

Ks. dr Marcin Zieliński, SBP 333

ZNACZENIE RZECZOWNIKA ΦΘÓΝΟΣ W MDR 2,24*

Interpretacja rzeczownika φθόνος w Mdr 2,24 może rodzić pewne trudności. W egzegezie φθόνος jest generalnie odnoszony do postawy diabła, który, zazdrosny o człowieka, buntuje się przeciw Bogu. Takie znaczenie pojawia się już w literaturze apokryficznej i patrystycznej. Ten artykuł ukazuje kontekst analizowanego wersetu, kwestie związane z jego tłumaczeniem oraz możliwe interpretacje. Bada najpierw naturę śmierci, stara się ukazać, jaka rzeczywistość kryje się za terminem διάβολος i dlaczego autor opisuje jego działanie jako motywowane zawiścią. Opierając się na tekstach Filona z Aleksandrii argumentuje, że zawiść rozumiana jako smutek związany z brakiem różnych dóbr, które posiadają inni, to tylko określenie istoty tego uczucia. Wydaje się, że autor natchniony chciał przede wszystkim ukazać zawiść jako postawę negatywną, radykalnie przeciwstawną idei mądrości, cnoty i bliskości Boga. W takiej interpretacji zawiść objawia stan moralnego zła, absolutnego braku mądrości, który skutkuje oddzieleniem od Boga, wprowadza niezgodę między ludźmi i ostatecznie doprowadza do duchowej śmierci.

Emocje to interesujący temat w kontekście późnej literatury mądrościowej oraz stoicyzmu. Szczególnie bogata w opisy różnych stanów emocjonalnych jest Księga Mądrości. Z jednej strony cechuje ją niezwykła przenikliwość

* Niniejszy tekst wystąpienia przesłany przez autora do ponownej publikacji w ZN SBP ukazał się jako artykuł w czasopiśmie *The Biblical Annals* 11/4 (2021) 559–573.

w opisywaniu tych odczuć, także ze strony psychologicznej², z drugiej są one przedmiotem refleksji o charakterze filozoficznym i mają również ważny wymiar teologiczny³. Zgodnie z ideą stoicką przeżywanie określonych emocji jest uzależnione od dokonywanych wyborów oraz przyjmowanej filozofii życia.

Wśród wielu emocji w Księdze Mądrości dwukrotnie pojawia się rzeczownik **φθόνος**, oznaczający „zawiść, zazdrość”. Szczególnie interesujące wydaje się być wyrażenie z Mdr 2,24, w którym autor natchniony mówi o zawiści diabła. Sam rzeczownik **φθόνος** domaga się pogłębionej analizy także dlatego, że w komentarzu Giuseppe Scarpata, uznawanym powszechnie za najlepszy komentarz językowy do Księgi Mądrości, słowo zostaje zupełnie pominięte przy analizie Mdr 2,24 i zaledwie przywołane przy Mdr 6,23, gdzie autor skupia się głównie na znaczeniu towarzyszącego mu czasownika **τήκω** („rozpuszczać się, konsumować, zużywać”). Autor nie analizuje go nawet w końcowej części II rozdziału, gdzie zazwyczaj każdemu istotnemu słowu poświęca krótki opis. Trudności rodzi także interpretacja słowa **διάβολος**, które w egzegezie współczesnej było odnoszone do różnych podmiotów.

Celem tego artykułu będzie analiza znaczenia słowa **φθόνος** w kontekście Biblii i literatury pozabiblijnej, a także ukazanie jego pogłębionego sensu, ściśle powiązanego z wewnętrzną logiką księgi.

1. Kontekst generalny

Dla zrozumienia Mdr 2,24 istotny jest werset poprzedzający, który podkreśla, że człowiek został stworzony „do nieśmiertelności” (**ἐπ’ ἀφθαρσία** - 2,23). Jest to echo słów z Mdr 1,13-15, która rozwija ten koncept w formie negatywnej stwierdzając, że Bóg nie uczynił śmierci (por. Mdr 1,13). Z racji na powiązanie tych tekstów w strukturze księgi należy je interpretować razem⁴.

Warto najpierw zwrócić uwagę na użycie słowa **ἀφθαρσία**, które pojawia się 3 razy w Księdze Mądrości (dwukrotnie także w Czwartej Księdze Ma-

² J. Lange – S. Protasi, “An Interdisciplinary Perspective on the Value of Envy”, *Review of Philosophy and Psychology* (2021) 1-7, gdzie zazdrość jest badana z perspektywy przede wszystkim psychologicznej.

³ J. M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences* (AnBib 41; Biblical Institute Press 1970) 24-25.

⁴ P. Bizzeti, *Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario* (Rivista biblica. Supplementi 11; Brescia: Paideia 1984) 65.

