

Janusz Kręcidło

Portret mędrca w Księdze Przysłów 1,1-7

Collectanea Theologica 76/1, 5-25

2006

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JANUSZ KRĘCIDŁO, WARSZAWA

PORTRET MĘDRCA W KSIĘDZE PRZYSŁÓW 1,1-7

*Dedykuję Ks. prof. Stanisławowi Męдали CM,
jako wyraz wdzięczności za uczenie mądrego czytania Biblii*

Uważna lektura Księgi Przysłów pozwala widzieć w jej pierwszych siedmiu wierszach hermeneutyczny klucz do zrozumienia całości. Zawarta jest w nich synteza, systematyzacja i ewaluacja najważniejszych tematów tego dzieła, złożonego z 31 rozdziałów. Posługując się językiem teorii intertekstualności, możemy stwierdzić, że fragment Prz 1,1-7 stanowi metatekst do całej księgi, a zwłaszcza do jej pierwszych dziewięciu rozdziałów, które, jak pokażemy, stanowią same w sobie koherentne dzieło literackie. Cała Księga Przysłów, choć nie przekazuje jakiegoś spójnego systemu filozoficznego czy usystematyzowanej teologii, daje wskazówki o tym, jak przeżywać mądrze swoje życie.¹ Celem artykułu jest przedstawienie modelu nauczania mądrościowego, zaproponowanego przez autora tej księgi. Przedmiotem naszych szczegółowych analiz będzie terminologia mądrościowa obecna w Prz 1,1-7 w kontekście pierwszych dziewięciu rozdziałów. Podchodząc synchronicznie do Prz 1-9 i stosując niektóre elementy analizy intertekstualnej i semantycznej, podejmiemy próbę odtworzenia obecnego tam portretu człowieka mądrego.

Przyjęta procedura badawcza obejmować będzie następujące kroki. Najpierw przedstawimy pokrótce miejsce Prz 1,1-7 w strukturze całej

¹ Przekonanie Orygenesa, że król Salomon napisał trzy księgi, mające być pomocą w kolejnych trzech etapach duchowego życia człowieka, a mianowicie Księgę Przysłów, Koheleta i Pieśni nad Pieśniami, wpłynęło bardzo mocno na egzegetyczną tradycję Kościoła. Księga Przysłów miała być adresowana do młodych ludzi, wchodzących na drogę wiary. Jej celem miało być uczenie młodzieży, jak żyć cnotliwie. Egzegeza patrystyczna nie przekazała ani jednego komentarza do całej Księgi Przysłów. Ojcowie Kościoła komentowali raczej pojedyncze przysłowia, albo częściej układali, w tzw. *Catena*e, własne kolekcje przysłów zaczerpniętych w tej Księgi.

księgi. Następnie ukażemy wewnętrzną strukturę tych siedmiu wierszy i ich nośność w aspekcie diachronicznym. Dalej, podchodząc do tekstu synchronicznie, zajmiemy się mikrostrukturą fragmentu Prz 1,1-7 i wyznaczymy obecne tam pole semantyczne mądrości. Ostatni etap naszej procedury polegać będzie na szczegółowej analizie najważniejszych morfemów tworzących pole semantyczne mądrości w Prz 1,1-7, w szerszej strukturze rozdziałów 1-9.

Funkcja 1,1-7 w strukturze Księgi Przysłów

Egzegeci przyjmują dziś powszechnie, że Księga Przysłów nie jest dziełem jednego genialnego autora (Salomona), lecz zawiera doświadczenie życia wielu ludzkich pokoleń. Obecną wersję tekstu hebrajskiego poprzedza wiele sukcesywnych redakcji. Styl i tematyka księgi są tak zróżnicowane, że można z łatwością wyróżnić w niej kilka niezależnych zbiorów przysłów, które zostały połączone na dalszych etapach redakcji.² Uważna lektura księgi pozwala nam wyodrębnić w niej dziewięć zbiorów przysłów:³

1. 1,1-9,18 Przysłowia Salomona, syna Dawida, króla w Izraelu.
2. 10,1-22,16 Przysłowia Salomona.
3. 22,17-24,22 Słowa mędrców.
4. 24,23-34 Drugi zbiór słów mędrców.
5. 25,1-29,27 Kolejny zbiór przysłów Salomona.
6. 30,1-14 Słowa Agura.
7. 30,15-33 Zbiór przysłów liczbowych.
8. 31,1-9 Słowa matki Lemuela, króla Massa.
9. 31,10-31 Poemat o szlachetnej kobiecie.

Pierwszy zbiór nauk, będący spójną jednostką literacką – rozdziały 1-9, jest uznawany przez egzegetów za najpóźniejszy. Jego styl li-

² Szczegółową analizę złożonego procesu redakcji Księgi Przysłów przeprowadził R. N. Whybray, *The Composition of the Book of Proverbs*. JSOTSup 168, Sheffield 1994.

³ Zobacz D. N. Freedman (red.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York: 1997. Podobnie R. E. Murphy, *Proverbs*, Word Biblical Commentary 22, Dallas, TX, 1998. R. N. Whybray, *The Book of Proverbs. A Survey of Modern Study*, HBIS1, Leiden 1995 wyodrębniają następujące główne części: 1-9; 10-29 (z dalszym podziałem na 22,17-24,22 i 24,23-34) and 30-31 (30,1-14. 15-33; 31,1-9.10-31). Zob. S. Potocki, *Drogi Mądrości (Księga Przysłów)*, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, t. 6, Warszawa 1999, 37; M. Gilbert, *Les cinq livres des Sages: Proverbes – Job – Qohélet – Ben Sira – Sagesse*, Paris 2003, s. 20 (siedem głównych części).

teracki przypomina podręcznik zawierający zasady formacji młodych ludzi.⁴ Nie można dziś rozstrzygnąć, czy służył on za podręcznik szkolny, czy też przedstawiał zasady, jakie mają być wpajane młodzieży przez rodziców.⁵ Pierwsza możliwość nie wyklucza drugiej. Wydaje się czymś normalnym i pożądanym, by szkoła i rodzina przekazywały młodzieży te same wartości i ten sam światopogląd.

Pierwsze siedem wierszy Księgi Przysłów ma wyraźnie inny styl. Zostało to zauważone przez wielu egzegetów, którzy widzą w Prz 1,1-7 rodzaj prologu lub prolegomeny.⁶ Analizując Księgę Przysłów w świetle kryteriów zaproponowanych przez teorię intertekstualności, już przy pobieżnej lekturze widzimy wyraźnie złożoną funkcję 1,1-7. Prolog wprowadza nie tylko główne tematy pierwszych dziewięciu rozdziałów, ale również całej księgi. Pełni więc podwójną funkcję. Fundamentalnym terminem, który pomoże nam lepiej zrozumieć jej złożoność jest pojęcie „dialogiczność”, wprowadzone po raz pierwszy przez rosyjskiego filozofa M. Bachtina i powszechnie akceptowane przez współczesnych lingwistów.⁷ Zgodnie z tą teorią każdy tekst jest rodzajem polifonii, a jego poszczególne elementy (wyrazy), zdania i większe części „dialogują” ze sobą. Ta, raczej filozoficzna, zasada Bachtina, zaadaptowana przez J. Kristevą⁸ do jej teorii intertekstualności, stanowi dziś podstawę każdej teorii w ramach synchronicznego podejścia do tekstu. Fenomen intertekstualności pozwala nam interpretować relacje, jakie mogą zachodzić między poszczególnymi tekstami. Te relacje mogą być wertykalne (tekst – pretekst) albo horyzontalne (tekst – jego czytelnik).

Przykładając tę teorię do Księgi Przysłów należy pojmować dzie więć przedstawionych powyżej zbiorów przysłów jako preteksty, które zainspirowały ostatniego redaktora do napisania wprowadzenia-

⁴ Zobacz R. N. Whybray, *The Book of Proverbs: A Survey of Modern Study*, s. 62.

