

ks. Grzegorz M. Baran

 <https://orcid.org/0000-0002-4160-8907>
grzegorz.baran@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
 <https://ror.org/0583g9182>

Ἀρετή w świetle „Listu Arysteasza do Filokratesa”

 <https://doi.org/10.15633/ps.29209>

Ks. Grzegorz M. Baran — dr hab., prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, pracuje w Katedrze Pisma Świętego na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; biblista, filolog klasyczny.

Article history • Received: 21 Dec 2024 • Accepted: 13 May 2024 • Published: 30 Jun 2025

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Ἀρετή w świetle „Listu Arysteasa do Filokratesa”

„List Arysteasa do Filokratesa” to apokryf/pseudoepigraf powstały w kręgu judaizmu hellenistycznego. Jedną z kwestii poruszonych w tym dziele jest określenie, czym jest cnota. Dokładna analiza treści „Listu” (zwłaszcza fragmentów, w których występuje termin Ἀρετή) pozwala zauważyć, że jego autor – próbując zdefiniować cnotę – wyrażanie nawiązał zarówno do nurtów filozofii greckiej, jak również do tradycji starotestamentalnej. Celem artykułu jest zatem wykazanie, do jakich systemów filozoficznych odwołał się autor „Listu”, określając cnotę, i w jaki sposób opisywaną przez siebie Ἀρετή powiązał z przesłaniem Starego Testamentu.

Słowa kluczowe: „List Arysteasa do Filokratesa”, apokryfy Starego Testamentu, cnota

Abstract

Ἀρετή in the light of the “Letter of Aristeas to Philocrates”

The “Letter of Aristeas to Philocrates” is an apocrypha/pseudoepigrapha written in Hellenistic Judaism. One of the issues raised in the document is defining the term virtue. A thorough analysis of the content of the “Letter” (and especially those fragments in which the term Ἀρετή appears) allows us to notice that its author – in trying to define virtue – clearly referred to both the trends of Greek philosophy and the Old Testament tradition. The aim of the article is therefore to show which philosophical systems the author of the “Letter” referred to when defining the term virtue, and how he connected the Ἀρετή he described with the message of the Old Testament.

Keywords: “Letter of Aristeas to Philocrates”, Old Testament Apocrypha, virtue

List Arysteasza do Filokratesa (dalej: List) przynależy do zbioru judeo-hellenistycznych apokryfów/pseudoepigrafów Starego Testamentu¹. Jak podaje Moses Hadas, mógł powstać wkrótce po 132 roku przed Chr.². Z analizy tekstu wynika, że List został skomponowany w środowisku aleksandryjskim³. Zawiera przekaz na temat powstania greckiego przekładu Pięcioksięgu⁴. Określając rodzaj literacki, Janusz Frankowski trafnie zauważa: „Pod względem rodzaju literackiego dzieło jest opowiadaniem historyczno-mądrościowym (zbliżonym do powieści), ale mądrościowym w sensie aleksandryjskim, tzn. chodzi o dzieło filozofujące”⁵. Niewątpliwie – jak wynika z analizy treści Listu – zawiera on wiele wątków filozoficznych⁶. Pośród nich pojawiają się także zagadnienia dotyczące cnoty (ἀρετή).

W oparciu o analizę tekstu Listu⁷ w niniejszym artykule zostanie przedstawiona definicja cnoty (ἀρετή) oraz jej rozumienie. Celem podjętych analiz jest także wskazanie nurtów filozoficznych, z których autor Listu czerpał, definiując cnotę, oraz ukazanie *novum*, jakie pojawia się ewentualnie w tymże definiowaniu.

1 Zob. np. M. Wojciechowski, List Pseudo-Arysteasza, „Studia Theologica Varsoviensia” 40 (2002) nr 1, s. 121 [1]; J. Frankowski, Apokryfy, w: Wstęp ogólny do Pisma Świętego, red. J. Homerski, Poznań–Warszawa 1973, s. 224.

2 Zob. M. Hadas, Aristeas to Philocrates (Letter of Aristeas), New York 1951, s. 54 (Jewish Apocryphal Literature).

3 Zob. B. G. Wright III, The Letter of Aristeas. ‘Aristeas to Philocrates’ or ‘On the Translation of the Law of the Jews’, Berlin–Boston 2015, s. 17 (Commentaries on Early Jewish Literature), <https://doi.org/10.1515/9783110431346>.

4 Zob. np. M. Wojciechowski, List Pseudo-Arysteasza, s. 121 [1].

5 J. Frankowski, Apokryfy, s. 224.

6 Zob. np. G. M. Baran, Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasza do Filokratesa”, „Roczniki Kulturoznawcze” 14 (2023) nr 4, s. 49–79, <https://doi.org/10.18290/rkult23144.3>; notabene niniejszy artykuł jest kontynuacją badań nad Listem Arysteasza, które mają swe zapoczątkowanie w przywołanym artykule.

7 Analizowany i cytowany w artykule tekst grecki pochodzi z wydania krytycznego: A. Pelletier, *Lettre d’Aristée à Philocrate. Introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs*, Paris 1962, s. 100–241 [Sources Chrétiennes, 89. Série annexe des Textes non-chrétiens]; tłumaczenie polskie podawane jest natomiast za: M. Wojciechowski, List Pseudo-Arysteasza, s. 128 [8]–167 [47].

1. Występowanie terminu ἀρετή w „Liście”⁸

W Liście termin ἀρετή występuje 6 razy:

- (1) w § 122 – ἀρετή występuje w kontekście charakterystyki tłumaczy Pięcioksięgu, posłanych z Jerozolimy do Aleksandrii przez arcykapłana Eleazara; autor Listu podał, że owi tłumacze byli „przełożonego swego godni wszyscy i jego cnoty”.
- (2) w § 200 – w tym miejscu ἀρετή pojawia się również w charakterystyce tłumaczy Pięcioksięgu.
- (3) w § 215 – ἀρετή występuje w odpowiedzi udzielonej królowi Ptolemeuszowi przez jednego z tłumaczy, który radził królowi, „jak można we śnie być spokojnym?” (§ 213); omawiany termin pojawia się w zwrocie τὸ κατ’ ἀρετήν, który można tłumaczyć: „to, co dotyczy cnoty”; samo natomiast wyrażenie κατ’ ἀρετήν można przełożyć przysłówkowo: „cnotliwie”⁹.
- (4) w § 272 – w tym wersecie autor Listu podał swego rodzaju definicję ἀρετή; definicja ta występuje w ramach odpowiedzi udzielonej przez kolejnego tłumacza na pytanie króla Ptolemeusza: „Co podtrzymuje wdzięczność i szacunek?” (§ 272).
- (5) w § 277 – w tym fragmencie termin ἀρετή pojawia się w pytaniu króla Ptolemeusza: „Dlaczego cnota nie jest przyjmowana przez większość ludzi?”.
- (6) w § 278 – w tym wersecie omawiany termin występuje w zwrocie τὸ τῆς ἀρετῆς κατὰστημα – „postawa cnoty”; zwrot ten pojawia się w wypowiedzi kolejnego tłumacza, który, odpowiadając królowi Ptolemeuszowi na pytanie zawarte w § 277, wyjaśnił, w czym przejawia się „postawa cnoty”.

2. Definicja ἀρετή

Autor Listu w kilku miejscach sformułował pewne stwierdzenia, które mogą posłużyć do określenia, czym według niego jest cnota. Poza sformulowaniem zawartym w § 272, gdzie pojawia się niejako wprost

8 Zob. A. Pelletier, *Lettre d’Aristée*, s. 267 („Index verborum”, s. 261–317).

9 Por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1–2, Warszawa 2000–2001, s. 494.

definicja cnoty, pozostałe fragmenty mogą stanowić materiał uzupełniający, który pozwala dookreślić postrzeganie cnoty przez autora Listu.

2.1. „Cnota etyczna” a „cnota dianoetyczna”?

Punktem wyjścia do określenia, czym jest ἀρετή dla autora Listu i jak ją pojmował, może być odnoszące się do tłumaczy Pięcioksięgu stwierdzenie: „Sądzę, że ci mężowie wyróżniają się cnotą i znaczną inteligencją” (Οἷομαι διαφέρειν τοὺς ἄνδρας ἀρετῇ καὶ συνιέναι πλεῖον) (§ 200). Wyrażenie διαφέρειν ἀρετῇ – „wyróżniać się/przewyższać cnotą”¹⁰, występuje tutaj obok frazy συνιέναι πλεῖον – „wiedzieć/rozumieć więcej”¹¹. W tego rodzaju ujęciu być może pobrzmiewa echo Arystoteleskiego rozróżnienia na „cnoty etyczne” oraz „cnoty dianoetyczne” (zob. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 2, 1, 1103 a)¹². „Cnota etyczna” – jak podaje Giovanni Reale – „polega na opanowaniu tych dążeń i impulsów, które same z siebie nie mają miary”¹³. Pośród „cnót dianoetycznych”, czyli cnót rozumu, Arystoteles wyróżnił cnotę rozumu praktycznego, czyli rozsądek, oraz cnotę rozumu teoretycznego, którą jest mądrość. Cnota rozumu praktycznego (rozsądek) – jak to syntetycznie ujmuje Reale – „polega na umiejętności poprawnego kierowania życiem człowieka, to znaczący na umiejętności namysłu nad tym, co jest dobre lub złe dla człowieka”¹⁴.

¹⁰ Czasownik διαφέρω oznacza m.in. „mieć znaczenie, znaczyć, wyróżniać się, przewyższać”. Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 209.

¹¹ Czasownik συνιέναι pochodzi od συνίημι – „przynieść lub ustawić razem, przyjsść razem, dojść do porozumienia, wysłać razem; postrzegać, słyszeć, być świadomym, zwrócić uwagę, zauważać, rozumieć, pojąć” (zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 1996, s. 1718), „wiedzieć” (zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 360).

¹² „Dwa tedy są rodzaje dzielności, z których jeden stanowią zalety dianoetyczne, drugi zaś – zalety etyczne, czyli cnoty. Owóż zarówno powstanie, jak i rozwój zalet dianoetycznych jest przeważnie owocem nauki i dlatego wymagają one doświadczenia i czasu; etycznych natomiast nabywa się dzięki przyzwyczajeniu, skutkiem czego i nazwa ich [ἡθικαί, od ἥθος] nieznacznie tylko odbiega od wyrazu «przyzwyczajenia» (ἔθος)”; tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*. *Etyka wielka*. *Etyka eudemejska*. O cnotach i wadach, przekł., wstępy i komentarze D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa 1996, s. 103 (Dzieła Wszystkie, 5).

¹³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: Platon i Arystoteles, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 484.

¹⁴ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 490.

Rozsądek, będący zatem „trwałą dyspozycją do działania, opartego na trafnym rozważeniu tego, co dla człowieka jest dobre lub złe” (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 6, 5, 1140 b)¹⁵, wskazuje na odpowiednie środki do osiągnięcia prawdziwych celów, które są trafnie ujęte przez cnotę etyczną, kierującą poprawnie chceniem człowieka. Stąd – jak wynika z nauczania Arystotelesa – cnota rozumu praktycznego (rozsądku) jest ściśle powiązana z cnotami etycznymi (zob. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 6, 12, 1144 a)¹⁶. Z kolei cnota rozumu teoretycznego, czyli mądrość, tożsama jest z naukami teoretycznymi (zob. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 6, 7, 1141 a–b)¹⁷.

Biorąc pod uwagę powyższe rozróżnienia, być może w wyrażeniu διαφέρειν ἀρετῇ należałoby dostrzegać odniesienie do „cnoty etycznej” (powiązanej z cnotą rozumu praktycznego [rozsądkiem]), która realizuje się w życiu praktycznym, czyli w działaniu¹⁸; natomiast we frazie συνιέναι πλεῖον – odniesienie do cnoty rozumu teoretycznego.

2.2. Definicja cnoty

Swego rodzaju definicję ἀρετῇ autor Listu – jak zostało wyżej powiedziane – wyraził w odpowiedzi, której na pytanie króla Ptolemeusza udzielił jeden z tłumaczy: „Cnota. Jest ona bowiem wypełnianiem pięknych czynów, zło zaś odrzuca – jako i ty zachowujesz wobec wszystkich szlachetność, mając ją jako dar od Boga” (Ἀρετή. Καλῶν γὰρ ἔργων ἐστὶν ἐπιτέλεια, τὸ δὲ κακὸν ἀποτρίβεται καθὼς σὺ διατηρεῖς τὴν πρὸς ἅπαντας καλοκάγαθίαν παρὰ θεοῦ δῶρον τοῦτ’ ἔχων) (§ 272). Pierwsza część wypowiedzi wyraża aspekt pozytywny: cnota jest wypełnianiem czynów pięknych. W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na termin ἐπιτέλεια – „spełnienie, wypełnienie”¹⁹ oraz ἔργον – „praca, robota, zajęcie, działanie, czynność, akcja, sprawa, czyn”²⁰. Można wnioskować,

¹⁵ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 197.