chabejskiej: 9,22 i 17,12). Rzeczownik pojawia się również w Nowym Testamencie w odniesieniu do Chrystusa oraz należących do Niego, którzy cieszą się nowym życiem (por. Rz 2,7; 1 Kor 15,42; 2 Tm 1,10). U Filona ἀφθαρσία opisuje nieśmiertelność zyskaną dzięki życiu wypełnionemu cnotą i właściwym postępowaniem (por. De sacrificiis 5; De agricultura 100; De ebrietate 140)⁵. Księga Mądrości używa go do przedstawienia konceptu niezniszczalności, który odnosi się nie tylko do duszy, ale także do ciała i, szerzej, do całego człowieka, który zostanie zachowany od duchowej śmierci rozumianej jako doświadczenie kary⁶. Według interpretacji Luca Mazzinghiego należy przyjąć, że człowiek został stworzony „w niezniszczalności”, która opisuje przede wszystkim stan inicjalny, tuż po stworzeniu, a nie tylko powołanie człowieka do nieśmiertelności po śmierci. Również odniesienie do człowieka jako obrazu Bożej wieczności, obecne w tym wersecie, sugeruje nawiązanie do momentu stworzenia w Księdze Rodzaju. Owa nieśmiertelność nie była wewnętrzną cechą ludzkiej natury, ale darem Boga i mogła zostać utracona, co nastąpiło w momencie grzechu pierwszych rodziców. Mimo to człowiek, przestrzegając przykazań, może powrócić do pierwotnej szczęśliwości i ostatecznie cieszyć się nieśmiertelnością jako nagrodą za dobre życie⁷. Należy podkreślić, że utrata owej niezniszczalności nie odnosi się do śmierci fizycznej, która, wydaje się, była obecna w planie stworzenia od samego początku, ale do oddalenia się od Boga przez wybór zła i w konsekwencji do śmierci rozumianej jako doświadczenie sądu i kary⁸. W tym kontekście pojawia się koncept śmierci rozumianej jako „śmierć duchowa”, która zostaje sprowadzona na świat przez zawiść diabła.

⁵ W komentarzu Scarpaty znajdujemy odesłanie do ważnego cytatu z *De opificio mundi* 77: „Dzięki filozofii człowiek, choć skazany na śmierć, zdobywa nieśmiertelność”: G. Scarpat, *Libro della Sapienza. Vol. 1* (Biblica. Testi e Studi 1; Brescia: Paideia 1989) 162. 390.

⁶ M. V. Fabri, *Creazione e salvezza nel libro della Sapienza. Eseggesi di Sap 1,13-15* (Studi di Teologia 6; Roma: Armando 1998) 217-260; B. Poniży, „Athanasia i aftharsia. Elementy filozofii greckiej w Księdze Mądrości”, *Sapientis est ordinare. Opuscula Ludovico Wciorka septuagenario dedicate* (red. P. Bortkiewicz – F. Lenort) (Opuscula Dedicata 4; Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu 2001) 23-37.

⁷ R. E. Murphy, „«To Know Your Might Is The Root Of Immortality» (Wis 15,3)”, *CBQ* 25/1 (1963) 92-93.

⁸ L. Mazzinghi, *Libro della Sapienza. Introduzione, traduzione, commento* (AnBib 13; Roma: Gregorian&Biblical Press 2020) 135.

2. Interpretacja słowa διάβολος

Werset 24 niesie odpowiedź na pytania, które mogą się zrodzić po lekturze wersetu 23 i dotyczyć kwestii pochodzenia śmierci oraz jej natury. Mdr 1,13. 15 oraz 2,23 ukazują, że Bóg nie chce śmierci, tworzy wszystko, aby istniało, obdarzając darem nieśmiertelności. W wersecie 24 zostaje wprowadzony διάβολος jako nowy element rzeczywistości, który odpowiada za wejście śmierci na świat. Tekst w Mdr 2,24 w opinii większości egzegetów to jeden z najstarszych fragmentów, który identyfikuje węża z Rdz 3 z diablem, rozumianym jako przeciwnik Boga⁹. Termin pojawia się tak w Biblii, jak i w literaturze klasycznej, określając kogoś, kto jest oskarżycielem, wprowadza niezgodę i konflikty¹⁰. Bez wchodzenia w szczegółowe analizy należy podkreślić, że słowo w Biblii stopniowo oznacza kogoś, kto oskarża i sprowadza na człowieka najpierw negatywne doświadczenia, a potem zło, stając się figurą, która chce kusić alternatywnymi wizjami moralności i szczęścia. W logikę jego działania są wpisane nieustanne próby oddzielania ludzi od Boga¹¹.

Słowo διάβολος pojawia się w Księdze Mądrości tylko raz, co czyni trudniejszą jego interpretację. Fakt, że tłem opowiadania wydaje się być narracja z Księgi Rodzaju, w naturalny sposób sugeruje, że mamy tu do czynienia z kusicielem z Rdz 3, gdyż to przez niego śmierć rozumiana jako oddalenie się od Boga wchodzi na świat. Wydaje się, że tak w Księdze Rodzaju, jak i w Księdze Mądrości nie chodzi o śmierć fizyczną, gdyż Biblia zaświadcza, że Adam po grzechu żył jeszcze przez długi czas (por. Rdz 5,5). W Księdze Mądrości doświadczenie śmierci duchowej jest łączone z oddaleniem się od Boga i prowadzeniem życia, które jest diametralnie różne od tego, które zostało objawione przez Boga i mądrość (por. Mdr 2,21-22; 5,6-7).

Stwierdzenie, że śmierć weszła na świat z powodu diabła, skłoniło niektórych egzegetów do sugestii, że w tekście przywołuje się postać Kaina, który zabił swojego brata i w ten sposób spowodował zaistnienie śmierci w historii ludzko-

⁹ Według Collinsa to najstarsze utożsamienie diabła z biblijnym kusicielem z Rdz 3: J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (Louisville (KY): Westminster John Knox Press 1997) 190; B. Poniży, *Księga Mądrości* (NKB.ST 20; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012) 173.

¹⁰ A. Sisti, *Il libro della Sapienza* (Assisi: Porziuncola 1992) 131-132.

¹¹ Sisti, *Il libro della Sapienza*, 132; G. von Rad, "διάβόλω", *Grande Lessico del Nuovo Testamento* II, 934.

