

Andrzej Piwowar

Początkowa koncepcja mądrości według Syracha : Syr 1,1-10 jako perykopa programowa

The Biblical Annals 4/2, 397-449

2014

Artykuł został 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.

Początkowa koncepcja mądrości według Syracha. Syr 1,1-10 jako perykopa programowa

Sirach's Introductory Concept of Wisdom: Sir 1:1-10 as an Opening Pericope

ANDRZEJ PIWOWAR

Instytut Nauk Biblijnych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Adres: Aleje Racławickie 14, 20-950 Lublin; email: andpiw@op.pl

SUMMARY: The present article discusses Sirach's original concept of wisdom as presented in the first pericope of his book. It is argued that Sir 1:1-10 functions as the opening pericope that introduces the subject matter to be developed later in the book. The structure of the original version of Sir 1:1-10 (G-I) is lucid: the pericope can be divided into two halves of exactly the same length (verses 1-4 and 6-10). The textual additions in G-II recension disrupted the symmetry of the pericope but did not alter its meaning. The first part of the pericope focuses on the origins of wisdom and its relation to the created world, while the second part shows wisdom to be inaccessible in any other way than as God's gift for his creatures, especially the people who love him. Sir 1:1-4 emphasizes the distance between wisdom and people, which is gradually reduced in the second part of the pericope (vv. 6-10). Due to God's intervention wisdom is transformed from a distant and inaccessible entity to one close to human beings. As an intermediary between God and people, it brings people closer to God, yet it is not an inherent part of their nature, but rather Yahweh's gift to them.

KEYWORDS: wisdom, Sirach, inaccessibility of wisdom, wisdom as God's gift, Sir 1:1-10

SŁOWA KLUCZOWE: mądrość, Księga Mądrości Syracha, niepoznawalność mądrości, mądrość jako dar Boga, Syr 1,1-10

Księgi mądrościowe Starego Testamentu należą do dzieł natchnionych, które mają bardzo dokładnie przemyślaną i konsekwentnie zrealizowaną przez autora strukturę literacką¹. Koncentrują się one na wybranej przez autora

¹ Wydaje się, że Księga Przysłów, która w swej głównej części, jak mówi sam jej tytuł, jest zbiorem przysłów, oraz Księga Mądrości Syracha, którą bardzo często określa się jako antologię mniejszych jednostek literackich o różnej tematyce, wymykają się temu założeniu, jednak musimy podkreślić, przynajmniej w przypadku tego drugiego dzieła, iż to, że nie odkryliśmy do tej pory jego struktury, nie oznacza, że jego autor nie nadał mu przemyślanego układu literackiego. Por. R.J. Coggins, *Sirach. Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha* (Sheffield 1998) 24-26; J. Corley, „Searching for Structure and Redaction in Ben Sira. An Investigation of Beginnings and Endings”, *The Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction, and Theology* (eds. A. Passaro – G. Bellia) (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 1; Berlin – New York 2008) 21-47; M. Gilbert, *Les cinq livres des Sages* (Lire la Bible 129; Paris 2003) 159-160; J. Marböck, „Il Libro del Siracide”, *Introduzione all'Antico Testamento*

myśli lub koncepcji teologiczno-mądrościowej, której podporządkowany zostaje cały układ księgi. Skutkiem tego jest struktura literacka danego dzieła, która służy do podkreślenia i jak najlepszego przedstawienia głównego problemu, któremu poświęcona jest dana księga. Słusznie powinniśmy spodziewać się więc, że początek i zakończenie (tzn. pierwsza i ostatnia perykopa) danego dzieła będą tekstami wyjątkowo ważnymi dla zrozumienia jego całości. Prolog² powinien stanowić wprowadzenie do całej księgi, czyli zawierać prezentację głównego jej tematu³, zaś epilog podsumowanie głównych i najważniejszych myśli lub przewodniego tematu dzieła.

W ten schemat wpisuje się także Księga Mądrości Syracha. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie początkowej koncepcji mądrości według Syracha zawartej w pierwszej perykopie jego dzieła oraz ukazanie Syr 1,1-10 jako perykopy programowej całej księgi. Zwrócimy również uwagę na zależność poglądów Syracha od wcześniejszych ksiąg mądrościowych Starego Testamentu oraz na *novum* w jego ujęciu mądrości.

I. Delimitacja

Początek pierwszej perykopy Księgi Mądrości Syracha nie sprawia żadnych trudności. Syr 1,1 jest początkiem dzieła. W wersji greckiej rozpoczyna on właściwą część księgi, która została poprzedzona przedmową tłumacza dzieła (wnuka autora)⁴. Werset ten wprowadza także główny temat pierwszej jednostki literackiej dzieła mędrca z Jerozolimy, którym jest mądrość. Spaja

(ed. E. Zenger) (Brescia 2005) 619-623; A. Minissale, *Siracide (Ecclesiastico)* (Nuovissima Versione della Bibbia 23; Cisinello Balsamo³2002) 8-11; tenże, *Siracide. Le radici nella tradizione* (Leggere oggi la Bibbia 1.17; Brescia 1988) 13-15; R.E. Murphy, *The Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature* (Grand Rapids³2002) 70-71; S. Potocki, „Mądrość uczonego w Piśmie”, *Mądrość starotestamentowego Izraela* (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Mądrościowych 6; Warszawa 1999) 163-165.

- 2 W przypadku Syr słowo „prolog” nie będzie odnoszone do tekstu, którym wnuk Syracha poprzedził swoje tłumaczenie dzieła jego dziadka na język grecki, lecz do pierwszej perykopy tej księgi, tzn. do Syr 1,1-10. A.A. Di Lella Syr 1,1-10 nazywa wprowadzeniem do całej księgi (zob. P.W. Skehan – A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira* [AB 39; New York 1987] 137). N. Calduch-Benages uważa zaś, że wprowadzeniem do Syr są dwa pierwsze rozdziały tej księgi (zob. N. Calduch-Benages, „I fondamenti della teologia di Ben Sira. Sapienza e timore del Signore (Sir 1)”, *Parole di vita* 4 [2003] 15).
- 3 Zdaniem H. Spieckermanna przykładami realizacji powyższego założenia są Prz 1,1-9; Syr 1 i Mdr 1,1-15 (zob. H. Spieckermann, „Die Prologe der Weisheitsbücher”, *Schriftauslegung in der Schrift* [BZAW 300; Berlin – New York 2000] 291).
- 4 Zob. P.C. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its place in Israel's Wisdom literature”, *The Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction, and Theology* (eds. A. Passaro – G. Bellia) (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 1; Berlin – New York 2008) 139-140.

ona wersety od 1 do 10 w tematyczną całość. W w. 11 pojawia się nowe zagadnienie (bojaźń Pana; *fobos kyriou*), wskazując początek nowej perykopy⁵.

Obok argumentu tematycznego potwierdzającego, że Syr 1,1-10 stanowi jednostkę literacką, powinniśmy także zwrócić uwagę na argumenty formalne, które ze swej strony popierają postawioną przez nas tezę dotyczącą granic pierwszej perykopy dzieła Syracha. Przymiotnik *pasa* (w. 1a i 10a) oraz przyimek *meta* (*met'autou* – w. 1b i *meta pasēs sarkos* – w. 10a) tworzą *inclusio*, które jednoznacznie wskazuje dolną granicę analizowanej przez nas jednostki literackiej⁶. P.C. Beentjes wskazuje na jeszcze jedną inkluzję, która potwierdza określone przez nas ramy perykopy. Tworzy ją czasownik *eksarithmeō*, który występuje w w. 2b i 9b⁷.

Przedstawione powyżej dwa argumenty (treściowy i formalny) jednoznacznie potwierdzają, że Syr 1,1-10 tworzy zwartą jednostkę literacką.

2. Tekst Syr 1,1-10

Tekst analizowanej przez nas perykopy zachował się w językach greckim, syryjskim i łacińskim (do tej pory nie odnaleziono tekstu hebrajskiego). W niniejszym paragrafie nie zamierzamy przedstawiać dokładnej krytyki tekstu⁸, ponieważ za podstawę naszych badań wybraliśmy tekst grecki, który jest najstarszym tłumaczeniem oryginału i tekstem kanonicznym. W sposób sumaryczny przedstawimy najpierw historię wersji greckiej Syr z uwzględnieniem naszej perykopy, a następnie zwrócimy uwagę na najważniejsze trudności dotyczące tekstu, jakie ona niesie ze sobą.

5 Zob. J. Marböck, *Weisheit im Wandel*. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira (BZAW 272; Berlin – New York 1999) 22; M. Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis* (BZAW 333; Berlin 2004) 72.

6 Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 144; J. Marböck, *Jesus Sirach 1-23* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg im Breisgau 2010) 50; tenże, *Weisheit im Wandel*, 23; M. Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 72; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 137; U. Wicke-Reuter, *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa* (BZAW 298; Berlin 2000) 203.

7 Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 143.

8 Na temat porównania wersji greckiej Syr 1,1-10 z wersją syryjską zob. Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 49; tenże, *Weisheit im Wandel*, 19-21; O. Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira* (OBO 1; Göttingen 1973) 6-10; G. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira* (ATD 1; Göttingen 2000) 42-43.

2.1. Historia tekstu

Księga Mądrości Syracha należy do tych ksiąg natchnionych, które mają bardzo złożoną i po dziś dzień do końca niewyjaśnioną historię tekstualną. W tym miejscu przypomnimy jedynie, że dzieło mędrca, nie będąc uznawane za księgę świętą, tzn. natchnioną, było poddane różnym zabiegom redakcyjnym, których ostatecznym wynikiem są dwie formy tekstu hebrajskiego. Pierwsza z nich, krótsza (H I), uważana jest za dzieło Syracha. Druga, dłuższa (H II), jest wynikiem pracy nieznanego nam redaktora lub redaktorów, a może byli to kopiści tekstu oryginalnego, którzy czuli się upoważnieni do dodania do pierwotnej wersji dzieła Syracha swych uwag i własnych interpretacji⁹.

Analogicznie do dwóch form tekstu hebrajskiego znamy również dwie wersje tekstu greckiego: krótszą (G I) i dłuższą (G II). Pierwsza z nich jest tłumaczeniem oryginalnego tekstu hebrajskiego (H I), którego dokonał wnuk autora. Druga zaś jest oparta na rozszerzonym tekście hebrajskim (H II). G I zawarta jest przede wszystkim w kodeksach pisanych majuskułami (A, B, C, S), zaś G II w manuskryptach pisanych minuskułami (najbardziej reprezentatywnym w tej grupie jest kodeks 248)¹⁰. Forma dłuższa w greckiej wersji tekstu zawiera ok. 150 wersetów więcej w porównaniu z G I. Zdaniem C. Kearnsa forma dłuższa tekstu greckiego charakteryzuje się o wiele bardziej rozwiniętą doktryną eschatologiczną niż G I¹¹. Z opinią tą nie zgadza się S. Bussino. Zdaniem włoskiego badacza najwięcej dodatków zawartych w G II dotyczy antropologii (46 stychów) i bliskości Boga (44), eschatologii zaś jedynie 8¹².

Przedstawiliśmy krótki zarys historii tekstu Syr, ponieważ w analizowanej przez nas perykopie spotykamy aż 6 stychów, które przynależą do G II. Są to ww. 5ab, 7ab i 10cd¹³. Zwrócenie uwagi na dodatki G II jest ważne

9 Na temat historii tekstu Syr zob. Minissale, *Siracide (Ecclesiastico)*, 28-32; A. Piwowar, „La storia testuale del Libro del Siracide”, *RT* 1 (2008) 31-52; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 51-60.

10 Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 140-141; J. Ziegler, *Sapientia Iesu Filii Sirach* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum XII, 2; Göttingen 1980) 7-84.

11 Zob. C. Kearns, *The Expanded Text of Ecclesiasticus. Its Teaching on the Future Life as a Clue to its Origin* (nieopublikowana rozprawa doktorska, Rzym 1951). Najnowszym opracowaniem dotyczącym greckich dodatków do Syr jest S. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira* (Analecta Biblica Dissertaiones 203; Roma 2013).

12 Zob. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 416-419.

13 A.A. Di Lella zauważa, że wersety te znajdują się w G II i wersji łacińskiej, ale żaden z nich nie występuje w tłumaczeniu syryjskim Syr (zob. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 137).

z dwóch powodów. Po pierwsze, zaburzyły one pierwotną strukturę Syr 1,1-10 (G I)¹⁴. Po wtóre, świadczą o ogromnym zainteresowaniu późniejszego redaktora lub redaktorów pierwszą perykopą dzieła Syracha. Aż 6 na 23 stychy są to dodatki G II. Żadna inna jednostka literacka księgi nie zawiera aż tylu dodatków. W przypadku Syr 1,1-10 stanowią one prawie jedną czwartą całej perykopy.

2.2. Zagadnienia szczegółowe

W naszej analizie tekstu Syr 1,1-10 musimy zwrócić uwagę na sprawiający trudności w. 9. Składa się on z trzech stychów, a zdaniem N. Petersa i O. Rickenbachera wszystkie wersety Syr zawierają jedynie dwa stychy¹⁵. To mogłoby sugerować, że również w przypadku tego wersetu mamy do czynienia z dodatkiem pochodzącym z G II. Niektórzy spośród uczonych zajmujących się tekstem greckim Księgi Mądrości Syracha uważają, że *kyrios* (początkowe słowo w. 9a) powinno znajdować się na końcu w. 8b¹⁶, tworząc w ten sposób odpowiedź na wcześniejsze pytania rozpoczynające się od zaimka pytajnego *tis* (zob. 1,2b.3b.6b). Dalsza część w. 9a wraz z w. 9b powinny tworzyć jeden stych¹⁷.

R. Smend, O Rickenbacher i G. Sauer postulują, aby z w. 8a usunąć słowo *sofos*, ponieważ jest to jedyne w całej księdze użycie tego przymiotnika w odniesieniu do Boga, podczas gdy aż 24 razy opisuje on ludzi¹⁸. Słuszność tego postulatu zdają się ponadto uzasadniać wersja łacińska i syryjska. Nie pojawia się w nich żaden odpowiednik tego przymiotnika¹⁹. Zdaniem P.C. Beentjesa to jedyne w całej księdze określenie Boga jako *sofos* skupia

14 Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 141.

15 Zob. N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus* (EHAT 25; Münster 1913) 230; Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 130-131. Również M.Z. Segal, który dopuszcza istnienie niewielkiej liczby wersetów złożonych z trzech stychów, odrzuca 1,9 jako zawierający trzy stychy (zob. M.Z. Segal, *Sēfer ben-Sirā' haššālēm* [Jerusalem 1958] 16).

16 Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 48; tenże, *Weisheit im Wandel*, 19-20; Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 4.

17 Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 141; Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 72, przyp. 8; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 136.

18 Zob. Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 9; Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 42; R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt* (Berlin 1906) 8.

19 Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 49; Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 71, przyp. 7; Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 9-10.

na sobie uwagę czytelnika Syr 1,1-10, podkreślając jednocześnie główny temat księgi (mądrość)²⁰.

Ostatnim poważnym zastrzeżeniem odnoszącym się do greckiego tekstu analizowanej przez nas perykopy jest zastąpienie w wersji syryjskiej i części manuskryptów greckich przynależących do podgrupy recenzji Lucjana (106-130-545-705) słów *tois agapōsin auton* („miłującym Go”) słowami *tois foboumenois auton* („bojącym się Go”)²¹. Zdecydowana większość najważniejszych świadków tekstu Syr zawiera pierwszą wersję tekstu (*tois agapōsin auton*), dlatego nie ma podstaw, aby ją odrzucić. Wydaje się ponadto, że wprowadzenie do tekstu *tois foboumenois auton* miało na celu połączenie 1,1-10 z dalszą częścią rozdziału pierwszego Syr (w w. 11a jest bowiem mowa o bojaźni Pańskiej – *fobos kyriou*).

3. Tłumaczenie

Kursywą zaznaczone są stychy, które należą do G II.

- 1,1 Cała mądrość od Pana
i z Nim jest na wieczność.
- 1,2 Piasek mórz, krople deszczu
i dni wieczności kto policzy?
- 1,3 Wysokość nieba i szerokość ziemi
i otchłań i mądrość kto wytropi?
- 1,4 Mądrość pierwsza ze wszystkiego została stworzona
i pojmanie rozumu od wieczności.
- 1,5 *Źródłem mądrości [jest] słowo Boga na wysokościach,
i drogami jej przykazania wieczne.*

²⁰ Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 141-142. Por. Marböck, *Weisheit im Wandel*, 20.

²¹ Zob. L. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiastico* (Madrid 1968) 146; Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 144; N. Calduch-Benages – J. Ferrer – J. Liesen, *La Sabiduría del escriba*. Edición diplomática de la versión siríaca del libro de Ben Sira según el Códice Ambrosiano, con traducción española e inglesa (Biblioteca Midrásica 26; Estella 2003) 66; M. Gilbert, *La sapienza del cielo*. Proverbi, Giobbe, Qohélet, Siracide, Sapienza (Cinisello Balsamo 2005) 151; tenże, „Voi ou craindre le Seigneur? Sir 1,10d”, *Biblica et semitica*. Studi in memoria di Francesco Vattioni (ed. L. Cagni) (Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di Studi Asiatici. Series Minor LIX; Napoli 1999) 247; J. Haspecker, *Gottesfrucht bei Jesus Sirach*. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung (Analecta Biblica 30; Roma 1967) 51-53; Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 48, 53; tenże, *Weisheit im Wandel*, 21; Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 72, przyp. 10; Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 10; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 137, 139; Ziegler, *Sapientia Iesu Filii Sirach*, 129.

- 1,6 Korzeń mądrości komu został objawiony?
I wielkie jej czyny kto poznał?
- 1,7 Wiedza mądrości komu została objawiona?
i kto zrozumiał jej wielkie doświadczenie?
- 1,8 Jeden jest mądry, bardzo budzący bojaźń,
siedzący na swym tronie.
- 1,9 Pan sam stworzył ją
i zobaczył i policzył ją
i wylał ją na wszystkie dzieła swoje.
- 1,10 Z każdym ciałem [jest] według Jego daru,
i dał ją hojnie miłującym Go.
*Miłość Pana [jest] mądrością chwalebną,
każdemu komu zostaje objawiona, rozdziela [On] ją w celu widzenia Go*²².

4. Struktura

Tak jak wspomnieliśmy powyżej (par. 2.1), struktura pierwotnej formy Syr 1,1-10 została zaburzona poprzez wprowadzenie dodatków pochodzących z G II (w. 5ab, 7ab i 10cd). Zdaniem P.C. Beentjesa opierała się ona na dwóch elementach literackich, które są w niej zawarte. Pierwszym są pytania retoryczne (w. 2, 3 i 6), drugim – stwierdzenia (w. 1, 4, 8-10ab)²³.

Pierwotna struktura Syr 1,1-10 (G I) jest klarowna i czytywista. Perykopa składa się z dwóch równych części, z których każda zawiera 4 wersety: pierwsza obejmuje ww. 1-4, druga zaś ww. 6.8-10ab²⁴.

Na początku i końcu sekcji pierwszej (ww. 1 i 4) znajdują się stwierdzenia, w centrum natomiast dwa pytania retoryczne (ww. 2-3). Pierwsze stwierdzenie dotyczy pochodzenia mądrości i jej związku z Bogiem, końcowe mówi o stworzeniu jej przez Stwórcę i jej wiecznym trwaniu. Wyrażają one stosunek mądrości do Boga i jej wieczne pochodzenie od Niego. W ten sposób w. 1 i w. 4 tworzą inkluzję pierwszej części badanej przez

22 Por. *Księgi greckie*. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi i indeksem form podstawowych (tłum. M. Wojciechowski) (Warszawa 2008) 502-503; *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami* (tłum. R. Popowski) (Warszawa 2013) 1187; *Septuaginta Deutsch*. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung (red. W. Kraus – M. Karrer) (Stuttgart 2009) 1092.

23 Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 142. Zob. także Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 49; tenże, *Weisheit im Wandel*, 22-23.

24 Zob. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 24; Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 72; L.G. Perdue, *Wisdom and Creation. The Theology of Wisdom Literature* (Nashville 1994) 249; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 137.

nas perykopy. Potwierdzeniem formalnym owej figury literackiej jest występowanie rzeczownika *aiōn* („wiek”, „wieczność”) w w. 1b i 4b oraz przymiotnika *pas* (*pasa* – w. 1a i *pantōn* – w. 4a)²⁵. Pytania retoryczne zawarte pomiędzy ramami inkluzji (ww. 2-3) dotyczą niemożności poznania świata przez człowieka. Łączą się one nie tylko formalnie, lecz również treściowo z ramami pierwszej części analizowanej przez nas perykopy. Tylko Bóg zna stworzony przez siebie kosmos i nikt inny nie może go w pełni poznać²⁶. Jak widzimy, Syr 1,1-4 koncentruje się na naturze mądrości i jej związku z Bogiem i ze światem.

Części druga (ww. 6.8-10ab), w odróżnieniu do pierwszej, posiada strukturę prostszą i mniej rozbudowaną. Rozpoczyna się wprowadzeniem (w. 6) w formie pytań retorycznych, które odnoszą się do nieznamości mądrości ze strony ludzi (nawiązanie do pierwszej części, szczególnie ww. 2-3). Trzy dalsze wersety (ww. 8-10ab) zawierają stwierdzenia, które stanowią odpowiedź na pytania postawione we wprowadzeniu do tej sekcji, oznajmiając, że jedynie Bóg zna mądrość i że On obdarza nią tych, którzy Go miłują²⁷. M. Neher dostrzega inkluzję również w drugiej części analizowanej przez nas perykopy. Jego zdaniem nie ma ona charakteru formalnego jak w części pierwszej, lecz treściowy. Według jego opinii ową inkluzję tworzą ww. 6 i 10. Na pytanie postawione w pierwszym z nich odpowiedź została udzielona w drugim. Wersety 8. i 9., zdaniem Nehera, ukazują związek, jaki istnieje pomiędzy Bogiem i mądrością, wzmacniając wewnętrzną spójność jednostki literackiej²⁸.

