

KS. STANISŁAW POTOCKI

## UKŁAD LITERACKI PRZ 1—9

Spośród wielu zagadnień dotyczących literackiej strony Prz<sup>1</sup> 1—9 zasadnicze znaczenie posiada właściwe ustalenie układu literackiego tych rozdziałów, co jest konieczne dla należytej oceny natury, właściwości i doktryny wstępnej części Księgi Przysłów. Problemowi temu nie poświęcano dotychczas większej uwagi, a zamieszczane w komentarzach i w naukowych wstępach do Prz dyspozycje takiego układu wykazują znaczne zróżnicowanie i opierają się przede wszystkim na właściwościach treści tego utworu. Dlatego też niniejsza próba podjęcia wysuniętego tu zagadnienia jest uzasadniona, a jej zadanie polega na nakreśleniu szkicu stanu badań nad tym przedmiotem i na ukazaniu właściwego schematu takiego układu.

### I. STAN BADAŃ

Podjęmowane w przeszłości, a także obecnie, nieliczne zresztą, badania nad literackim układem Prz 1—9 zmiierzają w dwóch różnych kierunkach. Pierwszy z nich, o szerszym zasięgu, uważa te rozdziały za zbiór jednostek od siebie niezależnych bądź też układających się w sposób dosyć luźny w pewne grupy o podobnej tematyce. Kierunek drugi, reprezentowany przez kilku tylko badaczy, widzi w nich pewien układ logiczny, a przynajmniej stara się ukazać treść tego zbioru w sposób bardziej systematyczny.

#### 1. PRZ 1—9 JEST ZBIOREM BEZ OKREŚLONEGO UKŁADU

U podstaw opinii negującej możliwość odnalezienia w Prz 1—9 jakiegoś logicznego układu<sup>2</sup> leży apriorystyczne założenie, że chodzi tu

---

<sup>1</sup> Prz = Księga Przysłów; inne skróty ksiąg Pisma św., a także transkrypcje alfabetu hebrajskiego podano według wykazów zamieszczonych w: ks. S. Ł a c h, *Księga Rodzaju* (Pismo święte ST, 1, 1), Poznań 1962, s. 38, 42.

<sup>2</sup> Opinię taką szczególnie mocno sformułował S. R. Driver pisząc: „[...] no definite arrangement can be traced in the subjects treated” (*Introduction to the*

o jeden z kilku zbiorów Księgi Przysłów<sup>3</sup>, które również takiego układu nie posiadają. Wobec tego zwolennicy takiego zapatrywania poprzestają na wyodrębnieniu i opisanu poszczególnych jednostek zawartych w tego rodzaju zbiorze, rezygnując z prób ukazania ich wzajemnych powiązań literackich i rzeczowych. Przy wyodrębnianiu takich jednostek jedni podają wykazy bardziej dokładne, inni poprzestają na ogólnej charakterystyce całej treści utworu.

Na przykład H. Lusseau we wstępie szczegółowym do ST pisze na ten temat: „Prz 1—9 składa się przeważnie z napomnień podawanych przez nauczyciela, który w ten sposób chce uchronić swego ucznia przed złymi kolegami (1, 8-19) i przed zepsutymi kobietami (5, 1-23; 6, 20 — 7, 27), a także obudzić w jego sercu szacunek dla Mądrości przy pomocy obszernych mów o jej roli (2, 1-22), o jej nabywaniu (3, 1-35) i o jej korzyściach (4, 1-27)”<sup>4</sup>.

Bardziej systematyczny jest podział treści zamieszczony we wstępie wydanym przez H. Höpfla i S. Bovo, który wymienia następujące jednostki: tytuł: 1, 1; wprowadzenie: 1, 2-7; wezwanie mądrości: 1, 8-33; owoce mądrości: 2, 1—4, 27; niebezpieczeństwa ze strony głupoty: 5, 1—7, 27; elogium mądrości: 8, 1—9, 18<sup>5</sup>.

Wydawcy komentarzy ze zrozumiałych względów podają bardziej szczegółowe wykazy jednostek Prz 1—9 z tym, że niektórzy z nich poszukują ich wewnątrz poszczególnych rozdziałów<sup>6</sup>, natomiast inni nie uwzględniają tego właśnie kryterium podziału. Do tych ostatnich należy np. B. Gemser, który rozbija całość utworu na następujące jednostki: ogólny tytuł całej Księgi: 1, 1-6; napomnienie do mądrości: 1, 7-9; przestroga przed drogą grzeszników: 1, 10-19; nauka mądrości o pokucie: 1, 20-33; pięć błogosławieństw mądrości: 2, 1-22; mądrość a bojaźń Boża; 3, 1-12; wartość i błogosławieństwa mądrości: 3, 13-26; miłość bliźniego: 3, 27-30; przestroga przed drogą złych ludzi: 3, 31-35; trzykrotne napomnienie do mądrości: 4, 1-27; przestroga przed obcą kobietą:

---

OT, Edinbourg 1013, s. 395). Por. J. van der Ploeg, *Spreuken* (De Boeken van het OT), Roermond 1952, s. 10, 20.

<sup>3</sup> W Prz wyróżnić można następujące części: 1—9; 10, 1 — 22, 16; 22, 17-24, 22; 24, 23-34; 25—29; 30, 1-14; 30, 15-33; 31, 1-9; 31, 10-31; wykaz i krótką charakterystykę tych części podaje np. H. Lusseau (*Les Proverbes*, [W:] *Introduction à la Bible*, t. I: *Introduction générale*. Ancien Testament, wyd. A. Robert, A. Feuillet, Tournai 1959, s. 629).

<sup>4</sup> Tamże, s. 637; por. także: A. Rolla, *Libri didattici*, [W:] *Messagio della Salvezza*, t. II, wyd. G. Canfora, P. Rossano, S. Zedda, Torino 1966, s. 521.

<sup>5</sup> *Introductio specialis in VT*, Neapoli 1963, s. 381.

<sup>6</sup> Np.: A. Barucq, *Le livre des Proverbes* (Sources Bibliques), Paris 1964, s. 47—100; H. Renard, *Le livre des Proverbes* (La Sainte Bible, 6), Paris 1946, s. 43—83.

5, 1-23; cztery napomnienia: 6, 1-19; przestroga przed cudzołóstwem: 6, 20-35; obca kobieta i jej zdobycz: 7, 1-27; napomnienie pouczającej mądrości: 8, 1-36; pani Mądrość i pani Głupota wzywają na ucztę: 9, 1-18<sup>7</sup>.

Powyższe przykłady wyznaczenia układu Prz 1—9 bez uwzględniania jakiegoś logicznego planu, leżącego u podstaw całego utworu, reprezentują stanowisko większości wydawców tego rodzaju publikacji, a równocześnie ukazują jego niedoskonałość. Autorom tym chodzi głównie o wyeksponowanie treści wskazanych jednostek, która w zasadniczy sposób decyduje o ich zakresie. Mało natomiast miejsca poświęcają oni opisowi form tych jednostek, na podstawie których można zestawić je w pewne grupy (nauki mędrca, przemówienia mądrości, zbiory napomnień, opisy alegoryczne), rozmieszczone w sposób systematyczny i symetryczny, co już wskazuje na pewną regularność budowy tego utworu.

Poprzestanie na tego rodzaju podziałach niesie z sobą zasadniczą trudność w odczytaniu istotnej doktryny zawartej w tych rozdziałach. Odnosi się to tak do treści całego utworu, jak i do właściwego sensu poszczególnych, zwłaszcza niektórych jego perykop.

I tak na pytanie, jaka jest główna tematyka tego właśnie zbioru, np. B. Gemser odpowiada w sposób następujący: „Głównymi tematami tego zbioru są: skierowane do serca ucznia napomnienie do mądrości i bojaźni Jahwe (1, 7-9. 20-33; 3, 1-2. 13-26; 4; 8; 9) oraz przestrogi przed obcą kobietą (5; 6, 20-23; 7); oba te tematy często wzajemnie się przenikają (por. 2, 16-19; 7, 1-5; 9)”<sup>8</sup>. Nie jest to jednak odpowiedź wyczerpująca, gdyż nie wyjaśnia, w jakim stosunku pozostają do siebie wspomniane tematy, czym należy tłumaczyć to ich wzajemne przenikanie się, kim jest obca kobieta, dlaczego przestrogi przed nią zajmują w zbiorze tyle miejsca itp.

Jeśli chodzi o problemy bardziej szczegółowe, przykładem trudności egzegetycznych przy takim założeniu mogą być pytania, jakie postawił R. E. Murphy na temat właściwego sensu Prz 8, 22-31: „Jaka jest właściwa wymowa Prz 8, 22-31? Może chodzi tu tylko o rozpracowanie Prz 3, 16? Dlaczego praktyczny „modus vivendi”, oparty na bojaźni Pana, opisywany jest w kontekście stwórczym? Jaka jest różnica pomiędzy personifikacjami z Prz 2 i Prz 9 a Prz 8? Czy w personifikacji odgrywa tu jakąś rolę temat małżeństwa (Jahwe—Izrael)? Czy personifikacja ma jakiś związek z „obcą kobietą” z Prz 1—9, a także z licznymi uwagami na temat właściwego uporządkowania spraw seksualnych? Jakie czynniki wpłynęły na koncepcję mądrości (Bar, Syr, Mdr),

<sup>7</sup> *Sprüche Salomos* (Handbuch zum AT, 16), Tübingen 1964, s. 18—49.

<sup>8</sup> Tamże, s. 5 n.

która skłania się w kierunku Prawa? Przyszłe studia muszą podwoić wysiłki nad rozwiązaniem tych zagadnień”<sup>9</sup>.

Postawione pytania w obu wypadkach dotyczą przede wszystkim doktrynalnej strony Prz 1—9, niemniej jednak już one w pewien sposób sugerują myśl o wzajemnych powiązaniach treści przynajmniej niektórych jednostek zamkniętych w tych rozdziałach. W związku z tym założenie o kompilacyjnym charakterze tego „zbioru” nie może opierać się na silnych podstawach, a poszukiwanie literackiego klucza do podniesionej problematyki należy przenieść na teren innej koncepcji na temat układu wstępnej części Księgi Przysłów.

## 2. PRZ 1—9 JEST DZIEŁEM O UKŁADZIE JEDNOLITYM

Tendencja do odszukania w Prz 1—9 układu bardziej systematycznego, z próbą wskazania na logiczne powiązanie najważniejszych części tego utworu włącznie, miała swoich przedstawicieli w przeszłości i posiada ich również dzisiaj, jakkolwiek niewiele, a wyniki ich badań nie osiągnęły szerszego rozgłosu ze względu na brak należytego uzasadnienia. Ponieważ jednak opinia, jaką reprezentują, zasługuje na uznanie i można ją poprzeć odpowiednimi racjami, należy bliżej poznać ich rozwiązania, a następnie zwrócić uwagę na kryteria, które domagają się przyjęcia tezy o jednolitym układzie omawianego utworu.

### a) Rozwiązania dotychczasowe

Podstawą pierwszych prób systematyzacji treści Prz 1—9 były charakterystyczne wprowadzenia, zamieszczone na początku poszczególnych odcinków, co pozwoliło np. F. Delitzschowi wyznaczyć w całym tym utworze 15 następujących tzw. Maschallieder: 1, 7-19; 1, 20 nn.; 2; 3, 1-18; 3, 19-26; 3, 27 nn., 4, 1—5, 6; 5, 7 nn.; 6, 1-5; 6, 6-11; 6, 12-19; 6, 20 nn.; 7; 8; 9<sup>10</sup>.

Na niektóre tego rodzaju wprowadzenia zwrócił większą uwagę R. N. Whybray, który przy ich pomocy wyodrębnił w Prz 1—9 wstęp, 10 mów mędrca oraz zakończenie. Według niego w procesie powstawania tego utworu należy wyróżnić trzy fazy: tzw. księgę 10 mów, uzupełniającą ją reinterpretacje (grupa I) oraz następną reinterpretację tych uzupełnień (grupa II), co ilustruje następujące zestawienie:

<sup>9</sup> *Assumptions and Problems in OT Wisdom Research*, „Catholic Biblical Quarterly”, 29 (1967) 418.

<sup>10</sup> *Das Salomonische Spruchbuch*, Leipzig 1872, s. 12; na podobnej zasadzie G. Wildeboer wydzielił w tych rozdziałach 7 tzw. Abschnitte (zob. *Die Sprüche* (Kurzer Hand-Commentar zum AT), Leipzig 1897, s. 1).

