

Słowa kluczowe: wyrzuty sumienia, skrucha, mądrość, niegodziwiec, bezbożnik, sprawiedliwy

Ks. Krzysztof Siwek

„GDY GO UJRZA WIELKI PRZESTRACH ICH OGARNIE” (MDR 5, 2). W POSZUKIWANIU DRÓG NAWRÓCENIA WEDŁUG MDR 5, 3-8

Księga Mądrości jest wielką syntezą teologiczną, w której anonimowy autor podejmuje próbę przedstawienia wielu motywów składających się na tradycję biblijnego Izraela, używając pięknego nierzadko wyrafinowanego języka greckiego czasów hellenistycznych.

W niniejszym przedłożeniu podejmiemy temat ważny dla tej księgi, jakim jest nawrócenie niegodziwca, prześmiewcy i szyderycy. Przedmiotem naszej analizy filologicznej i egzegetycznej będzie niewielki fragment księgi, który znajduje się w pierwszej jej części (1-6). Jego tematem jest konfrontacja między bezbożnym a sprawiedliwym.

W pierwszej części tej wypowiedzi zostanie krótko przedstawiony kontekst, w jakim pojawia się prezentowany tekst. Następnie przejdziemy do analizy filologicznej leksemów *μετανοέω/μετάνοια* w literaturze greckiej klasycznej i biblijnej. Po tych preliminariach dokonamy wnikliwej lektury filologicznej i egzegezy tekstu 5, 3-8, aby skonfrontować się z pytaniem, czy możliwa jest *metanoia* bezbożnych.

Mdr 5, 3-8 w szerszym kontekście literackim Księgi

W ujęciu klasycznym, ogólnie dzisiaj przyjętym, w Księdze Mądrości wyodrębnia się trzy części:

- 1. Księga eschatologii/zapowiedzi (1–6). Mówi o przyszłym życiu sprawiedliwych zaprojektowanym przez Boga. Jest ono skontrastowane z życiem bezbożnych.**
- 2. Księga mądrości (7–9). Natura i przymioty mądrości; sekcja kończy się modlitwą o mądrość.**
- 3. Księga historii (10–19). Refleksja nad dziejami Izraela i obecnej w tych dziejach mądrości Boga. Od 11 do 19 rozdziału w siedmiu antytezach ukazane zostały poszczególne elementy tej historii. Historia staje się fundamentem dla przyszłych losów Izraela.**

Księga zapowiedzi ma strukturę koncentryczną wyznaczoną przez poszczególne jej elementy:

A. 1, 1-15: Pierwsza zachęta

B. 1, 16- 2, 24: Sposób życia bezbożnych

C. 3, 1- 4, 20: Różny los spotyka sprawiedliwego i bezbożnego

B'. 5, 1-23: Ostateczny rozrachunek z bezbożnymi

A'. 6, 1-21: Zachęta skierowana do rządzących, aby szli za mądrością

Ostatnia sekcja tej części, 6, 22-26 stanowi konkluzję pierwszej części Mdr i jednocześnie zapowiada część drugą. Mowa jest o naturze mądrości i jej pochodzeniu i o jej dziejach. Greckie: σοφία (6, 21. 22) oraz: παιδεύω (6, 11. 25) są łącznikami między tym tekstem a tekstem poprzedzającym.¹

¹ Por. L. Mazzinghi, *Il Pentateuco sapienziale. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza. Caratteristiche letterarie e temi teologici. Testi e commenti*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2012, s. 212nn. Podobnie: L. L. Grabbe, *Wisdom of Salomon*, T&T Clark Study Guides, T&T Clark, London-New York 2003, s. 18nn. Oczywiście, nie jest to jedyna propozycja planu kompozycyjnego Mdr. Tę dość złożoną problematykę podejmują m. in.: C. Larcher, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon I*, Études bibliques, Librairie Lecoffre, Paris 1983, s. 120nn.; D. Winston, *The Wisdom of Salomon. A New translation with Introduction and Commentary*, AB 43, Doubleday&Company, Garden City-New York 1979, s. 10nn.; J. Vilchez Líndez, *Sapienza*, w: G. Ravasi, R. Fabris (red.), *Commenti biblici*, Borla, Roma 1990, s. 20nn.; B. Poniży, *Księga Mądrości*, NKB. ST XX, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2012, s. 99n.; Ch. E. Osty, *Le livre de la Sagesse*, La Saint Bible, Cerf, Paris 1957, s. 7nn.; A. Schmitt, *Sapienza. Traduzione e commento*, Antico e Nuovo Testamento 4, Morcelliana, Brescia 2009 (tekst oryg.: *Das Buch der Weisheit. Ein*

Omawiany przez nas tekst znajduje się zatem w sekcji poświęconej ostatecznemu rozrachunkowi jaki się dokona wobec bezbożnych (B': 5, 1-23) jako konsekwencja ich bezbożnego życia (B: 1, 16- 2, 24).

Leksemy: μετανοέω/μετάνοια w literaturze greckiej klasycznej i biblijnej

Greckie słowo *μετανοέω* jest bardziej charakterystyczne i typowe dla tekstów Nowego (pojawia się tam 34 razy)² niż Starego Testamentu (23 razy).³ Pośród tych ostatnich tylko raz znajdujemy je w Księdze Mądrości i to właśnie w naszym tekście (5, 3). Ten fakt każe przyjrzeć się bliżej temu pojęciu w kontekście pytania o naturę i okoliczności tego co ono wyraża.

Spróbujmy dokonać krótkiej prezentacji idei, którą wyrażają analizowane pojęcia w szerszym kontekście filologicznym i leksykograficznym języka greckiego. Następnie przyjrzymy się ich użyciu w *Corpus Sapientialis* na przykładzie Ksiąg: Przysłów, Syracydesa i Mądrości.

Klasyczne ujęcie idei wyrażonej przez leksemy: μετανοέω/μετάνοια

Analizowane pojęcie jest złożeniem przyimka *μετα-* oraz rzeczownika *ὁ νοῦς*. Pierwszy z nich jest komponentem wielu zwrotów i wyrażeń. W części z nich podkreśla ideę następstwa, bliskości, towarzyszenia komuś albo czemuś, jednocześnie istnienia lub działania, czasem podkreśla dynamikę zmiany.⁴ Jeśli zestawimy nasz czasownik z także złożoną formą werbalną *προ-νοέω*, wyraźnie zauważymy różnicę, a to pozwoli nam na zbliżenie się do znaczenia naszego czasownika. O ile *προ-νοέω* wyraża ideę „przed-poznania, przed-wiedzy, o tyle *μετα-νοέω* podkreśla

Kommentar, Echter, Würzburg 1986.

2 Najczęściej w Apokalipsie (12 razy) i w Ewangelii według św. Łukasza (9 razy).

3 Poświadczone głównie w Księdze proroka Jeremiasza (5 razy) i zważywszy na niewielką objętość księgi – u proroka Jonasza (trzykrotnie: 3, 9, 10; 4, 2). Warto zauważyć przy tym, że podmiotem tego czasownika jest Bóg. Mowa jest zatem o „nawróceniu” Boga. Septuaginta tłumaczy w tych miejscach dwa różne rdzenie hebrajskie. W 3, 9 jest to rdzeń *שׁוּב* który oznacza „wracać”; w pozostałych dwóch tekstach pojawia się inny hebrajski rdzeń: *נָחַם*, który w koniugacji Ni oznacza „litować się”. Jon 3, 9 jest jeszcze interesujący z innego powodu. Występują tam dwa hebrajskie rdzenie, które wyrażają ideę nawrócenia i są obydwa oddane przez ten sam grecki czasownik. Mamy zatem odpowiednio: *שׁוּב - נָחַם* (Ni) oddane przez: *μετανοέω*. W tym miejscu język hebrajski wykazuje większą dokładność w opisie czynności Boga. W *Corpus Sapientialis μετανοέω* pojawia się trzykrotnie w Księdze Przysłów i dwukrotnie u Syracydesa.

4 Por. H. W. Smyth, *Greek Grammar*, Harvard University Press 1984, §1691. 4.

„GDY GO UJRZĄ WIELKI PRZESTRACH ICH OGARNIE”

ideę przeciwną: chodzi o (roz) poznanie po czymś co już nastąpiło, po jakimś fakcie czy wydarzeniu. Oznacza zatem rodzaj refleksji nad tym, co zaistniało i do czego chcemy wrócić. Inaczej mówiąc, o ile *προ-νοέω* ma funkcję proleptyczną (zapowiadającą), to *μετα-νοέω* sytuuje nas w kontekście tego, co miało już miejsce (funkcja analeptyczna). Ioannes Stobajos⁵ zachował następującą wypowiedź Epicharma,⁶ w której zestawił obydwie terminy: *οὐ μετανοεῖν, ἀλλὰ προνοεῖν χρὴ τὸν ἄνδρα τὸν σοφόν*⁷ – „trzeba, aby uczony mąż nie myślał po, ale myślał przed”. Klemens Aleksandryjski daje natomiast następującą wykładnię: *βραδεῖα γὰρ γνῶσις μετάνοια, γνῶσις δὲ ἡ πρώτη ἀναμαρτησία*⁸ – „Nawrócenie (skrucha) jest poznaniem opóźnionym, pierwszym zaś poznaniem jest niewinność”. Ta wypowiedź ujmuje pojęcie *μετάνοια* w kategoriach poznawczych, intelektualnych, rozumowych jako refleksję, która następuje po jakimś wydarzeniu.

