

Andrzej Piwowar

Słowo Boże jedynym źródłem najwyższej i doskonałej prawdy (Prz 30,1-6)

Verbum Vitae 13, 53-86

2008

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.

SŁOWO BOŻE JEDYNYM ŹRÓDŁEM NAJWYŻSZEJ I DOSKONAŁEJ PRAWDY (PRZ 30,1-6)

Ks. Andrzej Piwowar

Księgi Starego Testamentu są świadectwem wiary Izraela, jego doświadczenia Boga oraz dialogu, jaki On prowadził w Przymierzu i poprzez Przymierze, które zawarł z narodem wybranym. Rzeczą wprost wyjątkową i zaskakującą jest zetknięcie się w tym spisany m dziedzictwie religijnym ze słowami i nauką poganina, a przynajmniej kogoś, kto na podstawie więzów krwi nie przynależał do ludu Bożego. Z takim przypadkiem mamy do czynienia w końcowej części Księgi Przysłów (Prz 30–31), w której to aż dwukrotnie możemy przeczytać słowa nauki pochodzącej spoza izraelskiej tradycji sapiencjalnej: Prz 30,1-14¹ zawierają mądrość Agura i Prz 31,1-9 podaje słowa matki Lemuela, króla Massa, skierowaną do jej syna,

¹ Zakres nauki Agura jest problematyczny. Wielu egzegetów przyjmuje, że nauka mędrca z Massa zawarta jest w Prz 30,1-14 (por. A. Barucq, *Le livre des Proverbes*, Paris 1964, 219-222; G. Bernini, *Proverbi* (Nuovissima versione Della Biblia 19), Cisinello Balsamo 1993³, 385-386; J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, w: *Justice and the Holy*, red. D.A. Knight – P.J. Paris, FS W. Harrelson, Atlanta 1989, 52; J. Drozd, *Księga Przysłów*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. M. Peter – M. Wolniewicz, t. 2, Poznań 1992³, 397; B. Gemser, *Sprüche Salomos*, w: *Handbuch zum Alten Testament*, red. O. Eissfeld, t. I/16,

w których poucza go o właściwym piastowaniu powierzonych mu władzy.

Autor, bądź ostateczny redaktor Księgi Przysłów, umieścił w końcowej części swego dzieła naukę Mędrc

Tübingen 1963, 103; M. Gilbert, *Les cinq livres des Sages* (Lire la Bible 129), Paris 2003, 20; A. Lelièvre – A. Maillot, *Commentaire des Proverbes*, t. 2: *Chapitres 19-31*, Paris 1996, 307-308; A. Meinhold, *Die Sprüche*, t. 2: *Sprüche Kapitel 16–31* (Zürcher Bibelkommentare), Zürich 1991, 494-496; R.E. Murphy, *Proverbs* (WBC 22), Nashville 1998, 227; O. Plöger, *Sprüche Salomos (Proverbia)* (BK XVII), Neukirchen-Vluyn 2003², 356-358; S. Potocki, *Drogi mądrości (Księga Przysłów)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 6: *Mądrość starotestamentalnego Izraela*, red. J. Frankowskiego, Warszawa 1999, 37.66-67). Pogląd ten wydaje się potwierdzać również Septuaginta, która dzieli Prz 30 na dwa bloki i odpowiednio umieszcza Prz 30,1-14 po 24,22, a Prz 30,15-33 po 22,34. Za tym podziałem zdaje się przemawiać zarówno odmienny charakter literacki Prz 30,15-33 (zawiera pięć zbiorów przysłów liczbowych) jak i tematyczny (opis niektórych rzeczy i zjawisk o podobnych właściwościach, który można zakwalifikować do mądrości typu przyrodniczego). Inni uczeni ograniczają słowa Agura tylko do Prz 30,1-4 (por. J.D. Martin, *Proverbs* (Old Testament Guides), Sheffield 2001, 77; R.E. Murphy, *The Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, Grand Rapids 2002², 25; W. McKane, *Proverbs. A New Approach* (OTL), London 1970, 643; L.G. Perdue, *Wisdom Literature. A Theological History*, London, 2007, 68-69; tenże, *Proverbs* (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Louisville 2000, 252-253; C.H. Toy, *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Proverbs* (The International Critical Commentary), Edinburgh 1904, 517; R.B. Whybray, *Proverbs* (New Century Bible Commentary), Grand Rapids 1994, 407) lub Prz 30,1-9/10 (por. A. Bonora, *Proverbi*, w: *Libri sapienziali e altri scritti*, red. A. Bonora – M. Prioto (Logos. Corso di studi biblici 4), Torino 1997, 55; R.J. Clifford, *Proverbs*, (OTL), Louisville 1999, 256-257; D. Cox, *Proverbs*, Old Testament Message 17, 237-238; J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom. An Introduction*, Louisville 1998, 60; P. Franklyn, *The Sayings of Agur in Proverbs 30: Piety or Scepticism?*, *Zaw* 95 (1983), 238; R.B. Y Scott, *Proverbs. Ecclesiastes* (AB 18), Garden City 1965, 175-176; R.C. Van Leeuwen, „Proverbs”, *NIB*, t. 5, 250-251; B.K. Waltke, *The Book of Proverbs*, t. 2: *Chapters 15 – 31* (NICOT), Grand Rapids 2005, 463). Problem, pozostając nierozstrzygniętym, istotnie wpływa na interpretację i ocenę postawy Agura, o czym będzie mowa w dalszej części artykułu.

z Massa, ponieważ niesie ona ze sobą bardzo ważne przesłanie nie tylko mądrościowe, lecz także teologiczne. Niniejszy artykuł pragnie je przybliżyć i pogłębić oraz ukazać jej ważkość.

Abstrahując od dyskusji na temat zasięgu nauki Agura (do których wersetów ona się ogranicza) autor pragnie skupić się na pierwszych sześciu wersach Prz 30, ponieważ stanowią one tematyczną, logiczną i teologiczną jedność – koncentrują się na poznaniu i zdobyciu mądrości².

Sam tekst Prz 30,1-6 narzuca swą strukturę: 1. tożsamość autora (w. 1a), 2. enigma adresatów nauki Mędrca (w. 1b), 3. dramat Agura – wyznanie prawdy (ww. 2-3), 4. pytania retoryczne (w. 4) i w końcu 5. ostateczna odpowiedź – słowo Boże (ww. 5-6).

1. TOŻSAMOŚĆ AGURA (30,1A)

Tekst Prz 30,1 jest jednym z najtrudniejszych i najbardziej tajemniczych tekstów całego Starego Testamentu. Z powodu wieloznaczności występujących w nim słów, jak i ich znaczenia teologicznego, przetłumaczenie tego wersetu siłą rzeczy musi być raczej jego interpretacją niż przekładem z języka oryginalnego³.

W pierwszym stychu zostaje przedstawiony czytelnikowi autor nauki, która zawarta jest w następnych wersach. Określa się go w typowy dla semitów sposób przez podanie imienia własnego i imienia jego ojca: „Agur syn Jake”. Podane jest również pochodzenie Mędrca. Nie jest

² Zob. L. Alonso Schökel – J. Vilchez Lindez, *I proverbi*, Roma 1988, 602; M. Cimosà, *Proverbi. Nova versione, intorudzione e commento* (I Libri biblici. *Primo Testamento* 22), Milano 2007, 276.

³ Zob. P. Franklyn, 239; W. McKane, 643; R.E. Murphy, *Proverbs*, 227; R.C. Van Leeuwen, 250; R.B. Whybray, 408. Crenshaw stwierdza: „Agur’s utterance resembles a Delphic oracle, a mysterious garbling of sounds that remain meaningless until interpreted by an expert” (J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 54).

ono bez znaczenia, wręcz przeciwnie, posiada doniosłe znaczenie dla całej perykopy i dla samej mądrości Agura.

Imię autora słów zawartych na początku trzydziestego rozdziału Księgi Przysłów (*'āgûr*) nie pojawia się nigdzie indziej w Starym Testamencie. Również imię jego ojca (*yāqeh*) nie występuje w Piśmie Świętym poza Prz 30,1a. Te tajemnicze imiona zawsze wzbudzały zainteresowanie badaczy i tłumaczy tekstu natchnionego. Midrasz *Yalkut Shimoni* identyfikuje Agura z Salomonem i określa go jako tego, który „gromadzi” (*'āgar*) mądrość i „zwraca” (*hiqqi*). Wulgata interpretuje imię Agura alegorycznie w odniesieniu do Salomona jako „ten, który gromadzi” (nazwa ogólna w miejsce imienia własnego), a w jego ojcu, w konsekwencji, dostrzegają Dawida (tłumacząc odpowiednio: „Congregantis” i „Vomentis”). Septuaginta zaś oddaje imiona własne poprzez formy czasownikowe, tłumacząc w. 1a w następujący sposób: „synu, lękaj się moich słów, a otrzymawszy je nawróć się/odczuj skrucę”⁴; co świadczy albo o niezrozumieniu słów hebrajskich przez tłumacza, albo jest dowodem istnienia innej recenzji tekstu hebrajskiego, bądź jest świadomą interpretacją, zgodną z metodą targumiczno-midraszową, którą często posługiwali się tłumacze LXX.

Imiona wymienione w 30,1a można odczytać z napisów sabejsko-minejskich, na Elefantynie i w Ugarit. Pierwsze z nich może oznaczać „boję się” albo „sługa”. Najprawdopodobniej z imienia tego wypadł podmiot, którym mogło być jakieś bóstwo. Imię Jake mogło pochodzić od skróconej formy imienia jakiegoś bożka, a używane było w odniesieniu do ludzi⁵. Mogło też mieć związek z semickimi rdzeniami „być posłusznym” lub „pokładać w kimś nadzieję”⁶.

⁴ Por. D.K. Berry, *Agur*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. Freedman, t. 1, New York 1992, 100; P. Franklyn, 239; D.-M. d'Hamonville, *Les Proverbs*, (La Bible d'Alexandrie 17), Paris 2000, 296-298; A. Lelièvre – A. Maillot, 309; C.H. Toy, 518-519; B.K. Waltke, 465.

⁵ Zob. B. Gemser, 103.

⁶ Zob. J. Drozd, 397; P. Franklyn, 239; B. Gemser, 103; A. Lelièvre – A. Maillot, 309; A. Meinhold, 496; G. Sauer, *Die Sprüche Agurs*, BWANT 84, Stuttgart 1963, 93-97.

Zdecydowana większość egzegetów, idąc w ślad za najstarszą tradycją (Targum, Miszna, Peszitta), jest jednak zdania, że w 30,1a mamy do czynienia z imionami własnymi, a nie z nazwami ogólnymi, choć trudno w tym wypadku mówić o stuprocentowej pewności⁷.

