

Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20–15,10). Część II: Działanie mądrości i przestroga skierowana do grzesznika (Syr 15,1-10)

The Sage – The Model of a Wisdom-Seeker (Sir 14:20–15:10).
Part II: Wisdom's Actions and a Warning for the Sinner (Sir 15:1-10)

KS. ANDRZEJ PIWOWAR

Instytut Nauk Biblijnych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
adres: Aleje Unii Lubelskiej 15, 20-108 Lublin; e-mail: andpiw@gazeta.pl

SUMMARY: The second part of Sir 14:20–15:10, that is 15:1-10, consists of five sections: 15:1 functions as an introduction, vv. 2-3 focus on wisdom's actions towards the one who seeks it, vv. 4-6 contain promises made to the person who has acquired wisdom, vv. in turn 7-8 constitute a warning for the fool – that is the sinner, while in the concluding part of the pericope analyzed in the present article (vv. 9-10) Sirach speaks of God's worship as the culmination of the efforts made in order to acquire wisdom.

Mere intellectual efforts do not suffice to acquire wisdom. It is wisdom itself that helps those who seek to attain it (vv. 2-3; the metaphors of the mother and wife, of being fed the bread of knowledge and the water of wisdom). Wisdom is personified as the guide in the process while at the same time remaining the object being sought. Its actions towards the man who strives to acquire it are akin to God's actions towards Israel and all the believers. The promises made in 15:4-6 pertain both to the wisdom-seeker's earthly existence (he will never fall nor will he be disgraced; on the contrary, he will be elevated and awarded with joy) and his afterlife (his descendants will remember him forever). In 15:7-8 Sirach expresses a warning directed to fools, that is sinners. They will never attain wisdom for their conduct defies wisdom's requirements for those who seek it (fear of God, knowledge of the Law and contemplation both of wisdom and the commandments). The author concludes by saying that God's worship constitutes the apex of attaining wisdom, a sign that one has actually acquired it. Fools and sinners cannot worship God for they do not submit to God's command and hence will never acquire wisdom.

The article also compares the theological message of 14:20–15:10 concerning wisdom with other fragments of the Book of Sirach that refer to the seeking and finding of wisdom (1:1-10; 4:11-19 and 6:18-37).

KEYWORDS: wisdom, seeking/acquiring of wisdom, sage, Sir 14:20–15:10, Sir 15:1-10

SŁOWA-KLUCZE: mądrość, szukanie/zdobycie mądrości, mędrzec, Syr 14,20–15,10, Syr 15,1-10

Niniejszy artykuł, jak wskazuje podtytuł, jest poświęcony analizie egzegetycznej drugiej części Syr 14,20–15,10, tj. 15,1-10. Jest on więc kontynuacją

poprzedniego artykułu, którego przedmiotem był tekst Syr 14,20-27, czyli początkowy fragment perykopy mówiącej o szukaniu mądrości przez mędrca¹. Na wstępie przypomnimy tekst grecki badanych w nim wersetów, następnie, opierając się na jego strukturze², dokonamy analizy egzegetyczno-teologicznej tego tekstu. Na zakończenie przedstawimy relacje Syr 14,20-15,10 do innych perykop Księgi Mądrości Syracha mówiących o zdobyciu mądrości, które ją poprzedzają w układzie dzieła mędrca z Jerozolimy, aby dostrzec ewentualny rozwój myśli autora.

I. Tłumaczenie greckiego tekstu Syr 15,1-10

- 15,1 Ten, kto boi się Pana będzie to czynił,
i [człowiek] znający Prawo zdobędzie ją;
- 15,2 i wyjdzie na spotkanie go jak matka
i jak dziewica przyjmie go,
- 15,3 będzie karmić go chlebem pojmowania
i wodą mądrości będzie poić go;
- 15,4 zostanie umocniony na niej i na pewno nie zostanie przechylony,
na niej będzie polegał i nigdy nie zostanie okryty hańbą;
- 15,5 i wywyższy go ponad jego bliskich,
i w zgromadzeniu otworzy usta jego;
- 15,6 radość i koronę wesela znajdzie
i wieczne imię odziedziczy.
- 15,7 Nigdy nie zdobędą jej głupcy
i grzesznicy nigdy nie zobaczą jej;
- 15,8 daleko jest od pychy,
i kłamcy nigdy nie przypomną sobie o niej.
- 15,9 Niestosowne [jest] uwielbienie w ustach grzesznika,
ponieważ nie od Pana zostało posłane;
- 15,10 albowiem w mądrości zostanie wypowiedziane uwielbienie
i Pan dobrze będzie kierował nim³.

1 Zob. A. Piwowar, „Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20–15,10). Część I: Działanie mędrca (Syr 14,20-27)”, *BibAnn* 6/2 (2016) 183-225.

2 Zob. Piwowar, „Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20–15,10). Część I: Działanie mędrca (Syr 14,20-27)”, 188-192.

3 Por. K. Bardski, „Duchowa wędrówka mędrca: od pragnienia mądrości do uwielbienia Boga. Tekst i struktura literacka Syr 14,20–15,10”, *Studia z biblistyki* (red. R. Bartnicki) (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2012) VIII, 12-14; *Księgi greckie*. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi i indeksem form podstawowych (tłum. M. Wojciechowski) (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio, 2008) 556-557; *A New English Translation of the Septuagint*.

2. Egzegeza Syr 15,1-10 – działanie mądrości

Druga część analizowanej przez nas perykopy jest bardziej złożona i różnorodna od pierwszej (14,20-27), którą moglibyśmy określić jako prawie monotematyczną (autor mówi w niej wyłącznie o działaniu mędrca zmierzającym do zdobycia mądrości, jedynie w. 26-27 odbiegają od tego tematu, przedstawiając przyrzeczenia, które są związane ze zdobyciem mądrości – nagrodę za jej osiągnięcie)⁴. W 15,1-10 Syrach koncentruje się na działaniu mądrości wobec szukającego jej (w. 2-3)⁵ oraz przedstawia obietnice złożone temu, kto ją zyskał (w. 4-6). W celu podkreślenia przesłania dotyczącego człowieka zmierzającego do zdobycia mądrości w przedostatniej sekcji drugiej części badanej przez nas perykopy (w. 7-8) autor posłużył się kontrastem: bojący się Pana i szukający mądrości z jednej strony, a głupiec i grzesznik z drugiej⁶. Dzięki temu w sposób pełniejszy i bardziej całościowy wyraża on swe przesłanie odnoszące się do osiągnięcia mądrości (przykład negatywny, którego trzeba unikać, czyli czego nie należy czynić, aby stać się mądrym). Całość swych rozważań kończy w formie podsumowania stwierdzeniami dotyczącymi wielbienia Boga (w. 9-10).

2.1. Wprowadzenie (15,1)

Syr 15,1, jak powiedzieliśmy, omawiając strukturę 14,20–15,10⁷, pełni w analizowanej przez nas perykopie bardzo ważną funkcję (moglibyśmy nazwać ją strukturalną). Z jednej strony łączy on bowiem pierwszą jej część (14,20-27) z drugą (15,1-10). Z drugiej zaś strony (możemy określić

And the Other Greek Translations Traditionally Included under that Title (red. A. Pietersma – B.G. Wright) (New York – Oxford: Oxford University Press, 2007) 730-731; *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami* (tłum. R. Popowski) (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio, 2013) 1208; *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (red. W. Kraus – M. Karrer) (*Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (red. W. Kraus – M. Karrer) (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009) 1110.

4 Zob. J. Marböck, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira* (BZAW 272; Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1999) 108.

5 „The second stanza (15:1-10) details the blessing Wisdom bestows on those who energetically pursue her” (P.W. Skehan – A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira* [AB 39; New York: Doubleday, 1987] 264). „Part two of this poem shifts the point of view to the object of hot pursuit” (J.L. Crenshaw, „The Book of Sirach”, *The New Interpreter's Bible* [red. L.E. Keck] [Nashville: Abingdon Press, 1997] V, 720).

6 Zob. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 264.

7 Zob. Piwowar, „Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20–15,10). Część I: Działanie mędrca (Syr 14,20-27)”, 189-191.

ją jako teologiczną) utożsamia człowieka szczęśliwego (*makarios anēr* – 14,20a), który poszukuje mądrości (zob. 14,20-26), z tym, kto boi się Pana (*ho foboumenos kyrion* – 15,1). To podwójne zadanie realizuje użyta w 15,1 syntagma *poiēsei auto* („będzie to czynił”). Zaimek rodzaju nijakiego (*auto*) odnosi się w sposób ogólny i całościowy do wszystkich działań, które Syrach przedstawił i zalecił równocześnie w 14,20-27 jako konieczne do osiągnięcia mądrości⁸. Formę czasu przyszłego czasownika *poieō* („czynić”, „robić”) powinniśmy zinterpretować w tym styku jako wyrażającą czynność niedokonaną, kontynuowaną, powtarzaną w przyszłości („będzie czynił”, a nie „uczyni”), ponieważ odnosi się ona do czynności opisanych w 14,20-27, które w zdecydowanej większości (wyjątek stanowią w. 25-26) mają ten sam aspekt (niedokonany) co *poiēsei*. W ten sposób autor podkreślił po raz kolejny, że szukanie mądrości jest procesem długotrwałym oraz wymagającym wielkiej cierpliwości. Nie można osiągnąć jej (stać się mądrym) w krótkim czasie, co Syrach podkreśla wielokrotnie i zawsze, gdy naucza o zdobywaniu mądrości.

W 15,1a, jak już powiedzieliśmy powyżej, człowiek szczęśliwy został utożsamiony z bojącym się Pana (*ho foboumenos kyrion*). Substantywizowane *participium praesentis* odnosi się do tego samego aspektu czasownika co forma *futuri* (*poiēsei*). Chodzi więc o stałą, niezmienną, trwałą postawę człowieka, która wyraża jego relację do Boga. Czasownik *fobeomai* (w znaczeniu przechodnim oznacza „bać się”; jednak w odniesieniu do Boga przyjmuje znaczenie: „odczuwać bojaźń”, „lękać się” w sensie „poważać”, „żyć szacunek” do kogoś).

Wielki i święty Bóg, władca świata i ludzi, budzi lęk słabego i grzesznego człowieka. Z drugiej jednak strony, to właśnie uczucie lęku, przechodzącego w szacunek, umożliwia człowiekowi korzystanie z łaskowości Boga. Bojaźń Boża sprowadza się bowiem do uznania Boga i podporządkowania się Jego Prawu, co stawia człowieka w zasięgu Jego zbawczego działania⁹.

- 8 Zob. Bardski, „Duchowa wędrówka mędrca: od pragnienia mądrości do uwielbienia Boga”, 20. „Mamy więc jakby podsumowanie i właściwie w tym miejscu perykopa mogłaby się zakończyć” (tamże, 20). Por. G. Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, *Biblia Comentada IV. Libros Sapientiales* (Biblioteca de Autores Cristianos 218; Madrid: La Editorial Catolica, 1967) 1146; M. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*. Psalmentheologie im Buch Jesus Sirach (BBB 127; Berlin: Philo, 2000) 158; G. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira* (Das Alte Testament Deutsch 1; Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2000) 129; J. Schreiner, *Jesus Sirach 1–24* (Die Neue Echter Bibel 38; Würzburg: Echter Verlag, 2002) 85.
- 9 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: Wydawnictwo ATK, 1999) 177. Por. P. Auvray – P. Grelot, „Bojaźń Boża”, *Słownik teologii biblijnej* (red. X. Léon-Dufour) (Poznań: Pallottinum, 1990) 90; N. Caldach-Benages, „Timore di Dio”, *Temi teologici della Bibbia* (red. R. Penna – G. Perego

Poza 15,1 w greckiej wersji dzieła Syracha czasownik *fobeomai* występuje jeszcze 27 razy (zdaniem J. Haspeckera bojaźń Boża jest główną ideą Księgi Mądrości Syracha¹⁰). Rzeczą charakterystyczną jest to, w jaki sposób został on użyty w tym tekście. Jedyńe cztery razy występuje on w formie czasownikowej (3 razy jako *infinitivus praesentis medii* – zob. 1,14.16.20 – i raz jako *imperativus praesentis medii* – zob. 7,31). We wszystkich pozostałych tekstach, w których się pojawia, posiada, podobnie jak w 15,1a, formę substantywizowanego *participium praesentis medii* liczby pojedynczej¹¹ lub, częściej, mnogiej¹². Mędrzec z Jerozolimy mówi więc nie o samej czynności, lecz o człowieku – ludziach, którzy realizują w swym życiu bojaźń Bożą. Bojącemu się Boga będzie dobrze w dniu jego śmierci, albowiem zostanie uznany za błogosławionego (zob. 1,13). Bojaźń Pana jest początkiem mądrości i jej pełnią, została ona przekazana tym, którzy są Mu wierni, jeszcze w łonie ich matek (zob. 1,14.16.20). Ci, którzy boją się JHWH, mogą oczekiwać Jego zmiłowania. Nie powinni zbaczać z Jego drogi, ponieważ wtedy upadną (zob. 2,7). Winni natomiast zaufać Mu (zob. 2,8) i spodziewać się dóbr, radości i zmiłowania (zob. 2,10). Ci, którzy odczuwają bojaźń Bożą, będą posłuszni Jego słowom (zob. 2,15¹³; por. 1,28). W 2,15 bojący się Pana (*hoi foboumenoi kyrion*) tworzą paralelizm synonimiczny z miłującymi Go (*hoi agapōntes auton*). Bać się Boga oznacza więc kochać Go. Ten sam paralelizm odnajdujemy w następnym wersecie: „Ci, którzy boją się Pana, będą szukać Jego upodobania, ci, którzy kochają Go, zostaną napełnieni Prawem” (2,16). Bojący się JHWH uniżą się pokornie przed Nim (zob. 2,17). Wierny przyjaciel (zob. 6,16) i dobra żona (zob. 26,3) są nagrodą dla bojących się Pana (zob. 6,16). Ci, którzy się boją Boga, będą dobrze kierowali swymi przyjaźniami (zob. 6,17). Szacunek wobec kapłanów jest także wyrazem bojaźni Bożej (zob. 7,31). Bojący się Pana są szanowani wśród ludzi (zob. 10,19) i poważani przez samego Boga (zob. 10,20). Największe nawet zaszczyty ludzkie i pozycje społeczne nie dorównują swą czią wielkości bojaźni Pańskiej (zob. 10,24; por. 25,11). Bóg ustrzeże bojących się Go od obrzydliwości (zob. 15,13), Jego oczy bowiem patrzą na nich (zob. 15,19). Bojący się Boga nawracają się i nie gardzą upomnieniami (zob. 21,6). Wielki jest człowiek,

– G. Ravasi (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2010) 1423; H.F. Fuhs, „yārē”, *TDOT* VI, 297-298; G. Wanke, „fobeō ktl. B. *fobos* and *fobeomai* in the Old Testament”, *TDNT* IX, 201.

¹⁰ Zob. J. Haspecker, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung (Analecta Biblica 30; Rom: PIB, 1967) zwłaszcza s. 45-105.

¹¹ Zob. Syr 1,13; 6,17; 15,1; 21,6; 25,10; 32,14; 31,1; 34,14.15.

¹² Zob. Syr 2,7.8.9.15.16.17; 6,16; 10,19.20; 15,13.19; 26,3; 32,16; 34,13.

¹³ Zob. N. Calduch-Benages, *En el crisol de la prueba*. Estudio exegético de Sir 2,1-18 (Asociación Bíblica Española 32; Estella: Editorial Verbo Divino, 1997) 207-212; Calduch-Benages, „Timore di Dio”, 1429.

który znalazł mądrość, ale nie jest on ponad tego, kto boi się JHWH (zob. 25,10). Bojący się Boga otrzymają wychowanie, a ci, którzy szukają Go od wczesnego rana, znajdą Jego upodobanie (zob. 32,14). W 32,16 znajdują się oni w paralelizmie synonimicznym z czynami sprawiedliwymi (*dikaiōmata*). Na tej podstawie możemy stwierdzić, że bojaźń Pańska polega m.in. na wypełnianiu dzieł tego rodzaju. Zło nie spadnie na tego, kto odczuwa bojaźń Bożą, a nawet jeśli to się stało, to zostanie on wybawiony (zob. 33,1). Dusza (duch) bojącego się JHWH będzie żyła, ponieważ jego nadzieja jest w Tym, który zbawia (zob. 34,13). Nie będzie się on niczego bał, albowiem sam Bóg jest jego nadzieją (zob. 34,14). Szczęśliwa jest dusza tego, kto boi się Pana (zob. 34,15)¹⁴.

Jak widzimy, bojaźń Pańska jest nie tylko jednym z najczęściej pojawiających się tematów w Księdze Mądrości Syracha, ale również jednym z najważniejszych przesłań teologiczno-sapiencjalnych tego dzieła. Określa ona przede wszystkim postawę człowieka wobec Boga: bojący się Pana kocha Go, jest Mu wierny i posłuszny Jego słowom, przyjmuje postawę pokory i uniżenia wobec Boga (por. 1,30), jest skory do nawrócenia, szuka Go i dokonuje czynów sprawiedliwych (por. 23,27). Jeśli ktoś tak postępuje i realizuje w swym życiu powyższe postawy, może liczyć na nagrodę ze strony Boga (dobra śmierć, miłosierdzie nad nim, szacunek wśród ludzi [por. 10,22; 25,6] i przychylność ze strony JHWH, ochrona przed złem [por. 2,10], wychowanie, obdarzenie dobrami, bezpieczeństwo (por. 27,3; 40,26), szczęście, radość [por. 1,11.12.18; 9,16; 40,27] i być może – konieczna jest dogłębna interpretacja 34,13 – życie wieczne)¹⁵. Wzorem gorliwości w przestrzeganiu bojaźni Pańskiej jest, zdaniem Syracha, Pinchas (zob. 45,23). Bojaźń Boża i mądrość są ze sobą ściśle związane, nie są jednak utożsamione. Trudno jest jednak jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, która z nich jest ważniejsza i której należy przypisać wyższość. Syr 25,10 zdaje się jednoznacznie sugerować, że bojący się Pana jest większy niż człowiek, który osiągnął mądrość. Zaś Syr 1,18 i 21,11 mówią, że uwieńczeniem mądrości jest bojaźń Boża. Według Syr 1,27 mądrość wraz z wykształceniem/formacją są częściami składowymi bojaźni. Jednak przesłanką potwierdzającą prymat mądrości nad bojaźnią Bożą może być początek Księgi Mądrości Syracha. Pierwsza jej perykopa poświęcona jest mądrości (zob. 1,1-10), a dopiero druga – bojaźni Bożej (zob. 1,11-20)¹⁶. Bojaźń Pana, podobnie jak mądrość, zapewnia

¹⁴ Na temat bojaźni Bożej w Księdze Mądrości Syracha zob. G. von Rad, *La Sapienza in Israele* (Genova: Marietti 1820, 1998) 219-220; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 160-166.

¹⁵ S. Potocki stwierdza, że „owoce bojaźni Bożej są identyczne z tymi, jakie daje mądrość” (Potocki, „Mądrość uczonego w Piśmie”, 177-178).

¹⁶ Zob. Potocki, „Mądrość uczonego w Piśmie”, 177.

człowiekowi szacunek i gwarantuje mu znaczące miejsce w hierarchii społecznej – wywyższa go.

W kontekście prowadzonej przez nas analizy Syr 15,1 ważne jest stwierdzenie zawarte w 2,16: „Ci, którzy boją się Pana, będą szukać Jego życzliwości, a kochający Go zostaną napełnieni Prawem”. Tekst ten ukazuje relację i zależności, jakie istnieją pomiędzy bojaźnią Bożą i Prawem. Na podstawie paralelizmu zawartego w tym wersecie możemy stwierdzić, że bojący się Pana zostaną napełnieni Prawem. Drugi stych 15,1 również łączy bojaźń Pańską z Prawem. Powinniśmy zwrócić uwagę także na Syr 34,15, w którym dusza człowieka bojącego się Pana jest określona jako szczęśliwa (*foboumenou ton kyrion makaria hē psychē*). Syr 14,20a mówił o człowieku szczęśliwym (*makarios anēr*), który w 15,1a został utożsamiony z bojącym się Pana. Na tej podstawie możemy powiedzieć, że również w 14,20–15,10 mowa jest o szczęściu człowieka bojącego się Boga.

W 15,1a Syrach wyraża w sposób bardzo jasny i wyraźny myśl, że człowiek bojący się Pana będzie szukał mądrości, czyli czynił to, o czym była mowa w 14,20-27¹⁷. W kontekście 15,1a bać się JHWH znaczy tyle, co dążyć do zdobycia mądrości¹⁸. Autor dokonał utożsamienia tych dwóch postaw (por. 19,20: „Cała mądrość – bojaźń Pana”)¹⁹, zgodnie z wyrażoną we wcześniejszej części swego dzieła wzajemną relacją, która istnieje pomiędzy mądrością a bojaźnią Bożą (por. zwłaszcza 1,14.16.20).

W drugim stychu 15,1 bohatera ludzkiego autor określa w jeszcze inny sposób, niż to uczynił w poprzednich wersetach. W 14,20a nazwał go człowiekiem szczęśliwym, w 15,1a zaś tym, który boi się Pana. Przypomnijmy, że jest to ciągle ta sama osoba – mędrzec. W 15,1b przedstawił go jako

17 „There are many instances in Sir where wisdom and the seeking for Wisdom are practically identical with the fear of the Lord (1,10; 9,14-16; 19,20.24; 21,11). This is true also with respect to 15,1” (K.-G. Sandelin, *Wisdom as Nourisher. A Study of an Old Testament Theme, Its Development within Early Judaism and Its Impact on Early Christianity* [Acta Academiae Aboensis, Ser. A 64/3; Åbo: Åbo akademi, 1986] 35). „Die theologische Deutung der in 14,22-27 dargestellten Bewegung in die Nähe der Weisheit geschieht durch die fundamentale Verbindung mit Furcht des Herrn und Tora, die schon Sir 1,12-30 und 6,37angesprochen und entfaltet worden ist. In solcher Tiefe geschieht Suchen und Finden der Weisheit” (J. Marböck, *Jesus Sirach 1–23* [Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2010] 192). Por. Haspecker, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, 95, 136, 156, 161; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 158-159.

18 „Syrach, mówiąc o bojaźni Bożej, nawiązał do znanej powszechnie praktyki, ale równocześnie dał jej swoistą podbudowę mądrościową” (Potocki, „Mądrość uczonego w Piśmie”, 177). „15,1 ist im Sinn einer Identifikation von Gottesfurcht und Weisheitstreben zu verstehen” (Haspecker, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, 141). Zob. Sandelin, *Wisdom as Nourisher*, 36; Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 129.

19 P. Auvray i P. Grelot utożsamiają bojaźń Bożą z pobożnością (zob. Auvray – Grelot, „Bojaźń Boża”, 91). Por. J. Becker, *Gottesfurcht im Alien Testament* (Analecta Biblica 25; Rom: PIB, 1965) 210-261.

znającego Prawo (*ho egkratēs tou nomou*). Przymiotnik *egkratēs* („mocny”, „pan”, „władca”, „posiadający panowanie/kontrolę nad czymś”²⁰) występuje w greckim tekście Syr jeszcze trzy razy. W 26,15 spotykamy go w pochwalie kobiety skromnej, która jest określona jako *egkratēs psychēs* (dosł. „panująca nad duszą”). Chodzi o kobietę, która panuje nad swymi emocjami i myślami. Rzeczownik *egkratēs* możemy w tym tekście zinterpretować także w znaczeniu szerszym jako „życie człowieka”. Niewiasta, o której mówi ten tekst, jest powściągliwa, panuje nad swymi emocjami i nie daje się wyprowadzić z równowagi. W odróżnieniu od kobiety skromnej grzesznik jest owładnięty przez gniew i złość, to one panują nad nim. Potwierdza to 27,30: „Nienawiść i gniew, i to wszystko jest obrzydliwością, człowiek grzeszny będzie opanowany (*anēr hamartōlos egkratēs*) nimi”. Jednak w kontekście prowadzonej przez nas analizy 15,1b najważniejszym tekstem, w którym występuje przymiotnik *egkratēs*, jest Syr 6,27: „Trop i szukaj, a zostanie poznana [mądrość – przyp. A.P.] przez ciebie i gdy [ją] posiadasz/opanujesz (*egkratēs genomenos*), nie porzucaj jej”²¹. Mędrzec wzywa swego ucznia do szukania mądrości. Apeluje także, aby gdy już ją zdobędzie, nie porzucił (utracił) jej. Podobnie jak w 14,22²² także w tym wersecie posługuje się metaforą odwołującą się do myślistwa i polowania („trop”). Zarówno w 6,27, jak i 15,1 przymiotnik *egkratēs* odnosi się do człowieka dążącego do zdobycia mądrości. Określa go jako tego, który posiada panowanie w pierwszym przypadku nad mądrością, w drugim (15,1) – nad Prawem. Musimy zwrócić uwagę na znaczenie tego greckiego słowa, ponieważ jest ono bardzo ważne w kontekście prowadzonej przez nas analizy egzegetycznej. Przymiotnik ten wywodzi się od rdzenia *krat* zawartego w *kratos* („siła”). Został on poprzedzony przez przyimek *en* (*eg* przed *k*) i dodano do niego sufiks przymiotników *-ēs*²³. Odnosi się więc do kogoś, kto posiada panowanie nad kimś lub czymś. Starając się uszczegółwić jego znaczenie, możemy powiedzieć, że panowanie nad osobą lub rzeczą, do której on się odnosi, jest bardzo stanowcze (posiadające aspekt przemocy) i niemalże przepełnione siłą i mocą (rdzeń *kratos*). Wyraża więc mocne,

20 Zob. G.A. Chamberlain, *The Greek of the Septuagint*. A Supplemental Lexicon (Peabody: Hendrickson Publishers, 2011) 48; H.G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996) 473; J. Lust – E. Eynikel – K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996) I, 127; F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca* (Torino: Loescher Editore, 2004) 622; T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Louvain – Paris – Walpole: Peeters, 2009) 188.

21 Zob. A. Piwowar, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część II: Poddanie się mądrości i jego skutki (Syr 6,23-31)”, *BibAn* 5/2 (2015) 333-337.

22 Zob. Piwowar, „Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20–15,10). Część I: Działanie mędrca (Syr 14,20-27)”, 203-204.

23 Zob. R. Romizi, *Greco antico*. Vocabolario greco italiano etimologico e ragionato (Bologna: Zanichelli, 2007) 390.

zdecydowane opanowanie tej rzeczywistości i całkowite panowanie nad nią, której nic nie może umknąć²⁴. W 15,1b dopełnieniem *egkratēs* jest Prawo. Przedmiotem panowania/kontroli jest więc Tora. Syntagmę *ho egkratēs tou nomou* powinniśmy rozumieć w znaczeniu egzystencjalno-intelektualnym. Panować nad Prawem oznacza rozumieć, znać je, panować nad nim, tzn. żyć nim i go przestrzegać.