¹⁶ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 490–491.

¹⁷ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 492.

¹⁸ Zob. Z. Pańpuch, *Areté*, w: *Powszechna encyklopedia filozoficzna*, t. 1, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2000, s. 322.

¹⁹ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 368; H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 665.

²⁰ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 378.

że chodzi tutaj o ἀρετή, która realizuje się w życiu praktycznym, czyli w działaniu. A zatem autor Listu – w świetle przywołanego wyżej Arystoteleskiego rozróżnienia – mógł mieć na uwadze w tym kontekście „cnotę etyczną”. W aspekcie pozytywnym polega ona na wypełnianiu czynów, które są piękne. Autor Listu na ich określenie użył przymiotnika καλός, który w odniesieniu do „przymiotów wewnętrznych” oznacza: „piękny (moralnie), szlachetny, przyzwoity, uczciwy, zacny”²¹. Nie podał jednak dokładnego wyjaśnienia, czym są i czym się charakteryzują owe „piękne czyny”. Ze względu na obeznanie autora Listu w filozofii greckiej można przypuszczać, że wyrażenie „piękne czyny” posiada tło teże filozofii. Według np. Platona, czyn piękny to zarazem dobry i pożyteczny:

A piękny czyn jest dobry i pożyteczny? (καὶ τὸ καλὸν ἔργον ἀγαθὸν τε καὶ ὠφέλιμον). Zgodzili się ze mną (Plato, *Protagoras*, 38, 358 b)²².

Takie ujęcie wynika z pewnością z platońskiego powiązania piękna (τὸ καλόν) z ideą dobra (τὸ ἀγαθόν) – centralną ideą, która jednoczy z bóstwem²³. Powiązanie przymiotnika καλός z dobrem (ἀγαθόν) występuje również u Arystotelesa:

Natomiast szlachetny jest człowiek wtedy, kiedy istnieje w nim dobro, które samo jest moralnie piękne, i kiedy dokonuje rzeczy pięknych i to dla nich samych. Do rzeczy pięknych zaś należą cnoty i czyny, wynikające z doskonałości (καλὰ δ' ἐστὶν αἱ τε ἀρεταὶ καὶ τὰ ἔργα τὰ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς) (Aristoteles, *Ethica Eudemia* 8, 3, 1248 b)²⁴.

²¹ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 488.

²² Plato, *Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, vol. 3, ed. C. F. Hermann, Lipsiae 1909, s. 194 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana); tłum. za: Platon, *Laches. Protagoras*, przeł., wstępy, objaśnienia W. Witwicki, Kęty 2002, s. 130 (Biblioteka Europejska).

²³ Zob. W. Grundmann, G. Bertram, καλός, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3, ed. G. Kittel, transl. and ed. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1984, s. 540.

²⁴ Aristoteles, *Ethica Eudemia. Eudemi Rhodii Ethica. Adiecto De Virtutibus et Vitiis Libello*, ed. F. Susemihl, Lipsiae 1884, s. 121 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana); tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 492.

A zatem τὰ ἔργα τὰ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς (dosłownie: „czyny wynikające z cnoty”) przynależą do rzeczy pięknych (καλά), tak samo jak i same cnoty. W dalszym ciągu wykładu Arystoteles stwierdził ponadto:

Bo piękne [rzeczy] są wtedy, ilekroć piękny jest cel, dla którego ich się dokonuje i ich pragnie. Dlatego człowiek szlachetny uważa naturalne dobra za piękne. Piękna bowiem jest sprawiedliwość i to ze względu na swą wartość. A ten człowiek jest wart takich rzeczy. I to, co przystoi, jest piękne. Przystoją zaś temu człowiekowi: bogactwo, szlachetne pochodzenie, znaczenie. W rezultacie dla człowieka szlachetnego te same rzeczy są i korzystne i piękne. Ale dla ogółu różnią się one od siebie, ponieważ dobra bezwzględne nie są dla nich dobrami, są zaś nimi dla człowieka dobrego. Natomiast dla człowieka szlachetnego są również piękne, gdyż dzięki nim dokonał wielu pięknych czynów. A ten, kto uważa, że powinno się posiadać cnoty z powodu dóbr zewnętrznych, dokonuje czynów pięknych przypadkowo. A zatem szlachetność jest doskonałością zupełną (Aristoteles, *Ethica Eudemia*, 8, 3, 1249 a)²⁵.

Jak wynika z przytoczonych fragmentów, Arystoteles „piękne czyny” łączył bezpośrednio z cnotą. „Piękne czyny” zaś dokonuje człowiek określony mianem „szlachetny” (ὁ καλὸς κἀγαθός), to znaczy ten, który zdobył καλοκἀγαθία – stan osiągany wówczas, gdy zostały już nabyte cnoty szczegółowe (zob. Aristoteles, *Ethica Eudemia*, 8, 3, 1248 b–1249 b)²⁶. Arystoteles zaznaczył ponadto, że „rzeczy piękne” są takimi ze względu na „piękny cel”²⁷:

natomiast to, ze względu na co się działa, jako cel, jest dobrem najwyższym i przyczyną wszystkiego, co jemu podlega i zajmuje pierwsze miejsce wśród dóbr (Aristoteles, *Ethica Eudemia*, 1, 8, 1218 b)²⁸.

25 Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 492.

26 Zob. P. Jaroszyński, *Kalokagathia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, s. 446.

27 Zob. Aristoteles, *Magna Moralia* 1, 19, 1190 a; tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 330: „A zadaniem cnoty jest stawiać dążenie do piękna jako cel”.

28 Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 414. W *Ethica Nicomachea* (1, 1, 1094 a) Arystoteles zauważał, że celem wszelkiego działania jest dobro.

Najwyższym dobrem, dla którego człowiek działa, jest szczęście (zob. Aristoteles, *Ethica Eudemia*, 1, 7, 1217 a). Szczęście zaś – według Arystotelesa – „jest [...] działaniem dobrej duszy” (Aristoteles, *Ethica Eudemia*, 2, 1, 1219 a)²⁹, czyli działaniem duszy zgodnym z rozumem (działalnością rozumną), który stanowi właściwą naturę człowieka³⁰. Z kolei „być szczęśliwym to to samo, co dobrze żyć i dobrze się mieć” (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1, 4, 1095 a)³¹. „Czyny piękne” – w świetle nauczania Arystotelesa – to ostatecznie czyny, w których wyraża się „dobre życie” – czyli życie, w którym człowiek kieruje się rozumem. W tego rodzaju ujęciu ostatecznie ujawnia się również odniesienie do cnoty, którą Arystoteles definiuje jako „zdolność wyświadczenia dobra” (ἐστὶν ἡ ἀρετὴ δύνανται εὖ ἐργετικῇ) (Aristoteles, *Ars rhetorica*, 1, 9, 1366 b)³².

Wydaje się jednak – jak zauważa Paul Wendland – że autor Listu posiadał raczej powierzchowną znajomość filozofii³³, stąd w jego wywodach nie należy doszukiwać się spekulacji filozoficznych, ale raczej zdroworozsądkowego podejścia do poszczególnych kwestii etycznych i religijnych³⁴. Określenie „piękne czyny” należałoby zatem rozumieć w sensie potocznym, to jest ogólnie przyjętym – jako czyny moralnie dobre³⁵.

²⁹ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 416.

³⁰ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 479–480; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1990, s. 118; por. G. M. Baran, *Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasza do Filokratesa”*, s. 65.

³¹ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 80. Por. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1, 8, 1098 b, eds. F. Susseml, O. Apelt, Lipsiae 1903, s. 97 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*).

³² Aristoteles, *Ars rhetorica*, ed. A. Roemer, Lipsiae 1898, s. 45 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*); por. tłum. za: Arystoteles, *Polityka. Ekonomia. Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka. Zachęta do filozofii. Ustrój polityczny Aten. List do Aleksandra Wielkiego. Testament, przekł., wstępy i komentarze M. Chigerowa i in.*, posł. H. Podbielski, Warszawa 2001, s. 335 (*Dzieła Wszystkie*, 6).

³³ Zob. P. Wendland, *Aristeas, Letter of*, w: *Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, vol. 2, eds. I. Singer et al., New York–London 1902, s. 93.

³⁴ Zob. H. T. Andrews, *The Letter of Aristeas*, w: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books*, vol. 2: *Pseudepigrapha*, ed. R. H. Charles, Oxford 1964, s. 87; por. G. M. Baran, *Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasza”*, „Roczniki Kulturoznawcze” 14 (2023) nr 4, s. 51, <https://doi.org/10.18290/rkult23144.3>.

³⁵ Jak zauważa Piotr Jaroszyński (*Kalokagathía*, s. 445), już od czasów Homera przymiotnik καλός odnosił się do najwyższej kategorii w porządku moralnym – do dobra w so-

Pewną wskazówką, jak autor Listu pojmował „piękne czyny”, może być stwierdzenie zawarte w § 18: „co bowiem dla sprawiedliwości i w trosce o dobre dzieła (καλῶν ἔργων) z pobożności zamyślają ludzie uczynić, w tym sprzyja ich czynom i zamiarom panujący nad wszystkim Bóg”. Występujące w tym kontekście określenie „piękne dzieła/czyny” odnosi się do wyzwolenia przez króla Ptolemeusza II Filadelfosa Żydów, którzy posiadali w jego państwie status niewolników (zob. § 12–28). W tym przypadku owe „piękne czyny” wyrażały się w konkretnym działaniu (ποιεῖν), które zaskutkowało określonym dobrem – odzyskaniem wolności przez żydowskich niewolników. A zatem „wypełnienie pięknych czynów” oznacza dokonywanie czynów powszechnie uznawanych za dobre, z których wynika określone dobro.

Definiując „piękne czyny” w oparciu o treść samego Listu należy przywołać stwierdzenie zawarte w § 127: „Pięknie bowiem żyć, to przestrzegać praw, to zaś osiąga się przez wysłuchiwanie, znacznie bardziej niż przez odczytywanie” (Τὸ γὰρ καλῶς ζῆν ἐν τῷ τὰ νόμιμα συντηρεῖν εἶναι· τοῦτο δὲ ἐπιτελεῖσθαι διὰ τῆς ἀκροάσεως πολλῶ μᾶλλον ἢ διὰ τῆς ἀναγνώσεως). Piękne życie, które niewątpliwie wyraża się w pięknym postępowaniu („pięknych czynach”), polega – według przekazu autora Listu – na przestrzeganiu praw (τὰ νόμιμα συντηρεῖν), które przynależą do Prawa Mojżeszowego (por. § 10³⁶)³⁷. Stąd można wysunąć wniosek, że „piękne czyny” to te, które dokonywane są z zachowaniem nakazów Prawa³⁸. Zachowywanie Prawa – jak ujął ogólnie autor Listu – polega na tym, „by ani słowem, ani czynem nikomu nie szkodzić” (§ 168).

bie, czyli dobra godziwego. Warto wspomnieć, że w Septuagincie wyrażenie καλός i καλόν w większości przypadków odnoszą się do „moralnego dobra”. Są one używane synonimicznie z ἀγαθός. Zob. W. Grundmann, G. Bertram, καλός, s. 544.

³⁶ W § 10 znajduje się wyrażenie τῶν Ἰουδαίων νόμιμα, co wprost odnosi się do „praw Judejczyków”, zawartych w Prawie Mojżeszowym (zob. Kpł 10, 11 [Septuaginta]). W § 127 pojawia się wyrażenie τὰ νόμιμα bez dookreślenia. Kontekst jednak wskazuje, że chodzi o prawa, „które – jak zauważa G. B. Wright III (The Letter of Aristeas, s. 241) – nie mogą odnosić się do niczego innego jak tylko do praw żydowskich, które były przeznaczone do tłumaczenia”. Stąd τὰ νόμιμα należy odnieść do praw zawartych w Prawie Mojżeszowym.

³⁷ Zob. G. M. Baran, Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasa”, s. 66–67.

³⁸ Jak wynika z przekazu Listu, Prawo czy też ćwiczenie się w jego przestrzeganiu miało na celu zdobywanie cnoty. Zob. G. M. Baran, Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasa”, s. 66.