Te dwa sposoby ujmowania poznania, pozwoliły na dość bogatą semantykę wyrażoną w następujących formach: werbalnej (*προ-νοέω* – „przewidywać”, „przeczuwać”, „wymyślić coś przedtem”) oraz trzech nominalnych (*προνοητικός* – „przewidyujący”, *προνοητής* – „troszczący się”, *πρόνοια* – „przecucie”, „przewidywanie”).⁹ Semantyka *μετα-νοέω* jest również bogata. Obok formy werbalnej należy wspomnieć także o formach nominalnych: *μετανοητικός* – „pełen żalu”, czy wspomniana już wyżej *μετάνοια* – „zmiana usposobienia”, „żał”.

5 Pochodził ze Stoboj w Macedonii. W swoim wielkim dziele, obejmującym cztery księgi (*eklogon, apofthegmaton, hypothekon, biblia tettara*) zawarł teksty ponad 500 greckich autorów, wśród nich poetów, filozofów, mówców i historyków. Por. K. Kumaniecki, K. Michałowski, L. Winniczuk (red.), *Mała encyklopedia kultury antycznej*, PWN, Warszawa 19734, s. 702; L. Berkowitz, K. A. Squitier, *Thesaurus Linguae Graecae. Canon of Greek Authors and Works*, Oxford University Press, New York-Oxford 1990, s. 371.

6 Pochodził z Syrakuz. Żył w V w. przed Chr. Był poetą, autorem widowisk scenicznych, zwanych dramatami; por. K. Kumaniecki, K. Michałowski, L. Winniczuk (red.), *Mała encyklopedia kultury antycznej*, dz. cyt., s. 228; L. Berkowitz, K. A. Squitier, *Thesaurus Linguae Graecae*, dz. cyt., s. 149.

7 Epicharm, *Fragmenta* 280. 1 wg *The Thesaurus Linguae Graecae*, The Packard Humanities Institute, The Perseus Project and others. *Diogenes* (version 3.1.6), 1999-2007 P.J. Heslin (dostęp: 23 I 2015).

8 Klemens Aleksandryjski, *Stromata* II, 6. 26 tekst grecki za: tamże.

9 Warto w tym miejscu odnotować, że ten rzeczownik łączy się u wielu greckich pisarzy antycznych z dopełnieniem *τοῦ θεοῦ*, tworząc wyrażenie, które można przełożyć jako „opatrność boga (Boga)”. W wielu tekstach znajdziemy np. ideę opieki bogini Afrodyty: *προνοία δ' Ἀφροδίτης* – Plutarch, *Parallela Minora*, 309 A. 5; *προνοία θεῶν* – Plutarch, *De Storicorum repugnantiis* 1048; *Adversus Colotem* 1124; *προνοία τοῦ θεοῦ* – Plutarch, *De communibus notiis adversus Stoicos* 1065; Filon Aleksandryjski, *Quis rerum divinarum heres sit* 58. 5; tenże, *De Josepho* 99. 4; 236. 4; tenże, *de Vita Mosis* II, 3. 2; Józef Flawiusz, *Ant.*, XIII, 163. 3; tenże, *Bell.* III, 28. 2; III, 144. 2; Polibiusz, *Historiae* X, 11. 8; Klemens Aleksandryjski, *Stromata* I, 21. 123; Justyn, *Dialog z Tryfonem* 118. 3; Orygenes, *Cels.* III, 41. 18; IV, 41. 29; VI, 71. 8; VII, 33. 13; Princ.IV, 2. 7. Filon mówi także o wysłanniku opatrnościowym pochodzącym od Boga: *ὁ ἄγγελος προνοίας ἐκ θεοῦ*, *de Vita Mosis* I, 67. 5). Orygenes w dziele *Epistula ad Africanum* wprowadza interesujące pojęcie „opatrności Ducha” (*προνοία τοῦ Πνεύματος*, 11. 72).

Dla Platona *μετα-voέω* oznacza przede wszystkim zmianę zdania na jakiś temat, dokonanie refleksji, przywołanie czegoś co już się wydarzyło: *ἐγὼ αὖ πάλιν μετανοήσας εἶπον* – „ja ponownie wróciwszy wstecz myślą, powiedziałem...” (*Euth.* 279c).¹⁰ Według Józefa Flawiusza, *μετα-voέω* to zmiana myślenia jak również zmiana w sferze decyzyjnej tego, co już zostało postanowione (*Ant.* II. 322; *Ap.* I, 274).¹¹ Zatem i tutaj mamy do czynienia z refleksją uczynioną wobec uprzedniego wydarzenia. Konsekwentnie, postać nominalna tego rdzenia będzie wyrażała podobną ideę. Filon Aleksandryjski w III księdze *Legum Allegoriae* (106. 6-8), powołując się na tekst Wj 32, 34 upewnia nas, że sprawiedliwość Boga zawsze pobudza Stwórcę do okazania miłosierdzia: „Bóg nie od razu karze grzeszników, ale daje im czas na nawrócenie [*δίδωσι χρόνον εἰς μετάνοιαν*]”. Czas, o którym mowa, to nic innego, jak możliwość podjęcia refleksji nad tym, co się wydarzyło.

Μετανοέω / μετάνοια w Corpus Sapientialis Starego Testamentu

Teksty biblijne w Corpus Sapientialis podkreślają w podobnym tonie ideę *μετανοέω/μετάνοια* znaną z klasycznych dzieł, spośród których kilka przykładów przywołaliśmy powyżej. Szczególne miejsce zajmuje pośród nich Księga Przysłów, Syracydesa i Mądrości. Wskażmy na kilka tekstów.

Prz 20, 25: *παγίς ἀνδρὶ ταχύ τι τῶν ἰδίων ἀγιάσαι· μετὰ γὰρ τὸ εὖξασθαι μετανοεῖν γίνεται* – „Pułapką jest dla męża uznać coś ze swoich własnych rzeczy za poświęcone; zdarza się bowiem zmiana myślenia po tym jak coś obiecał”.

Prz 24, 32: *ὕστερον ἐγὼ μετενόησα, ἐπέβλεψα τοῦ ἐκλέξασθαι παιδείαν* – „Później zastanowiłem się, zacząłem rozważać aby wybrać wykształcenie”.

Ważnym tekstem w konwencji idei zawartej w *μετανοέω*, jest zachęta do przyjęcia słów mędrca i w konsekwencji zmiany myślenia: *Τοὺς ἐμοὺς λόγους, σιέ, φοβήθητι καὶ δεξάμενος αὐτοὺς μετανόει* – „Miej bojaźń, synu, wobec wszystkich moich słów i przyjmując je, zmieniaj myślenie” (Prz 30, 1). W podobnym tonie wybrzmiewa tekst Księgi Przysłów, w którym użyta została forma nominalna *ἄκακος*

10 Sokrates w rozmowie z Kleiniasem porusza zagadnienie właściwego miejsca mądrości pośród różnych dóbr, jakie człowiek osiąga i do których dąży. Sokrates powraca myślą wstecz i uświadamia swojemu rozmówcy, że kwestia, nad którą się zastanawiają, była już poruszana. Zatem niedorzeczne jest, jego zdaniem, to, co dawno już leży, klasę ponownie na stół i dwa razy mówić to samo (por. *Euth.*, 279d). Ta właśnie refleksja dotycząca czegoś oczywistego stała się powodem powrotu do wcześniejszej myśli.

11 W pierwszym tekście Józef Flawiusz przedstawia biblijną interpretację tego, dlaczego Mojżesz po wyjściu z Egiptu prowadził Izraela niełatwą drogą w kierunku Morza Czerwonego. Chciał bowiem, by Egipcjanie, gdyby zmienili zdanie (*εἰ μετανοήσαντες οἱ Αἰγύπτιοι...*), zaczęli pościg za Hebrajczykami i ponieśli karę. Podobne znaczenie omawianego czasownika znajdujemy we wspomnianym fragmencie *Contra Appionem*.

πιστεύει παντὶ λόγῳ, πανοῦργος δὲ ἔρχεται εἰς μετάνοιαν – „Niewinny wierzy w każde słowo, nikczemnik zaś zmierza ku nawróceniu” (14, 15).¹²

Ciekawy kontekst tworzy autor Księgi Syracycydesa. Jest to jedyny tekst, w którym w całej księdze pojawia się rzeczownik *μετάνοια*. Biblijny Henoch¹³ został tu ukazany jako przykład nawrócenia dla pokoleń: *ὕπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς* (Syr 44, 16). W hebrajskim manuskrypcie B Księgi Syracycydesa odkrytym wraz z czterema innymi (A, C, D, E) w 1931 r. przez J. Marcusa a pochodzący z okresu między X a XII w. po Chr., pojawia się w tym miejscu wyrażenie: *כִּלְתָּ לְיָדָה* – „znak wiedzy, poznania”. Ta emendacja sugerowałaby, że zamiast greckiego *μετάνοια* należałoby czytać rzeczownik *ἐπίνοια* – „wiedza”.¹⁴

W Księdze Mądrości omawiana idea jest prezentowana w postaci jednej formy werbalnej (5, 3) oraz formy nominalnej obecnej w trzech tekstach (11, 23; 12, 10. 19). Przyjrzyjmy się najpierw drugiej grupie tekstów.