Obie części połączone są za pomocą pytań retorycznych zawartych w w. 6 (i w w. 7 – G II), które nawiązują poprzez swą formę do pytań z ww. 2-3 i dzięki temu spajają obie części w organiczną całość. Musimy ponadto zwrócić również uwagę na elementy łączące pierwszą i drugą sekcję pierwotnej wersji analizowanej przez nas perykopy. Pierwszym z nich jest stworzenie mądrości przez Boga. Czasownik *ktidzō* („stworzyć”) pojawia się na końcu pierwszej sekcji (w. 4a) i w centralnej części drugiej sekcji w w. 9a. Drugim jest pochodzenie mądrości od Boga: ona pochodzi od Niego (w. 1a), On sam ją stworzył (w. 9a), ponieważ tylko On jest jedynym mądrym (w. 8a).

Podsumowując, możemy stwierdzić, że tematem głównym pierwszej części jest pochodzenie mądrości i jej relacja do stworzonego świata (zawarta jest w kosmosie, choć nie daje się w pełni poznać), drugiej zaś niepoznawalność mądrości oraz przekazanie jej stworzeniom, a zwłaszcza ludziom, którzy

²⁵ Zob. Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 72.

²⁶ Zob. Gilbert, *La sapienza del cielo*, 147.

²⁷ Zob. Gilbert, *La sapienza del cielo*, 149.

²⁸ Zob. Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 72.

miłują Boga. Upraszczając, możemy powiedzieć, że pytania retoryczne pierwszej części perykopy (ww. 2-3) mają kontynuację także w pytaniach zawartych w w. 6, a odpowiedź zostaje sformułowana w stwierdzeniach zawartych w ww. 9-10ab. W ten sposób cała analizowana przez nas jednostka literacka, która otwiera Księgę Mądrości Syracha, rozwija początkową tezę: „Cała mądrość [jest] od Pana”²⁹. Na przykładzie struktury tej perykopy bardzo wyraźnie widać, jak bardzo jest ona podporządkowana wyeksponowaniu i podkreśleniu zawartych w niej głównych idei teologiczno-mądrościowych.

5. Egzegeza

Analizując tekst Syr 1,1-10, skupimy się na jego ostatecznej formie (G II). Nie będziemy oddzielnie zajmować się badaniem G I i późniejszych dodatków, lecz postaramy się wskazać przesłanie tekstu pierwotnego oraz ukazać znaczenie i rolę wersetów, które przynależą do dłuższej wersji tekstu greckiego (zastosujemy metodę synchroniczną).

5.1. Pochodzenie mądrości od Boga i niemożliwość poznania jej przez ludzi (Syr 1,1-5)

W pierwszym wersecie swego dzieła Syrach przedstawia główny jego temat³⁰. Jest nim mądrość (*sofia*). Rzeczownik ten występuje aż 53 razy w całej księdze³¹. Jest on jednym z najczęściej stosowanych przez mędrca słów, a co za tym idzie, wskazuje również na jeden z głównych tematów całego dzieła. Te dwa argumenty (pojawienie się w pierwszym wersecie księgi i częste użycie) przemawiają za tym, iż to mądrość, a nie bojaźń Boża, jest głównym tematem Księgi Mądrości Syracha³². Zdaniem A.A. Di Lelli

²⁹ Zob. Marböck, *Weisheit im Wandel*, 23.

³⁰ Zob. Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 73.

³¹ E. Hatch i H.A. Redpath w swojej konkordancji Septuaginty podają zaś, że rzeczownik *sofia* występuje 56 razy w Syr (zob. E. Hatch – H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint. And the Other Greek Versions of the Old Testament [Including the Apocryphal Books]* [Grand Rapids 1998] 1279-1280).

³² Niektórzy badacze Księgi Mądrości Syracha twierdzą, że głównym tematem tej księgi nie jest mądrość, lecz bojaźń Pańska (zob. Haspecker, *Gottesfrucht bei Jesus Sirach*, 95, 98). Rzeczownik *fobos* występuje jednak zaledwie 31 razy (zob. Hatch – Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, 1436). Już same te dane statystyczne wskazują, że bojaźń Boża nie może być głównym tematem dzieła mędrca z Jerozolimy. P.C. Beentjes określa Syr 1,1 jako nagłówek – tytuł całej księgi (por. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 142). Jeśli rzeczywiście pełni on funkcję przypisaną mu przez

Syrach mądrość jako temat pierwszej perykopy swej księgi zapożyczył z Prz 8,22-31³³.

Mądrość w ujęciu Syracha nie jest sumą ludzkich doświadczeń, lecz ma ścisły związek z Bogiem³⁴. Nie przynależy więc do sfery ludzkiej, ale boskiej. Mędrzec podkreśla tę prawdę w Syr 1,1 w podwójny sposób. W pierwszym styku stwierdza, że cała mądrość pochodzi od Pana, w drugim zaś oświadcza, że jest z Nim na wieki. Boski charakter mądrości uwydatniają także liczne w całym dziele stwierdzenia dotyczące jej związku z bojaźnią Bożą (por. Syr 1,14.16.18.20.27; 19,20; 21,11; 43,33), jak również stwierdzenia, w których autor łączy mądrość z zachowywaniem Prawa (por. 1,26; 6,37; 19,20; 39,1) i przeciwstawia ją grzesznikom oraz ludziom czyniącym zło (por. 1,25; 19,22; 23,2; 27,11; 37,21). Sam autor wyznaje, że swą mądrość zdobył dzięki modlitwie (por. 51,13-14), gdyż tylko Bóg może jej udzielić człowiekowi (por. 45,26; 51,17).

Syrach, już na samym początku swej księgi (w. 1a) jednoznacznie stwierdza, że cała / wszelka mądrość (*pasa sofia*)³⁵ jest (pochodzi) od Boga (*para kyriou*; por. Syr 42,18). Pierwsza z tych syntagm występuje w Syr jeszcze trzy razy. W 19,20 autor użył jej aż dwukrotnie. Najpierw mówi, że cała mądrość to bojaźń Pana (w. 20a), a następnie całą mądrość identyfikuje z wypełnianiem Prawa (w. 20b). W 37,21 stwierdza, że wszelkiej mądrości (dosł. całej mądrości – *pasēs sofias*) pozbawiony jest ten, kto głosi słowa nienawistne³⁶. Z powodu swego zachowania zostaje on pozbawiony pokarmu i łaski Bożej (por. 37, 20b-21a). Na podstawie paralelizmu, który tworzą 37,20 i 37,21, możemy stwierdzić, że Syrach identyfikuje mądrość z pokarmem rozumianym nie tylko dosłownie jako jedzenie zapewniające

tego badacza, to potwierdza to naszą tezę, że tematem przewodnim całego dzieła jest mądrość. Por. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 138. G. Sauer pisze zaś: „Diese einleitenden Worte geben im Kern die gesamte Weltanschauung und Weltdeutung Ben Siras wieder, wie er sie dann in den folgenden Kapiteln vorträgt” (G. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 43).

³³ Zob. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 137-138.

³⁴ Zob. V. Morla Asensio, *Eclesiastico* (El mensaje del Antiguo Testamento 20; Salamnca 1992) 29; J. Schreiner, *Jesus Sirach 1-24* (Die Neue Echter Bibel; Würzburg 2002) 17; J.G. Snaith, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach* (Cambridge 1974) 9.

³⁵ „Da sich die Verbindung *alle Weisheit* im Sirachbuch und im Alten Testament nur an ganz wenigen Stellen findet, scheint ihr Ben Sira neben ihrer räumlichen und zeitlichen Totalität eine besondere Bedeutung beigelegt zu haben. Denn wenn Ben Sira ihr einen so umfassenden Charakter zuspricht, schließt er darin auch die griechisch-hellenistische Weisheit ein” (Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 73). „[...] «ogni sapienza», cioè qualsiasi tipo di sapienza senza eccezione alcuna (artigianale, intellettuale, filosofica...), o meglio ancora la sapienza nella sua totalità” (N. Calduch-Benages, „I fondamenti della teologia di Ben Sira. Sapienza e timore del Signore [Sir 1]”, *Parole di vita* 4 [2003] 16).

³⁶ Zob. Marböck, *Weisheit im Wandel*, 31; Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 73, przyp. 16.

życie człowiekowi, ale także w znaczeniu przenośnym jako to wszystko, co podtrzymuje egzystencję człowieka i sprawia, że może on istnieć i cieszyć się życiem. Użycie w Syr syntagmy *pasa sofia* z jednej strony potwierdza związek mądrości z Bogiem, z drugiej zaś wskazuje na fundamentalne jej znaczenie w życiu człowieka (bez niej człowiek umiera zarówno duchowo, jak i fizycznie). Również w Księdze Hioba cała mądrość odniesiona jest do Boga (por. Hi 26,3)³⁷, zaś w greckim tekście Dn „cała mądrość” dwukrotnie odniesiona jest do nadzwyczajnych zdolności intelektualnych czterech młodzieńców uprowadzonych z Judy (zob. Dn 1,4.17).

Na związek mądrości z Bogiem wskazuje również druga syntagma pierwszego stychu (*para kyriou*). On jest źródłem mądrości – całej mądrości. Tylko w Nim można ją odnaleźć. Zależność mądrości od Boga potwierdza ona sama, mówiąc, że wyszła z ust Najwyższego (por. 24,24). Od Pana, oprócz mądrości, pochodzi władza (por. 7,4); dobro i zło, życie i śmierć, ubóstwo i bogactwo (por. 11,14); nagroda za czynienie dobrze bogobojnym (por. 12,2); hymn pochwalny (por. 15,9); zemsta na tego, kto się mści (por. 28,1); uzdrowienie (por. 28,3; 38,2); śmierć, która jest Jego wyrokiem na każde ciało (por. 41,4) oraz błogosławieństwo dla ludu (por. 50,21). Z powyższego zestawienia użycia *para kyriou* wynika, że od Boga pochodzi przede wszystkim to, co podtrzymuje i zapewnia życie człowieka zarówno fizyczne – ziemskie, jak i duchowe. W obszerną listę tych darów wpisuje się także mądrość, która łączy w sobie oba te aspekty istnienia człowieka (zewnątrzny i wewnętrzny), ponieważ dzięki niej otrzymuje on to, co potrzebne mu do pełni życia cielesnego i duchowego.

Również w. 1b mówi o ściślejszej i nierozzerwalnej relacji pomiędzy Bogiem i mądrością³⁸. Bliskość ich zostaje wyrażona poprzez syntagmę *met' autou* (zaimek osobowy odnosi się do *kyrios* z w. 1a)³⁹, zaś nierozzerwalność poprzez stwierdzenie *estin eis ton aiōna* („jest na wieczność”). Pierwszy z tych zwrotów w odniesieniu do Boga występuje jedynie jeszcze raz w dziele Syracha. W 44,20 mowa jest o trwaniu Abrahama w przymierzu z Bogiem (*egeneto en diathēkē[i] met' autou*). Jak widzimy, bycie (trwanie) z Bogiem jest zarezerwowane, według mędrca, jedynie dla mądrości i Abrahama. Nie jest ono doświadczeniem powszechnym, dostępnym dla większości ludzi,

37 J. Marböck twierdzi, że przed Syrachem nikt wcześniej w całym Starym Testamencie nie przypisywał Bogu całej mądrości (zob. Marböck, *Weisheit im Wandel*, 31-32).

38 „Hier sind Weisheit und Gott so eng miteinander verbunden, dass ein Nachdenken über die Weisheit nur dann möglich ist, wenn man auch ihre Beziehung zu Gott berücksichtigt. Denn sie stammt von Gott und ist ewig bei ihm” (Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 73).

39 Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 51.

a nawet nie dla wszystkich wybranych (ojcowie Izraela chwaleni przez mędrca w Pochwale Ojców – Syr 44–51). Jest wyjątkowym przywilejem dla szczególnie wybranych i dla mądrości. W dalszej części analizowanej perykopy Syrach przedstawi i omówi dokładniej uprzywilejowaną pozycję mądrości wobec Pana (por. 1,4,9).

Wyjątkową bliskość mądrości i Boga podkreśla stwierdzenie, że ona trwa z Nim na wieki. Wydaje się, że wyrażenie *eis ton aiōna* w Księdze Mądrości Syrach ma podwójne znaczenie w zależności od rzeczywistości, do której się odnosi. W znaczeniu absolutnym („na wieki”, tzn. bez końca – wiecznie w powszechnym rozumieniu) oraz w znaczeniu relatywnym („na wieki”, tj. na zawsze, ale nie wiecznie⁴⁰). To drugie użycie posiada ograniczenie czasowe. Np. w 7,36 mędrzec mówi, że człowiek pamiętający o swym końcu nie zgrzeszy *eis ton aiōna*, tzn. nigdy nie zgrzeszy w swym życiu, które kiedyś się zakończy śmiercią (użycie relatywne). Podobnie w 11,17 mowa jest o tym, że przychyłność Boga jest *eis ton aiōna* dla pobożnych. Tu również mamy do czynienia z użyciem relatywnym (ograniczonym w czasie), ponieważ Syrach nie wierzy w życie wieczne po śmierci, więc czas życia pobożnych, o których mowa, powinniśmy ograniczyć do ich ziemskiej egzystencji. W znaczeniu absolutnym Syrach używa tej syntagmy w 11,33, gdy stwierdza, że człowiek czyniący zło i niegodziwy sprowadza hańbę na wieki, chwala zaś mądrego (por. 37,26), wierność (por. 40,12), jałmużna (por. 40,17), dobre imię (por. 41,13), dzieła Boga (por. 42,23), kapłaństwo dla potomstwa Pinhasa (por. 45,24), moc Dawida (por. 47,11) i świątynia zbudowana przez Salomona (por. 47,13) będą trwać na wieki. W powyższe użycie absolutne syntagmy *eis ton aiōna*, jak to określiliśmy, wpisują się *par excellence* Syr 18,1 i 42,21, w których autor stwierdza, że Bóg istnieje wiecznie. Właśnie w tym znaczeniu absolutnym Syrach użył *eis ton aiōna* w w. 1b w odniesieniu do mądrości. Ona jest z Bogiem nierozdzielnie na wieki. O. Rickenbacher zauważył, że prawie połowa tekstów, w których mowa jest o wieczności, odnosi się do Boga⁴¹. Podobnie jak we wszystkich innych księgach Starego Testamentu On jest wieczny. Więc dni wieczności, o których mowa w 1,2b, mogą odnosić się do wieczności Boga, która dla śmiertelnego i czasowo ograniczonego człowieka jest nie do pojęcia.

40 „Selbstverständlich kann «Ewigkeit» hier nicht im Sinne der aristotelischen aeternitas und auch nicht im Sinne der Scholastik verstanden werden” (Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 22).

41 Zob. Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 22-24.

Początkowa koncepcja mądrości według Syracha. Syr 1,1-10 jako perykopa programowa

Podsumowując analizę pierwszego wersetu, musimy stwierdzić, że mędrzec zawarł w nim najważniejsze stwierdzenia dotyczące mądrości⁴², które rzutują na jego rozumienie jej oraz na obraz mądrości w dalszych częściach dzieła (J. Marböck określa Syr 1,1 jako nagłówek, który zostanie rozwinięty w dalszej części perykopy [ww. 8-10] i całej księgi)⁴³. Mądrość jest ściśle związana z Bogiem i od Niego pochodzi. Ma więc charakter boski, choć autor nie wypowiada się na temat jej istoty, czy jest ona jedną z boskich cech, czy też hipostazą samego Boga⁴⁴. Najważniejszy dla Syracha jest fakt, że nie posiada ona natury ludzkiej ani ziemskiej, ale że pochodzi od Najwyższego. Być może już w tym pierwszym stwierdzeniu całej księgi powinniśmy dopatrywać się początku polemiki z hellenizmem i w tej perspektywie wyjątkowo ważnej i doniosłej odpowiedzi na fundamentalne pytanie kultury greckiej dotyczące natury mądrości. Grecy przypisywali sobie prawo do prawdziwej mądrości, którą sami odkryli i rozwijali. Syrach odrzuca te roszczenia i stwierdza, że prawdziwa mądrość pochodzi od Boga⁴⁵.

Centralną część pierwszej sekcji badanej przez nas perykopy, tak jak wskazyaliśmy, omawiając strukturę Syr 1,1-10, stanowią dwa pytania retoryczne. Orzeczeniem pierwszego z nich jest czasownik *eksarithmēō* („liczyć całkowicie / dokładnie”, „określić wielkość”, „sprecyzować całkowicie wielkość i rozmiar czegoś”, „przeliczyć”⁴⁶). Nie chodzi o określenie w przybliżeniu liczby przedmiotów, które trzeba policzyć, lecz o dokładne i bardzo precyzyjne podanie przeliczonych rzeczy⁴⁷. Odpowiedzią na pierwsze pytanie nie może być więc stwierdzenie ogólne, wyrażające wielką liczbę np. bardzo dużo, ogromna ilość czy mnóstwo, lecz dokładna liczba policzonych przedmiotów. Czasownik ten występuje w greckim tekście Syr jeszcze trzy razy. W 1,9 odnosi się do mądrości („Pan... ją [mądrość] policzył”), podobnie jak

42 Zob. S. Potocki, „Mądrość uczonego w Piśmie”, *Mądrość starotestamentowego Izraela* (red. S. Potocki – J. Warzecha – T. Brzegowy – B. Poniży) (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 6; Warszawa 1999) 173.

43 Zob. Marböck, *Weisheit im Wandel*, 23.

44 Zob. Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 76.

45 Zob. J.J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (OTL; Louisville 1997) 23-25; Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 73. J. Marböck uważa, że polemika antyhellenistyczna w Syr 1,1 jest mało prawdopodobna (zob. Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 51). Jednak we wcześniejszej swej monografii wyraził zdanie przeciwne (zob. tenże, *Weisheit im Wandel*, 31-32).

46 Zob. J. Lust – E. Eynikel – K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint I* (Stuttgart 1992) 158; T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Louvain – Paris – Walpole 2009) 248; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 138.

47 „Il verbo «contare» (*exarithmeo*) fa riferimento a qualcosa di molto caratteristico dell'essere umano: l'affanno di controllare quantitativamente la realtà (si pensi agli elenchi, ai cataloghi, agli inventari, ai censimenti...)” (Calduch-Benages, „I fondamenti della teologia di Ben Sira. Sapienza e timore del Signore [Sir 1]”, 16).

w 1,19 („[Pan] zobaczył i policzył”); zaś w 18,5 przedmiotem liczenia jest potęga wielkości Boga. W tych trzech ostatnich przypadkach *eksarithmeō* nie został użyty w znaczeniu dosłownym (nie chodzi o dokładne podanie liczby), ponieważ odnosi się on do rzeczywistości niepoliczalnych, lecz w znaczeniu przenośnym, tzn. określa dokładne poznanie owych rzeczywistości. W 1,2b został zaś użyty w znaczeniu dosłownym, odnosi się bowiem do konkretnych rzeczy: piasku mórza, kropli deszczu i dni wieczności. Niemożliwe dla człowieka jest precyzyjne określenie ich liczby, ponieważ są niepoliczalne, ich liczba jest jednak realna i konkretna, choć tak wielka, że niedająca się wyrazić. Rzeczownik *ammon* („piasek”) w LXX występuje 29 razy. W zdecydowanej większości przypadków, podobnie jak w Syr 1,2, został użyty w celu wyrażenia nieprzeliczalnej, ogromnej liczby osób lub rzeczy⁴⁸, których żaden człowiek nie jest w stanie dokładnie poznać⁴⁹. Drugą rzeczą, która jest nieprzeliczalna, są krople deszczu (*stagonas hyetou*)⁵⁰. Hi 36,27 stwierdza wyraźnie, że jedynie Bóg zna liczbę kropli deszczu⁵¹. Trzecią rzeczywistością niedającą się policzyć są dni wieczności (*hēmeras aiōnos*). Nawet przybliżona liczba rzeczy wymienionych w w. 2 jest nieznaną żadnemu człowiekowi, a mędrzec pyta nie o dane szacunkowe, lecz o dokładną ich liczbę. W w. 2. mamy do czynienia, jak wspomnieliśmy powyżej, z pytaniem retorycznym, na które odpowiedź jest oczywista dla każdego.

⁴⁸ W Rdz 13,16; 22,17; 28,14; 32,13 oraz w Dn 3,36 potomstwo Abrahama będzie liczne jak piasek nadmorski. Rdz 41,49 podaje, że zboże, które zgromadził Józef, było liczne jak piasek morski. W 2 Sm 17,11; Iz 10,22; 48,19 i Oz 2,1 Izrael jest tak liczny, a w 1 Krł 2,35.46 i 5,9 mądrość Salomona i szerokość jego serca. Zaś w Ps 78,27 mięso, które zesłał Pan Izraelitom na pustyni; w Ps 139,18 myśli Boże; w Ha 1,9 jeńcy; w Jr 15,8 wdowy są liczne jak piasek morski. Musimy podkreślić, że jedynie w Ps 77,27 pojawia się występująca w Syr 1,2 syntagma *ammon thalassōn*. W Rdz 32,13; 41,49; Joz 11,4; Iz 10,22; Jr 15,8 i Oz 2,1 spotykamy *ammon thalassēs*. W Rdz 22,17; Sdz 7,12; 1 Sm 13,5; 2 Sm 17,11; 1 Krł 2,35.46; 5,9; Jr 5,22 i Dn 3,36 piasek występuje w różnych związkach syntaktycznych w odniesieniu do morza. W Rdz 13,16.16 i 28,14 mowa jest o piasku ziemi (*ammon gēs*), zaś w pozostałych miejscach wcześniej cytowanych o samym piasku.

⁴⁹ Zdaniem J. Corleya niewymienienie gwiazd, które kilkakrotnie występują jako symbol rzeczywistości nieprzeliczalnych o przeogromnej liczbie (por. Rdz 15,5; 26,4; Wj 32,13; Pwt 1,10; 10,22 itd.; a w Rdz 22,17 wraz ze wspomnieniem ziaren piasku), świadczy o tym, że mędrzec dystansował się od astronomii (zob. J. Corley, „Wisdom versus Apocalyptic and Science in Sir 1,1-10”, *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* [ed. F. García Martínez] [Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 168; Leuven 2003] 274, 278).