ści¹². Należy zauważyć, że w opisie z Rdz 4 Kain zadał bratu śmierć fizyczną, podczas gdy w Mdr 2,24 chodzi raczej o śmierć duchową, odejście od Boga. Niektórzy autorzy podkreślają, że chodziłoby nie tyle o moment pierwszego zabójstwa, ale o śmierć duchową, którą sprowadził na siebie Kain poprzez ten czyn¹³. Prawdą jest, że w pismach Filona można przeczytać, że Kain zadał swojemu bratu śmierć fizyczną, przez co sprowadził na siebie śmierć duchową (De cherubim 52; De fuga et inventione 60; De praemiis et poenis 68)¹⁴. Wydaje się jednak, że działanie Kaina jest tylko konsekwencją innego wydarzenia, czyli odłączenia się ludzi od Boga, które doprowadziło całą ludzkość do stopniowego, ale nieubłagalnego upadku i demoralizacji. Ponadto autor Księgi Mądrości czyni aluzję do postaci Kaina w wersecie 10,3, nazywając go po prostu ἄδικος („bezbożny”). Również przymiotnik ἀδελφοκτόνος („bratobójczy”) użyty w tym samym wersecie mógłby doskonale opisać grzech Kaina, jednak autor natchniony nie używa tych określeń w 2,24. Stąd utożsamienie z Kainem nie wydaje się być słusznym.

Ciekawą interpretację tego wersetu przedstawia J. Zurawski, który stara się go odczytać w nowy i oryginalny sposób¹⁵. Podkreśla on, że obecny w tekście termin διάβολος nie musi automatycznie oznaczać diabła rozumianego jako istotę nadprzyrodzoną, która kusi człowieka. Argumentuje, że zarówno w Księdze Mądrości, jak i w działach Filona z Aleksandrii brak jest figury szatana jako postaci ponadnaturalnej i działającej jako przeciwnik Boga¹⁶. Pod postacią diabła może kryć się po prostu ludzkość, a dokładnie ta część, która jest określana jako ἄσεβεις i odrzuca Boże przykazania. Rodzi się jednak pytanie, dlaczego autor nie kontynuował używania rzeczownika ἄσεβεις, który określa bezbożnych w Mdr 2, a wprowadził nowe – trudne do interpretacji, bo pojawiające się tylko raz w całym tekście – słowo. W opinii amerykańskiego egzegety nowo wprowadzony rzeczownik w liczbie pojedynczej miał podkreślić z jednej strony indywidualną odpowiedzialność moralną każdego człowieka za podejmowane decyzje. Z drugiej strony samo znaczenie słowa

¹² J. M. Zurawski, “Separating the Devil from the Diabolos : A Fresh Reading of Wisdom of Solomon 2.24”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 21/4 (2012) 374.

¹³ Por. W. Learoyd, “The Envy of the Devil in Wisdom 2,24”, *The Expository Times* 51 (1939-40) 395.

¹⁴ D. Winston, *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 43; Garden City (NY): Doubleday 1979) 121-122.

¹⁵ Zurawski, “Separating the Devil from the Diabolos”, 368-376.

¹⁶ Zurawski, “Separating the Devil from the Diabolos”, 382.

miało kłaść akcent na podstępny, oszczerczy sposób działania, który miał na celu wystawienie ludzi na próbę i doprowadzenie ich do upadku¹⁷. Autor podnosi również istotną w tym kontekście kwestię interpretacji słowa **πειράζω** („kusić”, „wystawiać na próbę”), które w tłumaczeniach współczesnych jest oddawane generalnie jako „doświadczenie” w sensie odczuwania skutków. Tak tłumaczy ten czasownik na przykład Biblia CEI (2008) używając wyrażenia „ne fanno esperienza” („doświadczać jej”), David Winston w swoim komentarzu „The Wisdom of Solomon”, wydanym w serii The Anchor Bible („and they who are his own experience him”) czy BT (2014), która używa słowa „doświadczać”, a w przypisie podaje także alternatywne tłumaczenie „kuszą”, które oddaje wiernie sens greckiego słowa. Ten ostatni sposób tłumaczenia zyskuje aprobatę niektórych egzegetów¹⁸. Jego zwolennikiem jest Giuseppe Scarpat, który podkreśla, że wierność tekstowi greckiemu i oddanie słowa **πειράζω** przez: „kusić, wystawiać na próbę” nie zaburza w żaden sposób logiki tekstu. Takie tłumaczenie podkreśla, że przez działanie diabła śmierć weszła na świat, który następnie jest kuszony, wystawiany na próbę przez tych, którzy dokonali już wyboru i opowiedzieli się nie po stronie Boga, ale śmierci¹⁹.

Zurawski przywołuje teorię odnoszącą się do Kaina jako tego, który był pierwszym **διάβολος**, ponieważ to jego zabójstwo spowodowało, że śmierć (fizyczna i duchowa) weszła na świat, ale ostatecznie nie rozstrzyga, kim jest **διάβολος**. Według jego opinii pod tym słowem może ukrywać się zarówno wąż z Edenu, jak i Kain, rozumiani jako przykłady destruktywnego działania²⁰. W tekście artykułu pojawia się także kontrowersyjne stwierdzenie, że tożsamość tego kusiciela nie jest istotna, ponieważ nie czyni żadnej różnicy w odniesieniu do całej ludzkości, która jest nieustannie poddawana próbie i od jej wyborów zależy, czy osiągnie ją śmierć duchowa. Wydaje się, że określenie tożsamości tej postaci byłoby istotne, ponieważ jeśli ma charakter nadprzyrodzony, jej działanie, z racji na naturę i zakres możliwości, będzie inne niż działanie bezbożnego człowieka. Wydaje się, że odniesienie do węża z Rdz 3 jest najbardziej prawdopodobne. Należy jednak zauważyć, że autor Księgi Mądrości odwołuje

¹⁷ Zurawski, “Separating the Devil from the Diabolos”, 390.