Ponadto w § 236, w odpowiedzi na pytanie króla Ptolemeusza: „Czy roztropności (τὸ φρονεῖν) można się nauczyć?”, pojawia się stwierdzenie: „Jest to postawa duszy ukształtowana boską mocą, by przyjmować wszelkie piękno, a odwracać się od jego przeciwieństwa”. Występuje tutaj termin τὸ καλόν – „piękno moralne, cnota, szlachetność”³⁹, połączone z czasownikiem ἐπιδέχομαι, który oznacza także „podejmować, przedsięwziąć”⁴⁰. Można zatem wnioskować, że podejmowanie, realizowanie wszelkiego piękna (πᾶν τὸ καλόν), w tym i „pięknych czynów”, dokonuje się w oparciu o τὸ φρονεῖν, czyli – dosłownie – w oparciu o rozum (rozsądek)⁴¹. W tym kontekście można dostrzec nawiązania do przedstawionych wyżej koncepcji Arystotelesa.

Autor Listu, definiując cnotę, podał nadto, że „cnota zło odrzuca” (zob. § 272). Pojawia się tutaj substantywizowany przymiotnik – „zły, moralnie zły”⁴² – w formie τὸ κακόν, która oznacza „zło”⁴³. Wyrażenie „zło odrzuca” można zatem potraktować jako antytezę względem frazy „wypełnienie pięknych czynów”. W tle tego rodzaju ujęcia dostrzec można antytezę pomiędzy τὸ κακόν a τὸ ἀγαθόν⁴⁴. Warto zwrócić uwagę na występujący w tym kontekście czasownik ἀποτρίβω – „zużyć, zniszczyć, wytrzeć, wyszorować, zetrzeć; w stronie medialnej zaś: „pozbyć się, odrzucić”⁴⁵, a nawet „wytrzeć do czysta”⁴⁶. Sformułowanie to zatem oznacza, że cnota polega na pozbyciu się zła – na jego zniszczeniu, aby zostało „wytarte do czysta”.

W omawianej definicji cnoty pojawia się nadto stwierdzenie: „jako i ty zachowujesz wobec wszystkich szlachetność (καλοκάγαθ(α))” (§ 272). Z przytoczonej wypowiedzi wynika, że definiowana cnota jest dla autora

³⁹ Zob. O. Jurewicz, Słownik grecko-polski, t. 1, s. 488; H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, A Greek-English Lexicon, s. 870.

⁴⁰ Zob. O. Jurewicz, Słownik grecko-polski, t. 1, s. 346; H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, A Greek-English Lexicon, s. 630.

⁴¹ Zob. O. Jurewicz, Słownik grecko-polski, t. 2, s. 490.

⁴² Zob. T. Muraoka, A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Louvain-Paris-Walpole 2009, s. 357.

⁴³ Zob. O. Jurewicz, Słownik grecko-polski, t. 1, s. 483; H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, A Greek-English Lexicon, s. 863.

⁴⁴ Zob. W. Grundmann, κακός κτλ., w: Theological Dictionary of the New Testament, vol. 3, ed. G. Kittel, transl. and ed. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1984, s. 473.

⁴⁵ Zob. O. Jurewicz, Słownik grecko-polski, t. 1, s. 101.

⁴⁶ Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, A Greek-English Lexicon, s. 224.

Listu w tym kontekście ostatecznie tożsama z καλοκάγαθία, która – jak wspomniano wcześniej – stanowi efekt osiągnięcia poszczególnych cnót. Sposób, w jaki Ptolemeusza realizował tę cnotę, został opisany czasownikiem διατηρέω – „pilnie strzec, czuwać, pilnować, zachowywać”⁴⁷, co oznacza, że cnota ta była przez króla pilnie przestrzegana/zachowywana. Co istotne, zachowywanie tej cnoty odnosiło się do każdego bez wyjątku, co wyraża przymiotnik ἅπας – „wszystek, cały, całkowity; plur. wszyscy razem”⁴⁸.

Autor Listu podkreślił także bardzo ścisły związek cnoty z Bogiem, określając ją jako dar od Boga (zob. § 272: „mając ją jako dar od Boga” [παρὰ θεοῦ δῶρον τοῦτ’ ἔχων]). Przytoczone wyrażenie odnosi się bezpośrednio do καλοκάγαθία, która – jak wskazano wyżej – wydaje się być w omawianej definicji tożsama z terminem ἀρετή⁴⁹. Autor Listu wyraził nieznacznie, że cnota (ἀρετή) jest darem (δῶρον) od Boga (παρὰ θεοῦ). Ujęcie to wpisuje się w teologiczną koncepcję prezentowaną w Liście, zgodnie z którą wszelkie dobra, w tym również cnoty, pochodzą od Boga (zob. § 205; § 219; § 224; § 229; § 231; § 269; § 280; § 281; § 290)⁵⁰. Człowiek nie może sam z siebie dokonywać żadnego dobra, jeśli wcześniej nie otrzyma tego daru od Boga: „Bożym zaś jest darem być sprawcą dobra, a nie czegoś odwrotnego” (Θεοῦ δὲ δῶρον ἀγαθῶν ἐργάτην εἶναι καὶ μὴ τῶν ἐναντίων) (§ 231). Poszczególne cnoty osiąga się nie tyle na drodze „uczenia się” (zob. § 236), co dzięki ukształtowaniu ich w człowieku „boską mocą” (διὰ θείας δυνάμεως) (§ 236). W § 237 autor Listu zaznaczył, że cnotę (w tym przypadku umiarkowanie) można osiągnąć jedynie wówczas, kiedy „Bóg [...] ukształtuje doń umysł (διάνοια)” (por. § 234). Michał Wojciechowski zauważa, że termin διάνοια w Septuagincie jest odpowiednikiem hebrajskiego wyrażenia לֵב lub לִבָּ – „serce”⁵¹, które w antropologii starotestamentalnej było uważane nie tylko jako centralny organ życia, ale także jako organ uczuć i pragnień, siedziba życia

47 Zob. O. Jurewicz, Słownik grecko-polski, t. 1, s. 208.

48 Zob. O. Jurewicz, Słownik grecko-polski, t. 1, s. 81.

49 Warto zaznaczyć, że odniesienie do Boga jest stałym elementem pojawiającym się w filozoficznych wątkach Listu. Zob. G. M. Baran, Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasa”, s. 69.

50 Zob. G. M. Baran, Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasa”, s. 67, 71.

51 Zob. M. Wojciechowski, List Pseudo-Arysteasa, s. 157 [37], przyp. 135; por. A. Pelletier, Lettre d’Aristée, s. 208.

emocjonalnego oraz intelektualnego. Z sercem łączono sferę wolitywną człowieka. Stąd postrzegano je jako organ podejmowania decyzji oraz odnajdywania ich motywacji. W biblijnej perspektywie serce jawi się także jako synonim ludzkiego „ja”, czyli ludzkiej osoby⁵². Stąd można przyjąć, że chodzi tutaj o ukształtowanie przez Boga całego człowieka.

Posiadana zatem przez Ptolemeusza καλοκάγαθία jawi się, z jednej strony, jako dar od Boga, z drugiej zaś – jako zwieńczenie poszczególnych cnót, udzielonych mu również bezpośrednio przez Boga (zob. § 229, § 280, § 290). Podkreślone w tym kontekście odniesienie do Boga wskazuje, że cnota posiada swoje źródło w Bogu. To sam Bóg udziela jej człowiekowi. Bóg jawi się również jako Ten, który kształtuje w człowieku cnotę. To przekonanie może wynikać również z tezy autora Listu, wyrażonej słowami skierowanymi do króla Ptolemeusza: „Czczenie Boga; a nie są to dary ani ofiary, lecz duszy czystość i zbożne usposobienie, jako że przez Boga wszystko zostało ukształtowane i według jego woli urządzone; którego to poglądu i ty stale się trzymasz, co daje się zauważyć wszystkim dzięki temu, czego dokonałeś i dokonujesz” (§ 234). Ptolemeusz – jak podkreślił autor Listu – nie tylko teoretycznie podzielał przytoczony pogląd, ale swym postępowaniem potwierdził, że działał tak, a nie inaczej, dzięki ukształtowanej w nim przez Boga cnotie, którą jest ostatecznie καλοκάγαθία.

Mówiąc o odniesieniu do Boga w omawianej definicji cnoty, należy także przywołać podkreślaną przez autora Listu kwestię naśladowania Boga w postępowaniu (zob. § 188, § 210, § 281; por. § 168, § 254). Bóg jawi się zatem jako wzorzec do naśladowania. Wyraża to wyraźnie stwierdzenie zawarte w § 205: „Bóg wszystkich dóbr źródłem jest i koniecznie trzeba według niego postępować” (καὶ γὰρ ὁ θεὸς πᾶσιν αἴτιος ἀγαθῶν ἐστίν, ᾧ κατακολουθεῖν ἀναγκαῖον)⁵³. W tym względzie autor Listu ukazał samego króla Ptolemeusza jako przykład takiego postępowania: „król spytał tego po nim: Za czym królowie powinni postępować? A on powiada: Za prawami (Τοῖς νόμοις), żeby praktykując sprawiedliwość poprawili życie ludzi; jako ty tak czyniąc, nieprzemijającą pamięć

⁵² Zob. M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 49–54 (Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego, 50).

⁵³ Zob. G. M. Baran, *Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasza”*, s. 67; por. M. Wojciechowski, *List Pseudo-Arysteasza*, s. 154 [34].

dla siebie ufundowałaś, za boskimi rozporządzeniami idąc” (§ 279). Kroczenie drogą praw⁵⁴ to praktykowanie cnoty sprawiedliwości. Autor Listu podał, że Ptolemeusz właśnie tak czynił, co było ostatecznie wyrazem podążania za „boskim rozporządzeniem” (θεῖον πρόσταγμα)⁵⁵⁵⁶.

2.3. „Stan, postawa cnoty”

Dalsza część definiowania ἀρετή znajduje się w § 277–278, gdzie – w odpowiedzi na pytanie króla: „Dlaczego cnota nie jest przyjmowana przez większość ludzi?” – znajduje się odpowiedź jednego z żydowskich tłumaczy: „Ponieważ wszyscy – rzekł – są w sposób naturalny nieopanowani i zorientowani na przyjemności; stąd wyrasta nieprawość i fala zachłanności. Postawa cnotliwa natomiast wstrzymuje porwanych pociągami do przyjemności oraz każe wstrzymieźliwość i sprawiedliwość więcej szanować”. W pierwszej kolejności autor Listu zauważył, że nieopanowanie i ukierunkowanie na przyjemności wynika z natury ludzkiej⁵⁷. Wyraża to w tym kontekście przysłówki φυσικῶς – „z natury, przez naturę, naturalnie, w sposób naturalny, zgodnie z prawami natury, przyrody”⁵⁸.

54 Wzmiankowane prawa odnoszą się – jak sugeruje Wright III (*The Letter of Aristeas*, s. 417) – „do jakiegoś kodeksu prawnego, a nie do idealnego Prawa”. Niemniej jednak można dostrzec bezpośredni związek pomiędzy wypełnianiem tych praw a cnotą sprawiedliwości.

55 Jak zauważa Hadas (*Aristeas to Philocrates*, s. 209), król Ptolemeusz, pomimo swych cnót wzmiankowanych w § 22, nie mógł przestrzegać tego, co żydowski mędrzec nazwał boskim przykazaniem, gdyż – jak można mniemać – nie znał Prawa. Fragment ten zatem ukazuje uniwersalistyczną i duchową koncepcję judaizmu, reprezentowaną przez autora Listu. Wright III (*The Letter of Aristeas*, s. 417) z kolei sugeruje, że autor Listu rzeczywiście mógł uczynić aluzję do przykazania z Księgi Powtórzenia Prawa (17), aby król przestrzegał Prawa. Miałyby tutaj miejsce swego rodzaju akomodacja tego nakazu do obcego/pogańskiego króla.

56 Por. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 417.

57 Tego rodzaju pogląd prezentowali epikurejczycy, co wyraził Sekstus Empiryk (*Pyrrhōneion Hypotyposeon* 3, 194, w: *Epicurea*, ed. H. Usener, Lipsiae 1887, fragmenta 398): ὁθεν καὶ οἱ Ἐπικουρείοι δεικνύναι νομίζουσι φύσει αἰρετὴν εἶναι τὴν ἡδονὴν – „Stąd też epikurejczycy mniemają, iż dowiedli, że z natury pożądaną/wybraną jest przyjemność” (*Epicurea*, s. 274), tłum. własne autora; por. Sextus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, przekł. i wstęp A. Krokiewicz, Warszawa 1998, s. 170 (Biblioteka Filozofii Klasycznej); por. M. Wojciechowski, *List Pseudo-Arysteasa*, s. 162 [42].