⁵ Jak przekonująco wykazał R. N. Whybray, a jego teza została powszechnie zaakceptowana przez specjalistów, istotną część Prz 1-9 stanowi dziesięć ojcowskich pouczeń, skierowanych do syna: tenże, *Wisdom in Proverbs I-IX. The Concept of Wisdom in Proverbs 1-9*, SBT 45, London 1965; por. M. Gilbert, *Les cinq livres des Sages*, s. 43.

⁶ Zob. też R. N. Whybray, *The Composition of the Book of Proverbs*, s. 51-61; R. J. Clifford, *Proverbs. A Commentary*, Louisville 1999, s. 33-35.

⁷ Bachtin rozwijał swoją teorię dialogiczności w wielu książkach. Wszechstronne informacje na ten temat znajdziemy w: *Bakhtin Centre Home Page*: <http://www.shf.ac.uk/uni/academic/A-C/bakh/bakhtin.html> (ostatnia aktualizacja 30 IV 2004).

⁸ Zobacz J. Kristeva, *Sémiotiké: Recherches pour une sémanalyse*, Paris 1969, s. 143-173.

-prologu 1,1-7.⁹ Istnieje wertykalna relacja między fragmentem 1,1-7 i każdą z wymienionych uprzednio części Księgi Przysłów. Ta relacja jest pochodną zastosowanej przez redaktora techniki redakcyjnej re-lektury¹⁰ tych dziewięciu pretekstów. W tej perspektywie Prz 1,1-7 jest nie tylko zwykłym wprowadzeniem do pozostałego tekstu księgi, lecz funkcjonuje jako rodzaj paratekstu i metatekstu.¹¹ Według tych kryteriów, zamiarem autora Prz 1,1-7 było dać czytelnikowi/słuchaczowi jasne wprowadzenie do całej księgi jako zbioru przysłów i jednocześnie krytyczny komentarz do nich. Mając na uwadze tę złożoną funkcję Prz 1,1-7, na ostatnim etapie naszych analiz będziemy badać obecną w nim terminologię tworzącą pole semantyczne mądrości w kontekście pierwszej części – rozdziałów 1-9.

Nośność struktury Prz 1,1-7

Prz 1,1-7 stanowi przykład poezji hebrajskiej. Porządkując ten tekst według jego stychów i metryki możemy lepiej dostrzec jego charakterystyczne elementy.¹² Kolometrię (w języku polskim częściej używa się terminu „stychometria”) tego fragmentu porządkują następująca tabela:

⁹ To stwierdzenie, jest uproszczeniem wynikającym z czysto synchronicznego podejścia do tekstu 1,1-7. Jak to zostanie zaraz wyjaśnione w części *Nośność struktury Prz 1,1-7*, fragment ten przechowuje w sobie bardzo wyraźne ślady procesu redakcyjnego.

¹⁰ Dobrym przykładem tego, jak technika relektury mogła być stosowana w procesie formowania się ksiąg biblijnych, może być: O. H. Steck, *Prophetische Prophetenauslegung*, w: H. G. Geissner i in. (red.), *Wahrheit der Schrift – Wahrheit der Auslegung. Eine Zürcher Vorlesungsreihe zu Gerhard Ebelings 80. Geburtstag am 6. Juli 1992*, Zürich 1993, s. 198-244. Dla Nowego Testamentu: J. Zumstein, *Le processus de relecture dans la littérature johannique*, ETnR 2/1998, s. 161-176. Autor ten analizuje m.in. prolog czwartej Ewangelii, jako paratekst do ostatecznej jej formy.

¹¹ Zastosowana terminologia jest zaczerpnięta z G. Genette, *Palimpsestes: La littérature au second degré*, Paris 1982, s. 7. Autor ten widzi pięć możliwych relacji transtekstualnych: 1. Intertekstualność rozumianą jako dwa lub więcej tekstów o wyraźnym podobieństwie (np. cytaty, aluzje); 2. Paratekstualność definiowaną jako relacja między tekstem a jego tytułem, wprowadzeniem i epilogiem; 3. Metatekstualność – komentarz i krytyczna ewaluacja pretekstu; 4. Hipertekstualność – jeden tekst jest użyty jako tło dla innego (np. adaptacja, imitacja); 5. Architekstualność – relacje między różnymi rodzajami tekstów.

¹² Nie jest naszym celem dokładna analiza metryczna tekstu Prz 1,1-7. Jak dotąd nie udało się stworzyć spójnej teorii metryki, którą dałoby się zaaplikować do poetyckich tekstów Biblii Hebrajskiej. Dużą pomocą może być tutaj próba O. Loreta, który z dużym powodzeniem zastosował system analizy poetyckiej używany do języka ugaryckiego: O. Loretz, I. Kottsieper, *Colometry in Ugaritic and Biblical Poetry: Introduction, Illustrations and a Topical Bibliography*, Ugaritisch-Biblische Literatur 5/1987. Dobre wprowadzenie do zagadnienia znaleźć można w: L. Alonso Schökel, *A Manuel of Hebrew Poetics*, Roma 2000 (na temat rodzaju literackiego poetyki w literaturze biblijnej, dźwięków i rytmiki zob. s. 8-63).

1.0 (21) ¹³	Przysłowia Salomona, syna Dawida, króla Izraela ¹⁴ .
2.1 (13)	By osiąść mądrość i dobre wychowanie,
2.2 (13)	By pojąć słowa rozumne.
3.1 (12)	By zdobyć roztropne wychowanie,
3.2 (15)	Prawość, sprawiedliwość i szczerłość.
4.1 (13)	By niedoświadczonym udzielić rozsądku,
4.2 (12)	Młodego nauczyć wiedzy i rozważli.
5.1 (15)	Mądry słucha, by powiększyć wiedzę,
5.2 (15)	A rozumny przyjmuje dobre rady.
6.1 (14)	By zrozumieć przysłowie i przypowieść,
6.2 (15)	Słowa mędrców i ich zagadki.
7.1 (16)	Bojaźń Yahwe jest początkiem wiedzy,
7.2 (18)	Głupcy odrzucają mądrość i dobre wychowanie.

Tekst Prz 1,1-7 składa się z trzynastu stychów. Pierwszy stych 1.0 pełni funkcję tytułu dla całej Księgi Przysłów. Różni się on znacznie długością od pozostałych stychów wchodzących w skład Prz 1,1-7 – ma 21 spółgłosek. Nie jest napisany stylem poetyckim i różni się stylistycznie od następujących po nim wierszy, będących poezją. Sześć stychów: 2.1, 2.2, 3.1, 4.1, 4.2, 6.1 rozpoczyna się od przyimka ה. Pięć spośród nich tworzy konstrukcję składniową ה + bezokolicznik (wyjątek stanowi 4.2: ה + rzeczownik). Dwa spośród tych stychów (3.1 i 4.2) składają się z 12 spółgłosek, trzy (2.1, 2.2 i 4.1) z 13 spółgłosek i jeden (6.1) z 14 spółgłosek. Każdy spośród pozostałych czterech stychów, mianowicie 3.2, 5.1, 5.2, 6.2, składa się z jednakowej liczby piętnastu spółgłosek. Dwa stychy – 7.1 i 7.2 – są syntaktycznie niezależne od reszty i różnią się pod względem metryki od poprzednich dziesięciu, mając odpowiednio 16 i 18 spółgłosek. Większość komentatorów widzi w wierszu 7 motto do całej Księgi Przysłów.¹⁵ Wyraźnie stanowi on rodzaj kulminacji. Nie dodaje żadnej nowej charakterystyki człowieka mądrego, lecz, ma asumptywną i kontrastującą funkcję,

¹³ Numery w nawiasach w tej kolumnie oznaczają liczbę spółgłosek w stychu.

¹⁴ *Status constructus* מְלִרֵי בְרָאָל w strukturze zdania 1.0 może odnosić się syntaktycznie zarówno do Salomona, jak i do Dawida. W naszej interpretacji proponujemy tę drugą możliwość.