¹⁸ Por. A.-M. Dubarle (ed.), “*La tentation diabolique dans le livre de la Sagesse, 2, 24*”, *Melanges Eugene Tisserant I* (Studi e testi 231; Roma: Vatican Press 1964) 187-195, który odwołuje się do: S. Lyonnet, “Le sens de **πειράζω** en Sap 2,24 et la doctrine du péché originel”, *Bib* 39/1 (1958) 27.

¹⁹ Scarpat, *Libro della Sapienza*, 166-167.

²⁰ Zurawski, “Separating the Devil from the Diabolos”, 392.

się do pewnych obrazów biblijnych i nie przedstawia swojej jednoznacznej interpretacji natury postaci ukrywającej się za διάβολος.

Kolejnym ważnym problemem jest znaczenie czasownika εἰσέρχομαι, który może być kluczowy dla interpretacji postaci diabła. Oznacza on „wejście, pojawienie się, narodzenie”, które z punktu widzenia semantycznego podkreśla ideę czegoś, co wcześniej było nieobecne i co pojawia się, wręcz wkracza w określoną sytuację, przynosząc istotne zmiany związane z tą obecnością. Czasownik występuje w formie aorystu, który może być interpretowany jako aoryst chwilowy albo ingressivus, czyli wydarzenie, które zaistniało w przeszłości i może określać moment rozpoczęcia jakiejś czynności albo stanu²¹. Wydaje się, że werset 24 nie opisuje generalnego stanu grzeszności człowieka i jego możliwej przynależności do śmierci, ale wydarzenie inicjujące cały ten proces, poprzez które ten stan mógł zaistnieć (w moim odczuciu wydarzenie w Rdz 3 jest tu najbardziej prawdopodobne). Werset 24b pokazuje natomiast, że cała ludzkość jest wystawiana na próbę przez tych, którzy należą do „partii śmierci” (tłumacząc wiernie określenie używane przez Mazzinghiego) i dzielają tę filozofię życia²².

Należy również podkreślić, że autor z całą pewnością zna doskonale Księgę Rodzaju, gdyż odwołuje się do niej wielokrotnie (por. Mdr 10, gdzie przedstawia pokrótce historię patriarchów zinterpretowaną w kluczu mądrościowym). W Mdr 19 pojawiają się niektóre elementy opisu stworzenia w odwróconej kolejności, które mogą sugerować, że w myśli autora pojawia się idea powrotu do rzeczywistości raju, który został utracony na skutek pierwszego przewinienia²³. Idea bliskiego obcowania z Bogiem i Mądrością jest autorowi bardzo droga i stąd powrót do tej bliskości jest opisywany jako ukoronowanie całej historii, tak w części eschatologicznej, jak i historycznej. Ponieważ oddalenie się oraz degeneracja rodzaju ludzkiego rozpoczęły się od grzechu pierwszych rodziców, autor mógł mieć na myśli figurę węża jako uczestnika tych wydarzeń i kusiciela, bez wchodzenia w dociekania dotyczące jego natury i istoty. Taka teoria wydaje się być najbardziej logiczna i uzasadniona. Rozstrzygnięcie tego problemu nie jest jednak celem tego artykułu, ale może okazać się istotne przy interpretacji rzeczownika φθόνος.

²¹ A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu* (Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki 13; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) 324-328. Czasownik εἰσέρχομαι pojawia się jeszcze dwukrotnie w dokładnie tej samej formie aorystu w 10,16 i 14,14, zawsze opisując istotną zmianę czy zaistnienie stanu, który wcześniej był nieobecny.

²² Mazzinghi, *Libro della Sapienza*, 130.

²³ J. Vilchez Líndez, *Sapienza. Traduzione e commento* (Roma: Borla 1990) 533.

3. Zawiść powiązana z pragnieniem dóbr posiadanych przez innych

Jeśli śmierć weszła na świat z powodu zawiści żywionej przez diabła, rodzi się pytanie o znaczenie tego słowa i powody, dla których ktoś żywi to uczucie. Rzeczownik **φθόνος** pojawia się 12 razy w Biblii, 3 razy w Starym Testamencie (2 razy w Mdr) oraz w 9 razy w NT. W Ewangeliach określa powód, dla którego faryzeusze wydali Jezusa (Mt 27,18; Mk 15,10). W listach Pawłowych zostaje umieszczony w katalogach wad i grzechów, razem z innymi postawami, których należy się wystrzegać (Rz 1,29; Gal 5,21; Flm 1,15; 1 Tm 6,4; Tt 3,3). Czerpiąc inspirację ze świata grecko-rzymskiego Paweł tworzy w swych listach katalogi wad, które są przeciwieństwem cnót i często są powiązane ze światem pasji i namiętności, które należy kontrolować²⁴. **Φθόνος** należy rozumieć generalnie jako „pełną wrogości zawiść”, która jest ze swej natury agresywna i może wyrządzić krzywdę innym poprzez oszczerstwo czy inne działania, które pozwalają osiągnąć upragnione cele. To dążenie do celu za wszelką cenę wpisuje się w kontekst świata grecko-rzymskiego, który był mocno nacechowany rywalizacją i walką o dominację nad innymi²⁵.