- Wstęp: 1, 1-5, kontynuowany przez 1, 7 (grupa II).
- Mowa I: 1, 8-19, kontynuowana przez 1, 20-33 (grupa I) z dodatkiem 1, 29 (grupa II).
- Mowa II: 2, 1. 9. 16-19, z dodatkami: 2, 2-4 (grupa I), kontynuowana przez 2, 5-8 (grupa II), i 2, 10-15 (grupa I).
- Mowa III: 3, 1-10, kontynuowana przez 3, 13-18, a prawdopodobnie i przez 3, 11 n., (grupa I), z dodatkiem 3, 19 n. (grupa II).
- Mowa IV: 3, 21-24. 27-32 (reszta rozdziału to dodatki drugorzędne).
- Mowa V: 4, 1-4. 5b, kontynuowana przez 4, 5a. 6-9 (grupa I).
- Mowa VI: 4, 10-12. 14-18, z dodatkiem 4, 13 (grupa I).
- Mowa VII: 4, 20-27.
- Mowa VIII: 5, 1-6. 8. 21, z glosą 7, 9-20.
- Mowa IX: 6, 20-22. 24. 25. 32 (pozostałe wiersze rozdziału są glosami).
- Mowa X: 7, 1-3. 5. 25-27, z dodatkiem 7, 4 (pozostałe wiersze rozdziału są glosami), kontynuowana przez 8, 1-21. 32-36 (w tym 13a. 35b: dodatki (grupa I), z dodatkiem 8, 22-31 (grupa II).
- Zakończenie: 9, 1-6. 13-18 (grupa I), wiersze pozostałe są dodatkami drugorzędnymi <sup>11</sup>.

Innym z ważnych kryteriów, jakie m. in. pozwala niektórym usystematyzować materiał zawarty w Prz 1—9, jest treść rozdz. 2. W dużym stopniu wykorzystał je H. Strack, który całemu utworowi nadał tytuł *Einleitende Reden* i wyodrębnił w nim następujące części składowe:

- A. Tytuł i motto (1, 1-7).
- B. Pierwsza mowa (1, 8-33).
- C. Druga mowa, zasadnicza (2—7):
  - a) tematyka (2),
  - b) rozprowadzenie 2, 1-11 (3, 1-26),
  - c) pierwsze rozprowadzenie 2, 12-15 (3, 27—4, 27),
  - d) pierwsze rozprowadzenie 2, 16-19 (5),
  - e) drugie rozprowadzenie 2, 12-15 (6, 1—19),
  - f) drugie rozprowadzenie 2, 16-19 (6, 20—7, 27).
- D. Zamykające mowy uosobionej mądrości (8—9) <sup>12</sup>.

Na kryterium to zwrócił uwagę również P. W. Skehan, który rozdz. 2 nazwał „indeksem” centralnej części utworu, jaką stanowią rozdz. 2—7. Według niego poszczególne jednoski Prz 1—9 tworzą 15 kolumn frontowej elewacji „domu mądrości”, na który składają się rów-

<sup>11</sup> *Wisdom in Proverbs. The Concept of Wisdom in Proverbs 1—9* (Studies in Biblical Theology, 45), London 1965, s. 37—52, 73. Por.: tenże, *Some literary problems in Proverbs I—IX*, „Vetus Testamentum”, 16 (1966) 482—496.

<sup>12</sup> *Die Sprüche Salomos* (Kurzgefasster Kommentar zur Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testament), München 1899, s. VIII.

niez dalsze części Księgi Przysłów. Kolumny te zestawione są w sposób symetryczny, zaś 7 środkowych posiada jednakową liczbę wierszy; obejmują one następujące perykopy: 1, 2-7; 1, 8-19; 1, 20-33; 6, 1-19; 2, 1-22; 3, 1-12. 25-34; 4, 1-9 + 3, 13-24. 35; 4, 10-27 + 5, 21-23; 5, 1-19 + 6, 22 + 5, 20; 6, 20-21. 23-7, 6; 7, 7-27; 8, 1-21; 8, 22-36; 9, 1-11; 9, 12-18<sup>13</sup>.

Każde z przedłożonych rozwiązań, obok wspólnej dla wszystkich dążeń do logicznej systematyzacji układu całości, posiada cechy swoiste, różne od pozostałych. Ta różnorodność osiągniętych wyników świadczy o złożoności poruszanego zagadnienia, a zarazem domaga się dalszych badań w tym kierunku. Nie wchodząc bowiem w szczegółową ocenę proponowanych schematów układu Prz 1—9, należy jednak podkreślić, że jest w nich wiele stwierdzeń ogólnikowych i hipotetycznych. Wiele z nich nie uwzględnia zróżnicowania tych jednostek od strony form, zestawiając obok siebie w tym samym odcinku perykopy utrzymane w różnym stylu literackim. Poza tym niektórzy autorzy dochodzą do swoich wyników przez zbyt dużą wiyisekcję i atomizację samego tekstu (R. N. Whybray<sup>14</sup>) bądź też na drodze tendencyjnych przestawień i przegrupowań tegoż tekstu (P. W. Skehan). Najbardziej logiczny i bliski prawdy jest układ H. Stracka, jednak również tu, podobnie jak we wszystkich innych propozycjach, nie wyczerpano wszystkich kryteriów, które podsunęłyby rozwiązanie poprawne i pewne.

Tymczasem kryteria takie istnieją i — obok tu stosowanych, które należało wykorzystać bardziej dokładnie — są w takiej ilości, że wystarczą do odpowiedniego potwierdzenia i uzasadnienia poglądu o jedności literackiego układu Prz 1—9.

## b) Kryteria jedności układu literackiego

Za jednością i zwartością literackiego układu Prz 1—9 przemawiają, oprócz wspomnianych już formuł wprowadzających i treści rozdz. 2, takie kryteria, jak charakterystyczna terminologia, jednocząca podstawa doktrynalna utworu, a także zastosowanie swoistej metody kompozycji. Niektóre z nich wskazują na wzajemny związek pewnych grup jednostek, inne poświadczają jedność wszystkich odcinków całego dzieła, a dopiero razem wzięte ujawniają swoją właściwą i pełną wymowę.

<sup>13</sup> *Wisdom's House*, „Catholic Biblical Quarterly”, 29 (1967) 468—486. Por.: tenże, *The Seven Columns of Wisdom's House in Prov. 9, 1*, tamże, 9 (1947) 190—198.

<sup>14</sup> Por. krótką ocenę koncepcji Whybraya podaną przez Murphy'ego (dz. cyt., s. 416).

a) *Formuły wprowadzające*

Formuły wprowadzające<sup>15</sup> są to charakterystyczne wezwania mędrca skierowane do ucznia (syna), zbudowane według określonego schematu, na który składają się: wzmianka o synu (lub synach), wezwanie do słuchania i przestrzegania podawanych wskazówek, przestroga przed ujemnymi skutkami ich lekceważenia, wzmianka o autorze tych wskazówek oraz opis korzyści, jakie towarzyszą ich zachowywaniu. Poszczególne punkty tego schematu mogą ulegać modyfikacji w zależności od funkcji danej formuły<sup>16</sup>. Jakkolwiek bowiem każda z nich rozpoczyna nowy odcinek nauk mędrca, to jednak w zależności od miejsca tego odcinka w układzie całości formuły te mają znaczenie introdukcyjne, parenetyczne i konkluzyjne. Formuły takie mieszczą się w następujących wprowadzeniach do nauk mędrca:

1, 8-9: Formuła ta wyróżnia się spośród wszystkich innych tym, że posiada doskonały układ dwuwierszowy jest ogólnym wezwaniem do słuchania wskazówek ojca i matki<sup>17</sup> i nie łączy się ściśle z najbliższym kontekstem. Wszystko to wskazuje, że chodzi tu o ogólne wprowadzenie do jednostek całego utworu.

3, 1-2<sup>18</sup>: Przedmiotem tego wezwania jest napomnienie do słuchania podawanych pouczeń i nakazów mędrca, których treść wydaje się zapowiadać wiersze następne (3-4). Jest to więc formuła wprowadzająca do trzech następnych jednostek, nawiązujących do podobnej tematyki.

3, 10-11: Napomnieniu temu brak jest wszystkich punktów, jakie składają się na formułę wprowadzającą, niemniej jednak niektóre jego elementy wskazują<sup>19</sup>, że taką właśnie formułę ono zastępuje. Ponieważ nie wprowadza ono nowej tematyki, a jego związek z kontekstem jest luźny, można je uważać za wezwanie parenetyczne, postawione na wstępie nowego odcinka nauk, aby pobudzić uwagę słuchacza i zainteresować go omawianym przedmiotem.

<sup>15</sup> Wyczerpującą charakterystykę tych formuł wprowadzających podaje Whybray (*Wisdom in Proverbs*, s. 33 nn.).

<sup>16</sup> Od właściwych formuł wprowadzających należy odróżnić parenetyczne wezwania do słuchania włączone w tok rozważań danej jednostki (5, 7; 7, 24), kazuistyczne wprowadzenie do rozdz. 2 oraz krótkie wezwania: „mój synu”, rozpoczynające poszczególne strofy (1, 10. 15).

<sup>17</sup> Wzmianka o słuchaniu wskazówek ojca i pouczeń matki mieści się również w 6, 20.

<sup>18</sup> Wprowadzenie do rozdz. 2, a więc do jednostki z grupy nauk mędrca, odbiega od schematu właściwej formuły wprowadzającej, a jego forma stanowi część oryginalnej struktury całej tej perykopy, czego nie uwzględnia Whybray, uważając je za wstęp, analogiczny do pozostałych (zob. *Wisdom in Proverbs*, s. 40 n.).

<sup>19</sup> Por. występujący w formułach wprowadzających termin *mûsār* (1, 8; 4, 1), wezwanie: „mój synu”, przyrównywanie Jahwe do ojca.

3, 21-22: Pierwsza część tego napomnienia odnosi się prawdopodobnie do treści napomnień z odcinków poprzednich<sup>20</sup>, natomiast jego część druga jest wprowadzeniem do końcowego odcinka nauk mędrca z rozdz. 3. Funkcją tego rodzaju formuły konkluzyjnej jest więc przypomnienie treści rozważań nauk poprzednich i wprowadzenie do końcowej części dłuższej całości.

Na podstawie podobieństw i różnic funkcji trzech ostatnich formuł wprowadzających można więc mówić o pewnej jedności trzech odcinków nauk mędrca z rozdz. 3 (1-9. 10-20. 21-26).

Formuły rozdziałów następnych są bardziej zróżnicowane, ponieważ, oprócz wymienionych wyżej modyfikacji, jedne występują w liczbie pojedynczej, inne w mnogiej:

4, 1-2: Wprowadzenie to różni się od innych formuł tym, że nie posiada wzmianki o sankcjach, jest wezwaniem w l. m., a jego uzasadnieniem jest cały odcinek, który rozpoczyna. Ponieważ podobne wezwania, tym razem parenetyczne, również w l. m., zachodzą w 5, 7 i 7, 24, gdzie zamieszczone są w kontekście nauk w l. p., łatwo stąd o wniosek, że formuła z 4, 1-2 wprowadza do wszystkich następnych nauk z rozdz. 4—7.

4, 10: Jest to wezwanie najkrótsze z tego rodzaju formuł, i mimo że jest kontynuowane zapowiedzią tematu, ze względu na swą formę i treść jest raczej wezwaniem parenetycznym.

4, 20-22: Formuła ta przypomina nieco napomnienie z 3, 21-22<sup>21</sup>, przypomina więc wezwanie o charakterze konkluzyjnym, jakkolwiek ze względu na brak bezpośredniego powiązania z wierszami następnymi może tu spełniać również funkcję parenetyczną.

5, 1-2: Nagromadzona terminologia, a także ogólna treść tej formuły pozwalają uważać to wezwanie za swego rodzaju konkluzję wezwań poprzednich oraz za wprowadzenie do perykopy bezpośrednio po nim następującej.

6, 20-21: Jest to formuła bardzo ogólna, przypominająca nieco napomnienie z 1, 8-9 (wzmianka o rodzicach), a następujące po niej zapowiedzi mają na uwadze treść całego odcinka. Jest to więc wezwanie o charakterze wprowadzającym.

7, 1-3: Jest to wprowadzenie szczególnie rozbudowane, a jego zadaniem jest przygotować dobre odczytanie treści całego odcinka, a więc i tu chodzi o formułę o wyraźnym zabarwieniu introdukcyjnym.

<sup>20</sup> Podmiotem *'al-jāluzû* (21a) nie są prawdopodobnie *tušijāh* i *mezimmāh*, o których mówi drugi człon wiersza, lecz napomnienia poprzednie; uwaga Gemsera (dz. cyt., s. 30, przyp. 1) o możliwości wypadnięcia jakiegoś wiersza sprzed 3, 21 jest bardzo hipotetyczna.

<sup>21</sup> Por. wspólne dla obu tych formuł określenie: „niech one nie schodzą z twoich oczu”.



Na podstawie różnych funkcji opisanych formuł wprowadzających wyznaczyć można następujący zarys schematu układu jednostek z grupy nauk mędrca:

Wprowadzenie	1, 8-19
Część pierwsza	3, 1-26
formuła wprowadzająca	3, 1-2
formuła parenetyczna	3, 10-11
formuła konkluzyjna:	3, 21-22
Część druga	4—7
formuła wprowadzająca: l. m.	4, 1-2
formuła parenetyczna: l. p.	4, 10
formuła parenetyczna: l. p.	4, 20-22
formuła konkluzyjna: l. p.	5, 1-2
formuła parenetyczna: l. m.	5, 7
formuła wprowadzająca: l. p.	6, 20-21
formuła wprowadzająca: l. p.	7, 1-3
formuła parenetyczna: l. m.	7, 24.

Pewna nieregularność układu części drugiej wynika z wtórnego jej przepracowania, które zdradzają formuły w l. m. oraz dodatki w formie rozbudowanych perykop o cudzej żonie (część rozdz. 5 oraz 6—7).

