

Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część II: Poddanie się mądrości i jego skutki (Syr 6,23-31)¹

The Acquisition of Wisdom According to Sirach (Sir 6:18-37).
Part II: Yielding to Wisdom and its Effects (Sir 6:23-31)

KS. ANDRZEJ PIWOWAR

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

SUMMARY: The second part of Sir 6:18-37 (vv. 23-31) is a continuation of the pericope's first part (vv. 18-22). Unlike the first part devoted to wisdom formation, however, the second part focuses on yielding to wisdom and its consequences. Sir 6:23-31 may be divided into three sections. The first one (vv. 23-25) is characterized by the deployment of images connected with servitude, the second one (vv. 26-28) employs the imagery of hunting, whilst the third section (vv. 29-31) returns to the slavery imagery of part one. The second part of Sir 6:18-37 thus has a concentric structure with vv. 6:26-28 as its centre. The fragments framing the central part evince the development of the sage's thought: while section one (vv. 23-25) concentrates only on yielding to wisdom, of giving up on personal freedom and of the hardships the search for wisdom entails, section three in its allusions to section one depicts the glorious future awaiting those willing to make an effort to acquire wisdom.

To acquire wisdom, it is necessary to yield to it fully, the way a slave does to his master. A failure to do so prevents one from the acquisition of wisdom. The second prerequisite is a persistent search for wisdom that should encompass all spheres of life. The sage also indicates the fruits the search for wisdom brings, which include rest, joy, and happiness that wisdom imparts to all those that attain it. In the concluding section Sirach presents the highest distinctions available to those who make an effort and acquire wisdom.

KEYWORDS: wisdom, acquisition of wisdom, yielding to wisdom, Sir 6:23-31, Sir 6:18-37.
SŁOWA KLUCZE: mądrość, zdobywanie mądrości, uleganie mądrości, Syr 6,23-31, Syr 6,18-37.

W pierwszej części Syr 6,18-37, tj. w ww. 18-22, mędrzec zwrócił się do swego ucznia z wezwaniem, aby ten, jeśli chce osiągnąć mądrość, przyjął wychowanie (formację mądrościową), ponieważ tylko ono prowadzi do jej zdobycia. Uprzedził go jednak, że osiągnięcie tego celu będzie wymagało od niego wielu wysiłków i ogromnej cierpliwości, ponieważ będzie to proces

¹ Zob. A. Piwowar, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część I: Przyjęcie wychowania prowadzi do osiągnięcia mądrości (Syr 6,18-22)”, *BibAn* 5/1 (2015) 111-135.

rozciągnięty na całe jego życie (od młodości aż do starości). Następnie (ww. 20-22) Syrach ukazał, jakie konsekwencje ma brak wewnętrznej dyspozycji człowieka (gotowość na podjęcie trudów i wysiłków oraz brak cierpliwości, o których pisał w ww. 18-19) na proces szukania i zdobycia mądrości.

Druga część Syr 6,18-37 (ww. 23-31) nawiązuje wprost do pierwszej i jest kontynuacją 6,18-22. Mówi o poddaniu się już nie wychowaniu mądrościowemu, lecz bezpośrednio samej mądrości², ukazuje także skutki tego oddania się. Dzieli się ona na trzy sekcje. W pierwszej dominują obrazy związane z niewolnictwem³ (kajdany, obroża i więzy; por. ww. 23-25⁴), w drugiej związane z polowaniem (ww. 26-28)⁵, zaś w trzeciej (ww. 29-31) powracają te same obrazy związane z niewolnictwem zawarte w sekcji pierwszej⁶. Syr 6,23-31 posiada więc budowę koncentryczną, w której ramy stanowią ww. 23-25 i 29-31⁷, zaś w centrum znajdują się ww. 26-28. Należy dostrzec także wyraźnie widoczny rozwój tematyczny zawarty w sekcjach tworzących obramowanie centralnej sekcji drugiej części Syr 6,18-37. Wyraża się on tym, iż ww. 23-25 (pierwsza sekcja) mówią jedynie o całkowitym poddaniu się mądrości i zupełnym zrezygnowaniu z osobistej wolności⁸ oraz o trudach, które trzeba przyjąć, poddając się mądrości⁹. Ww. 29-31 (trzecia sekcja), podejmując obrazy, a co za tym idzie treści pierwszej sekcji, opisują przemianę owych wyrzeczeń i znojów w chwalebna przyszłość tego, kto oddał się całkowicie mądrości, rezygnując z własnej wolności i podjął trudy

- 2 „The next three stanzas (vv 23-31) form a group the theme of which is the need for determination and zeal in the search for wisdom” (P. W. Skehan – A. A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira* [AB 39; New York 1987] 193). „Ben Sira reprend avec d’autres images, plus déconcertantes” (M. Gilbert, *Les cinq livres des Sages* [Lire la Bible 129; Paris 2003] 173).
- 3 V. Morla Asensio (*Eclesiastico* [El Mensaje del Antiguo Testamento 20; Estella 1992] 49) obok niewolników bierze pod uwagę również galerników.
- 4 Zob. J. Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Wien 2010) 120. Niektórzy jednak uważają, że obrazy zawarte w ww. 24-25 odnoszą się do wykonania kary (zob. Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, 120; G. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira* [Das Alte Testament Deutsch 1; Göttingen 2000] 85).
- 5 „Ici le disciple partirait à la chasse de la Sagesse. Dans les versets précédents, il était comme ligoté, ici c’est toute l’agilité et l’endurance du chasseur de gibier qu’il doit imiter” (Gilbert, *Les cinq livres des Sages*, 174).
- 6 A. A. Di Lella twierdzi, opierając się jednak na tekście hebrajskim, że pierwsza (6,23-25) i trzecia (6,29-31) sekcja drugiej części Syr 6,18-37 zawierają nie obrazy związane z niewolnictwem, lecz z polowaniem i ujarzmianiem zwierząt (Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 193.194). Podobnie uważa również J. L. Crenshaw („The Book of Sirach”, *The New Interpreter’s Bible* V [red. L. E. Keck] [Nashville 1997] 688).
- 7 A. Minissale mówi o symetrii ww. 23-25 i 29-31 (zob. *La versione greca del Siracide. Confronto con il testo ebraico alla luce dell’attività midraiscica e del metodo ter gumico* [Analecta Biblica 133; Roma 1995] 47).
- 8 Zob. A. Eberharder, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus* (Die Heilige Schrift des Alten Testament VI/5; Bonn 1925) 34.
- 9 Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, 120; Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 85.

z tym związane. Możemy więc mówić o schemacie zapowiedź (niewola) – wypełnienie (chwała)¹⁰.

I. Tłumaczenie greckiego tekstu Syr 6,23-31¹¹

- 6,23 *Posłuchaj, dziecko, przyjmij moją opinię
i nie odrzucaj mojej rady.*
- 6,24 *Wprowadź stopy twoje w jej kajdany
i w jej obrozę twój kark.*
- 6,25 *Nadstaw bark twój i podnieś ją
i nie bądź obrażony na jej więzy.*
- 6,26 *Całą duszą twoją zbliż się do niej
i z całej siły twojej strzeż jej dróg.*
- 6,27 *Trop i szukaj, a zostanie poznana przez ciebie
i gdy [ją] posiądziesz nie porzuć jej.*
- 6,28 *Na końcu bowiem znajdziesz odpoczynek jej,
i obróci się dla ciebie w radość.*
- 6,29 *Kajdany będą dla ciebie mocną ochroną
i jej obroże szatą chwalebłą.*
- 6,30 *Ozdoba bowiem złota jest na niej
i więzy jej nicią hiacyntową.*
- 6,31 *Jak szatą chwalebłą przyodziejiesz się nią
i wieniec radości nałożysz sobie¹².*

- 10 Zob. Crenshaw, „The Book of Sirach”, 688; Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, 118; Piwowar, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część I: Przyjęcie wychowania prowadzi do osiągnięcia mądrości (Syr 6,18-22)”, 115.
- 11 Tekst hebrajski Syr 6,23-31 zob. P. C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (Supplements to Vetus Testamentum LXVIII; Leiden – New York – Köln 1997) 28-29.96.123.134; *The Book of Ben Sira. Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary* (The Historical Dictionary of the Hebrew Language; Jerusalem 1973) 7-8. Na temat tekstu hebrajskiego Syr 6,23-31 zob. Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, 118; Tenze, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira* (BZAW 272; Berlin – New York 1999) 115; Minissale, *La versione greca del Siracide*, 47-51; C. Mopsik, *La Sagesse de ben Sira* (Les Dix Paroles; Paris 2003) 98-100; V. Morla, *Los manuscritos hebreos de Ben Sira*. Traducción y notas (Asociación Bíblica Española 59; Estella 2012) 57-58.366.447-448; N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus* (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 25; Münster 1913) 63-64; Tenze, *Hebräische Text des Buches Ecclesiasticus* (Freiburg im Breisgau 1902) 25-27; O. Rickenbacher, *Weisheits Perikopen bei Ben Sira* (Orbis Biblicus et Orientalis 1; Freiburg – Göttingen 1973) 59-62; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 192; R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt* (Berlin 1906) 58-60.
- 12 Por. *Księgi greckie*. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi i indeksem form podstawowych (tłum. M. Wojciechowski) (Warszawa 2008) 522-524; *A New English Translation of the Septuagint. And the Other Greek Translations Traditionally Included under that Title* (ed. A. Pietersma – B. G. Wright) (New York – Oxford 2007) 724; *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami* (tłum. R. Popowski) (Warszawa 2013) 1195; *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (red. W. Kraus – M. Karrer) (Stuttgart 2009) 1099.

2. Całkowite poddanie się mądrości (Syr 6,23-25)

Pierwsza sekcja (ww. 23-25) drugiej części Syr 6,18-37 jest wezwaniem skierowanym do ucznia, w którym mędrzec zachęca go, aby poddał się całkowicie mądrości. Autor posłużył się w niej serią nakazów (w. 23aα.23aβ.24a.25aα.25aβ) i dwoma zakazami (w. 23b i 25b). Należy podkreślić, że za wyjątkiem zakazu zawartego w w. 23b (*mē apaininou – imperativus praesentis activi* druga osoba liczby pojedynczej; „nie odrzucaj”) wszystkie imperatywy są wyrażone w aoryście. Są to więc jednoznaczne i kategoryczne wezwania zawierające w sobie silne zobowiązanie do natychmiastowego wykonania wyrażonych przez nie czynności lub działań¹³. Nie znaczy to jednak, że autor pozbawił swego ucznia wolności. Wręcz przeciwnie, te mocne nakazy podkreślają jego wolność. Jest on wolny, może i powinien dokonać wyboru. Dlatego nauczyciel wzywa go do podjęcia decyzji. Nakazy zostały wyrażone poprzez imperatywy aorystu, aby podkreślić wagę i wielkie znaczenie postaw, do których mistrz wzywa swego ucznia. Ich siła i moc zobowiązująca podkreślają, że jest to jedyna droga do osiągnięcia mądrości, nie należy więc zwlekać i ociągać się, lecz natychmiast przyjąć postawy, do których wzywa mędrzec. W ten sposób Syrach wyraził pewność i niezawodność swego nauczania. On sam przebył tę drogę (por. 51,13-30¹⁴), dlatego zna ją i wie, jak osiągnąć mądrość¹⁵.

Siła nakazów wyrażonych poprzez imperatywy aorystu zostaje złagodzona przez użycie wołacza *teknon* („dziecko”). Syrach zwraca się do swego ucznia z czułością kochającego ojca, zatroskanego o los syna¹⁶. Wyraża swą troskę o młodego człowieka, który chce stać się mądrym, i chce mu pomóc w osiągnięciu tego celu. Daje mu jednak do zrozumienia, że musi się on podporządkować i wprowadzić w czyn wskazania (nakazy), które mu daje. W ten sposób z jednej strony mędrzec wyraża swój autorytet¹⁷ (przedstawia

13 Zob. F. Blass – A. Debrunner, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 2; Brescia 1997) §335; A. Piwowar, *Greka Nowego Testamentu*. Gramatyka (Biblioteka „Verbum Vitae” 1; Kielce 2010) 159; A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Nashville 2010) 855-856; D. B. Wallace, *Greek Grammar. Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids 1996) 485.

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

15 „As a scribe, Ben Sira had the leisure to study and reflect on the Wisdom traditions of Israel; and because in the process he became wise and experienced, he felt he had a right to teach with authority the youth of his day” (Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 193-194).

16 Zob. Piwowar, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część I: Przyjęcie wychowania prowadzi do osiągnięcia mądrości (Syr 6,18-22)”, 118.

17 „The teacher asserts his authority by means of threefold possessive pronoun, ‘my’ in the Hebrew; the Greek translator drops one of these but makes up for the loss with an intensive verb, ‘do not refuse’ (*mē apaininou*)” – Crenshaw, „The Book of Sirach”, 688.

Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37)

się jako ktoś, kto zna drogę do osiągnięcia mądrości i wie, co należy uczynić, aby ją zdobyć¹⁸), z drugiej zaś przygotowuje ucznia/słuchacza do całkowitego podporządkowania się mądrości, które jest treścią pierwszej sekcji drugiej części. A. A. Di Lella uważa, że stych 6,23a powstał pod wpływem Prz 4,10 („posłuchaj, synu, przyjmij moje słowa”) i nawiązuje do Prz 19,20 („posłuchaj rady, przyjmij naukę, abyś był mądry w przyszłości”)¹⁹.