Już od starożytności zawiść była postrzegana jako jednoznacznie negatywna. W kulturze starożytnej powstało wiele przysłów ukazujących jej niszczącą naturę²⁶. Jest to uczucie związane z doświadczeniem przykrości w sytuacji, gdy inni posiadają dobra, których pożądamy nie posiada. Budzi się w nim pragnienie zdobycia ich bez względu na przeszkody, nawet kosztem szczęścia innych ludzi. Zawiść może się łączyć również z sytuacją, w której ktoś posiada wielkie dobra, ale z nich nie korzysta, pragnie bogactwa dla niego samego i jest w stanie popełnić nawet największe zło, aby pomnożyć swoją fortunę (por. Syr 14,6.8). Wyrażenie to znajduje się także u Józefa Flawiusza, który pisze, iż Danielowi zazdroszczono, ponieważ ludzie są zwykle zazdrośni o tych, którzy są bardziej szanowani przez króla niż oni sami (Antiquitates 10,250). W Trzeciej Księdze Machabejskiej znajdujemy wyrażenie podobne do tego z Księgi Mądrości. W 3 Mch 6,7 mówi się o Danielu, który został uratowany, choć został rzucony dzikim lwom z powodu oszczerzej zawiści (**διαβολαῖς φθόνου**). Zostaje tu użyty

²⁴ R. Jewett – E. J. Epp (ed.), *Romans. A Commentary* (Hermeneia; Minneapolis (MN): Fortress Press) 185.

²⁵ Jewett – Epp, *Romans*, 185.

²⁶ C. Spicq (ed.), *Theological Lexicon of the New Testament* (Peabody (MA): Hendrickson 1994) I, 272.

przymiotnik **διαβολή**, który podkreśla fałszywość oskarżeń, obliczonych na uczynienie szkody za wszelką cenę.

Słowo **φθόνος** jest używane często w filozofii stoickiej²⁷. Diogenes Laertios podaje, że zawiść to ból, który pojawi się w człowieku, gdy inny posiada to, czego on sam pożąda (SVF III,412,38-39). W innym miejscu podkreśla, że jest to cierpienie spowodowane tym, że innym powodzi się dobrze. W podobnym tonie wypowiada się w innym fragmencie wyjaśniając, że zawiść to cierpienie związane z faktem, że inni posiadają dobra, których my sami pożądamy (SVF III,413,3-4; III,414,16-18). Píše również, że zawiść to ból z powodu powodzenia innych, nawet jeśli to powodzenie nie wyrządza żadnej krzywdy zazdroszczącemu (SVF III,415,1-2). Plutarch natomiast stwierdza, że ból zawiści charakteryzuje tych, którzy pragną poniżyć innych, doprowadzić ich do upadku, aby sami mogli zostać wywyższeni i zająć ich miejsce (SVF III,418,12-14). Zawiść jako uczucie powoduje więc, że cierpi się z powodu szczęścia innych, chce posiadać to, co stanowi obiekt zawiści i w konsekwencji jest się gotowym uczynić wszystko, łącznie ze skrzywdzeniem drugiego, aby osiągnąć obiekt pragnień.

Odniesienie do zawiści pojawia się także w literaturze pozabiblijnej, gdzie doczekało się szczególnego zainteresowania²⁸. Choć w tekstach biblijnych nie dyskutuje się o naturze zawiści i jej powodach, w literaturze międzytestamentalnej i szczególnie patrystycznej wiele uwagi poświęca się zawiści jako czynnikowi motywującemu ludzkie działanie. Jako przykład można przywołać Życie Adama i Ewy, gdzie w punkcie 16 pojawia się temat zawiści diabła, który z powodu Adama utracił swą chwałę i został wypędzony na ziemię. Kierując się zawiścią diabeł kusił Ewę i doprowadził ludzi do upadku, który był także jego udziałem. Wiele uwagi poświęca się tematowi zawiści także w Testamencie Symeona, gdzie zawiść przedstawiana jest jako uczucie, które chce dominować nad człowiekiem, pozbawiać go snu i kierować ku realizacji zła (por. III,2-3). Ten koncept jest rozwijany przez Ojców Kościoła, często w odniesieniu do Kaina²⁹. Jako przykład można przywołać Cypriana, który wiele uwagi poświęca tej postaci oraz uczuciu zawiści. Píše on, że źródłem i pierwszym odczuwającym zawiść był diabeł, który nie zazdrościł Bogu, ale ludziom, ponieważ byli powołani do istnienia na obraz i podobieństwo Stwórcy. Cytuje w swych rozważaniach tekst z Mdr 2,23-24 i podkreśla, że diabeł, motywowany zawiścią,

²⁷ J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta. I-IV* (Leipzig: Teubner 1905-1924).

²⁸ M. W. Dickie, "Envy", *The Anchor Bible Dictionary* II, 528.

²⁹ B. Czyżewski, "Grzech Kaina w ocenie Ojców Kościoła", *VoxP* 35 (2015) 109-113.

uczynił wszystko, aby ludziom odebrać dar nieśmiertelności. Stąd uleganie zawiści jest naśladowaniem diabła i prowadzi do destrukcji człowieczeństwa³⁰. W podobnym tonie wypowiada się o Kainie sugerując, że Kain był zazdrosny o Abła, którego Cyprian określa mianem „sprawiedliwego” i zgodnie z naturą zawiści, która prowadzi do prześladowania dobrych, dopuścił się zabójstwa. Podkreśla, że po zabójstwie Kain nie mógł wrócić do rajy razem z tymi, którzy go naśladowali. Ponadto u Cypriana pojawia się zestawienie, na zasadzie absolutnego kontrastu, Abła jako pierwszego męczennika i obrazu Chrystusa z Kainem, naśladowcą szatana oraz wcieleniem wszelkiego zła³¹.

Teksty pozabiblijne i patrystyczne dotyczące zawiści cechują się twórczym opracowaniem biblijnych historii i dopowiedzeniami, które nie pojawiają się w przekazie biblijnym. Analizując tekst Księgi Mądrości należy stwierdzić, że nie ma tam żadnych przesłanek pozwalających na stwierdzenie, że zawiść diabła była spowodowana jego upadkiem i pragnieniem zaszkodzenia człowiekowi. Nie pojawiają się żadne informacje o powodach zawiści diabła, co może oznaczać, że autor natchniony chciał nadać temu słowu inne znaczenie. Wydaje się, że ważny aspekt znaczeniowy tego słowa można wydobyć analizując jego użycie w literaturze hellenistycznej, powstałej w tym samym kontekście kulturowym co Księga Mądrości oraz mając na uwadze teologiczne przesłanie całej księgi.