Kolejnym słowem, które sprawia wiele trudności uczonym jest *hammaššā*'. Rzeczownik *maššā*' posiada aż trzy różne znaczenia: 1. „ciężar, noszenie, ładunek” (por. np.: 2 Krn 20,25; Wj 23,5; 2 Krl 5,17; Lb 11,11.17), 2. „mowa, słowo, wyrok, prorocstwo” (por. np.: 2 Krl 9,25; Iz 13,1; Ha 1,1; Za 9,1) bądź 3. może określać północnoarabskie plemię pochodzące od jednego z synów Izraela o tym samym imieniu (Rdz 25,14; 1 Krn 1,30) bądź terytorium, na którym ono zamieszkiwało⁸. Pierwsze z podanych znaczeń, w kontekście w. 1 jak i całej perykopy 30,1-6, sprawia wiele trudności i wydaje się raczej zdecydowanie nie pasować do treści nauki Agura. Jeśli chodzi o drugie, powyżej podane, znaczenie ostatniego słowa pierwszego wstępu Prz 30,1, musimy zauważyć, że ma ono bardzo mocne konotacje prorockie. Przy pomocy tego rzeczownika często określa się ekstatyczne wypowiedzi proroków, które są wynikiem objawienia (por. 2 Krl 9,25; Iz 14,28; 2 Krn 24,27; Jr 23,33-38; Za 12,1)⁹. Spotykamy je również w tytułach wielu ksiąg prorockich (por. Ha 1,1; Ml 1,1; Za 9,1; 12,1)¹⁰. Są to ważne i doniosłe teksty, ponieważ w nich, podobnie jak w Prz 30,1a, pojawia się obok *maššā*' inne słowo mocno związane z prorocstwami – *dābār*.

⁷ Zob. D.K. Berry, 100.

⁸ Utożsamienie Massa z Prz 30,1a z miejscem o tej samej nazwie, o którym jest mowa w Wj 17,7; Pwt 6,16; 9,22; 33,8; Ps 95,8 jest raczej mało prawdopodobne.

⁹ Zob. H.-P. Müller, *maššā*', w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren, t. 9, Grand Rapids 1998, 23; L.G. Perdue, *Proverbs*, 252.

¹⁰ Zob. D.A. Hubbard, *Proverbs*, w: *The Communicator's Commentary*, red. L.J. Ogilvie, t. 15a, Dallas 1989, 457; L.G. Perdue, *Wisdom Literature*, 68.

Już sam początek 30,1a *dibrê 'āgūr* („słowa Agura”), być może, posiada wyraźne odniesienie do ksiąg prorockich, które najczęściej zaczynają się właśnie w ten sposób – *dibrê*, po którym następuje imię proroka (por. Jr 1,1; Am 1,1) lub Jahwe (por. Oz 1,1; Jl 1,1; Mi 1,1 Za1,1). Wyjątkiem jest początek Księgi Koheleta (por. Koh 1,1), która również rozpoczyna się formułą *dibrê* + imię, a nie jest proroctwem¹¹. Obecność w Prz 30,1a tych dwóch terminów jest zaskakująca i może sugerować, że nauka Agura ma o wiele więcej wspólnego z nauką proroków niż nauczycieli mądrości. Profetyczny aspekt nauki syna Jake jest jeszcze bardziej uwypatniony przez 30,1b (*ně'um* – „wypowiedź, mowa, proroctwo, słowo”), o czym będzie mowa w dalszej części artykułu. Z drugiej jednak strony, jeśli w 30,1a *maššā'* zrozumiemy w sensie wypowiedzi prorockiej, to wspomniany powyżej początek drugiego stychu wydaje się powtarzać to, co zostało już wyrażone na końcu pierwszej części 30,1. Pleonazm *maššā'/ně'um* wydaje się być zbyteczny¹², chyba, że rzeczywiście autorowi chodziło o podkreślenie i wyeksponowanie natury prorockiej bądź ekstatycznej słów Mędrca¹³. Interpretację w duchu profetycznym słów syna Jake osłabia fakt, że *dibrê* nie jest terminem technicznym zarezerwowanym tylko i wyłącznie dla słów proroków, ale występuje również w odniesieniu do nauk sapiencjalnych w znaczeniu „sentencja, maksyma” (por. Prz 1,6; 22,17; Koh 9,17; 10,12; 12,11; Hi 31,40)¹⁴ jak i w znaczeniu zwykłych słów wypowiedzianych przez kogokolwiek.

¹¹ Zob. J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 52-53.

¹² Zob. A. Lelièvre – A. Maillot, 310. Waltke twierdzi, że drugi termin jest dopowiedzeniem w stosunku do pierwszego (zob. B.K. Waltke, 467).

¹³ Zob. O. Plöger, 353-354.358. McKane tłumaczy w. 1a w następujący sposób: „Słowa Agura, syna Jake, wyrocznia, proroctwo...” (W. McKane, 644. Por. L. Alonso Schökel – J. Vilchez Lindez, 597; B.K. Waltke, 454.445).

¹⁴ Zob. L. Alonso Schökel – J. Vilchez Lindez, 596; D. Cox, 239.

Zdecydowana większość egzegetów przyjmuje trzecie znaczenie *maššā*¹⁵. Interpretację tę potwierdza Prz 31,1, gdzie Lemuel przedstawiony jest jako „król Massa” (*melek maššā*) i wzmacnia ją północnoarabskie pochodzenie imienia Agur. W ten sposób Mędrzec zostaje przedstawiony nie tylko jako syn Jake, lecz także jako człowiek, który ma nieizraelskie pochodzenie. Niektórzy uczeni, chcąc, z jednej strony usunąć dwuznaczność rzeczownika *maššā*, a z drugiej podkreślić obce pochodzenie Agura, proponują czytać *hammaššā'i* („Masajczyk” – członek plemienia Massa) lub *mimmaššā* („z Massa”). Obydwa te sposoby zakładają jednak dodanie do tekstu albo jednej litery, albo, jak w drugim przypadku, przyimka. Zabieg ten wydaje się nieuprawomocniony¹⁶.

Agur więc należałby do „ludzi Wschodu”, których mądrość była dobrze znana i doceniana w starożytnym Izraelu (por. 1 Krl 5,10-11; Jr 49,7; Ba 3,22-23; Ab 8; Hi 2,11). Mędrzec nie był Izraelitą, a co za tym idzie, możemy się spodziewać, że powinien on prezentować zupełnie inny rodzaj mądrości niż ta zawarta na kartach Starego Testamentu, której źródłem i początkiem jest Bóg (por. Ps 111,10; Syr 1,14).

2. ADRESACI CZY POCZĄTEK NAUKI MĘDRCA (w. 1b)?

Drugi stych pierwszego wersetu jest jeszcze bardziej problematyczny niż pierwszy¹⁷. Zasadnicza trudność dotyczy drugiej części w. 1b, którą, w zależności od podziału

¹⁵ Zob. L. Alonso Schökel – J. Vilchez Lindez, 596; M. Cimosá, 276; R.J. Clifford, 260; D. Cox, 239; J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 53; P. Franklyn, 239-240; A. Lelièvre – A. Maillot, 309-310; R.C. Van Leeuwen, 251; R.E. Murphy, *Proverbs*, 226; L.G. Perdue, *Proverbs*, 251.253; O. Plöger, 353.358; G. Sauer, 97; C.H. Toy, 517-518.

¹⁶ Zob. P. Franklyn, 239.

¹⁷ Por. L.G. Perdue, *Proverbs*, 253.

spółgłosek na wyrazy i ich wokalizacji, można odczytać na kilka różnych sposobów, a właściwa interpretacja tych słów rzutuje na zrozumienie całości nauki Agura – w. 1b jest kluczem interpretacyjnym słów Mędrca z Massa.

Początek w. 1b (*ně'um hageber* – „wypowiedź/mowa/proroctwo człowieka”) jest wyraźnym nawiązaniem do w. 1a (*hageber* ze względu na rodzajnik odnosi się Agura – głównej postaci w. 1a). Słowa syna Jake określone są hebrajskim terminem *ně'um*, który zwykle odnosi się do wypowiedzi opartych na autorytecie Boga, a więc do wyroczeni przekazywanych za pośrednictwem proroków (por. Am 6,8,14; 9,13; Oz,2,15; 11,11; Iz 1,24; 14,22; Jr 5,11 itd.). Użycie tego terminu w w. 1b zdaje się wskazywać, jak już powiedzieliśmy wcześniej, na prorocki lub ekstatyczny charakter nauki zawartej w słowach Mędrca. Słowo to występuje aż 376 razy w Starym Testamencie, przy czym zaledwie 15 razy poza księgami prorockimi. Cechą charakterystyczną tego terminu jest to, że z wyjątkiem 6 razy (por. Lb 24,3.4.15.16; 2 Sm 23,1; Ps 36,2), zawsze użyte jest w odniesieniu do Boga, jako źródła słów prorockich¹⁸. W Prz 30,1b imię Boga lub odniesienie do Niego nie pojawia się, nie możemy więc stwierdzić prorockiego charakteru słów Agura, zwłaszcza, że następujące po *ně'um* słowa nie są żadnym proroctwem, a wyznaniem bezsilności człowieka¹⁹. Jak świadczą o tym te cytaty ze Starego Testamentu, w których po *ně'um* nie pojawia się odniesienie do Boga, termin ten może być użyty również w odniesieniu do człowieka, który wygłasza swoje słowa²⁰.

Zwrot *ně'um hageber* spotykamy dwukrotnie w Piśmie Świętym. Dwa razy występuje on w wyroczeni Balaama (Lb 24, 3.15) i raz w ostatnich słowach Dawida (2 Sm 23,1). W obu tych przypadkach możemy dostrzec jakąś

¹⁸ Zob. D. Cox, 239; J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 54; L.G. Perdue, *Wisdom Literature*, 68; tenże, *Proverbs*, 253-254; C.H. Toy, 520; B.K. Waltke, 454.

¹⁹ Zob. W. McKane, 644; B.K. Waltke, 455.

²⁰ Zob. P. Franklyn, 241; R.B. Whybray, 407.

formę prorocstwa (wyraźne jest w nich odniesienie do boskiego źródła wypowiedzianych słów; por. Lb 23,4a i 2 Sm 23,2-3)²¹, ale bardziej niż o nie, chodzi tu o uroczystą wypowiedź, podkreślającą wagę wygłaszanych słów. Wydaje się, że właśnie w takim znaczeniu powinniśmy rozumieć *ně'um hageber* również w Prz 30,1b. Autor lub ostateczny redaktor Księgi Przysłów, wprowadzając naukę Agura słowami „wypowiedź/mowa człowieka”, chciał wyeksponować jej znaczenie i doniosłość. Takie właśnie znaczenie tego zwrotu wydaje się lepiej pasować do kontekstu dalszych słów Mędrca z Massa, niż odczytywanie ich w kontekście prorockim²².

Również wyraźny paralelizm synonimiczny „słowa Agura (w.1a) // „wypowiedź człowieka” (w. 1b)²³ wyklucza raczej prorocką interpretację Prz 30,1. Również w 2 Sm 23,1 widzimy ten sam paralelizm. Być może, w kontekście ostatnich słów Dawida, także naukę Agura powinniśmy odczytywać jako pewnego rodzaju „testament duchowy”, który zawiera i podsumowuje cały dorobek życia Mędrca.

Murphy proponuje, aby w świetle Prz 30,4 terminowi *ně'um* dać znaczenie „zagadka”²⁴. Interpretacja ta jest mało przekonująca, ponieważ nie obejmuje kontekstu najbliższego (ww. 1b-3), który z zagadkami nie ma nic wspólnego.

Jeśli zaś pozostalibyśmy przy profetycznym znaczeniu słowa *ně'um*, wtedy zostałby podkreślony objawiony charakter słów syna Jake; nie byłyby one wynikiem jego

²¹ Zob. J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 54; H. Kosmala, *gābar*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren, t. 2, Grand Rapids 1999, 378; B.K. Waltke, 454-455; A. Meinhold, 456.