Mdr 11, 23 wskazuje wyraźnie na czas, jaki Bóg daje grzesznikom w celu ich nawrócenia (*εἰς μετάνοιαν*). Został on przedstawiony za pomocą niezwykle sugestywnego antropomorfizmu, wyrażonego przez „przymknięte oczy Boga” (*παρορᾶς ἀμαρτήματα ἀνθρώπων*). Użyty w tym miejscu czasownik *παρ-οράω* wyraża ideę, którą można ująć następująco: „patrzeć, nie widząc”, „patrzeć bez zwracania uwagi”, „patrzeć niejako z boku”.¹⁵ Bóg wie dokładnie o popełnionych złych czynach, ale nie reaguje od razu, nie spieszy się z wyrokiem. Przechodząc obok, daje znać, że widzi, ale nie rozlicza od razu. Czekając, daje czas na głęboką refleksję. *μετάνοια* byłaby w tym kontekście naturalną konsekwencją powyżej opisanego działania Boga; polegałaby na zwróceniu się do Niego po własnym głębokim namyśle, będąc w pełni świadomym Jego stałej obecności.

12 Warto przy tym zauważyć, że w całej Prz jest to jedyne miejsce, gdzie występuje rzeczownik: *μετάνοια*.

13 Imię może pochodzić od zachodnio-semickiego rdzenia *hnk*, które wyraża ideę wprowadzania, rozpoczynania czegoś. To sugerowałoby znaczenie tego imienia: założyciel, protoplasta (por. Rdz 4, 17). Był on synem Kaina (Rdz 4, 17n.) albo, na podstawie Rdz 5, 18 był synem Jareda; por. R. S. Hess, *Enoch w: ABD II*, Yale University Press, London 2009, s. 508.

14 Por. na ten temat: A. A. Di Lella, *Wisdom of Ben-Sira*, w: ABD V, dz. cyt., s. 935; M. Karrer, W. Kraus (red.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, II: *Psalmen bis Daniel*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2011, s. 2251; P. Sacchi, C. Martone (red.), *La Bibbia die Settanta*, III: *Libri poetici*, Morcelliana, Brescia 2013, s. 1133; J. M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom*, Rome 1970., s. 19. Di Lella w swoim komentarzu do Księgi Syracycydesa umieszcza nawet takie tłumaczenie: „Enoch walked with the Lord and was taken up, a sign for the knowledge of future generations”; tenże, *The Wisdom of Ben Sira*, AB 39, Doubleday- New York 1987, s. 498.

15 Por. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris 2000, s. 1493; G. Scarpat, *Libro della Sapienza*, t. II, Biblica. Testi e studi 3, Paideia, Brescia 1996, s. 386; C. Larcher, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, t. III, Études Bibliques 5, Librairie Lecoffre, Paris 1985, s. 691.

Kolejny tekst (Mdr 12, 10) kontynuuje tę myśl, dodając jeszcze jeden antropomorficzny obraz działania Boga. Przywołajmy ten tekst w całości: *κρίνων δὲ κατὰ βραχὺ ἐδίδους τόπον μετανοίας οὐκ ἀγνοῶν ὅτι πονηρὰ ἡ γένεσις αὐτῶν καὶ ἔμφυτος ἡ κακία αὐτῶν καὶ ὅτι οὐ μὴ ἀλλαγῇ ὁ λογισμὸς αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα* – „Karząc powoli, dawałeś czas na skruchę, dobrze wiedząc, że ich pochodzenie jest złe, a ich złość jest wrodzona a sposób ich myślenia nigdy nie zmieni się na wieki”. Greckie wyrażenie *τόπον δίδοναι* oznacza „dać czas, możliwość”, „stworzyć przestrzeń dla czegoś”, „umożliwić coś”.¹⁶ Nawrócenie zatem nie jest działaniem automatycznym, schematycznym czy przypadkowym. Wymaga czasu i przestrzeni, to znaczy dokonuje się w pełnej wolności.

Kilka wierszy dalej, autor powraca do idei wyrażonej przez rzeczownik *μετάνοια* i wydaje się, że pogłębia jeszcze bardziej jego znaczenie, wiążąc go z pojęciem „nadziei”: *Ἐδίδαξας δέ σου τὸν λαὸν διὰ τῶν τοιούτων ἔργων ὅτι δεῖ τὸν δίκαιον εἶναι φιλόανθρωπον, καὶ εὐέλπιδας ἐποίησας τοὺς υἱούς σου ὅτι διδοῖς ἐπὶ ἀμαρτήμασιν μετάνοιαν* – „Nauczyłeś twój lud poprzez takie postępowanie,¹⁷ że trzeba, aby sprawiedliwy był przyjacielem człowieka i dałeś twoim synom nadzieję, że dasz nawrócenie wobec ich grzechów” (12, 19). Tekst przywołuje najpierw obraz Boga-Wychowawcy; wybrzmiewa w tym miejscu biblijny obraz *paidei* (wyrażony tu czasownikiem *διδάσκω*), którym tak często posługuje się autor Księgi Mądrości. Idea Boga-Ojca jako Wychowawcy zostaje wzmocniona ponadto rzadkim w LXX rzeczownikiem *τὸ εὐέλπι*,¹⁸ który dosłownie należałoby przełożyć jako „dobra nadzieja”.¹⁹ Jest ona darem pochodzącym od Boga, nierozzerwalnie złączonym

16 Pojawia się w grece hellenistycznej w znaczeniu bardziej dosłownym „dać miejsce”, „dać przystęp do czegoś, kogos”; Plutarch, *Moralia* 426b. W LXX występuje raczej w znaczeniu metaforycznym (por. Syr 4, 5; 19, 17; 38, 12; Rz 12, 19; Ef 4, 27).

17 Rzeczownik *τὸ ἔργον* oznacza w tym miejscu „działanie”, „postępowanie Boga” (por. 2, 12; 8, 4).

18 Pojawia się tylko trzykrotnie w LXX (3Mch 2, 33; Prz 19, 18; Mdr 12, 19). Forma tu użyta to *neutrum* i dlatego możemy ją tłumaczyć rzeczownikowo. Występuje zwykle jako przymiotnik urobiony w nominatywie sygmaticznie (*εὐέλπις, ὁ / ἡ*). Autor 3Mch, w kontekście prześladowań, jakie Filopater rozpoczął w Egipcie przeciwko Żydom, określa tak postawę większości Żydów, którzy w przeciwieństwie do kolaborantów nie ugięli się pod jego żądaniami: *εὐέλπιδές τε καθεστῆκεισαν ἀντιλήμμεως τεύχασθαι καὶ τοὺς ἀποχωροῦντας ἐξ αὐτῶν ἐβδελύσσοντο καὶ ὡς πολεμίους τοῦ ἔθνους ἔκρινον καὶ τῆς κοινῆς συναναστροφῆς καὶ εὐχρηστίας ἐστέρουον* – „Trwali zaś pełni nadziei na nadejście pomocy i z odrazą patrzyli na wycofujących się spośród nich, osądzali ich jako nieprzyjaciół ludu i przestawiania ze sobą oraz przysług ich pozbawiali”; M. Wojciechowski, *3 Księga Machabejska*, w: tenże, *Apokryfy z Biblii Greckiej*, Rozprawy i Studia Biblijne 8, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2001, s. 64.

19 Zwróćmy uwagę na kilka charakterystycznych przykładów, gdzie został użyty wspomniany zwrot. Platon w *Obronie Sokratesa* tak zapisał: *Ἀλλὰ καὶ ὑμᾶς χρὴ, ὃ ἄνδρες δικασταί, εὐέλπιδας εἶναι πρὸς τὸν θάνατο* – „Ale potrzeba, abyście także wy sędziowie mieli dobrą nadzieję w obliczu śmierci” (Ap. 41c). W podobnym tonie wypowiada się w *Fedonie*: *ὥστε διὰ ταῦτα οὐχ ὁμοίως ἀγανακτῶ, ἀλλ' εὐελπίς εἰμι εἶναι τι τοῖς τετελευτηκόσι καί, ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται, πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς* – „...tak więc dlatego właśnie nie jestem tak wzburzony, lecz jestem pełen dobrej nadziei, że jakoś jest tym co umarli i jak to mówią starożytni, o wiele lepiej jest dobrym niż złym”; *Phd.* 63c.

