

MATEUSZ KRAWCZYK, WARSZAWA

**PARADOKS CZYSTOŚCI. INTERPRETACJA ORAZ
IMPLIKACJE TEOLOGICZNE SŁOWA ΚΑΘΑΡÓS
(„CZYSTY”) ORAZ ΚΑΘΑΡÓΤΗΣ („CZYSTOŚĆ”)
W MDR 7,22-28**

Księgę Mądrości można nazwać utworem literackim „z pogranicza” Starego i Nowego Testamentu, kultury judaistycznej i hellenistycznej, myśli monoteistycznej Izraela i politeizmu pogańskiego. Spisana na wąskiej granicy czasów, kultur i religii jest tekstem niezwykle ciekawym i ważnym nawet dla tych tradycji chrześcijańskich, które uznają ją za pismo apokryficzne. Opis Mądrości, który autor włącza w 7 rozdział swojej księgi, niejednokrotnie był już komentowany i omawiany na różne sposoby, jednak literatura polskojęzyczna nie zna próby podejścia do niego z perspektywy czystości.

Niniejszy artykuł stawia sobie za cel podjęcie egzegezy fragmentu Mdr 7,22-28 właśnie w takim kluczu – w perspektywie dwukrotnego użycia w nim słowa odnoszącego się bezpośrednio do czystości: καθαρός („czysty”) oraz καθαρότης („czystość”). Pierwsza część artykułu skupia się na analizie leksykograficznej słowa καθαρός oraz wskazaniu elementów ówczesnego kontekstu kulturowego i religijnego dotyczącego użycia tego terminu. Na bazie tego krótkiego przeglądu najważniejszych słowników i leksykonów możliwe będzie w części następczej podjęcie szczegółowej egzegezy tekstu Mdr 7,22-28. Podstawowym problemem badawczym jest próba zaproponowania rozwiązania dla zaobserwowanego „paradoksu czystości”, tj. następującej sprzeczności wewnątrz perykopy: czystości jako warunku dostępu do Mądrości, a jednocześnie efektu jej działania na człowieka.

Analiza leksykograficzna oraz kontekst kulturowy i religijny słów καθαρός oraz καθαρότης

Jeden z najważniejszych leksykonów greki, *A Greek-English Lexicon* Henry’ego George’a Liddella i Roberta Scotta, wymienia wiele znaczeń oraz kontekstów dla słowa καθαρός w zachowanej do czasów dzisiejszych greckiej literaturze starożytnej. Wśród najważniejszych należy wymienić najpierw czystość w rozumieniu czystości fizycznej, braku skazy; czystość od domieszek, w szczególności w odniesieniu do wody, metali, również chleba (jako przedmiotnik użyty w tym kontekście oznacza biały chleb) czy dźwięku; kolejnymi istotnymi znaczeniami są czystość w rozumieniu przestrzennym jako otwarty obszar, droga lub też, w kontekście ziemi, jako wolna od chwastów; czystość języka, również w znaczeniu prostoty i jasności wypowiedzi; w odniesieniu do wojska – bez skazy, solidna część armii; szczerłość, uczciwość – w związku frazeologicznym: z czystymi dłońmi; wreszcie w rozumieniu, które w tym artykule będzie nas zajmowało najbardziej, choć nie jest ono dominujące w literaturze starożytnej – czystość moralna.¹

Καθαρός pojawia się w ostatnim znaczeniu, co istotne, w *Liście Arysteasza*² (II w. przed Chr.), którego miejsce powstania i kontekst kulturowy (hellenistyczna Aleksandria) jest niezwykle bliski Księdze Mądrości.³ Warto przytoczyć jeszcze dwa użycia słowa z literatury starożytnej, gdzie καθαρός zostaje zestawione ze słowem δίκη lub δικάϊως („sprawiedliwy”): u Teogona z Megary, który czyni to

¹ Por. Καθαρός, w: H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement*, LSJ, Oxford 1996⁹, s. 850-851.

² Lub też, jak zazwyczaj określa go m.in. polska literatura naukowa, *Liście Pseudo-Arysteasza*, który bywa nazywany również *Listem Arysteasza do Filokratesa*.

³ Chodzi dokładnie o sformułowanie: ψυχῆς καθαρότητι (derywat od słowa καθαρότης) pojawiające się w tekście *Listu Pseudo-Arysteasza*, które M. Wojciechowski przetłumaczył przez „duszy czystość”. Por. *List Pseudo-Arysteasza* 234, tekst grecki za: <http://www.ccel.org/ccel/swete/greekot.vii.ii.html> (dostęp: 8 IX 2015); M. Wojciechowski, *List Pseudo-Arysteasza*, *Studia Theologica Varsoviensia* nr 1/2002, s. 121-167.

w swojej elegii⁴ oraz u Demostenesa w trzeciej mowie przeciwko Filipowi Macedońskiemu (*Trzecia Filipika*).⁵ Połączenie pojęć sprawiedliwości i czystości, choć w nieco innym znaczeniu niż u wspomnianych autorów klasycznych, ma istotne znaczenie dla tekstów starotestamentowych; znajdzie również istotny oddźwięk w tekście Księgi Mądrości.

Jeśli chodzi natomiast o znaczenie słowa καθαρός, jakie przyjmuje bezpośrednio w tekście Septuaginty, do przytoczonych powyżej za *A Greek-English Lexicon* Liddella-Scotta dodać warto jeszcze czystość (tj. wolność, zwolnienie) od przysięgi (zob. Rdz 24,8); czystość uwielbienia (tj. modlitwy uwielbienia; zob. Tb 8,15); oraz podkreślić użycie w sensie moralnym jako czystość serca, niewinność (zob. np. Rdz 20,6).⁶ W podobnych znaczeniach („czysty”, „wolny od...”, „niewinny”) pojawia się καθαρός w LXX najczęściej⁷ jako tłumaczenie hebrajskiego רַהֵט (tāhōr⁸) i זָקָה (zākāh).

Po przedstawieniu ogólnego zarysu wykorzystania i znaczenia słowa καθαρός i jego pochodnych, warto przyjrzeć się jeszcze

⁴ χρῆμα δ' ὃ μὲν Διόθεν καὶ σὺν δίκῃ ἀνδρὶ γένηται καὶ καθαρῶς, αἰεὶ παρμόνιμον τελέθει; tłum. ang.: „A possession that cometh from Zeus, and of right and in seemly wise, abideth evermore”; Teo g o n z M e g a r y, *The Elegiac Poems*, tekst gr. i tłum. ang. za: <http://www.perseus.tufts.edu/> (dostęp: 8 IX 2015), s. 198.

