omacku (por. Dz 17, 27). Wymienionym w Księdze Mądrości za pomocą antonomazji sprawiedliwym jest Lot, u którego drzwi mieszkańcy Sodomy zostali ukarani ślepotą (Rdz 19, 11). Sama postać stanowi kolejną alegoryczną figurę personifikującą każdego wiernego Prawu. Autor Księgi Mądrości, alegoryzując motyw ciemności, wyrażał myśli czytelne także dla kultury greckiej, znane m.in. dzięki *Moralium* Plutarcha²⁴.

Od w. 15 autor Księgi Mądrości przechodzi z płaszczyzny historycznej na płaszczyznę eschatologiczną. Posługując się słownictwem nacechowanym aluzyjnie, włączył się w taki prąd teologii biblijnej, gdzie głębokie spojrzenie wiary łączy przeszłość i przyszłość z rozumieniem czasu obecnego. Przesłanie adresuje w pierwszej kolejności do współczesnej sobie wspólnoty aleksandryjskiej. Opiera się na nadziei, że historia jest kierowana przez Boga, a trudności są tylko czasowe, ponieważ On nie pozostawił swego ludu, „jest” przy nim w każdym momencie i na każdym miejscu (19, 22).

Targum *Neofiti* oddaje myśl wersetu Wj 10, 21 za pomocą wyrażenia: „chodzić po omacku w ciemnościach”, w którym zawarta jest już interpretacja tekstu masoreckiego: mówi się nie tylko o ciemnościach, lecz także o ludziach nimi dotkniętych. To samo mówi targum fragmentaryczny. Ważną uwagę podaje glosa marginalna Targumu *Neofiti* do Wj 10, 23: „Oni [Żydzi] mieli światło, ponieważ byli zajęci studiowaniem Tory w swoich mieszkaniach”. Wprowadza bowiem alegoryczną interpretację światła jako znaku Tory i odwrotnie – ciemności jako związanej z jej brakiem. Podobne rozumienie jest potwierdzone przez Targum *Pseudo-Jonatana* do Wj 10, 23: „Dla wszystkich synów Izraela potem nastąpiło

²² Por. J. Vilchez-Lindez, *Sapienza*, dz. cyt., s. 537.

²³ Cyt za: tamże.

²⁴ Por. *Moralia*, 866B; D. Winston, *Wisdom of Solomon*, dz. cyt., s. 329.

światło, aby mogli grzebać bezbożników umarłych między nimi i aby sprawiedliwi mogli w swych domach zająć się studiowaniem nakazów”. W tej samej ideowej tendencji mieści się tekst Filona²⁵. Myśliciel objaśnia w nim prawo z Wj 22, 25–26, które nakazuje zwrócić do zachodu słońca płaszcz bliźniego wzięty w zastaw. Interpretuje „płaszcz” jako „słowo” (λόγος) i namawia do oddania go do zmierzchu, dopóki żyjemy. Znaczący to, że zaleca postępować według słowa Bożego, ponieważ po świetle „dnia” nastaną ciemności, ślepotą, niewiedza i niewola.

Zawarte w Księdze Mądrości cytaty z Filona nabierają szczególnego waloru aktualności, gdyż odwzorowując charakterystyczny dla helleńskiej cywilizacji sposób myślenia, pozwalają na postawienie hipotezy, że Σοφία Σαλωμῶνος mogła powstać w czasach tego filozofa, a może także on był jej autorem. Kanon Muratoriego (II wiek) wspomina Księgę Mądrości w zbiorze pism Nowego Testamentu. Autor podkreśla, że Egipcjanie „słusznie cierpieli”. Porównując ich z Sodomitami, sięga po stereotypowy model ludzi niesprawiedliwych i nielitościwych. Żydzi byli wówczas oskarżani o wrogość wobec innych mieszkańców imperium, autor zatem odwraca zarzut, stosując jako podstawę przyrównania grzech przeciw gościnności. Na Wschodzie było ciężkim przewinieniem nieprzyjęcie nieznanych, a o ileż większym jest zdegradowanie do roli niewolników gości-dobroczyńców. W w. 16 autor dopowiada do treści w. 14b aluzje do wprawdzie dawnego i niepamiętnego, jednak odświętnego przyjęcia Izraelitów przez Egipcjan (por. Rdz 45, 16; 47, 1), co tak kontrastuje z nienawiścią, jakiej doświadczone później. Bez wątplenia hagiograf nawiązuje do współczesnej sobie polemiki toczonej w diasporze aleksandryjskiej na temat praw obywatelskich Żydów (por. w. 14).