58 Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 495. Hadas (*Aristeas to Philocrates*, s. 209) termin φυσικῶς przetłumaczył jako „innate propensity” – „wrodzona skłon-

Ten pogląd autor Listu wyraził wcześniej w § 222–223: „W naturze wszystkich ludzi leży bowiem ukierunkować umysł w jakąś stronę; zapewne najliczniejsi do pokarmów, napojów i przyjemności są skłonni, a królujący do pozyskiwania krajów, stosownie do wielkości ich sławy” (por. § 108). Niektórzy uczeni⁵⁹ łączą ten pogląd autora Listu, zgodnie z którymi ludzie z natury mają skłonność do przyjemności, z rabiniczną doktryną יָצָרִים (yaśārîm), dotyczącą dwóch skłonności w człowieku (zob. *Genesis Rabbah* 14, 4)⁶⁰. W komentarzu Pardes Lauder do Księgi Rodzaju (2, 7) podane jest następujące wyjaśnienie: „Bóg nadał człowiekowi szczególny kształt. W słowie wajicer ‘nadać kształt’ litera jud pojawia się wyjątkowo dwa razy; jest to aluzja do tego, że człowiek został stworzony z dwiema skłonnościami: jecer tow—skłonnością do dobra, i jecer hara—skłonnością do zła (*Berachot* 60 a)”⁶¹. Naturalna skłonność do przyjemności i brak opanowania łączyłyby się zatem ze skłonnością do zła (jecer hara). Podobny motyw pojawia się u Filona Aleksandryjskiego, według którego podwójna natura człowieka wynika z faktu, że człowiek składa się z duszy ziemskiej, będącej siedliskiem pragnień i innych irracjonalnych emocji, oraz duszy duchowej, stanowiącej z kolei siedlisko rozumu, który panuje nad emocjami w oparciu o powściągliwość (zob. *De Specialibus Legibus* 4, 24, 123)⁶². Benjamin G. Wright III, analizując krytycznie tego rodzaju podejście, podkreśla natomiast, że autor Listu pouczał nie tyle o naturalnej skłonności człowieka do zła, ile o naturalnej skłonności do zwracania się ku przyjemnościom i braku samokontroli. Tego rodzaju koncepcja—zdaniem Wrighta III—jest „znacznie bliższa idei stoickiej, że człowiekiem kierują impulsy (ὁρμαί), a lekarstwem jest umiejętność posługiwania się właściwym rozumem (zob. § 244) i kontrolowania swoich namiętności za pomocą rozumu”⁶³. Wydaje się zatem, że autor Listu, formułując swoje idee zawarte

ność”.

⁵⁹ Bibliografia zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas* s. 415, przyp. 1009.

⁶⁰ Zob. M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 208.

⁶¹ Chamisza Chumsze Tora – Chumasz Pardes Lauder. Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego opatrzonego wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarza Rasziego z punktacją samogłoskową i Haftary z błogosławieństwami. Księga Pierwsza Bereszit, oprac. pod kierunkiem S. Pecaric, tłum. S. Pecaric, E. Gordon, Kraków 2001, s. 18.

⁶² Zob. M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 208–209.

⁶³ B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 416.

w § 277–278, zaczerpnął poglądy z popularnych źródeł filozoficznych, a także z myśli żydowskiej⁶⁴. W ten sposób opisał przyczyny zaistnienia na świecie ἀδικία – „krzywda, niesprawiedliwość, przestępstwo”⁶⁵ i πλεονεξία – „chciwość, zachłanność, zuchwalstwo, nieuzasadnione roszczenie, krzywda, podstęp”⁶⁶. Bogata semantyka użytych terminów wskazuje na szerokie spectrum negatywnych zjawisk, których przyczyną jest nieopanowane dążenie do przyjemności.

Na tle zarysowanego problemu autor Listu podjął próbę zdefiniowania „postawy cnotliwej” (τὸ τῆς ἀρετῆς κατάστημα). Na uwagę zasługuje tutaj termin κατάστημα – „położenie, stan, stan powietrza, pogoda, zachowanie się, postępowanie, ustrój polityczny”⁶⁷; „postawa, zachowanie, postępowanie”⁶⁸. Termin ten u filozofów stał się określeniem technicznym odnoszącym się do „stanu duszy”⁶⁹. Jak zaznaczył w pierwszej kolejności autor Listu, tego rodzaju „stan/postawa cnoty”⁷⁰ – „postawa cnotliwa”, określająca stan duszy, „wstrzymuje porwanych pociągami do przyjemności” (κωλύει τοὺς ἐπιφερομένους ἐπὶ τὴν ἡδονοκρασίαν). Istota działania „stanu/postawy cnoty” została opisana czasownikiem κωλύω – „powstrzymywać, uniemożliwiać coś, powstrzymywać od czegoś, zapobiegać czemuś”⁷¹. Użyty z kolei rzeczownik ἡδονοκρασία – „panowanie rozkoszy/przyjemności”⁷², wskazuje, że nie chodzi jedynie

64 Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 416.

65 Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 10.

66 Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 203.

67 Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 513.

68 Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 914.

69 Zob. M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 209; por B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 415.

70 Herbert T. Andrews (*The Letter of Aristeas*, s. 118), frazę τὸ τῆς ἀρετῆς κατάστημα tłumaczy jako „the habit of virtue” – „nawyk cnoty”; natomiast Rowland James Heath Shutt (*Letter of Aristeas* [Third Century B.C. – First Century A.D.]. *A New Translation and Introduction*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2: *Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, New Translations from Authoritative Texts with Introductions and Critical Notes by an International Team of Scholars, ed. by J. H. Charlesworth, Peabody 1983, s. 31) tłumaczy powyższą frazę jako „the virtuous disposition” – „cnotliwe usposobienie”.

71 Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 568.

72 Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 429; H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 764.

o przyjemności/żądze, wyrażone przez rzeczownik ἡδονή („przyjemność, uciecha, radość, rozkosz, przedmiot radości, powód radości, plur. „żądze, pragnienia”⁷³), ale o pewien stan „panowania przyjemności” nad człowiekiem. „Stan/postawa cnoty” ma zatem powstrzymać/uniemożliwić panowanie żądz nad człowiekiem.

Następnie autor Listu podał, że „stan/postawa cnoty” „każe wstrzeźliwość i sprawiedliwość więcej szanować”. Przedmiotem nakazu, wyrażonego czasownikiem κελεύω – „przynaglać, popędzać, poganiać, polecać, rozkazywać, kazać, nakazywać, prosić, żądać, domagać się, nalegać, rozkazać komuś coś”⁷⁴ – jest poszanowanie dwóch cnót. Autor Listu użył w tym kontekście czasownika ποτιμάω – „zczyć ponad innych, przenosić, woleć, przedkładać coś nad coś, szanować bardziej, wyżej, cenić wielce, wysoko, dbać, troszczyć się o coś”⁷⁵. Podkreślił zatem, że „stan/postawa cnoty” nakazuje/przynagla, aby cnotę wstrzeźliwości i sprawiedliwości przedkładać ponad wcześniej wzmiankowane przyjemności.

Wzmiankując cnoty, o które „stan/postawa cnoty” nakazuje troszczyć się, autor Listu w pierwszej kolejności wymienił ἐγκράτεια, oznaczającą „panowanie nad sobą, wstrzeźliwość, umiarkowanie w czymś”⁷⁶. Wskazanie jej jako pierwszej być może wynikało z faktu, że uważano ją w starożytności jako podstawę cnoty⁷⁷:

panowanie nad sobą jest piękną i szlachetną zaletą człowieka (ἐγκράτεια καλόν τε κάγαθόν ἀνδρὶ κτῆμά ἐστιν). [...] Każdy, kto uznał wstrzeźliwość za podstawę wszelkiej innej cnoty (ἡγησάμενον τὴν ἐγκράτειαν ἀρετῆς εἶναι κρηπίδα) powinien zaszczepiać ją i kultywować przede wszystkim w swej duszy (Xenophon, *Memorabilia Socratis*, 1, 5, 1.4)⁷⁸.

⁷³ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 428.

⁷⁴ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 527.

⁷⁵ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 266.

⁷⁶ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 252.

⁷⁷ Por. W. Grundmann, ἐγκράτεια κτλ., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, ed. G. Kittel, transl. and ed. by G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 340.

⁷⁸ Xenophon, *Memorabilia*, *Oeconomicus*. *Symposium*. *Apology*, transl. by E. C. Marchant, O. J. Todd, revised by J. Henderson, Cambridge, London 1997, s. 64. 66 (Loeb Classical Library, 168); tłum. za: Ksenofont, *Pisma sokratyczne. Obrona Sokratesa. Wspomnienia*

U Platona pojawia się ἐγκράτεια w powiązaniu z roztropnością/rozważą (σωφροσύνη⁷⁹):

Rozważa to jest pewien ład i wewnętrzne panowanie nad przyjemnościami i nad żądaniami (Κόσμος πού τις [...] ἡ σωφροσύνη ἐστὶ καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια) (Plato, *Respublica*, 4, 430e)⁸⁰.

Arystoteles z kolei ἐγκράτεια definiuje w ten sposób:

Opanowanie bowiem jest cnotą, a cnota czyni ludzi bardziej sprawiedliwymi. Człowiek panuje nad sobą, ilekroć postępuje wbrew pożądaniu, a zgodnie z rozumem (ἡ γὰρ ἐγκράτεια ἀρετή, ἡ δ' ἀρετὴ δικαιοτέρους ποιεῖ. ἐγκρατεύεται δ' ὅταν πρᾶττη παρὰ τὴν κατὰ τὸν λογισμὸν) (Aristoteles, *Ethica Eudemia*, 2, 7, 1223 b)⁸¹.

Natomiast w przypisywanym Arystotelesowi dziele O cnotach i wadach można znaleźć następujące wyjaśnienie:

Zgodnie z platońskim rozróżnieniem trzech części duszy cnotą [...] części pożądliwej—umiarkowanie i opanowanie (σωφροσύνη καὶ ἡ ἐγκράτεια) [...] (Aristoteles, *De virtutibus et vitiis*, 1, 1249 a–b)⁸².

Opanowanie natomiast jest cnotą części pożądliwej, przez którą [ludzie] panują umysłem (τῷ λογισμῷ) nad pożądaniem, które zwraca się ku rozkoszom prostakim (Aristoteles, *De virtutibus et vitiis*, 2, 1250 a)⁸³.

o Sokratesie. Uczta, przeł., wstęp L. Joachimowicz, Warszawa 1967, s. 58, 60 (Biblioteka Klasyków Filozofii).

79 Termin σωφροσύνη oznacza: „zdrowy rozum, rozsądek, roztropność, przezorność, równowaga psychiczna, umiarkowanie w żądzach, pożądaniach, powściągliwość, opanowanie, skromność, cnota, przyzwoitość, umiarkowana forma rządów”. Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 378.

80 Plato, *Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, vol. 4, ed. K. F. Hermann, Lipsiae 1887, s. 116 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*); tłum. za: Platon, *Państwo*, przekł., wstęp, komentarze W. Witwicki, Kęty 2001, s. 130 (Biblioteka Europejska).

81 Aristoteles, *Ethica Eudemia*, s. 33; tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 428.

82 Aristoteles, *Ethica Eudemia*, s. 181; tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 498–499.

83 Aristoteles, *Ethica Eudemia*, s. 182; tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 499.

Opanowaniu właściwe jest umieć panować umysłem (τῷ λογισμῷ) nad pożądaniem, które się rwie do przyjemności prostackich i rozkoszy, być wytrwałym, znosić cierpliwie naturalne niedostatki i dolegliwości (Aristoteles, *De virtutibus et vitiis*, 5, 1250 b)⁸⁴.

Podobne poglądy można znaleźć u stoików⁸⁵, czego wyrazem jest definicja podana przez Sekstusa Empiryka:

Wstrzemięźliwość jest bowiem stanem (διάθεσις) niewykraczania poza to, co jest zgodne ze słusznym rozumem (κατ’ ὁρθὸν λόγον), albo cnotą, która stawia nas ponad tym, co uważa się za trudne do odparcia. Wstrzemięźliwym jest bowiem, jak powiadają, nie ten, kto wstrzymuje swe łapska od staruszki jedną nogą w grobie, lecz ten, kto, chociaż może sobie pofolgować, to jednak odmawia sobie Lais czy Fryne albo im podobnej dziewczyny (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 9, 153)⁸⁶.

Człowiek odznaczający się ἐγκράτεια to ten, który w sposób wolny panuje nad wszystkim i dzięki samokontroli zachowuje swoją wolność w obliczu „fałszywych przyjemności”, mogących go tej wolności pozbawić. Ilustracją tego może być – jak zauważa Walter Grundmann – podana przez Polibiusza charakterystyka Publiusza Korneliusza Scypiona, któremu ofiarowano pewną dziewczicę w darze. On rozeznał, że jako wódz nie może przyjąć takiego podarunku, więc – mimo że lubił kobiety – oddał ową dziewczynę ojcu⁸⁷. W konkluzji całego opowiadania zostało podane następujące stwierdzenie:

⁸⁴ Aristoteles, *Ethica Eudemia*, s. 186–187; tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 502.

⁸⁵ Por. W. Grundmann, ἐγκράτεια, s. 340.