¹⁵ Zobacz np. komentarze R. E. Murphy'ego, R. N. Whybraya, M. Foxa.

podając najważniejszą cechę człowieka mądrego, a mianowicie, „bojaźń Jahwe”.

Analiza kolometryczna, zastosowana do badanego tekstu Prz 1,1-7, wykazuje w nim wyraźnie co najmniej dwa etapy redakcyjne. Sześć stychów rozpoczynających się od przyimka *ב*, i składających się z 12, 13 lub 14 spółgłosek (zobacz powyżej) tworzy koherentną całość. Dowodzi tego nie tylko zastosowana strategia stylistyczna, lecz także jedność tematyczna – wszystkie te stychy mówią o korzyściach, jakie uczeń może czerpać z mądrości. Możemy więc z dużym prawdopodobieństwem zrekonstruować stychy pierwotnego/oryginalnego poematu.¹⁶ Pozostałych siedem stychów różni się metryką, syntaksą i tematyką. Należy je traktować jako późniejsze dodatki w procesie redakcyjnym, albo przypisać końcowemu autorowi/redaktorowi, który wykorzystując wcześniejsze zbiory przysłów stworzył tę genialną księgę. Nie chcemy wchodzić tutaj w szczegółową dyskusję na temat procesu redakcyjnego Księgi Przysłów. Nie jest naszą intencją również poszukiwanie socjo-etycznego *Sitz im Leben* dla poszczególnych etapów redakcji. Zagadnienia te wymagają żmudnych interdyscyplinarnych i interkulturowych studiów, które powinny rzucić dużo światła na to, jak stopniowo, przez wieki, zmieniał się światopogląd wspólnot, które były depozytariuszami tekstów (albo przekazów ustnych), składających się na ostateczną wersję Księgi Przysłów.¹⁷

Rezultaty powyższych analiz Prz 1,1-7 w aspekcie diachronicznym można zobrazować w następujący sposób:¹⁸

1. Tytuł i przypisanie autorstwa

2.1-3.1 Korzyści, jakie uczeń czerpie z mądrości
[uczeń jako podmiot – mądrość jako dopełnienie dalsze]

3.1 Trzy cnoty [wymiar religijny]

4.1-4.2 Korzyści, jakie uczeń czerpie z mądrości
[uczeń jako podmiot mądrość jako dopełnienie dalsze]

¹⁶ Kolometrię jako metodę analizy zastosował do Prz 1,1-6 R. Renfroe, *The Effect of Redaction on the Structure of Prov, 1,1-6*, ZAW 101/1989, s. 290-293. Jego rekonstrukcja oryginalnego poematu jako 6.2-4.2-4.2-2.1-2.2-3.1-6.1 nie przekonuje autora tej publikacji, jeśli chodzi o zaproponowane ułożenie stychów (s. 293).

¹⁷ Inspirujące intuicje zob. *tamże*.

¹⁸ Podkreślone spacją części reprezentują pierwotny poemat. Resztę należy traktować jako późniejsze interwencje redakcyjne.

5.1-5.2 Korzyści, jakie mędrzec czerpie z mądrości [mędrzec jako podmiot – mądrość jako dopełnienie dalsze]

6.1 Korzyści, jakie uczeń czerpie z mądrości [uczeń jako podmiot – mądrość jako dopełnienie dalsze]

6.2 Konkluzja¹⁹

7.1-7.2 Religijne motto: Bojaźń Boża czyni człowieka mądrym [świat ludzi jest podzielony na dwie kategorie: mądrych i głupich]

Niezależnie od złożonego procesu redakcyjnego, jaki może stać za dzisiejszą wersją poematu Prz 1,1-7, dla naszych dalszych badań, w aspekcie synchronicznym, przyjmujemy dzisiejszą kanoniczną jego wersję. Tekst ten, jako całość, jest bardzo spójny, zważywszy na jego poetycki a nie narracyjny charakter. Jego literacka jedność daje się zauważyć nawet bez wchodzenia w szczegółową analizę syntaksy. Pierwszy wiersz funkcjonuje jako *subscriptum*. Kolejne wiersze 2-6 tworzą jedno, obejmujące całość, zdanie celowe. Wiersz 7 natomiast, jak to już zostało uprzednio zaznaczone, jest luźno związany z kontekstem uprzednim i następującym, pełniąc funkcję motta do całej Księgi Przysłów.²⁰

Semantyka mądrości – model edukacji w Prz 1,1-7

Obecnie przeanalizujemy tekst Prz 1,1-7, w aspekcie semantycznym, jako koherentną całość. W poniższej tabeli porządkujemy go według jego głównych cech semantycznych: osób, ich przymiotów oraz wykonywanych działań:²¹

¹⁹ Stych 6.2 należy uznać za ambiwalentny. Tematycznie przynależy on do pierwotnego materiału, gdzie mądrość ukazywana jest jako dobro, które należy nabywać, by być w życiu szczęśliwym. Jego metryka jednak (15 spółgłosek) i inna konstrukcja stylistyczna odróżniają go od reszty stychów, tworzących pierwotny tekst. W tym oryginalnym poemacie mógł on pełnić funkcję tytułu (tak twierdzi F. Renfroe, *The Effect of Redaction*, s. 293), albo, przyjmując, że stychy nie zostały przemieszczone przez ostatniego redaktora, pełnić rolę konkluzji w tym poemacie (jak zasugerowaliśmy). W ten sposób stych 6.2 zachowałby w aktualnym układzie tekstu swoją pierwotną funkcję. Można go jednak również traktować jako zupełnie oryginalny materiał wprowadzony przez końcowego redaktora-autora poematu.

²⁰ Należy tutaj zaznaczyć, że semantyczna funkcja wiersza 7 różni się od jego syntaktycznej funkcji. Jak to zostanie wyjaśnione w trakcie dalszych semantycznych analiz, ma on bardzo ważne miejsce w mikrostrukturze Prz 1,1-7.

²¹ Chociaż tekst ten nie jest tekstem narracyjnym, lecz typowym przykładem poezji, możemy z łatwością zauważyć w nim dwie główne, porządkujące go, linie semantyczne: osoba (działacz) i działanie.

OSOBY	PRZYMIOTY	DZIAŁANIA
Salomon	syn Dawida, króla Izraela ²²	utworzył przysłówia, które składają się na księgę
Uczeń mądrości	boi się Boga ²³	uczy się mądrości i dobrego wychowania, rozumie słowa, rozumie przysłowie i przypowieść, słucha, by powiększyć wiedzę, rozumie słowa mędrców i ich zagadki, przyjmuje roztropne wychowanie, prawość, sprawiedliwość, szczerłość
Mądrość		udziela rozważki niedoświadczonym, młodemu daje świadomość celu
Mędrzec	jest człowiekiem rozumnym, boi się Boga	słucha, by powiększyć wiedzę, przyjmuje dobre rady
Głupcy		odrzucają mądrość i dobre wychowanie

Przystępując do badania cech semantycznych tekstu Prz 1,1-7 napotykałyśmy delikatny problem natury antropologicznej, który należy tutaj wyjaśnić. Klarowność metodologiczna wymagała poczynienia jasnych rozróżnień między przymiotami osób a ich działaniami. Jednakże w tekstach poetyckich, jakim jest Prz 1,1-7, nie można postawić jasnych granic semantycznych między działaniami osób – np. „czytanie”, „uczenie się” – a konkretnymi przymiotami, jakie muszą im towarzyszyć. Postawa i działanie tworzą pewnego rodzaju sprzężenie zwrotne. W schematycznym rozróżnieniu dokonanym w powyższej tabeli znalazło odbicie nasze przekonanie, że zdobywanie mądrości opiera się nie tylko na wewnętrznych przymiotach, ale musi mu towarzyszyć konkretne działanie, inspirowane przez te przymioty. To z kolei prowadzi do kształtowania się konkretnych życiowych postaw – charakteru. Traktowanie cech ludzkiej mądrości tylko jako przymiotów nie zgadzałoby się z ogólnym światopoglądem, reprezentowanym przez literaturę mądrościową Starego Testamentu, który akcentuje bardziej potrzebę ortopraksji niż ortodoksji w życiu człowieka. Jakość ludzkiego życia ceni bardziej od wewnętrznych przekonań. Jednakże, inaczej niż

²² Zob. przyp. 14.