⁵⁰ G. Sauer pierwsze dwie rzeczywistości, których liczby nikt nie zna oprócz Boga, interpretuje w znaczeniu suchości (ziarnka piasku) i urodzaju (krople deszczu) (zob. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 44). Interpretacja ta jest niepoprawna, ponieważ tekst wyraźnie mówi o liczbie ziaren piasku i kropli deszczu. Nie chodzi więc o metaforyczne ich znaczenie, lecz materialne i konkretne.

⁵¹ A.A. Di Lella właśnie z tego tekstu zaczerpnął ideę liczenia kropli deszczu wyrażoną w Syr 1,2 (zob. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 138).

Musimy podkreślić, że ten rodzaj pytań ma charakter mocnego stwierdzenia niż wątpliwości wyrażonej w zapytaniu. Tak więc Syrach poprzez nie bardzo jednoznacznie stwierdza: tylko Bóg zna odpowiedź na postawione pytanie, nie zna jej żaden spośród ludzi.

W tym miejscu musimy odwołać się do Syr 18,10. W tekście tym mowa jest, podobnie jak w 1,2a, o kropli wody z morza (*stagōn hydatos apo thalassēs*) i ziarnku piasku (*psēfos ammou*). Są one symbolami małości i nicości życia ludzkiego (por. Iz 40,15 i Mi 2,11), którego długość jest niczym (ziarnkiem piasku i kroplą zaczerpniętą z morza) w porównaniu z wiecznością (*en hēmera[i] aiōnos*). W tekście tym występują wszystkie trzy elementy zawarte w 1,2. Syr 18,10 wyraża nieprzeliczalność dla człowieka dni wieczności w porównaniu, z którą życie ludzkie jest rzeczywistością niedającą się objąć rozumem.

Orzeczeniem drugiego pytania retorycznego, zawartego w 1,3, jest czasownik *eksichniadzō* („wytropić”, „wysledzić”, „wyszukiwać”, „badać”⁵²). Słowo to występuje jeszcze dwa razy w greckim tekście Księgi Mądrości Syracha. W 18,6 autor stwierdza, że niemożliwe jest wytropienie zadziwiających czynów Pana. Zaś w 24,28 oznajmia, że nikt nie wytropił mądrości. Czasownik ten wyraża więc poszukiwanie, którego celem jest poznanie i zbadanie poszukiwanej rzeczywistości. Należy podkreślić, że za jego pomocą nie określa się zwykłego szukania, lecz wielkie zaangażowanie w tę czynność, czyli poszukiwanie, które angażuje wszystkie zmysły, intelekt oraz całą osobę poszukującego⁵³. Słowo to zbliża się więc w swym znaczeniu do „badać”, „dokładnie poznać / zrozumieć”⁵⁴.

Przedmiotem poszukiwań i badań wyrażonych za pomocą *eksichniadzō* są: wysokość nieba, szerokość ziemi, otchłań i mądrość. Pierwszy z nich *hypsos uoranou* jednoznacznie wskazuje na niebo. Nie powinniśmy rozumieć go jedynie w sensie materialnym, tzn. jako sklepienia niebieskiego, na którym błyszczą ciała niebieskie (por. 43,1.8), lecz także w odniesieniu do nieba jako miejsca przebywania Boga (por. 51,19). Syr 17,32 zawiera odpowiedź na postawione w 1,3 pytanie, które odnosi się do wysokości nieba. Autor stwierdza, że Bóg ogląda (*episkeptai*) moc wysokiego nieba, czyli zna je. Treść 17,32a można zrozumieć także w innym sensie. Czasownik

52 Zob. E.M. Becker – H.J. Fabry – M. Reitemeyer, „Sophia Sirach / Ben Sira / Ecclesiasticus / Das Buch Jesus Sirach”, *Septuaginta Deutsch*. II Psalmen bis Daniel (eds. M. Karrer – W. Kraus) (Stuttgart 2011) 2173; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* I, 161; H.G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford¹⁰1996) 595-596; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 252; *Księgi greckie*, 503.

53 Zob. Sdz 18,2; Ps 138,3; Koh 12,9; Hi 5,27; 8,8; 10,6; 13,9; 29,16.

54 Zob. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 138.

w nim występujący ma także znaczenie „odwiedzać”, „zajmować się kimś”, co znaczyłoby, że wysokie niebo jest poddane Bogu i On panuje nad nim.

Drugą niedającą się poznać dla ludzi rzeczywistością jest szerokość ziemi (*platos gēs*). Autor ma na myśli jej rozległość, która jest tak wielka, że ówczesny człowiek nie mógł jej poznać ani przemierzyć.

Nikt nie jest w stanie zbadać otchłani (*abysson*), podobnie jak wysokości nieba i szerokości ziemi. W dalszej części swego dzieła mędrzec jednoznacznie stwierdza, że otchłań jest poddana Bogu i On nad nią panuje. Niebo i otchłań drżą pod Jego spojrzeniem (por. 16,18), to On zbadał otchłań (por. 42,18⁵⁵) i myślą swoją ją ujarzmił (por. 43,23). Otchłań nie jest tajemnicą także dla Mądrości. Ona okrążyła krąg nieba i w głębinie otchłani się przechadzała (por. 24,5), jej zamysł jest większy niż otchłań wielka (por. 24,29). Również Księga Hioba potwierdza, że nikt z ludzi nie poznał otchłani (por. Hi 38,16).

Ostatnią rzeczywistością, która jest niepoznawalna dla człowieka, jest mądrość. Podobnie jak w przypadku poprzednich zjawisk, zna ją jedynie Bóg, ponieważ jest z Nim na wieki i od Niego pochodzi. Ten ścisły związek mądrości z Bogiem, opisany w 1,1, jest uzasadnieniem znajomości jej wyłącznie przez Boga. Werset następny oznajmia, że to On ją stworzył jako swe pierwsze dzieło, dlatego nie kryje ona przed Nim żadnych tajemnic.

Musimy zwrócić uwagę, że trzy pierwsze rzeczywistości, o których mowa jest w 1,3, określają, zgodnie ze starożytną kosmologią, cały świat (por. Rdz 1)⁵⁶. Niebo, ziemia i otchłań, czyli część podziemna świata, stanowią określenie całego kosmosu⁵⁷, który w swej pełni nie jest nikomu znany. Jedynie Bóg go zna, ponieważ go stworzył. W podobny sposób o ograniczonej poznaniu ludzkiego mówili już Izajasz i Hiob (por. Iz 40,12⁵⁸; Hi 28)⁵⁹. Wydawać by się mogło, że czwarty element (mądrość), o którym jest mowa w 1,3b, nie pasuje do trzech pierwszych, jednak tak nie jest. Mądrość jest wpisana w stworzony świat, jest jego częścią. Moglibyśmy powiedzieć, posługując się językiem filozoficznym, że jest jego zasadą, czyli porządkuje go i sprawia, że jest on harmonijną jednością. W ten sposób analizowany przez nas werset mówi nie tylko o materialnej części kosmosu, lecz także o jego wewnętrznej organizacji i harmonii (prawa przyrody, które rządzą materią).

55 Tekst ten jest wyjątkowo ważny dla naszych rozważań, ponieważ występuje w nim czasownik *eksichneuō*, od którego pochodzi występujący w 1,3b *eksichniadzō*.

56 Zob. Calduch-Benages, „I fondamenti della teologia di Ben Sira. Sapienza e timore del Signore (Sir 1)”, 17; Snaith, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach*, 10.

57 Zob. Minissale, *Siracide (Ecclesiastico)*, 42; Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 44.

58 Zob. Corley, „Wisdom versus Apocalyptic and Science in Sir 1,1-10”, 273.

59 Zob. Calduch-Benages, „I fondamenti della teologia di Ben Sira. Sapienza e timore del Signore (Sir 1)”, 16.

Wersety 2. i 3. uzupełniają się wzajemnie. Pierwszy z nich odnosi się do znajomości świata, którą można wyrazić w liczbach (znajomość liczby różnych rzeczywiistości ziemskich i materialnych – piasek móżr i krople deszczu oraz niematerialnych – czas, tzn. jego upływ, którego symbolem są dni wieczności). Drugi zaś koncentruje się na głębszej znajomości kosmosu, moglibyśmy powiedzieć – istotowej. Chodzi o wiedzę, która dotyczy istoty (wewnętrznej natury) całego świata – wszystkich jego elementów.

Należy podkreślić, że autor, mówiąc o niepoznawalności świata, wymienił w obydwu pytaniach retorycznych siedem elementów. Nie jest to przypadek. Liczba ta symbolizuje bowiem pełnię i całość. Na tej podstawie powinniśmy powiedzieć, że mędrzec wyraził szczególne zwątpienie w możliwość poznania i zrozumienia świata⁶⁰. Tylko Bóg zna w sposób doskonały cały świat ze wszystkimi jego elementami⁶¹. Nie oznacza to, że człowiek nie może poznać i zrozumieć jakichś jego aspektów lub wymiarów, nie jest jednak w stanie poznać go całkowicie i dogłębnie w jego złożoności i ogromnym bezmiarze⁶².

Pojawia się pytanie, w jaki sposób obydwie pytania retoryczne wpisują się w rozważania nad mądrością, która jest głównym tematem nie tylko pierwszej części Syr 1,1-10, ale całej tej perykopy. Wydawać by się mogło, że znajomość świata, o której one mówią, nie ma nic wspólnego z mądrością. Jednak tak nie jest, ponieważ poznanie kosmosu i wiedza stąd wypływająca są przejawem mądrości, stanowią (poznanie kosmosu i wiedza) jakąś jej część⁶³. Również tutaj powinniśmy dopatrzeć się polemiki z kulturą grecką, której jednym z głównych pragnień i dążeń było poznanie i zrozumienie świata i człowieka⁶⁴. Zdaniem J. Corleya pytania zawarte w 1,2-3 mogą nawiązywać do poglądów Platona dotyczących pomiaru świata zawartych

60 Zob. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiastico*, 145; Potocki, „Mądrość uczonego w Piśmie”, 173.

61 Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 142.

62 „Ma on [Syrach – przyp. autora] na myśli jedyną, powszechną, wszystko obejmującą mądrość Boga, której nie można zastąpić żadnymi osiągnięciami mądrościowych dociekań czysto ludzkich. Nie oznacza to jednak, że Syrach odrzuca tym samym wielowiekowy dorobek swoich poprzedników, ich osiągnięta przeważnie na drodze doświadczenia i refleksji prawdę o mądrości, pojmowanej jako praktyczna wiedza o życiu i zasadach poprawnego postępowania” (Potocki, „Mądrość uczonego w Piśmie”, 174).

63 Zob. Gilbert, *La sapienza del cielo*, 148; Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 52; Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 44.

64 „Hence it seems worthwhile also to consider whether Sir 1,1-10 may be offering a response to Greek philosophy, particularly in the area of scientific inquiry” (Corley, „Wisdom versus Apocalyptic and Science in Sir 1,1-10”, 271). Dalej uczoney ten pisze: „In view of the sage's awareness of other currents of Greek thinking, it seems probable that he is pointing to the limits of the Greek scientific enterprise, rather than simply being ignorant of it” (tamże, 283). Zob. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 44-45.

w *Philebusie* 28e, 55e i 57c-d), przepowiedni kapłanki delfickiej, o której wspomina Herodot (miała ona znać, według jej słów, liczbę ziaren piasku i pojemność morza⁶⁵) oraz poglądów Archimedesesa, który ogłosił, że zna liczbę ziarenek piasku, a co za tym idzie, również rozmiar ziemi⁶⁶. Angielski uczony dopuszcza także możliwość, że w 1,2 mędrzec, mówiąc o liczeniu ziarenek piasku, kropel wody i dni wieczności, mógł nawiązywać do prób określania czasu za pomocą klepsydr i zegarów wodnych, a także do prób wyznaczenia przez Greków wielkiego roku, w którym świat zostanie zniszczony i odnowiony⁶⁷. Zdaniem zaś J. Marböcka retoryczne pytania zawarte w 1,2-3 wraz z 1,6-7 stanowią przygotowanie do 1,9c-10, które są odpowiedzią na postawione w nich pytania⁶⁸.

W w. 4 autor odstępkuje od pytań retorycznych i powraca do stwierdzeń. Ogniwem łączącym pytania z w. 4 jest mądrość – ostatnia z rzeczywistości wyliczonych w ww. 2-3, których człowiek nie może poznać⁶⁹. Głównym tematem w. 4, podobnie jak 1,1, jest pochodzenie mądrości. Ponownie zostaje potwierdzone jej pochodzenie od Boga, mędrzec jednak rozwinął początkowe sformułowanie, dodając dwie nowe ważne dla zrozumienia mądrości informacje.

Mądrość została stworzona przez Boga. Forma *ektistai* (*indicativus perfecti passivi* trzeciej osoby liczby pojedynczej) jest *passivum theologicum*, tzn. tym, który dokonał czynności wyrażonej przez czasownik w stronie biernej, jest sam Bóg⁷⁰. Musimy ponadto zwrócić uwagę, że czas, w którym czynność ta została wyrażona, to *perfectum*. Oznacza to, że mądrość została stworzona i nadal istnieje, nadal działa, nie należy do zamierchłej przeszłości i nie przestała pełnić powierzonej jej przez Boga funkcji. Jest obecna w stworzonym kosmosie i odgrywa tę samą rolę, którą przypisał jej Bóg w momencie jej stwarzania.

Mędrzec podkreśla, że mądrość była pierwszym ze wszystkich stworzeń. Powstała przed innymi, to oznacza, że była obecna, gdy Jahwe stwarzał świat. Bez wątplenia autor nawiązał tu do Prz 8,22-31. Na podstawie tego tekstu z Księgi Przysłów możemy powiedzieć, że skoro mądrość była świadkiem dzieła stwórczego, to zna doskonale cały kosmos, bo widziała,

⁶⁵ Zob. Herodot, *Dzieje* (Warszawa 2011) 35.

⁶⁶ Zob. Corley, „Wisdom versus Apocalyptic and Science in Sir 1,1-10”, 281-282.

⁶⁷ Zob. Corley, „Wisdom versus Apocalyptic and Science in Sir 1,1-10”, 282-283.

⁶⁸ Zob. Marböck, *Weisheit im Wandel*, 23.

⁶⁹ Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 142.

⁷⁰ Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 142; Calduch-Benages, „I fondamenti della teologia di Ben Sira. Sapienza e timore del Signore (Sir 1)”, 17; Gilbert, *La sapienza del cielo*, 149.

jak on powstawał⁷¹. W Prz 8,22-31 mądrość została upersonifikowana. Syrach nie przedstawia jej w ten sposób. Wydaje się, że jest ona oddzielnym bytem, który jest bardzo bliski Bogu (od Niego pochodzi, jest z Nim na wieczność, została stworzona przez Niego), ale się z Nim nie utożsamia. Na podstawie obrazu mądrości, który zakreślił przed nami mędrzec, nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć jednoznacznie na pytanie, czy mądrość jest hipostazą Boga, czyli uprzedmiotowieniem samej mądrości Stwórcy. Temu ujęciu sprzeciwia się raczej stwierdzenie, że została ona stworzona przez Boga, ale określenie jej jako wiecznej (podobnie jak Bóg) wydaje się potwierdzać tę możliwość.

Stworzenie mądrości przez Boga mędrzec potwierdza w 1,9 i 24,8.9, a także pośrednio 18,1; 23,20; 39,21, gdzie autor stwierdza, że wszystko (*panta*) zostało stworzone, a więc również i mądrość. W kontekście 1,4 wyjątkowe znaczenie ma 24,9, gdzie, podobnie jak w analizowanym przez nas tekście, mowa jest o tym, że mądrość została stworzona przed wiekami, od początku (*pro tou aiōnos ap' archēs*) i na wieki nie ustanie (*heos aiōnos ou mē ekliḗō*; por. 1,1b).

W drugim stychu w. 4 pojawia się bardzo ważna syntagma „pojmowanie rozumu” (*synesis fronēseōs*)⁷². Spotykamy ją tylko raz w całej LXX (właśnie w Syr 1,4b), to powoduje, że jej znaczenie jest niejasne i trudne do ustalenia. Problematyczna jest także jej rola w kontekście w. 4.

Rzeczownik *synesis* („zdolność rozumienia”, „inteligencja”, „rozumienie”⁷³ bądź „intelektualny przymiot lub zdolność sprzyjająca rozsądnemu postępowaniu”, bądź „zdolność rozwiązywania technicznych trudności”⁷⁴)

⁷¹ Zob. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 44.

⁷² W ten lub podobny sposób wyrażenie to tłumaczy: E.M. Becker – H.J. Fabry – M. Reitemeyer, „Sophia Sirach / Ben Sira / Ecclesiasticus / Das Buch Jesus Sirach”, *Septuaginta Deutsch*. II Psalmen bis Daniel, 2173; *Księgi greckie*. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi i indeksem form podstawowych, 503. A. Minissale tłumaczy *synesis fronēseōs* jako „intelligenza che comprende” (Minissale, *Siracide [Ecclesiastico]*, 42), P.W. Skehan i P.C. Beentjes oddają je przez „prudent understanding” (Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 136; Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 143; Corley, „Wisdom versus Apocalyptic and Science in Sir 1,1-10”, 269), G. Sauer „verständiges Erkennen” (Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 42), R. Popowski „zmyślność rozumu” (*Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, 1187), zaś J. Schreiner, M. Neher i J. Marböck jako „verständige Einsicht” (Schreiner, *Jesus Sirach 1–24*, 17; Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 71; Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 48). Ten ostatni jest niekonsekwentny, ponieważ we wcześniejszej swojej monografii przełożył je jako „tiefe Einsicht” (Marböck, *Weisheit im Wandel*, 19). W sposób całkowicie niezrozumiały tłumaczy ją O. Rickenbacher; „Wunderwerk der Einsicht” (Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 4, 8-9).

⁷³ Zob. Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint II*, 457.

⁷⁴ Zob. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 655-656.

pierwotnie miał znaczenie „jedność”⁷⁵. Z tego początkowego znaczenia dość szybko zrodził się sens wtórny („rozumienie / pojmowanie”)⁷⁶. Poza 1,4 słowo to występuje jeszcze 29 razy w greckim tekście Syr⁷⁷. W kontekście prowadzonych przez nas analiz na szczególną uwagę zasługują: 14,20, w którym zajmowanie się mądrością i omawianie w swoim pojmowaniu / rozumie (*synesis*) znajdują się w paralelizmie synonimicznym oraz 19,24, tu zaś pojmowanie / rozumność znajduje się w relacji do rozumu / zrozumienia (*fronesis*). Musimy zwrócić uwagę także na 47,14, w którym mowa jest o tym, że Salomon był napełniony pojmowaniem jak rzeką, zaś jego syn Roboam był bezrozumny i „pomniejszony w pojmowaniu” (por. 47,23). Człowiek stary ma mniejszą zdolność pojmowania (por. 25,2), głupcowi zaś jej brak (por. 22,11). W 10,3 *synesis* jest przeciwstawione brakowi wykształcenia, zaś w 15,3 jest synonimem mądrości. Pojmowanie może być związane z doświadczeniem (por. 34,9). Bóg może nim napełnić człowieka (por. 39,6). Jest ono cechą charakterystyczną uczonego w Piśmie (por. 39,9) i doradców (por. 44,3), a jednym z jego przejawów jest zrozumienie Pisma. Syrach zawarł w swej księdze naukę pojmowania / zrozumienia (por. 50,27). *Synesis* wyraża więc zdolność człowieka do rozumienia i pojmowania otaczającego go świata, a poprzez to jest przejawem jego mądrości. Szeroko je ujmując, możemy powiedzieć, że w jakimś stopniu jest synonimem mądrości (por. LXX Hi 28,20)⁷⁸, a przynajmniej jest ważnym jej elementem składowym (strukturalnym). Chyba nie będzie przesadą, gdy stwierdzimy, że jest ona nawet głównym elementem charakteryzującym mądrość, a na pewno jest z nią bardzo blisko związana. M. Neher twierdzi, że zestawienie paralelne mądrości z *synesis fronēseōs* nie jest przypadkowe, ponieważ Boża mądrość odpowiada ludzkiemu rozumowi, za pomocą którego człowiek odkrywa mądrość w Prawie⁷⁹.

Drugim rzeczownikiem, który tworzy analizowaną przez nas syntagmę (*synesis fronēseōs*), jest *fronēsis* („mądrość”, „wnikliwość”, „inteligencja”,

⁷⁵ R. Romizi twierdzi, że rzeczownik *synesis* pochodzi od tematu *syn.e* – „rozumieć” (R. Romizi, *Greco antico*. Vocabolario greco italiano etimologico e ragionato [Bologna 2007] 1259).

⁷⁶ Zob. H. Conzelmann, „syniēmi, synesis, synetos, asynetos”, *TDNT* VII, 889-890.

⁷⁷ Zob. 1,19,24; 3,13,23; 5,10,12; 6,35; 8,9; 10,3; 13,22; 14,20; 15,3;17,7; 19,24; 22,11,17; 24,26; 25,6; 34,9,11; 37,22,23; 39,6,9; 44,3,4; 47,14,23; 50,27.

⁷⁸ Zob. Caldich-Benages, „I fondamenti della teologia di Ben Sira. Sapienza e timore del Signore (Sir 1)”, 17; Wicke-Reuter, *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa*, 204-205.

⁷⁹ „Dennoch ist die Parallele zwischen *sofia* und *synesis fronēseōs* nicht zufällig gewählt: Der göttlichen Weisheit entspricht die menschliche Einsicht, mittels derer der Mensch die Weisheit im Gesetz Gottes findet. Denn sowohl die kosmische Weisheit als auch das Erkenntnisvermögen des Menschen finden ihren Ursprung in Gott” (Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 76).

„rozum”⁸⁰). W Syr występuje on jeszcze 4 razy. Rozum nie powinien słuchać rady grzeszników (por. 19,22). Człowiek, który odnalazł roztropność – mądrość, jest szczęśliwy (por. 25,9). Dla rozumnego trudne do zniesienia są krytyki ze strony najbliższych i obelgi lichwiarzy (por. 29,28). Szczególną uwagę powinniśmy zwrócić na 19,24. W tekście tym człowiek mniej pojętny (*hētōmenos en synesei*), ale mający bojaźń, przeciwstawiony jest człowiekowi bogatemu w rozum (*perisseuōn en fronēsei*), ale przekraczającemu Prawo. Zestawienie w tym tekście *synesis* i *fronēsis* sugeruje, że są one synonimami – stanowią wyrazy równoznaczne. Na pewno należą do tego samego pola semantycznego „poznanie – zrozumienie”. Przez to syntagma *synesis fronēseōs* sprawia wiele trudności w dokładnym i adekwatnym tłumaczeniu jej na języki nowożytnie.