⁸⁶ Sextus Empiricus, *Opera*, vol. 2: *Adversus dogmaticos libros quinque* (Adv. mathem. VII–XI) continens, ed. H. Mutschmann, Lipsiae 1914, s. 248 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), <https://doi.org/10.1515/9783110256291>; tłum. za: Sekstus Empiryk, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom* (Adversus mathematicos IX–XI), przeł., wstęp, przyp. Z. Nerczuk, Kęty 2010, s. 51 (Biblioteka Europejska).

⁸⁷ Zob. W. Grundmann, ἐγκράτεια, s. 341.

Przez takie zaś postępowanie dał dowód swego opanowania i powściągliwości i zyskał sobie wielkie uznanie u podlegających jego rozkazom (Polybius, *Histories*, 10, 19)⁸⁸.

W pismach Filona Aleksandryjskiego również pojawia się zagadnienie ἐγκράτεια, rozumianej jako wyższość nad jakimkolwiek pożądaniem. Tak pojęta ἐγκράτεια wyrażała się w powściągliwości dotyczącej jedzenia, pożycia seksualnego oraz używania języka (zob. Philo Alexandrinus, *De Specialibus Legibus* 2, 195; *Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat* 101–102). Była uważana przez Filona Aleksandryjskiego za najbardziej pożyteczną z cnót, chroniącą przed złowrogimi atakami pożądliwości⁸⁹:

Wskazują [wzmiankowane wcześniej chleby] zaś także na najbardziej pożyteczną z cnót, czyli panowanie nad sobą (ἐγκράτειαν), które w odniesieniu do umiarkowania, poprzestawania na małym i zadowolenia z rzeczy małych pełni rolę strażnika, [broniącego] przed najbardziej zgubnym atakiem, wynikającym z rozpasania i zachłanności (ἐξ ἀκολασίας καὶ πλεονεξίας) (Philo Alexandrinus, *De Specialibus Legibus* 1, 173)⁹⁰.

Stąd Filon Aleksandryjski postulował, aby zdobywać ją wszelkimi sposobami i nieustannie praktykować, gdyż przynosi człowiekowi szczęście (Philo Alexandrinus, *De Specialibus Legibus* 4, 112; 1, 149)⁹¹.

Autor Listu wydaje się nawiązywać to tego rodzaju koncepcji, gdyż jako ideał podał między innymi:

Dobrze rządzić sobą, a nie zapragnąć niczego niestosownego z powodu bogactwa i sławy wyniosłym się stawszy” (§ 211); „Panować nad sobą i nie dać się ponieść popędom. [...] Jednakowoż we wszystkim słuszna jest miara” (§ 222–223) „nie dać się ponieść popędom, lecz szkody uwzględnić wynikające z namiętności,

88 Polibiusz, *Dzieje*, t. 2, przeł. S. Hammer, M. Brożek, Wrocław, Warszawa 2005, s. 58 (Arcydzieła Kultury Antycznej).

89 Zob. W. Grundmann, ἐγκράτεια, s. 341.

90 Philo Alexandrinus, *Opera quae supersunt*, vol. 5, ed. L. Cohn, Berolini 1906, s. 42, tłum. autora atrykułu.

91 Zob. W. Grundmann, ἐγκράτεια, s. 341.

a stosownie do momentu spełniać należycie z zachowaniem miary, co okazuje się potrzebne (§ 256)⁹².

Widać tutaj także nawiązanie do Arystotelesowskiej „doktryny środka”⁹³. Zalecana zatem przez autora Listu ἐγκράτεια wydaje się wyrażać umiejętność panowania nad naturalną skłonnością człowieka do braku opanowania czy też do przyjemności.

Drugą cnotą, którą wymienił autor Listu, jest sprawiedliwość – δικαιοσύνη. Pojęcie to w greckiej tradycji miało ścisły związek z terminologią prawniczą, etyczną i religijną. W V wieku przed Chr. δικαιοσύνη była rozumiana jako cnota obywatelska, polegająca na przestrzeganiu prawa i wypełnianiu obowiązków. Tego rodzaju rozumienie przejął Platon, u którego można znaleźć następującą definicję δικαιοσύνη⁹⁴:

jest sprawiedliwością [...], że każdy obywatel powinien się zajmować czymś jednym, tym, do czego by miał największe dyspozycje wrodzone (Plato, *Respublica*, 4, 433 a)⁹⁵.

Platon w swych rozważaniach zakwalifikował δικαιοσύνη do cnót społecznych i obywatelskich (δημοτική καὶ πολιτική ἀρετή) (Plato, *Phaedo*, 82 b)⁹⁶. Cytowany przez Arystotelesa Teognis (*Theognis*, *Elegia*, 147) rozumiał natomiast δικαιοσύνη jako ogólny termin na określenie cnoty⁹⁷:

I dlatego wydaje się czasem, że sprawiedliwość jest największą z cnót i że „ni zozra wieczorna, ni poranna tak podziwu jest godna”; stąd przysłowie „W sprawiedliwości wszystkich cnót zawarty jest kwiat” (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 5, 1, 1129 b)⁹⁸.

92 Por. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 415.

93 Zob. G. M. Baran, Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasza”, s. 65, 72–73.

94 Zob. G. Quell, G. Schrenk, δίκη κτλ., w: *Theological Dictionary of the New Testament*. Volume II, ed. G. Kittel, transl. and ed. by G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 192.

95 Tłum. za: Platon, Państwo, s. 132.

96 Zob. G. Quell, G. Schrenk, δίκη, s. 193. Podobne ujęcie występuje u Arystotelesa (zob. *Aristoteles*, *Politica*, 3, 1283 a). Por. Z. Pańpuch, *Areté*, s. 226.

97 Zob. G. Quell, G. Schrenk, δίκη, s. 193; por. Z. Pańpuch, *Areté*, s. 226.

98 Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 169.

Stąd dostrzegano ścisły związek δικαιοσύνη z innymi cnotami. Wyraża to myśl zawarta w przypisywanym Arystotelesowi dziele O cnotach i wadach, w którym pobożność (εὐσεβεία) jest postrzegana jako część (μέρος) czy też jako wynik (παρακολουθοῦσα) sprawiedliwości (δικαιοσύνη)⁹⁹:

Donich należy pobożność, która jest albo częścią sprawiedliwości, albo czymś, co jej towarzyszy. Sprawiedliwości zaś towarzyszy i bogobojność, i szczerość, i rzetelność, i pogarda dla szubrawców (Aristoteles, *De virtutibus et vitiis*, 5, 1250 b)¹⁰⁰.

Wiele miejsca poświęca pojęciu δικαιοσύνη Arystoteles, który rozróżnia sprawiedliwość ogólnie rozumianą jako zgodność z prawem, od sprawiedliwości w znaczeniu ściślejszym, czyli pojmowanej jako cnota¹⁰¹. W definiowaniu δικαιοσύνη przez Arystotelesa można dostrzec ścisły związek pomiędzy jej wymiarem prawnym a ogólną etyką¹⁰²:

Skoro cnota jest zdolnością wyświadczenia dobra, najważniejszymi są oczywiście te jej zalety, które przynoszą najwięcej pożytku innym. Dlatego największym szacunkiem otaczamy ludzi sprawiedliwych i mężnych, ponieważ męstwo przynosi innym największy pożytek w czasie wojny, sprawiedliwość zaś zarówno w czasie pokoju, jak na wojnie. Sprawiedliwość jest cnotą, dzięki której każdy posiada swe własne dobra i to zgodnie z prawem (Aristoteles, *Ars rhetorica* 1, 9, 1366 b)¹⁰³.

W *Etyce nikomachejskiej* z kolei Arystoteles tak wyjaśnił cnotę sprawiedliwości:

Otóż widzimy, że wszyscy chcą nazywać sprawiedliwością tę trwałą dyspozycję, dzięki której zdolni są dokonywać czynów sprawiedliwych, dzięki której postę-

⁹⁹ Zob. G. Quell, G. Schrenk, *δίκη*, s. 193.

¹⁰⁰ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 502.

¹⁰¹ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 500, przyp. 12; por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, 5, 1, 1129 a–5, 11, 1138 b.

¹⁰² Zob. G. Quell, G. Schrenk, *δίκη*, s. 193.

¹⁰³ Tłum. za: Arystoteles, *Polityka*, s. 335.

pują sprawiedliwie i pragną tego, co sprawiedliwe (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 5, 1, 1129 a)¹⁰⁴.

człowiekiem sprawiedliwym jest rzecz jasna ten, co trzyma się prawa i przestrzega tego, co słuszne; to, co sprawiedliwe, jest tedy tym, co zgodne z prawem i ze słusnością (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 5, 1, 1129a)¹⁰⁵.

Skoro człowiek wykraczający przeciw prawu był niesprawiedliwy, a ten, co się trzyma prawa, był sprawiedliwy, to jasne, że wszystko, co w zgodzie z prawem, jest w pewnym sensie sprawiedliwe; bo co jest ustanowione przez władzę ustawodawczą, to jest zgodne z prawem, i wszystko, co podpada pod to pojęcie, nazywamy sprawiedliwym (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 5, 1, 1129 b)¹⁰⁶.

W przypisywanym natomiast Arystotelesowi dziele O cnotach i wadach znajduje się następujące wyjaśnienie:

Zgodnie z platońskim rozróżnieniem trzech części duszy cnotą [...] natomiast całej duszy – sprawiedliwość, szczodrość i duma (Aristoteles, *De virtutibus et vitiis*, 1, 1249a–b)¹⁰⁷.

Sprawiedliwość zaś jest cnotą duszy, która rozdziela rzeczy zgodnie z należnością (Aristoteles, *De virtutibus et vitiis*, 2, 1250 a)¹⁰⁸.

Sprawiedliwości właściwe jest być sposobnym do rozdzielania, odpowiednio do zasług, przestrzegania obyczajów i praw ojczystych, zachowywania przepisów prawa, opowiadania się w sporze za prawdą, dochowywania zawartych umów. Pierwszą z cnot sprawiedliwości jest sprawiedliwość względem bogów, potem względem duchów, potem względem ojczyzny i przodków, potem względem zmarłych (Aristoteles, *De virtutibus et vitiis*, 5, 1250 b)¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 168.

¹⁰⁵ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 168.

¹⁰⁶ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 169.

¹⁰⁷ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 498–499.

¹⁰⁸ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 500.

¹⁰⁹ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 502.

Z kolei w Etyce wielkiej, również przypisywanej Arystotelesowi znajduje się następujące wyjaśnienie:

sprawiedliwość wydaje się pewnego rodzaju doskonałą cnotą. Bo jeżeli czyny sprawiedliwe to są te, które prawo nakazuje wypełniać, a prawo zaleca to, co jest zgodne z każdą z cnót, to wobec tego człowiek, który trwa przy czynach sprawiedliwych, zgodnych z prawem, będzie w pełni szlachetny, tak iż człowiek sprawiedliwy i sprawiedliwość jest pewnego rodzaju doskonałą cnotą (Aristoteles, *Magna Moralia*, 1, 33, 1193 b)¹¹⁰.

Analizując tekst Listu można zauważyć, że występujący w nim termin *δικαιοσύνη* jest zasadniczo powiązany z Prawem Mojżeszowym: „Prawodawca nasz zatem, zaczawszy najpierw od tego, co dotyczy pobożności i sprawiedliwości, i nauczwszy wszystkiego na ten temat – nie przez same zakazy, lecz i przez nakazy” (§ 131). Prawo Mojżeszowe – jak zaznaczył autor Listu – odnosi się do kwestii dotyczących pobożności i sprawiedliwości (*εὐσεβεία καὶ δικαιοσύνη*). Można zatem dostrzec pewne podobieństwo ze wzmianką zawartą w dziele O cnotach i wadach, gdzie – jak zostało wyżej podane – pobożność została ściśle powiązana ze sprawiedliwością (zob. Arystoteles, *De virtutibus et vitiis* 5, 1258 b)¹¹¹. Autor Listu nie podał jednak konkretnej definicji *δικαιοσύνης*. Na podstawie przedstawionego wykładu arcykapłana Eleazara, którego przedmiotem była alegoryczna interpretacja przepisów prawodawstwa dotyczącego pokarmów oraz zwierząt czystych i nieczystych, można jednak wysnuć wniosek, że sprawiedliwość to działanie na wzór zwierząt czystych. Oznacza to niekierowanie się w życiu przemocą na zgubę lub szkodę innych, nie stosowanie siły, aby sobie kogoś podporządkować (zob. § 147–148; § 167–168)¹¹². Od strony pozytywnej sprawiedliwość wydaje się polegać na świadczeniu pomocy innym (zob. § 232). Natomiast

¹¹⁰ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 338.

