

Uczony w Piśmie – ideał człowieka poszukującego mądrości (Sir 38,24; 39,1-11)

The Scribe – The Model of a Wisdom-Seeker (Sir 38:24; 39:1-11)

KS. ANDRZEJ PIWOWAR

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

SUMMARY: Sir 38:24–39:11 presents the scribe as a model of a person striving to acquire wisdom. The present article focuses on the second part of the pericope (39:1-11), which refers directly to the figure of the scribe. The fragment can be divided into five sections. In the first one (39:1-3) the sage describes the scribe's intellectual pursuits and the texts he peruses. The second section (39:4) concentrates in turn on the scribe's social commitments, while the third one (39:5) – on his attitude towards God. The fourth part (39:6-8) depicts the gift that the scribe may receive from God and the consequences it will have for his life. The final section (39:9-11) is devoted to the scribe's fame, which he may achieve due to the acquisition of wisdom.

Sirach emphasizes in his text the necessity to thoroughly study the Law and other biblical traditions (cf. 39:1). He also recommends learning from other nations to acquire wisdom (cf. 39:2-3; travel may serve such a purpose – cf. 39:4cd). However, the acquisition of wisdom does not stem only from a person's intellectual efforts, but is primarily a gift from God (cf. 39:6ab). The sage stresses the role that prayer plays in one's acquisition of wisdom. In the final part of his reflections the sage pays particular attention to the results the acquisition of wisdom brings (39:6cd-11), primarily the scribe's everlasting fame that will transcend Israel's borders.

KEYWORDS: The Book of Sirach, the scribe, wisdom, the seeking of wisdom, Sir 38:24; 39:1-11.

SŁOWA KLUCZOWE: Księga Mądrości Syracha, uczony w Piśmie (*scribe*), mądrość, poszukiwanie mądrości, Sir 38,24; 39,1-11.

Syrach w swoim dziele wiele miejsca poświęcił mądrości. Wydaje się, że to właśnie ona jest głównym, teologiczno-sapienjalnym, tematem jego dzieła. Mędrzec nie ograniczył się jedynie do teoretycznych rozważań (tzn. nie zajmuje się wyłącznie jej pochodzeniem, naturą czy też rolą w kosmosie), ale prezentuje ją także z punktu widzenia egzystencjalnego, czyli odnosi ją bezpośrednio do życia człowieka, ukazując jej rolę, znaczenie oraz owoce w ludzkim życiu. Wiele miejsca w jego refleksji nad mądrością zajmują wskazówki praktyczne dotyczące jej zdobycia i stania się mądrym (zob.

Syr 6,18-37¹). Syrach czyni to także poprzez ukazanie dwóch osób, które stawia jako wzór dążenia do osiągnięcia mądrości. Pierwszą jest mędrzec (zob. 14,20–15,10²), drugą – uczony w Piśmie (38,24–39,11³). Na końcu autor do tych dwóch wzorców poszukiwania mądrości dodaje siebie samego (zob. 51,13-30⁴).

Niniejszy artykuł zostanie poświęcony analizie tekstu Syr 38,24; 39,1-11 (omawiając strukturę Syr 38,24–39,11 wyjaśnimy wybór powyższych wersetów), który poświęcony jest uczoneму w Piśmie jako ideałowi człowieka szukającego mądrości i pragnącego ją zdobyć. W naszej analizie skupimy się na greckim tekście tej perykopy. Powodem takiego wyboru jest fakt, że do naszych czasów zachował się tylko jeden werset (38,24⁵) tekstu oryginalnego

- 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; tenże, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część II: Poddanie się mądrości i jego skutki (Syr 6,23-31)”, *BibAn* 5/2 (2015) 319-349; tenże, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część III: Środki konieczne do zdobycia mądrości (6,32-37)”, *BibAn* 6/1 (2016) 73-105.
- 2 Zob. A. Piwowar, „Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20–15,10). Część I: Działanie mędrca (Syr 14,20-27)”, *BibAn* 6/2 (2016) 183-225; tenże, „Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20–15,10). Część II: Działanie mądrości i przestroga skierowana do grzesznika (Syr 15,1-10)”, *BibAn* 6/3 (2016) 357-417.
- 3 „Questo poema può esserre considerato come il ritratto ideale del saggio, del maestro dell'epoca del Siracide (200 a.C. circa). In ogni caso vi sono enumerati gli elementi principali di una professione in cui si era al servizio della conoscenza della verità. Se si segue il cammino delle idee del poema, il primo oggetto della ricerca sarebbe la «legge dell'Altissimo»; di conseguenza, questo genere di maestro doveva essere di preferenza uno scriba. Si può comunque dire con certezza che gli antichi maestri di sapienza non erano scribi” (G. von Rad, *La Sapienza in Israella* [Genova: Marietti 1820, 1998] 29). Por. P.A. Foulkes, „«To Expound discipline or Judgement»: The Portrait of the Scribe in Ben Sira”, *Pacifica* 7 (1994) 76; D.J. Harrington, *Jesus Ben Sira of Jerusalem. A Biblical Guide to Living Wisely* (Interfaces; Collegeville: Liturgical Press, 2005) 56; J. Marböck, *Gottes Weisheit unter Uns. Zur Theologie des Buches Sirach* (Herders Biblische Studien 6; Stuttgart: Herder, 1995) 47; W. Urbanz, *Gebet im Sirachbuch. Zur Terminologie von Klage und Lob in der griechischen Texttradition* (Herders Biblische Studien 60; Freiburg: Herder, 2009) 143.
- 4 Zob. A. Piwowar, „Dwie drogi prowadzące do odnalezienia mądrości według Syracha. Analiza egzegetyczno-teologiczna Syr 51,13-30”, *BibAn* 4/1 (2014) 57-96.
- 5 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; E.J. Brill, 1997) 67; tenże, „Happy the One Who Meditates on Wisdom” (*Sir. 14,20*). Collected Essays on the Book of Ben Sira (Leuven – Paris – Dudley: Peeters, 2006) 116; P. Boccaccio – G. Berardi, *Ecclesiasticus. Textus hebraeus secundum fragmenta reperta* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1986) 25; *The Book of Ben Sira. Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary* (The Historical Dictionary of the Hebrew Language; Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language and the Shrine of the Book, 1973) 40; J. Liesen, *Full of Praise. An Exegetical Study of Sir 39,12-35* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 64; Leiden: Brill, 2000) 41; J. Marböck, „Mit Hand und Herz. Der schriftgelehrte Weise und das Handwerk in Sir 24-34”, *BN* 139 (2008) 42; C. Mopsik, *La Sagesse de ben Sira* (Les dix Paroles; Lagrasse: Verdier, 2003) 224-225;

(hebrajskiego), któremu zamierzamy poświęcić naszą refleksję. Kolejnym ważnym argumentem jest to, że tekst grecki Syr jest tekstem kanonicznym tej deuterokanonicznej księgi, a ponadto stanowi najstarsze znane nam obecnie tłumaczenie tekstu hebrajskiego tego dzieła.

Naszą analizę egzegetyczną rozpoczniemy od delimitacji tekstu perykopy, której będzie poświęcony niniejszy artykuł. Następnie przedstawimy jego tłumaczenie na język polski oraz jego strukturę, na której oprzemy dalszą refleksję egzegetyczno-teologiczną. Na zakończenie porównamy przesłanie Syr 38,24; 39,1-11 z innymi, wskazanymi powyżej, perykopami tejże księgi, mówiącymi o szukaniu i zdobyciu mądrości.

Aby ułatwić czytelnikowi śledzenie tekstu badanych wersetów i nie wprowadzać go w błąd, przyjęliśmy numerację odpowiadającą polskim wydaniom tekstu Syr, która oparta jest na edycji A. Rahlfsa⁶, a nie J. Zieglera⁷ (tę ostatnią stosuje większość obcojęzycznych publikacji naukowych i wydań tej księgi⁸).

I. Delimitacja tekstu

Określenie początku i końca Syr 38,24–39,11 nie sprawia żadnych problemów, ponieważ są one dobrze i wyraźnie zaznaczone w greckim tekście księgi. Bezpośredni kontekst, poprzedzający analizowaną przez nas perykopę, stanowi jednostka literacka poświęcona nauce o właściwym przeżywaniu żałoby po śmierci bliskiej osoby (zob. 38,16-23). Jej dolna granica jest zaznaczona poprzez użycie przymiotnika *nekros* w 38,23a, który wraz z *nekrō[ī]* w 38,16a tworzy ramy tej perykopy (*inclusio*). Początek nowej jednostki literackiej, zaczynającej się w 38,24, określony jest wyraźnie poprzez wprowadzenie

V. Morla, *Los manuscritos hebreos de Ben Sira*. Traducción y notas (Asociación Bíblica Española 59; Estella: Editorial Verbo Divino, 2012) 227-229; N. Peters, *Hebräische Text des Buches Ecclesiasticus* (Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagschandlung, 1902) 161-163, 386-387; G.L. Prato, „Classi lavorative e «otium» sapienziale. Il significato teologico di una dicotomia sociale secondo Ben Sira (38,24–39,11)”, *Lavoro e riposo nella Bibbia* (red. G. De Gennaro) (Studio Biblico Teologico Aquilano; Napoli: Edizioni Dehoniane, 1987) 165; F.V. Reiterer, *Zählsynopse zum Buch Ben Sira* (Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes 1; Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2003) 200-204; P.W. Skehan – A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira* (AB 39; New York: Doubleday, 1987) 445-448; B.M. Zapff, *Jesus Sirach 25–51* (Die Neue Echter Bibel Altes Testament; Stuttgart: Echter Verlag, 2010) 264.

⁶ Zob. A. Rahlfs (red.), *Septuaginta*. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes II (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979) 443-445.

⁷ Zob. J. Ziegler, *Sapientia Iesu Filii Sirach* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum XII/2; Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, ²1980) 303-307.

⁸ Zob. Reiterer, *Zählsynopse zum Buch Ben Sira*, 200-205.

kolejnego tematu, a ściślej mówiąc, bohatera, którym jest uczoney w Piśmie (*grammateus*)⁹. Choć w dalszej części 38,24–39,11 nie został on nigdzie wymieniony ani wspomniany, to jednak tekst jednoznacznie sugeruje, że to właśnie ta postać jest głównym bohaterem analizowanego przez nas fragmentu (zwłaszcza drugiej jego części, tj. 39,1-11).

Dolna granica jednostki literackiej, rozpoczynającej się w 38,24, zawarta jest w 39,11. Wskazują na to zarówno argumenty formalne, jak i treściowe. Po pierwsze, począwszy od 39,12, pojawia się pierwsza osoba liczby pojedynczej, podczas gdy w 38,23–39,11 dominowała niezaprzeczalnie trzecia osoba liczby pojedynczej¹⁰ (jedynie w 38,31-34 występuje trzecia osoba liczby mnogiej ze względu na podsumowujący charakter tej sekcji tekstu, ujmującej razem wymienionych wcześniej rzemieślników). W 39,12-15 zmianie ulega również rodzaj literacki tekstu. Syr 39,1-11 możemy określić jako refleksję mądrościową nad działalnością uczonego w Piśmie (wykład o charakterze sapiencjalnym). Werset 39,12 stanowi wprowadzenie, a zarazem przejście do następczej jednostki literackiej, w której autor wzywa najpierw do wysławiania Boga (39,13-15), a następnie wygłasza hymn wielbiący Jego wielkość (39,16-35). W 39,12-15 zmianie ulega więc nie tylko gatunek literacki, ale także treść (nie mówi się już o uczoneym w Piśmie, lecz o chwaleniu Pana)¹¹. Jednak pomimo tych jednoznacznych i wyraźnych argumentów niektórzy egzegeci uważają, że zaczęta w 38,24 jednostka literacka kończy się nie werselem 39,11, lecz 39,15¹².

Na podstawie powyższej analizy formalno-treściowej możemy jednoznacznie stwierdzić, że Syr 38,24–39,11 stanowi oddzielną, dobrze określoną jednostkę literacką w całości dzieła mędrca z Jerozolimy.

2. Uzasadnienie wyboru analizowanej perykopy i struktura Syr 38,24–39,11

Syr 38,24–39,11 tworzy zwartą jednostkę literacką, którą możemy podzielić na dwie, wyraźnie różniące się między sobą, części: 38,25-34 i 39,1-11¹³.

9 Zob. M. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*. Psalmentheologie im Buch Jesus Sirach (Bonner Biblische Beiträge 127; Berlin: Philo, 2000) 268.

10 Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 268.

11 Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 268.

12 Zob. O. Rickenbacher, *Weisheits Perikopen bei Ben Sira* (Orbis Biblicus et Orientalis 1; Freiburg – Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1973) 178-179.

13 Zob. R.A. Argall, *I Enoch and Sirach*. A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgment (Society of Biblical Literature. Early Judaism and Its Literature 8; Atlanta: Scholars Press, 1995) 82-83; T. Brzegowy, „Ideal uczonego na podstawie Księgi Syracha”, *Studia Nauk Teologicznych* 2 (2007) 367; Liesen, *Full of Praise*, 42-43; Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 27; tenże, „Mit Hand und Herz. Der

Pierwsza z nich poświęcona jest omówieniu pracy fizycznej rolnika (38,25-26) i rzemieślników (wykonawcy/grawera pieczęci – w. 27, kowala – w. 28 i garncarza – ww. 29-30). Wersety 38,31-34 podsumowują działalność tych osób i oceniają ją z perspektywy zdobycia mądrości i stania się mądrym¹⁴. Specyficzną rolę w analizowanej przez nas perykopie stanowi pierwszy jej werset (38,24). Wprowadza on głównego bohatera (*grammateus* – „uczony w Piśmie”) całej jednostki literackiej. Zdaniem większości egzegetów badających tekst Syr 38,24–39,11, stanowi on bądź nagłówek – tytuł całej perykopy¹⁵, bądź ogólne wprowadzenie do niej (zdaniem A.A. Di Lelli nadaje on ton całemu analizowanemu przez nas fragmentowi¹⁶)¹⁷. Jednak w 38,25-34 Syrach nie mówi w ogóle o uczonym w Piśmie. Dopiero druga część, tj. wersety 39,1-11, nawiązuje do tej postaci, obszernie omawiając jej działalność, zadania społeczne, relację z Bogiem oraz owoce zdobycia przez nią mądrości. Obie części dyptyku poświęconego uczonemu w Piśmie są

schriftgelehrte Weise und das Handwerk in Sir 24-34”, 45; G. Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, *Biblia Comentada IV. Libros Sapienciales* (Biblioteca de Autores Cristianos 218; Madrid: La Editorial Católica, 1967) 1247; S. Potocki, „Mądrość uczonego w Piśmie”, *Mądrość starotestamentalnego Izraela* (red. J. Frankowski) (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 6; Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1999) 187-188; tenże, „Uwagi autobiograficzne autora Mądrości Syracha”, *W posłudze Słowa Pańskiego. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin* (red. S. Bielecki – H. Ordon – H. Witczyk) (Kielce: Wydawnictwo Jedność, 1997) 107; Prato, „Classi lavorative e «otium» sapienziale. Il significato teologico di una dicotomia sociale secondo Ben Sira (38,24–39,11)”, 158; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 268; L. Schrader, „Beruf, Arbeit und Muße als Sinnerfüllung bei Jesus Sirach”, *Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira* (red. R. Egger-Wenzel – I. Krammer) (BZAW 270; Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1998) 119; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 449; J.G. Snath, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach* (The Cambridge Bible Commentary; Cambridge: Cambridge University Press, 1974) 188, 191; H. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter. Eine Untersuchung zum Berufsbild des vor-makkabäischen Söfēr unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Priester-, Propheten- und Weisheitslehrertum* (WUNT 2; Tübingen: J.C.B. Mohr, 1980) 260.

- ¹⁴ Na temat dokładnej struktury Syr 38,24-34 zob. L. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiastico* (Los Libros Sagrados 11; Madrid: Ediciones Cristiandad, 1968) 282; Beentjes, „Happy the One Who Meditates on Wisdom” (*Sir. 14,20*), 117; Liesen, *Full of Praise*, 44-46; Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns* 27-28; tenże, „Mit Hand und Herz. Der schriftgelehrte Weise und das Handwerk in Sir 24-34”, 45; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 287-288; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 449-450; F. Vinel, „Le métier de scribe – un métier différent: quelques réflexions à partir de la version grecque de Siracide 38 – 39”, *The Text and versions of the Book of Ben Sira. Transmission and Interpretation* (red. J.-S. Rey – J. Joosten) (Supplements to the Journal of the Study of Judaism 150; Leiden – Boston: Brill, 2011) 129-131; Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 260.
- ¹⁵ Zob. Beentjes, „Happy the One Who Meditates on Wisdom” (*Sir. 14,20*), 117; Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 28-29; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 268.280; Schrader, „Beruf, Arbeit und Muße als Sinnerfüllung bei Jesus Sirach”, 119.
- ¹⁶ Zob. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 450.
- ¹⁷ Zob. Argall, *1 Enoch and Sirach*, 82; Potocki, „Uwagi autobiograficzne autora Mądrości Syracha”, 107; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 450.

zestawione na zasadzie kontrastu¹⁸, który dotyczy szukania i odnalezienia mądrości. Owo przeciwstawienie Syr 38,24-34 i 39,1-11 jest tak wyraźnie zaakcentowane, że wielu badaczy Księgi Mądrości Syracha traktuje obie te części jako odrębne i niezależne jednostki literackie¹⁹. Podejście to jest jednak błędne, ponieważ jeśli nie uznamy ich jedności, to w 39,1-11 stracimy odniesienie do uczonego w Piśmie. Wtedy bohaterem tych wersetów może być każdy (np. kapłan, arystokrata lub ktoś inny), kto zachowuje się w opisany przez nie sposób. Jedynie uznanie jedności obu części Syr 38,24–39,11 pozwala nam bezpośrednio odnieść drugą z nich do uczonego w Piśmie²⁰.

W niniejszym artykule, zgodnie z jego tytułem, nie będziemy zajmowali się pierwszą częścią dyptyku dotyczącego szukania mądrości, ponieważ jego celem jest przedstawienie jedynie postaci uczonego w Piśmie i jego dążenia do zdobycia mądrości. Skupimy się prawie wyłącznie (z wyjątkiem koniecznych odniesień do 38,25-34, które pomogą nam lepiej zrozumieć postać i działalność głównego bohatera) na 39,1-11, dlatego że właśnie ta część analizowanej przez nas jednostki literackiej dotyczy uczonego w Piśmie. Weźmiemy jednak pod uwagę również 38,24 jako tytuł całości, gdyż wprowadza on postać, której poświęcimy naszą refleksję (*grammateus*). Właśnie z tej racji w tytule niniejszego artykułu pojawił się także pierwszy werset całej dwuczłonowej perykopy.

3. Tłumaczenie greckiego tekstu Syr 38,24; 39,1-11

38,24 Mądrość uczonego w Piśmie [jest] dzięki stosownej porze wolnego czasu,

-
- 18 Zob. G. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira* (Das Alte Testament Deutsch 1; Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2000) 267. „I due membri della correlazione sono collocati e giudicati anzitutto all'interno della loro rispettiva professionalità, ma ciò che più interessa non è tanto l'apprezzamento più o meno evidente dato a ciascuno di essi, bensì ciò che emerge dal confronto. È più importante la correlazione che non il giudizio su ogni professione considerata in se stessa” (Prato, „Classi lavorative e «otium» sapienziale. Il significato teologico di una dicotomia sociale secondo Ben Sira [38,24–39,11]”, 158).
- 19 Zob. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiastico*, 282-286; Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1245-1249; Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 264-270; Snaith, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach*, 187-192; J. Vella, „Eclesiastico”, *La Sagrada Escritura. Antiguo Testamento* (Biblioteca de Autores Cristianos; Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1970) V, 158-162.
- 20 „En realidad, esta unidad literaria [38,24-34 – przyp. A.P.] no puede separarse de Eclo 39,1-11, tanto desde el punto de vista formal como desde el contenido. Eclo 38,24 es desarrollado en Eclo 39,1-11” (V. Morla Asensio, *Eclesiastico* [El Mensaje del Antiguo Testamento 20; Estrella: Ediciones Sigueme, 1992] 189). „Die Perikope ist ein Diptychon mit den zwei einander gegenüber gestellten Bildern 38,24-34a.b und 38,34c.d-39,11; beide sind nicht nur durch das zentrale Thema des Sofer / *grammateus*, sondern auch durch viele Stichworte eng miteinander verbunden” (Märböck, „Mit Hand und Herz. Der schriftgelehrte Weise und das Handwerk in Sir 24-34”, 45). Por. Liesen, *Full of Praise*, 41-47.

- i ten, kto ogranicza się odnośnie do działania swojego, zostanie uczyniony mądrym.
- 39,1 Z wyjątkiem tego, kto oddaje duszę swoją
i tego, kto rozważa nad Prawem Najwyższego,
mądrość wszystkich starodawnych będzie badał
i prorocत्वami będzie zajęty.
- 39,2 Opowiadanie sławnych mężów będzie zachowywał
i w zawilości przypowieści wnikać będzie,
- 39,3 ukryte sprawy przysłów będzie badał
i zagadkami przypowieści będzie się zajmował.
- 39,4 Wśród dostojników będzie służył
i przed rządzącymi będzie się pokazywał,
przez ziemię obcych narodów będzie przechodził,
to, co dobre bowiem i to, co złe wśród ludzi doświadczył.
- 39,5 Serce swoje odda, aby stać wcześniej rano
dla Pana, który uczynił go
i przed Najwyższym będzie się modlił;
i będzie otwierał usta swoje w modlitwie
i z powodu grzechów swoich będzie prosił.
- 39,6 Jeśli Pan wielki zechce,
duchem pojmowania zostanie [on] napełniony.
On będzie rozlewał słowa swojej mądrości
i w modlitwie będzie wychwalał Pana.
- 39,7 On będzie prowadził prosto zamiar swój i wiedzę
i nad swymi ukrytymi sprawami będzie rozważał;
- 39,8 On ukaże formację pochodzącą z jego nauczania
i Prawem Przymierza Pana będzie się chlubił.
- 39,9 Liczni będą chwalić jego pojmowanie
i aż po wieczność nie zostanie wymazany;
pamięć o nim nie oddali się
i imię jego żyć będzie na pokolenia pokoleń.
- 39,10 Mądrość jego będą opowiadały narody
i pochwałę jego ogłaszać będzie zgromadzenie;
- 39,11 jeśliby wytrwał, imię zostawi [większe] niż tysiąc,
i jeśliby spoczął, wystarczające będzie dla niego²¹.

²¹ Por. Argall, *1 Enoch and Sirach*, 85; *Księgi greckie*. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi i indeksem form podstawowych (tłum. M. Wojciechowski) (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio, 2008) 650, 652-654; *A New English Translation of the Septuagint. And the Other Greek Translations Traditionally Included under that Title* (red. A. Pietersma – B.G. Wright) (New York – Oxford: Oxford University Press, 2007) 750-751; Reitemeyer,

4. Struktura Syr 39,1-II

Druga część perykopy poświęconej uczonemu w Piśmie (39,1-11) składa się z 16 wersetów. Wielu egzegetów zajmujących się w przeszłości tym tekstem uległo pokusie, aby podzielić go symetrycznie na cztery równe części po cztery wersety każda (I: 39,1-3; II: 39,4-5; III: 39,6-8 i IV: 39,9-11)²². Bliższa analiza treści wykazuje niepoprawność takiego podejścia. Naszym zdaniem tekst ten składa się z pięciu części (L. Schrader uważa, że pięcioczłonowa budowa Syr 39,1-11 stanowi świadome nawiązanie autora do Pięcioksięgu²³):

- I – poszukiwania intelektualne mądrości (ww. 1-3),
- II – zadania społeczne uczonego w Piśmie (w. 4),
- III – jego postawa wobec Boga (w. 5)²⁴,
- IV – dar Boga i jego skutki (ww. 6-7),
- V – wieczna sława uczonego w Piśmie (ww. 9-11)²⁵.

Weisheitslehre als Gotteslob, 275-277; Rickenbacher, *Weisheits Perikopen bei Ben Sira*, 177-178; *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami* (tłum. R. Popowski) (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio, 2013) 1246-1248; *Septuaginta Deutsch*. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung (red. W. Kraus – M. Karrer) (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009) 1142-1144.

- 22 Zob. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiastico*, 284-285; Argall, *I Enoch and Sirach*, 84-85; Liesen, *Full of Praise*, 46; Liesen, *Full of Praise*, 46; Marböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 28; M.C. Palmisano, „Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6-8”, *Rivista Biblica* 56/3 (2008) 278; Rickenbacher, *Weisheits Perikopen bei Ben Sira*, 179; Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 221. A.A. Di Lella zaproponował podział Syr 39,1-11 na cztery części, z których oprócz pierwszej (liczy ona trzy wersety) każda złożona jest z czterech wersetów. Pierwsza sekcja liczy jedynie trzy wersety, ponieważ uczoney ten Syr 39,1ab zaliczył do pierwszej części Syr 38,24–39,11. Jego zdaniem 39,1ab tworzy wraz z 38,24 inkluzję pierwszej części perykopy (Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 449).
- 23 Zob. Schrader, „Beruf, Arbeit und Muße als Sinnerfüllung bei Jesus Sirach”, 120, 131.
- 24 Zob. Liesen, *Full of Praise*, 59-60.
- 25 Identyczną strukturę zaproponował L. Schrader. Uczony ten uważa jednak, że 39,4 koncentruje się jedynie na zagranicznych podróżach uczonego w Piśmie, a 39,5 koncentruje się na modlitwie skierowanej do Boga, która dotyczy prośby o przebaczenie grzechów (zob. Schrader, „Beruf, Arbeit und Muße als Sinnerfüllung bei Jesus Sirach”, 119, 131). Również B.M. Zapff uważa, że Syr 39,1-11 posiada pięć sekcji: I. ww. 1-4 opisują działalność uczonego w Piśmie; II. w. 5 poświęcony jest religijnemu postępowaniu głównego bohatera; III. w. 6ab wyraża natchnienie głównego bohatera; IV. w. 6cd-8 poświęcone są jego działaniu i V. ww. 9-11 mówią o nieśmiertelnym jego imieniu (zob. Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 264). Zdaniem S. Potockiego Syr 39,1-11 dzieli się na trzy sekcje: 39,1-4 (akcent położony jest na osobiste uzdolnienia i kierunki działań uczonego w Piśmie); 39,5-8 (wskazuje duchowe podłoże działalności głównego bohatera) i 39,9-11 (koncentruje się na opisie, w jaki sposób jego działalność jest odbierana przez otoczenie) (zob. Potocki, „Mądrość uczonego w Piśmie”, 188; tenże, „Uwagi autobiograficzne autora Mądrości Syracha”, 108-109). Również G.L. Prato dzieli Syr 39,1-11 na trzy części: I. 39,1-3 – działalność intelektualna uczonego w Piśmie; II: 39,4-5 – przedstawia charakter społeczny i religijny głównego bohatera perykopy oraz III: 39,6-11 – opisuje reakcję Boga i ludzi na jego działalność (zob. Prato, „Classi lavorative e «otium» sapienziale. Il significato teologico di una dicotomia sociale secondo Ben Sira [38,24–39,11]”, 171-172). M. Reitemeyer

Z punktu widzenia formalnego, jedność literacką 39,1-11 podkreśla nie tylko postać uczonego w Piśmie (element treściowy), ale również odniesienie do jego osoby. W 39,1aβ występuje rzeczownik *psychē* („zasada życia”, „dusza”, ale również „istota żyjąca”), który może oznaczać także indywidualną osobę²⁶, zaś w 39,11aβ *onoma* („imię”), który w greckiej wersji dzieła Syracha często jest używany w odniesieniu do osoby ludzkiej (konkretny człowiek noszący określone imię)²⁷. Odniesienie do osoby/postaci uczonego w Piśmie poprzez użycie tych dwóch słów tworzy bardzo subtelne i wyrafinowane *inclusio* Syr 39,1-11.

5. Analiza egzegetyczno-teologiczna Syr 38,24; 39,1-11

Zgodnie ze wskazaniem zawartym w tytule niniejszego artykułu (sigle biblijne), które zostało potwierdzone w badaniu struktury Syr 38,24–39,11, naszą uwagę skupimy najpierw na 38,24 jako tytule/wprowadzeniu do całej perykopy, poświęconej uczonemu w Piśmie, który przedstawia bohatera tej dwuczłonowej jednostki literackiej. Następnie zajmiemy się tekstem Syr 39,1-11, który szczegółowo prezentuje postać uczonego w Piśmie. Analizy tego fragmentu dokonamy w pięciu etapach, które odpowiadają poszczególnym sekcjom drugiej części dyptyku.

5.1. Wprowadzenie (Syr 38,24)

Głównym bohaterem Syr 38,24–39,11 jest uczony w Piśmie (*grammateus*). Jednak pierwszy werset perykopy, w którym postać ta jest wymieniona jedynie raz w całym tekście analizowanej przez nas jednostki literackiej, nie

dzieli Syr 39,1-11 jedynie na dwie części: 39,1-5 i 39,6-11. Podstawą zaproponowanej przez niego struktury jest występowanie w 39,6a i 39,11a spójnika zdań warunkowych *ean* (zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 296-300).

- ²⁶ Zob. E. Jacob, „*psyche* ktl. B. The Anthropology of the Old Testament”, *TDNT* IX, 620; J. Lust – E. Eynikel – K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996) II, 525; T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Louvain – Paris – Walpole: Peeters, 2009) 743-745; E. Schweizer, „*psychē* ktl. D. The New Testament”, *TDNT* IX, 639-640, 648-649; H.W. Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento* (Biblioteca biblica 12; Brescia: Editrice Queriniana, 42002) 32-35. Por. także A. Piwowar, „Mądrość pośredniczką wzajemnej miłości Boga i człowieka (Syr 4,11-19)”, *VV* 23 (2013) 89; tenże, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część II: Poddanie się mądrości i jego skutki (Syr 6,23-31)”, 333.
- ²⁷ Zob. H. Bietenhard, „*onoma*”, *TDNT* V, 254, 270; H. Cazelles, „Imię. Stary Testament”, *Słownik teologii biblijnej* (red. X. Léon-Dufour) (Poznań: Pallottinum, 1990) 322-323; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, II, 334.

skupia się na jego osobie, lecz na jego mądrości (*sofia*)²⁸. Z punktu widzenia składni języka greckiego to właśnie ona jest głównym tematem 38,24a (rzeczownik „mądrość” występuje w mianowniku, jest więc podmiotem zdania zawartego w tym stychu).

Rzeczownik *grammateus* w greckim tekście Syr występuje jeszcze tylko raz. W 10,5 mędrzec stwierdza, że „w rękę Pana [jest] pomyślność człowieka/męża i osobie uczonego w Piśmie (*grammateus*) nada [On] swoją chwałę”. Werszet ten należy do perykopy 10,1-5, która mówi o władcach i roli, jaką w ich działalności odgrywa mądrość lub jej brak (zob. 10,1-3). W sposób nieoczekiwany i zaskakujący dla czytelnika, w ostatnim stychu tej perykopy Syrach mówi o chwale, której Bóg udzieli uczoneму w Piśmie. Ten zapowiedziany dar wyróżnia go i stawia nawet w pewnym sensie ponad władcami, ponieważ tekst nie mówi o udzieleniu im przez Boga tak wielkiego daru. W ten sposób osoba uczonego w Piśmie w 10,5b została wyeksponowana poprzez ukazanie jej niezwyklego znaczenia – partycypuje on w chwale Bożej (zostanie mu nadana jakaś jej część)²⁹. Wydaje się, że werszet ten zapowiada szersze omówienie roli i ogromnego znaczenia uczonego w Piśmie, a poprzez to przygotowuje czytelnika na obszerniejsze przedstawienie tej postaci, które autor zamieścił w 38,24–39,11. Być może przyczyny nieoczekiwanego pojawienia się w 10,5b *grammateus* należy upatrywać w 10,2a, gdzie mowa jest o ministrach (*hoi leitourgoi*), do których, jak świadczy 39,4ab, należeli także uczeni w Piśmie.

