

Andrzej Piwowar

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
andpiw@op.pl, ORCID: 0000-0001-9316-1791

ZNACZENIE RZECZOWNIKA *κόλασις*
W SEPTUAGINCIE, PSEUDOEPIGRAFACH
STAREGO TESTAMENTU I W NOWYM
TESTAMENCIE W NAWIĄZANIU
DO INTERPRETACJI WACŁAWA HRYNIEWICZA
TEKSTU Mt 25,46

The Meaning of the Noun *κόλασις* in the Septuagint,
the Old Testament Pseudepigrapha and the
New Testament. A Response to Wacław Hryniewicz's
Interpretation of Mt 25:46

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

Artykuł jest próbą odpowiedzi na zaproponowaną przez ks. prof. Wacława Hryniewicza interpretację Mt 25,46. Odnosząc się do pierwotnego znaczenia przymiotnika *αἰώνιος* i rzeczownika *κόλασις* w klasycznym języku greckim, Hryniewicz uważa, że syntagma *εἰς κόλασιν αἰώνιον* powinna być rozumiana nie w znaczeniu kary wiecznej, lecz jako kara wychowawcza, której celem jest zmiana i poprawa zachowania osoby ukaranej. Trwałaby ona jedynie przez pewien czas, ale nie na zawsze – nie byłaby karą wieczną, tzn. nie mającą końca.

κόλασις;
Mt 25,46;
kara;
kara wieczna

W artykule została dokonana analiza znaczenia słowa *κόλασις* w Septuagincie, w greckich apokryfach Starego Testamentu i w Nowym Testamencie w celu przekonania się, czy rzeczywiście rzeczownik ten został użyty w tych pismach w znaczeniu, które przypisał mu W. Hryniewicz. Na podstawie wyników przeprowadzonych badań można stwierdzić, że *κόλασις* straciło swoje pierwotne znaczenie, które nadał mu Hryniewicz, a przynajmniej nie jest ono tak jednoznaczne, jak twierdzi ów teolog. Słowo to najczęściej odnosi się do kary za czyn, który jest zakazany przez Prawo, bądź do czynu moralnie podejrzanego. Jedynie niektóre teksty wyraźnie wskazują na dydaktyczny aspekt analizowanego słowa. W zdecydowanej większości wypadków obecności wymiaru dydaktycznego kary jest jedynie domniemywana, ponieważ każda kara (oprócz kary śmierci i sądu ostatecznego) może być postrzegana jako mająca charakter dydaktyczny. Analiza znaczenia *κόλασις* dokonana w niniejszym artykule podważa twierdzenie W. Hryniewicza, że w Mt 25,46 słowo to zachowało swoje pierwotne – odnoszące się do kary wychowawczej – znaczenie.

ABSTRACT

This article is an attempt at responding to Rev. Prof. Waclaw Hryniewicz's interpretation of Mt 25:46. Referring to the original meaning of the adjective *αἰώνιος* and the noun *κόλασις* in classical Greek, Hryniewicz maintains that the syntagma *εἰς κόλασιν αἰώνιον* should be understood not as denoting eternal punishment but as an expression of disciplinary punishment (aimed at the transformation and improvement of the behaviour of the person punished); thus, the punish-

KEYWORDS

κόλασις;
Mt 25:46;
punishment;
eternal punishment

ment would only last for a particular period of time and not forever. The present article undertakes the analysis of the word *κόλασις* in the Septuagint, in Greek Old Testament pseudepigrapha and in the New Testament to find out if the word is in fact employed in the meaning Hryniewicz ascribes to it. The analysis conducted shows that the word has lost its original meaning or at least its meaning is not univocal (*explicite*). The noun most often refers to punishment as penalty for a deed that is either forbidden by the law or morally suspect. Few texts clearly point to the didactic aspect of *κόλασις*. In the vast majority of cases, the presence of such an aspect is only implied, for each punishment (apart from death penalty and God's ultimate judgment) may be claimed to have a didactic dimension. The analysis of the meaning of *κόλασις* conducted in this article disproves Hryniewicz's claim that in Mt 25:46 the noun retains its original meaning, alluding to punishment's didactic aspect.

Wacław Hryniewicz uważa, że kara, o której mówi Mt 25,46 (*ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον* – „pójdą ci ku karaniu wiecznemu/na karę wieczną”), nie jest wieczna, w przeciwieństwie do życia wiecznego obiecanego sprawiedliwym (*οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον* – „sprawiedliwi zaś do życia wiecznego”). Twierdzi on, że przesłania przypowieści o sądzie ostatecznym (Mt 25,31-46) nie należy pojmować w dosłownym rozumieniu wszystkich szczegółów, służących jedynie za barwne tło dla myśli podstawowej. Jezus nie rozstrzyga w niej definitywnie o wiecznym losie dobrych i złych. Siła illokucyjna przypowieści skie-

rowana jest na nasz obecny stosunek do ludzi potrzebujących i cierpiących¹.

Zdaniem tego badacza Mt 25,46 nie mówi o równym trwaniu kary i życia. „Wręcz przeciwnie, mówi raczej o przemijającym i terapeutycznym charakterze kary. Nie ma podstaw do wkładania w ten tekst myśli, że niektórzy ludzie będą zatraceni na zawsze”². Na uzasadnienie swej opinii podaje dwa argumenty. Po pierwsze twierdzi, że przymiotnik αἰώνιος „sam z siebie nie wyraża myśli o nieskończonym trwaniu. Nie jest synonimem nieskończoności”³. Po wtóre, odwołując się do greki klasycznej, nadaje rzeczownikowi κόλασις znaczenie kary naprawczej. Twierdzi, że rzeczownik ten wywodzi się z terminologii ogrodniczo-sądowniczej:

[κόλασις τῶν δένδρων – przyp. autora] Oznacza czynność okrzesywania, przycinania gałązek drzew, zwłaszcza oliwek i migdałów, celem ich oczyszczenia, oby lepiej owocowały. Κολάζειν τὰ δένδρα „obcinać dzikie pędy drzew” oznacza ukrócić ich rozrost, powstrzymać od zdziczenia, a tym samym je uszlachetnić. Nic dziwnego, że słowo *kólasis* i *koládzio*, w za-

¹ Hryniewicz, *Teraz trwa nadzieja*, 161-162. W powyższej publikacji W. Hryniewicz kontynuuje tę myśl: „Interpretując szczegóły w sposób dosłowny, można łatwo się narazić na wyciąganie z nich fałszywych zgoda wniosków. Słuchając przypowieści Jezusa, można w nieuzasadniony sposób wnioskować, że życie wieczne jest jedynie nagrodą za nasze dobre uczynki, iż możemy na nie w pełni zasłużyć. Ktoś inny mógłby dojść do przekonania, że skoro zawiódł w relacjach z innymi, to jest skazany nieuchronnie na wieczną karę. Jeszcze inny nieuzasadniony wniosek to przekonanie, że wieczny los każdego jest przypieczętowany raz na zawsze w momencie śmierci. Takie rozumienie przypowieści o owach i kozłach oddalałoby jedynie od jej zasadniczego wyzwania skierowanego do wszystkich ludzi. Przypowieść uczy, iż nasze czyny, zarówno dobre, jak i złe, sięgają dalej niż możemy sobie wyobrazić i że według nich będziemy sądzeni. Nie chodzi w niej o faktyczną informację na temat ostatecznego losu wszystkich zatraconych” (tamże, 162).

² Hryniewicz, *Teraz trwa nadzieja*, 163.

³ Hryniewicz, *Teraz trwa nadzieja*, 163. „Wyrażenie ‘wieczny’ nie oznacza, że chodzi o stan rzeczywiście ostateczny i nieodwracalny” (tamże, 168).

stosowaniu do ludzi, oznacza ich karanie lub karcenie, ale z określonym celem pedagogicznym, którym jest opamiętanie i poprawa. W terminologii medycznej *kólasis* oznaczała lekarstwo podawane komuś ze względu na zły stan zdrowia⁴.

Na tej podstawie W. Hryniewicz utrzymuje, że w literaturze starogreckiej rzeczownik *κόλασις* oznaczał karę leczniczą i naprawczą. Powyższe znaczenie potwierdza również syntagma *ψυχῆς θεραπεία* („leczenie duszy” splamionej jakąś winą), której używa Platon⁵. Podobnie uważał także Arystoteles⁶. Kara (*κόλασις*) według niego powinna być zadawana dla dobra osoby, która ją ponosi⁷. Na tej podstawie W. Hryniewicz deklaruje, że *κόλασις* wyraża karę naprawczą w swoich skutkach, którą powinniśmy rozumieć jako karę o charakterze leczniczym. Jej celem jest poprawa i osiągnięcie życia wiecznego⁸. „Jej naprawcze i terapeutyczne skutki trwać będą zawsze. Jako środek do celu nie musi ona trwać dłużej niż jest to konieczne. Ustaje wraz z osiągnięciem celu swego istnienia”⁹.

W niniejszym artykule zajmiemy się analizą znaczenia rzeczownika *κόλασις*, które przyjmuje on w Septuagincie, greckich pseudoepigrafach Starego Testamentu oraz w Nowym Testamencie. Celem naszej analizy będzie stwierdzenie, czy rzeczywiście słowo to w pismach należących do wyżej wymienionych grup tekstów przyjmuje znaczenie, do którego odwołał się w swych poglądach W. Hryniewicz, czy też w literaturze judeochrześcijańskiej jego sens został zmieniony, a jeśli tak, to jakie przyjął znaczenie.

⁴ Hryniewicz, *Teraz trwa nadzieja*, 168. Por. tenże, *Dramat nadziei zbawienia*, 94, 96; tenże, *Nadzieja uczy inaczej*, 39.

⁵ Zob. Platon, *Protagoras*, 323e, 326d.

⁶ Zob. Arystoteles, *Retoryka*, 1369b.

⁷ Zob. Hryniewicz, *Teraz trwa nadzieja*, 168.

⁸ Zob. Hryniewicz, *Teraz trwa nadzieja*, 169. Por. tenże, *Dramat nadziei zbawienia*, 93; tenże, *Nadzieja uczy inaczej*, 40.

⁹ Hryniewicz, *Teraz trwa nadzieja*, 169. Por. Talbott, „A Pauline Interpretation”, 44-47.