4. Zawiść jako przeciwieństwo cnoty i oddalenie się od Boga

Brak wzmianek o powodach zawiści diabła zmusza do szukania innego wyjaśnienia znaczenia słowa **φθόνος**. Wydaje się, że istotny może być nie tyle powód zawiści, co sama natura uczucie odczytana w świetle współczesnej autorowi Księgi Mądrości literatury hellenistycznej oraz wewnętrznej logiki księgi. Niezwykle istotne wydaje się odniesienie do pism Filona z Aleksandrii, który, choć trochę późniejszy od autora Księgi Mądrości, reprezentuje środowisko intelektualne Aleksandrii pierwszej połowy pierwszego wieku po Chr., bliskie autorowi natchnionemu³². Słowo **φθόνος** pojawia się w jego traktatach

³⁰ E. Murphy, “Imitating the Devil: Cyprian on Jealousy and Envy”, *Scrinium* 14 (2018) 76-77.

³¹ Murphy, “Imitating the Devil”, 83.

³² Jeśli przyjmujemy, że Księga Mądrości powstała w Aleksandrii po roku 30 a.C., a czas działania Filona z Aleksandrii to początek I wieku, dzielić ich może zaledwie jedno pokolenie, ok. 40 lat.

45 razy, w różnych kontekstach. W wielu eksponuje aspekt zawiści jako uczucia, które jest związane z pragnieniem posiadania dóbr należących do innych, w najbardziej klasycznym rozumieniu tego słowa (por. De Josepho 234; De virtutibus 116). Często pojawia się także ważny dla tej analizy aspekt zawiści jako czegoś absolutnie przeciwnego mądrości i cnocie, a w konsekwencji przeciwnego również Bogu. Przybliżenie najważniejszych tekstów pomoże lepiej zrozumieć specyficzne znaczenie, które słowo to posiada w pismach Filona.

W De specialibus legibus 1,320 Filon podkreśla, że zawiść nie może w żaden sposób współistnieć (używa czasownika **διουκίζω**) z cnotą, gdyż są to rzeczywistości zupełnie rozłączne. To stwierdzenie pojawia się w kontekście wychwalania życia cnotliwego i mądrego z jednoczesnym potępieniem, wręcz wrzuceniem z głębokie ciemności (**βαθὸν σκότος** - De specialibus legibus 1,321) ludzi czyniących zło innym. W De Abrahamo 191 podkreśla się, że zawiść nienawidzi wszystkiego, co dobre, jest w swej najgłębszej istocie przeciwniczką dobra par excellence. W De specialibus legibus 3,3 autor opisuje zawiść jako najgorszy możliwy rodzaj zła, która nienawidzi każdej dobrej rzeczy i jest w swoim oddziaływaniu niezwykle konsekwentny. Filon pisze tu generalnie o niebezpieczeństwach działania w świecie polityki i życia społecznego. Jednocześnie ujęcie zawiści jest bardzo kategoryczne i jednoznacznie negatywne: zawiść jest tu opisana jako nienawidząca dobra (**μισόκαλος** - De specialibus legibus 3,3). W De mutatione nominum 269 zawiść i zło (**κακία**) ukazane są ponownie jako wrogowie cnoty. Zestawienie zawiści na zasadzie wręcz paralelizmu ze złością, która jest praktycznie antonimem cnoty, ukazuje, że Filon nie traktuje jej jako zwykłego pragnienia dóbr innych, ale jako postawę wewnątrznie złą, bo przeciwną cnocie, będącej u Filona niezwykle ważnym dobrem (w jego pismach „cnota” pojawia się ponad 950 razy, jest określana jako „jedyne dobro” w De somniis 2,9, ponadto autor poświęca jej osobny traktat). W De virtutibus 223 Filon zauważa, że zawiść nie mieszka w duszach mędrców, co powoduje, że mogą oni działać w jedności, bez podziałów, w absolutnej harmonii. Istotny jest tu aspekt podziału, wprowadzany przez zawiść, odsyłający do idei podziałów wśród ludzi, ale również na linii Bóg – człowiek. W De praemiis et poenis 87 Filon mówi o Bogu wybierającym ludzi do spełniania ważnych, wręcz zbawczych ról dla narodu. To ludzie pełni pokoju, zjednoczeni i zaprzyjaźnieni ze sobą, bez cienia zawiści (tu pojawia się słowo **φθόνοσ**), a jeśli nawet jest jakiś ślad zawiści, ta szybko odchodzi od nich.

Bardzo interesujący jest sposób użycia tego słowa w Quod omnis probus 13. Filon, powołując się na autorytet Platona, określanego jako „niezrówna-

ny, najważniejszy” (ἱερώτατος) pisze, że zawiść została odsunięta daleko od boskiej sfery, zaś mądrość, najbardziej boska i wchodząca w relację z ludźmi (**κοινωνικός**) jest ciągle otwarta na swoich uczniów i w swej szkole nieustannie przekazuje mądrość. Ten opis doskonale oddaje sposób działania mądrości w Księdze Mądrości, ale także w szerzej pojętej literaturze mądrościowej (por. Prz 9; Syr 24). Ciekawe, że Filon tworzy również listę cech, które uniemożliwiają bycie szczęśliwym. Na pierwszym miejscu pojawia się βασκανία, która jest bliskoznaczna do analizowanego słowa, a następnie słowo φθόνοι (De mutatione nominum 1,95). W Nowym Testamencie tylko w przypadku katalogu wad w 1 Tm 6,4 zazdrość zajmuje pierwsze miejsce, w innych katalogach jest na dalszych pozycjach.