²² Aspekt prorocki jest preferowany przez: R.J. Clifford, 258.260; R.E. Murphy, *Proverbs*, 226. Perdue przyjmuje prorocki aspekt słów Agura określając je jako mądrość mantyczną bądź charyzmatyczną (zob. L.G. Perdue, *Wisdom Literature*, 68).

²³ Zob. M. Cimoso, 277.

²⁴ Zob. R.E. Murphy, *The Tree*, 25,

wysiłku intelektualnego i osobistego studium, ale zostałyby mu objawione przez samego Boga²⁵. Prorockiej interpretacji początkowych słów drugiego stychu w. 1 sprzeciwia się jednak w. 3, w którym Mędrzec wyraźnie stwierdza, że nie zna mądrości, ani wiedzy Boga. Jak moglibyśmy więc mówić o objawieniu czy ekstatycznym poznaniu Najwyższego, skoro pozostaje On nieznan autorowi tych słów?

Dalsza część drugiego stychu Prz 30,1 jest jednym z najbardziej dyskutowanych tekstów całego Pisma Świętego. Jak już wspomnieliśmy, zasadnicza trudność w zrozumieniu tego tekstu polega na podziale i wokalizacji spółgłosek tekstu hebrajskiego. Masoreci zinterpretowali te słowa w znaczeniu imion własnych osób (Itiel i Ukal), do których Agur kieruje swe słowa („wypowiedź człowieka [Agura] do Itiela, Itiela i Ukala [*l'e'itî'el l'e'itî'el w'e'ukāl*]”²⁶). Imię pierwszego z adresatów słów Mędrca z Massa spotykamy w Ne 11,7, imię zaś drugiego z nich nigdy nie występuje w żadnym języku semickim jako imię własne²⁷. Pojawia się jednak pytanie, w jakim celu podani są tu adresaci nauki Mędrca, skoro nic o nich nie wiemy, ani nie znamy ich? Zastrzeżenia uczonych wzbudza również powtórzenie imienia pierwszej z osób – Itiela. Czemu miałoby ono służyć?²⁸ Jeśli w ten sposób zinterpretujemy tekst drugiej części w. 1b, to resztę nauki syna Jake musimy odczytać jako wyraz jego sceptycyzmu lub agnostycyzmu w odniesieniu do możliwości poznania i zdobycia mądrości (ww. 2-4). W tym wypadku Prz 30,5-6 trzeba

²⁵ Zob. P. Franklyn, 241; L.G. Perdue, *Proverbs*, 254-255.

²⁶ W ten sposób w. 1b tłumaczy zdecydowana większość egzegetów i tłumaczy Pisma Świętego, por. np. tłumaczenie Biblii Tysiąclecia. Zob. A. Barucq, 219-220; G. Bernini, 385-386; M. Cimosi, 273; P. Franklyn, 241; D.A. Hubbard, 457; A. Meinhold, 494; L.G. Perdue, *Proverbs*, 254; R.B. Whybray, 407.

²⁷ Zob. B.K. Waltke, 467.

²⁸ Zob. A. Barucq, 220; D. Cox, 239; R.J. Clifford, 260; J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 54; R.E. Murphy, *Proverbs*, 226; A. Lelièvre – A. Maillot, 310; G. Sauer, 97; C.C. Torrey, *Proverbs, Chapter 30*, JBL 73 (1954), 94.

wykluczyć ze słów Mędrcą i uznać je za odpowiedź kogoś innego na postawę i naukę Agura.

W ostatnich latach, pod wpływem trudności i problematyczności interpretacji masoreckiej, coraz częściej dochodzi do głosu nowe odtworzenie pierwotnego tekstu drugiej części w. 1b. Zwolennicy tego nowego spojrzenia na tekst 30,1b zaproponowali inny od „klasycznego” (masoreckiego) podział spółgłosek i nową ich wokalizację. Zgodnie z tą nową koncepcją tekst powinniśmy przetłumaczyć w następujący sposób: „namęczyłem się, o Boże, namęczyłem się, o Boże” (*lā 'itî 'el lā 'itî 'el*)²⁹. Niezrozumiałe w poprzedniej – „klasycznej” interpretacji powtórzenie imienia Itiel staje się w tej nowej releksurze słów Mędrcą zrozumiałe i logiczne³⁰. Przybiera ono formę lamentacji, żalenia się (por. Iz 24,16)³¹, choć Toy uważa je za dittografię³². Wielką zaletą tej lektury w. 1b jest dokładne zachowanie spółgłosek tekstu hebrajskiego³³.

Również powyższe odczytanie słów Agura wyraża w połączeniu z ww. 2-3 jego sceptycyzm wobec poznania i zdobycia mądrości Boga³⁴. Podkreśla bowiem wysiłek, który autor tych słów podjął, aby zdobyć i poznać mądrość Boga, jednak po długim usiłowaniu osiągnięcia celu, zrozpaczony i zrezygnowany brakiem jego osiągnięcia Agur stwierdza, że cały jego wysiłek był daremny, ponieważ mądrość Boga pozostaje nadal nieznana i nieosiągalna

²⁹ J. Drozd, 396-397. Por. L. Alonso Schökel – J. Vilchez Lindez, 597-598; J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 54; P. Franklyn, 242; B. Gemser, 102; W. McKane, 644; L.G. Perdue, *Wisdom Literature*, 69; Tenże, *Proverbs*, 254; O. Plöger, 351.358; G. Sauer, 97; C.H. Toy, 519-520. B.K. Waltke, 455.467-468. Torrey odrzuca tę interpretację w. 1b (zob. C.C. Torrey, 94).

³⁰ Waltke unika powtórzenia łącząc pierwszą z drugą interpretacją: „The inspired utterance of the man to Ithiel: ‘I Am weary, O God, but I can prevail’” (B.K. Waltke, 454-455).

³¹ Zob. J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 54.

³² Zob. C.H. Toy, 520.

³³ Zob. W. McKane, 644; G. Sauer, 98; C.C. Torrey, 94.

³⁴ Zob. B.K. Waltke, 467-468.

dla niego. Słowa syna Jake możemy zinterpretować jeszcze w inny sposób – nie są one wyrazem sceptycyzmu, ale pełnym czci uznaniem niepoznawalności Boga przez człowieka³⁵. Takie spojrzenie na w. 1b wydaje się być potwierdzone przez późniejsze pytania zawarte w 30,4.

Niektórzy egzegeci zaproponowali trzecią, jeszcze inną interpretację w. 1b. Na bazie języka aramejskiego dokonali nowego podziału spółgłosek na wyrazy i nowej ich wokalizacji. Według nich drugą część w. 1b należy tłumaczyć w następujący sposób: „nie ma Boga, nie ma Boga” (*lā' itay 'el*, por. Dn 3,29)³⁶ lub „nie jestem Bogiem, nie jestem Bogiem”³⁷. W pierwszym wypadku mielibyśmy do czynienia z ateizmem Agura³⁸, w drugim zaś z wyznaniem jego bezsilności i małości wobec poznania mądrości. „Nie ma Boga, nie ma Boga” mogło zostać zinterpretowane w nowym znaczeniu przez masoretów, gdyż budziło na pewno zgorzienie i skandalizowało czytelników Pisma Świętego³⁹. „Nie jestem Bogiem, nie jestem Bogiem” nie budzi najmniejszych zastrzeżeń ze strony żydowskiej ortodoksji i całkiem dobrze wpisuje się w kontekst dalszych wersetów. Jedynym zastrzeżeniem tej interpretacji w. 1b jest odwołanie się do języka aramejskiego, na bazie którego dokonano tego tłumaczenia. Dlaczego tylko tych

³⁵ Zob. C.H. Toy, 520.

³⁶ Zob. D. Cox, 238.240; J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 54; P. Franklyn, 242; A. Lelièvre – A. Maillot, 310; L.G. Perdue, *Proverbs*, 254; R.B.Y. Scott, 175-176; B.K. Waltke, 455-456. Lelièvre i Maillot, odwołując się do Ps 10,4; 14,1; 53,1, słowa: „nie ma Boga” interpretują nie w sensie nieistnienia Boga, ale w znaczeniu braku Jego obecności (zob. A. Lelièvre – A. Maillot, 310).

³⁷ Zob. P. Franklyn, 242; A. Lelièvre – A. Maillot, 310; R.E. Murphy, *Proverbs*, 225; L.G. Perdue, *Proverbs*, 254; C.C. Torrey, 95. Interpretacji tej sprzeciwia się McKane, ponieważ podważa aramejskie pochodzenie słów *lā' itay* (zob. W. McKane, 645).

³⁸ Według McKane okrzyk „nie ma Boga, nie ma Boga” nie jest wyrazem ateizmu Agura, ale krzykiem rozpaczony (por. W. McKane, 647).

³⁹ Zob. L. Alonso Schökel – J. Vilchez Lindez, 597; J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 55; W. McKane, 644-645.

kilka słów powinno być pochodzenia aramejskiego? Jeśli w. 1b byłby napisany w języku aramejskim, to dlaczego ww. 2-3, które na pewno są bezpośrednią kontynuacją nauki syna Jake, nie są w tym języku? Powyższe zastrzeżenia eliminują interpretację w. 1b na podstawie użycia języka aramejskiego⁴⁰.

Możliwe jest również tłumaczenie: „Bóg (był) ze mną, Bóg (był) ze mną” (*lu' 'itî 'ēl*)⁴¹. Taka interpretacja słów syna Jake wymaga zmian w tekście spółgłoskowym. Ponadto wydaje się być niezrozumiała w kontekście ww. 2-3, skoro Bóg był z mówiącym te słowa, to dlaczego nie osiągnął on celu – nie zdobył mądrości?

Ostatnie słowo w. 1b (*'ukāl*) może być rozumiane w podwójny sposób, albo jako „zwycięzyłem” (forma od *ykl*; por. Jr 20,9)⁴², albo w sensie „jestem zmęczony/wyczerpany” (od *klh*)⁴³. Jeśli zinterpretujemy je w pierwszym znaczeniu, to znaczyłoby, że Agur osiągnął cel swoich wysiłków, czyli że pomimo wielu trudności i wysiłków zdobył mądrość. W tym wypadku zupełnie niezrozumiałe byłoby wyznanie Mędrca w ww. 2-3⁴⁴. Druga interpretacja ostatniego słowa w. 1b („jestem zmęczony/wyczerpany”) w pełni pasuje do kontekstu ww. 2-3 jak również do początku w. 1b. Mędrzec natrudził się szukając mądrości i nie zdobył jej, jest wyczerpany i nie ma już więcej sił,

⁴⁰ Zob. R.J. Clifford, 260.

⁴¹ Zob. L. Alonso Schökel – J. Vilchez Lindez, 597; W. McKane, 644; A. Meinhold, 494; C.C. Torrey, 94. Richter z kolei tłumaczy: „Bóg nie jest ze mną, Bóg nie jest ze mną” (zob. H.-F. Richter, *Hielt Agur sich für den Dümsten aller Menschen?* ZAW 113 (2001), 419).

⁴² Zob. L. Alonso Schökel – J. Vilchez Lindez, 598; R.J. Clifford, 260; P. Franklyn, 243; R.E. Murphy, *Proverbs*, 226.

⁴³ Zob. R.J. Clifford, 260; P. Franklyn, 243-244; B.K. Waltke, 468. Torrey niesłusznie uważa, że to znaczenie nie pasuje do kontekstu (zob. C.C. Torrey, 94).

