

Znaczenie rzeczownika φθόνος w Mdr 2,24

The Meaning of the Noun φθόνος in Wis 2:24

MARCIN ZIELIŃSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

donmjz@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9965-2196

ABSTRACT: The interpretation of the noun φθόνος in Wis 2:24 may raise some difficulties. In exegesis, φθόνος is generally referred to the attitude of the devil who, jealous of man, rebelled against God. This meaning already appears in apocryphal and patristic literature. This article presents the context of the analyzed verse, issues related to its translation, and possible interpretations. First, it explores the nature of death, then tries to show what reality is behind the term διάβολος and why the author describes his action as motivated by envy. Based on the texts of Philo of Alexandria, the article argues that envy, understood as sadness related to the lack of various goods that others have, is only a definition of the essence of this feeling. It seems that the inspired author primarily wanted to show envy as a negative attitude, radically opposed to the idea of wisdom, virtue and closeness to God. In such an interpretation, envy reveals a state of moral evil, an absolute lack of wisdom, which results in separation from God, causes discord between people, and ultimately leads to spiritual death.

KEYWORDS: envy, devil, death, incorruptibility

SŁOWA KLUCZOWE: zawiść, diabeł, śmierć, niezniszczalność

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 w opisywaniu tych odczuć, także ze strony psychologicznej¹, z drugiej – są one przedmiotem refleksji o charakterze filozoficznym i mają również ważny wymiar teologiczny². Zgodnie z wizją 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”. Wyjątkowo interesujące wydaje się być zdanie z Mdr 2,24, w którym autor natchniony pisze o zawiści diabła. Sam rzeczownik φθόνος domaga się pogłębionej analizy także dlatego, że w ko-

¹ 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.

² J.M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences* (AnBib 41; Rome: Biblical Institute Press 1970) 24–25.

mentarzu Giuseppe Scarpata, uznawanym powszechnie za najlepszy komentarz językowy do Księgi Mądrości, słowo to 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”, „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 *φθόρος* 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, gdzie rozwija się 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 razem³.

Warto najpierw zwrócić uwagę na użycie słowa *ἀφθαρσία*, które pojawia się 3 razy w Księdze Mądrości (dwukrotnie także w *Czwartej Księdze Machabejskiej* 9,22 i 17,12). Rzeczownik ten 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 z Aleksandrii *ἀφθαρσία* opisuje nieśmiertelność zyskaną dzięki życiu wypełnionemu cnotą i właściwym postępowaniem (por. *De sacrificiis* 5; *De agricultura* 100; *De ebrietate* 140)⁴. 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 kary⁵. Według interpretacji Luca Mazzinghiego należy przyjąć, że człowiek zo-

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

4 W komentarzu Giuseppe Scarpata (*Libro della Sapienza* [Biblica. Testi e Studi 1; Brescia: Paideia 1989] I, 162, 390) znajdujemy odesłanie do ważnego cytatu z *De opificio mundi* 77: „Dzięki filozofii człowiek, choć skazany na śmierć, zdobywa nieśmiertelność”.

5 M.V. Fabbri, *Creazione e salvezza nel libro della Sapienza. Esegesi di Sapienza 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 dedicata* (red. P. Bortkiewicz – F. Lenort) (Opuscula Dedicata 4; Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu 2001) 23–37.

stał 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, wydaje się nawiązywać do momentu stworzenia opisanego 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 życie⁶. 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 kary⁷. W tym kontekście pojawia się koncept śmierci rozumianej jako „śmierć duchowa”, która zostaje sprowadzona na świat przez zawiść diabła.

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 to w opinii większości egzegetów jeden z najstarszych fragmentów, który identyfikuje węża z Rdz 3 z diabłem, rozumianym jako przeciwnik Boga⁸. Termin pojawia się tak w Biblii, jak i w literaturze klasycznej, określając kogoś, kto jest oskarżycielem, wprowadza niezgodę i konflikty⁹. Bez wchodzenia w szczegółowe analizy należy podkreślić, że słowo to w Biblii oznacza kogoś, kto oskarża i sprowadza na człowieka najpierw negatywne doświadczenia, a potem zło, stając się ostatecznie kimś, kto kusi alternatywnymi wizjami moralności i szczęścia. W logikę jego działania są wpisane nieustanne próby oddzielania ludzi od Boga¹⁰.