Z powyższych sposobów użycia tego słowa w pismach Filona z Aleksandrii można wyciągnąć ważne wnioski. Zawiść nie jest u niego postrzegana jako tylko jedna z wielu wad i negatywnych emocji, ale jako ta szczególnie szkodliwa. Jest ona przeciwniczką dobra, które reprezentuje Bóg i mądrość. Nie może mieszkać w duszy mędrca, gdyż nie ma tam dla niej miejsca, w przeciwieństwie do mądrości, która może przebywać w duszy człowieka. Jej szkodliwość polega na tym, że oddala od Boga i mądrości, jest niekompatybilna z tymi rzeczywistościami tak jak zło czy grzech. Ponadto zawiść jest przedstawiana jako ta, która uniemożliwia bycie autentycznie szczęśliwym. Taka interpretacja jest zgodna z teologiczną wizją Filona, który podkreślał, że posiadanie cnoty jest największym skarbem i w tej sytuacji pożądanie jakiegokolwiek innej rzeczy wydaje się być bezsensowne i bezużyteczne, skoro posiada się to, co jest dobrem najwyższym (De somniis 2,9).

Jak zatem interpretować rzeczownik **φθόνος** w Mdr 2,24? Wydaje się, że autorowi nie chodzi o zawiść rozumianą jako cierpienie związane z faktem, że ktoś posiada dobra, których się pragnie. Nie podaje on żadnych powodów tej zawiści, jedynie jej tragiczne efekty, które powodują, że osoba ogarnięta zawiścią spowodowała zaistnienie śmierci duchowej oraz przyczyniła się do powstania grupy ludzi, którzy kierując się tą logiką wystawia świat (precyzyjnie ludzi sprawiedliwych i pobożnych) na próbę i próbuje doprowadzić go do takiej samej sytuacji. Wydaje się być możliwe, że autor myślał o zawiści jako o postawie, która jest absolutnym przeciwieństwem cnoty i mądrości w aspekcie konsekwencji życiowych. W jego koncepcji teologicznej mądrość ze swej natury prowadzi do życia (por. Mdr 8,17), zawiść natomiast doprowadza do śmierci. Mądrość mieszka w duszy człowieka sprawiedliwego (por. Mdr 1,4-5), podczas gdy zawiść jest oddzielona od sfery Boga i człowieka sprawiedliwego

(por. Mdr 6,23). Mądrość jednoczy ludzi, sama żyje w głębokiej komunii z tymi, którzy o nią proszą i zapraszają ją do swojego życia (Mdr 8,10-16)³³. Zawiść powoduje podział, który objawia się na dwóch płaszczyznach. Z jednej strony przeciwstawia się sprawiedliwemu i walczy z tym wszystkim, co uosabia (por. Mdr 2,10-12). Objawia się w wystawianiu go na próbę, prześladowaniu, doprowadzaniu wręcz do śmierci. Po wtóre ten podział objawia się także w relacji do Boga. Kierowanie się zawiścią powoduje, że mądrość Boża nie może zamieszkać w duszy człowieka. Nie będzie on rozumiał Bożej logiki i sensu przestrzegania przykazań, w konsekwencji spotka go los bezbożnych, który opisuje Mdr 5³⁴. Mądrość jest także tą rzeczywistością, która niesie radość, gdyż w ostatecznym rachunku posiadanie mądrości to życie wypełnione wartościami i cnotami oraz realizacja powołania, podobnie jak w filozofii stoickiej, którą autor biblijny wydaje się mieć na uwadze pisząc swe dzieło³⁵. Zawiść z kolei doprowadza do śmierci i rozpacz. Ważna jest tu kolejność tych rzeczywistości, gdyż rozpacz rozumiana jako doświadczenie najgłębszego smutku wraz z przeświadczeniem, że tego stanu rzeczy nie da się już odmienić pojawia się po śmierci i doświadczają jej ci, którzy odrzucili Boga (por. Mdr 5,1-3).

Warto zauważyć, że to zestawienie mądrości i zawiści na zasadzie kontrastu doskonale wpisuje się w styl argumentacji autora natchnionego, który często stosuje porównywanie rzeczywistości przeciwstawnych, aby logika jego wywodu oraz preferowane wartości były ukazane w sposób bardzo wyrazisty. To porównywanie jest obecne w sposób ewidentny w III części Księgi Mądrości, gdzie pojawia się 7 dyptyków, zestawiających na zasadzie kontrastu Izraelitów i Egipcjan³⁶. Użycie figury retorycznej *σύγκρισις* było cechą charakterystyczną w filozofii i piśmiennictwie hellenistycznym³⁷. Warto jednak zauważyć, że ta logika występuje także w I części Księgi Mądrości, gdzie przeciwstawia się bezbożnych sprawiedliwym. W ten kontrast wpisują się także inne rzeczywistości, które autor umiejętnie konfrontuje: radość i smutek, cnota i bezbożność, mądrość i głupota, nieśmiertelność i śmierć duchowa. W tę logikę kontrastu zostaje wpisana także zawiść, która w obrazie działania diabła i bezbożnych łączy

³³ Mazzinghi, *Libro della Sapienza*, 357-358.

³⁴ C. Larcher, *Le livre de la sagesse, ou, La sagesse de Salomon* (EBib 1; Paris: J. Gabalda 1983-1985) I,359-360.

³⁵ M. Zieliński, *La gioia e la tristezza nel libro della Sapienza* (SBL XXII; Lublin: Wydawnictwo KUL 2020) 67-76, 109-114.