Powyższa analiza znaczenia i roli uczonych w Piśmie potwierdza to, co na ich temat wiemy z innych ksiąg biblijnych, zwłaszcza Starego Testamentu. Instytucja uczonego w Piśmie (hebr. *šōpēr*) pojawiła się w Izraelu w okresie królewskim. Pierwotnie byli oni urzędnikami na dworze monarchy, posiadającymi zadania administracyjne i doradcze (zob. 2Sm 8,16-17; 2Krl 12,11; 18,18; 22,3; Jr 37,15,20). Tytuł ten używany był również w hierarchii kapłańskiej (zob. 1Krn 24,6 i 2Krn 34,13). Trudno jest dziś ustalić dokładny zakres obowiązków i jednoznacznie określić funkcje, które sprawowali uczeni w Piśmie. Uogólniając, możemy jednak powiedzieć, że byli oni królewskimi sekretarzami³⁰. Dla naszej analizy i zrozumienia postaci *grammateus* większe znaczenie ma to, jak tytuł ten był rozumiany w czasach powygnaniowych oraz jakie zadania i funkcje pełniły osoby go noszące. Ezdrasz został nazwany uczoneym w Piśmie. W jego przypadku tytuł ten był rozumiany

28 Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 280-281.

29 Zob. J.G. Gammie, „The Sage in Sirach”, *The Sage in Israel and the Ancient Near East* (red. J.G. Gammie – L.G. Perdue) (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 366-367.

30 Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 281-282; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu* (Poznań: Pallottinum, 2004) I-II, 144-145.

jako „biegły w Prawie Mojżesza” (zob. Ezd 7,6), „znawca przykazań Pana” (zob. Ezd 7,11) i „Prawa Bożego” (zob. Ezd 7,12)³¹. Powyższe rozumienie roli uczonego w Piśmie potwierdza opis działalności Ezdrasza zawarty w Ne 8³². Znaczenie i funkcje uczonych w Piśmie z całą pewnością ewoluowały (Józef Flawiusz mówi o *grammateis tou hierou* – „uczni w Piśmie świątyni/pisarze świątynni”³³, zaś 1 Mch 7,12 wspomina o „uczonych w Piśmie” jako samodzielnej grupie, która pertraktuje z Alkimošem³⁴). Rozwój instytucji uczonych w Piśmie potwierdza także Syr 39,1-11³⁵.

Mądrości uczonego w Piśmie, o której jest mowa w pierwszym stychu Syr 38,24, nie powinniśmy ograniczać jedynie do wiedzy czy intelektualnych zdolności. Musimy, zgodnie z rozumieniem jej w literaturze mądrościowej Izraela, spojrzeć na nią szerzej, posiada ona bowiem bardzo mocno akcentowany wymiar egzystencjalny. Mądrość obejmuje przede wszystkim umiejętność dobrego życia i postępowania zgodnego z przykazaniami Bożymi, w pełnym posłuszeństwie Przymierzu i jego wymaganiom – na co wskazuje bardzo ściśle, mocno eksponowana zwłaszcza przez Syracha, łączność (niemal tożsamość) mądrości i bojaźni Bożej (zob. Syr 1,14.16.18.20.27;

- 31 Zob. H. Langkammer, *Księgi Ezdrasza–Nehemiasza*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy (PŚST II/3; Poznań – Warszawa: Pallottinum, 1971) 169-172; H. Niehr, „*sōpēr*”, *TDOT* X, 324-325; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 282-284; M.S. Wróbel, *Księga Ezdrasza. Księga Nehemiasza*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (NKB.ST XI; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2010) 111-112; Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 260.
- 32 Zob. Brzegowy, „Ideał uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 368; J. Jeremias, „*grammateus*”, *TDNT* I, 740-741; Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 29-31; Niehr, „*sōpēr*”, 323-325; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 284-285; A.J. Saldarini, „Scribes”, *ABD* V, 1012-1015; Schrader, „Beruf, Arbeit und Muße als Sinnerfüllung bei Jesus Sirach”, 120; de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, 241.267; Vinel, „Le métier de scribe – un métier différent: quelques réflexions à partir de la version grecque de Siracide 38–39”, 137-138.
- 33 Zob. J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela I* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm, 2001) 530 (*Ant.* XII, 138-144).
- 34 „Nie ma pewności, w jakim znaczeniu autor mówi tutaj o pisarzach [...] Wiemy jednak, że autor użył tego samego słowa na określenie oficerów w wojsku Judy (5,42)” (F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy [PŚST VI/4; Poznań: Pallottinum, 1961] 125). Zob. Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 30-31; tenże, „Mit Hand und Herz. Der schriftgelehrte Weise und das Handwerk in Sir 24–34”, 46; Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 260-261.
- 35 „In the Judaism of Ben Sira’s time, the scribe was a well-traveled, cultured, and pious Jew who was highly trained in Sacred Scriptures, especially the Law; his principal responsibility was to instruct others in the glories of Israel’s religious heritage and wisdom” (Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 450). „In Ben Sira sembra che lo «scriba» sia ancora una designazione generica: è il sapiente, colui che «professionalmente» esercita la sapienza, e quindi in tal senso appartiene ad una classe sociale distinta; da quanto è possibile dedurre dall’intero libro, non lo si può collocare in un ambiente religioso particolare, per esempio culturale o sacerdotale” (Prato, „Classi lavorative e «otium» sapienziale. Il significato teologico di una dicotomia sociale secondo Ben Sira [38,24–39,11]”, 167-168). Por. Gammie, „The Sage in Sirach”, 367-368; Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 31.

19,20; 21,11; 43,33). Nie jest ona jedynie „sumą ludzkich doświadczeń, lecz ma ścisły związek z Bogiem”³⁶ (zob. 1,1-10). Posiada charakter religijny i wyraźne konotacje teologiczne – nikt bez pomocy Boga nie może jej poznać ani osiągnąć (zob. 45,26; 51,17). To On jej udziela, przede wszystkim tym, którzy Go miłują (zob. 1,10b) i są Mu wierni (zob. 1,14). Choć Bóg wylał ją na każde stworzenie (zob. 1,10a), to jednak jedynie nieliczni stają się mądrzy (zob. 6,22)³⁷. Syrach utożsamiał ją z Prawem (zob. 24,23). Na tej podstawie możemy już na początku analizowanej przez nas perykopy stwierdzić, że syntagma *sofia grammateōs* („mądrość uczonego w Piśmie”³⁸) wskazuje na ścisłą relację uczonego w Piśmie z Bogiem (zostanie ona rozwinięta w 39,5) i Prawem (por. 39,1b).

W pierwszym stychu 38,24 brakuje orzeczenia, po podmiocie znajduje się okolicznik czasu *en eukairia[i] scholēs* (dosł. „w stosownej porze wolnego czasu”). Rzeczownik *eukairia* („stosowna/odpowiednia pora/okazja”, „sposobność”, „stosowność”³⁹) jest *hapax legommenon* w greckim tekście Syr. W pozostałych księgach LXX występuje zaledwie cztery razy (zob. 1Mch 11,42; Ps 9,10.22; 144,15). Podobnie rzecz ma się z *scholē* („wolny czas”, „bezczytność”, „spokój”, „odpoczynek”⁴⁰). Również to słowo pojawia się

36 A. Piwowar, „Początkowa koncepcja mądrości według Syracha. Syr 1,1-10 jako perykopa programowa”, *BibAn* 4/2 (2014) 406.

37 Zob. Piwowar, „Mądrość pośredniczką wzajemnej miłości Boga i człowieka (Syr 4,11-19)”, 64-65; tenże, „Początkowa koncepcja mądrości według Syracha. Syr 1,1-10 jako perykopa programowa”, 405-406; tenże, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część I: Przyjęcie wychowania prowadzi do osiągnięcia mądrości (Syr 6,18-22)”, 121.

38 R.A. Argall, opierając się na hebrajskim tekście Syr 24a, uważa, że antycypuje on aluzję do Dawida i Salomona zawartą w 44,4c (zob. Argall, *1 Enoch and Sirach*, 84).

39 Zob. E.-M. Becker – H.-J. Fabry – M. Reitemeyer, „Sophia Sirach/Ben Sira/Ecclesiasticus/ Das Buch Jesus Sirach”, *Septuaginta Duetsch*. Erläuterung und Kommentare zum griechischen Alten Testament. II: Psalmen bis Daniel (red. M. Karrer – W. Kraus) (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011) 2229; H.G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, ¹⁰1996) 717; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996) I, 186; F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca* (Torino: Loescher Editore, ²2004) 876; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 300; R. Romizi, *Greco antico*. Vocabolario greco italiano etimologico e ragionato (Bologna: Zanichelli, ³2007) 565.

40 Zob. Beentjes, „Happy the One Who Meditates on Wisdom” (*Sir. 14,20*), 120; Brzegowy, „Ideal uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 368; D.J. Harrington, *Jesus Ben Sira of Jerusalem. A Biblical Guide to Living Wisely* (Interfaces; Collegeville: Liturgical Press, 2005), 56; Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1747-1748; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, II, 466; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 2075; Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 31; Morla Asensio, *Ecclesiastico*, 189; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 667; Romizi, *Greco antico*, 1291-1292; J.C. de Vos, „«Wer Weisheit lernt, braucht viel Zeit». Arbeit und Muße in Sirach 38,24–39,11”, *Arbeit in der Antike, in Judentum und Christentum* (red. D. Dormeyer – F. Siegert – J.C. de Vos) (Münsteraner Judaistische Studien 20; Berlin: LIT Verlag, 2006) 46. Z punktu widzenia etymologicznego rzeczownik *scholē* pochodzi od rdzenia *sch-* czasownika *echō* („mieć”, „posiadać”, w znaczeniu

jedynie raz w greckiej wersji Syr, zaś w całej LXX występuje jeszcze w Rdz 33,14 (przyjmuje znaczenie „odpoczynek”) i Prz 28,19b („ten, kto zabiega/stara się o bezczynność/odpoczynek zostanie napełniony ubóstwem”). Drugi z tych tekstów łączy wyraźnie i jednoznacznie *scholē* z brakiem środków do życia i biedą materialną. J. Marböck twierdzi, że LXX nie przypisuje rzeczownikowi *scholē* żadnej pozytywnej konotacji⁴¹. Praca w kulturze starożytnego Izraela była bardzo wysoko ceniona, pracowitość zaś uważano za jedną z najważniejszych cech ludzi (por. Prz 31,10-31)⁴². Potwierdza to również sam Syrach (zob. 7,15.20.22; 11,20)⁴³. W Starym Testamencie przestrzegano przed lenistwem i zbyt długim odpoczywaniem, ponieważ mogły one doprowadzić do nędzy i stanowić nawet zagrożenie życia człowieka gnuśnego (zob. np. Prz 6,6-11⁴⁴; 10,4-5; 11,16; 19,15; 20,13; 26,13-16; Syr 10,26; 22,1-2)⁴⁵. Na tej podstawie T. Brzegowy twierdzi, że „wyrażona przez Syracha pochwała wolności od codziennej pracy fizycznej nie znajduje sobie podobnej w całym Starym Testamencie”⁴⁶. Opinię tę potwierdzają B.M. Zapff⁴⁷ i J. Marböck⁴⁸. Powstaje więc pytanie, czy wyrażona przez mędrca z Jerozolimy konieczność czasu wolnego w celu osiągnięcia mądrości

nieprzechodnim: „trzymać się”, „trwać”, „zatrzymać się”) i rdzenia *hol* zawartego w przymiotniku *holos* („cały”, „wszystek”, „zupełnie”) i sufiksu nominalnego *-ē* (zob. Romizi, *Greco antico*, 1291). „*scholē* ist nicht nur Freiheit von Aktivität und Druck, sondern kann und soll als otium (leisure, ease: Liddel Scott 1747f.) auch positiv gefüllt werden, wie dies etwa Aristoteles im Zusammenhang mit den Zielen der Erziehung ausführt (Politika 1337a-1338a)” (Märböck, „Mit Hand und Herz. Der schriftgelehrte Weise und das Handwerk in Sir 24-34”, 46).

⁴¹ Zob. Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 31.

⁴² Zob. G. Cirignano, „Significato e valore del lavoro nei libri sapienziali”, *Parole di vita* 30 (1985) 40-49; N.M. Loss, „Aspetti del lavoro negli scritti sapienziali dell’Antico Testamento”, *Lavoro e riposo nella Bibbia* (red. G. De Gennaro) (Studio Biblico Teologico Aquilano; Napoli: Edizioni Dehoniane, 1987) 78-96.

⁴³ Zob. Brzegowy, „Ideał uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 368-369; Beentjes, „*Happy the One Who Meditates on Wisdom*” (*Sir. 14,20*), 117; Cirignano, „Significato e valore del lavoro nei libri sapienziali”, 45-47; S. Cipriani, „Il «lavoro» e il «riposo» nei sapienziali e nei Salmi”, *Lavoro e riposo nella Bibbia* (red. G. De Gennaro) (Studio Biblico Teologico Aquilano; Napoli: Edizioni Dehoniane, 1987) 192-195; Loss, „Aspetti del lavoro negli scritti sapienziali dell’Antico Testamento”, 91-93; Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 31-32; F.V. Reiterer, „Die Stellung Ben Sira zur «Arbeit». Notizen zu einem kaum berücksichtigten Thema sirazidischer Lehre”, *Ein Gott eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität*. FS N. Füglistner (red. F.V. Reiterer) (Würzburg: Echter, 1991) 257-289; de Vos, „«Wer Weisheit lernt, braucht viel Zeit». Arbeit und Muße in Sirach 38,24-39,11”, 49-54.

⁴⁴ Zob. A. Piwowar, „Człowiek leniwy na tle wzorów pracowitości (Prz 6,6-11)”, *IV* 25 (2014), 41-79.

⁴⁵ Zob. Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 32; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 286.

⁴⁶ Zob. Brzegowy, „Ideał uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 369. Por. Becker – Fabry – Reitemeyer, „Sophia Sirach/Ben Sira/Ecclesiasticus/Das Buch Jesus Sirach”, 2229.

⁴⁷ Zob. Zapff, *Jesus Sirach 25-51*, 261.

⁴⁸ Zob. Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 32.

jest wyrazem wpływu kultury greckiej na jego myślenie⁴⁹, czy też wywodzi się ona z izraelskich kręgów arystokratycznych⁵⁰? W późniejszej tradycji judaistycznej Rabbi Meir poparł poglądy Syracha w sprawie konieczności wolnego czasu dla studiowania Tory⁵¹, zaś Rabban Gamliel zalecał, aby studium Prawa łączyć z pracą fizyczną⁵².

W 38,24a Syrach bardzo wyraźnie i jednoznacznie uzależnia mądrość od czasu wolnego. Myśl tę rozwija i pogłębia w dalszych wersach pierwszej części 38,24–39,11, wykazując, że rzemieślnicy nie mogą zdobyć mądrości, ponieważ brakuje im czasu, który mogliby poświęcić na czynności konieczne do jej osiągnięcia (rozważanie Prawa, studiowanie innych ksiąg biblijnych i opowiadań sławnych mężów, wnikanie w przypowieści; zob. 39,1-3). Ludzie, którzy pracują fizycznie, są tak zaabsorbowani swą pracą, że ciągle o niej myślą, rozmawiają wyłącznie o niej (zob. 38,25d.26.29c) i tylko jej się oddają (zob. 38,27b.28h). To sprawia, że nawet ich modlitwa jest na niej skupiona (zob. 38,34d). Tego rodzaju zaangażowanie w pracę powoduje, że nie mają oni czasu na zgłębianie mądrości. W 38,25a Syrach formułuje pytanie retoryczne: Jak ludzie wykonujący pracę fizyczną – pracujący zawodowo – mogą stać się mądrymi?⁵³ Odpowiedź na nie jest oczywista dla wszystkich: mądrym

- 49 „Sirach 38:24b states the basic precondition necessary if ben Sira’s students will become wise. They must be free of business concerns. The idea is parallel to the Greek notion that leisure time is essential for acquiring wisdom” (Argall, *1 Enoch and Sirach*, 84). „Möglicherweise liegen hier griechische Einflüsse vor, insofern entsprechend Aristoteles körperliche Erwerbsarbeit der Freiheit des freien Mannes abträglich ist (Arist. Pol 3,5), während Muße – die Zeit für Philosophie und Politik – die Freiheit des freien Bürgers ausmacht” (Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 261). Zob. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiastico*, 282; Becker – Fabry – Reitemyer, „Sophia Sirach/Ben Sira/Ecclesiasticus/Das Buch Jesus Sirach”, 2229; Märböck, „Mit Hand und Herz. Der schriftgelehrte Weise und das Handwerk in Sir 24-34”, 40-42, 46; Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 267-268; Schrader, „Beruf, Arbeit und Muße als Sinnerfüllung bei Jesus Sirach”, 124-125.
- 50 „A diesem Punkt vollzieht Ben Sira eine Gratwanderung zwischen der Hochschätzung der Arbeit und des Fleißes in der weisheitlichen Tradition Israels einerseits (vgl. Spr 6,6.9-11; 11,16; 13,4) und der bis in die Verachtung gehende Ablehnung von Erwerbsarbeit im griechisch-hellenistischen Kulturkreis andererseits” (F. Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung. Bildung nach dem Buch Ben Sira* [BZAW 379; Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2007] 212). Por. Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 32; Schrader, „Beruf, Arbeit und Muße als Sinnerfüllung bei Jesus Sirach”, 128-129.
- 51 Zob. *Massime die Padri* (Milano: Edizioni DLI, 1998) 61 (*Pirké Avot* 4, 10).
- 52 Zob. *Massime die Padri*, 27-29 (*Pirké Avot* 2, 2. Por. Snaith, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach*, 189; de Vos, „«Wer Weisheit lernt, braucht viel Zeit». Arbeit und Muße in Sirach 38,24–39,11”, 46-47; Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 261. „In der später Zeit ist gerade auf die enge Verbindung beider Tätigkeiten hingewiesen worden, wenn die Schriftgelehrten auch einem handwerklichen Berufe nachgehen. Die spätere jüdische Tradition geht von dieser Tatsache aus. Der Lehrer, besonders der Schriftgelehrte verdient seinen Lebensunterhalt durch seiner eigenen Hände Werk. Davon spricht nicht nur Paulus, sondern die gesamte spätjüdische Tradition” (Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 267). Por. Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 32.
- 53 Zob. Reitemyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 280.

może stać się jedynie człowiek, który nie pracuje zawodowo i posiada wystarczająco dużo czasu, aby móc oddać się zdobywaniu mądrości. Pierwszym więc warunkiem, koniecznym do zdobycia mądrości, jest nieangażowanie się w pracę fizyczną. Daje ono człowiekowi czas potrzebny do poznawania mądrości, pozwala mu na zgłębianie jej i nieustanne wnikanie w jej tajniki.

Analizując 38,24a musimy zwrócić uwagę na trudność syntaktyczną związaną z datiwem *en eukairai[i]*. Niekoniecznie trzeba rozumieć go w znaczeniu *dativus temporis* („podczas stosownej porze wolnego czasu”)⁵⁴. Może być on zinterpretowany również jako *dativus causae* („z powodu stosownej pory wolnego czasu”) lub *sociativus* („wraz z/ze stosowną porą wolnego czasu”). Wydaje się jednak, że *en eukairai[i]* jako *dativus causae* najlepiej oddaje relację pomiędzy mądrością uczonego w Piśmie i czasem wolnym, jaką mędrzec zamierzał wyrazić w 38,24a oraz najdoskonalej wpisuje się w kontekst Syr 38,24–39,11. Nie można stać się mądrym nie dysponując wolnym czasem, dlatego też posiadanie go daje okazję do oddania się szukaniu mądrości. Nie jest to przyczyna działająca automatycznie (niezależnie od człowieka), ale stwarza możliwość, aby móc poświęcić się dążeniu do jej osiągnięcia.

Drugi stych Syr 38,24 powtarza przesłanie pierwszego i podkreśla jeszcze wyraźniej oraz bardziej jednoznacznie relację, jaka istnieje pomiędzy mądrością uczonego w Piśmie i wolnym czasem, który może poświęcić na jej zgłębianie. Ten, kto ogranicza się (*ho elassoumenos* – dosł. „ten, kto się umniejsza”) w swym działaniu (*praksei autou*) zostanie uczyniony mądrym (*sofisthēsetai*). Osoba, o której mowa w 38,24b, jest określona za pomocą substantywizowanego *participium praesentis medii* (*ho elassoumenos* od *elattoō/elassoō* – „umniejszać”, „zmniejszać”, „redukować”, „pomniejszać”⁵⁵). Tak utworzony rzeczownik określa człowieka, który z własnej inicjatywy ogranicza swą działalność (strona medialna) i czyni to nie jedynie od czasu do czasu, lecz jest to jego zwyczajna postawa, którą pielęgnuje i zachowuje w swym życiu nieustannie (czas teraźniejszy). W 11,10 Syrach wyraża podobną myśl do tej zawartej w 38,24b. W wersecie tym wzywa swego ucznia, aby nie mnożył swych zajęć/działań (*prakseis sou*), ponieważ nie zdoła niczego osiągnąć, jeśli będzie miał zbyt wiele do zrobienia. Nadmierna aktywność (liczba obowiązków czy zadań do wykonania) sprawia, że człowiek obciążony

⁵⁴ „[...] il greco *en eukairai[i]* *scholēs* sostiene che la sapienza consiste nell’esercitare ciò che i latini chiamerebbero «otium», ossia nel dedicarsi all’attività spirituale, lontano dalla fatica manuale” (Prato, „Classi lavorative e «otium» sapienziale. Il significato teologico di una dicotomia sociale secondo Ben Sira [38,24–39,11]”, 166).

⁵⁵ Zob. Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 528; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, I, 143; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 687; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 222; Romizi, *Greco antico*, 429.

ponad swoje możliwości i siły nie jest w stanie osiągnąć zamierzonego celu czy wykonać tego, co zaplanował. Zatem nawet w pracy powinien on ograniczać swą działalność, aby odnieść sukces i móc czegoś dokonać.

Powstaje pytanie: jaką funkcję składniową w 38,24b pełni celownik *prakseī*? Czasownik *elattoō/lassoō* łączy się z datiwem (zob. 16,23; 19,23; 25,2; 31,27; 41,2 i 47,23) oraz akuzatiwem (zob. 28,8; 30,24; 31,30 i 39,18). Należy podkreślić, że gdy przybiera formę substantywizowanego *participium* strony medialno-biernej czasu teraźniejszego, zawsze następuje po nim celownik. W 38,24b *praksei* możemy zinterpretować jako *dativus loci* („w działaniu”), *relationis* („odnoście do działania/co do działania”) lub *incommodi* („na niekorzyść działania”). Naszym zdaniem drugi sposób odczytania *praksei* jest bardziej odpowiedni do przesłania 38,24.

Tylko ten, kto ogranicza swe działanie i nie obciąża się zbyt wieloma obowiązkami, będzie mógł stać się mądrym. Należy zauważyć i podkreślić, że w 38,24b czasownik *sofidzō* („stawać się mądrym”, „nabierać mądrości”, „czynić mądrym”⁵⁶) występuje w stronie biernej. Oznacza to, że człowiek sam z siebie, jedynie dzięki własnemu działaniu, nie będzie mógł stać się mądrym. Stronę bierną formy *sofisthēsetai* powinniśmy określić jako *passivum theologicum*, czyli że to Bóg uczyni go mądrym. Jest to zgodne z początkową wizją mądrości, którą Syrach zawarł w pierwszej perykopie swego dzieła: jedynie Bóg jest mądry (zob. 1,8), cała mądrość od Niego pochodzi i z Nim jest (zob. 1,1), nikt nie może jej poznać, jeśli nie zostanie mu dana przez Stwórcę (zob. 1,6.9b-10)⁵⁷. Mądrym został uczyniony (*esofisthēs*) Salomon już w swej młodości (zob. 47,14). Mądrym stanie się ten, kto słowa zapisane przez Syracha włoży do swego serca (zob. 50,28). Mądrzy (*sofidzetai*) są wszyscy rzemieślnicy, o których jest mowa w 38,25-30, jednak ich mądrość powinniśmy rozumieć w sensie umiejętności doskonałego wykonywania zawodu, któremu się poświęcają. Nie jest ona jednak porównywalna z właściwą i prawdziwą mądrością uczonego w Piśmie (zob. 38,31 – 39,1)⁵⁸.

Głównym i kluczowym przesłaniem pierwszego wersetu przedstawiającego postać uczonego w Piśmie (38,24) jako ideału człowieka poszukującego mądrości, jest stwierdzenie, że tylko ten, kto dysponuje wolnym czasem

56 Etymologicznie pochodzi on od rdzenia *sof-* zawartego w przymiotniku *sofos* („mądry”), do którego został dołączony sufix czasownikowy *-idzō*, który posiada znaczenie sprawcze (zob. Romizi, *Greco antico*, 1165).

57 Zob. B.L. Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic*. Ben Sira's Hymn in Praise of Fathers (Chicago – London: The University of Chicago Press, 1985) 94.

58 Zob. Beentjes, „Happy the One Who Meditates on Wisdom” (*Sir. 14,20*), 118; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 451; Snaith, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach*, 189.

i nie jest całkowicie zaangażowany w pracę fizyczną, która go zupełnie pochłania, może stać się mądrym – zostać nim uczyniony (*sofidzetai*)⁵⁹. Jest to pierwszy i konieczny warunek pozwalający zdobyć mądrość. Bez możliwości poświęcenia czasu na szukanie mądrości i dążenia do jej zdobycia, osiągnięcie jej jest niemożliwe⁶⁰.

5.2. Intelktualne poszukiwania mądrości (Syr 39,1-3)

Wierszem 39,1 rozpoczyna się druga część Syr 38,24–39,11, poświęcona bezpośrednio postaci uczonego w Piśmie⁶¹. Przyimek niewłaściwy *plēn* (z genetiwiem: „oprócz”, „z wyjątkiem”), występujący na początku pierwszego stychu tego wersetu, wyraża kontrast, który istnieje pomiędzy postaciami opisanymi w 38,25-34 a *grammateus*⁶². Za jego pomocą zostaje stwierdzone jednoznacznie, że ocena ludzi pracujących fizycznie, wyrażona w podsumowaniu ich działalności, nie dotyczy uczonego w Piśmie (zob. 38,31-34, a zwłaszcza ww. 33-34: nie będą uczestniczyć oni w radzie ludu, nie zyskają znaczącego miejsca w zgromadzeniu, nie będą pełnili żadnych funkcji sędownicznych, nie wykażą się znajomością przypowieści, ich modlitwa dotyczy wyłącznie działalności zawodowej). Ewaluacja jego postaci i działalności, opisana w dalszych wersetach, jest całkowicie inna – przeciwna w stosunku do osób wymienionych w 38,25-30.

Pierwszy stych 39,1 określa uczonego w Piśmie jako tego, który oddaje duszę swoją (*plēn tou epididontos tēn psychēn autou*). Jest to pierwsza postawa (charakterystyka), która odróżnia *grammateus* od pracowników fizycznych. Z punktu widzenia formalnego, użycie czasownika *epididōmi* jest elementem

⁵⁹ „Ein Weiser, vor allem ein angehender Weiser, braucht Zeit und Ruhe zum Studium und zur Reflexion. Dies ist für ihn die unabdingbare Voraussetzung für die Erlangung der Weisheit” (Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*, 213). Por. Argall, *1 Enoch and Sirach*, 84; Brzegowy, „Ideał uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 368; Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 31; tenże, „Mit Hand und Herz. Der schriftgelehrte Weise und das Handwerk in Sir 24-34”, 46; Morla Asensio, *Eclesiastico*, 189; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 286; Schrader, „Beruf, Arbeit und Muße als Sinnerfüllung bei Jesus Sirach”, 128-129; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 450.

⁶⁰ „Die Frage, wie diese Muße zu füllen ist, wird mit dem Leitmotiv beider Teile des Diptychons (*epi*)*didonai kardian* bzw. *psychēn* illustriert” (Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 32).

⁶¹ „Die mit *plēn* 38,34c markierte Zäsur bedeutet Abhebung von dem vorangehenden negativen Ergebnis auf die Frage von 38,25ff, wie vom Objekt völlig beanspruchte Handwerker wirklich weise werden können” (Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 33). Zob. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 451.

⁶² Zob. Liesen, *Full of Praise*, 46; Morla Asensio, *Eclesiastico*, 190; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 268.303; Schrader, „Beruf, Arbeit und Muße als Sinnerfüllung bei Jesus Sirach”, 129-130.

łączącym 38,25-34 i 39,1-11⁶³. Czasownik *epididōmi* („dawać”, „podać się komuś/czemuś”, „oddawać”, „przekazywać”) w 38,30 został odniesiony również do garncarza. On jednak oddaje nie swoją duszę, jak uczony w Piśmie, lecz serce (*kardian*), aby wykończyć polewę (*syntelesai to chrima*). W 39,5a syntagma *epididōmi tēn kardian autou* została odniesiona także do uczonego w Piśmie. Celem oddania serca jest w tym wersecie wstanie wcześniej rano, aby modlić się do Stwórcy. O oddaniu duszy grecki tekst Syr mówi w 6,32b („jeśli poddałbyś/oddalbyś duszę, będziesz inteligentny”). Tekst ten jest bardzo ważny w kontekście analizy 39,1a, ponieważ również on odnosi się do szukania mądrości i dążenia do jej osiągnięcia (celem jest stanie się inteligentnym – *panourgōs esē[i]*)⁶⁴. Czasownik *epididōmi* w greckim tekście Syr wyraża oddanie się jakiejś osoby czynności, która jest dla niej bardzo ważna, „stanowi wręcz najważniejsze zadanie, które powinna realizować i któremu powinna poświęcić się całkowicie”⁶⁵. Powyższe znaczenie *epididōmi* podkreśla jego pochodzenie etymologiczne. Nie chodzi o zwykłe danie/oddanie się (*didōmi*), lecz o *epididōmi* (przyimek *epi* może wyrażać dynamizm oddania się zawartego w *didōmi* bądź jego zakres lub stopień⁶⁶). Czasownik ten oznacza więc głębokie zaangażowanie – całkowite poświęcenie się komuś lub czemuś. Musimy zwrócić w tym miejscu uwagę na różnicę dotyczącą jego dopełnienia bliższego. Serce (symbol zarówno życia intelektualnego, jak i emocjonalno-wolitywnego) odnosi się do wnętrza człowieka, moglibyśmy powiedzieć – jego sfery wewnętrznej⁶⁷. Dusza (*psychē*) zaś, będąc odpowiednikiem hebrajskiego *nepeš*, jest symbolem całego życia człowieka, a nawet jego osoby⁶⁸. Z tego porównania metaforycznego znaczenia „serca” i „duszy” wynika, że oddanie duszy ma szerszy zasięg (obejmuje całego człowieka, ze wszystkimi jego sferami, zarówno wewnętrznymi, jak i zewnętrznymi⁶⁹) niż oddanie serca, które odnosi się jedynie do sfery duchowej

63 Zob. Liesen, *Full of Praise*, 48; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 303.

64 Zob. Piwowar, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część III: Środki konieczne do zdobycia mądrości (6,32-37)”, 79-80.

65 Piwowar, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część III: Środki konieczne do zdobycia mądrości (6,32-37)”, 79.

66 Zob. Romizi, *Greco antico*, 505.

67 Zob. Liesen, *Full of Praise*, 48; Piwowar, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część III: Środki konieczne do zdobycia mądrości (6,32-37)”, 98; tenże, „Dwie drogi prowadzące do odnalezienia mądrości według Syracha. Analiza egzegetyczno-teologiczna Syr 51,13-30”, 79-80; Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 63-79.

68 „Während *ntn npš* Einsatz und Ganzhingabe sejner selbst bedeute, ziele *šym lb* nur auf die geistig-intellektuelle Seite” (Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 303). Por. Piwowar, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część II: Poddanie się mądrości i jego skutki (Syr 6,23-31)”, 330-331; Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 28-35.