„GDY GO UJRZĄ WIELKI PRZESTRACH ICH OGARNIE”

z nawróceniem. Nadzieja otwiera na perspektywę wychowawczą Boga, która polega na uleczeniu w człowieku rany nieufności, która jest konsekwencją grzechu pierwotnego i prowadzi do utraty obrazu Boga kochającego autentyczną, niczym nieograniczoną miłością. *μετάνοια* zatem wraz z tak pojętą nadzieją jest w rzeczywistości głęboką refleksją podjętą nad faktyczną kondycją swojego zranionego człowieczeństwa ale z mocną i świadomą perspektywą odzyskania właściwego obrazu Boga kochającego. Podobną ideę ukazuje Syracyles, posługując się tym razem formą werbalną omawianej idei. W 17, 14 czytamy, że Bóg „daje możliwość powrotu [*ἔδωκεν ἐπάνοδον*] tym, którzy się nawracają [*μετανοοῦσιν*]”. Obraz powrotu jest związany z podjętą decyzją a zatem „nawrócenie” jest owocem funkcji wolitywnej człowieka oraz wskazuje na trwającą perspektywę przemiany (powrót, droga powrotu związana jest po pierwsze z określonym wysiłkiem tego, kto ją podejmuje a po wtóre z określonym czasem potrzebnym na jej pokonanie). W 48, 15 następuje wyraźne połączenie idei wyrażonej przez *μετάνοια* z dość nietypowym dla Starego Testamentu kontekstem użycia czasownika *ἀφίστημι*²⁰ – „lud się nie nawrócił [*οὐ μετενόησεν ὁ λαός*] i nie odszedł od swoich grzechów [*καὶ οὐκ ἀπέστησαν ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν*]”. Wydaje się, że mamy tu do czynienia raczej z paralelizmem syntetycznym niż synonimicznym. Syracyles wskazuje bowiem na całościowy proces, którego pierwszym etapem jest decyzja skłaniająca do podjęcia refleksji na temat tego, co się wydarzyło (funkcja analeptyczna) a następnie decyzja dotycząca konkretnego działania, które powinno nastąpić jako konsekwencja *metanoi*.

Poszukiwanie dróg nawrócenia w Mdr

Po tych preliminariach przejdźmy do lektury zasadniczego tekstu tego przedłożenia.

ἔροῦσιν ἐν ἑαυτοῖς μετανοοῦντες καὶ διὰ στενοχωρίαν πνεύματος στενάζονται καὶ ἔροῦσιν (5, 3) – „Powiedzą w sobie (pomiedzy sobą) pełni wyrzutow sumienia i będą jęczeli z powodu ciasnoty ducha (serca)”.

Powyższy tekst to jedyny przypadek w Księdze Mądrości, gdzie występuje forma *μετανοέω*. Zobaczmy zatem, w jakim kontekście został tu użyty i jakie znaczenie należy mu przypisać w całej tej sekcji.

Tukidydes powiada: *καὶ εὐέλπιδες ὄντες σωθήσεσθαι* – „Będąc pełen nadziei zostanie ocalony”; *Historiae* VI, 24. 3. Przekład polski: K. Kumaniecki (tłum.), *Wojna Peloponeska*, Czytelnik, Warszawa 1953.

20 Ten czasownik występuje raczej w kontekście odwrócenia się od Pana, od Jego dróg od przymierza z Nim zawartego; por.: 2Krl 13, 6; 17, 22; 2Krn 29, 6; 30, 7; Ne 9, 26; Jdt 5, 18; 1Mch 1, 15; Jr 2, 5; 33, 8; Ba 3, 8; Ez 20, 8; Dn 9, 11.

Obraz sprawiedliwego i bezbożnego

Dokładna lektura pozwala zauważyć, że tekst nawiązuje do drugiego rozdziału Księgi Mądrości, w którym ma miejsce polemika między bezbożnym a sprawiedliwym, który jest nieustannym celem kpin i zniewag (por. 2, 10–20). W 2, 16 bezbożnicy sami przywołują słowa sprawiedliwego odnoszące się do nich i będące daleko idącą krytyką ich postępowania: *εἰς κίβδηλον ἐλογίσθημεν αὐτῶ* – „zostaliśmy przez niego uznani za *κίβδηλον*”. Ten rzeczownik pojawia się czterokrotnie w całej LXX (Kpł 19, 19; Pwt 22, 11; Mdr 2, 16; 15, 9). W grece klasycznej, używany raczej w języku technicznym, oznacza „fałszywy, nieprawidłowy stop metalu”. Coś, co powstało w wyniku połączenia dwóch gatunków czy rodzajów metalu tak dalece do siebie nie pasuje, że taki stop do niczego się nie nadaje.²¹ Filon z Aleksandrii używa tego przymiotnika na określenie „fałszywej monety”.²² Sens naszego tekstu byłby zatem taki: sprawiedliwi traktują bezbożnych z taką samą pogardą, na jaką zasługuje fałszywa moneta. Idąc w ślad za tradycją biblijnego Izraela, możemy poszerzyć ten obraz, dodając jeszcze bardziej wyrafinowane porównania. Kpł 19, 19 mówi o fałszywości materiału utkanego z dwóch rodzajów nici: *καὶ ἰμάτιον ἐκ δύο ὑφασμένον κίβδηλον οὐκ ἐπιβαλεῖς σεαυτῶ* – „nie włożysz płaszczka utkanego z dwóch nici”. Tekst ten nawiązuje do Pwt 22, 11: *οὐκ ἐνδύσῃ κίβδηλον, ἔρια καὶ λίνον, ἐν τῶ αὐτῶ* – „nie włożysz na siebie mieszaniny [*κίβδηλον*] wełny i lnu”. Teksty biblijne zakazują zatem mieszania materiałów utkanych z różnych „substancji”. Ten zakaz koresponduje z działaniem Stwórcy, który oddzielał jedne rzeczy od drugich w akcie stworzenia. W Księdze Mądrości zostaje wykorzystana ta praktyka, zakazana przez Prawo, w celu ukazania zgubnych skutków mieszania się Żydów z poganami. Autor księgi wydaje się przedstawiać taką właśnie perspektywę wobec tych, którzy próbują „tkać swoją egzystencję” z dwóch różnych rzeczywistości: judaizmu, opartego na wierze ojców, oraz bezkrytycznego przyjmowania obcej kultury, często uznając ją za wyżej stojącą od kultury i wiary rodzimej.

W rozdziale piątym, już na samym początku, autor księgi kreśli przed nami niezwykle obraz pełen refleksji, jaką podejmują bezbożni, którzy do tej pory patrzyli na sprawiedliwego z pogardą. Teraz przychodzi refleksja. Pierwsza części wypowiedzi kreśli obraz sprawiedliwego, który staje przed bezbożnymi „z wielką pewno-

21 Eurypides w *Med.* 516n wypomina Zeusowi: *ὦ Ζεῦ, τί δὴ χρυσοῦ μὲν ὄς κίβδηλος ἢ τεκμήρι' ἀνθρώποισιν ὅπασας σαφή* – „O Zeusie, dlaczego wzbudzasz w ludziach pewne znaki za pomocą złota skoro jest fałszywe”. Fragment *Medei* w przekładzie J. Łanowskiego: „Dzeusie, ty daleś ludziom pewne próby, jak lichy metal odróżnić od złota, czemuż, by poznać podłego człowieka, nie ma na ciele wyraźnego znaku”; Ajschylos, Sofokles, Eurypides, *Antologia tragedii greckiej*, Wydawnictwo literackie, Kraków 1975, s. 387.

22 Por. *Cher.* 17.

„GDY GO UJRZĄ WIELKI PRZESTRACH ICH OGARNIE”

ścią i szczerością” (*ἐν παρρησίᾳ πολλῇ*, por. 5, 1).²³ Postawa sprawiedliwego, pewnego swojej pozycji, została skontrastowana z postawą bezbożnych wyrażoną przez *φόβος δεινός* – „straszliwy, przeraźliwy lęk” (por. 5, 2).²⁴ O ile *παρρησία* w świecie greckim była pojęciem promowanym przez cyników, stając się synonimem doskonałej wolności, niezależności od władzy czy wreszcie jakichkolwiek zależności,²⁵ autor Księgi Mądrości za jego pomocą wskazuje raczej na sytuację człowieka, który przyjmuje taką postawę ze względu na wierność Prawu oraz ufność, jaką ma wobec Boga.²⁶ Bezbożni postępowali wobec sprawiedliwego w sposób bezwzględny. Są przedstawieni jako *θλιψάντων αὐτόν* – „ci, którzy go uciemieżyli”²⁷ oraz *τῶν ἀθετούντων τοὺς πόνοὺς αὐτοῦ* – „ci, którzy obracali w niwecz²⁸ jego trudy, wysiłki”.

Opisana postawa i wraz z nią konkretne działania bezbożnych ulegną radykalnej przemianie wobec faktu, że ujrzą sprawiedliwego (*ιδόντες*, por. 5, 2).²⁹ Taka reakcja i nagła zmiana, jaka pojawia się w przypadku bezbożnych będącymi dotąd wrogami sprawiedliwego, przywołuje Łukaszową scenę po uzdrowieniu paralityka (5, 26) i reakcję tłumu na widok tego, czego stał się świadkiem:³⁰

Mdr 5, 2	Łk 5, 26
καὶ ἐκστήσονται ιδόντες ταραχθήσονται φόβῳ δεινῷ ἐπὶ τῷ παραδόξῳ τῆς σωτηρίας·	ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεόν, καὶ ἐπλήσθησαν φόβου λέγοντες ὅτι εἶδομεν παράδοξα σήμερον.