Inną trudnością, poza leksykalną, omówioną powyżej, jest zrozumienie relacji syntaktycznej łączącej oba rzeczowniki tworzące *synesis fronēseōs* (trudność syntaktyczna). Musimy zwrócić uwagę, że *synesis* jest rzeczownikiem odsłownym. Pochodzi od *syniēmi* („rozumieć”, „pojmować”), dlatego pierwszą kategorią składniową, w świetle której powinniśmy rozważyć *genetivus fronēseōs* jest *genetivus subiectivus* lub *obiectivus*. W pierwszym przypadku powinniśmy analizowaną syntagmę rozumieć w znaczeniu, że to rozum jest podmiotem czynności, jaką jest pojmowanie, w drugim zaś, że pojmowanie dotyczy rozumu, tzn. że on jest przedmiotem pojmowania. Naszym zdaniem drugą możliwość powinniśmy odrzucić, ponieważ sugerowałaby ona raczej kontekst medyczny czy psychologiczny (badanie umysłu), a nie sapiencjalny (rozumienie świata). Inną możliwością, którą powinniśmy rozważyć, badając relacje syntaktyczne analizowanej syntagmy, jest *genetivus originis*. Jeśli w ten sposób zinterpretujemy *synesis fronēseōs*, to oznaczałoby to, że pojmowanie pochodzi z rozumu. Możemy wziąć również pod uwagę *genetivus causae*, w tym przypadku, przyczyną pojmowania byłby rozum (pojmujemy, ponieważ rozum funkcjonuje, i ono jest wynikiem jego pracy). Trudno jest dokładnie ustalić, w świetle której z tych możliwości interpretacyjnych powinniśmy rozumieć analizowaną przez nas syntagmę, albowiem wszystkie (poza *genetivus obiectivus*) pasują do kontekstu i znaczenia *synesis fronēseōs*. Możemy jednak zauważyć, że łączą one, choć w różny sposób, pojmowanie z rozumem. Mamy więc do czynienia z naturalnym, ludzkim sposobem postrzegania rzeczywistości przez umysł człowieka.

Kolejną trudnością związaną z *synesis fronēseōs*, jak już wcześniej wspomnieliśmy, jest rola, jaką syntagma ta pełni w Syr 1,4. Spójnik *kai* mógłby

⁸⁰ Zob. Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint II*, 508; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 720.

bowiem sugerować, że werset ten mówi o dwóch odmiennych podmiotach: mądrości i pojmowaniu rozumu. W tym wypadku tekst ten byłby trudny do zrozumienia, ponieważ autor wprowadziłby nowy podmiot, o którym do tej pory nie mówił. Powinniśmy jednak zauważyć, że oba stychy w. 4 są paralelne synonimicznie: mądrość odpowiada pojmowaniu rozumu, a „pierwsza ze wszystkiego została stworzona”, stanowi synonim „od wieczności”⁸¹. W ten sposób nie mamy dwóch podmiotów, ale jeden. Mądrość została określona jako „pojmowanie rozumu”. Powyższe rozumienie mądrości idealnie wpisuje się w kontekst poprzedzający, który mówił o liczeniu i tropieniu – dokładnym badaniu kosmosu. Potwierdza też naszą wcześniejszą interpretację mądrości jako zdobywania wiedzy o otaczającym człowieka świecie⁸².

J. Marböck również w 1,4 dopatruje się polemiki z kulturą hellenistyczną. Szczególnym jej wyrazem, zdaniem tego uczonego, jest podwójne podkreślenie wieku mądrości (jej pierwszeństwa przed wszystkimi stworzeniami i jej wieczności), które powinno nadawać jej wyjątkowy autorytet w oczach Greków i eksponować jej wyższość nad ich mądrością – filozofią⁸³.

Werset 4. kończył pierwszą część 1,1-10 w wersji krótszej tekstu greckiego Syr. W wersji dłuższej odnajdujemy dodany do G I werset 5., który z jednej strony nawiązuje do w. 1. Podobnie jak 1,1 odpowiada na pytanie dotyczące pochodzenia mądrości. Z drugiej zaś strony stanowi przejście do następnej części badanej przez nas perykopy (ww. 6-10), która zaczyna się pytaniem dotyczącym poznania najgłębszej istoty mądrości („korzeń mądrości”; w. 6a)⁸⁴.

Pierwszy stych w. 5 wskazuje źródło mądrości, czyli gdzie należy jej szukać i skąd należy ją czerpać. Już w 1,1 autor na samym początku, aby to było jasne i nie pozostawiało cienia wątpliwości, wskazał czytelnikom źródło mądrości. Jest ona u Boga i od Niego pochodzi. Stwierdzenia te wskazują w sposób ogólny, gdzie należy jej szukać. Pojawiają się jednak pytania praktyczne: jak w życiu codziennym człowiek może odnaleźć mądrość? Gdzie powinien jej szukać? Jak może ją osiągnąć? Odpowiedź jest jedna: u Boga, ale co to znaczy w praktyce? Późniejszy redaktor, dodając w. 5,

⁸¹ Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 142; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 138.

⁸² „Weisheit bedeutet von Anfang an Einsichtigkeit, Verstehensmöglichkeit als Struktur der Schöpfung von ihrem Ursprung her, wie es auch Sir 17,5-8 mit den Ergänzungen von Gr II stark betonen” (Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 52).

⁸³ Zob. Marböck, *Weisheit im Wandel*, 32.

⁸⁴ „From the point of view of content, we can refer to the verse [chodzi o 1,5 – przyp. autora] that follows, Sir 1,6: a reply to the question of Sir 1,6 could have been the reason for the redaction of the addition, indicating the source and path of Wisdom. Similarly, there is also a possible link with the addition Sir 1,7ab, which is a doublet of Sir 1,6 in which the question of Sir 1,6 is expanded with a reference to the ways of Wisdom which, in Sir 1,5ab are explicitly identified with the eternal commandments” (Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 31).

Początkowa koncepcja mądrości według Syracha. Syr 1,1-10 jako perykopa programowa

zainspirowany dalszymi tekstami mówiącymi o mądrości, odpowiada na powyższe pytania: mądrości należy szukać w słowie Bożym, ono jest źródłem, z którego ona wypływa i skąd można ją czerpać.

Rzeczownik *pēgē* („źródło”) występuje jeszcze tylko raz w tekście greckim tłumaczenia dzieła mędrca⁸⁵. Syr 21,13b mówi, że rada człowieka mądrego jest jak *pēgē dzōēs*. Tę grecką syntagmę możemy zrozumieć w dwojaki sposób: „źródło żywe” (*dzōēs* jest wtedy interpretowane jako *genetivus hebraicus*) lub „źródło życia” (tłumaczenie dosłowne). Pierwsza interpretacja w sposób metaforyczny mówi, że mędrzec, dzięki ogromnej wiedzy, która nie wyczerpuje się podobnie jak tryskające źródło, potrafi doradzać w różnych sprawach. Drugie znaczenie akcentuje ważność jego rad: są one ważne dla życia, nie tylko dla jego jakości, ale dla samej egzystencji (ten, kto ich nie słucha, umiera cielesnie i duchowo). Powinniśmy ponadto zwrócić uwagę, że w Syr 21,13 występuje paralelizm (wiedza mędrca // jego rada; potop, który będzie wzmagał się // źródło życia). Podkreśla on z jednej strony ogromną wiedzę mędrca, z drugiej zaś, poprzez metaforyczne odniesienie się do wody, konieczność wiedzy i rady do życia (są one tak samo potrzebne człowiekowi do istnienia jak woda, bez której umiera). Zdaniem P.C. Beentjesa *pēgē sofias* ma to samo znaczenie co: *hridza sofias* („korzeń mądrości”; 1,6.20), *arche sofias* („początek mądrości”; 1,14), *plēsmonē sofias* („pełnia mądrości”; 1,16) czy *stefanos sofia* („korona mądrości”; 1,18)⁸⁶.

Być może właśnie pod wpływem 21,13 nieznany redaktor użył w 1,5a rzeczownika *pēgē*, aby wskazać, gdzie należy szukać mądrości⁸⁷. Z całą pewnością w sposób zamierzony nawiązał on również do znaczenia realnego tego słowa. Źródło (w domyśle „wody”) w klimacie bliskowschodnim jest symbolem życia. Podobnie jak człowiek czerpiący ze źródła wody jest pewny swego przetrwania, tak samo ten, kto sięga do źródła mądrości, może żyć spokojnie i być pewny przetrwania.

Źródłem mądrości jest, zdaniem autora 1,5, słowo Boga. W nim można odnaleźć ją i z niego ją czerpać. Poprzez to stwierdzenie zostaje potwierdzone po raz kolejny boskie pochodzenie mądrości i jej ścisły związek z Jahwe.

⁸⁵ Syntagma *pēgē sofias* występuje jeszcze tylko raz w LXX. W Ba 3,12 czytamy: „Opusciłeś [chodzi o Izrael – przyp. autora] źródło mądrości”. Zdaniem S. Bussino redaktor Syr 1,5 mógł nawiązać również do Jr 2,13 i 17,13, w których prorok zarzuca Izraelitom, że opuszcili źródło wody żywej (zob. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 25-26).

⁸⁶ Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 144-145.

⁸⁷ „Sir 1,5a does not seem to be a citation or a direct reference to other passages in the OT so much as an adaptation of a statement which expresses the point of view of the redactor of G II, in the form that is typical of similar expressions in Sir 1,1-10” (Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 26).

Syntagma *logos theou* („słowo Boga / Boże”) występuje tylko raz w tekście greckim Księgi Mądrości Syracha⁸⁸. W 42,15 i 48,3 spotykamy wyrażenie *logos kyriou* („słowo Pana”), zaś w 43,10 *logos hagiou* („słowo Świętego”) a w 48,5 *logos hypsistou* („słowo Najwyższego”). W 39,17.31; 43,5; 43,26 mamy nawiązania do słowa Boga, które najczęściej wyrażone są poprzez *logos autou* („słowo Jego”, gdzie *genetivus* zaimka osobowego odnosi się do Boga). Wszystkie powyższe syntagmy, które określają słowo Boga, odnoszą się w Syr, nawiązując do Rdz 1, do stwarzania słowem przez Boga (por. 39,17b; 42,15) lub do Jego panowania nad stworzeniem (por. 39,31; 43,5.10.26; 48,3.5)⁸⁹. Jedynie 39,17a odnosi się do wyjścia z Egiptu i rozdzielenia słowem Boga wód morza, choć tekst ten może być zinterpretowany również w odniesieniu do dzieła stworzenia. Powyższa analiza użycia syntagmy „słowo Boga” i jej form pokrewnych uzasadniają stwierdzenie „źródłem mądrości jest słowo Boga”. Skoro On swoim słowem stworzył cały świat i wszelkie stworzenie poddane jest Jego słowu, to znaczy, że wszelka wiedza o świecie zawarta jest w owym słowie. Mamy tu więc nawiązanie do 1,4a, gdzie mędrzec powiedział, że mądrość jest pierwszym stworzeniem, które powstało przed wszystkimi innymi. Była ona świadkiem stwarzania przez Boga każdego Jego dzieła, dlatego je zna.

Końcowe wyrażenie w w. 5a *en hypsistois* („na wysokościach”) jest dość enigmatyczne. Trudność sprawia odniesienie go do pozostałej części stychu. Mamy dwie możliwości. Po pierwsze, możemy odnieść je do słowa Boga, które byłoby wtedy na wysokościach, po wtóre, możemy połączyć je tylko ze słowem „Bóg”, w tym wypadku tylko Bóg byłby na wysokościach. Na podstawie przeprowadzonej wcześniej analizy w 5a. wydaje się, że druga możliwość jest bardziej poprawna, ponieważ jeśli to słowo Boga byłoby na wysokościach, czyli byłoby niedostępne dla ludzi, to jak mogliby oni korzystać z niego jako ze źródła mądrości? Ponadto na potwierdzenie naszej interpretacji powinniśmy zwrócić uwagę na fakt, że w tekście greckim dzieła Syracha, podobnie jak w całym greckim tłumaczeniu Starego Testamentu przymiotnik *hypsistos* zawsze odnosi się do Boga lub miejsca Jego przebywania⁹⁰, jeśli jest rzeczownikowiony (zwłaszcza jeśli jest w liczbie mnogiej i poprzedza go przyimek *en*; por. 26,16 i 43,9). Poprzez dodanie *en hypsistois* do *theou* redaktor jednoznacznie wskazał, że w 1,5a mówi o jedynym prawdziwym Bogu, który mieszka w niebie – Jahwe.

⁸⁸ Zob. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 26.

⁸⁹ Zob. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 26.

⁹⁰ Zob. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 27.

Stych drugi w. 5 potwierdza treść pierwszego i jednocześnie rozwija ją. Zaimek osobowy *autēs* odnosi się do mądrości. Drogami mądrości są przykazania wieczne. Rzeczownik *porēia* („podróżowanie”, „podróż”, „droga”⁹¹) został użyty w znaczeniu metaforycznym w sensie postępowania, działania, zachowania się (por. 43,5). W odniesieniu do człowieka droga jest obrazem używanym na określenie jego sposobu życia. Rzeczownik „droga” w odniesieniu do mądrości ma znaczenie analogiczne i wyraża działanie mądrości oraz sposób, w jaki ona się przejawia i jest dostępna (por. Ba 3,20-21)⁹². Ludzie mogą odnaleźć ją w przykazaniach⁹³.

Rzeczownik *entolē* („polecenie”, „rozkaz”, „przykazanie”) w nauczaniu mędrca z Jerozolimy jest bardzo ważny⁹⁴. Zachowywanie przykazań jest sposobem zdobycia mądrości (por. 1,26). Rozmyślanie nad nimi umacnia serce i wzbudza pragnienie mądrości (por. 6,37)⁹⁵. Syr 23,27 stwierdza zaś, że nie istnieje nic słodsze nad przestrzeganie przykazań. W tekście tym zachowywanie ich jest utożsamione z bojaźnią Bożą. Ten, kto jest wierny Prawu, trzyma się przykazań (por. 32,24 i 35,1). Mojżesz otrzymał od Boga przykazania prawa życia, aby nauczyć Jakuba przymierza i wyroków Bożych (por. 45,5.17). W kontekst ten doskonale wpisuje się 1,5b. Przykazania Boże prowadzą do poznania i zdobycia mądrości. Dzięki nim człowiek ma do niej dostęp. W wersecie tym zostały one, na podstawie paralelizmu komplementarnego⁹⁶, utożsamione ze słowem Bożym. Podobnie jak to ostatnie również one są źródłem mądrości. Aby nie było żadnych wątpliwości, o jakie przykazania chodzi, redaktor dodał przymiotnik *aiōnios*⁹⁷. Dzięki temu sprecyzował, że nie chodzi o jakiegokolwiek nakazy, lecz o przykazania

⁹¹ Zob. Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* II, 388; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 576.

⁹² J. Marböck drogę, o której mowa w w. 5, interpretuje jako drogę ludzi dążących do mądrości (zob. Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 52). Podobnie czyni także O. Rickenbacher, który w. 5b tłumaczy w następujący sposób: „i dojdziem do niej są wieczne przykazania” (zob. Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 34).

⁹³ „This meaning (chodzi o hebrajską syntagmę *hēlek d'ḥāš* z 1 Sm 14,26) is well-suited to Sir 1,5ab: it is not a question, that is, of the ways which men pursue in order to attain Wisdom, but of the rivers, the ways through which Wisdom, with its source in *logos theou en hypsistois*, flows towards men” (Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 28). Por. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 136.

⁹⁴ Zob. Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 70-71, 85-87.

⁹⁵ Zob. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 28.

⁹⁶ Zob. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 29-30.

⁹⁷ Zaskakująca i niezrozumiała jest forma tego przymiotnika w 1,5b. Występuje on bowiem w rodzaju męskim, a nie żeńskim, co mogłoby sugerować, że nie odnosi się do *entolai* (rodzaj żeński). Jednak liczba rzeczownika i przymiotnika zgadzają się, co sugeruje, że powinien on odnosić się do przykazań. Być może rodzaj męski pochodzi z błędu redaktora, który przez pomyłkę nadał mu rodzaj męski pod wpływem *hypsistois* stojącego na końcu pierwszego stychu, czyli powyżej.

Boga⁹⁸. Inną przyczyną dodania tego przymiotnika mogła być chęć lepszego zespolenia tego dodatku z poprzedzającymi wersetami, w których aż trzy razy mowa jest o wieczności (w. 1b; 2b i 4b).

Reasumując, musimy stwierdzić, że redaktor, dołączając w. 5 do pierwotnej wersji tekstu greckiego badanej przez nas perykopy, starał się, aby czytelnik od samego początku utożsamiał mądrość ze słowem Boga wyrażonym zwłaszcza w przykazaniach⁹⁹, które z kolei odsyłają do zachowywania Prawa i wierności przymierzu¹⁰⁰. W ten sposób nawiązał do jednej z głównych idei Syracha wyrażonej w 24,23¹⁰¹, w którym mędrzec utożsamiał przymierze Boga ze swym ludem z Prawem, a to ostatnie z mądrością¹⁰². M. Neher w utożsamieniu tym dostrzega polemikę z hellenizmem, który zupełnie inaczej pojmował mądrość i nie wywodził jej od Boga¹⁰³.

P.C. Beentjes podkreśla niespójność 1,5 z kontekstem poprzedzającym. W ww. 1-4 mądrość była ukazana jako atrybut Boga, w w. 5 zostaje utożsamiona ze słowem Bożym i Prawem¹⁰⁴. O. Rickenbacher uważa, że w. 5

⁹⁸ Przeciwnego zdania jest O. Rickenbacher, gdy pisze: „Unsere Autor spricht ferner zwar oft von «ewig, Ewigkeit», aber dass er damit einen speziellen Akzent auf die Gebote legte, dass trifft meines Erachtens nie zu” (Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 33).

⁹⁹ G. Sauer określa w. 5 jako konkretyzację tego, co zostało powiedziane w 1,1-4 (zob. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 45). Por. Perdue, *Wisdom and Creation*, 250-251.

¹⁰⁰ „It is not so much the conception as the specific location and timing of Sir 1:5 that is troubling. Its insertion at this particular point has a major theological purpose, since wisdom is linked with «the word of God» and «the eternal commandments». As both collocations undoubtedly refer to Israel’s Torah, from the very outset wisdom and torah are identified here. In the Book of ben Sira one finds several passages that offer a clear and direct identification of wisdom and torah (15:1; 17:11; 19:20; 21:11; 24:23; 34:8; 45:5cd) and another dozen of occurrences where an identification of wisdom and torah is presupposed or implied (1:26; 2:15-16; 6:36; 15:15; 24:22; 24:32-33; 33:2-3; 38:34cd-39:8; 44:4; 51:15cd; 51:30)” (Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel’s Wisdom Literature”, 145).

¹⁰¹ „[...] the redactor of the additions could have been anticipating here a theme of Ben Sira’s thought which he had perceived to be important, inserting it into the structural design of the first chapter, in such a way as to let it gain a theological and programmatic structure still more incisive, in order to make the most of the role of the commandments and to place them within the sphere of transcendence of God” (Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 30). Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 52; Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 33; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 137.

¹⁰² Zob. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 45; Snaith, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach*, 10.

¹⁰³ „Mit der Identifikation von Weisheit und Tora zeigt sich noch einmal die Abgrenzung gegenüber dem Hellenismus: Zwar ist die Weisheit über alles Fleisch ausgegossen und lässt sich für den weitgereisten Ben Sira auch in den Leistungen anderer Völker und Weltanschauungen erkennen. Aber in besonderer Weise begegnet sie in den Geboten der Tora. Damit besitzt der gesetzestreue Jude den wahren Zugang zu ihr und erhält sie in reichem Maß, wenn er Gottes Gebote befolgt” (Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 75).

¹⁰⁴ Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel’s Wisdom Literature”, 145. Podobnie uważa także G. Sauer (zob. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 45).

nie posiada stylu charakterystycznego dla G I¹⁰⁵. Zdaniem A.A. Di Lelli, który opiera się na opinii Harta, w. 5 jest dubletem w. 4 pochodzącym ze środowiska faryzeuszy¹⁰⁶.

Pierwsze 4 wersety analizowanej przez nas perykopy podkreślają odległość, jaka istnieje pomiędzy mądrością i ludźmi. Dystans ten jest stopniowo zmniejszany w drugiej części (ww. 6-10). Dzięki inicjatywie Boga, mądrość z odległej i nieosiągalnej staje się bliska. Proces ten rozpoczyna się już w 1,5¹⁰⁷.

5.2. Jedynie Bóg zna mądrość i udziela jej ludziom (Syr 1,6-10)

Na początku drugiej części analizowanej przez nas perykopy znajdują się pytania, które dotyczą znajomości mądrości i wiedzy z nią związanej. Dwa pierwsze (w. 6), podobnie jak pytania pierwszej części (ww. 2-3), są pytaniami retorycznymi. Jednak różnią się one od poprzednich tym, że dotyczą bezpośrednio mądrości, podczas gdy pytania z ww. 2-3 odnosiły się do znajomości jej przejawów w stworzonym przez Boga świecie, czyli były pytaniami pośrednio dotyczącymi mądrości¹⁰⁸. M. Gilbert twierdzi, że różnica pomiędzy pytaniami zawartymi w ww. 2-3 i w w. 6 polega na tym, iż te ostatnie dotyczą objawienia mądrości, nie jej znajomości (ww. 2-3)¹⁰⁹.