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

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

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

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

10 Sisti, *Il libro della Sapienza*, 132; G. von Rad, „διαβάλλω”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (Brescia: Paideia 1966) II, 934.

Słowo δiáβολος pojawia się w Księdze Mądrości tylko raz, co czyni jego interpretację trudniejszą. 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 diametralnie różnego 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 Księgi Mądrości przywołuje się postać Kaina, który zabił swojego brata i w ten sposób spowodował zaistnienie śmierci w historii ludzkości¹¹. 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 ściągnął na siebie Kain poprzez ten czyn¹². 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)¹³. 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 posłużył się tymi określeniami w 2,24. Stąd utożsamienie z Kainem nie wydaje się być słuszne.

Ciekawą interpretację tego wersetu przedstawia Jason M. Zurawski, który stara się go odczytać w nowy i oryginalny sposób¹⁴. Podkreśla on, że obecny w tekście termin δiáβολος nie musi automatycznie oznaczać diabła rozumianego jako istotę nadprzyrodzoną, która kusi człowieka. Argumentuje, że zarówno w Księdze Mądrości, jak i w dziełach Filona z Aleksandrii brak jest figury szatana jako postaci ponadnaturalnej i działającej jako przeciwnik Boga¹⁵. Pod

11 J.M. Zurawski, „Separating the Devil from the Diabolos: A Fresh Reading of Wisdom of Solomon 2.24”, *JSP* 21/4 (2012) 374.

12 Por. W. Learoyd, „The Envy of the Devil in Wisdom 2,24”, *ExpTim* 51 (1939–1940) 395.

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

14 Zurawski, „Separating the Devil from the Diabolos”, 368–376.

15 Zurawski, „Separating the Devil from the Diabolos”, 382.

postać 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 używał konsekwentnie 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 indywidualną odpowiedzialność moralną każdego człowieka za podejmowane decyzje. Samo znaczenie słowa miało kłaść akcent na podstępny, oszczerczy sposób działania, który miał na celu wystawienie ludzi na próbę i doprowadzenie ich do upadku¹⁶. 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 Bibbia CEI (2008), używając wyrażenia „ne fanno esperienza” („doświadczają jej”), David Winston w swoim komentarzu *The Wisdom of Solomon*, wydany w serii The Anchor Bible („and they who are his own experience him”), czy BT (2014), która używa słowa „doświadczają”, a w przypisie podaje także alternatywne tłumaczenie „kuszą”, które oddaje wiernie sens greckiego słowa. Ten ostatni sposób tłumaczenia zyskuje aprobatę niektórych egzegetów¹⁷. Jego zwolennikiem jest Giuseppe Scarpato, 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 śmierci¹⁸.

Zurawski przywołuje teorię wskazującą na 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 podmioty destruktywnego działania¹⁹. 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 tylko od jej wyborów zależy, czy dosięgnie ją śmierć duchowa. Wydaje się, że określenie tożsamości tej postaci byłoby istotne, ponieważ jeśli ma charakter nadprzyrodzony, jej działanie, z racji na na-

¹⁶ Zurawski, „Separating the Devil from the Diabolos”, 390.

¹⁷ Por. A.-M. Dubarle, „La tentation diabolique dans le livre de la Sagesse, 2, 24”, *Mélanges Eugène Tisserant* (red. A.-M. Dubarle) (Studi e testi 231; Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana 1964) I, 187–195, który odwołuje się do: S. Lyonnet, „Le sens de πειράζειν ea An Sap 2,24 et la doctrine du péché originel”, *Bib* 39/1 (1958) 27..

¹⁸ Scarpato, *Libro della Sapienza*, 166–167.

¹⁹ Zurawski, „Separating the Devil from the Diabolos”, 392.

turę 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 się do pewnych obrazów biblijnych i nie skupia się na precyzyjnym określeniu natury diabła.

Kolejnym ważnym problemem jest znaczenie czasownika εἰσέρχουαι, który może być kluczowy dla interpretacji postaci diabła. Oznacza on „wejście”, „pojawienie się”, „narodzenie”, które z punktu widzenia semantycznego podkreślają 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 stanu²⁰. 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 podzielają tę filozofię życia²¹.

