

## Księga Koheleta

### 1. Autor

W Biblii hebrajskiej księga nosi tytuł: „Słowa Koheleta, syna Dawida, króla w Jerozolimie” (1,1). Podobna informacja znajduje się jeszcze w Koh 1,12. Czy zatem Salomon jest autorem tej księgi? W Midraszu do Pieśni nad Pieśniami z X w. po Chr. czytamy, iż Salomon jako młodzieniec miał napisać Pieśń nad Pieśniami, jako dojrzały mężczyzna – Księgę Przysłów, zaś w pozbawionej złudzeń starości – właśnie Koheleta. Odrzucenie tradycyjnie przypisywanego Salomonowi autorstwa nastąpiło dopiero w 1644 roku, kiedy to Ugo Grozio w *Adnotacjach do Starego Testamentu* stwierdził, że Kohelet został napisany w epoce późniejszej niż czasy Salomona.

Sam wyraz Kohelet (*qōheleṭ*) pozostaje lingwistyczną zagadką. Według punktacji masoreckiej jest to forma imiesłowu rodzaju żeńskiego od czasownika *qāhal*, który znaczy „zbierać, gromadzić”. Forma *qōheleṭ* jest niespotykana w Biblii hebrajskiej. Za to znany jest rzeczownik *qāhāl*, który określa zgromadzenie Izraela, przeważnie używany w kontekście liturgicznym na zgromadzenie o charakterze kultycznym. W Septuagincie *qāhāl* jest tłumaczone jako *ἐκκλησία*, co znalazło przełożenie w Wulgacie na tłumaczenie słowa Kohelet jako *ecclesiastes*, to znaczy *concionator* (od *concionare*) – „kaznodzieja” zwołujący zgromadzenie albo mówiący do zgromadzenia liturgicznego. Stąd Luter określa Koheleta mianem *Prediger*. W kontekście zwoływania zgromadzenia w języku polskim użylibyśmy terminu „kościelny”.

Epilog Koheleta podsuwa nam jednak inny kontekst. W Koh 12,9 czytamy w przekładzie BT: „A poza tym Kohelet, będąc mędrce, wpajał także wiedzę ludowi, i słuchał badał i ułożył wiele przysłów”.

*wəyōṭēr šehāyā<sup>h</sup> qōheleṭ ḥākām ‘ōd limmaḏ-da‘aṭ ʔeṭ-ḥā‘ām wə’izzēn wəḥiqqēr tiqqēn məšālīm harbē<sup>h</sup>*

Autorem tego epilogu nie jest oczywiście Kohelet. Redaktor księgi pisze o nim jako „mędrcey” (*ḥākām*) i opisuje sposób jego działania:

- „słuchał” – czasownik *’izzēn* oznacza „rozważać coś uważnie”; Kohelet był uważny na głosy wokół siebie, świat, historię, tradycję;
- „badał” – czasownik *ḥiqqēr* zakłada, że do obserwacji rzeczywistości dołożył swoją własną ocenę;
- „ułożył przysłówia” (*tiqqēn məšālīm*), czyli powiedzenia mądrości ludowej; nie jest to tylko zebranie, ale krytyczny ustosunkowanie się wobec przejętej tradycji.

Kohelet zatem własne krytyczne doświadczenie rzeczywistości konfrontował z tradycyjną mądrością. Co więcej, „wpajał wiedzę ludowi” (dosł. „uczył poznania/wiedzy lud”), czyli nie zatrzymywał wiedzy dla siebie, lecz uczył jej lud. Kohelet zatem jest przedstawiony w epilogu jako nauczyciel, mistrz, mędrzec, który prowadził działalność dydaktyczną. Nie wiemy, czy miał własną szkołę, ilu miał uczniów. Przynależał jednak do grupy mędrców, którzy byli odpowiedzialni za przekaz Księgi Przysłów i Hioba, stanowili warstwę najlepiej wykształconą i też najbardziej majątną w społeczeństwie (por. jego fikcyjną autobiografię w Koh 2). Funkcja Koheleta polegałaby zatem na „zgromadzeniu” nie liturgicznym, nie przysłów, lecz mądrościowym, na gromadzeniu wokół siebie uczniów.

W tytule księgi redaktor zakłada Koheletowi maskę Salomona, jednakże nigdzie ta identyfikacja nie zostaje wyrażona wprost przez niego samego. Ten zabieg idzie po linii tradycji żydowskiej, która uznaje w Salomonie mędrca *par excellence*.

## 2. Przegląd opinii o Kohelecie

Na przestrzeni wieków pojawiło się wiele sprzecznych opinii na temat osoby Koheleta i jego poglądów.

### 2.1 Kohelet pesymista

Według G. Ravasiego Kohelet jest „przekonany, że działania Boże są nieprzeniknione i dlatego trudno mówić o jakimkolwiek doszukiwaniu się sensu czy pociechy religijnej bądź filozoficznej. Absolutna tajemnica Boża zbiega się z niemożnością zrozumienia istnienia” (*Qohelet*, Cinisello Balsamo 1988, s. 39). Dochodzi do tego doświadczenie śmierci, która przekreśla wszystko. Świat jest nieuleczalnie zepsuty, przez co człowiek doświadcza bezsensu istnienia. Niemożliwe jest więc osiągnięcie ani wiedzy, ani szczęścia; obydwie te rzeczy są zaślepieniem, są pozbawione sensu, nieosiągalne.