⁴⁴ Dahood na bazie języków semickich z rodziny północnozachodniej interpretuje *'ukāl* w sensie: „jestem zdolny” (M. Dahood, *Proverbs and Northwest Semitic Philology*, Roma, 1963, 57. Por. R.E. Murphy, *Proverbs*, 226; B.K. Waltke, 468). Niestety również ta interpretacja nie pasuje do kontekstu ww. 2-3.

aby ponownie, po raz kolejny podjąć wysiłek, by jej szukać⁴⁵. To wyczerpanie syna Jake sugeruje, być może, że swoją naukę wypowiada na końcu swojego życia, co potwierdzałoby odczytanie słów *ně'um hageber* w sensie uroczystego oświadczenia, pewnego rodzaju testamentu duchowego na wzór Dawida (por. 2 Sm 23,1-7)⁴⁶.

Na podstawie powyższej analizy Prz 30,1b należy przyjąć, że słowa tego stychu powinny być tłumaczone w następującym sensie: „wypowiedź człowieka: namęczyłem się, o Boże, namęczyłem się, o Boże i jestem wyczerpany”. Taka interpretacja tekstu nie wymaga dokonania żadnych zmian w tekście spółgłoskowym i najlepiej wpisuje się w cały kontekst Prz 30,1-6.

Pierwszy stych Prz 30,1 przedstawia nam Agura, syna Jake. Nie jest on Żydem, pochodzi z Massa – regionu znanego z kultywowania tradycji mądrościowych, które są podziwiane na kartach Starego Testamentu. Mędrzec, najprawdopodobniej, u kresu swego życia pozostawia nam rodzaj testamentu duchowego czy mądrościowego, w którym podsumowuje całe swoje życie, cały swój wysiłek intelektualny zmierzający do poznania i osiągnięcia mądrości. Ze względu na silne konotacje prorockie słownictwa nie możemy wykluczyć, że Agur wypowiada swą naukę w jakimś, ściślej nieokreślonym, stanie ekstazy⁴⁷.

3. DRAMAT MĘDRCA – WYZNANIE PRAWDY (WW.2-3)

Po uogólniającym i podsumowującym przedstawieniu swoich wysiłków zmierzających do osiągnięcia mądrości (w. 1b), Agur rozwija początkową myśl ukazując przycy-

⁴⁵ Zob. L. Alonso Schökel – J. Vilchez Lindez, 598.

⁴⁶ Zob. P. Franklyn, 241.242; H. Kosmala, 378.

⁴⁷ Por. C.H. Toy, 520.

ny swego zmęczenia i niezrealizowania celu swego życia (ww.2-3). Czyni to w formie wewnętrznego dialogu (por. Ps 37,35-36; Prz 24,30-34), złożonego z czterech oświadczeń dotyczących jego wiedzy, które tworzą podwójny paralelizm synonimiczny (2a//2b i 3a//3b).

Jego dramatyczne wyznanie rozpoczyna się partykułą *kî*. W Prz 30,2 sprawia ona duże trudności. Może bowiem wprowadzać zdanie główne, bądź zdanie podrzędne (przyczynowe, warunkowe lub czasowe), może również wyrażać następstwo, a także wprowadzać mowę niezależną. W kontekście naszej perykopy *kî* wprowadza zdanie podrzędne przyczynowe („ponieważ”)⁴⁸. W ten sposób Mędrzec uzasadnia dlaczego jest zmęczony i wyczerpany (w.1b). Użycie *kî* w sensie przyczynowym potwierdza interpretację wersetu poprzedniego w sensie form czasownikowych, a nie imion własnych⁴⁹.

Agur, w dramatyczny sposób, wyznaje brak wiedzy. W typowy dla semitów sposób, przy użyciu hiperboli⁵⁰, deklaruje, że jest najgłupszy spośród wszystkich ludzi. Jego samouniżenie idzie jeszcze dalej, w w. 2a, mówiąc o swojej małości, wyraża ją przymiotnikiem *ba'ar*. W ten sposób deklaruje nie tylko brak mądrości („nierozumny, głupi, otepiały, ograniczony”, por. Prz 12,1; Ps 49,11.21; 92,7), ale idzie znacznie dalej. Syn Jake, odnosząc do siebie tenże przymiotnik, stawia się na równi ze zwierzętami (*ba'ar* oznacza również „bydłęcy, bestialski”, a jako rzeczownik „zwierzę, bydłę”). Mędrzec określa sie-

⁴⁸ Por. L. Alonso Schökel – J. Vilchez Lindez, 599; D. Cox, 240; W. McKane, 645-646; C.H. Toy, 520-521; B.K. Waltke, 468.

⁴⁹ Por. J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 55. Zwolennicy interpretacji Prz 30,1b w sensie występowania tam imion własnych twierdzą, że partykuła *kî* może występować w znaczeniu emfaticznym („zaiste, z pewnością”; por. P. Franklyn, 244; D.A. Hubbard, 458; B.K. Waltke, 456; R.B. Whybray, 408) lub czasowym – „kiedy” (por. B. Gemser, 102; O. Plöger, 354). Użycie jednak przyczynowe dyskutowanej partykuły potwierdza również przekład LXX, w którym występuje *γάρ*.

⁵⁰ Por. R.J. Clifford, 261; R.C. Van Leeuwen, 252; L.G. Perdue, *Proverbs*, 255; B.K. Waltke, 469.

bie nie jako człowieka, ale jako podczłowieka, któremu bliższy jest świat zwierzęcy niż ludzki (por. Hi 25,6; Ps 22,7). Również autor Ps 73: „byłem nierozumny (*ba'ar*) i nie pojmowałem: byłem przed Tobą jak juczne zwierzę” (w. 22) stawia się w takiej samej pozycji co Agur⁵¹. Tak jak zwierzęta nie posiadają inteligencji (*bînāh*), tak samo Mędrzec stwierdza jej brak u siebie (w. 2b)⁵². Rzeczownik *bînāh* („rozumienie, inteligencja”) występuje aż 14 razy w Księdze Przysłów⁵³. Dzieło to zostało napisane, aby dać zrozumienie słów rozumnych (1,2). Inteligencja jest konieczna do osiągnięcia bojaźni Pańskiej i poznania Boga (2,3; 9,10), jest ona atrybutem samej Mądrości (8,14, por. 7,4) i przeciwieństwem głupoty (9,6). Można ją poznać i zdobyć (4,1.5; 23,23). Jej wartość przewyższa wszelkie bogactwo (4,7; 16,16;23,4), jednak nie jest ona normą najwyższą, przewyższa ją bowiem zaufanie Bogu (3,5). To brak *bînāh* sprawia, że autor czuje się najgłupszym z ludzi, a nawet nie w pełni człowiekiem⁵⁴. Wyznanie, które uczynił Agur w w. 2 jest pełne rozgoryczenia i świadczy o całkowitym niepowodzeniu wysiłków Mędrca: nie zdobył on nawet „zrozumienia”, które jest, jak świadczą przytoczone powyżej teksty z Prz, możliwe do osiągnięcia, a które jednocześnie jest punktem wyjścia w drodze do poznania Mądrości i jej fundamentem. Tragedia syna Jake

⁵¹ Crenshaw podkreśla, że użycie przymiotnika *ba'ar* w odniesieniu do ludzkiego braku wiedzy jest ulubionym sposobem tradycji mądrościowej Starego Testamentu na wyrażenie ignorancji człowieka (por. J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 55).

⁵² Zob. S.M. Gozzo, 383; H. Ringgren, *b'r*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren, t. 2, Grand Rapids 1999, 204; G. Sauer, 99; C.H. Toy, 251.

⁵³ McKane uważa, na podstawie paralelizmu pomiędzy *bînāh* (w. 2a) i *hākēmāh* (w. 3a), że pojęcia te są synonimami, które określają wiedzę Boga (por. W. McKane, 646). Paralelizm, o którym mówi McKane, jest jednak wątpliwy z punktu widzenia formalnego – budowy ww. 2-3.

⁵⁴ Por. R.J. Clifford, 261; J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 55; W. McKane, 646; C.H. Toy, 521; B.K. Waltke, 469.

jest tym większa, że nie tylko nie zdobył on mądrości, ale nie osiągnął nawet koniecznego do tego warunku, jakim jest *bînāh*.

Prz 30,3 jest kontynuacją wersetu poprzedniego. Agur podaje dwa nowe motywy, z powodu których uważa siebie za najgłupszego ze wszystkich ludzi, a nawet, jak już powiedzieliśmy, za istotę niższą od człowieka, która utożsamia się prawie ze światem zwierzęcym. Pierwszym powodem wymienionym w w. 3a jest stwierdzenie: „nie nauczyłem się mądrości”. Czasownik *lmd* w osnowie ął przybiera znaczenie „uczyć się, wprawiać się”. Jego podmiotem jest człowiek. Czasownik ten podkreśla zaangażowanie, własny wkład człowieka w celu zgłębienia i poznania jakiejś rzeczywistości (por. Prz 5,13), ale również zdobycia jakiejś umiejętności, np.: dobra w sensie ogólnym (Iz 1,17), sprawiedliwości (Iz 26,9-10), wiedzy (Iz 29,24), sztuki wojennej (1 Km 5,18; Iz 2,4), sposobu życia pogan (Jr 10,2; 12,16), przykazań (Ps 119,7.12.26.64.66.68), śpiewu (1 Km 25,7) itd. Również zwierzęta mogą uczyć się tego, co jest im potrzebne do przeżycia (por. Ez 19,3.6)⁵⁵. W literaturze mądrościowej Starego Testamentu, tak jak w omawianym przez nas wersecie, czasownik ten odnosi się do osiągnięcia właściwego zrozumienia lub mądrości (por. Koh 12,9; Hi 21,22, choć w tych tekstach *lmd* występuje w osnowie piel i przybiera znaczenie „uczyć”). Agur stwierdza, że używając tylko i wyłącznie naturalnych zdolności ludzkich – rozumu i inteligencji – nie zdobył mądrości (*hāk^emāh*). Nie zdobył jej, bo, jak wyznał wcześniej, nie posiada *bînāh* (w. 2a). Wydaje się, że syn Jake chciał przekazać prawdę, że człowiek, w oparciu jedynie o własne zdolności i przymioty natury ludzkiej, nie jest w stanie osiągnąć i poznać mądrości. Jeśli to jest przesłanie, które chciał nam przekazać Mędrzec, to staje on w opozycji do tej części literatury sapiencjalnej Starego Testamentu, która uważa, że człowiek jest w stanie zgłębić i poznać

⁵⁵ Por. A.S. Kapelrud, *lāmad*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren, t. 8, Grand Rapids 1997, 9.

mądrość i osiągnąć ją w oparciu o przymioty własnej natury i osobiste zdolności⁵⁶. Agur staje więc na pozycji agnostycyzmu poznawczego, który zostanie potwierdzony przez niego w pytaniach retorycznych w Prz 30,4⁵⁷.