Rzeczownik „prawo” (*nomos*) występuje w genetiwie, ponieważ tym przypadkiem rządzi przymiotnik *egkratēs*. Moglibyśmy określić go także jako *genetivus obiectivus*. *Ho egkratēs* jest substancywizowanym przymiotnikiem, ma więc znaczenie rzeczownika, który z kolei możemy uznać za pochodzący od czasownika (*egkrateuomai*). Na tej podstawie dopełniacz *nomou* możemy uznać za *genetivus obiectivus*. Syntagma *ho egkratēs tou nomou* miałyby wtedy znaczenie „posiadający panowanie odnoszące się do Prawa”.

Rzeczownik *nomos* („prawo”) w greckim tekście Syr występuje 27 razy. Charakterystyczne jest to, że zawsze występuje w liczbie pojedynczej. Odnosi się więc nie do różnych, wielorakich praw, lecz do jednego prawa lub, ewentualnie, zbioru praw rozumianego jako jedna całość. Po raz pierwszy słowo to pojawia się w 2,16. Tekst tego wersetu zbudowany jest na bazie paralelizmu syntetycznego, w którym „bojący się Pana” z pierwszego stychu odnosi się do „kochającego Go” z drugiego, a „szukanie Jego życzliwości” do „zostania napełnionym Prawem”. Kontekst jednoznacznie wskazuje, że nie chodzi tu o jakieś prawo ludzkie, lecz o Prawo, które Bóg nadał Izraelowi na Synaju – Torę. Przestrzeganie i zachowywanie właśnie tego Prawa zyskuje człowiekowi przychyłność Boga i jest wyrazem miłości do JHWH. Również w 9,15; 19,17; 23,23; 41,8; 42,2; 49,4 rzeczownik ten odnosi się do Tory (*nomos hysistou*). Podobnie także w 46,14 (*nomos kyriou*). Bóg dał ludziom swoje Prawo jako dziedzictwo (zob. 17,11). Jest to Prawo, które daje życie. Na podstawie 24,23 jednoznacznie możemy utożsamiać Prawo z Torą: „To wszystko jest księgą przymierza Boga Najwyższego, Prawem, które nakazał nam Mojżesz, dziedzictwem zgromadzenia Jakuba”²⁵. Ten, kto szuka Prawa, zostanie nim wypełniony, jednak dla grzesznika stanie się ono przyczyną upadku (por. 32,15). Wypełnianie Prawa polega na kierowaniu się przykazaniami (por. 32,24). Ten, kto zachowuje Prawo składa przepisane przez nie ofiary (zob. 35,1). Uczony w Piśmie oddaje siebie Prawu i zagłębia się w nim (por. 39,1). Jest ono przyczyną do chlubienia się przez

²⁴ Zob. Piwowar, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część II: Poddanie się mądrości i jego skutki (Syr 6,23-31)”, 336.

²⁵ Zdaniem M. Reitemeyera utożsamienie mądrości z Torą wywodzi się z teologii deuteronomicznej (zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 178-183).

niego (zob. 39,8). W 44,20 mowa jest o Prawie Najwyższego, jednak nie chodzi tu o Torę, ponieważ ona nie została jeszcze dana (zob. 45,5). Prawa Najwyższego, które zachowywał Abraham, nie możemy utożsamiać z Torą, choć w ten sam sposób zostało ono określone. W 45,5 Prawo życia zostało utożsamione jednoznacznie i wyraźnie z przykazaniami, które otrzymał Mojżesz, aby nauczyć Jakuba przymierza i Izraela wyroków boskich (por. 45,17). Na podstawie powyższej analizy z całą pewnością możemy powiedzieć, że *nomos* w greckiej wersji Księgi Mądrości Syracha powinniśmy utożsamiać z Torą (szeroko pojętą, niekoniecznie jej wersją spisana²⁶). Wskazują na to przydawki *hypsistou* i *kyriou* oraz kontekst, który wielokrotnie mówi o przymierzu lub przykazaniach²⁷.

Mówiąc o Prawie w kontekście analizy 15,1b, powinniśmy zwrócić szczególną uwagę na serię tekstów, w których jest ono powiązane z mądrością i bojaźnią Bożą. W Syr 19,20 Syrach stwierdza zwięźle, że całą mądrością jest bojaźń Pańska, szczytem zaś mądrości jest Prawo. W 19,24 autor wyraża przekonanie, że lepszy jest człowiek mniej zdolny, lecz bojący się Pana, niż obfitujący w mądrość, lecz łamiący Prawo. W 24,23, jak powiedzieliśmy już wcześniej, mędrzec dokonał utożsamienia mądrości z Torą. To w niej zawarta jest mądrość. Człowiek mądry nie będzie nienawidził Prawa (zob. 33,2), zaufa mu, a ono powiedzie go jak wyrocznia (zob. 33,3). W 34,8 wypełnianie Prawa znajduje się w paralelizmie do wypełniania mądrości. W końcu w 51,19 Syrach daje osobiste świadectwo, w którym stwierdza, że dusza jego starała się żarliwie o mądrość, a środkiem ku jej zdobyciu było dokładne przestrzeganie/zachowywanie Tory²⁸. Z przytoczonych powyżej tekstów jasno wynika, że istnieje ścisła korelacja pomiędzy bojaźnią Bożą,

26 „Należy podkreślić, że mędrzec ten [Syrach – przyp. A.P.] nie zacieśnia Tory tylko do Prawa otrzymanego na Synaju, ale rozpatruje ją w łączności z mądrościową koncepcją stworzenia” (S. Potocki, „Uwagi autobiograficzne autora Mądrości Syracha”, *W postudze Słowa Pańskiego*. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiwiczowi z okazji 70-lecia urodzin [red. S. Bielecki – H. Ordon – H. Witczyk] [Kielce: Jedność, 1997] 108). Por. G.L. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira*. Composizione dei contrari e richiamo alle origini (Analecta Biblica 65; Roma: Biblical Institute Press, 1975) 282-283.

27 Na temat Tory w Księdze Mądrości Syracha zob. J. Marböck, „Gesetz und Weisheit. Zum Verständnis des Gesetzes bei Jesus Ben Sira”, *BZ* 20 (1976) 1-21; tenże, *Gottes Weisheit unter Uns*. Zur Theologie des Buches Sirach (Herders Biblische Studien 6; Stuttgart: Herder, 1995) 52-87; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 166-178; O. Rickenbacher, *Weisheits Perikopen bei Ben Sira* (Orbis Biblicus et Orientalis 1; Freiburg – Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1973) 85-87; E.J. Schnabel, *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul*. A Tradition Historical Enquiry into the Relation of Law, Wisdom and Ethics (WUNT 2. Reihe 16; Tübingen: Wipf & Stock Pub, 1985) 29-62.

28 Zob. A. Piwowar, „Dwie drogi prowadzące do odnalezienia mądrości według Syracha. Analiza egzegetyczno-teologiczna Syr 51,13-30”, *BibAnn* 4/1 (2014) 76.

mądrością i Prawem²⁹. Upraszczaając, może zbyt bardzo, owe zależności pomiędzy tymi trzema głównymi tematami teologiczno-sapiencjalnymi dzieła Syracha, możemy powiedzieć, że wyrazem mądrości i jej konkretnym przejawem w życiu człowieka jest bojaźń Pańska. Tora jest zaś drogą, która prowadzi do osiągnięcia mądrości³⁰.

Syr 15,1 doskonale wpisuje się w nauczanie mędrca dotyczące mądrości, bojaźni Bożej i Prawa³¹. Odzwierciedla także dokładnie przedstawione w innych miejscach jego księgi relacje i zależności pomiędzy nimi. Z tekstu tego wynika bowiem, że człowiek bojący się Pana szuka mądrości. Jest on utożsamiony równocześnie z człowiekiem znającym Torę i żyjącym zgodnie z jej przepisami³². Powyższe postawy razem wzięte pozwolą mu zdobyć mądrość (dosł. schwycić ją [*katalēmpsetai autēn* – 15,bβ]). Zaimek osobowy *autē* w 15,1b odnosi się do mądrości z 14,20a, podobnie jak wszystkie zaimki pierwszej części Syr 14,20–15,10³³.

Osiągnięcie (zdobycie) mądrości grecki tekst Syr wyraża za pomocą czasownika *katalambanō* („chwycić”, „osiągać”, „zdobywać”). K. Bardski podkreśla, że czasownik ten wyraża ideę osiągnięcia pewnego celu, zrealizowania przyjętego zadania³⁴. W analizowanym przez nas tekście występuje on poza 15,1b jeszcze raz w 15,7a. W greckim tekście Syr spo-

²⁹ „Nel libro di Ben Sira il timore del Signore costruisce, assieme alla sapienza e alla legge, la trilogia su cui poggia la dottrina del saggio” (Calduch-Benages, „Timore di Dio”, 1428). Zob. M.A. Jolley, *The Function of Torah in Sirach* (Ann Arbor: UMI, 1993) 86-150; Schnabel, *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul*, 69-92.

³⁰ „[...] per ottenere la sapienza, è necessario il timore del Signore, e questo atteggiamento interiore di carattere eminentemente religioso si raggiunge con l'osservanza della legge” (Calduch-Benages, „Timore di Dio”, 1428-1429). „Trotz des parallelen oder gar synonymen Gebrauches der Begriffe bei Sirach (vgl. auch 1,16; 19,20; 21,22; 23,27) kann es schier nicht um eine undifferenzierte Ineinsetzung bzw. Gleichsetzung von Weisheit und Tora gehen. Es bliebe höchstens die Frage nach dem Primat von Tora oder Weisheit. Vorsicht mag man von einer «asymmetrical relationship» reden, in der die Tora der vor der Schöpfung stehenden Weisheit zeitlich nachgeordnet ist. Diese Verhältnisbestimmung relativiert sich, wenn man sieht, dass hier letztlich zwei unterschiedliche theologische Kategorien vorliegen, die nicht gegeneinander ausgespielt werden können, weil sie sich auf unterschiedlichen Ebenen befinden. Die Tora stellt «geronnene» Weisheit dar, Weisheit durchwaltet als Ordnung den gesamten Kosmos und hat in Gott ihren Ursprung und Ausgang” (Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 205-206). Por. von Rad, *La Sapienza in Israele*, 220-221.

³¹ „Sir 15,1 makes a transition from Wisdom to fear-of-God and the Law, in much the same way as 24,23 makes a transition from Wisdom to Law and God-fearing sage” (J. Liesen, *Full of Praise. An Exegetical Study of Sir 39,12-35* [StPB 64; Leiden: Brill, 2000] 140).

³² „The thematic verse equates fear of Yahweh – that is, «piety» – with keeping the law and then relates both to wisdom” (Crenshaw, „The Book of Sirach”, 720). Zob. Fuhs, „*yārē*”, 313-314.

³³ Zob. Syr 14,21a.21b.22a.22b.23a.23b.24a.24b.25a.26a.26b.27a.27b. Por. Piwowar, „Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20–15,10). Część I: Działanie mędrca (Syr 14,20-27)”, 186.

³⁴ Zob. Bardski, „Duchowa wędrówka mędrca: od pragnienia mądrości do uwielbienia Boga”, 20; Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 130.

tykamy go jeszcze pięć razy. W 7,1 mędrzec przestrzega swego ucznia/czytelnika, aby nie czynił zła, a zło nie pochwyli go (*ou mē se katalabē[ī] kakon*). W 11,10 wzywa go, aby nie próbował zajmować się zbyt licznymi sprawami, ponieważ pomimo wysiłków nie chwyci ich wszystkich. W 23,6 Syrach, modląc się, prosi, aby nie pochwyliły go łakomstwo i pożądlivości zmysłowe. Grzesznik zostanie schwytyany z powodu swoich warg (zob. 23,8). Zaś w 27,8 stwierdza, że jeśli ktoś będzie postępował za tym, co sprawiedliwe, to pochwyli to. Powinniśmy zwrócić uwagę, że zarówno w 15,1b, jak i w 15,7a czasownik *katalambanō* występuje w stronie medialnej, którą możemy określić jako pośrednio zwrotną³⁵. Oznacza to, że dokonana przez podmiot czynność (w 15,1a chwycenie/zdobycie mądrości) przynosi mu jakąś korzyść. F. Montanari twierdzi, że czasownik ten w stronie medialnej może przyjąć znaczenie „rozumieć”³⁶. Ponadto nie wyraża on zwykłego chwycenia, zdobycia, lecz odnosi się do tej czynności dokonanej z siłą i wielkim zaangażowaniem. Wskazuje na to jego budowa morfologiczna. Składa się on bowiem z czasownika *lambanō* („brać”), który został wzmocniony przez przyimek (przedrostek) *kata*³⁷.

Pierwszy stych 15,1 koncentruje się na postawie wewnętrznej – duchowej, która wyraża stosunek człowieka do Boga, choć w życiu codziennym manifestować ma się ona konkretnymi postawami i działaniami przedstawionymi w 14,20-27 (*poiēsei auto*). Stych drugi natomiast mówi, podobnie jak 14,20-21³⁸, o czynnościach intelektualnych (znajomość Prawa oraz zdobycie mądrości w sensie zrozumienia – poznania jej)³⁹. Osiągnięcie mądrości bez

35 Zob. A. Paciork, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego* (Studia Biblica 2; Kielce: Verbum. Instytut Teologii Biblijnej, 2001) 70; A. Piwowar, *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka* (Biblioteka „Verbum Vitae” 1; Kielce: Verbum. Instytut Teologii Biblijnej, 2010) 211. „The subject is represented as doing something for, to or by himself” (A.T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament* [New York: Broadman Press, 1914] 809). „Il medio è riflessivo indiretto quando il soggetto del verbo compie l'azione per se stesso, quando cioè è insieme soggetto e oggetto indiretto dell'azione. Quest'ultimo dice appunto che il soggetto compie l'azione per se stesso, nel proprio interesse. Va precisato che l'interesse perseguito dal soggetto può essere reale o presunto, oggettivamente vantaggioso o svantaggioso” (L. Cignelli – R. Pierri, *Sintassi di greco biblico [LXX e NT]*. Quaderno II.A: Le diatesi [Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 77; Milano: Edizioni Terra Santa, 2010] 80).

36 Zob. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 1082.

37 Zob. Romizi, *Greco antico*, 676.

38 Zob. Piwowar, „Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20–15,10). Część I: Działanie mędrca (Syr 14,20–27)”, 192–201.

39 „In Sir 15,1 verlässt Ben Sira für einen Moment die Bildebene und kehrt in die praktische Lebenswelt zurück. Wer Gott wahrhaft fürchtet, und das heißt: wer sich wahrhaft auf Gott verlässt und sich an ihn, seinen Willen und die Bekundungen seiner Taten in der Geschichte und Tradition Israel hält, der wird sich so intensiv um die Weisheit bemühen, wie in den vorangegangenen Versen beschrieben” (F. Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung. Bildung nach dem Buch Ben Sira* [BZAW 379; Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2007] 274).

odniesienia do Boga jest więc niemożliwe. Bez znajomości Tory i bez bojaźni Bożej człowiek nie jest w stanie stać się mądry (por. 1,11-30 i 6,32-37; por. Ps 112,1)⁴⁰. Są to dwa konieczne warunki do osiągnięcia tego celu. Również na początku pierwszej części Syr 14,20–15,10 (14,20-27) Syrach przedstawił warunek niezbędny do zdobycia mądrości⁴¹. Tam było nim rozważanie jej intelektem, w 15,1 natomiast umysł już nie wystarczy, konieczne jest odniesienie się do Boga: bojaźń JHWH oraz przestrzeganie praw i nakazów przymierza (Tora i bojaźń Boża zostają w 15,1 utożsamione⁴²)⁴³. W ten sposób mędrzec wprowadził swego ucznia na głębszy (bardziej zaawansowany) poziom wtajemniczenia sapiencjalnego, który ma wyraźny wymiar religijny. Potwierdza w ten sposób to, co powiedział na samym początku swego dzieła, że mądrość, której on naucza, nie jest jedynie czysto ludzka, lecz posiada wyraźny aspekt religijny – pochodzi od Boga (zob. 1,1.8) i do Niego kieruje. Dłuższy tekst greckiej wersji Syr w 1,5 mówi: „Źródłem mądrości [jest] słowo Boga na wysokościach i drogami jej przykazania wieczne”⁴⁴. Prawo jest miejscem spotkania z mądrością⁴⁵, a ona prowadzi do Boga, który objawia samego siebie w mądrości i poprzez nią⁴⁶.

K. Bardski uważa, że znajdujący się w centrum perykopy 14,20–15,10 werset 15,1 zawiera najważniejsze przesłanie całej jednostki literackiej, ponieważ po pierwsze, w tym miejscu jedyny raz w całym tym tekście pojawia się odniesienie do Boga, po wtóre, nawiązuje do bojaźni Pańskiej oraz Tory, czyli dwóch najważniejszych tematów w literaturze mądrościowej⁴⁷. V. Morla

40 Zob. 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: Scholars Press, 1995) 65; Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1146; von Rad, *La Sapienza in Israele*, 220; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 159; Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 129-130; Schreiner, *Jesus Sirach 1–24*, 85; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 264.

41 „Studium und Handeln hängen eng zusammen. Beide sind sozusagen die Füße, die den Weisheitsschüler auf seinem Weg zu seinem Ziel tragen. Wer so handelt, dem gilt dann die Verheißung, die Ben Sira in 15,1b vollmundig ausspricht: Er wird die Weisheit auch erreichen” (Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*, 274).

42 Zob. L. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiastico* (Los Libros Sagrados 11; Madrid: Ediciones Cristiandad, 1968) 193.

43 Zob. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 129.

44 Zob. A. Piwowar, „Początkowa koncepcja mądrości według Syracha. Syr 1,1-10 jako perykopa programowa”, *BibAnn* 4/2 (2014) 418-423.

45 „Qui si ha l’identificazione, importante per Ben Sira, della sapienza con la pratica della legge (cf. c. 24)” (A. Minissale, *Siracide [Ecclesiastico]* [Nuovissima Versione della Bibbia 23; Cinisello Balsamo: San Paolo, 198] 90).

46 „Wisdom is a way to God, who in turns manifests Himself in Wisdom” (Sandelin, *Wisdom as Nourisher*, 36).

47 Zob. Bardski, „Duchowa wędrówka mędrca: od pragnienia mądrości do uwielbienia Boga”, 20; Haspecker, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, 140-141. „[...] 15,1 summarizes 14,20-27 and

Asensio określa 15,1 jako syntezę myśli Syracha⁴⁸. Zdaniem K.-G. Sandelina Syrach w 15,1 zawarł bardzo podobną ideę, którą wyraża Iz 56,1-2. Odniósł się on także do Ps 128 i być może uczynił aluzję do Jr 2,8⁴⁹.

2.2. Działanie mądrości wobec szukającego jej (15,2-3)

Druga sekcja Syr 15,1-10 przedstawia działanie mądrości wobec szukającego jej⁵⁰. Osiągnięcie jej nie jest jedynie dziełem człowieka. Sama mądrość angażuje się w ten proces. Syr 15,2-3 wymownie, w sposób metaforyczny opisuje postępowanie mądrości (w 14,22-25 Syrach również posłużył się przenośniami, które jednak dotyczyły działania człowieka szukającego mądrości⁵¹), której celem jest pomoc człowiekowi dążącemu do jej zdobycia w zrealizowaniu tego zamierzenia⁵². Pierwsze dwa obrazy zawarte w 15,2 dotyczą życia rodzinnego – emocjonalnego, kolejne dwa (15,3) odnoszą się do pokarmu – podtrzymania i przedłużenia życia fizycznego.

Pierwszy stych 15,2 przedstawia mądrość jako matkę, która wychodzi naprzeciw swego syna (*hypantēsetai autof[i] hōs mētēr*). M. Reitemeyer określa spotkanie mądrości z człowiekiem dążącym do zdobycia jej jako bankiet świąteczny⁵³. Podmiotem czasownika *hypantēsetai* jest mądrość. Nie jest to wprost stwierdzone, ale analiza kontekstu wskazuje jednoznacznie na tę interpretację. Bohaterami Syr 14,20–15,10 są mądrość i człowiek szukający jej. Skoro zaimek osobowy w datiwie (*autof[i]*) jest rodzaju męskiego, to oznacza, że odnosi się on do *makarios anēr* (14,20a), który na początku drugiej części tej jednostki literackiej został określony jako *ho foboumenos kyrion* (15,1a) i *ho egkratēs tou nomou* (15,1b). Podmiotem *hypantēsetai* może więc być jedynie mądrość⁵⁴. Ponieważ ona dokonuje czynności – działa, to możemy mówić o jej personifikacji. W 15,2 jest ona wyraźnie wyrażona

applies its contents to the godfearing. The verse stands both formally and with regard to its contents in the centre of the whole passage” (Sandelin, *Wisdom as Nourisher*, 36).

48 Zob. V. Morla Asensio, *Eclesiastico* (El Mensaje del Antiguo Testamento 20; Estella: Ediciones Sigueme, 1992) 82.

49 Zob. Sandelin, *Wisdom as Nourisher*, 36.

50 „Na scenie poematu pojawia się upragniona mądrość” (Bardski, „Duchowa wędrówka mędrca: od pragnienia mądrości do uwielbienia Boga”, 20). Por. Marböck, *Jesus Sirach 1–23*, 193; Sandelin, *Wisdom as Nourisher*, 37.

51 Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 206.

52 Zob. Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*, 274.

53 „Zwischen der Weisheit und ihrem Schüler kommt es nun zu einer personalen Begegnung, quasi zu einem Festbankett, das eine Versorgung mit Lebenswichtigem sowie Leben in Freude verheißt [...] Nicht umsonst ist von der Freude des Herzens immer dann die Rede, wenn Sirach über seine Tischsitten referiert” (Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 210).

54 Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 207.

(mądrość wychodzi na spotkanie)⁵⁵. W pierwszej części Syr 14,20–15,10 personifikacja mądrości nie była tak jednoznacznie przedstawiona, choć w tym fragmencie również można dostrzec pewne przesłanki za osobowym przedstawieniem mądrości: ma dom, w którym mieszka (zob. 14,24), można ją ponadto podsłuchiwać i podglądać (zob. 14,23). Są to dość jednoznaczne argumenty przemawiające za osobowym przedstawieniem mądrości w Syr 14,20-27. Uosobienie mądrości w 15,2-3 jest *explicite* (zdaniem P. Romanowskiego w 15,1-10 nie możemy mówić o wyraźnej personifikacji mądrości⁵⁶), a nie, jak wcześniej, *implicite*. Została ona przedstawiona najpierw jako matka (15,2a), a następnie jako oblubienica (15,2b; K. Barski określa te dwie postaci jako najważniejsze kobiety w życiu mężczyzny⁵⁷)⁵⁸. Ponadto działała ona i zachowuje się jak osoba ludzka. Adresatem (odbiorcą) jej działania jest człowiek dążący do zdobycia mądrości.

Pierwszym działaniem upersonifikowanej mądrości jest wyjście jak matka naprzeciw szukającego jej. Czasownik *hypantaō* („wychodzić na spotkanie”, „wychodzić naprzeciw komuś”⁵⁹) występuje jeszcze dwa razy poza 15,2a w greckiej wersji Syr. W 9,3 mędrzec przestrzega, aby nie wychodzić na spotkanie (*mē hypanta*) prostytutki (*gynaiki hetairidzomenē[i]*). Zaś w 12,17, nauczając o prawdziwej przyjaźni, stwierdza, że jeśli przyszłoby na człowieka zło (*kaka ean hypantēsē[i]*), to prawdziwy przyjaciel przyjdzie mu z pomocą. *Hypantaō* wyraża więc nie tylko zwykłe spotkanie, ale zdarzenie, podczas którego dochodzi do bliskiej (intymnej) relacji pomiędzy osobami lub bezpośredniego działania jakichś czynników zewnętrznych na człowieka. Potwierdza to jego budowa etymologiczna⁶⁰. Właśnie ku takiego rodzaju spotkaniu wyjdzie mądrość naprzeciw szukającego jej. Będzie to więc spotkanie, podczas którego dojdzie do nawiązania bardzo bliskiej relacji pomiędzy osobami: mądrością z jednej strony i dążącym do jej zdobycia z drugiej. Aby jednak usunąć z kontekstu tego spotkania jakiegokolwiek odniesienia do

⁵⁵ Zob. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 130.

⁵⁶ Zob. P. Romanowski, „Personifikacje mądrości w Księdze Mądrości Syracha”, *Resovia Sacra* 16 (2009) 9.

⁵⁷ Zob. Bardski, „Duchowa wędrówka mędrca: od pragnienia mądrości do uwielbienia Boga”, 20.

⁵⁸ Zob. Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*, 275; Sandelin, *Wisdom as Nourisher*, 37. „In the Book of Sirach one has distinguish between two aspects of the concept of wisdom, or perhaps even between two different concepts. On the one hand wisdom means ethical conduct and instruction. On the other hand Wisdom is a personal being. That there is no clear dividing line between the two aspects or concepts can be seen from Sir 14,20ff” (tamże, 49).

⁵⁹ Zob. Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1852; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint II*, 487; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 2187; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 695.