Pytanie pierwsze koncentruje się na korzeniu mądrości (*hridza sofias*). Rzeczownik „korzeń” został użyty w znaczeniu metaforycznym, podobnie jak we wszystkich innych miejscach greckiego tekstu Syr. 1,20 stwierdza, że korzeniem mądrości jest bojaźń Pańska. W 10,15 mowa jest o korzeniu narodów, który wyrwał Pan. 23,25 deklaruje, że potomstwo kobiety cudzołożnej nie zapaści korzenia. Podobnie w 40,15 mowa jest o potomstwie bezbożnych, które również nie wypuści korzenia, ponieważ rośnie na urwistej skale. Dawid otrzymał resztę z korzenia Jakuba (47,22). W powyższych tekstach metaforyczne użycie słowa „korzeń” nawiązuje do realnego znaczenia tej części rośliny dla całego jej organizmu. Jest on konieczny dla życia rośliny, bez niego ona umiera: jest on jej podstawą, dzięki niemu może rosnąć i utrzymywać się w ziemi. Ponadto korzeń jest niewidoczną częścią

¹⁰⁵ Zob. Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 33.

¹⁰⁶ Zob. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 138.

¹⁰⁷ Zob. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 30-31.

¹⁰⁸ Zob. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 45.

¹⁰⁹ Zob. Gilbert, *La sapienza del cielo*, 149. Podobnie sądzi N. Benages-Calduch, pisząc: „I verbi «rivelare» (*apokalypto*) e «conoscere» (*gignosko*) appartengono a una sfera molto distintadlaee precedenti (contare, scrutare, misurare). Qui si tratta di una conoscenza molto più profonda che si ottiene per rivelazione e che ha per oggetto la sapienza” (Calduch-Benages, „I fondamenti della teologia di Ben Sira. Sapienza e timore del Signore [Sir 1]”, 17).

rośliny. Na tej podstawie możemy powiedzieć, że może on być metaforą stałości, stabilności, bezpieczeństwa¹¹⁰, początkiem jakiejś rzeczywistości (jej źródłem) oraz ukrytej przed innymi istoty jakiejś rzeczy lub rzeczywistości¹¹¹. Wydaje się, że właśnie w tym drugim znaczeniu słowo to zostało użyte w 1,6a. Chodzi więc o istotę mądrości, o jej najgłębszą część, która jest ukryta i niepoznawalna (niewidoczna), a która jest najbardziej istotna dla samej mądrości – stanowi jej esencję.

Korzeń może być również metaforą początku czegoś lub kogoś. Rośliny wyrastają bowiem z korzenia i od niego biorą swój początek (por. Iz 11,1.10; Syr 47,22)¹¹². Jeśli mędrzec użył w 1,6a właśnie w tym sensie metafory korzenia, to nawiązywałby do 1,5a, gdzie mówił o źródle (miejsce, z którego bierze swój początek) mądrości. G. Sauer, O. Rickenbacher i J. Marböck uważają, że pytanie zawarte w w. 6a odnosi się do początku mądrości – do jej źródła¹¹³. Dwaj ostatni dopuszczają jednak możliwość, że korzeń może być metaforą tego, co jest ukryte lub istoty (por. grecki tekst Hi 13,27; 28,9; 36,30)¹¹⁴.

Do niepoznawalności mądrości, która jest wyrażona poprzez „korzeń mądrości”, nawiązuje również orzeczenie pierwszego pytania. Autor nie pyta o to, kto poznał istotę mądrości, lecz pyta: komu ona została objawiona (*apekalyfthē* [indicativus aoristi passivi trzeciej osoby liczby pojedynczej]). *Apekalyfthē* jest *passivum theologicum*, tzn. że Bóg jest podmiotem, który objawia¹¹⁵. Człowiek nie może poznać sam, o własnych siłach, korzenia mądrości. Może on jedynie zostać mu objawiony przez Pana¹¹⁶. Tylko On może wyjawiać tajemnice (dosł. „to, co ukryte”) człowiekowi (por. 1,30). Mądrość odkrywa swoje sekrety przed ludźmi, których wcześniej poddała licznym próbom (por. 4,18)¹¹⁷. W końcu Bóg ogłasza przeszłość i przyszłość oraz

110 Zob. L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III, *Le immagini Bibliche*. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia (Cinisello Balsamo 2006) 1179.

111 Zob. Calduch-Benages, „I fondamenti della teologia di Ben Sira. Sapienza e timore del Signore (Sir 1)”, 17; G. Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, *Biblia Comentada IV*. Libros Sapienciales (Biblioteca de Autores Cristianos 218; Madrid 21967) 1088.

112 Zob. M. Lurker, *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici* (Cinisello Balsamo 1989) 170; Ryken – Wilhoit – Longman III, *Le immagini Bibliche*, 1180.

113 Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 52; tenże, *Weisheit im Wandel*, 20; Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 24; Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 45.

114 Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 52; Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 24.

115 Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 143.

116 Zob. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 45-46.

117 Zob. A. Piwowar, „Mądrość pośredniczką wzajemnej miłości Boga i człowieka (Syr 4,11-19)”, *IV* 23 (2013), 93-94.

objawia ślady rzeczy ukrytych (por. 42,19)¹¹⁸. *Apokalyfthē* wpisuje się więc doskonale w kontekst w. 1,6a mówiący o korzeniu mądrości, o jej ukrytej części, która równocześnie jest jej tajemnicą¹¹⁹.

Drugie pytanie zawarte w w. 6b odnosi się do poznania wielkich czynów mądrości. Rzeczownik *panourgeuma* („wielkie czyny”¹²⁰; zob. Jdt 11,8) poza 1,6b spotykamy jeszcze tylko raz w greckim tekście Syr. 42,18 mówi, że Bóg przebadał serce człowieka w jego wielkich czynach¹²¹. Pytanie zawarte w drugim stychu w. 6 dopełnia poniekąd wcześniejsze, które postawił w 6a. Najpierw pytał o istotę mądrości, o jej najgłębsze tajemnice, teraz zaś pyta o jej dzieła, czyli to, co jest możliwe do dostrzeżenia i rozpoznania. Wcześniej pytał o to, co jest wewnętrzne, teraz o to, co jest zewnętrzne¹²².

O poznaniu mądrości jest mowa w 4,24. Poznaje się ją z mowy, dzięki słowom tego, kto je wypowiada. Ona daje się poznać tym, którzy się o nią

118 Czasownik *apokalyptō* występuje również w odniesieniu do odsłaniania przez ludzi tajemnic innych. Kontekstem zawsze jest przyjaźń zob. 6,9; 19,8 i 27,16.17.21.

119 Zdaniem J. Corleya użycie czasownika *apokalyptō* może być wyrazem ukrytej polemiki z apokaliptyką żydowską (zob. Corley, „Wisdom versus Apocalyptic and Science in Sir 1,1-10”, 270).

120 Zob. Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1299; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* II, 349; Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 48; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 521; *Septuaginta Deutsch*, 1092. J. Marböck pisze: „Auch der ambivalente Terminus *panourgeumata* weist auf kluge, geschickte Taten im positiven Sinn” (Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 52). Różni autorzy jednak w odmienny sposób tłumaczą to słowo w swoich przekładach. Są to raczej interpretacje niż tłumaczenia terminu greckiego: „przemysłność” (*Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, 1187), „kunszty” (*Księgi greckie*, 503), „Raffinesse” (*Septuaginta Deutsch*, 1092), „sottigliezze” (Minissale, *Siracide [Ecclesiastico]*, 42), „dzieła jej wszechstronnej umiętności” (Biblia Tysiąclecia, wyd. 5), „najszybsze zamiary” (Biblia Paulistów), „tajniki” (Biblia Poznańska), „wisdom’s secrets” (Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel’s Wisdom Literature”, 143), „subtleties” (Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 136, 138; J. Corley, „Wisdom versus Apocalyptic and Science in Sir 1,1-10”, 269), „hidden parts” (R.A. Argall, *1 Enoch and Sirach. A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgment* [Society of Biblical Literature Early Judaism and its Literature 8; Atlanta 1995] 71), „Pläne” (Schreiner, *Jesus Sirach 1–24*, 17 i Marböck, *Weisheit im Wandel*, 20), „Allwissen” (Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 42), „verborgenen Dinge (oder: Geheimnisse) der Einsicht” lub „[...] Absicht und verborgener Plan, ferner die Fähigkeit etwas geschickt zu tun” (Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 4.9). „[...] la versione greca parla di ‘sue astuzie’, di tutto ciò che è capace di realizzare, ma in ebraico pare proprio (vedi Sir 42,18; 51,19) che l’insistenza riguarda ciò che la Sapienza ha di più intimo. In questo caso, radice e segreti della Sapienza sarebbero dei sinonimi” (Gilbert, *La sapienza del cielo*, 149).

121 Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 52.

122 „Der Mensch kann die zugängliche Seite der Weisheit erkennen, so wie sie sich ihm durch ihre Werke erschliesst, aber ihre verborgene Seite: die Wurzel und Geheimnisse, die kennt Yahwe allein. Also, die Weisheit hat zwei Seite. Die eine liegt durch die Schöpfungswerke offen zutage. Die andere Seite ist nur Gott und der Weisheit selber bekannt” (Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 24).

ubiegają i szukają jej (por. 6,27). Każdy człowiek rozumny poznał ją (por. 18,28). Jest ona jednak niepoznawalna do głębi i do końca (por. 24,28). Tylko Pan zna wszystko i wie o wszystkim (por. 23,10). On poznał całą wiedzę i ani otchłań, ani serce człowieka nie jest dla Niego tajemnicą (por. 42,18). Wielkie czyny mądrości są więc zakryte przed ludźmi, ale wszechwiedzący Bóg zna je wszystkie dokładnie. Na postawione w 1,6 pytania odpowiedzi udziela sam autor w dalszej części swego dzieła.

Zdaniem M. Gilberta w pytaniach zawartych w 1,6 mędrzec nawiązał do Ba 3,29-30, który z kolei inspirował się Pwt 30,11-14 oraz do Iz 40,14¹²³. Zaś J. Corley dostrzega w 1,6 krytykę apokaliptyki żydowskiej ze strony Syracha. Mądrość została objawiona, zdaniem mędrca, przez Boga za pośrednictwem Prawa, a nie Henochowi, jak utrzymywali zwolennicy tego nurtu¹²⁴.

Oba pytania zawarte w w. 6 stanowią bezpośrednie przygotowanie do fundamentalnego stwierdzenia wyrażonego w w. 8¹²⁵. A.A. Di Lella uważa, że pytania te wznawiają pytania wcześniejsze, zawarte w ww. 2-3, podkreślając równocześnie, że natura mądrości jest nieprzenikniona i niepoznawalna dla ludzi¹²⁶.

W wersji dłuższej tekstu greckiego Księgi Mądrości Syracha odnajdujemy w. 7, który jest dodatkiem wprowadzonym przez G II. Oba stychy tego wersetu przybrały, podobnie jak w. 6, formę pytań retorycznych.

Pierwsze pytanie, podobnie jak w. 6a, dotyczy objawienia mądrości. W. 7a i 6a mają tę samą strukturę – budowę (dopełnienie bliższe, dopełnienie dalsze, orzeczenie wyrażone w stronie biernej). Oba stychy różnią się jedynie dopełnieniem bliższym (w. 6a był to korzeń mądrości, w 7a jest to wiedza mądrości) i czasownikiem. Za jego pomocą tworzy się pytanie o osobę, której została objawiona mądrość (w 6a – *apokalyptō*, zaś w 7a *faneroō*). Czasowniki, które występują w 6a i 7a, mają tę samą formę gramatyczną (*indicativus aoristi passivi* trzecia osoba liczby pojedynczej) i z punktu widzenia składniowego stanowią *passivum theologicum*. Ponadto są one synonimami, choć można dostrzec w ich znaczeniu pewne odmienne niuansy znaczeniowe. „Być objawionym” przy użyciu *apokalyptō* znaczy tyle, co „ukazywać się”, „zostać odkrytym”. Czasownik ten używany jest raczej w odniesieniu do rzeczywistości eschatologicznych niż mistycznych¹²⁷. Jest

123 Zob. Gilbert, *La sapienza del cielo*, 149.

124 Zob. Corley, „Wisdom versus Apocalyptic and Science in Sir 1,1-10”, 275-280, 284-285. Por. Argall, *1 Enoch and Sirach*, 70-72, 155-156; Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 52.

125 Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 143; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 138.

126 Zob. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 138; Schreiner, *Jesus Sirach 1-24*, 17.

127 Zob. A. Oepke, „kalyptōktl.”, *TDNT* III, 576-577.

on charakterystyczny dla pola semantycznego „objawienie” w judaizmie i chrześcijaństwie, podczas gdy *faneroō* ma raczej zabarwienie gnostyckie (w LXX pojawia się tylko w Jr 40,6 i Syr 1,7)¹²⁸. Pierwotnym znaczeniem ostatniego spośród tych czasowników jest „uczynić widocznym coś, co jest niewidoczne”. Jednak gdy występuje w stronie biernej, powinniśmy tłumaczyć go jako „stać się widzialnym”, „być objawionym / ukazanym” (antonim „być ukrytym”)¹²⁹. Powyższa analiza jest zbieżna z faktem, że Syr 1,7 jest późniejszym dodatkiem do tekstu pierwotnego tłumaczenia hebrajskiego oryginału na język grecki.

Przedmiotem objawienia w 1,7a jest wiedza / poznanie mądrości (*epistēmē sofias*). Rzeczownik *epistēmē* występuje (poza 1,7a) jeszcze 4 razy. W 19,22 zostało stwierdzone, że poznanie zła lub wiedza odnosząca się do zła (*ponērias epistēmē*) nie jest mądrością. Wiedza żony rozwesela jej męża (26,13). W 32,3 mowa jest o dokładnej / ścisłej wiedzy starca, a 38,3 stwierdza, że wiedza lekarza zapewnia mu podziw możnych¹³⁰. Na tej podstawie możemy stwierdzić, że *epistēmē* przyjmuje raczej znaczenie „wiedza” niż „poznanie”. Z punktu widzenia składni greckiej syntagmę *epistēmē sofias* możemy interpretować na kilka różnych sposobów w zależności od roli, jaką pełni w niej dopełniacz *sofias*. Może być on uznany za *genetivus subiectivus* (wiedza, którą posiada mądrość), *genetivus obiectivus* (wiedza dotycząca mądrości), *originis* (wiedza, która pochodzi od mądrości), a także *apositionis* (wiedza, która jest mądrością). Wszystkie powyższe interpretacje pasują doskonale do kontekstu Syr 1,7. Wydaje się jednak, że najbardziej właściwe jest uznanie *sofias* za *genetivus obiectivus*. Interpretację tę potwierdza syntagma *ponērias epistēmē* z 19,22 oraz fakt, że wiedza, o której jest mowa w 1,7a, zostaje objawiona przez Boga¹³¹. Jako argument przeciwko tej interpretacji możemy przytoczyć syntagmę „korzeń mądrości” z 1,6a, która na podstawie identycznej budowy i znaczenia w. 6a i 7a sugeruje, że powinniśmy interpretować ją raczej jako *genetivus subiectivus*, czyli wiedzę, którą ma mądrość.

Orzeczeniem drugiego pytania w. 7 jest *synēken* (*indicativus aoristi activi* trzecia osoba liczby pojedynczej od *syniēmi*). Jest to jedyne użycie tego czasownika w tekście greckim Syr. Również ten fakt potwierdza, że 1,7 jest późniejszym dodatkiem wprowadzonym przez nieznanego redaktora, ponieważ zawiera terminologię obcą pierwotnemu przekładowi greckiemu. Specyfiką użycia *syniēmi* w LXX jest to, że rozumienie / pojmowanie nie

¹²⁸ Zob. A. Oepke, „kalyptō ktl.”, *TDNT* III, 590-591.

¹²⁹ Zob. R. Bultmann – D. Lührmann, „fainō...”, *TDNT* IX, 3-4.

¹³⁰ Zob. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 31-33.

¹³¹ Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 145-146).

jest cechą naturalną (wrodzoną) człowieka, lecz jest ono darem Boga¹³². Podobnie jak *ginōskō* (*egnō*; w. 6a) również *syniēmi* należy do pola semantycznego „poznanie”.

Przedmiotem, o którego zrozumieniu jest mowa w 7b, jest *polypeiran* („wielkie doświadczenie”¹³³). Rzeczownik ten spotykamy jeszcze tylko raz w Syr. W 25,6 występuje jego forma oboczna *polypeiria*, która oznacza „wielkie doświadczenie starców”¹³⁴. Ono jest ich wieńcem / koroną. W tekście tym *polypeiria* i *fobos kyriou* zostały zestawione paralelnie. Na podstawie Mdr 8,8 możemy dokładniej określić znaczenie tego rzeczownika. Przedmiotem *polypeiria* są: znajomość spraw dawnych i wnioskowanie przyszłych, zawilość słów i rozwiązywanie zagadek, przewidywanie znaków i cudów oraz kolejności pór i czasów. Dotyczy więc on wiedzy zdobytej za pomocą bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością, do której się odnosi. Nie zdobywa się jej przez studiowanie czy uczenie się¹³⁵. Zdaniem A. Sisti *polypeiria* oznacza wszelką wiedzę, którą przynosi praktyka życiowa, którą z kolei można określić jako doświadczenie życiowe¹³⁶.

Wielkie doświadczenie, o którym jest mowa w 7b, nie jest synonimem wielkich czynów z 6b. Możemy jednak dostrzec pewną łączność pomiędzy nimi, albowiem obserwując i poznając wielkie czyny, których dokonała i dokonuje mądrość, człowiek może zdobyć wielkie doświadczenie, o którym mowa w 7b. Jak zaznaczyliśmy wcześniej, nie chodzi tu jedynie o wiedzę teoretyczną i intelektualną, lecz przede wszystkim o doświadczenie życiowe – wiedzę praktyczną przydatną w codziennym życiu i postępowaniu człowieka.

Na podstawie paralelizmu synonimicznego pomiędzy 6a i 7a oraz analogii i podobieństw między 6b i 7b, możemy powiedzieć z całą pewnością, że w. 7 jest dubletem w. 6¹³⁷. Powtarza on prawie dokładnie myśl

¹³² Zob. H. Conzelmann, „syniēmi klt.”, *TDNT* VII, 890.

¹³³ Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 146; Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 33; Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 48; tenże, *Weisheit im Wandel*, 20; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 574; Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 71; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint II*, 387; Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1441; 595-596; *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, 1187; *Septuaginta Deutsch*, 1092; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 138.

¹³⁴ W greckim tekście Syr występuje jeszcze przymiotnik *polypeiros* w 21,22; 34,9 i 36,20.

¹³⁵ Zob. C. Lacher, *Le Livre de la Sagesse ou La Sagesse de Salomon II* (Études Bibliques 3; Paris 1984) 530.

¹³⁶ Zob. A. Sisti, *Il Libro della Sapienza* (Assisi 1992) 233.

¹³⁷ Zob. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 35; Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 52; tenże, *Weisheit im Wandel*, 20; Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 33; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 138; Snaith, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach*, 10.

wcześniejszego wersetu, nie wnosząc nic nowego do treści rozważań nad mądrością (P.C. Beentjes i S. Bussino dostrzegają jednak różnice pomiędzy w. 6 i 7 i na ich podstawie twierdzą, że w. 7 nie jest dubletem w. 6, lecz rozwija zawartą w nim treść¹³⁸; J. Marböck uważa jednak, że w. 7 osłabia wypowiedź dotyczącą wiedzy mądrości¹³⁹). Redaktor, który dodał w. 7 do pierwotnego tekstu greckiego, chciał zapewne podkreślić i uwydatnić wagę pytań postawionych w 1,6¹⁴⁰. Powtórzenie bowiem jakiejś idei czy treści w tekście biblijnym jest zawsze znakiem wyjątkowej jej wagi i wielkiego znaczenia. Przez powtórne wprowadzenie w. 7 do tekstu oryginalnego analizowanej przez nas perykopy redaktor chciał szczególnie podkreślić odpowiedź, która znajduje się w ww. 8-9. W ten sposób została ona symetrycznie umieszczona (4 stychy przed w. 8 i 4 po w. 9) w centrum drugiej części Syr 1,1-10.

Wersety 8. i 9. stanowią odpowiedź nie tylko na pytania retoryczne postawione w ww. 6-7, lecz także na wcześniejsze – zawarte w ww. 2-3¹⁴¹. Choć odpowiedź na wszystkie pytania była oczywista od samego początku, to jednak mędrzec odpowiada na nie w sposób wyraźny i jednoznaczny, tak, aby czytelnicy, zwłaszcza ci, którzy nie byli Żydami, nie mieli żadnych wątpliwości, kto ma wiedzę, o którą pytał.

Musimy zwrócić uwagę, że w. 8 nawiązuje do początku perykopy (1,1a), który jest głównym założeniem dotyczącym mądrości (jej źródłem jest Bóg i wszelka mądrość od Niego pochodzi)¹⁴². Na tej podstawie możemy stwierdzić, że 1,8 jest rozwinięciem początkowego *kyrios* (w. 1a). W 1,8 Bóg został przedstawiony w potrójny sposób jako: jedyny mądry (w. 8aα), bardzo budzący bojaźń (w. 8aβ) i siedzący na tronie (w. 8b).

Przymiotnik *sofos* („mądry”) jedynie w 1,8a w greckim tekście Księgi Mądrości Syracha odniesiony jest do Boga. We wszystkich innych miejscach,

138 Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 145-146; S. Bussino stwierdza: „Within the development of Ben Sira's argument, vv 6 and 7 shift the emphasis from the dimension of incomprehensibility to that of revelation: in v. 7, however, the stress appears oriented largely towards the different dimensions of Wisdom, expressed with the lexical roots linked to understanding, counsel and knowledge” (Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 35).

139 „Die Dublette von Gr II zu V 6 erläutert eher abschwächend die Geheimnisse der Weisheit als Wissen und vielfältige Erfahrung, die nach 31934), 9 die Frucht des Reisens und des Alters ist (25,6) und sich in Zurückhaltung äußert (21,22)” (Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 52).

140 Zob. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 46.

141 Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 143; Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 52; tenże, *Weisheit im Wandel*, 20; Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 74; Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 46; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 138-139.