⁵ ὁ δ' Εὐφραῖος ἐκεῖνος ἀπέσφαξεν ἑαυτὸν, ἔργῳ μαρτυρήσας ὅτι καὶ δικαίως καὶ καθαρῶς ὑπὲρ τῶν πολιτῶν ἀνθειστήκει Φιλίππῳ; tłum. ang.: „and the noble Euphraeus slew himself, giving thus a practical proof of the honesty and disinterested patriotism of his opposition to Philip”; D e m o s t e n e s, *Trzecia Filipika* 62, tekst gr. i tłum. ang. za: <http://www.perseus.tufts.edu/> (dostęp: 8 IX 2015).

⁶ Por. Καθαρός, w: J. L u s t, E. E y n i k e l, K. H a u s p i e, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, BibleWorks, t. 9, Stuttgart 2003 (dalej: LEH).

⁷ Por. F. H a u c k, H. M e y e r, Καθαρός, w: G. K i t t e l, G. F r i e d r i c h, G. W. B r o m i l e y, *Theological Dictionary of the New Testament. Abridged*, Grand Rapids 1985, s. 381 (dalej: TDNT).

⁸ W artykule będzie używany sposób transliteracji zaproponowany przez T.O. Lambdina w jego podręczniku do jęz. hebrajskiego. Por. T.O. L a m b d i n, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego*, Lublin 2012, s. 32-39; por. również S. W r o n k a, *Transliteracja i transkrypcja alfabetu hebrajskiego*, Ruch Biblijny i Liturgiczny nr 1/2004, s. 46-47.

po krótko szerszemu kontekstowi historycznemu i kulturowemu, co umożliwi lepsze odczytanie znaczenia, w jakim autor Księgi Mądrości posługuje się tym terminem. Friedrich Hauck w *Theological Dictionary of the New Testament* zwraca uwagę na kultowe wykorzystanie καθαρός już w odniesieniu do „prymitywnych religii”, jak to ujmuje, gdzie czystość i nieczystość – rozumiane po części fizycznie – stanowią punkt wyjścia dla treści moralnych i odnoszone są do pojęcia świętości. W tę stronę idą również religie greckie, w których zbliżenie się do bogów jest możliwe jedynie w stanie kultowej czystości. Wymagana jest jednak nie tylko czystość rytualna, ale i moralna. Podobny ogólny zarys rozwoju prezentują pisma Starego Testamentu – tam jednak akcent pada na świętość Boga.⁹ Dlatego koncepcja rytualnej czystości, rozwijając i kształtując czynności oczyszczające jako warunek dostępu do Boga, przybiera znaczenie czystości moralnej, która jest implikowana przez świadomość najwyższej świętości.¹⁰ Połączenie czystości z ideą świętości jest w Starym Testamencie tym bardziej wyraziste, że rdzeń czasownikowy odnoszący się do tej ostatniej – שָׁדַף (*qdš*) – może w koniugacjach Piʿel i Hitpaʿel być używany w znaczeniu: oczyszczać.¹¹ Starotestamentowy kierunek rozumienia słowa podsumowuje obrazowo David P. Wright autor hasła *Unclean and clean* w *The Anchor Bible Dictionary*, gdzie czytamy, że granice terminologiczne czystości/nieczystości rozciągają się od świętości z jednej strony, do grzechu, winy oraz sprawiedliwości z drugiej.¹² Z kolei sprawiedliwość, w myśl teologii starotestamentowej, to dokładne przestrzeganie Prawa – widać zatem bliskość znaczeniową czystości, również tej moralnej (nie tylko rytualnej), i przepisów zawartych w Torze. Z jednej strony

⁹ „Dieu étant la sainteté par essence” ; H. Lesêtre, *Pureté*, w: L. Pirot, A. Robert (red.), *Dictionnaire de la Bible*, t. 5, Paris 1957, s. 872-874.

¹⁰ H. Lesêtre powołuje się tutaj na teksty Kpł 11,44a.45b: „Ponieważ Ja jestem Pan, Bóg wasz – uświęćcie się! Bądźcie świętymi, ponieważ Ja jestem święty!”; „Bądźcie więc świętymi, bo Ja jestem święty!”; por. *tamże*, s. 872-874.

¹¹ Por. D.P. Wright, *Unclean and clean (OT)*, w: D.N. Freedman (red.), *Anchor Bible Dictionary*, t. 6, New York 1992, s. 729 (dalej: AB).

¹² Por. *tamże*.

czystość i świętość zdają się być do pewnego stopnia utożsamiane,¹³ z drugiej zaś granica między czystością kultyczną a moralną – mimo nieuniknioności ich wzajemnego wpływu – nie zostaje jednak zupełnie zatarta.

Istotne dla zamieszczonych tu rozważań jest wspomnienie judaizmu hellenistycznego, w którym znaczenie duchowe czystości staje się o wiele ważniejsze niż koncepcja rytualna, a obrzędy oczyszczające – choć nie zostają porzucone – przybierają przede wszystkim znaczenie symboliczne. Nieco podobny rys przybierze później judaizm rabiniczny, zaś Nowy Testament i chrześcijaństwo posuną ideę wewnętrznej czystości ku jeszcze dalszym granicom, stwierdzając, że tym, co jedynie istotne, jest oczyszczenie serca a nie rytuały,¹⁴ oraz zamieniając starotestamentowy rys czystości kultowej/rytualnej na czystość etyczną/soteriologiczną.¹⁵

Choć kontekst religii greckich został już wyżej wspomniany, warto raz jeszcze wrócić do myśli hellenistycznej oraz tej stojącej u progu hellenizmu jako niezwykle istotnego kontekstu dla powstania Księgi Mądrości.¹⁶ Mowa dokładnie o pismach Platona, który w swoim *Fedonie* przytacza koncepcję pośmiertnego oczyszczenia¹⁷ z win i grzechów. Oczyszczenie to przybiera bardzo ciekawy rys, o wiele bardziej ukierunkowany na moralność niż tylko na sam rytuał, nie przez to, że stanowi warunek wyjścia z krainy podziemi, ale że – w przypadku ciężkich przewinień – wymaga otrzymania przebaczenia tych, którym dany człowiek zawinił za życia.¹⁸ Co szczególnie ciekawe w kontekście Mdr 7,22-28, u ateńskiego filozofa można

¹³ Por. H. Lesêtre, *Pureté*, s. 872-874.

¹⁴ Por. F. Hauck, H. Meyer, *Καθαρός*, w: TDNT, s. 381-384.

¹⁵ Por. H. Hübner, *Unclean and clean (NT)*, w: AB, s. 741-745.