⁶⁰ Czasownik ten powstał z połączenia przedrostka *hyp-/hypo-* („pod”, „blisko”) z *antaō* („spotykać”, „wychodzić na spotkanie”), który z kolei powstał z *anti* („wobec”, „naprzeciw”), do którego dodano przyrostek czasownikowy *-aō* (zob. Romizi, *Greco antico*, 1355).

plaszczyny seksualnej (por. 9,3), Syrach dodał: „jak matka” (*hōs mētēr*). W niczym nie umniejsza to intensywności i głębi opisywanego spotkania, a wręcz eksponuje i podkreśla je jeszcze bardziej, ponieważ dzięki temu określeniu autor ukazał czystość intencji wydarzenia oraz to wszystko, co wiąże się z metaforą matki: głęboką miłość wobec dziecka (por. Iz 49,15; Syr 4,10), troskę o nie i opiekę nad nim (por. Iz 66,13; L. Alonso Schökel dostrzega także nawiązanie do Prz 31,11-31, w którym mowa jest o trosce żony o męża i dzieci⁶¹⁶²) oraz szacunek, którym powinna być ona otaczana ze strony swego dziecka (por. Rdz 20,12; Pwt 5,16; Syr 3,2.4.6.16; 7,27)⁶³. K.-G. Sandelin w działaniu mądrości przedstawionej jako matka dostrzega te same funkcje i działania, których dokonuje Bóg wobec Izraela (zob. Lb 11,12; Pwt 32,18; Iz 14,15; 66,13; Ps 27,10)⁶⁴. Matka jest także metaforą życia (por. Rdz 3,20; Syr 40,1) i, jako małżonka, symbolem wierności. Wszystkie powyższe treści symbolizowane przez matkę Syrach odniósł do spotkania mądrości z człowiekiem pragnącym ją zdobyć. Ona wyjdzie mu na spotkanie jak matka, czyli obdarzy go swą czułą miłością, opieką i troską, życiem i bezpieczeństwem, nigdy go nie pozostawi i będzie zawsze przy nim gotowa mu pomóc. Jednak użycie tej metafory w 15,2a nie wyraża jedynie korzyści płynących ze spotkania z mądrością dla szukającego jej, ale także zobowiązuje go do szanowania jej i otaczania ją czcią, jak nakazuje Dekalog i wiele pouczeń mędrców. W ten sposób podczas tego spotkania dochodzi do wzajemnej głębokiej relacji mądrości i szukającego jej ucznia. Nie wyraża więc ono działania tylko jednej strony, czyli mądrości, lecz stanowi również zobowiązanie dla człowieka. Od mądrości bardzo wiele otrzymuje, ale sam też musi dać coś od siebie. Spotykając mądrość, musi przyjąć wobec niej taką samą postawę jak wobec własnej matki, tj. okazać jej głęboki szacunek, otoczyć ją czcią i postępować tak, aby nie rzucić na nią cienia niesławy i nie zasmucić jej (por. Syr 41,17)⁶⁵.

W drugim stychu 15,2 działanie mądrości wobec dążącego do niej zostało wyrażone za pomocą obrazu małżeństwa. Ona przyjmie go jak dziewica (*hōs gynē parthenias prosdeksetai auton*). Podmiotem czasownika *prosdeksetai*

61 Zob. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiastico*, 194.

62 Zob. Crenshaw, „The Book of Sirach”, 720; Schreiner, *Jesus Sirach 1–24*, 85; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 264.

63 „In generale, però, le caratteristiche principali della madre sono distinte da quelle del padre. La prima è gentile, mentre il secondo è forte; l’una è misericordiosa, mentre l’altro è giusto; ella segue, egli è il leader [...] Il suo è un ruolo passivo, immanante; quello di lui è attivo, trascendente” (*Le immagini bibliche. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia* [red. L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III] [Cinisello Balsamo: San Paolo, 2006] 813).

64 Zob. Sandelin, *Wisdom as Nourisher*, 37.

65 Zob. Sandelin, *Wisdom as Nourisher*, 37.

jest, podobnie jak w 15,1a, mądrość, zaś zaimek osobowy w akusatiwie *auton* odnosi się do człowieka pragnącego zdobyć ją. Mądrość została przedstawiona tu jak młoda kobieta, która nie ma jeszcze męża. Syntagma *gynē parthenias* oznacza dosłownie „kobieta dziewictwa”. Dopełniacz *parthenias* powinniśmy zinterpretować jako *genetivus hebraicus* i przetłumaczyć jako „kobieta dziewicza”, czyli „dziewica”. Syntagma ta oznacza więc młodą kobietę, która nie została jeszcze dana żadnemu mężczyźnie za żonę i nie urodziła dziecka. Chodzi więc o pannę, która gotowa jest do zawarcia małżeństwa⁶⁶. K. Bardski uważa, że 15,2b mówi o pierwszej kobiecie (małżonce) w życiu człowieka dążącego do zdobycia mądrości⁶⁷. Zdaniem P.W. Skehana i A.A. Di Lelli *gynē parthenias* nawiązuje do Prz 5,18; 7,4; Pnp 4,9,12; 5,1-2 i Jr 3,4⁶⁸. Rzeczownik *parthenia* („dziewictwo”) w greckiej wersji Syr występuje jeszcze tylko raz w 42,10. Syrach przestrzega w nim ojca dziewicy, aby uważał na nią, ażeby w swym dziewictwie nie została skalana i nie przyniosła w ten sposób wstydu swemu ojcu. Tekst tego wersetu potwierdza naszą interpretację rzeczownika *parthenia*, ponieważ w 42,10 określa on młodą kobietę, która nie urodziła jeszcze dzieci i przebywa nadal w domu swego ojca, jednakże jest już w wieku, w którym może zostać wydana za mąż⁶⁹.

Druga metafora wyrażająca działanie mądrości wobec szukającego jej mówi o przyjęciu go przez nią, podobnie jak dziewica przyjmuje swego oblubieńca. Czasownik *prosdechomai* („przyjmować”, „oczekiwać”, „wyczekiwać”) w greckim tekście Syr występuje jeszcze dwa razy. W 7,9 wyraża przyjęcie przez Boga darów złożonych na ofiarę dla Niego. Zaś w 35,11 ostrzega, aby nie starać się przekupić Najwyższego (*mē dōrokopei*), ponieważ dar złożony Mu nie zostanie przyjęty (*ou gar prosdeksetai*). Czasownik ten, jak widać w greckiej wersji dzieła mędrca z Jerozolimy, jest używany zawsze poza 15,2b w kontekście kultycznym i odnosi się do przyjęcia daru/darów złożonych Bogu. Wyraża on postawę JHWH wobec ofiary złożonej na Jego cześć. Może ona zostać przez Niego przyjęta lub odrzucona. Przenosząc powyższe znaczenie i użycie *prosdechomai* do interpretacji 15,2b, powinniśmy zauważyć w tym stychu aluzję do składania ofiar Panu. Człowiek dążący do zdobycia mądrości zostanie przyjęty jak ofiara złożona Bogu. Osobą jednak przyjmującą nie jest Najwyższy, lecz mądrość. Wydaje się wobec tego, że

⁶⁶ Zob. G. Dellling, „*parthenos*”, *TDNT* V, 827, 832-833; C. Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1994) III, 44-49.

⁶⁷ Zob. Bardski, „Duchowa wędrówka mędrca: od pragnienia mądrości do uwielbienia Boga”, 20.

⁶⁸ Zob. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 264-265.

⁶⁹ Zob. A. Piwowar, *La vergogna come criterio della fama perpetua*. Studio esegetico-teologico di Sir 40,1–42,14 (Katowice: Emmanuel, 2006) 390-401.

w szukaniu mądrości powinniśmy dostrzec jakiś element kultu oddawanego Bogu. Poświęcenie się człowieka dążącego do zdobycia jej jest tu poniekąd utożsamione z darem złożonym Panu. Na tej podstawie możemy powiedzieć, że szukanie mądrości jest jakąś formą kultu samego Boga.

Analizując sam czasownik *prosdechomai* i jego użycie w 15,2b, musimy zwrócić uwagę na jeszcze jeden jego aspekt. Nie wyraża on prostego, zwykłego przyjęcia, jak *dechomai*, ale ze względu na poprzedzenie tego czasownika prostego przedrostkiem *pros-* („do”, „ku”) odnosi się do bardziej dynamicznej czynności, która jest nastawiona, ukierunkowana i skoncentrowana zarówno na osobie przyjmującej, jak i osobie lub rzeczy przyjmowanej.

Syr 15,2b, odnosząc przyjęcie człowieka szukającego mądrości przez nią samą do przyjęcia oblubieńca przez jego przyszłą żonę, wyraża, z jednej strony, wielką radość, która towarzyszy dwojgu młodym ludziom, którzy się pobierają. Z drugiej zaś, ich wzajemną, ogromną miłość. Dzięki obrazowi zawartemu w 15,2b Syrach oznajmia, że uczucia towarzyszące dwojgu młodych, kochających się ludzi w dniu zaślubin, towarzyszą również spotkaniu mądrości i człowieka dążącego do jej zdobycia mądrości⁷⁰. Przyjęcie go przez nią, jeśli nasze odczytanie metafory zawartej w 15,2b jest poprawne, jest równoznaczne z wejściem w intymną relację z nią, na wzór małżeństwa, z tym wszystkim, co ono niesie dla obu stron. Przyjęcie dążącego do zdobycia mądrości przez nią, podobnie jak pierwsza metafora, zawiera w sobie zobowiązanie, które dotyczy człowieka szukającego jej. Tak jak mąż powinien troszczyć się o swą żonę, tak samo on przyjmuje obowiązek otoczenia jej opieką⁷¹. Zyskuje miłość, ale ze swej strony musi odpowiedzieć mądrości miłością i być wierny swej oblubienicy (por. Ml 2,2.14)⁷².

Syr 15,2 tworzy paralelizm syntetyczny, w którym możemy dostrzec także konstrukcję chiastyczną (A: wyjdzie mu na spotkanie, B: matka // B': dziewica, A': przyjmie go)⁷³. Obie przenośnie zawarte w tym wersecie koncentrują się przede wszystkim na uczuciach, w sposób szczególnie na miłości w jej dwóch najważniejszych przejawach: macierzyńskim i oblubieńczym

⁷⁰ „Die Gestalt der Weisheit trägt bei Ben Sira noch stärker als im Spruchbuch (Spr 4,6-9; 7,4; 9,1-5) die Züge der Braut, der der Jünger nachgeht wie der Bräutigam im Hohenlied (Hl 2,9) und dabei selbst auf die Regeln von Herkommen und Anstand vergißt (vgl. den Toren in Sir 21,22-24)” (Marböck, *Weisheit im Wandel*, 109).

⁷¹ „Mądrość bowiem, jak młoda żona, domaga się troski, ciągłego podsycańca i rozwijania wzajemnej relacji” (Romanowski, „Personifikacje mądrości w Księdze Mądrości Syracha”, 10).

⁷² Zob. Schreiner, *Jesus Sirach 1–24*, 85.

⁷³ Zob. Bardski, „Duchowa wędrówka mędrca: od pragnienia mądrości do uwielbienia Boga”, 20; Crenshaw, „The Book of Sirach”, 720; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 206-207; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 264.

(mażeńskim)⁷⁴. Zdaniem M. Reitemeyera metafora przedstawiająca mądrość jako oblubienicę nawiązuje do przerośni zawartych w 14,22-25, które także sugerują miłość i pragnienie bliskości kochanej osoby⁷⁵. Obrazy zawarte w 15,2 wyrażają opiekę i troskę, którą mądrość obejmie szukającego jej oraz radość i pragnienie bycia z nią⁷⁶. Choć nie wprost, to jednak pośrednio, mówią również o obowiązkach człowieka dążącego do zdobycia mądrości wobec niej. Dokonuje się wobec tego wzajemna wymiana, każda ze stron coś daje, ale również otrzymuje. Prym jednak w tym wzajemnym ubogaceniu się (wymianie) wiedzie mądrość. To ona pierwsza podejmuje działanie, odpowiedź człowieka jest jedynie konsekwencją tego, co ona czyni wobec niego.

Dwa dalsze działania mądrości wobec szukającego jej, zawarte w 15,3, wrazone są za pomocą metafor odnoszących się do żywienia rozumianego jako jedzenie i picie. Nie dotyczą już jak w 15,2 sfery emocjonalnej człowieka, lecz jego życia fizycznego, które domaga się pokarmu i napoju, aby istota ludzka mogła żyć i rozwijać się. Odnoszą się więc do zaspokojenia podstawowych potrzeb związanych z życiem cielesnym.

Pierwszy stych 15,3 stwierdza, że mądrość będzie karmiła (*psōmei*) człowieka szukającego jej chlebem zrozumienia/pojmowania (*arton syneseōs*). Czasownik *psōmidzō* („karmić”) występuje jeszcze tylko raz w greckim tekście Syr (zob. 29,26). W LXX występuje on jednak dwadzieścia jeden razy poza Syr i bardzo często wyraża danie pokarmu ludziom przez Boga⁷⁷. Nie wyraża on prostego podania komuś żywności, aby mógł się on posilić. Etymologicznie oznacza rozdrabnianie pokarmu na mniejsze części, tak aby mógł on zostać z łatwością połknięty⁷⁸. Z tego powodu w grece

⁷⁴ „Der doppelte Aspekt der Frauenmetapher verbindet die Leben spendende, schützende Zuwendung und Belehrung einer Mutter (vgl. Spr 1,8b; 31,1-9.26; 2 Makk 7) mit der Anziehung der jungen Ehefrau als Bild der Kraft des Eros, der von der Weisheit ausgeht und zur Suche animiert” (Marböck, *Jesus Sirach 1–23*, 193). „Die Mutter gibt Geborgenheit und Schutz (vgl. 14,20-27), die Braut spornt ihn zu immer neuem Suchen an und hält die Erregung, die den Frommen beseelt, stets wach” (Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 130). „Durch diese doppelte Charakterisierung versucht er, die Beziehungsebene zwischen beiden in Worte zu fassen. So charakterisiert er sie einerseits als mütterliche Nähe und Wärme, Zuneigung und Zuhause sowie als eine für ihr Kind alles tuende Liebe und das Gefühl grundsätzlicher Geborgenheit. Andererseits besteht sie auch in Leidenschaft und Eros, eigener Hingabe und sich verschwendender Liebe” (Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*, 275).

⁷⁵ Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 207.

⁷⁶ „The point of v 2 is that Wisdom will show a motherly concern for those who seek her by fearing the Lord and observing the Law, and she will also receive them as enthusiastically and passionately as young bride” (Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 265).

⁷⁷ Zob. Pwt 8,3.16; 32,13; Ps 80,6; 81,17; Iz 58,14; Jr 9,14; 23,15; Ez 3,2; 16,19; Mdr 16,20.

⁷⁸ Czasownik *psōmidzō* pochodzi od rdzenia *psom* zawartego w *psōmos* („kawalek chleba”, „kęs”, „okruszyna”), do którego został dodany sufiks sprawczy *-idzō* (zob. Romizi, *Greco antico*, 1510).

klasycznej używany był często w odniesieniu do karmienia małych dzieci. Użyty w 15,3a nie wyraża jedynie nakarmienia przez mądrość człowieka dążącego do jej zdobycia, ale również wielką jej troskę o niego. Karmi go ona jak matka karmi małe dziecko, które nie jest zdolne do samodzielnego przyjęcia pokarmu. Powinniśmy dostrzec tu także aluzję do 15,2a, gdzie była mowa o tym, że mądrość przyjmie go jak matka. *Psōmidzō*, odnosząc się do rozdrabniania pokarmu, wyraża także dawkowanie przez mądrość pożywienia, którym ona będzie żywiła szukającego jej. W sposób obrazowy autor przedstawił więc proces coraz większego poznawania mądrości. Ona nie da się mu poznać całkowicie od razu, lecz będzie on wnikał w nią, napełniał się nią stopniowo. Sycąc się powoli, będzie stawał się coraz mądrzejszy. Aspekt *psōmei* powinniśmy określić jako niedokonany („będzie karmiła”), a nie dokonany („nakarmi”). Człowiek nie może zdobyć od razu, w jednym momencie, mądrości. Dążenie do niej jest bowiem długim procesem, o czym Syrach mówi wielokrotnie w swym nauczaniu na temat zdobycia mądrości (por. 6,18; 51,13-30).

Pokarm, którym mądrość będzie zaspokajała głód dążącego do niej, został określony jako chleb pojmowania/rozumienia (*artos syneseōs*). Chleb jest symbolem pokarmu codziennego Izraelitów (por. Syr 29,31; 33,25 i 34,21; nawiązuje do tego także Jezus w Modlitwie Pańskiej). Obok wody, ubrania i domu należy do podstawowych potrzeb człowieka (por. Syr 29,31). Mądrość będzie karmiła szukającego jej nie wybornym winem i najlepszymi mięsami, tak jak to zapowiadali prorocy w odniesieniu do czasów mesjańskich, ale chlebem – prostym, lecz koniecznym do przeżycia pokarmem (podstawa wyżywienia). Nie będzie to jednak chleb materialny, tzn. czyniony z mąki zbożowej, lecz chleb pojmowania (*artos syneseōs*). Syntagma *artos syneseōs* jest *hapax legommenon* zarówno w greckiej wersji Syr, jak i w LXX. Być może Syrach poprzez nią czyni aluzję do wypełnienia duchem roztropności/pojmowania, o którym jest mowa w Wj 31,3; 35,31.25; Pwt 34,9 i 1 Krl 7,14, lub drogi roztropności/pojmowania (zob. Iz 40,14). Zdaniem P.W. Skehana i A.A. Di Lelli „chleb pojmowania” jest nawiązaniem do pokarmu, który mądrość przygotowała dla gości zaproszonych przez nią na ucztę (zob. Prz 9,5)⁷⁹.

Rzeczownik *synesis* („rozumienie”, „pojmowanie”, „rozum”, „inteligencja”⁸⁰) odnosi się do sfery intelektualnej człowieka. W Syr 1,4b mądrość określona

⁷⁹ Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1–23*, 193; Sandelin, *Wisdom as Nourisher*, 37; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 265.

⁸⁰ Zob. H. Conzelmann, „*syniēmi, synesis, synetos, asynetos*”, *TDNT VII*, 889-890.

jest jako pojmowanie rozumu⁸¹. Syr 1,19 stwierdza, że Bóg wylał poznanie rozumu jak deszcz na tych, którzy trzymają się jej, i wywyższył ich. Syrach przestrzega swego ucznia, aby nie trudził się sprawami przerastającymi jego zdolności poznawcze, ponieważ zostało ludziom objawione więcej niż mogą pojąć (zob. 3,23). W 6,35 wzywa go, aby rozważał przysłowia pojmowania. Zaś w 8,9 apeluje do niego, by nauczył się rozumienia/pojmowania. Dzięki *synesis* władca może zbudować miasto (zob. 10,3). W tym ostatnim tekście pojmowanie zostało przeciwstawione niewykształceniu (*apaideutos*). Szczęśliwy jest człowiek, który swoim umysłem będzie prowadził rozważania o mądrości (zob. 14,20)⁸². Człowiek został napełniony wiedzą i rozumem/pojmowaniem przez Boga (zob. 17,7). Głupiec natomiast nie jest zdolny do pojmowania (zob. 22,11). Serce oparte na myśli rozumu/pojmowania jest jak piękna ozdoba (zob. 22,17). Prawo wypełnia świat pojmowaniem jak Eufrat i Jordan w czasie żniw (zob. 24,26). Życie człowieka, którego zdolność pojmowania/rozumienia jest mała, jest godne pożałowania (zob. 25,2). Wiedza (pojmowanie), którą Syrach zdobył podczas swych podróży, jest większa, niż może on to wyrazić. Słowa prawdziwego mędrca są jak owoce poznania na ustach wiarygodnych (zob. 37,22-23). Bóg może napełnić uczonego w Piśmie duchem rozumienia, on zaś wyleje jak deszcz słowa mądrości (zob. 39,6). Wielu będzie wychwalało jego rozum (zob. 39,9). Wśród opiewanych przez mędrca ojców byli również i tacy, którzy doradzali innym dzięki swej inteligencji (zob. 44,3), i ci, którzy posiadali umiejętność pojmowania nauki pisma (zob. 44,4). Salomon był bardzo mądry w swej młodości, ponieważ został napełniony pojmowaniem (zob. 47,14; mądrość znajduje się tu w paralelizmie synonimicznym z napełnieniem pojmowaniem). Roboam, syn Salomona, był zaś pozbawiony pojmowania (zob. 47,23). Syrach w swej księdze spisał naukę pojmowania/rozumu i wiedzę (zob. 50,27). Pojmowanie, rozumienie, rozum są bardzo ściśle połączone z mądrością. Wydaje się nawet, że niekiedy Syrach uważa je niemal za jej synonimy. Z całą pewnością możemy powiedzieć, że *synesis* jest ważnym elementem składowym mądrości i koniecznym warunkiem do jej osiągnięcia.

Synesis wyraża 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), a przynajmniej jest ważnym jej elementem składowym (strukturalnym). Chyba nie będzie przesadą,

⁸¹ Zob. Piwowar, „Początkowa koncepcja mądrości według Syracha. Syr 1,1-10 jako perykopa programowa”, 415-418.

⁸² Zob. Piwowar, „Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20–15,10). Część I: Działanie mędrca (Syr 14,20-27)”, 195-196.

gdy stwierdzimy, że jest ona nawet głównym elementem charakterystyki mądrości, a na pewno jest z nią bardzo blisko związana⁸³.

W 15,3a sama mądrość będzie przekazywała człowiekowi szukającemu jej pojmowanie/rozumienie. Będzie go uczyła i karmiła go nim nieustannie, tak samo jak jada się codziennie chleb – podstawowy pokarm w życiu człowieka. W ten sposób będzie prowadziła go do stania się mądrym. W osiągnięciu zaś tego celu konieczne jest pojmowanie/rozumienie/rozum. Bez niego człowiek nie może stać się mądrym. Syrach zapewnia swego ucznia, że jeśli on będzie szukał mądrości, to ona sama stanie się jego mistrzynią i nauczycielką.

W 15,3b zawarta jest druga metafora odnosząca się do żywienia, a ściślej mówiąc, do picia: „wodą mądrości będzie pić go” (*hydōr sofias potiei auton*). Czasownik *potidzō* („dawać do wypicia”, „poić”) w greckiej wersji Syr występuje poza 15,3 jeszcze dwa razy. W 24,31 znajduje się w kontekście zdobywania mądrości. Księga przymierza Boga Najwyższego zalewa mądrością jak Pizson, Tygrys, Eufrat, Jordan, Nil i Gichon (zob. 24,25-26). Choć nie można jej poznać do końca i zgłębić całkowicie (zob. 24,28-29), to jednak autor postanowił skorzystać z obfitości jej wód, nawodnić swój ogród i nasycić swoją rolę (zob. 24,31)⁸⁴. Choć tekst ten nie mówi *explicite* o wodzie mądrości, to jednak jest ona wyraźnie dana do zrozumienia z kontekstu poprzedzającego, który w sposób metaforyczny mówi o wylaniu mądrości tak, jak wylewają rzeki niosące duże ilości życiodajnej wody⁸⁵. W 29,25 *potidzō* występuje zaś w kontekście gościnności i odnosi się do ugoszczenia i napojenia przybysza, który pomimo tego gestu życzliwości wobec niego, okaże się jednak niewdzięczny.

Człowiek szukający mądrości będzie pojący wodą mądrości. Syntagma *hydōr sofias* nie występuje nigdzie indziej w greckim tekście Syr⁸⁶. Jak powiedzieliśmy wcześniej, mówi się o niej jedynie *implicite* w 24,23-31. Syrach dwukrotnie wyraża w swym dziele myśl, że woda jest konieczna do życia i przynależy do podstawowych potrzeb życiowych (zob. 29,11 i 39,26).

83 Piwowar, „Początkowa koncepcja mądrości według Syracha. Syr 1,1-10 jako perykopa programowa”, 416. Por. tenże, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część III: Środki konieczne do zdobycia mądrości (6,32-37)”, *BibAnn* 6/1 (2016) 88-89.

84 Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1–23*, 193; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 211-212.

85 „El agua aparece ya en los babilonios como simbolo de sabiduría, y en la Biblia cono expresión de ricas bendiciones” (Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1146).

86 Tekst grecki mówi o korzeniu mądrości (zob. 1,6,20), początku mądrości (zob. 1,14), pełni mądrości (zob. 1,16), koronie mądrości (zob. 1,18), skarbcu mądrości (zob. 1,25), pożądaniu mądrości (zob. 6,37), czasie mądrości (zob. 22,6), karności/wychowaniu mądrości (zob. 23,2), słowach mądrości (zob. 39,6), umiłowaniu mądrości (zob. 40,20) i w końcu o wielkich jej dziełach (zob. 42,21).

Godny uwagi jest fakt, że w obu listach fundamentalnych potrzeb życiowych woda zawsze jest na pierwszym miejscu. Jest to zrozumiałe, jeśli weźmiemy pod uwagę klimat Palestyny i ogromne niebezpieczeństwo i zagrożenie, które niosą ze sobą susze lub brak wody w podróży. Było to realne i bardzo wielkie zagrożenie życia nie tylko człowieka, ale również wszelkich istot żyjących.

Metafora pojenia przez mądrość wodą mądrości człowieka dążącego do stania się mądrym wyraża myśl, że ona sama ugasi jego pragnienie. Ponieważ on chce poznać mądrość (pożąda jej), ona sama zaspokoi jego łaknienie. Tylko ona może tego dokonać, ponieważ ona jest źródłem i daje się człowiekowi dążącemu do jej zdobycia jako napój. Mądrość jest równocześnie tym, czego on pragnie, oraz tym, co może zaspokoić to pragnienie (woda mądrości), a zarazem osobą, która będzie obdarowywać go tym, czego on łaknie. W 15,3b sama mądrość pełni te trzy różne funkcje. Jest w tym samym czasie podmiotem i przedmiotem. W ten sposób Syrach wyraził absolutnie kluczową rolę samej mądrości w procesie dążenia do niej przez człowieka.

Druga metafora koncentruje się na zaspokojeniu podstawowych potrzeb życiowych człowieka (por. Iz 33,16)⁸⁷. Są nimi pokarm i napój⁸⁸. Bez nich on umiera. Tylko mądrość może spełnić te esencjalne pragnienia szukającego jej. Poza nią nie może on nasycić swego pożądania mądrości. Zarówno „chleb pojmowania”, jak i „woda mądrości” jednoznacznie wskazują, że nie odnoszą się one do materialnego pokarmu ani napoju, lecz mają znaczenie metaforyczne, które odnosi się do intelektualnych potrzeb człowieka⁸⁹.

Również Syr 15,3, podobnie jak poprzedni werset (15,2), tworzy paralelizm syntetyczny, w którym także możemy dostrzec konstrukcję chiastyczną (A: będzie karmić go, B: chleb pojmowania // B': woda mądrości, A': będzie poić go)⁹⁰.

⁸⁷ Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 211.

⁸⁸ „Te dwa obrazy [matka i młoda żona – przyp. A.P.] łączy Syrach znakiem chleba i wody (15,3), łącząc cechy matki i małżonki z cechami oblubienicy i gospodyni i przypisując je Mądrości” (Romanowski, „Personifikacje mądrości w Księdze Mądrości Syracha”, 10).

⁸⁹ „Verse 3 echoes the ancient tradition about wisdom’s feast as proclaimed in Prov 9:1-6, but the language comes closer to that uttered by wisdom’s rival, folly in 9:13-18. Although wisdom is said to serve bread and wine, folly offers stolen water and bread consumed in secret (v. 17). Be Sira carefully specifies the nature of the bread and water [...] The clandestine and erotic features of illicit sex in Prov 9,17 have given way here to intellectual categories” (Crenshaw, „The Book of Sirach”, 720).

⁹⁰ Zob. Crenshaw, „The Book of Sirach”, 720; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 206-207; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 265.