1. ETYMOLOGIA RZECZOWNIKA κόλασις

Rzeczownik κόλασις pochodzi od rdzenia κολαδ zawartego w czasowniku κολάζω („karać”), do którego został dodany przyrostek imienny -σις, wskazujący czynność i skutek owego działania. Połączenie δ i σ spowodowało zanik tej pierwszej spółgłoski (*κολαδ + σις > κόλασις)¹⁰. Czasownik κολάζω wywodzi się od rdzenia κολ zawartego w κόλος („odcięty”, „okaleczony”, „niemający rogów”), do którego dodano sufiks czasownikowy -άζω, aby wskazać czynność („odcinać”, „łagodzić”, „karać”)¹¹. Pierwotnym znaczeniem powstałego w ten sposób rzeczownika było „kara”, „karce nie”, „poprawa”¹².

2. ZNACZENIE κόλασις W SEPTUAGINCIE

Rzeczownik κόλασις w LXX występuje piętnaście razy: sześć razy w Księdze Ezdrasza, cztery w Księdze Mądrości, 2 w Trzeciej Księdze Machabejskiej i po jednym razie w Księdze Jeremiasza oraz Drugiej i Czwartej Księdze Machabejskiej¹³. Tłumacze tekstu hebrajskiego na język grecki stosowali go, aby oddać לַיִשׁוּרָה („przeszkoda”, „obraza”), był

¹⁰ Zob. Romizi, *Greco antico*, 727.

¹¹ Zob. Beekes, *Etymological Dictionary*, I, 739; Brown, „κόλασις”, 98; Romizi, *Greco antico*, 727; Schneider, „κολάζω, κόλασις”, 814. „The sense of punishing probably comes by way of trimming, i.e., cutting off what is superfluous. Punishment is designed to cut off what is bad or disorderly. It may be, however, that the idea of the punishment is originally identical with that of maiming” (tamże, 814).

¹² Zob. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, II, 687; Fitoju, „Bóg się nie mści”, 212-213; Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, I, 545; Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 971; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 1173; Rocci, *Vocabolario greco italiano*, 1065-1066; Romizi, *Greco antico*, 727.

¹³ Zob. Hatch – Redpath, *A Concordance*, 776. Por. Schneider, „κολάζω, κόλασις”, 816.

używany również do tłumaczenia rdzenia םלל w koniugacji *niph'al* („być upokorzonym”, „być zawstydzonym”)¹⁴.

Naszą analizę znaczenia tego słowa w greckim tekście Starego Testamentu rozpoczniemy od ksiąg protokanonicznych. Jr 18,18-23 jest modlitwą proroka, którą wypowiada on wobec zagrażającego mu niebezpieczeństwa ze strony jego rodaków. W wersecie 20 Jeremiasz stwierdza: *συνελάλησαν ῥήματα κατὰ τῆς ψυχῆς μου καὶ τὴν κόλασιν αὐτῶν ἔκρυψαν* („wypowiedzieli słowa przeciwko życiu mojemu i karę swoją ukryli”). Ze słów proroka wynika jasno, że to, co go spotkało ze strony jego pobratymców, zmierzało raczej do pozbawienia go życia niż próby wpłynięcia na jego poglądy i usiłowania ich zmiany. Właśnie w ten sposób należy interpretować słowa: „wypowiedzieli słowa przeciwko życiu mojemu”. Z powyższej stwierdzenia Jeremiasza wynika, że to, co go spotyka, prowadzi do jego śmierci, która jest ukaraniem go za jego działalność. Przynajmniej w ten sposób on sam rozumie działanie swoich wrogów. Rzeczownik *κόλασις* w powyższym tekście nie przyjmuje więc znaczenia kary naprawczej, ale odnosi się do fizycznego wyeliminowania proroka – pozbycia się go, a nie do zmiany jego postępowania i głoszonych przez niego zapowiedzi odnoszących się do upadku Jerozolimy. Potwierdza to werse 23, w którym Jeremiasz wyraźnie i jednoznacznie stwierdza, że knowania jego przeciwników zmierzają do zabicia go (*σύ κύριε ἔγνωσ ἀπάσαν τὴν βουλήν αὐτῶν ἐπ’ ἐμὲ εἰς θάνατον* – „Ty, Panie, poznałeś wszystkie ich zamiary przeciwko mnie [zmierzające] ku śmierci”).

Pierwsza część Ez 14 (w. 1-11) zawiera prorocstwo przeciwko bałwochwalstwu i wezwanie skierowane do nawrócenia – powrotu do Boga. W tekście tym rzeczownik *κόλασις* pojawia się aż trzy razy (Ez 14,3.4.7). W wersecie 4 Bóg stwierdza, że niektórzy spośród starszych Izraela, którzy przybyli do Ezechiela: *ἔθεντο τὰ διανοήματα αὐτῶν ἐπὶ*

¹⁴ Zob. Brown, „κόλασις”, 98; Muraoka, *A Greek-Hebrew*, 69.

τὰς καρδίας αὐτῶν καὶ τὴν κόλασιν τῶν ἀδικιῶν αὐτῶν ἔθηκαν πρὸ προσώπου αὐτῶν („umieścili myśli swoje na swych sercach i karę swoich niesprawiedliwości umieścili przed swoim obliczem”). Prawie taką samą wymowę zawiera również werset następny (Ez 14,4: ὁς ἂν θῆ τὰ διανοήματα αὐτοῦ ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ καὶ τὴν κόλασιν τῆς ἀδικίας αὐτοῦ τάξῃ πρὸ προσώπου αὐτοῦ – „ktokolwiek położyłby myśl swoją na swoim sercu i karę swojej niesprawiedliwości umieściłby przed swoim obliczem”). Podobną myśl zawiera także wersecie 7, ale wskazuje on już wyraźnie, że chodzi o odstępujących od Boga (ὁς ἂν ἀπαλλοτριωθῆ ἀπ’ ἐμοῦ καὶ θῆται τὰ ἐνθυμήματα αὐτοῦ ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ καὶ τὴν κόλασιν τῆς ἀδικίας αὐτοῦ τάξῃ πρὸ προσώπου αὐτοῦ – „ktokolwiek oddzieliłby się ode mnie i położyłby myśli swoje na swoim sercu i karę swojej niesprawiedliwości umieściłby przed swoim obliczem”). Tekst grecki trzykrotnie mówi o „karze niesprawiedliwości swoich/swojej” (w. 3: τὴν κόλασιν τῶν ἀδικιῶν αὐτῶν [liczba mnoga „niesprawiedliwości swoich”], zaś w. 4 i 7: τὴν κόλασιν τῆς ἀδικίας αὐτοῦ [liczba pojedyncza „niesprawiedliwości swojej”]). Pojawia się pytanie, jak powinniśmy rozumieć dokładnie syntagmę ἡ κόλασις τῆς ἀδικίας. Pierwszy z rzeczowników tworzących to wyrażenie jest dewerbalny, tzn. pochodzi od czasownika, na co wskazaliśmy, omawiając jego pochodzenie etymologiczne. dopełniacz τῆς ἀδικίας możemy więc zinterpretować jako *genetivus obiectivus* lub *subiectivus*. W pierwszym wypadku ἡ κόλασις τῆς ἀδικίας powinniśmy rozumieć jako „karę dotyczącą niesprawiedliwości” (karę, która odnosi się do niesprawiedliwości – za niesprawiedliwość), w drugim zaś jako „karę, która jest wynikiem działania/czynienia niesprawiedliwości” (karę, którą sprowadza niesprawiedliwość na człowieka czyniącego ją; dosł. niesprawiedliwość, która karze). Ewentualnie możemy τῆς ἀδικίας uznać za *genetivus originis* („kara pochodząca od niesprawiedliwości/wywodząca się z niesprawiedliwości”) lub *genetivus causae* („kara z powodu niesprawiedliwości” – to dokonana niesprawiedliwość jest przyczyną kary). Trud-

no jest jednoznacznie stwierdzić, która z przedstawionych interpretacji syntaktycznych dopełniacza τῆς ἀδικίας jest najbardziej właściwa i zamierzona przez tłumacza tekstu hebrajskiego na język grecki. Na podstawie związku składniowego pomiędzy „karą” a „niesprawiedliwością” możemy jednak uznać, że są one ze sobą ściśle powiązane i kara zależy od czynionej niesprawiedliwości lub jej dotyczy. R. Popowski w swoim tłumaczeniu LXX powyższą syntagmę oddaje w sposób niewłaściwy tłumacząc: „nieprawość zasługującą na potępienie”¹⁵. Natomiast J.N. Hubler w *A New English Translation of the Septuagint* tłumaczy ją dosłownie „the punishment of their/his injustice”¹⁶ (por. „die Strafe ihrer/seiner Ungerechtigkeit”¹⁷). Bóg odwróci się od ludzi, którzy grzeszą w ten sposób, opuści ich, skaże na zapomnienie i usunie spośród swego ludu (zob. Ez 14,8). Podobną karę ponieś również prorok nieprzepowiadający w imię Pana. Celem tego boskiego działania jest oczyszczenie domu Izraela, aby już nigdy więcej nie odstąpił on od Boga i aby nie kalął się swymi występkami. Trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie dotyczące dokładnego znaczenia rzeczownika κόλασις w powyższych wersach Ez 14, ponieważ kara wyrażona za pomocą ἡ κόλασις τῆς ἀδικίας może być zarówno wychowawcza (celem jej byłaby zmiana postępowania i nawrócenie czyniącego niesprawiedliwość), jak i zgodna z zasadą retribucji (kara rozumiana jako odpłata za popełnione zło bez aspektu pedagogicznego). Ez 14,8 dość zdecydowanie sugeruje jednak raczej drugą interpretację analizowanej syntagmy, tzn. karę opartą na odpłacie, ponieważ nie mówi nic odnośnie do nawrócenia i powrotu do Boga, a wręcz przeciwnie – zapowiada odrzucenie już na zawsze.

Ez 18 w całości poświęcony jest nauce proroka na temat odpowiedzialności osobistej przed Bogiem za popełnione zło. Każdy człowiek odpowiada za siebie, a co za tym idzie,

¹⁵ Zob. Popowski (tł.), *Septuaginta*, 1536.

¹⁶ Zob. Pietersma – Wright (red.), *A New English Translation*, 955.