### 2.2 Kohelet sceptyk

To wariant pesymizmu wysuwany przez G. von Rada. Według niego Kohelet uważa, że nie ma sensu rozumowa analiza życia. Każda rzecz jest określona przez Boga, lecz człowiek nie potrafi poznać dzieła Bożego w świecie. W konsekwencji świat, mimo że jest rządzony przez Boga, stał się niemy. Kohelet już nie stawia sobie pytania, które stawiał Hiob: Czy ten Bóg jest jeszcze moim Bogiem? Trzeba jednak podkreślić, że sceptycyzm Koheleta nie dotyczy istnienia Boga, lecz możliwości rozpoznania jego działania w świecie. R.E Murphy mówi o nim jako „wiernym sceptyku”, gdyż jego sceptycyzm nie dotyka nigdy wiary.

### 2.3 Kohelet agnostyk

Nie brak jednak opinii (L. Gorssen, A. Lauha), które odrzucają możliwość mówienia o ateizmie Koheleta, jednakże jego Bóg nie jest już Bogiem religii izraelskiej. Niemożliwe jest spotkanie Boga.

### 2.4 Kohelet arystokrata przeżywającym kryzys

Kohelet byłby majętnym arystokratą, który nie umie cieszyć się swoim bogactwem i szczęściem (E.J. Bickermann). Jest nie tyle hedonistą, co człowiek poszukującym sposobu na cieszenie się życiem. W przeciwieństwie do tradycyjnej etyki jahwistycznej, umieszcza w centrum swej etyki *carpe diem* (jedzenie, picie, seks), używanie życia przez tych, którzy mają bogactwa. Jego spojrzenie na świat to wyraz „filozofii bezsilności”: świat jest bezpowrotnie zły, Bóg jest niepoznawalny, a nieliczne, przemijające chwile radości nie zrównoważą melancholii. Stąd swoiste zrzęczenie Koheleta, który całkowicie bierny i sfrustrowany wygłasza swoje sentencje na temat ludzkiej kondycji. Ucztowanie, jedzenie i picie stały się jakby aspiryną, lekarstwem dla jego chwiejnej psychiki.

### 2.5 Kohelet człowiekiem sprzeczności

M. Fox proponuje podejście do Koheleta jako człowieka pełnego sprzeczności. Trzeba je zaakceptować, zamiast próbować je rozwiązać za wszelką cenę. Jeśli Kohelet jest mędrcom izraelskim, to nie powinny dziwić jego prowokacyjne zachowania, nawet sprzeczne i dwuznaczne, co zresztą jest też obecne w Księdze Hioba.

## 2.6 Kohelet filozofem „złotego środka”

To teza P. Sacchiego: „Jasne jest, że Kohelet doradza w moralności drogę złotego środka, *aurea mediocritas*, ale ponieważ jego problematyka jest odmienna niż u Horacego czy Arystotelesa, niewątpliwie nie zamierza on faktycznie powiedzieć ani tego, że wszelka cnota jest pośrodku między dwiema wadami, ani że trzeba zrezygnować z cnoty heroicznej” (*Ecclesiaste*, Roma 1971, s. 185). Znamienny fragment, przytoczony przez Sacchiego, to 7,16-18: „Nie bądź do przesady sprawiedliwy i nie uważaj się za zbyt mądrego! Dlaczego miałbyś sobie sam zgotować zgubę? Nie bądź zbyt zły i nie bądź głupcem. Dlaczego miałbyś przed czasem swym umrzeć?”. Wielu komentatorów odczytuje w tym doradzanie ideału perypatetyków, nakazującego „złoty umiar” w postępowaniu człowieka polegający na unikaniu ekstremów (unikać bycia nazbyt cnotliwym i nazbyt głupcem).

## 2.7 Kohelet piewą radości

Taki jest tytuł artykułu R.N. Whybraya (*Qohelet, preacher of joy*). Tytuł ten odzwierciedla interpretację Koh już w założeniu obecną w tradycji żydowskiej, która nakazuje czytać tę świętą księgę w czasie święta Namiotów, uroczystości jesiennej bardzo pogodnej i radosnej. Taki sposób interpretacji Koh podziela wielu współczesnych komentatorów (np. N. Lohfink, R. Gordis, A. Bonora).

Ta linia interpretacyjna kładzie nacisk i zwraca uwagę na liczne zachęty do „radowania się” (por. 2,10.24-25; 3,12-13.22; 5,17-18; 8,15; 9,7-9; 11,9-12,1). Rdzeń hebrajski *sāmāh* (radować się/radość) występuje 17 razy w tej księdze; nie ma rozróżnienia między „radością” i „przyjemnością”, ujętymi bądź w znaczeniu czasownikowym, bądź w rzeczownikowym, które występuje 8 razy. Ponadto, zgodnie z tą interpretacją, syntagma *rā’āh tōb* (dosłownie: „widzieć dobro”) jest rozumiana jako „radować się/używać” (por. 2,1.24; 3,13; 5,17; 6,6), ponieważ „widzieć” znaczy „doświadczyć”. Tak liczne ustępy o radości i tak usilne zachęty nie mogą być tylko skromną zachętą, aby nie marnotrawić okrucich pokój i radości, które przeplatają się z wielkim cierpieniem i z zasadniczym bezsensowności istnienia. Po co zachęcać do radości, jeśli nic nie ma sensu, jeśli istotą życia jest nietrwałość, kruchość?

## 2.8 Epilog (Koh 12,9-14) o Kohelecie

Kim jest zatem Kohelet jako mędrzec? W księdze pojawia się 37 razy czasownik *rā’āh*, z czego 18 razy w 1 osobie *singularis* (1,14; 2,13.24; 3,10 itd.). Dominuje w księdze narracja prowadzona z punktu widzenia „ja”. Do tego dochodzi bogate słownictwo związane z poznawaniem. Kohelet w swoim poznawaniu rzeczywistości idzie jednak dalej niż tradycyjna mądrość i rewiduje ustalone doktryny, co zawiera się w stwierdzeniu, że „ułożył przysłowia” (12,9). W zwrocie *tiqqēn mēšālīm* czasownik *qūn* oznacza coś „prostować, stawiać do pionu”. Kohelet jest więc krytykiem mądrości otrzymanej drogą tradycji, którą prostuje i koryguje.