Syr 15,2-3 w sposób obrazowy przedstawił działanie mądrości wobec człowieka dążącego do niej⁹¹. Nie tylko on musi podejmować pewne działania zmierzające do jej osiągnięcia. Ona sama bowiem odpowie na jego wysiłki swoim działaniem wobec niego: wyjdzie mu naprzeciw, przyjmie go i zaspokoi jego potrzebę mądrości (por. Prz 9,1-6)⁹². Człowiek pragnący ją zdobyć, jawi się w tych wersetach jako postać bierna, która jest odbiorcą działania mądrości. Ona natomiast postępuje z nim z wielką miłością i troską (matka, oblubienica)⁹³. Zaspokaja jego podstawowe potrzeby (chleb i woda⁹⁴) dotyczące jej (pojmowanie i sama mądrość)⁹⁵. Działanie mądrości w Syr 15,2-3 wobec człowieka dążącego do jej zdobycia jest tożsame, a przynajmniej analogiczne do postępowania samego Boga w odniesieniu do wszystkich ludzi (otacza go swą opieką, miłuje i obdarza swoją życzliwością – daje mu to, co jest mu potrzebne do życia [obdarza

- 91 R.A. Argall uważa, że Syr 15,2-3 przepojone są obrazami odnoszącymi się do seksualności człowieka (zob. Argall, *1 Enoch and Sirach*, 65).
- 92 „Der Tradition der Weisheit folgend stellt Ben Sira sie als Frau vor (vgl. unten Spr 8; 9), und dies zugleich doppelt und in zweifacher Weise. Während ‘Frau Weisheit’ in Spr 9,1-6 zu sich einlädt und Mägde ausschickt, um die Gäste zu holen, kommt sie in Sir 15,2a selbst zu ihrem Schüler. Wie eine sorgende Mutter kommt sie auf ihn zu” (Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*, 274-275).
- 93 „A quien así se conduce, ella viene a su encuentro con el amor solícito y proctor de una madre, con la ternura con que la esposa que no ha conocido otro amor desde su juventud acoge al esposo” (Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1146).
- 94 „In the later Jewish literature the «water» and «bread» of Torah are often referred to; e.g. in *Shabbath* 120 a (T.B.) the words Is. iii. I, «the whole stay of bread», are explained as referring to the Torah; in the Midrash *Bereshith Rabba*, § lxx (to Gen. xxviii.20), it is said that the proselyte may find in Israel «the bread of the Torah». In Midrash *Shir Rabba* i. 4 it is said: «As water refreshes the body, so does the Torah refresh the soul» (G.H. Box – W.O.E. Oesterley, „The Book of Sirach”, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books*. I. *Apocrypha* [red. R.H. Charles] [Oxford: Clarendon Press, 1913] 369). „The terms *water* and *bread* are often used in later Jewish literature for spiritual sustenance received through religious faith” (J.G. Snaith, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach* [The Cambridge Bible Commentary; Cambridge: Cambridge University Press, 1974] 77). Por. Crenshaw, „The Book of Sirach”, 720; Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1146; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 265.
- 95 Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1–23*, 193; Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1146; Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 130; Schreiner, *Jesus Sirach 1–24*, 85. „Weisheit garantiert also Leben in seine Fülle: «physische» Rundumversorgung durch Speise und Trank; Zuneigung und Fürsorge der Mutter und die Liebe einer Frau: Die Stillung elementarer Bedürfnisse des Menschen durch Frau Weisheit wird verheißen, und in einem solchen symbiotischen Beziehungsgefüge kann der Mensch gedeihen bzw. Mensch werden. Wo eine solche Gemeinschaft nicht gesucht wird, kann erst gar kein Leben im eigentlichen Sinne entstehen – das wird in dem Intermezzo über die Gottlosen (15,7-8.9) drastisch vor Augen geführt” (Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 212-213). „[...] czytelnik dowiaduje się, że mędrzec w końcu otrzymuje mądrość. Traci na tym jednak logika poetycka tekstu: nie wydaje się, żeby personifikowana mądrość obdarowywała chlebem lub wodą mądrości. A ponadto, czy pierwszym darem nie jest w istocie to, że mądrość wyszła naprzeciw poszukującego jej?” (Bardski, „Duchowa wędrówka mędrca: od pragnienia mądrości do uwielbienia Boga”, 21).

go chlebem i wodą jak podczas drogi przez pustynię po wyjściu z Egiptu⁹⁶; zob. także Iz 55,1⁹⁷)⁹⁸. F. Ueberschaer określa metafory zawarte w Syr 15,2-3 jako program mądrościowy Syracha⁹⁹.

2.3. Obietnice złożone temu, kto odnalazł mądrość (15,4-6)

Trzecia sekcja (w. 4-6) drugiej części Syr 14,20–15,10 koncentruje się na obietnicach złożonych przez mądrość człowiekowi dążącemu do jej zdobycia. Możemy mówić także o nagrodzie, a raczej nagrodach, przyrzeczonych mu przez nią. Powinniśmy zwrócić uwagę na to, że w 15,4-5 autor kontynuuje temat poprzedniej sekcji (w. 2-3), tzn. mówi o działaniu mądrości. Jednak tym, co odróżnia 15,4-5 od 15,2-3, jest element obietnicy (nagrody) zawarty w tych wersetach. Na tej podstawie możemy powiedzieć, że stanowią one pomost łączący drugą sekcję Syr 15,1-10 z trzecią (z jednej strony kontynuują tematykę wersetów poprzednich, z drugiej zaś wprowadzają nowy element – obietnice). K. Bardski nagrodę dostrzega już w 15,3 (J.G. Snaith nawet już w 15,2¹⁰⁰). Zdaniem polskiego egzegety jest nim chleb pojmowania i woda mądrości¹⁰¹. Jednak według naszej interpretacji 15,3 koncentruje się i podkreśla działanie mądrości wobec szukającego jej – zaspokajanie jego podstawowych potrzeb (karmienie i zaspokojenie łaknienia), a nie na darach, które służą jedynie do wyrażenia tego, co jest konieczne dla niego, a zarazem fundamentalne w jego życiu. K. Bardski akcentuje, że „kolejność darów wydaje się pokrywać z chronologią życia ludzkiego. Pierwsza para

⁹⁶ Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1–23*, 193; Schreiner, *Jesus Sirach 1–24*, 85.

⁹⁷ „In v 3, Ben Sira speaks of Wisdom giving food and drink to those who seek her; in Isa 55:1, Yahweh gives the same things” (Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 265). Zob. Snaith, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach*, 77.

⁹⁸ Zob. Sandelin, *Wisdom as Nourisher*, 37-38. „When Ben Sira presents Wisdom as a figure offering bread and water he continues his description of Wisdom along the same lines as earlier in the passage. Wisdom here acts in a way similar the Lord in the OT. This implies that the bread and water that Wisdom gives are in reality bread and water from God. It may be, however, that for Ben Sira the bread and water that God has given to His people during its history are the same things that Wisdom gives” (tamże, 38). Por. Schreiner, *Jesus Sirach 1–24*, 85.

⁹⁹ „Zugleich verdeutlicht er damit aber auch noch einmal sein Programm: Es ist die Weisheit, die ihrem Schüler Verstand und Verstehen gibt. Der Schüler muss sich von sich aus auf den Weg machen, dann aber kommt die Weisheit ihm entgegen und offenbart sich ihm selbst. Sie stärkt ihn, und er kann sich auf stützen, wird sogar von ihr erhöht” (Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*, 275-276).

¹⁰⁰ „After describing man’s search for wisdom (14:20-27) Ben Sira now turns to what man receives when he has found her (15:2-6)” (Snaith, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach*, 77).

¹⁰¹ Zob. Bardski, „Duchowa wędrówka mędrca: od pragnienia mądrości do uwielbienia Boga”, 21.

[chleb pojmowania i woda mądrości – przyp. A.P.] odpowiada okresowi pobierania nauk”¹⁰².

Najpierw mądrość umacnia człowieka szukającego jej (15,4a: *stērichthēsetai ep'autēn*) i obiecuje mu, że on nigdy się nie zachwieje (*ou mē klithē[i]*). Czasownik *stēridzō* („umieszczać [mocno]”, „utwierdzać”, „umacniać”) w greckiej wersji Syr występuje jeszcze dziesięć razy¹⁰³. Jedynie w 6,37 i 24,10 pojawia się w tekstach dotyczących mądrości. Pierwszy z nich mówi także o dążeniu do jej zdobycia. Syrach wzywa swego ucznia, aby przez cały czas rozważał przykazania Boże (6,37ab), a Pan sam umocni jego serce (*autos stēriei tēn kardian sou*) i pożądanie/pragnienie jej zostanie mu dane (*hē epithymia tēs sofias dothēsetai soi*)¹⁰⁴. Przyczyną umocnienia adepta mądrości jest rozważanie przykazań – Prawa, tym zaś, który tego dokona, jest Bóg. On też da dążącemu do jej zdobycia pragnienie mądrości. W 6,37 rozmyślanie nad rozkazami JHWH skutkuje również pożądaniami mądrości, ponieważ to one, zawierając ją w sobie, prowadzą do niej. Zdaniem Stracha owo pragnienie nie rodzi się jednak spontanicznie, ale jest darem Boga. W 24,10 zaś sama mądrość informuje, że usługiwała Bogu w namiocie świętym (świątynia) i została utwierdzona przez Niego na Syjonie. Mędrzec w 15,4a w sposób ogólny mówi o umocnieniu, utwierdzeniu szukającego mądrości. Nie specyfikuje dokładnie, na czym ono będzie polegało. Należy więc rozumieć je szeroko w odniesieniu do całego jego życia: duchowego, intelektualnego i fizycznego. Szukający mądrości zostanie wsparty i umocniony na każdej z tych płaszczyzn.

W analizie składniowej 15,4aa pojawiają się dwa ważne pytania. Pierwsze z nich dotyczy podmiotu *stērichthēsetai*. Jest to forma czasu przyszłego strony biernej trzeciej osoby liczby pojedynczej. Autor nie wskazał wprost podmiotu działającego, który dokona umocnienia dążącego do zdobycia mądrości. Może nim być Bóg, wtedy mielibyśmy do czynienia z *passivum theologicum*, lub mądrość, która w 15,2-3 została przedstawiona jako osoba (personifikacja). Z syntaktycznego punktu widzenia pierwsza interpretacja jest bardziej naturalna (podmiotem działającym kryjącym się za formami strony biernej w grece biblijnej jest w zdecydowanej większości wypadków Bóg), jednak w kontekście 15,4 wydaje się, że bardziej odpowiednie jest drugie wyjaśnienie. Mądrość jest podmiotem działającym w wersach bezpośrednio poprzedzających analizowany stych, wobec czego powinniśmy

¹⁰² Bardski, „Duchowa wędrówka mędrca: od pragnienia mądrości do uwielbienia Boga”, 21.

¹⁰³ Zob. Syr. 3,9; 5,10; 6,37; 13,21; 22,16; 24,10; 38,34; 39,32; 40,19 i 42,17.

¹⁰⁴ Zob. Piwowar, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część III: Środki konieczne do zdobycia mądrości (6,32-37)”, 94-97.

uznać, że to ona działa również w 15,4a. Zmiana podmiotu w tym stychu (Bóg – *passivum theologicum*) jest raczej nieuzasadniona.

Drugim pytaniem dotyczącym pierwszej części stychu 15,4a jest interpretacja syntagmy *ep'autēn*. Zaimek trzeciej osoby liczby pojedynczej w bierniku (*autēn*) odnosi się niewątpliwie do mądrości. Jak powinniśmy jednak określić w tym kontekście znaczenie przyimka *epi* z akusatiwem? Może on przyjmować sens „na”, „przy”, „u” (o miejscu) lub też „w stosunku do”, „wobec”, „względem” (jako określenie podstawy, przedmiotu czyjegoś działania) bądź „ze względu na” (jako określenie osoby, rzeczy, ze względu na którą coś się wydarzyło). Powyższe trzy interpretacje różnią się dość wyraźnie, ponieważ mądrość może być podstawą/bazą umocnienia („na niej”), przyczyną, dla której ono się dokonało („ze względu na nią”), lub może wskazywać zakres utwierdzenia („w stosunku do niej”)¹⁰⁵. W kontekście 15,4a wszystkie trzy znaczenia *epi* z akusatiwem doskonale wpisują się w kontekst tego stychu i trudno jest jednoznacznie rozstrzygnąć, który z nich powinniśmy przyjąć. Z całą pewnością możemy powiedzieć, że to sama mądrość umocni szukającego jej i uczyni to w stosunku do siebie samej. Człowiek szukający mądrości zostanie wzmocniony w sposób ogólny w odniesieniu do niej samej pod każdym względem (po raz kolejny autor nie precyzuje zakresu umocnienia, o którym mówi). Działanie mądrości jest więc skierowane na dążącego do niej (on jest adresatem – jego odbiorcą), ale dotyczy ono jego stosunku do niej (zostanie on wzmocniony – umocniony na niej lub względem niej – w odniesieniu do niej).

Skutkiem umocnienia, o którym mówi pierwsza część stychu 15,4a, będzie stanie prosto i nieprzechylenie się nigdy (*ou mē klithē[i]*) adepta mądrości. Charakterystyczną cechą użycia czasownika *klinō* (w znaczeniu nieprzechodnim: „chylić się”, „przechylać się”, zaś w przechodnim: „skłaniać”, „pochylać”) w greckim tekście Syr jest występowanie go (prawie wyłącznie) w znaczeniu przechodnim w syntagmie *klinō to ous* („nakłonić ucho”; zob. 4,8; 6,33; 38,28 i 51,16). O słuchaniu mądrości wyrażonym za pomocą tego zwrotu mędrzec mówi dwukrotnie (zob. 6,33 i 51,16). W znaczeniu nieprzechodnim występuje on jedynie w 15,4aβ w całej greckiej wersji dzieła Syracha. Umocnienie człowieka szukającego mądrości jako skutek przyniesie to, że nigdy nie zostanie on pochylony/przechylony. Pochylenie, o którym jest tu mowa, jest obrazem sytuacji, w której człowiekowi szukającemu mądrości grozi niebezpieczeństwo upadku – grzechu. Utrata równowagi lub jej zachwianie

¹⁰⁵ Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem czasowników (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio, 2006) 216-217.

jest pierwszym krokiem ku upadkowi. F. Montanari wskazuje, że czasownik *klinō* w stronie biernej może oznaczać także „upadać”¹⁰⁶. Podobnie jak w przypadku strony biernej *stērichthēsetai* z pierwszej części 15,4a również w przypadku *klithē[fi]* (*coniunctivus aoristi passivi* trzeciej osoby liczby pojedynczej) nie został podany podmiot dokonujący tej czynności. Wydaje się, że powinien być on tożsamy z podmiotem *stērichthēsetai*, czyli z mądrością. Jednak ze względu na przesłanie (przechylenie, które zbliża się w swym znaczeniu do upadku¹⁰⁷) nie może to być ona. Skoro mądrość umocni go, to jak mogłaby zachować się wprost przeciwnie do tego działania i próbować go przywieść do upadku? Jest to niemożliwe i sprzeczne z przesłaniem 15,4a. Z tego samego powodu podmiotem zawartym w formie *klithē[fi]* nie może być również Bóg (*passivum theologicum*). Musi to być ktoś lub coś, co jest przeciwne zarówno mądrości, jak i JHWH. Autor nie sprecyzował podmiotu, pozostawił go nieokreślonym – enigmatycznym. Być może w ten sposób nie chciał wskazać tylko jednego, konkretnego zagrożenia, ale uwrażliwić dążącego do zdobycia mądrości na wiele różnych niebezpieczeństw¹⁰⁸. Mówiąc o formie *klithē[fi]*, powinniśmy zwrócić uwagę na negację, która ją poprzedza (*ou mē*). Wyraża ona głębokie przekonanie autora, że czynność określona przez *coniunctivus aoristi*, z którym na ogół ona się łączy, nigdy nie zostanie zrealizowana – w żaden sposób z całą pewnością nie dojdzie do skutku¹⁰⁹. Jest to bardzo mocne przeczenie czynności, która odnosi się do przyszłości. Człowiek dążący do zdobycia mądrości, umocniony przez nią na niej samej/z jej powodu/odnośnie do niej, nigdy nie zostanie nawet przechylony, nie mówiąc już o upadku. Jest on zupełnie niemożliwy – absolutnie wykluczony. Szukający mądrości zawsze będzie stał mocno i prosto. Tę postawę ciała powinniśmy odczytywać w sposób metaforyczny. Stać prosto oznacza trwać przy Bogu i nie ulegać żadnym pokusom ani trudnościom, w przeciwieństwie do upadku (grzechu) lub pochylecia się (znalezienia się w sytuacji zagrożenia upadkiem – grzechem). M. Reitemeyer umocnienie, o którym jest mowa w 15,4a, wiąże z pokarmem, który szukający mądrości otrzymał od niej (zob. 15,3). To chleb pojmowania i woda mądrości

106 Zob. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 1162. Por. Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* II, 258.

107 Zob. *A New English Translation of the Septuagint*, przyp. e na s. 730; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 401.

108 Zob. Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*, 276.

109 Zob. F. Blass – A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 2; Brescia: Paideia, ²1997) §365; D.B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996) 468-469; M. Zerwick, *Il Greco del Nuovo Testamento* (Subsidia Biblica 38; Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010) §444.

dają mu siłę do trwania mocno – bez najmniejszego niebezpieczeństwa upadku¹¹⁰.

Pierwsza część drugiego stychu Syr 15,4 nie kontynuuje opisu działania mądrości wobec szukającego jej, lecz mówi o jego postawie wewnętrznej: „na niej będzie polegał” (*ep'autēs efeksei*). Skutkiem jego oparcia się na mądrości – zaufania jej – będzie to, że „nigdy nie zostanie okryty hańbą” (*ou mē kataischynthē[i]*). Czasownik *epechō* („czekać”, „liczyć na coś lub kogoś”, „zależać”, „polegać”¹¹¹) w greckim tekście Syr występuje poza 15,4 jeszcze osiem razy¹¹². Może łączyć się z datiwem (zob. 34,2.15; 35,11), z *epi* + *dativus* (zob. 5,1.8; 37,11) lub akusatiwem (zob. 16,3). Jedynie w 15,4b występuje z *epi* + *genetivus*. Wydaje się, że powyższe związki syntaktyczne nie wpływają na znaczenie tego czasownika. W 5,1.8 Syrach wzywa, aby nie polegać na bogactwach, zwłaszcza tych niesprawiedliwie nabytych. Nie należy pokładać również ufności w potomstwie, któremu brak bojaźni Pańskiej, chociaż byłoby ono bardzo liczne (zob. 16,3), ani w snach (zob. 34,2), ani w ofierze niesprawiedliwej (zob. 35,11), ani w pewnych rodzajach ludzi, np. człowieku tchórzliwym na wojnie czy kupcu itp. (zob. 37,11). Ten, kto boi się Pana, jest szczęśliwy, ponieważ polega na Bogu (zob. 34,15)¹¹³. W 15,4ba Syrach mówi o złożeniu ufności w mądrości przez człowieka dążącego do jej zdobycia, analogicznie jak to czyni bojący się Boga, którego oparciem jest sam JHWH. Również szukający mądrości został w 15,1a określony w ten sposób (*ho foboumenos kyrion*), a wcześniej, w 14,20a jako szczęśliwy (*makarios*). Istnieje więc głęboka zbieżność (podobieństwo) pomiędzy poleganiem na Bogu i na mądrości. Skutki są takie same (bojaźń Boża i szczęście). Po raz kolejny Syrach wyraża przekonanie, że działanie mądrości, jeśli nie jest takie samo jak Boga, to bardzo je przypomina (jest analogiczne).

Mędrzec z Jerozolimy obiecuje dążącemu do mądrości, że jeśli on będzie polegał na niej, to nie zostanie okryty hańbą (*ou mē kataischynthē[i]*; por. LXX Ps 22,6; 25,2; Prz 3,5; 16,20; 28,26; Iz 50,10¹¹⁴). Obietnica zawarta w 15,4bβ jest sformułowana w ten sam sposób co *ou mē klithē[i]* z 15,4aβ. *Coniunctivus aoristi* strony biernej trzeciej osoby liczby pojedynczej jest poprzedzony emfatycznym zaprzeczeniem („nigdy, z całą pewnością nie

¹¹⁰ Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 213-214.

¹¹¹ Zob. Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 619; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* 1, 167; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 779-780; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 263.

¹¹² Zob. Syr 5,1.8; 13,11; 16,3; 34,2.25; 35,11 i 37,11.

¹¹³ Zob. Rickenbacher, *Weisheits Perikopen bei Ben Sira*, 89-90; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 213-217.

¹¹⁴ Zob. Sandelin, *Wisdom as Nourisher*, 38; Schreiner, *Jesus Sirach 1–24*, 85.

zostanie zhańbiony”). Czasownik *kataischynō* („okryć hańbą”, „hańbić coś lub kogoś”, „zawstydząć kogoś”) poza 15,4 spotykamy jeszcze pięć razy w greckiej wersji Syr. Ten, kto zaufał Panu, nie został zawstydzony (zob. Syr 2,10; por. Ps 25,3.20; 31,2.18; 71,1¹¹⁵). Zdziwiający jest to, iż Syrach mówi tylko o jednej konkretnej i ściśle określonej przyczynie, która może sprowadzić hańbę na człowieka. Może nią być jedynie córka, jeśli niewłaściwie się prowadzi i żyje niemoralnie (zob. Syr 22,4.5; 40,11.14¹¹⁶). Podobnie jak w przypadku *ou mē klithē[i]* z poprzedniego stychu również Syr 15,4bβ nie wskazuje podmiotu działającego, który dokonuje czynności wyrażonej poprzez *kataischynthē[i]* (forma strony biernej). Być może, podobnie jak w przypadku pierwszego stychu, nie określił go dokładnie, aby nie uwrażliwiać ucznia tylko na jedną konkretną przyczynę, która mogłaby okryć go hańbą. Dzięki temu niesprecyzowaniu myśl autora wyrażona w tym stychu pozostaje ogólna: człowiek szukający mądrości nigdy i przez nikogo nie zostanie okryty hańbą, jeśli będzie polegał na niej. Zniesławienie, o którym jest mowa w 15,4bβ, nie jest zwykłym zawstyżeniem kogoś lub odebraniem mu dobrego imienia. Sama etymologia czasownika *kataischynō* wskazuje¹¹⁷, że wyraża on znacznie więcej i odnosi się do bardziej degradującego działania niż okrycie wstydem. Dobrze to oddaje „zhańbić” – „okryć hańbą”. Zdaniem M. Reitemeyera Syrach, chcąc uchronić dążącego do zdobycia mądrości od hańby, zapowiada wprowadzenie w 15,7-9 postaci grzesznika, który jest przeciwieństwem człowieka pragnącego stać się mądrym¹¹⁸.

Oba stychy 15,4 tworzą paralelizm syntetyczny (zostanie umocniony na niej // będzie polegał na niej; nie zostanie pochylony // nigdy nie zostanie okryty hańbą), który podkreśla obietnice wyrażone w sposób negatywny („nie zostanie...”).

W 15,5 mędrzec z Jerozolimy powraca do opisu działania mądrości wobec człowieka szukającego jej (w 15,4ba czynności dokonuje nie mądrość, lecz ten, kto dąży do jej zdobycia)¹¹⁹. Ona wywyższy go ponad jego bliskich (*hypsōsei auton para tous plēsion autou*). Czasownik *hypoō* („wywyższać”, „wynosić kogoś”) w greckiej wersji Syr występuje poza 15,5a jeszcze pięć

115 Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1–23*, 193.

116 Zob. Piwowar, *La vergogna come criterio della fama perpetua*, 389-421.

117 Powstał on poprzez poprzedzenie czasownika *aischynō* („zawstydząć”) przedrostkiem znaczącym *kat-/kata-* (zob. Romizi, *Greco antico*, 672).

118 Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 217.

119 „Bemerkenswert ist der ständige Subjektwechsel [...] Der Wechsel des grammatikalischen Subjekts in immer kürzeren Abständen mag mit dem wechselseitigen Aufeinanderzugehen von Mensch und Weisheit zusammenhängen, die Weisheit aber bleibt Souverän des Geschehens” (Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 213).

razy. W 43,30 dwukrotnie mowa jest o wywyższeniu Boga. Również Aaron został wywyższony (zob. 45,6). Bóg wywyższa dni życia ludzkiego (zob. 50,22). W 50,10 w sposób obrazowy mowa jest o chwale arcykapłana Szymona, która jest jak cyprys wywyższający się w chmurach. Wyniesienie może dotyczyć więc nie tylko Boga, ale i ludzi. Syr 1,19 stwierdza, że Bóg wywyższył (użyty jest tu czasownik *anyypoō*, który jest synonimem *hypoō*) chwałę tych, którzy trzymają się mądrości. 4,11 potwierdza tę prawdę, zapewniając, że mądrość wynosi swych synów (*he sofia hyious autēs anypōsēn*)¹²⁰. Wywyższenie oznacza nadanie człowiekowi jakiejś chwały czy niezwyklej godności. Może wyrażać również zbliżenie go do Boga – wyniesienie na wyższy poziom życia duchowego i bliskości z Nim. Człowiek wywyższony otrzymuje nową godność, która sprawia, że staje on na wyższym poziomie i znajduje się ponad innymi ludźmi¹²¹. Grecki tekst Syr 15,5a wyraża to za pomocą *para tous plēsion autou* („ponad jego bliskich/bliźnich”). Wyniesienie, o którym tu mowa, może dotyczyć zarówno płaszczyzny życia społecznego, jak i sfery duchowej. Człowiek wyniesiony ponad swych bliskich cieszy się w ich oczach wielką godnością, szacunkiem, poważaniem, autorytetem i uznaniem. Jednym słowem staje się kimś wyjątkowym w opinii ludzi i społeczeństwie. Syrach nie precyzuje dokładniej owego wywyższenia człowieka szukającego mądrości, którego ona dokona wobec niego. Ideę tę wyraża w sposób bardzo ogólny (po raz kolejny). Pragnie w ten sposób podkreślić, że owo wyniesienie go ponad innych ludzi może dokonać się na różnych płaszczyznach i mieć różnorodny zakres¹²².

Drugim działaniem mądrości wobec człowieka pragnącego ją osiągnąć jest otwarcie jego ust w zgromadzeniu (*en mesof[i] ekklēsias anoiksei to stoma autou*). Wydaje się, że jest to skutek wywyższenia go, tzn. nadania mu wyższej pozycji społecznej i obdarzenia szacunkiem ludzi żyjących w jego najbliższym otoczeniu. Ponieważ zyskał on nowy status społeczny – cieszy się uznaniem innych, dlatego może przemawiać w zgromadzeniu. Przywilej ten był zarezerwowany jedynie dla nielicznych ludzi, dotyczył zwłaszcza cieszących się wielkim uznaniem we wspólnocie (ludzi mądrych, osób z wielkim doświadczeniem oraz odpowiedzialnych za całą społeczność). Tę interpretację moglibyśmy nazwać pośrednią. Możliwa jest także interpretacja bezpośrednia Syr 15,5b. Według niej to sama mądrość otwiera usta człowieka,

¹²⁰ Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1–23*, 193.