¹⁷ Zob. Karus – Karrer (red.), *Septuaginta Deutsch*, 1374.

nie ma odpowiedzialności zbiorowej lub dziedziczonej po przodkach. Grzesznikowi, jeśli się nawróci, nie będą poczytane jego grzechy, sprawiedliwemu zaś, który odstąpi od swej sprawiedliwości, nie zostanie ona policzona. W Ez 18,30 Bóg wzywa do nawrócenia i odstąpienia od czynów bezbożnych. Jeśli ktoś to uczyni, to nie zostaną mu one policzone jako przyczyna kary (ἐπιστρέψατε καὶ ἀποστρέψατε ἐκ πασῶν τῶν ἀσεβειῶν ὑμῶν καὶ οὐκ ἔσονται ὑμῖν εἰς κόλασιν ἀδικίας). Ponownie pojawia się syntagma znana z Ez 4 (κόλασιν ἀδικίας – tym razem rzeczowniki tworzące ją są pozbawione rodzajników). Kontekst następujący wyraźnie i jednoznacznie świadczy, że w Ez 18,30 nie może być mowy o karze wychowawczej, której celem jest zmiana postępowania – nawrócenie. Bóg wzywa do nawrócenia, człowiek może zmienić swoje postępowanie, ale jeśli tego nie uczyni, to czeka go kara za niesprawiedliwość, którą w świetle Ez 18,31-32 jest śmierć. Nie może więc być tu mowy o karze mającej cel pedagogiczny.

Rzeczownik κόλασις spotykamy także w Ez 43,11. Występuje on w kontekście zapowiadającym powrót chwały Pana do skalanej przez Izraelitów świątyni. Prorok otrzymuje od Boga zadanie przekazania wskazań dotyczących świątyni. Ez 43,11 zapowiada, że przyjmą oni karę za wszystko, co uczynili (αὐτοὶ λήμψονται τὴν κόλασιν αὐτῶν περὶ πάντων ὧν ἐποίησαν). Kara, o której jest tu mowa, może mieć znaczenie pedagogiczne, tzn. odnosić się do oczyszczenia Żydów z ich złego postępowania, ponieważ kontekst wskazuje na nawrócenie. Ezdrasz nie czyni tego *explicite*, ale raczej *implicitie*. Możemy więc połączyć karę z nawróceniem, choć nie jest to wprost stwierdzone.

Syntagmę κόλασις ἀδικίας spotykamy jeszcze raz w Ez 44,12. Odnosi się ona do lewitów, którzy odstąpili od Boga i służyli bóstwom, a poprzez to stali się dla domu Izraela karą za nieprawość (ἐγένετο τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ εἰς κόλασιν ἀδικίας). Skarcenie, jakie im wymierzy Bóg, będzie stałe i nie ulegnie zmianie – będzie już na zawsze. Lewici

nie będą zbliżali się do Pana, aby sprawować posługę kapłańską. Nie będą też mieli dostępu do miejsca świętego. Doznają upokorzenia za zło, które uczynili i będą strzec jedynie bezpieczeństwa świątyni – staną się strażnikami bram. Kara ich nie ma nic wspólnego z jakimś aspektem pedagogicznym – wychowawczym; została nałożona na nich już na zawsze i muszą do końca swego życia ponosić konsekwencje zła, którego się dopuścili.

W greckich księgach deuterokanonicznych Starego Testamentu rzeczownik *κόλασις* spotykamy cztery razy w Księdze Mądrości i raz w Drugiej Księdze Machabejskiej. W Mdr 11,13 analizowane przez nas słowo występuje w kontekście porównania wód Nilu i wody ze skały. Odnosi się ono do ukarania Egipcjan przemianą wód Nilu w niezdatne do picia – pierwsza plaga (zob. Wj 7,14-25). Egipcjanie, dzięki karom, których doświadczyli (*ὅτε γὰρ ἤκουσαν διὰ τῶν ιδίων κολάσεων*), poznali, że to, co było dla nich cierpieniem, dla Izraelitów stało się dobrem (*εὐεργετημένους αὐτούς*) i dzięki temu doświadczeniu dostrzegli Boga (*ἤσθοντο τοῦ κυρίου*). Kara (*κόλασις*) posiada w tym tekście aspekt pedagogiczny, ponieważ dzięki niej Egipcjanie dostrzegli Boga oraz Jego wszechmoc, mogą się nawrócić i uwierzyć w Niego¹⁸. W Mdr 16,2 *κόλασις* występuje w opisie plagi żab, jaką Bóg zesłał na Egipcjan (por. Wj 7,27-8,10). Autor Księgi Mądrości określa ją jako *κόλασις*. Trudno jest jednoznacznie stwierdzić, czy powinniśmy dostrzec w tym kontekście pedagogiczny aspekt kary, czy też nie, ponieważ z punktu widzenia Egipcjan miała ona charakter represyjny, była więc prawdziwym skarceniem. Jednak z perspektywy Izraelitów miała ona charakter wychowawczy. Przeciwwstawienie kary dobrodziejstwu wyświadczonemu ludowi (*ἀνθ' ἧς κολάσεως εὐεργετήσας τὸν λαόν σου*) zdaje się wskazywać raczej na uciążliwy charakter *κόλασις*, które wyrażało praw-

¹⁸ Zob. Gilbert, *Mądrość Salomona*, II, 29-30; Larcher, *Le livre de la Sagesse*, III, 668-669; Sisti, *Il libro della Sapienza*, 292. Por. Vilchez Lіндеz, *Sapienza*, 365.

dziwą karę, co podkreśla Mdr 16,1 (διὰ πλήθους κνωδάλων ἐβασανίσθησαν – „przez mnóstwo bydłał udręczeni”)¹⁹. Mdr 16,15-29 mówi o różnym działaniu żywiołów wobec Egiptu i Izraela. Pierwszy jest boleśnie doświadczany, drugi zaś doznaje zupełnie inaczej tego samego działania sił natury. Mdr 16,24 stwierdza, że żywioły wyteżają się, nasilają w celu ukarania nieprawych, tzn. Egipcjan (ἐπιτείνεται εἰς κόλασιν κατὰ τῶν ἀδίκων), łagodnieją zaś w celu uczynienia dobra dla będących posłusznym Stwórcy (ἀνιέται εἰς εὐεργεσίαν ὑπὲρ τῶν ἐπὶ σοὶ πεποιθότων). Po raz kolejny mamy do czynienia z przeciwstawieniem losu Izraela losowi Egiptu i jego mieszkańców. Pierwsi doznają dobra i życzliwości ze strony Boga, drudzy zaś są karani i uciążliwie doświadczani przez Niego. W Księdze Mądrości rzeczownik, który jest przedmiotem naszych badań spotykamy ostatni raz w opisie wydarzeń nad Morzem Czerwonym (ἐρυθρὰ θάλασσα – Mdr 19,7). Mdr 19,4 stwierdza, że gdy Izraelici odeszli, słuszne przeznaczenie pchało Egipcjan, którzy zapomnieli, co ich spotkało, aby dopełnili kary poprzez dodatkowe jeszcze cierpienia (ἵνα τὴν λείπουσαν ταῖς βασιάνοις προσαναπληρώσωσιν κόλασιν). W tym ostatnim tekście z Księgi Mądrości, w którym występuje κόλασις, z całą pewnością nie odnosi się on do kary o charakterze wychowawczym – naprawczym, lecz do kary we właściwym tego słowa znaczeniu – zadanie cierpienia i udręki jako odpowiedź za wyrządzone zło. W tekście tym analizowane przez nas słowo odnosi się do śmierci wojsk faraona w wodach morza²⁰. Nie może więc być tu mowy o żadnym aspekcie edukacyjnym osób, którym została wymierzona kara. Również w 2 Mch 4,38 rzeczownik κόλασις odnosi się do kary, jaką jest śmierć (Andronikowi została wymierzona śmierć za zabójstwo Oniasza). Także w tym tekście, podobnie jak w Mdr 19,4, nie wchodzi w grę żaden pedagogiczny aspekt kary, o jakiej

¹⁹ Zob. Larcher, *Le livre de la Sagesse*, III, 891; Vilchez Lіндеz, *Sapienza*, 477.

²⁰ Zob. Larcher, *Le livre de la Sagesse*, III, 1052-1053; Scarpata, *Libro della Sapienza*, III, 314; Sisti, *Il libro della Sapienza*, 406-407.

one mówią. Karą została w nich określona śmierć. To powoduje, że ukarany nie może już zmienić swego postępowania ani dokonać żadnej poprawy.

W apokryfach Starego Testamentu, które zostały włączone do LXX, rzeczownik *κόλασις* występuje trzy razy. W 3 Mch 1,3 odnosi się do śmierci nieznanego osoby, śpiącej w namiocie króla Filopatera i zabitej zamiast niego. W 3 Mch 7,10 jest natomiast mowa o karze, którą chciano wymierzyć Judejczykom występującym z własnej inicjatywy przeciw Bogu i Jego Prawu. Werset 12 wyjaśnia, na czym polegała owa kara – winni mieli być zgładzeni (*ὅπως τοὺς παραβεβηκότας τοῦ θεοῦ τὸν νόμον ἐξολεθρεύσωσιν*). Z tego wynika, że również w tym tekście nie może być mowy o żadnym pedagogiczno-wychowawczym aspekcie kary określonej za pomocą *κόλασις*. Także w 4 Mch 8,9 badany w tym artykule rzeczownik odnosi się do kary, którą jest śmierć (*ἀναγκάσετε με ἐπὶ δειναῖς κολάσεσιν ἓνα ἕκαστον ὑμῶν διὰ τῶν βασάνων ἀπολέσαι* – „zmusicie mnie, abym zgładził każdego spośród was z powodu słusznej kary przy pomocy cierpień”).