Należy 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 obecna jest idea powrotu do rzeczywistości raju, który został utracony na skutek pierwszego przewinienia²². 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. Rozstrzyganie tego problemu nie jest jednak celem tego artykułu, ale może okazać się istotne przy interpretacji rzeczownika φθόρος.

20 A. Piwowski, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki 13; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) 324–328. Czasownik εἰσέρχουαι 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.

21 Mazzinghi, *Libro della Sapienza*, 130.

22 J. Vilchez Lіндеz, *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 słowa φθόνος i powody, dla których ktoś żywi to uczucie. Rzeczownik ten pojawia się 12 razy w Biblii, 3 razy w Starym Testamencie (2 razy w Księdze Mądrości) oraz w 9 razy w Nowym Testamencie. 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; Ga 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 wiążą się ze światem pasji i namiętności, które należy kontrolować²³. Φθόνος należy rozumieć generalnie jako „pełną wrogości zazdrość”, która jest ze swej natury agresywna i może wyrządzić krzywdę innym poprzez oszczerstwo czy inne działania pozwalające 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 innymi²⁴.

Już od starożytności zawiść była postrzegana jako jednoznacznie negatywna. W kulturze starożytnej powstało wiele przysłów ukazujących jej niszczącą naturę²⁵. 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 ludzie zazdrościli Danielowi bycia szanowanym przez króla (*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 rzucono go na pożarcie dzikim lwom z powodu oszczerczej zawiści (διαβολαῖς φθόνου). Zostaje tu użyty przymiotnik διαβολή, który podkreśla fałszywość oskarżeń, obliczonych na uczynienie szkody za wszelką cenę.

Słowo φθόνος jest używane często w filozofii stoickiej²⁶. Diogenes Laertios podaje, że zawiść to ból, który pojawia się w człowieku, gdy inny posiada to, czego

23 R. Jewett – E.J. Epp (red.), *Romans. A Commentary* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 2007) 185.

24 Jewett – Epp, *Romans*, 185.

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

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

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 zazdroścącemu (*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 się 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 słowo to doczekało się szczególnego zainteresowania²⁷. Choć w tekstach biblijnych nie dyskutuje się o naturze zawiści i jej powodach, w literaturze międzytestamentalnej, a zwłaszcza 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 Kaina²⁸. Jako przykład można przywołać Cypriana, który wiele uwagi poświęca tej postaci oraz uczuciu zawiści. Píše on, że 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, uczynił wszystko, aby ludziom odebrać dar nieśmiertelności. Stąd uleganie zawiści jest naśladowaniem diabła i prowadzi do destrukcji człowieczeństwa²⁹. W podobnym tonie Cyprian wypowiada się o Kainie, sugerując, że był on zazdrosny o Abła (określa go mianem „sprawiedliwego”) i zgodnie z naturą zawiści, która prowadzi do prześladowania dobrych, dopuścił się zabójstwa. Podkreśla, że po zabójstwie Kain nie mógł wrócić do raju razem z tymi, którzy go naśladowali. Ponadto u Cypriana na zasadzie absolutnego kontrastu pojawia się zestawienie Abła – jako

27 M.W. Dickie, „Envy”, *The Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman) (New York: Doubleday 1992) II, 528.

28 B. Czyżewski, „Grzech Kaina w ocenie Ojców Kościoła”, *VoxP* 64 (2015) 109–113.

29 E. Murphy, „Imitating the Devil: Cyprian on Jealousy and Envy”, *Serinium* 14 (2018) 76–77.

pierwszego męczennika i obrazu Chrystusa – z Kainem, naśladowcą szatana oraz wcieleniem wszelkiego zła³⁰.

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 konstatację, że zawiść diabła była spowodowana jego pragnieniem zaszkodzenia człowiekowi. Nie pojawiają się żadne informacje o powodach zawiści diabła, co może oznaczać, że autor natchniony chciał nadać temu słowu inne znaczenie.