Wychodzi on z założenia, że istnieje Bóg, od którego wszystko zależy. Nie poddaje w wątpliwość istnienia Boga, ale równocześnie nie kwestionuje istnienia tajemnicy. Interesuje go to, co „pod słońcem”, a więc pole ludzkiego doświadczenia, gdyż Bóg pozostaje nie do przeniknięcia. Nie jest zatem ateistą, ale nie jest też moralistą. Dokonuje bezlitosnej krytyki społeczeństwa. Potępia pragnienie bogacenia się – pieniądzem nie sposób się nasycić (Koh 5,9-10). Sukces nie zależy od tego, czy ktoś jest sprawiedliwy, czy też nie (7,15-18; 8,12-14). Krytykuje kult (4,17-5,6). Jest krytyczny, ale nie jest ani sceptykiem, ani pesymistą. Jako mędrzec doprowadza do ekstremum analizę rzeczywistości, odkrywając przy tym aspekty najbardziej paradoksalne,

wydające się czasami być sprzecznymi względem siebie. Pewnie też dlatego epilogista, w obliczu tych paradoksów myśli Koheleta, stwierdza w 12,11, że jego słowa mądrości, jak wszystkie słowa mędrców, pochodzą od „jednego pasterza”. Można się zastanawiać, czy odnosi się on tu do Salomona, którego mądrość pochodziła od Boga (por. 1 Krl 3,12). czy też ma na myśli samego Boga. Niezależnie od kierunku interpretacji ta informacja jest wyrazem „świadomości kanonicznej”, która rozpoznaje, że słowa Koheleta pochodzą w jakiś sposób od Boga.

W Koh 12,12 mamy prawdopodobnie drugiego epilogistę, który dodaje upomnienie skierowane przeciwko tym, którzy piszą liczne książki, a które nie zasługują na to, by były czytane. W tych słowach można widzieć Jerozolimę II w. przed Chr., z dyskusjami wokół kwestii tekstów, które winny być wykorzystane w kształceniu młodych Żydów na przyszłych urzędników publicznych.

W Koh 12,13-14 anonimowy redaktor chce zebrać temat całej księgi: „Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj [...]. Bóg bowiem każdy czyn wezwie przed sąd”. Banie się Boga (bojaźń) jest bez wątpienia jednym z głównych tematów księgi. Jednakże nigdzie nie znajdziemy, by Kohelet mówił o „zachowywaniu przykazań”, które zresztą nie uważa za szczególnie ważne. Nigdzie też w księdze nie znajdziemy przywołanego bezpośrednio przyszłego sądu Boga nad człowiekiem.

Drugi epilog ma bez wątpienia ton apologetyczny. Epilogista chce dowieść, że Kohelet jest tekstem, który wpisuje się całkowicie w tradycje i wiarę Izraela (aluzja do przestrzegania przykazań i bania się Boga). Nie jest to zatem dzieło niebezpieczne i może być czytane przez studentów. Jednakże te finalne trzy wersety (12,12-14) potwierdzają, że księga na początku napotkała na wiele trudności w odbiorze.

## 2.9 Kohelet jako księga święta

Kanoniczność Księgi Koheleta została oficjalnie zatwierdzona około roku 100 po Chr. w trakcie dyskusji między rabinami toczonej w Jamne. Traktat *Jadayim* (koniec II w. po Chr.) z Miszny opowiada o dyspucie mającej wyjaśnić, czy Pieśń nad Pieśniami i Księga Koheleta są księgami, które „plamią ręce”, czy też księgami świętymi, po których lekturze należy obmyć ręce. Szkoła Hillela utrzymywała, że Koh jest „księgą świętą”, natomiast szkoła Szammaja – że nie jest. Talmud babiloński (*Szabat* 30b) informuje nas o przyczynach tej kontrowersji: chodzi o rozbieżności zaobserwowane między 2,2a i 7,3 (Czy dobrze jest, czy niedobrze śmiać się?); między 2,2b a 8,15 (Czy radość jest dobrem, czy nim nie jest?); między 4,2 a 9,4 (Czy szczęśliwszy jest umarły, czy żywy?); między 11,9 a Lb 15,39 (Czy iść, czy nie iść za pożądaniem oczu?). Przeważało stanowisko Hillela, które zostało wsparte przez kryterium tradycji (zgodność z Torą) i pochodzenia od Salomona.

W Nowym Testamencie nie znajdziemy bezpośrednich cytatów z Koheleta. Co do przyjęcia Koheleta do kanonu chrześcijańskiego, pierwsze wzmianki pochodzą z czasów patrystycznych, od Melitona z Sardes (ok. 190 po Chr.) i Orygenesza (ok. 250 po Chr.). Cytowania Koheleta przez ojców Kościoła dowodzi, że księga została bez problemów przyjęta do kanonu kościelnego. Wyjątkiem jest tylko Teodor z Mopswestii (V w. po Chr.).

### 3. Problemy literackie

Dotyczą one trzech kwestii: spójności (jedności) księgi, jej kompozycji (struktury) oraz jej gatunku literackiego.