23 W świecie greckim stało się pojęciem promowanym przez cyników, stając się synonimem doskonałej wolności, niezależności od władzy czy jakichkolwiek zależności.

24 Greckie wyrażenie użyte w tym miejscu: *ταραχθήσονται φόβῳ δεινῷ* – „zostaną owładnięci straszliwym lękiem” to rodzaj semityzmu, który jest ekwiwalentem figury retorycznej: *φόβεισθαι φόβῳ δεινῷ*.

25 Por. G. Scarpata, *Libro della Sapienza*, t. II, dz. cyt., s. 297n.

26 Taką intencję wyrażoną przez grecki termin odczytał prawdopodobnie tłumacz *Vetus Latina*, który w tym miejscu używa łacińskiego *constantia*: „Tunc stabunt iusti in magna constantia adversus eos qui se angustaverunt”; por. G. Scarpata, *Libro della Sapienza*, t. II, dz. cyt., s. 408 wraz z komentarzem s. 456.

27 To wyrażenie pojawiają się już w 2, 10. 12. 20, stając się niemal określeniem programowym czy nawet technicznym dla wyrażenia sposobu działania bezbożnych wobec sprawiedliwych. Księgi mądrościowe nawiązują do czasu ucisku sprawiedliwego, zapowiadając uwolnienie go z tej opresji przez Boga, który przychodzi z pomocą (por. Syr 22, 23; 37, 4; częste w psalmach, u Habakuka o wyraźnym zabarwieniu eschatologicznym (por. 3, 16).

28 Czasownik: *ἀθετέω* wyraża ideę odrzucenia, czynienia czegoś nieważnym, pomniejszania w odniesieniu do przestrzegania prawa, dyspozycji, poleceń, czy nawet wypełniania woli zawartej w testamentie. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na czas użytych participiów. Pierwszy: *θλιψάντων* (partp. aor.) wyraża czynność punktową, jednorazową: „uciemieżyli, przygnietli go cierpieniem”, drugi zaś, *ἀθετούντων*, jako partp. praes., wyraża czynność trwającą: „obracali w niwecz jego trud”, „dyskredytowali, odrzucali jego wysiłki”.

29 Wraz z dopełnieniem domyślnym: *αὐτόν*, por. 4, 14.

30 Zestawienie tekstów za: G. Scarpata, *Libro della Sapienza*, t. II, dz. cyt., s. 301.

Mimo pełnej niezależności obydwu tekstów, w obszarze semantycznym możemy jednak zauważyć pewne wspólne cechy. Po pierwsze, postawa jednych i drugich została wywołana patrzeniem (*ιδόντες – εἶδομεν*). Pierwszą reakcją było zdumienie (*ἐξίστημι – ἔκστασις*), następnie napelnienie lękiem (*ταράσσω φόβω δεινῶ – πίμπλημι φόβου*). Wreszcie pojawia się jakiś element niewiarygodności, coś zupełnie nieoczekiwanego, co musi zaskakiwać (*παράδοξος τῆς σωτηρίας – παράδοξα σήμερον*). Obydwa teksty łączy ten sam schemat: widzenie – zdumienie – lęk – niewiarygodność związana z nieracjonalnym, wręcz cudownym odczytaniem jakiegoś wydarzenia czy zjawiska. W takim właśnie kontekście pojawia się głębsza refleksja. Autor Księgi Mądrości podejmuje ją w kolejnym wierszu.

Metanoia bezbożnych?

Bezbożni podejmują refleksję na dwóch płaszczyznach. Najpierw w odniesieniu do osoby sprawiedliwego (5, 4), następnie wobec własnego postępowania (5, 6-7). Obydwie sekcje kończą się pytaniem retorycznym (5, 5-8). Wstępem do tych przemyśleń jest w. 3, w którym pojawia się czasownik *μετανοέω*. Powyższe obserwacje możemy zatem ująć w następujący schemat:

Wstęp (5, 3)

Dwie refleksje bezbożnych:

– nad sprawiedliwym (5, 4) zakończona pytaniem retorycznym (5, 5)

– nad własną kondycją (5, 6-7) zakończona pytaniem retorycznym (5, 8).

Wstęp kreśli przed nami stan, w jakim znajdują się bezbożni w konfrontacji ze sprawiedliwym: *ἐροῦσιν ἐν ἑαυτοῖς μετανοοῦντες καὶ διὰ στενοχωρίαν πνεύματος στενάζονται* (5, 3).

Pierwsze zdanie rozpoczyna czasownik *λέγω* (ind. fut.) wraz z podmiotem wyrażonym w *participium praes. act.* od czasownika: *μετανοέω*. Ważnym szczegółem jest tu obecność wyrażenia *ἐν ἑαυτοῖς*. Ta konstrukcja zaimkowa wskazuje na podjętą wewnątrznie refleksję, na prowadzony wewnątrznie dialog. Całe to wyrażenie można zatem przełożyć następująco: „mówili w sobie”, czyli „myśleli w swoim wnętrzu, w swoim sercu” (por. Ps 13, 1; Koh 2, 1. 2). Zwrot *ἐν ἑαυτοῖς* można także rozumieć jako odpowiednik zaimka wzajemności *ἐν ἀλλήλοις* – „między sobą”.³¹ Taka interpretacja wskazywałaby z kolei na wzajemne przeżywanie doświadczenia

31 Por. G. Scarpata, *Libro della Sapienza*, t. II, dz. cyt., s. 320. Vetus Latina tłumaczy ten zwrot: *dicent inter Se – „mówią między sobą”*.

i próbę dzielenia się nim między sobą. W obydwu przypadkach z całą pewnością chodzi o wskazanie na racjonalną przestrzeń podejmowanej refleksji. Przywołanie obrazu z Mdr 2, 1 pozwala na zestawienie tych tekstów i domaga się krótkiego komentarza. Zawarta ta sama formuła: λέγω (ind. aor. w 2, 1 i ind. fut. w 5, 2) wraz ze wspomnianą konstrukcją zaimkową ukazuje dylematy bezbożnych. Jednak różnica między nimi jest znaczna. O ile bowiem w 2, 1 reprezentują oni postawę pełną buty i arogancji wobec sprawiedliwego, utwierdzając się w spisku który przeciw niemu uknuli (por. 2, 10nn.), o tyle w 5, 2 ich postawa zmienia się diametralnie. Wypowiedziana deklaracja zmierza do wyznania winy i przeradza się w swoistą elegię czy lamentację, w której ubolewają nad swoim losem (por. szczególnie 5, 6nn.).³²

Drugie zdanie jest bardziej wyraziste i dosadne w swojej przestrzeni emocjonalnej; myśl tu wyrażona została oparta na rdzeniach *στένω/στενός*, obecnych w dwóch formach: werbalnej (*στεναίζω*) oraz nominalnej (*στενοχωρία*). Autor Księgi Mądrości stosuje w tym miejscu swoistą grę wokół znaczenia tych różnych etymologicznie greckich rdzeni,³³ co podkreśla z jednej strony jego kunszt literacki i umiejętne posługiwanie się językiem, a z drugiej uświadamia czytelnikowi stopień zawilosci tego, co dzieje się w duszy bezbożników uznających za błędne swoje dotychczasowe przekonania i postawy (por. 2, 1nn.). Powyższe rozważania i uwagi pozwalają na tłumaczenie tego wiersza w sposób następujący: „Pełni wyrzutów sumienia, będą się zastanawiali (mówili w sobie/mówili między sobą) i będą jęczeli z powodu ciasnoty ducha (serca)”. Termin *μετανοοῦντες* jest zatem typowym analepsis, próbą odniesienia się do poprzednich postaw, jakie prezentowali bezbożni. Nazywają siebie: *ἄφρονες* – „głupcy”; jest to termin użyty tu w sensie religijno-moralnym (por. Łk 12, 20). Oskarżają siebie za to, że do tej pory ich sposób myślenia i działania był błędny. Nie potrafili, lub raczej nie chcieli, przewidywać skutków swoich poczynań. W kontekście takiego wyznania przywołują raz jeszcze postać sprawiedliwego (5, 4-5):

32 Por. C. Larcher, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, t. II, Études bibliques, Libraire Lecoffre, Paris 1984, s. 359.