¹²¹ Zob. G. Bertram, „*hypsos, hypoō*”, *TDNT VIII*, 606–607; Crenshaw, „The Book of Sirach”, 720; Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1146.

¹²² „Erhöhung geschieht vor allem durch die Gabe rechter Rede in der Versammlung, ob im Gottesdienst (Sir 24,2), im Bereich des Rechtes (Sir 38,33a; 21,17; 39,7–10) oder in der Lehre des Weisen (Sir 51,25)” (Marböck, *Jesus Sirach 1–23*, 193).

który dąży do jej osiągnięcia, tzn. sprawia (daje mu natchnienie, uzdalnia go bezpośrednio), że on przemawia w zgromadzeniu. Nie byłby to więc skutek wywyższenia go w oczach jego bliźnich, lecz wyraźny i bezpośredni wpływ, działanie jej wprost na niego. Ona uzdolni go do przemawiania, zabierania głosu pośród innych ludzi. W greckim tekście Syr dopełnieniem bliższym czasownika *anoigō* („otwierać”) najczęściej (siedem razy na dwanaście) są usta¹²³. W 20,15 mowa jest o wielomówności nierozumnego, która nie przynosi żadnej korzyści. W 22,22 Syrach stwierdza, że nawet jeśli ktoś powie coś (otworzy swe usta) przeciw swemu przyjacielowi, to niech się nie obawia, zawsze jest możliwość pojednania się z nim. W 26,12a otwarcie ust nie odnosi się do przemawiania, lecz do pragnienia podróży. Syr 29,24 mówi, że obcy i przybysz nie mają prawa otwierania ust, tzn. przemawiania. W 39,5 syntagma *anoigō stoma* odnosi się do modlitwy. Zaś w 51,25 do nauczania samego Syracha (wezwania skierowanego do jego uczniów, aby korzystali z jego mądrości i wiedzy)¹²⁴. W kontekście analizy 15,5b najważniejszym tekstem zawierającym to wyrażenie jest 24,2. Tekst ten stwierdza, że sama mądrość otwiera swe usta na zebraniu/zgromadzeniu (podobnie jak w 15,5b: *en ekklēsia[i]*) Najwyższego (zebranie kultyczne?) i wobec Jego mocy się chlubi¹²⁵. Z powyższej analizy użycia syntagmy *anoigō stoma* w greckim tekście dzieła Syracha jednoznacznie wynika, że otwarcie ust jest synonimem i obrazowym wyrażeniem przemawiania, głoszenia nauki, zwracania się za pomocą słów do innych¹²⁶. J.L. Crenshaw otwarcie ust interpretuje jako metaforę elokwencji¹²⁷. Zaś K.-G. Sandelin i J. Marböck, na podstawie dalszych wersetów analizowanej przez nas perykopy (zob. 15,9-10), uważają, że celem otwarcia ust jest obok nauczania również wielbienie Boga (por. Ps 51,17)¹²⁸.

W 15,5b bardzo ważną rolę odgrywa miejsce, w którym dokonuje się przemawianie, do którego mądrość uzdalnia i pobudza szukającego jej. Jest to *ekklēsia* („zebranie”, „zgromadzenie”). Rzeczownik ten może odnosić się do zebrania ludu, które miały różne zadania i cele, np. zgromadzenia o charakterze

123 Tylko w 26,12b mowa jest o otwarciu kołczana, w 31,12 gardła, w 40,14 rąk i w 43,14 skarbców. „[...] in the Heb mentality «the mouth» is the external instrument of «the heart» (the internal source of ideas, accountability and sentiments)” (Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 255).

124 Zob. Rickenbacher, *Weisheits Perikopen bei Ben Sira*, 92-94; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 231-232.

125 „In Qumran und in den Beispielen der Biblia Hebraica ist es Yahweh, der den Mund jemandem öffnet. Bei Ben Sira dagegen wird es von der Weisheit gesagt, die Dienerin, ja fast Priesterin Yahweh ist, wenn einige Text in Kapitel 24 und 4 richtig interpretiert wurden” (Rickenbacher, *Weisheits Perikopen bei Ben Sira*, 94).

126 Zob. Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1146; Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 130; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 265.

127 Zob. Crenshaw, „The Book of Sirach”, 720.

128 Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1–23*, 193. Sandelin, *Wisdom as Nourisher*, 39.

sądowym (zob. 23,24)¹²⁹, kultycznym (zob. 24,2; 50,13.20), ustawodawczym (podejmujące ważne dla społeczności decyzje; zob. 33,19; 46,7) lub posiadające charakter opiniotwórczy – zgromadzenie, podczas którego wygłaszano pochwały dotyczące konkretnych osób (zob. 31,11; 39,10 i 44,15)¹³⁰. Zebranie ludu mogło mieć również charakter nieuporządkowany i stanowić zagrożenie dla ładu wspólnoty (zob. 26,5). Zgromadzenie poszukiwało ludzi mądrych i rozumnych. Ich opinie były bardzo cenione przez nie i niezwykle ważne dla niego (zob. 21,17¹³¹). Bardzo ważna była mądrość i znajomość Prawa, dlatego uczeni w Piśmie byli zapraszani na zgromadzenia jako znawcy Tory i odznaczający się niezwykłą mądrością. Natomiast ludzie nierozważający nakazów Pana nie byli zapraszani ani do rady, ani do wydawania sądów (zob. 38,33¹³²). Otwarcie ust w zgromadzeniu jest synonimem czynnego brania w nim udziału jako pełnoprawny członek, mający prawo wyrażania swych opinii i rozważania problemów, którymi zajmowało się zebranie społeczności¹³³. Wydaje się, że ze znaczenia *ekklēsia* powinniśmy wykluczyć sens kultyczny tego rzeczownika (odniesienie go do zgromadzenia religijnego, którego celem jest oddanie czci Bogu), ponieważ kontekst raczej sugeruje, że nie chodzi o udział w liturgii ani o modlitwę.

Działania mądrości wobec człowieka dążącego do jej zdobycia opisane w 15,5 dotyczą wyniesienia go do niezwyklej godności i dania mu uprzywilejowanego miejsca w społeczeństwie. Będzie on cieszył się wielkim szacunkiem, czego wyrazem będzie czynny udział w zgromadzeniu, a co za tym idzie – uznanie i potwierdzenie jego autorytetu. Mądrość obdarzy go chwałą, czyli dobrą opinią w oczach innych i uznaniem jego niezwykłych umiejętności (mądrości i wiedzy).

Obietnice zawarte w 15,5 odnoszą się do życia społecznego, dwie zaś następne, przedstawione w 15,6a, do życia wewnętrznego (ducha) człowieka szukającego mądrości. Podmiotem działającym jest, co prawda, adept

129 Właśnie w ten sposób interpretuje znaczenie *ekklēsia* w 15,5b J.G. Snaith (zob. Snaith, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach*, 77).

130 Zob. Rickenbacher, *Weisheits Perikopen bei Ben Sira*, 90-92; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 217-230; K.L. Schmidt, „*kaleō ktl.*”, *TDNT* III, 527-529. „Die Versammlung [...] kann bei Sirach multifunktional gesehen werden. In dieser Versammlung geht es nicht mehr allein um die Weitergabe einer höfisch-städtischen Schulweisheit, sondern um die Reflexion auf die Weisheit in einem eminent theologischen Sinn. Die Qahal-Öffentlichkeit ist sapientialisert und das universale Wirken der Weisheit mit einbezogen” (Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 230).

131 Zob. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 265.

132 „The artisan – important as he is for the people – does not enjoy a place of honor in the assembly” (Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 265).

133 „As frequently in Ecclesiasticus, practical life (here in public law-courts) creeps into passages of spiritual content. Personal religion cannot be kept separate from man’s duties in society” (Snaith, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach*, 77).

mądrości (on znajdzie – *heurēsei*), ale nagroda, o której jest mowa w tym stychu, pochodzi od mądrości. Pierwszym jej darem jest radość – wesele (*eufrosynē*). Rzeczownik ten w greckiej wersji Syr występuje poza 15,6a jeszcze czternaście razy. W 1,11 mędrzec określa bojaźń Pańską jako radość. To właśnie bojaźń daje radość (zob. 1,12). Wieczne wesele otrzymają bojący się Boga (zob. 2,9). Cierpliwość i wytrwanie w trudnościach przynoszą człowiekowi radość (zob. 1,23). Kto rano wstaje, aby szukać mądrości, zostanie napełniony weselem (zob. 4,12)¹³⁴. Znalezienie jej będzie powodem radości dla człowieka (zob. 6,28)¹³⁵. Radość daje także picie starego (dobrego) wina (zob. 9,10; 31,27.28.31). Nie ma większego wesela nad radość serca (zob. 30,16), ona jest życiem człowieka (zob. 30,22). Radość powinna towarzyszyć składaniu dziesięcin (zob. 35,8). W 37,4 mowa jest o weselu wywołującym z pomysłności przyjaciela. Zaś w 50,23 Syrach w modlitwie prosi Boga o to, aby dał radość i pokój Izraelowi¹³⁶. W tym ostatnim tekście radość i pokój są zestawione w paralelizmie synonimicznym (posiadałyby to samo znaczenie lub byłyby bliskoznaczne) lub syntetycznym (jedno pojęcie jest rozwinięte przez drugie). Aż pięć razy Syrach mówi o tym, że *eufrosynē* jest owocem mądrości lub bojaźni Bożej, która ściśle jest z nią związana (zob. 1,11.12; 2,9; 4,12 i 6,28). Na podstawie tej krótkiej analizy możemy stwierdzić, że *eufrosynē* wyraża zarówno radość duchową, jak i czysto ludzką. „Syrach przypisuje tym dwóm rodzajom radości różną wartość. Są one przeżywane w odmienny sposób. Radość duchowa jest trwała i głębsza, czysto ludzka zaś – płytka, nietrwała i przemijająca (chwilowa – ulotna)”¹³⁷. R. Bultmann twierdzi, że rzeczownik *eufrosynē* nie ma jakiegoś ściśle określonego znaczenia, wyraźnie odróżniającego się specyficznym aspektem znaczeniowym od innych słów wyrażających radość¹³⁸. Wesele, o którym mędrzec mówi w 15,6a, powinniśmy przypisać raczej do kategorii radości duchowej. Ona napełni szukającego mądrości trwałym i głębokim weselem, które nie przemienie i zawsze będzie mu towarzyszyło. Nie będzie ono jedynie chwilowym odczuciem, lecz trwałym stanem ducha. Tak rozumiana radość jest pierwszym darem (nagrodą), który otrzyma dążący do zdobycia mądrości.

¹³⁴ Zob. A. Piwowar, „Mądrość pośredniczką wzajemnej miłości Boga i człowieka (Syr 4,11-19)”, *IV 23* (2013) 68-72; tenże, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część II: Poddanie się mądrości i jego skutki (Syr 6,23-31)”, 339.

¹³⁵ Zob. Piwowar, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część II: Poddanie się mądrości i jego skutki (Syr 6,23-31)”, 337-339.

¹³⁶ Zob. Piwowar, „Mądrość pośredniczką wzajemnej miłości Boga i człowieka (Syr 4,11-19)”, 71-72.

¹³⁷ Zob. Piwowar, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część II: Poddanie się mądrości i jego skutki (Syr 6,23-31)”, 339.

¹³⁸ Zob. R. Bultmann, „*eufrainō, euprosynē*”, *TDNT II*, 773.

Drugą obietnicą, o której mówi 15,6a, jest korona wesela (*stefanos agalliamatos*). Rzeczownik *agalliamos* („wesele”, „radość”, „zadowolenie”¹³⁹) poza 15,6a spotykamy jeszcze cztery razy w greckim tekście dzieła Syracha. W 1,11 mędrzec stwierdza, że bojaźń Pańska jest weselem. W 6,31 porównuje zdobycie mądrości do włożenia wieńca radości. Syr 30,22 mówi, że radość przedłuża życie człowieka, zaś w 31,28 uważa, że picie wina daje wesele duszy. Na podstawie tej pobieżnej analizy użycia *agalliamos* w greckiej wersji Syr możemy powiedzieć, że wyraża ono raczej radość duchową, wewnętrzną niż czysto ludzką¹⁴⁰. Aż trzy razy występuje razem z *eufrosynē* (zob. 1,11; 30,22 i 31,28). Wydaje się, zwłaszcza na podstawie Syr 30,22 i 31,28, że są one synonimami, a przynajmniej wyrazami bliskoznacznymi (por. Iz 51,3)¹⁴¹. R. Bultmann twierdzi, że w LXX czasownik *agalliaomai* i rzeczownik *agalliasis* (*agalliamos*) wyrażają radość, która wypływa z celebrowanego kultu oraz wielbienia Boga za okazaną pomoc i Jego dzieła¹⁴². Posiada więc charakter duchowy, co potwierdza naszą analizę użycia *agalliamos* w greckim tekście Syr. Syr 15,6a mówi o koronie wesela (*stefanos agalliamatos*). Syntagma ta pojawia się jeszcze dwa razy w greckiej wersji dzieła mędrca z Jerozolimy. W 1,11 określa ona bojaźń Bożą, zaś w 6,31 metaforycznie radość, która wypływa z osiągnięcia mądrości¹⁴³.

Rzeczownik *stefanos* („wieniec”, „korona”) może określać nagrodę (por. 1,18) lub ozdobę w znaczeniu „chluba”, „chwała” (por. 25,6; 45,12), może być także symbolem władzy („korona”; por. 40,4). Może być użyty również w sensie metaforycznym, jako obraz zakończenia – wykonania jakiegoś dzieła (por. 32,1 i być może 1,18)¹⁴⁴.

Syntagma *stefanos agalliamatos* w 6,31 obrazowo wyraża wielką godność, którą otrzyma ten, kto osiągnie mądrość¹⁴⁵. Wydaje się jednak, że w 15,6a odnosi się ona, podobnie jak w 1,11, do wielkiej radości, szczytu wesela

¹³⁹ Zob. Chamberlain, *The Greek of the Septuagint*; 1; Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 5; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* I, 2; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 51; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 3.

¹⁴⁰ „Aber die Schilderungen beim Siraziden erscheinen uns farbiger und konkreter, stärker direkt mit Yahweh und Weisheit verbunden. Jedenfalls sind es viel weniger, als man das eigentlich in einem Weisheitsbuch erwarten sollte, die irdischen Werte, aus denen die Freude quillt” (Rickenbacher, *Weisheits Perikopen bei Ben Sira*, 94).

¹⁴¹ Zob. Bultmann, „*eufrainō*, *eufrosynē*”, *TDNT* II, 773. Por. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 233-236.

¹⁴² Zob. R. Bultmann, „*agalliaomai*, *agalliasis*”, *TDNT* I, 19-20.

¹⁴³ Zob. Piwowar, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część II: Poddanie się mądrości i jego skutki (Syr 6,23-31)”, 345-346.

¹⁴⁴ Piwowar, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część II: Poddanie się mądrości i jego skutki (Syr 6,23-31)”, 346.

¹⁴⁵ Zob. Piwowar, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część II: Poddanie się mądrości i jego skutki (Syr 6,23-31)”, 346.

– największego szczęścia, którego człowiek może doznać w swoim życiu, radości najbardziej intensywnie przeżywanej przez niego, która napełni go i trwać będzie nieprzerwanie. Mądrość więc, gdy zostanie odnaleziona i osiągnięta przez jej ucznia, napełni go przemożną radością, która będzie miała charakter przede wszystkim duchowy¹⁴⁶, ale nie tylko. Nie będzie to ulotna, chwilowa wesołość, lecz trwały stan radości i uniesienia, który na stałe napełni go pogodą ducha i szczęściem.

Obietnicą, o której w 15,6b mówi grecki tekst Syr, jest wieczne imię (*onoma aiōnos*), które odziedziczy szukający mądrości. Rzeczownik *onoma* posiada w greckim tekście Syr różne znaczenia¹⁴⁷. Może odnosić się do imienia własnego jakiejś osoby lub rzeczy (zob. 6,22; 37,1; 43,8). Na podstawie pierwotnego i podstawowego znaczenia tego słowa zostało wprowadzone jego znaczenie wtórne, które ma charakter metaforyczny. Imię może oznaczać całego człowieka – odnosić się do osoby ludzkiej (por. 22,14) i wyrażać jej istotę¹⁴⁸. W tym ostatnim znaczeniu bardzo często występuje w odniesieniu do Boga. Imię Pańskie oznacza samego Boga (zob. 17,10; 36,11.14; 39,15.35; 45,15; 47,10.13.18; 50,20; 51,1.3.10.12)¹⁴⁹. Rzeczownik ten często jest używany w greckiej wersji Syr w kontekstach mówiących o pamięci, którą pozostawia po sobie człowiek. Syrach nie zna jeszcze idei nieśmiertelności, a przynajmniej nie mówi o niej wprost (niektórzy badacze doszukują się jednak pewnych aluzji do niej w dziele mędrca z Jerozolimy¹⁵⁰; por. 34,13 i 48,11). Tym, co może uwiecznić człowieka, jest jego imię, które, jeśli zasłużył na to dobrym życiem, pozostanie w pamięci ludzi na długi czas lub nawet na zawsze. Możemy powiedzieć, że pamięć o człowieku, jeśli pozostawi on po sobie dobre imię, jest jedyną formą „nieśmiertelności”¹⁵¹, jaką zna Syrach (44,14: „Ciała ich

146 Zob. Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1147.

147 „Es dürfte sich ergeben, dass bei keinem anderen Sapiential-Autor des Anten Testament dieses Thema so oft und so vielfältig zur Sprache kommt, wie bei Ben Sira” (Rickenbacher, *Weisheits Perikopen bei Ben Sira*, 95).

148 Zob. H. Bietenhard, „*onoma ktl.*”, *TDNT* V, 253-254; J. Dupont, „Imię”, *Słownik teologii biblijnej* (red. X. Léon-Dufour) (Poznań: Pallottinum, 1990) 322; *Le immagini bibliche*, 954; M. Lurker, *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 1990) 131; G. Odasso, „Nome”, *Temi teologici della Bibbia* (red. R. Penna – G. Perego – G. Ravasi) (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2010) 898-899.

149 Zob. Bietenhard, „*onoma ktl.*”, 255-258; Dupont, „Imię”, 324; Rickenbacher, *Weisheits Perikopen bei Ben Sira*, 97-98; M. Rose, „Names of God in the OT”, *ABD* IV, 1002.

150 Zob. J.J. Collins, „The Root of Immortality: Death in the Context of Jewish Wisdom”, *Harvard Theological Review* 71 (1978) 177-192; T. Penar, „Pośmiertny los człowieka Ben Sira”, *Ore-downnik Diecezji Chełmińskiej* 26 (1975) 311-319; E. Puech, „Ben Sira 48:11 et la Résurrection”, *Of scribes and scrolls. Studies on the Hebrew Bible, intertestamental Judaism* FS. J. Strugnell (red. H.W. Attridge) (Lanham: University Press of America, 1990) 81-89.

151 Zob. *Le immagini bibliche*, 953; L. Schrader, *Leiden und Gerechtigkeit. Studien zu Theologie und Textgeschichte des Sirachbuches* (BET 27; Frankfurt – Berlin – Bonn: Peter Lang, 1994) 256.

w pokoju zostały pogrzebane, a imię ich żyje na pokolenia”; por. Iz 56,5¹⁵²). Właśnie w tym znaczeniu *onoma* występuje tak często w Pochwale Ojców (zob. 44,8.14.15; 46,1.11.12; 47,10.13.16.18). Najlepiej wyraża to Syr 37,26: „Mądry w ludzie swoim odziedziczy wiarę/zaufanie, i imię jego żyć będzie na wieki” (por. 39,9.11). Imię złego człowieka (złe imię) odziedziczy hańbę (zob. 5,15); imię grzesznika zaś zostanie wymazane jako niedobre (zob. 41,11; por. Hi 18,17). Imię człowieka (pamięć o nim) utrwała jego potomstwo i zbudowanie miasta (zob. 40,19). Dlatego Syrach w 41,12 wzywa, aby troszczyć się o własne imię, bo ono jest cenniejsze niż tysiąc skarbów. Tylko ono pozostaje po człowieku. Jedynie dobre imię trwa na wieki (zob. 41,13). W 47,16 „imię” niemal przyjmuje znaczenie „sława”, a przynajmniej do niej się odnosi. Na podstawie tej analizy możemy powiedzieć, że „imię” skupiało w sobie niejako całe życie człowieka¹⁵³, który je nosił. Wyrażało pamięć po nim, jeśli dobrze przeżył swe życie, lub wymazanie go ze wspomnień potomnych (niepamięć), jeśli żył niegodnie i źle¹⁵⁴.

W 15,6b mędrzec precyzuje, że imię dążącego do mądrości będzie wieczne, tzn. pozostanie na zawsze w pamięci potomnych, podobnie jak imiona mężów chwalonych przez niego w Pochwale Ojców (zob. Syr 44,1–50,20). W 41,13 Syrach mówi, że życie człowieka jest ograniczone liczbą dni jego, zaś dobre imię będzie trwało na zawsze (na wieki). Dopełniacz *aiōnos* powinniśmy interpretować jako *genetivus hebraicus*, tzn. w znaczeniu przymiotnikowym („wieczny”)¹⁵⁵. Wieczne imię, które będzie darem dla człowieka szukającego mądrości i dążącego do jej zdobycia, powinniśmy łączyć z wywyższeniem go przez mądrość ponad jego bliźnich, o którym była mowa w 15,5a. Wywyższenie go do nadzwyczajnej godności zostanie uwiecznione w dobrym imieniu. Pamięć o nim nigdy nie zaginie, będzie żył we wspomnieniach potomnych na zawsze. Wywyższenie nie będzie więc miało jedynie znaczenia dotyczącego jego życia doczesnego, ale będzie trwało po jego śmierci, ponieważ imię jego nigdy nie zostanie zapomniane. W ten sposób Syrach mówi nie tylko o obietnicach dotyczących życia człowieka pragnącego stać się mądrym, lecz o przekroczeniu jego ziemskiej egzystencji – wieczna pamięć. Jego imię będzie podziwiane, wspominane, rozważane, pielęgnowane

¹⁵² Zob. Sandelin, *Wisdom as Nourisher*, 39.

¹⁵³ Zob. *Le immagini bibliche*, 957.

¹⁵⁴ Zob. Piwowar, *La vergogna come criterio della fama perpetua*, 229–242; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 236.

¹⁵⁵ W tym samym znaczeniu i funkcji składniowej (*genetivus hebraicus*) rzeczownik *aiōn* występuje w 1,2; 18,10 i 50,23, gdzie mowa jest o dniach wiecznych/wieczności. W 17,12; 44,18; 45,7.15 o przymierzu wiecznym, a w 42,18 i 43,6 o znaku wiecznym. Zaś w 2,9 o radości wiecznej; 30,17 odpoczynku wiecznym; 36,17 wiecznym Bogu; 38,34 stworzeniu wiecznym; 46,19 spoczynku wiecznym i w 49,12 o chwale wiecznej.

wiecznie i przekazywane z pokolenie na pokolenie. Drugi stych 15,6b wyraża więc najwyższą nagrodę, jaką człowiek może otrzymać. Pozostanie ona na zawsze¹⁵⁶. Ona sprawi, że uczeń mądrości pozostanie nieśmiertelnym, tzn. wiecznie żyjącym w pamięci pokoleń, które nadejdą. W ten sposób zrealizuje się także obietnica zawarta w 15,4b: „nigdy nie zostanie okryty hańbą”. Wręcz przeciwnie – wywyższenie jego będzie wieczne.

Obietnice wyrażone w 15,4-6 dotyczą zarówno życia ziemskiego człowieka dążącego do osiągnięcia mądrości (nie upadnie, nie zostanie okryty hańbą, wywyższenie, radość), jak i pośmiertnego (wiecznie trwająca pamięć o nim). Koncentrują się zdecydowanie bardziej na nagrodzie duchowej (wewnętrznej)¹⁵⁷ niż materialnej (Syrach nie mówi o żadnych dobrach materialnych), choć mogą obejmować także jego życie fizyczne (zewnętrzne), a przynajmniej mieć na nie jakiś wpływ¹⁵⁸. Będą one skutkiem zrealizowania celu, który szukający mądrości sobie obrał – zdobycie mądrości i stanie się mądrym. Otrzyma on je od niej jako dar (nagrodę) za zrealizowanie tego zadania i uwieńczenie go sukcesem. Również w tej sekcji Syr 15,1-10 mądrość działa wobec człowieka w ten sam sposób lub bardzo podobnie (analogicznie), jak czyni to sam Bóg¹⁵⁹.

2.4. Ostrzeżenie skierowane do głupca (15,7-8)

W czwartej sekcji Syr 15,1-10 spotykamy, jak już zaznaczyliśmy, omawiając strukturę tej części Syr 14,20–15,10¹⁶⁰, trzy nowe postaci, a raczej kategorie ludzi: głupcy (*anthrōpoi asynetoi* – w. 7a), grzesznicy (*andres*

¹⁵⁶ „W kontekście doktryny szeolu, którą wyznawał Ben Syrach, ostateczną odpłatą dla człowieka była pamięć wśród potomnych” (Bardski, „Duchowa wędrówka mędrca: od pragnienia mądrości do uwielbienia Boga”, 21).

¹⁵⁷ Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1–23*, 193.

¹⁵⁸ K. Bardski twierdzi, że w 15,3-6 Syrach mówi o darach, nie obietnicach. Uważa on ponadto, że owe dary odpowiadają poszczególnym etapom życia ludzkiego: „Oparcie i zaufanie (Syr 15,4 – przyp. A.P.) może odpowiadać okresowi młodościowych burz życiowych, wyborów i konfliktów [...]. Trzecia para (Syr 15,5 – przyp. A.P.) odnosi się do wieku dojrzałego. Przemawianie na zgromadzeniu jest przywilejem starszych [...]. Ostatnia para (Syr 15,6 – przyp. A.P.) odnosi się do ostatnich etapów ludzkiego życia. Wers 15,6b rozciąga nagrodę nawet w perspektywie pośmiertnej” (Bardski, „Duchowa wędrówka mędrca: od pragnienia mądrości do uwielbienia Boga”, 21). „In solcher Begegnung mit der Weisheit kommt nach V 4-6 das Leben äußerlich und innerlich zur Erfüllung” (Marböck, *Jesus Sirach 1–23*, 193).