142 Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 52.

w których się pojawia, określa człowieka¹⁴³. Pierwsza część w. 8a mówi, że jeden (*heis*) jest mądry¹⁴⁴. Liczebnik ten może być interpretowany w podwójny sposób. Może odnosić się do Boga jako jedynego prawdziwego i rzeczywiście istniejącego, który jest przeciwieństwem wielu bóstw (odniesienie do monoteizmu) lub może stwierdzać, że tylko Boga jako jedynego możemy określić jako prawdziwie mądrego dlatego, że wszelka mądrość od Niego pochodzi. Obie interpretacje uzupełniają się wzajemnie i podkreślają, że jedynie Jahwe ma mądrość w stopniu najwyższym i doskonałym. Powstaje ponadto jeszcze inne pytanie, które dotyczy użycia liczebnika „jeden” w 1,8. Czy odnosi się on tylko do *sofos*, czy też powinniśmy odnieść go również do dwóch pozostałych określeń zawartych w tym wersecie i tłumaczyć go: „jeden jest mądry, jeden bardzo budzący bojaźń, jeden siedzący na swym tronie”? Powyższa interpretacja podkreślałaby na trzy sposoby (trzykrotnie – symbol pełni i doskonałości) jedyność Boga. Dla czytelników żydowskiego pochodzenia było to oczywiste, ale na szczególne podkreślenie zasługiwało stwierdzenie, że tylko jeden jest Mądry. Miało ono bowiem w środowisku hellenistycznym charakter polemiczny.

Druga część pierwszego stychu w. 8 dodaje kolejny przymiot Boga. Zostaje On określony jako bardzo przejmujący bojaźnią (*foberos sfodra*; dosł. „budzący bojaźń bardzo”). Przymiotnik *foberos* występuje jeszcze dwa razy w greckim tekście Syr. W 9,18 odniesiony został do człowieka, a w 43,29 określa Boga. Ten ostatni tekst charakteryzuje Boga także jako bardzo wielkiego (*sfodra megas*) i dysponującego „cudowną” potęgą (*thaumastē hē dynasteia autou*). W LXX w zdecydowanej większości przymiotnik ten odnosi się do Boga¹⁴⁵. Pochodzi od rdzenia *fo-* zawartego w *fobos* („lęk”, „strach”, „bojaźń”) i niewątpliwie nawiązuje do bojaźni Bożej, o której tak często w swym dziele mówi mędrzec (dokładniej mówiąc, w 1,8a wskazuje na Tego, ku któremu ta bojaźń jest skierowana)¹⁴⁶. Jest ona postawą człowieka wobec Budzącego bojaźń i lęk. Syntagmę podkreślającą, jak wielki lęk wzbudza Bóg (*foberos sfodra*), spotykamy jeszcze trzy razy w greckim tłumaczeniu Starego Testamentu (zob. 1 Krn 16,25; Es 5,1 i Ps 95,4). Na

¹⁴³ Zob. Syr. 3,29; 6,33.34; 7,19; 8,8; 9,14.17; 10,1.25; 18,27; 20,5.7.13.27.29; 21,13.15.26; 33,2; 37,22.23.24.26; 44,4. Zob. Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 9; Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 46.

¹⁴⁴ „Jahwes Weisheit ist von anderer Qualität und Dimension als die der Menschen” (Schreiner, *Jesus Sirach 1–24*, 18).

¹⁴⁵ Zob. Pwt 10,17; 1 Krn 16,25; Ne 1,5; 9,32; Est 5,1; 2 Mch 1,24; Ps 46,3; 65,5; 75,8; 88,8; 95,4; Dn 9,4. W Rdz 28,17 odnosi się do miejsca, w Prz 12,55 – do słowa, w Syr 9,18 – do człowieka, a w Ha 1,7 – do narodu.

¹⁴⁶ Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 143.

Początkowa koncepcja mądrości według Syracha. Syr 1,1-10 jako perykopa programowa

tej podstawie możemy powiedzieć jednoznacznie i z całą pewnością, że dla Żydów określenie *foberos sfodra* jednoznacznie wskazywało na Jahwe.

Trzecim określeniem jest „siedzący na swym tronie” (*kathēmenos epi tou thronou autou*; w. 8b). Tron w ST jest symbolem władzy, przede wszystkim tej królewskiej (por. 40,3; 47,11)¹⁴⁷. Zasiadanie na nim jest metaforą sprawowania władzy (por. 1 Krl 22,19; Ps 9,5; Iz 6,1). W 10,14 mędrzec stwierdza, że Pan ma władzę nad innymi władcami (On obalił trony rządzących). 24,4 przedstawia Mądrość jako zamieszkującą na wysokościach (miejsce przebywania samego Boga), której tron (ma ona również władzę) znajduje się w słupie obłoku (wyjątkowy znak objawienia się Jahwe i jego obecności).

W 1,8 Bóg został przedstawiony w sposób bardzo podniosły i uroczysty jako jedyny mądry (mający prawdziwą mądrość), budzący bojaźń, mający władzę i sprawujący ją (zdaniem M. Gilberta autor podkreślił w ten sposób transcendencję Boga¹⁴⁸¹⁴⁹). Zdaniem O. Rickenbachera stwierdzenia, że Bóg jest mądry, nie należy pojmować poprzez analogię do mądrości człowieka, lecz w znaczeniu, że On panuje nad mądrością¹⁵⁰. Uzasadnieniem tej interpretacji mądrości Jahwe jest fakt, że On ją stworzył (w. 4), a skoro jest ona Jego stworzeniem, to panuje On nad nią tak, jak nad wszystkimi innymi „działami rąk swoich”. Ponadto Bóg jest władcą i sprawuje swą władzę nad wszystkim, więc również nad mądrością (w. 8b).

Wers 8. dotyczy istoty samego Boga – jego trzech najważniejszych, zdaniem mędrca, cech. Werset następny koncentruje się zaś na relacji Pan – mądrość. Rozwija on dalej odpowiedź na pytania retoryczne postawione we wcześniejszej części perykopy i wyjaśnia, na czym polega mądrość Boga (zob. w. 8a).

W wielu kodeksach greckich pierwsze słowo w. 9a (*kyrios*) znajduje się na końcu w. 8b. Pozycja tego słowa nie zmienia treści przesłania ww. 8-9¹⁵¹. Wpływa jednak poniekąd na sens w. 8, ponieważ, jeśliby rzeczownik ten

¹⁴⁷ Zob. Lurker, *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*, 219-220; Ryken – Wilhoit – Longman III, *Le immagini Bibliche*, 1521-1523; Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 46.

¹⁴⁸ Zob. Gilbert, *La sapienza del cielo*, 150.

¹⁴⁹ „There is only one who is in the position to answer all the questions (1:2-3.6) that have been raised: the Lord. In v.8 this conviction is put to the fore with the help of a twofold description, both elements of which are essential. The first aspect emphasizes God being the source of wisdom: «One alone is wise: The Lord». The second aspect lays stress upon his sovereignty: «truly aweinspiring sitting on his throne»” (Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel’s Wisdom Literature [...] God’s unique wisdom and awe for his sovereignty over the cosmos are so pointedly presented in order to emphasize that God is totally different from all a human being can discover and track down”, 143). Por. Calduch-Benages, „I fondamenti della teologia di Ben Sira. Sapienza e timore del Signore (Sir 1)”, 18.

¹⁵⁰ Zob. Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 9.

¹⁵¹ Zob. Ziegler, *Sapientia Iesu Filii Sirach*, 129.

umieścić na końcu tego wersetu, to wskazywałby on bardziej jednoznacznie, zwłaszcza dla czytelników pochodzenia niejudaistycznego, kim jest jedyny mądry, budzący bojaźń. Jest nim siedzący na swym tronie Pan. Dla Żydów identyfikacja osoby, o której mówi w. 8, jest jednoznaczna, dlatego miejsce, w którym pojawia się *kyrios*, nie wpływa w żaden znaczący sposób na treść ww. 8-9.

Pierwszy stych w. 9 powraca do stwierdzenia zawartego w w. 4a. W tekście tym występuje czasownik *ktidzō* w stronie biernej (*ektistai*), którą zinterpretowaliśmy w znaczeniu *passivum theologicum*. W. 9a potwierdza wprost powyższą interpretację, stwierdzając: „Pan sam ją stworzył (*ektisen*)”. Musimy zwrócić uwagę na zmianę czasu, w którym *ktidzō* występuje w obydwu wersetach. W 4a jest to *perfectum*. Użycie tego czasu podkreśla, że mądrość została stworzona i nadal trwa – jest obecna w świecie. Natomiast w 9a czasownik ten został użyty w aoryście, co wskazuje jednoznacznie, że autor mówi o fakcie stworzenia, który dokonał się przed wiekami. Poprzez to nie neguje faktu obecności mądrości w świecie, ponieważ odnosi się wyłącznie do momentu jej stworzenia, a nie wypowiada się na temat jej trwania w stworzonym świecie.

Autor w pierwszym stycz w. 9 podkreślił zaangażowanie Jahwe w stworzenie mądrości. Uczynił to poprzez użycie zaimka osobowego (*autos*) w funkcji przymiotnika („sam”)¹⁵². Dzięki temu wyeksponował bezpośrednio zaangażowanie Boga w stworzenie mądrości, które jest analogiczne do stworzenia człowieka według Rdz 2,4b-25 (Bóg sam osobiście lepi go swymi rękami; por. Syr 33,10).

Mędrzec, mówiąc o dziele stworzenia, nawiązuje kilkakrotnie do Rz 1,1–2,4a stwierdzając, że Bóg stworzył wszystko (por. 18,1; 24,8; 39,21; 42,15–43,33). W 23,20 podejmuje celowość dzieła stworzenia. Nie było ono przypadkowe, ponieważ Bóg znał wszystkie swoje dzieła, zanim zostały przez Niego stworzone. Były więc zaplanowane, przemyślane i chciane przez Stwórcę. Do stworzenia mądrości nawiązuje jeszcze tylko raz w 24,9: „Przed wiekami, od początku stworzył mnie [mówi mądrość – przyp. autora] i na wieki z całą pewnością nie ustane [nie skończę się – przyp. autora]”. Stworzenie mądrości, o czym mówi 1,9a, jest nawiązaniem do 1,1. Potwierdza wyrażoną w nim tezę, że cała mądrość pochodzi od Pana i uszczegóławia wyrażoną tam relację pomiędzy Bogiem a mądrością. Jest ona jednym ze stworzeń, które powołał do istnienia. Nie jest więc jakąś Jego cechą czy charakterystyką, ale bytem oddzielnym (różnym) od Stwórcy. Mądrość nie jest

¹⁵² Zob. A. Piwowar, *Greka Nowego Testamentu*. Gramatyka (Biblioteka „Verbum Vitae” 1; Kielce 2010) 70.

zatem Bogiem ani nie posiada cech boskich. W. 9a nawiązuje także w sposób pośredni do w. 8a, potwierdzając, że tylko jeden jest mądry i dookreślając, na czym polega jego mądrość (to Bóg stworzył mądrość). W ten sposób mądrość została przedstawiona jako zależna od Jahwe – swego Stwórcy, który ma nad nią tę samą władzę jak nad każdym innym stworzeniem. Panuje nad nią całkowicie, ona jest mu poddana i posłuszna. Nie stoi ponad swym Stwórcą ani nie jest nawet Mu równa. Zajmuje niższą pozycję, ponieważ jest Jego stworzeniem.

Drugi stych w. 9 wyraża dwie kolejne relacje pomiędzy Bogiem a mądrością. On ją zobaczył (*eiden*)¹⁵³ i policzył (*eksērithmēsen*). Werset ten nawiązuje do pytań zawartych w ww. 2-3¹⁵⁴. Czasownik *horaō* („widzieć”, „zobaczyć”, „patrzeć na coś”) w aoryście łączy się nie tylko etymologicznie, lecz także znaczeniowo z czasownikiem *oida* („wiedzieć”, „znać”)¹⁵⁵. „Zobaczyłem” oznacza w mentalności greckiej tyle co „wiem – znam”¹⁵⁶. Takie zrozumienie wzajemnej relacji pomiędzy tymi dwoma czasownikami możemy dostrzec w Syr 18,12 (*eiden kai epegnō*; „zobaczył i poznał”). Podobnie jest w 34,11, w którym to, co zobaczył mędrzec, jest zestawione z jego wiedzą (*synesis mou*). Zaś w 43,32, na podobnej zasadzie, tajemnice (dosł. „to, co ukryte”), czyli brak poznania, przeciwstawiony jest widzeniu. Na tej podstawie możemy stwierdzić, że w 1,9b autor, mówiąc o zobaczeniu mądrości przez Boga, utożsamia to widzenie z poznaniem mądrości przez Niego. Interpretację tę potwierdza drugi czasownik występujący w tym stychu (*eksērithmēsen* – „policzył”). Spotkaliśmy go już w 1,2b. Zgodnie z jego znaczeniem chodzi o bardzo dokładne i szczegółowe poznanie rzeczywistości, do której on się odnosi (w przypadku 1,9b – do mądrości). Drugi stych w. 9 mówi o poznaniu mądrości przez Boga i Jego bardzo dokładnej znajomości jej¹⁵⁷. Nie chodzi tu o znajomość teoretyczną, lecz praktyczną, która wypływa z osobistego doświadczenia i poznania mądrości. Poznanie to zakłada więc bardzo bliską relację pomiędzy Bogiem a mądrością, moglibyśmy powiedzieć nawet – intymną w znaczeniu hebrajskiego czasownika *yd’*. Oba greckie czasowniki występują razem w 1,19a („i zobaczył i policzył ją”). Wydaje się, że podmiotem ich jest, podobnie jak w 1,9b, Bóg, przedmiotem, ze względu na zaimiek *autēs* (rodzaj żeński), zaś mądrość (*fobos* i *stefanos* są rodzaju męskiego).

¹⁵³ Zdaniem J. Marböcka mędrzec nawiązuje w Syr 1,9b do Rdz 1,31. Podstawą tego twierdzenia jest czasownik *eiden* (zob. Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 52).

¹⁵⁴ Zob. Argall, *1 Enoch and Sirach*, 156.

¹⁵⁵ Zob. Piwowar, *Greka Nowego Testamentu*, 405; H. Seesemann, „oida”, *TDNT* V, 116-117; J. Swetnam, *Il greco del Nuovo Testamento*. Parte prima: morfologia (Bologna 2002) 243.

¹⁵⁶ Zob. Seesemann, „oida”, 116.

¹⁵⁷ Zob. Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 74; Schreiner, *Jesus Sirach 1-24*, 18.

Tekst ten zestawia oba czasowniki z wiedzą (*epistēmē*) i poznaniem (*gnōsis*), co potwierdza naszą interpretację w. 9b.

A.A. Di Lella uważa, że Syr 1,9ab pochodzi z greckiego tekstu Hi 28,26-27¹⁵⁸. Swą opinię opiera on na podobieństwach czasowników występujących w obu tekstach. Należy jednak podkreślić, że użyte w tych tekstach czasowniki są podobne (mają podobne znaczenie), ale nie identyczne, co znacząco osłabia powyższą tezę.

Ostatni stych w. 9 mówi o działaniu Boga wobec mądrości. Zostało ono wyrażone przy pomocy *eksecheen* (*indicativus aoristi activi* trzecia osoba liczby pojedynczej od czasownika *ekcheō* – „wysypywać”, „wylewać”). Czasownik *ekcheō* występuje jeszcze 13 razy w greckim tekście Syr¹⁵⁹. W kontekście przeprowadzonej przez nas analizy najważniejsze są 18,11 (podmiotem jest Bóg, który wylał na ludzi swoje miłosierdzie) i 24,33 (Mądrość zapowiada wylanie nauki jak prorocstwa). „Wylanie” oznacza przekazanie komuś czegoś, obdarowanie go czymś. Należy jednak zwrócić uwagę na aspekt obfitości (pełni) zawarty w tym obrazie. Podobnie jak „wylanie czegoś z jakiegoś naczynia” oznacza całkowite „opróżnienie go”, „wylanie całej jego zawartości”, analogicznie możemy powiedzieć, że autor w 1,9c chciał podkreślić hojność obdarowania, którego metaforą jest wylanie. Bóg nie udzielił wszystkim swym dziełom tylko jakiejś części mądrości, ale przekazał ją im całą¹⁶⁰. Trzeba podkreślić również uniwersalizm zawarty w 1,9c (*epi panta ta erga autou*)¹⁶¹. Bóg wylał mądrość na wszystkie swe dzieła, żadne z nich nie jest jej pozbawione, dlatego mogą one objawiać chwałę Boga i jego mądrość (por. 39,16-35; 42,15–43,33).

Syr 1,9c wyraża także całkowite panowanie Boga nad mądrością. On dysponuje nią całkowicie, a ona jest mu posłuszna i nie stawia żadnego oporu ani sprzeciwu.

Wielu egzegetów twierdzi, że Syr 1,9c jest inspirowany tekstem Jl 3,1-2¹⁶², w którym prorok zapowiada wylanie Ducha Pańskiego na wszelkie ciało. Podobnie Ez 39,29 przepowiada wylanie Ducha Bożego na Izraelitów¹⁶³. Należy jednak zwrócić uwagę, że Syr 1,9c może nawiązywać również do

158 Zob. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 139. Por. także Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 52-53; tenże, *Weisheit im Wandel*, 32.

159 Zob. 16,11; 18,11; 20,13; 24,33; 28,11; 30,18; 32,4; 34,22; 35,14; 36,6; 37,29; 39,28 i 50,15.

160 Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 53.

161 Zob. Caldich-Benages, „I fondamenti della teologia di Ben Sira. Sapienza e timore del Signore (Sir 1)”, 18.

162 Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 152; Gilbert, *La sapienza del cielo*, 150; Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 50, 53; tenże, *Weisheit im Wandel*, 32; Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapiencia Salomonis*, 77; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 139.

163 Zob. Marböck, *Weisheit im Wandel*, 32-33.

Za 12,10, w którym zapowiedziane jest wylanie ducha łaski na dom Dawida i mieszkańców Jerozolimy. Być może powinniśmy doszukiwać się także nawiązania do Ml 3,10, w którym w formie warunkowej (tekst grecki) Bóg mówi o wylaniu na Izraela błogosławieństwa.

Syr 1,9, opisując relację mądrości do Boga, koncentruje się na trzech aspektach. Po pierwsze jest ona Jego stworzeniem. Bóg ma nad nią absolutną i niepodważalną władzę. Po wtóre, zna ją doskonale i po trzecie, dysponuje nią zgodnie ze swoją wolą. Werset ten ma więc budowę koncentryczną, w której centrum znajduje się poznanie mądrości, a stychy skrajne (ramy) mówią o władzy Jahwe nad nią¹⁶⁴. O. Rickenbacher rozpoznaje w Syr 1,9 chiasm (a: stworzenie, b: zobaczył, b'. przeliczył, a'. wszystkie stworzenia)¹⁶⁵. Mądrość nie jest więc hipostazą samego Boga, lecz jedynie jednym z Jego stworzeń, choć zupełnie wyjątkowym i uprzywilejowanym¹⁶⁶.

Werset 10ab jest rozwinięciem w. 9c. Precyzuje jego przesłanie i wyjaśnia dokładniej jego znaczenie. W ostatnim stychu w. 9 autor stwierdził, że mądrość została wylana na wszystkie stworzenia, tzn. zarówno na byty ożywione, jak i nieożywione. Teza ta może budzić zdziwienie u czytelnika, dlatego mędrzec, kontynuując rozważania nad udzieleniem mądrości wszystkim bytom, postanowił dokładniej przedstawić i omówić tę uniwersalność przekazanej stworzonemu światu mądrości¹⁶⁷. Syr 1,10 koncentruje się na mądrości udzielonej istotom żyjącym, a w szczególności sposób ludziom¹⁶⁸.

W stychu pierwszym mędrzec stwierdza, że jest ona z każdym ciałem. Zastrzega jednak, że nie w ten sam sposób i w tej samej mierze, bo partycypowanie w mądrości zależy od stopnia, w jakim Bóg ją przekazał (ofiarował) poszczególnym istotom żyjącym.

Każde ciało (*pasa sarks*; w. 10a) oznacza każdą istotę żyjącą, zarówno zwierzęta, jak i ludzi¹⁶⁹. Perspektywa, w której jest przedstawiona obecność mądrości w świecie, zostaje więc ograniczona. Nie są nią już wszystkie byty stworzone, a jedynie istoty żyjące. Syntagma *pasa sarks* w tekście greckim Syr ma potrójne znaczenie. Raz jest używana w odniesieniu do wszystkich istot żyjących (por. 14,17; 40,8; 41,4; 44,18), kiedy indziej określa jedynie ludzi (wszystkich ludzi – całą ludzkość; por. 18,13; 33,21.30; 39,19; 45,1.4; 46,19)¹⁷⁰. W niektórych zaś tekstach odnosi się jedynie do zwierząt, które są

¹⁶⁴ Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 52.

¹⁶⁵ Zob. Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 10.

¹⁶⁶ Zob. Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 76.

¹⁶⁷ Zob. Marböck, *Weisheit im Wandel*, 23.

¹⁶⁸ Zob. Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 74.

¹⁶⁹ Zob. Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 25.

¹⁷⁰ Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 53.

przeciwstawione człowiekowi (por. 13,16; 17,4)¹⁷¹. Wyłącznie na podstawie użycia *pasa sarks* w tekście greckim Syr trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie o znaczenie tej syntagmy w 1,10a¹⁷². Kontekst, zwłaszcza ten poprzedzający (wszystkie dzieła, czyli każdy stworzony byt), wskazuje, że powinniśmy rozumieć ją w znaczeniu najbardziej szerokim (wszystkie istoty żyjące, zarówno ludzie, jak i zwierzęta). Jednak wewnętrzna struktura dwóch pierwszych stychów w. 10, która łączy w sobie chiazm z paralelizmem syntetycznym (a. każde ciało – 10aα; b. jego dar – 10aβ; b'. dał hojnie – 10ba; a'. miłujący Go – 10bβ), wskazuje, że „każde ciało” odnosi się jedynie do ludzi¹⁷³. I właśnie tę interpretację przyjmujemy, ponieważ oparta jest ona na wewnętrznej budowie w. 10ab, a ponadto zwierzęta, do których odnosiłaby się syntagma *pasa sarks* (pierwsza interpretacja) są częścią dzieła stwórczego (wszystkie dzieła Jego – w. 9c) i nie wydaje się, aby mędrzec chciał poświęcić im szczególną uwagę, w przeciwieństwie do ludzi, którzy są ukoronowaniem dzieła stworzenia i szczególnymi adresatami daru, jakim jest mądrość. *Pasa sarks* w odniesieniu do ludzi wskazuje, że również poganie, a nie tylko Izraelici, otrzymali od Boga dar mądrości¹⁷⁴.