33 Problem leży w tym, że w grece mamy wyrazy podobnie brzmiące, ale różniące się pochodzeniem i znaczeniem: rzeczownik *τὸ στεῖνος* w dialekcie jońskim (co odpowiada attyckiej formie *τὸ στενός*) oraz tożsame znaczeniowo: *ἡ στενότης* (*στενότης*), pochodzące od rdzenia zawartego w przymiotniku *στεῖνος* i *στενός* – z dawnego *στενός* („ciasny”, por. łac. *tenuis*), od tego pochodzi *στενοχωρία*, *στενότης* („ciasnota”), i czasownik *στενῶ* (*στενώ*) – „ściskać” (pochodzi od wspomnianego rzeczownika; *verba contracta* są w grece denominatywne – pochodzą od rzeczowników); ale istnieje też czasownik: *στένω* (tworzy tylko *praesens* i *imperfectum*), i poet. *στενάζω* (tworzy wszystkie czasy) – „wzdychać”, „jęczeć”, i ten nie ma związku etymologicznego ze *στεῖνος*. Wywodzi się od indoeuropejskiego *stanati* (tak brzmi w sanskrycie), które w łacinie dało: *tonare* i *sonare* oraz *sonus* i *tonus* (greckie *τόνος*); por. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Librairie Klincksieck 2009, s. 1015n.

Οὔτος ἦν

ὄν ἔσχομέν ποτε εἰς γέλωτα
καὶ εἰς παραβολὴν ὀνειδισμοῦ

τὸν βίον αὐτοῦ ἐλογισάμεθα μανίαν
καὶ τὴν τελευτὴν αὐτοῦ ἄτιμον.

πῶς κατελογίσθη ἐν υἱοῖς θεοῦ καὶ ἐν ἀγίοις ὁ κληρὸς αὐτοῦ ἐστίν;

Wskazują na cztery obszary, w których niegdyś (*ποτε*) budowali w sobie fałszywy obraz sprawiedliwego: „Był on tym, którego niegdyś my głupcy mieliśmy jako przedmiot szyderstwa [*ἔσχομέν εἰς γέλωτα*] i jako treść (cel) zniewagi [*ἔσχομέν εἰς παραβολὴν ὀνειδισμοῦ*]. Uzналиśmy jego życie za szaleństwo [*μανίαν*] a koniec jego za haniebną [*ἄτιμον*]”.

Partykuła *πότε* wyraźnie konfrontuje tę wypowiedź z wcześniej wyrażaną postawą bezbożnych (por. 2, 1nn.). Jej funkcja retoryczna jest w takim kontekście oczywista: wskazuje na refleksję post-factum, która jest tak mocno wpisana w znaczenie słowa *μετανοέω* (por. 5, 3). Sprawiedliwy stał się „przedmiotem szyderstwa” i „treścią (celem) zniewagi”.³⁴ Wiersz ukazuje dynamikę postępowania bezbożnych, dla których sprawiedliwy staje się jednocześnie przedmiotem jak i celem drwin i zniewag. Kolejny stych odnosi się bezpośrednio do niego. Dynamika deprecjacyjna i ofensywna bezbożnych dotyka całej egzystencji sprawiedliwego Życie (tu: jako sposób życia, por. Mdr 2, 15) jest wyrażone przez dość mocny i pejoratywnie wybrzmiewający przymiotnik *μανία*. Wskazuje on stan obłądzenia, szaleństwa i furii.³⁵ Śmierć zaś jego uznano za *ἄτιμον* – „pozbawioną czci”, „haniebną”. Cała postawa bezbożnych została opisana w tym miejscu czasownikiem *λογίζομαι* („rozważać”, „rozumować”, „być zdania”), który niesie w sobie duży ładunek racjonalny i decyzyjny.

Pierwsza część refleksji kończy się pytaniem retorycznym: „W jaki sposób został zaliczony [*κατελογίσθη*] pomiędzy synów Boga a jego dziedzictwo jest pośród świętych”.³⁶ To pytanie wypełnia gorzka ironia: sprawiedliwy do tej pory

34 Grecki rzeczownik *παραβολή* oznacza „porównanie” w sensie przystawienia jednej rzeczy do drugiej, aby dokonać konfrontacji między nimi. Oznacza także „przedmiot rozmowy”, „treść rozmowy”, „słowo”, „cel”. Wydaje się, że właśnie to znaczenie ma ten termin w naszym tekście.

35 Por. Mdr 14, 28, gdzie użyto czasownika *μαίνομαι* w odniesieniu do tłumu, który w szale sprawowanych pogańskich obrzędów kultycznych, odrzuca Boga.

36 Konstrukcja tego pytania przypomina do złudzenia fragment z *Memorabilia* Ksenofonta: *Οὐκοῦν δοκοῦσί σοι ἐν τοῖς ἀδίκοις καταλογίζεσθαι τοὺς ἀχαρίστους;* (II, 2. 1) – „Czy uważasz więc, że ludzie niewdzięcznych trzeba zaliczać do niesprawiedliwych”? Jest to fragment długiej rozmowy, jaką Sokrates odbywa z jednym ze swoich trzech synów. Najstarszy z nich, o imieniu *Lamprokles*, pewnego dnia rozgniewał się na swoją matkę. Ten fakt stał się przyczynkiem do rozmowy Sokratesa na temat szacunku, jaki winien okazywać matce w każdej sytuacji. Filozof wychodzi w swojej rozmowie z synem od charakterystyki ludzi niewdzięcznych (*ἀχαρίστοι*). Lamprokles

„GDY GO UJRZĄ WIELKI PRZESTRACH ICH OGARNIE”

pogardzany i lekceważony zostaje zaliczony do „synów Boga” i „świętych”. Te dwa synonimiczne określenia opisują tych, którzy uczestniczą już w chwale aniołów (por. Hi 5, 1; Dn 7, 18).³⁷

Dotknięci przytłaczającą prawdą o tym, że ten, którego lżyli i z którego naśmiewali się, teraz tryumfuje, bezbożni podejmują wysiłek skonfrontowania się z obecną sytuacją. Badają przyczyny takiego stanu rzeczy, ale mówią także o skutkach. Wymieniają trzy przyczyny swojego obecnego położenia:

ἐπλανήθημεν ἀπὸ ὁδοῦ ἀληθείας – „zblądziliśmy z drogi prawdy” (5, 6a)

ἀνομίας ἐνεπλήσθημεν τρίβοις καὶ ἀπωλείας – „zmczyliśmy się (osłabiśmy) drogami nieprawości i zagłady” (5, 7a)

καὶ διωδεύσαμεν ἐρήμους ἀβάτους – „przemierzaliśmy niedostępne pustynie” (5, 7b)

oraz wskazują na skutki powyżej opisanego postępowania:

τὸ τῆς δικαιοσύνης φῶς οὐκ ἐπέλαμψεν ἡμῖν, ὁ ἥλιος οὐκ ἀνέτειλεν ἡμῖν·

– „światło sprawiedliwości nie oświeciło nas, słońce dla nas nie wzeszło” (5, 6b)

τὴν δὲ ὁδὸν κυρίου οὐκ ἐπέγνωμεν – „jednak drogi Pana nie poznaliśmy”

(5, 7c).

Powyższa wypowiedź układa się w schemat przyczynowo-skutkowy (6a-7a; 7b-6b)³⁸ z wyraźną konkluzją, która wskazuje na konsekwencję (7c). Przyjrzyjmy się zatem poszczególnym elementom tej konstrukcji, zwracając uwagę na interesującą retorykę zawartą w użytych tu obrazach.

Pierwszym z obrazów jest droga. Konstrukcja wypowiedzi ma charakter antytetyczny: drodze prawdy zostaje przeciwstawiona droga nieprawości i zagłady: *ὁδὸς ἀληθείας* – *τρίβος ἀνομίας καὶ ἀπωλείας*. Czasowniki użyte w tym obrazie mają formę aorystu pasywnego. *πλανᾶω* wyraża ideę błędzenia, odstąpienia od obranej uprzednio drogi. W naszym tekście forma pasywna aorystu pojawia się z przyimkiem *ἀπὸ* i ma znaczenie medialne: „odstąpiliśmy, zblądziliśmy od drogi prawdy”. Wyrażenie *ὁδὸς ἀληθείας* wskazuje na właściwą, dobrą drogę, także w sensie przestrzegania właściwych norm życia i postępowania,³⁹ przywołując tym

celnie odpowiada, że niewdzięcznik to ten, kto doznawszy od innych dobrodziejstw, choć może się im za to odwdzięczyć, jednak tego nie robi.

37 Por. B. Poniżył, *Księga Mądrości*, NKB. ST 20, Edycja świętego Pawła, Częstochowa 2012, s. 207.

38 Uwypatnia to użycie partykuły wyrażającej skutek, *ἄρα*; por. A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar*, dz. cyt., s. 71.