Pierwszym nakazem, z którym autor zwraca się do adepta mądrości, jest słuchanie (*akouson* – „posłuchaj”, „wysłuchaj”²⁰). Imperatyw ten występuje jeszcze dwa razy w greckim tekście Księgi Mądrości Syracha. Oba teksty są ważne w perspektywie analizy 6,23a. W pierwszym z nich (16,24) mędrzec wzywa swego ucznia, aby go słuchał i nauczył się wiedzy (*epistēmēn*). Podobnie jak w 6,23a występuje on w kontekście mądrościowym, który odwołuje się do dzieła stworzenia (por. 16,24 – 17,14). W drugim zaś (31,22) *akouson* pojawia się w podsumowaniu nauczania na temat zachowania się podczas uczt. Autor wzywa młodzieńca, aby wysłuchał jego słów i nie lekceważył ich (*mē eksoudenēsē[is]*; por. 6,23b – „nie odrzucaj mojej rady”). Na podstawie Syr 31,22 nakaz ten możemy interpretować nie tylko jako odnoszący się do słuchania (bierne wysłuchanie słów skierowanych do kogoś), lecz także do działania, czyli słuchania, które prowadzi do realizowania usłyszanych nauk w życiu, ponieważ zasady dobrego zachowania się przy stole, o których mędrzec mówił w 31,12-21 (kontekst bezpośrednio poprzedzający w. 22), nie są teoretyczne, lecz powinny być zastosowane praktycznie podczas biesiad i uczt. Również w 6,23a *akouson* posiada znaczenie czynne: „wysłuchaj”, tzn. wprowadź w czyn, zrealizuj moje słowa. Powyższą interpretację tego nakazu potwierdza także 3,1, gdzie *akousate* („posłuchajcie”) jest zestawione paralelnie z *poiēsate* („uczynicie”). Syrach przypisuje słuchaniu ważną rolę w dążeniu do mądrości²¹. W 6,33 wprost stwierdza, że bycie mądrym jest ściśle związane ze słuchaniem – jest jego skutkiem (por. 16,24; 21,15; 23,7).

Początkowe wezwanie (*akouson*) jest wzmocnione przez kolejny nakaz „przyjmij moją opinię” (*ekdeksai gnōmēn mou*; 6,23aβ) i zakaz „nie odrzucaj

18 Zob. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 193.

19 Zob. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 193-194.

20 „Im Ruf zum Hören klingt eine mehr als zweitausendjährige Tradition weiter, wie sie bereits in Ägypten im Epilog zur Lehre des Ptahotep (um 2350) unübertroffen formuliert ist: ‚Wen Gott liebt, der kann hören, aber nicht hören kann, wen Gott verwirft. Es ist das Herz, das seinem Besitzer zum einem Hörenden werden lässt oder zu einem, der nicht hört‘ [...] Auch die Lehre des *Amenmope* lädt ein: ‚Leihe deine Ohren, höre, was gesagt wird; gib dein Herz es zu verstehen. Es ist nützlich es in dein Herz zu geben‘” – Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, 120.

21 „Auch für das Spruchbuch (Spr 1,8; 2,1f.; 4,1; 5,1; 8,32-34; 19,20; 22,17) und für Sirach ist Hören der erst Schritt zu Weisheit und Bildung (Sir 16,24f.; 21,15), besonders in dieser Perikope (V32f.35)” – Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, 120.

mojej rady” (*mē apanainou tēn symboulīan mou*; 6,23b), które tworzą paralelizm synonimiczny („przyjmij moją opinię”//„nie odrzucaj mojej rady”). Wszystkie apele mędrca zawarte w w. 23. mają na celu przekonanie ucznia, aby podporządkował się mądrości.

O przyjęciu wyrażonym przez czasownik *ekdechomai* („otrzymywać”, „odbierać”, „brać”, „czekać”) mowa jest jeszcze trzy razy w greckiej wersji dzieła mędrca z Jerozolimy. W 18,14 stwierdza on, że tych, którzy przyjmują karcenie/naukę (*paideian*), Bóg obdarza swoją litością, zaś w 32,14 zapewnia, że bojący się Pana otrzyma wychowanie (*paideian*). W 6,33 przyjęcie jest połączone ze słuchaniem i staniem się mądrym. Wydaje się, że jest ono skutkiem słuchania, a zarazem środkiem do stania się mądrym. Podobną funkcję wezwanie to pełni w 6,23aβ. Autor apeluje do czytelnika, aby przyjął on jego opinię (*gnōmēn mou*), ponieważ doprowadzi go ona do mądrości, której szuka.

Drugim wezwaniem, które wzmacnia początkowe *akouson* jest nakaz „nie odrzucaj mojej rady” (z punktu widzenia formalnego, ze względu na przeczenie, jest to zakaz – *mē apanainou tēn symboulīan mou*)²². Identyczny zakaz (*mē apanainou*) występuje w Syr 4,4: „przychodzącego szukać pomocy/opieki, który jest uciśniony nie odrzucaj”. Czasownik *apanainomai* spotykamy jeszcze raz w 41,4, gdzie mędrzec pyta, czy człowiek może odrzucić śmierć, skoro jest ona ustanowiona przez Pana. Należy podkreślić, że nakaz, aby nie odrzucać rady mędrca, jest wyrażony nie w *imperativus aoristi*, jak dwa wcześniejsze polecenia, lecz w *imperativus praesentis*. Wyraża więc wezwanie do kontynuowania czynności. Uczeń nie powinien nigdy odrzucać rady swego mistrza, jest wezwany do nieustannego przyjmowania jej i ciągłego trwania przy niej, podobnie jak nie powinno się nigdy odmawiać pomocy człowiekowi (odrzucać go), który jej potrzebuje.

W 6,23 mędrzec wezwał do przyjęcia jego opinii i nie odrzucania jego rady. Następne wersety drugiej części Syr 6,18-37 zawierają treść owej opinii i rady. Stanowią więc rozwinięcie i uzupełnienie początkowego apelu skierowanego do ucznia, który pragnie zdobyć mądrość. Najpierw dominują imperatywy aorystu (ww. 24-27a), następnie (ww. 27b-31) obietnice (przeważają formy *indicativus futuri*). Na tej podstawie możemy stwierdzić, że Syr 6,23 stanowi wprowadzenie do drugiej części 6,18-37.

Pierwszą radą, jakiej Syrach udziela swemu słuchaczowi, jest przyjęcie kajdan mądrości: „wprowadź stopy twoje w jej kajdany” (*eisenegkon tous podas sou eis tas pedas autēs*; w. 24a). Rzeczownik *pedē* („kajdany”, „pęta”,

²² J. L. Crenshaw twierdzi, że forma Syr 6,23 jest wzorowana na schemacie przeciwstawieństw, który często spotykamy w Księdze Przysłów (Crenshaw, „The Book of Sirach”, 688).

„okowy”, „więzy”) występuje, poza 6,24a, jeszcze trzy razy w greckiej wersji Syr (zob. 6,29; 21,19 i 33,29). Pierwszy z tych tekstów przynależy do analizowanej przez nas obecnie perykopy, więc jego znaczenie jest tożsame z tym zawartym w 6,24a. Ważny w kontekście naszej refleksji jest drugi tekst (21,19a: „Wychowanie głupiego jest kajdanami na stopach”). Znajdujemy w nim połączenie kajdan (*pedē*) ze stopami (*pous*). Ponadto werset ten, podobnie jak 6,24a, mówi o wychowaniu zmierzającym do mądrości, a ściślej mówiąc, jego braku u człowieka, który określony jest jako głupi i bezmyślny (*anoētos*). Oba te teksty nawiązują do znaczenia etymologicznego rzeczownika *pedē*, które łączy kajdany ze stopami²³. *Pedē* są to bowiem więzy nakładane na stopy, których zadaniem było uniemożliwienie lub utrudnienie chodzenia. Właśnie do tego zastosowania kajdan nawiązuje Syr 33,29, który podkreśla obok ograniczenia swobody ruchu także ich ciężar, a co za tym idzie wysiłek, który niewolnik musiał dodatkowo włożyć w ich noszenie. W LXX rzeczownik *pedē* prawie zawsze występuje w kontekście mówiącym o uwięzieniu kogoś, co prowadzi do uczynienia z niego niewolnika²⁴. Pęta są więc symbolem niewolnictwa i pozbawienia wolności. Człowiek, który je nosi nie jest wolny i nie może sam decydować o sobie. Mędrzec zachęca więc człowieka, który pragnie osiągnąć mądrość, do wyzbycia się wolności, dobrowolnego zrezygnowania z niej i poddania się mądrości. Innymi słowy, do stania się jej niewolnikiem. Wzywa więc do absolutnego posłuszeństwa i oddania się mądrości. Jest to pierwszy warunek konieczny do jej osiągnięcia. Powinna być to decyzja osobista i wolna, choć skutkiem jej jest utrata wolności.

Na podstawie Syr 21,22; 40,25 i 51,15, rzeczownik *pous* możemy interpretować nie tylko w sposób materialny (odnosi się do stopy lub nogi jako jednego z członków ciała²⁵), lecz także w sensie metaforycznym zbliżonym do znaczenia symbolicznego drogi jako sposobu życia i postępowania człowieka²⁶. Jeśli w takim znaczeniu powinniśmy interpretować stopy w 6,24a, to wyzbycie się wolności, do której nawołuje mędrzec, powinno

²³ Rzeczownik *pedē* pochodzi od tematu *ped/pod*, który wstępuje w rzeczowniku *pous*, *podos*, do którego został dodany przyrostek nominalny *-ē* (zob. R. Romizi, *Greco antico. Vocabolario greco italiano etimologico e ragionato* [Bologna 2007] 954).

²⁴ Por. Sdz 16,21; 2 Krl 25,7; 2 Krn 23,11; 36,6; 1 Mch 3,41; 3 Mch 4,9; Ps 105,18; 149,8; Jr 52,11 i Dn 4,17. Jedynie w 3 Mch 6,19 kajdany użyte są poza kontekstem niewolnictwa i więzienia. Tekst ten mówi o unieruchomieniu wrogich wojsk tak, jakby mieli na nogach kajdany.

²⁵ Por. Syr 21,19.22; 25,20; 26,18; 38,29.30.

²⁶ „The Transferred Use. This also applies to the trans. sense. As used thus *pous* is common in the image of the walk, the walk of life, or the way gen. The true ref. is to the person who treads the way” – K. Weiss, „*pous*”, TDNT VI (Grand Rapids 1995) 626. Por. J. A. Motyer, „*sōma*, body”, *The New International Dictionary of New Testament Theology* I (ed. C. Brown) (Grand Rapids 1986) 239.

objąć całe życie ucznia dążącego do mądrości ze wszystkimi jego aspektami i wymiarami. Podporządkowanie się jej powinno więc być absolutne, żadna sfera życia nie powinna być z niego wyłączona.

Drugi nakaz, z którym Syrach zwraca się do swego, ucznia jest podobny do pierwszego: „i [wprowadź] w jej obrozę twój kark” (w. 24b). O. Rickenbacher twierdzi, że 6,24 posiada budowę chiastyczną (A: stopy twoje; B: w jej kajdany; B': w obrozę jej; A': twój kark)²⁷. Rzeczownik *kloios* („obroza”) w greckim tekście dzieła Syracha występuje jedynie w 6,24.29. W LXX przybiera zaś dwa znaczenia. Po pierwsze, odnosi się do łańcuchów lub naszyjników, które są przydzielane jako nagroda (por. Rdz 41,42) lub są ozdobami (por. Sdz 8,26; 1Krn 18,7; Prz 1,9). Po wtóre, określa obrozę na szyję, która jest symbolem niewoli (por. Jr 34,2; 35,10.12.13.13; Dn 8,25 [TH]) lub ciężkiej służby, której ktoś został poddany (por. Pwt 28,48; 1Krl 12,4.9.10.11.11.14.14.24). Kontekst Syr 6,24b (paralelizm do kajdan) wyklucza pierwsze znaczenie, jakie w LXX przyjmuje *kloios*. Jest więc on symbolem niewoli lub wyjątkowo ciężkiej służby i bycia poddanym komuś, kto ma władzę zwierzchnią nad kimś innym. Przyjmuje więc znaczenie zbliżone do metaforycznego sensu, które posiada rzeczownik jarzmo²⁸ – symbol zniewolenia i poddania despotycznemu władcy (por. Jr 2,20) lub dyscypliny i karności (por. Lm 3,27)²⁹. J. L. Crenshaw, odwołując się do obrazu orania z w. 19, uważa, że obroza odnosi się do procesu edukacji³⁰. Jego zdaniem, symbolika ta była dobrze znana w judaizmie (por. Talmud Babiloński *Erubin* 54a; *Pirqe Abot* 3,6; Mt 11,29)³¹.