Każdy człowiek otrzymał mądrość od Boga, ale nie wszyscy otrzymali ją w tym samym stopniu¹⁷⁵. Stwórca zróżnicował obdarowanie nią ludzi. Kryterium jest wola Jahwe i jakość relacji człowiek – Bóg (ci, którzy Go kochają, zostali obdarowani nią w sposób wyjątkowy; w. 10b).

Rzeczownik *dosis* („dar”) występuje w tekście greckim Syr poza 1,10a jeszcze 16 razy. Najczęściej odnosi się on do podarunków, którymi obdarowują się ludzie¹⁷⁶. Zaledwie trzy razy mowa jest o darze, którego ofiarodawcą jest Bóg. Dar Pana otrzymają pobożni (por. 11,17). Darem Boga jest spokojna żona (por. 26,14). Najważniejszym jednak tekstem mówiącym o darze bożym, w perspektywie przeprowadzanej przez nas analizy 1,10a, jest 35,9. W tekście tym występuje bowiem dokładnie ta sama syntagma, którą spotykamy w 1,10a (*kata tēn dosin autou* – „według daru jego”). Werset ten wzywa, aby złożyć Najwyższemu dary według daru Jego, chętnie i według własnych możliwości.

Kluczowym słowem w pierwszym stychu w. 10 jest przyimek *kata* („według”). To on wskazuje, że Bóg nierówno obdarował ludzi mądrością.

171 Zob. Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 26-27.

172 Zob. Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 27-28.

173 Zob. Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 74; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 139.

174 Zob. Schreiner, *Jesus Sirach 1–24*, 18; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 139.

175 Zob. Schreiner, *Jesus Sirach 1–24*, 18.

176 Zob. Syr 4,3; 7,31; 18,15.16.18; 20,10.10.14; 35,8; 41,21.23; 42,3.7.

Wyraża bowiem proporcjonalność. Człowiek na tyle jest mądry, na ile Bóg udzielił mu mądrości. Od woli Jahwe zależy więc, w jakim stopniu zechce On obdarować człowieka mądrością. Wobec tego nie wszyscy otrzymali jej tyle samo.

Drugi stych (w. 10b) wskazuje właściwe kryterium obdarowania ludzi mądrością przez Boga¹⁷⁷. Nie jest nim jego arbitralna decyzja lub upodobanie poszczególnego człowieka, lecz miłość, jaką człowiek żywi w stosunku do Boga: Pan obdarzył mądrością hojniej tych, którzy Go miłują niż tych, którzy Go nie miłują. Tekst nie mówi, że ci, którzy nie kochają Boga, pozbawieni są mądrości. To sprzeciwiałoby się w. 9c, który stwierdza, że każde stworzenie otrzymało mądrość. Ale w najwyższym stopniu zostali nią obdarowani miłujący Boga. Podobna myśl wyrażona jest także w 1,26: Pan obdarzył hojnie (użyty jest czasownik *chorēgeō*, podobnie jak w 1,10b) mądrością tych, którzy zachowują przykazania. Oba teksty nie mówią o zwykłym obdarowaniu człowieka przez Boga, lecz o hojnym, obfitym darze (właśnie takie obdarowanie wyraża *chorēgeō*¹⁷⁸).

Odbiorcami hojnego obdarowania mądrością są miłujący Boga (*agapōsin auton*; por. Koh 2,26). M. Neher w określeniu tym dostrzega ortodoksyjnych i prawowiernych Żydów¹⁷⁹. O miłujących Jahwe mówi 2,15-16. W tekście tym, zbudowanym na zasadzie paralelizmów, ci, którzy miłują Boga, są nazwani bojącymi się Go (ww. 15b i 16b)¹⁸⁰. Będą oni posłuszni Jego słowom (w. 15a), będą strzeżli dróg Jego (w. 15b), będą szukać życzliwości Pana (w. 16a) i zostaną napełnieni Prawem (w. 16b). Syr 2,15-16 jednoznacznie wskazuje, co oznacza miłować Jahwe i jak ta miłość przejawia się w praktyce. W 34,16 mowa jest o nagrodzie dla tych, którzy kochają Boga. On będzie nad nimi czuwał i zapewni im pokój i bezpieczeństwo. Do miłości Stwórcy wzywa 7,30. Dawid i Salomon przedstawieni są jako ci, którzy kochali Boga (por. 47,8.22). W 4,12.14 mowa jest zaś o tych, którzy miłują mądrość: „Kto ją miłuje, miłuje życie”; „miłujących ją Pan miłuje”. Na podstawie przedstawionych powyżej tekstów możemy stwierdzić, że miłujący Boga są osobami, które weszły z Nim w wyjątkowo głęboką relację (por. Pwt 6,5; 10,12)¹⁸¹. Zabiegają o pełnienie Jego woli i starają się być wierni przymierz, które On zawarł ze swym ludem. Są ludźmi, którzy odczuwają bojaźń Bożą i dlatego starają się

¹⁷⁷ Na temat użycia czasowników wyrażających obdarowanie w Syr zob. Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 28-29.

¹⁷⁸ Zob. Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1998; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 734; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 139.

¹⁷⁹ Zob. Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 75.

¹⁸⁰ Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 144; Haspecker, *Gottesfrucht bei Jesus Sirach*, 282-290.

¹⁸¹ Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 53.

nie przekraczać nakazów Pana, tzn. nie grzeszyć poprzez nieposłuszeństwo. To powoduje, że są mili Jahwe i znajdują Jego upodobanie, które wyraża się m.in. poprzez obdarowanie ich mądrością, która została utożsamiona przez mędrca z Prawem (por. 1,5). Zdaniem M. Nehera miłość do Boga jest punktem kulminacyjnym, w którym człowiek i mądrość spotykają się¹⁸².

W w. 10a mędrzec stwierdził, że również poganie otrzymali od Jahwe mądrość. Drugi stych w. 10 precyzuje jednak różnicę pomiędzy Żydami (to oni są tymi, którzy miłują Boga, choć może nie wszyscy) i poganami. Ci pierwsi otrzymali mądrość w stopniu znacznie większym niż ci drudzy.

G. von Rad zwraca uwagę, że mądrość, o której jest mowa w 1,10ab, ma charakter wybitnie ludzki (odnosi się do życia człowieka), w odróżnieniu od mądrości przedstawianej we wcześniejszych wersetach analizowanej przez nas perykopy (mądrość wpisana w kosmos). Zależy ona od postawy człowieka (miłości Boga). Mędrzec dość często wypowiada opinię, że uważa mądrość za charyzmat przyznany człowiekowi przez Boga (por. 16,25; 18,29; 24,23; 39,6 i 50,27¹⁸³).

G II dodał do pierwotnej wersji tekstu greckiego (ww. 10ab) dwa dalsze styche (ww. 10cd). Nieznany redaktor dołączył je do tekstu oryginalnego, ponieważ pragnął rozwinąć szerzej temat miłości Boga zawarty w końcowej części w. 10b. Osiągnął to poprzez rozpoczęcie w. 10c syntagmą *agapēsis kyriou* („miłość Boga”), która jest bezpośrednim nawiązaniem do *agapōsin auton* (w. 10b)¹⁸⁴. Pojawia się pytanie, w jaki sposób powinniśmy rozumieć dopełniacz *kyriou* w tej syntagmie. Czy jest to *genetivus subiectivus* (miłość, którą Bóg kocha ludzi), czy też *genetivus obiectivus* (miłość, którą ludzie kochają Boga)? Ponieważ *agapēsis kyriou* jest rozwinięciem i bezpośrednim nawiązaniem do *agapōsin auton*, dlatego powinniśmy rozumieć to wyrażenie w znaczeniu *genetivus obiectivus*. Tę interpretację potwierdza także 40,20, w którym występuje podobna syntagma (*agapēsis sofias* – „miłość mądrości”)¹⁸⁵. Również w tym tekście *sofias* powinniśmy rozumieć w sensie *genetivus obiectivus*. Temat miłości człowieka do Boga w Syr łączy się z bojażnią Pana tak ściśle, że ten, kto kocha Jahwe, jest synonimem bojącego się Go (por. 2,15-16). Rzeczownik *agapēsis* pojawia się częściej w G II (1,10c.12d; 11,15b; 19,18b; 24,18a; 25,12a) niż w G I (40,20 i 48,11).

182 Zob. Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 75.

183 Zob. G. von Rad, *La Sapienza in Israele* (Genova 1998) 217.

184 Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 146; Gilbert, „Voi ou craindre le Seigneur? Sir 1,10d”, 247; Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 53. O. Rickenbacher podkreśla, że dodatki G II często akcentują miłość do Boga (zob. Rickenbacher, *Wiesheitsperikopen bei Ben Sira*, 34).

185 Zob. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 36.

W wersji dłuższej tekstu greckiego tylko w 19,18b odnosi się on do miłości Boga względem człowieka, w pozostałych zaś przypadkach określa miłość człowieka do Boga¹⁸⁶.

Autor w. 10c twierdzi, że miłość do Boga jest mądrością chwalebną (*endoksos sofia*). Przymiotnik *endoksos* („otoczony czcią”, „cieszący się uznaniem”, „wspaniały”, „chwalebny”¹⁸⁷) występuje oprócz 1,10c jeszcze 4 razy w tekście greckim Syr. Trzy razy odnosi się do ludzi: 10,22 stwierdza, że chlubą człowieka godnego czci – sławnego – jest bojaźń Pana; 11,6 że wielu ludzi cieszących się uznaniem zostało wydanych w ręce innych; w 44,1 określa zaś mężów, którzy w dalszej części Pochwały Ojców będą wychwalani i sławieni. Tylko raz w 40,3 odnosi się do rzeczy (tronu, który jest symbolem władzy)¹⁸⁸. Połączenie chwały i mądrości odnajdujemy w 4,13 (kto ją posiadzie, odziedziczy chwałę), 6,31 (człowiek, który odnajdzie mądrość, okryje się szatą chwały), 14,27 (mędrzec będzie odpoczywał w chwale mądrości) i 24,16-17 (gałęzie mądrości są pełne chwały i wdzięku, wydaje ona ponadto kwiaty chwały)¹⁸⁹. M. Gilbert, na podstawie analizy porównawczej *endoksos* z jego odpowiednikami hebrajskimi, doszedł do wniosku, że przymiotnik ten może mieć również znaczenie „obfity” i właśnie tego przymiotnika użył w swoim tłumaczeniu w. 10c¹⁹⁰.

Musimy zwrócić uwagę, że miłość i mądrość zostały zestawione również w 19,18. Tekst ten jest również późniejszym dodatkiem do G I. Mówi, że mądrość pochodząca od Boga przysparza miłości. Zaś 25,12 (także G II) stwierdza, że bojaźń Pana jest początkiem miłości do Niego. Choć nie pojawia się tu mądrość, to jednak tekst ten jest ważny, ponieważ często bojaźń i mądrość są ze sobą zestawiane i jedna warunkuje drugą. Dlatego, parafrazując ten tekst, możemy powiedzieć, że mądrość jest początkiem miłości do Boga.

Trzeci stych w. 10, rozwijając ideę miłości człowieka do Boga, definiuje równocześnie, czym jest mądrość. Jest ona miłością Boga. Na tej podstawie możemy powiedzieć, że każdy, kto kocha Boga, jest mądry. Można dostrzec tu wpływ rozwijanej w dalszej części dzieła i wprost przedstawionej w rozdz. 24. idei, która utożsamia mądrość z Prawem. Dla Izraelitów miłowanie Boga oznaczało zachowywanie Prawa – przestrzeganie Jego przepisów i życie

¹⁸⁶ Zob. Gilbert, „Voir ou craindre le Seigneur? Sir 1,10d”, 248.

¹⁸⁷ Zob. Gilbert, „Voir ou craindre le Seigneur? Sir 1,10d”, 247; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* I, 151; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 235. J. Marböck proponuje, aby *endoksos* tłumaczyć w znaczeniu „nader obfity”, „nadobfity” (zob. Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 53).

¹⁸⁸ Zob. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 38.

¹⁸⁹ Zob. Gilbert, „Voir ou craindre le Seigneur? Sir 1,10d”, 247.

¹⁹⁰ „L'amour du Seigneur est une abondante sagesse” (Gilbert, „Voir ou craindre le Seigneur? Sir 1,10d”, 248).

według nich. Miłość ta sprawia, że człowiek staje się mądry w sposób szczególny – godny czci i uznania ze strony innych.

Czwarty stych w. 10 ukazuje cel objawienia mądrości człowiekowi. Redaktor w pierwszej jego części nawiązał do 1,6a i 1,7a¹⁹¹. Wszystkie te teksty łączy idea objawienia mądrości przez Boga. W w. 6a mamy formę *apekalyfthē* („został objawiony” mowa jest o korzeniu mądrości), w. 7a *efanerōthē* („została objawiona” w odniesieniu do wiedzy), zaś w 10d *optanētai* („zostaje objawiona”). Pierwsza część ostatniego stychu (*hois d’an optanētai*) analizowanej przez nas perykopy przedstawia dwie trudności¹⁹². Po pierwsze: o kim / czym jest mowa? O miłości Pana czy chwalebnej mądrości? Skoro w. 10c utożsamiał obie te rzeczywistości, to możemy powiedzieć, że w w. 10d podmiotem jest mądrość, choć z punktu widzenia składni języka greckiego jest nim miłość Pana. Kolejnym argumentem przemawiającym na korzyść naszej interpretacji jest fakt, że miłość Pana powinniśmy rozumieć w znaczeniu, że to ludzie kochają Boga (*genetivus obiectivus*). Ten rodzaj miłości nie może być raczej objawiony człowiekowi, ponieważ jest wewnętrzny w stosunku do samego człowieka. Gdyby była mowa o miłości, którą Bóg kocha człowieka (*genetivus subiectivus*), to ten rodzaj miłości, ponieważ jest zewnętrzny w stosunku do ludzi, mógłby zostać im objawiony – ukazany.

Drugą trudnością jest strona *optanētai*. Z punktu widzenia morfologicznego może to być zarówno *coniunctivus* czasu terażniejszego strony biernej, jak i medialnej. Kontekst poprzedni mówi wprost, że mądrość została objawiona (w. 6a i 7a), więc na tej podstawie, również w w. 10d, powinniśmy odczytać *optanētai* w znaczeniu strony biernej. Strona medialna sugerowałaby, że mądrość może sama działać, tzn. sama się objawić, a nie zostać objawiona przez Boga¹⁹³. Jest ona samodzielnym bytem (została stworzona przez Boga), pozostaje jednak kwestią otwartą, czy może ona działać samodzielnie, niezależnie od Stwórcy. Wydaje się, że przyjęcie *optanētai* jako formy strony biernej najtrafniej odpowiada na postawione pytania dotyczące natury mądrości. Byłaby to więc forma *passivum theologicum*.

Innym problemem związanym z *optanētai* jest forma podstawowa czasownika, od którego ono pochodzi¹⁹⁴. J. Lust, E. Eynikel i K. Hauspie

¹⁹¹ Zob. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 42.

¹⁹² Na temat trudności związanych z tłumaczeniem pierwszej części Syr 1,10d zob. Gilbert, „Voir ou craindre le Seigneur? Sir 1,10d”, 248-249.

¹⁹³ W znaczeniu strony medialnej *optanētai* jest tłumaczona przez Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 36; Gilbert, „Voir ou craindre le Seigneur? Sir 1,10d”, 248; Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 48, 53; Minissale, *Siracide (Ecclesiastico)*, 43; Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 43; *Septuaginta Deutsch*, 1092; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 136.

¹⁹⁴ Zdaniem M. Gilberta forma *optanētai* jest wynikiem błędu w lekturze tekstu oryginalnego (zob. Gilbert, „Voir ou craindre le Seigneur? Sir 1,10d”, 250-251).

Początkowa koncepcja mądrości według Syracha. Syr 1,1-10 jako perykopa programowa

sugerują, że pochodzi ono od *optanō* („być widzianym”, „ukazywać się”). Ich zdaniem jest to neologizm (por. 1 Krl 8,8 i Tb 12,19)¹⁹⁵. H.G. Liddell, R. Scott i T. Muraoka uważają, że pochodzi ona od *optanomai*, który byłby synonimem *optadzomai* („być widzianym”; por. Lb 14,14)¹⁹⁶.

Podmiot, któremu mądrość zostaje objawiona, to *hois d'an* (dosł. „którzymkolwiek”). Osoby te są określone w sposób ogólny ze względu na użycie partykuły *an*. Taka forma sugeruje, że nie ma żadnych granic w objawianiu mądrości ludziom przez Boga. Nie zważa On na osoby lub ich pozycję społeczną, nie ma żadnych preferencji. Jedynym warunkiem jest miłowanie Boga (w. 10b). Mądrość może zostać objawiona każdemu, kto spełnia to kryterium. Możemy dostrzec tu nawiązanie do uniwersalizmu zawartego w 1,9c.

Strona bierna *optanētai* zostaje potwierdzona również przez orzeczenie drugiej części w. 10d (*meridzei* – od *meridzō* „rozdzielać”, „wydzielać”, „wyznaczać”, „przeznaczać”). Podmiot *meridzei* nie jest wskazany wprost w w. 10d, jednak na podstawie naszej wcześniejszej interpretacji składni tego stychu (*optanētai* jako *passivum theologicum*) możemy stwierdzić, że tym, który rozdziela mądrość, jest Bóg¹⁹⁷. Czasownik *meridzō* wyraża przydzielenie komuś czegoś, obdarowanie kogoś czymś. Dwa razy w greckim tekście Syr występuje w kontekście pozytywnym (błogosławieństwo Jakuba zostało podzielone na 12 pokoleń – 44,23; przywileje zostały przyznane Aaronowi – 45,20¹⁹⁸) i raz w negatywnym (grzesznicy w udziale otrzymują przekleństwo – 41,9). Czasownik ten wyraża więc niezасłużony dar lub odnosi się do konsekwencji czyjegoś postępowania. W G II (por. 16,16 i 17,5) *meridzō* jeszcze bardziej emfaticznie niż w G I podkreśla działanie Boga, definiując je jako ogromną życzliwość i hojność wobec stworzenia¹⁹⁹.

W. 10d wskazuje na cel udzielenia człowiekowi mądrości przez Boga. Jest nim widzenie Go (*eis horasin auton* – dosł. „ku widzeniu Go”, „dla widzenia Go”). W tekście greckim Syr rzeczownik *horasis* występuje w dwóch znaczeniach: „wygląd” (por. 11,2; 19,29) i „widzenie” (por. 34,3; 40,6; 46,15; 48,22 i 49,8). Interesującą syntagmą jest *horasis kardias* (dosł. „widzenie serca”), które wskazuje na serce jako „zmysł”, za pomocą którego człowiek postrzega otaczającą go rzeczywistość. Nie chodzi więc tu o spostrzeganie wzrokowe, lecz o rozumienie tego, co się widzi. Ważne w perspektywie

¹⁹⁵ Zob. Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* II, 336; Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1243. Por. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 38; Gilbert, „Voir ou craindre le Seigneur? Sir 1,10d”, 248.

¹⁹⁶ Zob. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 501.

¹⁹⁷ Zob. Gilbert, „Voir ou craindre le Seigneur? Sir 1,10d”, 249-250.

¹⁹⁸ Zob. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 39.

¹⁹⁹ Zob. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 39.

analizowanego przez nas wersetu są także teksty Syr 46,15; 48,22 i 49,8. Mówią one o widzeniach prorockich Samuela, Izajasza i Ezechiela²⁰⁰. *Horasis* może określać także mistyczny sposób komunikacji pomiędzy człowiekiem i Bogiem – sposób, w jaki On pozwala poznać ludziom ukryte prawdy lub siebie samego. Szczególnie ważny jest tu Syr 49,8, który mówi, że Bóg pokazał Ezechielowi widzenie chwały na rydwanie cherubów. Wydaje się, że tekst ten zbliża się najbardziej do znaczenia *horasis* w 1,10d, ponieważ przedmiotem widzenia jest chwała Boga (w 1,10d jest nim sam Jahwe). Widzenie Boga, o którym mowa jest w 1,10d, jest dość enigmatyczne. Na czym ono miałyby polegać? Czy chodzi o zmysłowe zobaczenie Go? Wydaje się to mało prawdopodobne, a nawet niemożliwe z powodu przekonania Żydów, że człowiek nie może zobaczyć Boga. Musimy zauważyć, że widzenie Boga jest możliwe dzięki mądrości, którą człowiek został obdarowany. Jest ona więc pośredniczką w tym widzeniu²⁰¹. Skoro w Syr 24 mądrość zostaje utożsamiona z Prawem (echo tego mamy w 1,5), to wydaje się, że owo widzenie Boga powinniśmy rozumieć jako poznanie Jego woli względem człowieka. Potwierdza to również starotestamentalna wizja mądrości, według której nie jest ona wiedzą, lecz umiejętnością dobrego i właściwego (czytaj: zgodnego z przykazaniami) życia. Powyższą interpretację widzenia Boga w sensie poznania Go potwierdza 1,9b, w którym widzenie ma sens poznania.

Podsumowując analizę w 1,10cd, musimy zwrócić uwagę na pewną ciągłość myśli teologiczno-mądrościowej zawartej w tych stychach. Człowiek, który kocha Boga, ma wyjątkową mądrość, a każdy, komu owa mądrość zostaje objawiona, dostępuje widzenia (poznania) Boga. Miłość Boga jest więc koniecznym warunkiem do poznania Go, pośredniczką w tym procesie jest mądrość²⁰². J. Schreiner interpretuje ww. 10a-d jako otrzymanie objawienia Bożego, które jest jednocześnie wezwaniem do podążania za mądrością²⁰³.