³⁶ L. Mazzinghi, *Weisheit* (IEKAT; Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2018) 183-185.

³⁷ Mazzinghi, *Weisheit*, 186.

się ze śmiercią i głupotą, brakiem mądrych zasad w życiu. Jeśli przyjmiemy, że figura przywołana w Mdr 2,24 to wąż z Rdz 3, to autor może poprzez użycie rzeczownika **φθόνος** sugerować, że jest on po stronie zła, jest radykalnym zaprzeczeniem mądrości i cnotliwego życia, przeciwstawia się Bogu i wystawia na próbę bezbożnego. Nie podaje się żadnych powodów jego zawiści, lecz ukazuje jego naturę jako absolutnie negatywną. Zawiść zostaje więc użyta jako słowo wyrażające postawę negatywną, będącą wręcz synonimem braku cnoty i bezbożności.

Należy podkreślić, że w podobnym sensie słowo **φθόνος** zostało użyte w Mdr 6,23, gdzie autor jednoznacznie odrzuca możliwość wspólnego kroczenia, czyli wspólnej drogi życiowej z kimś, kto jest zżerany przez nienawiść (**φθόνω τετηκότι**). Tu również istnieją problemy natury interpretacyjnej. W komentarzu Scarpata można znaleźć trzy możliwe sposoby rozumienia wyrażenia **τήκω**³⁸. W jednej z tych interpretacji zawiść jest traktowana jako personifikacja literacka (ta propozycja pojawia się już w komentarzu Karla L.W. Grimma, który na jej poparcie cytuje Owidusza) i w takim ujęciu wyrażenie należałoby tłumaczyć jako „zawiść, która się pożera, niszczy, konsumuje”³⁹. Przyjęcie takiej interpretacji czyni z zawiści ciekawą „kontro-figure” mądrości. Zawiść, będąc literacką personifikacją, jest jednocześnie przeciwieństwem mądrości w sensie rezultatów oddziaływania. Jeżeli uznany natomiast **τετηκότι** za imiesłów o charakterze rzeczownikowym, możemy oddać to wyrażenie jako „zniszczony, skonsumowany przez zawiść”. Warto w tym kontekście zauważyć także obecność czasownika **τήκω**, który pojawia się w podobnym kontekście w Mdr 1,16, gdzie mamy do czynienia z bezbożnymi spalającymi się z miłości do śmierci, którą uważają za swoją przyjaciółkę. Autor, opisując śmierć, posługuje się literacką personifikacją, stąd wydaje się słuszne mówienie również o śmierci jako „kontro-figure” mądrości⁴⁰. W Mdr 6,23 pojawia się wyraźne zestawienie dwóch rzeczywistości przeciwstawnych: mądrości prowadzącej do życia i śmierci unicestwiającej człowieka. Możemy stwierdzić, że w kontekst działania śmierci wpisuje się także zawiść jako leżąca u początków duchowej śmierci, będąca podstawową cechą działania diabła.

³⁸ Scarpata, *Libro della Sapienza*, 393-394.

³⁹ Takie tłumaczenie przyjmują w swoich komentarzach na przykład: L. Alonso Shökel, É. Osty i inni.

⁴⁰ M. Zieliński, „La morte nel libro della Sapienza”, *BibAn* 7/3 (2017) 317-321.

Konkluzja

Pojęcie zawiści w Mdr 2,24 może sprawiać trudności interpretacyjne. Budzi ono w naturalny sposób pytania dotyczące przedmiotu tej zawiści, na które księga natchniona nie daje odpowiedzi. Odwoływanie się do tradycji interpretacyjnej (obecnej w pismach apokryficznych oraz u Ojców Kościoła) prowadzi w ostateczności do opierania się na argumentach, których nie ma w tekście natchnionym. Wydaje się, że jedyną słuszną drogą jest uważna analiza znaczenia samego wyrazu oraz umiejętne połączenie go z myślą teologiczną autora. Ta pozwala nam przyjąć, że za obrazem diabła może kryć się wąż z Rdz 3, rozumiany jako przeciwnik Boga i człowieka, działający na szkodę ludzi i tworzący rozłamy. Sam tekst nie pozwala na snucie teorii o jego naturze i pochodzeniu, gdyż autor nie umieszcza precyzyjnych informacji o tym. Fakt, że przez diabła wchodzi na świat śmierć rozumiana jako śmierć duchowa, doskonale oddaje teologiczny sens grzechu pierwszych rodziców. Uważna lektura tekstów filozoficzno-teologicznych współczesnych autorowi sugeruje, że rzeczownik może akcentować przede wszystkim naturę samej zawiści. Zgodnie ze znaczeniem, które pojawia się w tekstach Filona z Aleksandrii, pochodzącego z tego samego środowiska intelektualnego, zawiść może objawiać się jako stan szczególnie negatywny. To zaprzeczenie życia cnotliwego, wada porównywana ze złem, wprowadzająca podziały, niekompatybilna z mądrością, oddzielająca od Boga, a więc doprowadzająca w konsekwencji do upadku i duchowej śmierci. Jest to także charakterystyka działania węża w Rdz 3 oraz tych, których Księga Mądrości określa mianem „bezbożnych”. Sama zawiść objawia więc nie proste pożądanie dóbr innych, ale stan moralnego upadku oraz oddalenia się od Boga, mądrości i ludzi sprawiedliwych. Przy takiej interpretacji pytanie o powód zawiści jest pytaniem źle postawionym, gdyż autor natchniony nie skupiał się na tym problemie. Wydaje się, że był dla niego istotny przede wszystkim walor moralny i etyczny zawiści wraz z jej konsekwencjami.

Ks. dr Marcin Zieliński, SBP 333