Istotne światło na wyznanie Mędrca rzuca drugi stych w. 3: „i wiedzy Świętego nie poznałem”. Negację (*lō*)⁵⁸, która stoi na początku pierwszego stychu, musimy odnieść również do drugiej części w. 3⁵⁹, ponieważ jeśli tego nie uczynimy, popadniemy w sprzeczność: Agur nie nauczył się mądrości, a jednak zna wiedzę Boga. A może w słowach tych Mędrzec z Massa chciał przekazać słuchaczowi / czytelnikowi zupełnie coś innego? Nie nauczył się mądrości od innego człowieka, ani w żadnej „szkole”, w której jej uczono, ale zna wiedzę Najwyższego, bo została mu udzielona w jakiś inny sposób, nie poprzez ludzkiego pośrednika, ale bezpośrednio od Boga⁶⁰. Takie rozumienie słów syna Jake potwierdzałoby prorocką interpretację jego wcześniejszych słów⁶¹. Tej profetycznej interpretacji zdają się sprzeciwiać słowa Balaama, który wypowiadając swoje proroctwo

⁵⁶ Por. Prz 1,2.20; 2,2; 3,13; 4,5.7.11; 5,1; 8,1-5; 9,1-6; 14,6; 16,16; 17,16; 23,23; 24,24; 29,15; 31,26; Koh 1,13.16.17; Syr 6,18-37; 38,24-39,11; 51, 13-26.

⁵⁷ „His confession rebuts the rationalism of the so-called ‘Enlightenment’, which contended that unaided human reason can attain truth” (B.K. Waltke, 468-469). „His confession implicitly polemicizes against sages who claim wisdom through their own efforts (...) In truth, they are so stupid that they do not even know that they fall short of being human” (B.K. Waltke, 470).

⁵⁸ Niektórzy egzegeci proponują, zgodnie z tekstem LXX, zmianę samogłosek z *w^elō* na *w^elu*’ lub *w^elū* („lecz nauczyłem się...”; por. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1316, przypis 3b; P. Franklyn, 245; B.K. Waltke, 456; R.B. Whybray, 408).

⁵⁹ Por. L. Alonso Schökel – J. Vilchez Lindez, 598; A. Lelièvre – A. Maillot, 311; R.B.Y Scott, 175; R.B. Whybray, 408. Sprzeciwia się temu McKane, który ponadto uważa, że w. 3b trzeba interpretować jako zdanie celowe: „so that I might have knowledge of the Holy One” (W. McKane, 646).

⁶⁰ Por. G. Bernini, 387; M. Cimosà, 277; W. McKane, 646; L.G. Perdue, *Proverbs*, 255; C.H. Toy, 251.

⁶¹ Por. R.E. Murphy, *Proverbs*, 227.

stwierdza, że „ma udział w wiedzy Najwyższego” (Lb 24,16). Jeśli Agur doświadczyłby jakiejś formy ekstazy czy uniesienia prorockiego, również on poznałby wiedzę Boga lub miałby w niej jakiś udział.

Rozumienie nauki Agura w sensie proroctwa wydaje się niemożliwe również z tego względu, że zakłada rozdział pomiędzy mądrością ludzką i boską, tak jakby ta pierwsza mogła istnieć niezależnie od drugiej. A to też byłaby rewolucja w sapiencjalnym myśleniu Starego Testamentu i zupełnie nowy sposób spojrzenia na mądrość⁶².

Należy zwrócić uwagę, że Prz 30,3 jest zbudowany na zasadzie paralelizmu synonimicznego⁶³, w którym „mądrość” (*hākēmāh*, w. 3a) odpowiada „wiedzy Świętego” (*da‘at qe‘dōšim*⁶⁴, w. 3b), są to określenia synonimiczne i w Księdze Przysłów mogą być używane zamiennie⁶⁵.

⁶² Prz 2,6 stwierdza wyraźnie, że mądrość pochodzi od Boga, On jej udziela. O związku Boga i mądrości mówi również Prz 3,19. Ona jest pierwszym dziełem Stworzyciela 8,22-31. O mądrości jako bojaźni Pańskiej jest mowa w Prz 9,10; 15,33. Por. Syr 1,1-10.

⁶³ Por. R.J. Clifford, 261. Ponadto Prz 30,3 jest oparty na chiasmie: „nie nauczyłem się” (A), „mądrości” (B), „wiedzy Świętego” (B’), „nie poznałem” (A’); por. P. Franklyn, 245.

⁶⁴ Przymiotnik w liczbie mnogiej *qe‘dōšim* odnosi się do Boga, który jest też okreśłany jako **lōhīm* (por. A. Barucq, 219; J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 56; B. Gemser, 102; W. McKane, 646; O. Plöger, 354; H.-F. Richter, 420; R.B. Whybray, 408). Perdue liczbę mnogą, w której występuje przymiotnik „święty”, określa jako liczbę „mnogą majestatu” – por. Prz 9,10 (por. L.G. Perdue, *Proverbs*, 255; zob. także D. Cox, 241; D.A. Hubbard, 458; B.K. Waltke, 456-457). Scott i Bernini uważają, że pluralis jest liczbą mnogą wzmocnioną („intensivę”), która ma jednak znaczenie singularis (por. G. Bernini, 387; R.B.Y Scott, 176). Lelièvre i Maillot pluralis tłumaczą dosłownie, a „świętych” odnoszą do dworu niebieskiego Boga (por. L. Alonso Schökel – J. Vilchez Lindez, 598; A. Lelièvre – A. Maillot, 311).

⁶⁵ Por. T.E. Fretheim, *yāda‘*, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, red. W.A. VanGemeren, t. 2, Carlisle 1997, 411; G.J. Botterweck, *yāda‘*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren, t. 5, Grand Rapids 1986, 465.

Ten sam paralelizm występuje również w Prz 1,7; 2,6.10; 8,12; 9,10; 14,6; 24,3-4. We wcześniejszej warstwie księgi (Prz 10–29) „wiedza” odnosi się do rzeczywistości świeckiej, w sposób szczególny odnosi się do relacji międzyludzkich. Bardzo często określa ona przeciwieństwo jakie istnieje pomiędzy mądrym i głupim. Późniejsza warstwa księgi (Prz 1–9), do której trzeba zaliczyć również Prz 30–31, jako późniejszy dodatek nadaje *da'at* znaczenie bardziej teologiczne; wiedza pochodzi od Boga i jest z Nim nierozzerwalnie związana (por. 1,7.29; 2,5-6.10; 3,20; 9,10). „Wiedza” nie jest dana człowiekowi wraz z jego naturą, trzeba się o nią starać i zabiegać. W Księdze Przysłów „bojaźń Pańska” i „wiedza Boga” są synonimami – Prz 2,5 stwierdza, że „zrozumienie bojaźni Pańskiej” jest równoznaczne z „osiągnięciem wiedzy Boga” (por. 9,10)⁶⁶.

Nie możemy więc dokonać podziału na mądrości ludzką i boską, to sprawia, że przedstawionej powyżej interpretacji prorockiej nie możemy zaakceptować. Agur nie nauczył się mądrości, czyli nie poznał wiedzy Boga. Rodzi się jednak pytanie, jak powinniśmy rozumieć *da'at q^edōšim*? Czy chodzi tu o wiedzę, którą posiada sam Bóg, czy raczej o wiedzę na temat Boga? Fretheim „wiedzę Boga” określa jako pełną harmonię z Bogiem i kroczenie Jego drogami⁶⁷. Crenshaw twierdzi, że wiedza, o której tu mowa, dotyczy wiedzy jaką posiada sam Bóg, czyli że jest to wiedza o wszystkim, o całym wszechświecie⁶⁸. Waltke natomiast odnosi ją do porządku moralnego, jaki ustanowił Bóg we wszechświecie⁶⁹.

Wyznanie Agura jest zaskakujące. Jest poganinem – pochodzi spoza Izraela, a jednak, jak wynika z 30,2-3, szukał mądrości nie czysto ludzkiej – w ujęciu pogańskim, ale mądrości typowej dla Starego Testamentu – pochodzącej

⁶⁶ Por. G.J. Botterweck, 466-467.

⁶⁷ Por. T.E. Fretheim, 411.

⁶⁸ Por. J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 55.

⁶⁹ Por. B.K. Waltke, 469.470-471.

od Jedynego i Prawdziwego Boga (w. 3b). Skomasowanie w ww. 2-3 terminów charakterystycznych dla starotestamentalnej tradycji mądrościowej (*bînāh* – w. 2a, *hākēmāh* i *da'at qe'dōšim* – w. 3)⁷⁰, nie może być dziełem przypadku⁷¹. Rodzi się pytanie, czy rzeczywiście syn Jake był poganinem, skoro szukał mądrości i wiedzy Świętego? Może był prozelitą, a może był tylko zafascynowany mądrością Izraela? A może chciał przekazać słuchaczowi / czytelnikowi wiadomość, że szukał mądrości wśród pogańskich mędrców, ale jej tam nie znalazł?⁷² Nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć dziś na te pytania, mimo to jednak możemy stwierdzić z całą pewnością, że: Agur nie był kimś, komu obca była izraelska tradycja mądrościowa, wręcz przeciwnie, na podstawie jego słów, możemy zaliczyć go do mędrców Starego Testamentu⁷³. Prawdziwy mędrzec nigdy nie uważał się za mądrego we własnych oczach (por. Prz 3,7; 26,12.16).

Niektórzy egzegeci uważają, że słowa Mędrca należy rozumieć jako wyraz sceptycyzmu czy agnostycyzmu wobec możliwości poznania Boga i Jego wiedzy⁷⁴. Jednak z jego nauki nie można wyciągnąć wniosku, że poznanie to jest w ogóle niemożliwe. Mędrzec wyznaje tylko, że on sam nie osiągnął, nie zdobył tego poznania. Osobiste jego niepowodzenie nie zaprzecza możliwości osiągnięcia

⁷⁰ „The three favorite terms, *bînāh* – w. 2a, *hākēmāh* and *da'at* occur here in this order. One is tempted to relate the first to anthropology, the second to mythic speculation, and the third to theology” (J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 55-56).

⁷¹ „The three synonyms, ‘understandings’, ‘wisdom’, ‘knowledge’, echo the opening verses of Proverbs, but with all the joy and confidence drained away. What the wise teachers held out as the purpose of the training, Agur confess to have missed” (D.A. Hubbard, 258). Whybray stwierdza, że, pomimo pozaizraelskiego pochodzenia, obecna forma Prz 30,1-3 posiada jest wyraźnie jahwistyczna (por. R.B. Whybray, 408).

⁷² Por. B.K. Waltke, 469.

⁷³ Alden z wielką wnikliwością stwierdza: „A man devoid of intelligence could never have written these words” (cytat za B.K. Waltke, 470).

⁷⁴ Por. D.A. Hubbard, 458; O. Plöger, 359.

wiedzy Boga i mądrości⁷⁵. Prz 30,2-3 wydają się być raczej wyrazem uznania małości człowieka i jego możliwości poznawczych wobec ogromu wiedzy Najwyższego, która przekracza zdolności naturalne człowieka (por. Prz 30,4; Koh 7,23-24; Hi 11,7-9; 28,12-14.20-28; Ps 92,6-7; Ba 3,9-37)⁷⁶. Jeśli tak odczytamy naukę Agura, to jawi się on naszym oczom nie jako sceptyk czy wręcz ateista, ale jako człowiek wielkiej wiary, który z pokorą i samouniżeniem uznaje wielkość Boga⁷⁷.

4. PYTANIA RETORYCZNE (w. 4)

W Prz 30,4 Mędrzec z Massa kontynuuje swą naukę⁷⁸, zmienia jednak jej formę – od osobistego wyznania prze-

⁷⁵ McKane twierdzi, że Prz 30,2-3 mają charakter ironiczny. Agur wyraża w nich swój smutek z powodu niepoznania Boga, podczas gdy inni wydają się znać Go i nie ma On przed nimi żadnych tajemnic (por. W. McKane, 646-647; także K.T. Aitken, *Proverbs* (The Daily Study Bible), Louisville 1986, 253; J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 55; P. Franklyn, 245; O. Plöger, 358-359; R.B.Y Scott, 176). Toy stwierdza, że ton ironiczny w Prz 30,1-3 jest mało prawdopodobny (por. C.H. Toy, 520; zob. także R.E. Murphy, *Proverbs*, 227).