¹⁵⁹ „In Sir 15,5-6 Wisdom does the same things as the Lord does in OT passage that are central for Ben Sira. Like the Lord she opens the mouth of those who seek her, she offers them joy and gladness and she gives them an everlasting name” (Sandelin, *Wisdom as Nourisher*, 39). Por. Schreiner, *Jesus Sirach 1–24*, 85-86; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 265.

¹⁶⁰ Zob. Piwowar, „Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20–15,10). Część I: Działanie mędrca (Syr 14,20-27)”, 191.

hamartoloi – w. 7b) i kłamcy (*andres pseustai* – w. 8b)¹⁶¹. Pojawienie się ich może wydać się zaskakujące i nieoczekiwane. Jednak dla znających sposób prezentowania przez Syracha nauczanych treści oraz jego logikę rozwoju myśli, którą posługuje się on w swym dziele, nie jest to niczym zadziwiającym. Mędrzec bowiem, wielokrotnie przedstawiając swe poglądy, posługuje się obok wykładu pozytywnego (zaprezentowanie jakiejś treści jako wzór – tak powinno być, w ten sposób trzeba postępować), formą negatywną nauczania (antyteza do pierwszego sposobu wyrażania myśli – wzór negatywny [tak nie powinno być, w ten sposób nie należy się zachowywać])¹⁶². Możemy powiedzieć, że często odwoływał się on w swoim nauczaniu do przeciwieństw, aby lepiej wyjaśnić i zaprezentować w sposób pełniejszy i bardziej zrozumiały to, co chce przekazać¹⁶³. Właśnie ta metoda prezentowania nauczanych przez Syracha treści jest powodem wprowadzenia do 15,1-10 wspomnianych powyżej typów ludzi tworzących przeciwieństwo (antytezę) człowieka szukającego mądrości¹⁶⁴. Mędrzec z Jerozolimy wskazał najpierw ideał dążenia do zdobycia mądrości, w 15,7-8 skupia się zaś na wzorze negatywnym (jeśli chcesz stać się mądrym, nie powinieneś tego czynić – postępować w ten sposób)¹⁶⁵.

W pierwszym stychu 15,7 Syrach mówi, że głupcy (*anthrōpoi asynetoi*) z całą pewnością nie zdobędą (*ou mē katalēpsontai*) mądrości. Przymiotnik *asynetos* („niepojętny”, „nie będący w stanie zrozumieć”, „głupi”) występuje poza 15,7 w greckim tekście Syr jeszcze pięć razy. 21,18 stwierdza, że wiedza nierozumnego jest jak nieskładne słowa. W tekście tym *asynetos*

161 „Mit 15,7 betrifft ein neuer Personenkreis die Bildfläche: Die Frevler bzw. die Gottlosen werden in einem wohlkomponierten Intermezzo vorgestellt, das in kontrastierender Weise die Pointe der Perikope in 15,10 vorbereitet und gleichzeitig mit Anspielungen an Ps 1 arbeitet [...] Auch 15,4 hat diese Passage bereits subtil vorbereitet: Syntaktisch durch die beiden Negationen, semantisch durch die verneinten Begriffe: Schämen müssen sich normalerweise die Gottlosen, sie wanken, weil sie keinen Halt haben” (Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 237).

162 „Der Abschluss zu Bedingungen und Ziel der Begegnung stellt die personale und religiöse Dimension in den Vordergrund vorerst negativ” (Marböck, *Jesus Sirach 1–23*, 193). „Um hervorzuheben, wie groß und herrlich dieses Verbundensein mit der Weisheit ist, argumentiert Sir vom Gegenteil her” (Schreiner, *Jesus Sirach 1–24*, 86). Zob. Minissale, *Siracide [Ecclesiastico]*, 90; Morla Asensio, *Ecclesiastico*, 82; Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 130.

163 Zob. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira*, 3-7; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 237.

164 „The poem ends on a threatening note: Sinners will not even catch a glimpse of wisdom. The contrast between the fate of foolish people and the reward of persistent lovers could hardly be starker” (Crenshaw, „The Book of Sirach”, 720-721). Zob. Snaith, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach*, 77.

165 „Końcowa refleksja, będąca odwróceniem (w. 15,1) stanowi wzmiankę o ludziach, którzy sami pozbywają się proponowanych przez mądrość darów [...]. Zastosowany kontrast i użyta argumentacja w tym porównaniu ma mobilizować do zainteresowania się proponowanymi darami i zmobilizować ucznia do wejścia na drogę poszukiwania roztropności” (Romanowski, „Personifikacje mądrości w Księdze Mądrości Syracha”, 9).

tworzy paralelizm z *mōros* („tępy”, „głupi”, „niedouczoney”). W 22,13 mędrzec wzywa, aby nie chodzić do niepojętnego. Tu z kolei analizowany przez nas przymiotnik tworzy parę z *afrōn* („nierozsądny”, „bezmyślny”, „głupi”). Syr 22,15 stwierdza, że bardzo trudno jest znosić człowieka niepojętnego (*anthōpon asynton*). W 27,12 Syrach wzywa, aby pośród bezrozumnych (*eis meson asynton*) nie przebywać zbyt długo, zaś pomiędzy myślącymi należy wydłużać czas im poświęcony. *Asyntonos* został w tym tekście przeciwstawiony substancywizowanemu *participium dianooumenos* pochodzącemu od czasownika *dianoeomai* („rozważać”, „zastanawiać się”, „obmyślać”, „wymyślać”¹⁶⁶; zob. 14,21¹⁶⁷). 34,1 mówi, że nadzieje bezmyślnego są próżne i fałszywe. W tym ostatnim tekście analizowany przez nas przymiotnik znajduje się, podobnie jak w 22,13, w pozycji paralelnej do *afrōn*. Na podstawie tej pobieżnej analizy użycia *asyntonos* w greckim tekście Syr z całą pewnością możemy powiedzieć, że jego znaczenie jest antonimem do „mądry”, „rozważny” i zbliża się w swoim znaczeniu do „nierozsądny”, „bezmyślny”, „głupi”. Określa więc człowieka, który nie myśli, nie rozważa, nie zastanawia się (por. 27,12). Z tego powodu nie pojmuje i nie rozumie otaczającego go świata i tego, co się wokół niego dzieje, nie jest też w stanie zrozumieć samego siebie. Ponieważ nie rozumie i nie zastanawia się nad swym życiem i sobą samym, nie może dobrze postępować. Popęnia błędy i nie wie, co należy czynić – jak postępować¹⁶⁸. Źródłem jego głupoty – bezmyślności jest niechęć do zastanawiania się i rozważania w swym sercu. Nie kieruje się swym umysłem, z tego powodu czyni głupstwa (źle postępuje). Interpretację tę potwierdza również etymologia tego przymiotnika. Powstał on z dołączenia tzw. *alfa privativum* (zmienia ona znaczenie przymiotnika na przeciwstawne) do *synet* (zawartego w *syntonos* [„który rozumiał/rozumie”] przymiotnika utworzonego od *syniēmi* – „rozumieć”, „pojmować”¹⁶⁹). Mówiąc o głupcu, powinniśmy powrócić do 15,3a, który stwierdza, że mądrość będzie karmiła szukającego jej chlebem pojmowania (*artos syneseōs*). Głupcowi brakuje *synesis*, dlatego nie będzie mógł zdobyć mądrości¹⁷⁰. W 15,7a Syrach nie wskazuje powodu braku pojmowania.

166 Zob. Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 405; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint I*, 106; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 536; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 155.

167 Zob. Piwowar, „Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20–15,10). Część I: Działanie mędrca (Syr 14,20–27)”, 196–198.

168 Zob. Conzelmann, „*syniēmi*, *synesis*, *synetos*, *asyntonos*”, 888–891.

169 Zob. Romizi, *Greco antico*, 229.

170 „W perykopie nie było mowy o jakichkolwiek usiłowaniach głupca, by zdobyć mądrość, więc przedstawienie jej jako celu, którego on nie osiągnął, nie wpisuje się najlepiej w logikę tekstu” (Bardski, „Duchowa wędrówka mędrca: od pragnienia mądrości do uwielbienia Boga”, 22).

Być może człowiek, o którym tu mowa, nie jest zdolny do rozważania/pojmowania (brak mu zdolności intelektualnych), a może jest tylko leniwy i to jest powodem stanu, w jakim się znajduje. Z całą pewnością możemy stwierdzić, że ludzie, którzy nie rozważają, nie rozmyślają, nie będą mogli zdobyć mądrości. W sposób negatywny Syrach potwierdza tu początkowe przesłanie 14,20–15,10 zawarte w 14,20-21, w którym stwierdził, że rozważanie, kontemplowanie, zastanawianie się nad mądrością jest koniecznym warunkiem do osiągnięcia jej¹⁷¹. Z tego wynika jednoznacznie także i to, że głupiec, czyli ten, kto nie rozważa i nie zastanawia się nad mądrością, jest przeciwieństwem człowieka szczęśliwego, który wkłada dużo wysiłku intelektualnego w poznanie jej.

W 15,1b Syrach stwierdził, że ten, kto zna Prawo (*ho egkratēs tou nomou*) zdobędzie mądrość (*katalēmpsetai autēn*). Ten sam czasownik *katalambanō* występuje w także 15,7a. Tworzy on jednak tu antytezę w stosunku do 15,1b¹⁷². W analizowanym przez nas obecnie stychu został on poprzedzony emfaticzną negacją, którą spotkaliśmy już dwukrotnie w 15,4aβ.bβ. W 15,7a jej konstrukcja jednak różni się od tych poznanych wcześniej. Zamiast *ou mē + coniunctivus aoristi* mamy tu *ou mē + indicativus futuri*. Jednak pomimo odmiennej formy czasownika obie konstrukcje mają to samo znaczenie¹⁷³. Wyrażają niezachwianą, absolutną pewność, że czynność wyrażona za pomocą koniunktywu aorystu lub trybu oznajmującego czasu przyszłego nie zostanie nigdy zrealizowana w przyszłości. Syntagma *ou mē katalēmpsontai autēn* (zaimek osobowy trzeciej osoby liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego odnosi się do mądrości) oznacza więc, że ludzie głupi (nierozumni) z całą pewnością nigdy nie zdobędą mądrości. W stychu następnym 15,7b powraca jednak poprawna forma emfaticznej negacji odnoszącej się do przyszłości (*ou mē idōsin*). Być może poprzez odmienną formę czasownikową zastosowaną w tego typu przeczeniach w 15,7a tłumacz Księgi Mądrości Syracha chciał podkreślić niezwykłą wagę przesłania w nim zawartego. Nie wydaje się, aby *indicativus futuri* z *ou mē* był w tym stychu zwykłym przypadkiem, skoro tłumacz tekstu greckiego konsekwentnie stosuje poprawną konstrukcję w innych wersetach analizowanej przez nas perykopy.

W pierwszym stychu 15,7 Syrach wyraził idealne zaprzeczenie tego, co powiedział wcześniej o człowieku dążącym do poznania mądrości. Ten ostatni osiągnie ją, ponieważ rozważa ją i wkłada dużo wysiłku intelektualnego,

171 Zob. Piwowar, „Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20–15,10). Część I: Działanie mędrca (Syr 14,20-27)”, 201.

172 Zob. Haspecker, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, 141.

173 Zob. Blass – Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, §365.1; Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics*, 468; Zerwick, *Il Greco del Nuovo Testamento*, §444.

choć nie tylko, aby ją poznać. Głupiec zaś, o którym mowa w 15,7a, tego nie czyni i dlatego nigdy jej nie zdobędzie i nie stanie się mądrym.

Drugą kategorią ludzi, o których mówi Syrach w 15,7, są grzesznicy (*andres hamartōloi*; zdaniem K. Bardskiego w tradycji mądrościowej są oni utożsamiani z głupcami¹⁷⁴). Oni z kolei nigdy nie ujrzą mądrości (*ou mē idōsin*). Zdaniem Syracha grzesznicy są ludźmi, których charakteryzuje dwoistość (zob. 2,12; 5,9.15). Są pełni złości i gniewu (zob. 27,30), niewdzięczni (zob. 29,16), szerzą niezgodę i rzucają oszczerstwa (zob. 28,9), gonią za niesprawiedliwym zyskiem (zob. 29,19), unikają nagany i odrzucają pouczenia (zob. 21,6; 32,17). Ponadto według własnego upodobania interpretują oni Prawo (zob. 32,17). Z powyższych powodów nie zasługują na szacunek otoczenia (zob. 10,23), a jedynie na karę i gniew Boga (zob. 2,12; 5,6; 7,16; 12,6 i 41,6). Własne wargi odkrywają grzeszników (zob. 23,8). Ich imię zostanie wymazane z pamięci (zob. 41,11). Stanowią oni przeciwieństwo ludzi pobożnych (zob. 16,13; 33,14; 39,27) oraz człowieka sprawiedliwego (zob. 13,17) i bojącego się Boga (zob. 21,6). Brakuje im mądrości (zob. 19,22), a pobożność jest dla nich obrzydzeniem (zob. 1,25). Na podstawie tej charakterystyki grzeszników bardzo łatwo możemy dostrzec, że są oni przeciwieństwem człowieka dążącego do zdobycia mądrości. Tego ostatniego cechuje bojaźń Pańska (zob. 15,1a), oni zaś nie posiadają jej zupełnie (zob. 21,6)¹⁷⁵. Bojaźń Boża jest rozumiana przez Syracha jako pobożność¹⁷⁶. Grzesznicy zaś są przeciwieństwem ludzi pobożnych (zob. 1,25; 16,13; 33,14 i 39,27). Nie są mądrzy i nie znają mądrości (zob. 19,22). Nie szukają jej, są więc antonimem bohatera Syr 14,20–15,10, który pragnie ją zdobyć i dąży do stania się mądrym. Grzesznik jest przeciwieństwem sprawiedliwego (zob. 13,17), a więc nie żyje zgodnie z Torą. Co więcej, wypacza Prawo i interpretuje je tak, jak mu jest wygodniej według własnego upodobania lub potrzeby chwili (zob. 32,17). Człowiek dążący do osiągnięcia mądrości natomiast zna Prawo (zob. 15,1b), tzn. nie tylko poznał jego przepisy, ale wypełnia je również w swoim życiu. Grzesznika odkrywa jego mowa, dzięki niej można go poznać (zob. 23,8). Szukającemu zaś mądrości ona sama otworzy usta w zgromadzeniu, aby przemawiał i nauczał (zob. 15,5b). Grzesznicy nie zasługują na szacunek (zob. 10,23), uczeń zaś mądrości zostanie wywyższony przez nią ponad

¹⁷⁴ Zob. Bardski, „Duchowa wędrówka mędrca: od pragnienia mądrości do uwielbienia Boga”, 22.

¹⁷⁵ „Si el temor de Dios es condición indispensable para alcanzar la sabiduría, no podrán posserla los pecadores” (Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1147). Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1–23*, 193.

¹⁷⁶ „Bojaźń Boża oznacza przede wszystkim osobową relacją do Boga, pokorne i pełne zaufanie oddanie się Bogu” (T. Brzegowy, „Ideal uczonego na podstawie Księgi Syracha”, *Studia Nauk Teologicznych* 2 [2007] 376). Por. Haspecker, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, 209–218; W.H. Irwin, „Fear of God. The Analogy of Friendship and Ben Sira’s Theodicy”, *Biblica* 76 (1995) 551–559.

innych ludzi (zob. 15,5a). Ponadto odziedziczy wieczne imię (zob. 15,6b), imię zaś grzesznika zostanie wymazane z pamięci potomnych (zob. 41,11). Jasno wynika z powyższego zestawienia, że grzesznicy są przeciwieństwem szukającego mądrości (por. 24,22). Syrach, przywołując ich w 15,7b, zamierza przekazać swym uczniom/czytelnikom, czego nie powinni czynić (jakiej postawy nie mogą przyjąć), jeśli chcieliby osiągnąć mądrość. Grzesznicy, jego zdaniem, są tak daleko od mądrości, że nigdy (kolejny raz zostało użyte emfaticzne zaprzeczenie odnoszące się do przyszłości – *ou mē idōsin*) nawet jej nie zobaczą. Człowiek zaś dążący do zdobycia jej będzie przebywał blisko niej, będzie ją obserwował i wsłuchiwał się w nią (zob. 14,23-27), a nawet będzie przebywał w jej domu (zob. 14,25).

Powinniśmy zwrócić uwagę na budowę Syr 15,7. Podobnie jak 15,2 i 15,3 tworzy on paralelizm syntetyczny, w którym możemy dostrzec także konstrukcję chiastyczną (A: nigdy nie zdobędą mądrości, B: głupcy // B': grzesznicy, A': nigdy nie zobaczą mądrości)¹⁷⁷. Wyrafinowana i kunsztowna budowa zwraca uwagę czytelnika na przesłanie teologiczno-mądrościowe tego wersetu. Wyraża on bowiem postępowanie jakościowe. Głupi nie zdobędą mądrości, grzesznicy zaś nigdy nawet jej nie zobaczą. Ci pierwsi mogą zmienić swoją postawę. Jeśli zaczną rozważać mądrość i przestaną być nierozumni, będą mogli ją osiągnąć. Grzesznicy jednak, ponieważ odrzucają wezwania do nawrócenia, nie będą mogli nigdy zmienić swej sytuacji życiowej, a co za tym idzie – nawet zobaczyć mądrości.

Pierwszy stych 15,8 dodaje jeszcze jedną cechę, która sprawia, że zdobycie mądrości jest niemożliwe. Syrach nie mówi, jak w poprzednim wersecie, o typach ludzi, a jedynie o cesze, która charakteryzuje pewną ich grupę. Pycha sprawia, że mądrość jest daleko (*makran estin hyperēfania*) od tych, którzy posiadają tę cechę charakteru. Rzeczownik *hyperēfania* („pycha”, „wyniosłość”, „hardość”) spotykamy w greckiej wersji Syr jeszcze osiem razy. Pycha jest wstrętą wobec Boga i ludzi (zob. 10,7). Jej początkiem jest odejście od Pana (zob. 10,12), albowiem jej źródłem jest grzech (zob. 10,13). Wyniosłość nie została stworzona dla ludzi (zob. 10,18). Mieszkańców Sodomy i Gomory Bóg zniszczył z powodu ich pychy (zob. 16,8). Ona niweczy relacje międzyludzkie. Wszystko można przebaczyć, ale szyderstwo, pycha, zdrada tajemnicy i podstępny cios niszczą każdą przyjaźń (zob. 22,22). Podczas oblężenia Jerozolimy przez wojska Sennacheryba Rabsak podniósł rękę przeciwko Miastu Świętemu i chełpił się wobec niego w swojej pysze (zob. 48,18). Syrach

¹⁷⁷ Zob. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 265. J. Marböck i G.L. Prato dostrzegają chiasm w 15,7-8 (zob. Marböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 169; Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira*, 383).

modlił się do Boga, aby nie opuszczał go i nie pozostawił bez pomocy wobec wyniosłych (zob. 51,10)¹⁷⁸. Syrach w swym dziele potępił pychę (zob. 10,6-11) i opisał karę na ludzi wyniosłych (zob. 10,12-18). Dlaczego mądrość nie ma nic wspólnego z pychą, a człowiek pyszny nie może jej zdobyć? Mądrość jest ściśle związana z Bogiem, od Niego pochodzi i z Nim zawsze przebywa (zob. 1,1). Ona jest jedną z Jego głównych cech (zob. 1,8), którą dał każdemu stworzeniu, a w sposób szczególny tym, którzy Go miłują (zob. 1,9-10). Pycha oddala człowieka od Boga i unicestwia relację z Nim. Bóg jej nienawidzi i niszczy ludzi pysznych. Już wcześniej odnotowaliśmy, że w 15,1-10 mądrość działa podobnie jak Bóg w stosunku do człowieka dążącego do niej, dlatego skoro Bogu nie podoba się pycha, to również mądrość brzydzi się nią jest daleko od ludzi pysznych i wyniosłych. W 4,11-17 mędrzec mówi, że ten, kto chce osiągnąć mądrość, musi jej zaufać i poddać się jej. Jeszcze dosadniej (posługując się obrazami dotyczącymi niewolnictwa) tę samą myśl wyraził w 6,24-25 i 51,26. Tylko ten, kto podda się całkowicie i bezwarunkowo mądrości (stanie się jak jej niewolnik), może ją zdobyć. Człowiek dumny nie chce się unżyć, dlatego nigdy jej nie osiągnie. Po wtóre wyniosły/hardy, jak wynika z przeprowadzonej wcześniej analizy *hyperēfania*, odrzuca Boga¹⁷⁹ i zrywa z Nim przez grzech wszelkie relacje. Nie odznacza się on bojaźnią Pańską, a tylko ten, kto lęka się Boga, może zdobyć mądrość (zob. 15,1), ponieważ ona jest jej początkiem (zob. 1,14). Mądrość z kolei jest pełnią bojaźni Pańskiej (zob. 1,16).

Drugi stych 15,8 stwierdza, że kłamcy (*andres pseustai*) nigdy nie przypomną sobie o mądrości – nie wspomną jej (*ou mē mnēsthēsontai autēs*). Grecki tekst dzieła Syracha bardzo mało miejsca poświęca kłamcom i kłamstwu. Rzeczownik *pseustēs* („kłamca”) występuje w niej jeszcze tylko raz (zob. 25,2), zaś *pseudos* („kłamstwo”) siedem razy¹⁸⁰. Kłamstwo i kłamca zawsze są potępiani przez mędrca z Jerozolimy. Przestrzega on swych uczniów przed nimi, radzi, aby się ich wystrzegali (zob. 7,12.13). Kłamstwo jest złym nawykiem człowieka (zob. 20,24). Ten, kto się nim posługuje, jest gorszy niż złodziej (zob. 20,25), dlatego należy się wstydzić nieprawdy (zob. 41,17). Fałsz może nawet nieść ze sobą zagrożenie życia (zob. 51,2). Kłamca jest jednym z czterech rodzajów ludzi, których Syrach nienawidzi (zob. 25,2)¹⁸¹. Inni to: pyszny nędzarz, starzec, który jest cudzołożnikiem, i człowiek o małej inteligencji/pojmowaniu. Być może 15,8b powinniśmy interpretować w świetle 34,8a: „Bez kłamstwa wypełnione zostanie/wypełniane

178 Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 239-241.

179 Zob. Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1147.

180 Zob. Syr 7,12.13; 20,24.25; 34,8; 41,17 i 51,2.

181 Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 242-243.

będzie Prawo”. Kłamstwo sprzeciwia się Torze, a ponieważ tylko znający Ją zdobędzie mądrość (zob. 15,1b), dlatego też kłamca nie może jej osiągnąć, ponieważ nie zachowuje przepisów Prawa. G. Pérez Rodríguez twierdzi, że kłamcy nie przejmują się nauczaniem mądrości i nienawidzą go, ponieważ sprzeciwia się ono ich oszustwom i kłamstwom¹⁸². Być może Syrach w 15,8b nawiązał do Prz 14,6: „Szyderca próżno szuka mądrości, rozumny łatwo nabędzie wiedzy”.

Drugą część 15,8b stanowi po raz kolejny użyte emfaticzne zaprzeczenie, które odnosi się do przeszłości (*ou mē mnēsthēsontai autēs*). Nie występuje w nim jednak *coniunctivus aoristi* (por. 15,4a.4b i 15,7b), lecz podobnie jak w 15,7a – *indicativus futuri*. Syntagma *ou mē mnēsthēsontai autēs* („nigdy nie przypomną sobie o niej”) doskonale wpisuje się w opisane przez Syracha stopniowe oddalanie się od mądrości, które niesie ze sobą równocześnie coraz mniejszy kontakt z nią ludzi wymienionych w 15,7-8, skutkujący nieznanością jej i niemożliwością jej poznania. Możemy powiedzieć nawet, że mędzrec opisuje kręgi koncentrycznie oddalające się od mądrości. Do pierwszego kręgu, który jest najbliżej niej, należą nierozumni/głupcy. Oni nie zdobędą jej, ale jeśli się zmienia i zaczną rozmyślać o niej, będą mogli ją poznać. Do drugiego zaliczają się grzesznicy – oni nie zobaczą jej nigdy. Do następnego, jeszcze dalszego od mądrości, ludzie pyszni – oni są od niej jeszcze dalej niż należący do drugiego kręgu. I w końcu najdalej od niej są kłamcy – oni nigdy nawet nie wspomną o niej i nie będą o niej pamiętać. Są oni tak bardzo oddaleni od mądrości, że nawet żadna myśl o niej nigdy nie zagrości w ich umyśle¹⁸³.

W 15,7-8 Syrach poucza, że głupiec, grzesznik, człowiek pyszny i kłamca nigdy nie osiągną mądrości¹⁸⁴. Brak intelektualnego wnikania w nią, przekraczanie Prawa, brak bojaźni Pańskiej i fałsz sprzeciwiają się Bogu, a co za tym idzie – także i mądrości. Kto w ten sposób postępuje, nigdy nie będzie mógł stać się mądrym, ponieważ bez rozważania jej, bojaźni wobec JHWH, zachowywania Prawa i życia w prawdzie nie można zdobyć mądrości¹⁸⁵. Ten, kto jej poszukuje i dąży do niej, powinien wystrzegać się tych postaw,

182 Zob. Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1147.

183 „Die räumliche Perspektive von 15,2 wird damit vollends auf den Kopf gestellt. Aus der Nähe wird Ferne aus dem Entgegenkommen ist ein Nicht-sehen-Können geworden” (Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 237).

184 „Bei diesen Leute geht es nicht um einzelne Boshaftigkeiten oder Vergehen wie Lügen, Spotten, ect., sondern um Haltungen und wesensmäßige Eigenschaften eines Menschen, damit letztlich um die grundsätzliche Verfehlung des eigenen Lebens” (Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 243).

185 „[...] ein Leben ohne Gottesfurcht, ohne Liebe zur Tora, Garanten eines gelingenden Lebens in Beziehung zu Gott. Der hier aufgebaute Kontrast zwischen Gottlosem und weisem Menschen hat also eine ungeheure theologische und existentielle Wucht” (Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 243). Por. Marböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 169.

ponieważ one oddalają go od niej¹⁸⁶. K.-G. Sandelin twierdzi, że opis ludzi, którzy nigdy nie zdobędą mądrości, tworzy doskonały paralelizm antytetyczny z przedstawieniem człowieka poszukującego jej zawartego w 14,20–15,1¹⁸⁷.