²³ Zdanie „Bojaźń Yahwe jest początkiem wiedzy” nie mówi, kto ma osiąść tę postawę (umiejętność). Jest to ogólne stwierdzenie, którego funkcję wyjaśniliśmy uprzednio. Naszym zdaniem, jest ono tutaj celowo ambiwalentne. W ten sposób bojaźń Yahwe powinna być cechą zarówno młodego ucznia, jak i kogoś, kto uważany jest za mędrca. Jest ona bowiem uważana za fundament (początek) mądrości (wiedzy).

dla nas, ludzi Zachodu, z semickiego punktu widzenia, te dwie rzeczywistości stanowią jedną koherentną całość ludzkiego życia.

Mając tę świadomość, możemy przystąpić teraz do eksploracji cech semantycznych Prz 1,1-7. Formy osobowe czasowników są obecne tylko w wierszu 5 (dwa razy *yiqtol* i raz *w-yiqtol*). Nie są one zdolne stworzyć łańcucha narracyjnego. *Per se* wyrażają przede wszystkim modalność i tylko z kontekstu możemy wnioskować o czasie i aspekcie wyrażanych przez nie akcji.²⁴ Pierwszy *yiqtol yišma`* określa różne odcienie epistemicznej modalności. W naszym przypadku jest to modalność deklaratywna.²⁵ Czasownik ten logicznie odnosi się do *w-yiqtol wəyôseḇ*, który jest przykładem modalności deontycznej, i określa tutaj oczekiwany efekt czynności/postawy słuchania. W ten sposób, zastosowana struktura gramatyczna, wyraża przekonanie autora, że „mądry człowiek/mędrzec słucha po to, by powiększyć wiedzę/mądrość”. Trzeci czasownik – *yiqneh* – reprezentuje epistemiczną modalność deklaratywną. Wyraża więc pewność autora, że człowiek inteligentny jest w stanie nauczyć się sztuki przyjmowania dobrych rad.

Jak to zaznaczyliśmy uprzednio, zasadniczy korpus tekstu składa się z pięciu stychów tworzących konstrukcję składniową $\text{Ḥ} + \text{bezokolicznik}$. Użyte tutaj formy *infinitivus constructus* najlepiej interpretować nadając im walor predykatywny (czasownikowy – nie rzeczownikowy, jak normalnie interpretowalibyśmy hebrajski *inf. const.*) – w ten sposób rządzą wyrażeniami, które po nich następują.²⁶ Akcje, które są wyrażane przez te formy $\text{Ḥ} + \text{bezokolicznik}$ mają walor aczasowy. Wszystkie te bezokoliczniki mają aspekt gnomiczny – wyrażają ogólne prawdy życiowe. Tak więc formy czasownikowe zastosowane w Prz 1,1-7 nie odnoszą się do konkretnego momentu na linii czasu. Użyto ich raczej świadomie, by przedstawić ogólne zasady społecznego zachowania, które są postrzegane przez autora jako mądre i godne, by je zdobyć. W badanym tekście

²⁴ Więcej na temat zależności między modalnością, czasem i aspektem poszczególnych form czasownikowych w biblijnym hebrajskim można znaleźć w A. Gianto, *Mood and modality in Classical Hebrew*, *Israel Oriental Studies* 18/1998, s. 183-198.

²⁵ *Yiqtol yišma`* może być również interpretowany jako przykład modalności asertywnej, ale modalność deklaratywna pasuje lepiej do przysłowiowego charakteru powiedzeń mądrościowych. To samo dotyczy również drugiego *yiqtolu yiqneh*.

²⁶ Ta struktura syntaktyczna jest dobrze wyjaśniona w B. K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Indiana 1990.

nie stwierdzamy obecności form czasownikowych, które wyrażałyby uwarunkowanie jednej czynności/postawy inną. Proponowane wartości są ukazane pozytywnie – jako dobra do osobistego nabycia. Tekst nie mówi o tym, co się stanie, jeśli ktoś nie przyjmie proponowanej mądrości. W 1,7 osoba, która odrzuca mądrość, nazwana jest po prostu głupcem. Wiersz 1,7 należy traktować jako wezwanie do zdobywania różnych cech mędrca, ukazanych przez bardzo bogate słownictwo mądrościowe w 1,1-6, które za chwilę będzie przedmiotem naszych szczegółowych analiz. To wezwanie, zawarte w 1,7, syntaktycznie wyrażone przez zdanie celowe, stanowi kluczową linię znaczeniową analizowanego fragmentu, 1,1-7.

Fragment 1,1-7 jest ubogi w opozycje semantyczne między jego poszczególnymi elementami. Poetycka natura tekstu, jak to jest w naszym przypadku, zwykle wyklucza opozycję znaczeniową, najbardziej oczywistą dla tekstów narracyjnych, mianowicie tę, która pojawia się na linii czasu przeszłość – teraźniejszość – przyszłość. Główna opozycja semantyczna w naszym tekście to napięcie, jakie jest ukazane między wartościami mądrości i głupoty oraz między mądrym a głupim człowiekiem (choć głupcy pojawiają się w tekście tylko w wierszu 7). Druga opozycja semantyczna jest bardzo subtelna. Pojawia się między wszystkimi przymiotami człowieka mądrego, które są wymienione w wierszach 2-6, a bojaźnią Jahwe, która jest ukazana jako początek mądrości. Konsekwentnie, bojaźń Jahwe jest przedstawiona tutaj jako konieczny warunek, by móc zdobywać mądrość. Ta, oraz poprzednia, opozycja nadaje dwóm stychom z wiersza 7 ekstremalną emfazę. Należy tutaj koniecznie powiedzieć jeszcze o jednej opozycji w tekście Prz 1,1-7, gdyż ma ona bardzo duże znaczenie nie tylko dla prowadzonych tutaj skromnych badań, lecz także dla interpretacji całej Księgi Przysłów. Można ją określić jako opozycję między „mądrością i Mądrością”. Jak to zilustrowaliśmy schematycznie w części *Nośność struktury Prz 1,1-7* w stychach 2.1-3.1 oraz 6.1, podmiotem działań jest uczeń mądrości a różne przejawy mądrości ukazane są jako dobra, które należy zdobywać (gramatycznie są to dopełnienia dalsze). Taka sama struktura zachodzi w 5.1-5.2, gdzie mądry człowiek/mędrzec (podmiot) zdobywa mądrość (dopełnienie). Jednakże w 4.1-4.2 M/mądrość (słowo jako takie nie pojawia się, lecz trzeba je przyjąć jako podmiot domyślny) „udziela rozważi niedoświadczonym; młodemu świadomości celu”. Tutaj, bez wątplenia, Mądrość

należy traktować jako podmiot działający, a niedoświadczonego młodego jako przedmiot będący adresatem czynności (dopełnienie). Pojawia się więc niejasność, za którą stoi kolejna opozycja semantyczna. Czy mądrość należy traktować jako pewien zestaw cech, które należy nabyć, czy też jako osobę, która udziela tych wartości? Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w dalszej części Księgi Przysłów. Z tekstów 1,20-33; 8,1-36 i 9,1-6 jasno wynika, że mądrość w rozumieniu autora to nie tylko system wartości, lecz także osobowa, odwieczna Mądrość Boża, która tych wartości człowiekowi udziela.²⁷ To, że autor wprowadza już tutaj – w prologu do księgi – osobę odwiecznej Mądrości (choć w nieco zawołowany sposób), jest wyraźną wskazówką jego poetyckiego kunsztu.