¹⁶ H. Hübner, pisze wręcz, że Nowy Testament należy traktować wprost jako pisma hellenistyczne. Wydaje się, że o Księdze Mądrości należałoby też tak powiedzieć; por. *tamże*, s. 742.

¹⁷ Platon używa imiesłowu od czasownika καθαίρω, καθαρό, zatem nie wykraczamy tutaj poza rdzeń καθαρ.

¹⁸ Por. Platon, *Fedon* 113d-114b, tekst gr. i tłum. ang. za: <http://www.perseus.tufts.edu/> (dostęp: 17 IX 2015).

również znaleźć wiele odniesień do mądrości (choć określanej innymi terminami niż σοφία¹⁹) i czystości, oczyszczenia, gdzie terminy te są ze sobą powiązane, niekiedy bardzo ściśle (np. oczyszczenie przez „umiłowanie mądrości”;²⁰ mądrość jako „pewne oczyszczenie”;²¹ o mądrości w stanie czystym;²² czystość i mądrość jako warunek dostępu do bogów²³).

Ze świadomością i pewnym skrótowym obrazem znaczeń, jakie przyjmuje słowo καθάρως zarówno w tekstach greckiej literatury klasycznej, w tekście Starego Testamentu, w hellenistycznym tłumaczeniu Biblii Hebrajskiej, jak i w ówczesnym kontekście religijnym, możliwe jest teraz przejście do szczegółowej analizy dwukrotnego użycia terminu o rdzeniu καθαρ w tekście Mdr 7,22-28.

¹⁹ Np. φρόνησις, φιλοσοφία lub też pochodne od czasownika φιλοσοφέω („umiłowanie mądrości”).

²⁰ Por. „Do nich należą ci, którzy się umiłowaniem mądrości dostatecznie od zmyły grzechu oczyścili” (dokładniejsze wydaje się tłum. angielskie: „And of these, all who have duly purified themselves by philosophy live”; τοῦτων δὲ αὐτῶν οἱ φιλοσοφία ἱκανῶς καθηράμενοι); P l a t o n, *Fedon* 114c, w: *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton*, tłum. W. W i t w i c k i, Warszawa 1982, s. 479; t e n ż e, *Fedon* 114c, tekst gr. i tłum. ang. za: <http://www.perseus.tufts.edu/>.

²¹ Por. „Prawda zaś to oczyszczenie pewne od wszystkich tego rodzaju rzeczy, a rozsądne panowanie nad sobą i sprawiedliwość, i męstwo, i nawet sam rozum [tłum. ang. ma tutaj: *wisdom*] to też bodajże nic innego jak tylko pewne oczyszczenie”; τὸ δ' ἀληθὲς τῶ ὄντι ἢ κάθαρσις τις τῶν τοιοῦτων πάντων καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἢ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ἢ”; t e n ż e, *Fedon* 69b-69c, tłum. W. W i t w i c k i, s. 391; t e n ż e, *Fedon* 69b-69c, tekst gr. i tłum. ang. za: <http://www.perseus.tufts.edu/>.

²² Por. „Bo on [filozof] będzie głęboko o tym przekonany, że nigdzie indziej nie dostąpi mądrości w stanie czystym, jak tylko i wyłącznie tam [w innym świecie]”; σφόδρα γὰρ αὐτῶ ταῦτα δόξει, μηδαμοῦ ἄλλοθι καθαρῶς ἐντεῦξέσθαι φρονήσει ἀλλ' ἢ ἐκεῖ; t e n ż e, *Fedon* 68b, tłum. W. W i t w i c k i, s. 389; t e n ż e, *Fedon* 68b, tekst gr. i tłum. ang. za: <http://www.perseus.tufts.edu/>

²³ Por. „A pomiędzy bogi wstąpić nie godzi się temu, który mądrości nie ukochał i nie doszedł całkowicie czysty; tam wejdzie tylko przyjaciel nauki”; εἰς δὲ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφῆσαντι καὶ παντελῶς καθαρῶ ἀπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι ἀλλ' ἢ τῶ φιλομαθεῖ; t e n ż e, *Fedon* 68b, tłum. W. W i t w i c k i, s. 419; t e n ż e, *Fedon* 82b-82c, tekst gr. i tłum. ang. za: <http://www.perseus.tufts.edu/>.

**Egzegeza Mdr 7,22-28 oparta na użyciu słów z rdzeniem καθαρ
w Mdr 7,23 oraz Mdr 7,24**

Tekst perykopy

²² ἔστιν γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα νοερόν ἅγιον μονογενές πολυμερές λεπτόν εὐκίνητον τρανόν ἀμόλυντον σαφές ἀπήμαντον φιλάγαθον ὀξύ

²³ ἀκώλυτον εὐεργετικόν φιλόανθρωπον βέβαιον ἀσφαλές ἀμέριμον παντοδύναμον πανεπίσκοπον καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοεῶν καθαρῶν λεπτοτάτων

²⁴ πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα

²⁵ ἀτιμὶς γὰρ ἔστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινῆς διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει

²⁶ ἀπαύγασμα γὰρ ἔστιν φωτὸς αἰδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ

²⁷ μία δὲ οὐσα πάντα δύναται καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει καὶ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει

²⁸ οὐθὲν γὰρ ἀγαπᾷ ὁ θεὸς εἰ μὴ τὸν σοφία συνοικοῦντα.²⁴⁾

„²² Jest bowiem w niej duch rozumny, święty, jedyny, wieloraki, subtelny, rączy, przenikliwy, nieskalany, jasny, niecierpięliwy, miłujący dobro, bystry,

²³ niepowstrzymany, dobroczynny, ludzki, trwały, niezawodny, beztroski, wszechmogący i wszystkowiedzący, przenikający wszelkie duchy rozumne, czyste i najsubtelniejsze.

²⁴ Tekst grecki w całości artykułu za: A. Rahlfs, *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs*, LXT, BibleWorks, t. 9, Stuttgart 1935.

²⁴ Mądrość bowiem jest ruchliwsza od wszelkiego ruchu i przez wszystko przechodzi, i przenika dzięki swej czystości.

²⁵ Jest bowiem tchnieniem mocy Bożej i preczystym wpływem chwały Wszechmocnego, dlatego nic skażonego do niej nie przylgnie.

²⁶ Jest odbłaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci.

²⁷ Jedna jest, a wszystko może, pozostając sobą, wszystko odnawia, a przez pokolenia zstępując w dusze święte, wzbudza przyjaciół Bożych i proroków.

²⁸ Bóg bowiem miłuje tylko tego, kto przebywa z Mądrością²⁵.