6. Kontynuacja i *novum* starotestamentalnej wizji mądrości

W Prologu do tłumaczenia greckiej wersji Księgi Mądrości Syracha wnuk autora, przedstawiając dziadka, stwierdził, że napisał on swoje dzieło jako wynik zgłębiania i wnikliwego studiowania (określa je jako pełniejsze poznanie; por. w. 7) ksiąg świętych powstałych w starożytnym Izraelu (Prawa, proroków i innych pism; por. ww. 1.9.24-25). Nie należy się więc dziwić, że

200 Zob. Gilbert, „Voir ou craindre le Seigneur? Sir 1,10d”, 250.

201 Zob. Gilbert, „Voir ou craindre le Seigneur? Sir 1,10d”, 250.

202 Zob. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 46.

203 Zob. Schreiner, *Jesus Sirach 1-24*, 18.

w dziele mędrca z Jerozolimy jest wiele, bardziej lub mniej wyraźnych, odniesień do innych pism, zwłaszcza natchnionych, powstałych w środowisku izraelskim²⁰⁴. Dostrzec je można już w pierwszej perykopie Syr, która jest przedmiotem naszych analiz²⁰⁵.

Pierwszym tekstem, do którego nawiązuje mędrzec, przedstawiając mądrość, jest Prz 8,22-31²⁰⁶. Jest to tekst, do którego w Syr 1,1-10 istnieje największa liczba odniesień. W Syr 1,2b.4b mędrzec stwierdził, że mądrość istnieje odwiecznie. Również w Prz 8,22-23 wyrażona jest ta sama myśl²⁰⁷. W Syr 1,4a jest ona przedstawiona jako pierwsze dzieło Stwórcy. Ideę tę odnajdujemy także w Prz 8,24-29. Oba teksty łączy również stworzenie mądrości przez Boga²⁰⁸. W Syr 1,4a idea ta jest podana wprost w sposób niepodważalny (*ekstistai*). W tekście hebrajskim Prz 8,22a pojawia się słowo *qānānī* (forma *Qal perfectum* trzeciej osoby liczby pojedynczej z sufiksem pierwszej osoby liczby pojedynczej od rdzenia *qnh*). Może ona być tłumaczona zarówno jako „stworzył mnie”, jak też „kupił mnie”²⁰⁹. Z tych dwóch znaczeń *qnh* pierwsze lepiej odpowiada zarówno kontekstowi stworzenia świata, o którym jest mowa w tej perykopie, jak też roli, jaką pełni mądrość w tym dziele opisanym przez autora Prz. Syr w 1,10 stwierdza, że mądrość została przekazana każdemu ciału, zaś Prz 8,31 mówi o byciu jej z ludźmi. P.C. Beentjes zauważa, że idea stworzenia mądrości przez Boga występuje jedynie w Prz 8,22-31 i Syr 1,1-10²¹⁰. A.A. Di Lella stwierdza, że zależność

204 Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 50; tenże, *Weisheit im Wandel*, 30-31.

205 „In queste frasi stringate risuona in forma di tesi quasi tutto l'essenziale di ciò che è stato elaborato nella tradizione didattica” (von Rad, *La Sapienza in Israele*, 217).

206 Zob. Wicke-Reuter, *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa*, 204, przyp. 89.

207 Zob. Marböck, *Weisheit im Wandel*, 32.

208 Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 149-150; Corley, „Wisdom versus Apocalyptic and Science in Sir 1,1-10”, 273; Gilbert, *La sapienza del cielo*, 148-149; Spieckermann, „Die Prologe der Weisheitsbücher”, 299.

209 Zob. M. Cimoso, *Proverbi* (I Libri Biblici 22; Milano 2007) 98; M.V. Fox, *Proverbs 1-9. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 18A; New York 2000) 279-281; L. Koehler – W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* III (Leiden – New York – Köln 1996) 1112-1113; W. McKane, *Proverbs* (OTL; London 1992) 352; R.E. Murphy, *Proverbs* (WBC 22; Nashville 1998) 48; O. Plöger, *Sprüche Salomons*. Proverbia (Biblischer Kommentar. Altes Testament XVII; Neukirchen-Vluyn 2003) 87; S. Potocki, *Księga Przysłów*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy (Pismo Święte Starego Testamentu VIII/1; Poznań 2008) 98; L. Schökel – J. Vilchez Lindez, *I Proverbi* (Commenti biblici; Roma 1988) 280-281; B.K. Waltke, *Proverbs*. Chapters 1-15 (NICOT; Grand Rapids – Cambridge 2004) 408-409. Jednak E. Lipiński nie potwierdza znaczenia „stworzyć” tego czasownika (zob. E. Lipiński, „qānā”, *TDOT* XIII, 58-63).

210 Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 149.

Syr od Prz widoczna jest niemal w każdej części dzieła Syracha²¹¹. H. Spieckermann twierdzi zaś, że Syr 1 jest komentarzem do Prz 1,7-9²¹². M. Gilbert dostrzega związek pomiędzy Prz 3,19-20 i Syr 1,9d. Oba teksty wyrażają myśl, że w świecie zawarty jest pewien porządek zamierzony i wszczepiony w kosmos podczas jego stwarzania przez Boga²¹³.

Prz 8,22-31 i Syr 1,1-10 mówią więc w podobny sposób o naturze i pochodzeniu mądrości. Należy jednak zauważyć fundamentalną różnicę pomiędzy nimi. W pierwszym tekście mądrość jest upersonifikowana i bardziej aktywna w dziele stwórczym niż w drugim (mądrość jest bierna)²¹⁴. Ponadto w centrum Prz 8,22-31 znajduje się Mądrość, zaś w Syr 1,1-10 Bóg²¹⁵.

Wiele innych tekstów Starego Testamentu stwierdza, że Bóg stworzył mądrość i działa za jej pośrednictwem w świecie (por. Jr 10,12; Iz 10,13; Ps 104,24; 136,5).

Drugim tekstem, do którego nawiązuje w Syr 1,1-10, jest Hi 28. Pytania retoryczne zawarte w pierwszej perykopie dzieła Syracha (ww. 2-3 i 6-7) zdają się odzwierciedlać idee zawarte w Hi 28,12-14.20-22, które dotyczą nieznamości mądrości przez ludzi i niemożności samodzielnego zdobycia jej²¹⁶. Oba teksty wyrażają przekonanie, że jedynie Bóg jest mądry (por. Syr 1,1.8-9 i Hi 28,23-27) i zna doskonale mądrość²¹⁷.

Syrach zaczerpnął więc z Hi 28 ideę niemożności poznania mądrości przez człowieka o własnych siłach i tylko dzięki jego osobistym wysiłkom. Tylko Bóg jest mądry i jedynie On może obdarzyć ludzi mądrością, ale nie wszystkich – tylko tych, którzy spełniają odpowiedni warunek (miłują Go).

Wydaje się ponadto, że o ile zależność Syr 1,1-10 od Prz 8,22-31 jest na poziomie wspólnych idei teologicznych, to zależność od Hi 28 opiera się również, choć w minimalnym stopniu, na zależności tekstualnej (Bóg zobaczył i policzył mądrość oraz ją zbadał; por. Syr 1,9b i Hi 28,27²¹⁸; Syr 1,3.6 i Hi 28,27)²¹⁹.

211 Zob. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 43-45.

212 Zob. Spieckermann, „Die Prologe der Weisheitsbücher”, 298-300. Por. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiastico*, 144.

213 Zob. Gilbert, *La sapienza del cielo*, 150.

214 Zob. Argall, *1 Enoch and Sirach*, 156.

215 Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 150.

216 Zob. F. Christ, *Jesus Sophia*. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern (Zürich 1970) 28; Corley, „Wisdom versus Apocalyptic and Science in Sir 1,1-10”, 273; Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 50; tenże, *Weisheit im Wandel*, 30.

217 Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 150-151.

218 Zob. Gilbert, *La sapienza del cielo*, 150.

219 Zob. Argall, *1 Enoch and Sirach*, 156.

P.C. Beentjes zestawia ponadto ze sobą Syr 1,2-3 i Hi 28,24-26a; Syr 1,6 i Hi 28,20; Syr 1,8 i Hi 28,23 oraz Syr 1,9 i Hi 28,27²²⁰.

Syrach nie ograniczył się jednak tylko do powtórnego wyrażenia idei zawartych we wcześniejszych księgach mądrościowych²²¹. Odniósł się do niektórych idei tych ksiąg, traktując je jako punkt wyjścia dla swoich rozważań. Wzbogacił je jednak i uzupełnił o własną refleksję nad mądrością. Nowością zawartą w Syr 1,1-10 jest idea przekazania przez Boga mądrości ludziom, moglibyśmy nawet powiedzieć, idea dzielenia się nią z nimi. To On ją objawia (udziela jej) im i całemu światu. W jakiś sposób została ona przekazana wszystkim stworzeniom, które dzięki temu darowi mogą świadczyć o mądrości samego Boga (ideę tę mędrzec rozwinął zwłaszcza w 42,15–43,33)²²².

J. Marböck, mówiąc o głównym temacie Syr 1,1-10, wskazuje na ruch, któremu podlega mądrość. Przechodzi ona od Boga (*para kyriou* – w. 1a i *met' autou* – w. 1b) na stworzenia (w. 9c), a szczególnie na ludzi (w. 10b)²²³. Ruch ten możemy więc określić jako zstępujący od Pana ku człowiekowi, poprzez całe stworzenie. W jednej z wcześniejszych monografi Marböck mówił o moście rozpiętym pomiędzy Bogiem i ludźmi (w. 1 i ww. 9c.10ab). Mądrość zaś określa jako środek, poprzez który Bóg objawia się ludziom²²⁴.

Inną nową ideą, właściwą dla Syrachowej wizji mądrości, jest wyrażona wprost i bezpośrednio myśl, że wszelka mądrość, nie tylko ta odnosząca się do życia człowieka, którą można utożsamić z pobożnością, lecz także ta polegająca na rozumieniu otaczającego świata, pochodzi od Boga²²⁵. Tylko On jest jedynie mądry, tzn. jako Stwórca ma pełnię wiedzy o świecie zarówno duchowym, jak i materialnym. M. Gilbert podkreśla, że Syrach,

²²⁰ Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 150.

²²¹ Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 147; Corley, „Wisdom versus Apocalyptic and Science in Sir 1,1-10”, 274.

²²² Zob. Caldich-Benages, „I fondamenti della teologia di Ben Sira. Sapienza e timore del Signore (Sir 1)”, 18; Marböck, *Weisheit im Wandel*, 32-33; Potocki, „Mądrość uczonego w Piśmie”, 174.

²²³ Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 50. Por. Argall, *I Enoch and Sirach*, 155; Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 74-75.

²²⁴ Zob. Marböck, *Weisheit im Wandel*, 23. „In einer faszinierenden Abfolge der Gedanken spannt sich der Bogen von der Weite göttlichen Handelns in die Sphäre menschlichen Lebens. In wenigen Worten ist es Ben Sira gelungen, diese allumfassende Weite mit der Existenz des in dieser Weite lebenden Einzelwesens Mensch zu verbinden” (Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 46). „Das Gedicht verbindet zwei Themen: der erste Teil handelt von der göttlichen Abkunft der Weisheit und ihrem zeitlichen Vorrang vor der Schöpfung. Die zweite Hälfte sucht nach der Überwindung der Distanz und beschreibt den Weg der Weisheit in die Welt, ihr Verhältnis zur Schöpfung und zu den Menschen” (Wicke-Reuter, *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa*, 203). Por. Christ, *Jesus Sophia*, 31-32.

²²⁵ Zob. Caldich-Benages, „I fondamenti della teologia di Ben Sira. Sapienza e timore del Signore (Sir 1)”, 16.

w odróżnieniu do swych poprzedników, nie rozpoczyna swego wywodu na temat mądrości od doświadczenia życia codziennego, lecz od samego początku mądrość widzi w perspektywie teologicznej²²⁶. Zdaniem belgijskiego uczonego Syr 1,1-10 jest oryginalną syntezą tego, co zostało zapisane w księgach świętych (zwłaszcza w Prz, Hi, Iz i Jl) przed nim²²⁷.

7. Syr 1,1-10 jako perykopa programowa Księgi Mądrości Syracha

W Syr 1,1-10 mędrzec, opierając się i odwołując do wcześniejszej izraelskiej tradycji mądrościowej, przedstawił swoją początkową wizję mądrości, która jest podstawą do dalszej refleksji nad nią. W ten sposób perykopa ta stała się programowa dla całego dzieła²²⁸. Przejawia się to z jednej strony w tym, że cała księga poświęcona jest mądrości i do tego tematu autor często powraca (bezpośrednio i wprost w 4,11-19; 6,18-31; 14,20-15,10; 24). Syr 1,11-42,14 koncentruje się na praktykowaniu jej w prywatnym życiu każdego człowieka, jak również na życiu społecznym w różnych jego wymiarach. Syr 42,15-43,33 nawiązując do 1,9c, ukazuje ją w świecie stworzonym przez Jahwe²²⁹. Ostatnia część księgi Syr 44-50 poświęcona jest pochwaleniu ludzi, którzy osiągnęli mądrość i praktykowali ją w swoim życiu, stając się wybitnymi postaciami w historii Izraela. Zakończenie księgi (Syr 51,13-30) jest bezpośrednim nawiązaniem do Syr 1,1-10, w którym mędrzec zachęca do szukania i zdobycia mądrości, ponieważ jest ona osiągalna i dostępna dla każdego, kto jej pragnie i szuka²³⁰.

²²⁶ Zob. Gilbert, *La sapienza del cielo*, 147-148.

²²⁷ Zob. Gilbert, *La sapienza del cielo*, 151.

²²⁸ „Stwierdzenia te [myśli zawarte w Syr 1,1-10 – przyp. autora] ujawniają zasadnicze tendencje mądrościowej myśli Syracha, rozwijanej w poszczególnych perykopach księgi. Każde z nich otrzymuje tam dokładniejsze wyjaśnienie i zastosowanie praktyczne. W kręgu zainteresowań Syracha zawsze naczelną rolę zajmuje prawda o odwiecznej mądrości Boga, rozpatrywana z różnych punktów widzenia” (Potocki, „Mądrość uczonego w Piśmie”, 174). „Mit diesen Beobachtungen zu Sir 1,1-10 ist bereits klar geworden, daß die hymnische Einleitung nicht bloß, wie Haspecker meint, die Funktion einer Vorbereitung auf das Gottesfruchtthema zu erfüllen hat, sondern bereits den Grundriß und die wichtigsten Elemente für eine Theologie der Weisheit bei Ben Sira enthält, vor allem aber das Lob des allweisen und seine Weisheit über alle Schöpfung und an alle Menschen ausgiebenden Gottes” (Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 34). Por. Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 73; Perdue, *Wisdom and Creation*, 249; Wicke-Reuter, *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa*, 203.

²²⁹ Zob. Corley, „Searching for structure and redaction in Ben Sira. An investigation of beginnings and endings”, 28; Perdue, *Wisdom and Creation*, 248.

²³⁰ Zob. A. Piwowar, „Dwie drogi prowadzące do odnalezienia mądrości według Syracha. Analiza egzegetyczno-teologiczna Syr 51,13-30”, *Biblical Annals* 4/1 (2014) 57-96.

Zdaniem J. Corleya mądrość nie jest tylko głównym tematem dzieła Syracha, lecz pełni w nim również funkcję strukturalną, czego przykład stanowi choćby fakt, że syntagma „cała mądrość” pojawia się w 1,1 oraz na początku drugiej głównej części dzieła w 4,11a (tekst hebrajski Ms A)²³¹. P.C. Beentjes zwraca uwagę jeszcze na dwie inne perykopy, w których możemy odnaleźć nawiązania do 1,1-10²³². Pierwszą z nich jest 18,1-14. Jest ona konkluzją sekcji obejmującej 15,11–18,14 poświęconej grzechowi²³³ (zdaniem J. Marböcka perykopa ta komentuje 1,1-10; wyraźnie widać to, jeśli porównamy słownictwo, strukturę, treść i hymniczny styl obu jednostek literackich²³⁴). Drugą jest 19,20-24, która otwiera inną sekcję księgi (19,20–20,31). Perykopa ta rozpoczyna się od słów *pasa sofia*, które bezpośrednio nawiązują do początku księgi oraz użycia rzeczownika *fronēsis* (por. 1,4b i 19,22a.24b)²³⁵.

Ponadto musimy zwrócić uwagę na to, że centralny rozdział Księgi Mądrości Syracha (Syr 24) podejmuje i rozwija zapoczątkowany w 1,1-10 temat mądrości²³⁶. Utożsamia ją z Prawem. Idea ta wpłynęła wtórnie również na dłuższą wersję tekstu greckiego (G II) analizowanej przez nas perykopy (por. w. 5). Syr 24 kontynuuje i rozwija koncepcję wyrażoną na początku księgi, według której mądrość nie jest niedostępna i nieosiągalna dla człowieka. Może on ją osiągnąć przez praktykowanie Prawa („dał ją hojnie miłującym Go”; w. 10b).

Powyższa analiza treści Syr, choć krótka i bardzo pobieżna, ukazuje, że głównym tematem całego dzieła jest mądrość, a Syr 1,1-10 jest perykopą programową całej księgi, ponieważ idee w niej zawarte są rozwijane i precyzowane w dalszej części refleksji mędrca²³⁷.

231 Zob. Corley, „Searching for structure and redaction in Ben Sira. An investigation of beginnings and endings”, 28-29.

232 Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 147.

233 Zob. G.L. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira*. Composizione dei contrari e richiamo alle origini (AnBib 65; Roma 1973) 209-299; Wicke-Reuter, *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa*, 106-187.

234 Zob. Marböck, *Weisheit im Wandel*, 26.

235 Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature”, 147-148.

236 Zob. Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 77-78.

237 „D'altra parte questo paragrafo è un esempio istruttivo di una forma di pensiero e di insegnamento che ci è singolarmente poco preoccupata di una definizione netta. Al contrario: ogni dichiarazione rimane in sospenso, non è «definita», resta aperta e persiste a fluttuare su una certa onda e si giustappone così alla seguente. Le affermazioni che vorremmo con esattezza separare le une dalle altre si ripercuotono in realtà le une sulle altre. Così l'autore ottiene lo scopo: circoscrive il fenomeno nella sua totalità com'essa è accessibile all'esperienza umana, pur sfuggendo senza posa ad una definizione concettuale precisa, perché se si cerca di fissarla concettualmente, essa si perde nel mistero. Così il Siracide ha esposto il soggetto che la sua dottrina vuole accostare: Sapienza. È la sapienza e non il timor di Dio, ad esempio, il soggetto

Mówiąc o Syr 1,1-10 jako perykopie programowej całego dzieła mędrca, należy podkreślić również jej polemiczny ton wobec kultury hellenistycznej. Syrach, odwołując się do tradycji Izraela i rozwijając koncepcję mądrości jako pochodzącego od Boga daru dla tych, którzy Go miłują, odrzuca grecki obraz mądrości i możliwość całkowitego jej poznania przez człowieka bez odniesienia do Jahwe. Obrona religii i kultury Izraela przed fascynacją cywilizacją grecką i ukazanie jej wyższości nad hellenizmem jest również jedną z idei programowych całego dzieła Syracha. Pierwsza perykopa księgi wprowadza wyraźnie ten ton polemiczno-apologetyczny, stając się w ten sposób również programem dzieła Syracha.

8. Zakończenie

W Syr 1,1-10, jak zauważa G. von Rad, autor w sposób szeroki przedstawił swoją początkową koncepcję mądrości. Punktem wyjścia jest jej obraz we wcześniejszych księgach mądrościowych powstałych w starożytnym Izraelu (zwłaszcza Prz 8,22-31 – stworzenie jej przed wiekami jako pierwszego ze wszystkich stworzeń i Hi 28 – niepoznawalność mądrości przez człowieka)²³⁸. Mędrzec nie ograniczył się jednak do powtórzenia wcześniejszych koncepcji i idei dotyczących mądrości, lecz rozwinął je i wzbogacił własną refleksją wyraźnie widoczną już w pierwszej (programowej) perykopie dzieła²³⁹. Syrach nie podał definicji mądrości. Opisał ją w sposób szeroki. Nie zamknął jej w precyzyjnych i ograniczających pojęciach tak, aby przybliżyć ją człowiekowi i ukazać mu ją jako bliską i możliwą do osiągnięcia, choć jest ona prerogatywą samego Boga i tylko On ma ją w pełni. Jahwe nie strzeże zazdrośnie swej mądrości, lecz przekazał ją wszystkim stworzeniom w sposób adekwatny do ich natury. Najpełniej obdarza nią ludzi, którzy Go miłują. P.C. Beentjes podkreśla, że idei tej nie znajdujemy nigdzie indziej w Piśmie Świętym. Dlatego, jego zdaniem, Syr 1,1-0 jest unikalnym i drogocennym klejnotem literatury mądrościowej²⁴⁰.

del libro, dice ancora il Siracide nell'epilogo del suo libro (50,27-29)" (von Rad, *La Sapienza in Israele*, 217-218).

²³⁸ Zob. von Rad, *La Sapienza in Israele*, 217.

²³⁹ Zob. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiastico*, 144; Potocki, „Mądrość uczonego w Piśmie”, 173.

²⁴⁰ Zob. Beentjes, „«Full Wisdom is from the Lord». Sir 1:1-10 and its place in Israel's Wisdom literature”, 152. Por. Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 54.

Mądrość jest pośredniczką pomiędzy Bogiem i człowiekiem (por. 4,11-19)²⁴¹. Ona zbliża ludzi do ich Stwórcy. Nie jest jednak przynależna człowiekowi z jego natury, lecz jest darem Jahwe.

Syrach, ukazując mądrość w perspektywie Boga jako należącą całkowicie i jedynie do Niego i od Niego pochodzącą, oraz jako dar, którym obdarowuje On tych, którzy Go miłują, podejmuje polemikę z kulturą hellenistyczną, która również pragnęła mądrości, lecz zdobywanej w zupełnie inny sposób – w oderwaniu od prawdziwego i jedyne Boga, wyłącznie za pomocą wysiłków poznawczych człowieka. Konserwatywne poglądy mędrca na temat mądrości stoją na straży wyjątkowości religii i kultury Izraela, bronią jej przed fascynacją kulturą hellenistyczną²⁴².

²⁴¹ Zob. Piwowar, „Mądrość pośredniczką wzajemnej miłości Boga i człowieka (Syr 4,11-19)”, 57-101.

²⁴² Zob. Christ, *Jesus Sophia*, 32; Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 73, 75-76; Snaith, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach*, 10; Wicke-Reuter, *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa*, 204-206.