Po krótkim przeanalizowaniu semantyki fragmentu Prz 1,1-7 możemy przejść do analizy słów, które tworzą w nim pole semantyczne mądrości. Nawet pobieżna, czysto intuicyjna, lektura wystarczy, by dostrzec w tym krótkim tekście niezwykłą koncentrację morfemów, traktujących o nauczaniu, uczeniu się i rozumieniu. Podstawowy zamysł tekstu wydaje się jasny: dać zbiór zasad, na których powinno się opierać wychowanie człowieka. Finalnym produktem wychowania, zgodnego z tymi zasadami, ma być mędrzec, którego portret chcemy rekonstruować w tym artykule. Terminy, które tworzą ten wzorzec mędrca, należące do pola semantycznego mądrości, są tutaj zaledwie wymienione. To nie wystarczy, by naskikować portret mędrca. Metodologicznie niepoprawne byłoby też odtwarzanie tego portretu na podstawie leksykalnego znaczenia tych morfemów, zaczerpniętego ze słowników hebrajskich.²⁸ Bogaty sens tych terminów mądrościowych ujawni się nam dzięki ich semantycznej analizie w kontekście Prz 1-9.²⁹ Ta procedura sprawi, że rekonstruowany przez nas portret mędrca będzie bardziej prawdziwy i szczegółowy.

W Prz 1,1-7 mamy kumulację terminologii mądrościowej. Niektórzy twierdzą nawet, że mamy tu do czynienia z nagromadzeniem terminów, których nie da się precyzyjnie zdefiniować albo z „litanią

²⁷ Dokładną egzegezę tych fragmentów znajdziemy w: M. Gilbert, *Le discours de la Sagesse en Proverbes 8. Structure et cohérence*, w: tenże (red.), *La Sagesse de l'Ancien Testament. Nouvelle édition mise à jour*, BETL 051 Leuven 1990, s. 202-218; tenże, *Proverbes 9,1-6*, Cahiers Evangile 32/1980, s. 23-25; tenże, *Le discours menaçant de Sagesse en Proverbes 1,20-33*, w: D. Garone, F. Israel (red.), *Storia e tradizione di Israele Scritti in onore di J. Soggin*, Brescia, s. 99-119.

wartości i cnót”.³⁰ Pole semantyczne mądrości w Prz 1,1-7 tworzą następujące leksemy: rzeczowniki חֹכְמָה (*hokmāh*), חָכָם (*hākām*), דָּעַת (*da‘at*), מוֹסֵר (*mūsār*), הַבִּינָה (*hābīnā*), בִּינָה (*bināh*), נָבֹן (*nābôn*), אָמַר (*‘ēmer*), חֶדְקַת (*sedeq*), מִשְׁפָּט (*mišpāt*), מִישְׁרִין (*mēšārīm*), עֲרֻמָּה (*‘ormāh*), מְזִמָּה (*māzimmāh*), לֶקֶט (*leqah*), תַּחְבּוּלָה (*tahbulāh*), מַשָּׁל (*māšāl*), דְּבַר (*dābār*), חִידָה (*hīdāh*), oraz czasowniki לָקַט (*lqh*), צָכַל (*škl*), קָנָה (*qnh*), שָׁמַע (*šm‘*). Ta lista terminologii mądrościowej jest tak przytłaczająca, że dla naszych dalszych analiz, dla potrzeb tego artykułu, musimy dokonać wyboru kilku najbardziej reprezentatywnych pojęć.

Czysto literalna lektura przysłowiowych wyrażen, w których znajdują się te morfemy, nie daje tak satysfakcjonujących rezultatów, jakie otrzymalibyśmy w przypadku analizy tekstu narracyjnego. Zakres semantyczny wystąpień tych terminów w rozdziałach 1-9 pozostaje dla nas nieostry. Nie jesteśmy w stanie go doprecyzować i w dużej mierze musimy polegać na poetyckiej intuicji.

חֹכְמָה (*hokmāh*) i חָכָם (*hākām*)

Odnotowujemy 99 wystąpień rdzenia *hkm* w Księdze Przysłów (w postaci rzeczownika lub czasownika), na 341 wystąpień w całej Biblii Hebrajskiej (312 jako słowo hebrajskie i 29 jako aramejskie). W Prz 1-9 mamy 19 rzeczowników: *hokmāh* (na 32 wystąpienia w całej Prz i 120 w całej BH), 6 rzeczowników *hākām* i 4 czasowniki *Hkm* (na 26 w całej BH). Ta statystyka pokazuje, że rdzeń ten pojawia się w Prz częściej niż w innych księgach Starego Testamentu. W badanym przez nas tekście Prz 1,1-7 odnotowujemy po dwa wystąpienia rzeczownika *hokmāh*: w wierszu 2 i 7 i *hākām*: 5 i 6 (w liczbie mnogiej). Morfem *hokmāh* zasługuje na naszą szczególną uwagę, gdyż w tłumaczeniach na języki nowożytne jest prawie zawsze oddawany jako „mądrość”. Ci z ras, którzy studiują mądrościowe teksty biblijne tylko w nowożytnych językach, muszą uważać, by nie ograniczyć się tylko do tych tekstów, w których występu-

³⁰ To rozróżnienie, uczynione przez Jamesa Barra, w jego niezbędnej dla studiów biblijnych książce: *The Semantics of Biblical Language*, London 1961 stawia pod znakiem zapytania tradycyjne podejście do tekstów biblijnych. Dowodzi on, że filologiczna koncepcja etymologii tzw. leksykalnego rdzenia, zaadaptowana przez pokolenia biblistów, musi być poddana poważnej weryfikacji (i zarzucona). Uważa on, że jedynym sposobem na określenie znaczenia pojedynczych słów są konteksty, w których się pojawiają w badanych tekstach.

je współczesne słowo „mądrość” odpowiadające hebrajskiemu *hokmāh*. Należy wziąć pod uwagę również semantykę pozostałych hebrajskich „terminów mądrościowych” i szukać ich ekwiwalentów w naszych współczesnych językach. By mieć potrzebne tło do analizy semantycznej rdzenia *hkm* w Prz 1-9, należy najpierw powiedzieć kilka słów na temat znaczeń, jakie przyjmuje termin *hokmāh*, w całej w Biblii Hebrajskiej. Jego semantykę można usystematyzować w następujący sposób:³¹ zręczność w sprawach zawodowych (np. w sprawach technicznych: Wj 28,3; 1Krl 7,14); spryt życiowy (Jr 18,18; Koh 4,13); wiedza zdobywana przez studiowanie ksiąg (Koh 1,16; Dn 1,4); zdolność rozumowania – interpretowania znaków i tekstów (2Sm 14,20; Hi 34,34); dobre wyczucie praktycznych życiowych i międzyludzkich spraw, to znaczy praktyczna wiedza o tym, jak żyć właściwie (1Krl 5,9; Hi 39,17). To ostatnia podkategoria semantyczna przeważa w Księdze Przysłów. Ale w Prz 1-9 mądrość jest widziana przede wszystkim jako atrybut Boga: „Pan w mądrości ustanowił ziemię” (3,19). On jest dawcą *hokmāh* (2,6), która przenika do ludzkiego serca (2,10). Mądrość to coś, co trzeba stopniowo zdobywać, by osiąść (4,5,7). Głupcy nie mają *hokmāh* (1,7), skoro pierwszym etapem, by stać się *hākām* jest zdobywanie *hokmāh* (4,7). Zdaniem autora Prz *hākām* to człowiek, który chętnie słucha pouczeń (8,33) i dlatego wie, jak żyć mądrze. Ma on przymioty etyczne i praktyczne umiejętności, aby się dalej rozwijać. Jest ekspertem w mądrym przeżywaniu życia. Ale w Prz 1-9 *hokmāh* ma również inne znaczenie. Oznacza nie tylko mądry sposób przeżywania życia, którego można się nauczyć, lecz jest osobą – odwieczną Mądrością – która „podnosi swój głos na ulicach” (1,20), „woła” (8,1) i „wybudowała dom” (9,10).³² Mądrość, jest osobą rodzaju żeńskiego, która oferuje pełniejsze życie, jako dar Boży, pomnażający się przez „bojaźń Bożą” (1,7), będącą począt-

²⁹ Pokazując strukturę Księgi Przysłów wyjaśniliśmy, że rozdziały 1-9 stanowią spójną całość, będącą pierwszą, prawdopodobnie najpóźniejszą, jej częścią, stanowiącą rodzaj podrecznika mądrego wychowania.