Podsumowując naszą analizę znaczenia *κόλασις* w tekście LXX, musimy stwierdzić, że w zdecydowanej większości tekstów, w których on występuje, nie przyjmuje znaczenia odnoszącego się do kary mającej charakter wychowawczy, lecz wyraża karę ostateczną i najwyższą, tzn. pozbawienie życia. *Κόλασις* w znaczeniu kary pedagogicznej (zmiana postępowania) możemy dostrzec tylko w Ez 43,11 oraz w większości tekstów, w których on występuje w Księdze Mądrości (zwłaszcza tam, gdzie odnosi się do plag). Sens ten nie jest jednak wyrażony w tych tekstach *explicitie* (w Księdze Mądrości możemy domyślać się go, znając cel, w jakim Bóg zesłał na Egipt i jego mieszkańców znaki – plagi, które miały zmusić faraona do zmiany decyzji odnoszącej się do Izraela), a jedynie wpisuje się w kontekst i można go interpretować w tym znaczeniu. Wyłącznie w Ez 43,11 rzeczownik ten przyjmuje znaczenie, które posiadał w grece

klasycznej. Możemy więc powiedzieć, że badane przez nas słowo już w LXX zatraciło wyrażnie i prawie całkowicie swe znaczenie odnoszące się do wychowawczego aspektu kary.

3. ZNACZENIE κόλασις W GRECKICH PSEUDOEPIGRAFACH STAREGO TESTAMENTU

A.-M. Denis w swojej konkordancji greckich pseudoepigrafów Starego Testamentu podaje, że κόλασις występuje w nich siedemnaście razy²¹. Κόλασις spotykamy ponadto jeszcze dwa razy w księgach należących do tej grupy tekstów, których nie uwzględnił A.-M. Denis (*Księga Sybilli* 2,293 i 8,125). Należy jednak podkreślić, że oba te teksty są późnymi dodatkami chrześcijańskimi i pogańskimi²².

Z okresu 250-100 przed Chrystusem pochodzą znane nam fragmenty dzieła pod tytułem *Artapanus*²³. W 3,31 mowa jest o tym, że faraon stał się zarozumiały/pyszny z powodu tego, co się stało (τὸν δὲ βασιλέα φρονηματισθέντα ἐπὶ τῷ γεγονότι; chodzi o znaki, które uczynił Mojżesz – przemiana laski w węża i wód Nilu w wody nienadające się do picia oraz dokonanie tych samych znaków przez kapłanów egipskich), i krzywdził Żydów, stosując wszelkie kary (dosł. „każdej zemsty i kary”: πάσῃ τιμωρίᾳ καὶ κολάσει). Zarówno τιμωρία, jak i κόλασις odnoszą się do karania. Są to słowa bliskoznaczne. W grece klasycznej pierwsze z nich odnosi się do kary jako zemsty za doznaną krzywdę²⁴, drugie zaś wyra-

²¹ Zob. Denis, *Concordance greque*, 480.

²² Zob. Collins, „Sibylline Oracles”, 330-332, 415-417.

²³ Zob. Collins, „Artapanus”, 890-891.

²⁴ „The classical use of *timōria* emphasizes the *vindictive* character of punishment. It was punishment that satisfied the inflicter’s sense of outraged justice and that defended his own honor or that of the violated law” (Trench, *Trench’s Synonyms*, 39). „*Timōria* derives from *time*, and ours (L-S 1274, watcher, guardian) and *horaō*, and thus means the guardianship or protectorate of honor. German uses *Ehrenstrafe* (the penalty for offended honor) or, *Ehrenrettung*, a ‘safeguarding of honor’ that is

za karę, mającą za zadanie poprawę zachowania osoby, która dokonała jakiegoś złego czynu – posiada aspekt wychowawczy²⁵. Skoro autor *Artapanusa* posłużył się tymi dwoma rzeczownikami, umieszczając je jeden obok drugiego, to zapewne był świadom niuansów dotyczących ich znaczeń i uczynił to w celu wyrażenia myśli, że z jednej strony król Egiptu dokonał zemsty na Izraelitach, z drugiej zaś chciał, aby zmienili oni swoje zamierzenia i myślenie. Zachowanie znanych w grece klasycznej niuansów znaczeniowych *τιμωρία* i *κόλασις* nie powinno dziwić, jeśli weźmiemy pod uwagę, że *Artapanus* powstał najprawdopodobniej w Egipcie – jednym z najważniejszych ośrodków kultury hellenistycznej starożytnego świata²⁶.

Testament Dwunastu Patriarchów powstał w czasach Jana Hirkana (134-104 przed Chrystusem). Na początku II wieku po Chrystusie nieznanemu chrześcijanin pochodzący ze szkoły św. Jana Apostoła wniósł do pierwotnego tekstu interpolacje, które można łatwo odróżnić od pierwotnego tekstu tego dzieła²⁷. *Testament Rubena*, nawiązując do grzechu tegoż patriarchy z Bilhą – konkubinią swego ojca – przestrzega przed kobietami. Według tego pisma są one bardziej skłonne do rozwiązłości niż mężczyźni (por. 5,3). Podstępem pokonują mężczyzn, uwodząc ich umysł ozdobami i pięknem, a spojrzzeniami wsączając w nich truciznę. Z tego też powodu Ruben wzywa swych potomków, aby unikali rozwiązłości (zob. 5,5: *φεύγετε οὖν τὴν πορνείαν*). Powinni oni zabraniać swoim żonom i córkom upiększania swego wyglądu (*προστάσσετε ταῖς γυναῖξιν ὑμῶν καὶ ταῖς θυγατέραςιν ἵνα μὴ κοσμῶνται τὰς κεφαλὰς καὶ τὰς ὄψεις αὐτῶν*), ponieważ

achieved when due satisfaction is demanded for an offense against some aspect of the code of honor” (tamże, 39, przyp. 2). Por. Romizi, *Greco antico*, 1321.

²⁵ Zob. Fitoju, „Bóg się nie mści”, 214; Trench, *Trench’s Synonyms*, 39.

²⁶ Zob. Collins, „Artapanus”, 891.

²⁷ Zob. Kee, „Testament”, 777-778; Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu*, 44-45.

każda kobieta, która podstępnie działa na tej płaszczyźnie, podlega karze wiecznej (πάσα γυνή δολιευομένη ἐν τούτοις εἰς κόλασιν τοῦ αἰῶνος τετήρηται)²⁸. Kara, o której mówi ten tekst, została określona za pomocą dopełniacza τοῦ αἰῶνος. Może odnosić się on zarówno do czasu określonego w swej długości, jak również do wieczności rozumianej w sensie względnym (posiada początek, ale nie ma końca). W pierwszym wypadku aspekt pedagogiczny byłby możliwy do przyjęcia, w drugim zaś powinniśmy go odrzucić. Na podstawie kontekstu szerszego – obejmującego pseudoepigrafy Starego Testamentu – możemy suponować, że syntagmę εἰς κόλασιν τοῦ αἰῶνος w *Testamencie Rubena* powinniśmy rozumieć w drugim znaczeniu czasowym, tzn. jako odnoszącą się do wieczności rozumianej w sposób względny.

Testament Lewiego zawiera nadprzyrodzone widzenie, jakie zostało udzielone temu patriarsze przez Boga. W czasie tego objawienia wstąpił on do nieba i zobaczył wszystko, co się w nim znajduje. Na początku rozdz. 4 (w. 1) zapowiada on sąd, którego dokona Pan (Νῦν οὖν γινώσκετε ὅτι ποιήσει κύριος κρίσιν ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων). Będzie to sąd eschatologiczny, który przemieni zupełnie cały stworzony świat: „[...] skały się rozerwą, słońce zagaśnie, wody wyschną, ogień zamarznie, wszelkie stworzenie dozna lęku, duchy niewidzialne przepadną, otchłan zgromadzi łupy z powodu gniewu Najwyższego”²⁹. Jednak pomimo tych niezwykłych wydarzeń, ludzie niewierni będą trwali w swych nieprawościach (οἱ ἄνθρωποι ἀπιστοῦντες ἐπιμενοῦσιν ἐν ταῖς ἀδικίαις), dlatego zostaną osądzeni/skazani na karę (διὰ τοῦτο ἐν κολάσει κριθήσονται). Tłumaczenie syntagmy ἐν κολάσει w tym tekście może sprawić pewne trudności, ponieważ celownik ten daje się interpretować na kilka różnych sposobów. Można uznać go np. za *dativus instrumentalis* (dosł. „zostaną osądzeni/skazani karą/za

²⁸ Zob. Brown, „κόλασις”, 98.

²⁹ Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu*, 51.

pomocą kary”), *modi* (dosł. „zostaną osądzeni/skazani karząco”), *causae* („zostaną osądzeni/skazani z powodu kary”) lub *relationis* („zostaną osądzeni/skazani odnośnie do/do kary”)³⁰. Pomimo tych licznych możliwości interpretacyjnych, z całą pewnością możemy stwierdzić, że przyszły sąd i zapowiedziana kara są ze sobą ściśle powiązane. Będzie to sąd w czasach ostatecznych, więc i jego wyrok powinniśmy odnosić do wieczności rozumianej jako względna.

W testamencie przypisanym Gadowi patriarcha ten napomina swe potomstwo, aby nie poddawało się nienawiści, ponieważ ona jest dziełem szatana. W 7,4 wzywa, aby oczekiwali oni kresu wyznaczonego przez Pana (ὄρον γὰρ κυρίου ἐκδέξασθε). On bowiem przebacza nawracającym się (μετανοοῦσιν ἀφίησιν), ale temu, kto nie pokutuje, wyznacza karę wieczną (ἀμετανοήτω τηρεῖ εἰς αἰῶνα τὴν κόλασιν). Syntagma εἰς αἰῶνα τὴν κόλασιν (dosł. „na wieki [zachowuje] karę”) przypomina tę z *Testamentu Rubena* 5,5: εἰς κόλασιν τοῦ αἰῶνος (zob. powyżej). Z tego powodu również „karę na wieczność” w *Testamencie Gada* 7,5 powinniśmy interpretować w odniesieniu do wieczności rozumianej w sposób względny.