#### 3.1 Jedność Koh

Zostało już zasygnalizowane wyżej (punkt 2.9), iż Księga Koheleta zawiera w sobie wiele sprzeczności. Z tego powodu, jak czytamy w Talmudzie babilońskim, „mędrcy chcieli ukryć Księgę Koheleta, gdyż jej słowa wzajemnie sobie przeczyły” (*Szabat* 30b). Kilka przykładów (część już wspomniana w punkcie poprzednim):

- Koh 2,2: odrzucenie radości; 8,15: pochwała radości
- Koh 2,17: pochwała mądrości; 2,15-16: deprecjonowanie mądrości
- Koh 2,17: Kohelet nienawidzi życia; 11,7: życie jest piękne
- Koh 11,9: Bóg będzie sądził; 8,10-14: po śmierci nie ma sądu (sprawiedliwości).

Komentatorzy tłumaczą te sprzeczności na różne sposoby. Ojcowie Kościoła, idąc za Grzegorzem Cudotwórcą (zm. 273 po Chr.), rozwiązanie wiedzieli w **monologu wewnętrznym lub fikcyjnym dialogu**. Tak np. Hieronim na bazie Koh 9,7-9 myśli o dialogu z rozmówcą epikurejskim (cieszyć się radością dnia).

W czasach nowożytnych pojawiła się teoria **wielu źródeł**, czyli obecności różnych warstw redakcyjnych w Księdze Koheleta. Jako pierwszy takie rozwiązanie wskazał Carl Siegfried w swoim komentarzu do Koheleta i Pieśni nad Pieśniami w 1898 roku. Emmanuel Podechard podjął ten trop i w komentarzu z 1912 roku wyróżnił cztery osoby biorące udział w powstaniu Koheleta: główny „autor” (Kohelet); „uczeń” – epilogista; „pobożny”, który koryguje fragmenty najbardziej dyskusyjne teologicznie; „mędrzec”, któremu przypisuje się fragmenty najbardziej niezadowolające. Dzisiaj ten model wielu źródeł raczej pomijany. Poza Koh 1,1 i epilogiem (12,9-14) oraz pomniejszymi głosami redakcyjnymi trudno wskazać dowody, by za Księgą Koheleta nie stał **jeden autor**. Jak zatem zwolennicy jednoosobowego autorstwa tłumaczą sprzeczności w Księdze Koheleta?

James A. Loader (1979) proponuje model „**struktur polarnych**”, w myśl którego Kohelet nie zaprzeczałby sobie, lecz zauważałby sprzeczności obecne w rzeczywistości, które prowadzą go do stwierdzenia, że „wszystko jest hebel”. Świat jednak sam w sobie nie jest sprzeczny. Podobny kierunek interpretacji podejmuje Michael V. Fox (1989), który tę frazę tłumaczy jako „wszystko jest absurdalne”.

Wobec obecnych w księdze sprzeczności Robert Gordis (1939) wysunął teorię **domyślnych cytatów**. Kiedy Kohelet wydaje się sobie zaprzeczać, w istocie cytuje tradycyjną mądrość, by ją zanegować lub zrelatywizować. Kohelet zestawia dwa przeciwstawne *məšālīm*, by wykazać pewne ograniczenia i sprzeczności tradycyjnej mądrości. Przykładem takiego tekstu jest Koh 8,11-14 (kwestia pomyślności/ukarania grzeszników; nie ma tu reguły idącej za zasadą odpłaty) czy 7,23-28 (kwestia negatywnego spojrzenia na kobietę w kontekście posiadania mądrości; mężczyźni też są niemądry). Można zatem widzieć w Kohelecie krytykę tradycyjnej mądrości. Jest tylko jeden problem: jak rozpoznać, że w tym momencie Kohelet cytuje jakiś pogląd tradycyjnej mądrości? Studia idące w tym kierunku (np. R. Norman Whybray) nie są wcale rozstrzygające co do owych kryteriów.

Wobec trudności ustalenia koherentnej struktury Księgi Koheleta pojawiły się sugestie, by traktować tę księgę jako swoisty **zbiór aforyzmów**, coś na wzór *Mysli* Pascala. Taką sugestią wysunął wspomniany wyżej Gordis; L. Alonso Schökel mówi o „dzienniku refleksji”.

W innym kierunku idzie propozycja Norberta Lohfinka (jego komentarz do Koheleta z 1980), który uznaje księgę za **traktat filozoficzny** mający strukturę koncentryczną. To ujęcie jest jednak problematyczne z powodu narzucania na wydzielone części założonego z góry tematu, jak również dążenia do usystematyzowania za wszelką cenę struktury Koheleta.

### 3.2 Struktura Księgi Koheleta

Brak propozycji, która byłaby akceptowana powszechnie. Podam kilka przykładów postrzegania kompozycji Koheleta.

Wspomniany Lohfink proponuje harmonijny schemat koncentryczny:

Ramy (1,1-3)

- A Kosmologia (1,4-11)
- B Antropologia (1,12 – 3,15)
- C Socjologia (3,16 – 4,16)
- D Religia (4,17-5,6)
- C' Socjologia (5,7 – 6,10)
- B' Ideologia (6,11 – 9,6)
- A' Etyka (9,7 – 12,7)

Ramy (12,8).

Jest on o tyle problematyczny, że narzuca wyodrębnionym częściom zakładany z góry tytuł (wiodący temat). Przykładowo w drugiej części „antropologicznej” (1,12 – 3,15) mamy najbardziej „teologiczny” fragment 3,10-15 w całym Kohelecie. Czy centrum księgi stanowi sekcja 4,17 – 5,6 czy też fragment 6,10-12, w którym pojawia się temat człowieka niezdolnego do dyskusowania z mocniejszym od siebie” (6,10)?