### β) Funkcja 2, 1-22

Rozdz. 2 w układzie Prz 1—9 spełnia podwójną rolę: podaje dyspozycję treści obu części nauk mędrca, a także niektórymi elementami doktrynalnymi nawiązuje do treści inkluzji tych nauk, jakimi są przemówienia uosobionej mądrości (1, 20-33; 8, 1-36).

Zadanie pierwsze ułatwia charakterystyczna struktura tego rozdziału, wyróżniająca go spośród wszystkich pozostałych odcinków nauk mędrca. Mianowicie tworzy on jeden długi szereg powiązanych z sobą zdań warunkowych i celowych<sup>22</sup>, zestawionych na zasadzie chiazmu:

A: 1-11 — zdania warunkowe:

a: 1-4 — poprzedniki ('*im...* '*im...*): wprowadzenie

b: 5-8 — następnik ('*āz...*): mądrość a Jahwe

c: 9, 11 — następnik ('*āz...*): mądrość a postępowanie

B: 12-22 — zdania celowe:

c': 12-15 (*l<sup>e</sup>...*): mądrość a postępowanie

b': 16-19 (*l<sup>e</sup>...*): mądrość a Jahwe<sup>23</sup>

a': 20-22 (*l<sup>e</sup>...*): zakończenie.

<sup>22</sup> Szczegółowy opis form stylistycznych tego rozdziału podaje Ch. Kayatz (*Studien zu Proverbien 1—9*, Neukirchen—Vluyn 1966, s. 63 nn.). W jego układzie niektórzy wyróżniają 6 strof: 1—4. 5—8. 9—11. 12—15. 16—19. 20—22 (G e m s e r,

Jak stąd wynika, rozdz. 2 porusza dwa zasadnicze zagadnienia: mądrość a Jahwe oraz mądrość a postępowanie. Już pobieżny przegląd treści rozdz. 3—7 uwidacznia, że tematyka religijnej strony mądrości jest zasadniczym przedmiotem pierwszej części nauk mędrca, natomiast ich część druga zajmuje się właśnie zagadnieniem udziału mądrości w postępowaniu ludzkim. Należy dodać, że element religijny w niewielkim stopniu mieści się również w drugiej części nauk mędrca, ponieważ ocena cudzej żony dotyczy tak nieprawidłowego postępowania, jak i jej dwulicowości w stosunku do Boga. Tak więc można postawić znaki równania pomiędzy 2, 5-8 a 3, 1-26 oraz pomiędzy 2, 9-19 a 4—7.

Na wzajemną łączność zachodzącą między rozdz. 2 a tamtymi odcinkami nauk wskazują też wspólne dla nich określenia i zwroty, takie jak: *tābîn jir'at Jahwe* w 2, 5a oraz *j'ērā 'et-Jahwe* w 3, 7b; *da'at 'Elōhîm timsā'* w 2, 5b oraz *dā'ēhû* (= 'Elōhîm) w 3, 6a; *Jahwe jittēn ḥokmāh mippîw da'at ût'ēbûnāh* w 2, 6 oraz *Jahwe b'ḥokmāh jāsad 'āreṣ kônēn šāmajim bit'ēbûnāh b'da' 'tô t'hômôt nibqā'û* w 3, 19 n.; *tûšijāh* w 2, 7a oraz w 3, 21b<sup>24</sup> itp.

Druga funkcja rozdz. ma za zadanie, jak już wspomniano, zbliżyć nauki mędrca do przemówień mądrości. Wskazuje na to najpierw forma i treść jego wprowadzenia, utrzymanego w tonie warunkowym<sup>25</sup>, gdzie mędrzec wyraźnie stwierdza, że jego wskazówki mają na celu (*l'...* w 2a) jedynie umożliwić uczniowi nawiązanie osobistego kontaktu z mądrością. Poza tym nie ma tu wprawdzie wyraźnego uosobienia mądrości, jednak jej charakterystyka (pochodzenie, przymioty) wydaje się przerastać uwagi, jakie na ten temat podają obie części nauk mędrca<sup>26</sup>, a zbliża się wyraźnie do analogicznej treści prozopopei z 1, 20-33 i z 8, 1-36.

W ten sposób rozdz. 2 z jednej strony jest wymownym potwierdzeniem jedności obu części nauk mędrca, z drugiej zaś wspomniane elementy jego treści można uważać za jeden ze wskaźników powiązania tych nauk z prozopopejami mądrości, a przez nie również z zakończeniem utworu, gdzie także występuje uosobiona mądrość.

dz. cyt., s. 24), inni 3 części: 1—9. 10—19. 20—22 (H. Duesberg, P. Auvray, *Le livre des Proverbes* (Bible de Jérusalem), Paris 1957, s. 26 nn.) lub 1—8. 9—15. 16—22 (H. Schneider, *Die Sprüche Salomos* (Herders Bibelkommentar), Freiburg 1962, s. 17 n.), jeszcze inni na 2 części: 1—9. 10—22 (Barucq, dz. cyt., s. 55 nn).

<sup>23</sup> Złość „cudzej żony” oceniona jest od strony religijnej.

<sup>24</sup> Znaczenie tego terminu w obu wypadkach jest nieco inne.

<sup>25</sup> Wprowadzenie to (1-4) jest podwójnym poprzednikiem zdania warunkowego, por. dwukrotne 'im... (1. 3).

<sup>26</sup> Niewyraźne rysy uosobionej mądrości występują jedynie w 4, 5-9; 6, 22 i 7, 4, jednak teksty te są prawdopodobnie uzupełnieniami nauk mędrca, na które pewien wpływ wywrzeć mogły prozopopeje z 1, 20-33 i z 8, 1-36.

## γ) Terminologia

Występującą w Prz 1—9 charakterystyczną dla tego utworu terminologię można uważać za jedno z kryteriów jego jedności literackiej w podwójnym sensie: najpierw dlatego, że niektóre zwłaszcza pojęcia zachodzące w różnych częściach dzieła oddawane są tymi samymi lub analogicznymi nazwami, nagromadzonymi tu w szczególnie dużej liczbie, następnie dlatego, że kilka z tych nazw występuje jedynie w tych właśnie rozdziałach.

Do pierwszej grupy takich nazw należą np.:

*Mūsār*: nazwa ta występuje w utworze 11 razy <sup>27</sup>, a mieści się w sentencji wstępnej (1, 7), w ogólnym wezwaniu do słuchania (1, 8), w obu częściach nauk mędrca (3, 11; 4, 1. 13; 5, 12. 23; 6, 23; 7, 22) oraz w drugim przemówieniu mądrości (8, 10. 33; por. także *jōsēr* w 9, 7). Określeniem pokrewnym nazwie *mūsār* jest termin *tōkaḥat* zachodzący w pierwszym przemówieniu mądrości (1, 23. 25. 30) oraz w naukach mędrca (3, 11; 5, 12; 6, 23 <sup>28</sup>).

*Hokmāh*: to ogólne określenie mądrości, poza zbiorami napomnień i sentencji z 3, 27-35 oraz 6, 1-19, zachodzi we wszystkich jednostkach dzieła <sup>29</sup>, a więc w: 1, 7; 1, 20; 2, 2. 6. 10; 3, 13. 19; 4, 5. 7 (2 razy). 11; 5, 1; 7, 4; 8, 1. 11. 12; 9, 1. 10 <sup>30</sup>. Nazwie tej towarzyszą również często tu występujące określenia: *bināh* — 2, 3; 3, 5; 4, 1. 5. 7; 7, 4; 8, 14; 9, 6. 10 <sup>31</sup>, *t'ebūnāh* — 2, 2. 3. 6; 3, 13. 19; 5, 1; 8, 1 <sup>32</sup> oraz *da'at* — 1, 7; 1, 22. 29; 2, 5. 6. 10; 3, 20; 5, 2; 8, 9. 10. 12; 9, 10 <sup>33</sup>.

*Derek*: „droga”, w znaczeniu etycznego postępowania ludzkiego, jest jednym z najczęstszych terminów Prz 1—9, który występuje w: 1, 15. 31; 2, 8. 12. 20; 3, 6, 17. 23. 31; 4, 11. 14. 19. 26; 5, 8. 21; 6, 23; 7, 8. 25. 27; 8, 13. 32; 9, 6. 15. Jego synonimami są: *'ōrah* — 1, 19; 2, 8. 15.

<sup>27</sup> Poza tym zachodzi 15 razy w Prz 10—31, 4 razy u Joba, 14 razy u proroków oraz jeden raz w Pwt.

<sup>28</sup> Poza tym występuje w Prz 10 razy, 2 razy u Joba, 3 razy u proroków oraz 3 razy w psalmach.

<sup>29</sup> Por. także *wēḥākām* w 6, 6, *wēḥākāmū* w 8, 33, *wējeḥkam* w 9, 9, *ḥākamtā* (2 razy) w 9, 19 oraz *ḥākām* (mądry, mędrzec) w 3, 7. 35; 9, 8. 9.

<sup>30</sup> *Hokmāh* występuje tu więc 18 razy, podczas gdy w pozostałych częściach Prz tylko 22 razy.

<sup>31</sup> Poza tym w Prz zachodzi tylko 4 razy.

<sup>32</sup> Por. *tābîn* w 2, 5. 9, *'ābînāh* w 7, 7, *hābînū* w 8, 5 (2 razy) oraz *mēbîn* w 8, 9; poza tym w Prz występuje 11 razy, w innych tekstach 22 razy.

<sup>33</sup> Por. także *'ōdī'ah* w 1, 23, *dā'ēhū* w 3, 6, *l'da'at* w 4, 1, *lō' jādē'ū* w 4, 19, *lō' jāda'* w 7, 23; 9, 18 oraz *hōda'* w 9, 9; termin ten ma zastosowanie powszechne, w Prz zachodzi jeszcze 26 razy.

13. 19; 3, 6; 4, 14. 18; 5, 6; 8, 20; 9, 15<sup>34</sup>; *ma'eggal* — 2, 9. 15. 18; 4, 11. 26; 5, 6. 21<sup>35</sup> oraz *n'etibāh* — 1, 15; 3, 17; 7, 25; 8, 20<sup>36</sup>.

*Hajjim*: określenie „życie” zachodzi 13 razy<sup>37</sup> w następujących tekstach: 1, 12; 2, 19; 3, 2. 18. 22; 4, 10. 13. 22. 23; 5, 6; 6, 23; 8, 35; 9, 11<sup>38</sup>.

Nagromadzenie wymienionych przykładowo nazw w tak dużej liczbie w kilku zaledwie rozdziałach nasuwa myśl, iż mimo odrębności literackich poszczególnych części dzieła u jego podstaw leży zasadnicza tematyka wspólna dla całego utworu, która przewija się przez wszystkie te części i wiąże je w jedną całość.

Na podobny wniosek naprowadzają również wyrażenia występujące tylko w tym dziele (*hapax leg.*), które są w pełni zrozumiałe dopiero po uwzględnieniu poprzednich uwag na temat zawartego w nich pojęcia.

Do takich nazw należą np. *k'silūt* i *p'tajjūt* z 9, 13, określające uosobioną głupotę. Nie ulega wątpliwości, że *k'silūt* — głupota patronuje *k'silīm*, o których wspominają 1, 22; 3, 35; 8, 5, a ponieważ *k'sil* jest ogólną nazwą wszelkiego rodzaju głupca<sup>39</sup>, do grupy takich ludzi podciągnąć można również *lēšīm* z 1, 22; 3, 34; 9, 7. 8. *P'tajjūt* charakteryzuje głupotę jako osobę, której brak mądrości, przez co zbliża się ona do poziomu *p'tājim* wymienionych w 1, 22. 32; 7, 7; 8, 5; 9, 4. 6. 16<sup>40</sup>.

Warto dodać, że również nazwa mądrości w formie *hokmôt* występuje tu dwukrotnie (1, 20; 9, 1), podczas gdy ze wszystkich innych tekstów biblijnych zachodzi jedynie w Prz 14, 1<sup>41</sup>; 24, 7; Ps 49, 4; Syr 32, 16<sup>42</sup>.

#### δ) Doktrynalna podstawa jedności

Ważnym kryterium przemawiającym za jednością literackiego układu Prz 1—9 jest doktrynalna podstawa takiej jedności. Nie chodzi tu

<sup>34</sup> Termin ten ma zastosowanie powszechne, lecz w Prz występuje jeszcze tylko 7 razy.

<sup>35</sup> Nazwa ta występuje jeszcze 9 razy, w tym ani razu w tekstach mądrościowych.

<sup>36</sup> Nazwa ta w Prz więcej nie występuje.

<sup>37</sup> Por. *weh'jēh* w 4, 4; 7, 2, *wih'jū* w 9, 6.

<sup>38</sup> W innych częściach Prz nazwa ta występuje 20 razy.

<sup>39</sup> Nazwa ta w literaturze mądrościowej spotykana jest często, np. w Prz 49 razy, w Qoh 18 razy, i podkreśla szczególną wrogość głupca wobec mądrości (zob.: F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1959, s. 366.

<sup>40</sup> Nazwa *peṭi* występuje jeszcze w Prz 8 razy, w psalmach 3 razy oraz jeden raz u Ezechiela.

<sup>41</sup> Tekst ten wykazuje poważne podobieństwa z Prz 9, 1. 13, co świadczy o ich wzajemnym pokrewieństwie (por.: Barucq, dz. cyt., s. 109).