Kark (*trachēlos*) ucznia powinien zostać wprowadzony (*eisenegkon*; w. 24a) w obrozę mądrości (zaimek *autēs* odnosi się do *sofia* z w. 22a). Rzeczownik *trachēlos* w greckim tekście księgi Syracha występuje poza 6,24b jeszcze trzy razy (zob. 7,23; 33,27 i 51,26). Charakterystyczny dla jego użycia jest fakt, że zawsze pojawia się w kontekście wychowania i formowania młodego człowieka. Syr 51,26, podobnie jak 6,24b, wprost odnosi się do szukania mądrości. W Starym Testamencie nałożenie obroży/jarzma na kark/szyję, odwołując się do użycia tego przedmiotu w pracy wołów, jest metaforą,

27 Zob. Rickenbacher, *Weisheits Perikopen bei Ben Sira*, 59.

28 A. Minissale twierdzi, że drugorzędym znaczeniem greckiego rzeczownika *kloios* jest „jarzmo” (zob. Minissale, *La versione greca del Siracide*, 53).

29 Zob. *Le immagini bibliche*. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia (ed. L. Ryken – J. C. Wilhoit – T. Longman III) (Cinisello Balsamo 2006) 634-635; Marböck, *Jesus Sirach I – 23*, 120; J. Schreiner, *Jesus Sirach I – 24* (Die neue Echter Bibel 38; Würzburg 2002) 46.

30 „The dominant image in v. 24 comes from plowing; imagining an ox submitting to a yoke and collar, Ben Sira uses this symbol for the process of getting an education” – Crenshaw, „The Book of Sirach”, 688.

31 Zob. Crenshaw, „The Book of Sirach”, 688-689.

Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37)

która wyraża poddanie się kogoś pod kierownictwo i zwierzchnictwo innej osoby (por. Pwt 28,48; Iz 10,27; 14,25; 52,2; Jr 27,2.8.11.12; 28,1-14; Oz 10,11). W późniejszym okresie rozwoju Izraela (czasy judaizmu) stało się ono metaforą wyrażającą poddanie się Żydów Prawu Mojżeszowemu (por. Dz 15,10)³². Syrach w 6,24b nawiązuje do tej metafory, zastępuje jednak Prawo mądrością.

W kontekście analizowanego przez nas stychu (w. 24b) musimy również zwrócić uwagę na fakt, iż zewnętrzna pozycja szyi w ciele człowieka była używana w Starym Testamencie w celu wskazania wewnętrznego nastawienia serca człowieka, czyli jego postawy i wewnętrznej dyspozycji. Metafora odwołująca się do twardego karku wyrażała często w księgach Starego Testamentu opór wobec panowania Boga nad swoim ludem spowodowany jego pychą (por. Wj 32,9; 33,5; Ne 9,29; Jr 7,26)³³. Na tej podstawie powinniśmy dostrzec we wprowadzeniu szyi w obrożę mądrości, do którego wzywa mędrzec w Syr 6,24b, apel, aby przyjąć postawę pokorną wobec mądrości, aby wyzbyć się wszelkiej pychy i w uniżeniu poddać się całkowicie jej zwierzchnictwu.

Następny werset (6,25) kontynuuje wezwania, które Syrach skierował do swego ucznia w w. 24. Możemy jednak dostrzec pewną różnicę pomiędzy dwiema pierwszymi zachętami zawartymi w 6,24 i tą wyrażoną w 6,25a. Wcześniejsze miały na celu przyjęcie przez ucznia postawy biernej (poddanie się mądrości). W pierwszym stychu w. 25 mędrzec wzywa do wysiłku – podjęcia trudu (postawa czynna): „nadstaw bark twój i podnieś ją” (*hyothes ton ōmon sou kai bastadzon autēn*). Czasownik *hypothēmi* („nadstawiać”) w greckim tekście Syr występuje jeszcze raz w 51,26a („kark wasz nadstawicie [*hypothete*] pod jarzmo”³⁴). Jest to bardzo ważne odniesienie, ponieważ tekst ten występuje w perykopie mówiącej o osobistym doświadczeniu zdobycia mądrości przez mędrca, którym dzieli się on ze wszystkimi pragnącymi ją osiągnąć³⁵. Powinniśmy zwrócić uwagę, że wezwanie zawarte w 51,26a, pomimo dużego podobieństwa do tego z 6,25a, wyraża o wiele mocniej i dosadniej potrzebę poddania się mądrości (podkreślają to kark i jarzmo). W tekście tym autor zawarł przekonanie, że nadstawienie karku pod jarzmo mądrości jest warunkiem koniecznym, aby ją osiągnąć. W 51,26a mędrzec wzywa do przyjęcia postawy poddania się, całkowitego oddania się mądrości.

³² Zob. *Le immagini bibliche*, 273-274.

³³ Zob. *Le immagini bibliche*, 273; Motyer, „*sōma*, body”, 241; H. W. Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento* (Biblioteca biblica 12; Brescia 2002) 23.

³⁴ Zob. Gilbert, *Les cinq livres des Sages*, 174; Marböck, *Jesus Sirach I – 23*, 120.

³⁵ Zob. Piwowar, „Dwie drogi prowadzące do odnalezienia mądrości według Syracha”, 86-87.

Rzeczownik *ōmos* („bark”, „ramię”) występuje jedynie w 6,25a w greckim tekście dzieła Syracha. W Starym Testamencie ramię wraz z ręką są symbolami siły i mocy. Zazwyczaj w znaczeniu metaforycznym odnoszą się do siły działającej w celu osiągnięcia jakiegoś celu. Syrach wzywałby więc ucznia/słuchacza, aby ten dołożył wszystkich starań i zaangażował wszystkie swe siły, aby osiągnąć cel – zdobycie mądrości. W Rdz 49,15 spotykamy syntagmę prawie identyczną do tej, która występuje w Syr 6,25a. Czytamy tam: *hypethēken tou ōmon autou* („nadstawił ramię swoje”) *eis to ponein* („żeby ciężko pracować”) *kai egenēthē anēr geōrgos* („i stał się rolnikiem”). Tekst ten potwierdza naszą wcześniejszą interpretację, ponieważ nadstawienie ramienia, o którym jest mowa, wyraża przygotowanie, którego celem jest ciężka praca. Zwrot ten opisuje więc wyjątkowe zaangażowanie kogoś, kto przygotowuje się do wielkiego wysiłku i podjęcia uciążliwej i długotrwałej pracy. Właśnie do takiej postawy wzywa mędrzec w 6,25a.

Cel przygotowania wyrażonego słowami w początkowej części pierwszego stychu w. 25 („nadstaw bark twój”) zawiera druga jego część („podnieś ją”). Czasownik *bastadzō* może przyjmować również znaczenie „znosić”, „cierpieć” (por. Mt 20,12; J 16,12; Rz 15,1; Ap 2,2). Kontekst sugeruje, że właśnie w tym drugim znaczeniu powinniśmy interpretować nakaz *bastakson*. Syrach wzywa więc do znoszenia trudów mądrości i jej wymagań. Forma *imperativus aoristi* sugeruje, że uczeń powinien bezzwłocznie przystąpić do tej czynności i nie ociągać się z jej podjęciem.

Ostatni stych pierwszej sekcji drugiej części Syr 6,18-37 (w. 25b) jest kontynuacją wezwań skierowanych przez mistrza do jego ucznia, który pragnie osiągnąć mądrość. Następuje jednak w nim pewna zmiana w stosunku do wersetów poprzednich. W wersetach 24-25a mędrzec apelował, aby jego słuchacz przyjął wskazaną przez niego postawę zewnętrzną (wyrażona została za pomocą stóp, karku i barku), choć jej znaczenie było przede wszystkim wewnętrzne (całkowite poddanie się mądrości obejmujące wszystkie aspekty życia człowieka). Stych 25b zaś odnosi się wprost do dyspozycji wewnętrznej adepta („nie bądź obrażony na jej więzy” – *mē prosochthisē[is] tois desmois autēs*). Ponadto ową zmianę podkreśla również fakt, że wcześniejsze wersety (24-25a) były w większości nakazami (oprócz w. 23b), zaś w. 25b wyraża zakaz (*mē prosochthisē[is]*).

Czasownik *prosochthidō* („być oburzonym”, „być obrażonym”, „mieć urazę”) wyraża postawę negatywną w stosunku do osób (por. 50,25; 25,2) lub rzeczy (por. 38,4). Poprzedzony negacją zmienia swe znaczenie na pozytywne („Pan stworzył z ziemi leki i mąż rozsądny nie będzie oburzony nimi” – 38,4). Zakaz zawarty w 6,25b posiada więc pozytywne znaczenie: „nie bądź obrażony” znaczy tyle, co przyjmij ją bez narzekania, z radością i chętnie.

Powodem ewentualnego obrażenia mogą być więzy mądrości (*desmois autēs*). Rzeczownik *desmos* jest używany w greckim tekście Księgi Mądrości Syracha w charakterystyczny sposób. Odnosząc się do znaczenia materialnego – rzeczywistego („sznur”, „pęto”, „więzy”), występuje w sensie metaforycznym, za wyjątkiem 13,12, w odniesieniu do więzów mądrości (por. 6,25.30) i języka (por. 28,19.20.20). Możemy przypuszczać, że więzy mądrości, o których autor mówi w 6,25b odnoszą się w sposób ogólny do poddania się jej, wyzbycia się wolności przez ucznia i przyjęcia jej wymagań, czego domagał się już wcześniej w ww. 24-25a. Stych ten posiadałby więc charakter pewnego podsumowania wcześniej wyrażonych wymagań koniecznych do osiągnięcia mądrości. Dodając zaś trzeci obraz (więzy) związany z niewolnictwem (poprzednimi były kajdany i obroża), mędrzec zamierzał być może odwołać się do symbolicznego znaczenia liczby trzy, która wskazuje na pełnię i doskonałość.

Podsumowując rozważania nad Syr 6,23-25, należy zwrócić uwagę na wyjątkowy nacisk mędrca na poddanie się mądrości, który wyraża się poprzez skomasowanie obrazów nawiązujących do niewolnictwa (aż trzy różne słowa należące do tego pola semantycznego w czterech stychach)³⁶. Metafory wyrażające podporządkowanie się mądrości nawiązują także do ciężkiej pracy sług i niewolników, jaką oni musieli wykonywać³⁷. Podobnej pracy i wysiłku wymaga zdobycie mądrości³⁸. J. Marböck twierdzi wprost, że w całej biblijnej literaturze mądrościowej nie ma nigdzie tak wielkiego i mocnego podkreślenia trudu, który trzeba włożyć w zdobycie mądrości³⁹.

Syrach, wzywając do oddania się mądrości i wyzbycia się własnej wolności na rzecz spełniania i realizowania jej wymagań i nakazów, nawołuje swego ucznia do poddania jej całego siebie ze wszystkimi sferami egzystencji ludzkiej. Stopy (symbol postępowania), kark (poprzez odniesienie do serca – wnętrza człowieka) i bark (symbol siły fizycznej) obejmują całego człowieka

³⁶ „Ben Sira scheut sich nicht, diese harten Worte für sein Werben um das Suchen nach Weisheit zu gebrauchen. Er will damit zeigen, wie schwer der Weg der Weisheitssuche ist” – Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 85; por. L. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiastico* (Los Libros Sagrados 11; Madrid 1968) 164-165.

³⁷ J. Schreiner obrazy zawarte w Syr 6,24-25 nie odnosi do niewolników, lecz do więźniów: „Sir gebraucht drastische Bilder: Fußfesseln und Halseisen (vgl. Jer 29,26) sind Strafmittel, die eigene Bewegungen des Gefesselten verhindern” – Schreiner, *Jesus Sirach 1 – 24*, 46.

³⁸ Zob. Schreiner, *Jesus Sirach 1 – 24*, 46; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 194; F. Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*. Bildung nach dem Buch Ben Sira (BZAW 379; Berlin – New York 2007) 200-201.

³⁹ „Nirgends in der biblischen Weisheitliteratur wird diese anfängliche Mühsal so stark betont wie in dieser Perikope bei Ben Sira (vgl. noch Sir 4,17 und 51,22-30)! Fesseln, Bande und Joch für Füße und Nacken sind der harte Beginn in der Schule der Weisheit, die den ganzen Menschen bindet, der sich mit ihr einläßt” – Marböck, *Weisheit im Wandel*, 116.

i wszystkie jego najważniejsze aspekty⁴⁰. Cały więc człowiek powinien podporządkować się całkowicie mądrości i poddać się jej. Co więcej, zdaniem mędrca, powinien uczynić to chętnie, bez narzekań na trudy i ciężary z tym związane, z radością i zapałem⁴¹.

3. Wytrwałe szukanie mądrości (Syr 6,26-28)

6,25b stanowi pomost łączący pierwszą sekcję z drugą analizowanej przez nas części Syr 6,18-37. Syrach wzywa w nim do przyjęcia przychylniej postawy wobec całkowitego poddania się mądrości i trudów, jakie się z tym łączą („nie bądź obrażony na jej więzy”). Również pierwszy stych drugiej sekcji (w. 26a) zachęca do przyjęcia odpowiedniej postawy wewnętrznej wobec mądrości⁴². Mędrzec apeluje, aby uczeń całą duszą (*en pasē[i] psyche[i]*) zbliżył się do niej (*proselthe autē[i]*).