Określenie ram i wskazanie użyć słów o rdzeniu καθαρ-

Choć dokładna struktura Księgi Mądrości jest kwestią dyskutowaną, egzegeci zgadzają się w większości co do ogólnego podziału tekstu na trzy części – na księgę eschatologii, księgę mądrości oraz księgę historii.²⁶ Tekst Mdr 7,22(22b)²⁷-28, znajdujący się w części drugiej, jest zazwyczaj ujmowany w nieco dłuższy fragment tekstu – aż do Mdr 8,1 włącznie – i określaný jako „opis Mądrości” (lub też

²⁵ Tekst polski za: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 1983⁴ (dalej: BT); także znajdujące się w tekście niniejszego artykułu inne cytaty z Pisma Świętego. W przypadku wykorzystania innego tłumaczenia będzie to każdorazowo zaznaczone.

²⁶ Por. np. L.L. G r a b b e, *Wisdom of Solomon*, Sheffield 1997, s. 18-23.

²⁷ W literaturze anglojęzycznej spotyka się niejednokrotnie określenie początku perykopy na w. 22b. Nie wynika to jednak z różnic w delimitacji tekstu, a jedynie z innego numeracji wersetów w niektórych anglojęzycznych tłumaczeniach Biblii, np. *New Revised Standard Version Bible*, NRS, BibleWorks, t. 9, New York 1989; *Authorized Version Apocrypha, 1769 Blayney Edition*, KJA, BibleWorks, t. 9, Oxford 1769, gdzie w. 22 rozpoczyna się nieco wcześniej, od słów, które BT oddaje w następujący sposób: „poczuła mnie bowiem Mądrość – sprawczyni wszystkiego!”. W tym artykule zastosowany został podział za używaną wersją Septuaginty A. Rahlfsa, który jest w powyższym przypadku tożsamy z BT.

„pochwałą Mądrości”²⁸). Na potrzeby tego artykułu tekst ten został w niewielkim stopniu okrojony.

W powyższej perykopie słowo z rdzeniem καθαρ pojawia się dwukrotnie: w w. 23 – „czysty” (καθαρός) oraz w w. 24 – „czystość” (καθαρότης). Pierwsze, przymiotnikowe, użycie stanowi jedno z trzech, obok νοερός i λεπτοτατός – określeń duchów. Drugie, rzeczownikowe, wykorzystanie słowa odnosi się do sposobu działania Mądrości; jest zatem przypisane jej samej.

Czystość w odniesieniu do człowieka i do Mądrości

Żeby wnikać w treść i głębsze znaczenie pierwszego użycia słowa καθαρός, należy przyrzeć się najpierw początkowi zdania, które rozpoczyna perykopę. Autor, prawdopodobnie pod wpływem filozofii greckiej,²⁹ przypisuje cechy opisujące Mądrość – *Sofię* – jej duchowi (πνεῦμα), tego zaś na pierwszym miejscu określa mianem rozumnego (νοερός).³⁰ Identyczne połączenie słów, po którym pojawia się interesujący nas termin καθαρός, znajdujemy w dalszej części zdania z jedyną różnicą w liczbie mnogiej w miejscu pojedynczej: „...przenikający wszelkie duchy rozumne [πνευμάτων νοερῶν], czyste i najsubtelniejsze”. Tym razem nie odnosi się ono już do Mądrości, a do innych bytów. Zadać sobie należy pytanie: Czy drugie użycie może dotyczyć ludzi? Udzielenie na nie pozytywnej odpowiedzi pozwoli na interpretację słowa καθαρός również w odniesieniu do ludzi, co będzie miało teologiczne implikacje dla rozumienia słowa w perykopie.

²⁸ Niejednokrotnie również gatunek literacki całej Księgi Mądrości bywa określany jako pochwała Mądrości, tj. *enkomion*, czemu odpowiada również struktura księgi; por. M. Gilbert, *Mądrość Salomona*, t. 1, tłum. S. Kobiąłka, Kraków 2002, s. 7-11.

²⁹ W szczególności stoickiej oraz platońskiej; por. *tamże*, s. 85-86; C. Larcher, *Études sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969, s. 369-375.

³⁰ C. Larcher napisze wręcz o identyfikacji Mądrości i Pneumy, co stanowi próg dla pneumatologii nowotestamentowej; por. *tamże*, s. 367.

Eugène Osty autorytatywnie stwierdza, że tak można rozumieć duchy jako ludzi, jednak – być może ze względu na charakter swojego komentarza – nie podaje ku temu żadnych argumentów.³¹ Choć spośród wielu znaczeń słowa πνεῦμα w Septuagincie i w samej Księdze Mądrości („wiatr”, „powietrze” – Mdr 5,11; 13,2; 17,17; „powiew” – Mdr 5,23; 11,20; „tchnienie Boga”, jako świadectwo Jego mocy – Mdr 11,20; „tchnienie”, „duch dający życie ciału”, „dusza ludzka” – Mdr 2,3; 5,3; 15,11; 15,16; 16,14; „istota duchowa”, „duchy” – Mdr 7,20; „duch Boga” – Mdr 1,7; 12,1; 9,17³²) wydaje się, że w w. 23 chodzi przede wszystkim o istoty duchowe, jak chce B. Poniży³³ i jak stwierdza Chrysostome Larcher,³⁴ to możliwe jest również odczytanie go w kontekście duszy człowieka, co proponował E. Osty. Wskazuje na to, użyte tu słowo νοεῶν, które – choć wcześniej pojawiło się również w odniesieniu do samej Mądrości (w. 22) – bywa łączone niejednokrotnie z duszą człowieka jako duszą rozumną.³⁵ Odczytanie tego fragmentu w kontekście ludzi potwierdzałaby też dalsza część perykopy: „Jedna jest, a wszystko może, pozostając sobą, wszystko odnawia, a przez pokolenia zstępując [inaczej: wchodząc] w dusze święte [ψυχὰς ὁσίων], wzbudza [kształtuje – w tłum. BT, wyd. 5] przyjaciół Bożych i proroków”. Wspólny kontekst i bliskość tych wersetów sugerują powiązanie „przenikania duchów” przez Mądrość i „zstępowania [jej] do dusz”. Dlatego πνευμάτων może odnosić się również do ludzi, nie tylko do istot duchowych (zresztą na określenie

³¹ Por. E. Osty, *Le livre de la Sagesse*, La Sainte Bible, Paris 1957, s. 59

³² Wyszczególniony z siglami został wachlarz użyć, który pojawiają się w Mdr. *Greek-English Lexicon of the Septuagint* dodaje jeszcze, że tłumaczenie słowa πνεῦμα, odnoszące je do istot duchowych, dotyczyć może zarówno duchów dobrych, jak i złych. Jednak w Mdr πνεῦμα nie pojawia się na określenie tych ostatnich. Por. *Πνεῦμα*, w: LEH; por. również B. Poniży, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Poznań 2000, s. 183.