69 Zob. Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 264.

osoby ludzkiej (intelekt, wola i emocje)⁷⁰. Poświęcenie się uczonego w Piśmie, wyrażone w 39,1a, jest więc bardziej radykalne (obejmuje całe jego życie) niż oddanie się rzemieślników ich pracy fizycznej. W ten sposób Syrach potwierdza kontrast pomiędzy uczonego w Piśmie i ludźmi wykonującymi prace fizyczne⁷¹.

W pierwszym stychu mędrzec nie precyzuje, komu lub czemu *grammateus* oddaje swą duszę. Wydaje się, że poprzez ten brak chciał on podkreślić samą czynność oddania całego siebie uczonego w Piśmie, jego intensywność i totalność (oddaje on całego siebie ze wszystkim, co stanowi jego osobę). Drugi styk 39,1 precyzuje owo niedopowiedzenie pierwszego. Wyjaśnia, na czym polega oddanie duszy i co jest jego celem. Otóż celem poświęcenia duszy jest rozważanie Prawa Najwyższego. W ten sposób Syrach opisał zarówno na czym polega oddanie duszy (na rozważaniu), jak i jego cel – zgłębianie Prawa Najwyższego.

Dianooumenou (substancywizowane *particium praesentis medii*) odnosi się do tej samej osoby, która w 39,1a została określona jako *tou epididontos*. Wskazuje na to zarówno ten sam przypadek obu imiesłowów (*genetivus*, który zależy od *plēn*), jak i brak rodzajnika przed *dianooumenou*, które jest połączone z *tou epididontos* za pośrednictwem spójnika *kai* (oba imiesłowy odnoszą się do tej samej osoby). Czasownik *dianoeomai* („rozważać”, „myśleć”, „rozumieć”⁷²) występuje w greckiej wersji Syr poza 39,1b jeszcze siedemnaście razy⁷³, w tym dwa razy w obrębie 38,24–39,10 (zob. 38,33 i 39,7). Również on wyraża kontrast pomiędzy uczonego w Piśmie, który rozważa Prawo Najwyższego (39,1b) i sprawy ukryte (zob. 39,7b), a ludźmi oddanymi pracy fizycznej, którzy nie będą rozważać postanowień sądu (zob. 38,33d)⁷⁴. Jego etymologia podkreśla wyraźnie, że nie odnosi się on do zwykłego myślenia czy rozumowania, lecz wyraża wyjątkowe zaangażowanie się umysłu, wręcz przenikanie nim rzeczywistości (rzeczy, osoby lub zjawiska), która jest przedmiotem działania intelektu (przyimek *dia* z jednej strony wzmacnia znaczenie czasownika *noeō* – „myśleć”,

⁷⁰ „Pierwsze wyrażenie (*epidiontai tēn psychēn* – przyp. A.P.) oznacza przyłożenie siły i wszystkich zdolności, drugie (*epidiontai tēn kardian* – przyp. autora) mocniej podkreśla intelektualno-duchową stronę owego zaangażowania” (Brzegowy, „Ideał uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 369).

⁷¹ Zob. Argall, *I Enoch and Sirach*, 86; Liesen, *Full of Praise*, 48.

⁷² Zob. Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 405; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, I, 106; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 536; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 155.

⁷³ Zob. Syr 3,22.29; 6,37; 14,21; 16,20.23.23; 17,6; 21,17; 27,12; 31,15; 38,33; 39,7.12.32; 42,18 i 51,18.

⁷⁴ Zob. Argall, *I Enoch and Sirach*, 86.

z drugiej zaś nadaje mu znaczenie, które akcentuje przenikanie myślą czegoś lub kogoś⁷⁵).

[...] określa on czynność intelektualną, która jest charakterystyczna dla ludzi rozumnych, uczonego w Piśmie, mędrców, a także samego autora księgi. Przedmiotem rozmyślania/rozważania nie są rzeczy banalne, lecz ważne w życiu człowieka (Prawo Boga, sprawy Boże, mądrość, wyroki sądów itd.), oraz sprawy ukryte przed człowiekiem, które chce poznać. Czynność wyrażona przez ten czasownik oznacza wyjątkowe zaangażowanie się człowieka w proces poznawania i chęć zrozumienia przedmiotu, którym się zajmuje i który rozważa⁷⁶.

Czynność wyrażona za pomocą *dianoeomai* jest charakterystyczna dla ludzi szukających mądrości. W 6,37 mędrzec zachęca swego ucznia, aby rozważał rozkazy Pana. Werset 14,21a mówi zaś o rozmyślaniu nad drogami mądrości. W 51,18 sam Syrach stwierdza, że rozmyślał nad mądrością, aby wprowadzić ją w czyn (*dieoēthēn gar tou poiēsai autēn*). Nie jest więc przypadkiem, że również uczoney w Piśmie, jako osoba poszukująca mądrości i pragnąca ją zdobyć, oddaje się wnikliwemu, pogłębionemu rozważaniu, którego celem jest przeniknięcie, zrozumienie rzeczywistości, którą rozważa w swym umyśle.

Przedmiotem rozważania wyrażonego za pomocą *dianoeomai* w 39,1b jest Prawo Najwyższego (*nomos hypsistou*). Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że chodzi o Prawo Boże. Jednoznacznie wskazuje na to dopełniacz *hypsistou*. Dwukrotnie Prawo (*nomos*) występuje w kontekście szukania mądrości. W 15,1 mędrzec zapewnia, że ten, kto zna Torę, zdobędzie mądrość (*ho egkratēs tou nomou katalēmpsetai autēn [sofian – przyp. autora]*)⁷⁷. Zaś w 51,19ab autor księgi sam wyznaje, że starał się o nią żarliwie i dlatego w czynieniu Prawa był dokładny i skrupulatny (*en poiēsei nomou diēkribasamēn*). Jeśli do tych dwóch tekstów dodamy 24,23, w którym Syrach utożsamia mądrość z Prawem, to nie powinniśmy się dziwić, że w dążeniu do stania się mądrym Tora posiada tak wielkie znaczenie⁷⁸. Skoro ona identyfikuje się z mądrością, to najprostszą drogą prowadzącą do stania się mądrym jest poznanie i zachowywanie Prawa w życiu codziennym. Bez jego znajomości żaden człowiek nie może zdobyć mądrości („człowiek mądry nie będzie nienawidził Prawa”

⁷⁵ Zob. Piwowar, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część III: Środki konieczne do zdobycia mądrości (6,32-37)”, 94; Romizi, *Greco antico*, 327.

⁷⁶ Piwowar, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część III: Środki konieczne do zdobycia mądrości (6,32-37)”, 94.

⁷⁷ M. Reitemeyer dostrzega w 39,1b odniesienie właśnie do 15,1 (zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 303).

⁷⁸ Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 303; Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 228-229.

– zob. 33,2a, a pojętny zaufa mu – zob. 33,3a)⁷⁹. Rozważanie go (przenikanie za pomocą umysłu, którego celem jest poznanie i zrozumienie jego przepisów) jest fundamentalnym zadaniem każdego ucznia, który chce zdobyć mądrość (por. Ps 1,2)⁸⁰. Syrach potwierdza to w 19,20: „Cała mądrość [jest] bojaźnią Pana i w całej mądrości [jest] czynienie/wypełnianie Prawa”. Również wzajemna relacja, jaka istnieje pomiędzy bojaźnią Bożą, która jeśli nie jest tożsama z mądrością, to jest jej ważnym elementem składowym, i Prawem (zob. 2,16; 15,1 i 21,11), poświadcza ogromne znaczenie Tory w procesie zdobywania mądrości.

Zdaniem J. Marböcka, 39,1b rozwija i pogłębia naszkicowany w Ezd 7 obraz *grammateus*⁸¹. J. Liesen twierdzi zaś, że 39,1ab wyraża najważniejsze cechy idealnego uczonego w Piśmie⁸².

Przedmiotem badań uczonego w Piśmie nie jest jedynie Prawo⁸³. Syr 39,1c wskazuje drugie jego pole badawcze, którym jest mądrość wszystkich starodawnych (*sofia pantōn archaiōn*). Musimy zwrócić uwagę na zakres syntagmy „wszyscy starodawni”. Posiada ona charakter ogólny i z tego powodu może być odniesiona nie tylko do członków narodu izraelskiego, ale również do ludzi spoza niego. Jeśli owo rozszerzenie zasięgu pola badawczego uczonego w Piśmie jest uzasadnione (trwa ożywiona dyskusja, czy Syrach był tradycjonalistą broniącym kultury i religii izraelskiej, czy też cechowała go otwartość na doświadczenia innych cywilizacji i środowisk), oznaczałoby to, że w celu odnalezienia mądrości autor zachęcałby do szukania jej nie tylko w Prawie, ale również wśród innych narodów. Z powodu braku precyzyjnego określenia znaczenia słów *pantōn archaiōn*, możemy odnieść je zarówno do Izraelitów (ta interpretacja jest pewna i niepodważalna), jak i do mędrców spośród innych narodów, żyjących wokół Żydów (interpretacja prawdopodobna, której nie możemy jednak wykluczyć)⁸⁴.

⁷⁹ Zob. Liesen, *Full of Praise*, 49.

⁸⁰ Zob. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiastico*, 284; Brzegowy, „Ideał uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 369; Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 270; Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 224-225; Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 264.

⁸¹ Zob. Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 34-35. „Der Akzent liegt damit zweifellos ähnlich wie in den Torapsalmen 1 und 119 auf dem Studium, nicht auf einer autoritativen Verkündigung und Anwendung des Gesetzes” (tamże, 35).

⁸² „Sir 38,34^{cd} (odpowiada 39,1ab według przyjętej przez nas numeracji – przyp. A.P.) bringst o light essence of the ideal scribe in a nutshell: it describes both the quality of his attitude (*epididonai tēn psychēn / dianoēisthai*) and the focal point to which all his activities are related (*noms hypsistou*)” (Liesen, *Full of Praise*, 49).

⁸³ M. Reitemeyer uważa, że dalsze wersety pierwszej sekcji wyjaśniają, na czym polega rozważanie Prawa (zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 303).

⁸⁴ „Bereits die Wendung «Weisheit aller Vorfahren» sowohl in G als auch in S (V 1) lässt bereits eine prinzipielle Offenheit für den weisheitlich orientierten Kanonteil zu, könnte aber auch einfach ein Hinweis auf seine Unabgeschlossenheit sein. Deutlicher wird die Öffnung in V 2

Sposób, w jaki uczonego w Piśmie powinien zajmować się mądrością wszystkich starodawnych, określony został za pomocą czasownika *ekdzēteō* („wyszukiwać”, „poszukiwać”, „badać”⁸⁵). Odnosi się on nie do zwykłego szukania, ale ze względu na dołączenie do *dzēteō* przedrostka *ek-*, przyjmuje znaczenie wydobywania, wyszukiwania, wręcz „wyciągania” znaczenia czy jakiejś treści z badanej rzeczywistości (przedmiotu, tekstu, zdarzenia). Podkreśla on większe zaangażowanie się osoby poszukującej zrozumienia (por. 14,20-27) niż zwykłe szukanie (*dzēteō*)⁸⁶. Osoba, do której został on odniesiony, wkłada większy wysiłek intelektualny w proces poznania, ponieważ chce jakby „wydobyć” istotę lub najgłębsze znaczenie z analizowanego przedmiotu⁸⁷. *Ekdzēteō* występuje także w 39,3a, tworząc *inclusio* pierwszej sekcji 39,1-3⁸⁸, która odnosi się do działalności intelektualnej uczonego w Piśmie. W tym ostatnim stychu przedmiotem badań (określimy go dokładniej w dalszej części niniejszego artykułu) są ukryte sprawy przysłów (*apokryfa paroimiōn*). Dwa razy za pomocą tego czasownika Syrach wyraża własne dążenie do zdobycia mądrości (zob. 51,14b.21a⁸⁹). Na podstawie tych dwóch świadectw autora – 24,34 (gdzie mowa jest o badaniu mądrości) oraz 39,1c.3a – możemy powiedzieć, że gorliwe i zaangażowane poszukiwanie (badanie) jest postawą konieczną do zdobycia mądrości. Oczywiście nie jest to jedyna niedozowna postawa konieczna do stania się mądrym, ale w procesie dążenia do zdobycia mądrości jest bardzo ważna i bez niej nie można osiągnąć wyznaczonego celu (zdobycia jej).

Kolejnym polem badawczym, które jest przedmiotem rozważań uczonego w Piśmie, są proroctwa (*en profēteiais*). W greckim tekście Syr *profēteia* posiada znaczenie religijne i odnosi się do działalności proroków izraelskich, którzy żyli przed mędrcelem z Jerozolimy (zob. 24,33; 36,14; 44,3; 46,1). Mądrość można odnaleźć, badając także proroctwa. One są słowami Boga skierowanymi do Jego ludu i również w nich jest ona zawarta.

[...] Dabei bleibt offen, ob es sich um weisheitliche Lehrgespräche, um außerjüdische, vielleicht philosophische «Erörterungen» im griechisch-hellenistischen Stil oder um die Auslegung der zuvor genannten Tradition handelt, sodass bei letzterem aus der *diēgēsis* eine *ekēgēsis*, eine Exegese, würde” (Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*, 369). Zob. Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 264.

⁸⁵ Zob. Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 506; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, I, 135; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 661; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 207-208.

⁸⁶ Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 305.

⁸⁷ Zob. Piwowar „Dwie drogi prowadzące do odnalezienia mądrości według Syracha. Analiza egzegetyczno-teologiczna Syr 51,13-30”, 69.

⁸⁸ Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 306.

⁸⁹ Zob. Argall, *1 Enoch and Sirach*, 86; Piwowar „Dwie drogi prowadzące do odnalezienia mądrości według Syracha. Analiza egzegetyczno-teologiczna Syr 51,13-30”, 71.

To, co uczony w Piśmie powinien czynić z prorocत्वami, zostało wyrażone poprzez *ascholēthēsetai*. Czasownik *ascholeō* („zajmować”, „zajmować się”, „zatrudniać”⁹⁰) jest *hapax legommenon* nie tylko w greckim tekście Syr, ale również w całej LXX. W Syr 40,1a pojawia się rzeczownik *ascholia* („zajęcie”, „zatrudnienie”), który pochodzi od tego samego rdzenia co *ascholeō*⁹¹. Czasownik ten posiada znaczenie ogólne („zajmować”, „zajmować się”) i nie precyzuje, w jaki sposób uczony w Piśmie wykonuje czynność nim wyrażoną. Z kontekstu poprzedzającego 39,1d można domyślać się, że odnosi się on do działalności intelektualnej *grammateus*⁹². Oznacza więc tyle co „rozważać”, „analizować”, „badać”, „rozmyślać”⁹³. J. Liesen uważa, że czasownik ten został użyty w 39,1d, aby uczynić odniesienie do 38,24, ściślej mówiąc, do *scholē*⁹⁴.

Trzy pola badawcze, zaznaczone w 39,1b-d, którymi zajmuje się uczony w Piśmie, odpowiadają trzem częściom kanonu żydowskiego Pisma Świętego: Prawo Najwyższego – Tora, mądrość wszystkich starodawnych – ketubim (pisma) i prorocтва – nehim⁹⁵. O tych trzech grupach ksiąg biblijnych mówi

⁹⁰ Zob. Argall, *1 Enoch and Sirach*, 86; Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 267; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, I, 69; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 367; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 100.

⁹¹ Zob. Romizi, *Greco antico*, 230.

⁹² Podkreśla to T. Muraoka: „to occupy oneself with (en): intellectually” (Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 100).

⁹³ „These expressions (czasowniki *ascholeō* i *anastrefō* – przyp. A.P.) reach back to the idea of «busi-ness» in the introductory couplet (Sir 38;24). The one who lacks business is introduced to a new kind of business in Ben Sira’s school: the business of researching books (Torah, wisdom, prophecies)” (Argall, *1 Enoch and Sirach*, 86).

⁹⁴ Zob. Liesen, *Full of Praise*, 50.

⁹⁵ Zob. Becker – Fabry – Reitemeyer, „Sophia Sirach/Ben Sira/Ecclesiasticus/Das Buch Jesus Sirach”, 2230-2231; Brzegowy, „Ideał uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 369; J.L. Koole, „Die Bibel des Ben Sira”, *OTS* 14 (1965) 374-396; J.C.H. Lebram, „Aspekte alttestamentlicher Kanonbildung”, *VT* 18 (1968) 183; Liesen, *Full of Praise*, 49-50; Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic*, 94-95; Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 45.47; Schrader, „Beruf, Arbeit und Muße als Sinnerfüllung bei Jesus Sirach”, 131; Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*, 368; Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 264. Opinii tej sprzeciwia się P.C. Beentjes. Zauważa on, że Syrach poświęcił tylko jeden stych Prawu (zob. 39,1b) i jeden prorokom (zob. 39,1d), i aż pięć literaturze mądrościowej. Na podstawie tej obserwacji pisze on dalej: „The striking abundance of wisdom terminology, however, has nothing to do with the presentation of the canon, but is essential to Ben Sira’s intention, i.e. to offer an impressive picture of the activities of a scribe, in this instance of himself!” (Beentjes, „Happy the One Who Meditates on Wisdom” [*Sir. 14,20*], 119). Również G.L. Prato sprzeciwia się odnoszeniu do trzech pól badawczych uczonego w Piśmie opisanych w 39,1c-d do głównych części Starego Testamentu (zob. Prato, „Classi lavorative e «otium» sapienziale. Il significato teologico di una dicotomia sociale secondo Ben Sira [38,24–39,11]”, 171). M. Reitemeyer uważa zaś, że w 39,1 nie można mówić o trzech częściach kanonu Starego Testamentu, ponieważ mądrość wszystkich starodawnych oraz prorocтва są jedynie rozwinięciem pojęcia „Tora” (zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 304-305).

również wnuk Syracha w Prologu do swego tłumaczenia na język grecki hebrajskiego oryginału. Podaje on jednak inną kolejność: Prawo, prorocy i inne księgi ojcyste (Prolog, w. 9)⁹⁶. G. Sauer twierdzi, że umieszczenie w 39,1c pism mądrościowych przed księgami prorockimi nie wskazuje na jakąś formę przeciwstawienia tych dwóch grup ksiąg natchnionych, lecz wyraża pogląd Syracha, że prorocтва są częścią mądrości⁹⁷. G. von Rad zauważa jednak, że badanie innych ksiąg biblijnych jest traktowane na równi ze studium Tory, choć to ostatnie zostało wymienione na pierwszym miejscu. Na tej podstawie uczony ten wnioskuje, że Syr 39,1 dodaje do dotychczasowego obrazu uczonego w Piśmie nowy element. Jest nim studiowanie nauk zawartych nie tylko, jak dotychczas, w Prawie, ale także w innych księgach natchnionych⁹⁸.

Dwa kolejne wersety pierwszej sekcji 39,1-11 kontynuują opis intelektualnej działalności uczonego w Piśmie. Koncentrują się one na mądrości, która pochodzi bezpośrednio od ludzi, czyli rozwija i uszczegóławia znaczenie syntagmy „mądrość wszystkich starodawnych” z 39,1c.

W pierwszym stychu 39,2 Syrach mówi, że *grammateus* będzie zachowywał (*syntērēsei*) opowiadania mężów sławnych (*diēgēsīn andrōn onomastōn*). Rzeczownik *diēgēsis* oznacza „opowiadanie”, „rozmowa o charakterze edukacyjnym – pouczającym”⁹⁹. Tematami wypowiedzi określonych tym słowem w greckiej wersji Syr są: Prawo, szeroko pojęta mądrość oraz pouczenie moralne, mające na celu sprowadzenie córki na właściwą drogę postępowania (zob. 6,35; 9,15; 22,6; 27,11.13; 38,25). Na tej podstawie możemy przyjąć, że *diēgēsis* przyjmuje znaczenie, które zbliża się do: „pouczenie”, „mowa formacyjna, której celem jest wychowanie osoby, do której jest skierowana”, „wykład przekazujący wiedzę”. Uogólniając i upraszczając, możemy powiedzieć, że dotyczy ono mądrości w jej wymiarze egzystencjalnym, która powinna zostać wyrażona w konkretnych postawach życiowych.

Pouczające słowa, o których mówi pierwszy stych 39,2, są doprecyzowane poprzez dopełniacz *andrōn onomastōn* („mężów sławnych”). Wyrażenie *andres onomastoi* pojawia się jeszcze tylko raz w greckim tekście dzieła mędrca z Jerozolimy. W 44,1 za pomocą tej syntagmy określił on jedną z grup ludzi, którym poświęcił Pochwałę Ojców. Pośród mężów sławnych (*andras endoksous*) wlicza: panujących w swych królestwach, mężów znamienitych w ich potędze (*andres onomastoi en dynamei*), doradców

⁹⁶ Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 303-304; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 452.

⁹⁷ „Weisheit und Prophetie sind kein Gegensatz, vielmehr ist Prophetie ein Teil des weisheitlichen Denkens Ben Siras” (Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 269).

⁹⁸ Zob. von Rad, *La Sapienza in Israella*, 29.

⁹⁹ Zob. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 168.

Uczony w Piśmie – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 38,24; 39,1-11)

rozumnych oraz proroków (zob. 44,3)¹⁰⁰. W tekście tym syntagma *andres onomastoi* odnosi się do walecznych wojowników, słynących ze swej siły fizycznej, która sprawiła, że stali się powszechnie znani. W 39,2a Syrach mówi ogólnie o mężach wspaniałych, nie precyzując o jaką kategorię ludzi chodzi (królowie, władcy czy np. żołnierze)¹⁰¹. Jednak kontekst 39,2a, a przede wszystkim *diēgēsis*, sugerują jednoznacznie, że autorowi chodziło o mędrców lub nauczycieli, których działalność miała charakter edukacyjny i formacyjny (wychowawczy). Ponownie, podobnie jak w przypadku mężów starodawnych, o których była mowa w 39,1c, *andres onomastoi*, jak uważa T. Brzegowy¹⁰², niekoniecznie muszą odnosić się tylko do Izraelitów. Uczony w Piśmie mógł studiować także opowiadania autorów pochodzących z innych narodów i kultur, którzy znani byli w świecie starożytnym¹⁰³.

Uczony w Piśmie będzie zachowywał, strzegł (*syntērēsei*) opowiadań sławnych mężów. Czasownik *syntēreō* („strzec”, „zachowywać”) znaczy „realizować w swoim życiu, kierować się czymś, podporządkować własne życie jakiejś zasadzie bądź regule”¹⁰⁴. Powyższe rozumienie znaczenia *syntēreō* potwierdzają wersety, w których jego dopełnieniem bliższym jest Tora, przykazania, drogi mądrości czy nauka mędrca (zob. 2,15; 6,26; 15,15; 41,14; 35,1; 37,12 i 44,20). Zachowywanie więc opowiadań mężów sławnych przez uczonego w Piśmie powinniśmy rozumieć nie w znaczeniu aktywności intelektualnej, lecz egzystencjalnej (postępowanie). Stych 39,1c mówił o szukaniu przez niego mądrości dawnych mędrców, zaś 39,2a stwierdza, że kształtuje on swoje życie zgodnie z nauką sławnych mężów. Oznacza to, że nie tylko ją poznaje, ale również realizuje ich wskazania i słowa w swoim życiu. Najpierw nauczył się ich i zrozumiał dogłębnie niesione przez nie przesłanie, następnie wprowadza je w czyn w swoim życiu codziennym. W ten sposób pokazuje innym, jak należy postępować zgodnie z mądrością.

W drugim stychu 39,2 Syrach powraca do opisu intelektualnej działalności uczonego w Piśmie. Będzie on wnikał (*syneiseleusetai*) w subtelnosci przypowieści (*en strofais parabolōn*). Czynność, której poddaje się *grammateus*, została określona za pomocą czasownika *syneiserchomai* (dosł. „wchodzić

¹⁰⁰ Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 308-309.

¹⁰¹ Zob. Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic*, 95.

¹⁰² „Syrach zgłębiał opowiadania i historie o ludziach znakomitych, czyli studiował historię swego narodu. Pod koniec swego dzieła zamieścił tzw. Pochwałę Ojców (Syr 44,1-50,21) [...] mędrzec jest dumny z tej dwutysięcletniej historii swego narodu i widzi w niej jedno wielkie pasmo Bożych objawień dokonujących się poprzez działanie i słowa swoich wybranych” (Brzegowy, „Ideał uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 371).

¹⁰³ Zob. Foulkes, „«To Expound discipline or Judgement»: The Portrait of the Scribe in Ben Sira”, 79-80; Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic*, 95.

¹⁰⁴ Piwowar, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część II: Poddanie się mądrości i jego skutki (Syr 6,23-31)”, 332.

razem z kimś”, ale także „przenikać jako ktoś, kto zasięga informacji”¹⁰⁵). W 39,2b został on użyty w sposób metaforyczny. Uczony w Piśmie wchodzi, wnika w najdrobniejsze niuanse przysłów, tzn. przenika je swoim umysłem (na intelektualny wymiar tej czynności wskazuje kontekst tego stychu), aby je poznać i zrozumieć. Przedmiot wyrażonych w ten symboliczny sposób dociekań umysłowych został określony jako *en strofais parabolōn*. Rzeczownik *strofē* („obracanie się”, „krążenie”, „wykręt”, „zwrot”, „wybieg”, ale również „subtelność”, „przenikliwość”, „wyrafinowanie”¹⁰⁶) jest *hapax legommenon* w greckim tekście Syr¹⁰⁷. W LXX występuje poza Syr 39,2b jeszcze trzy razy – zawsze w połączeniu z *logoi* (zob. Prz 1,3; Mdr 8,8 i w Psalmach Salomona 12,2) w znaczeniu „zawilość słów”¹⁰⁸. Oznacza to, że wiele form zawierających pouczenia mądrościowe było bardzo trudnych do zrozumienia z powodu ich zawilości. Konieczny był nieraz ogromny wysiłek intelektualny, aby zrozumieć ich przesłanie. W Syr 39,2b odnosi się on do *parabolōn*. Rzeczownik *parabolē* („obraz”, „przypowieść”, „przysłowie”) występuje także w następnym wersecie (zob. 39,3b) i jeszcze siedem razy poza analizowaną

¹⁰⁵ Zob. Argall, *I Enoch and Sirach*, 86; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, II, 456; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 2036; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 654.

¹⁰⁶ Zob. Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1656; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, II, 443; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 1980; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 640; Romizi, *Greco antico*, 1186.

¹⁰⁷ „Rzeczownik *strofē* oznacza pierwszorzędnie «obracanie się», «wykręcanie się», «zwrot» i jest używany na określenie ruchów atlety zmierzających do uwolnienia się z uścisków przeciwnika; ponadto słowo określa wybiegi sofistów zmierzające do pokonania dyskutantów i wyjścia zwycięsko z utarczki. Wreszcie stało się zwyczajnym określeniem powiedzenia mądrościowego (Prz 1,3; Mdr 8,8), podkreślając jego zawilość i kunsztowność” (Brzegowy, „Ideal uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 370).

¹⁰⁸ T. Muraoka syntagmę *strofē logōn* tłumaczy jako „(twist) of words” (Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 640), zaś słownik J. Lusta, E. Eynikela i K. Hauspiego oddaje znaczenie tego zwrotu za pomocą „subtlety, literary craft (of words)” (Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, II, 443). Zaś C. Larcher wyjaśnia znaczenie tej syntagmy w następujący sposób: „Pour la plupart des critiques [...], l’expression renvoie au genre proverbial, à l’art d’«enrouler les sentences» en leur donnant une forme subtile et ingénieuse” (C. Larcher, *Le livre de la Sagesse ou La sagesse de Salomon II* [Études Bibliques. Nouvelle série 3; Paris: J. Gabalda et C^{le}, Éditeurs, 1984] 532). Jego zdaniem, w Syr 39,2 powinniśmy słowo to przetłumaczyć w znaczeniu „niejasności”, „zakręty” (tamże, 532). G. Scarpat zaś pisze: „*strofai* come termine topico nella greco classica significa per lo più «raggiri» [...] la letteratura sapienziale ricorre anche altrove a questo termine in contesti del tutto uguali al Nostro, dove significa «discorsi complicati», «difficili», così costruiti a scopi didattici con le difficoltà che ogni scolastico esaspera” (G. Scarpat, *Libro della Sapienza II* [Biblica. Testi e studi 3; Brescia: Paideia Editrice, 1996] 191). „[...] le mot *strophē*, «tour, détour», n’apparaît dans la LXX qu’ici et en deux expressions très similaires, wn Sg 8,8 et Sir 39,2; dans les trois cas, ces «détours des paroles», paroles contournées, évoquent les obscurités voulues des paroles des sage” (D.-M. d’Hamonville, *Les Proverbes* [La Bible d’Alexandrie 17; Paris: Les Éditions du CERF, 2000] 159).

przez nas perykopą w greckiej wersji dzieła Syracha. Przypowieści wiedzy są w skarbcach mądrości (zob. 1,25). Serce człowieka rozumnego rozważa je (zob. 3,29). Wymyślanie/tworzenie przypowieści jest bardzo trudnym zadaniem (zob. 13,26). Przypowieść, która wychodzi z ust głupca, nie ma żadnej wartości i zostanie odrzucona (zob. 20,20). Ludzie pracujący fizycznie nie rozumieją ich (zob. 38,34; również postawa wobec przypowieści wyraża kontrast, jaki istnieje między uczonym w Piśmie i rzemieślnikami). Salomon znany był z licznych przysłów, które wymyślił (zob. 47,15). One były przyczyną podziwiania go nawet poza Izraelem (zob. 47,17)¹⁰⁹. Z tej analizy użycia *parabolē* w greckiej wersji Syr jasno wynika, że mędrzec z Jeruzolimy słowo to odnosił do pewnej specyficznej, mądrościowej formy wypowiedzania się i nauczania, zawierającej jakąś głębszą myśl i przesłanie, które trzeba było odkryć i zrozumieć. Uczony w Piśmie przenika zawilości (trudności w zrozumieniu) przypowieści/przysłów swoim umysłem, aby wydobyć ich przesłanie i to, co ich twórcy zamierzali poprzez nie przekazać. Ponieważ nie jest to zajęcie proste i wymaga wielkiego wysiłku umysłowego, dlatego *grammateus* stara się przeniknąć je swym intelektem, aby poznać ich znaczenie i przesłanie. Przysłowia/przypowieści były jedną z najbardziej rozpowszechnionych na starożytnym Bliskim Wschodzie form nauczania mądrościowego¹¹⁰, z tego też powodu znano ich wiele, o czym świadczy chociażby Księga Przysłów (zwłaszcza jej centralna część Prz 10,1–31,9). *Grammateus* miał więc do swojej dyspozycji bardzo wiele przypowieści/przysłów, które mógł studiować i w ten sposób zbliżyć się do mądrości.

Werset 39,3 kontynuuje przesłanie poprzedniego, tzn. podaje kolejne dwa pola badawcze, którymi zajmuje się uczony w Piśmie w swojej działalności intelektualnej zmierzającej do poznania i zdobycia mądrości. W 39,3a powraca czasownik *ekdzēteō*, który spotkaliśmy w 39,1c. W ten sposób tworzy on *inclusio* pierwszej sekcji 39,1-11, która koncentruje się na rozumowych poszukiwaniach uczonego w Piśmie, zmierzających do zdobycia mądrości. Aby osiągnąć ten cel będzie on badał (*ekdzētēsei*) ukryte sprawy przysłów (*apokryfa paroimiōn*). Przymiotnik *apokryfos* w akusatiwie liczby mnogiej rodzaju nijakiego ze względu na swój rodzaj posiada znaczenie ogólne (to, co jest ukryte – ukryte rzeczywistości, sprawy), które odnosi się do nieokreślonego przedmiotu przysłów. Występuje on jeszcze raz w analizowanym

¹⁰⁹ Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 310-311.