<sup>42</sup> Liczba mnoga nazwy podkreśla szczególne bogactwo i godność mądrości

o szczegółową tematykę wszystkich części, odcinków i jednostek dzieła, ale o ogólną koncepcję doktrynalną, na której ta tematyka się opiera, do niej nawiązuje i ją rozprowadza.

Wydaje się, że taką właśnie podstawą jest koncepcja o drogach życia i śmierci, jakie stoją otworem przed każdym człowiekiem. Pierwszej z nich patronuje mądrość, drugiej głupota. Droga życia wymaga od człowieka zerwania ze złem i postępowania według zasad mądrości, droga śmierci nie tylko nie stawia człowiekowi żadnych warunków, ale kusi go urokiem wartości pozornych. Życie lub śmierć zależą więc od osobistej decyzji każdego człowieka, któremu autor Prz 1—9 chce ją odpowiednio przygotować i ułatwić, aby wybór był dla niego korzystny.

Za trafnością tego spostrzeżenia przemawiają choćby już nagromadzone w tak dużej liczbie terminy drogi i życia<sup>43</sup>, poza którymi kryją się szczegółowe rozważania na ten temat, a znajdują się one we wszystkich zasadniczych odcinkach utworu:

Sentencja wstępna (1, 7) mówi bardzo ogólnie o konieczności posiadania bojaźni Jahwe i wiedzy jako o warunkach nabycia mądrości: nie ulega wątpliwości, że nie chodzi tu o dyspozycje w sensie teoretycznym, ale o ich przejawy w konkretnym postępowaniu.

Wstępne napomnienie mędrca, poprzedzone ogólnym wezwaniem do słuchania (1, 8-19), poświęcone jest omówieniu drogi i życia od strony negatywnej, tj. przez ukazanie tragedii złego postępowania grzeszników.

Pierwsza mowa mądrości (1, 20-33) piętnuje nierozumność postępowania prostaków i głupców, a także wzywa do wykorzystania „ducha” mądrości dla uniknięcia zgubnych następstw obecnego sposobu życia.

Tematyka drogi życia i śmierci jest jednym z zasadniczych elementów doktrynalnych nauk mędrca z centralnej części utworu. Wzmianki o życiu i jego przejawach w postaci długowieczności, dobrobytu i spokoju mieszczą się w opisie sankcji wielu formuł wprowadzających<sup>44</sup>. Wprowadzający do tej części rozdz. 2 zawiera 12 różnych terminów, określających różne sposoby postępowania ludzi pobożnych, mądrych, grzeszników i cudzej żony; występują tu również charakterystyczne

(por.: „[...] *hokmôt*, eine Art Ausdehnungs-, Intensitäts- und Hoheitsplural, ist wohl als Ehrenbezeichnung gemeint: die allumfassende, lautere, wahrhaftige und höchste Weisheit” — G e m s e r, dz. cyt., s. 22; por. także: A. M. D u b a r l e, *Les sages d'Israel*, Paris 1946, s. 61).

<sup>43</sup> Koncepcja życia w Prz 1—9 ma na uwadze nie tylko biologiczną egzystencję człowieka, ale podaje ciekawą i oryginalną myśl o swego rodzaju sferze życia i śmierci, w których przebywanie zależne jest od odpowiedniego ustosunkowania się do mądrości (por.: N. L o h f i n k, *Der Mensch vor dem Tod*, [W:] *Das Siegeslied am Schilfmeer*, Frankfurt a. M. 1966, s. 204).

<sup>44</sup> Zob. 3, 2. 22; 4, 10. 22 (por. 4, 4); 7, 2.

nazwy: „życie” i „śmierć” (18a. 19b). Pierwszy odcinek tej części (3, 1-26) zawiera również sporo wzmianek o postępowaniu, tu również mieści się charakterystyczne określenie mądrości jako drzewa życia (18). Drugi odcinek tej części (4—7) prawie wyłącznie poświęcony jest wezwaniu do postępowania drogą mądrości i przestrogom przed niebezpieczeństwami dróg grzeszników i cudzołżnicy.

Drugie przemówienie mądrości (8, 1-36), zwłaszcza w swej części końcowej, szczególnie mocno uzależnia od odpowiedniego ustosunkowania się do mądrości życie lub śmierć.

Końcowe opisy uczt mądrości i głupoty (9, 1-6. 13-18) są właściwie ukazaniem dwóch przeciwstawnych sobie dróg, z których pierwsza prowadzi do życia, natomiast druga jest równoznaczna ze śmiercią.

### ε) *Metoda kompozycji*

Spośród wielu właściwości metody kompozycji Prz 1—9 dla poznania jedności literackiej tego dzieła szczególne znaczenie posiadają takie jej założenia, jak zasada układu dwu- i trójdzielnego, zastosowanie reiteracji, konkatenacji, a także symetrii w rozmieszczaniu podawanego materiału.

Zasada układu dwu- i trójdzielnego jest widoczna tak w ogólnym rozplanowaniu całego utworu (wprowadzenie: 1, 7-19; część zasadnicza: 1, 20 — 8, 36 z dwoma dłuższymi odcinkami: 3, 1-26 i 4—7, a także z dwoma inkluzjami: 1, 20-33 i 8, 1-36; epilog: 9, 1-18), jak również w układzie poszczególnych jego części (wprowadzenie = sentencja wstępna: 1, 7; wezwanie do słuchania: 1, 8-9; przestroga: 1, 10-19; pierwsza część nauk mędrca — trzy odcinki na temat: mądrość a Jahwe: 3, 1-10; 3, 11-20; 3, 21-26 itp).

Zasadę reiteracji i konkatenacji stosuje autor dzieła w ten sposób, że w wielu jego kolejnych odcinkach powraca do tematu już poruszanego, poszerzając jego zakres, a zwłaszcza drążąc go „w głąb” natomiast w części końcowej tychże odcinków w pewien sposób przygotowuje i niejako zapowiada treść jednostek po nich następujących.

I tak np. we wprowadzeniu mówi on o niewłaściwym postępowaniu grzeszników, kończąc akcentem o nierozumności ich działania (1, 18-19), przez co przygotowuje treść przemówienia mądrości, gdzie jest mowa o postępowaniu głupców.

Wspomniane przemówienie kończy się zapowiedzią losu głupców i ludzi posłusznych mądrości (1, 32-33), który to temat często przewija się przez nauki mędrca z części centralnej.

W dwóch odcinkach części centralnej ważną pod tym względem rolę spełnia jednostka ostatnia: np. w pierwszym z nich wiersze 3, 21-26, gdzie jest mowa o dobrodziejstwach postępowania pod opieką Jahwe;

temat ten podsumowuje rozważania jednostek poprzednich, a równocześnie zapowiada zasadniczą treść części drugiej, poświęconą wskazówkom o postępowaniu pod opieką mądrości itp.

Symetria układu tak w odniesieniu do całego dzieła, jak i co do struktury niektórych jego jednostek (por. pokazany wyżej schemat rozdz. 2), korzysta przeważnie z chiazmu, który odcinki pozornie od siebie niezależne wiąże w jedną całość, co w sposób bardzo ogólny ilustruje choćby następujące zestawienie:

A · Wprowadzenie	1, 7-19
B Inkluzja	1, 20-33
C Część zasadnicza	2—7
B' Inkluzja	8, 1-36
A' Epilog	9, 1-18.

W zależności od funkcji, jaką każdy z tych odcinków spełnia w układzie całości, jest on bardziej lub mniej obszerny: wprowadzenie i epilog (z wyłączeniem środkowego zbioru sentencji i napomnień) posiadają identyczną liczbę wierszy (12); najbardziej obszerna jest część zasadnicza; inkluzja druga jest ponad dwa razy obszerniejsza niż pierwsza, lecz dzieje się tak dlatego, że właśnie ona reasumuje w pewien sposób rozważania części zasadniczej<sup>45</sup>.

Wskazane więc kryteria nie tylko przemawiają za literacką jednością Prz 1—9, ale również w sposób ogólny zarysowują najważniejsze punkty jej schematu, na który składają się jednostki o różnych formach stylistycznych i o różnych funkcjach. Najmniej uzasadniona wydaje się tu być obecność trzech krótkich zbiorów sentencji, przysłów i napomnień szczegółowych (3, 27-35; 6, 1-19; 9, 7-12), które krytyka prawie powszechnie uważa za późniejsze dodatki<sup>46</sup>. Pomijając dociekania szczegółowe na ten temat, należy jednak podkreślić, że również one mogą w układzie dzieła pełnić określoną funkcję, wymagającą takiej właśnie formy literackiej, za czym przemawia charakterystyczna ich liczba („trójka”), a także miejsce, jakie zajmują w tym utworze; zagadnienie to obszerniej można omówić dopiero przy opisie schematu wyznaczonego przez kryteria układu całości.

## II. SCHEMAT UKŁADU

Zadaniem opisu literackiego schematu układu Prz 1—9 jest ukazanie miejsca, jakie zajmują w nim poszczególne jednostki dzieła, a także

<sup>45</sup> Por. np. analogiczne do formuł wprowadzających wezwanie mądrości skierowane do synów, a także jego zasadniczą treść, zbiegającą się z rozważaniami mędrca o drodze życia i śmierci (32-36).

<sup>46</sup> Zob.: B a r u c q, dz. cyt., s. 17; G e m s e r, dz. cyt., s. 37 n.

wskazanie ich wzajemnych powiązań oraz funkcji w odniesieniu do struktury całości. Zgodnie z podstawowym założeniem główny nacisk należy położyć na strukturę literacką, niemniej jednak rozpoznanie jej właściwości wymaga niekiedy uwzględnienia również logicznej artykulacji przynajmniej niektórych części dzieła.

Podstawą takiego opisu jest zarysowany przez wyżej podane kryteria ogólny schemat układu, w którym łatwo jest wyróżnić 3 zasadnicze elementy literackie: wprowadzenie, część centralną i epilog — każdy z nich rozpada się na dalsze odcinki o określonych funkcjach.

#### 1. WPROWADZENIE: 1, 7-19 47

W skład wprowadzenia wchodzi trzy jednostki literackie: sentencja (1, 7), ogólna formuła wprowadzająca (1, 8-9) oraz przestroga przed grzesznikami (1, 10-19). Każda z tych jednostek posiada odrębną formę literacką, a także różny zakres, zależnie od spełnianej we wprowadzeniu roli.

##### a) Sentencja: 1, 7

Sentencja wstępna składa się z dwóch członów, zestawionych na zasadzie wirtualnego paralelizmu antytetycznego<sup>48</sup>, ukazując dwie przeciwstawne postawy wobec problemów mądrościowych: jedną z nich reprezentuje życie w bojaźni Jahwe, drugą postępowanie głupców.

Większość autorów komentarzy do Prz podkreśla zgodnie wyjątkowe znaczenie tej właśnie sentencji dla całej Księgi, a zwłaszcza dla jej części wstępnej (1—9). Na przykład J. Knabenbauer nazywa 1, 7 hasłem rozpoczynającym dłuższą dysputę, którego celem jest napomnienie, a równocześnie zachęta do pozytywnego ustosunkowania się do mądrości<sup>49</sup>. H. Wiesmann pisze o 1, 7 jako o przewodnim zdaniu całej Księgi, którego treść ujmuje krótko całą istotę starotestamentalnej mądrości<sup>50</sup>. B. Gemser do 1, 7 dołącza 1, 8-9 i całą tę jednostkę uważa za motto streszczające zasadnicze idee Prz 1—9<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Prz 1, 1-6 uważa się prawie powszechnie za prolog do całej Księgi (zob. np.: H. Ringgren, W. Zimmerli, *Sprüche. Prediger* (Das Alte Testament Deutsch, 16, 1), Göttingen 1962, s. 12; V. Hamp, *Das Buch der Sprüche* (Echter Bibel), Würzburg 1959, s. 425 itp.).

<sup>48</sup> Por.: Whybray, *Wisdom in Proverbs*, s. 38. Paralelizm ten od strony formy nie jest wyraźny, ponieważ jego członów nie łączy żaden spójnik, jednak przemawia za nim ich treść.

<sup>49</sup> *Commentarius in Proverbia* (Cursus Sacrae Scripturae), Parisiis 1910, 24; por.: Hamp, dz. cyt., s. 425.

<sup>50</sup> *Das Buch der Sprüche* (Die Heilige Schrift des AT, 6, 1), Bonn 1923, s. 11.

<sup>51</sup> Dz. cyt., s. 19.



Za słuszością powyższych spostrzeżeń przemawia tak zamieszczenie w sentencji terminologii charakterystycznej dla całego dzieła, jak i programowa oraz refleksyjna wymowa jej treści. W zdaniu tym zamieszczono bowiem szereg określeń o podstawowym znaczeniu dla wielu elementów doktrynalnych z następnych jednostek dzieła, do których należą: *jir'at Jahwe*, *da'at*, *ḥokmāh* oraz *mûsār*.

*Jir'at Jahwe* nawiązuje do jednej z podstawowych myśli Prz 1—9 o ścisłym związku, jaki zachodzi pomiędzy mądrością a religijnością. Określenie to występuje poza tym w groźbie wypowiedzianej przez uosobioną mądrość (1, 29), w programowej perykopie z nauk mędrca (2, 5) oraz w analogicznej sentencji ze zbioru końcowego (9, 10)<sup>52</sup>.