³³ Por. *tamże*.

³⁴ Por. C. Larcher, *Étude sur le livre de la Sagesse*, s. 373-374; tenże, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, t. 2, Paris 1984, s. 491-492.

³⁵ C. Larcher zaznacza, że tutaj – niejako wyjątkowo – νοεῶν odnosi się też do innych duchów i bytów, co podkreśla tylko jeszcze bardziej, że pierwotne znaczenie słowa jest asocjowane z duszą człowieka; por. *tamże*, s. 492.

duszy ludzkiej Księga Mądrości używa, choć nie bez pewnych różnic, zamiennie πνεῦμα i ψυχή³⁶): przenika wszelkie duchy, a w tym też dusze ludzi świętych.

Idea świętości, prawości w kontekście pokazanego wyżej zestawienia przenikania i zstępowania, zostaje tutaj automatycznie odniesiona do czystości. Co znajduje potwierdzenie w przedstawionej wyżej analizie leksykograficznej, w szczególności jeśli chodzi o tło starotestamentowe. Chciałoby się powiedzieć od razu, powracając do powyższej krótkiej analizy możliwości rozumienia pod słowem πνευμάτων osoby człowieka, że Mądrość przenika te z duchów rozumnych, które są czyste – jak to zostało zauważone, καθαρῶν pojawia się jako jedno z trzech (obok νοερῶν i λεπτοτάτων) określeń duchów. To pierwsze wrażenie musi jednak zostać skonfrontowane z dokładniejszą interpretacją tekstu. Wnikając w jego treść, nietrudno dojść do przekonania, że mamy tu do czynienia z pewną gradacją „duchów”, w celu ukazania Mądrości w wersecie następnym jako przewyższającej je wszystkie³⁷ – duchy czyste (καθαρῶν) byłyby wyższe od rozumnych (νοερῶν), zaś zarówno jedne, jak i drugie, ustępowałyby w hierarchii najsubtelniejszym (λεπτοτάτων).

Przechodzimy w ten sposób płynnie do kolejnego zdania perykopy z interesującym nas tam w sposób szczególny słowem καθαρότης. Werset 24 („Mądrość bowiem jest ruchliwsza od wszelkiego ruchu i przez wszystko przechodzi, i przenika dzięki swej czystości”) wydaje się kontynuować gradację z wersetu poprzedniego: Mądrość

³⁶ Por. np. Mdr 16,14 lub 15,8 i 15,16. C. Larcher w obszernej i jednej z najważniejszych, jeśli chodzi o studia nad Księgą Mądrości pozycji, zauważa swoiste różnice między słowami πνεῦμα i ψυχή – podobnie jak między רִּוּחַ (*ruah*) i נְפֶשׁ (*nepeš*) w Biblii Hebrajskiej. W Księdze Mądrości sprowadzają się one jednak raczej do niuansów niż do istotnych i dokładnie określonych różnic. Autor pisze: „...il [πνεῦμα] devient alors à peu près synonyme de ψυχή, et cette identification pratique était facilitée par différentes conceptions grecques et bibliques”; powołując się dalej m.in. na filozofię grecką, gdzie – obok przyznaniu słowu πνεῦμα centralnego miejsca w antropologii stoickiej – miała miejsce podobna asymilacja terminów; por. C. L a r c h e r, *Études sur le livre de la Sagesse*, s. 263-264.

³⁷ Por. n. t e n z e, *Le livre de la Sagesse*, t. 2, s. 491, 495.

zostaje postawiona ponad wszystkimi duchami, nawet najsubtelniejszymi. W ten sposób, przez ukazanie czystości jako swoistej zasady całego działania *Sofii*, jest ona ukazana jako odrębna od świata materialnego, należąca do tej samej sfery, co Bóg osobowy i transcendentny.³⁸ To właśnie intymnej relacji z Nim zawdzięcza swoją naturę, a więc czystość.³⁹ Zauważyć należy tutaj, że czystość (w konotacji ze świętością) jako przymiot boski staje się również przymiotem Mądrości;⁴⁰ to za jej pośrednictwem autor podkreśla bliskość Mądrości z Bogiem.⁴¹ Jest to zatem z jednej strony czystość bytowa, ontyczna, z drugiej zaś świętość – doskonała czystość moralna.

Czy jednak przedstawiona gradacja oraz podkreślenie wyjątkowego statusu *Sofii* w w. 24 musi zaprzeczać możliwości odczytania drugiego z trzech przymiotników z końca w. 23 w odniesieniu do dusz ludzkich? Wydaje się, że nie, co zaznacza C. Larcher w swoim komentarzu.⁴² Bardzo prawdopodobne jest odczytanie *καθαρῶν*, jako warunku *sine qua non* dla przeniknięcia przez Mądrość, czego poświadczeniem byłby w. 25b: „...dlatego nic skażonego do niej nie przylgnie”.

³⁸ Ukazanie odrębności od materialnego świata jest zdaniem wielu egzegetów podstawowym zadaniem całego katalogu cech Mądrości. Skłania się ku temu również E. Osty, dla którego czystość z w. 24 ma znaczenie metafizyczne, definiuje – za filozofią stoicką – brak pomieszania w naturze mądrości, jej prostotę substancji; por. E. Osty, *Le livre de la Sagesse*, s. 59; por. również M. Gilbert, *Mądrość Salomona*, t. 1, s. 85; C. Larcher, *Études sur le livre de la Sagesse*, s. 374.

³⁹ Por. tenże, *Le livre de la Sagesse*, t. 2, s. 495-496.

⁴⁰ Choć jeszcze bliżej łączy Mądrość z Bogiem treść w. 25-26: „Jest bowiem tchnieniem mocy Bożej i przeczystym [εἰλικρινής] wypływem chwały Wszecmocnego, dlatego nic skażonego do niej nie przylgnie. Jest odbłaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci”, to wersety te są niejako przedłużeniem w. 24, który nadaje kierunek myśli. Por. M. Gilbert, *L'éloge de la Sagesse (Sg 7-9)*, w: *La Sagesse et Jésus-Christ*, Cahiers Evangiles 32, Paris 1980, s. 33-36.

⁴¹ Por. C. Larcher, *Études sur le livre de la Sagesse*, s. 376; B. Poniży, *Księga Mądrości. Od egzegezy*, s. 42.