39 Dlatego *ἀληθείας* w tym wyrażeniu możemy zinterpretować jako *genetivus hebraicus* i tym samym uznać tę formułę za typowy semityzm. Omawiane wyrażenie przywołuje inne podobnie skonstruowane i typowe dla języka biblijnego: *ὁδὸς εἰρήνης* (por. Iz 59, 8; Rz 3, 17); *ὁδὸς ζωῆς* (por. Dz 2, 28); *ὁδὸς σωτηρίας* (por. Dz 16, 17); *ὁδὸς δικαιοσύνης* (por. Prz 16, 31; 21, 16); *ὁδὸς ἀδικίας* (por. Ps 118, 29); *ὁδὸς ἀνομίας* (por. Ps 138, 24) czy *ὁδοὶ πλάνης* (Mdr 12, 24).

samym wiele tekstów biblijnych (por. Rdz 24, 48; Ps 118, 30; Tb 1, 3). Droga nieprawości i zagłady, będąca z jednej strony antytezą tej właściwej, staje się również skutkiem jej odrzucenia. Wskazuje na to użyty czasownik *ἐμπίπλημι*, wyrażający ideę napełnienia, a w *passivum* także „zmczenia się czymś”, „osłabnięcia w czymś”.⁴⁰ Użyty z datiwem wyraźnie wskazuje na skutek wywołany poprzednio wspomnianym działaniem bezbożnych. W przeciwieństwie do tej dobrej i prawdziwej drogi (*ὁδός*), obecnie mowa jest raczej o ścieżkach, udeptanych drogach (*τριβοί*).⁴¹ Zostały one utwardzone przez „nieprawość” (*ἀνομία*)⁴² i zagładę (*ἀπόλεια*).⁴³ Pierwszy z wymienionych rzeczowników wskazuje na wykroczenie: przekroczenie jakiejś zasady, prawa; drugi natomiast wskazuje raczej na przeznaczenie, które stanie się udziałem bezbożnych.

Uważna lektura tych wierszy zwraca naszą uwagę na element ideologiczny, mocno tu zarysowany. Przywołuje bowiem obraz dwóch dróg, znany dobrze zarówno w greckiej literaturze klasycznej⁴⁴ jak i w piśmiennictwie biblijnego Izraela. Au-

40 J. Ziegler umieszcza w tym miejscu formę *ἐνεπλήχθημεν*, wyprowadzając ją od rdzenia: *ἐμπλέκο* w pas.: „uwikłać się w coś”; „związać się z czymś/kimś” (z dat.) a nie od *ἐμπίπλημι*; por. J. Ziegler, *Sapientia Salomonis*, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum XII/1, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1980, s. 109. Usprawiedliwiają taką emendację tekstu, przywołuje dość sugestywny w tym kontekście Prz 28, 18: *ὁ πορευόμενος δίκαιος βεβαιοθήται, ὁ δὲ σκολιαῖς ὁδοῖς πορευόμενος ἐμπλακθήσεται* – „Ten, kto postępuje sprawiedliwie, otrzyma pomoc; ten kto postępuje krętymi drogami, zapłacze się”. *Vetus Latina* fragment z Mdr tłumaczy w następujący sposób: „Lassati sumus in via iniquitatis et perditionis”, potwierdza to także Vulgata. Łac. *lassari* znaczy „słabnąć”, „męczyć się”; *ἐμπίπλημι* w *passivum* ma takie właśnie znaczenie; *Vetus Latina* a za nią Vulgata oddaje więc dokładnie znaczenie tego greckiego słowa.

41 *ὁδός* i *τριβοί* to synonimy; *τριβοί* oznacza wydeptaną drogę, ścieżkę (od *τριβω* – „wycieram”, „gniotę”, od indoeur. ter, od tego również *τεῖρω*, łac. *iter*, polskie „tre” i „droga”), *ὁδός* (od indoeur. „sed”, iść, stąd m.in. łac. *solea* i *solum*; w polskim „iść”; w grece nagłosowe „s” zanikało pozostawiając po sobie przydech mocny) to „droga”, w takim zakresie, jak w języku polskim, a więc może też znaczyć np. „podróż”.

42 Rzeczownik bardzo częsty w psalmach, w Mdr tylko w 5, 7 i 5, 23.

43 W Mdr pojawia się trzykrotnie: 1, 13; 5, 7 i 18, 7.

44 Pośród wielu tekstów wspomnijmy zaledwie dwa. Pierwszy pochodzi od jednego z najstarszych greckich autorów, tzn. Hezjoda. W *Pracach i dniach* podejmuje ten temat w ramach pouczeń, jakich udziela swojemu bratu, skoncentrowanych wokół tematu wyższości pracy i działania nad lenistwem i bezczynnością. Jedna droga, gładka i prosta, prowadzi do *κακότης*, zła, biedy i cierpienia. Druga jest długa i stroma i prowadzi do wyrobienia męstwa i cnoty (*ἀρετή*): „Tobie, dobrze ci życzę, powiem, wielki głupcze Persesie, że mnóstwo niegodziwości łatwo jest wybrać dla siebie- droga prosta, a ona ogromnie blisko też mieszka. Ale na drodze do cnoty bogowie pot położyli nieśmiertelni – długa i stroma wiedzie tam ścieżka: uciążliwa z początku, lecz gdy dochodzi do szczytu, łatwa się potem staje, choć wcześniej była tak ciężka”; Hezjod, *Prace i dni* 5-7, w: M. Łanowki (przeł.), *Narodziny bogów (teogonia)*, *Prace i dni*, Tarcza, Prószyński i spółka, Warszawa 1999, s. 286-292. Autorem innego, bardzo plastycznego przedstawienie omawianej idei jest Ksenofont. We wspomnieniach o Sokratesie (*Memorabilia*) autor wkłada w usta mędrca Prodikosa opowieść o dorastającym Heraklesie, który, wyruszywszy na miejsce pustynne, zastanawiał się, jaką decyzję powinien podjąć. Ujrzał dwie kobiety. Pierwsza z nich „piękna i szlachetna z natury, co do ciała porządna i czysta, o skromnych oczach, co do wyglądu umiarkowana, w białej szacie” (II, 1. 22, przekł. własny). Druga „dobrze odżywiona i prawie opasła o bujnych kształtach, miała twarz uszminkowaną w ten sposób, by się wydawała bardziej biała i bardziej różowa, niż była w rzeczywistości” (Ksenofont, *Pisma*

torowi Księgi Mądrości nieobca była ta idea; czerpał z niej, posługując się zarówno wzorcami klasycznymi jak i elementami retoryki hebrajskiej. Księga Powtórzonego Prawa mówi o błogosławieństwie i przekleństwie, jakie Bóg kładzie przez swoim umiłowanym narodem. Błogosławieństwo oznacza wybór drogi, która prowadzi do Boga, przekleństwo staje się konsekwencją wyboru drogi, która prowadzi do obcych bogów (11, 26nn.). Dwie drogi życia i wybór jednej z nich kreśli także Ps 1. Księga Przysłów posługuje się personifikacją Mądrości i Głupoty; każda z nich, zapraszając na przygotowaną przez siebie ucztę, proponuje wybór drogi życia (Prz 7-8; 9, 1-6. 13-18). Izajasz wychwala ścieżkę sprawiedliwego, która jest prosta i wyrównana przez Boga (por. 26, 7). W każdym przypadku obraz dwóch dróg wiąże się z wyborem, którego dokonanie powinna zakładać właściwa ocena sytuacji.

Autor wprowadza kolejny obraz; jest nim światło, które nie dociera do tych niedostępnych miejsc w których przebywa bezbożny. Retoryka staje się w tym miejscu wyrazista: *καὶ διωδεύσαμεν ἐρήμους ἀβάτους* (5, 7b); *τὸ τῆς δικαιοσύνης φῶς οὐκ ἐπέλαμψεν ἡμῖν, ὁ ἥλιος οὐκ ἀνέτειλεν ἡμῖν* (5, 6b). W pierwszej wypowiedzi zostaje podkreślona bezowocność wysiłku, jaki podejmują bezbożni. Chodzą drogami, które są nieuczęszczane, trudno dostępne, których się unika, ponieważ stanowią zagrożenie; wyraźnie to podkreśla użyty w tym miejscu przymiotnik *ἄβατος*.⁴⁵ W tym obrazie, wybrzmiewa echo Jr 12, 10 gdzie Bóg przez usta proroka skarży się na pasterzy, którzy nie tylko że zniszczyli winnicę, ale obrócili w pustynne bezdroże (*εἰς ἔρημον ἄβατον*) Jego drogocenny dział (*μέριδα ἐπιθυμητήν*). Wyraźną para-