³⁰ W. P. Brown, *Character in Crisis. A Fresh Approach to the Wisdom Literature of the Old Testament*, Grand Rapids, MI 1996, s. 24, używa określeń: „the plethora of terms that cannot be precisely delineated” i „litany of values and virtues”.

³¹ Por. M. Fox, *Proverbs 1-9*, New York 2000, s. 32-34.

³² Więcej na temat znaczenia osobowej Mądrości w Księdze Przysłów w cytowanych wcześniej artykułach M. Gilberta.

kiem wszelkiej mądrości.³³ Uczeń mądrości powinien „objąć” Mądrość jako swoją siostrę (oblubienicę) – 7,4.

בִּינָה (*bīnāh*), חָבִין (*hābīn*), נָבֹן (*nābōn*)

Rdzeń *bīn* jest reprezentowany w tekście Prz 1,1-7 przez trzy różne, podane powyżej, morfemy. Należy zwrócić uwagę na tę semantyczną koncentrację. W języku hebrajskim, podobnie jak w kilku innych językach semickich (np. ugaryckim czy arabskim), jest on nośnikiem idei wyjaśniania (czynienia klarownym) czegoś oraz rozróżniania (przez rozdzielanie). Pojawia się on 247 razy w BH.³⁴ Rzeczownik *bīnāh* występuje 10 razy w Prz 1-9 (1,2; 2,3; 3,5; 4,1.5.7; 7,4; 8,14; 9,6.10), rzeczownik *nābōn* tylko raz (1,5) a czasownik *bīn* 8 razy (1,2.6; 2,5.9; 7,7; 8,5 /dwa razy/ i 8,9). Ponadto w Prz 1-9 idea *bīn* jest ośmiokrotnie reprezentowana przez rzeczownik *tābūnāh* (2,2.3.6.11; 3,13.19; 5,1; 8,1) i raz przez imiesłów koniugacji hifil *mēbīn* (8,9). Inaczej niż analizowany powyżej rzeczownik *hokmāh*, morfemy wywodzące się od rdzenia *bīn* wyrażają przymioty czysto intelektualne związane z rozeznawaniem i rozumieniem. Są to zdolności potrzebne, „by pojąć słowa rozumne” (1,2), „by zrozumieć przysłowie i przypowieść” (1,6). Ta zdolność intelektualna polega nie tylko na umiejętności „rozeznawania sprawiedliwości i prawości” (2,9), lecz także na właściwym „rozumieniu, czym jest bojaźń Pańska” (2,5). Jednakże człowiek nie powinien polegać przede wszystkim na swoim „rozeznaniu, lecz zaufać Bogu”. (3,5). Zdolności wyrażone przez *bīnāh* nie są dane człowiekowi raz na zawsze, lecz człowiek powinien ciągle „czynić postępy na drodze rozumienia” (9,6). Nośność semantyczna innych tekstów Starego Testamentu, w których znajduje się morfem *bīnāh* jest zasadniczo taka sama jak w Prz 1-9. Tylko w Księdze Daniela jego zakres semantyczny zmienia się – charakteryzuje tam specjalną wiedzę/zdolność interpretowania ezoterycznych przesłań (1,20; 8,15).

³³ Zob. R. N. Whybray, *The Book of Proverbs*, s. 64. Na innym miejscu wyraża to w następujących słowach: „In the OT generally wisdom is an abstract quality that can be attributed either to God or man. Only in Prov. 1-9 and in one other verse (24,7) it is described as a living person” (s. 71). W późniejszej biblijnej literaturze mądrościowej Mądrość wyraźnie ukazana jest jako żywa osoba (zob. np. Syr i Mdr).

³⁴ Zob. HALOT, s. 1184.

Studiując semantykę rdzenia *bîn* w Prz 1-9 należy zwrócić uwagę na różnice semantyczne rzeczowników *bînāh* i *tābūnāh*. Kontekst, w którym występuje ten ostatni, pokazuje wyraźnie, że nie chodzi o teoretyczne zdolności, ale o praktyczną umiejętność realizacji tego, co opisuje pierwszy z nich. *Bînāh* to zdolność koncepcyjnego myślenia, podczas gdy *tābūnāh* to „kompetencja w radzeniu sobie z wymaganiami, jakie niesie życie”³⁵. Tak więc „*tābūnāh* określa praktyczne umiejętności zarówno w realizacji jakiegoś konkretnego zadania, jak i umiejętność radzenia sobie w relacjach społecznych”³⁶.

W tym miejscu należy zadać pytanie: Jakie są różnice semantyczne między morfemami *bînāh* i *hokmāh*? Obserwując ich występowanie w Prz 1-9 widzimy wyraźnie, że bardzo często autor świadomie zestawia je obok siebie, aby zwrócić uwagę czytelnika/słuchacza na ich wzajemne relacje. Mamy z tym do czynienia w 1,2; 4,5.7; 7,4; 9,10. Obserwując te wystąpienia łatwo zauważyć, że autor ukazuje *hokmāh* jako coś, co ktoś „wie” (*yd'*), podczas gdy *bînāh* to coś, co należy zrozumieć/rozeznac (*bîn*). To fundamentalne rozróżnienie daje się zauważyć już na samym początku poematu w 1,2. Należy z równą starannością troszczyć się, by mieć coraz więcej *hokmāh*, jak i *bînāh* (4,5.7). Wiersz 7,4 w poetycki sposób ukazuje, czym/kim stają się one dla tego, kto o nie zabiega: „Powiedz do mądrości: «Moja siostrze», a rozsądek nazwij swoim bliskim przyjacielem”. Oba morfemy łączą się w tekście z tematem „bojaźni Pańskiej”: „Bojaźń Pańska jest początkiem mądrości. A poznanie Świętego prowadzi do zrozumienia/rozsądku” (9,10).³⁷ W dalszych studiach tej terminologii należy wziąć pod uwagę konsekwencje semantyczne i interpretacyjne, wynikające z faktu paralelnego zestawiania tych terminów.

דָּא'אָט (*da'at*)

Morfem *da'at* ma największą nośność semantyczną spośród wszystkich terminów mądrościowych obecnych w Prz 1-9. Rdzeń *yd'*, z którego wywodzi się *da'at*, występuje 944 razy w BH, w posta-

³⁵ Cyt. za M. Fox, *Proverbs 1-9*, s. 38.

³⁶ *Tamże*, s. 38.

³⁷ Interpretacja drugiego stychu, zob. przyp. 41.

ci dziewięciu różnych słów, które charakteryzują bardzo duży zakres ludzkich czynności (również czynności Boga oraz zwierząt).³⁸ Jego zakres semantyczny jest tak rozległy, że morfemami wywodzącymi się z rdzenia *yd'* można by synonimicznie zastąpić każdy z analizowanych przez nas terminów mądrościowych.³⁹ Najogólniej rzecz biorąc, *da'at* określa w Starym Testamencie wszelką wiedzę natury eksperymentalnej – zdobywaną przez doświadczenia zmysłowe (np. Prz 24,5).⁴⁰ W wielu miejscach jednak, podobnie jak *hokmāh*, określa umiejętności techniczne (np. Wj 31,3; 1Krl 7,14) albo umiejętność zrozumienia czegoś, jak *bināh* (np. Ps 119, 66). Nasze analizy ograniczą się do semantyki terminu *da'at* w kontekście Prz 1-9 i kilku niezbędnych odniesień do innych tekstów. Rzecznik ten występuje 13 razy w Prz 1-9, a mianowicie w: 1,4.7.22.29; 2,5.6.10; 3,20; 5,2; 8,9.10.12; 9,10 (na 41 wystąpienie w całej Księdze Przysłów). Należy odnotować również podwójne wystąpienie *da'at* jako *infinitivus constructus*: 1,2 i 4,1. Morfem *da'at* określa semantycznie każdy rodzaj ludzkiej świadomości, która czyni człowieka zdolnym do tego, „by p o s i ą ś ć mądrość i dobre wychowanie oraz pojąć słowa rozumne” (1,2). Według 1,7 i 9,10 „bojaźń Yahwe jest początkiem wiedzy” (*da'at*). Jeżeli traktujemy *da'at* w szerokim sensie, jako wszelki rodzaj poznania, wtedy „bojaźń Pańską” należy widzieć jako warunek *sine qua non* każdego rodzaju mądrości, który człowiek chciałby osiąść. „Poznanie Boga”⁴¹ prowadzi do

³⁸ Por. R. L. Harris (red.), *Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago 1980 (dalej: TWOT), s. 848.