Na pierwszy rzut oka wydaje się trudne włączenie w ideę eschatologicznej relektury kolejnego wersetu 17. Można zadać sobie pytanie, dlaczego autor wraca do plągi ciemności, skoro już traktował o ostatniej z serii katastrof. Słowo ἄρασιᾶ („ślepotą”) wskazuje więc na kondycję człowieka czy wspólnoty, którzy żyją poza Prawem. Tora jest ἄφθαπτον („nieśmiertelnym światłem”). W tych wersetach autor być może odnosi się do współczesnego sobie pokolenia diaspory w Egipcie, w którym spotyka się z idolatrią. Pamiętajmy, że w podobnym duchu św. Paweł

²⁵ Por. De Somniis, I, 114; M. Priotto, *Il Significato del Confronto Egitto-Sodoma In Sap.* 19, 13-17, art. cyt., s. 390.

mówi na Areopagu o Ateńczykach jako ludziach, którzy chodzą na oślepek: *ψηλαφήσειαν* (Dz 17, 27), gdzie słowo to jest aluzją do wyrażenia z Wj 10, 21b: *ψηλαφητὸν σκότος*. Według relacji Pięcioksięgu przeciw Sodomitom staje sprawiedliwy Lot. W targumie Egipcjanom w ciemnościach przeciwstawieni są Hebrajczycy oświeceni światłem Tory. W tekście Filona „ślepotę” (*ἀορασία*) przeciwstawia się jasnowidzeniu Izraelitów, a w pismach wspólnoty z Qumran „synowie ciemności” przeciwstawieni są „synom światła”. Lot jest zatem typem Izraela wiernego Prawu. Interpretacja ślepoty podana przez autora Księgi Mądrości mieści się w procedurach alegorezy o wymowie moralnej. Dla niego ślepotą to brak światła wewnętrznego, na którą cierpią ci wszyscy, którzy są daleko od autentycznego światła – Prawa (por. 18, 4).

Refleksja o ciemności jako wyrazie stanu etycznego koresponduje także z oryginalnym wyzyskaniem konwencji apokaliptyki. Z tego powodu zdaniem niektórych egzegetów (Winston, Parchem) na baczność uwagę ze względu na rekonstrukcje genezy, zasługują także wersy 5, 17–23; ich tematem jest ostateczne unicestwienie bezbożnych. Przebiega ono w dwóch etapach. „W pierwszym etapie (w. 17–20a) sam Bóg przygotowuje się do walki: «Weźmie On swą gorliwość jako pełną zbroję» (w. 17a), natomiast w drugim (w. 20b–23b) do walki ze złoczyńcami włącza się siły natury: «Uczyni On broń stworzenie dla odparcia wrogów» (w. 17b). Całość zamyka stwierdzenie o skutkach karzącej działalności Boga (w. 23cd)”²⁶. W drugim etapie (ww. 20b–23) Boga wspomagają siły natury. A chociaż autor sięgnął po konwencjonalne schematy apokaliptyki w przedstawieniu złoczyńców, to wprowadził również elementy nieznanne dotychczas temu gatunkowi wypowiedzi. Właśnie ukazanie świata jako współuczestnika walki przeciw złoczyńcom stanowi największe *novum* tej perykopy. Stworzenie jest posłusznym narzędziem w rękę Boga, który wymierza sprawiedliwość, czyli wywyższa sprawiedliwych, a unicestwia złoczyńców²⁷.

Zauważmy, że kontemplacja harmonii kosmosu była w kulturze hellenistycznej nieodłącznie kojarzona z moralnym dobrem, a zło i wina

²⁶ M. Parchem, *Apokaliptyczny obraz Boga jako wojownika w Mdr 5, 17–23*, [w:] *Przybliżyło się Królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2008, s. 407.

²⁷ Por. tamże, s. 416.

stawiały człowieka w konflikcie z takim ładem. Zło bowiem miało wymiar kosmiczny. To wszystko skłania do wyraźnej supozycji, iż spisanie Księgi Mądrości nastąpiło w bardzo późnej, dojrzałej fazie refleksji, charakterystycznej tak dla kręgu biblijnego, jak i uczonych wykształconych na lekturze filozofów.