Sokratyczne. Obrona Sokratesa. Wspomnienia o Sokratesie. Uczta, przeł. L. Joachimowicz, PIW, Warszawa 1967, s. 77). Kiedy obydwie zbliżyły się do Heraklesa, druga z nich powiedziała: „Widzę ciebie o Heraklesie zwracającego się, jaką drogą mógłbyś się pokierować w życiu. Jeśli zatem uczynisz mnie przyjaciółką, poprowadzę cię drogą najprzyjemniejszą i najłatwiejszą i będziesz takim, który skosztował z radości i przeżyjesz życie nie doświadczony trudów” (II, 1. 23, przekł. własny). Podeszła wtedy także pierwsza kobieta i także przemówiła do Heraklesa: „Także ja przychodzę do ciebie, Heraklesie. Znam tych, którzy ciebie zrodzili, naturę twoją, gdy byłeś dzieckiem, poznałam. Na podstawie tego mam nadzieję, że jeśli pójdziesz drogą (która prowadzi) do mnie, z całą pewnością staniesz się dobrym pracownikiem poprzez piękne i wspaniałe (dzieła) i okaże się, że dzięki dobrym (uczynom twoim), ja stanę się jeszcze bardziej szanowana i wspanialsza. Nie będę cię zwodzić zapowiedziami rozkoszy, lecz w ten sam sposób co bogowie, przedstawię rzeczywistość zgodnie z prawdą. Z rzeczy dobrych i pięknych, bogowie nie dają ludziom niczego bez trudu i troski. Lecz jeśli chcesz, aby bogowie byli dla ciebie łaskawi, powinieneś czcić bogów, jeśli chcesz być kochanym przez przyjaciół, powinieneś dobrze postępować, jeśli chcesz być poważany przez jakiś kraj, powinieneś służyć krajowi. Jeśli byłbyś godny tego, by być podziwianym przez całą Helladę, powinieneś się starać, aby dobrze czynić Helladzie. Jeśli chcesz, aby ziemia rodziła dla ciebie obfite plony, powinieneś uprawiać ziemię. Jeśli uważasz, że masz potrzebę, aby się wzbogacić na trzodzie, powinieneś opiekować się trzodą. Jeśli dążysz do powiększenia chwały przez wojnę i chcesz zdobyć siłę i chcesz wyzwać przyjaciół a ujarzmić wrogów, powinieneś uczyć się sztuki wojennej u znawców, i powinieneś nabierać wprawy, jak z tej sztuki należy korzystać. Jeśli wreszcie chcesz, aby w ciebie była siła, powinieneś przyzwyczajać ciało do uległości wobec umysłu i powinieneś ćwiczyć je trudem i postem” (II, 27. 28, przekł. własny).

⁴⁵ Pochodzi od rdzenia *βαίω* poprzedzonego *alfa privativum*. Wyraża więc ideę czegoś niedostępnego, nietkniętego ludzką stopą, teren dziewiczy, często niemożliwy do przejścia.

lelę widzimy także z Ps 106, 40: *ἐξεχύθη ἐξουδένωσις ἐπ' ἄρχοντας, καὶ ἐπλάνησεν αὐτοὺς ἐν ἀβάτῳ καὶ οὐχ ὁδῶ* – „Wylała się wzgarda na przywódców i kazał im błąkać się po bezdrożach, bez drogi”. W przeciwieństwie jednak do bezbożnych, którzy porzucili „drogę prawdy” (5, 6a) i wybrali „bezdrożne pustkowie” (5, 7b), lud Izraela, którego Bóg uwolnił z niewoli egipskiej, przebywszy miejsca pustynne a nawet rozbiwszy namiot w miejscach niedostępnych (por. Mdr 11, 2), doznaje od Boga dobrodziejstw (por. Mdr 11, 5). Różnica polega więc na tym, że w przypadku bezbożnych, oni sami decydowali o wyborze drogi, w konsekwencji więc „drogi Pana nie poznali” (*τὴν δὲ ὁδὸν κυρίου οὐκ ἐπέγνωμεν*, 5, 7c). Użyty w tym miejscu rdzeń *ἐπιγινώσκω* wskazuje na ideę poznania, które dokonuje się przez doświadczenie (por. 2P 2, 21; Kol 1, 6). Jest to taki stan odnowy człowieka który jest owocem mądrości.⁴⁶ Zatem brak tego poznania wskazuje na głupotę, brak odnowy i ciągle tkwienie w starych, wytartych już schematach. Taki stan trudno jest nazwać nawróceniem. W sposób symboliczny wyraża to światło sprawiedliwości (*τὸ τῆς δικαιοσύνης φῶς*, 5, 6b), które nie oświeciło bezbożnych oraz słońce, które nie weszło dla nich (*ὁ ἥλιος οὐκ ἀνέτειλεν ἡμῖν*, 5, 6c).⁴⁷

Refleksje podjęte przez bezbożnych kończą się w tym miejscu pytaniem: *τί ὠφέλησεν ἡμᾶς ἢ ὑπερηφανία; καὶ τί πλοῦτος μετὰ ἀλαζονείας συμβέβηται ἡμῖν* – „Jaką korzyść nam przyniosła pycha, jakie bogactwo przyniosło nam samochwalstwo?” (5, 8). Postawione pytanie obejmuje dwie części. W pierwszej podkreślona zostaje *ὑπερηφανία* – „pycha”, w drugiej akcent pada przede wszystkim na rzeczownik *ἀλαζονεία*. Formułując w ten sposób pytanie, autor odwołuje się do tego, co przynosi człowiekowi korzyść (*τί ὠφέλησεν*).⁴⁸

Retoryka argumentacyjna skupia się zatem wokół dwóch terminów. Pierwszy z nich, *ὑπερηφανία*, jest rodzajem arogancji, którą piętnuje już Syracycles. Jej źródłem jest fakt, że człowiek oddala się od Boga i nie chce żyć w Jego obecności, jego serce daleko jest od swego Stwórcy (por. Syr 10, 12). Jej początkiem jest grzech a ten, kto podda się pysze, „zalany zostanie obrzydliwością” (Syr 10, 13).⁴⁹ Termin *ἀλαζονεία*, obecny w drugim stychu, jest w pewnym stopniu wyrażeniem synonimicznym wobec *ὑπερηφανία*.⁵⁰ Pojawia się on dość rzadko w piśmiennictwie biblijnym zarówno Starego jak i Nowego Testamentu.⁵¹ Obydwa terminy w po-

46 Por. G. Scarpat, *Libro della Sapienza*, t. I, Biblica. Testi e studi 3, Paideia, Brescia 1989, s. 329.

47 Por. interesującą paralelę w Ml 3, 20.

48 Rdzeń *ὠφέλειω* wyraża ideę udzielania wsparcia, pomocy, świadczenia komuś przysługi.

49 Pycha znajduje się w katalogu wad, które piętnują autorzy zarówno ST jak i NT (por. Syr 10, 7; 22, 22; Mk 7, 22)

50 Por. G. Scarpat, *Libro della Sapienza*, t. I, dz. cyt., s. 328.

51 Najczęściej spotykamy go w Dziele Machabejskim (2Mch 9, 8; 15, 6; 4Mch 1, 26; 2, 25; 8, 19), dwukrotnie w Mdr

rządku moralnym wskazują na swoistą gradację tej samej wady, jaką jest pycha.⁵² O ile *ἀλαζονεία* wyraża ideę chwalenia się, którego przedmiotem jest sam człowiek (słusznie zatem możemy go przetłumaczyć jako „samochwalstwo”⁵³ o tyle drugi, *ὕπερηφανία*, wyraża postawę deprecjonującą wszystko co znajduje się na zewnątrz i wokół człowieka łącznie z deprecjacją wszelkiej świętości i wreszcie samego Boga.⁵⁴

Wnioski końcowe

Użycie obydwu terminów w omawianym kontekście podkreśla świadomość przegranej i nieodwracalność sytuacji, w jakiej znaleźli się bezbożni. Wpisuje się to w ogólną atmosferę tego tekstu wskazującą raczej na pesymistyczne zakończenie. Pytanie, na które nie pada odpowiedź, pozostaje wyrzutem sumienia i punktem wyjścia do sformułowania lamentacji czy refleksji nad znikomością ich życia i związanym z tym doświadczeniem pustki (por. 5, 9nn., szczególnie 13).

W takiej atmosferze trudno mówić o nawróceniu. Wyczuwa się raczej ton rezygnacji i rozczarowania.

(5, 8; 17, 7) oraz dwa razy w pismach Nowego Testamentu (Jk 4, 16; 1J 2, 16)

52 *Vetus Latina* oddaje te dwa greckie terminy odpowiednio przez *superbia* i *iactatio*.

53 W tym znaczeniu jest bardzo bliski *ὑβρις* (por. Mdr 2, 19; 4, 19).

54 Por. Antioch IV Epifanes, korzeń wszelkiego grzechu (por. 1Mch 1, 10), który zbezczeszczył świątynię w Jerozolimie, a po dokonaniu tego czynu miał odwagę mówić o tym w całym mieście (por. 1, 20-24).

“WHEN THEY SEE THEM, THEY WILL BE SHAKEN WITH DREADFUL FEAR”

(WS 5:2).

IN THE SEARCHING FOR THE CONVERSION ACCORDING
TO WS 5: 3-8.

SUMMARY

The Wisdom of Salomon is a discourse written in Greek by a learned, good prepared and thoroughly hellenized Jew of Alexandria. In the opening section of his work belonged our text to, the author promises to reveal what Wisdom is.

In our paper we would like to show the situation of the wicked who will be astounded at the unexpected deliverance of the just man. In their remorse they will vividly perceive of fundamental error of their way of life (cf. 5: 3-8). The speech of the wicked is the counterpart to their former speech in 2: 1-20. Only one in whole text of *Ws* appears the verbal form *μετανοέω* (5:3). God invites sinners in his mercy to repentance (*μετάνοια*), cf. 11:23; 12:10. 19 and these are the first instances in the Bible where this noun appears in the sense of a moral attitude. In the previous texts (Pr, Si) the word denotes simple intellectual regret. In the classical Greek it indicates a purely intellectual change.

We are going to ask the question: Is the wicked ready to be repentant? Is it possible to *μετανοεῖν* for him?

Keywords: remorse, repentance, wisdom, the wicked, a man without God, the just