Rzeczownik *psychē* może odnosić się do życia lub zasady życia, którą jest dusza. Zgodnie z antropologią Starego Testamentu może on oznaczać samego człowieka lub jego życie⁴³. W greckim tłumaczeniu dzieła Syracha słowo to spotykamy w każdym z tych znaczeń. Na szczególną uwagę zasługują dwa teksty, które podobnie jak 6,26a mówią o całej duszy. W 7,29 mędrzec wzywa, aby całą duszą (*en holē[i] psychē[i]*) lękać się (*eulabou*) Pana⁴⁴. Zaś w 37,28 stwierdza, że nie każdy człowiek (dosł. każda dusza; *pasa psychē*) we wszystkim ma upodobanie. W 6,26a rzeczownik *psychē* możemy odnieść do wnętrza człowieka (jego sfery niecielesnej – duszy), czyli jego wymiaru intelektualno-wolitywno-religijnego lub do całej osoby ludzkiej (zarówno życia wewnętrznego, jak i sfery fizycznej, a nawet do jego działania i postępowania)⁴⁵. Człowiek więc powinien zbliżyć się do mądrości całym sobą, tzn. powinien dążyć do niej we wszystkich wymiarach swego życia. Poprzez użycie *psychē* autor wskazał na całego człowieka zarówno

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

41 „Apparemment le disciple devrait se laisser réduire en esclavage, se laisser attraper comme un oiseau perdant sa liberté, devenir comme un bête de somme aux mouvements entravés. Certes, il y a de cela dans tout apprentissage sérieux [...] Ce qui est en fait demandé à l'apprenti, c'est tout d'abord de s'engager lui-même librement: il n'y a pas de réelle éducation sans l'accord de celui qui en fait la demande, mais il doit comprendre aussi qu'il s'engage à être docile” – Gilbert, *Les cinq livres des Sages*, 173-174; por. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiastico*, 165.

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

43 Zob. J. Lust – E. Eynikel – K. Hauspie, *A Greek – English Lexicon of the Septuagint II* (Stuttgart 1996) 525; T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Louvain – Paris – Walpole 2009) 743-745; por. Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 18-39.

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

45 Zob. Piwowar, „Dwie drogi prowadzące do odnalezienia mądrości według Syracha”, 70-71.

Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37)

w wymiarze wewnętrznym, jak i zewnętrznym. W ten sposób podkreślił potrzebę (konieczność) totalnego, całkowitego, absolutnego zaangażowania się w zdobycie mądrości⁴⁶. Wymóg ten potwierdził, opisując w końcowej perykopie swej księgi (por. 51,13-22) własną drogę do zdobycia mądrości. W 51,19 mówi, że dusza jego starała się o mądrość żarliwie, zaś w 51,20 wyznaje: „duszę moją prowadziłem prosto ku niej”⁴⁷. Mówiąc o dążeniu człowieka do mądrości, powinniśmy zwrócić uwagę i przywołać jeszcze jeden tekst, w którym pojawia się *psychē*. W 4,17 mędrzec ostrzegł swego ucznia, że jeśli będzie chciał zdobyć mądrość, ona na początku będzie postępować z nim przewrotnie: sprowadzi na niego bojaźń i lęk, będzie go torturować i wypróbuje go, aż uczeń zaufa jej i podda się jej⁴⁸.

Tekst grecki analizowanego przez nas stychu (w. 26a) wzywa adepta mądrości do zbliżenia się do niej (*proselthe autē[i]*). Apel ten wyrażony jest za pośrednictwem trybu rozkazującego aorystu, co sprawia, że jest to kolejny mocny nakaz, który uczeń powinien natychmiast wykonać. Czasownik *proserchomai* w greckim tłumaczeniu Księgi Mądrości Syracha jest używany w bardzo specyficzny sposób, ponieważ tylko raz jest zastosowany w znaczeniu rzeczywistym – odnoszącym się do zbliżenia w sensie przestrzennym, którego celem jest człowiek mający władzę zabijania (zob. 9,13). We wszystkich innych miejscach, w których go spotykamy, odnosi się on do zbliżenia w znaczeniu oddania się komuś lub czemuś bądź poświęcenia się wykonywaniu jakiejś czynności. W 1,28 mędrzec wzywa, aby człowiek nie przystępował do Boga z sercem dwoistym. Syr 1,30 mówi o zbliżeniu się do bojaźni Bożej; 2,1 – o przyjsciu, którego celem jest służenie Bogu; a 21,2 – o zbliżeniu się do grzechu i niebezpieczeństwie z nim związanym. Dwa razy czasownik ten występuje w kontekście zbliżenia się do mądrości (zob. 6,19,26). W 24,19 zaś sama Mądrość wzywa, aby pożądanicy Jej przyszedli do Niej. Celem czynności, którą wyraża ten czasownik jest rzeczywistość, która posiada dla człowieka ogromną wagę i wobec której człowiek nie powinien zostać obojętny (mądrość, bojaźń Boga, grzech i śmierć). Podkreśla to z jednej strony wagę nakazu „zbliz się do niej”, z drugiej zaś mówi, że nie chodzi o zwykłe przybliżenie się, lecz o oddanie i powierzenie się mądrości.

Drugi stych 6,26 tworzy z pierwszym paralelizm syntetyczny⁴⁹, tzn. rozwija i uzupełnia jego myśl. Mędrzec wzywa ucznia, aby strzegł dróg mądrości (*syntērēson tas hodous autēs*) z całej swej siły/mocy (*en hole[i]*

⁴⁶ Zob. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 85-86.

⁴⁷ Zob. Piwowar, „Dwie drogi prowadzące do odnalezienia mądrości według Syracha”, 70-71.76.

⁴⁸ Zob. A. Piwowar, „Mądrość pośredniczką wzajemnej miłości Boga i człowieka (Syr 4,11-19)”, *IV 23* (2013) 85-91.

⁴⁹ Zob. Rickenbacher, *Weisheits Perikopen bei Ben Sira*, 60.

dynamei sou). Rzeczownik *dynamis* posiada dwa podstawowe znaczenia. Pierwszym jest „siła”, „moc”, „potęga” (por. 7,30; 17,32; 24,2; 44,3; 46,5), drugim zaś „możliwość”, „zdolność” (por. 8,13; 29,30). Szczególnie ważnym w perspektywie prowadzonej przez nas analizy Syr 6,26b jest tekst Syr 7,30. Wzywa on, aby kochać Stwórcę z całej siły (*en hole[i] dynamei*). Mędrzec apeluje do swego ucznia, aby strzegł on dróg mądrości z tą samą mocą i intensywnością, którą powinien miłować Boga. W 6,26b *dynamis* może być zinterpretowane zarówno w pierwszym znaczeniu, jak i drugim. Uczeń wezwany jest więc do zachowywania mądrości wszystkimi swoimi możliwościami (zdolnościami), całą swoją potencją wewnętrzną (duchową), jak i zewnętrzną (siły fizyczne). Po raz kolejny mędrzec wzywa więc ucznia/słuchacza do całkowitego zaangażowania się całym sobą, nie pomijając żadnej sfery jego życia w dążeniu do mądrości.

Autor wzywa do strzeżenia dróg mądrości. Czasownik *syntēreō* („strzec”, „ochraniać”, „bronić”) poza 6,26b spotykamy jeszcze trzynaście razy w greckim tekście Syr. Cztery razy jego dopełnieniem są przykazania lub prawo (por. 15,15; 35,1; 37,12; 44,20). Występuje więc w kontekście zachowywania Przymierza. Niezwykle ważny dla naszych rozważań jest Syr 2,15 mówiący, że ci, którzy boją się Pana, nie będą nieposłuszni Jego słowom, a ci, którzy Go miłują, będą strzegli dróg Jego (*syntērēsousin tas hodous autou*). Paralelizm synonimiczny, na podstawie którego zbudowany jest ten werset, wskazuje, że bojący się Boga są utożsamieni z miłującymi Go, a być posłusznym Jahwe znaczy tyle, co zachowywać Jego drogi. Musi zwrócić naszą uwagę również w. 39,2, gdzie jest mowa o tym, iż uczony w Piśmie będzie zachowywał (*synēteresei*) opowiadania mężów sławnych. Teksty te wskazują, iż czasownik *syntēreō* w 6,26b nie posiada znaczenia „przechowywać”, „chronić”, „zatrzymać” (por. 13,12; 28,3). Wyraża więc działanie, a nie stan bierny. „Zachowywać” znaczy realizować w swoim życiu, kierować się czymś, podporządkować własne życie jakiejś zasadzie bądź regule (por. 4,20; 13,13; 17,22; 27,12; 41,14). Dopełnieniem bliższym tego czasownika w 6,26b są drogi mądrości. Rzeczownik *hodos* może być użyty w znaczeniu dosłownym i przenośnym. To ostatnie odnosi się do postępowania, zachowania się kogoś⁵⁰. Słowo to w greckim tekście Syr znacznie częściej występuje w znaczeniu metaforycznym niż materialnym (rzeczywistym)⁵¹. O drogach mądrości mówi również Syr 14,21: mędrzec

⁵⁰ Zob. *Le immagini bibliche*. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia, 1577-1579; M. Lurker, *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici* (Cinisello Balsamo 1990) 231-232.

⁵¹ Rzeczownik *hodos* w znaczeniu przenośnym występuje w: 2,6.15; 6,26; 11,26; 14,21.22; 16,20; 17,15.19; 21,10; 23,19; 33,11.13; 37,9.15,24; 47,24; 48,22; 49,9. W dosłownym zaś jedynie w 8,15 (w odniesieniu do podróży); 21,16; 32,20.21; 33,33; 49,6.

Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37)

rozważa nad drogami mądrości w swoim sercu i rozmyśla nad jej tajemnicami. Wyrażenie „drogi mądrości” może odnosić się zarówno do postępowania – działania samej mądrości, jak również do wszelkich zachowań i aktywności, których ona jest celem (osiągnięcie jej). W pierwszym przypadku chodziłoby o naśladowanie mądrości, w drugim zaś o dążenie do niej. Wydaje się, że choć kontekst sugeruje drugie rozumienie, to jednak nie możemy wykluczyć także pierwszego. J. Schreiner utożsamia drogi mądrości, o których mędrzec mówi w 6,26b, z Prawem⁵².

Syntagmy *en pasē[i] psyche[i]* i *en hole[i] dynamei* czynią aluzję i nawiązują do innego fundamentalnego tekstu Starego Testamentu, a mianowicie do Pwt 6,5: „Będiesz miłował Pana, Boga twojego z całego serca twego i całej duszy twojej (*eks holēs tēs psychēs sou*) i całej siły twojej (*eks holēs tēs dynamēs sou*)”⁵³. Możemy przypuszczać, że tekst Syr 6,26a jest zamierzonym i wyraźnym odniesieniem do przykazania miłości Boga (J. Marböck określa go jako Midrasz do Pwt 6,5⁵⁴). Mędrzec chciał powiedzieć poprzez to, że z takim samym zaangażowaniem, z jakim człowiek powinien kochać Jahwe, musi również szukać mądrości i starać się o nią⁵⁵. Dążenie do mądrości wymaga więc proporcjonalnego (Syrach nie mówi o całym sercu, być może idea ta zawarta jest już w wyrażeniu „całą duszą”), a być może nawet takiego samego wysiłku ze strony człowieka (jeśli *psychē* powinniśmy rozumieć w odniesieniu do całego człowieka, do wszystkich wymiarów jego życia), co miłowanie Boga⁵⁶. Poprzez powyższe nawiązanie i użycie syntagm *en pasē[i] psyche[i]* i *en hole[i] dynamei* mędrzec podkreślił, jak bardzo uczeń powinien być zaangażowany całym sobą, a w sposób szczególnie wewnętrzny wymiarem swego życia, w dążenie do mądrości⁵⁷. J. Marböck w swej refleksji nad Syr 6,26 idzie jeszcze dalej i stwierdza, że na podstawie tego tekstu można utożsamić mądrość z samym Bogiem⁵⁸.

Drugi werset drugiej sekcji Syr 6,23-31 rozwija i precyzuje pierwszy (w. 26). Wyjaśnia praktycznie, co znaczy zbliżyć się do mądrości i strzec jej dróg. W w. 27a dominują czasowniki związane z polowaniem (tropieniem

⁵² Zob. Schreiner, *Jesus Sirach 1 – 24*, 46.

⁵³ Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, 120; Tenże, *Weisheit im Wandel*, 117; G. Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, *Biblia Comentada IV. Libros Sapienciales* (Biblioteca de Autores Cristianos 218; Madrid 1967) 1112; Schreiner, *Jesus Sirach 1 – 24*, 46; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 194; Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*, 201.

⁵⁴ Zob. Marböck, *Weisheit im Wandel*, 117.

⁵⁵ Zob. Eberharter, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, 34.

⁵⁶ Zob. Schreiner, *Jesus Sirach 1 – 24*, 46.

⁵⁷ „As in hunting for prey, one should be diligent in searching for and discovering Wisdom; only in this way will one find her” – Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 194.