¹¹⁰ Zob. S. Potocki, *Księga Przysłów* (PŚST VIII/1; Poznań: Pallottinum, 2008) 43; tenże, „Mądrość na Starożytnym Wschodzie i w Izraelu”, *Mądrość starotestamentalnego Izraela* (red. J. Frankowski) (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 6; Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1999) 27-28; J. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie* (Kraków: Bratni Zew, 2003) 191; Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 264-265.

przez nas tekście. Werset 39,7 stwierdza, że *grammateus* będzie rozważał nad tym, co jest ukryte, a co dotyczy jego samego (*en tois apokryfois autou dianoēthēsetai*). W 39,3a został on substancywizowany, zbliża się więc w swoim znaczeniu do „tajemnica”, „enigma”, „sekrety”¹¹¹. Nie posiada rodzajnika, ponieważ odnosi się do rzeczywistości nieokreślonej, wielowymiarowej i ogólnej – do tego, co nie jest jeszcze znane człowiekowi, ukryte przed nim, co musi on dopiero poznać – zarówno w odniesieniu do Boga, jak i mądrości (por. 16,21; 23,19; 42,19; 43,32 i 48,25)¹¹². Właśnie w tym znaczeniu przymiotnik ten występuje w 14,21. Przesłanie tego tekstu jest bardzo zbliżone do 39,3a. Mówi on bowiem o intelektualnej działalności mędrca, która zmierza do poznania i zdobycia mądrości: „kto rozważa drogi jej w sercu swoim i będzie wnikał umysłem w jej ukryte sprawy (*en tois apokryfois autēs* [zaimiek osobowy w genetiwie rodzaju żeńskiego odnosi się do mądrości – przyp. autora])”. Wynika więc z tego, że badanie, wnikanie w tajemnice mądrości jest zadaniem, które stoi przed każdym, kto pragnie ją poznać i zdobyć. Mędrzec stara się poznać tajemnice mądrości, misją zaś uczonego w Piśmie jest zgłębianie ukrytych spraw (prawd, znaczeń, sensu) przysłów. Zadanie poznawcze postawione przed pierwszym z nich posiada szerszy zakres (odnosi się ogólnie do mądrości) niż drugiego (przedmiotem tej misji są jedynie przysłowia).

W perspektywie prowadzonej przez nas analizy 39,3a bardzo ważny jest tekst 6,35b. Syrach wzywa w nim adepta mądrości, aby przysłowia poematyzacji przyswoił sobie tak, aby one mu nie umknęły (*paroimiai syneseōs mē ekfuegetōsan se*)¹¹³. W ten sposób potwierdza, że przysłowia, podobnie jak przypowieści (zob. 39,2b.3b), miały ogromne znaczenie w procesie poznawania mądrości i stawania się mądrym. Uczony w Piśmie, tak samo jak mędrzec, pragnąc zdobyć mądrość, powinien badać wnikliwie przysłowia, ponieważ również w nich jest ona ukryta. Bez ich studium niemożliwe jest stanie się mądrym – zdobycie mądrości.

¹¹¹ Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 311-312.

¹¹² Zob. Liesen, *Full of Praise*, 51. „Ben Sira richiama i suoi discepoli a distanziarsi da una ricerca di contenuti che sfuggano all'esperienza umana comune e a scegliere piuttosto di praticare la virtù e della modestia nelle indagini intellettuali, probabilmente anche come monito contro le speculazioni teosofiche e cosmogoniche che si andavano sviluppando in Israele per influenza della cultura greca; le dimensioni più intrise di mistero appartengono in ultima analisi al Signore, che può comunicarle all'uomo (al sapiente) per sua libera scelta; esse divengono allora oggetto di riflessione e meditazione più che di trasmissione diretta e rimangono sullo sfondo rispetto al ruolo che il saggio scriba (e i suoi discepoli) è chiamato a svolgere nel contesto sociale in cui opera” (Palmisano, „Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6-8”, 292).

¹¹³ Zob. Piwowar, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część III: Środki konieczne do zdobycia mądrości (6,32-37)”, 87-90.

Drugi stych 39,3 mówi, że uczony w Piśmie będzie zajmował się (*anastrafēsetai*) także zagadkami przypowieści (*en ainigmasin parabolōn*). Czasownik *anastrefō* (w stornie biernej: „przebywać”, „obracać się”, „powracać”, ale również „angażować się” „zajmować się”¹¹⁴) w 39,3b, ze względu na kontekst poprzedzający, powinniśmy odnieść do działalności intelektualnej uczonego w Piśmie, który pragnie zdobyć mądrość. Wyraża więc on zaangażowanie jego umysłu (por. 8,8 i 50,28) w celu poznania i zrozumienia zagadek przypowieści. Stych 39,2b mówi, że *grammateus* będzie wnikał w zawilości przypowieści (*en strofais parabolōn*), zaś 39,3b przedmiot jego intelektualnych dociekań określa jako *en ainigmasin parabolōn*. Rzeczownik *ainigma* („zagadka”) spotykamy jeszcze tylko raz w greckim tekście Syr. W 47,15b występuje syntagma podobna do tej z 39,3b. Werset ten mówi o tym, że Salomon „nappełnił się przypowieściami zagadek (*eneplēsas en parabolais ainigmatōn*)”. Wydaje się, że zagadki przypowieści w 39,3b łączą w sobie przesłanie dwóch poprzednich stychów, ponieważ nawiązują zarazem do zawilości przypowieści (39,2b), jak i do ukrytych spraw przysłów (39,3a). Zagadka bowiem zawiera w sobie coś ukrytego, co trzeba odkryć, z drugiej zaś strony jest tak sformułowana, że jej przesłanie jest zawile, dlatego należy rozszyfrować jej znaczenie. Autor stopniuje więc tajemniczość przesłania zawartego w ludzkim sposobie przekazywania mądrości (zawile słowa – tajemnica – zagadka)¹¹⁵. W ten sposób wyeksponował konieczność intelektualnego zaangażowania w nauczanie mędrców, ponieważ ich przesłanie nie jest proste, tzn. oczywiste dla wszystkich¹¹⁶. Trzeba podjąć umysłowy wysiłek, który pozwoli na poznanie i zrozumienie prawd przekazanych przez nich. Może tego dokonać tylko ten, kto podejmie ten trud, kto dysponuje czasem wolnym i nie jest skoncentrowany wyłącznie na swej pracy zawodowej. Są to warunki konieczne do zdobycia mądrości, bez nich osiągnięcie tego celu jest niemożliwe. J.G. Snaith i wielu innych egzegetów

114 Zob. Argall, *1 Enoch and Sirach*, 86; Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 122; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 1, 32; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 197-198; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 46; Romizi, *Greco antico*, 105.

115 „Indeed, in terms of ben Sira’s enumeration of the objects of study, it becomes increasingly clear that the sage works to discover hidden things. Strophe one uses a plethora of terms to designate the objects of study: Torah of the Most High, wisdom of all the ancients, prophecies, discourse of famous men, turns of proverbs, hidden things of riddles, enigmas of parables. The motif of hiddenness or obscurity, explicit in the latter examples, is implied in the former materials as well. Ben Sira has already said that the Tora must be researched for its hidden wisdom (24:23; 32:14)” (Argall, *1 Enoch and Sirach*, 86-87).

116 „Uczony to taki człowiek, który z łatwością potrafi swoją myśl przyoblec w podobieństwo, obraz, ale też szybko i trafnie potrafi odkryć pod konkretnym obrazem ukrytą w nim ideę czy moral” (Brzegowy, „Ideał uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 371).

uważają, że 39,2-3 odnoszą się prawdopodobnie do prawa przekazywanego ustnie (w przeciwieństwie do Tory spisanej), które w II w. po Chr. zostało spisane jako Miszna¹¹⁷.

Syrach w pierwszej sekcji poświęconej zaangażowaniu intelektualnemu uczonego w Piśmie (39,1-3) bardzo mocno podkreślił konieczność tej postawy. Prawie każdy stych (wyjątek stanowi 39,2a) zawiera czasownik odnoszący się do umysłowego wysiłku, którego celem jest poznanie mądrości. Bez niego stanie się mądrym jest niemożliwe. Ponadto mędrzec wskazał jednoznacznie i wyraźnie, gdzie należy szukać mądrości. Zawarta jest ona przede wszystkim w księgach świętych (Prawo, nauki mędrców izraelskich oraz prococtwa; A.A. Di Lella uważa, że bez ich studiowania nikt nie może być określony jako mądry¹¹⁸), ale także w nauczaniu bazującym na doświadczeniu ludzkim, które jest przekazywane przez sławnych mężów (nie tylko Izraelitów, ale również żyjących w innych kulturach¹¹⁹, być może przede wszystkim w greckiej i hellenistycznej¹²⁰)¹²¹. Należy jednak zwrócić uwagę na kolejność, według której mędrzec z Jerozolimy przedstawia owe źródła mądrości. Na pierwszym miejscu wymienia księgi natchnione, tzn. odnosi się do mądrości, która pochodzi od Boga (aspekt apologetyczny?¹²²), dopiero później wskazuje na źródła mądrości ludzkiej, tzn. pochodzącej z doświadczenia i rozmyślań mędrców nad otaczającym ich światem, którzy poznali ją dzięki swemu intelektowi¹²³. Pomimo zrozumiałego uprzywilejowania i pierwszeństwa mądrości Bożej (zob. 1,1.8-9) nad ludzką, Syrach

117 Zob. Snaith, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach*, 192. Por. Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 45; Morla Asensio, *Eclesiastico*, 191; Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1247; Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 269; Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 227.

118 Zob. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 451.

119 „In addition to his study of the OT, the scribe becomes particularly adept in the Wisdom lore not only of his own tradition, but also of the other cultures (39:2-3)” (Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 452). Por. Gammie, „The Sage in Sirach”, 368-369; Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 45; Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 223-224.

120 „Jedenfalls dürfte es zu einem guten Teil dem Einfluß der internationalen und intellektuell anregenden hellenistischen Kultur zuzuschreiben sein, daß aus dem einstigen Torahgelehrten (cf. Esr. 7:10) der Typ des sowohl für die Schrift als auch für allgemeine Weisheit offenen *sofer* der hellenistischen Zeit entstand” (Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 225-226).

121 „The contrast between the artisans of 38:25-34ab and the ideal scribe of 38:34cd – 39,11 are now seen as dramatic. Instead of the artisan’s narrow determination on a single product or activity (38:26, 27ef, 28gh, 30cd), the scribe studies and occupies himself with a wide range of subjects (39:1-3)” (Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 452). Por. Potocki, „Mądrość uczonego w Piśmie”, 188; von Rad, *La Sapienza in Israella*, 29-30; Snaith, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach*, 191.

122 Zob. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 226.229.

123 G.L. Prato nie uznaje dwóch źródeł poznania mądrości, tj. ksiąg natchnionych i mądrości ludzkiej. Jego zdaniem, 39,2-3 mówią o interpretacji ksiąg biblijnych. Pisze: „In sostanza, il sapiente si dedica anzitutto ai testi sacri, la cui estensione rimane qui incerta; egli deve commentarli (*diġġesis*: 2a) per portare alla luce ciò che è nascosto (*apokryfa*: 3a). La sapienza

nie gardzi tą drugą – wręcz przeciwnie, docenia ją i podkreśla znaczenie poprzez poświęcenie jej aż czterech stychów (39,2-3). Według mędrca z Jerozolimy oba rodzaje mądrości nie sprzeciwiają się sobie wzajemnie, lecz uzupełniają. Mądrość ludzka pomaga poznać i lepiej zrozumieć Boską, a druga zaś uszlachetnia i podnosi na wyższy poziom pierwszą.

5.3. Zadania społeczne uczonego w Piśmie (Syr 39,4)

Pierwsza sekcja Syr 39,1-11 koncentruje się całkowicie na poszukiwaniach intelektualnych prowadzonych przez uczonego w Piśmie. One stanowią jego główne zadanie i określają fundamenty postępowania zmierzającego do stania się mądrym. Bez wskazanych w niej środków i sposobów działania nikt nie może zdobyć mądrości. Sekcja druga (Syr 39,4) stanowi logiczną kontynuację pierwszej. Przedstawia rezultat poczynań *grammateus* omówionych w 39,1-3. Dąży on do osiągnięcia mądrości i zdobywa ją, poznając stopniowo. W ten sposób, dzięki swej wiedzy, inteligencji i rozsądkowi, staje się osobą bardzo ważną w społeczeństwie, pełniąc w nim wyjątkowo odpowiedzialne i ważne zadania. Druga sekcja 39,1-11 poświęcona jest właśnie temu tematowi. Prezentuje bowiem to, co uczony w Piśmie, dzięki zdobytej już mądrości, wnosi do społeczności, w której żyje.

Pierwszy stych 39,4 w sposób bardzo ogólny stwierdza, że uczony w Piśmie będzie służył (*hypēretēsei*) wśród dostojników (*ana meson megistanōn*). Czasownik *hypēreteō* („być sługą”, „służyć”, „pomagać”) jest *hapax legommenon* w greckiej wersji Syr. W LXX pojawia się on jeszcze cztery razy w Księdze Mądrości (zob. 16,21.24.25; 19,6). Cechą charakterystyczną użycia go w Mdr jest fakt, że zawsze wyraża służbę odnoszącą się do Boga. Pochodzi on od rzeczownika *hypēretēs* („poddany”, „podwładny”, „sługa”, „pomagający”), który pierwotnie miał znaczenie militarne. Określa on również człowieka wolnego (w odróżnieniu do *doulos* – „niewolnik”), który miał prawo do otrzymania wynagrodzenia za swoją pracę. Nie jest więc bezwolny, tzn. zmuszony w sposób niezależny od jego woli do pełnienia jakichś zadań, lecz podejmuje je dobrowolnie¹²⁴. Podobnie uczony w Piśmie nie jest przymuszony do oddawania innym swych usług, lecz jako człowiek wolny i z własnej inicjatywy (ewentualnie jako osoba zaproszona do pomocy) służy swą wiedzą i mądrością. Tekst 39,4 nie określa wprost zakresu działalności

è attività” (Prato, „Classi lavorative e «otium» sapienziale. Il significato teologico di una dicotomia sociale secondo Ben Sira [38,24–39,11]”, 172).

¹²⁴ Zob. K.H. Rengstorf, „*hypēretēs, hypēreteō*”, *TDNT* VIII, 530-535; R.C. Trench, *Trench's Synonyms of the New Testament* (Peabody: Hendrikson, 1989) 48.

uczonego w Piśmie, ale możemy domyślać się, że chodzi o szeroko pojęte doradztwo¹²⁵. Tylko w ten sposób może on służyć innym, tzn. może dzielić się z nimi swoim doświadczeniem, udzielając im w ważnych sprawach rad lub wykonując zlecone mu zadania. Tę interpretację potwierdza pierwsza część 39,4a: „wśród dostojników” (*ana meson megistanōn*). Uczony w Piśmie, niezależnie od swego pochodzenia społecznego (niekoniecznie musi on być arystokratą), zostaje postawiony pośród dostojników – jest częścią ich grona. Rzeczownik *megistan* („wielka osobistość”, „dygnitarz”, „możny”) występuje jedenaście razy w greckim tekście dzieła Syracha. W perspektywie analizy 39,4a najważniejszym tekstem odnoszącym się do dygnitarzy jest 11,1: „Mądrość uniżonego/biednego podniesie jego głowę i w środku możnych posadzi go”¹²⁶. Słowa te wskazują na relację, jaka istnieje pomiędzy byciem mądrym i byciem częścią grupy określanej za pomocą *megistanes*. To mądrość sprawia, że nawet prosty i biedny człowiek może w pewien sposób stać się członkiem (jednak niepełnoprawnym) tego zacnego grona.

Trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, kim byli i jakie funkcje pełnili dostojnicy w czasach Syracha. Na podstawie użycia przez niego rzeczownika *megistan* możemy powiedzieć jedynie w sposób ogólny, że byli to ludzie poważani przez wszystkich, którzy zajmowali wyższe miejsce w hierarchii społecznej niż zwykły obywatel. Posiadali jakąś ściśle nieokreśloną władzę, ale z całą pewnością mogli decydować o losach innych ludzi (być może chodzi o władzę sądowniczą). Przepustką do wejścia do tej grupy jest mądrość i wiedza, a nie pochodzenie. I właśnie to sprawia, że uczony w Piśmie służy im i przebywa w ich towarzystwie, pomagając w wypełnianiu ich zadań. W 39,4a powinniśmy dostrzec także wywyższenie uczonego w Piśmie. Dzięki swej wiedzy i mądrości zostaje on włączony do grona dostojników, czyli wyniesiony na wyższy poziom hierarchii społecznej (por. 4,11a).

Drugi stych 39,4 tworzy z pierwszym paralelizm syntetyczny, tzn. rozwija jego myśl. Syrach stwierdza, że *grammateus* będzie się pokazywał/zjawiał (*ofthēsetai*) przed rządzącymi (*enanti hēgoumenōn*). Ponownie, podobnie jak w poprzednim stychu, mędrzec nie precyzuje, jaki będzie cel zjawiania się uczonego w Piśmie przed mającymi władzę. Czasownik *horaō* („widzieć”,

¹²⁵ Zob. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiastico*, 284-285; Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1248; Prato, „Classi lavorative e «otium» sapienziale. Il significato teologico di una dicotomia sociale secondo Ben Sira (38,24–39,11)”, 172; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 313-314; Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*, 371-377. „Nach Ben Sira ist das Berufsbild des Weisen das eines Beraters von außen, der sich eine gewisse Unabhängigkeit wahrt” (tamże, 377).

¹²⁶ Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 314-315.

„zobaczyć”; w stronie biernej: „ukazywać się”, „pokazywać się”) w greckiej wersji Syr w stronie biernej występuje jeszcze tylko raz. W 35,4 mędrzec wzywa swego ucznia, aby nie pokazywał się (*mē ofthē[i]s*) przed Panem bez żadnego daru. Tekst ten wyraźnie wskazuje, że nie chodzi o zwykłe pokazanie się, ale o obecność, która posiada konkretny cel (w tym przypadku złożenie ofiary). Na tej podstawie możemy przyjąć, że analogiczną czynność wyraża także *ofthēsetai* w 39,4b. Nie chodzi więc o przebywanie w towarzystwie rządzących, lecz o stanięcie przez nimi, które posiada jakiś konkretny cel. Niestety autor nie podał go w sposób wyraźny. Substantywowane *participium praesentis medi* czasownika *hēgeomai* („przewodzić”, „kierować”, „panować”) przyjmuje znaczenie „rządzący”, „panujący” (w odniesieniu do ludzi). W greckim tekście dzieła mędrca z Jerozolimy określa ono osobę, która posiada najwyższą władzę w społeczeństwie (zob. 17,17; 44,4; 46,18). Nie jest to król, ponieważ w czasach Syracha nie było monarchii w Izraelu (nie odrodziła się ona po powrocie z niewoli babilońskiej), ale osoba, która posiada ten sam lub podobny zakres władzy.

Stych 39,4b nie precyzuje, jaki jest cel pojawiania się uczonego w Piśmie przed panującymi. Jednak kontekst poprzedzający (39,1-3), ukazujący go jako człowieka dążącego do zdobycia mądrości, sugeruje, że zarówno służba wśród dostojników (39,4a), jak i pojawianie się przed rządzącymi (39,4b), są związane z jego mądrością i wiedzą. Z dużym prawdopodobieństwem możemy przypuszczać, że chodzi o doradzanie panującym¹²⁷, czyli dzielenie się z nimi (służenie im) wiedzą i doświadczeniem¹²⁸. Nie możemy wykluczyć jednak jeszcze innej interpretacji. Przebywanie w otoczeniu rządzących i dostojników było spowodowane mądrością i wiedzą uczonego w Piśmie, ale z drugiej strony było dla niego sposobnością do poznawania i zgłębiania wiedzy oraz zdobywania mądrości. Mógł on nie tylko służyć radą, ale również uczyć się i zdobywać mądrość, uczestnicząc w obradach i słuchając innych, bardziej doświadczonych doradców. Dzięki udziałowi w ich gronie mógł słuchać ich opinii i w ten sposób pogłębiać własną wiedzę i doświadczenie¹²⁹. W ten sposób mógł zdobywać i poznawać mądrość pochodzącą bezpośrednio od

127 Zob. Gammie, „The Sage in Sirach”, 365-366. „In view of what is said about the sage in Sir 39:4 [...], it would seem that Ben Sira had in mind service either on the *dikastērion* in other nomes or on the itinerant *chrēmatisētēs* before it became a permanent court in the nomes. Such service as a jurist would hardly suit simultaneous service as a priest in the temple” (tamże, 366).

128 T. Brzegowy łączy przebywanie uczonego w Piśmie pośród dostojników (39,4a) i pokazywanie się przed rządzącymi (39,4b) z podróżami, które on odbywa (39,4c; zob. Brzegowy, „Ideał uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 372).

129 „[...] w czasach Syracha osobisty kontakt z ludźmi mądrymi był najlepszym sposobem na przyswojenie sobie czegoś z ich mądrości” (Brzegowy, „Ideał uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 373). Por. Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic*, 94; Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1248.

ludzi, podobnie jak studiując mądrość wszystkich starodawnych (zob. 39,1c), opowiadania sławnych mężów (zob. 39,2a), zawiłości przypowieści (zob. 39,2b), ukryte sprawy przysłów (zob. 39,3a) czy zagadki przypowieści (zob. 39,3b). Obrady doradców rządzących mogły być kolejnym źródłem, z którego mógł on czerpać mądrość, wiedzę i doświadczenie. A.A. Di Lella i B.M. Zapff uważają, że Syrach, pisząc w 39,4ab o zadaniach społecznych uczonego w Piśmie, nawiązał do postaci Daniela, który również służył władcom swą radą i mądrością (por. Dn 1,3-4.17-21; 2,49; 3,30; 5,29-30)¹³⁰.

Trzeci stych 39,4 mówi o podróżach uczonego w Piśmie: „przez ziemię obcych narodów będzie przechodził” (*en gē[i] allotriōn ethnōn dieleusetai*). O podróżach, na podstawie własnego doświadczenia, mędrzec z Jerozolimy mówi w 34,9-13 (por. 51,13)¹³¹. Jego zdaniem, pomnażają one wiedzę człowieka. Ten, kto wiele podróżował, wie więcej od tych, którzy pozostali w domach (zob. 34,9a), dzięki temu może mądrze przemawiać (zob. 34,9b). Podróże rozwijają każdego wszechstronnie (zob. 34,10b)¹³². Syrach sam często podróżował i zobaczył, tzn. poznał (dowiedział się) wiele (zob. 34,11a), dlatego dużo rozumie, więcej niż może wyrazić (zob. 34,11b). Wyjazdy wiążą się jednak z licznymi niebezpieczeństwami, a nawet z groźbą śmierci (zob. 34,12a). Doświadczenie mędrca z Jerozolimy uczy jednoznacznie, że podróże są źródłem ogromnej wiedzy, której człowiek pozostający w miejscu swego zamieszkania nigdy nie będzie mógł zdobyć¹³³.

Podróże, o których Syrach mówi w 39,4c, mogą więc mieć na celu poznawanie innych ludów, kultur, religii oraz mądrości różnych narodów, ale mogą również łączyć się z zadaniami społecznymi uczonego w Piśmie. Posiada on niezwykłą wiedzę i mądrość, dlatego też może być wysyłany przez rządzących do innych krajów jako ambasador z różnego rodzaju misjami¹³⁴. Zdaje się, że w 39,4c oba te aspekty podróżowania powinniśmy

¹³⁰ Zob. Brzegowy, „Ideal uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 374; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 452; Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 265. Por. Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*, 373.

¹³¹ Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 315; Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 230-231.

¹³² Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 316.

¹³³ „[...] na dworach królewskich i księżęcych można było spotkać wielu ludzi uczonych i doświadczonych, podobnie zresztą jak w salach i trybunałach sędziowskich. Poszukujący mądrości nie poprzestaje jednak na kontaktach z ludźmi z najwyższych sfer społecznych; udaje się także do ludów sąsiednich, by poznać ich prawa i zwyczaje” (Brzegowy, „Ideal uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 372). „The wisdom possessed by foreign cultures is valuable insofar as it passes the rest of Torah” (Argall, *1 Enoch and Sirach*, 87). Por. Morla Asensio, *Eclesiástico*, 191; Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1248; Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 269-270; Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 265.

¹³⁴ Zob. Foulkes, „«To Expound discipline or Judgement»: The Portrait of the Scribe in Ben Sira”, 78.

łączyć razem¹³⁵. Podróżowanie w starożytności, jak zaznaczył autor w 34,12a, było bardzo niebezpieczne, dlatego raczej nikt z powodu własnej ciekawości i chęci poznania innych ludów i ich kultur nie opuszczał swego miejsca zamieszkania. Czym innym były podróże służbowe (poselstwa). Panujący, posyłając z jakąś misją swego poddanego, starał się zapewnić mu, na tyle, na ile było to możliwe, bezpieczeństwo, tak aby ten mógł wypełnić swoje zadanie. Podróżowanie było więc jednym z zadań społecznych, które spoczywało na uczonym w Piśmie jako doradcy rządzących, z drugiej zaś strony stanowiło okazję do poszerzania wiedzy i pogłębiania mądrości. Na ten podwójny aspekt podróżowania wskazuje 39,4d: „to, co dobre (*agatha*) bowiem i to, co złe (*kaka*) wśród ludzi doświadczył”. Dobro może odnosić się do wiedzy i mądrości, zło zaś do napotykanych niebezpieczeństw, przykrości, a może nawet upokorzeń i niewygód w realizacji misji ambasadora¹³⁶. Zdaniem J. Liesena, główne przesłanie 39,4cd nie dotyczy podróżowania, lecz możliwości poznania i doświadczenia dobrych i złych stron obcych ludów¹³⁷.

W 39,4 Syrach przedstawił zadania społeczne uczonego w Piśmie. Pierwszym i najważniejszym jest doradzanie panującym i służenie im radą. Drugim, które wynika z poprzedniego, jest odbywanie podróży do innych krajów z różnymi zadaniami dotyczącymi spraw zagranicznych jego ojczyzny. Oba powyższe zadania stają się dla uczonego w Piśmie sposobnością do zdobywania mądrości, pogłębiania jej i wzbogacania dzięki wiedzy i doświadczeniu innych, wśród których przebywa lub z którymi się spotyka przy okazji wykonywania powierzonych mu funkcji.

5.4. Postawa uczonego w Piśmie wobec Boga (Syr 39,5)

W dwóch pierwszych sekcjach 39,1-11 Syrach przedstawił wyłącznie czysto ludzkie (oparte jedynie na zdolnościach intelektualnych) wysiłki uczonego w Piśmie, które podejmuje on w celu zdobycia mądrości. Poczynając od 39,5, ukazuje rolę, jaką w tym procesie odgrywa Bóg i opisuje postawę głównego bohatera wobec Niego¹³⁸. T. Brzegowy, J. Marböck i M. Reitemeyer

¹³⁵ Zob. von Rad, *La Sapienza in Israele*, 29-30; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 315-316; Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 229-230; Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*, 374-375.

¹³⁶ Zob. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 230.

¹³⁷ Zob. Liesen, *Full of Praise*, 61-62.

¹³⁸ „Zu recht bezeichnet Haspecker das Gebet als das «zuverlässigste Zeugnis einer echten personal Gottesbeziehung». In ihm drückt sich die im Sinne persönlicher Frömmigkeit verstandene «Gottesfurcht» des Weisen am deutlichsten aus” (Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 231). Por. Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic*, 97.

podkreślają, że w centrum wypowiedzi Syracha na temat uczonego w Piśmie znajduje się nauka o jego modlitwie¹³⁹. Ten zwrot w stronę JHWH może wydać się zaskakujący i nieoczekiwany. Jednak jeśli weźmiemy pod uwagę stwierdzenia mędrca z Jerozolimy, które zawarł w pierwszej programowej perykopie swego dzieła (zob. 1,1a.6a.9-10) oraz końcowe jego świadectwo dotyczące szukania i osiągnięcia mądrości (zob. 51,13-14), powyższe zwrócenie się w stronę Boga ani nie dziwi, ani nie zaskakuje. Sama mądrość posiada bardzo mocne konotacje teologiczne, stanie się więc mądrym z wykluczeniem Stwórcy jest – według nauczania Syracha – niemożliwe.

Pierwszą postawą uczonego w Piśmie w stosunku do Boga jest oddanie serca (*tēn kardian autou epidōsei*, 39,5a). Nawiązuje ona do początkowej charakterystyki jego postawy, którą jest całkowite oddanie się szukaniu mądrości. W 39,1a była mowa o oddaniu duszy¹⁴⁰. Syntagma *kardian epidōsei* charakteryzuje także poświęcenie garncarza pracy fizycznej, którą wykonuje (zob. 38,30). Oddanie serca, zgodnie z tym, co powiedzieliśmy komentując 39,1a, oznacza zwrócenie się całą sferą wewnętrzną ku komuś lub czemuś. Obejmuje więc ono wszystkie zdolności duchowe, dziś powiedzielibyśmy psychiczne (duchowe) człowieka: intelektualne, wolitywne i emocjonalne¹⁴¹. Poprzez oddanie serca uczonego w Piśmie autor wyraził jego wewnętrzne ukierunkowanie i poświęcenie wszystkich sfer duchowych celowi, który obrał¹⁴².

Celem określonej w ten sposób postawy uczonego w Piśmie jest wstanie rano dla Pana, który go uczynił (*orthrisai pros kyrion ton poiēsanta auton*)¹⁴³. Czasownik *orthridzō* („wstawać o świcie”, „wstawać wcześniej”¹⁴⁴) w greckiej wersji Syr występuje zawsze w tekstach bardzo ważnych z punktu widzenia teologiczno-mądrościowego¹⁴⁵. „Łączą one bowiem wczesne wstawanie ze

139 Zob. Brzegowy, „Ideal uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 373; Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 36; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 317.

140 Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 317.

141 Zob. Brzegowy, „Ideal uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 374; Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 36.

142 „The total dedication expressed in 38,34^{ad} (*epididonai tēn psychēn*) is not further intensified, but, just as the formula (*epi*)*didonai tēn kardian* in 38,26^a.27^c.28^e.30^c noted a typical aspect of each of the various craft, so it is used in the same way in 39,5^a to indicate something which should be typical of the ideal scribe: early rising in a diligent search (for God)” (Liesen, *Full of Praise*, 60).

143 B.M. Zapff dostrzega w tym wyrażeniu odniesienie do kultu, tzn. do codziennej porannej ofiary (zob. Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 265).

144 Zob. Brzegowy, „Ideal uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 374; Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1250; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, II, 338; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 1497; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 504-505; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 318.

145 Zob. Becker – Fabry – Reitemeyer, „Sophia Sirach/Ben Sira/Ecclesiasticus/Das Buch Jesus Sirach”, 2231.

względem na mądrość z nabyciem mądrości (6,36), bojaźnią Bożą (32,14) i zwróceniem się do Boga (39,5)¹⁴⁶. Zdaniem T. Brzegowego wyraża on zawsze zwrócenie się ku osobie, a w 39,5a odnosi się do gorliwego szukania kontaktu z Bogiem¹⁴⁷. „[...] w opinii Syracha wstawanie rano, z powodu Boga lub mądrości, jest bardzo ważne w życiu człowieka. Charakteryzuje ono bojącego się Jahwe oraz człowieka, który szuka mądrości i pragnie ją zdobyć”¹⁴⁸. Również uczony w Piśmie, jako ten, który szuka mądrości, wstaje wcześniej rano, ale zwraca się nie do mądrości (zob. 4,12b) ani do tego, od kogo może się jej uczyć (zob. 6,36)¹⁴⁹, lecz wprost do samego Boga, który jest jej źródłem. On ją stworzył i dlatego zna ją doskonale – nie ma ona przed Nim żadnych tajemnic (zob. 1,9-10).