¹¹¹ W § 18 występuje z kolei *δικαιοσύνη* w połączeniu z *δσιότης* – „część należna bogom, kult boży, pobożność, cześć sumienność, zbożność” (zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 123). Podobne połączenie można dostrzec u Platona (*Plato, Euthyphro*, 12d-e: *δσιον* – „to, co pobożne/zbożne” [por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 123] jest częścią *δίκαιον* – „to, co sprawiedliwe” [por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 217]). Zob. G. Quell, G. Schrenk, *δίκη*, s. 193.

¹¹² Zob. G. M. Baran, *Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasza”*, s. 58.

stwierdzenie zawarte w § 280: „królu, gdyż Bóg koroną sprawiedliwości cię obdarzył”, może oznaczać, że dla autora Listu δικαιοσύνη stanowi koronę, czyli – w pewnym sensie – zwieńczenie/zogniskowanie wszystkich cnót. Być może wybrzmiewa tutaj wyrażone przez Teognia (zob. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 5, 1, 1129 b) przekonanie o wyjątkowej pozycji cnoty sprawiedliwości względem innych cnót: ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ’ ἀρετῇ ἐνι – „w sprawiedliwości zaś – mówiąc krótko – każda cnota jest zawarta”¹¹³. Należy zauważyć, że sam Arystoteles postrzegał δικαιοσύνη jako „największą z cnót” (κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη) (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 5, 1, 1129 b)¹¹⁴.

Wydaje się, że autor Listu, mówiąc o sprawiedliwości, miał na uwadze greckie koncepcje, zaczerpnięte – jak zostało wyżej powiedziane – z powszechnie dostępnych poglądów filozoficznych. Potwierdzeniem tego może być myśl zawarta w § 279: „król spytał tego po nim: Za czym królowie powinni się postępować? A on powiada: Za prawami, żeby praktykując sprawiedliwość poprawili życie ludzi”. Praktykowanie cnoty sprawiedliwości to kroczenie drogą praw, które w § 279 mogą odnosić się do ogólnie przyjętego kodeksu prawnego¹¹⁵. W takim ujęciu można dostrzec nawiązanie do koncepcji Arystotelesa (zob. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 5, 1, 1129 a; 5, 1, 1129 b).

Autor Listu powiązał przywołane koncepcje greckie niewątpliwie z tradycją biblijną, według której sprawiedliwość, bycie sprawiedliwym, oznaczało – mówiąc ogólnie – postępowanie zgodne z Prawem Mojżeszowym¹¹⁶. Sprawiedliwość zatem, dla autora Listu, to postępowanie zgodne z Prawem – oczywiście z Prawem Mojżeszowym; jest ona również – jak uczył wyżej cytowany Arystoteles – „cnotą, dzięki której każdy posiada swe własne dobra i to zgodnie z prawem” (Aristoteles, *Ars rhetorica* 1, 9, 1366 b)¹¹⁷. Wzorem tego – jak wynika z wykładu arcykapłana Eleazara – mogą być zwierzęta czyste, które nie uzurpują sobie dóbr za cenę przemocy i wyrządzania szkody innym.

¹¹³ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, s. 97, tłum. autora artykułu.

¹¹⁴ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, s. 97; tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 169.

¹¹⁵ Zob. przyp. 54.

¹¹⁶ Zob. A. Descamps, *Sprawiedliwość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac., K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 899.

¹¹⁷ Tłum. za: Arystoteles, *Polityka*, s. 335.

Autor Listu, stwierdzając ponadto, że Prawo zostało dane Żydom po to, aby „całym życiem i postępowaniem ćwiczyli się w sprawiedliwości wobec wszystkich ludzi, pomni na wszechwładnego Boga” (§ 168), wyraźnie zaznaczył, iż jest ono środkiem, za pomocą którego można ćwiczyć się w cnocie. Stąd wynika „wysoce filozoficzny” charakter Prawa, dzięki któremu – podobnie jak poprzez uprawianie filozofii greckiej – można osiągnąć cnoty, a co za tym idzie, καλοκάγαθία¹¹⁸.

Definiowany zatem przez autora Listu „stan/postawa cnoty” ma w pierwszej kolejności powstrzymać, a wręcz uniemożliwić panowanie żądzy nad człowiekiem. Ona również nakazuje przedkładać ponad wszelkie przyjemności cnotę opanowania (ἐγκράτεια) oraz sprawiedliwości (δικαιοσύνη). W tradycji greckiej można dostrzec wewnętrzny związek pomiędzy tymi cnotami. Jak zaznaczył Arystoteles, ἐγκράτεια jako cnota pozwala człowiekowi stawać się bardziej sprawiedliwym (zob. Arystoteles, *Ethica Eudemia*, 2, 7, 1223 b). Opanowanie wszelkiego rodzaju pożądliwości było natomiast powszechnym ideałem w starożytności¹¹⁹. Tak rozumiana cnota – mająca oczywiście praktyczny charakter – wpisuje się w podaną przez autora Listu definicję filozofii (zob. § 256), w której wybrzmiewają idee arystotelesowsko-perypatetyckie¹²⁰. Należy nadto zwrócić uwagę, że i w tym kontekście pojawia się odniesienie do Boga: autor Listu, mówiąc o cnotach ἐγκράτεια i δικαιοσύνη, stwierdził, że „Bóg zaś kieruje nimi wszystkimi” (§ 278). Z pewnością po raz kolejny autor Listu podkreślił, że Bóg wszystkim rządzi, wszystkim kieruje, od Niego wszystko pochodzi – On również swoją mocą kształtuje w człowieku cnoty (zob. § 18; § 157; § 195; § 236).

2.4. „Zachowując/przestrzegając ściśle to, co dotyczy cnoty”

Kolejne dookreślenie dotyczące cnoty występuje w § 215, gdzie – w ramach odpowiedzi jednego z tłumaczy przybyłych z Jerozolimy, udzielonej królowi – znajduje się wyjaśnienie, na czym polega „dochowywanie tego, co dotyczy cnoty”: „Trzeba, byś każdym sposobem, królu, rzeczy

¹¹⁸ Zob. szerzej G. M. Baran, Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasza”, s. 52–67.

¹¹⁹ Zob. Isocrates, *Oratio (Ad Nicoclem)*, 2, 20; por. M. Wojciechowski, *List Pseudo-Arysteasza*, s. 155 [35].

¹²⁰ Zob. G. M. Baran, Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasza”, s. 72–73.

wypowiadane i wykonywane do pobożności sprowadzał, tak żebyś sobie zdał sprawę, że cnotliwości dochowując, ani łask rozmyślnie nie powinienś udzielać bez uzasadnienia, ani władzy nadużywając sprawiedliwości nie naruszać”. Występuje tutaj zwrot τὸ κατ’ ἀρετὴν συντηρῶν, w którym imiesłów (participium praesentis activi) συντηρῶν, pochodzący od czasownika συντηρέω – „czuwać, strzec, przed czymś, przestrzegać ściśle, zachowywać”¹²¹ – został połączony z wyrażeniem τὸ κατ’ ἀρετὴν, które może określać „to, co dotyczy cnoty”, „to, co jest zgodne z cnotą”¹²². Stąd całą frazę można dosłownie przetłumaczyć: „zachowując/przestrzegając ściśle to, co dotyczy cnoty”.

Postawa wyrażona frazą τὸ κατ’ ἀρετὴν συντηρῶν – według przekazu § 215 – przejawia się w unikaniu dwóch skrajności, które były odradzane królowi. Po pierwsze, wyjaśniający całą kwestię tłumacz z Jerozolimy zalecał, aby nie okazywać życzliwości, udzielając¹²³ określonych łask/korzyści „wbrew uzasadnieniu/rozumowi” (παρὰ λόγον¹²⁴); po drugie, przestrzegał, aby nie przeczyć/usuwać¹²⁵ sprawiedliwości poprzez nadużywanie władzy. W pierwszej kolejności można dostrzec nawiązanie do Arystotelesowskiej doktryny „średniej miary” w odniesieniu do cnoty (zob. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 2, 6, 1106 b – 2, 7, 1108 b)¹²⁶. Zachowanie zgodne z cnotą w świetle § 215 oznaczałoby unikanie skrajności: z jednej strony nadmiernej przychylności (czy też pobłażliwości), okazywanej poprzez nieuzasadnioną życzliwość; a z drugiej – swego rodzaju okrucieństwa, przejawiającego się w odrzuceniu sprawiedliwości w relacjach króla z poddanymi¹²⁷. Po drugie, znajduje się tutaj przestroga, aby

¹²¹ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 364.

¹²² Znaczenie przyimka κατὰ w połączeniu z rodzajnikiem zob. w: O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 494.

¹²³ Czasownik χαρίζομαι oznacza „działać życzliwie, dając, szanować i traktować przychylnie”. Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 728; por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 505 – χαρίζω oznacza między innymi „wyświadczać dobrodziejstwo, zadowalać, folgować, pobłażać, zaspokajać”.

¹²⁴ Zob. znaczenie poszczególnych słów: παρὰ – „wbrew, na przekór, w niezgodzie” (zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 146); λόγος – „zasada, racja, zasada, reguła, rozum, umysł” (zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 18).

¹²⁵ Termin ἀείρω oznacza między innymi „usuwać, przeczyć”. Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 11.

¹²⁶ Zob. G. M. Baran, *Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasza”*, s. 65.

¹²⁷ Por. Aristoteles, *Magna Moralia*, 1, 1193b.

nie działać *παρὰ λόγον* – „wbrew rozumowi”, co może być również nawiązaniem do Arystotelesowskiej definicji cnoty, według której „średnią miarę” określa rozum (*λόγος*¹²⁸) (zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, 2, 6, 1106b–1107a). Po trzecie, w § 215 występuje odniesienie do cnoty sprawiedliwości, podobnie jak w przypadku definiowania „stanu/postawy cnoty”. Po czwarte, w ramach całej wypowiedzi pojawia się ponadto odniesienie do cnoty pobożności (*εὐσέβεια*), która – jako wyżej wskazano w kontekście dzieła *O cnotach i wadach* – pozostaje bezpośrednio powiązana z cnotą sprawiedliwości, będąc albo jej częścią, albo czymś, co jej towarzyszy (zob. Arystoteles, *De virtutibus et vitiis*, 5, 1250 b).

Analizując grecką literaturę antyczną, można zauważyć, że termin *εὐσέβεια* w sensie szerszym odnosił się nie tylko do bogów i ich świątyń, ale obejmował różne osoby i rzeczywistości. Przedmiotem *εὐσέβεια* byli między innymi zmarli (zwłaszcza zmarli przodkowie) oraz ich obrzędy pogrzebowe (*νόμιμα*) (zob. Euripides, *Helena*, 1277; Sophocles, *Electra*, 464; tenże, *Antigone*, 943), a także krewni, ojciec, bracia, rodzice (zob. Plato, *Respublica*, 10, 615 c; Sophocles, *Oedipus Tyrannus*, 1431), jak również władca (zob. Sophocles, *Ajax*, 1350), a dalej sędziowie (zob. Antiphon, *Oratio*, 5, 96), cudzoziemcy i uchodźcy (zob. Euripides, *Alcestis*, 1148; Aristophanes, *Ranae*, 456–459; Aeschylus, *Supplices*, 336), ludzie dobrzy (zob. Sophocles, *Antigone*, 731), przysięgi (zob. Euripides, *Hippolytus*, 656; Plato, *Apologia*, 35 c; Demosthenes, *Oratio*, 9, 16) i prawo (zob. Demosthenes, *Oratio*, 19, 22). *Εὐσέβεια* odnosiła się także do sposobu życia zgodnego z filozofią (zob. Plato, *Epistulae*, 311 d–e). Ponieważ wierzone, że wszystkie te przestrzenie/porządki są pod opieką bogów, stąd termin *εὐσέβεια* (i jego derywaty) zaczęto coraz częściej odnosić do samych bogów. Zjawisko to widać na przykład w pismach Ksenofonta i Platona¹²⁹:

Mnie zaś Sokrates jawi się zawsze taki, jakim go przedstawiłem w swoich wspomnieniach – tak pobożny, że nic nie czynił nie zasiągnąwszy uprzednio porady u bogów (Xenophon, *Memorabilia Socratis*, 4, 8, 11)¹³⁰.

¹²⁸ Arystoteles, *Ethica Nikomachea*, s. 35.

¹²⁹ Zob. W. Foerster, *σέβομαι κτλ.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 7, ed. G. Friedrich, transl. and ed. by G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 176–177; por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, s. 502, przyp. 27.

¹³⁰ Tłum. za: Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, s. 236.

pobożność i zbożność to będzie ta część sprawiedliwości, która dotyczy służby około bogów. [...] jeśli ktoś umie mówić i robić to, co bogom przyjemne, modlić się i składać ofiary, to to są rzeczy zbożne [...] (Plato, *Euthyphro*, 12 e; 14 b)¹³¹.