Beniamin napomina swoich potomków, by w miłości Boga i zachowywaniu Jego przykazań naśladowali Józefa. Rozdział 7 przedstawia karę, jaką poniósł Kain za grzech bratobójstwa. Został on dotknięty siedmioma karami (zawiść, zagłada, ucisk, niewola, niedostatek, zamęt i opuszczenie; zob. *Testament Beniamina* 7,2-3), z których każda trwała sto lat. Lamech zaś podlegał karze przez „siedemdziesiąt razy siedem lat” (*Testament Beniamina* 7,4). Ludzie, którzy są podobni do Kaina, z powodu zawiści i nienawiści braci (οἱ ὁμοιοῦμενοι τῷ Κάιν ἐν φθόνῳ εἰς τὴν μισαδελφίαν), za pomocą tej samej kary zostaną osądzeni (τῇ αὐτῇ κολάσει

³⁰ A. Paciorek διὰ τοῦτο ἐν κολάσει κριθήσονται tłumaczy niezbyt precyzyjnie: „Dlatego osądzeni poniosą karę” (Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu*, 51). H.C. Kee („Testament”, 789) oddaje ten tekst w sposób następujący: „Therefore they shall be condemned with punishment”.

κριθήσονται) aż do wieczności (ἕως τοῦ αἰῶνος; zob. *Testament Beniamina* 7,5). Tekst ten wyraźnie wskazuje, że kara będzie ograniczona w czasie (ἕως τοῦ αἰῶνος), podobnie jak kary Kaina i Lamecha trwały również tylko przez pewien czas, choć bardzo długi. Ponieważ kara, o której mówi ten tekst, jest ograniczona w czasie, możemy ją domyślnie uznać za karę wychowawczą, choć tekst tego nie stwierdza *explicite*.

Daty powstania poszczególnych ksiąg wchodzących w skład *Wyroczni Sybilli* są różne. Najstarsza jest żydowska *3 Księga Sybilli* (I wiek przed Chrystusem; choć może być wcześniejsza) zaś najmłodsza – *XIV Księga* (VII wiek po Chrystusie)³¹. *2 Księga Sybilli* mówi o wydarzeniach eschatologicznych, przyjściu Chrystusa, zmartwychwstaniu ciał oraz Sądzie Ostatecznym. W sekcji poświęconej ukaraniu niegodziwych (w. 283-312) po raz pierwszy pojawia się analizowany przez nas rzeczownik. W wersecie 293 mowa jest o tym, że źli zostaną dotknięci wieloma karami. Werset wcześniejszy wskazuje miejsce ich kaźni; będzie nim Gehenna – symbol wiecznej kary w judaizmie³². Kontekst jednoznacznie wskazuje, że chodzi tu o karę, która dotyczy ostatecznego losu grzeszników. Nie ma dla nich nadziei na poprawę ich losu. W *5 Księdze Sybilli* przedstawiona została historia świata od czasów Aleksandra Wielkiego do Hadriana, przepowiednie przeciw Egipcjowi i krajom azjatyckim, zapowiedź powrotu Nerona jako eschatologicznego przeciwnika, paruzję oraz zniszczenie obecnego świata. Wersety 386-396 poświęcone są napomnieniu skierowanemu przeciwko Rzymowi. Matkobójcy i pederasci zostaną umieszczeni w domach prostytutek. Temu wszystkiemu będą towarzyszyć nieszczęścia, kary i wstyd uciążliwy (ὄβρεσι καὶ κολάσει κάσχημοσύνη πολυμόχθω – *2 Księga Sybilli* 5,389). Trudno jest określić dokładniej znaczenie κόλασις w tym

³¹ Zob. Collins, „Sibylline Oracles”, 322; Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu*, 345.

³² Zob. Berger, „Inferno”, 688-689; Collins, „Sibylline Oracles”, 352, przyp. 2; Fenasse – Guillet, „Piekle-piekło”, 658; Watson, „Gehenna”, 926-928.

tekście, ponieważ nie mówi on niczego więcej na temat charakteru owej kary, bardziej koncentruje się na osobach, które jej doznają, niż na samej karze. Również pierwsza część 8 *Księgi Sybilli* zawiera przepowiednie polityczne przeciwko Rzymowi. Ponownie kara, która spotka Wieczne Miasto jest wyrażona dość ogólnie, co nie pozwala dokładniej określić jej charakteru ani natury (zob. 8 *Księga Sybilli* 125). 8 *Księga Sybilli* 126 zapowiada, że już więcej nie będzie w Rzymie obcych narodów, które by mu służyły. Być może na tej podstawie powinniśmy wnioskować, że kara, która spotka Rzym, będzie nieodwracalna i trwała.

W powstałym ok. 100 roku po Chrystusie *Testamencie Abrahama*³³ rzeczownik κόλασις występuje po jednym razie w każdej z recenzji tego tekstu: dłuższej (A) i krótszej (B). W wersji dłuższej tego dzieła w rozdz. 11 archistrateg Michał ukazał Abrahamowi dwie drogi i odpowiadające im bramy – szeroką dla grzeszników i wąską dla sprawiedliwych. Pierwsza prowadzi na zatracenie, druga zaś do raj. W opisie bramy szerokiej w TestAbr 11,11 (A) Michał wyjaśnia, że jest to brama grzeszników (ἡ πύλη ἡ πλατεῖα τῶν ἁμαρτωλῶν ἐστίν), która prowadzi ich na zatracenie i wieczną karę (ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν καὶ εἰς τὴν κόλασιν τὴν αἰώνιον). W dalszej części tego wersetu, która opisuje reakcję Adama na los grzeszników, dwukrotnie podkreślone jest, że ich przeznaczeniem jest zniszczenie (ὀδυρόμενος ἐπὶ τῇ ἀπωλείᾳ τῶν ἁμαρτωλῶν, διότι πολλοὶ εἰσιν οἱ ἀπολλύμενοι). W zakończeniu tego wersetu podkreślona została wyraźnie myśl, że nieliczni są ci, którzy są zbawieni (ὀλίγοι δὲ οἱ σωζόμενοι). Emfaticzne (trzykrotne) stwierdzenie, że grzesznicy zostaną zatraceni, oraz przeciwstawienie ich zbawionym, jednoznacznie wyraża myśl, że analizowane przez nas słowo nie może odnosić się do kary wychowawczej, której celem jest poprawa osoby ukaranej.

³³ Zob. Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu*, 83; Sanders, „Testament of Abraham”, 874-875.

W wersji krótszej (B) *Testamentu Abrahama* w 11,9 Henoch otrzymuje nakaz od Boga, aby zapisywał grzechy duszy, która czyni pokutę, a ona wejdzie do życia (ἐγὼ κελεύσω σε ἵνα γράφῃς τὰς ἀμαρτίας ψυχῆς ἐξιλεουμένης, καὶ εἰσελεύσεται εἰς τὴν ζωὴν). Werset następny (11,10) mówi, że jeśli dusza nie będzie żałowała za popełnione nieprawości i nie będzie pokutować, to znajdzie swoje grzechy zapisane (ἢ ψυχὴ ἐὰν μὴ ἐξιλεωθῇ καὶ μετανοήσῃ, εὐρήσεις τὰς ἀμαρτίας αὐτῆς γεγραμμένας) i zostanie wydana na karę (βληθήσεται εἰς τὴν κόλασιν – dosł. „zostanie wrzucona do karania”). Ponownie, podobnie jak w TestAbr 11,11 (A), zostaje przeciwstawiony los ludzi pokutujących za swoje grzech, tym, którzy tego nie czynią. Pierwsi zostaną zbawieni, drugich czeka kara. Tekst nie mówi wprost na temat natury tej kary, czy będzie ona trwała już zawsze, czy też będzie czasowo ograniczona. Na podstawie kontekstu możemy jednak domyślać się, że będzie ona nieograniczona w czasie (wieczna w znaczeniu względnym). Podstawą tego przypuszczenia jest przeciwstawienie losu ludzi czyniących pokutę (zbawienie) osobom nieżałującym za swe grzechy (kara).

Apokalipsa Sedracha (Σεδράχ) powstała najprawdopodobniej pomiędzy 150 a 500 rokiem po Chrystusie. Jednak jej obecnie znana i rozszerzona wersja jest datowana na krótko po 1000 roku po Chrystusie³⁴. W 4,1 Sedrach mówi do Boga: κόλασις καὶ πῦρ ἐστὶν ἡ παιδευσίς σου („Wychowanie Twoje jest karaniem i ogniem”). Następnie stwierdza, że kary te są gorzkie (πικροὶ εἰσιν, κύριε μου). Kontynuując swą myśl w wersecie 2, oświadcza, że są one ponadto tak ciężkie i uciążliwe, że lepiej dla człowieka byłoby, gdyby nie został zrodzony (καλὸν ἦν τοῦ ἀνθρώπου, εἰ οὐκ ἐγεννήθη). Powodem tej sytuacji jest grzech nieposłuszeństwa pierwszego człowieka (zob. 4,4-5). Powyższe słowa wprost łączą karę (κόλασις) i ogień jako symbol oczyszczenia. Na tej podstawie można domniemywać, że kara, o której jest mowa

³⁴ Zob. Agourides, „Apocalypse of Sedrach”, 606.

w tym tekście, ma charakter wychowawczy, tzn. zmierza do uczynienia człowieka lepszym. Jednak jest to jedynie przypuszczenie. Prawda ta nie została wyrażona *explicite*, a jedynie opiera się na pewnym domyśle. Ogień bowiem w tym tekście może odnosić się do ognia jako metafory wiecznej kary przygotowanej dla potępionych. W 5,7 Sedrach błaga Boga, aby okazał mu miłosierdzie i zniszczył kary (ἐλέησον, δέσποτα, καὶ κατάλυσον τὰς κολάσεις). W dalszej części wersetu prosi Pana, aby jeśli nie okaże mu swego miłosierdzia, przyjął go jako grzesznika (εἰ δὲ μή, δέξαι καὶ ἐμὲ μὲ τοὺς ἁμαρτωλοὺς); pyta: jeśli Bóg nie okazuje im swego miłosierdzia, to gdzie jest Jego współczucie (ἐὰν τοὺς ἁμαρτωλοὺς οὐκ ἐλέησῃς, ποῦ εἰσιν τὰ ἐλέη σου; ποῦ ἡ εὐσπλαγχνία σου, κύριε)? Werset 5,7 jest kontynuacją myśli zawartych w rozdz. 4. Z tego też powodu również tutaj κόλασις ma identyczne znaczenie jak w 4,1. W 7,1 Sedrach ponownie zwraca się do Boga, który stworzył człowieka, zna słabość jego woli i jego wiedzy, ale pomimo to nakłada na niego karę pod wpływem fałszywego pretekstu (προφασίζεις τὸν ἄνθρωπον εἰς τὴν κόλασιν³⁵). Następnie stwierdza, że Bóg wyrzucił człowieka (ἔκβαλον αὐτόν). Wydaje się, że kara, o której tu mowa, posiada takie samo znaczenie jak we wcześniejszych tekstach. W 8,10 (8,12 według A.-M. Denisa) analizowany przez nas rzeczownik występuje aż dwa razy. Tylko Bóg zna wszystkie rzeczy i wie o wszystkim. Sedrach prosi Go, aby uwolnił człowieka od kary (μόνον δέομαί σου, ἐλευθέρωσον τὸν ἄνθρωπον ἐκ τὴν κόλασιν), w przeciwnym razie również Sedrach poniesie ją i nie oddzieli się od naszego rodu/rodzaju (εἰ δὲ μήγε, ἀπέρχομαι καὶ ἐγὼ εἰς τὴν κόλασιν, καὶ οὐ χωρίζομαι ἀπὸ τὸ γένος ἡμῶν). W 14,9 pyta wszystkowiedzącego archanioła Michała, czy ci, którzy się nawrócili, nigdy nie zobaczą kary (οἱ μετανοήσαντες οὐ μὴ ἴδουν τὴν κόλασιν). Na podstawie tych ostatnich tekstów pochodzących z *Apoc-*