⁴² Por. C. Larcher, *Le livre de la Sagesse*, t. 2, s. 492.

Jednak bez wątpienia słowo καθαρός z w. 23 i 24 służy głównie podkreśleniu charakterystyki Mądrości jako czystej – najwyższej i najbliższej Bogu. Później jednak (z kontekstem w. 27 i w. 25b) kieruje myśli czytelnika również ku człowiekowi, którego Mądrość przenika i w którym wzbudza (kształtuje) Bożego przyjaciela i proroka.

Rodzi się kolejne pytanie, bodaj najważniejsze dla interpretacji omawianej perykopy z punktu widzenia słów o rdzeniu καθαρ: czy uprawnionym jest zrozumienie tego tekstu w sposób następujący – Mądrość udziela swoich cech (w tym czystości) tym, na których zstępuje?

Mądrość udzielająca swojej czystości człowiekowi

Pierwotne znaczenie słowa „przenikać” (χωρέω; w. 23) wskazywałoby na niemożliwość interpretacji tekstu jako udzielania własnych cech Mądrości człowiekowi. Wywodzi się bowiem z filozofii stoickiej i oznaczałoby tutaj „przenikanie jednej substancji przez drugą bez utraty ani pomieszania ich konkretnych właściwości”.⁴³ Z jednej strony takie rozumienie raz jeszcze podkreśla bezkompromisową wyższość Mądrości, jednak z drugiej uniemożliwia zmianę cech człowieka, a zatem nie może być tu mowy o przekazywaniu czystości. Nie można jednak zapominać, że autor, osiągnąwszy swój pierwszy cel – uznanie Mądrości za najwyższą – przechodzi dalej i ukazuje *Sofię* jako zstępującą i wzbudzającą przyjaciół Bożych. Tym samym, wydaje się, autor księgi, pozostając w swoim kontekście kulturowym i z niego czerpiąc, nie zatrzymuje się na stoickim znaczeniu słowa przenikać. Mądrość zstępuje, przenika i zamieszkuje dusze czyste, by stać się zasadą wewnętrzną życia moralnego i religijnego człowieka⁴⁴ – tj. „wzbudzić przyjaciół Bożych” (w. 27). Mądrość działa w człowieku jako siła, obecność, światło – siła moralna, obecność uświęcająca oraz światło nauczające. W szczególności, co można odczytać również z szerszego kontekstu księgi, chodzi w tym ostatnim

⁴³ Por. *tamże*, s. 491.

⁴⁴ Por. t e n z e, *Études sur le livre de la Sagesse*, s. 393.

o przekazywanie objawienia (wspomnienie proroków w w. 27), które stało się udziałem ludu Izraela (przywołanie „pokoleń”; również w w. 27), choć Mądrości przypisana jest również każda inna wiedza, w tym i ta dotycząca nauki w ówczesnym rozumieniu tego słowa (por. Mdr 7,17-21).⁴⁵ Istotne wydaje się tutaj powrócenie myślą do wspomnianych w analizie leksykograficznej powiązań mądrości z czystością w *Fedonie*. Niewykluczone, że obecna u Platona idea oczyszczenia dzięki mądrości została przepracowana przez mędrca, autora księgi, w duchu starotestamentowej teologii – Mądrość, najczystsza i przebywająca z Bogiem, oczyszcza człowieka i sprawia, że może on stać się przyjacielem Pana.

Widać zatem wyraźnie, że autor Księgi Mądrości nie skupia się na możliwości przekazania przez *Sofię* jej czystości w rozumieniu niematerialności i absolutnej wyższości od innych bytów, tj. czystości ontycznej. Można powiedzieć natomiast, że kieruje swoją uwagę na przekazanie aspektu czystości moralnej, zatem tej, która pozostaje w ścisłym związku ze świętością.

Czytając perykopę Mdr 7,22-28 w szerszym kontekście całej księgi oraz mając w pamięci konotację czystości i przestrzegania Prawa, jak również odniesienie w. 27 do proroków, zarysowuje się myśl, że być może mędrcom nie chodzi o bezpośrednie udzielenie człowiekowi przez Mądrość jej własnej cechy czystości moralnej, ale uczynienie tego za pośrednictwem Prawa, co odpowiadałoby sposobowi myślenia autora żydowskiego. W ten sposób podkreślone zostałoby Prawo, jak również idea wybrania Izraela. Obydwa te aspekty są nader istotne w ujęciu całościowym przesłania księgi, co uprawnia do podobnej interpretacji.

⁴⁵ Tekst Mdr 7,17-21 zawiera, cytując B. Poniżego, „inwentarz tego, co należało do wykształcenia ogólnego w hellenizmie”. Wymieniona zostaje znajomość kosmologii, fizyki, astronomii, chronologii, zoologii, demonologii, myślenia ludzkiego, botaniki, farmakologii; por. C. L a r c h e r, *Études sur le livre de la Sagesse*, s. 393-395; B. P o n i ż y, *Pojęcia hellenistyczne w Księdze Mądrości*, Poznańskie Studia Teologiczne 12/2002, s. 59-72.

„Paradoks czystości” i próba jego rozwiązania

Jednak przy próbie dokładnego zrozumienia tekstu Mdr 7,22-28 pod kątem czystości rysuje się przed oczyma czytelnika swoista sprzeczność, czy może raczej coś, co moglibyśmy nazwać „paradoksem czystości”. Zauważono, że Mądrość może być rozumiana jako źródło czystości: w szczególności w odniesieniu do Prawa. Dzięki niej możliwe jest poznanie nakazów Dekalogu, którego przestrzeganie daje sprawiedliwość i czystość; „przyjacielem Boga” według miary Starego Testamentu jest właśnie ten, kto wypełnia Prawo, przestrzega przykazań – te zaś można poznać dzięki Mądrości.⁴⁶ W ten sposób jest ona jednocześnie warunkiem niezbędnym do pozostawania w bliskości z Bogiem (zob. w. 28: „Bóg bowiem miłuje tylko tego, kto przebywa z Mądrością”). Zaś z drugiej strony dochodzi do głosu przekonanie, że człowiek musi być już wcześniej czysty, żeby *Sofia* mogła mieć na niego wpływ (por. przedstawione wyżej odczytanie przenikania duchów czystych z w. 23 w kontekście w. 27; jak również w. 25b: „...nic skażonego do niej nie przylgnie”).⁴⁷

Jak można wybrnąć z tego paradoksu? Czy autor Księgi Mądrości rzeczywiście sobie zaprzecza, czy też po prostu we fragmencie Mdr 7,22-28 nie ujawnia całej swojej myśli teologicznej, w której świetle „paradoks czystości” okazałby się zrozumiały? Żeby odpowiedzieć na te pytania, należy poruszyć dwie kwestie: prośbę człowieka o Mądrość oraz obraz Izraela.