K. Bardski zauważa, że bohaterowie czwartej sekcji Syr 15,1-10 zostali przedstawieni w tekście w liczbie mnogiej, podczas gdy o głównym bohaterze całej perykopy (człowiek dążący do zdobycia mądrości) mówi się konsekwentnie zawsze w liczbie pojedynczej¹⁸⁸. Wyjaśniając tę obserwację, stwierdza:

Wydaje się, że odgrywa tu rolę podobna logika kontrastu, jaką mamy w Ps 1, gdzie człowiek błogosławiony przeciwstawiony został trzem rodzajom grzeszników. Indywidualizacja sytuacji mędrca powoduje, że słuchacz lub czytelnik lepiej identyfikuje się z modelem przedstawionym przez tekst jako pozytywny¹⁸⁹.

2.5. Konkluzja – uwielbienie Boga (15,9-10)

Tematem ostatnich dwóch wersetów analizowanego przez nas fragmentu jest uwielbienie Boga. W pierwszej chwili może się to wydać zaskakujące, ponieważ poprzednie wersety mówiły o szukaniu mądrości¹⁹⁰. Dlaczego więc Syrach w ten sposób zakończył Syr 14,20–15,10? Jaki związek istnieje pomiędzy dążeniem do stania się mądrym i wielbieniem Boga?

Elementem formalnym (tekstowym), łączącym bezpośrednio 15,9-10 z poprzedzającymi je wersetami badanej przez nas jednostki literackiej, jest postać grzesznika (*hamartolos*) w 15,9aβ. Jest on jednym z bohaterów Syr 15,7-8 – poprzedniej sekcji Syr 15,1-10. Co więcej, możemy powiedzieć, że postać ta jest głównym protagonistą przedostatniej sekcji badanej przez nas perykopy, ponieważ głupiec (15,7a), człowiek pyszny (15,8a) i kłamca (15,8b) są synonimami grzesznika i odnoszą się do jego osoby. Została ona określona przez autora w różny sposób tak, aby wyeksponować i przybliżyć słuchaczowi/czytelnikowi różne aspekty jego grzeszności i w ten sposób ubogacić postać grzesznika za pomocą konkretnych, nagannych postaw, które sprzeciwiają się mądrości i powodują, że człowiek tak zachowujący się nigdy jej nie osiągnie¹⁹¹. M. Reitemeyer zauważa, że również motyw ust

186 „Mit 15,7-10 schließt Ben Sira diese Passage ab, indem er noch einmal klarstellt, dass es zur Erlangung der Weisheit nicht nur Intellekt, sondern vor allem eine integere Lebensführung braucht. Die Weisheit ist ethisch nicht indifferent” (Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*, 277).

187 Zob. Sandelin, *Wisdom as Nourisher*, 40; por. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 238.

188 Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 237.

189 Bardski, „Duchowa wędrówka mędrca: od pragnienia mądrości do uwielbienia Boga”, 22.

190 Zob. Marböck, *Weisheit im Wandel*, 110.

191 „No se trata de cuatro tipos de personas. Más bien se define por acumulación de sinónimos un tipo de persona contrario a la actitud sapiencial” (Morla Asensio, *Eclesiastico*, 82).

(zob. 15,9aβ) łączy za pośrednictwem kontrastu Syr 15,9-10 z poprzednimi sekcjami Syr 15,1-10 (zob. 15,5b: „w zgromadzeniu otworzy usta jego”)¹⁹².

Pierwszy stych 15,9 z jednej strony jest pomostem łączącym (postać grzesznika) ostatnią sekcją Syr 15,1-10 z przedostatnią, z drugiej zaś, wprowadza nowy temat (uwielbienie¹⁹³), tworząc w ten sposób nową sekcję w obrębie analizowanej przez nas perykopy¹⁹⁴. Zdaniem J.G. Snaitha motyw wielbienia, który pojawia się w 15,9a jest pierwszym w całym dziele odniesieniem do kultu, który był tak bardzo ważny dla Syracha (por. 45,6-22 i 50,1-21)¹⁹⁵. Poprzedzony przeczeniem (*ouch*) przymiotnik *hōraios* („pojawiający się we właściwej porze”, „stosowny”, „piękny”, „pełny wdzięku”¹⁹⁶) łączy ze sobą uwielbienie i grzesznika, określając istniejącą pomiędzy nimi relację¹⁹⁷. W greckiej wersji Syr pojawia się on jeszcze dziewięć razy poza 15,9. W Syr 20,1 mędrzec stwierdza, że istnieją nagany – upomnienia, które są wypowiedzane w niewłaściwym czasie. Aż trzy razy pojawia się on w perykopie dotyczącej dobrych i złych ludzi (zob. Syr 25,1-11). W 25,1 mowa jest o tym, że istnieją trzy rzeczywistości, które są stosowne/miłe/piękne przed Panem i ludźmi: zgoda braci, przyjaźń sąsiadów oraz żona i mąż dobrze do siebie dobrani (żyjący zgodnie). W 25,4 Syrach wyraża tradycyjną opinię mądrościową, według której sążenie innych przystoi/jest odpowiednie siwiźnie, która jest metaforą dojrzałości, tzn. wielkiego doświadczenia, wiedzy oraz mądrości. Tę samą myśl powtarza w 25,5: „Jak stosowna/odpowiednia [jest] mądrość starcom i wsławionym/sławnym myślenie i rada”. W 35,24 mędrzec, mówiąc o sprawiedliwości Boga, stwierdza, że stosowne/piękne jest miłosierdzie Jego w czasie ucisku i porównuje je do chmur w czasie suszy. W 26,18; 43,11 i 45,13 przymiotnik ten użyty jest w znaczeniu „piękny”. Odpowiednio w odniesieniu do nóg i tęczy. W ostatnim zaś z tych tekstów został on substantywizowany i odnosi się do piękna stroju Aarona. W 15,9a *ouch hōraios* wyraża niestosowność, nieodpowiedniość uwielbienia – chwaleńa Boga, które wygłaszałyby grzesznik (*en stomati hamartōlou* – dosł. „w ustach grzesznika”). Inaczej moglibyśmy powiedzieć: „nie [jest] piękne uwielbienie

¹⁹² Zob. Argall, *I Enoch and Sirach*, 66; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 244.

¹⁹³ „Das Gotteslob scheint an die Stelle der Weisheit zu treten oder eine besondere Form der Weisheit zu sein – sozusagen Weisheit in ihrer höchsten Vollendung” (Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 244).

¹⁹⁴ Zob. Bardski, „Duchowa wędrówka mędrca: od pragnienia mądrości do uwielbienia Boga”, 23; Sandelin, *Wisdom as Nourisher*, 40.

¹⁹⁵ Zob. Snaith, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach*, 77.

¹⁹⁶ Zob. Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 2036; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint II*, 527; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 2417-2418; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 747.

¹⁹⁷ Zob. W. Urbanz, *Gebet im Sirachbuch*. Zur Terminologie von Klage und Lob in der griechischen Texttradition (Herders Biblische Studien 60; Freiburg: Herder, 2009) 136.

w ustach grzesznika”. Piękno, zgodnie z myślą filozoficzną grecką, byłoby synonimem dobra („nie [jest] dobre uwielbienie w ustach grzesznika”). Zdaniem Syracha nie można w żaden sposób pogodzić ze sobą chwaleń (ainos; rzeczownik ten w greckiej wersji Syr występuje tylko w badanej przez nas perykopie – 15,9a i 15,10a¹⁹⁸) Boga i grzeszności człowieka. Są to dwie nieprzystające do siebie postawy. Posługując się dzisiejszym językiem, powiedzielibyśmy, że są one niekompatybilne¹⁹⁹. Przesłanie 15,9a jest więc jednoznaczne: grzesznik nie może w żaden sposób wielbić Boga²⁰⁰.

Tekst Syr 15,9a mówi o ustach grzesznika (*en stomati hamartōlou*²⁰¹). Nie chodzi tu jednak wyłącznie o zwykłe wypowiedzanie słów za pomocą tej części ciała człowieka. Rzeczownik *stoma* posiada bowiem w tym stychu nie tylko znaczenie realne – materialne (organ ciała), lecz także metaforyczne. Podobnie jak w innych księgach natchnionych usta są metaforą wnętrza człowieka (por. Syr 21,26²⁰²; w tym znaczeniu są one częściej używane w tekstach biblijnych niż w znaczeniu realnym). Wyrażają one to, co jest w jego sercu i umyśle. Oddają więc to, co wypełnia jego duszę, co on rzeczywiście myśli i przeżywa w swym wnętrzu. Możemy nawet powiedzieć: uzewnętrzniają jego osobisty charakter i postawy wobec Boga i innych ludzi²⁰³. W ten sposób Syrach wyraził myśl, że we wnętrzu grzesznika nie ma wdzięczności w stosunku do Pana i nie uznaje on żadnych darów i dobrodziejstw z Jego strony, za które powinien dziękować Mu i wielbić Go (por. 39,15). Z analizy rzeczownika *hamartolos*, której dokonaliśmy, omawiając

¹⁹⁸ Zob. Urbanz, *Gebet im Sirachbuch*, 136.

¹⁹⁹ Zob. M. Gilbert, „Prayer in the Book of Ben Sira. Function and Relevance”, *Prayer from Tobit to Qumran. Inaugural Conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5-9 July 2003*. Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2004 (red. R. Egger-Wenzel – J. Corley) (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2004) 126, 132.

²⁰⁰ Zob. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 266.

²⁰¹ „Die Wendung *en stomati* findet sich neunmal in Sir als Bezeichnung für das menschliche Artikulationsorgan. Meist folgt der Wendung eine direkt als negativ qualifizierte Menschengruppe oder es wird durch den Kontext ein negativer Bezug deutlich [...] Die Verbindung mit *hamartolos* in Sir 15,9 ist also singulär, wengleich mit den übrigen Belegen in Sir semantisch verwandt” (Urbanz, *Gebet im Sirachbuch*, 136-137).

²⁰² Zob. Marböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 170.

²⁰³ „Quella della «bocca» è un’immagine biblica importantissima, che ricorre più di trecento volte. Intesa in senso materiale, si riferisce a delle aperture: pozzi (Gn 29,2-3), sacchi (Gn 42,27), grotte (Gs 10,18) e cesti (Zc 5,8) presentano tutti delle «bocche». Similmente, bocca umana è un’apertura del corpo fisico. Molto più spesso, però, la bocca è vista metaforicamente come un’apertura nella persona interiore, una finestra attraverso la quale si può scorgere l’animo. Proprio come il contenuto di un vaso si può conoscere sbirciando attraverso la sua bocca, così il cuore umano è rivelato dalla bocca di una persona [...]. La poesia ebraica spesso usa le parole «bocca» e «cuore» come paralleli sinonimici, poiché «dalla» pienezza del cuore parla la bocca (Mt 12,34)” (*Le immagini bibliche*, 201-202). Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1–23*, 194; tenże, *Gottes Weisheit unter Uns*, 169-170; P. Sandevor, „Wargi”, *Słownik teologii biblijnej* (red. X. Léon-Dufour) (Poznań: Pallottinum, 1990) 1023.

15,7b, wyraźnie wynika, że jest to człowiek, który postępuje niewłaściwie i dlatego zasługuje tylko na karę i gniew Boga. Nie jest Mu poddany (por. 24,22). Stanowi przeciwieństwo człowieka pobożnego, sprawiedliwego i bojącego się Pana²⁰⁴. Nie jest mądry i nigdy nie ujrzy mądrości²⁰⁵. Nie dziwi więc stwierdzenie Syracha wyrażone w 15,9a, że niestosowne jest chwalenie Boga przez człowieka tak postępującego²⁰⁶. Wielbienie Boga przez grzesznika byłoby raczej szyderstwem z Niego (J. Marböck mówi o paradoksie²⁰⁷) niż oddawaniem Mu czci.

Drugi stych 15,9 wyraża przyczynę niestosowności wielbienia Boga przez grzesznika. Spójnik *hoti* wprowadza zdanie podrzędne przyczynowe („dlatego że”, „ponieważ”). Niestosowne jest uwielbianie Boga przez grzesznika, ponieważ nie zostało ono posłane (nie pochodzi) od Pana (*hoti ou para kyriou apostalē*). W 15,9b po raz drugi w Syr 14,20–15,10 Syrach nawiązuje do Boga²⁰⁸. Czasownik *apostellō* („posyłać”, „wysyłać”) występuje jeszcze tylko dwa razy w greckim tekście dzieła mędrca z Jerozolimy. W 34,6 wzywa on swego ucznia, aby ten nie przejmował się snami i nie przywiązywał żadnej wagi do nich, chyba że zostały one posłane przez Najwyższego. W tekście tym, podobnie jak w 15,9b, podmiotem *apostellō* jest Bóg. W Syr 48,18 podmiotem tego czasownika jest Sennacheryb, który wysłał Rabsaka z wojskiem przeciw Jerozolimie (por. 2 Krl 18,13–19,19). *Apostellō* wyraża więc jakąś misję, z którą ktoś, kto jest wyżej postawiony (Bóg lub władca), wysyła kogoś lub coś, aby osiągnąć pewien cel lub efekt. Grzesznik nie będzie chwalił Boga, ponieważ Ten nie zlecił mu tej misji – nie dał mu do wykonania tego zadania. Oznacza to, że wielbienie Boga przez człowieka nie jest dziełem jedynie tego ostatniego, lecz jest zadaniem zleconym mu przez Pana²⁰⁹ (*para* z genetiwem możemy interpretować nie tylko w znaczeniu pochodzenia „od”, ale również w znaczeniu wskazania osoby lub rzeczy dokonującej czynności

²⁰⁴ Zob. Urbanz, *Gebet im Sirachbuch*, 137.

²⁰⁵ „In den Ausführungen zu den gottlosen Menschen ist zur Genüge ersichtlich geworden, dass es dabei nicht um einzelne moralische Verfehlungen oder Gesetzesverstöße geht, sondern ums Ganze, um alles oder nichts, gelungenes Leben oder mißlungen-verfehltes Leben. Gotteslob ist wider die Natur des Gottlosen” (Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 244).

²⁰⁶ Zob. Urbanz, *Gebet im Sirachbuch*, 137.

²⁰⁷ „In diesem Kontext bedeutet das Gotteslob im Mund des Gottlosen ein Paradox, eine fundamentale Verkehrung der Ordnung Gottes in der Schöpfung; zugleich aber wird damit die Frage nach der wahren Bestimmung und dem eigentliche Ort des Lobes in der Schöpfung gestellt, auf die 15,10 die Antwort gibt: Im Mund Weisen werde das Loblied gesprochen, und wer seiner mächtig ist, lehre es” (Marböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 171).

²⁰⁸ Zob. Bardski, „Duchowa wędrówka mędrca: od pragnienia mądrości do uwielbienia Boga”, 23.

²⁰⁹ „Gott teilen die Vollmacht zu loben denen zu, die Weisheit suchen, ihn fürchten, seine Gebote halten. Im Munde des erklingt als Konsequenz seines Streben und seiner Bereitschaft dieses Lob” (Schreiner, *Jesus Sirach 1–24*, 86). Por. Liesen, *Full of Praise*, 139.

wyrażonej w stronie biernej jako odpowiednik *hypo* z genetiwem²¹⁰). Bez interwencji Boga (natchnienia pochodzącego od Niego) człowiek nie może wielbić Boga. To On inspiruje ludzi do wychwalania Go. W 15,9b Syrach wyraża w sposób bardzo ogólny tę myśl. Nie podaje, w jaki sposób Bóg wpływa na człowieka, aby on oddawał Mu chwałę, ani nie mówi nic o przyczynie uwielbienia. Myśl zawarta w tym stychu wydaje się zaskakująca i dziwna, ponieważ można odnieść wrażenie, że to Bóg chwali samego siebie i w tym celu posługuje się człowiekiem, który jest bezwolnym narzędziem w „rękach Boga”. Zakrawałoby to na jakiś rodzaj „narcyzmu” ze strony Boga²¹¹. Tak jednak nie jest, ponieważ mędrzec w następnym stychu (15,10a) wyjaśnia myśl zawartą w 15,9b i precyzuje ją, rozwiewając wszelkie podejrzenia o samouwielbienie Boga.

Spójnik *gar* występujący na początku pierwszego stychu 15,10 może wprowadzać powód, przyczynę bądź rację uzasadniającą myśl wyrażoną w 15,9b lub wyjaśniać ją – rozwijać. Trudno jest określić jednoznacznie, którą z tych dwóch funkcji pełni on w w. 10a. Kontekst wskazuje, że możemy interpretować go zarówno w pierwszym, jak i drugim znaczeniu. Z całą pewnością jednak łączy on 15,10a z 15,9b i wyjaśnia – precyzuje przesłanie tego ostatniego stychu. Uwielbienie nie może zostać wypowiedziane przez grzesznika, ponieważ może ono (*ainos*) być wygłoszone (*hrēthēsetai*) jedynie *en sofia[i]* (dosł. „w mądrości”). W 15,10a powinniśmy zwrócić uwagę na interpretację syntagmy *en sofia[i]*, ponieważ ona określa rolę, jaką w wielbieniu Boga odgrywa mądrość. Z punktu widzenia składni języka greckiego (zwłaszcza biblijnego *koiné*, na który bardzo duży wpływ miały języki semickie, szczególnie hebrajski) *dativus* poprzedzony przymikiem *en* może pełnić nie tylko funkcję *dativus loci* („w mądrości”), lecz także *dativus instrumentalis* („za pomocą mądrości”), *causae* („z powodu mądrości”), *sociativus* („z mądrością”), *modi* („mądrze”). Ten ostatni rodzaj składniowy greckiego celownika w kontekście 15,9-10 jest jednak najmniej prawdopodobny. Trudno jest zdecydować jednoznacznie, jaką dokładnie funkcję syntaktyczną, a co za tym idzie również znaczenie, powinniśmy przypisać *en sofia[i]* w 15,10a. Każda z przedstawionych interpretacji doskonale wpisuje się w kontekst tego stychu i całej sekcji, choć nie jesteśmy w stanie dać jednego ściśle określonego znaczenia tego wyrażenia. Możemy powiedzieć w sposób ogólny, że z całą pewnością wyraża on związek, jaki istnieje pomiędzy mądrością i uwielbieniem Boga

210 Zob. Cignelli – Pierri, *Sintasi di greco biblico [LXX e NT]*. Quaderno II.A: Le diatesi, 49-52; Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics*, 433; Zerwick, *Il Greco del Nuovo Testamento*, §90.

211 „[...] only divinely sent praise enjoys God's blessing” (Crenshaw, „The Book of Sirach”, 721).

(być może, nie możemy tego wykluczyć, wieloznaczność była zamierzona przez tłumacza tekstu oryginalnego²¹²)²¹³. Bez niej jest ono niemożliwe. Teraz możemy w pełniejszym świetle spojrzeć na przesłanie 15,9b i lepiej je zrozumieć. Skoro grzesznik nigdy nawet nie zobaczy mądrości (por 15,7b), to nie może wielbić Boga, ponieważ ono dokonuje się w mądrości, z powodu mądrości, za pomocą mądrości lub towarzyszy mu mądrość. Tylko ten, kto zdobył mądrość lub do niej dąży, może chwalić Pana (por. Ps 22,1-5)²¹⁴. Ona jest koniecznym warunkiem uwielbienia Najwyższego. Bez niej nie jest ono możliwe i właśnie tego doświadcza grzesznik. Z punktu widzenia struktury Syr 14,20–15,10 *en sofa[i]* w 15,10a, będąc powtórzeniem tego wyrażenia z 14,20a, tworzy inkluzję całej jednostki literackiej²¹⁵.

Podmiotem *hrēthēsetai* (*indicativus futuri passivi* trzecia osoba liczby pojedynczej – „zostanie wypowiedziane”) jest człowiek, nie Bóg. Pan posyła człowiekowi inspirację, natchnienie, zachętę do wielbienia Go, ale to on je wypowiada we współpracy z mądrością lub pod jej wpływem.

O roli Boga w uwielbieniu Go mówi ostatni stych analizowanej przez nas perykopy. Syr 15,10b stwierdza, że to sam Pan (*kyrios*) będzie kierował nim – uwielbieniem (*euodōsei auton*). Forma zaimka trzeciej osoby liczby pojedynczej w rodzaju męskim jednoznacznie wskazuje, że odnosi się on do *ainos* z 15,10a i 15,9a, a nie do człowieka dążącego do zdobycia mądrości, co mogłaby sugerować pobieżna lektura tekstu tego wersetu. Podmiotem jest ponownie Bóg (zob. 15,9b). To On będzie kierował, poprowadził, czuwał nad uwielbieniem składanym przez człowieka (*euodōsei*). Czasownik *euodoō* („kierować bezpiecznie, bez przeszkód do celu”, „kierować dobrze”, „mieć wszystko w obfitości”, „obfitować”²¹⁶; z punktu widzenia etymologicznego, ponieważ powstał z połączenia *eu* [„dobrze”], *hodos* [„droga”] i przyrostka czasownikowego sprawczego *-oō*, przybiera znaczenie „sprawiać, aby ktoś miał dobrą drogę/podróż”²¹⁷) spotykamy poza 15,10b jeszcze cztery razy

212 Tekst hebrajski mówi: „Przez usta/w ustach mądrego zostanie wypowiedziane uwielbienie Boga” (zob. Bardski, „Duchowa wędrówka mędrca: od pragnienia mądrości do uwielbienia Boga”, 14; V. Morla, *Los manuscritos hebreos de Ben Sira*. Traducción y notas [Asociación Bíblica Española 59; Estella: Editorial Verbo Divino, 2012] 138; C. Mopsik, *La Sagesse de ben Sira* [Les dix paroles; Lagrasse: Verdier, 2003] 157; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 244).

213 „V 10 betont nochmals das Sein-in-Weisheit als rechten Boden für ein echtes Gotteslob, und dass Gott den Weg einer Person, die so lebt, weisend geleitet” (Urbanz, *Gebet im Sirachbuch*, 138).

214 Zob. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 266.

215 Zob. Bardski, „Duchowa wędrówka mędrca: od pragnienia mądrości do uwielbienia Boga”, 23; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 251; Urbanz, *Gebet im Sirachbuch*, 137.

216 Zob. Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 724; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint I*, 188; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 884; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 303.

217 Zob. Romizi, *Greco antico*, 569.

w greckiej wersji dzieła mędrca z Jerozolimy. W 11,17 mowa jest o tym, że dar Pana pozostanie dla pobożnych, a Jego przychylność zawsze (dosł. „na wieki”) będzie ich dobrze prowadzić. Syr 38,14 odnosi się do chorych. Oni sami będą prosić Boga, aby On dobrze poprowadził ich do odpoczynku i uleczenia. 41,1 stwierdza, że przykra jest śmierć dla człowieka, który żyje w pokoju, wśród bogactw, bez żadnych zmartwień, i który dobrze prowadzi wszystkie swoje sprawy (obfitującego we wszystko). 43,26 mówi zaś, że Pan dobrze poprowadzi Swego posłannika. W czterech na pięć tekstów, w których występuje czasownik *euodoō*, podmiotem jego jest Bóg. To On kieruje dobrze poczynaniami człowieka i tym, co dzieje się w jego życiu i w najbliższym jego otoczeniu. On nie może źle pokierować nim czy zwieść go na manowce (wprowadzić w błąd). Tak samo wyłącznie dobrze może pokierować uwielbieniem, jakie będzie wypowiadał człowiek, który został zainspirowany do chwalenia JHWH.

A.A. Di Lella i M. Reitemeyer, opierając się przede wszystkim na tekście hebrajskim, dostrzegają w 15,9a i 15,10a konstrukcję chiasmiczną (A: niestosowne [jest] uwielbienie, B: w ustach grzesznika (15,9a) // B': w mądrości, A': zostanie wypowiedziane uwielbienie). W hebrajskim oryginale te dwa wersety tworzą doskonały chiasm²¹⁸. W greckim zaś tekście księgi jest on także dostrzegalny, choć nie jest tak doskonały jak w tekście oryginalnym.

Ostatnia sekcja 15,1-10 jednoznacznie stwierdza, że wielbienie Boga pochodzi od Niego samego. On nim też kieruje. Człowiek może uwielbiać Boga wyłącznie dzięki mądrości i jedynie we współpracy z Bogiem. Grzesznik nie może wielbić Pana, ponieważ nigdy nie osiągnie mądrości, a przede wszystkim sprzeciwia się on Bogu i nie żyje według Jego przykazań. Z powodu braku mądrości, bojaźni Bożej i przestrzegania Prawa nie stanie się on nigdy mądrym, a co za tym idzie – nie będzie mógł również wielbić Boga²¹⁹. Syrach, mówiąc o uwielbieniu Boga na końcu swych rozważań o szukaniu mądrości, pragnie wyrazić myśl, że jest ono ukoronowaniem dążenia do jej zdobycia i przejawem bycia mądrym. Wychwalanie JHWH jest kulminacją i celem dążenia do mądrości (por. Syr 17,9-10; 39,12-15 i 51,17)²²⁰. Pochodzi

²¹⁸ Zob. Marböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 171; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 244; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 265.

²¹⁹ „Der Weise und Gottesfürchtige, der Tora meditiert (Sir 14,20; 15,1), ist Sänger und Verfasser von Psalmen geworden wie David Sir 47,8” (Marböck, *Jesus Sirach 1–23*, 194). Zob. Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1147; Urbanz, *Gebet im Sirachbuch*, 137-138.

²²⁰ „Höhepunkt und Ziel des Textes sowie allen weisheitlichen Tuns ist nach V 9-10 das Loblied (*ainos*) als Schlüsselbegriff und Subjekt beider Verse. Hier liegt auch der klare Unterschied zwischen Sünde und Weisheit; deren Wirken am Weisheitssuchenden wird in der Rede offenbar” (Marböck, *Jesus Sirach 1–23*, 194). „Der Sinn des menschlichen Lebens besteht darin, Gott zu loben [...] das Lob Gottes steht am Ende eines längeren Prozesses. Den Prozess beschreibt Sirach als existentiell bedeutsame Suche nach Weisheit, als ein Bemühen um die Tora” (Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 256). Por. Marböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 171, 172-175.

bowiem ono od Boga (zob. 1,1) i do Niego kieruje. Uwielbienie Najwyższego jest równoznaczne z poddaniem się człowieka Jego działaniu. Tylko ten, kto zawierzył Mu i pozwolił Mu działać w swoim życiu, może wychwalać Pana²²¹.

Częsta zmiana podmiotu działającego w 15,9-10 (człowiek/grzesznik – w. 9a; Bóg – w. 9b; człowiek – w. 10a i powtórnie Bóg – w. 10b) wyraża wzajemne oddziaływanie na siebie Boga i człowieka. Moglibyśmy określić je jako dialog, w który człowiek wchodzi z Panem. Grzesznik odrzucił Boga, zerwał z Nim wszystkie relacje, dlatego też nie może wielbić Boga. K. Bardski określa Syr 15,9-10 jako doksologię końcową, a uwielbienie nazywa motywem kończącym²²².