³⁵ S. Agourides („Apocalypse of Sedrach”, 611) powyższe słowa tłumaczy w następujący sposób: „and you send man into punishment on a false pretext”.

kalipsy Sedracha, które zawierają badany przez nas rzeczownik, możemy stwierdzić, że kara, o której mówią, spotka grzeszników, natomiast ci, którzy się nawrócili, nie doznają jej. Podsumowując znaczenie analizowanego przez nas słowa w *Apokalipsie Sedracha*, możemy stwierdzić, że możliwe jest, choć zależy to wyłącznie od interpretacji wersetu 4,1, że κόλασις posiada w tym dziele aspekt wychowawczy. Nie jest to jednak pewne. Z drugiej zaś strony Sedrach wyraźnie mówi o karze jako czymś przerażającym, czego należy się lękać; dlatego wzywa miłosierdzia Bożego, aby zostać uwolniony od niej. Może to sugerować jej nieodwracalność i nieprzemijalność – trwanie już na zawsze.

Grecka apokalipsa Ezdrasza powstała pomiędzy 150 a 850 rokiem po Chrystusie³⁶. W tym późnym dziele rzeczownik κόλασις występuje trzy razy. Po raz pierwszy spotykamy go w drugiej modlitwie Ezdrasza (1,21-24). W wersecie 21 z ogromną goryczą stwierdza on, że lepiej jest dla człowieka nie narodzić się (καλὸν τὸ μὴ γεννηθῆναι τὸν ἀνθρώπων, καλὸν τὸ μὴ εἶναι ἐν βίῳ). Rozwija tę myśl w wersecie następnym, deklarując, że to, co jest nierozumne, jest lepsze od człowieka (τὰ ἄλογα κάλλιον εἰσιν παρὰ τὸν ἀνθρώπων), ponieważ nie podlega karze (ὅτι κόλασιν οὐκ ἔχουσιν). Ostatni werset rzuca więcej światła na sposób, w jaki powinniśmy interpretować ową karę. Ezdrasz wyraża bowiem ubolewanie nad grzesznikami w nadchodzącym wieku (οὐαὶ τοὺς ἁμαρτωλοὺς ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι), ponieważ ich kara/potępienie jest (będzie) bez końca, a ogień nieugaszony (ἀτελεύτητος αὐτῶν ἢ κρίσις καὶ ἡ φλόξ ἄσβεστος). Kara grzeszników, o której mowa w 1,22, jest więc wieczna w sensie względnym. Nie ma nawet cienia wątpliwości, że będzie trwała już na zawsze. Wobec tego κόλασις nie może odnosić się do kary czasowej o charakterze wychowawczym w stosunku do człowieka jej poddanego. *Grecka apokalipsa Ezdrasza* w 5,7-11 opisuje zabranie Ezdrasza do nieba oraz

³⁶ Zob. Stone, „Greek Apocalypse”, 563.

to, co ujrzał. Zobaczył on tam wiele sądów, z powodu których zapłakał (w. 8), dlatego też stwierdził, że lepiej jest dla człowieka nie wychodzić z łona jego matki (w. 9). Ci zaś, którzy byli poddani karze (οἱ δὲ ὄντες ἐν τῇ κολάσει) krzyczeli: „Od kiedy przyszedłeś tutaj święty Boży uzyskaliśmy nieznaczną ulgę” (εὐραμεν ὀλίγην ἄνεσιν). Trudno jest na podstawie tych słów cokolwiek powiedzieć na temat kary, ale bardzo zastanawiający jest fakt, że ci, którzy ją odbywają, doznają jej w niebie, do którego został zabrany Ezdrasz. Czy wobec tego powinniśmy rozumieć ją jako czyścic, skoro mowa jest o cierpieniu w niebie? Takie przypuszczenie zdaje się potwierdzać również to, że modlitwa Ezdrasza przynosi pewną ulgę cierpiącym³⁷. Końcowa część rozdz. 5 opisuje karę i nagrodę. Prorok prosi Pana, aby objawił mu kary i raj (zob. 5,20). W raju zobaczył on drzewo życia (w. 21), Enocha, Eliasza, Mojżesza, Piotra, Pawła, Łukasza, Mateusza oraz wszystkich sprawiedliwych i patriarchów (w. 22). Ujrzał także karę powietrza (τοῦ ἀέρος τὴν κόλασιν), powiew wiatrów, składy kryształów oraz kary wieczne (τὰς αἰώνιους κρίσεις). Zobaczył tam również ludzi wiszących, którzy byli powieszani za czaszki (zob. 5,24). Podobnie jak we wcześniejszym wersecie, w którym pojawił się rzeczownik κόλασις (5,10), trudno jednoznacznie określić jego znaczenie, zwłaszcza że 5,23 mówi o enigmatycznej karze powietrza. Musimy ponadto zwrócić uwagę, że opisane w tych wersetach rzeczywistości Ezdrasz zobaczył w niebie. Dopiero później został on zaprowadzony do Tartaru (zob. 5,27-28).

Podsumowując naszą analizę znaczenia κόλασις w greckich pseudoepigrafach Starego Testamentu, możemy stwierdzić, że rzeczownik ten może odnosić się do kary, która posiada charakter pedagogiczny (por. *Artapanus* 3,31; *Testament Beniamina* 7,5 jak i *Apokalipsa Sedracha* 4,1). Powyższe znaczenie nie jest jednak jednoznaczne i niepod-

³⁷ Zob. Stone, „Greek Apocalypse”, 576, przyp. 5c.

ważalne w owych tekstach. Nie zostało wyrażone *explicite*. Możemy je tylko dedukować z kontekstu wyłącznie na podstawie jednej z możliwych interpretacji. Wydaje się, że jedynie w dwóch późnych tekstach (por. *Apokalipsa Ezechasza* 5,11.23) κόλασις wyraża karę o charakterze wychowawczym – naprawczym. Powinniśmy jednak zaznaczyć, że są to teksty chrześcijańskie, które najprawdopodobniej odnoszą się do kary, jaką jest czyściec. W większości tekstów należących do pseudoepigrafów Starego Testamentu badany przez nas rzeczownik wyraźnie i jednoznacznie zatracił w swoim znaczeniu aspekt pedagogiczny, ponieważ odnosi się do kary, która jest niezmienna, nieodwołalna i niekończąca się.

4. ZNACZENIE κόλασις W NOWYM TESTAMENCIE

W księgach Nowego Testamentu badany przez nas rzeczownik występuje jedynie dwa razy³⁸. Pierwszy raz pojawia się w Mt 25,46 (ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον). Dwa argumenty pozwalają na wniosek, że κόλασις nie wyraża tu kary o charakterze naprawczym, a co za tym idzie ograniczonym w czasie. Po pierwsze, kara w tym tekście została określona jako wieczna – analogicznie do nagrody, którą jest życie wieczne. Po wtóre, tworzy ona paralelizm antytetyczny z życiem wiecznym. R.C. Trench stwierdza to jednoznacznie i niepodważalnie³⁹. Z kontekstu Mt 25,46 wyraźnie wynika, że kara, o której mówi ten tekst, odnosi się do ostatecznego i nieodwołanego losu człowieka.

³⁸ Zob. *Konkordanz zum Novum Testamentum*, 1048. Por. Fitoju, „Bóg się nie mści”, 213.

³⁹ „It would be quite erroneous, however, to transfer that distinction in its entirety to the New Testament use of *timōria* and *kolasis*. The *kolasis aiōnios* (everlasting punishment) of Matthew 25:46 is not merely corrective and therefore temporary discipline but rather the *athanatos timōria* (eternal vengeance), the *aidioi timōria* (everlasting vengeance) with which the Lord elsewhere threatens finally impenitent men (Mark 9:43-48)” (Trench, *Trench’s Synonyms*, 40).

Drugie wystąpienie omawianego rzeczownika znajduje się w 1 J 4,18, który zamyka perykopę mówiącą o Bogu jako źródle miłości, wiary i życia (1 J 4,7-18). Tekst ten stwierdza, że w miłości nie ma lęku (φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ), ale że doskonała miłość usuwa go (ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον), dlatego że „strach/lęk/bojaźń ma karę” (ὁ φόβος κόλασιν ἔχει). Ten zaś, kto boi się, nie został wydoskonolony w miłości/przez miłość (ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελειώται ἐν τῇ ἀγάπῃ). Tylko i wyłącznie dokładna i szczegółowa analiza egzegetyczna tego wersetu może pozwolić określić jednoznacznie i niepodważalnie, o jakiej karze mówi św. Jan. Z całą pewnością możemy stwierdzić, że kara jest ściśle związana z lękiem, który z kolei jest przeciwstawiony prawdziwej i głębokiej miłości. Lęka się jedynie tylko ten, kto nie posiada w swym sercu doskonałej miłości. J. Schneider uważa, że kara, o której mówi 1 J 4,18, polega na tym, że człowiek żyjący w lęku już jest karany przez samo uczucie strachu, którego doświadcza⁴⁰, podczas gdy wielu egzegetów interpretuje ją w odniesieniu do sądu i potępienia ostatecznego⁴¹.