⁷⁶ Por. L. Alonso Schökel – J. Vilchez Lindez, 599-600; M. Cimosà, 277; P. Franklyn, 245; D.A. Hubbard, 458; W. McKane, 647; R.E. Murphy, *Proverbs*, 227; B.K. Waltke, 470-471.

⁷⁷ Por. A. Barucq, 219; R.J. Clifford, 261; S.M. Gozzo, *Il libro dei proverbi*, Treviso 1965, 382-383; A. Meinhold, 497; B.K. Waltke, 468-469. „Podstawą prawdziwej mądrości Bożej jest uznanie własnej ograniczoności przez człowieka” (J. Drozd, 397).

⁷⁸ Por. L. Alonso Schökel – J. Vilchez Lindez, 600; M. Cimosà, 277; W. McKane, 647; R.E. Murphy, *Proverbs*, 228; O. Plöger, 359. Barucq uważa, że Prz 30,4 jest odpowiedzią Boga Aguirowi (por. A. Barucq, 219), podobnie uważa również Whybray (por. R.B. Whybray, 407.408). Hubbard zaś twierdzi, że Agur nie może być tym który mówi w w.4, ponieważ znajomość działania Boga nie pasuje do jego ignorancji, którą wyznał wcześniej (por. D.A. Hubbard, 458). Według Toya pytania w.4 wypowiedział ktoś wątpiący, komu Agur odpowiada w ww. 5-6 (por. C.H. Toy, 522).

chodzi do pytań postawionych słuchaczowi / czytelnikowi. W rzeczywistości są to pytania retoryczne – syn Jake pyta, ale zna na nie odpowiedź, która narzuca się niejako sama i jest oczywista dla wszystkich. Ich celem nie jest udzielenie odpowiedzi, bo ona jest niepodważalna, ale uświadomienie osobom, do których zwrócona jest wypowiedź Agura, gdzie znajduje się prawdziwa mądrość. Tekst Prz 30,4 jest wprowadzeniem do rozwiązania problemu dotyczącego poznawalności wiedzy i mądrości, który definitywnie zostaje rozstrzygnięty w ww. 5-6.

Pierwsze cztery pytania dotyczą wszechmocy Boga i Jego panowania nad światem⁷⁹. Są wyraźnym odniesieniem do Stwórcy i jego dzieła. Mędrzec, rozpoczynając je partykulą pytajną „kto?” (*mî*), pyta o konkretną osobę. Posiadają one chiastyczną konstrukcję: a. „niebo” (4a), b. „wiatr” (4b), b’. „woda” (4c), a’. „ziemia” (4d)⁸⁰. W ten sposób autor ujmuje cały kosmos; podkreślają to ramy zewnętrzne chiazmu – „niebo” (kierunek wertykalny wszechświata) i „ziemia” (kierunek horyzontalny)⁸¹, jego zaś wnętrze odnosi się do burzy – „wiatr” i „woda”⁸². Żaden człowiek nie może zapanować nad nimi, ani nimi rządzić, tylko ten, kto je stworzył ma nad nimi władzę.

Pierwsze pytanie: „kto wstąpił do nieba i zstąpił?” (30,4a) wyklucza jakąkolwiek istotę ziemską. To samo pytanie stawia Baruch: „Któż wstąpił do nieba, aby ją (mądrość) wziąć, któż ją z obłoków sprowadził?” (Ba 3,29). Podobne pytanie znajdujemy w Pwt 30,12, aczkolwiek dotyczy ono Prawa. Do nieba wstąpili Henoch (Rdz 5,24) i Eliasz (2 Krl 2,11), ale żaden z nich nie zstąpił z powrotem na ziemię. Drogę do mądrości zna tylko i wyłącznie Wszechwiedzący i nikt inny (Ba 3,31-33). Tę samą ideę

⁷⁹ Por. L. Alonso Schökel – J. Vilchez Lindez, 600; J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 56; R.E. Murphy, *Proverbs*, 228; L.G. Perdue, *Proverbs*, 258; Tenże, *Wisdom Literature*, 71; O. Plöger, 359; R.B. Whybray, 409.

⁸⁰ Por. P. Franklyn, 246; A. Meinhold, 498.

⁸¹ Por. P. Franklyn, 246; A. Meinhold, 497-498; B.K. Waltke, 471.

⁸² Por. B.K. Waltke, 471-472.

wyraża również Hiob (por. Hi 28,12-14.20-27)⁸³. Prorok Izajasz w ironiczny sposób przedstawia pychę króla babilońskiego, który chciał „wstąpić do niebios, powyżej gwiazd” i tam postawić swój tron i być podobny do Najwyższego, ale spadł z niebios i do Szeolu został wtrącony (por. Iz 14,4-21), podobnie została ukarana również pycha budowniczych wieży Babel (por. Rdz 11,1-9)⁸⁴. Bóg poniża pysznych, którzy chcą być jak On i wynoszą się aż do nieba (por. Jr 51,53). Drogi ziemia – niebo – ziemia nigdy nie przebył żaden człowiek. Przemierzali ją tylko aniołowie Boży we śnie Jakuba (Rdz 28,12⁸⁵). O wstępowaniu i zstępowaniu mówi Ps 139,8, jednak kontekst jest zupełnie inny; psalmista koncentruje się nie na zdobyciu wieży, ale na wszechobecności i wszechwiedzy Boga⁸⁶.

Obraz nieba i ziemi wyraża nieprzebytą przepaść, jaka dzieli człowieka od mądrości Bożej. Tak samo jak o własnych siłach człowiek nie mógł wstąpić do nieba, tak samo nie może poznać i zdobyć mądrości (por. Hi 11,5-8; Dn 2,21-23; Syr 18,4-5)⁸⁷.

„Kto zebrał wiatr w swoje dłonie?” (30,4b). Bóg stwarza wichry (Am 4,13) i ma nad nimi pełną władzę (por. Ps 135,7). Wyrażenie *sp rûha* spotykamy jeszcze dwa razy w Starym Testamencie (Hi 34,14 i Ps 104,29). W obydwu przypadkach odnosi się ono do odebrania człowiekowi przez Boga ożywiającego ludzkie życie ducha – w ten metaforyczny sposób wyrażona jest śmierć człowieka. Jeśli w tym sensie powinniśmy rozumieć Prz 30,4b, to drugie

⁸³ Toy sprzeciwia się tej interpretacji, ponieważ podkreśla, że punktem wyjścia jest ziemia, a nie niebo. Według niego również wzmianka o synu jest sprzeczna z odniesieniem do w Prz 30,4 (por. C.H. Toy, 521).

⁸⁴ Perdue wstępowanie do nieba rozważa w kluczu ludzkiej pychy, a w zstępowaniu widzi Boską karę za ludzką arogancję (por. L.G. Perdue, *Proverbs*, 256-257). Por. A. Lelièvre – A. Maillot, 311.

⁸⁵ Por. L.G. Perdue, *Wisdom Literature*, 70.

⁸⁶ Por. P. Franklyn, 246-247 R.E. Murphy, *Proverbs*, 228.

⁸⁷ Por. G. Bernini, 387; R.J. Clifford, 261-262; J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 56; J. Drozd, 397; A. Lelièvre – A. Maillot, 311; S. Potocki, 66; B.K. Waltke, 472.

pytanie retoryczne nie odnosiłoby się do sił natury i panowania nad nimi, lecz do władzy Boga nad życiem i śmiercią⁸⁸.

Również trzecie pytanie: „kto wody zawinął w płaszcz?” (30,4c) podkreśla panowanie Boga nad światem (por. Rdz 1,9-10; 6-9; Ps 104,6-7.10-13; Hi 26,8; 38,8.16.25-30). Tylko On ma władzę nad wodami (por. Prz 8,29; Am 5,8; Iz 51,15) i zsyła deszcz, aby podtrzymywał życie na ziemi (por. Hi 26,8).

Ostatnie pytanie retoryczne: „kto krańce ziemi stworzył?” (30,4d) jest wyraźnym nawiązaniem do stworzenia świata (por. Prz 8,29). To samo pytanie kieruje Bóg do Hioba (por. 38,4-6.18). Przed tym, kto utwierdził krańce ziemi, nic nie jest zakryte (por. Hi 28,24). Bóg sądzi krańce (2 Sm 2,10), one powrócą do Niego i wszystkie ludy pokłon Mu oddadzą (por. Ps 22,28).

Całkowite panowanie Boga nad światem i kierowanie nim wyraża jego mądrość. Baruch (3,29-37) i Hiob (28,12-28.38) wyrażają tę samą myśl, która zawarta jest w Prz 30,4a-d. Na początku zostaje stwierdzone, że pomiędzy wiedzą Boga i możliwością zdobycia jej przez człowieka jest ogromna, nieprzekraczalna otchłań; następnie wskazuje się Stwórcę jako tego, który jedynie posiada mądrość, ponieważ tylko On panuje nad całym światem. Agur i Hiob przeszli tą samą drogę – ich sposób argumentacji jest identyczny z tą jednak różnicą, że to, do czego dochodzi Hiob na końcu swego doświadczenia Boga i Jego działania, jest punktem wyjścia nauki Agura⁸⁹.

Ostatnie dwa pytania Prz 30,4 są niejako podsumowaniem i ukoronowaniem pytań retorycznych. Mędrzec zwraca się bezpośrednio (w drugiej osobie liczby pojedynczej) do swego słuchacza, pytając go o imię tego, który jest w stanie dokonać tego wszystkiego, o czym była mowa we wcześniejszych pytaniach retorycznych⁹⁰. Pyta wprost

⁸⁸ Por. L.G. Perdue, *Proverbs*, 258; Tenże, *Wisdom Literature*, 71.

⁸⁹ Por. K.T. Aitken, 255; L. Alonso Schökel – J. Vilchez Lindez, 599-600; J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 57; P. Franklyn, 246; G. Sauer, 100; C.H. Toy, 522.

⁹⁰ Por. R.B. Whybray, 409.

o imię tego, który panuje nad światem. Wj 3,13 zawiera to samo pytanie („Jakie jest jego imię?”). W Starym Testamencie, ilekroć pojawia się pytanie o imię w kontekście stworzenia świata i panowania nad nim, odpowiedź jest zawsze jedna i ta sama: Bóg (por. Iz 48,2; 51,15; Jr 10,16; 31,35; Am 4,13; 5,8; 9,6)⁹¹.

Zaskakujące jest drugie pytanie: „jakie jest imię jego syna?”. Odpowiedź na pierwsze pytanie jest niewątpliwa: Bóg. Któż jest jego synem? Pierworodnym synem Boga jest Izrael⁹². Tę interpretację potwierdza LXX i Midrasz *Yalkut Shimoni*. Również uderzająca paralela do Ba 3,37 („Zbadał wszystkie drogi mądrości i dał ją słudze swemu Jakubowi, i Izraelowi, umiłowanemu swojemu”) potwierdza tę interpretację.