⁵⁸ „[...] hinter der Weisheit steht demnach Gott selber und die Wege seiner Weisung, wie 6,37 deutlich wird” – Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, 120.

zwierzyny)⁵⁹. Pierwszy z nich *eksichneuō* („wytropić”, „wyśledzić”⁶⁰), poza 6,27a, występuje jeszcze tylko dwa razy. W 18,4 mędrzec pyta: „kto wytropi wielkość Jego?”, zaś w 42,18 stwierdza, że Bóg wytropił, tzn. poznał, otchłań i serce. Ta krótka analiza użycia *eksichneuō* w greckim tekście Syr wskazuje, że czasownik ten należy do pola semantycznego „poznanie” i „wiedza”. W 6,27a nakaz *eksicheuson* (dosł. „wytrop”, „wyśledź”) powinniśmy rozumieć w znaczeniu „poznaj”⁶¹. Należy podkreślić, że autor, używając tego czasownika, chciał uwydatnić wyjątkowe zaangażowanie ucznia w poznawanie mądrości. Powinien on tropić ją tak jak myśliwy zwierzynę, którą chce upolować⁶². Musi być więc bardzo uważny i skrupulatnie badać pozostawione przez nią ślady, aby móc ją odnaleźć. Podobnego zaangażowania domaga się Syrach od adepta mądrości. O tropieniu mądrości mówi także 1,3: „Wysokość nieba i szerokość ziemi, i otchłań, i mądrość kto wytropi?”. W wersecie tym występuje czasownik *eksichniadzō*. Wydaje się, że jest to forma oboczna *eksichneuō*. Czasowniki te wyrażają poszukiwanie, którego celem jest poznanie, zbliżają się więc w swym znaczeniu do „dokładnie poznać”, „zrozumieć”⁶³.

Drugą czynnością, do podjęcia której mędrzec wzywa w 6,27a, jest *dzētēsōn* („szukaj”; *imperativus aoristi activi* drugiej osoby liczby pojedynczej od czasownika *dzēteō*). Spośród dwudziestu miejsc w greckim tekście dzieła Syracha, w których występuje czasownik *dzēteō*, zwrócimy uwagę na te, które są ważne w ramach prowadzonej przez nas analizy 6,27a. W Syr 2,16 autor mówi, że ci, którzy boją się Boga, szukają Jego upodobania. W 3,21 mędrzec wzywa swego ucznia, aby nie szukał tego, co jest zbyt ciężkie dla niego, i aby nie badał tego, co jest ponad jego siły. Jeśli więc w 6,27a wzywa go, aby szukał mądrości, to znaczy, że znalezienie jej nie przekracza jego możliwości. W 4,11 stwierdza bowiem, że mądrość sama wspomaga szukających ją⁶⁴. W 51,13 sam autor mówi, że szukał jej w modlitwie od swej młodości⁶⁵ i, jak twierdzi w dalszej części 51,13-30, że znalazł ją. Sama

⁵⁹ Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, 120; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 194.

⁶⁰ Zob. E.-M. Becker – H.-J. Fabry – M. Reitemeyer, „Sophia Sirach/Ben Sira/Ecclesiasticus/ Das Buch Jesus Sirach”, *Septuaginta Deutsch*. Erläuterungen und Kommentare. II: Psalmen bis Daniel (ed. M. Karrer – W. Kraus) (Stuttgart 2011) 2177; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek – English Lexicon of the Septuagint* I, 161; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 252; Romizi, *Greco antico*, 479.

⁶¹ „Mit der aufgespürten Weisheit, die sich zu erkennen gibt, kommt in Gr zugleich der geistige Vorgang in Sicht; auch 22b war der Offenbarungscharakter angedeutet (vgl. 1,7 GII)” (Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, 120).

⁶² Zob. Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1112.

⁶³ Zob. A. Piwowar, „Początkowa koncepcja mądrości według Syracha. Syr 1,1-10 jako perykopa programowa”, *BA 2* (2014) 411.

⁶⁴ Zob. Piwowar, „Mądrość pośredniczką wzajemnej miłości Boga i człowieka (Syr 4,11-19)”, 63-68.

⁶⁵ Zob. Piwowar, „Dwie drogi prowadzące do odnalezienia mądrości według Syracha”, 69-71.

Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37)

Mądrość szukała miejsca swego spoczynku (24,7) i otrzymała nakaz od Najwyższego, aby zamieszkać w Jakubie (24,8). W 32,15 Syrach stwierdza, że szukający Prawa (jest ono utożsamione z mądrością) będzie nim napełniony, a w 33,18 mówi, że nie dla siebie samego się trudził, opracowując swe dzieło, lecz także dla wszystkich, którzy szukają wychowania, tzn. koniecznego warunku do osiągnięcia mądrości (por. 6,18). Mędrzec zwraca się do swego ucznia z nakazem szukania mądrości, ponieważ wie, że można ją odnaleźć i posiadać. Sam ją zdobył i dlatego wzywa innych do jej osiągnięcia. Stara się także pomóc im w zrealizowaniu tego celu.

Syrach wyraża głębokie przekonanie, że jeśli uczeń odda się szukaniu mądrości z należytyim zaangażowaniem i wielką pilnością, to odnajdzie ją (*gnōsthēsetai soi* – „zostanie poznana przez ciebie”). Poza 6,27a mędrzec mówi jeszcze cztery razy w swym dziele o poznaniu mądrości. W 1,6 pyta: „Korzeń mądrości komu został objawiony? I wielkie jej czyny kto poznał?”⁶⁶. W 4,24 stwierdza, że mądrość poznaje się z mowy, zaś w 18,28, że każdy rozumny ją pozna. Jednak nie można jej poznać całkowicie i dogłębnie, ponieważ jest ona w swej pełni nie do ogarnięcia przez człowieka (por. 24,28). Mądrość jest więc możliwa do poznania, choć jedynym, który zna ją całkowicie, jest Bóg (por. 1,1.9). Człowiek może ją poznać, ale nie pozna jej nigdy w całości. Poznawanie jej jest procesem, który nigdy się nie kończy. Ono rozwija się i pogłębia, lecz nie wyczerpuje do końca bogactwa mądrości.

Forma *gnōsthēsetai* sprawia pewną trudność. Z punktu widzenia morfologicznego jest to *indicativus futuri passivi* trzeciej osoby liczby pojedynczej czasownika *ginōskō*. Pojawia się jednak pytanie, czy powinniśmy rozumieć ją jako czynność przyszłą dokonaną („zostanie poznana”), czy niedokonaną („będzie poznawana”). W świetle 1,6 i 24,28 wydaje się, że bardziej właściwą interpretacją byłaby ta druga (czynność niedokonana). Jednak rozumienie jej w sensie czynności dokonanej („zostanie poznana”) jest również możliwe do przyjęcia, skoro, jak przypomnieliśmy powyżej, Syrach twierdzi, że ją poznał. Nie oznacza to jednak, że posiadał całkowitą jej znajomość, czyli poznał ją tak, jak zna ją sam Jahwe. Z punktu widzenia syntaktycznego istnieje jeszcze jedna możliwość interpretacji *gnōsthēsetai*. Do tej pory analizowaliśmy tę formę jako czynność wyrażoną w stronie biernej z *soi* jako *dativus agens* („zostanie poznana przez ciebie”). Może ona jednak zostać uznana również za stronę bierną zezwalającą („pozwoli ci się poznać”)⁶⁷. Wydaje się, że mędrzec bardziej skoncentrował się na możliwości poznania mądrości niż na sposobie,

⁶⁶ Zob. Piwowar, „Początkowa koncepcja mądrości według Syracha. Syr 1,1-10 jako perykopa programowa”, 423-426.

⁶⁷ Zob. Blass – Debrunner, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, §314; Wallace, *Greek Grammar*, 440-441.

w jaki cel ten zostanie osiągnięty. Ponadto powinniśmy pamiętać, że skoro wcześniej była mowa o trudach, jakich domaga się jej poznanie, to raczej powinniśmy odrzucić objawianie się mądrości (strona bierna zezwalająca). Poznanie jej jest bowiem możliwe dzięki wysiłkowi człowieka i od niego zależy. Bez niego osiągnięcie mądrości jest niemożliwe.

W drugim stychu mędrzec wzywa swego ucznia, aby, gdy posiadzie mądrość (*egkratēs genomenos* – dosł. „posiadającym stawszy się”), nie oddał jej (*mē afē[i]s autēs*). Przymiotnik *egkratēs* („posiadający”; por. 27,30⁶⁸) w kontekście zdobycia mądrości pojawia się jeszcze raz w greckim tekście Syr. W 15,1 mędrzec mówi, że posiadający Prawo, zrozumie mądrość (*katalēmpsetai autēn*). Posiadanie, które wyrażone jest przy pomocy *egkratēs*, nie dotyczy mądrości, lecz Prawa, ono jest środkiem do jej zrozumienia, a ponadto, zdaniem Syracha, jest ono z nią tożsame. Przymiotnik ten nie wyraża zwykłego i prostego posiadania, lecz wynik wzięcia czegoś w posiadanie z siłą, wysiłkiem, wielkim zaangażowaniem⁶⁹. Jest wynikiem uprzedniego działania, zmierzającego do wzięcia siłą czegoś. Zbliża się więc w swym znaczeniu do „zdobyć”. Takie rozumienie *egkratēs* doskonale wpisuje się w kontekst poprzedzający, mówiący o wysiłku i trudach, które trzeba podjąć w celu osiągnięcia mądrości.

Uczeń, zdobywszy mądrość dzięki wysiłkowi i swej pracy, powinien czuwać nad nią, aby jej nigdy nie utracić (*mē afē[i]s autēs* – „nie porzuć jej”). Czasownik *afiēmi* występuje w tłumaczeniu Syr na język grecki prawie we wszystkich swych znaczeniach: „zostawiać” w sensie „opuszczać”, „porzucać” (zob. 6,3,27; 15,14; 27,19; 39,32), „odpuszczać” w kontekście grzechów (zob. 2,11; 28,2), „dozwalać” (zob. 27,19). Nigdy jednak nie pojawia się w greckiej wersji Syr w znaczeniu „oddawać”, „zwracać”. Mędrzec nie precyzuje i nie podaje przyczyny, dla której uczeń nie powinien porzucić mądrości. Być może, na podstawie kontekstu poprzedniego, powinniśmy się domyślać, że przyczyną tego zakazu jest wysiłek i trud, jaki uczeń włożył w jej zdobycie. Porzucenie mądrości byłoby równoważne ze zmarnowaniem ich i uczynieniem ich niepotrzebnymi. Jednak kontekst następujący (poczynając od w. 28, a w sposób szczególny trzecia sekcja ww. 29-31), mówiąc o skutkach i owocach znalezienia mądrości, wskazuje jednoznacznie, że odrzucenie jej przyniosłoby utratę wielkich dóbr, które ona niesie ze sobą i którymi obdarza tego, kto ją posiadał i odnalazł. J. L.

⁶⁸ Zob. Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek – English Lexicon of the Septuagint* I, 127; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 188.

⁶⁹ R. Romizi (*Greco antico*, 390) twierdzi, że przymiotnik *egkratēs* powstał z rdzenia *krat* („siła”, „moc”), który został poprzedzony przez *en* (przed *k* przeszło ono w *eg*) i do którego dodano sufiks przymiotnikowy *-ēs*.

Crenshaw uważa, że 6,27b może stanowić powtórzenie myśli wyrażonej już wcześniej w 6,21⁷⁰.

Trzeci werset drugiej sekcji (ww. 26-28) Syr 6,23-31 stanowi pomost łączący ją z trzecią – końcową (ww. 29-31)⁷¹. Wskazuje on na pozytywne skutki i owoce zdobycia mądrości, które stanowią zarazem bodziec do podjęcia trudu związanego z jej osiągnięciem (por. 6,18-22 i 6,23-25) i argument przemawiający za tym, aby nigdy jej nie odrzucić (por. 6,27b).

W 6,28a Syrach zapowiada pierwszy skutek osiągnięcia mądrości. Jest nim odnalezienie jej spoczynku (*heurēseis anapausin autēs*). Rzeczownik *anapausis* („pokrzepienie”, „odpoczynek”, „wytchnienie”; G. Pérez Rodríguez interpretuje go w znaczeniu „pokój wewnętrzny”⁷²), poza 6,28a, występuje jeszcze szesnaście razy w greckim tekście Syr. Pięć razy jest on dopełnieniem bliższym czasownika *heuriskō* („znaleźć”; por. 11,9; 22,13; 28,16; 33,26; 51,27). „Rzeczownik *anapausis* oznacza odpoczynek polegający na wstrzymaniu się od pracy lub jej zaprzestaniu (por. 11,19; 20,21; 31,3-4; 33,26; 40,5-6), wytchnienie, ulgę, spokój (por. 18,16; 28,16; 36,24; 38,14), może odnosić się także do śmierci (por. 30,17; 38,23)”⁷³. W kontekście analizy 6,28a, najważniejszym tekstem mówiącym o spoczynku/wytchnieniu jest 51,27: „Zobaczcie własnymi oczami, że mało natrudziłem się i znalazłem dla siebie wielki odpoczynek”⁷⁴. Mędrzec dzieli się wcześniej osobistym doświadczeniem szukania mądrości. W 51,27 mówi o jednym z owoców tych poszukiwań – znalezieniu odpoczynku. Choć nie odnosi go, jak w 6,28a, do mądrości, to jednak kontekst jednoznacznie sugeruje, że chodzi o wytchnienie, które jest z nią związane (np. pochodzi od niej lub jest jej darem). W 6,28a Syrach mówi o znalezieniu odpoczynku jej (*anapausin autēs*). Genetiwus zaimka osobowego *autēs* możemy zinterpretować jako *genetivus possessoris* (miejsce, w którym odpoczywa sama mądrość; moglibyśmy utożsamić to miejsce z „domem” mądrości [miejscem jej przebywania]), *genetivus obiectivus* (wytchnienie, którym jest mądrość) lub *genetivus subiectivus* (odpoczynek, który zapewnia, którym obdarza sama mądrość)⁷⁵. Wydaje się, że wszystkie przedstawione powyżej propozycje interpretacji *autēs* są możliwe do przyjęcia i prawdopodobne,

⁷⁰ „This verse furnishes a contrast to the conduct of the uninformed who abruptly threw away the stone he had picked up, presumably because of its heavy weight (v. 21)” – Crenshaw, „The Book of Sirach”, 689.