³⁹ Zob. M. Fox, *Proverbs 1-9*, s. 31.

⁴⁰ Zob. TWOT, s. 848.

⁴¹ Nasza interpretacja status constructus דעה קדשין idzie po linii większości tłumaczeń i komentarzy: „poznanie Świętego”. Tak tłumaczą go dla przykładu: NAB, NAS, NRS, NIB, czy też polska BT. Tę interpretację przyjmują np. R. N. Whybray, *Proverbs*, Grand Rapids 1994, s. 146; R. J. Clifford, *Proverbs*, 106n.; R. E. Murphy, *Proverbs*, s. 60; M. Fox, *Proverbs 1-9*, s. 308n. Możliwe są jednak również inne interpretacje. NJB tłumaczy cały stych w ten sposób: „What God's holy ones know – this is understanding” („To, co znają święci Boga – to właśnie jest zrozumieniem”). דעה קדשין nie określa tutaj Boga, lecz Jego świętych. C. H. Toy w swoim starym, ale ciągle godnym konsultacji komentarzu: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*, Edingurgh 1904, daje dwie możliwości interpretacyjne דעה קדשין, gdy traktujemy קדשין jako liczbę mnogą, a nie *plularis maiestaticus*, jak to jest przytoczonych na początku tłumaczeniach: 1. Wiedza świętych ludzi (posiadana przez nich); 2. Wiedza, która czyni ludzi świętymi (s. 194). Niektórzy komentatorzy interpretują דעה קדשין jako „byty anielskie” – „dwór niebieski” (zob. R. J. Clifford, *Proverbs*, s. 107 chociaż sam autor przyjmuje zaadaptowane przez nas rozwiązanie). W naszej opinii przyjęte przez nas tłumaczenie pasuje bardziej do kontekstu. Wiersz 9,10 tworzy inkluzję z 1,7 (mot-

„zrozumienia” (*bīnāh*): 9,10. Młodych ludzi należy uczyć *da‘at*, by umieli coraz głębiej rozumieć rzeczywistość, w której żyją (np. 1,4; 4,1). Poznawanie mądrości powinno być dla nich ważniejsze niż posiadanie dóbr materialnych: „Nabywajcie moją naukę, a nie srebro. I wiedzę raczej, niż najczystsze złoto” (8,10). Również osobowa Mądrość odwieczna „znajduje wiedzę i dyskrecję” (8,12).

Nieco uwagi należy poświęcić tutaj również koncepcji *da‘at ’ēlōhīm*, obecnej w (2,5). *Nomen rectum*, *’ēlōhīm* powinno być tutaj rozumiane, w strukturze *status constructus*, jako przedmiot ludzkiej wiedzy: „poznanie / znajomość Boga”. To poznanie dokonuje się przez Pisma, które objawiają czytelnikowi/słuchaczowi historię Bożej, zbawczej obecności w świecie. Pisma prorockie zapowiadają, że w czasach mesjańskich, „ziemia napełni się «znajomością Boga», na podobieństwo wód, które wypełniają morze” (zob. Ha 2,14; Iz 11,9). Temat „znajomości Boga” występuje u proroków równoległe z tematem „bojaźni Pańskiej” (Iz 11,2; 58,2; Jr 22,16). Tę świadomość ma również autor Prz 1-9, gdyż w 2,5 *yir‘at YHWH* i *da‘at ’ēlōhīm* są zestawione paralelnie. Warunkiem poznania Boga jest bojaźń Boża.

מוֹסָר (*mūsār*)

Obserwacja wystąpień czasownika *ysr* i pokrewnego mu rzeczownika *mūsār* pokazuje, że w różnych częściach Biblii Hebrajskiej (w sumie ok. 90 wystąpień) przyjmują one różne znaczenia, zachowując jednak podstawowy zakres semantyczny.⁴² W Pięcioksięgu (np. Kpł 26,18,28; Pwt 8,2nn.; 11,2nn.) i w księgach prorockich (np. Oz 5,2; 7,12; Iz 8,11; 53,5; Jr 5,3; 17,23; 32,33) używa się ich dla wyrażenia wychowawczego działania Boga w historii zbawienia. Łączy się to zwykle z nauczaniem konieczności zachowania przykazań Tory. Wychowawcze działanie Jahwe – *mūsār* – miało na celu pozytywną przemianę narodu wybranego, który ciągle odchodził od naśladowania Boga. Biblijni autorzy nadają koncepcji Bożego *mūsār* znaczenia uniwersalne – Jahwe jest również pedagogiem innych

to całej Księgi Przysłów), stanowiąc jednocześnie inkluzję, zwierającą dziewięć pierwszych rozdziałów Księgi. Taka strategia autora wskazuje na jego intencję mocnego zaakcentowania wartości mądrości Bożej, którą człowiek powinien zdobywać w życiu.

⁴² Zob. TWOT, s. 877.

narodów. Boże działanie wobec narodów i pojedynczych ludzi jest porównywane przez nich do ojca rodziny, który upomina swoje dzieci. Fragment Pwt 8,5 dobrze to ilustruje: „Uznaj w swoim sercu, że Pan, twój Bóg, wychowuje cię, tak, jak ojciec wychowuje swego syna”.

W Księdze Przysłów kontekst występowania morfemu *mūsār* ma kilka niuansów znaczeniowych. Rdzeń *ysr* (także czasownik) pojawia się 36 razy w Prz, z czego 13 razy w Prz 1-9 (1,2.3.7.8; 3,11; 4,1.13; 5,12.23; 6,23; 7,22; 8,10.33). Termin *mūsār* nie oznacza tutaj zwykłego pouczenia – udzielania rad, lecz określa autorytatywne wychowawcze korygowanie błędnych zachowań. To korygowanie dokonuje się albo przez słowne upominanie, albo przez kary fizyczne, i zawsze ma na celu naprawę błędów natury moralnej.⁴³ Pouczanie, które ojciec kieruje do syna, jest postrzegane jako pochodzące od samego Boga:⁴⁴ „Mój synu, nie odrzucaj upomnienia Pana” (3,11). Brak *mūsār* prowadzi do śmierci (5,23) a „upomnienie i nagana są drogą (do) życia” (6,23). Słuchanie upomnień prowadzi do mądrości (*hokmāh*) – 8,33.

W co najmniej sześciu wystąpieniach, gdy jest mowa o celu przysłów i podane są ojcowskie upomnienia dla syna, autor nie wymienia żadnych konkretnych błędów, które należy naprawić: 1,2 („By poznać mądrość i dobre wychowanie/napomnienie”), 7 („Głupcy odrzucają mądrość i dobre wychowanie/napomnienie”), 8 („Słuchaj, mój synu, upomnień ojca”), 4,1 („Słuchaj, synu, upomnień ojca”), 13 („Trzymaj się mocno upomnień”), 8,10 („Przyjmij moje upomnienie”). Dlatego *mūsār* należy tutaj traktować jako termin techniczny, określający upomnienia/napomnienia, jako całości ojcowskiego nauczania.