Franz J. Backhaus aplikuje do Księgi Koheleta retorykę klasyczną i proponuje taką strukturę:

- 1,2 – 3,22 *propositio* (tekst programowy)
- 4,1 – 6,9 *explicatio* (brak tu przejrzystej struktury)
- 6,10 – 8,17 *refutatio* (temat Bożej Opatrzności i miłosierdzia na podstawie trzech pytań retorycznych w 6,11-12)
- 9,1 – 12,8 *applicatio* (śmierć jako przeznaczenie każdego człowieka).

Wydaje się jednak, iż żadna metoda literacka nie jest w stanie zaproponować całości struktury Koheleta. Jakkolwiek na poziomie pojedynczych perykpop można wskazać określoną kompozycję.

### 3.3 Gatunek literacki

W Księdze Koheleta napotkamy różne gatunki literackie właściwe literaturze mądrościowej (*məšālīm*, pouczenia, porównania, teksty autobiograficzne itd.). Czy jednak jest możliwe zdefiniowanie gatunku literackiego księgi widzianej jako całość? Jose Vilchez Lindez w komentarzu z 1994 roku stwierdza, że w kwestii gatunku literackiego Koheleta właściwsze będzie przyznanie się, iż szukamy czegoś, co nie istnieje. Są jednak dwie propozycje, które w pewnym stopniu pozwalają nam mówić o gatunku Księgi Koheleta jako takiej.

Część komentatorów (już G. von Rad) identyfikuje ją z gatunkiem literackim „**testamentu królewskiego**”, charakterystycznego dla literatury starożytnego Bliskiego Wschodu. Jednakże jest to możliwe tylko w przypadku pierwszej części księgi, do 3,15, w której Kohelet kryje się za maską króla Salomona.

Inne rozwiązanie pochodzi od Ludwika Levy, autora komentarza do Koheleta z 1912 roku, który charakter dialogiczny księgi tłumaczy zaadaptowaniem przez Koheleta **diatryby** cynicko-stoickiej.

Diatryba ma charakter etyczny i dotyczy przede wszystkim postępowania codziennego człowieka. Elementem charakterystycznym dla diatryby jest dialog między pisarzem i jego rozmówcą (rzeczywistym lub fikcyjnym). Dialektyka cechująca diatrybę jest budowana w Kohelecie przez użycie antonimów i wyrażen (myśli) polarnych, używanie negacji i ironii, sięganie po technikę powtórzeń i cytatów oraz po styl perswazyjny. Jest tylko jeden problem: w jakim stopniu Kohelet miał kontakt z światem (filozofią) grecką? Być może właściwsze będzie mówienie nie tyle o „gatunku”, co raczej „metodzie” diatryby.

#### 4. Czas powstania Księgi Koheleta

Tradycja żydowska przypisywała autorstwo Księgi Koheleta królowi Salomonowi (o tym wyżej w punkcie 1). To twierdzenie nie wytrzymało jednak próby czasu i pojawiły się inne próby datowania Koheleta. Nie ma wątpliwości, że połowa II wieku przed Chr. stanowi *terminus ante quem*, za czym przemawiają znalezione w Qumran fragmenty Księgi Koheleta. Dyskusja toczy się natomiast wokół *terminus a quo*.

##### 4.1 Okres perski

Na czas powygnaniowy wskazywałyby obecność dwóch terminów perskich: *pardēs* (park) w Koh 2,5 oraz *pitgām* (dekret, wyrok) w 8,11. Seow (komentarz w serii The Anchor Bible z 1997), bazując na kryteriach lingwistycznych, opowiada się za powstaniem Koheleta w okresie perskim, to znaczy między poł. V a połową IV wieku przed Chr. Zwraca uwagę, iż społeczeństwo w tym okresie jest zainteresowane ekonomią, co znajduje potwierdzenie w Kohelecie. Podobnie jak Koh 5,8-9 społeczeństwo jest w tym czasie zhierarchizowane i podzielone na klasy. Teza Seowa jest jednak trudno weryfikowalna z tego powodu, że niewiele wiemy o społeczności żydowskiej w okresie perskim.

##### 4.2 Okres hellenistyczny

Przeważa jednak opinia, że Księga Koheleta pochodzi z III wieku przed Chr., a więc z okresu hellenistycznego, a dokładniej panowania Ptolemeusza (301-223) (tak m.in. Gordis, Vilchez, Lohfink, Mazzinghi). Przemawiają za tym nie tylko względy lingwistyczne, ale jeszcze bardziej kulturowe.

Pomocą służą papiirusy pochodzące z tzw. archiwum Zenona (był zarządcą w dużej posiadłości ziemskiej), datowane na lata 261-239 przed Chr., znalezione w Fajjum (środkowy Egipt). Z tych dokumentów administracyjnych wyłania się obraz społeczności zgodny z tym, co czytamy w Kohelecie. Potwierdzona jest w nich pomyślność okresu ptolemejskiego, obecność silnej arystokracji ziemskiej, centralizm biurokracyjny charakterystyczny dla monarchii egipskiej, silne napięcia społeczne oraz nędza zwykłego ludu. Społeczność jest opanowana chęcią zysku. W Koh aż 18 razy termin *yitrôn* (zysk), który jest niemal ideałem społeczeństwa (por. Koh 1,3; 3,9). Można je określić mianem społeczeństwa nowobogackich, kombinatorów, ludzi pozbawionych skrupułów. Archiwum Zenona potwierdza też rozwój technologiczny, co ponownie znajduje odbicie w Kohelecie: sztuczne nawadnianie, kołowroty u studni (Koh 12,6), siewnik, tłocznie wina. Kwitnie handel na skalę międzynarodową, ale z tym wszystkim idzie w parze „pogwałcenie prawa i sprawiedliwości” (Koh 5,7). Nie ma mowy jeszcze o narzucanej hellenizacji ani o prześladowaniach. Podobnie też nie widzi się polaryzacji wśród Żydów na pro- i antyhellenistycznych, co stanie się widoczne w II wieku przed Chr.