⁷¹ „Die Imperative zur Mühe der Weisheitssuche werden V 28-31 zu Verheißungen. Das Objekt der Mühe wird zur Geberin” – Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, 120.

⁷² Zob. Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1112.

⁷³ Piwowar, „Dwie drogi prowadzące do odnalezienia mądrości według Syracha”, 88.

⁷⁴ Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, 120.

⁷⁵ Zob. Piwowar, „Dwie drogi prowadzące do odnalezienia mądrości według Syracha”, 88.

ponieważ prawdziwe wytchnienie daje jedynie mądrość. Powinniśmy jednak zwrócić uwagę na niezwykłą głębię pierwszego znaczenia *autēs*. Jeśli zaimek ten odnosiłby się do miejsca zamieszkania mądrości, to wyrażałby wprowadzenie ucznia w niezwykłą więź z nią (zamieszkiwanie pod jednym dachem, a przynajmniej przebywanie z nią w chwilach wyjątkowych zarezerwowanych dla najbliższych – czas wypoczynku; por. 4,15; 14,25-27⁷⁶). J. Marböck twierdzi, że miejsca odpoczynku, o którym mówi 6,28a, nie powinniśmy utożsamiać z Ziemią Obiecaną, jak to jest czynione we wcześniejszych księgach Starego Testamentu, lecz z osobą Mądrości, tzn. z samym Bogiem⁷⁷. J. Schreiner, próbując chyba połączyć wcześniejsze rozumienie odpoczynku (miejsce) z nowym jego ujęciem (mądrość), stwierdza, że wytchnienie, o którym mówi Syrach w 6,28a, może odnosić się zarówno do miejsca, jak i stanu, którym jedynie Bóg może obdarzyć człowieka⁷⁸.

Mędrzec stwierdza jednak, że uczeń znajdzie odpoczynek, który da mu mądrość, ale nie od razu. Wyraźnie i jednoznacznie zaznacza, prawie emfaticznie, że nastąpi to dopiero na końcu (*ep'eschatōn*). Syntagma *ep'eschatōn* występuje jeszcze dziesięć razy w greckiej wersji Syr. Odnosi się do końca jakiegoś okresu czy przedziału czasu (por. 12,12; 13,7; 14,7; 30,10; 31,22), może jednak określać koniec życia (por. 1,13;2,3; 3,26; 21,10; 30,1). Wydaje się, że mędrzec w 6,28a nie odniósł jej do momentu śmierci, ponieważ nie znał on jeszcze idei życia po śmierci, dlatego człowiek, jego zdaniem, może się cieszyć odpoczynkiem mądrości tylko podczas swego życia. *Ep'eschatōn* odnosiłoby się więc do końcowego okresu życia ucznia (jego starości). Potwierdził to wcześniej w 6,18b: „aż do siwizny będziesz znajdował mądrość”⁷⁹ oraz na końcu swego dzieła w 51,14b: „i aż do ostatnich [dni] (*heōs eschatōn*) będę jej szukał”⁸⁰.

⁷⁶ Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, 120; Tenze, *Weisheit im Wandel*, 117.

⁷⁷ „Ort der Ruhe ist nicht mehr das Land wie im Deuteronomium sondern die Person der Weisheit bzw. Gott selber. In der Sprache der Psalmen findet ja der Gerechte in Gott Zuflucht und Sicherheit. Eine ausdrückliche Bestätigung für dieses im Text selber nur verhalten angedeutete Verständnis gibt V 26, der nur griechisch und syrisch erhalten ist. Diese Vers ist ein Midrasch zu Dt 6,5, dem Hauptgebot der Gottesliebe. Wenn der Weisheit gegenüber kühn dieselbe Hingabe wie gegen Gott verlangt wird, ‚mit ganzem Herzen‘ und ‚mit ganzer Kraft‘, dann besteht kein Zweifel, daß eben Gott selbst hinter dem Anspruch der Weisheit steht. Das menschliche Mühe um Zucht und Weisheit wird damit auf die persönliche Beziehung zu Gott hingeeordnet und von ihr umgriffen” – Marböck, *Weisheit im Wandel*, 117.

⁷⁸ Zob. Schreiner, *Jesus Sirach 1 – 24*, 46.

⁷⁹ Zob. Piwowar, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część I: Przyjęcie wychowania prowadzi do osiągnięcia mądrości (Syr 6,18-22)”, 121-123.

⁸⁰ Zob. Piwowar, „Dwie drogi prowadzące do odnalezienia mądrości według Syracha”, 71.78.92.

W drugim stychu (w. 28b) Syrach przedstawia kolejny owoc, który jest skutkiem odnalezienia mądrości przez ucznia. Jest nim radość (*eufrosynē*)⁸¹. Syrach mówi o dwóch rodzajach wesela. Pierwszy z nich posiada charakter duchowy, drugi zaś czysto ludzki. Radość jest przejawem bojaźni Pańskiej (por. 1,11), z niej pochodzi i jest jej darem (por. 1,12; 2,9). Kto oddaje się mądrości zostanie napełniony radością (por. 4,12). Kto troszczy się o mądrość znajdzie radość (por. 15,6). Jest ona także darem Boga (por. 50,23). Źródłem radości czysto ludzkiej jest wino (por. 31.27.28.31) lub przyjaźń (por. 9,10; 37,4). Jest ona przeciwieństwem przykrości i jest wynagrodzeniem dla człowieka cierpliwego (por. 1,23). Powinna towarzyszyć składaniu darów i dziesięcin (por. 35,8). Radość serca jest największym szczęściem człowieka (por. 30,16) i esencją jego życia (por. 30,22). 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)⁸². Ta, o której mówi 6,28b, przynależy do pierwszej kategorii. Napełnia więc człowieka trwałym i głębokim weselem, które nie przemija i zawsze mu towarzyszy. J. Marböck podkreśla ogromną zmianę w tekście, którą wnosi w. 28b. Wprowadza on przejście od trudnego i uciążliwego poszukiwania mądrości do radości, która, jego zdaniem, jest jej istotą (por. 4,17-18; 15,6)⁸³.

Pierwszym owocem osiągnięcia mądrości jest odpoczynek, którym ona obdarzy swego ucznia. Stanie się to dopiero po długim wysiłku i wielu trudach. Uczeń, osiągnąwszy cel (zdobycie mądrości), będzie mógł w końcu zaznać odpoczynku i cieszyć się mądrością⁸⁴. Obdarzy go ona radością i weselem, tzn. uczyni go szczęśliwym na zawsze, ponieważ ten jej dar jest nieprzemijający i stale wypełnia serce ucznia, który zdobył mądrość (por. 15,4-6)⁸⁵. Będzie to jednak skutkiem wytrwałego poszukiwania i poznawania mądrości. J. L. Crenshaw, nawiązując do pierwszych owoców mądrości i ich wpływu na życie ucznia, stwierdza, że w końcu dostrzeże on mądrość, jaką ona rzeczywiście jest⁸⁶.

81 „Le chasseur qui rentre chez lui avec sa proie savoure déjà en perspective la soirée joyeuse et reposante où le gibier capturé sera son festin. Ainsi en est-il de celui qui aura poursuivi la Sagesse jusqu'à ce qu'eele se laisse prendre et fasse son bonheur” – Gilbert, *Les cinq livres des Sages*, 175.

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

83 Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, 120; Tenze, *Weisheit im Wandel*, 116.

84 „Esta estrofa inculca la actitud personal, y la imagen parece tomada de la caza: búsqueda, rastreo, persecución, captura. El alumno ha tomado plenamente la iniciativa y consigue su objeto” – Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiastico*, 165.

85 „What one receives after taking hold of Wisdom is compared to the satisfaction one experiences at the end of a successful day's hunt” (Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 194).

86 Zob. Crenshaw, „The Book of Sirach”, 689.

4. Skutki poddania się mądrości (Syr 6,29-31)

W trzeciej sekcji powracają obrazy związane z niewolnictwem, które poznaliśmy już w ww. 23-25 (pierwsza sekcja). Mędrzec opisuje jednak ich przemianę. Nie są one jedynie symbolami mówiącymi o konieczności całkowitego poddania się mądrości na wzór niewolnika, lecz stają się powodem chluby i wyniesienia ucznia do wielkiej chwały, którą zostanie obdarzony przez zdobytą mądrość⁸⁷. Już 6,28 zapowiadał pierwsze owoce osiągnięcia mądrości, jednak ww. 29-31 rozwijają i pogłębiają skutki stania się mądrym i ukazują niezwykłą przemianę trudów i wysiłków, które trzeba było włożyć w osiągnięcie tego celu. Trudy te i wysiłki zostają przemienione we wspaniałe wyniesienie ucznia i uwieńczenie procesu dążenia do mądrości⁸⁸.

Syr 6,29a odwołuje się do pierwszego obrazu związanego z byciem niewolnikiem, tj. do kajdan (*hai pedai*). W 6,24a mędrzec zwywał swego ucznia do poddania się mądrości. Aby wyrazić tę ideę, posłużył się metaforą włożenia nóg w kajdany. W 6,29a stwierdza natomiast, że owe kajdany staną się dla ucznia mocną ochroną (*skepēn ischyos*). Rzeczownik *skepē* („ochrona”, „obrona”⁸⁹, czy ogólnie to, co zapewnia bezpieczeństwo⁹⁰) występuje w tekście greckim Syr poza 6,29a jeszcze pięć razy. W 6,14 wierny przyjaciel jest określony jako obrona mocna/potężna (*skepē krataia*)⁹¹. Syr 14,26 mówi o tym, że ten, kto rozważa nad mądrością i dąży do jej osiągnięcia, położy swoje dzieci pod jej ochroną i przenocuje (znajdzie zamieszkanie) pod jej gałęziami. W 29,22 rzeczownik ten przyjmuje znaczenie dach (zbliża się więc do znaczenia z 14,26), ponieważ tekst ten mówi o osłonie z desek (*skepē dokōn*). W 34,16 występuje on aż dwa razy. Tekst ten jest ważny dla naszej analizy, ponieważ mówi o obronie/ochronie, którą zapewnia Bóg tym, którzy się Go boją. 34,16 stanowi część perykopy poświęconej podrójom, w której Syrach zawarł własne doświadczenia z odbytych wypraw. W 34,12 stwierdza, że często był w niebezpieczeństwie śmierci. Wyratował go jednak ze wszystkich zagrożeń Pan, ponieważ pomaga On zawsze bojącym się Go. W 34,16 mędrzec stwierdza, że Jahwe jest tarczą mocną i mocną podporą,

⁸⁷ „In V 29-31 wandeln sich die Bilder von V 23-25 Zug für Zug in ihr kostbares Genenteil” – Marböck, *Jesus Sirach I* – 23, 120; por. Gilbert, *Les cinq livres des Sages*, 175; Morla Asensio, *Eclesiastico*, 49; Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*, 201.

⁸⁸ Zob. Rickenbacher, *Weisheits Perikopen bei Ben Sira*, 61.

⁸⁹ Zob. H. G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1996) 1606; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek – English Lexicon of the Septuagint II*, 427.

⁹⁰ Zob. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 623.

⁹¹ Zob. J. Corley, *Ben Sira's Teaching on Friendship* (Brown Judaic Studies 316; Brown 2002) 58; J. J. Pudelko, *Wierny przyjaciel lekarstwem życia (Syr 6,16)* (Rozprawy i studia biblijne 28; Warszawa 2007) 86.

osłoną od upału i żaru (*skepē apo kausōnos kai skepē apo mesēmbrias*), strzeże przed potknięciem się i broni przed upadkiem. W tekście tym problematyczną staje się interpretacja wyrażenia *sterigma ischyos skepē apo kausōnos* (dosł. „podpora mocna osłona od upału”). Czy rzeczownik *ischys* („potęga”, „moc”), który pełni, podobnie jak w 6,29a, funkcję *genetivus hebraicus* (tzn. występuje w znaczeniu przymiotnika) powinien być odniesiony do *sterigma* („podpora mocna, osłona od upału”) czy do *skepē* („podpora, osłona mocna od upału”)?. Z punktu widzenia składni powinniśmy opowiedzieć się za pierwszą interpretacją, natomiast z punktu widzenia semantycznego za drugą, ponieważ w greckim tekście Syr *sterigma* nigdzie nie łączy się z *ischys* (por. 3,31; 34,15.16; 49,15). Argument ten jednak jest przekonujący, dlatego przyjmując przesłankę składniową, powinniśmy odnieść *ischys* do *sterigma*.