Kolejne trzy stychy trzeciej sekcji (39,5c-e) wskazują precyzyjnie powód wczesnego wstawania uczonego w Piśmie oraz jego zwrócenia się do Boga. Jest nim modlitwa. *Grammateus* będzie się modlił (*deēthēsetai*) przed Najwyższym (*enanti hysistou*)¹⁵⁰. Czasownik *deomai* („potrzebować”, „prosić”, „modlić się”) występuje dwukrotnie w analizowanym przez nas wersecie (39,5c.e). Jednym z najważniejszych motywów modlitwy wyrażonej za jego pomocą jest, według Syracha, przebaczenie grzechów (zob. 17,25; 21,1; 28,2.4 i 50,19). Mówi o nim wprost także ostatni stych trzeciej sekcji (zob. 39,5e): „i z powodu grzechów swoich będzie prosił” (*kai peri tōn hamartiōn autou deēthēsetai*). Uczony w Piśmie błaga o wybaczenie swych grzechów, ponieważ w ten sposób może zmniejszyć zgorzenie, które jest skutkiem grzechu (zob. 17,25). Człowiek mądry jest zawsze ostrożny i w zagrożeniu grzechem uniknie uchybienia (zob. 18,27). Ludzie bogobojni dalecy są od zła i nieprawości, dlatego nie pogrążają się w grzechach (zob. 23,12). Temu, kto przechodzi od sprawiedliwości do grzechu, Bóg przygotowuje miecz (zob. 26,28). Grzech niesie ze sobą karę i oddala człowieka od Boga, który jest źródłem mądrości¹⁵¹. Będąc więc daleko od Niego, nie może czerpać on z Jego mąd-

¹⁴⁶ Piwowar, „Mądrość pośredniczką wzajemnej miłości Boga i człowieka (Syr 4,11-19)”, 71.

¹⁴⁷ Zob. Brzegowy, „Ideał uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 374. Por. Becker – Fabry – Reitemeyer, „Sophia Sirach/Ben Sira/Ecclesiasticus/Das Buch Jesus Sirach”, 2231; Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 36-37; Urbanz, *Gebet im Sirachbuch*, 97.

¹⁴⁸ Piwowar, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część III: Środki konieczne do zdobycia mądrości (6,32-37)”, 91.

¹⁴⁹ Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 318-319.

¹⁵⁰ „Die Bezeichnung Gottes als «seinen Schöpfer» und «Höchster» macht deutlich, dass wahre Weisheit in der realistischen Selbsteinschätzung des Menschen hinsichtlich seiner Kreatürlichkeit und in seiner Unterordnung gegenüber Gott besteht, die sich in einer lebendigen Gottesbeziehung (im Gebet) niederschlägt” (Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 265). Por. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 231-232.

¹⁵¹ „Der jüdische Schriftgelehrte ist kein autonomer Intellektueller und auch kein theoretischer Ethiker: Sein weisheitliches Forschen macht ihn sensibel für Sünde – auch für die eigene! – und so fleht er um Vergebung” (Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 231).

rości ani tym bardziej osiągnąć jej. Uczony w Piśmie, dążąc do jej zdobycia, prosi o przebaczenie swych uchybień, aby nie oddalić się od swego Stwórcy, który obdarza hojnie mądrością szczególnie tych, którzy Go miłują (zob. 1,10b). Grzech jest wyrazem lekceważenia Boga i braku miłości do Niego – ten, kto grzeszy, nie może stać się mądrym. G. Pérez Rodríguez stwierdza wprost, że grzech jest niekompatybilny z mądrością i nie przystaje do niej¹⁵².

Ostatnie trzy stychy 39,5 bardzo mocno uwydatniają modlitwę, kładą nacisk na ogromną jej rolę w życiu uczonego w Piśmie. Każdy z nich jej jest poświęcony¹⁵³. Obok wspomnianych powyżej 39,5c.e, gdzie występują formy czasownika *deomai* (*deēthēsetai*), również stych znajdujący się między nimi mówi o modlitwie głównego bohatera perykopy: „i będzie otwierał usta swoje w modlitwie” (*kai anoiksei stoma autou en proseuchē[i]*). Syntagma *anoigēin stoma* („otwierać usta”¹⁵⁴) w greckiej wersji Syr występuje poza 39,5d siedem razy, spośród których aż sześć odnosi się do przemawiania (zob. 15,5; 20,15; 22,22; 24,2; 29,12 i 51,25)¹⁵⁵ i tylko jeden raz do zaspokojenia pragnienia – picia (zob. 26,12). Celem otwarcia ust w 39,5d jest modlitwa (*en proseuchē[i]* – dosł. „w modlitwie”). Rzeczownik *proseuchē* („modlitwa”)¹⁵⁶ występuje w analizowanej przez nas perykopie dwukrotnie (drugie jego użycie to 39,6d). W 51,13 Syrach daje świadectwo, że od swojej młodości szukał mądrości w modlitwie¹⁵⁷. Wyrażenie *en proseuchē[i]* w 39,5d możemy zinterpretować jako *dativus loci* (w modlitwie), *dativus causae* (z powodu modlitwy) lub *modi* (modląc się). Trudno jest jednoznacznie stwierdzić, która z tych interpretacji jest właściwa, ponieważ każda z nich doskonale pasuje do kontekstu tego stychu. Wydaje się jednak, że pierwsza z nich jest najbardziej właściwa.

W 39,5 Syrach bardzo mocno podkreślił konieczność modlitwy w zdobyciu mądrości (zdaniem G. Péreza Rodrígueza, modlitwa jest najważniejszym spoza nieintelektualnych źródeł mądrości¹⁵⁸), zaś B.M. Zapff twierdzi, że ona odróżnia

152 Zob. Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1248.

153 „But personal diligence and perseverance in study are not sufficient to make the scribe truly wise; prayer must be the first priority of his daily routine” (Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 452). „[...] ben Sira’s insistence on the place of prayer is fully consistent with a dialectic expressed elsewhere: one works to make oneself wise and God gives wisdom (6:32,37; 51:30). The sapiential work depicted in strophe one must be accompanied by prayer. The study of sacred texts is not simply a rational exercise that operates according to fixed hermeneutical rules. Rather, ben Sira’s notion of research and interpretation borders on the mystical. The sage must be purged of sin in preparation for the revelatory gift of God” (Argall, *1 Enoch and Sirach*, 87).

154 Zob. Urbanz, *Gebet im Sirachbuch*, 116.

155 Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 320.

156 Zob. Urbanz, *Gebet im Sirachbuch*, 31-32.

157 Zob. Piwowar, „Dwie drogi prowadzące do odnalezienia mądrości według Syracha. Analiza egzegetyczno-teologiczna Syr 51,13-30”, 72-73.

158 Zob. Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1248.

uczonego w Piśmie od intelektualistów hellenistycznych¹⁵⁹⁾¹⁶⁰. Sam mędrzec z Jeruzolimy doświadczył jej mocy w szukaniu i zdobyciu mądrości, dlatego bardzo mocno akcentuje jej rolę również w życiu uczonego w Piśmie¹⁶¹. Czyni to poprzez trzykrotne odniesienie *explicite* do modlitwy, które tworzy swojego rodzaju konstrukcję koncentryczną: A: *deēthēsetai* (39,5c), B: *en proseuchē[i]* (39,5d) i A: *deēthēsetai* (39,5e). Za pomocą użytych w tych trzech stychach słów podkreślił charakter błagalny zanoszonej przez *grammateus* modlitwy¹⁶² (zarówno czasownik *deomai*, jak i rzeczownik *proseuchē* wyrażają właśnie ten rodzaj modlitwy¹⁶³). Rzeczą zaskakującą jednak jest fakt, że uczonego w Piśmie nie błaga o mądrość, jak to czynił Syrach, lecz prosi o przebaczenie swoich grzechów. Z całą pewnością autor nawiązuje tu do przekonania (wręcz pewności), że człowiek grzeszny nie ma przystępu do Boga – Jedyne mądrego (zob. 1,8), który może obdarzyć go tym darem. W 39,5 powinniśmy dostrzec nawiązanie do 1,9-10, gdzie jednoznacznie zostało stwierdzone, że Bóg obdarza hojnie mądrością tych, którzy Go miłują, grzech zaś jest wyrazem braku miłości do Najwyższego (por. 2,15-16)¹⁶⁴ i, jak potwierdzają inne księgi sapiencjalne, główną przeszkodą w osiągnięciu mądrości (zob. Ps 51,8-9; Mdr 1,4-6)¹⁶⁵. Błaganie o przebaczenie grzechów (troska o dobrą i głęboką relację z Bogiem) jest więc ważnym środkiem w procesie szukania i zdobycia mądrości¹⁶⁶.

5.5. Dar Boga i jego skutki (Syr 39,6-8)

Swoją relację z Bogiem uczonego w Piśmie wyraża poprzez modlitwę błagalną (zob. 39,5c-e). Czwarta sekcja 39,1-11 (ww. 6-8) koncentruje się na

¹⁵⁹ „besonders letztere Erfahrung bestimmt die religiöse Dimension des wirklich Weisen im Unterschied zum intellektuellen Hochmut des hellenistischen Gelehrte” (Zapff, *Jesus Sirach* 25–51, 265).

¹⁶⁰ Zob. Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 39.

¹⁶¹ „Tutaj charakterystyka mędrca osiąga całą swoją głębię: wolny od nużącej pracy powszedniej (Syr 38,24) mędrzec przechodzi od grzechu do wolności (Syr 39,5c), do całkowitej wolności serca w oddaniu Bogu całego siebie” (Brzegowy, „Ideał uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 374). Por. Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 37-38.

¹⁶² Zob. Brzegowy, „Ideał uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 374; Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 37.

¹⁶³ Zob. H. Greeven, „*deomai, deēsis, prosdeomai*”, *TDNT* II, 40-41; tenże, „*euchomai, euchē, proseuchomai, proseuchē*”, *TDNT* II, 807-808; Piwowar, „Dwie drogi prowadzące do odnalezienia mądrości według Syracha. Analiza egzegetyczno-teologiczna Syr 51,13-30”, 73; Trench, *Trench's Synonyms of the New Testament*, 200; Urbanz, *Gebet im Sirachbuch*, 49.

¹⁶⁴ Zob. Piwowar, „Początkowa koncepcja mądrości według Syracha. Syr 1,1-10 jako perykopa programowa”, 437-438.

¹⁶⁵ Zob. Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1248; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 452; Zapff, *Jesus Sirach* 25–51, 265.

¹⁶⁶ Zob. Urbanz, *Gebet im Sirachbuch*, 99.

odpowiedzi Boga na prośby, które *grammateus* zanosí do Niego¹⁶⁷ (H. Stadelmann mówi o przejściu od receptywnego poznawania mądrości przez uczonego w Piśmie do tworzenia własnej¹⁶⁸). Ukazuje ona dar (39,6ab)¹⁶⁹, którym główny bohater perykopy zostaje obdarowany przez Najwyższego oraz skutki tego daru w jego życiu¹⁷⁰ (39,6c-8). Ta ostatnia część czwartej sekcji odróżnia się od pozostałej części Syr 39,1-11 swą stałą strukturą: *autos* na początku pierwszego stychu, po którym mowa jest o konkretnym działaniu uczonego w Piśmie w stosunku do innych (kierunek horyzontalny), i *kai en* rozpoczynające drugi stych, które wprowadza jego zwrócenie się ku Bogu (kierunek wertykalny)¹⁷¹. B.M. Zapff uważa, że dar Boży należy do istoty

- 167 „Die Interpretation des Sofer von seiner religiösen Dimension her findet eine weitere Bestätigung in der Fortsetzung von 39,6. Seine Gestalt ist nicht nur bestimmt durch völlige Hinwendung zum persönliche Gegenüber Gottes (*epididonai...orthridzein*), sondern auch durch die persönliche Zuwendung Gottes zum Weisen” (Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 39). Por. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 321. H. Stadelmann sprzeciwia się w dostrzeganiu relacji skutkowej pomiędzy 39,5 i 39,6. Uczony w Piśmie nie prosi o mądrość, lecz o przebaczenie grzechów. W 39,6ab otrzymuje ducha pojmowania, o którego nie prosił, dlatego nie można mówić, że dar otrzymany w 39,6ab jest odpowiedzią Boga na prośbę uczonego w Piśmie. Jej zdaniem, prośba o przebaczenie grzechów ma ukazać uczonego w Piśmie jako przykład człowieka pobożnego (zob. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 233-234). Por. Liesen, *Full of Praise*, 63-64; Urbanz, *Gebet im Sirachbuch*, 143; B.G. Wright III, *Praise Israel for Wisdom and Instruction. Essays on Ben Sira and Wisdom, the Letter of Aristeas and the Septuagint* (Leiden – Boston: Brill, 2008) 179-180.
- 168 Zob. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 240-241. Por. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 321.
- 169 Zob. Argall, *I Enoch and Sirach*, 87; Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1248. „La tercera estrofaempareja artificialmente el don de Dios y la actividad del sabio: ‘sabio por la gracia de Dios’” (Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiastico*, 285).
- 170 „Die Inspiration mit Gottes Geist und Weisheit ist demnach innerste Wirklichkeit und Quelle, die nach außen drängt, sowie auch Gegenwart und Wirken der Weisheit in Israel und im Weisen nach Sir 24,12-17 u. 24,30-34” (Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 41). Por. Liesen, *Full of Praise*, 66; Palmisano, „Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6-8”, 284, 290; Prato, „Classi lavorative e «otium» sapienziale. Il significato teologico di una dicotomia sociale secondo Ben Sira (38,24–39,11)”, 172.
- 171 H. Stadelmann dostrzega bezsprzeczny paralelizm pomiędzy opisaną wcześniej działalnością uczonego w Piśmie (39,1-5) i skutkami otrzymania daru ducha pojmowania (39,6c-8): „Im Folgend (39:6c-8) wird nun die Tätigkeit dieses Schriftgelehrten geschildert. Sofort merkt man gewisse Parallelen zu dem in Vv. 1-5 beschriebenen Schriftgelehrertyp. Auch hier geht es wieder um Weisheitssprüche, Gebet, Erkenntnis und Gesetz. Doch, während es dort um reproduzierendes Forschen in Torah und Tradition, um politischen Dienst und persönliche Frömmigkeitsübung geht, tritt hier die Produktion von Weisheitsmaterial (V. 6c-d), das «spekulative» Denken (V. 8) und das pädagogische Interesse (V. 8) in Szene” (Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 240-241). O. Rickenbacher sprzeciwia się pogładowi H. Stadelmann. Uważa on bowiem, że w 39,5-8 możemy dostrzec znany ze Starego Testamentu schemat teologiczny: modlitwa błagalna – działanie Boga – uwielbienie Go. W Syr dostrzega on ten schemat wielokrotnie, np. w 47,5-8; 51,10-12 i 14-30 (zob. Rickenbacher, *Weisheits Perikopen bei Ben Sira*, 194-195). Zob. Liesen, *Full of Praise*, 63.80; Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 266. Por. Palmisano, „Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6-8”, 290.

bycia mądrym, co potwierdza przykład Salomona, który również prosił o mądrość i ją otrzymał (zob. 1Krl 3,11-12)¹⁷². H. Stadelmann podkreśla, że w Starym Testamencie obdarowanie człowieka mądrością przez Boga jest często powracającym toposem¹⁷³.

Dwa pierwsze stychy 39,6 tworzą zdanie warunkowe typu *eventualis*. Wyraża więc ono pewną możliwość – prawdopodobieństwo odnoszące się do przyszłości (*coniunctivus aoristi* w poprzedniku oraz *indicativus futuri* w następniku) i określa pojedynczą czynność, która zostanie wykonana jednorazowo (nie będzie powtarzana ani kontynuowana). Jeśli Bóg (*kyrios ho megas* – dosł. „Pan wielki”) zechce (*ean thelēse[i]*), uczony w Piśmie zostanie napełniony (*emplēsthēsetai*) duchem pojmowania/zrozumienia (*pneumati syneseōs*).

Określenie Boga jako *kyrios ho megas* poza 39,6a pojawia się jeszcze tylko dwa razy w greckiej wersji Syr (zob. 43,5 i 46,5). Syntagma ta podkreśla i uwydatnia absolutne i niepodważalne panowanie Boga nad stworzeniem (On stworzył wszystko i Jemu jest ono podległe). Ten sam aspekt wielkości Boga i Jego niezależności uwydatnia 39,6a¹⁷⁴. Bóg, będąc Panem całego świata, nie jest niczym ani przez nikogo przymuszony, aby udzielić uczonemu w Piśmie daru zrozumienia/pojmowania (39,6b). Jest to Jego niezawisła decyzja (wynika ona z wolnego i suwerennego postanowienia JHWH). Sam zaś dar jest wyrazem Jego życzliwości i dobroci w stosunku do człowieka. Dar ten jest w pełni dobrowolny i niezasłużony przez człowieka¹⁷⁵. Aspekt ten został podkreślony poprzez użycie czasownika *thelō* („chcieć”, „życzyć sobie”, „pragnąć”). Jedynie w 39,6a wyraża on wolę Boga. We wszystkich innych miejscach, w których występuje, odnosi się do woli człowieka (zob. 6,32.35; 7,13; 15,15.16; 23,14).

Jeśli Bóg zechce, uczony w Piśmie zostanie napełniony (trzecia osoba liczby pojedynczej *emplēsthēsetai* odnosi się właśnie do niego, a nie do Boga, który nie może zostać napełniony duchem pojmowania, ponieważ, po pierwsze, to On go udziela, po wtóre, On sam jest jedynym prawdziwie mądrym, który wylewa swą mądrość na wszystkie stworzenia – zob. 1,8-10). *Empiplēmi* („wypełniać”, „nasycać”) podkreśla emfaticznie czynność wypełnienia/napełnienia poprzez poprzedzenie prostego czasownika *pimplēmi*

¹⁷² Zob. Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 266.

¹⁷³ Zob. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 235-240. Por. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 324.

¹⁷⁴ Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 322-323.

¹⁷⁵ Zob. Brzegowy, „Ideał uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 376; Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 40; Palmisano, „Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6-8”, 281-283; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 452; Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 233-234.

(„napęlniać”, „wypełniać”), od którego pochodzi, przyimkiem *en* („w”)¹⁷⁶, a przez to uwydatnia, że owo wypełnienie zostało dokonane w stosunku do czegoś lub kogoś jakby przez umieszczenie w nim czegoś (wlanie, włożenie, wypełnienie czymś pustki). W greckim tekście dzieła mędrca z Jerozolimy czasownik ten występuje trzynaście razy i tylko cztery razy podmiotem jego jest człowiek (zob. 12,16; 14,9; 32,15 i 47,15)¹⁷⁷. W pozostałych przypadkach tym, który dokonuje wypełnienia, jest Bóg¹⁷⁸, często formą strony biernej, podobnie jak w 39,6b, jest *passivum theologicum*. W perspektywie naszej analizy dwa teksty, w których występuje czasownik *empiplēmi*, są wyjątkowo ważne, ponieważ dopełnieniem jego jest *synesis* (39,6b mówi o duchu pojmowania/rozumienia – *pneuma syneseōs*). W 17,7 Syrach stwierdza, że Bóg, stwarzając człowieka, napęlnił go wiedzą (*epistēmēn*) i pojmowaniem (*syneseōs*) oraz pouczył go o dobru i złu¹⁷⁹. Każdy więc człowiek bez żadnego wyjątku został obdarzony przez swego Stwórcę darem pojmowania – rozumienia. Jest ono jego naturalnym uzdolnieniem. W 47,14 mędrzec mówi o tym, że Salomon został napęlniony obficie (dosł. „jak rzeka”) pojmowaniem przez Boga, czego skutkiem była jego mądrość. W 39,6b mowa jest o duchu pojmowania, którym zostanie obdarzony uczoney w Piśmie, jeśli tak postanowi Bóg. J. Marböck uważa, że z powodu daru, który *grammateus* otrzymuje od Najwyższego, stych ten stanowi punkt szczytowy obdarowania człowieka przez Boga w Księdze Mądrości Syracha i jest dalekim echem JI 3,1¹⁸⁰. H. Stadelmann duchowy dar, który otrzymał uczoney w Piśmie, interpretuje w znaczeniu natchnienia go. Jej zdaniem, czynności, które zostały opisane w 39,6cd-8 jako skutek obdarowania go, potwierdzają tę interpretację¹⁸¹.

Syntagma *pneuma syneseōs* (*synesis* – „pojmowanie”, „rozumienie”, „inteligencja”, „rozum”¹⁸²; por. Pwt 34,9) występuje w greckim tekście Syr jedynie w 39,6b, zaś rzeczownik *pneuma* jeszcze siedem razy (poza analizowanym przez nas stychem), w tym pięć w odniesieniu do ducha człowieka (zob. 9,9;

¹⁷⁶ Zob. Romizi, *Greco antico*, 440.

¹⁷⁷ Zob. Liesen, *Full of Praise*, 65-66.

¹⁷⁸ Zob. Syr 1,17; 2,16; 4,12; 16,29; 17,7; 24,19; 32,15 i 47,14.

¹⁷⁹ Zob. Liesen, *Full of Praise*, 64-65; Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 234-235. „Lo spirito di intelligenza sembra sostituire la conoscenza (*epistēmēn*) primordiale, la cui finalità era orientare il discernimento tra bene e male” (Palmisano, „Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6-8”, 282).

¹⁸⁰ Zob. Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 40. Por. Rickenbacher, *Weisheits Perikopen bei Ben Sira*, 196.

¹⁸¹ Zob. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 232. Por. Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic*, 98-99; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 323; Schrader, „Beruf, Arbeit und Muße als Sinnerfüllung bei Jesus Sirach”, 131-132.

¹⁸² Zob. Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1712; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, II, 457; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 2044; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 655-656; Romizi, *Greco antico*, 1259.

34,13; 38,23; 48,12.24), dwa razy oznacza zaś wicher (zob. 39,28 i 43,17)¹⁸³. Zdaniem B.M. Zapffa, *pneuma* w 39,6b odnosi się do pochodzącej do Boga dynamicznej mocy, dzięki której uczony w Piśmie może głębiej poznawać badane rzeczywistości (H. Stadelmann interpretuje go zaś jako uzdolnienie ducha¹⁸⁴). Egzegeta ten uważa także, że dzięki temu darowi działalność głównego bohatera perykopy zostaje przesunięta w kierunku prorockim (por. Iz 61,1)¹⁸⁵. Drugi z rzeczowników tworzących syntagmę *pneuma syneseōs* spotykamy w analizowanej przez nas perykopie jeszcze raz w 39,9a.

Synesis wyraża zdolność człowieka do rozumienia i pojmowania otaczającego go świata, a poprzez to jest przejawem jego mądrości. Szeroko je ujmując, możemy powiedzieć, że w jakimś stopniu jest synonimem mądrości (por. LXX Hi 28,20), a przynajmniej jest ważnym jej elementem składowym (strukturalnym). Chyba nie będzie przesadą, gdy stwierdzimy, że jest ona nawet głównym elementem charakteryzującym mądrość, a na pewno jest z nią bardzo blisko związana¹⁸⁶.

Mędrzec z Jerozolimy przypisywał rozumieniu bardzo ważną rolę (zob. 8,9; 10,3; 14,20; 15,3; 22,17; 24,26; 37,22-23; 43,4; 44,3). Bez tej umiejętności człowiek nie może stać się mądrym (zdobyć mądrości), zaś jej brak jest wyrazem głupoty (antyteza mądrości; zob. 47,23). T. Brzegowy uważa, że syntagma *pneuma syneseōs* przypomina Izajaszowe *rûah ħāk māh ûbînāh* („duch mądrości i rozumu”; zob. Iz 11,2 [w LXX: *pneuma softias kai syneseōs*])¹⁸⁷. M.C. Palmisano twierdzi zaś, że jest ona echem *pneumatōs aisthēs-eōs* („duch pojęcia/wiedzy”) z Wj 28,3¹⁸⁸. J. Marböck odnosi natomiast to wyrażenie do zakresu wewnętrznej działalności człowieka i interpretuje je jako inspirację, która zostaje udzielona człowiekowi przez Boga¹⁸⁹.

183 Zob. Rickenbacher, *Weisheits Perikopen bei Ben Sira*, 195-196.

184 Zob. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 233.

185 Zob. Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 265-266. Por. Gammie, „The Sage in Sirach”, 370-371; Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic*, 98-99; Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 41-43. „The portrayal [chodzi o portret uczonego w Piśmie – przyp. A.P.] has some prophetic undertones. The concept of «fullness» is used to describe how God and the wise scribe interact. This interaction is not one-directional, but is fundamentally an exchange between God and the sage” (Liesen, *Full of Praise*, 93).

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

187 Zob. Brzegowy, „Ideał uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 376. Por. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiastico*, 285; Argall, *I Enoch and Sirach*, 87; Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 40-41; Palmisano, „Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6-8”, 282; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 324-325.

188 Zob. Palmisano, „Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6-8”, 282-283.

189 Zob. Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 40.

W naszej analizie 39,6b powinniśmy zwrócić uwagę na strukturę składniową tego stychu i wyjaśnić funkcje, jakie pełnią w niej poszczególne słowa. Orzeczeniem następnika jest *emplēsthēsetai*. Jest to forma strony biernej, którą powinniśmy uznać za *passivum theologicum*¹⁹⁰. Oznacza to, że sam Bóg (On jest podmiotem *implicite*) napełni uczonego w Piśmie *pneumati syneseōs*. Rzeczownik *pneuma* jest w celowniku, ponieważ przypadkiem tym rządzi czasownik *empiplēmi*. Nie jest to *dativus agens*, ponieważ w tym przypadku to duch pojmowania wypełniłby uczonego w Piśmie (byłby podmiotem zdania), a nie uczonego w Piśmie zostałyby nim wypełnione. Dopełniacz *syneseōs* jest przydawką, która odnosi się do *pneuma*. Możemy go również zinterpretować jako *genetivus hebraicus* (duch rozumny/pojętny).

Z punktu widzenia składni, problematyczny może wydać się w pierwszym momencie podmiot dwóch dalszych styków 39,6 (ww. 6c-d). Wydaje się bowiem, że rozpoczynający 39,6c zaimek osobowy *autos* powinien zostać odniesiony do Boga (On jest podmiotem 39,6b). Zdaje się to oczywiste („On [Bóg] rozleje słowa swej mądrości”). Skoro w 39,6b była mowa o tym, że Pan napełni uczonego w Piśmie duchem pojmowania, to logiczną kontynuacją wydaje się, że On sam dokona rozlania słów swej mądrości. Tej interpretacji sprzeciwia się jednak i wyklucza ją jednoznacznie następny stych 39,6d. Jeśli podmiotem w 39,6c jest Bóg, to powinien być nim również w następnym styku. Oznaczałoby to jednak, że Bóg będzie wychwalał samego siebie w modlitwie. Jest to nielogiczne i niemożliwe do przyjęcia. Na podstawie 39,6d powinniśmy więc uznać, że podmiotem dwóch ostatnich styków 39,6 jest uczonego w Piśmie, a nie Bóg¹⁹¹.

Uczonego w Piśmie rozleje (*autos anombrēsei*) słowa swojej mądrości (*hrēmata sofias autou*). Czasownik *anombreō* (w znaczeniu przechodnim „wylewać”, „rozlewać”¹⁹²) w analizowanym przez nas styku wyraża uzewnętrznienie przez mędrca mądrości Bożej za pomocą słów (za pomocą komunikowania mądrości¹⁹³), czyli podzielenie się nimi z innymi, co upodabnia działalność uczonego w Piśmie do urzędu proroka¹⁹⁴. Dzięki temu mądrość

¹⁹⁰ Zob. Liesen, *Full of Praise*, 65.

¹⁹¹ Zob. Liesen, *Full of Praise*, 63-66; Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 41; Palmisano, „Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6-8”, 284; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 325-326.

¹⁹² Zob. Brzegowy, „Ideal uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 376; Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 146; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, I, 38; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 227; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 55; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 327.

¹⁹³ Zob. Palmisano, „Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6-8”, 285; Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1248.

¹⁹⁴ Zob. Liesen, *Full of Praise*, 68-71; Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 241-242; Zapff, *Jesus Sirach 25-51*, 266.

może rozpowszechniać się i rozszerzać oraz być poznawana i przyswajana przez innych¹⁹⁵. J. Marböck podkreśla, że w 39,6c nie chodzi o zwykłe powtarzanie słów Boga, lecz o rozwijanie tradycji mądrościowej¹⁹⁶. M.C. Palmisano zaś dostrzega w 39,6c nawiązanie do Pwt 32,2 (LXX)¹⁹⁷.

W 39,6c dopełnieniem bliższym *anombreō* są słowa mądrości (*hrēmata sofias*). Syntagma *hrēmata sofias* w greckiej wersji Syr nie występuje poza 39,6c. Być może powinniśmy dostrzec tu nawiązanie do 4,24: „W słowie/ poprzez słowo/dzięki słowu (*en logō[i]*) poznana zostanie mądrość i wychowanie/formacja w słowie/poprzez słowo/dzięki słowu języka (*en hrēmati glōssēs*)”. Tekst ten łączy mądrość z wypowiedzianymi słowami. To dzięki nim można poznać mądrość człowieka. Uczony w Piśmie, rozlewając słowa mądrości, będzie dawał świadectwo zdobycia (osiągnięcia) jej i stania się mądrym. A.A. Di Lella, R.A. Argall i J.G. Snaith uważają, że w 39,6c mowa jest o komponowaniu przez uczonego w Piśmie własnych dzieł literackich dotyczących mądrości na wzór samego Syracha (por. 50,27)¹⁹⁸.

Analizując 39,6c pod względem syntaktycznym, musimy odpowiedzieć na dwa ważne pytania. Po pierwsze, jak powinniśmy zinterpretować dopełniacz *sofias*, i po wtóre, do kogo odnosi się zaimek osobowy trzeciej osoby liczby pojedynczej w genetiwie *autou*? Z punktu widzenia składni języka greckiego *sofias* w syntagmie *hrēmata sofias* możemy zinterpretować na siedem różnych sposobów. Może to być *genetivus*: I. *obiectivus* (słowa, które odnoszą się do mądrości), II. *subiectivus* (słowa wypowiedziane przez mądrość), III. *hebraicus* (mądre słowa), IV. *originis* (słowa pochodzące od mądrości), V. *possessoris* (słowa mądrości, ona jest ich właścicielką, one są jej własnością), VI. *epexegeticus* (słowa, czyli mądrość) i VII. *causae* (słowa z powodu mądrości). Wszystkie powyższe interpretacje dobrze wpisują się w kontekst 39,6c i dlatego trudno jest jednoznacznie opowiedzieć się tylko za jedną z nich. Być może wieloznaczność *hrēmata sofias* została zamierzona przez tłumacza, aby dzięki niej ukazać bogatą relację, jaka istnieje pomiędzy słowami uczonego w Piśmie i mądrością.

Zaimek osobowy w dopełniaczu *autou* może odnosić się do uczonego w Piśmie lub do Boga. Ponadto może łączyć się zarówno z *hrēmata* (jego/ swoje słowa mądrości) lub z *sofias* (słowa jego/swojej mądrości). Biorąc

¹⁹⁵ „Folge der Geistbegabung des Schriftgelehrten ist – im Unterschied zu gewöhnlichen rezeptiv orientierten Schriftgelehrten (vgl. 1-5) – das kreative, Hervorsprudelnlassen‘ (so wörtl. *anombrēsei*, «hervorbringen») von Weisheitsworten” (Zapff, *Jesus Sirach* 25–51, 266).

¹⁹⁶ Zob. Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 41.

¹⁹⁷ Zob. Palmisano, „Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6-8”, 285-288.

¹⁹⁸ Zob. Argall, *1 Enoch and Sirach*, 88; Liesen, *Full of Praise*, 67; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 452; Snaith, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach*, 192.

pod uwagę kontekst 39,6c, może wydawać się, że zaimek ten odnosi się do mądrości (a nie do słów) Boga, nie zaś uczonego w Piśmie. *Grammateus* głosiłby (przekazywałby, nauczałby) słowa mądrości Jego, czyli Boga. Od Boga otrzymał on jednak dar pojmowania, a nie mądrość Bożą. Dzięki niemu może rozumieć i przenikać otaczający go świat. Głoszenie więc, o którym jest mowa w 39,6c, dotyczy raczej mądrości uczonego w Piśmie, którą on zgłębia dzięki otrzymanemu od Boga duchowi pojmowania. Nie możemy jednak jednoznacznie wykluczyć możliwości odniesienia zaimka *autou* do Boga. Uczony w Piśmie może przekazywać mądrość Boga, którą poznaje dzięki pojmowaniu udzielonemu mu przez Najwyższego. Wydaje się, że te dwie możliwości interpretacyjne z punktu widzenia teologicznego nie wykluczają się, lecz wręcz przeciwnie, uzupełniają wzajemnie. Skoro wszelka mądrość pochodzi od Boga (zob. 1,1), to również mądrość, którą już osiągnął i głosi uczony w Piśmie swoje źródło ma w Panu. Jednak z punktu widzenia składni języka greckiego zaimek *autou* powinien zostać odniesiony do uczonego w Piśmie jako podmiotu, który znajduje się bliżej niego, wobec czego bardziej logiczne i naturalne jest odniesienie go do *grammateus*¹⁹⁹, a nie do Boga²⁰⁰.