*Da'at* w Prz 1—9, podobnie jak w wielu innych tekstach<sup>53</sup>, podkreśla przede wszystkim religijny aspekt wiedzy, która jest istotnym elementem prawdziwej mądrości<sup>54</sup>. Jest to szczególnie widoczne w zestawieniach *da'at* z *jir'at Jahwe* (1, 29; 2, 5; 9, 10), a także w takich zwrotach, jak „wiedza z ust Jahwe” (2, 6) czy „wiedza, przez którą rozlały się źródła” (3, 20).

*Ḥokmāh* jest najbardziej ogólnym określeniem wszelkiej mądrości<sup>55</sup>, jednak nazwa ta w Prz 1—9 odnosi się przeważnie do tzw. mądrości teologicznej, której udziela Jahwe<sup>56</sup>, co również jasno wynika z 2, 6; 9, 10, z religijnego kontekstu 8, 1, 11, 12, a także z treści 3, 1-26.

*Mûsār* w znaczeniu czynnym określa wszelkie formy napominania i karcenia, z karą fizyczną włącznie, natomiast w sensie biernym oznacza stan wewnętrznej karności i zdyscyplinowania, osiągnięty tą właśnie drogą<sup>57</sup>. Oba te znaczenia występują w Prz 1—9, w tym jednak miejscu chodzi raczej o drugie z nich<sup>58</sup>, za czym przemawia zestawienie *mûsār* z *ḥokmāh*.

W 1, 7 występuje również nazwa *'ēwīlīm*, która w innych jednostkach

<sup>52</sup> *Jir'at Jahwe* zachodzi również w 8, 13a, ponieważ jednak człon ten narusza paralelizm układu wiersza 13, a poza tym jego religijna treść wybiega poza najbliższy kontekst, prawdopodobnie chodzi tu o głose.

<sup>53</sup> *Da'at* ma zastosowanie powszechne, w Prz zachodzi jeszcze 26 razy.

<sup>54</sup> Por.: W. Eichrodt, *Theologie des AT*, Leipzig 1935, s. 43; Hamp, dz. cyt., s. 425.

<sup>55</sup> Zob.: Zorell, dz. cyt., s. 240 n.

<sup>56</sup> Por.: R. Tournay, *Buch der Sprüche 1—9: Erste theologische Synthese der Weisheitstradition*, „Concilium” (wyd. niem.), 29 (1966) 768—773. Poza tym charakterystykę tzw. mądrości teologicznej zob. w: G. von Rad, *Theologie des AT*, t. I, München 1962, s. 454 n.

<sup>57</sup> Por.: H. Duesberg, I. Franssen, *Les scribes inspirés*, Maredsous 1966, s. 229.

<sup>58</sup> Egzegeci oddają tu tę nazwę przez: Zucht (np. V. Hamp), Bildung (np. H. Wiesmann), discipline (A. Barucq) itp.

nie zachodzi<sup>59</sup>. Jest to ogólne określenie wszelkiego rodzaju głupców, a więc ludzi, którym brak jest odpowiedniej wiedzy i których postępowanie jest sprzeczne z zasadami mądrości<sup>60</sup>. Wydaje się, że zamieszczenie tego rodzaju nazwy jedynie w sentencji wstępnej jest zamierzone, gdyż obejmuje ona wszystkie kategorie ludzi będących w konflikcie z mądrością, o których mówią dalsze jednostki, a którym wprowadzenie nadaje ogólne określenie: *'ēwīlīm*.

Ogólna treść 1, 7 idzie w kierunku wykazania, że istotnymi elementami prawdziwej mądrości są wiedza i bojaźń Jahwe (7a), dlatego głupcy, którym brak jest tych elementów, odrzucają mądrość i towarzyszącą jej karność. Myśli te rozwijają i pogłębiają następne odcinki dzieła, a zwłaszcza nauki mędrca omawiające stosunek mądrości do Jahwe i jej udział w nabywaniu karności.

Tak więc sentencję z 1, 7 słusznie można uważać za motto rozpoczynające utwór ogólnym streszczeniem jego zasadniczych myśli<sup>61</sup>.

#### b) Ogólne wezwanie do posłuszeństwa: 1, 8-9

Następna jednostka wprowadzenia jest prostą formą napomnienia (nakaz + zakaz) z uzasadnieniem (*kī...*)<sup>62</sup>, które jest pierwszą ze znanych już formuł wprowadzających.

Uczeni na ogół za mało miejsca poświęcają opisowi funkcji tego wezwania. Jedni uważają je za kontynuację sentencji z 1, 7<sup>63</sup>, inni za wprowadzenie do 1, 10-19<sup>64</sup>, a tylko niektórzy przyznają jej większą autonomię<sup>65</sup>. Tymczasem opinia ostatnia zasługuje na baczniejszą uwagę, gdyż tak właściwości stylistyczne, jak i treść tej jednostki wyraźnie ją popierają.

Jednostki tej nie można bowiem uważać za dalszy ciąg sentencji z 1, 7 ze względu na jej odmienną formę i treść. Nie można jej również dołączać do 1, 10-19, gdyż ta przestroga posiada własne wprowadzenie

<sup>59</sup> *'Ewīl* z 7, 22c powstało prawdopodobnie z błędnego odczytania nazwy *'ajjāl* (zob. komentarze).

<sup>60</sup> Por. Duesberg, Fransen, dz. cyt., s. 206.

<sup>61</sup> Podobną rolę w dziele Qoheleta spełnia 1, 2-3 (zob.: Loretz, *Qohelet und das Alte Orient*, Freiburg—Basel—Wien 1964, s. 138).

<sup>62</sup> Por. Kayatz, dz. cyt., s. 32 nn.

<sup>63</sup> Gemser, dz. cyt., s. 19.

<sup>64</sup> Duesberg, Auvray, dz. cyt., s. 24.

<sup>65</sup> Por.: Knabenbauer, dz. cyt., s. 24; Hamp, dz. cyt., s. 425, a zwłaszcza następującą wypowiedź H. Wiesmanna: „Wie der Verfasser im Folgenden (vgl. 3, 1; 5, 1; 6, 20; 7, 1) seine Ausführungen wiederholt mit der Bitte beginnt, seine Anweisungen wohl zu beherzigen, leitet er sie auch hier mit einer kurzen, eindringlichen Ermahnung ein, seine Lehre zu befolgen” (dz. cyt., s. 12).

w formie wezwania: „mój synu”, a poza tym zajmuje się ona tematyką bardziej szczegółową, podając wskazówki mędrca, nie zaś ojca i matki.

1, 8-9 jest więc jednostką samodzielną, wzywającą ucznia do posłuszeństwa wobec napomnień i wskazówek jego rodziców. To odwołanie się na początku dzieła do posłuszeństwa dla wychowawczego autorytetu w rodzinie jest dosyć znamienne, jeśli się uwzględni, że podobnym motywem rozpoczyna się druga część nauk mędrca (4, 1-3), natomiast pozostałe odcinki Prz 1—9, poza formułą wprowadzającą z 6, 20 n., tematu tego nie poruszają. Wynika stąd, że autor dzieła, nie wchodząc w szczegóły poruszanej przez siebie problematyki, chce najpierw odpowiednio usposobić czytelnika do owocnego odebrania podawanej treści przez nawiązanie do znanego mu już podstawowego warunku skuteczności wszelkiego wychowania, jakim jest posłuszeństwo<sup>66</sup>. Przez tego rodzaju przypomnienie zasady znanej, w sposób bardzo ogólny przygotowuje on grunt dla własnych rozważań, które kontynuują wychowanie rodzinne.

Dzięki wspomnianym właściwościom formy i treści 1, 8-9 napomnienie to należy uznać za ogólną formułę wprowadzającą do wszystkich następujących odcinków całego dzieła.

Dodać należy, że występująca w wezwaniu wzmianka o słuchaniu „napomnienia ojcowskiego” (8a) może rzucić nieco światła również na próbę określenia rodzaju literackiego Prz 1—9. Wprawdzie nazwa *mûsâr* oznacza napominanie w znaczeniu bardzo ogólnym, niemniej jednak istnieje sporo tekstów, które mówią o „słuchaniu” *mûsâr* w sensie zapoznania się i posłuszeństwa wobec napomnień podawanych przez proroków i mędrców<sup>67</sup>. Wzmianki o słuchaniu *mûsâr* występują również w Prz 4, 1; 8, 33; poza tym w innych tekstach tego dzieła *mûsâr* występuje obok *tôkahat* (5, 12), *mišwâh* i *tôrâh* (6, 23), które to określenia oznaczają odpowiednie formy napominania lub pouczenia<sup>68</sup>; w 6, 23b znajduje się wreszcie charakterystyczne określenie: *tôk<sup>h</sup>ôt mûsâr*, w którym nazwa druga spełnia rolę nadrzędną, a więc *mûsâr* wydaje się tu być ogólnym określeniem napomnienia, w skład którego wchodzi poszczególne *tôk<sup>h</sup>ôt*, czyli szczegółowe przestrogi i upomnienia. Jeśli więc Prz 1—9 jest dziełem o strukturze jednolitej, omawiającym określoną tematykę i korzystającym z określonych form literackich<sup>69</sup>, to posiada swój własny rodzaj literacki, który można określić jako *mûsâr* — napomnienie.

<sup>66</sup> Czasownik *šāma'* (podobnie jak egipskie *šdm*) oznacza zarówno czynność słuchania, jak i posłuszeństwo w realizowaniu tego, czego się słucha (por. H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 101), Berlin 1966, s. 32).

<sup>67</sup> Jr 7, 28; 17, 23; 35, 13 itp.; Prz 12, 1; 13, 18; 15, 5. 32; 19, 20. 27 itp.; Syr 6, 23; 42, 5. 8; 47, 14.

<sup>68</sup> Por.: D u e s b e r g, F r a n s e n, dz. cyt., s. 232 n.

<sup>69</sup> Według L. Alonso Schökela na rodzaj literacki jakiegoś dzieła składają się:

## c) Przestroga przed grzesznikami: 1, 10-19

Ostatni odcinek wprowadzenia jest przestrogą, w której wyróżnić można dwie strofy, rozpoczynające się wezwaniem: mój synu (10-14. 15-19), które przy pomocy wielu środków stylistycznych (zakaz, nakaz, etopeja, porównanie, sentencja) i charakterystycznej metodzie dowodzenia <sup>70</sup> mają na celu zwrócić uwagę ucznia na zgubne następstwa postępowania grzeszników.

Również w tym wypadku uczeni nie konfrontują przestrogi z innymi odcinkami dzieła, poprzestając na opisie jej treści, w której niejedni widzą aluzje do współczesnych autorowi stosunków społecznych <sup>71</sup>. Jednak np. V. Hamp daje ciekawe spostrzeżenie, że wiersze te przypominają uwodzicielkę z rozdz. 7 <sup>72</sup>.

Przestroga ta w rzeczywistości nie stanowi całości dla siebie, ale zajmuje określone miejsce w strukturze całego utworu. Wskazuje na to zamieszczenie w niej dalszej terminologii, ważnej dla następnych jednostek, a także zwrócenie uwagi na problematykę, leżącą u podstaw całego dzieła.

Do terminów tych należą: *ḥāṭṭā'im*, *derek* (i pokrewne), *ḥajjīm* oraz *nefeš*.

*Ḥāṭṭā'im* (10a) jest ogólnym określeniem grzeszników jako ludzi, których postępowanie jest błędne i nie prowadzi do zamierzonego celu <sup>73</sup>. W 5, 22 nazwą *ḥāṭṭā't* określony jest grzech, który niczym więzy obywatnia cudzołożnika. Również w 8, 36 występuje podobna nazwa na określenie negatywnego ustosunkowania się do wskazówek mądrości, co jest równoznaczne z niszczeniem własnej duszy (*nefeš*).

*Derek* (15a), nazwa tak charakterystyczna dla Prz 1—9, występuje tu po raz pierwszy, i zgodnie z ogólną wymową przestrogi odnosi się wyłącznie do złego postępowania grzeszników.

*Ḥajjīm* (12a), nazwa również dla Prz 1—9 ważna, zachodząca tu po raz pierwszy, ma na uwadze tylko życie ludzi prawych, prześladowanych przez grzeszników.

właściwy mu przedmiot, struktura (czyli forma wewnętrzna) oraz charakterystyczne względy stylistyczne; wszystkie te elementy powinny tworzyć jedność wewnętrzną (zob.: *Genera litteraria*, „Verbum Domini”, 38 (1960) 13).

<sup>70</sup> Polega ona na tym, że główną myśl zamyka autor w napomnieniu wstępnym (10), następnie rozpracowuje ją szczegółowo w dwóch następujących po sobie strofach (11-14. 15-18), aby jeszcze raz sformułować ją w napomnieniu końcowym (19).

<sup>71</sup> Np.: G e m s e r, dz. cyt., s. 22 n.

<sup>72</sup> Pisze on dosłownie „[...] 10-19 erinnert an die Verführerin Kap. 7” (dz. cyt., s. 426).

<sup>73</sup> Por.: D u e s b e r g, F r a n s e n, dz. cyt., s. 211.