Słowo „syn” w tradycji mądrościowej całego starożytnego Bliskiego Wschodu było zwyczajowym określeniem ucznia. Jeśli tak zinterpretujemy pytanie o imię syna, to Agur pytałby kto jest uczniem Boga, pytałby nie o cały naród, ale o indywidualnego człowieka, który oddał się zgłębianiu Bożej mądrości⁹³. Chociaż ta interpretacja jest mało prawdopodobna, to nie możemy jej jednak zbyt pochopnie odrzucić.

Na pytania dotyczące imienia możemy spojrzeć jeszcze w innym świetle. W Starym Testamencie imię wyraża istotę tego, kto je nosi, a poznanie imienia jest równoznaczne ze zrozumieniem natury osoby, którą ono określa (por. Rdz 32,28-30; Wj 3,13-14)⁹⁴. W tym wypadku Agur nie pytałby o imię Boga, ale o Jego naturę. Jeśli tak odczytamy końcowe pytania Prz 30,4, to powracamy do agnostycyzmu poznawczego Mędrca z Massa: Bóg jest

⁹¹ Por. L. Alonso Schökel – J. Vilchez Lindez, 600; J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 57; P. Franklyn, 247; C.H. Toy, 522.

⁹² Por. Wj 4,22; Pwt 14,1; 32,5-6.18-19; Iz 43,6;45,11; 63,16; Jr 3,4.19; 31,20; Oz 11,1. Zob. P. Franklyn, 247; A. Meinhold, 498.

⁹³ Por. J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 57-58; D.A. Hubbard, 459; R.E. Murphy, *Proverbs*, 228.

⁹⁴ Por. G. Bernini, 388; M. Cimosà, 277-278; S.M. Gozzo, 384; D.A. Hubbard, 459.

niepoznawalny, a Jego natura jest zakryta przed człowiekiem, jest nieprzeniknioną tajemnicą. Jeśli ta interpretacja jest właściwa, to ponownie mamy do czynienia z przeciwstawieniem się tym, którzy deklarują znajomość Boga i Jego tajemnic⁹⁵.

Bardzo interesującą interpretację pytania o imię syna przedstawił Skehan. Punktem wyjścia jego analizy w. 4 jest sen Jakuba (Rdz 28,12-13), w którym widział on anioły wstępujące i zstępujące. Jakub w Rdz 47,9 określa siebie jako przebywającego czasowo – gościa, dokładnie to samo oznacza imię Agur. Według uczonego właśnie Agur jest imieniem, o które pyta w. 4. Jego ojcem byłby więc Bóg. Agur jest synem Jake, więc to ostatecznie imię należy odczytać jako skrót pochodzący od *Yhwh qādōš hū'* („Jahwe, On jest Święty”). Tak więc Agura należałoby utożsamić z Jakubem-Izraelem, umiłowanym synem Boga (por. Wj 4,22)⁹⁶. Należy jednak zauważyć, że odpowiedź na wcześniejsze pytania jest tak oczywista, że nie pozostawia cienia wątpliwości, o kogo w nich chodzi. Ponadto interpretacja Skehana jest tak skomplikowana i zawila, że przypomina raczej łamigłówkę i wiedzę tajemną niż zwykle przedstawienie nauki Mędrca. Po co autor miałby uciekać się do tak skomplikowanego wywodu, gdyby chciał przedstawić Agura jako Izraela, syna Bożego? Czy nie mógłby powiedzieć o tym wprost?

Prz 30,4 kończy się stwierdzeniem, nie pytaniem jak w Biblii Tysiąclecia: „Bez wątpienia wiesz”⁹⁷. To końco-

⁹⁵ „Against those who speak about God as if He were familiar to them and the subject had no difficulties, Agur says that nothing at all is known by men about God. There is an unbridgeable gulf between men and a Being whose dominion is so vast, who collects the wind in his fists, and whose clothing is the clouds” (W. McKane, 647). Por. L.G. Perdue, *Proverbs*, 256.258-259.

⁹⁶ Por. P. Skehan, *Studies in Israelite Poetry and Wisdom* (CBQMS 1), Washington 1971, 42-43. Interpretację Skehana krytycznie ocenia Murphy (por. R.E. Murphy, *Proverbs*, 229).

⁹⁷ Partykuła *kī* (patrz Prz 30,2a) nie wprowadza w 30,4f pytania, ale wzmacnia emfaticznie. Por. J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 57;

we oświadczenie jest zaproszeniem nie tylko do szukania mądrości, lecz także do jej poznania i zdobycia. Żaden człowiek o własnych siłach nie może jej odnaleźć; Agur jednak odkrył, gdzie ona jest ukryta i teraz wskazuje, gdzie można ją poznać i zdobyć – jest w Bogu i można do niej dotrzeć przez Jego syna – Izraela⁹⁸. Została mu ona objawiona i przekazana w słowie Bożym⁹⁹.

Zbieżności Prz 30,4 z tekstami Starego Testamentu nie wydają się być przypadkowe. Czyżby Agur je znał? A może korzystał ze wspólnego dla pism żydowskich i mądrości pozaizraelskiej dziedzictwa? Nie wiemy, czy syn Jake doświadczył jakiejś formy bezpośredniego objawienia, ale możemy powiedzieć z całą stanowczością, że doświadczył Boga objawiającego się w dziele stworzenia i poprzez nie¹⁰⁰.

5. SŁOWO BOŻE – OSTATECZNE ROZWIĄZANIE PROBLEMU POZNANIA MĄDROŚCI I WIEDZY **BOGA** (ww. 5-6)

Wielu egzegetów, zwłaszcza ci, którzy w Prz 30,1-4 dostrzegają sceptycyzm lub nawet ateizm Agura uważają, że ww. 5-6 nie są słowami Mędrca z Massa, ale stanowią odpowiedź pobożnego Żyda, rzeczywistego czy wymyślonego przez redaktora księgi, który sprzeciwia się poglądom syna Jake i wskazuje na słowo Boże jako ostateczne źródło prawdy; inni są zdania, że w ww. 5-6 sam Bóg odpowiada Mędrcom¹⁰¹. W tekście jednak nie

P. Franklyn, 248; A. Meinhold, 494; L.G. Perdue, *Proverbs*, 258-259; Tenże, *Wisdom Literature*, 69; R.B.Y Scott, 176; C.H. Toy, 521; B.K. Waltke, 457.474; R.B. Whybray, 410.

⁹⁸ Por. P. Franklyn, 248.

⁹⁹ Por. S. Potocki, 66.

¹⁰⁰ Por. D.A. Hubbard, 460; R.B. Whybray, 409. McKane uważa, że tekst Prz 30,5-6 został napisany w obronie słowa Bożego (por. W. McKane, 648).

¹⁰¹ Por. A. Barucq, 221; M. Cimosà, 277; J.L. Crenshaw, *Clanging Symbols*, 58-59; A. Lelièvre – A. Maillot, 312; W. McKane, 643;

ma najmniejszych nawet śladów konfrontacji pomiędzy Agurem i jakąś inną osobą. Wydaje się, że powyższa interpretacja jest oparta na przeświadczeniu, że nieizraelita nie może znać głębi słowa Bożego i dostrzegać w nim samoobjawienia się Boga jako źródła najwyższej prawdy. Prz 30,5-6 są więc kontynuacją nauki syna Jake¹⁰².

„Słowo Boże” (w. 5a i 6a) spaja Prz 30,5-6 w jednostkę literacką¹⁰³.

W 30,5 Mędrzec cytuje, prawie dosłownie, wyznanie Dawida w niezawodność słowa Bożego, który uniknął śmierci z rąk swoich nieprzyjaciół, (por. 2 Sm 22,3.31 = Ps 18,31¹⁰⁴). Zarówno Agur jak i Dawid podkreślają, że słowo Pana jest „wyprobowane” (*š^erûpā*), w ten sposób odwołują się do procesu oczyszczania metali w ogniu w celu usunięcia z nich wszelkiego rodzaju zanieczyszczeń (por. Prz 25,4; Ps 66,10; Iz 1,25; 48,10; Jr 6,29; Za 13,9; Ml 3,3). Tak jak oczyszczony metal nie zawiera niczego, co obniża jego wartość, tak samo wyprobowane – oczyszczone słowo Boga zawiera pełnię prawdy, jest wolne od jakiegokolwiek fałszu (zanieczyszczenia). Usunięte zanieczyszczenia są metaforą fałszu i kłamstwa, których ani śladu nie ma w nieskazitelnie czystym, czyli pozbawionym nawet cienia nieprawdy i kłamstwa, słowie Boga (por. Ps 12,7; 19,10-11; 119,140)¹⁰⁵.

A. Meinhold, 495; R.E. Murphy, *The Tree*, 25; L.G. Perdue, *Proverbs*, 253.259; R.B.Y. Scott, 176-177; R.B. Whybray, 407.410. Franklyn sprzeciwia się tym poglądom, stwierdzając, że Prz 30,5-6 świadomie i celowo zostały umieszczone w swoim kontekście (por. P. Franklyn, 248, zob. także L. Alonso Schökel – J. Vilchez Lindez, 602; G. Sauer, 100).

¹⁰² Toy zauważa, że Prz 30,5-6 posiadają zbyt ogólną formę, aby mogły być odpowiedzią na konkretne zarzuty poprzednich wersetów (por. C.H. Toy, 523).

¹⁰³ Por. B.K. Waltke, 475.

¹⁰⁴ Por. A. Lelièvre – A. Maillot, 312; A. Meinhold, 498.

¹⁰⁵ Toy zasugerował, że podkreślanie doskonałości słowa Bożego może nawiązywać do potrójnego żydowskiego podziału Pisma Świętego na Torę, Proroków i Pisma (por. C.H. Toy, 523; zobacz także B.S. Childs, 556-567; A.H.J. Gunneweg, *Weisheit, Prophetie und Kanonformel. Erwägungen zu Proverbia 30,1-9*, w: *Altestamentlicher*

Niesie ono człowiekowi nie tylko absolutną i niepodważalną prawdę, lecz ponadto jest także „tarczą dla tych, którzy w nim się chronią” (30,5b). Autor używa również w tym wypadku metafory dobrze znanej w Starym Testamencie¹⁰⁶. Jak tarcza skutecznie chroni wojownika przed ciosami walczącego z nim wroga, tak samo słowo Boże jest najlepszą i najskuteczniejszą obroną przed nieprawdą i kłamstwem, ponieważ w nim zawarta jest cała prawda. Tak jak tarcza chroni żołnierza przed śmiercią fizyczną, tak samo słowo Boże chroni człowieka przed śmiercią duchową, którą może spowodować pójście za tym co fałszywe np. przed bałwochwalstwem (por. Jr 10,14; 51,17). Przyjęcie słowa Bożego za tarczę wymaga pełnego zaufania człowieka wobec Boga, całkowitego oddania i powierzenia się Bogu („ten, który szuka ucieczki/ który zaufał Mu [Bogu]”¹⁰⁷). Także Prz 3,5-6 wzywa właśnie do takiej postawy zaufania i oddania, warunkiem jej jednak jest „nie poleganie na własnym rozsądku” – czyli przyjęcie postawy, którą we wcześniejszych wersetach wyraził Agur – lecz odrzucenie tylko i wyłącznie ludzkiego szukania mądrości i wiedzy, bez odwołania się do słowa Boga¹⁰⁸.