Tę pierwszą bodaj najlepiej ukazuje tekst rozdziału 9 Księgi Mądrości, gdzie Pseudo-Salomon (jak bywa niekiedy określany autor

⁴⁶ Por. M. Gilbert, *Volonté de Dieu et don de la Sagesse (Sg 9,17s.)*, Nouvelle Revue Théologique 93(1971)2, s. 151-154, za: <http://www.nrt.be/docs/articles/1971/93-2/1300-Volont%C3%A9+de+Dieu+et+don+de+la+Sagesse+%28Sg+9%2C17+s.%29.pdf> (dostęp: 3 IX 2015).

⁴⁷ Warto tutaj odnotować raz jeszcze powiązanie Mądrości z Bogiem – czystość jako symbol działania samego Boga – wobec czego jeszcze wyraźniej akcentowana zostaje aprioryczna względem kontaktu z *Sofia* konieczność bycia czystym; por. M. Gilbert, *Mądrość Salomona*, t. 1, s. 51.

tekstu⁴⁸) kieruje swoje myśli ku Bogu, prosząc Go o dar Mądrości. Perykopa ta stanowi podsumowanie wcześniejszych rozdziałów (w tym tekstu Mdr 7,22-28), w których Mądrość jest opisywana i wychwalana. Do próby rozwiązania zarysowanej sprzeczności nie jest tutaj istotne wnikanie w szczegóły, a jedynie podkreślenie, że autor przedstawia inny niż czystość warunek otrzymania *Sofii*. Maurice Gilbert napisze w jednym ze swoich artykułów: „Źródłem mądrości Salomona jest usilna modlitwa skierowana do Pana”.⁴⁹ Jednak na innym miejscu ten sam autor zaznacza, odnosząc się do swoistej ramy tekstu modlitwy o Mądrość,⁵⁰ że obecne tam „stworzenie” i „ocalenie” (wybawienie) stanowią „rzeczywistość totalną, uprzedzającą człowieka, który formułuje modlitwę”.⁵¹ Czy zatem, rozwijając tę myśl, nie należy pokusić się o stwierdzenie, że bez Mądrości, jej wpływu na człowieka – to ona wszak asystuje Bogu i „zna Jego dzieła” (Mdr 9,2; 9,9) oraz ona sama jest przedstawiona jako ta, która ocala człowieka (Mdr 9,18) – niemożliwa jest modlitwa o nią? Nie wydaje się to błędem. Zatem, by móc modlić się o Mądrość, a w wyniku modlitwy ją otrzymać, konieczne jest aprioryczne działanie *Sofii* na człowieka.

Można by już tutaj stwierdzić, że w takim razie podobnie jest z czystością – jest ona apriorycznym darem Mądrości dla człowieka: człowiek już jest czysty, zanim Mądrość uświęci (oczyści) go jeszcze bardziej. Kontekst księgi każe jednak zapytać, czy dotyczy to każdego człowieka. Obok niejednokrotnie już tutaj akcentowanego powiązania czystości z Prawem, również sama modlitwa o Mądrość, której treść ma dla problemu istotne znaczenie, wskazuje pewne kierunki interpretacyjne. Czytamy w jej tekście: „Jestem sługą Twoim, synem Twojej służebnicy” (9,5a) oraz dalej: „Wybrałeś mnie na króla swojego ludu i na sędziego synów swoich i córek” (9,7) i jeszcze: „Będę

⁴⁸ Por. np. B. P o n i ż y, *Przesłanie Mdr 19, podsumowującego rozdziału Księgi Mądrości*, *Collectanea Theologica* nr 1/ 2007, s. 5-28.

⁴⁹ M. G i l b e r t, *Mądrość Salomona*, t. 1, s. 49; por. s. 51.

⁵⁰ Chodzi dokładnie o wersety 9,2a oraz 9,18c.

⁵¹ *Tamże*, s. 89.

rozsądzał lud Twój sprawiedliwie” (9,12b). Zwrócenie tutaj uwagi na lud Izraela nie jest przypadkowe, przeciwnie – odpowiada ściśle konotacji czystości ze sprawiedliwością i przestrzeganiem Prawa.

W ten sposób uwaga czytelnika kierowana jest bezpośrednio na ideę wybrania przez Boga. Zdaje się to potwierdzać bardzo wyraźnie również rozdział 10 i kolejne Księgi Mądrości, gdzie mędrzec – dając przykład działania „Mądrości w dziejach” (jak tytułuje tę część BT) – opisuje historię patriarchów narodu wybranego oraz epizod związany z exodusem egipskim. Wybrani przez Boga zostają otoczeni opieką Mądrości, co potwierdza i uwieńcza ostatni werset księgi: „Pod każdym bowiem względem wywyższyłeś lud Twój, Panie, i rozślawiłeś, i nie zapomniałeś, wspierając go w każdym czasie i na każdym miejscu” (Mdr 19,22).

Opierając się na dalszym kontekście perykopy Mdr 7,22-28, możliwe jest zatem wskazanie rozwiązania dla zaobserwowanego „paradoksu czystości”. Rozwiązanie to leży w uznaniu apriorycznego działania Mądrości względem człowieka, które to działanie jest ściśle powiązane z ideą wybrania przez Boga. Wybranie to sprawia, że człowiek jest niejako uzdolniony, czy też inaczej, wyposażony w to, co niezbędne do stania się człowiekiem czystym – sprawiedliwym. W ten sposób uznanie uprzedzającego działania Boga i Jego Mądrości nie zwalnia z obowiązku zabiegania o czystość, co widać wyraźnie w kontekście Mdr 9. Jednocześnie akcent pada tutaj nieuchronnie na Prawo, co jest tym wyraźniejsze przez fakt, że Księga Mądrości wyraźnie wskazuje na wybranie Izraela, które w nadaniu Prawa na Górze Synaj (przymierzu synajskim) znajduje swój punkt kulminacyjny. Jednak byłoby istotnym błędem nie wspomnieć, choćby w końcowych zdaniach tego artykułu, że tekst księgi zawiera liczne cechy, które wskazywałyby na próbę uniwersalizacji starotestamentowej teologii.⁵²

⁵² Przywołać tutaj można choćby treść Mdr 13,1-9, gdzie pojawia się odwołanie do poznania Boga z rzeczy stworzonych, tj. poznania naturalnego, oraz zabieg antonomazji w alegorii patriarchów z rozdziału 10, w którym przez opuszczenie imion konkretnych osób z historii biblijnej narodu wybranego autor Księgi Mądrości

Celem artykułu jest interpretacja fragmentu Mdr 7,22-28 w kluczu czystości – dwukrotnie pojawiającego się w nim greckiego słowa o rdzeniu καθαρ. Podstawowy problem badawczy stanowi próba znalezienie rozwiązania dla zaobserwowanej w tekście sprzeczności (nazwanej „paradoksem czystości”), którą można streścić w następujący sposób: czystość zostaje ukazana jako warunek, a równocześnie efekt udzielenia Mądrości człowiekowi.