Zakończenie

Analizy filologiczne oraz rekonstrukcje środowiska społeczno-historycznego prowadzą do wniosku, że początek panowania Rzymian nad Egiptem (30 rok przed Chrystusem) należy przyjąć jako *terminus a quo* powstania Księgi Mądrości. Argumenty filologiczne D. Winstona oraz G. Scarpata, szczególnie zwrócenie uwagi na terminy tej wagi $\text{ο} \delta\acute{\iota}\alpha\gamma\eta\omega\sigma\iota\varsigma$, $\text{θ}\eta\rho\sigma\kappa\acute{\epsilon}\iota\alpha$, $\text{κ}\rho\acute{\alpha}\tau\eta\sigma\iota\varsigma$, $\text{μ}\iota\sigma\omicron\chi\epsilon\iota\acute{\nu}\iota\alpha$ i $\text{σ}\acute{\epsilon}\beta\alpha\sigma\mu\alpha$ oraz interpretacja tekstu (szczególnie fragmentów: 14, 16–22 o kulcie nieobecnego władcy; 19, 13–17 traktującego o nienawiści wobec Izraelitów; 2, 10–20; 3, 1; 5; 1; 6, 5–6: motyw sprawiedliwych cierpiących; 5, 16–23: opis sądu apokaliptycznego), pozwalają dostrzec ewidentne reminiscencje serii prześladowań w diasporze aleksandryjskiej, jeszcze świeżych w pamięci hagiografa i jego adresatów. Ponadto zbieżność wypowiedzi Księgi Mądrości z rozlicznymi relacjami Filona Aleksandryjskiego, zwłaszcza zawartymi w dziełach *De vita Mosis* oraz *Legatio ad Gaium*, znajdują uzasadnienie w udanej próbie rekonstrukcji tła społeczno-historycznego wspólnoty aleksandryjskiej dokonanej przez S. Cheona. Powyższe rozważania prowadzą do ostrożnej konkluzji, że kontekstem politycznym, który najlepiej wyjaśnia treść Księgi Mądrości, są realia Aleksandrii w 38 roku za panowania cesarza Gajusa Kaliguli (panował od 37 do 41 roku). Dydaktyczna interpretacja historii wyjścia jawi się jako odpowiedź na bunt, który miał miejsce w hellenistycznej metropolii. Biblijna releksja wyjścia wydaje się pomyślana jako pocieszenie i nadzieja dla Żydów, bezpośrednio po zwróceniu się przemocy Greków przeciw nim. Dokładna prezentacja argumentów egzegetów i ich ocena oraz wnikliwe badania S. Cheona w opublikowanej w 1997 roku pracy doktorskiej *The Exodus Story in the Wisdom of Solomon* upoważniają do wniosku, że według wszelkiego prawdopodobieństwa Księga Mądrości powstała bezpośrednio po zamieszkach przeciw Żydom w Aleksandrii w 38 roku

jako odpowiedź na cierpienia tamtejszej wspólnoty religijnej. Byłaby zatem współczesna początkom Kościoła.

Poznań

KS. BOGDAN PONIŻY

Słowa kluczowe

Księga Mądrości, Aleksandria, Żydzi, diaspora, Rzymianie, antysemityzm

Summary

The author of the Book of Wisdom and the date of its origin (2)

This article is the second and last part of the longer essay, which was published in the present periodical. The situation of the Jews in Alexandria was specific. The Alexandrian Diaspora was the biggest in the ancient world in that time (it numbered more Jews than the whole number of them in Jerusalem). It had many privileges, while the Ptolemaic dynasty ruled in Egypt. Its situation changed radically after the Romans had started to reign in Egypt, which was visible in the first persecution of the Jews (38 A.C.) in Alexandria.

The Book of Wisdom must have been written after the persecution in 38 A.C. i.e. in the time of young Christianity. This conviction is based on strong arguments: a philological analysis, *Sitz im Leben* of that book, notions (most of all: διάγνωσις, θρησκεία, κράτησις, μισοξενία, σέβασμα), some parallels between Wis 19, 13–17 and Philo (word agreement, *Leitmotiv* in that excerpt in the light of the tradition, the question of the rights for the Alexandrian Jews).

Keywords

Book of Wisdom, Alexandria, Jews, Diaspora, Romans, anti-Semitism