### 4.3 Kohelet a apokaliptyka

Dokładniej chodzi o możliwe powiązania z tradycją henochiczną (1 Hen: Księga Strażników, Księga Przypowieści, Księga Astronomiczna, Księga Snów, List Henocha; tekst datowane w okresie po początku II wieku przed Chr. do połowy I wieku po Chr.). Część komentatorów uważa, że za związkiem Koheleta z tradycją apokaliptyczną miałyby przemawiać jego zainteresowanie problemem zła i zbawienia oraz pragnienie całościowej znajomości rzeczy (por. L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato*, s. 70-75).

Apokaliptyka zakłada dualistyczną wizję świata. Zło jest wynikiem grzechu aniołów, co z kolei odbija się w świecie ludzi. Równocześnie zakłada się ostateczne zwycięstwo Boga, który dokona sądu i uratuje wybranych. Księga Koheleta nie zna istot pośrednich w postaci aniołów, którym przypisałaby odpowiedzialność za zło obecne w świecie i w człowieku. Dla Koheleta zło pozostaje niezbadaną tajemnicą. Wraz ze śmiercią stanowi jedną z najbardziej absurdalnych rzeczywistości życia. Zbawienie nie przyjdzie ani z zachowywania Prawa (tak sądzi tradycja mądrościowa) a ni z przyszłej interwencji Boga (tak uważa apokaliptyka).

Co do poznania, Kohelet jest świadomy ograniczeń ludzkiego poznania. Odrzuca wiedzę płynącą z wizji czy objawień (Koh 5,6). Jedyne źródłem poznania jest doświadczenie życia. Mądrość ma wartość, ale nie może przekroczyć granicy narzuconej przez samą naturę ludzką. Tym bardziej nie jest w stanie dotrzeć do tego, co pod słońcem. Stąd stwierdzenie: „Bóg jest w niebie, a ty na ziemi” (Koh 5,1). Te dwie rzeczywistości pozostają od siebie odrębne. Koheleta interesuje tylko chwila obecna, którą można doświadczyć i zbadać.

## 5. Teologia Księgi Koheleta

### 5.1 Epistemologia

Punkt wyjścia dla refleksji Koheleta zawarty jest w Koh 1,13-18. Jak wszyscy mędrcy Izraela, Kohelet wychodzi od doświadczenia: „I dałem swoje serce, by w mądrości szukać wszystkiego i wybadać wszystko, co się dzieje pod niebem” (1,13). Jednakże już w tym samym wersecie odkrywamy, że „to przykre zajęcie dał Bóg synom ludzkim, aby się nim trudzili”. Kohelet odnotowuje zatem paradoks: Bóg chce, aby ludzie szukali i badali sens rzeczywistości „pod niebem”, jednakże chodzi o działanie przykre i uciążliwe. Co jest tego powodem?

Mądrość dla Koheleta ma ograniczoną wartość, co przyczynia człowiekowi cierpienia i utrapienia (por. 1,18). Mądrość nie może być uznana za źródło powodzenia (9,11), gdyż człowiekowi nie jest dane znać całe swoje życie, szczególnie przyszłość (9,12). Również mędrzec może łatwo stracić swoją mądrość (nawet przez banalne przywłaszczenie cudzej rzeczy; por. Koh 7,7). Wiele razy Kohelet powtarza, że człowiek nie zna przeznaczenia (jeśli takowe istnieje) swego tchnienia życia po śmierci (por. 3,21). Człowiek nie wie, co jest dobre dla niego za dni jego życia, dlatego zatem „ktoś miałby mu oznajmić, co po nim będzie pod słońcem” (6,12). Temat ograniczoności mądrości powraca w 8,7, a jeszcze mocniej w 8,16-17, który zostanie przywołany poniżej w przekładzie Biblii Tysiąclecia:

„Gdy uwagę na to zwróciłem, by poznać mądrość  
i przyjrzeć się dziełu, jakie się dokonuje na ziemi  
– bo ani w dzień, ani w nocy snu nie zaznają oczy człowieka –  
widziałem wszystkie dzieła Boże:  
Człowiek nie może zbadać dzieła, jakie się dokonuje pod słońcem;  
jakkolwiek się trudzi, by szukać – nie zbada”.



Mądrość w tym tekście ma charakter intelektualny, jak i doświadczalny. Ten ostatni jest wyeksponowany przez charakterystyczny dla Koheleta czasownik „widzieć” (w całym Koh 37x), którego przedmiotem jest dzieło człowieka oraz dzieło Boga. Dzieło Boże pozostaje nieprzeniknione (por. 3,11; 7,13-14; 11,5). Mądrość posiada jednak wartość (por. 2,13; 6,8; również przypowieść o mędrцу, który uratował miasto w 9,13-18), mimo że nie rości sobie pretensji do przekroczenia swoich własnych ograniczeń.