Rozlewanie (głoszenie, obwieszczanie) słów swojej mądrości przez uczonego w Piśmie jest pierwszym skutkiem napełnienia go przez Boga duchem pojmowania. Kolejne skutki tego daru Bożego opisane są w następnych wersetach (39,6d-8) czwartej sekcji 39,1-11.

Drugim rezultatem ewentualnego (tryb warunkowy w 39,6ab) napełnienia uczonego w Piśmie przez Boga duchem pojmowania może być wychwalanie Pana (*eksomologēsetai kyriō[i]*) w modlitwie/modlitwą/podczas modlitwy (*en proseuchē[i]*; zob. 39,6d). Czasownik *eksomologeō* (w stronie medialnej „wyznawać”, „wysławiać”, „wychwalać”) powstał poprzez poprzedzenie *homologeō* („wyznawać”, „wysławiać”, „obiecować”) przyimkiem *ek* (*eks* przed samogłoską), który posiada znaczenie wzmacniające²⁰¹. Wyraża więc czynność bardziej intensywną i mocniej przeżywaną przez podmiot niż *homologeō*. Uczony w Piśmie będzie wychwalał Pana *en proseuchē[i]*. Ten ostatni *dativus* możemy zinterpretować jako *loci* (w modlitwie), *temporis* (podczas modlitwy), *modi* (modląc się) lub *instrumentalis* (za pomocą/przez modlitwę). Po raz kolejny trudno jest jednoznacznie rozstrzygnąć, którą z tych interpretacji powinniśmy wybrać i uznać za najbardziej właściwą, ponieważ każda doskonale wpisuje się w kontekst 39,6d. Wszystkie one potwierdzają, że istnieje ścisła relacja pomiędzy wysławianiem Pana a modlitwą.

199 Zob. Liesen, *Full of Praise*, 66; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 326-327.

200 Zob. Brzegowy, „Ideal uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 376; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 452.

201 Zob. Romizi, *Greco antico*, 480.

H. Stadelmann uważa, że modlitwy, o której jest mowa w 39,6c, nie powinniśmy rozumieć w znaczeniu indywidualnej modlitwy pojedynczej osoby, lecz jako modlitwę publiczną²⁰². J. Liesen łączy natomiast modlitwę, o której mówi 39,6d, z przebaczeniem grzechów, którego uczony w Piśmie doświadczył (zob. 39,5e)²⁰³.

Drugim skutkiem otrzymania przez uczonego w Piśmie ducha pojmowania jest więc wychwalanie Boga. Wypływa ono ze świadomości zostania obdarowanym przez Pana wielkim darem²⁰⁴. Z całą pewnością w 39,6d powinniśmy dostrzec odniesienie do 15,9-10, gdzie uwielbienie Boga zostało ujęte jako szczyt i ukoronowanie mądrości²⁰⁵. Jeśli jest to słuszne, to analizowany przez nas stych byłby zapowiedzią uwielbienia Boga w 39,12-35.

Kolejnym skutkiem otrzymanego przez uczonego w Piśmie daru Bożego²⁰⁶ jest dobre poprowadzenie przez niego wszystkich jego zamiarów i wiedzy (39,7a). Również na początku pierwszego stychu 39,7 znajduje się, podobnie jak w 39,6c, zaimek osobowy *autos*, który odnosi się do uczonego w Piśmie (zob. także 39,8a). Czasownik *kateuthynō* (w znaczeniu przechodnim: „czynić prostym”, „prowadzić prosto”, „prowadzić”, ale także „prosperować”, „dawać dobre wyniki” – zob. 29,17 i 49,2²⁰⁷) w 39,7a został użyty w sensie metaforycznym w odniesieniu do życia człowieka (por. 49,3 i 51,20²⁰⁸). Określa on prawe postępowanie i kierowanie się przykazaniami. W 39,8a dopełnieniem bliższym *kateuthynō* są *boulēn* i *epistēmēn*. Syrach uznawał i wyraził wielką wartość oraz rolę zamiaru/zamysłu/rady (*boulē* – „wola”, „zamysł”, „zamiar”, „decyzja”, „postanowienie”, „rada”²⁰⁹) w życiu człowieka. Rzeczownik ten

202 Zob. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 242-244.

203 Zob. Liesen, *Full of Praise*, 75.

204 Zob. Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 266.

205 Zob. Brzegowy, „Ideał uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 374; Piwowar, „Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20–15,10). Część II: Działanie mądrości i przestroga skierowana do grzesznika (Syr 15,1-10)”, 402-409; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 329-330.341; Urbanz, *Gebet im Sirachbuch*, 143.

206 M Reitemeyer uważa, że 39,7-11 opisują nowe działania uczonego w Piśmie, które odpowiadają jego poczynaniom zmierzającym do poznania i zdobycia mądrości zawartym w 39,1-3. Ich początkiem jest otrzymany przez niego od Boga dar pojmowania. W wersetach 7-8, jego zdaniem, mowa jest o nauczaniu Prawa i mądrości (zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 330).

207 Zob. Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 925; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, II, 249; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 1119; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 389; Romizi, *Greco antico*, 702. Por. Liesen, *Full of Praise*, 82-83.

208 Zob. Piwowar „Dwie drogi prowadzące do odnalezienia mądrości według Syracha. Analiza egzegetyczno-teologiczna Syr 51,13-30”, 76.

209 H. Stadelmann stwierdza, że rzeczownik ten w Syr posiada bardzo szerokie znaczenie: „Mit ersterem [chodzi i *boulē* – przyp. autora] ist hier wohl die Fähigkeit des Weisen gemeint, ganz allgemein in verschiedenen Lebenssituationen aus dem großen Schatz der Weisheit (24:29)

charakteryzuje zarówno samą mądrość, jak i człowieka mądrego. Może być wyrazem mądrości lub jej braku (zob. 19,22). Wynika z tego, że *boulē* stanowi jakiś element składowy mądrości i jej oznakę (przejaw).

Drugim elementem życia uczonego w Piśmie, którym będzie on dobrze kierował, jest *epistēmē* („wiedza”, „zrozumienie”, „poznanie”²¹⁰). Rzeczywistość, która jest określana za pomocą *epistēmē* odnosi się do sfery intelektualnej człowieka. Często bywa zestawiana z poznaniem (zob. 1,19), formacją/ wychowaniem (zob. 16,25; 50,27) i jest odnoszona do mądrości (zob. 1,25; 19,22). Jest ona przyczyną chwały tych, którzy ją posiadają (zob. 10,30; 38,3). Bóg udzielił jej ludziom (zob. 17,7.11; 33,11; 38,6; 45,5), ale można ją także zdobyć (zob. 16,24; 50,27). Wiedza z całą pewnością stanowi element składowy mądrości. Wydaje się, że jest jej fundamentem – trzeba najpierw coś poznać, wiedzieć, aby następnie móc to realizować w swym życiu. Jest przejawem mądrości, choć nie utożsamia się z nią.

Uczony w Piśmie będzie dobrze i właściwie kierował swoimi zamiarami i zamysłami²¹¹. One nie zgubią go, ponieważ będzie nad nimi czuwał i nie pozwoli, by sprowadziły go na manowce. Podobnie będzie czynił ze swoją wiedzą. Dobrze ją będzie wykorzystywał i pogłębiał z korzyścią dla siebie i innych. Owo poprawne kierowanie uczonego w Piśmie swoim życiem, ukierunkowanym na szukanie mądrości, nie jest zasługą jego samego, lecz skutkiem daru, który otrzymał od Boga (zob. 39,6b).

Drugi stych 39,7 rozwija myśl pierwszego. *Grammateus* będzie rozważał (*dianoēthēsetai*; zob. 39,1b) nad swymi ukrytymi sprawami – tajemnicami (*en tois apokryfois autou*; zob. 39,3a). Będzie zastanawiał się nad tym, co jest ukryte przed nim, a co odnosi się do niego samego (jest częścią jego własnego życia)²¹². Uczony w Piśmie będzie rozważał (badał) nie tylko to, co

Ratschlag und Anweisung zu geben (21:13; 25:4f; 37:7; 40:25), nicht zuletzt auch in der öffentlichen Volksversammlung (38:32)” (Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 244.).

210 „Mit letzterem Ausdruck [chodzi o *epistēmē* – przyp. autora] wird dagegen weniger bezeichnet, was der Gelehrte gibt, als was er hat: ein (hier nicht näher definiertes) Potential an Einsicht und Wissen” (Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 244).

211 J. Liesen uważa, że 39,7a mówi o kierowaniu innych przez uczonego w Piśmie (zob. Liesen, *Full of Praise*, 83).

212 R.A. Argall uważa, że *en tois apokryfois autou* w 39,7b nie odnosi się do uczonego w Piśmie, lecz do tajemnic Boga, które ukryte są w Torze. Pisze on: „The sage «reflects on his (=God’s) secrets» (39:7b). The verb «reflects» was used in strophe one with reference to the Torah (Sir 38:34d). The words «his secrets» refer to the hidden things of God contained in the Torah. Such secrets are revealed through the activity of the inspired sage” (Argall, *1 Enoch and Sirach*, 88). Tak samo uważają również G. Pérez Rodríguez (zob. Pérez Rodríguez, „Eclesiástico”, 1248), L. Alonso Schökel (zob. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiastico*, 285), J. Liesen (zob. Liesen, *Full of Praise*, 83-84), J. Marböck (zob. Märböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 45), H. Stadelman (zob. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 244-245), M. Reitemeyer (zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 330-331) oraz B.M. Zapff (zob. Zapff, *Jesus Sirach*

jest wokół niego, ale również siebie samego. Poznając siebie coraz bardziej, będzie mógł coraz lepiej rozumieć siebie, a co za tym idzie, będzie mógł przychodzić z pomocą innym ludziom, ponieważ przenikając własne życie i istotę będzie rozumiał coraz bardziej naturę człowieka. Choć oba stychy 39,7 mówią wprost o uczonym w Piśmie i odnoszą się przede wszystkim do niego, to jednak dotyczą również innych. Jeśli on będzie dobrze kształtował swoje życie, będzie nim dobrze kierował i poznawał je coraz lepiej, to dzięki temu będzie mógł także pomagać innym i dzielić się własnym doświadczeniem i wiedzą dotyczącą życia człowieka. Dzięki temu stanie się prawdziwym mistrzem, którzy nie tylko naucza (przekazuje wiedzę teoretyczną), ale przede wszystkim daje świadectwo swoim życiem, jak należy postępować i co czynić, aby zdobyć mądrość – stać się mądrym.

Dwa ostatnie skutki otrzymania przez uczonego w Piśmie daru pojmowania *explicite* odnoszą się do niego samego, lecz *implicite* do także innych²¹³. On sam ukaże/pokaże (*ekfanei*) innym swoją formację pochodzącą z jego nauczania (*paideian didaskalias autou*). Czasownik *ekfainō* („pokazywać”, „okazywać”, „objawiać”, „wyjawić”²¹⁴) ze względu na swą budowę etymologiczną (poprzedzenie czasownika *fainō* – „ukazywać się”, „pojawiać się” – przyimkiem *ek*, który wzmacnia go²¹⁵) wyraża czynność, która polega na ukazywaniu/pokazywaniu czegoś, co było wewnątrz, na zewnątrz (R.A. Argall dostrzega w 39,8a nawiązanie do Dn 12,3²¹⁶). Dzięki tej czynności inni mogą ujrzeć/zobaczyć to, co dotychczas było przed nimi zasłonięte, ponieważ nie mieli do tego dostępu. Aż cztery razy dopełnieniem bliższym *ekfainō* w greckiej wersji Syr jest *paideia* („formacja”, „wychowanie”, „nauka”; zob. 16,25; 24,27.32; 38,24)²¹⁷. Również uczony w Piśmie ukaże ją (*paideian*; zob. 39,8a), podobnie jak to czyni mądrość i sam Syrach, a w przeciwieństwie do pracujących fizycznie, którzy nie będą mogli jej pokazać, ponieważ nie

25–51, 266). „La peculiarità della ricorrenza in Sir 39,7 consiste nel fatto che la menzione delle «realtà nascoste» si verifica in un contesto teologico. Il discepolo della sapienza, in forza del dono ricevuto, viene messo in contatto diretto con le realtà divine inaccessibili ora divenute oggetto di riflessione” (Palmisano, „Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6-8”, 291-292).

213 „The couplet in 39:8a-b concludes the description of the sage’s productivity” (Argall, *1 Enoch and Sirach*, 88). „Il v. 8 condensa, in un distico, il riferimento ai temi più significativi non solo della pericope, ma anche dell’intero libro” (Palmisano, „Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6-8”, 292).

214 Zob. Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 524; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, I, 142; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 682; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 219.

215 Zob. Romizi, *Greco antico*, 427.

216 Zob. Argall, *1 Enoch and Sirach*, 88-89.

217 Zob. Liesen, *Full of Praise*, 84; Palmisano, „Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6-8”, 292-293.

zdobyli jej (zob. 38,34²¹⁸). Ukazywanie formacji, o którym jest mowa w 39,8a, powinniśmy rozumieć w znaczeniu nauczania jej przez uczonego w Piśmie²¹⁹.

Dokładniejsza analiza znaczenia rzeczownika *paideia* w nauczaniu Syracha ukazuje, że „wychowanie, o którym mówi Syrach, nie jest ograniczone jedynie do zasad *savoir-vivre*’u, ale posiada głębokie znaczenie religijne, ponieważ wypływa z Prawa i w nim są zawarte jego reguły. Ponadto łączy się ono z fundamentalną dla człowieka wierzącego postawą bojaźni Bożej. Jest więc to coś więcej niż dobre wychowanie w potocznym tego słowa znaczeniu. Obejmuje bowiem ono szeroko pojętą formację intelektualną, moralno-etyczną i religijną”²²⁰. *Paideia* często jest stawiana obok mądrości (zob. 1,27; 4,24; 6,18; 22,6; 23,2; 41,14; 44,4) i wiedzy (zob. 16,25). W Syr istnieje wyraźnie widoczny związek pomiędzy mądrością i formacją – wychowaniem. Nie można osiągnąć pierwszej bez drugiej (zob. 21,19.21).

W przypadku uczonego w Piśmie formacja/wychowanie (*paideia*), które on ukaże, jest określona za pomocą przydawki dopełniaczowej (*didaskalias autou* – „nauczania swojego”). Rzeczą znamioną jest, że w greckiej wersji Syr rzeczownik *didaskalia* („nauczanie”, „wyjaśnianie”, „pouczanie”, „nauka”) występuje jeszcze tylko raz i to w kontekście bardzo zbliżonym do 39,8a. W 24,33 sam Syrach mówi, że naukę (*didaskalian*) wyleje jak prorocstwo i pozostawi ją na zawsze²²¹. Uczony w Piśmie analogicznie do mędrca z Jerozolimy naucza, tzn. ukazuje – przekazuje innym swe nauczanie. Powinniśmy zwrócić uwagę na relację składniową, jaka istnieje pomiędzy *paideia* i dopełniaczem *didaskalias*. Tę ostatnią formę możemy uznać za *genetivus obiectivus* (formacja dotycząca nauczania), *hebraicus* (formacja naukowa), *epexegeticus* (formacja, czyli nauczanie) lub *originis* (formacja pochodząca z nauczania). W dokładnym określeniu funkcji syntaktycznej tego dopełniacza musimy wziąć pod uwagę znajdujący się na końcu 39,8a zaimek, również w *genetivus*, *autou*, który odnosi się z całą pewnością do uczonego w Piśmie. Dlatego też z przedstawionych powyżej możliwości określenia roli składniowej *didaskalias* w 39,8a powinniśmy usunąć *genetivus hebraicus*, ponieważ sprawia trudności w zrozumieniu analizowanej syntagmy. Wydaje się, że najlepszą i najbardziej odpowiednią interpretacją dopełniacza *didaskalias* jest uznanie go za *genetivus originis*, ponieważ naj-

218 Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 330.

219 Zob. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 245.

220 Piwowar, „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część I: Przyjęcie wychowania prowadzi do osiągnięcia mądrości (Syr 6,18-22)”, 120. Por. tenże, „Dwie drogi prowadzące do odnalezienia mądrości według Syracha. Analiza egzegetyczno-teologiczna Syr 51,13-30”, 79. Por. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 331-332.

221 Zob. Palmisano, „Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6-8”, 293.

lepiej oddaje relację, jaka istnieje pomiędzy *paideia* i *didaskalia*. Formacja (wychowanie) pochodzi z nauczania i bez niego jest ona niemożliwa. Zdaniem M. Reitemeyera, w 39,8a widoczna jest aluzja do nauczania, które odbywało się w szkole (zob. 51,23)²²².

Ostatnim skutkiem otrzymanego przez uczonego w Piśmie daru od Boga (ducha pojmowania) jest chlubienie się (*kauchēsetai*) Prawem Przymierza Pana (*en nomō[i] diathēkēs kyriou*). Czasownik *kauchaomai* („chwalić się”, „chlubić się”, „przechwalać się”) w greckim tekście Syr nie zawsze posiada negatywny wydźwięk wynoszenia się nad innych i okazywania im swej wyższości (zob. 11,4; 38,25). Najczęściej wyraża on chwałę kogoś lub jego niezwykłą godność, która może być spowodowana posiadaniem jakiejś wartości, lecz nie zawiera w sobie wynoszenia się ponad innych. Jest to raczej ukazanie innym prawdziwej wartości kogoś lub czegoś, co powoduje podziw i zachwyt. W ten sposób powinniśmy rozumieć chwalenie się, którego dokonuje mądrość (zob. 24,1-2) czy arcykapłan Szymon (zob. 50,20; por. 48,4)²²³. Właśnie w tym znaczeniu *kauchaomai* występuje w 39,8b. Uczony w Piśmie nie wynosi (wywyższa) się nad innych, ale ukazuje im pełną godności i najwyższego szacunku rolę, jaką w jego życiu odgrywa Prawo, które poznał i według którego postępuje. Poczytuje to sobie za niezwykłą wartość i ogłasza to innym, ukazując siebie samego w sposób mimowolny lub zamierzony za wzór dla nich²²⁴. H. Stadelmann w owym chlubieniu się uczonego w Piśmie Prawem dostrzega rys apologetyczny²²⁵.

Powodem tak rozumianej chluby uczonego w Piśmie jest Prawo Przymierza Pana. Syntagma *nomos diathēkēs kyriou* występuje jedynie w 39,8b w greckiej wersji Syr (M. Reitemeyer uważa, że określenie Tory w ten sposób podkreśla jej boskie autorstwo²²⁶). Jedynie w 42,2 Prawo i Przymierze²²⁷ znajdują się obok siebie, ale są połączone za pomocą spójnika *kai* (J. Liesen dodaje do tego tekstu także 24,23; jego zdaniem 39,9b stanowi próbę streszczenia myśli Syracha, odwołując się do dwóch fundamentalnych dla niego pojęć: Prawa i Przymierza²²⁸). W 39,1b była mowa o tym, że *grammateus* rozważa Prawo Najwyższego. Skoro je bada i rozmyśla nad nim, to z całą pewnością poznaje

²²² Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 332-336.

²²³ Zob. R. Bultmann, „*kauchaomai, kauchēma, kauchēsis*”, *TDNT* III, 647.

²²⁴ Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 336.

²²⁵ Zob. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 245-246.

²²⁶ Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 337-339.

²²⁷ Na temat użycia w Syr terminu *diathēkē* zob. A. Minissale, *La versione greca del Siracide. Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico* (*Analecta Biblica* 133; Roma: Editrice PIB, 1995) 109-115.

²²⁸ Zob. Liesen, *Full of Praise*, 84-85.

je coraz bardziej i wnika coraz głębiej w jego przepisy²²⁹. Ta znajomość Tory nie jest jedynie teoretyczna, lecz posiada również wymiar praktyczny (żyje on Prawem, zachowując jego nakazy w życiu codziennym). Stych 39,8b potwierdza jego znajomość teoretyczną i praktyczną Tory, która może być dostrzegana i podziwiana przez innych w jego postawie. Przedstawioną przez nas interpretację chlubienia się Prawem Przymierza Pana przez uczonego w Piśmie potwierdza następny stych (zob. 39,9a), który stwierdza, że *grammateus* będzie chwalony przez licznych.

Podsumowując wszystkie skutki otrzymanego przez uczonego w Piśmie daru od Boga (pojmovania), możemy stwierdzić, że mają one bardzo ważne znaczenie przede wszystkim dla jego życia osobistego²³⁰. Z jego dóbr korzysta jednak nie tylko on sam, ale również inni ludzie żyjący wokół niego i spotykający się z nim. Prawie wszystkie skutki obdarowania go przez Pana dotyczą jego funkcji nauczycielskiej, którą dzięki otrzymanemu darowi może pełnić wprost (rozlewanie słów Bożej mądrości – zob. 39,6c, ukazywanie, tzn. przekazywanie formacji/wychowania pochodzącego z jego nauczania – zob. 39,8a) lub nie wprost (dawanie przykładu i nauczanie za pośrednictwem jego własnych postaw: uwielbiana Boga – zob. 39,6d, właściwego kierowania własnym życiem – zob. 39,7a, poznawania tajemnic ludzkiej natury – zob. 39,7b i dumy wpływającej z życia zgodnego z Prawem Bożym – zob. 39,8b). Dzięki tym postawom, które pielęgnuje on w swoim życiu codziennym, staje się wzorem dla innych oraz przykładem życia zgodnego z Prawem i zmierzającego do zdobycia mądrości. Zdaniem M. Reitemeyera, 39,6-8 opisują, jak człowiek może stać się mądrym dzięki otrzymaniu od Boga ducha pojmovania²³¹.

R.A. Argall zauważa, że skutki obdarowania uczonego w Piśmie przez Boga, które jest odpowiedzią JHWH na jego modlitwę, są przedstawione dokładnie w taki sam sposób, w jaki w Syr 24 została ukazana Tora. Syrach przypisał więc uczonemu w Piśmie te same lub analogiczne cechy i działania, które posiada Prawo²³². M.C. Palmisano uważa zaś, że

229 Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 336-337.

230 „Napełnienie taką mądrością rodzi u mędrca podwójny obowiązek: swoje życie ukierunkować zgodnie ze wskazaniami mądrości i zasady mądrości wyłożyć innym ludziom” (Brzegowy, „Ideal uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 377). „With the divine gift of understanding in his purified mind (cf. Isa 11:2), the scribe is now able to engage in a threefold activity: (1) he will compose his own literary works of wisdom (39:6c), which include prayers of praise (39:6d) [...]; (2) he will have some clear perception of God’s mysteries upon which he meditates (39:7; cf. 1:2-4,6,8-10); and (3) he will teach others how to acquire wisdom and to glory in the Law as he does (Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 452).

231 Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 326.

232 „One of the attributes applied to the Tora in Sirach 24:26 («understanding») is ascribed to the sage himself in Sirach 39:6b («a spirit of understanding»). The remaining attributes of spirit-filled

wzorem Syrachowego opisu działalności uczonego w Piśmie w 39,6-8 był Mojżesz²³³.

5.6. Wieczna sława uczonego w Piśmie (Syr 39,9-11)

Występujący w 39,8b czasownik *kauchaomai* łączy trzecią sekcję Syr 39,1-11 (ww. 6-8) z czwartą (ww. 9-11), która wyraża ocenę działalności uczonego w Piśmie (M. Reitemeyer dostrzega również odniesienie 39,9-11 do 39,4²³⁴)²³⁵. Nie dotyczy ona jedynie jego ziemskiego życia, ale wykracza poza nie, rozciągając się na nieograniczoną przyszłość – pamięć o jego wielkości będzie trwała wiecznie w przyszłych pokoleniach i to nie tylko w Izraelu, ale również poza nim.

Pierwszy stych (39,9a) ostatniej sekcji analizowanej przez nas perykopy mówi wprost o wielkim uznaniu (*ainesousin* – „będą chwaliły”), jakie liczni ludzie (*polloi*) będą wyrażać w stosunku do pojmowania (*tēn synesin autou*) uczonego w Piśmie. W ten sposób *grammateus* zostaje dołączony do grona sławnych mężów, którym należy się cześć i chwała (zob. 44,1), takich jak np. Dawid (zob. 47,10). Wielkość jego chwały zostaje podkreślona przez autora za pośrednictwem podmiotu (*polloi* – „liczni”), który będzie słał bohatera 39,1-11. Jego chwała nie będzie ograniczona jedynie do jakiejś małej grupy ludzi czy niewielkiego terytorium, ale będzie znana wielu ludziom. Być może powinniśmy dostrzec tu odniesienie do sławy Salomona, która została opisana w 47,16-17. On również stał się mądry (mądrość otrzymał od Boga w darze; zob. 1 Krl 3,4-15) i dzięki temu zdobył wielką sławę, wykraczającą poza granice Izraela. W 39,9a Syrach nie mówi nic o zasięgu geograficznym famy uczonego w Piśmie, jej powszechność i granice wyraża jedynie poprzez stwierdzenie określające wielką liczbę ludzi, którzy będą go chwalili i uznawali jego wielkość oraz niezwykłą mądrość.

Torah in Sirach 24 («wisdom» 24:25; «knowledge» 24:27; «counsel» 24:29) characterize the instruction of the sage («words of wisdom» 39:6c; «counsel and knowledge» 39,7a). [...] thus the sage is equipped to pour out the hidden meaning of the Torah and his teaching shares in its attributes” (Argall, *1 Enoch and Sirach*, 87-88).

²³³ Zob. Palmisano, „Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6-8”, 283-297 (szczególnie 294-296). „La figura di Mosè sembra agire quindi non solo come sfondo nell’elaborazione di un modello astratto di sapiente, ma anche come punto di riferimento nell’esperienza pedagogica concreto del sapiente” (tamże, 290).

²³⁴ Zob. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 340.

²³⁵ „The wise scribe, whose activities and whose relationship with God dominates the first three strophes, is now considered in his relationship to others and their activities (39,9). This is immediately evident in a shift of style: the third person plural is introduced and the scribe in no longer subject, but the object” (Liesen, *Full of Praise*, 89).

Powodem tej wielkiej sławy uczonego w Piśmie będzie jego pojmowanie (*synesis autou*; zob. interpretację 39,6b, gdzie po raz pierwszy w analizowanej przez nas perykopie pojawił się ten rzeczownik). Przyczyna ta może wydać się zaskakująca, ponieważ, skoro szuka on mądrości i dąży do jej zdobycia, możemy spodziewać się, że to właśnie ona będzie powodem jego chwały (A.A. Di Lella twierdzi, że przyczyną sławy uczonego w Piśmie jest to, co robił on dla wspólnoty²³⁶). Jednak to *synesis* a nie *sofia* jest powodem jego chwały. Po pierwsze dlatego, że, jak stwierdził Syrach w 39,6b, uczonego w Piśmie, jeśli tak postanowi Bóg, otrzyma nie mądrość, ale ducha pojmowania (*pneuma syneseōs*). Będzie więc on chwalony nie z powodu własnego wysiłku i pracy intelektualnej zmierzającej do osiągnięcia mądrości (zob. 39,1-3), lecz daru, który otrzymał od Boga²³⁷. Chwała oddawana mu nie jest jedynie uznaniem jego zmagani i wielkości, ale po części jest skierowana ku Bogu, który obdarzył go pojmowaniem i zrozumieniem, dzięki którym stał się on mądrym. Po wtóre musimy pamiętać, że jedynym prawdziwie mądrym, który posiada mądrość w pełni, jest Bóg. *Grammateus* poznał ją jedynie w jakiejś części. Nie może więc być chwalony za mądrość, aby wyeliminować pokusę postawienia go na tym samym poziomie znajomości mądrości, którą posiada Najwyższy. Pojmowanie/rozumienie jest ważną, fundamentalną częścią mądrości, ponieważ bez niego nikt nie może jej osiągnąć, ale mądrością jeszcze nie jest. Jest to jedynie pewne uzdolnienie, dzięki któremu człowiek może stać się mądrym. Uczony w Piśmie nie tylko nie znajduje się więc na tym samym poziomie znajomości mądrości, co Bóg, ale stoi nawet poniżej mądrości utożsamionej z Prawem. *Synesis* wyraża więc w sposób doskonały jego miejsce w hierarchii znajomości mądrości: Bóg, który ją stworzył i poznał doskonale (zob. 1,4-9), następnie sama mądrość i dopiero później *grammateus*, który zdobywa ją i poznaje, ale tylko w jakiejś części – w sposób niepełny.

Również drugi stych 39,9 podkreśla wielkość chwały uczonego w Piśmie, wyrażając jej nieograniczony w czasie zakres. Nie będzie ona zawężona jedynie do jego ziemskiego życia, ale będzie trwała na wieki (*heōs tou aiōnos*). Werset 39,9b rozszerza więc zakres znaczenia *polloi* z poprzedzającego go stychu. Nie będą to tylko ludzie żyjący w tym samym czasie co główny bohater analizowanej przez nas perykopy, ale także przyszłe pokolenia.

Grammateus nigdy nie zostanie wymazany (*eksaleifhēsetai* od *eksaleifō* – „zetrzeć”, „zmazać”, „usunąć”, „skreślić”, „zniszczyć”²³⁸), tzn. usunięty

²³⁶ Zob. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 452.

²³⁷ Zob. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiastico*, 285.

²³⁸ Zob. Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, I, 157; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 741; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 245; Romizi, *Greco antico*, 468.

z pamięci ludzi. Jego sława nigdy nie zostanie zapomniana. Pamięć o nim będzie trwała wiecznie. Nie zostanie ona nigdy usunięta ze wspomnień przyszłych pokoleń, podobnie jak chwała sławnych mężów (zob. 44,13) czy Salomona (zob. 47,22), z którego ojcem Bóg zawarł przymierze dotyczące trwałości jego dynastii (zob. 2Sm 7). Syrach precyzuje w dwóch następnych stychach, jak powinniśmy to niewymazanie uczonego w Piśmie rozumieć. Należy podkreślić, że – z wyjątkiem 46,20 i 47,22 – *eksaleifō* w greckim tekście Syr występuje zawsze w stronie biernej, której podmiotem może być Bóg lub ludzie. Trudno jest jednoznacznie stwierdzić, czy w 39,9b formę *eksaleifthēsetai* powinniśmy interpretować jako *passivum theologicum*, czy też podmiotem dokonującym tej czynności są ludzie. Za pierwszą możliwością rozumienia tej formy czasownikowej przemawia okolicznik czasu (*heōs tou aiōnos* – tylko Bóg może uczynić coś, co będzie trwało wiecznie). Za ludzkim czynnikiem przemawia 39,9d, który wyraźnie mówi o pamięci następnych pokoleń. Na tej podstawie możemy przyjąć, że to jednak ludzie, a nie Bóg, są podmiotem dokonującym czynności wyrażonej za pomocą *eksaleifthēsetai*.

Dwa pierwsze stychy 39,9 tworzą paralelizm syntetyczny (drugi rozwija treść pierwszego). Chwała uczonego w Piśmie polega więc na tym, że nigdy nie zostanie on zapomniany – usunięty z pamięci ludzi. Stychy trzeci i czwarty kontynuują myśl poprzednich (ww. 9ab), precyzując ich ogólne stwierdzenia (co znaczy, że uczonego w Piśmie nie zostanie wymazany i kim są liczni²³⁹, którzy będą go chwalili).