*Nefeš* (19a) oznacza „duszę” w sensie pierwiastka witalnego, ożywiającego ciało<sup>74</sup>. Jak wynika z 2, 10; 3, 22; 8, 36, *nefeš* posiada każdy człowiek, nawet grzesznik, nie jest to jednak pełne życie, gdyż to mieści się dopiero w pojęciu *ḥājjîm* i jest ono dostępne jedynie dla tych, którzy osiągnęli mądrość.

Jeśli chodzi o poruszoną problematykę, przestroga zacieśnia ją do potępienia błędnej koncepcji grzeszników na temat drogi i życia. Główny nacisk kładzie się tu na nierozumność i zgubność ich postępowania. Autor przestrogi nie wyjaśnia bliżej, na czym polega ta nierozumność, stwierdza jedynie fakt i jego następstwa, szczegółami zajmie się w następnych jednostkach dzieła.

Tak więc przestroga przed grzesznikami podejmuje zasadniczą problematykę Prz 1—9, naświetlając ją od strony negatywnej, przez to poruszonym zagadnieniom nadaje odpowiednią ostrość, którą uwydatniają również zastosowane tu środki stylistyczne. Grzesznicy bowiem są typowymi przedstawicielami postępowania nierozumnego i stanowią dobrą ilustrację tezy autora<sup>75</sup>.

Wszystkie jednostki wprowadzenia pełnią więc ważną rolę i dobrze odpowiadają funkcji tej części dzieła: 1, 7 podaje krótką syntezę istotnych założeń doktrynalnych, 1, 8-9 wzywa do posłuszeństwa wobec podawanych napomnień, zaś 1, 10-19 zapoznaje z jednym z aspektów problematyki, leżącej u podstaw części następnych.

## 2. CZĘŚĆ GŁÓWNA: 1, 20 — 8, 36

Zasadnicza część Prz 1—9 tworzy obszerny tryptyk, na który składają się przemówienia mądrości i nauki mędrca z dołączonymi doń zbiorami sentencji i napomnień szczegółowych. Formy te zajmują swe miejsca w następującej kolejności: pierwsze przemówienie mądrości (1, 20-33), wprowadzenie i pierwsza część nauk mędrca (2, 1—3, 26), pierwszy zbiór (3, 27-35), druga część nauk mędrca (4—5), drugi zbiór (6, 1-19), dodatkowe nauki mędrca (6, 20—7, 27), drugie przemówienie mądrości (8, 1-36).

<sup>74</sup> Por.: E. S c h m i t t, *Leben in den Weisheitsbücher Job, Sprüche und Jesus Sirach*, Freiburg 1954, s. 26 nn.

<sup>75</sup> Dlatego więc nie wydaje się, aby autor miał tu na względzie warunki historyczne swoich czasów; chodzi mu raczej o grzeszników w ogóle, jako o grupę przeciwstawiającą się ludziom sprawiedliwym, którą to klasyfikację uzupełni i bardziej wyraźnie podkreśli późniejsza literatura judaistyczna (por.: J. C h. L e b r a m, *Die Theologie der späten Chokma und häretisches Judentum*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft”, 77 (1965) 206 n.

## a) Pierwsze przemówienie mądrości 1, 20-33

Przemówienie mądrości rozpoczyna krótkie wprowadzenie, podające okoliczności jego wygłoszenia, po którym następują: stosowana przez proroków mowa karcąca i groźby oraz zakończenie. Jego struktura przebiega więc według następującego schematu:

wprowadzenie	20-21
mowa karcąca	22-23
groźba	
oskarżenie	
wyrok	24-27
groźba	
wyrok	
oskarżenie	28-29
groźba	
oskarżenie	
wyrok	30-31 <sup>76</sup>
zakończenie	32-33.

Treścią tak artystycznie zbudowanego przemówienia jest potępienie postawy i postępowania oponentów mądrości, a zarazem ostatnia próba odwrócenia ich od zasłużonych nieszczęść. Mimo odrębności formy i bogactwa treści przemówienie to nie stanowi zamkniętej dla siebie całości, ale wykazuje pewne związki z kontekstem bliższym i dalszym.

Niektórzy słusznie zwracają uwagę na jego relację do poprzedniej przestrogi z 1, 10-19. Na przykład B. Gemser pisze na ten temat: „[...] obok kuszących głosów grzeszników, po świecie rozchodzi się również napomnienie mądrości” <sup>77</sup>; A. Barucq nazywa to przemówienie „przeciwstawieniem apelu grzeszników” <sup>78</sup>. Można dodać, że obok tych różnic, w treści mowy mądrości można zauważyć element podobny do tego, jaki mieści się w przestrodze: ta bowiem potępia nierozumną postawę grzeszników, zaś przemówienie karci nierozumność zachowania się prostaków i głupców, a więc problem drogi i życia również porusza od strony negatywnej, z tym że całemu zagadnieniu nadaje większego za-barwienia mądrościowego.

Omawiane przemówienie posiada również powiązania z innymi jednostkami dzieła, a więc przede wszystkim z następną mową uosobionej mądrości, a także z naukami mędrca z części centralnej.

Obie bowiem mowy mądrości posiadają bardzo podobne wprowadzenia, a pytanie retoryczne rozpoczynające drugie z nich (8, 1) wydaje

<sup>76</sup> Opis prorockich form groźby zob. w: C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, München 1960, s. 42.

<sup>77</sup> Dz. cyt., s. 23.

<sup>78</sup> Dz. cyt., s. 51.

się mieć na uwadze poprzednie. Wprawdzie forma i treść obu przemówień różnią się od siebie, jednak różnice te nie dowodzą ich obcości, a tłumaczą się nieco odmienną funkcją każdego z nich w odniesieniu do nauk mędrca, które otwierają i zamykają. Mowa pierwsza wymaga niejako drugiej, gdyż nie tylko ogłasza zagładę, ale i wzywa do refleksji, ofiarując słuchaczom „ducha” mądrości i pomoc w zrozumieniu jej słów (22-23); tymczasem nie wyjaśnia ona, na czym ten duch polega, ani nie przytacza tych słów, które tak licznie nagromadzone zostały dopiero w przemówieniu następnym.

Związek pierwszego przemówienia z naukami mędrca nie jest tak ścisły, jednak i tu zachodzą pewne wzajemne relacje. O adresatach mowy mądrości mędrzec nie wspomina, kierując swoje wskazówki i napomnienia do swoich „synów”, którzy już nie należą ani do prostaków, ani do szyderców czy głupców; niemniej jednak o tego rodzaju ludziach wspominają zbiory i perykopy, jakie uzupełniają nauki mędrca: a więc o *p'tājîm* jest wzmianka w 7, 7, *lēšîm* są wymienieni w 3, 32, zaś *k'sîlîm* w 3, 35<sup>79</sup>. Poza tym zapowiedź o zagładzie tych ludzi z powodu braku mądrości pokrywa się z treścią wielu elementów doktrynalnych z nauk mędrca, przedstawiających z innej nieco pozycji tę samą problematykę.

Zadaniem tego przemówienia jest więc z jednej strony przygotowanie nauki mędrca przez postawienie odpowiedniej problematyki, z drugiej zaś nadanie im odpowiedniego autorytetu przez ukazanie pojęcia uosobionej mądrości, ku której mędrzec podprowadza swojego ucznia. Odrębność formy i treści w tego rodzaju wstępnej części inkluzji dobrze odpowiada takiemu założeniu strukturalnemu.

## b) Nauki mędrca 2—7

Centralne miejsce w strukturze Prz 1—9 zajmują nauki mędrca, które posiadają własne wprowadzenie, dwa dłuższe odcinki oraz jednostki uzupełniające.

### a) Wprowadzenie: 2, 1-22

Przy omawianiu kryteriów jedności układu literackiego Prz 1—9 zwrócono już uwagę na szczególne znaczenie „programowego” rozdz. 2 który przy zastosowaniu charakterystycznej formy literackiej podaje dyspozycję treści obu odcinków nauk mędrca. W tego rodzaju wprowadzeniu mędrzec kładzie nacisk na następujące punkty swoich koncepcji doktrynalnych:

<sup>79</sup> Wyjaśnienie znaczenia tych nazw podają: D u e s b e r g, F r a n s e n, dz. cyt., s. 205—211.

Zadaniem mędrca jest wyrobić w uczniu dyspozycje do samodzielnego nabywania mądrości (1-4)<sup>80</sup>.

Mądrość jest pojęciem tak bogatym, że jej opis wymaga zastosowania wielu nazw, podkreślających różne aspekty tego samego pojęcia. A więc obok występujących już uprzednio terminów *ḥokmāh* i *da'at*, zachodzą tu takie określenia mądrości, jak *bīnāh* (2, 3) i *t'ebūnāh* (2, 2. 3. 6), oznaczające umiejętność roztropnego postępowania w każdej sytuacji życiowej<sup>81</sup>, a także *m'zimmāh* (2, 11), czyli zdolność roztropnego przewidywania<sup>82</sup>.

Mądrość jest nierozdzielnie złączona z religijnością, ponieważ jej źródłem jest Jahwe (5-8).

Oddziaływanie mądrości na życie ludzkie polega na tym, że daje ona człowiekowi właściwe zrozumienie norm postępowania i moc do ich przestrzegania (9, 11), a także zabezpiecza go przed zakusami grzeszników (12-15) i cudzołożnicy (16-19).

Tylko dzięki mądrości można postępować poprawnie, korzystać z dobrodziejstw z tym związanych, a uniknąć losu ludzi złych (20-22).

Zarysowana problematyka dokładniejsze omówienie otrzyma w następnych odcinkach nauk, gdzie zostanie odpowiednio poszerzona i pogłębiona.

### β) Część pierwsza: 3, 1-26

Pierwszą część nauk tworzą trzy następujące jednostki:

1-10: Po ogólnej formule wprowadzającej (1-2) i po wezwaniu do przestrzegania zasad miłości i wierności wobec Boga i ludzi (3-4) mędrzec zwraca uwagę na niedostateczność ludzkiej mądrości, którą należy zastąpić wiedzą Bożą i pobożnością (5-10).

Jeśli chodzi o stronę formalną, jednostka ta złożona jest z szeregu prostych napomnień z uzasadnieniami<sup>83</sup>, które składają się na następującą jej strukturę:

formuła wprowadzająca	1-2
napomnienie ogólne (element religijny i społeczny)	3-4

<sup>80</sup> W związku z tym nie ma tu wzmianki o „słuchaniu” nauki mędrca, ale o „przyjmowaniu” jego słów i „przechowywaniu” ich w sobie.

<sup>81</sup> Por.: D u e s b e r g, F r a n s e n, dz. cyt., s. 188.

<sup>82</sup> Nazwa ta oddaje pojęcie wnikliwości, przebiegłości, roztropności itp. tak w sensie dodatnim, jak i ujemnym (zob.: Z o r e l l, dz. cyt., s. 424); w Prz 1—9 stosowana jest na oznaczenie roztropności w sensie dodatnim.

<sup>83</sup> Podobną formę stylistyczną napomnienia (nakaz + nakaz lub nakaz + zakaz albo zakaz + zakaz z uzasadnieniem lub bez uzasadnienia) spotkać można we wszystkich jednostkach nauk mędrca.



trzy napomnienia szczegółowe

(element religijny)

zaufaj Jahwe	5-6
bój się Jahwe	7-8
czcij Jahwe	9-10.

Jak stąd wynika, układ tej jednostki jest prosty i zbudowany w sposób regularny, tym że ogólna treść pierwszego napomnienia jest niejako wprowadzeniem do całej pierwszej części nauk, z następującym po niej zbiorze włącznie; właściwą treść tego odcinka tworzą trzy napomnienia o wybitnym zabarwieniu religijnym.

11-20: Odcinek drugi ma dla tej części nauk znaczenie zasadnicze. Ukazuje on bowiem całe bogactwo mądrości w szerokim kontekście jej przydatności dla życia ludzkiego i prawidłowego rozwoju świata. Jest to więc mądrość, która dla człowieka jest drzewem życia, przynoszącym wszelką pomyślność (13-18), i którą posłużył się Jahwe przy stwarzaniu świata (19-20).

Jednostka ta pod względem formalnym jest bardziej zróżnicowana, składa się z napomnienia wstępnego, pełniącego rolę formuły wprowadzającej<sup>84</sup> (11-12), z błogosławieństwa sławiącego człowieka, który zdobył mądrość i jej dary (13-18), oraz z refleksji sławiącej mądrość stwórczą (19-20). Mimo to jej struktura, analogicznie do poprzedniej, zawiera wprowadzenie i trzy elementy pochwały mądrości zestawione w następującej kolejności:

wprowadzenie	11-12
pochwała mądrości	
w człowieku	13-15
w jej darach	16-18
w dziele stworzenia	19-20.

Dodać należy, że również ten odcinek posiada wyraźne zabarwienie religijne, jakiego nadają mu wzmianki o Jahwe we wprowadzeniu i w refleksji końcowej.

21-26: Końcowy odcinek tej części nauk, poza wprowadzeniem (21-22), składa się z podwójnej zapowiedzi (23-24) i napomnienia z uzasadnieniem (25-26), których przedmiotem jest stwierdzenie bezpieczeństwa człowieka pozostającego pod opieką mądrości i Jahwe. Również i tu można więc wyróżnić formułę wstępną i trzy elementy bezpiecznego życia, zestawione w następującej kolejności:

wprowadzenie	21-22
bezpieczeństwo	

<sup>84</sup> 3, 11-12 większość egzegetów dołącza do jednostki poprzedniej, nie uwzględniając jej charakterystycznych właściwości jako formuły wprowadzającej do odcinka następnego.

postępowania	23
spoczynku	24
wśród trwogi	25
postępowania	26.