Swego rodzaju podsumowanie różnych definicji pobożności znajduje się – według Wernera Foerстера – w dziele przypisywanym Platonowi¹³²:

Pobożność to sprawiedliwość odnosząca się do bogów; przejawiająca się w dobrowolnym postępowaniu zdolność chętnego służenia bogom; prawidłowe przestrzeganie/pojęcie czci należnej bogom; wiedza dotycząca czci należnej bogom (Εὐσέβεια δικαιοσύνη περὶ θεοῦς· δύναμις θεραπευτικὴ θεῶς ἐκούσιος· περὶ θεῶν τιμῆς ὑπόληψις ὁρθή· ἐπιστήμη τῆς περὶ θεῶν τιμῆς) (Pseudo-Plato, *Definitiones*, 412 e)¹³³.

„Dochowywanie tego, co dotyczy cnoty” zatem ma swoje odniesienie do cnoty sprawiedliwości i powiązanej z nią cnoty pobożności¹³⁴. Według autora Listu pobożność to „rzecz najważniejsza ze wszystkich” (zob. § 2). Dusza, składając się do niej, porządkuje się według „nieomylnej normy” (ἀπλανεὶ κανόνι) (zob. § 2). W ten sposób dokonuje się kształtowanie usposobienia duszy czystej, które następuje poprzez przyjmowanie tego, co najpiękniejsze (τὰ κάλλιστα) (zob. § 2). Stąd autor Listu przyznaje pobożności pierwszeństwo „w pięknie”. Myśl ta zawarta jest w odpowiedzi jednego z tłumaczy na pytanie: „Co godne jest uznania za piękne?” (Τί καλλονῆς ἄξιόν ἐστιν): „Pobożność. Ta bowiem w pięknie ma pierwszeństwo. A mocą jej jest miłość; ona bowiem jest darem Bożym; tę i ty posiadasz, obejmując w niej [różne] dobra” (Εὐσέβεια. Καὶ γὰρ αὕτη καλλονὴ τίς ἐστι πρωτεύουσα. Τὸ δὲ δυνατόν αὐτῆς ἐστιν ἀγάπη· αὕτη γὰρ θεοῦ δόσις ἐστιν· ἦν καὶ σὺ κέκτησαι πάντα περιέχων ἐν αὐτῇ τὰ ἀγαθὰ) (§ 229). André Pelletier, biorąc pod uwagę definiowanie pobożności przez

¹³¹ Tłum. za: Platon, *Eutyfron*. Obrona Sokratesa. Kriton, przeł., wstępy, objaśnienia W. Witwicki, Kęty 2002, s. 31. 34 (Biblioteka Europejska).

¹³² Zob. W. Foerster, *σέβεται*, s. 177.

¹³³ Plato, *Opera*, vol. 5: *Tetralogiam IX. Definitiones et spuria continens*, pars 2, ed. I. Burnet, Oxonii 1952, s. 412 [d] (*Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*), tłum. autora artykułu.

¹³⁴ Powiązanie sprawiedliwości z pobożnością zob. § 24; 131.

autora Listu, dostrzega pewne podobieństwa z ideami zawartymi w *Corpus Hermeticum*¹³⁵:

Jeśli jesteś w stanie pojąć Boga, poznasz także i piękno i dobro, wspaniałość, blask pochodzący od Boga. Piękno to bowiem jest nieporównywalne, a dobro to jest nie do naśladowania – jak sam Bóg. Gdy więc pojdziesz Boga, to i piękno i dobro ma sens (dla ciebie). Są one bowiem nierozdzielnie związane z Bogiem, a nie uczestniczą w nich inne istoty żywe. Jeśli więc szukasz Boga, poszukujesz piękna. Jedna jest przecież droga, która prowadzi do niego, to jest pobożność związana z gnozą (ἐὰν περὶ τοῦ θεοῦ ζητῇς, καὶ περὶ τοῦ καλοῦ ζητεῖς. μία γὰρ ἐστὶν εἰς αὐτὸ ἀποφέρουσα ὁδός, ἢ μετὰ γνώσεως εὐσέβεια) (*Corpus Hermeticum* 6, 5)¹³⁶.

Widać tutaj wyraźne – podobnie jak w Liście – „powiązanie pomiędzy zrozumieniem/wiedzą, pragnieniem piękna i pobożnością”¹³⁷. Można zatem przyjąć, że w definiowaniu pobożności przez autora Listu wybrzmiewają idee hellenistyczne, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę powiązanie pobożności z wiedzą/nauką¹³⁸. W tak rozumianej pobożności wyraźnie zaakcentowany został jej intelektualny charakter¹³⁹.

Podobne przesłanie wynika z odpowiedzi jednego z tłumaczy na pytanie: „Co stanowi o pobożności?”: „Pojąć, że wszystko i stale Bóg wykonuje i poznaje, w żaden sposób nie umknie człowiek niesprawiedliwie postąpiwszy lub zło uczyniwszy; gdyż jak Bóg wykonał cały świat, tak i ty naśladując go, będziesz bez zarzutu” (§ 210). Autor Listu użył w tym kontekście wyrażenia τὸ διαλαμβάνειν – „uchwycenie, pojęcie”¹⁴⁰, „dostrzeganie i uświadamianie sobie”¹⁴¹. Pobożność zatem – jak zauważa Hadas – „jest zdefiniowana jako uświadomienie sobie wszechwiedzy

¹³⁵ Zob. A. Pelletier, *Lettre d'Aristée*, s. 101–102.

¹³⁶ *Corpus Hermeticum*, vol. 1: *Traité I–XII*, ed. A. D. Nock, trad. A.-J. Festugière, Paris 1978, s. 75 (Collection des Universités de France); tłum. za: W. Myszor, *Corpus Hermeticum VI i VII*, wstęp, przekład z greckiego, komentarz, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 16 (1978) nr 2, s. 245 [5].

¹³⁷ Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 104.

¹³⁸ Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 104; por. A. Pelletier, *Lettre d'Aristée*, s. 102.

¹³⁹ Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 374.

¹⁴⁰ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 197.

¹⁴¹ Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 153.

i opatrności Boga”¹⁴². Podkreślony został i tym razem intelektualny aspekt pobożności. Ponadto autor Listu, mówiąc o konsekwencjach niesprawiedliwego czy też złego postępowania człowieka, pośrednio pouczył, że pobożność to postępowania sprawiedliwe. W tym kontekście zostało zalecone również naśladowanie Boga, aby dzięki niemu człowiek stał się ἀπρόσκοπος, czyli „niepotykający się, nieobciążony przestępstwem, wolny od uszczerbku”¹⁴³. Można stąd wysunąć wniosek, że pobożność – od strony praktycznej – to właściwe (sprawiedliwe) postępowanie wobec Boga, które ostatecznie sprawia, że człowiek wolny jest od jakiegokolwiek występku względem Niego.

Definiując pobożność, autor Listu w § 229 zaznaczył ponadto, że jej siłą (τὸ δυνάτὸν) jest ἀγάπη – „miłość”¹⁴⁴, która również jest darem Boga (θεοῦ δόσις)¹⁴⁵. Człowiek, posiadając ją, obejmuje dzięki niej (ἐν αὐτῇ – „za jej pomocą”¹⁴⁶) wszelkie dobra. André Pelletier określa ἀγάπη mianem „wewnętrzny motyw (wewnętrznej siły poruszającej) pobożności” („le mobile intérieur de la piété”)¹⁴⁷. Jak z kolei zauważa Wright III, „miłość motywuje pobożność i w ten sposób oznacza miłość do Boga”¹⁴⁸. Hadas sugeruje natomiast, że w § 229 połączona z pobożnością miłość oznacza miłość względem bliźnich¹⁴⁹. Pomijając jednak dywagacje na ten temat, należy zaważyć, że autor Listu – chociaż wcześniej (zob. § 2) zasadniczo podkreślił intelektualny charakter pobożności – w § 229 rozwinął jej definicję poprzez wprowadzenie miłości, przez co – jak zaznacza Wright III – przeniósł pobożność poza sferę intelektualną¹⁵⁰.

Powiązanie „zachowywania/przestrzegania ściśle tego, co dotyczy cnoty” (κατ’ ἀρετήν) (zob. § 215) z pobożnością raz jeszcze odnosi cnotę (ἀρετή) do Boga. Podkreśla to wprowadzona do definicji pobożności miłość, określona jako dar Boga. Również i w tym kontekście można mówić o cnocie mającej praktyczny charakter, gdyż w § 215 pojawia się wyraźna

¹⁴² Zob. M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 189.

¹⁴³ Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 230.

¹⁴⁴ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s.

¹⁴⁵ Por. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 374.

¹⁴⁶ Zob. znaczenie przyimka ἐν w: O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 299.

¹⁴⁷ A. Pelletier, *Lettre d’Aristée*, s. 205.

¹⁴⁸ B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 374.

¹⁴⁹ Zob. M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 189.

¹⁵⁰ Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 374.

wzmianka o rzeczach wypowiedzianych (τά λεγόμενα) i rzeczach wykonywanych (τά πραττόμενα).

3. Wyróżniający się cnotą tłumacze z Jerozolimy

Przybyli z Jerozolimy tłumacze, po udzieleniu kilku odpowiedzi królowi Ptolemeuszowi, zyskali od władcy znamienne pochwałę, że są mężami, którzy „wyróżniają się cnotą” (διαφέρειν τοὺς ἄνδρας ἀρετῇ) (§ 200). W pierwszej kolejności wydaje się, że byli ludźmi, którzy wypowiedzane pouczenia na temat cnoty sami zachowywali/stosowali w życiu. W § 122, w ramach charakterystyki tłumaczy, pojawia się dookreślenie: „przełożonego swego godni wszyscy i jego cnoty” (τοῦ καθηγουμένου πάντες ἄξιοι καὶ τῆς περὶ αὐτὸν ἀρετῆς). Z treści Listu wynika wprost, że przełożonym tłumaczy z Jerozolimy był arcykapłan Eleazar, który posłał ich do króla Ptolemeusza (zob. § 121–127). Opisując jego postać, autor Listu zaznaczył, że był on wysoce ceniony „dla szlachetności i sławy” (καλοκάγαθία καὶ δόξη) (§ 3). A zatem tym, co przede wszystkim odznaczało arcykapłana Eleazara, była καλοκάγαθία. Chociaż autor Listu nie mówi tego bezpośrednio, to jednak można wnioskować, że tłumacze z Jerozolimy – będąc godni cnoty swego przełożonego – z pewnością odznaczeni byli również καλοκάγαθία. Potwierdza to odniesiony do tłumaczy zwrot καλὸς καὶ ἀγαθός (§ 46), który leży u podstaw terminu καλοκάγαθία¹⁵¹. W tym kontekście można dostrzec nawiązanie do określania cnoty podanego w § 272, gdzie występuje powiązanie terminu ἀρετῇ z καλοκάγαθία. Odnaczanie się cnotą tłumaczy z Jerozolimy ostatecznie wskazuje zatem na osiągniętą przez nich καλοκάγαθία. Droga do jej zdobycia było – według § 272 – przede wszystkim „wypełnianie pięknych czynów, a odrzucanie zła”. Pełnienie „pięknych czynów” to – jak zostało wyżej powiedziane – „pięknie żyć” (καλῶς ζῆν), czyli żyć według nakazów Prawa (zob. § 127). Jak zaznaczył autor Listu, tłumacze z Jerozolimy byli właśnie „mężami pięknie żyjącymi” (zob. § 39: ἄνδρας καλῶς βεβιωκότας; por. § 32). W tym kontekście autor Listu użył imiesłowu czasu perfectum (participium perfecti activi) od czasownika βιώω – „żyć, wieść, pędzić życie”¹⁵². Tego rodzaju imiesłów wskazuje na stan trwający

¹⁵¹ Zob. P. Jaroszyński, *Kalokagathia*, s. 444.

¹⁵² Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 149.

jako wynik uprzedniej czynności¹⁵³. A zatem „piękne życie” tłumaczy z Jerozolimy to stan trwały, który – jak można wnioskować – osiągnęli w wyniku uprzedniego ukształtowania się w oparciu o Prawo Mojżeszowe (por. § 127). Autor Listu tłumaczy z Jerozolimy określił także jako ἐμπείρους τῶν κατὰ τὸν νόμον τὸν ἑαυτῶν – „biegli w tym, co się tyczy prawa” (§ 32) czy też ἐμπειρίαν ἔχοντας τοῦ νόμου – „doświadczenie mający w prawie” (§ 39). Za pierwszym razem występuje przymiotnik ἐμπειρος – „doświadczony, obeznany, biegły w czymś, wypróbowany, wyćwiczony”¹⁵⁴, za drugim zaś rzeczownik ἐμπειρία – „doświadczenie w czymś, znajomość czegoś, praktyka, biegłość”¹⁵⁵. Stąd jasno wynika, że tłumacze z Jerozolimy byli doświadczeni, biegli, obeznani, wyćwiczeni, a nawet wypróbowani w Prawie oraz w tym, co się do Prawa odnosi¹⁵⁶. Poznanie Prawa, a w konsekwencji praktykowanie Prawa, sprawiło, że tłumacze z Jerozolimy odznaczali się pięknym życiem, a co za tym idzie – cnotą¹⁵⁷.