W 39,9c wymazanie uczonego w Piśmie, o którym była mowa w w. 39,9b, zostaje uszczegółowione poprzez stwierdzenie, że pamięć o nim (*to mnēm-osynon autou* – dopełniacz ten powinniśmy zinterpretować jako *genetivus obiectivus*: „pamięć odnosząca się do niego, pamięć o nim”) nie oddali się (*ouk apostēsetai*). Czasownik *afistēmi* („odłożyć”, „usunąć”, „oddalić”, „uchylić”²⁴⁰) najczęściej odnosi się do oddalenia człowieka od kogoś lub czegoś zarówno w sensie fizycznym, jak i metaforycznym. W zależności od tego, od czego człowiek się oddala, czynność nim wyrażona posiada znaczenie pozytywne (np. nawrócenie; zob. 7,2; 35,2; 36,2; 38,10; 48,15) lub negatywne (pozbawienie siebie jakiejś wartości; zob. 2,3; 10,12; 15,11; 19,22; 23,11; 35,18). W kontekście analizy 39,9c ważnym tekstem zawierającym *afistēmi* jest 13,10b: „nie oddalaj się daleko (*mē makran afistō*), abyś nie

²³⁹ J. Liesen uważa, że *enthē* (zob. 39,10a) i *ekklēsia* (zob. 39,10b) definiują *polloi* z 39,9a (zob. Liesen, *Full of Praise*, 91).

²⁴⁰ Zob. Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 291; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, I, 73; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 397; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 107-108; Romizi, *Greco antico*, 249-250.

został zapomniany (*hina mē epilēsthē[i]s*). Podobnie pamięć o uczonym w Piśmie nie oddali się, tzn. nie zostanie usunięta spośród ludzi żyjących po nim. Będzie on zawsze obecny w ich umysłach i sercach.

W 39,9c podmiotem *apostēsetai* jest pamięć o uczonym w Piśmie (*to mnēmosynon autou*). Wynika więc z tego, że to ona sama będzie działała w potomnych tak, aby nie został on zapomniany przez nich. Wskazuje na to strona medialna *apostēsetai* (strona medialna pośrednio zwrotna). Rzeczownik *mnēmosynon* („pamięć”, „wspomnienie”²⁴¹) odgrywa ważną rolę zwłaszcza w Pochwale Ojców (występuje w niej aż dziewięć razy na szesnaście w całym greckim tekście Syr). Wspomnienie kogoś/pamięć o kimś lub o czymś może mieć znaczenie pozytywne (zob. 24,20; 35,6; 45,9.11.16; 50,16) lub negatywne (zob. 10,17; 23,26; 41,1). W kontekście naszej analizy 39,9c ważne stwierdzenie zawiera 38,23, który mówi, że wraz ze zmarłym powinna spocząć pamięć o nim. Tak jednak nie dzieje się w przypadku uczonego w Piśmie. Wspomnienie o nim będzie żywe i pielęgnowane przez potomnych, podobnie jak pamięć o wielkich, sławnych mężach z przeszłości, wśród których możemy wymienić Mojżesza (zob. 45,1; 46,11), Jozjasza (zob. 49,1) czy Nehemiasza (zob. 49,13). Stych 39,9c dołącza do grupy tych wybitnych postaci również głównego bohatera 39,1-11. Podobnie jak oni, także on nigdy nie zostanie zapomniany, a wielkość jego będą wspominały przyszłe pokolenia.

Stych 39,9d stwierdza, że „imię jego żyć będzie (*to onoma autou dzēsetai*) na pokolenia pokoleń (*eis geneas geneōn*)”. Rzeczownik *onoma* może oznaczać nazwę własną osoby lub rzeczy (6,22; 37,1; 43,8). Użyte w znaczeniu metaforycznym w odniesieniu do człowieka określa go całego – odnosi się do osoby ludzkiej (por. 22,14), wyrażając jej istotę²⁴². W analogiczny sposób rzeczownik ten często jest używany w greckim tekście Syr w odniesieniu do Boga. Imię Boże oznacza samego Boga (zob. 17,10; 36,11.14; 39,15.35; 45,15; 47,10.13.18; 50,20; 51,1.3.10.12)²⁴³.

Rzeczownik ten często jest używany w greckiej wersji Syr w kontekstach mówiących o pamięci, którą pozostawia po sobie człowiek. Syrach nie zna jeszcze idei nieśmiertelności, a przynajmniej nie mówi o niej wprost

²⁴¹ Zob. Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1139; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, II, 308, 73; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 1371; Romizi, *Greco antico*, 823; Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 267.

²⁴² Zob. H. Bietenhard, „*onoma ktl.*”, *TDNT* V, 253-254; J. Dupont, „Imię”, *Słownik teologii biblijnej* (red. X. Léon-Dufour) (Poznań: Pallottinum, 1990) 322; *Le immagini bibliche. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia* (red. L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III) (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2006) 954; M. Lurker, *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 1990) 131; G. Odasso, „Nome”, *Temi teologici della Bibbia* (red. R. Penna – G. Perego – G. Ravasi) (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2010) 898-899.

²⁴³ Zob. Bietenhard, „*onoma ktl.*”, 255-258; Dupont, „Imię”, 324; Rickenbacher, *Weisheits Perikopen bei Ben Sira*, 97-98; M. Rose, „Names of God in the OT”, *ABD* IV, 1002.

(niektórzy badacze doszukują się jednak pewnych aluzji do niej w Księdze Mądrości Syracha²⁴⁴, por. 34,13 i 48,11). Tym, co może uwiecznić człowieka, jest jego imię, które – jeśli zasłużył na to dobrym życiem – pozostanie w pamięci ludzi na długi czas lub nawet na zawsze. Możemy powiedzieć, że pamięć o człowieku, jeśli pozostawi on po sobie dobre imię, jest jedyną formą „nieśmiertelności”²⁴⁵ jaką zna mędrzec z Jerozolimy (44,14: „Ciała ich w pokoju zostały pogrzebane, a imię ich żyje na pokolenia [...]”). Właśnie w tym znaczeniu *onoma* występuje tak często w Pochwale Ojców (zob. 44,8.14.15; 46,1.11.12; 47,10.13.16.18)²⁴⁶.

Właśnie do tego znaczenia *onoma* odnosi się Syrach w 39,9d i 39,11a. Imię w tych tekstach zostaje utożsamione z całą osobą uczonego w Piśmie i odsyła do pamięci o nim (por. 5,15; 40,19; 41,11.13). Rzeczownik „imię” skupia niejako w sobie w greckiej wersji Syr całe życie człowieka i wyraża pamięć o nim (jedyną znaną Syrachowi formę „nieśmiertelności”²⁴⁷), jeśli dobrze przeżył on swe życie, lub wymazanie go ze wspomnień potomnych, jeśli żył niegodnie i źle. Imię uczonego w Piśmie (czyli on sam) będzie chwalone przez licznych z powodu pojmowania (zob. 39,9a), nie zostanie wymazane nigdy z pamięci potomnych (zob. 39,9bc) i żyć będzie w nich na zawsze z pokolenia na pokolenie (zob. 39,9d). Zyska on więc nieśmiertelną sławę – najwyższą nagrodę, jaką człowiek może zdobyć (wieczna pamięć jako substytut życia wiecznego; por. 37,26; 41,11-13; 44,14; 45,1; 46,11; 49,1)²⁴⁸. Podobną nagrodę zyska także mędrzec (15,6 stwierdza, że „radość i koronę wesela znajdzie

²⁴⁴ Zob. J.J. Collins, „The Root of Immortality: Death in the Context of Jewish Wisdom”, *Harvard Theological Review* 71 (1978) 177-192; T. Penar, „Pośmiertny los człowieka Ben Sira”, *Orędownik Diecezji Chełmińskiej* 26 (1975) 311-319; E. Puech, „Ben Sira 48:11 et la Résurrection”, *Of scribes and scrolls. Studies on the Hebrew Bible, intertestamental Judaism* FS. Strugnell J. (red. H.W. Attridge) (Lanham: University Press of America, 1990) 81-89.

²⁴⁵ Zob. *Le immagini bibliche*, 953; L. Schrader, *Leiden und Gerechtigkeit. Studien zu Theologie und Textgeschichte des Sirachbuches* (BET 27; Frankfurt – Berlin – Bonn: Peter Lang, 1994) 256.

²⁴⁶ Piwowar, „Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20 – 15,10). Część II: Działanie mądrości i przestroga skierowana do grzesznika (Syr 15,1-10)”, 392-393.

²⁴⁷ Zob. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiastico*, 285; D.J. Harrington, „The Wisdom of the Scribe according to Ben Sira”, *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms* (red. J.J. Collins – G.W.E. Nickelsburg) (Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies 12; Chico: Scholars Press, 1980) 186; Morla Asensio, *Eclesiastico*, 191; Liesen, *Full of Praise*, 92; A. Piwowar, *La vergogna come criterio della fama perpetua. Studio esegetico-teologico di Sir 40,1 – 42,14* (Katowice: Wydawnictwo Emmanuel, 2006) 229-242; tenże, „Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20-15,10). Część II: Działanie mądrości i przestroga skierowana do grzesznika (Syr 15,1-10)”, 392; Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 236; Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 270; Schrader, „Beruf, Arbeit und Muße als Sinnerfüllung bei Jesus Sirach”, 132; Snaith, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach*, 192; Wright III, *Praise Israel for Wisdom and Instruction*, 180; Zapff, *Jesus Sirach 25-51*, 266-267.

²⁴⁸ Zob. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 270; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 452-453.

i wieczne imię odziedziczy”²⁴⁹, zaś w 37,26 czytamy: „Mędrzec w ludzie swoim odziedziczy wiarę/ufność i imię jego żyć będzie na wieki”) oraz sławni mężowie chwaleni przez Syracha w Pochwale Ojców („ciała ich w pokoju zostały pogrzebane, lecz imię ich żyje na pokolenia”; zob. 44,14).

Syr 39,9d powtórnie podkreśla nieograniczoną w czasie sławę uczonego w Piśmie. W 39,9b została ona określona jako trwająca *heōs tou aiōnos* („aż po wieczność”). W ostatnim stychu tego wersetu jej długotrwałość wyraża syntagma *eis geneas geneōn* (dosł. „na pokolenia pokoleń”). Rzeczownik *genea* („ród”, „plemień”, „pokolenie”) cztery razy w greckim tekście Syr, poza 39,9d, został użyty do określenia czasu (*eis geneas*; zob. 16,27; 24,33; 44,14 i 45,26). Najbardziej wymownym tekstem opisującym wieczne trwanie wyrażenia *eis geneas* jest 16,27. W wersecie tym analizowany przez nas okolicznik czasu tworzy paralelizm synonimiczny z *eis aiōna* („na wieczność”). W 39,9d nieskończoność czasu, w której trwać będzie pamięć o uczonym w Piśmie, została wzmocniona i podkreślona poprzez dodanie do *eis geneas* przydawki *geneōn*, tworząc w ten sposób swoisty, charakterystyczny dla mentalności semickiej, stopień najwyższy („na pokolenia pokoleń”, czyli na zawsze – na wieki).

Syr 39,10 kontynuuje opis wielkiej i niezwyklej chwały uczonego w Piśmie. Co więcej, pierwszy stych tego wersetu rozszerza ją poza granice Izraela i przypisuje jej nowy powód – uzasadnienie, którym jest mądrość. W 39,9a przyczyną, dla której potomni będą chwalili uczonego w Piśmie, było pojmowanie (*synesis*), ono z kolei odwoływało się do daru ducha pojmowania (*pneuma syneseōs*), otrzymanego od Boga (zob. 39,6b). W 39,10a możemy dostrzec skok jakościowy dotyczący sławy głównego bohatera. Do tej pory była mowa o jego pojmowaniu/rozumieniu, 39,10a przypisuje mu zaś *explicite* mądrość, która do tej pory była wyrażana jedynie *implicite*. Trzy pierwsze sekcje 39,1-11 (w. 1-3, 4 i 5), a w sposób szczególny pierwsza z nich, opisują starania uczonego w Piśmie, zmierzające do zdobycia mądrości. Stych 39,10a potwierdza osiągnięcie przez niego tego celu, któremu poświęcił całe swoje życie. Zdobył on mądrość i stał się mądrym przynajmniej w opinii ludzi znających jego życie, działalność i nauczanie.

Sława mądrości uczonego w Piśmie jest tak wielka, że będą ją opowiadały (*diēgēsontai* od *diēgeomai* – „wyłożyć w szczegółach”, „wyjaśnić drobiazgowo”, „opowiedzieć”²⁵⁰) narody (*ethnē*). W kontekście analizy 39,10a na

²⁴⁹ Zob. Piwowar, „Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20–15,10). Część II: Działanie mądrości i przestroga skierowana do grzesznika (Syr 15,1-10)”, 389-394.

²⁵⁰ Zob. Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 427; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, I, 114; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 563; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 168. Z punktu widzenia etymologicznego jego

szczególną uwagę zasługuje 44,15, który odnosi się do sławnych mężów, chwalonych przez Syracha w Pochwale Ojców. Tekst ten jest prawie identyczny z 39,10²⁵¹ („Mądrość ich będą opowiadać ludy i pochwałę ogłasza zgromadzenie”). Oba teksty różnią się liczbą zaimka osobowego w dopełniaczu (*autou* w 39,10a i *autōn* w 44,15a) oraz czasem, w jakim w drugim stychu występuje *eksaggellō* (*futurum* w 39,10b i *praesens* w 44,15b). Kolejną różnicą pomiędzy tymi dwoma wersetami jest określenie podmiotu, który będzie opowiadał mądrość ich bohaterów: w 39,10a są nim *ethnē*, zaś w 44,15a *laoi*²⁵². Słowa te jednak są synonimami, co sprawia, że ich treść nie różni się w jakiś zasadniczy sposób. Na podstawie 44,15 możemy powiedzieć, że *grammateus* będzie cieszył się tą samą chwałą i sławą co sławni mężowie, którym poświęcona jest Pochwała Ojców. Zostanie więc zaliczony do ich grona i postawiony na równi z nimi²⁵³.

Analizując 39,10a, powinniśmy zwrócić uwagę na dokładne znaczenie czasownika *diēgeomai*. Wyraża on nie tylko zwykłe opowiadanie, lecz przede wszystkim odnosi się do bardzo szczegółowej i dokładnej narracji czy relacjonowania czegoś lub o czymś. Możemy więc powiedzieć, że mądrość uczonego w Piśmie nie będzie przekazywana w sposób ogólny, lecz będzie opowiadana bardzo szczegółowo i dokładnie, wręcz analizowana przez przekazujących ją. Wskazuje to na głębię i bogactwo jego mądrości oraz nauczania, które pozostawił po sobie i przekazał potomnym.

W drugim stychu 39,10 powraca motyw chwały uczonego w Piśmie, który został wprowadzony na początku ostatniej sekcji 39,1-11 (zob. 39,9a – *ainesousin tēn synesin autou polloi*). Rzeczownik *epainos* („pochwała”, „uznanie”²⁵⁴) poza 39,10b i wspomnianym 44,15b występuje jeszcze tylko raz w 44,8: „Są pośród nich ci, którzy pozostawili imię, aby wypowiedano pochwały (*ekdiēgēsasthai epainous*)”. Po raz kolejny mamy odniesienie do Pochwały Ojców, które pozwala stwierdzić, że celem Syrachowego opisu

znaczenie można oddać za pomocą „prowadzić słuchaczy poprzez fakty za pomocą słów” (zob. Romizi, *Greco antico*, 348).

251 Na temat wzajemnych relacji tekstowych jak i strukturalnych pomiędzy 39,1-11 i 44,1-15 zob. Beentjes, „Happy the One Who Meditates on Wisdom” (*Sir. 14,20*), 120-121. P.C. Beentjes w następujący sposób podsumowuje porównanie tych dwóch perykop: „It is my conviction that the marked resemblance of *Sir. 38:34c-39:11* and *Sir.44:1-15*, both with respect to vocabulary and structure, has deliberately been construed by Ben Sira” (Tamże, 121). Por. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 341; Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*, 381-382.

252 Zob. Becker – Fabry – Reitemeyer, „Sophia Sirach/Ben Sira/Ecclesiasticus/Das Buch Jesus Sirach”, 2231.

253 Zob. Beentjes, „Happy the One Who Meditates on Wisdom” (*Sir. 14,20*), 121; Liesen, *Full of Praise*, 90.

254 Zob. Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 604; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, I, 164; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 763; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 257; Romizi, *Greco antico*, 485.

uczonego w Piśmie było zaliczenie (dołączenie) go do grona sławnych mężów, którzy głęboko wpisali się w historię Narodu Wybranego i których imiona nigdy nie zostaną zapomniane przez potomnych. Podobną do *epainos* funkcję posiada również czasownik *eksaggellō* („ogłaszać”, „wyrazić”, „wypowiedzieć”, „opowiadać”²⁵⁵), który w greckim tekście Syr nie odnosi się do zwykłego zawiadomienia kogoś o czymś – ogłoszenia zwykłej nowiny lub informacji, lecz służy do wyrażenia przesłania, które posiada wyjątkowo ważną treść: dzieła Boga (zob. 18,4) i mądrość wybitnych ludzi (zob. 44,15), do których zaliczony zostaje uczonego w Piśmie.

W drugim stychu zmianie ulega podmiot, który będzie głosił wielkość bohatera 39,1-11. W 39,10a były nim narody (*ethnē*), w 39,10b jest nim zgromadzenie (*ekklēsia*)²⁵⁶. Rzeczownik *ekklēsia* odnosi się w greckiej wersji Syr do różnych zebrań Izraelitów (33,19 i 46,7 wyraźnie utożsamiają zgromadzenie z całym ludem²⁵⁷). Mogą one posiadać znaczenie kultyczne (zob. 24,2; 50,13.20), sądownicze (zob. 23,24) lub ogólne, w czasie których podejmowano jakieś ważne decyzje lub dyskutowano o istotnych dla społeczeństwa kwestiach (zob. 15,5; 21,7; 38,33). Zebranie ludu posiadało także ważną funkcję opiniotwórczą, która polegała na wskazywaniu postaci lub czynów godnych pochwały (zob. 31,11)²⁵⁸. Właśnie w tym ostatnim znaczeniu *ekklēsia* użyte jest w 39,10b i 44,15b. Musimy zwrócić uwagę na pewien regres w rozpowszechnianiu chwały uczonego w Piśmie. Pierwszy stych 39,10 rozszerzał ją na wszystkie narody, drugi zaś ogranicza ją do Izraela lub mniejszego zgromadzenia Żydów. Być może spowodowane jest to innym podejściem tych dwóch grup ludzi do głównego bohatera perykopy. Inne narody będą analizowały (studiowały) jego mądrość, ale jego chwała będzie głoszona jedynie wśród jego rodaków. Prawdopodobnie właśnie w ten sposób Syrach wyraził fakt, że uczonego w Piśmie będzie cieszył się poważaniem i szacunkiem jedynie w Izraelu, a inne ludy, choć będą znały jego naukę, to jednak nie przyznają jej żadnej wielkości i uznania. Być może powinniśmy doszukiwać się tu aluzji do podejścia kultury i filozofii greckiej oraz hellenistycznej do myśli żydowskiej, która w dużej mierze odzwierciedlała i opierała się, jak świadczy o tym również 39,1-11, na wierze Izraelitów

²⁵⁵ Zob. Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, I, 156; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 738; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 243; Romizi, *Greco antico*, 465.

²⁵⁶ „The plural *ethnē* denotes especially the non-Jewish people (cf. ef. 17,17), while the singular *ekklēsia* usually indicates Israel (cf. eg. 46,7; 50,13.20)” (Liesen, *Full of Praise*, 92).

²⁵⁷ Zob. Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 267.

²⁵⁸ Zob. Piwowar, „Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20 – 15,10). Część II: Działanie mądrości i przestroga skierowana do grzesznika (Syr 15,1-10)”, 388-389.

Uczony w Piśmie – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 38,24; 39,1-11)

w jednego i prawdziwego Boga i dlatego nie była doceniana przez Greków oraz ludzi będących pod wpływem hellenizmu.

W ostatnim wersecie (39,11) analizowanej przez nas perykopy powraca tryb warunkowy typu *eventualis* (zob. 39,9cd). W ten sposób tworzy on inkluzję dwóch ostatnich sekcji 39,1-11, które dotyczą daru Bożego i jego skutków w życiu uczonego w Piśmie (jego wieczna chwała również jest skutkiem obdarowania go przez Boga pojmowaniem).

Pierwszy stych (39,11a) nawiązuje do treści poprzednich, mówiących o sławie uczonego w Piśmie: „jeśliby wytrwał (*ean emmeinē[i]*), imię zostawi [większe] niż tysiąc (*onoma kataleipsei ē chilioi*)”. Czasownik *emmenō* („pozostawać”, „trwać”, „być wiernym”²⁵⁹) nie wyraża trwania w znaczeniu bycia, lecz intensywne, niezachwiane, stałe zachowanie jakiegoś przekonania lub sposobu postępowania („trwać wytrwale/niezachwianie”, „pozostawać wiernym czemuś”²⁶⁰), które odnosi się do postawy wewnętrznej (bojaźń Pańska – zob. 2,10; przykazania – zob. 28,6; mądrość – zob. 6,20; postępowanie człowieka – zob. 11,21). Syr 39,11a wyraża w sposób ogólny trwanie określone za pomocą *emmenō* (nie została podana postawa, w której uczonego w Piśmie powinien wytrwać). Ponieważ 39,11 jest ostatnim werselem analizowanej przez nas perykopy i pełni wobec tego funkcję swego rodzaju podsumowania całości, możemy na tej podstawie uznać, że *ean emmeinē[i]* odnosi się do całości postawy (wszystkich działań) opisanych we wcześniejszych wersetych (39,1-11).

Warunkiem wyrażonym w poprzedniku pierwszego zdania warunkowego 39,11 jest wytrwanie na drodze, na którą wkroczył *grammateus*. Skutkiem opisany w następniku jest pozostawienie imienia większego niż tysiąc (*onoma kataleipsei ē chilioi*). Imię wyraża tu, podobnie jak w 39,9d (zob. powyżej), pamięć o człowieku, którą on pozostawia (*kataleipō* – „zostawić”, „pozostawić”, „porzucić”) po sobie u potomnych. Uczony w Piśmie, jeśli wytrwa na swej życiowej drodze i nie zejdzie z niej, pozostawi po sobie imię, które tak jak imiona wielkich bohaterów historii Izraela, będzie trwało w pamięci potomnych na zawsze (zob. 44,8). Analizując 39,11a, warto zwrócić uwagę na 49,4, który wskazuje, jaka jest kara za pozostawienie Prawa i życie niezgodne z Jego prawami i nakazami. Jest nią unicestwienie, jak stało się to z królami niewiernymi (wszystkimi władcami Izraela poza Dawidem, Ezechiaszem i Jozjaszem). Ich los może podzielić także *grammateus*, jeśli

²⁵⁹ Zob. Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, I, 146; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 701; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 226.

²⁶⁰ Zob. Romizi, *Greco antico*, 437.

odejście od Prawa, które odgrywa tak wielką rolę w jego życiu (zob. 39,1b) i które jest przyczyną jego chluby (zob. 39,8b).

Zdanie warunkowe zawarte w 39,11a jest niepełne. Występujący w nim spójnik porównawczy *ē* wskazuje jednoznacznie, że mamy w nim wyrażone porównanie (*ē chilioi* – „niż tysiąc”), które odnosi się do *onoma*. Jednak nie został wyrażony wprost element semantyczny, który informuje o tym, czego to porównanie dotyczy (wielkość, tzn. imię większe niż tysiąc, czy też sława, tzn. imię bardziej sławne niż tysiąc innych imion)²⁶¹. Kontekst jednak wskazuje jednoznacznie, że chodzi o sławę. Uczony w Piśmie, jeśli wytrwa, pozostawi imię bardziej sławne niż tysiąc innych imion, czyli tysiąc innych ludzi.

Liczebnik *chilioi* („tysiąc”) spotykamy w greckiej wersji Syr poza 39,11a jeszcze cztery razy (zob. 6,6; 16,3; 41,4.12). W Biblii liczebnik ten najczęściej nie oznacza ściśle określonej i dokładnej liczby osób lub rzeczy, lecz posiada znaczenie symboliczne. Oznacza największą liczbę, jaką człowiek może sobie wyobrazić. Jego znacznie metaforyczne odnosi się więc do wielkiej liczby, ilości niepoliczalnej osób lub rzeczy – wielkiego mnóstwa²⁶² (zob. 6,6; 16,3 i 41,4). W naszej analizie 39,11a powinniśmy zwrócić uwagę na 41,12. Tekst ten łączy bowiem, podobnie jak badany przez nas werset, imię w znaczeniu pamięci o człowieku i liczbę tysiąc: „Zabiegaj o imię, ono bowiem pozostanie ci, niż tysiąc wielkich skarbów złota”. Wartość dobrego imienia, tzn. dobrej pamięci u potomnych jest niewyobrażalna, większa niż największe bogactwo materialne. Z tej perspektywy powinniśmy ocenić również ogromne znaczenie imienia uczonego w Piśmie. Ono jest jego największym skarbem, który zapewni mu nieśmiertelną i wieczną sławę oraz pamięć o nim.

Również drugi stych 39,11 stanowi zdanie warunkowe typu *eventualis*: „jeśliby spoczął (*ean anapausētai*), wystarczające będzie dla niego (*ekpoiei auto[i]*)”. Czasownik *anapauō* (w znaczeniu nieprzechodnim „odpocząć”, „spocząć”²⁶³) w greckim tekście Księgi Mądrości Syracha dwukrotnie odnosi się do odpoczynku (wypoczynku) fizycznego, tzn. zaprzestania wykonywania jakiejś czynności (zob. 3,6 i 31,21), dwa razy został zaś użyty w sposób metaforyczny na określenie śmierci (zob. 22,11 i 47,23). To ostatnie znaczenie przyjmuje on również w 39,11b. *Ean anapausētai* powinniśmy odczytać w znaczeniu „jeśliby umarł” (jeśli umrze). Następstwem poprzednika jest *ekpoiei auto[i]* („wystarczające będzie dla niego”). Czasownik *ekpoieō* (jako

261 „[...] the scribe receives public recognition for his contribution to the community. The scribe is indeed «one out of a thousand» [...], and after death his reputation is assured” (Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 453). Zob. Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 267.

262 Zob. *Le immagini bibliche*, 881-882; E. Lohse, „*chilias, chilioi*”, *TDNT IX*, 467-468.

263 Zob. Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 267.

nieprzechodni: „dopuszczać”, „pozwalać”, „wystarczać”²⁶⁴) tylko w 39,11b przybiera znaczenie „być wystarczającym i niczego już więcej niepotrzebującym”²⁶⁵. Gdy uczony w Piśmie umrze, nie będzie niczego więcej potrzebował. Po jego śmierci wystarczy mu jego sława, którą po sobie zostawił²⁶⁶. Ona przetrwa i dzięki niej będzie on żył we wspomnieniach potomnych.

Ostatni werset analizowanej przez nas perykopy odnosi się do niebezpieczeństwa, które czyha na uczonego w Piśmie. Jest nim możliwość zejścia z drogi opisanej w 39,1-8, na którą wszedł i którą kroczy. Może on utracić wszystko, co dzięki swemu wysiłkowi i pobożności zyskał. Syrach okazuje się realistą, nie idealizuje postaci głównego bohatera analizowanej przez nas perykopy, ale dostrzega ewentualne zagrożenie (porzucenie dotychczasowego sposobu życia polegającego na szukaniu i zdobyciu mądrości). Jeśli wytrwa on na drodze, którą kroczy, czeka go wieczna (nieprzemijająca) sława, jeśli zaś porzuci ją, utraci wszystko, co zyskał i pamięć o nim nie przetrwa. Ostatnie dwa stychy stają się w ten sposób ostrzeżeniem skierowanym do uczonego w Piśmie i wezwaniem go, aby nigdy nie poddawał się w poszukiwaniu mądrości i dążeniu do jej zdobycia. Być może Syrach w 39,11 nawiązał w sposób ogólny do życia Salomona, który nie wytrwał na drodze mądrości i zszedł z niej pod koniec swego życia (zob. 1 Krl 11,1-13; Syr 47,19-21).

B.M. Zapff uważa, że 39,9 i 39,11 tworzą ramy ostatniej sekcji 39,1-11, które odnoszą się do trwania w czasie sławy uczonego w Piśmie. Znajdujący się zaś pomiędzy nimi 39,10 mówi o miejscach, w których będzie ona głoszona i rozpamiętywana²⁶⁷.

6. Porównanie Syr 38,24; 39,1-II z innymi perykopami mówiącymi o szukaniu mądrości

Porównując przesłanie teologiczno-mądrościowe analizowanej przez nas perykopy z innymi tekstami Księgi Mądrości Syracha mówiącymi o dążeniu

²⁶⁴ Zob. Becker – Fabry – Reitemeyer, „Sophia Sirach/Ben Sira/Ecclesiasticus/Das Buch Jesus Sirach”, 2232; Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 517; Lust – Eynikel – Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, I, 139; Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 674; Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 214; Prato, „Classi lavorative e «otium» sapienziale. Il significato teologico di una dicotomia sociale secondo Ben Sira (38,24–39,11)”, 173 przyp. 30; Romizi, *Greco antico*, 421; Vella, „Ecclesiastico”, 162.

²⁶⁵ „be sufficient with nothing more needed” (Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 214). Por. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob*, 340.

²⁶⁶ Zob. Prato, „Classi lavorative e «otium» sapienziale. Il significato teologico di una dicotomia sociale secondo Ben Sira (38,24–39,11)”, 173.

²⁶⁷ Zob. Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, 266. Por. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 270.

do zdobycia mądrości, skupimy naszą uwagę na trzech najważniejszych z nich, tj. 6,18-37, 14,20 – 15,20 oraz 51,13-30 (w sposób szczególny na dwu ostatnich). Syr 6,18-37 zawiera podstawową – fundamentalną naukę dotyczącą osiągnięcia mądrości. Perykopa ta stanowi prawdziwy traktat sapiențialny podejmujący ten temat. Syrach zawarł w niej swe najważniejsze idee i główne przesłanie skierowane do człowieka pragnącego stać się mądrym. Stąd wynika podstawowa i fundamentalna różnica pomiędzy tą perykopą a Syr 38,24; 39,1-11. Perykopa 6,18-37 jest znacznie bardziej skoncentrowana na postawie, którą szukający mądrości musi przyjąć, aby osiągnąć wyznaczony sobie cel (zdobycie mądrości). W sposób ogólny ale bardzo mocny podkreśla ona trudy, które czekają ucznia pragnącego osiągnąć mądrość (porównanie do ciężkiej fizycznej pracy – zob. 6,19, niewolnicze poddanie się jej – zob. 6,24-25). Natomiast Syr 38,24 i 39,1-11 kładą akcent na poszukiwania intelektualne (zob. 39,1-3.6cd-8a; 6,18-37 poświęca temu tematowi jedynie trzy wersety – zob. 6,34-35.37) oraz rolę modlitwy (zob. 39,5) w dążeniu do zdobycia mądrości. Ten ostatni aspekt jest całkowicie pominięty w 6,18-37. Rola Boga w procesie zmierzającym do stania się mądrym jest bardziej wyeksponowana w perykopie poświęconej uczoneму w Piśmie. Syr 6,18-37 mówi o znaczeniu JHWH w tym procesie jedynie w 6,37 i pośrednio poprzez wskazanie na doniosłość przykazań Bożych (zob. 6,37; wersy 39,1a.8b mówią natomiast o roli Prawa, ale również innych ksiąg biblijnych – zob. 39,1bcd i opowiadań Boga – zob. 6,35a – w poszukiwaniu mądrości). Wersety 38,24; 39,1-11 nie poświęcają w ogóle żadnej uwagi roli wychowania/formacji (zob. 6,18a.32a) ani słuchaniu (zob. 6,33-34.36), które w 6,18-37 wydają się kluczowe. Perykopa sławiąca uczonego w Piśmie podkreśla studium dokumentów pisanych, a nie nauczanie ustne. Ponadto zwraca ona uwagę (czego nie czyni 6,18-37) na znaczenie i wagę mądrości innych narodów w dążeniu do zdobycia mądrości (zob. 39,2-3.4cd). Elementem z jednej strony różniącym, z drugiej zaś wspólnym dla 6,18-37 i 38,24; 39,1-11 jest ukazanie nagrody, która czeka na ich bohaterów. Pierwsza z nich mówi o odpoczynku (zob. 6,28a), radości (zob. 6,28b.31b), ochronie (zob. 6,29a) oraz wywyższeniu społecznym (zob. 6,29b-31a). Druga – nagroda uczonego w Piśmie – nie jest ograniczona jedynie do tego ostatniego aspektu (zob. 39,9-11). Wyraźnie stwierdza, w odróżnieniu od 6,18-37, że sława *grammateus* będzie trwała wiecznie i nie będzie zawężona jedynie do Izraela, ale będzie znana również wśród innych narodów (zob. 39,9-11). Podsumowując różnice pomiędzy tymi dwiema perykopami, możemy powiedzieć, że 39,1-11 nie mówi o żadnych trudach i ciężarach związanych z dążeniem do mądrości, jak czyni to bardzo mocno 6,18-37 (zob. zwłaszcza 6,18-27), ponieważ koncentruje się wyłącznie na poszukiwaniach intelektualnych i modlitwie.