Na podstawie przeprowadzonej powyżej analizy użycia w greckim tekście Syr rzeczownika *skepē*, możemy stwierdzić, że oznacza on coś, co zapewnia człowiekowi bezpieczeństwo, które możemy porównać z tym, gdy ktoś przebywa we własnym domu. Odnosi się ono do zagrożeń istotnych, które mogą pozbawić ludzi życia (np. wysoka temperatura). Można liczyć na to zabezpieczenie i być go pewnym jak przyjaźni wiernego druha. Ochrona/osłona, o której mówimy, jest niezawodna i solidna, ponieważ chroni życie człowieka od śmiertelnego niebezpieczeństwa. Podkreśla to w 6,29 rzeczownik *ischys*, który, jak już powiedzieliśmy wcześniej, pełni funkcję *genetivus hebraicus*. Człowiek może więc liczyć na tę obronę i być pewnym, że ona nie zawiedzie i uchroni jego życie przed niebezpieczeństwem. Kajdany, które uczeń przyjął na siebie w dążeniu do mądrości, stają się więc dla niego ochroną niezawodną, pewną, na której może on polegać, gdyż nie zostanie zawiedziony.

Drugi stych 6,29 przywołuje obrozę (*kloios*) z 6,24b. Musimy jednak zwrócić uwagę na pewną zmianę. W 6,24b mędrzec mówił o jednej obroży, którą uczeń powinien włożyć na swój kark. W 6,29b rzeczownik ten pojawia się w liczbie mnogiej (*hoi kloioi*). Autor mówi więc już nie o jednej, lecz o wielu obrożach. Wydaje się, że zmiana liczby z pojedynczej na mnogą w przypadku tego rzeczownika nie jest bez znaczenia. Mędrzec w 6,29b chciał chyba zintensyfikować poddanie się mądrości, o którym mówił w 6,24b. Wiele obróż oznaczałoby więc wiele wysiłków i trudów, które trzeba podjąć, aby osiągnąć mądrość. W opinii Syracha staną się one jednak szatą chwalebą (*stolēn doksēs* – dosł. „szatą chwały”). Rzeczownik *stolē* („szata”, „ubiór”, „stój”), poza analizowaną przez nas perykopą (por. 6,31a), występuje jeszcze dwa razy w greckim tekście Syr. W 45,10 autor stwierdza, że Aaron otrzymał od Boga świętą złotą szatę (*stolē[i] hagial[i] chrysō[i]*).

Zaś w 50,11 arcykapłan Szymon ubierał szatę chwalebną (*stolēn doksēs*), gdy wstępował, aby pełnić świętą służbę przy ołtarzu Pana⁹². Wyraźnie widać, że rzeczownik ten w greckim tekście dzieła mędrca z Jerozolimy odnosi się do szaty arcykapłana, czyli, w czasach Syracha, do odzienia osoby sprawującej najwyższą władzę w Izraelu, władzę nie tylko duchową, ale także polityczną. Poddanie się więc mądrości i przyjęcie na siebie jej wymagań i ciężarów przemienia człowieka. Dzięki niej staje się on kimś najważniejszym. W opinii Stracha, posiada on tę samą godność, która przynależy do arcykapłana (przywódcy religijnego i politycznego Izraela). Ten, kto przyjął obrozę mądrości, czyli całkowicie się jej poddał, zyska najwyższą z możliwych pozycji społecznych, godność, chwałę i zaszczyty. Nie ma większej chwały i wyższego (ważniejszego) stanowiska ponad nie. Metamorfoza ucznia będzie radykalna: z niewolnika stanie się kimś, komu będzie przynależać najwyższa godność i pozycja. Mądrość wyniesie go na najwyższy szczebel drabiny społecznej. Przemiana, o której mówi tu autor, jest najbardziej ekstremalna ze wszystkich możliwych. Jest ona dziełem mądrości i skutkiem poddania się jej.

W pierwszym stychu 6,30 mędrzec podkreśla i zwraca uwagę na jeden z elementów ozdobnych, które znajdują się na szacie chwalebnej (*ep'autēs* odnosi się do *stolēn doksēs* ze stychu poprzedniego, a nie do mądrości, jak większość zaimków rodzaju żeńskiego trzeciej osoby liczby pojedynczej), o której mówił w 6,29b: „Ozdoba bowiem złota jest na niej” (*kosmos gar chryseos estin ep'autēs*). Rzeczownik *kosmos*, obok znaczenia „świat”, „wszechświat”, może również przybierać sens „ozdoba”⁹³. I właśnie w tym ostatnim znaczeniu występuje on prawie zawsze (wyjątkiem jest 50,19) w greckim tekście Księgi Mądrości Syracha (por. 21,21; 22,17; 26,16; 32,5 i 43,9). Jeszcze dwa razy poza 6,30a spotykamy w dziele mędrca z Jerozolimy syntagmę „ozdoba złota”. W 21,21 twierdzi on, że wykształcenie/formacja (*paideia*) jest dla rozumnego (*fronimō[i]*) jak ozdoba złota (*kosmos chrysous*). W 32,5 mówi zaś, że gra muzyków podczas picia słodkiego wina jest jak pieczęć rubinu na ozdobie złotej (*epi kosmo[i] chrysō[i]*). Musimy zwrócić uwagę na pierwszy z tych tekstów, ponieważ występuje, podobnie jak 6,30a, w kontekście mądrościowym. Wykształcenie (*paideia*) jest koniecznym warunkiem do zdobycia mądrości (por. 6,18a), bez niej nie można jej osiągnąć. Podobnie

⁹² Zob. O. Mulder, *Simaon the High Priest in Sirach 50. An Exegetical Study of the Significance of Simon the High Priest as Climax to the Praise of the Fathers in Ben Sira's Concept of the History of Israel* (SJST 78; Leiden – Boston 2003) 147-149.290.

⁹³ Zob. Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 985; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek – English Lexicon of the Septuagint II*, 265; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 409.

jak ozdoba ze złota, ono również świadczy przede wszystkim o bogactwie, ale także o wysokiej pozycji społecznej tego, kto ją nosi.

W wielu kulturach starożytnego świata złoto było własnością jedynie bóstw lub władców (np. Egipt). Tylko oni mogli je posiadać. Wskazywało więc na wyjątkową pozycję tego, kto je posiadał. Było ono bardzo cenione ze względu na rzadkie występowanie i wielkie trudności związane z pozyskaniem tego kruszcu. Również w Biblii posiada bardzo mocny związek z bogactwem i władzą (por. Iz 60,17). Ze złota były wykonane korony królów (por. 2 Sm 2,30; 1 Krn 20,2; Est 8,15; Ps 21,4). Wykorzystywano je także do tworzenia przedmiotów o szczególnym przeznaczeniu, np. tronów królewskich, sprzętów do świątyni (por. Wj 25 – 26; 28; 30 – 31) oraz samej świątyni (por. 1 Krl 6 – 7)⁹⁴. Z tego powodu autorzy biblijni, gdy chcieli podkreślić wielką wartość czegoś, zazwyczaj sięgali po obraz złota⁹⁵.

Mówiąc o złocie, Syrach nawiązywał do wyżej wspomnianej symboliki tego kruszcu. Jest ono wyrazem bogactwa (por. 30,15; 31,6.8; 41,12) i symbolem piękna (por. 21,21; 26,18). Z niego były wykonywane niezwykle cenne przedmioty np. pieczęcie (por. 32,5.6), które były symbolami władzy, oraz przedmioty stosowane w kulcie (por. 45,9-12; 50,9). Wyrażenie „ozdoba złota” w Syr 6,30a jest ogólne i trudno je dokładnie zinterpretować, tzn. nie wiemy dokładnie o jakiego rodzaju element dekoracyjny chodzi. Możemy jednak przyjąć, że owa wieloznaczność została zamierzona przez samego autora. Być może poprzez umieszczenie na szacie chwalebnej *kosmos chryseos* chciał nawiązać zarówno do godności króla⁹⁶, jak i arcykapłana, w którego stroju również były złote elementy. Tak czy inaczej z całą pewnością możemy stwierdzić, że mędrzec, umieszczając na chwalebnej szacie złotą ozdobę, chciał jeszcze bardziej podkreślić i wyakcentować niezwykle godność i chwałę osoby ubranej w tę szatę, która dodatkowo, dla podkreślenia jej niezwyklej godności, jest ozdobiona złotą ozdobą.

W drugim stychu autor kontynuuje rozpoczęty w 6,29 opis przemiany narzędzi niewolniczego poddania się mądrości w chwałę i niezwykle zaszczyty, które uczeń otrzyma, jeśli wytrwa w całkowitym oddaniu się jej. Więzy (*hoi desmoi*), które przyjął dobrowolnie na siebie (por. 6,25b), staną się dla niego nicią hiacyntową (*klōsma hyakinthinon*). Rzeczownik *klōsma* („nić”⁹⁷)

⁹⁴ Zob. *Le immagini bibliche*, 1003.

⁹⁵ Zob. *Le immagini bibliche*, 1003.

⁹⁶ Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, 121.

⁹⁷ Zob. Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 963; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek – English Lexicon of the Septuagint II*, 259; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 402.

jest *hapax legomenon* w greckim tekście Syr (por. Lb 15,38⁹⁸ i Sdz 16,9). Przymiotnik zaś *hyakinthinus* („hiacyntowy”) spotykamy jeszcze tylko raz w greckim tekście Syr. W 40,4 użyty jest on do opisu króla jako tego, który nosi purpurę (*hyakinthinon*) i koronę (*stefanon*), w przeciwieństwie do biedaka, który jest ubrany w szorstki len (*ōmolion*) jako symbol biedy i najniższej pozycji społecznej⁹⁹. Syntagmę *klōsma hyakinthinon* spotykamy jeszcze tylko jeden raz w całej LXX. W Lb 15,38 odnosi się ona do filakterii, które Żydzi powinni nosić przy skrajach swoich szat, a które powinny być wykonane z nici purpurowej/hiacyntowej. Ich zadaniem miało być przypomnienie o przykazaniach Pana i obowiązek ich przestrzegania¹⁰⁰. Purpura w ST z powodu bardzo wysokiej ceny była symbolem władzy. Nosili ją tylko królowie i ich najwyżsi dostojnicy (por. Dn 5,7.16.29). Była więc symbolem władzy i mocy królewskiej. Kolor ten był zarezerwowany również dla szat kapłańskich (por. Wj 28,31; 39,22.31) i wyposażenia przybytku (por. Wj 25,5; 26,4.14; 35,7.23; 39,34; Lb 4,6.8-12.14.25)¹⁰¹.

Uwagi dotyczące nici hiacyntowej potwierdzają naszą analizę stychu poprzedniego. W 6,30b mędrzec wyraża swą pewność, że więzy przyjęte przez ucznia, czyli wszystkie ograniczenia jakie podjął, aby osiągnąć mądrość, przemienią się dla niego w niezwykłą chwałę i godność, którą można porównać jedynie z władzą królewską i arcykapłańską¹⁰². Zdaniem J. Marböck, odwołanie się do godności zarówno króla, jak i najwyższego kapłana, może nawiązywać do postępującego w Egipcie procesu ubóstwiania ptolemejskich władców¹⁰³.

98 Zdaniem A. A. Di Lelli, Syrach, mówiąc o nici hiacyntowej, nawiązał właśnie do Lb 15,38: „Thus Wisdom’s ‘bonds’ are the ‘purple cord’ that reminds the faithful Jew to remain steadfast to the Law of Moses and not to stray after the allurements of Hellenistic learning and culture” – Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 194. Podobnie uważa także J. L. Crenshaw: „The expression ‘purple cord’ comes from Num 15:38-39 and later played into rabbinic speculation about a deterrent from adultery, the cord becoming visible when clothes are removed and serving as a reminder that God observes everything one does” – Crenshaw, „The Book of Sirach”, 689; por. H. Duesberg – I. Fransen, *Ecclesiastico* (Torino – Roma 1966) 118-119; J. G. Snaith, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach* (The Cambridge Bible Commentary; Cambridge 1974) 40.

99 Zob. A. Piwowar, *La vergogna come criterio della fama perpetua*. Studio esegetico-teologico di Sir 40,1 – 42,14 (Katowice 2006) 29.47-48.

100 Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, 121.

101 Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, 121; Tenze, *Weisheit im Wandel*, 117; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 194.

102 „The wise, in other words, because of their fidelity to the Law will enjoy the splendor of royalty and the glory of the high priesthood” – Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 194; por. Eberharter, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, 34; Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, 120-121; Tenze, *Weisheit im Wandel*, 117.

103 Zob. Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, 121.

W pierwszym stychu (w. 31a) ostatniego wersetu drugiej części Syr 6,18-37 powraca obraz szaty chwalebnej (*stolē doksēs*), który spotkaliśmy już w 6,29b. W tym ostatnim tekście Syrach wyraził obietnicę uczniowi, że obroże, które przyjął na swój kark (por. 6,24b) staną się dla niego szatą chwalebną. W 6,31a stwierdza wprost, że uczeń nałoży tę szatę i stanie się ona jego własnością. Przyodziać się w coś (*endyō*) jest obrazowym opisem otrzymania jakiejś godności. Zakładanie i zdejmowanie szaty jest w Biblii metaforą stanów duchowych (por. Syr 17,3)¹⁰⁴. W kontekście analizy 6,31a ważnymi tekstami, w których występuje czasownik *endyō* są 27,8 i 45,8. Pierwszy z nich mówi o tym, że jeśli ktoś podążałby za sprawiedliwością, to osiągnie ją i włoży ją na siebie (*endysē[i]*) jak powłóczystą szatę chwalebną (*podērē doksēs*). 45,8 stwierdza, że Bóg odział (*enedysen*) Aarona w doskonałość chwały (*synteleian kauchēmatos* – dosł. „zakończenie chluby”). Oba te teksty, podobnie jak 6,31a, mówią o nadaniu komuś wielkiej godności i chwały, której symbolem jest szata nałożona na człowieka. Należy podkreślić, że czasownik *endyō* występuje w drugiej osobie liczby pojedynczej czasu przyszłego w stronie medialnej. Jest to ważne, ponieważ autor wyraził poprzez tę formę przekonanie, że szata chwalebna nie zostanie przyznana uczniowi, lecz że on sam się nią odzieje. Nie otrzyma jej jako nagrody za swe postępowanie i poddanie się mądrości, lecz odzianie się nią będzie niejako automatycznym skutkiem podjętych przez niego wysiłków. On sam zyska tę szatę dzięki swemu postępowaniu, tzn. oddaniu się w niewolę mądrości.