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 uczucia, 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 I w. po Chr., bliskie autorowi natchnionemu³¹. Słowo φθόνος pojawia się w jego traktatach 45 razy, w różnych kontekstach. W wielu z nich eksponowany jest aspekt zawiści jako uczucia związanego 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 διοικίζω) z cnotą, gdyż są to rzeczywistości zupełnie rozłączne. To stwierdzenie pojawia się w kontekście wychwalania życia cnotliwego i mądrego z jednoczesnym potępieniem, wręcz wrzuceniem w głębokie ciemności (βαθὸν σκότος – *De specialibus legibus* 1,321) ludzi czyniących zło innym. W *De Abrahamo* 191 podkreśla, 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

³⁰ Murphy, „Imitating the Devil”, 83.

³¹ Jeśli przyjmiemy, że Księga Mądrości powstała w Aleksandrii po roku 30 przed Chr., a czas działania Filona z Aleksandrii to początek I w. po Chr., dzielić ich może zaledwie ok. 40 lat.

możliwy rodzaj zła, które nienawidzi każdej dobrej rzeczy i jest w swoim oddziaływaniu niezwykle konsekwentne. Filon pisze tu generalnie o niebezpieczeństwach działania zawiści w świecie polityki i życia społecznego. Jednocześnie jej ujęcie jest bardzo kategoryczne i jednoznacznie negatywne: jest ona 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 zawiści jako zwykłego pragnienia dóbr innych, ale jako postawę wewnętrznie 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 jedność, 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 dla narodu – ról. To ludzie pełni pokoju, zjednoczeni i zaprzyjaźnieni ze sobą, bez cienia zawiści (tu pojawia się słowo φθόος), 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 „niezrównany”, „najważniejszy” (ιερώτατος), 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 przedstawiony w Księdze Mądrości, ale także w szerszej 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 φθόοι (*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 pozostaje w zgodzie 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 doprowadziła do zaistnienia śmierci duchowej oraz inspiruje działania grupy ludzi, która kieruje się tą logiką, wystawia świat (precyzyjnie ludzi sprawiedliwych i pobożnych) na próbę i usiłuje doprowadzić go do grzechu i upadku. 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)³². Zawiść powoduje podział, który objawia się na dwóch płaszczyznach. Z jednej strony przeciwstawia się sprawiedliwemu i walczy z tym wszystkim, co on 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 5³³. 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 dzieło³⁴. 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).

³² Mazzinghi, *Libro della Sapienza*, 357–358.

³³ C. Larcher, *Le livre de la sagesse, ou, La sagesse de Salomon* (EBib 1; Paris: Gabalda 1983) I, 359–360.

³⁴ M. Zieliński, *La gioia e la tristezza nel libro della Sapienza* (SBL 22; Lublin: Wydawnictwo KUL 2020) 67–76, 109–114.

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 wyводу 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 Egipcjan³⁵. Użycie figury retorycznej σύγκρισις było cechą charakterystyczną w filozofii i piśmiennictwie hellenistycznym³⁶. 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 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. Autor nie podaje 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.

Warto zauważyć, 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 zawiść (φθόνος τετηκότι). Tu również istnieją problemy natury interpretacyjnej. W komentarzu Scarpata można znaleźć trzy możliwe sposoby rozumienia wyrażenia τήκω³⁷. 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”³⁸. 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

35 L. Mazzinghi, *Weisheit* (IEKAT; Stuttgart: Kohlhammer 2018) 183–185.

36 Mazzinghi, *Weisheit*, 186.

37 Scarpata, *Libro della Sapienza*, 393–394.

38 Takie tłumaczenie przyjmują w swoich komentarzach m.in. Luis Alonso Shökel, Émile Osty.

wydaje się słuszne mówienie również o śmierci jako „kontro-figurze” mądrości³⁹. 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.

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 teologiczną myślą autora. Ta analiza 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 podaje 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 współczesnych autorów tekstów filozoficzno-teologicznych sugeruje, że rzeczownik $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ 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 dla niego istotny był przede wszystkim walor moralny zawiści wraz z jej konsekwencjami.