„Widziałem”, „badałem i szukałem” – Kohelet nie stawia sobie problemu prawdziwości doświadczenia, jak czynili to Grecy. To, co widzi, jest samo z siebie prawdziwe. Z tego punktu widzenia Księga Koheleta jest dalszą odpowiedzią na kryzys optymizmu epistemologicznego mędrców, idącą jednak po innej linii niż Prz 1–9 i o wiele dalej niż odpowiedź zawarta w Księdze Hioba. Poznanie Koheleta opiera się przede wszystkim na osobistym doświadczeniu rzeczywistości, zarówno na płaszczyźnie teoretycznej (1,13-18; 3,10-15; 7.23-25.27; 8,16), jak i konkretnych obserwacji podejmowanych wielokrotnie (np. 4,1-2; 5,12-13; 6,1-2; 7,15-16). Takie doświadczenie jest przyjmowane przez niego jako prawdziwe i zostaje następnie poddane rozumowej ocenie (por. zwrot z 1,13 „dać serce”, tzn. poddać refleksji, skierować umysł ku czemuś).

Badanie Koheleta ogranicza się do „wszelkich spraw, jakie dzieją się pod słońcem” (1,14; lub „pod niebem” – 1,13). Kohelet nie ma zamiaru badać świata boskiego, lecz w swoich poszukiwaniach ogranicza się do tego świata. W tej postawie kryje się bezpośrednia polemika z rodzącym się enochizmem, który w centrum swego orędzia umieszczał niebieskiego objawiciela, który zstąpił na ziemię, by przynieść ludziom poznanie zarezerwowane tylko wybranym. Kohelet jest świadom, że doświadczenie ludzkie jest ograniczone tylko do tego świata: „bo kto oznajmi człowiekowi, co po nim będzie pod słońcem” (6,12; por. 7,14; 8,7). Nasz mędrzec akceptuje zatem tylko to, co widzi, i nie uważa, że można przekroczyć granice nałożone na ludzkim rozum przez doświadczenie, a tym bardziej nie uznaje za możliwe poznanie tego co „ponad” słońcem – świata boskiego.

Można zatem mówić o sceptycyzmie epistemologicznym Koheleta, tyle że w znaczeniu krytyki, jaką wysuwa przeciwko optymizmowi mędrców i ich ufności w poznanie dzięki mądrości sensu rzeczy i porządku rzeczywistości. Kohelet krytykuje również myśl o mądrości jako czymś, co jest całkowicie dostępne dla człowieka, być może o samej personifikowanej Mądrości związanej z Bogiem i zaprezentowanej w Prz 1–9. Właśnie Bóg, a może jeszcze lepiej: Jego dzieło w świecie, stanowi dla Koheleta prawdziwą granicę dla każdej mądrości ludzkiej. Mądrość pozostaje wartościowa dla człowieka, jednakże nie może on przeniknąć tajemnicy dzieła Bożego. Lecz nawet takie ograniczenie epistemologiczne nie jest w stanie stłumić w Kohelecie pragnienia badania i postępu w zadaniach, które sam Bóg powierzył człowiekowi: badania i szukania (por. 1,13; 3,10-11). Jest to zadanie męczące a nawet „przykre”, jak już to zostało zauważone (1,13). A jednak cała przestrzeń ludzkiego doświadczenia „pod słońcem” pozostaje otwarte na poszukiwanie mądrości. Trudno w tym kontekście mówić o Kohelecie jako sceptyku. Raczej jest on realistą i człowiekiem wiary, który i dzisiaj ma coś do powiedzenia wierzącym.

## 5.2 Problem determinizmu w Księdze Koheleta

Zainteresowane Koheleta ludzkim czasem nie jest zatem czymś wyjątkowym w III w. przed Ch. Nakreślone tło kulturowe myśli Eklezjastesa pokazuje, iż musiał on ustosunkować się wobec propozycji płynących ze strony tradycji biblijnej, greckiej i apokaliptycznej. Czyni to poprzez skoncentrowanie się czasie doświadczanym jako „moment”, określony i ograniczony przedział czasowy.

Punktem wyjścia dla koheletowego rozumienia czasu wydaje się być zdanie otwierające rozdział trzeci jego księgi: „Wszystko ma swój czas i wyznaczona jest pora na wszystkie sprawy pod słońcem” (Koh 3,1). Pojawiają się tu dwa z trzech terminów używanych przez Eklezjastesa na określenie czasu: *z'mān* i *'ēt*<sup>1</sup>. Pierwszy z rzeczowników jest wyrazem aramejskim pochodzenia perskiego. Poza omawianym tekstem Koheleta występuje w Biblii hebrajskiej jeszcze w Ne 2,6; Est 9,27.37. Wskazuje on w tych tekstach na „czas określony”, „czas ograniczony”, przez co znaczeniowo jest bliski hebrajskiemu *'ēt*. Tłumaczenie LXX przypisuje im wprawdzie odmienną wartość semantyczną, łącząc *z'mān* z *chrónos*, zaś *'ēt* z *kairós*. W ten sposób akcentowałoby się w *z'mān* aspekt „chronologiczny” czasu (czas trwający, ilościowy), natomiast w *'ēt* aspekt jakościowy (czas szczególnej okoliczności, stosowny, odpowiedni moment). Jednak Kohelet wprowadził termin aramejski nie ze względu na jego odmienną wartość semantyczną, ile raczej z powodu jego bliskości oddającej jeszcze dobitniej strukturę paralelną w. 1. *'ēt* pozostaje dla Koheleta zawsze chwilą, momentem w upływającym czasie. Nigdy nie oznacza czasu w sensie proponowanym przez myśl grecką jako „trwanie, które biegnie, płynie, mija lub zbliża się”. Doskonale oddaje to następująca dalej „litanía czasów ludzkiej egzystencji”, w której termin ten wskazuje na pojedyncze wydarzenie zamknięte w czasie. Moment, w którym coś się wydarzyło, przyjmuje swoje znaczenie właśnie ze zdarzenia, które miało miejsce w tym punkcie czasowym. W polu zainteresowania Koheleta pojawia się to wszystko, co ma miejsce „pod niebem” (por. 1,3; 2,3). Mędrzec pragnie zebrać wszystkie dane swego doświadczenia czasu. Równocześnie jednak materiał badawczy określony jako „wszystko”, za drugim razem ze wskazaniem na „sprawy, czyny”, zostaje zawężony do tego, co dzieje się „pod niebem”. Poszukiwania Koheleta ograniczają się zatem do przestrzeni życiowej człowieka, do ludzkiego życia na tym świecie.