Budowa w. 31a wskazuje, że szata chwalebna jest utożsamiona z samą mądrością, albowiem mamy do czynienia z apozycją *stolēn doksēs* i *autēn* (dosł. „przyodziejiesz się szatą chwalebną – nią [mądrością]”), a nie z *accusativus duplex*, z którym może łączyć się czasownik *endyō*. Przyodzianie przez ucznia owego stroju równoznaczne jest ze zdobyciem samej mądrości i staniem się mądrym. Stych ten mówi więc o uwieńczeniu procesu, który prowadził ucznia do zdobycia mądrości.

Drugi stych tworzy z pierwszym paralelizm raczej syntetyczny niż synonimiczny, tzn. rozwija myśl pierwszego i pogłębia ją, a nie wyraża tej samej idei ujętej jednak w odmienny sposób (szata chwalebna//wieniec radości). Szata chwalebna, jak stwierdziliśmy powyżej, odnosi się do godności ucznia, który zdobył mądrość. Wyrażając jego pozycję społeczną (zaszczytne miejsce wśród innych), odnosi się do tego, co zewnętrzne. Natomiast wieniec radości

¹⁰⁴ „L’abbigliamento completa l’immagine dell’uomo esteriore; esso non è casuale, ma riflette qualcosa dell’intima essenza dell’individuo [...] L’abito è una specie di *alter ego*; il cambiamento d’abito può comportare la sostituzione dell’io interiore” – Lurker, *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*, 1; por. *Le immagini bibliche*, 13; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 194.

określa jego stan wewnętrzny – duchowy. Syntagma „wieniec radości” (*stefanos agalliamatos*) występuje poza 6,31b jeszcze dwa razy w greckim tekście Księgi Mądrości Syracha. W 1,11 Syrach mówi, że bojaźń Pańska jest chwałą, chlubą, radością i wieńcem radości (*stefanos agalliamatos*). Zaś w 15,6 stwierdza, że mędrzec znajdzie wesele i wieniec radości (*stefanon agalliamatos*). W obydwu tych tekstach wieniec radości znajduje się w pozycji paralelnej do rzeczownika *eufrosynē* („radość”, „wesele”; por. także 31,28, 30,22). Trudno jest określić różnicę pomiędzy *eufrosynē* i *agalliamatos*. Oba te rzeczowniki odnoszą się raczej do tego samego rodzaju radości/wesela. Mogą bowiem oznaczać radość czysto ludzką, przemijająca i chwilową, jak również odnosić się do głębszej radości duchowej, trwałej i nieprzemijającej¹⁰⁵.

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. 32,2 i być może 1,18). Na podstawie użycia tego rzeczownika w greckim tekście Syr wydaje się, że w 6,31b może posiadać on znaczenie nagrody, ozdoby (chwały) lub być symbolem władzy. W pierwszym przypadku wieniec odnosiłby się do nagrody, jaką otrzyma uczeń, który poddał się mądrości i wytrwał w tym oddaniu się jej. W drugim, podobnie jak szata chwalebna, również wieniec radości (lub wieniec radosny; *agalliamatos* jako *genetivus hebraicus* analogicznie do *doksēs* z 6,31a) byłby oznaką nabycia nowej, wielkiej godności i chwały (por. Prz 4,9). Podobne znaczenie przyjmowałby również w trzecim przypadku (korona jako symbol władzy, godności królewskiej i chwały).

Na tej podstawie możemy powiedzieć, że wieniec radości, o którym mówi drugi stych 6,31, wyraża z jednej strony nową godność i chwałę, nabytą dzięki wytrwaniu w poddaniu się mądrości. Z drugiej zaś mówi o niezwykłej radości. Radości bardzo intensywnej, która napełniła ucznia i trwa w jego życiu. F. Ueberschaer uważa, że wieniec radości, o którym mówi mędrzec w 6,31b, nawiązuje do wieńców przyznawanych młodzieńcom w gimnazjach jako nagrodę za wygrane zawody sportowe¹⁰⁶.

Podsumowując rozważania nad trzecią sekcją Syr 6,23-31, powinniśmy stwierdzić, że mędrzec, ukazując przemianę narzędzi, które są symbolami niewolniczego poddania się mądrości, w przyszłą chwałę i niezwykłą godność, jaką uczeń otrzyma, jeśli tylko wytrwa w oddaniu się jej i nie porzuci jej

¹⁰⁵ Zob. Piwowar, „Mądrość pośredniczką wzajemnej miłości Boga i człowieka (Syr 4,11-19)”, 71-72.

¹⁰⁶ Zob. Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*, 202.

dróg, chciał zachęcić go do przyjęcia na siebie pęt mądrości i całkowitego powierzenia jej całego swego życia. Choć będzie to trudne i będzie wymagało całkowitego posłuszeństwa mądrości, to jednak nagroda ucznia będzie wielka i warto dla niej podjąć wszystkie trudne i ciężkie wymagania mądrości, aby móc cieszyć się jej darami i chwałą, jaką ona obdarzy tego, kto przy niej wytrwa¹⁰⁷. J. Schreiner twierdzi, że chwała i godność, o których mówią ww. 29-31, należy utożsamiać z najwyższą pozycją społeczną, jaką człowiek może osiągnąć w swym życiu¹⁰⁸.

5. Zakończenie

Mędrzec przedstawił swą naukę dotyczącą poddania się mądrości w sposób niezwykle obrazowy i przemawiający do wyobraźni ucznia. Siła obrazów zawartych w 6,23-31 jest większa niż zwykłej zachęty. Na początku stawia bardzo jasne i wyraźne wymaganie: jeśli uczeń chce zdobyć mądrość, musi oddać się całkowicie w jej niewolę (por. 6,23-25), szukać jej z niezwykłą konsekwencją i wytrwać pomimo wszelkich trudności na tej drodze (por. 6,26-28). Tylko jeśli okaże się wiernym i oddanym sługą mądrości, otrzyma jako nagrodę wielką chwałę, niezwykłą pozycję społeczną i ogromne uznanie (por. 6,29-31)¹⁰⁹. Uczeń nie może pozostać obojętny wobec tak przedstawionej perspektywy. Musi przynajmniej spróbować oddać się mądrości, aby móc ją osiągnąć i cieszyć się niezwykłą jej nagrodą. Wskazane owoce i skutki niewolniczego poddania się mądrości pomogą uczniowi znieść trudności i ciężary, które niesie ze sobą służba mądrości, a gdy przyjdzie zniechęcenie, dodadzą mu sił, aby nie zrezygnować z całkowitego oddania się jej i nie porzucić jej¹¹⁰. Syrach jako wytrawny wychowawca i ojciec nie zataja przed uczniem, który chce osiągnąć mądrość, wysiłków, jakie

¹⁰⁷ „La sabiduría hace a sus discípulos reyes y príncipes de sus tendencias e inclinaciones, que saben somererse plenamente a Dios, y hombres dignos de estima y gloria ante sus semejantes” (Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1112).

¹⁰⁸ Zob. Schreiner, *Jesus Sirach 1 – 24*, 47.

¹⁰⁹ „Mit Prachtgewand und Freudenkranz (-krone) verwandelt sie den gebeugten und gebundenen Lastträger in ihre eigene königliche Wirklichkeit” – Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, 121. „Ruhe, Freude, Schutz, kostbare Kleider und Schmuck, all dies ist dem, der gefunden hat, zu eigen. Es ist ein Haltung erreicht, die das Vergangene vergessen und das Kommende in Freude erwarten läßt. So wie der, in einem harten Wettkampf gesiegt hat, die Krone des Sieges auf das Haupt gesetzt bekommt (V.31), so fühlt sich der, der die Weisheit gefunden hat” – Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 86; por. Eberharter, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, 34-35.

¹¹⁰ „S’il accepte ce que Ben Sira lui propose, le jeune disciple doit savoir que la rude discipline et l’entraînement épuisant que le maître lui a décrits trouveront leur récompense” – Gilbert, *Les cinq livres des Sages*, 175; por. Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1112.

powinien dobrowolnie podjąć, aby zrealizować ten cel. Jednocześnie zaś, aby go zachęcić, wskazuje skutki i owoce, jakie na niego czekają, jeśli się nie podda i wytrwa w szukaniu mądrości.

Bibliografia

- Alonso Schökel L., *Proverbios y Eclesiastico* (Los Libros Sagrados 11; Madrid 1968);
- Becker E.-M. – Fabry H.-J. – Reitemeyer M., „Sophia Sirach/Ben Sira/Ecclesiasticus/Das Buch Jesus Sirach”, *Septuaginta Deutsch*. Erläuterungen und Kommentare. II: Psalmen bis Daniel (ed. M. Karrer – W. Kraus) (Stuttgart 2011);
- Beentjes P.C., *The Book of Ben Sira in Hebrew*. A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira Texts (Supplements to Vetus Testamentum LXVIII; Leiden – New York – Köln 1997);
- Corley J., *Ben Sira's Teaching on Friendship* (Brown Judaica Studies 316; Brown 2002);
- Crenshaw J.L., „The Book of Sirach”, *The New Interpreter's Bible* V (red. L.E. Keck) (Nashville 1997);
- Duesberg H. – Fransen I., *Ecclesiastico* (Torino – Roma 1966);
- Eberharther A., *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus* (Die Heilige Schrift des Alten Testament VI/5; Bonn 1925);
- Gilbert M., *Les cinq livres des Sages* (Lire la Bible 129; Paris 2003);
- Marböck J., *Jesus Sirach 1 – 23* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Wien 2010);
- Marböck J., *Weisheit im Wandel*. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira (BZAW 272; Berlin – New York 1999);
- Minissale A., *La versione greca del Siracide*. Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midraiscica e del metodo tergumico (Analecta Biblica 133; Roma 1995);
- Mopsik C., *La Sagesse de ben Sira* (Les Dix Paroles; Paris 2003);
- Morla V., *Los manuscritos hebreos de Ben Sira*. Traducción y notas (Asociación Bíblica Española 59; Estella 2012);
- Morla Asensio V., *Ecclesiastico* (El Mensaje del Antiguo Testamento 20; Estella 1992);
- Mulder O., *Simeon the High Priest in Sirach 50*. An Exegetical Study of the Significance of Simon the High Priest as Climax to the Praise of the Fathers in Ben Sira's Concept of the History of Israel (SJST 78; Leiden – Boston 2003);
- A New English Translation of the Septuagint*. And the Other Greek Translations Traditionally Included under that Title (ed. A. Pietersma – B.G. Wright) (New York – Oxford 2007);
- Pérez Rodríguez G., „Eclesiástico”, *Biblia Comentada* IV. Libros Sapienciales (Biblioteca de Autores Cristianos 218; Madrid 1967);
- Peters N., *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus* (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 25; Münster 1913);
- Peters N., *Hebräische Text des Buches Ecclesiasticus* (Freiburg im Breisgau 1902);
- Piowar A., „Dwie drogi prowadzące do odnalezienia mądrości według Syracha. Analiza egzegetyczno-teologiczna Syr 51,13-30”, *BA* 1 (2014) 57-96;
- Piowar A., *La vergogna come criterio della fama perpetua*. Studio esegetico-teologico di Sir 40,1 – 42,14 (Katowice 2006).
- Piowar A., „Mądrość pośredniczką wzajemnej miłości Boga i człowieka (Syr 4,11-19)”, *VV* 23 (2013).

Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37)

- Piwowar A., „Początkowa koncepcja mądrości według Syracha. Syr 1,1-10 jako perykopa programowa”, *BA* 2 (2014).
- Piwowar A., „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część I: Przyjęcie wychowania prowadzi do osiągnięcia mądrości (Syr 6,18-22)”, *BibAn* 1 (2015) 111-135.
- Pudelko J.J., *Wierny przyjaciel lekarstwem życia (Syr 6,16)* (Rozprawy I studia biblijne 28; Warszawa 2007).
- Rickenbacher O., *Weisheits Perikopen bei Ben Sira* (Orbis Biblicus et Orientalis 1; Freiburg – Göttingen 1973).
- Sauer G., *Jesus Sirach/Ben Sira* (Das Alte Testament Deutsch 1; Göttingen 2000).
- Schreiner J., *Jesus Sirach 1 – 24* (Die neue Echter Bibel 38; Würzburg 2002).
- Skehan P.W. – Di Lella A.A., *The Wisdom of Ben Sira* (AB 39; New York 1987).
- Snaith J.G., *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach* (The Cambridge Bible Commentary; Cambridge 1974).
- Ueberschaer F., *Weisheit aus der Begegnung. Bildung nach dem Buch Ben Sira* (BZAW 379; Berlin – New York 2007).
- Weiss K., „*pous*”, TDNT VI (Grand Rapids 1995).