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

Bibliography

- von Arnim, J., *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Leipzig: Teubner 1905–1924) I–IV (= *SVF*).
- Bizzeti, P., *Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario* (Rivista biblica. Supplementi 11; Brescia: Paideia 1984).
- Collins, J.J., *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (Louisville, KY: Westminster John Knox 1997).
- Czyżewski, B., „Grzech Kaina w ocenie Ojców Kościoła”, *Vox Patrum* 64 (2015) 105–118.
- Dickie, M.W., „Envy”, *The Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman) (New York: Doubleday 1992) II 528–532.
- Fabbri, M.V., *Creazione e salvezza nel libro della Sapienza. Egesi di Sapienza 1,13–15* (Studi di Teologia 6; Roma: Armando 1998).
- Jewett, R. – Epp, E.J. (red.), *Romans. A Commentary* (Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible; Minneapolis, MN: Fortress 2007).
- Lange, J. – Protasi, S., „An Interdisciplinary Perspective on the Value of Envy”, *Review of Philosophy and Psychology* (2021) 1–20.
- Larcher, C., *Le livre de la sagesse, ou, La sagesse de Salomon* (Etudes bibliques 1, 3, 5; Paris: J. Gabalda 1983–1985) I–III.
- Learoyd, W., „The Envy of the Devil in Wisdom 2,24”, *The Expository Times* 51 (1939–1940) 395–396.
- Lyonnet, S., „Le sens de πειράζειν en Sap 2,24 et la doctrine du péché originel”, *Biblica* 39/1 (1958) 27–36.
- Mazzeinghi, L., *Weisheit* (Internationaler exegetischer Kommentar zum Alten Testament [IEKAT]; Stuttgart: Kohlhammer 2018).
- Mazzeinghi, L., *Libro della Sapienza. Introduzione, traduzione, commento* (Analecta Biblica 13; Roma: Gregorian & Biblical Press 2020).
- Murphy, E., „Imitating the Devil: Cyprian on Jealousy and Envy”, *Scrinium* 14 (2018) 75–91.
- Murphy, R.E., „«To Know Your Might Is The Root Of Immortality» (Wis 15,3)”, *The Catholic Biblical Quarterly* 25/1 (1963) 88–93.
- Niese, B. (red.), *Flavii Iosephi Opera* (Berolini: Apud Weidmannos 1889–1895) I–VI.
- Piwowar, A., *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki 13; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016).
- Ponizy, B., „Athanasia i aftharsia. Elementy filozofii greckiej w Księdze Mądrości”, *Sapientis est ordinare. Opuscula Ludovico Wciorka septuagenario dedicata* (red. P. Bortkiewicz – F. Lenort) (Opuscula Dedicata 4; Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu 2001) 23–37.
- Ponizy, B., *Księga Mądrości* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 20; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012).
- von Rad, G., „διαβάλλω”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (Brescia: Paideia 1966) II, 926–934.
- Radice, R. (red.), *Filone di Alessandria. La filosofia mosaica. La creazione del mondo secondo Mosè. Le allegorie delle leggi* (tł. C. Kraus Reggiani – R. Radice) (Milano: Rusconi 1987).
- Radice, R. (red.), *Stoici antichi. Tutti i frammenti*. (Il pensiero occidentale; Milano: Bompiani 2002).
- Reese, J.M., *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences* (Analecta Biblica 41; Rome: Biblical Institute Press 1970).
- Sacchi, P., *Apocrifi dell'Antico Testamento* (Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese 1981–1989) I–II.

- Sacchi, P., *Apocrifi dell'Antico Testamento* (Biblica. Testi e studi 7, 8, 5; Brescia: Paideia 1997–2000) III–V.
- Scarpat, G., *Libro della Sapienza* (Biblica. Testi e Studi 1; Brescia: Paideia 1989) I.
- Sisti, A., *Il libro della Sapienza* (Assisi: Porziuncola 1992).
- Spicq, C. (red.), *Theological Lexicon of the New Testament* (Peabody, MA: Hendrickson 1994) I–III.
- Vílchez Líndez, J., *Sapienza. Traduzione e commento* (Roma: Borla 1990).
- Winston, D., *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 43; Garden City, NY: Doubleday 1979).
- Yonge, C.D. (tł.), *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus* (London: Bohn 1854–1890) I–IV.
- Zieliński, M., „La morte nel libro della Sapienza”, *The Biblical Annals* 7/3 (2017) 307–322.
- Zieliński, M., *La gioia e la tristezza nel libro della Sapienza* (Studia Biblica Lublinensia 22; Lublin: Wydawnictwo KUL 2020).
- Zurawski, J.M., „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) 366–399.