3. Relacja Syr 14,20–15,10 do poprzednich perykop Księgi Mądrości Syracha mówiących o zdobyciu mądrości

W początkowej, programowej perykopie całego swego dzieła Syrach przeciwstawia się dotychczas rozpowszechnionemu w biblijnej tradycji mądrościowej przekonaniu, że człowiek nie może poznać mądrości i jej osiągnąć (por. Hi 28,12-14; Koh 7,23-25), choć Prz 1–9 jednoznacznie wyraża myśl, że mądrość zaprasza ludzi do poznania jej i wejścia z nią w głęboką relację międzyosobową (por. zwłaszcza 1,20-23; 4,1-12; 8,1-5.17; 9,1-6). Mędrzec z Jerozolimy stwierdza, że pochodzi ona od Boga (por. 1,1), ponieważ On ją stworzył jako pierwsze swe dzieło (por. 1,4a.9a) i zna ją doskonale (por. 1,9b). Pan jest jedynym mądrym (por. 1,8a) i nikt inny nie poznał jej tak doskonale jak On. Jednak Bóg nie zatrzymał mądrości tylko dla siebie. Podzielił się nią z każdym stworzeniem (por. 1,9c). Każde dzieło Jego rąk zawiera w sobie jakąś jej część. W sposób szczególny zostali nią obdarzeni ludzie, którzy Go miłują (por. 1,10b). Znajomość mądrości nie jest zarezerwowana wyłącznie dla Boga, mogą ją poznać ludzie, choć nigdy nie zdobędą jej w takim stopniu, w jakim On ją posiada²²³. Syr 14,20–15,10, nawiązując do tego początkowego przekonania mędrca, stanowi jego praktyczne rozwinięcie (autor daje konkretne rady, co należy czynić, aby osiągnąć mądrość). Oba teksty łączy ponadto bojaźń Boża. W 1,8a Bóg jest przedstawiony jako budzący bojaźń, w 15,1 człowiek szukający mądrości został określony jako bojący się Pana (por. 15,1). Centralny werset 14,20–15,10, tj. 15,1, nawiązuje pośrednio także do 1,10b. Bojaźń Boża (por. 15,1a) i znajomość nie tylko teoretyczna, ale

221 Zob. Marböck, *Weisheit im Wandel*, 110-111.

222 Zob. Bardski, „Duchowa wędrówka mędrca: od pragnienia mądrości do uwielbienia Boga”, 23.

223 Zob. Piwowar, „Początkowa koncepcja mądrości według Syracha. Syr 1,1-10 jako perykopa programowa”, 418-423.

przede wszystkim praktyczna Prawa, tzn. umiejętność postępowania zgodnego z Nim (por. 15,1b), są wyrazem miłości Boga, który w sposób szczególny obdarza mądrością tych, którzy Go kochają (por. 1,10b). Syr 15,1 nawiązuje więc do 1,10b i wskazuje w duchu mądrościowym, jak w życiu codziennym człowiek powinien realizować przykazanie miłości Boga²²⁴.

Jeszcze większe i wyraźniejsze zbieżności istnieją pomiędzy 4,11-19 (drugą perykopą mówiącą o szukaniu mądrości i dążeniu do jej zdobycia) i 14,20–15,10. Oba teksty mówią o działaniu mądrości wobec pragnącego ją zdobyć. Ona wywyższy go (por. 4,11a i 15,5a) i będzie mu pomagała (por. 4,11b i 15,2-3). Należy jednak podkreślić, że 14,20–15,10 o wiele mocniej akcentuje i uwydatnia działanie mądrości wobec dążącego do jej zdobycia. Metafory matki i oblubienicy (por. 15,2-3) wynoszą tę relację na najwyższy, nigdzie w innych księgach mądrościowych nie spotykany, poziom.

Obie perykopy mówią także o miłości ucznia do jego mistrzyni – mądrości (por. 4,12a.14b i 15,1). W 4,11-19 mowa jest o niej w sposób bezpośredni (por. 4,12a.14b), zaś w 15,1 *implicite* (zob. powyżej). Także obietnice (nagroda dla szukającego mądrości), które są wyrażone w obu tekstach, są prawie identyczne w swej treści, choć czasami sformułowane w nieco odmienny sposób. Pierwszą jest radość (por. 4,12b.18a i 15,6a), dalszymi są: chwała (por. 4,13a i 14,27; 15,6b – wieczne imię), błogosławieństwo (por. 14,13b i 15,2-5) i bezpieczeństwo (por. 4,15b i 14,26-27). Oba teksty mówią także o tym, że ten, kto zdobędzie mądrość, będzie sądził innych (por. 4,15a i 15,5b – otwarcie ust w zgromadzeniu powinniśmy interpretować także w znaczeniu wykonywania funkcji sądowych), oraz o wejściu w szczególnie bliską relację z mądrością (poznanie jej sekretów – 4,18b, zamieszkanie blisko niej i bezpośredni dostęp do niej – 14,23-27). Dobrodziejstwa, których człowiek dążący do zdobycia mądrości doświadczy od niej, nie będą odnosiły się jedynie do niego, ale zostaną rozszerzone także na jego potomstwo (por. 4,16b i 14,26a). Choć w 14,20–15,10 Syrach nie mówi bezpośrednio o służeniu mądrości (por. 4,14a), to jednak z kontekstu i przesłania całej tej perykopy możemy wnioskować, że dążenie do zdobycia jej zakłada przyjęcie takiej postawy i opisuje je. Bez oddania (podporządkowania) się jej nie można stać się mądrym.

Obie jednostki literackie łączą także ostrzeżenie skierowane do tych, którzy sprzeciwiają się mądrości (zob. 4,19 – odrzucenie jej – i 15,7-8 – nieprzyjęcie jej). Obecny jest w nich także motyw drogi jako metafora postępowania moralnego człowieka (por. 4,18a i 14,22b) oraz zaufania jej (por. 4,15b.16a.17c i 15,4b).

²²⁴ Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 258-259.

Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20–15,10)

W 14,20–15,10 nie dostrzegamy jednak elementu próby, której mądrość podda szukającego jej. Temat ten został zaś rozbudowany i wyeksponowany poprzez mocne stwierdzenia (lęk, bojaźń, tortury; zob. 4,17) w 4,11-19. Perykopa sławiąca mędrca o wiele bardziej podkreśla natomiast głębię interpersonalnej więzi pomiędzy mądrością i człowiekiem dążącym do niej oraz troskę jej o niego (por. 14,23-27; 15,2-3)²²⁵.

Liczne wspólne idee teologiczno-sapiencjalne łączą także Syr 14,20–15,10 z Syr 6,18-37, której głównym tematem jest także zdobycie mądrości. Należą do nich: idea zbliżenia się do niej (por. 6,6,26a i 14,22-25), motyw drogi (por. 6,26b i 14,22), metafory dotyczące myślistwa (por. 6,27 i 14,22), odpoczynek po zdobyciu jej (por. 6,28 i 14,27), radość, którą ona obdarzy tego, kto ją osiągnął (por. 6,28a.31b i 15,6a), chwała – wywyższenie (por. 6,29b.31a i 15,5a.6b), uprzywilejowana pozycja w społeczności – zgromadzeniu (por. 6,34a i 15,5b), Prawo – przykazania (por. 6,37ab i 15,1b), intelektualne zaangażowanie się w poszukiwanie mądrości (por. 6,37a i 14,20-21) oraz umocnienie człowieka przez mądrość (por. 6,37c i 15,4a). Oba teksty mocno akcentują również rolę słuchania w procesie dążenia do zdobycia mądrości (por. 6,33.34b i 14,23b). Jednak tylko 6,18-37 mówi o wielkiej roli mędrca w staniu się mądrym (por. 6,36). W 14,20–15,10 zaś to sama mądrość staje się mistrzynią w stosunku do poszukującego jej. To ona jest zarazem nauczycielem i przewodnikiem dla człowieka dążącego do jej zdobycia oraz tym, czego pragnie.

Pomimo tych wielu zbieżności perykopy 6,18-37 i 14,20–15,10 różnią się w sposób widoczny atmosferą towarzyszącą poszukiwaniu mądrości. W pierwszym z tych tekstów przeważa podkreślanie trudów i ciężarów z nią związanych (metafory dotyczące ciężkiej pracy [por. 6,19a] i niewolnictwa [por. 6,24-25]), w drugim zaś radość i łatwość zrealizowania tego celu (wyraźny jest nastrój świętowania i uroczystej uczyty)²²⁶. 6,18-37 podkreśla rolę formacji – wychowania w zdobyciu mądrości (por. 6,18a.32a), o czym nie ma zupełnie mowy w 14,20–15,10. Syr 6,18-37 pomija natomiast zupełnie rolę bojaźni Bożej²²⁷ w procesie stania się mądrym (por. 15,1a) i kładzie mniejszy akcent na rozważanie – intelektualną aktywność człowieka (por. 14,20-21). Mniej eksponuje także rolę Boga w zdobyciu mądrości (por. 15,1.9-10)²²⁸.

²²⁵ Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 261-262.

²²⁶ „A lo largo de este poema descubrimos lo que podríamos llamar «eros espiritual». Si la audiencia de Ben Sira estaba constituida por jóvenes educandos, las imágenes no podían ser más felices y atractivas” (Morla Asensio, *Eclesiastico*, 82).

²²⁷ Zob. Haspecker, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, 140.

²²⁸ Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 262-263.

Zakończenie

Syrach w 14,20–15,10, przedstawiając mędrca jako ideał człowieka poszukującego mądrości²²⁹ i dążącego do jej zdobycia, odwołuje się do perykop, w których już wcześniej mówił o szukaniu mądrości. Wiele elementów i idei łączy je ze sobą. Jednak w analizowanej przez nas jednostce literackiej możemy dostrzec także istotne nowe wątki, o których mędrzec z Jerozolimy nie mówił wcześniej. Dążenie do zdobycia mądrości nie jest jedynie sprawą wysiłków intelektualno-egzystencjalno-moralnych człowieka. Musi się on zaangażować w ten proces (por. 14,20-27), ale bez pomocy mądrości osiągnięcie wyznaczonego celu jest niemożliwe. Ona sama będzie mu pomagała, wyjdzie mu naprzeciw i pokieruje nim (por. 15,2-5). F. Ueberschaer podkreśla, że częste zmiany podmiotu w 15,2-6 wskazują na wzajemną współpracę mądrości i człowieka dążącego do jej zdobycia. W procesie tym nie jest ona wyłącznie przedmiotem, do osiągnięcia którego zdąża człowiek, lecz aktywnym podmiotem prowadzącym go i pomagającym mu zrealizować postawiony przez niego cel²³⁰. Jest w tym samym czasie jego mistrzynią i tym, do czego on dąży.

Nigdzie wcześniej w greckiej wersji Syr mądrość nie została przedstawiona jako osoba (personifikacja), która staje się mistrzynią dla szukającego jej. W 14,20–15,10 Syrach, nawiązując do teologicznych stwierdzeń dotyczących mądrości (pochodzi ona od Boga i jedynie On jest mądry), podkreśla i uwytatnia rolę Boga (bojaźni Bożej i Prawa; por. 15,1) w dążeniu do stania się mądrym. Również cel, który wyznaczył sobie człowiek pragnący stać się mądrym (zdobycie mądrości), pozostaje w ścisłym kontakcie z JHWH. Szczytem bowiem mądrości, jej celem i ukoronowaniem szukania jej jest wielbienie Boga (por. 15,9-10). Mądrość pochodzi od Stwórcy (jest Jego pierwszym stworzeniem; por. 1,4a.9a), ale także prowadzi człowieka do Niego.

229 „Ben Syrach w perykopie Syr 14,20–15,10 [za pomocą] metafor poetyckich oraz utartych sformułowań wziętych z języka właściwego literaturze sapiencjalnej przedstawia drogę, jaką musi przemierzyć człowiek pragnący osiągnąć mądrość, oraz usiłuje zachęcić czytelnika do podjęcia trudu tej drogi, ukazując w sposób obrazowy nagrodę, która na niego czeka, oraz opłakaną sytuację gardzących darami mądrości” (Bardski, „Duchowa wędrówka mędrca: od pragnienia mądrości do uwielbienia Boga”, 24).

230 Zob. Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*, 276. „Dieser Befund, der auf den ersten Blick den ersten Blick den im vorhergehenden Kapitel besprochen Mühen der Weisheitssuche zu widersprechen scheint, zeigt jedoch deutlich, worauf Ben Sira nun den Schwerpunkt in seinem Bildungsverständnis legt: Letzten Endes ist es bei aller Anstrengung und Bemühung auf Seiten des Schülers die Weisheit, die aktiv wird und sich dem Menschen erschließt; er dagegen ist in diesem Erkenntnisprozess ihr passiver Nutznießer, kann sich dann aber auf sie verlassen und auf sie bauen, wenn er seine Karriere plant bzw. in dieser fortschreitet. Die Ankerkennung der anderen ist ihm sicher” (tamże, 276-277).

W swym działaniu wobec szukającego jej upodabnia się do Boga – dokonuje tych samych lub analogicznych działań²³¹. W ten sposób Syr 14,20–15,20 przygotowuje do przedstawienia mądrości w Syr 24 (szczyt kontemplacji i refleksji Syracha nad mądrością), w którym w sposób najpełniejszy i najbardziej głęboki teologicznie mówi o niej i jej relacji do Boga²³². Syr 14,20–15,10 wpisuje się poprzez powyższe stwierdzenia w apologetyczny-antyhellenistyczny charakter dzieła Syracha. Mądrość można osiągnąć nie poprzez filozofię grecką (w niej nie ma jej pełni), lecz dzięki relacji z jedynym Bogiem (bojaźń Pańska), który dał swemu ludowi Prawo jako przewodnika i którego można i należy czcić i uwielbiać w kulcie sprawowanym w Świątyni Jerozolimskiej (aluzje do świątyni zawarte w 14,22–27)²³³. Na tej podstawie wydaje się w pełni uzasadniony pogląd J. Marböcka, który uważa, że Syr 14,20–15,10 jest pierwszą zwartą syntezą całej Księgi Mądrości Syracha²³⁴.

Bibliografia

- Alonso Schökel L., *Proverbios y Eclesiastico* (Los Libros Sagrados 11; Madrid: Ediciones Cristiandad, 1968).
- Argall R.A., *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: Scholars Press, 1995).
- Auvray P. – Grelot P., „Bojaźń Boża”, *Słownik teologii biblijnej* (red. X. Léon-Dufour) (Poznań: Pallottinum, 1990) 89-92.
- Bardski K., „Duchowa wędrówka mędrca: od pragnienia mądrości do uwielbienia Boga. Tekst i struktura literacka Syr 14,20–15,10”, *Studia z biblistyki* (red. R. Bartnicki) (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2012) VIII, 9-24.
- Blass F. – Debrunner A., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (Introduzione allo Studio della Bibbia. Supplementi 2; Brescia: Paideia, 1997).
- Becker J., *Gottesfurcht im Alten Testament* (Analecta Biblica 25; Rom: PIB, 1965).
- Bertram G., „*hypsos, hypsoō*”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel) (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1995) VIII, 602-620.
- Bietenhard H., „*onoma ktl.*”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel) (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1995) V, 242-283.

231 Zob. Marböck, *Weisheit im Wandel*, 109-110.

232 Zob. Marböck, *Weisheit im Wandel*, 110.

233 „Wisdom in Sir 14,20–15,10 is a female figure representing the Lord in the Temple of Jerusalem. She instructs the one who seek her in her house, i.e. the Temple. A central aspect of her teaching is the Law, although the contents of this Law are not given. The teaching function of Wisdom is presented as a nourishing activity. Wisdom gives the bread of insight and waters of understanding. Wisdom acts as nourisher, as the Lord also done during the history of His people. A proper answer from the man who receives instruction from Wisdom is praise to God, whom Wisdom represents” (Sandelin, *Wisdom as Nourisher*, 41).

234 Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1–23*, 194-195.

- Box G.H. – Oesterley W.O.E., „The Book of Sirach”, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books*. I. *Apocrypha* (red. R.H. Charles) (Oxford: Clarendon Press, 1913) 268-517.
- Brzegowy T., „Ideal uczzonego na podstawie Księgi Syracha”, *Studia Nauk Teologicznych* 2 (2007) 363-380.
- Bultmann R., „*agalliaomai, agaliasis*”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel) (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1995) I, 19-21.
- Bultmann R., „*eufrainō, eufrosynē*”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel) (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1995) II, 772-775.
- Calduch-Benages N., *En el crisol de la prueba*. Estudio exegético de Sir 2,1-18 (Asociación Bíblica Española 32; Estella: Editorial Verbo Divino, 1997).
- Calduch-Benages N., „Timore di Dio”, *Temi teologici della Bibbia* (red. R. Penna – G. Perego – G. Ravasi) (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2010) 1423-1431.
- Chamberlain G.A., *The Greek of the Septuagint*. A Supplemental Lexicon (Peabody: Hendrickson Publishers, 2011).
- Cignelli L. – Pierri R., *Sintasi di greco biblico [LXX e NT]*. Quaderno II.A: Le diatesi (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 77; Milano: Edizioni Terra Santa, 2010).
- Collins J.J., „The Root of Immortality: Death in the Context of Jewish Wisdom”, *Harvard Theological Review* 71 (1978) 177-192.
- Conzelmann H., „*syniēmi, synesis, synetos, asynetos*”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel) (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1995) VII, 888-896.
- Crenshaw J.L., „The Book of Sirach”, *The New Interpreter's Bible* (red. L.E. Keck) (Nashville: Abingdon Press, 1997) V, 603-867.
- Delling G., „*parthenos*”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel) (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1995) V, 826-837.
- Dupont J., „Imię”, *Słownik teologii biblijnej* (red. X. Léon-Dufour) (Poznań: Pallottinum, 1990) 322-326.
- Fuhs H.F., „*ṽārē* ’”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren) (Grand Rapids – Cambridge: WM. B. Eerdmans Company, 1990) VI, 290-315.
- Gilbert M., „Prayer in the Book of Ben Sira. Function and Relevance”, *Prayer from Tobit to Qumran*. Inaugural Conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5-9 July 2003. Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2004 (red. R. Egger-Wenzel – J. Corley) (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2004) 117-135.
- Haspecker J., *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung (Analecta Biblica 30; Rom: PIB, 1967).
- Irwin W.H., „Fear of God. The Analogy of Friendship and Ben Sira's Theodicy”, *Biblica* 76 (1995) 551-559.
- Jolley M.A., *The Function of Torah in Sirach* (Ann Arbor: UMI, 1993).
- Księgi greckie*. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi i indeksem form podstawowych (tłum. M. Wojciechowski) (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio, 2008).
- Le immagini bibliche*. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia (red. L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III) (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2006).
- Liddell H.G. – Scott R., *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, ¹⁰1996).
- Liesen J., *Full of Praise*. An Exegetical Study of Sir 39,12-35 (StPB 64; Leiden: Brill, 2000).
- Lurker M., *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 1990).

Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20–15,10)

- Lust J. – Eynikel E. – Hauspie K., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996).
- Marböck J., „Gesetz und Weisheit. Zum Verständnis des Gesetzes bei Jesus Ben Sira”, *Biblisches Zeitschrift* 20 (1976) 1-21.
- Marböck J., *Gottes Weisheit unter Uns*. Zur Theologie des Buches Sirach (Herders Biblische Studien 6; Stuttgart: Herder, 1995).
- Marböck J., *Jesus Sirach 1–23* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2010).
- Marböck J., *Weisheit im Wandel*. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira (BZAW 272; Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1999).
- Minissale A., *Siracide (Ecclesiastico)* (Nuovissima Versione della Bibbia 23; Cinisello Balsamo: San Paolo, 1989).
- Montanari F., *Vocabolario della lingua greca* (Torino: Loescher Editore, ²2004).
- Mopsik C., *La Sagesse de ben Sira* (Les dix Paroles; Lagrasse: Verdier, 2003).
- Morla V., *Los manuscritos hebreos de Ben Sira*. Traducción y notas (Asociación Bíblica Española 59; Estella: Editorial Verbo Divino, 2012).
- Morla Asensio V., *Ecclesiastico* (El Mensaje del Antiguo Testamento 20; Estella: Ediciones Sigueme, 1992).
- Muraoka T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Louvain – Paris – Walpole: Peeters, 2009).
- A New English Translation of the Septuagint*. And the Other Greek Translations Traditionally Included under that Title (red. A. Pietersma – B.G. Wright) (New York – Oxford: Oxford University Press, 2007).
- Odasso G., „Nome”, *Temi teologici della Bibbia* (red. R. Penna – G. Perego – G. Ravasi) (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2010) 898-908.
- Paciorek A., *Elementy składowe biblijnego języka greckiego* (Studia Biblica 2; Kielce: Verbum. Instytut Teologii Biblijnej, 2001).
- Penar T., „Pośmiertny los człowieka Ben Sira”, *Orędownik Diecezji Chełmińskiej* 26 (1975) 311-319.
- Pérez Rodríguez G., „Eclesiástico”, *Biblia Comentada*. IV. *Libros Sapienciales* (Biblioteca de Autores Cristianos 218; Madrid: La Editorial Católica, ²1967) 1072-1307.
- Piwowar A., „Dwie drogi prowadzące do odnalezienia mądrości według Syracha. Analiza egzegetyczno-teologiczna Syr 51,13-30”, *The Biblical Annals* 4/1 (2014) 57-96.
- Piwowar A., *Greka Nowego Testamentu*. Gramatyka (Biblioteka „Verbum Vitae” 1; Kielce: Verbum. Instytut Teologii Biblijnej, 2010).
- Piwowar A., *La vergogna come criterio della fama perpetua*. Studio esegetico-teologico di Sir 40,1–42,14 (Katowice: Wydawnictwo Emmanuel, 2006).
- Piwowar A., „Mądrość pośredniczką wzajemnej miłości Boga i człowieka (Syr 4,11-19)”, *Verbum Vitae* 23 (2013) 57-101.
- Piwowar A., „Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20–15,10). Część I: Działanie mędrca (Syr 14,20-27)”, *The Biblical Annals* 6/2 (2016) 183-225.
- Piwowar A., „Początkowa koncepcja mądrości według Syracha. Syr 1,1-10 jako perykopa programowa”, *The Biblical Annals* 4/2 (2014) 397-449.
- Piwowar A., „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część I: Przyjęcie wychowania prowadzi do osiągnięcia mądrości (Syr 6,18-22)”, *The Biblical Annals* 5/1 (2015) 111-135.

- Piwowar A., „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część II: Poddanie się mądrości i jego skutki (Syr 6,23-31)”, *The Biblical Annals* 5/2 (2015) 319-349.
- Piwowar A., „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część III: Środki konieczne do zdobycia mądrości (6,32-37)”, *The Biblical Annals* 6/1 (2016) 73-105.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem czasowników (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio, 2006).
- Potocki S., „Mądrość uczonego w Piśmie”, *Mądrość starotestamentalnego Izraela* (red. J. Frankowski) (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 6; Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1999) 161-204.
- Potocki S., „Uwagi autobiograficzne autora Mądrości Syracha”, *W posłudze Słowa Pańskiego*. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin (red. S. Bielecki – H. Ordon – H. Witczyk) (Kielce: Jedność, 1997) 104-115.
- Prato G.L., *Il problema della teodicea in Ben Sira*. Composizione dei contrari e richiamo alle origini (Analecta Biblica 65; Roma: Biblical Institute Press, 1975).
- Puech E., „Ben Sira 48:11 et la Résurrection”, *Of scribes and scrolls*. Studies on the Hebrew Bible, intertestamental Judaism FS. J. Strugnell (red. H.W. Attridge) (Lanham: University Press of America, 1990) 81-89.
- von Rad G., *La Sapienza in Israele* (Genova: Marietti 1820, 1998).
- Reitemeyer M., *Weisheitslehre als Gotteslob*. Psalmentheologie im Buch Jesus Sirach (BBB 127; Berlin: Philo, 2000).
- Rickenbacher O., *Weisheits Perikopen bei Ben Sira* (Orbis Biblicus et Orientalis 1; Freiburg – Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1973).
- Robertson A.T., *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (New York: Broadman Press, 1914).
- Romanowski P., „Personifikacje mądrości w Księdze Mądrości Syracha”, *Resovia Sacra* 16 (2009) 5-22.
- Romizi R., *Greco antico*. Vocabolario greco italiano etimologico e ragionato (Bologna: Zanichelli, 2007).
- Rose M., „Names of God in the OT”, *The Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman) (New York – London – Toronto: Doubleday, 1992) IV, 1001-1011.
- Sandelin K.-G., *Wisdom as Nourisher*. A Study of an Old Testament Theme, Its Development within Early Judaism and Its Impact on Early Christianity (Acta Academiae Aboensis, Ser. A 64/3; Åbo: Åbo akademi, 1986).
- Sandevor P., „Wargi”, *Słownik teologii biblijnej* (red. X. Léon-Dufour) (Poznań Pallottinum, 1990) 1023-1024.
- Sauer G., *Jesus Sirach/Ben Sira* (Das Alte Testament Deutsch 1; Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2000).
- Schmidt K.L., „*kaleō ktl.*”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel) (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1995) III, 487-536.
- Schnabel E.J., *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul*. A Tradition Historical Enquiry into the Relation of Law, Wisdom and Ethics (WUNT 2. Reihe 16; Tübingen: Wipf & Stock Pub, 1985).
- Schrader L., *Leiden und Gerechtigkeit*. Studien zu Theologie und Textgeschichte des Sirachbuches (BET 27; Frankfurt – Berlin – Bonn: Peter Lang, 1994).
- Schreiner J., *Jesus Sirach 1–24* (Die Neue Echter Bibel 38; Würzburg: Echter Verlag, 2002).

Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20–15,10)

- Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami* (tłum. R. Popowski) (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio, 2013).
- Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (red. W. Kraus – M. Karrer) (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009).
- Skehan P.W. – Di Lella A.A., *The Wisdom of Ben Sira* (AB 39; New York: Doubleday, 1987).
- Snaith J.G., *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach* (The Cambridge Bible Commentary; Cambridge: Cambridge University Press, 1974).
- Spicq C., *Theological Lexicon of the New Testament* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1994).
- Ueberschaer F., *Weisheit aus der Begegnung. Bildung nach dem Buch Ben Sira* (BZAW 379; Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2007).
- Urbanz W., *Gebet im Sirachbuch. Zur Terminologie von Klage und Lob in der griechischen Texttradition* (Herders Biblische Studien 60; Freiburg: Herder, 2009).
- Wallace D.B., *Greek Grammar beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996).
- Wanke G., „fobeō ktl. B. fobos and fobeomai in the Old Testament”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel) (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1995) IX, 197-205.
- Zerwick M., *Il Greco del Nuovo Testamento* (Subsidia Biblica 38; Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010).