W Nowym Testamencie dwukrotnie spotykamy również czasownik *κολάζω*⁴², od którego pochodzi analizowany przez nas rzeczownik (zob. paragraf 1)⁴³. Pierwsza część Dz 4 opisuje aresztowanie Piotra i Jan po uzdrowieniu chromego (zob. Dz 3,1-11) i ogłoszonej po tym wydarzeniu mowie Piotra (zob. Dz 3,12-26) oraz ich przesłuchanie przed Sanhedrynem (zob. Dz 4,1-22). W przedostatnim wersecie owej perykopy zostało przedstawione postano-

⁴⁰ „[...] ‘fear contains punishment in itself’. This means that the man who lives in fear (before God) is already punished in itself by this fear” (Schneider, „*κολάζω, κόλασις*”, 817). „[...] the meaning would seem to be that continued existence in fear is a sign of an inadequate relationship with God which is meant to exist on the plane of love” (Brown, „*κόλασις*”, 98).

⁴¹ Zob. Schneider, „*κολάζω, κόλασις*”, 816, przyp. 5.

⁴² Zob. *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, 1048.

⁴³ Zob. Fitoju, „Bóg się nie mści”, 213.

wienie Wysokiej Rady wobec działalności apostołów: „oni [członkowie Sanhedrynu – przyp. autora] zagroziwszy ponownie [im] uwolnili ich, nie znajdując niczego, w jaki sposób mogliby ukarać ich, z powodu ludu, ponieważ wszyscy wielbili Boga ze względu na to, co się stało” (οἱ δὲ προσαπειλησάμενοι ἀπέλυσαν αὐτούς, μηδὲν εὐρίσκοντες τὸ πῶς κολάσωνται αὐτούς, διὰ τὸν λαόν, ὅτι πάντες ἐδόξαζον τὸν θεὸν ἐπὶ τῷ γεγονότι). W tekście tym *coniunctivus deliberativus* κολάσωνται wyraża namysł (zastanowienie) nad wymierzeniem kary związanej z penalizacją czynu (poniesienie kary za przekroczenie Prawa i zasad religijnych). Ktoś mógłby doszukiwać się zapewne wymiaru wychowawczego owej kary, który polegałby na próbie wymuszenia zmiany postępowania apostołów, czyli zmuszenia apostołów do zaprzestania głoszenia Chrystusa i Jego zmartwychwstania. Powinniśmy jednak raczej założyć pierwszy niż drugi charakter kary, ponieważ bezpośrednim i głównym motywem wymierzenia jej było złamanie żydowskich praw religijnych.

W Nowym Testamencie po raz drugi czasownik κολάζω spotykamy w 2 P 2,9. Kontekst poprzedni tego wersetu mówi o karach, które wszystkie miały charakter zemsty i odpłaty za popełnione zło oraz niegodziwość i nie posiadały charakteru wychowawczego: strącenie do Tartaru aniołów, którzy zgrzeszyli (w. 4), potop za czasów Noego (w. 5) oraz zniszczenie Sodomy i Gomory (w. 6), ale uratowanie sprawiedliwego Lota i jego rodziny (w. 7-8). Autor listu stwierdza następnie, że Bóg wie, w jaki sposób uratować pobożnych z doświadczenia (οἶδεν κύριος εὐσεβεῖς ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι), „zaś niesprawiedliwych karanych zachować na dzień sądu” (ἀδίκους δὲ εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν)⁴⁴. Powyższy tekst wyraźnie stwierdza, że ludzie czyniący niesprawiedliwość już teraz są karani (κολαζομένους

⁴⁴ W. Hryniewicz (*Dramat nadziei zbawienia*, 96) w sposób niewłaściwy, opierając się na Biblii Tysiąclecia, tłumaczy tę część 2 P 2,9 w następujący sposób: „niesprawiedliwych zaś, jak zachować na ukaranie w dzień sądu”.

– *participium praesentis passivi* wyraża czynność trwającą, kontynuowaną bądź powtarzaną) przez Boga, który zachowa ich aż do dnia sądu ostatecznego, aby wymierzyć im ostateczną karę⁴⁵. Również w tych słowach można dopatrzeć się kary o charakterze pedagogicznym, zmierzającej do zmiany postępowania czyniących niesprawiedliwość, choć nie zostało to wyrażone wprost. Jednak słowa mówiące o zachowaniu ich na dzień sądu zdają się sugerować, że postępowanie tych osób nie ulega zmianie – poprawie, dlatego zostaną poddani sądowi i skazani w dniu sądu. Jeśli nasza interpretacja jest poprawna i właściwa, to oznaczałoby, że karanie, o którym mówi 2 P 2,9, nie zawiera w sobie wymiaru wychowawczego.

Podsumowując nasze analizy znaczenia zarówno rzeczownika *κόλασις*, jak i czasownika *κολάζω* w tekście Nowego Testamentu, powinniśmy stwierdzić, że nie wyrażają one *explicite* kary o charakterze naprawczym – wychowawczym, a jedynie *implicite*, i to tylko w niektórych tekstach.

5. ZAKOŃCZENIE

Dokonana przez nas analiza znaczenia rzeczownika *κόλασις* w Septuagincie, greckich pseudoepigrafach Starego Testamentu oraz Nowego Testamentu wykazała, że słowo to zatraciło prawie zupełnie swój aspekt znaczeniowy, który odnosił się do kary o charakterze pedagogicznym – wychowawczym, tzn. zmierzającym do zmiany postępowania osoby ukaranej. Bardzo często *κόλασις* wyraża karę związaną z penalizacją czynu. Prawie we wszystkich tekstach, w których występuje to słowo w analizowanej przez nas greckojęzycznej literaturze religijnej (judeochrześci-

⁴⁵ „The phrase *εις ημεραν κρισεως* has in view the time between death and judgment. For ungodly this time is filled with punishments. They remain in this dreadful state until the day when their fate will be finally decided” (Schneider, „*κολάζω, κόλασις*”, 816).

jańskiej), jeśli jego aspekt wychowawczy jest zawarty, to został on wyrażony *implicite*, a nie *explicite* (możemy się go jedynie domyślać czy go zakładać, ale wprost nie jest stwierdzony ani sugerowany). Przyczyną tego jest fakt, że na ogół w każdej karze, oprócz tych skrajnych, jak śmierć czy odnoszącej się do ostatecznego losu człowieka po śmierci, można doszukiwać się aspektu naprawczego i zakładać, że wymierzenie kary będzie skutkowało zmianą postępowania osoby ukaranej. Podkreślamy, że jest to jedynie pewna możliwość interpretacyjna, bazująca na domyśle, a nie wyrażeniu jej wprost. Znaczenie trudniej natomiast wykazać, że właśnie ten aspekt pedagogiczny jest lub był główną przyczyną ukarania kogoś.

Wyniki naszych analiz i wnioski, do których doszliśmy, potwierdza również użycie rzeczownika *κόλασις* w dwóch największych dziełach Józefa Flawiusza, tzn. w *Dawnych dziejach Izraela*⁴⁶ oraz w *Wojnie żydowskiej*⁴⁷. W pismach tych badany przez nas rzeczownik prawie zawsze odnosi się do kary za wyrządzone zło, która jest wynikiem penalizacji czynu (np.: za gwałt, zdradę, złamanie przysięgi, kłamstwo, kradzież, rozbój, spisek itd.). W kilku wypadkach analizowany przez nas rzeczownik odnosi się do kary śmierci⁴⁸. Jedynie w *Wojnie żydowskiej* 4,119 wyraźnie widoczny jest wymiar pedagogiczny kary, o której jest mowa⁴⁹. Ponadto możemy zauważyć, że żydowski historyk używa zamiennie *κόλασις* i *τιμωρία/τιμωρέω*⁵⁰ oraz *δίκη*⁵¹, tak jakby słowa te posiadały to samo znaczenie. Powyższe spostrzeżenie zdaje

⁴⁶ Zob. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, I-II.

⁴⁷ Zob. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*.

⁴⁸ Zob. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 11,144; 15,16; tenże, *Wojna żydowska* 5,355.483; 7,37.38.272.

⁴⁹ „Może się bowiem zdarzyć, że winowajca z obawy przed karą przyjdzie do rozsądku i weźmie sobie do serca przebaczenie dawniejszych przewinień; natomiast ukaranie śmiercią niewinnych nie da się już naprawić” (Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, 4,119).

⁵⁰ Zob. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 17,207 i 11,211.

⁵¹ Zob. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 13,107.

się potwierdzać, że w Palestynie w I wieku po Chrystusie rzeczowniki te zatraciły swe pierwotne niuanse znaczeniowe, odróżniające je między sobą.

Na tej podstawie, w odniesieniu do znaczenia, jakie W. Hryniewicz nadał *κόλασις* w Mt 25,46, powinniśmy stwierdzić, że przypisanie temu słowu treści, jaką posiadało ono w grece klasycznej, jest raczej nadużyciem i błędem, ponieważ w literaturze, z którą Nowy Testament jest bezpośrednio związany i z której poniekąd wyrósł, rzeczownik ten nie przyjmuje wprost i jednoznacznie tego aspektu znaczeniowego. Zatracił go w miarę upływającego czasu i oddalania się greki koine od swego klasycznego źródła. Nie jest to niczym nadzwyczajnym, ponieważ na ogół w rozwoju każdego języka można dostrzec pojawiające się uproszczenia odnoszące się do składni danego języka i stopniowe zubożanie znaczenia semantycznego wielu słów lub nadawanie im nowych znaczeń, których pierwotnie nie posiadały. Ponadto z całą pewnością na transformację znaczenia analizowanego przez nas rzeczownika miały wpływ zmiany w koncepcjach teologicznych (w grece współczesnej *κόλασις* oznacza piekło⁵²). Wydaje się, że pierwszorzędne znaczenie w tym procesie odegrało nadanie aspektu wieczności rzeczom ostatecznym (tym określających los człowieka po śmierci). Innymi słowy, trudno jest przyjąć, aby *κόλασις*, które w koine utraciło w zdecydowanej większości wypadków swoje pierwotne znaczenie, przyjęło je nagle w Mt 25,46. Wydaje się, że W. Hryniewicz odwołał się do pierwotnego – wychowawczego, naprawczego, terapeutycznego znaczenia analizowanego przez nas rzeczownika, bardziej kierowany przyjętym przez siebie wcześniej założeniem teologicznym niż znaczeniem, jakie faktycznie słowo to przyjmowało w greckiej religijnej literaturze, najpierw judaistycznej, a następnie w Nowym Testamencie⁵³.