Element religijny tej jednostki jest wyraźnie zaznaczony w uzasadnieniu końcowego napomnienia, gdzie jest mowa o opiece Jahwe nad krokami człowieka przestrzegającego zasad mądrości. Podwójne zapewnienie o bezpieczeństwie postępowania jest dobrym przygotowaniem i zapowiedzią tematyki drugiej części nauk, która zajmuje się tym właśnie przedmiotem.

Mimo że każdy z wymienionych odcinków zajmuje się własną tematyką szczegółową, to jednak wszystkie one składają się na jeden dłuższy wywód, którego przedmiotem jest religijna strona mądrości.

### γ) Zbiór pierwszy: 3, 27-35

Odrębność form i treści krótkich jednostek tego zbioru, na który składają się 4 zakazy uwarunkowane (27-30), zakaz z uzasadnieniem (31-32) oraz 3 sentencje o paralelizmie antytetycznym (33-35), poruszających szczegółową tematykę z zakresu zagadnień społecznych, religijnych i mądrościowych, jest powodem, dlaczego niektórzy wyłączają te wiersze z kontekstu jako nieautentyczne<sup>85</sup>. Stanowisko takie nie wydaje się jednak słuszne, a zamieszczenie omawianego zbioru w tej części struktury dzieła jest prawdopodobnie zamierzone i dobrze odpowiada funkcji, jaką spełnia on w układzie całości. Przemawiają za tym następujące racje:

Formy i treść jednostek zbioru nie zrywają całkowicie z analogicznymi elementami poprzednich nauk mędrca: wystarczy tu zwrócić uwagę, że wszystkie napomnienia z 27-31 rozpoczynają się od 'al (anafora) podobnie jak większość napomnień z 3, 1-26; poza tym ich tematyka wydaje się nawiązywać do „miłości i wierności wobec Boga i ludzi” z 3, 3-4, a element religijny również tu występuje w stopniu poważnym.

Istnieją przykłady z literatury biblijnej i pozabiblijnej, potwierdzające tego rodzaju zmianę stylu i tematyki przez zamieszczanie elementów odbiegających od najbliższego kontekstu bez naruszania struktury całości (por. rolę przysłów w niektórych perykopach Qoheleta<sup>86</sup>, „interludia” w układzie Księgi Tobiasza<sup>87</sup>, strukturę Mądrości Amenemope<sup>88</sup>).

<sup>85</sup> Zob.: Gemser, dz. cyt., s. 37.

<sup>86</sup> Zob.: G. R. Castellino, *Qohelet and His Wisdom*, „Catholic Biblical Quarterly”, 30 (1968) 18 n.

<sup>87</sup> Zob.: Höpfl, Bovo, dz. cyt., s. 267 n.

<sup>88</sup> Zob.: A. Alt, *Zur literarischen Analyse der Weisheit des Amenemope*, „Supplements to Vetus Testamentum”, 3 (1955) 18 nn.

Podobieństwa i odrębności zbioru wobec najbliższego kontekstu pozostają więc w ścisłym związku z jego funkcją, która polega na tym, że z jednej strony jest to swojego rodzaju uzupełnienie rozważań części pierwszej nauk, z drugiej zaś jest to „rozdzielenie” tych nauk i „przejście” do ich części drugiej.

δ) *Część druga: 4, 1 — 5, 23*

Układ drugiej części nauk mędrca w zasadzie trzyma się dyspozycji wyznaczonej przez rozdz. 2, niemniej jednak w niektórych punktach nieco od niej odbiega przez zamieszczenie w nim późniejszych uzupełnień. Na jego całość składają się następujące odcinki:

4, 1-9: Jest to charakterystyczne wprowadzenie do pozostałych perykop nauk mędrca, do których wyraźnie nawiązuje jego treść (mądrość-obłubienica), a także niektóre elementy stylistyczne (forma opowiadania w osobie pierwszej) oraz podobieństwo jego formuły wstępnej (l. m.) z wezwaniami parenetycznymi z 5, 7 i 7, 24 (l. m.).

Od strony formalnej jednostka ta zbliża się do poprzednich nagromadzonymi napomnieniami, a równocześnie różni się od nich tym, że napomnienia te tworzą jedną obszerną formę opowiadania w osobie pierwszej<sup>89</sup>, dotychczas nie spotykanego; poza tym jej formuła wstępna również odbiega od pozostałych.

Różnice dotyczą również treści jednostki, gdzie występuje charakterystyczna koncepcja o mądrości-obłubienicy, dotychczas w takim ujęciu nie zachodząca. Z drugiej strony artykulacja logiczna odcinka przebiega według znanego schematu, na który składa się wprowadzenie i 3 elementy treści, co ilustruje następujące zestawienie:

wprowadzenie	1-4
nabywanie mądrości	
warunki	5-6
początek	7
korzyści	8-9.

Wszystko to wskazuje, że uzupełnienie utrzymane w stylu nauk mędrca urasta do rangi samodzielnego wprowadzenia do drugiej części tych nauk<sup>90</sup>, w stosunku do dyspozycji z rozdz. 2 odpowiednio zmodyfikowanych i poszerzonych.

4, 10-19: Jednostka ta, po większej części, naśladuje formy stylistyczne pierwszej fazy nauk mędrca, a jej tematyka powraca do dyspo-

<sup>89</sup> Zakresu cytowanych przez ojca mędrca słów nie można ograniczać do w. 4, jak chce Gemser (dz. cyt., s. 32), ale należy go rozciągnąć na wszystkie następne wiersze tego odcinka.

<sup>90</sup> Przemawia za tym również 4, 7, który to wiersz formą, a także charakterystycznymi wyrażeniami nawiązuje do „programowego” motto z 1, 7.

zycji z rozdz. 2. W porównaniu z wprowadzeniami tamtej części modyfikacji ulega tu jedynie wstęp (10-13), gdzie po krótkiej formule wzywającej do słuchania (10) następuje zapowiedź tematu (11-12) z zastosowaniem osoby pierwszej, którą wzmacnia napomnienie o charakterze ogólnym (13)<sup>91</sup>. W dalszej części jednostki występuje podwójne napomnienie z podwójnym również uzasadnieniem (14-17), a także sentencja w formie porównania antytetycznego (18-19).

Do zasadniczej tematyki tej jednostki należy zachęta do postępowania drogą mądrości, a unikania drogi ludzi złych, z tym że szczegółowo opracowano tu element drugi, trzymając się następującego schematu:

wprowadzenie	10-13
grzesznicy	
droga	14-15
złość	16-17
upadek	18-19.

Jak stąd wynika, odcinek ten pierwotnie prawdopodobnie rozpoczął drugą część nauk mędrca, omawiającą problem udziału mądrości w postępowaniu ludzkim.

4, 20-27: Drugi odcinek pierwotnej formy struktury tej części nauk składa się z szeregu prostych napomnień, przeważnie bez uzasadnień (z wyjątkiem w. 23), które wskazują na dyspozycje potrzebne do postępowania drogą mądrości. Jednostka ta posiada następującą strukturę:

wprowadzenie	20-22
czujność nad zmysłami	
serce — usta <sup>92</sup>	23-24
oczy	25
nogi	26-27.

5, 1-23: Ostatni odcinek tej części nauk również wykazuje ślady późniejszego przepracowania, widoczne tak w charakterystycznych nowych formach, jak i w niektórych elementach tematyki.

Zakres jednostki pierwotnej zacieśniał się prawdopodobnie do wierszy 1-6. 8. 21, które po formule wprowadzającej (1 n) podają charakterystykę cudzej żony (3-6), następnie dołączają napomnienie z uzasadnieniem, przestrzegając przed niebezpieczeństwem drogi do jej domu (8. 21). Tylko te bowiem wiersze odpowiadają dyspozycji z rozdz. 2, trzymają się środków stylistycznych stosowanych w jednostkach po-

<sup>91</sup> Podmiotem 13b nie jest napomnienie z członu poprzedniego, lecz mądrość, o której mówi w. 11 (zob.: M. D a h o o d, *Ugaritic Lexycography*, VI, „Biblica”, 49 (1968) 368).

<sup>92</sup> W wielu innych tekstach mówiących o funkcji serca, np. Prz 15, 14. 18; 26, 24. 25 itp., wymienia się również rolę ust.

przednich, a nawet kierują się podobną do tamtych strukturą swego układu, który przebiega w sposób następujący:

wprowadzenie	1-2
cudza żona	
pozorny urok	3-4
postępowanie	5-6
niebezpieczeństwo	8. 21.

Pozostałe wiersze stanowią: formułę parenetyczną w l. m. (7), uzasadnienia rozpoczynające się od *pen...* (9-10), zapowiedź przechodzącą w lamentację (11-14), napomnienia (15-17), błogosławieństwo (18-19), pytanie retoryczne (20) oraz końcową zapowiedź (22-23). Ich treścią jest koncepcja, zaznaczona w 4, 1-9 i rozbudowana w dalszych perykopach, o cudzej żonie (6, 20-35; 7, 1-27), o mądrości-oblubienicy i o głupocie-cudzołożnicy, która w takim ujęciu w pierwotnej wersji nauk mędrca nie występuje.

Tak więc pierwotnie do części drugiej należały prawdopodobnie trzy odcinki nauk mędrca (4, 10-19; 4, 20-27; 5, 1-6. 8. 21) omawiające zagadnienie postępowania i jego niebezpieczeństw.

#### ε) *Zbiór drugi: 6, 1-19*

Zbiór ten niesie z sobą tę samą problematykę co poprzedni, a ocenić go trzeba podobnie jak tamten. Krytyka nie uwzględniająca jedności układu literackiego Prz 1—9 uważa go za nieautentyczny<sup>93</sup>, jednak przy założeniu przeciwnym pogląd taki nie ma podstaw.

Składa się on z szeregu jednostek o różnych formach literackich (napomnienia, opisy, zapowiedzi, przysłowie liczbowe), zajmujących się szczegółowymi sytuacjami postępowania i oceną różnych postaw etycznych, przez co dobrze uzupełnia i kończy drugą część nauk mędrca, co należy do jego zadania.

#### ζ) *Uzupełnienia: 6, 20-35; 7, 1-27*

Dwa dodatki w całości poświęcone tematyce cudzej żony uzupełniają drugą część nauk mędrca.

<sup>93</sup> Na poparcie takiego stanowiska np. Gemser (dz. cyt., s. 37 n.) przytacza następujące argumenty: „Te cztery napomnienia (6, 1-5. 6-11. 12-15. 16-19) nie odpowiadają programowi zbioru pierwszego (por. 2, 12-22) i rozrywają łączność odcinka poprzedniego (rozdz. 5) z następnym (6, 20-35), które omawiają to samo zagadnienie cudzołóstwa; jeśli je rozpatrywać od strony form, zbliżają się one raczej do 22, 17 — 24, 22 oraz do 30, 15-33, a więc są one dodatkiem późniejszym, podobnie jak 3, 27-30. 31-35; por. także LXX, gdzie po w. 8 zamieszczono trzy dodatkowe przysłowia o pszczołach”. Nietrudno jest zauważyć, że racje te nie mają podstaw, jeśli

Pierwszy z nich (6, 20-35) po ogólnym wprowadzeniu, zalecającym przestrzeganie wskazówek rodzicielskich (20-23), dowodzi szkodliwości i nierozumności cudzołóstwa, którego można uniknąć przez pozytywne ustosunkowanie się do podawanych pouczeń (24-35).

Dodatek drugi (7, 1-27) jest szczególnie bogato rozbudowanym poematem, gdzie po części wstępnej ze wzmianką o mądrości jako oblubienicy (1-5), w szeregu strof ukazano konkretny przypadek nieroztropności młodego człowieka, ulegającego namowom cudzołożnicy (7-27).

O drugorzędnym znaczeniu tych perykop świadczą zarówno ich formuły wprowadzające o znaczeniu bardzo ogólnym, jak również charakterystyczne środki stylistyczne, a także powtarzanie znanej już problematyki<sup>94</sup>.

Teksty te leżą na linii znanego już wprowadzenia z 4, 1-9 i uzupełnień z rozdz. 5: nieproporcjonalne poszerzenie tego rozdziału i dołączenie doń dwóch nowych obszernych perykop sprawiły, że powstała nowa „trójka” nauk o cudzej żonie. Jak wynika z treści tych nauk, kobieta ta reprezentuje głupotę<sup>95</sup> i stoi w wyraźnej opozycji do prawowitej małżonki i oblubienicy, reprezentujących mądrość.

#### c) Drugie przemówienie mądrości 8, 1-36

Druga mowa mądrości swój układ wzoruje na schemacie znanej szeroko w starożytności formie wypowiedzi posłańca (formuła *legati*, *Botenspruch*), która zawierała 3 zasadnicze elementy: wzmiankę o adresacie, o autorze i właściwą wypowiedź<sup>96</sup>. Wszystkie te elementy występują w 3, 1-36.