Syr 39,1-11 o wiele bardziej podkreśla także rolę uczonego w Piśmie w społeczeństwie, niż 6,18-37 człowieka, który osiągnął mądrość.

Poza nagrodą, którą otrzyma ten, kto osiągnął mądrość (choć w obu perykopalach została ona wyrażona w odmienny sposób), tematami wspólnymi występującymi w 6,18-37 i 39,1-11 są: potwierdzenie prawdy, że mądrość pochodzi od Boga i tylko On jej udziela (zob. 6,37cd i 39,9), a także rola, jaką odgrywiają mędrce w pozyskaniu mądrości (zob. 6,34.35 i 39,2-4) oraz przykazania/Prawo (zob. 6,35a.37ab i 39,1b.8b).

Znacznie ważniejsze jest porównanie 38,24; 39,1-11 z perykopą przedstawiającą mędrca jako ideał człowieka poszukującego mądrości (14,20–15,10) i świadectwem Syracha (51,13-30), ponieważ teksty te mówią o konkretnych ludziach, którzy osiągnęli już wyznaczony cel – zdobyli mądrość i mogą się nią dzielić z innymi. Nie podają one jedynie teoretycznych wskazań, lecz zawierają opis właściwych i rzeczowych postaw i działań, które trzeba realizować w życiu codziennym.

Syr 14,20–15,10 od samego początku mówi o szczęściu mędrca i konsekwentnie ukazuje go w tym świetle. Wersety 38,24; 39,1-11 nigdzie wprost nie wyrażają się w tym kluczu o uczonym w Piśmie. Jego radość i szczęście są jednak wyraźnie wyczuwalne w tekście. Pierwsza z tych perykop zawiera w sobie wiele metafor i obrazów pokazujących bardzo bliską, wręcz intymną, relację mędrca z mądrością (zob. 14,22-27; 15,2-4), w drugiej są one zaś całkowicie nieobecne, ponieważ koncentruje się ona i mocniej podkreśla poszukiwanie mądrości przez uczonego w Piśmie. Choć obie perykopy wskazują na konieczność intelektualnego wysiłku w celu zdobycia mądrości (zob. 14,20-21 i 39,1-3), to jednak w przypadku uczonego w Piśmie jest on znacznie ważniejszy niż w postawie mędrca (zob. także 39,6a.7b). Obraz tego ostatniego koncentruje się przede wszystkim na jego egzystencjalnej postawie wobec mądrości (zob. 14,22-27 i 15,2-3). Przybiera ona wręcz znamiona mistycyzmu (przebywanie w jej obecności i nieustanne kontemplowanie jej). Wersety 39,1-11 nie mówią nic na temat bezpośredniego działania mądrości wobec człowieka dążącego do jej zdobycia (zob. 15,2-5a), ale wyraźnie stwierdzają zależność mądrości uczonego w Piśmie od Boga (zob. 39,6ab). Wydaje się, że w 15,2-3 to sama mądrość udziela się mędrcom – otrzymuje on ją wprost od niej samej. Syr 39,1-11 nie porusza tematu niemożliwości osiągnięcia mądrości przez grzeszników (zob. 15,7-10). Mędrzec zostanie umocniony przez mądrość, tak że nigdy nie upadnie (zob. 15,4), uczonego w Piśmie prosi zaś o przebaczenie swych grzechów (zob. 39,5d), co zakłada jego upadki. Wersety 39,1-11 ukazują wielką rolę uczonego w Piśmie w społeczeństwie (zob. 39,4), zaś 14,20 – 15,20 mówi o niej tylko raz (zob. 15,5) i to w kontekście wystąpienia wobec całego zgromadzenia, a nie rządzących

i dostojników. Ta ostatnia perykopa nie wspomina również nic o nauczaniu mądrości przez mędrca, funkcja ta w 39,1-11 została natomiast dość mocno wyeksponowana (zob. 39,6c.8).

Obie perykopy (14,20 – 15,10 i 38,24; 39,1-11) łączy natomiast zaangażowanie intelektualne ich bohaterów (zob. 14,20-21 i 39,1-3.7b), relacja do Boga (bojaźń Pańska w 15,1a i modlitwa w 39,5.6d), rola Prawa (zob. 15,1b i 39,1b.8b), wywyższenie w zgromadzeniu (zob. 15,5 i 39,10) oraz wieczna pamięć o nich wśród potomnych (zob. 15,6 i 39,9-11; choć trzeba podkreślić, że sława uczonego w Piśmie przekracza granice Izraela, jest więc szersza niż mędrca). Porównywane jednostki literackie ukazują uwielbienie Boga jako ukoronowanie mądrości i jej szczyt (zob. 15,9-10 i 39,6d wraz z perykopą bezpośrednio po niej następującą – 39,12-35, która wydaje się naturalną kontynuacją 39,1-11).

Również 51,13-30 posiada wiele tematów teologiczno-mądrościowych wspólnych z 38,24; 39,1-11. Pierwszym z nich jest rola modlitwy w staniu się mądrym (zob. 39,5.6d i 51,13b.17.19c). Syrach, dzieląc się własnym doświadczeniem, mówi o jej roli w procesie zdobycia mądrości, podkreśla także rolę kultu (zob. 51,14a) i jeszcze mocniej akcentuje i eksponuje przebłaganie za grzechy (zob. 51,19d.20b.29a), niż to czyni 39,5d. Oba teksty wprost stwierdzają, że mądrość jest darem, który człowiek może otrzymać od Boga (zob. 39,6ab i 51,17b). Akcentują także uwielbienie, jako wyraz wdzięczności za otrzymaną mądrość, choć 51,13-30 poświęca mu więcej uwagi niż 38,24; 39,1-11 (zob. 39,6d i 51,17b.22b.29b). W obu tekstach wyrażona jest także funkcja nauczycielska tego, kto zdobył mądrość (dzieli się nią z innymi). Osobiste świadectwo Syracha koncentruje się bardziej i dobitniej wyraża to zadanie człowieka mądrego, niż opis poświęcony uczonemu w Piśmie (zob. 51,23-28 i 39,6c.8a). Wersety 39,1-11 i 51,13-30 nie mówią nic o trudach związanych z szukaniem mądrości i staraniami podjętymi w celu jej zdobycia. Wręcz przeciwnie, Syrach w swym osobistym świadectwie podkreśla, że mało się natrudził, a pomimo to znalazł ją (zob. 51,16a.17a.27a).

Obok tych elementów wspólnych dla obu perykop możemy jednak dostrzec również wyraźne różnice. Syr 39,1-11 nie mówi nic o wychowaniu/formacji, któremu 51,13-30 przypisuje wielką wagę (zob. 51,16b.26b.28a). Mędrzec z Jerozolimy, dzieląc się swym doświadczeniem dotyczącym zdobycia mądrości, nie wspomina nic o wysiłku intelektualnym, który 39,1-11 podkreśla tak wyraźnie (zob. 39,1-3). Wyeksponował zaś relację z Bogiem (modlitwa i oczyszczenie z grzechów) oraz postawy egzystencjalne: kroczenie drogą prawości (zob. 51,15c), zabieganie o dobro (zob. 51,18b) i wewnętrzne poruszenie (zob. 51,21a). Najlepiej tę różnicę ukazuje podejscie do Prawa.

Grammateus studiuje je (zob. 39,1b), Syrach zaś stara się wprowadzić je w czyn w swoim życiu (zob. 51,19b). Choć oba teksty mówią o nagrodzie związanej ze zdobyciem mądrości, to jednak 51,13-30 mówi o niej w wymiarze wyłącznie doczesnym (wykształcenie – zob. 15,16b; brak zawstyżenia – zob. 51,18a; serce – zob. 20c; wymowa i umiejętność przemawiania – zob. 51,22a; odpoczynek – zob. 51,27a; bogactwo – zob. 51,28b; radość – zob. 51,29a), tylko w 51,30b stwierdza w sposób bardzo niejasny, wręcz enigmatyczny, że Bóg da nagrodę szukającym mądrości w swoim czasie. Natomiast 39,1-11 bardziej koncentruje się na nagrodzie po śmierci uczonego w Piśmie – wiecznej sławie wykraczającej poza granice Izraela (zob. 39,9-11), choć *implicite* odnosi ją także do jego ziemskiego życia (zob. 39,4.8b).

7. Zakończenie

Na podstawie powyższego porównania możemy powiedzieć, że w żadnej z perykop, poświęconych dążeniu do zdobycia mądrości, Syrach nie zaakcentował tak mocno wysiłku intelektualnego człowieka w celu osiągnięcia mądrości, jak to uczynił w 39,1-11 (zob. 39,1-3), oraz powszechnej (międzynarodowej) wiecznej sławy, którą będzie się cieszył człowiek mądry (zob. 39,9-11). G. von Rad twierdzi wręcz, że spośród wszystkich ksiąg mądrościowych Starego Testamentu jedynie w Syr 39,9-11 mowa jest o chwale mędrca²⁶⁸. J. Marböck określa wprost 39,1-11 jako klucz interpretacyjny całego dzieła Syracha. Jego zdaniem, żadna inna perykopa Syr nie rozważa tak wielu różnorodnych, a zarazem ważnych dla tej księgi tematów teologicznych, jak właśnie analizowany przez nas fragment. Zdaniem tego egzegety, w 39,1-11 zawarte są wszystkie najważniejsze poglądy autora²⁶⁹.

Uczony w Piśmie zdobył mądrość nie tylko dzięki studiowaniu i badaniu tradycji religijnej i kulturowej własnego narodu, ale również innych ludów²⁷⁰.

²⁶⁸ Zob. von Rad, *La Sapienza in Israela*, 83.

²⁶⁹ Zob. Marböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 48.

²⁷⁰ „Ben Sira contends that occupations involving manual labour bring their practitioners only a limited degree of wisdom, a kind of dexterity which is necessary for society. The wise scribe, however, attains a full measure of wisdom and is able to increase the wisdom of others” (Liesen, *Full of Praise*, 92). „W perykopie Syracha [chodzi o 39,1-11 – przyp. autora] jest mowa o pisarzu, będącym znawcą Prawa a równocześnie mędrcom. Reprezentuje on zatem typ nauczyciela, który swą wiedzę czerpie przede wszystkim z objawienia Bożego, zawartego w natchnionych księgach. Mianem pisarza określa więc Syrach nauczyciela mądrości, którego można nazwać również uczonym w Piśmie” (Potocki, „Mądrość uczonego w Piśmie”, 187). Por. Foulkes, „«To Expound discipline or Judgement»: The Portrait of the Scribe in Ben Sira”, 79; Marböck, *Gottes Weisheit unter Uns*, 47-48.

Także one zawierają mądrość, którą należy poznać i przyswoić sobie²⁷¹. Jednak bez głębokiej relacji z Bogiem zdobycie prawdziwej mądrości jest niemożliwe²⁷². Tylko On może obdarować nią człowieka. Syrach podkreśla ogromną rolę, może nawet decydującą (39,5 znajduje się w centrum analizowanej przez nas jednostki literackiej), modlitwy w osiągnięciu mądrości i staniu się mądrym. Zdobytą mądrość nie jest jedynie powodem do chlubienia się nią. Staje się ona także ważnym zadaniem uczonego w Piśmie. Powinien on ją przekazywać i nauczać jej innych oraz służyć nią społeczeństwu, w którym żyje (zob. 39,4)²⁷³. Tylko jeśli tego dokona, będzie mógł osiągnąć wieczną pamięć wśród następných pokoleń.

Wielu egzegetów uważa, że 39,1-11 posiada charakter autobiograficzny²⁷⁴, tzn. że Syrach opisał w tej części swego dzieła własną działalność i podzielił się, podobnie jak to uczynił w 51,13-30, osobistym doświadczeniem odnoszącym się do zdobycia mądrości. Ważną przesłanką przemawiającą za tą interpretacją jest nawiązanie do podróży (zob. 34,9-17 i 39,4cd). Inną, choć mniej wyraźną, może być połączenie 39,1-11 z następującym po niej uwielbieniem Boga (zob. 39,12-35)²⁷⁵, które jest wyrażone w pierwszej

271 Zob. Gammie, „The Sage in Sirach”, 363-364.372.

272 „Jakkolwiek uczony w Piśmie dokłada starań, aby w dostępny sobie sposób poszerzać posiadaną mądrość, to jednak stopień jego wiedzy zależy przede wszystkim od Boga. Dlatego jedną z zasadniczych cech mądrościowej formacji takiego człowieka jest pobożność, przejawiająca się zwłaszcza w zamiłowaniu do modlitwy. Postawa taka umożliwi mu dotarcie do właściwego źródła mądrości, którym jest Bóg” (Potocki, „Mądrość uczonego w Piśmie”, 188). „Characteristic of the wise scribe, in contrast with other persons, is his total dedication to the Law in terms of study, and at the same time the fact that his dedication is of a personal nature and consists in a fundamental openness for God. A wise scribe is essentially a God-oriented person” (Liesen, *Full of Praise*, 92-93). Por. Harrington, *Jesus Ben Sira of Jerusalem*, 56-57.93; tenże, „The Wisdom of the Scribe according to Ben Sira”, 184-185; Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic*, 93; Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 232; M.E. Stone, „Ideal Figures and Social Context: Priest and Sage in the Early Second Temple Age”, *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of F.M. Cross* (red. P.D. Miller, Jr. – P.D. Hanson – S.D. McBride) (Philadelphia: Fortress Press, 1987) 577-578.

273 „Out of the ongoing interaction with God the wise scribe undertakes a bi-directional activity: he produces wisdom, guides and instructs people (horizontally oriented), and he praises the Lord, ponders his mysteries (vertically oriented)” (Liesen, *Full of Praise*, 93). Por. Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*, 390.

274 Zob. Beentjes, „Happy the One Who Meditates on Wisdom” (*Sir. 14,20*), 117.119; Brzegowy, „Ideal uczonego na podstawie Księgi Syracha”, 107; Liesen, *Full of Praise*, 93; Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic*, 99-101; Palmisano, „Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6-8”, 277; Prato, „Classi lavorative e «otium» sapienziale. Il significato teologico di una dicotomia sociale secondo Ben Sira (38,24-39,11)”, 173; Snaith, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach*, 191; Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 230-231; Vinel, „Le métier de scribe – un métier différent: quelques réflexions à partir de la version greque de Siracide 38 – 39”, 137; Zapff, *Jesus Sirach 25-51*, 265.

275 Zob. Prato, „Classi lavorative e «otium» sapienziale. Il significato teologico di una dicotomia sociale secondo Ben Sira (38,24-39,11)”, 173.

osobie liczby pojedynczej, a którego domaga się schemat „zdobycie mądrości – uwielbienie Boga”, który jest tak bardzo widoczny w 14,20–15,10 oraz w 51,13-30. Również liczne i wyraźne zbieżności pomiędzy 39,1-11 i 51,13-30 zdają się potwierdzać powyższą opinię (zwłaszcza rola modlitwy i prześlągania w poszukiwaniu mądrości oraz nauczanie, które jest skutkiem jej zdobycia).

Bibliografia

- Alonso Schökel L., *Proverbios y Eclesiastico* (Los Libros Sagrados 11; Madrid: Ediciones Cristiandad, 1968).
- Argall R.A., *1 Enoch and Sirach. A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgment* (Society of Biblical Literature. Early Judaism and Its Literature 8; Atlanta: Scholars Press, 1995).
- Becker E.-M. – Fabry H.-J. – Reitemeyer M., „Sophia Sirach/Ben Sira/Ecclesiasticus/Das Buch Jesus Sirach”, *Septuaginta Duetsch*. Erläuterung und Kommentare zum griechischen Alten Testament. II: Psalmen bis Daniel (red. M. Karrer – W. Kraus) (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011) 2158-2272.
- 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: E.J. Brill, 1997).
- Beentjes P.C., „Happy the One Who Meditates on Wisdom” (*Sir. 14,20*). Collected Essays on the Book of Ben Sira (Leuven – Paris – Dudley: Peeters, 2006).
- Bietenhard H., „onoma”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel) (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1995) V, 242-283.
- The Book of Ben Sira. Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary* (The Historical Dictionary of the Hebrew Language; Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language and the Shrine of the Book, 1973).
- Boccaccio P. – Berardi G., *Ecclesiasticus. Textus hebraeus secundum fragmenta reperta* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1986).
- Brzegowy T., „Ideał uczonego na podstawie Księgi Syracha”, *Studia Nauk Teologicznych* 2 (2007) 363-379.
- Bultmann R., „kauchaomai, kauchēma, kauchēsis”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel) (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1995) III, 645-654.
- Cazelles H., „Imię. Stary Testament”, *Słownik teologii biblijnej* (red. X. Léon-Dufour) (Poznań: Pallottinum, 1990) 322-324.
- Cipriani S., „Il «lavoro» e il «riposo» nei sapienziali e nei Salmi”, *Lavoro e riposo nella Bibbia* (red. G. De Gennaro) (Studio Biblico Teologico Aquilano; Napoli: Edizioni Dehoniane, 1987) 177-203.
- Cirignano G., „Significato e valore del lavoro nei libri sapienziali”, *Parole di vita* 30 (1985) 40-49.
- Collins J.J., „The Root of Immortality: Death in the Context of Jewish Wisdom”, *Harvard Theological Review* 71 (1978) 177-192.

- Dupont J., „Imię”, *Słownik teologii biblijnej* (red. X. Léon-Dufour) (Poznań: Pallottinum, 1990) 322-326.
- Flawiusz J., *Dawne dzieje Izraela* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm, 2001).
- Foulkes P.A., „«To Expound discipline or Judgement»: The Portrait of the Scribe in Ben Sira”, *Pacifica* 7 (1994) 75-84.
- Gammie J.G., „The Sage in Sirach”, *The Sage in Israel and the Ancient Near East* (red. J.G. Gammie – L.G. Perdue) (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990) 355-372.
- Greeven H., „*deomai, deēsis, prosdeomai*”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel) (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1995) II, 40-42.
- Greeven H., „*euchomai, euchē, proseuchomai, proseuchē*”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel) (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1995) II, 775-808.
- Gryglewicz F., *Księgi Machabejskie*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy (Pismo Święte Starego Testamentu VI/4; Poznań: Pallottinum, 1961).
- Harrington D.J., *Jesus Ben Sira of Jerusalem*. A Biblical Guide to Living Wisely (Interfaces; Collegeville: Liturgical Press, 2005).
- Harrington D.J., „The Wisdom of the Scribe according to Ben Sira”, *Ideal Figures in Ancient Judaism*. Profiles and Paradigms (red. J.J. Collins – G.W.E. Nickelsburg) (Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies 12; Chico: Scholars Press, 1980) 181-188.
- d’Hamonville D.-M., *Les Proverbes* (La Bible d’Alexandrie 17; Paris: Les Éditions du CERF, 2000).
- Jacob E., „*psychē ktl.* B. The Anthropology of the Old Testament”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel) (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1995) IX, 617-631.
- Jeremias J., „*grammateus*”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel) (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1995) I, 740-742.
- Koole J.L., „Die Bibel des Ben Sira”, *Oudtestamentische Studiën* 14 (1965) 374-396.
- Księgi greckie*. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi i indeksem form podstawowych (tłum. M. Wojciechowski) (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio, 2008).
- Langkammer H., *Księgi Ezdrasza-Nehemiasza*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy (Pismo Święte Starego Testamentu II/3; Poznań – Warszawa: Pallottinum, 1971).
- Larcher C., *Le livre de la Sagesse ou La sagesse de Salomon* (*Études Bibliques. Nouvelle série* 3; Paris: J. Gabalda et C^{te}, Éditeurs, 1984) II.
- Le immagini bibliche*. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia (red. L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III) (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2006).
- Lebram J.C.H., „Aspekte alttestamentlicher Kanonbildung”, *Vetus Testamentum* 18 (1968) 173-189.
- Liddell H.G. – Scott R., *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, ¹⁰1996).
- Liesen J., *Full of Praise*. An Exegetical Study of Sir 39,12-35 (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 64; Leiden: Brill, 2000).
- Lohse E., „*chilias, chilioi*”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel) (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1995) IX, 466-471.
- Loss N.M., „Aspetti del lavoro negli scritti sapienziali dell’Antico Testamento”, *Lavoro e riposo nella Bibbia* (red. G. De Gennaro) (Studio Biblico Teologico Aquilano; Napoli: Edizioni Dehoniane, 1987) 69-96.
- Lurker M., *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici* (Cinisello Balsamo: San Paolo 1990).

Uczony w Piśmie – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 38,24; 39,1-11)

- Lust J. – Eynikel E. – Hauspie K., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996) I-II.
- Mack B.L., *Wisdom and the Hebrew Epic*. Ben Sira's Hymn in Praise of Fathers (Chicago – London: The University of Chicago Press, 1985).
- Massime die Padri* (Milano: Edizioni DLI, ²1998).
- Märböck J., „Mit Hand und Herz. Der schriftgelehrte Weise und das Handwerk in Sir 24-34”, *BN* 139 (2008) 39-60.
- Minissale A., *La versione greca del Siracide*. Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico (Analecta Biblica 133; Roma: Editrice PIB, 1995).
- Montanari F., *Vocabolario della lingua greca* (Torino: Loescher Editore, ²2004).
- Mopsik C., *La Sagesse de ben Sira* (Les dix paroles; Lagrasse: Verdier, 2003).
- Morla V., *Los manuscritos hebreos de Ben Sira*. Traducción y notas (Asociación Bíblica Española 59; Estella: Editorial Verbo Divino, 2012).
- Morla Asensio V., *Eclesiástico* (El Mensaje del Antiguo Testamento 20; Estella: Ediciones Sigueme, 1992).
- Muraoka T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Louvain – Paris – Walpole: Peeters, 2009).
- A New English Translation of the Septuagint*. And the Other Greek Translations Traditionally Included under that Title (red. A. Pietersma – B.G. Wright) (New York – Oxford: Oxford University Press, 2007).
- Niehr H., „sōpēr”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry) (Grand Rapids – Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999) X, 318-326.
- Odasso G., „Nome”, *Temi teologici della Bibbia* (red. R. Penna – G. Perego – G. Ravasi) (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2010) 898-908.
- Palmisano M.C., „Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6-8”, *Rivista Biblica* 56/3 (2008) 277-298.
- Penar T., „Pośmiertny los człowieka Ben Sira”, *Orędownik Diecezji Chełmińskiej* 26 (1975) 311-319.
- Pérez Rodríguez G., „Eclesiástico”, *Biblia Comentada IV*. Libros Sapienciales (Biblioteca de Autores Cristianos 218; Madrid: La Editorial Católica, ²1967) 1072-1307.
- Peters N., *Hebräische Text des Buches Ecclesiasticus* (Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagschandlung, 1902).
- Piwowar A., „Człowiek leniwy na tle wzorów pracowitości (Prz 6,6-11)”, *Verbum Vitae* 25 (2014) 41-79.
- Piwowar A., „Dwie drogi prowadzące do odnalezienia mądrości według Syracha. Analiza egzegetyczno-teologiczna Syr 51,13-30”, *The Biblical Annals* 4/1 (2014) 57-96.
- Piwowar A., *La vergogna come criterio della fama perpetua*. Studio esegetico-teologico di Sir 40,1-42,14 (Katowice: Wydawnictwo Emmanuel, 2006).
- Piwowar A., „Mądrość pośredniczką wzajemnej miłości Boga i człowieka (Syr 4,11-19)”, *Verbum Vitae* 23 (2013) 57-101.
- Piwowar A., „Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20-15,10). Część I: Działanie mędrca (Syr 14,20-27)”, *The Biblical Annals* 6/2 (2016) 183-225.
- Piwowar A., „Mędrzec – ideał człowieka poszukującego mądrości (Syr 14,20-15,10). Część II: Działanie mądrości i przestroga skierowana do grzesznika (Syr 15,1-10)”, *The Biblical Annals* 6/3 (2016) 357-417.

- Piwowar A., „Początkowa koncepcja mądrości według Syracha. Syr 1,1-10 jako perykopa programowa”, *The Biblical Annals* 4/2 (2014) 397-449.
- Piwowar A., „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część I: Przyjęcie wychowania prowadzi do osiągnięcia mądrości (Syr 6,18-22)”, *The Biblical Annals* 5/1 (2015) 111-135.
- Piwowar A., „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część II: Poddanie się mądrości i jego skutki (Syr 6,23-31)”, *The Biblical Annals* 5/2 (2015) 319-349.
- Piwowar A., „Zdobycie mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część III: Środki konieczne do zdobycia mądrości (6,32-37)”, *The Biblical Annals* 6/1 (2016) 73-105.
- Potocki S., *Księga Przysłów* (Pismo Święte Starego Testamentu VIII/1; Poznań: Pallottinum, 2008).
- Potocki S., „Mądrość na Starożytnym Wschodzie i w Izraelu”, *Mądrość starotestamentalnego Izraela* (red. J. Frankowski) (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 6; Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1999) 13-33.
- Potocki S., „Mądrość uczonego w Piśmie”, *Mądrość starotestamentalnego Izraela* (red. J. Frankowski) (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 6; Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1999) 161-204.
- Potocki S., „Uwagi autobiograficzne autora Mądrości Syracha”, *W posłudze Słowa Pańskiego. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin* (red. S. Bielecki – H. Ordon – H. Witczyk) (Kielce: Wydawnictwo Jedność, 1997) 104-115.
- Prato G.L., „Classi lavorative e «otium» sapienziale. Il significato teologico di una dicotomia sociale secondo Ben Sira (38,24 – 39,11)”, *Lavoro e riposo nella Bibbia* (red. G. De Gennaro) (Studio Biblico Teologico Aquilano; Napoli: Edizioni Dehoniane, 1987) 149-175.
- Puech E., „Ben Sira 48:11 et la Résurrection“, *Of scribes and scrolls. Studies on the Hebrew Bible, intertestamental Judaism* FS. Strugnell J. (red. H.W. Attridge) (Lanham: University Press of America, 1990) 81-89.
- von Rad G., *La Sapienza in Israela* (Genova: Marietti 1820, 1998).
- Rahlfs A. (red.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes I-II* (Stuttgart; Deutsche Bibelgesellschaft, 1979).
- Reitemeyer M., *Weisheitslehre als Gotteslob. Psalmentheologie im Buch Jesus Sirach* (Bonner Biblische Beiträge 127; Berlin: Philo, 2000).
- Reiterer F.V., „Die Stellung Ben Sira zur «Arbeit». Notizen zu einem kaum berücksichtigten Thema sirazidischer Lehre”, *Ein Gott eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. FS N. Füglistner* (red. F.V. Reiterer) (Würzburg: Echter, 1991) 257-289.
- Reiterer F.V., *Zählsynopse zum Buch Ben Sira* (Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes 1; Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2003).
- Rengstorff K.H., „*hypēretēs, hypēreteō*”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel) (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1995) VIII, 530-544.
- Rickenbacher O., *Weisheits Perikopen bei Ben Sira* (Orbis Biblicus et Orientalis 1; Freiburg – Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1973).
- Romizi R., *Greco antico. Vocabolario greco italiano etimologico e ragionato* (Bologna: Zanichelli, 2007).
- Rose M., „Names of God in the OT”, *The Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman) (New York – London: Doubleday, 1992) IV, 1001-1011.

- Saldarini A.J., „Scribes”, *The Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman) (New York – London: Doubleday, 1992) V, 1012-1016.
- Sauer G., *Jesus Sirach/Ben Sira* (Das Alte Testament Deutsch 1; Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2000).
- Scarpato G., *Libro della Sapienza II* (Biblica. Testi e studi 3; Brescia: Paideia Editrice, 1996).
- Schrader L., „Beruf, Arbeit und Muße als Sinnerfüllung bei Jesus Sirach”, *Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira* (red. R. Egger-Wenzel – I. Krammer) (BZAW 270; Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1998) 117-119.
- Schrader L., *Leiden und Gerechtigkeit. Studien zu Theologie und Textgeschichte des Sirachbuches* (BET 27; Frankfurt – Berlin – Bonn: Peter Lang, 1994).
- Schweizer E., „*psychē ktl.* D. The New Testament”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel) (Grand Rapids: W.M. B. Eerdmans Publishing Company, 1995) IX, 637-656.
- Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami* (tłum. R. Popowski) (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio, 2013).
- Septuaginta Deutsch.* Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung (red. W. Kraus – M. Karrer) (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009).
- Skehan P.W. – Di Lella A.A., *The Wisdom of Ben Sira* (AB 39; New York: Doubleday, 1987).
- Snaith J.G., *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach* (The Cambridge Bible Commentary; Cambridge: Cambridge University Press, 1974).
- Stadelmann H., *Ben Sira als Schriftgelehrter.* Eine Untersuchung zum Berufsbild des vor-makabäischen Söfēr unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Priester-, Propheten- und Weisheitslehrtum (WUNT 2; Tübingen: J.C.B. Mohr, 1980).
- Stone M.E., „Ideal Figures and Social Context: Priest and Sage in the Early Second Temple Age”, *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of F.M. Cross* (red. P.D. Miller, Jr. – P.D. Hanson – S.D. McBride) (Philadelphia: Fortress Press, 1987) 575-586.
- Synowiec J., *Gatunki literackie w Starym Testamencie* (Kraków: Bratni Zew, 2003).
- Trench R.C., *Trench's Synonyms of the New Testament* (Peabody: Hendrikson, 1989).
- Ueberschaer F., *Weisheit aus der Begegnung.* Bildung nach dem Buch Ben Sira (BZAW 379; Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2007).
- Urbanz W., *Gebet im Sirachbuch.* Zur Terminologie von Klage und Lob in der griechischen Texttradition (Herders Biblische Studien 60; Freiburg: Herder, 2009).
- de Vaux R., *Instytucje Starego Testamentu I-II* (Poznań: Pallottinum, 2004).
- Vella J., „Ecclesiastico”, *La Sagrada Escritura.* Antiguo Testamento V (Biblioteca de Autores Cristianos; Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1970) 1-217.
- Vinel F., „Le métier de scribe – un métier différent: quelques réflexions à partir de la version grecque de Siracide 38 – 39”, *The Text and versions of the Book of Ben Sira.* Transmission and Interpretation (red. J.-S. Rey – J. Joosten) (Supplements to the Journal of the Study of Judaism 150; Leiden – Boston: Brill, 2011) 127-139.
- de Vos J.C., „«Wer Weisheit lernt, braucht viel Zeit». Arbeit und Muße in Sirach 38,24–39,11”, *Arbeit in der Antike, in Judentum und Christentum* (red. D. Dormeyer – F. Siegert – J.C. de Vos) (Münsteraner Judaistische Studien 20; Berlin: LIT Verlag, 2006) 39-56.
- Wolff H.W., *Antropologia dell'Antico Testamento* (Biblioteca biblica 12; Brescia: Editrice Queriniana, 2002).
- Wright III B.G., *Praise Israel for Wisdom and Instruction.* Essays on Ben Sira and Wisdom, the Letter of Aristeas and the Septuagint (Leiden – Boston: Brill, 2008).

- Wróbel M.S., *Księga Ezdrasza. Księga Nehemiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament XI; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2010).
- Zapff B.M., *Jesus Sirach 25 – 51* (Die Neue Echter Bibel Altes Testament; Stuttgart: Echter Verlag, 2010).
- Ziegler J., *Sapientia Iesu Filii Sirach* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum XII/2; Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, ²1980).