עֲרֻמָּה (*'ormāh*)

Rzeczownik *'ormāh* oraz spokrewniony z nim przymiotnik *'ārūm* i czasownik *'rm* są używane w Biblii Hebrajskiej na określenie

⁴³ Por. M. Fox, *Proverbs 1-9*, s. 34.

⁴⁴ Chociaż wiersz 1,7 łączy ściśle *mūsār* z „bojaźnią Pańską” i wiersz 1,8 z instrukcjami pochodzącymi z Tory, stwierdzenie obecne w TWOT „*mūsār* na pierwszym miejscu wskazuje na skoncentrowany na Bogu sposób życia, a tylko drugorzędnie na etyczne zachowanie” (s. 877), wydaje się nieco przesadzone.

dwóch różnych rzeczywistości. Termin *'ormāh*, z jednej strony, jest używany do określenia przebiegłych planów i oszustw (np. Rdz 3,1; Wj 21,14; Joz 9,4), a z drugiej, używa się go w sensie pozytywnym, od określenia sprytu/przebiegłości człowieka mądrego (np. Hi 5,14). W Prz 1-9, gdzie odnotowujemy tylko trzy wystąpienia rzeczownika *'ormāh* (brak form przymiotnika *'ārûm* i czasownika *'rm*), wyraźnie przyjmuje on pozytywne znaczenie. W 1,4 oraz 8,5 jest powiedziane, że naiwny/niedoświadczony powinien uczyć się *'ormāh* („sprytu życiowego”). Z 8,5 i 8,12 można łatwo wywnioskować, że osobowa Mądrość ma zamiar uczyć *'ormāh* tych, którzy go nie mają i chcą zdobyć.

מְזִימָה (*məzimmāh*)

Podobnie, jak poprzedni rzeczownik, również *məzimmāh* ma dwojakie – pozytywne i negatywne – konotacje w Biblii Hebrajskiej. Pochodzi on od rdzenia *zmm*, którego autorzy używają najczęściej na określenie Bożego sądu przeciw odstępczym narodom (np. Za 1,6; 8,14; Hi 42,2 i wielokrotnie u Jr, np. 51,11-12), albo złośliwych planów bezbożnych ludzi przeciw Bogu i przeciw prawym ludziom (np. Rdz 11,6; Ps 37,12).⁴⁵ Na uwagę zasługuje fakt, że w pierwszych dziewięciu rozdziałach Księgi Przysłów *məzimmāh* zachowuje zawsze pozytywne znaczenie, podczas gdy w rozdziałach 10-31, konsekwentnie negatywne (trzy wystąpienia 12,2; 14,17 i 24,8 zawsze w liczbie mnogiej). W Prz 1-9 znajdujemy ten rzeczownik w 1,4; 2,11; 3,21, 5,2 (w l. poj.) i w 8,12 (l. mn.). Trudno znaleźć ekwiwalent *məzimmāh* w języku polskim. Najlepiej przełożyć go jako „rozsądek” lub „rozwaga” mając w świadomości, że chodzi o właściwy osąd rzeczywistości, połączony z życiowym sprytem (synonim *'ormāh*). Tak więc „rozwaga będzie strzec” ucznia (2,11; 5,2) ale również on powinien „zachować rozagę” (3,21).

תַּהְבֻּלָּה (*tahbulāh*)

Rzeczownik *tahbulāh* pojawia się tylko raz w Prz 1-9, mianowicie w 1,5. Jednakże jego nośność znaczeniowa w polu semantycz-

⁴⁵ Zob. TWOT, s. 556.

nym mądrości jest znacząca. Morfem ten występuje w Biblii Hebrajskiej zawsze w liczbie mnogiej. Na sześć jego wystąpień w całej Biblii pięć odnotowujemy w Prz (1,5; 11,14; 12,5; 20,18; 24,6) i raz w Hi 37,12. To ostatnie wystąpienie określa działanie Boga, który „nadaje kierunek” chmurom.⁴⁶ Wszystkie wystąpienia *tahbulāh* mają w Prz sens przenośny. Aby zrozumieć sens wypowiedzi zawartej w 1,5, gdzie jest powiedziane, że inteligentny człowiek powinien starać się o *tahbulôt*, powinniśmy przeanalizować kontekstualnie jego cztery pozostałe wystąpienia. Rzeczownik ten wywodzi się od rdzenia reprezentowanego przez spółgłoski *hbl*. Nie odnotowujemy jego wystąpień w postaci czasownika, ale stanowi on tworzywo dwóch ważnych rzeczowników: *hobel* („marynarz”) i *hebel* („lina, sznur”). Septuaginta oddaje *tahbulôt* jako κυβερνησις – słowo określające „umiejętności nawigacyjne”. Ta etymologia, choć kwestionowana przez wielu badaczy,⁴⁷ oddaje ideę „prowadzenia/bycia liderem/przewodnikiem”, pasującą bardzo do kontekstów, w których to słowo występuje. W 12,5 *tahbulôt* ma negatywne konotacje – określa zwodnicze intrygi złych ludzi. Trzy pozostałe wystąpienia ukazują *tahbulôt* jako pozytywną cechę, a więc najlepiej traktować ten rzeczownik jako etycznie neutralny. Prz 11,14 zawiera powszechnie doświadczaną życiową prawdę: „Tam, gdzie nie ma przywództwa, naród upada”, po której następuje stwierdzenie, że zwycięstwo (wybawienie) jest pochodną licznych rad. Dwa ostatnie wystąpienia *tahbulôt*: 20,18 i 24,6 aplikują tę regułę to strategii wojennej. Na tle wystąpień *tahbulôt* w 1,5, należy go rozumieć jako zachętę do uczenia się sztuki przywództwa.

* * *

Przeprowadzone analizy nie wyczerpują semantyki mądrości w Prz 1-9. Pole semantyczne mądrości, które nakreśliliśmy dla Prz 1,1-7 zawiera znacznie więcej terminologii mądrościowej, skupionej w tym niezwykłym fragmencie Biblii. Dla celów tego artykułu konieczne było dokonanie wyboru kilku najważniejszych morfemów, by móc je szczegółowo przeanalizować. Poza tym, trzeba za-

⁴⁶ Zob. *tamże*, s. 596a.

⁴⁷ Zob. uwagi M. Fox, *Proverbs 1-9*, s. 37.

uważyć, że w Prz 1-9 znajdują się inne ważne terminy mądrościowe, które nie pojawiają się w 1,1-7.⁴⁸ Należałoby je również przebadać, by stworzyć bardziej szczegółowy portret człowieka mądrego.

Zmierzając ku końcowi, należy jeszcze zwrócić uwagę na jedno. Otóż analiza semantyczna najważniejszych terminów mądrościowych w Prz 1,1-7 pokazuje wyraźnie, że mamy tutaj do czynienia raczej z językiem egzystencjalnym niż z nauką teologiczną terminologią. Analizowane słownictwo mądrościowe jest semantycznie tak mocno ze sobą powiązane, że nie jesteśmy w stanie nakreślić granic semantycznych kompetencji każdego z morfemów, jako przyjmującego wyraźnie inne znaczenie niż pozostałe. Szukanie precyzyjnych definicji każdego z tych morfemów, albo zadawanie się ich słownikowym znaczeniem, równałoby się pogwałceniu poetyckiego, metaforycznego języka, za pomocą którego autor chce pokazać kompleksowość, bogactwo i pluralizm rzeczywistości, którą jest mądrość. Zdobywanie mądrości nie oznacza kolekcjonowania jakiegoś zestawu ściśle zdefiniowanych cnót, lecz jest uczeniem się sztuki mądrego życia, którego niezbywalną podstawę stanowi bojaźń Jahwe. Tak więc każdy człowiek, który pragnie mądrości i dąży do niej, odtwarza swoim życiem jej jedyny, oryginalny i niepowtarzalny portret.

ks. Janusz KRĘCIDŁO MS

⁴⁸ Najważniejsze z nich to: *'esáh, yó'ēs ħūšīyāh, sēkel, maškīl, tōkahāt*.