Po ogólnym wprowadzeniu (1-3), nawiązującym do 1, 20-21, mądrość

się uwzględni jedność literacką dzieła, a także rodzaj funkcji tego zbioru; dołączenie przysłów przez wydawców LXX w tak luźno zestawionych jednostkach jest zrozumiałe.

<sup>94</sup> Jednostki te, podobnie jak 4, 1-9, dostosowują swe właściwości stylistyczne i doktrynalne do najbliższego kontekstu (formuły wprowadzające, napomnienia, porównania), a także dorzucają do nich elementy własne (opis, pytanie retoryczne itp.).

<sup>95</sup> „Kobietą obcą” nie jest cudzoziemka usiłująca wprowadzić ucznia w praktyki kultu pogańskiego, jak chce G. Boström (*Proverbiastudien. Die Weisheit und das fremde Weib in Spr. 1—9*, Lund 1935); jest nią cudzołożna Izraelitka, której grzech stanowi typowy przejaw postępowania nierozumnego i szkodliwego (por.: P. Humbert, *La „Femme étrangère” du Livre des Proverbes*, „Revue des Etudes Sémitiques”, 2 (1937) 49—64; tenże, *Les adjectifs „zar” et „nokri” et la „femme étrangère” des Proverbes bibliques*, [W:] *Mélanges R. Dussaud*, t. I, Paris 1939, s. 259—266.

<sup>96</sup> Stosuje ją np. Jeremiasz w 2, 2: „Idź i wołaj do Jerozolimy, mówiąc [adresaci]: Tak mówi Jahwe [autor]: Pamiętam miłość twojej młodości [...] [wypowiedź]”.

wymienia adresatów swojego apelu (4-11), następnie jako właściwa autorka tego apelu szeroko opisuje własne przymioty od strony ich odniesienia do ludzi i do Jahwe (12-21. 22-31), a na końcu przytacza krótko treść samej wypowiedzi (32-36)<sup>97</sup>.

Niektórzy egzegeci słusznie zwracają uwagę na kontrast, jaki zachodzi pomiędzy ukazaną tu mądrością a cudzołożnicą z rozdz. 7<sup>98</sup>, a także na podobieństwa zamieszczonej tu pochwały mądrości z analogicznymi wypowiedziami w rozdz. 2 i w 3, 13-26<sup>99</sup>. Jednakże związki tej mowy mądrości z poprzednimi jednostkami dzieła na tym się nie wyczerpują, w każdej bowiem z wymienionych części mowy można je bez trudu odnaleźć.

Wprawdzie adresatami przemówienia są wszyscy ludzie (4), niemniej jednak osobno wymienieni są prostacy i głupcy, znani już z 1, 22 i 7, 6 nn.

Wśród nazw opisujących mądrość znajduje się wiele terminów dobrze już znanych (*ḥokmāh*, *bînāh*, *da'at*, *m'zimmāh*, por. *t'bûnāh* w w. 1). Istnieją również nowe (*'ormāh*, *'ešāh*, *tûšijāh*, *g'êbûrāh*), lecz te jedynie dopełniają poprzednie, ukazując pełnię autorytetu autorki przemówienia. Poza tym nie wydaje się ulegać wątpliwości, że w. 27 nn. mają ścisły związek ze wzmianką o roli mądrości w dziele stwórczym z 3, 19-20.

Końcowy apel mądrości formułuje krótko jedną z podstawowych tez mędrca o jej wpływie na życie (*ḥajjîm*), którego nie posiadają grzesznicy, skazani na wyniszczenie własnej duszy (*nefeš*) i na śmierć.

Tak więc przemówienie to z jednej strony reasumuje dotychczasowe wywody mędrca, z drugiej zaś nadaje im wartości wywodów samej mądrości i takie jest zadanie drugiej części tego rodzaju inkluzji tychże nauk.

### 3. EPILOG: 9, 1-18

W skład końcowej części Prz 1—9 wchodzi: opis uczty uosobionej mądrości (1-6), trzeci zbiór napomnień i sentencji (7-12) oraz opis uczty uosobionej głupoty (13-18).

#### a) Uczta mądrości 9, 1-6

Odmienny od dotychczas poznanych form opis uczty nie tylko nawiązuje do wielkich prozopopei mądrości z 1, 20-33 i z 8, 1-36, ale zawiera również niektóre elementy uprzednio już występujące:

<sup>97</sup> Zastosowany tu schemat formuły wypowiedzi posłańca jest odpowiednio zmodyfikowany, ponieważ autorką wypowiedzi jest sama mądrość, która w obszernej pochwalie części środkowej przedstawia swoją naturę i przymioty.

<sup>98</sup> Np. G e m s e r (dz. cyt., s. 47).

<sup>99</sup> Np. Hamp (dz. cyt., s. 426).

Jest to więc mądrość występująca pod nazwą *ḥokmôt*, podobnie jak w 1, 20. Aluzje do opisanego tu domu mądrości spotkać można w 8, 35, a rysy gospodyni uczty przypominają nieco oblubienicę z 4, 5-9 i z 7, 4. Zaproszenie skierowane jest do *petî*, którym może być człowiek znany z 1, 22. 32; 8, 5, a także do występującego razem z nim w 7, 7 *ḥāsar-lēb*. Poza tym główna treść wezwania końcowego o życiu i roztroprnym postępowaniu jest krótką syntezą uwag wielu jednostek dzieła.

Zadaniem tej części epilogu jest więc przyoblec myśli znane w kształty nowe, ze szczególnym podkreśleniem tezy zasadniczej, jaką jest ostatnie wezwanie do życia i postępowania w mądrości.

### b) Zbiór trzeci 9, 7-12

Zdaniem krytyki, nie uznającej literackiej jedności dzieła, również ten zbiór wywodzi się z innego środowiska mądrościowego<sup>100</sup>. Tymczasem po uwzględnieniu takiego założenia okazuje się, że zadaniem tych kilku wierszy jest oddzielenie omawianego opisu od analogicznego obrazu uczty głupoty z 9, 13-18. Odmienność form jednostek zbioru<sup>101</sup>, a także nieco pesymistyczny ton ich treści dobrze odpowiadają takiemu zadaniu i odpowiednio dysponują czytelnika do należytego odbioru opisu o formie podobnej, lecz o całkowicie odmiennej i smutnej treści.

### c) Uczta głupoty 9, 13-18

Forma i schemat układu tego opisu trzymają się ściśle struktury 9, 1-6, jednak jego treść zawiera element nowy, jakim jest uosobienie głupoty. Koncepcja ta w takim ujęciu dotychczas nie występowała, jednak jej zarys do pewnego stopnia ujawniały perykopy o cudzej żonie, a zwłaszcza opis cudzołożnicy z rozdz. 7, co słusznie podkreślają niektórzy egzegeci<sup>102</sup>. Omawiany opis nadaje głupocie kształty równo-

<sup>100</sup> Zdanie takie uzasadnia np. Gemser (dz. cyt., s. 51) w następujący sposób: „Wierszy 7-12 na pewno nie należy uważać za pierwotne: rozrywają one bowiem dwa pokrewne sobie odcinki 1-6 i 13-18 i nie wydają się kontynuować wiersza 6, przeciwnie, zaproszeniu z 1-6 odbierają wiele z jego serdeczności i wnikliwości; także rytmika jest tu inna niż w 1-6 i 13-18. Ponieważ LXX po wierszu 12 zamieszcza trzy wiersze, których brak jest w tekście masoreckim, tym samym potwierdza w pełni drugorzędny charakter 7-12. Wiersze te przeszły tu z innego miejsca (może z rozdz. 15, por. 15, 5. 10. 12. 32) albo zostały włączone przez czytelnika, który poczynony doświadczeniem, uznał za konieczne osłabić optymistyczny ton 1-6”. Podobnie jak w wypadku zbioru z 6, 1-19 również te racje tracą na wartości po uwzględnieniu założenia o jedności literackiej dzieła i o charakterystycznym zadaniu tego rodzaju zbiorów, wymagającym odrębności ich form i treści.

<sup>101</sup> Por. jednak 9, 10 i 1, 7 i 4, 7, a także znane z poprzednich części dzieła formy stylistyczne (sentencje, napomnienia, zapowiedź).

<sup>102</sup> Np.: Wiesmann, dz. cyt., s. 32; Hamp, dz. cyt., s. 446.



rzędnej konkurentki mądrości, jakkolwiek ze szczegółów opisu jasno wynika jej bezwartościowość moralna i ogromna szkodliwość dla ludzi.

Wobec tego rola tej jednostki w układzie całego dzieła jest analogiczna do zadania opisu uczt mądrości. Mianowicie ma ona na celu zebranie dotychczasowych uwag o niebezpieczeństwie głupoty i nadanie im formy ostatecznej przestrogi przed lekkomyślnym i nierozumnym narażaniem się na nie.

Zadania obu opisów uczt wzajemnie się więc dopełniają. Przez kontrastowe, zwarte i wyraźne zestawienie wizji dwóch przeciwnych sobie dróg z jednej strony zamykają one długi i zróżnicowany wątek artykulacji logicznej całego dzieła, z drugiej zaś przygotowują czytelnika do odpowiednich refleksji i decyzji przy korzystaniu z materiału następnych części Księgi Przysłów.

Przedstawiony schemat literackiego układu Prz 1—9 ukazuje więc, że chodzi tu o dzieło o strukturze jednolitej i zwartej, w której poszczególne jednostki zajmują określone miejsca i pełnią wyznaczone im zadania. Różnorodność form stylistycznych nie rozbija tej jedności, ale nadaje jej odpowiednich barw i dobrze uwydatnia funkcje jej poszczególnych części składowych. Plan tego układu jest logiczny i przeprowadzony konsekwentnie, a pewne zakłócenia spowodowane uzupełnieniami pierwotnej wersji niektórych jego części nie idą zbyt daleko. Wspomniana różnorodność form, jak również zauważone uzupełnienia wskazują na złożoność innego problemu tej części Prz, jakim jest geneza tego utworu, który to temat przerasta jednak ramy niniejszego opracowania.

## ORDRE LITTÉRAIRE DU LIVRE DES PROVERBES: CHAPITRES 1—9

### Résumé

On ne consacrait pas jusqu'alors assez d'attention au problème d'arrangement littéraire des Proverbes 1—9 en partant de ce principe qu'il s'agit ici d'une collection d'unités indépendantes juxtaposées d'après le modèle des autres parties de ce Livre.

Certains essais de systématiser la teneur de ce Livre n'ont pas trouvé d'approbation à cause d'une motivation plutôt faible.

Il y a pourtant des critères indiquant que cette oeuvre c'est une composition homogène se distinguant parmi les autres parties de Proverbes. Les voilà: ainsi nommées formules introduisantes (d'avertissement, parénétiques, de conclusion), le caractère de disposition du ch. 2, la terminologie caractéristique, la base doctrinaire de l'unité, les certaines propriétés de la méthode de composition.

A la base d'ordre littéraire des Prov. 1—9 repose le schéma de la structure uniforme de la composition que constituent les parties suivantes:

L'introduction (1, 7-19): elle comprend la sentence d'entrée (7), l'appel à obéir aux exhortations données (8-9) et un avertissement contre la voie des pécheurs (10-19).

La matière essentielle de l'oeuvre comprend deux parties de base terminées par deux inclusions:

La première (1, 20-33) a une forme d'un discours d'accusation énoncé par la Sagesse personifiée, la teneur de laquelle se lie avec l'introduction en démontrant le tragique de la conduite des simples et des niais.

L'introduction à des exhortations propres du Sage est ch. 2 qui est une disposition de la matière traitée dans les deux parties qui suivent.

La première partie (3, 1-35) en trois passages d'exhortations (1-9. 10-20. 21-26) s'occupe de la description de relation qui a lieu entre la Sagesse et la crainte en face de Jahvé. Un court recueil d'exhortations détaillées (3, 27-35) continue cette partie. Son devoir est de compléter les considérations précédentes et aussi de les séparer de la teneur qui suit.

La seconde partie (4—7) est plus variée. On peut y distinguer la partie élémentaire et aussi des suppléments ultérieurs:

La forme de la partie élémentaire analogiquement à la précédente comprenait trois courts passages d'exhortations (4, 10-19; 4, 20-27; 5, 1-6. 8. 21) avertissant contre la voie des pécheurs — suivie par un recueil d'instructions détaillées (6, 1-19) qui remplit la même tâche que dans la première partie.

Les suppléments de la forme essentielle (4, 1-9; 5, 7. 9-20. 22-23; 6, 20-25; 7, 1-27) élargissent remarquablement sa sphère et son fond des observations qui préparent la conception de la Sottise personifiée dans un tel degré qu'elle croit jusqu'au rang d'une partie indépendante avec sa propre introduction (4, 1-9) et trois passages des avertissements contre la femme d'autrui (5; 6, 20-35; 7).

La seconde inclusion (8, 1-36) s'exprime dans la formule d'un messager par laquelle la Sagesse personifiée résume la teneur élémentaire des considérations du Sage et la présente du point de vue de sa propre autorité.

L'épilogue terminant l'oeuvre (9, 1-18) comprend la description des régals de la Sagesse (1-6) et la Sottise (13-19) que divise un court recueil de sentences et d'exhortations détaillées (7-12). Cet épilogue présente la synthèse caractéristique de la teneur de l'oeuvre et prépare à la lecture attentive et profitable des parties suivantes du Livre des Proverbes.