⁵² Zob. Fitoju, „Bóg się nie mści”, 214.

⁵³ „Jest to stan kary poprawczej i leczniczej, jak na to wskazuje etymologia słowa *kólasis*. Taka kara ma sens jedynie wówczas, gdy może osiągnąć swój

Na koniec należy zauważyć, że sam W. Hryniewicz potwierdza wnioski, do których doszliśmy w naszym artykule, zaprzeczając w pewnym sensie sobie samemu. Píše on bowiem:

Zrozumiałe, że same względy leksykalne nie są w stanie rozstrzygnąć trudnych problemów teologicznych. Trudno nieraz precyzyjnie oddzielić język kary, rozumianej jako naprawa i lekarstwo, od języka posługującego się kategorią odpłaty. Codzienne doświadczenie uczy, że są to często kategorie płynne, zależne od mówiącego i wzajemnie się przenikające. Dlatego nawet tak wzorcowe słowo dla kary naprawczej jak *kólasis* może czasem pojawić się w kontekście, który bynajmniej nie wskazuje na cele lecznicze i poprawcze. Nie wiadomo też, czy Jezus zdecydowanie odrzucił wszelkie rodzaje poglądu na karę jako odpłatę – poglądu rozpowszechnionego w pismach żydowskich, zwłaszcza u proroków. [...] Nie jest jednak przypadkiem fakt, że ewangelista posłużył się świadomie słowem *kólasis*. Sugeruje to, że miał na myśli pewnego rodzaju wieczną w swoich skutkach karę naprawczą. Jako kara o charakterze leczniczym jest ona wiecznym środkiem ku poprawie, służącym osiągnięciu życia wiecznego. Jej naprawcze i terapeutyczne skutki trwać będą zawsze. Jako środek do celu nie musi ona trwać dłużej niż jest to konieczne. Ustaje wraz z osiągnięciem celu swego istnienia⁵⁴.

W odniesieniu do przytoczonych słów W. Hryniewicza pojawia się pytanie, czy skutki kary będą wieczne, jak twierdzi Hryniewicz, czy też sama kara będzie wieczna, jak twierdzi Mt 25,46.

cel terapeutyczny. Inna kara, nawet tylko dopuszczona przez Boga, nie byłaby godna Jego miłości i miłosierdzia względem ludzi, także tych zatraconych i 'przeklętych'" (Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia*, 95)

⁵⁴ Hryniewicz, *Teraz trwa nadzieja*, 168-169.

Jesteśmy świadomi, że niniejszy artykuł nie rozstrzyga ostatecznie analizowanej w nim kwestii, ponieważ, aby móc dać ostateczną odpowiedź na postawiony w niej problem badawczy, należałoby dokonać podobnej analizy znaczenia słów, które są synonimami κόλασις, tzn. rzeczowników τιμωρία oraz δίκη. Czy są one używane w tych samych pismach, które analizowaliśmy w niniejszym artykule zgodnie z ich pierwotnym znaczeniem, czy też w grece hellenistycznej zatraciły swe pierwotne niuanse znaczeniowe i były używane zamiennie, na co wskazuje 2 Mch 6,12 (τὰς τιμωρίας μὴ πρὸς ὄλεθρον ἀλλὰ πρὸς παιδείαν τοῦ γένους ἡμῶν εἶναι – „kary nie dla zniszczenia lecz dla wychowania rodu naszego były”), w którym zgodnie z pierwotnym znaczeniem τιμωρία występuje zamiast κόλασις.

BIBLIOGRAFIA

- Abramowiczówna, Z. (red.), *Słownik grecko-polski* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1958) I-IV.
- Agourides, S., „Apocalypse of Sedrach. A New Translation and Introduction”, *The Old Testament Pseudepigrapha* (red. J.H. Charlesworth) (New York – London – Toronto: Doubleday 1983) I, 605-613.
- Arystoteles, *Retoryka* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2014).
- Beekes, R., *Etymological Dictionary of Greek* (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series; Leiden – Boston, MA: Brill 2010) I-II.
- Berger, K., „Inferno”, *Temi teologici della Bibbia* (red. R. Penna – G. Perego – G. Ravasi) (Cinisello Balsamo: San Paolo 2010) 688-691.
- Brown, C., „κόλασις”, *New International Dictionary of New Testament Theology* (red. C. Brown) (Carlise – Grand Rapids, MI: Paternoster Press 1992) III, 98-100.

- Collins, J.J., „Artapanus. A New Translation and Introduction”, *The Old Testament Pseudepigrapha* (red. J.H. Charlesworth) (New York – London – Toronto: Doubleday 1983) II, 889-903.
- Collins, J.J., „Sibylline Oracles. A New Translation and Introduction”, *The Old Testament Pseudepigrapha* (red. J.H. Charlesworth) (New York – London – Toronto: Doubleday 1983) I, 317-472.
- Denis, A.-M., *Concordance greque des pseudépigraphes d'Ancien Testament. Concordance, corpus des textes, indices* (Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain. Institut Orientaliste 1987).
- Fenasse, J.-M. – Guillet, J., „Piekła-piekło”, *Słownik teologii biblijnej* (red. X. Léon-Dufour) (Poznań: Pallottinum 1990) 657-660.
- Fitoju, E., „Bóg się nie mści, lecz karze ku pożytkowi”. Pedagogiczna koncepcja kary w *Kobiercach* Klemensa Aleksandryjskiego”, *Ku duchowej integracji Europy* (red. A. Kaim – P. Kantyka) (Teologia w Dialogu 11; Lublin: Wydawnictwo KUL 2005) 211-218.
- Gilbert, M., *Mądrość Salomona* (Myśl Teologiczna 37-38; Kraków: Wydawnictwo WAM 2002) I-II.
- Hatch, E. – Redpath, H.A., *A Concordance to the Septuagint. An the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, wyd. 2 (Grand Rapids, MI: Baker Books 1998).
- Hryniewicz, W., *Dramat nadziei zbawienia* (Warszawa: Verbinum 1996).
- Hryniewicz, W., *Nadzieja uczy inaczej. Medytacje eschatologiczne* (Warszawa: Verbinum 2003).
- Hryniewicz, W., *Teraz trwa nadzieja* (Warszawa: Verbinum 2006).
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Rytm” 2001) I-II.
- Józef Flawiusz, *Wojna żydowska* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Rytm” 2007).

- Jurewicz, O., *Słownik grecko-polski* (Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN 2000) I-II.
- Karus, W. – Karrer, M. (red.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2009).
- Kee, H.C., „Testament of the Twelve Patriarchs”, *The Old Testament Pseudepigrapha* (red. J.H. Charlesworth) (New York – London – Toronto: Doubleday 1983) I, 775-828.
- Konkordanz zum Novum Testamentu Graece*, wyd. 3 (Berlin – New York: de Gruyter 1987).
- Larcher, C., *Le livre de la Sagesse ou La sagesse de Salomon* (Études Bibliques. Nouvelle Série 1. 3, 5; Paris: Gabalda 1985) I-III.
- Liddell, H.G. – Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, wyd. 10 (Oxford: Clarendon Press 1996).
- Montanari, F., *Vocabolario della lingua greca*, wyd. 2 (Torino: Loescher 2004).
- Muraoka, T., *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint* (Louvain – Paris – Walpole, MA: Peeters 2010).
- Pietersma, A. – Wright, B.G. (red.), *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under that Title*, wyd. 3 (New York – Oxford: Oxford University Press 2014).
- Platon, *Protagoras*, wyd. 2 (Biblioteka Klasyków Filozofii; Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2004).
- Rocci, L., *Vocabolario greco italiano*, wyd. 38 (Roma: Dante Alighieri 1995).
- Romizi, R., *Greco antico. Vocabolario greco italiano etimologico e ragionato*, wyd. 3 (Bologna: Zanichelli 2007).
- Rubinkiewicz, R., *Apokryfy Starego Testamentu*, wyd. 4 (Warszawa: Vocatio 2000).
- Sanders, E.P., „Testament of Abraham. A New Translation and Introduction”, *The Old Testament Pseudepigrapha* (red. J.H. Charlesworth) (New York – London – Toronto: Doubleday 1983) I, 871-902.

- Scarpat, G., *Libro della Sapienza* (Biblica. Testi e Studi 1, 3, 6; Brescia: Paideia 1989-1999) I-III.
- Schneider, J., „κόλασις, κόλασις”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1995) III, 814-817.
- Popowski, R. (tł.), *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio 2013).
- Sisti, A., *Il libro della Sapienza. Introduzione – Versione – Commento* (Assisi: Edizioni Porziuncola 1992).
- Stone, M.E., „Greek Apocalypse of Ezra. A New Translation and Introduction”, *The Old Testament Pseudepigrapha* (red. J.H. Charlesworth) (New York – London – Toronto: Doubleday 1983) I, 561-579.
- Talbott, T., „A Pauline Interpretation of Divine Judgement”, *Universal Salvation? Current Debate* (red. A. Parry – C.H. Partridge) (Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 2003) 32-52.
- Trench, R.C., *Trench's Synonyms of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Hendrickson 2000).
- Vilchez Líndez, J., *Sapienza* (Commenti Biblici; Roma: Borla 1990).
- Watson, D.F., „Gehenna”, *The Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman) (New York – London: Doubleday 1992) II, 926-928.

Ks. ANDRZEJ PIWOWAR, prezbiter archidiecezji warmińskiej, doktor habilitowany nauk teologicznych. Studiował pod kierunkiem prof. Maurice'a Gilberta SJ na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie (licencjat 2001) i Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim (doktorat 2006). Jest adiunktem w Katedrze Egzegezy Ksiąg Historycznych, Prorockich i Sapiencjalnych Wydziału Teologii KUL oraz wykładowca języka greckiego Nowego Testamentu. Prowadzi badania nad księgami mądrościowymi Starego Testamentu. Ostatnio opublikował: *Składnia*

języka greckiego Nowego Testamentu (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki 13; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016, wyd. 2 poprawione 2017).