Formowanie się tłumaczy z Jerozolimy w cnotach mogło się także dokonywać poprzez wychowanie/kształcenie w oparciu o grecki system edukacji, który w podstawowym wymiarze był realizowany w gimnazjonach¹⁵⁸. Wskazywać może na to termin παιδεία – „wychowywanie dzieci, ćwiczenie i uczenie, wychowanie, kultura umysłowa, wychowanie i wykształcenie”¹⁵⁹, użyty w kontekście charakterystyki tychże tłumaczy (zob. § 121). Grecka παιδεία – jak podaje Piotr Jaroszyński – oznaczała „formowanie człowieka od najmłodszych lat przez edukację i wychowanie; uniwersalne podstawy edukacji lub ideał wypracowany przez starożytnych Greków, a uznawany za ogólnoludzki”¹⁶⁰. Celem tak rozumianej παιδεία było doskonalenie człowieka, jego integralny

¹⁵³ Zob. M. Auerbach, M. Goliás, *Gramatyka grecka*, Warszawa 1985, s. 198; A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, Lublin 2017, s. 420–421 (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki, 13).

¹⁵⁴ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 295.

¹⁵⁵ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 295.

¹⁵⁶ Warto zaznaczyć, że Arystoteles wskazywał na ἐμπειρία jako coś koniecznego w zdobywaniu cnót dianoetycznych (zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, 2, 1, 1103 a).

¹⁵⁷ Zob. G. M. Baran, Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasa”, s. 69.

¹⁵⁸ Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 244–245.

¹⁵⁹ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 136.

¹⁶⁰ P. Jaroszyński, *Paideia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2006, s. 948.

rozwój. Wiązało się to z osiągnięciem cnoty (ἀρετή; καλοκάγαθία)¹⁶¹. Autor Listu zaznaczył, że tłumacze z Jerozolimy górowali ową παιδεία, a następnie dodał, że „nie tylko żydowskich pism znajomość posiadli, ale i greckich formą nie tylko ubocznie się zajmowali” (§ 121). To oznacza, że również studiowali literaturę grecką¹⁶², przez co weszli w przestrzeń kultury i wychowania greckiego¹⁶³, a co za tym idzie, w sferę ich oddziaływania¹⁶⁴. Zasadniczo uwidacznia się wpływ filozofii arystotelesowsko-perypatetyckiej, o czym świadczy w § 121 wzmianka na temat zasady środka (τὸ μέσον), do której nawiązywali tłumacze z Jerozolimy w swych wypowiedziach (zob. np. § 223; 256)¹⁶⁵.

Podsumowanie

Na podstawie analizy poszczególnych fragmentów Listu można wnioskować, że jego autor w definiowaniu cnoty zaczerpnął poglądy z zarówno z popularnych źródeł filozofii greckiej, jak i z myśli żydowskiej. Echem greckiej myśli filozoficznej jest nawiązanie do Arystotelesowskiej doktryny „średniej miary” (por. § 215) oraz stoickiej terminologii (por. § 277–278). Również utożsamienie cnoty ostatecznie z καλοκάγαθία, która stanowi efekt osiągnięcia poszczególnych cnót, wydaje się być nawiązaniem do greckich tradycji.

Założenia greckiej filozofii autor Listu połączył niewątpliwie z tradycją biblijną. To połączenie można dostrzec na kanwie definiowana „czynów pięknych”, które stanowią istotę realizowania cnoty (zob. § 272), gdyż ostatecznie – jak wynika z przekazu § 127 – stanowią one owoc

¹⁶¹ Zob. M. Krasnodębski, *Klasyczna „paideia” jako integralna uprawa człowieka*, „Edukacja” 4 (2022) nr 163, s. 32, <https://doi.org/10.24131/3724.220402pl>.

¹⁶² Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 245.

¹⁶³ Ciekawe spostrzeżenie na temat wychowania i kultury greckiej podaje Werner Jaeger (*Paideia*, t. 1, przeł. M. Plezia, Warszawa 1962, s. 6): „Starożytni wierzyli głęboko, że wychowanie i kultura nie są to tylko formalne umiejętności czy abstrakcyjna teoria, różna od historycznej rzeczywistości, jaką jest organiczny rozwój duchowego życia narodu. Sądzili, że znajdują one swe ucieleśnienie w literaturze, która jest autentycznym wyrazem wszelkiej wyższej kultury”.

¹⁶⁴ Pelletier (*Lettre d'Aristée* s. 164) podaje, że „kultura grecka w kręgach żydowskich w Palestynie była znacznie bardziej rozpowszechniona, niż wcześniej sądzono”. Por. M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 149.

¹⁶⁵ Zob. M. Wojciechowski, *List Pseudo-Arysteasa*, s. 145 [25].

przestrzegania Prawa Mojżeszowego. Autor Listu podkreślił także bardzo ścisły związek cnoty z Bogiem, określając ją jako dar od Boga (por. § 272). Poszczególne cnoty można osiągnąć nie tyle na drodze „uczenia się” (zob. § 236), co dzięki ukształtowaniu ich w człowieku „boską mocą” (§ 236). Mówiąc o odniesieniu do Boga w kontekście cnoty, należy także zauważyć, że autor Listu podkreślał potrzebę naśladowania Boga w postępowaniu (zob. § 188; § 210; § 281; por. § 168; § 254). Bóg zatem jawi się jako swego rodzaju wzorzec do naśladowania. Można zatem przyjąć, że wzmiankowany w § 278 „stan/postawa cnoty” ma ostatecznie swój paradygmat w Bogu.

Bibliografia

- Andrews H. T., *The Letter of Aristeas*, w: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books*, vol. 2: *Pseudepigrapha*, ed. R. H. Charles, Oxford 1964, s. 83–122.
- Aristoteles, *Ars rhetorica*, ed. A. Roemer, Lipsiae 1898 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*).
- Aristoteles, *Ethica Eudemia. Eudemi Rhodii Ethica. Adiecto De Virtutibus et Vitiis Libello*, ed. F. Sussemihl, Lipsiae 1884 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*).
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, eds. F. Sussemihl, O. Apelt, Lipsiae 1903 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*).
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach*, przekł., wstępy i komentarze D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa 1996 (*Dzieła Wszystkie*, 5).
- Arystoteles, *Polityka. Ekonomia. Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka. Zachęta do filozofii. Ustrój polityczny Aten. List do Aleksandra Wielkiego. Testament*, przekł., wstępy i komentarze M. Chigerowa i in., posł. H. Podbielski, Warszawa 2001 (*Dzieła Wszystkie*, 6).
- Auerbach M., Golias M., *Gramatyka grecka*, Warszawa 1985.
- Baran G. M., Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasza do Filokratesa”, „*Roczniki Kulturoznawcze*” 14 (2023) nr 4, s. 49–79, <https://doi.org/10.18290/rkult23144.3>.

- Chamisza Chumsze Tora—Chumasz Pardes Lauder. Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego opatrzony wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarza Rasziego z punktacją samogłoskową i Haftary z błogosławieństwami. Księga Pierwsza Bereszit, oprac. pod kierunkiem S. Pecaric, tłum. S. Pecaric, E. Gordon, Kraków 2001.
- Corpus Hermeticum, T. 1: *Traité*s I–XII, ed. A. D. Nock, trad. A.-J. Festugière, Paris 1978 (Collection des Universités de France).
- Descamps A., Sprawiedliwość, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 897–906.
- Epicurea, ed. H. Usener, Lipsiae 1887.
- Filipiak M., Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu, Lublin 1979 (Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego, 50).
- Foerster W., σέβομαι κτλ., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 7, ed. G. Friedrich, transl. i ed. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 168–196.
- Frankowski J., Apokryfy, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Homerski, oprac. J. Drozd, Poznań–Warszawa 1973, s. 186–262 (Wstęp do Pisma Świętego, 1).
- Grundmann W., ἐγκράτεια κτλ., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, ed. G. Kittel, transl. i ed. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 339–342.
- Grundmann W., κακός κτλ., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3, ed. G. Kittel, transl. i ed. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1984, s. 469–487.
- Grundmann W., Bertram G., καλός, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3, ed. G. Kittel, transl. i ed. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1984, s. 536–556.
- Hadas M., *Aristeas to Philocrates (Letter of Aristeas)*, New York 1951 (Jewish Apocryphal Literature).
- Jaeger W., *Paideia*, t. 1, przeł. M. Plezia, Warszawa 1962.
- Jaroszyński P., Kalokagathía, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2004, s. 444–447.
- Jaroszyński P., *Paideia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2006, s. 948–949.
- Jurewicz O., *Słownik grecko-polski*, t. 1–2, Warszawa 2000–2001.

- Krasnodębski M., Klasyczna „paideia” jako integralna uprawa człowieka, „Edukacja” 4(2022)nr163, s. 31–39, <https://doi.org/10.24131/3724.220402pl>.
- Ksenofont, Pisma sokratyczne. Obrona Sokratesa. Wspomnienia o Sokratesie. Uczęta, przeł., wstęp L. Joachimowicz, Warszawa 1967 (Biblioteka Klasyków Filozofii).
- Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement, Oxford 1996.
- Muraoka T., A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Louvain–Paris–Walpole 2009.
- Myszor W., Corpus Hermeticum VI i VII: wstęp, przekład z greckiego, komentarz, „Studia Theologica Varsaviensia” 16 (1978) nr 2, s. 241 [5]–247 [7].
- Pańpuch Z., Areté, w: Powszechna encyklopedia filozoficzna, t. 1, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2000, s. 318–325.
- Pelletier A., Lettère d’Aristée à Philocrate. Introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs, Paris 1962 (Sources Chrétiennes, 89).
- Philonis Alexandrini Opera quae supersunt, vol. 5, eds. L. Cohn, P. Wendland, Berolini 1906, <https://doi.org/10.1515/9783112630242>.
- Piwowar A., Składnia języka greckiego Nowego Testamentu, Lublin 2017 (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki, 13).
- Plato, Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi, vol. 3, ed. C. F. Hermann, Lipsiae 1909 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Plato, Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi, vol. 4, ed. K. F. Hermann, Lipsiae 1887 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Plato, Opera, vol. 5: Tetralogiam IX. Definitiones et spuria continens, pars 2, ed. I. Burnet, Oxonii 1952 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Platon, Laches. Protagoras, przeł., wstępy, objaśnienia W. Witwicki, Kęty 2002 (Biblioteka Europejska).
- Polibiusz, Dzieje, t. 2, przeł. S. Hammer, M. Brożek, Wrocław–Warszawa 2005 (Arcydzieła Kultury Antycznej).
- Quell G., Schrenk G., δίκη etc., w: Theological Dictionary of the New Testament, vol. 2, ed. G. Kittel, transl. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 174–225.

- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1996.
- Sekstus Empiryk, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom (Adversus mathematicos IX–XI)*, przeł., wstęp, przyp. Z. Nerczuk, Kęty 2010 (Biblioteka Europejska).
- Sextus Empiricus, *Opera*, vol. 2: *Adversus dogmaticos libros quinque (Adv. mathem. VII–XI) continens*, ed. H. Mutschmann, Lipsiae 1914 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), <https://doi.org/10.1515/9783110256291>.
- Sextus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, przeł. i wstęp A. Krokiewicz, Warszawa 1998 (Biblioteka Filozofii Klasycznej).
- Shutt R. J. H., *Letter of Aristeas (Third Century B.C. – First Century A.D.). A New Translation and Introduction*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2: *Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works, New Translations from Authoritative Texts with Introductions and Critical Notes by an International Team of Scholars*, ed. by J. H. Charlesworth, Peabody 1983, s. 7–34.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1990.
- Wendland P., *Aristeas, Letter of*, w: *Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, vol. 2, ed. I. Singer et al., New York–London 1902, s. 92–94.
- Wojciechowski M., *List Pseudo-Arysteasza*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 40 (2002) nr 1, s. 121 [1]–167 [47].
- Wright III B. G., *The Letter of Aristeas. ‘Aristeas to Philocrates’ or ‘On the Translation of the Law of the Jews’*, Berlin–Boston 2015 (*Commentaries on Early Jewish Literature*), <https://doi.org/10.1515/9783110431346>.
- Xenophon, *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*, transl. by E. C. Marchant, O. J. Todd, revised by J. Henderson, Cambridge, London 1997 (Loeb Classical Library, 168).