Jako że rzetelna egzegeza nie jest możliwa bez odniesienia do ówczesnego kontekstu religijnego i kulturowego, pierwsza część została poświęcona w całości analizie znaczenia słów καθαρός („czysty”) oraz καθαρότης („czystość”) w najważniejszych z dostępnych słowników i leksykonów greckich. Wynikiem przeprowadzonych badań jest z jednej strony stwierdzenie silnego związku biblijnego pojęcia czystości ze sprawiedliwością i przestrzeganiem Prawa, z drugiej zaś podkreślenie znaczenia moralnego czystości powiązanego z pojęciem świętości, przeważającego nad znaczeniem rytualnym – zarówno w tekstach starotestamentowych, jak i w literaturze pozabiblijnej.

Przenosząc te spostrzeżenia na analizę Mdr 7,22-28, uwaga została zwrócona najpierw ku przedmiotowi odniesienia przymiotnika καθαρός („czysty”; Mdr 7,23). Stwierdzono, że pod pojęciem duchów, które przymiotnik ten opisuje, może zawierać się również osoba człowieka (jako bytu mającego duszę). Twierdzenie to zostało odniesione do znaczenia i kontekstu słowa καθαρότης („czystość”; Mdr 7,24), co ukazało wyraźną gradację bytów, w których Mądrość przewyższa wszystkie inne dzięki swej czystości. Czystość jako nadrzędna zasada działania *Sofii* nie tylko wynosi ją ponad inne byty, ale również umiejscawia w ścisłej bliskości z Bogiem – przez konotację ze świętością rozumianą tu jako czystość moralna. Ta zaś, będąc przymiotem Boga, staje się w opisie autora księgi właściwa samej Mądrości.

wydaje się umożliwiać pełniejszy odbiór treści również ludziom bez zakorzenienia w kulturze i historii starotestamentowej.

Odnosząc te dwie zasadnicze myśli do dalszej części omawianej perykopy, w szczególności do w. 27, postawione zostało pytanie, czy i w jaki sposób Mądrość może udzielać swojej czystości człowiekowi. Pozytywna odpowiedź na pierwszą część pytania, wsparta spostrzeżeniami z analizy leksykograficznej, doprowadziła do sformułowania tezy, że według Mdr 7,27 przekazywanie czystości moralnej jest możliwe za pośrednictwem Prawa. W ten sposób można rozumieć „zstępowanie w dusze święte” i „wzbudzenie przyjaciół Bożych” (w. 27). Elementy te zestawione z fragmentami perykopy wskazującymi na brak możliwości kontaktu Mądrości z tym, co skażone, doprowadziły do sformułowania swoistego „paradoksu czystości”. Polega on na tym, że posiadanie czystości traktowane jest jako warunek, a jednocześnie efekt udzielenia Mądrości człowiekowi. Próba rozwiązania tej sprzeczności oparta została na odniesieniach do kontekstu następującego po Mdr 7,22-28 – w szczególności do modlitwy o Mądrość z rozdziału 9 oraz katalogu patriarchów i opisu wyjścia z Egiptu jako świadectwa idei wybrania w rozdziale 10. W ten sposób badania podjęte w artykule znajdują podsumowanie w sformułowaniu twierdzenia o konieczności apriorycznego działania Mądrości względem starań człowieka, który pragnie osiągnąć czystość. Jednocześnie jednak aprioryczny wpływ *Sofii* na osobę człowieka nie zwalnia go z podejmowania trudu w celu zachowania czystości.

Kwestią narzucającą się, która jednak ze względu na odbieganie od tematu nie została tutaj podjęta, jest pytanie o uniwersalność lub ekskluzywność Bożego wybrania: Kogo Bóg obejmuje swoim apriorycznym aktem przygotowania do przyjęcia Mądrości? Jest to temat rozległy, lecz wart dokładniejszego zgłębienia. Innym z aspektów, który został jedynie zdawkowo wspomniany w pierwszej części artykułu, a któremu być może warto poświęcić więcej miejsca i czasu, są odniesienia myśli autora Księgi Mądrości do platońskiego *Fedona*, co – na podstawie pogładowego zarysu – wydaje się mieć niebagatelne znaczenie jako tło ideowe tekstu.

Mateusz KRAWCZYK

Słowa kluczowe: czystość, Boże wybranie, Księga Mądrości

Keywords: Book of Wisdom (Wisdom of Solomon), God's election, purity (cleanness)

**Paradox of Purity. Interpretation and Theological Implications
of Words καθαρός (pure, clean) and καθαρότης (purity, cleanness)
in Wisd 7:22-28**

Summary

The main purpose of the article is to carry out a research concerning the use of Greek words καθαρός (pure, clean) and καθαρότης (purity, cleanness) in one passage from the *Book of Wisdom*, namely Wis 7:22-28, and to find a solution to the observed paradox: purity being the condition and, at the same time, the result of man's contact with Wisdom. Several research questions are posed, such as: Is it possible to associate the first use of the word with steam καθαρ (καθαρός; in v. 23) with man, or the author of the *Book of Wisdom* has in mind only immaterial beings? What is the relation between the purity of Wisdom in verse 24 and that from the previous verse? Can we interpret the text of the pericope 7,22-28 as follows: the Wisdom shares its ontological/moral purity with man? According to the author of the article, the answers to these questions may have a meaningful impact on the understanding of the theological thought of the Old as well as the New Testament.

The method used consists, in the first place, in the analysis of the meaning of the discussed words (καθαρός; καθαρότης) in the most important Greek dictionaries/lexicons of classic Greek literature and Old/New Testament theology. Then, the focus shifts to the text of Wis 7:22-28 itself in its biblical context and synchronic analysis in which the text is studied in its final form is presented.

The research leads to describing a contradiction concerning the purity of a man: being pure seems to be man's condition for acquiring Wisdom, and, at the same time, man's purity is the result of her acquisition. The proposed solution to this contradiction, or paradox, consists in the *a priori* influence of Wisdom on man, which does not relieve him from the effort to keep the state of purity.