Słowo Boże jest tarczą, czyli pewnością i zabezpieczeniem, tylko dla tych, którzy się chronią w Bogu – uciekają się do Niego. Czasownik *hsh* bardzo często określa w Pi-

Glaube und Biblische Theologie, red. J. Hausmann – H.-J. Zobel, FS H.D. Preuß, Stuttgart-Berlin-Köln 1992, 253-260; W. McKane, 648; A. Meinhold, 498-499; R.D. Moore, 96-107; B.K. Waltke, 477)

¹⁰⁶ Por. Prz 2,7; Rdz 15,1; Ps 3,4; 7,11; 18,3; 28,7; 33,20; 59,12; 115,9; 119,114; 144,2.

¹⁰⁷ Tłumaczenie Biblii Tysiąclecia („tarczą jest dla tych, co się doń chronią”) może wprowadzać czytelnika w błąd, ponieważ może być rozumiane w ten sposób, że „doń” odnosi się do słowa, podczas gdy w tekście hebrajskim wyraźnie jest mowa o Bogu, jako tym, do którego ludzie się uciekają (użyty jest zaimek 3. osoby liczby pojedynczej rodzaju męskiego w odniesieniu do Boga, gdyby chodziło o odniesienie do słowa, powinien być zostać użyty zaimek 3. osoby rodzaju żeńskiego). Por. J. Drozd, 398.

¹⁰⁸ Por. W. McKane, 649.

śmie Świętym postawę zaufania człowieka w stosunku do Pana Boga (por. Pwt 32,37; Ps 11,1; 71,1; 118,8-9) i szukanie w Nim ratunku, schronienia i wybawienia¹⁰⁹. Tym, którzy się uciekają do Boga, zostają obiecane przez Niego: szczęście i radość (por. Ps 2,12; 5,12; 34,9; 64,11), miłosierdzie (por. Ps 17,7; 34,23; 57,2), dobroć (por. Ps 31,20) i łaska (por. Ps 36,8); to oni posiadają ziemię i odziedziczą Świętą Górę Boga (por. Iz 57,13). Dzięki użyciu tego tak wymownego czasownika, który zostaje zestawiony z obrazem tarczy, Mędrzec podkreśla sugestywnie i dobitnie rolę słowa Bożego w życiu człowieka, który przyjmuje je jako źródło prawdy i mądrości. Ono chroni go przed niebezpieczeństwami i zapewnia mu wejście w wyjątkową i bliską, niemalże intymną, relację z Bogiem.

Prz 30,6a jest nawiązaniem do Pwt 4,2 i Pwt 13,1. Stych ten jest konsekwencją poprzedniego wersetu – stoi na straży czystości słowa Bożego i ukazuje jednocześnie karę za fałszowanie oczyszczonego i wypróbowanego słowa Bożego. Również w Prz 19,5.9 i 21,28 zapowiedziane jest surowe ukaranie kłamcy i fałszywego świadka (por. Ps 5,7), dlatego też w Prz 30,8 zawarta jest modlitwa, być może syna Jake: „fałsz i kłamstwo oddal ode mnie”.

Agur, odwołując się do wezwania Mojżesza do zachowania nienaruszonymi praw i nakazów Pana, powtarza polecenie niedodawania niczego do słowa Bożego, ale pomija milczeniem drugą część zobowiązania Mojżeszowego, aby niczego nie odjąć¹¹⁰. Toy sugeruje, że zakaz dodawania czegokolwiek do słowa Bożego może być aluzją do doktryny o zmartwychwstaniu i nieśmiertelności, która pojawiła się w II w. przed Chr.¹¹¹ Według Potockiego dodanie czegokolwiek do słowa Bożego należy rozumieć w kategoriach błędnej interpretacji treści objawionych¹¹².

¹⁰⁹ Por. Rt 2,12; Iz 14,32; 30,2; Za 3,12; Ps 7,2; 16,1; 25,20; 31,2; 37,40; 141,8; 148,2.

¹¹⁰ Por. C.H. Toy, 523.

¹¹¹ Por. C.H. Toy, 523.

¹¹² Por. S. Potocki, 66.

Każda ingerencja (dodanie czegokolwiek) w słowo Boże jest kłamstwem i fałszem i będzie ukarana przez Najwyższego (por. 30,6b; a także Ap 22,18)¹¹³. W ten sposób syn Jake wzywa do posłuszeństwa słowu Bożemu. Zachowywanie go jest bowiem podstawą relacji synowskiej Izraela wobec Boga, a każde nieposłuszeństwo niesie ze sobą karę (por. Pwt 4,3). Wezwanie pierwszego stychu w. 6 można odczytać również jako ostrzeżenie przeciw czysto ludzkim spekulacjom w poszukiwaniu Boga i Jego mądrości oraz wiedzy¹¹⁴.

Agur w Prz 30,5-6 kroczy drogą wytyczoną przez Mojżesza, który po wyznaniu, że nie potrzeba wstępować do nieba ani przekraczać morza, aby poznać nakazy Pana (Pwt 30,12-13), stwierdza, że słowo Boga jest blisko człowieka, jest w jego sercu, nie musi go więc szukać gdzieś daleko (Pwt 30,14). Tak samo Mędrzec z Massa po ukazaniu nieskuteczności ludzkich wysiłków w zdobywaniu i poznawaniu mądrości, wskazuje na słowo Boże jako jej źródło. Do takiego samego wniosku dochodzi również Baruch: „Tą mądrością jest księga przykazań Boga i Prawo trwające na wieki” (Ba 4,1) oraz Syrach (por. Syr 24, w szczególności w. 23). W ten sposób syn Jake ostatecznie rozwiązuje problem możliwości odnalezienia i poznania mądrości i wiedzy, która przynależy samemu tylko Bogu: człowiek, kierując się naturalnymi wyłącznie zdolnościami i przymiotami natury ludzkiej, nie jest w stanie ich poznać, może je osiągnąć jedynie w słowie Bożym, które zostało mu objawione. Ostateczną i niezgłębiaoną prawdę może poznać jedynie w słowie, które wyszło z ust Bożych. Ta sama prawda została wyrażona również na kartach Nowego Testamentu (por. Mt 11,25-27; 16,13-17; 2 Kor 3,14-4,6; Hbr 1,1-2).

Mędrzec, który wylania się z za tekstu Prz 30,5-6, nie jest poganinem, lecz osobą wierzącą, która uznaje i przyjmuje słowo Boże jako najwyższą normę prawdy – wiedzy o Bogu i o świecie oraz jedyne źródło mądrości, której szukał przez

¹¹³ Por. P. Franklyn, 249; B.K. Waltke, 477.

¹¹⁴ Por. M. Cimosà, 278; S.M. Gozzo, 385; W. McKane, 649; A. Meinhold, 499.

całe życie¹¹⁵. Agur w swojej refleksji bardzo wyraźnie podkreśla niezawodność słowa Bożego i jego doskonałość.

Objawione człowiekowi słowo stanowi, według słów Agura, ostateczne rozstrzygnięcie problemu dotyczącego możliwości poznania mądrości. Człowiek nie jest w stanie sam, o własnych siłach, poznać wiedzy Boga ani osiągnąć mądrości (ww. 2-4), może je jednak zgłębić jedynie i wyłącznie w samoobjawieniu się Boga¹¹⁶. Mędrzec, po zatoczeniu ogromnego koła (od w. 1a „słowa Agura”, do Jego słowa w w. 6b), powraca do punktu wyjścia – do słowa; wyszedł od swojego słowa, aby po przebyciu długiej drogi w poszukiwaniu mądrości, odnaleźć ją w słowie Boga. Nie znalazł tego czego szukał w słowach żadnego z ludzi, ale odnalazł to w słowach Najwyższego (por. Syr 24,23)¹¹⁷.

Niezależnie od tego czy Prz 30,1-6 są releksurą izraelskiej tradycji mądrościowej – owocem pracy ostatniego redaktora Księgi Przysłów, czy też rzeczywistą nauką Mędrca z Massa, tekst ten stwierdza: po pierwsze, istnienie nieprzekraczalnej przez człowieka otchłani, jaka istnieje pomiędzy wiedzą człowieka i Boga; po wtóre, wyraża prawdę, że tylko w słowie Bożym można poznać mądrość, zarówno tę boską jak i ludzką. Nie można nauczyć się jej w żadnej szkole, ani nie może być odkryta przez kogokolwiek, ale jedynie objawiona w słowie, które objawia sam Bóg. Jego słowo jest więc ostatecznym i jedynym źródłem

¹¹⁵ „The wise man who emerges in vv. 5-9 is fully integrated into the fold of Yahwism. He is no longer the bearer of an international tradition, but a scholar of sacred learning entrusted with preservation and transmission of the Jewish scriptures” (W. McKane, 647-648). Por. D. Cox, 242.

¹¹⁶ „As an answer to the inquirer’s despair at finding wisdom and the knowledge of God, the answer offered is that God has already made himself known truthfully in his written word. His self-revelation must be obeyed and not falsified by additions” (B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979, 556). Por. R.D. Moore, *A Home for the Alien: Worldly Wisdom and Conventual Confession in Proverbs 30,1-9*, ZAW 106 (1994), 100-101.

¹¹⁷ Por. L. Alonso Schökel – J. Vilchez Lindez, 601; M. Cimosá, 278; R.J. Clifford, 262; S.M. Gozzo, 384; L.G. Perdue, *Proverbs*, 254-255; S. Potocki, 66.

wiedzy Boga i mądrości – źródłem doskonałym, ponieważ nie zawiera cienia fałszu.

Sommario

L'ultimo redattore del Libro dei Proverbi doveva avere un motivo importante per inserire nel testo di questo libro sacro l'insegnamento di un pagano, proveniente da Massa, chiamato Agur. Dalla sua dottrina possiamo dedurre che egli era un proselita oppure un saggio pagano che conosceva benissimo la tradizione biblica sapienziale: lo fanno capire molte allusioni e riferimenti ai testi biblici dell'Antico Testamento.

Il presente articolo é dedicato alla prima parte delle parole di Agur (Pr 30,1-6), la quale si concentra sulla sua ricerca della sapienza. Essa ha carattere di una testimonianza che viene basata sull'esperienza personale dell'autore.

Il testo possiede una struttura raffinata. Inizia con l'autopresentazione di Agur (v. 1a), poi segue il cosiddetto enigma dei destinatari secondo l'interpretazione classica del testo (v. 1b) che, in verità, é una confessione della faticosa ricerca della sapienza da parte del saggio. In seguito Agur ammette la sua incapacità di conoscere e di raggiungere la sapienza (vv. 2-3), perché nessun uomo può conoscerla da solo, basandosi soltanto sulle sue proprie forze (v. 4). Alla fine il sapiente riconosce con umiltà che la vera sapienza é contenuta nella Parola di Dio, che é la suprema fonte di essa (vv. 5-6). In questo modo l'insegnamento di Agur si avvicina e sostiene la tradizione biblica sapienziale che identifica la Sapienza con la Parola di Dio (cf. Sir 24,23; Ba 4,1).

Ks. Andrzej Piwowar
ul. Unii Lubelskiej 15
20-108 Lublin
e-mail: andpiw@gazeta.pl

ANDRZEJ PIWOWAR (ur. 1970), kapłan Archidiecezji Warmińskiej. Studiował pod kierunkiem prof. M. Gilberta na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie (licencjat 2001) i Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim (doktorat 2006). Adiunkt w katedrze teologii Nowego Testamentu INB KUL, wykładowca języka greckiego Nowego Testamentu. Polem jego badań biblijnych są księgi mądrościowe Starego Testamentu.