Teza wyjściowa o czasie właściwym dla każdej rzeczy znajduje swoje rozwinięcie w dalszej części poematu, która próbuje objąć całość ludzkiej egzystencji. Nie jest przypadkową liczbą dwudziestu ośmiu „czasów” człowieka (Koh 3,2-8). Można w niej widzieć dwie symboliczne całości mnożone przez siebie: 7 jako oznakę pełni istnienia, zaś 4 jako wyraz pełni przestrzeni, czterech stron świata. Poetycka wizja Eklezjastesa przynosiłaby zatem to wszystko, co składa się na kondycję ludzkiej osoby, widzianą w jej paradoksalnej biegunowości i opozycyjności. Między narodzinami i śmiercią (w. 2a) rozciąga się czas konkretnych wydarzeń, czynów i emocji: sadzenie i wrywanie (w. 2b), zabijanie i uzdrawianie, burzenie i budowanie (w. 3), płacz i śmiech, zawodzenie i płąsy (w. 4), rzucanie kamieni i zbieranie ich<sup>2</sup>, obejmowanie się i powstrzymywanie

<sup>1</sup> Trzeci – *'ōlām* – pojawia się w omawianym poemacie w 3,11, pozostając w bezpośredniej relacji do otwierających rozdział terminów, co zostanie pokazane w dalszej części pracy.

<sup>2</sup> Znaczenie tych dwóch czynności nie jest jasne. Jedni widzą tu aluzję do działań wojennych, gdzie rzucanie kamieni byłoby czynnością destrukcyjną, zaś zbieranie ich z pola, by przygotować je do zasiewu, zapowiadałoby czas pokoju (por. Iz 5,2; Oz 12,12). Inni widzą w nich działania przygotowujące materiały do budowy domu. Wreszcie Midrasz do Koheleta proponuje interpretację symboliczną tych czynności jako nawiązanie do stosunku seksualnego.

się od niego<sup>3</sup> (w. 5), szukanie i trzymanie, zachowywanie i wyrzucanie (w. 6), rozdzieranie i zszywanie, milczenie i mówienie (w. 7)<sup>4</sup>, miłość i nienawiść, wojna i pokój<sup>5</sup> (w. 8).

Tradycyjne tłumaczenie kolejnych inwokacji czasu jako konstrukcji dopełniaczowej sugeruje, że moment wystąpienia poszczególnych zdarzeń byłby już z góry ustalony. Wraz z „czasem narodzin” otrzymywałby człowiek gotową już swoją biografię, z precyzyjnie wskazanym „czasem sadzenia i czasem wrywania”, „czasem mówienia i czasem milczenia”, itd. Tekst hebrajski Koheleta zakłada jednak inną koncepcję czasu. Termin *‘et* wskazuje tu na ściśle określony punkt czasowy, który można oddać jako „czas właściwy”. Czynności, które zostają z nim związane, wprowadza przyimek *le*, który akcentuje moment finalności. Jeśli tłumaczenie *Biblii Tysiąclecia* „czas narodzin”, „czas śmierci”, itd. zawiera pewien odcień determinizmu (jest czas wyznaczony śmierci), to tekst hebrajski oddany dosłownie jako „czas dla rodzenia”, „czas dla śmierci” itd. podkreśla istnienie właściwego czasu dla każdej czynności. Zdaniem Koheleta człowiek nie stoi zatem wobec faktów dokonanych, których porządek chronologiczny pozostawałby poza jego kontrolą. Mędrzec stwierdza raczej, iż każda czynność i wydarzenie w ludzkim życiu ma swój właściwy czas. Przyimek *le* wprowadza ponadto ideę pasywności, a nie panowania ze strony człowieka nad czasem. Wydarzenia stanowiące o czasie jawią się jako dar dla człowieka, który dociera do niego z zewnątrz. Potwierdza to doświadczenie, które *post factum* potrafi ocenić, na ile konkretna czynność nastąpiła w optymalnym momencie. *Ante factum* nie jest człowiek w stanie ocenić konsekwencji swoich czynów, ich czasowej odpowiedniości.

Niemożność wniknięcia w logikę wydarzeń, których protagonistą jest człowiek, nie oznacza wcale, że światem rządzi chaos. Świadczy o tym przekonanie Koheleta, iż Bóg „uczynił piękną każdą rzecz we właściwym jej czasie” (3,11). Zdanie to nawiązuje do hymnu o stworzeniu z Rdz 1, szczególnie w. 31. Pozycja emfaticzna *hakkōl* („wszystko”) z rodzajnikiem podkreśla, iż mędrzec nie ma na myśli stworzenia widzianego generalnie, lecz ujmowanego w jego konkretnych przejawach. W przeciwieństwie do *Genesis* każda rzecz stworzona przez Boga jest oceniana jako „piękna” (*yāpeh*), a nie jako „dobra” (*tōb*). Zmiana ta ma na celu uniknięcie oceny w kategoriach moralnych czy etycznych. Akcent nie zostaje jednak przesunięty na walor estetyczny. Ten sam przymiotnik pojawia się raz jeszcze w Koh 5,17, gdzie wyraża zgodność i korespondencję z wolą Bożą wydarzeń konstytuujących byt ludzki. Eklezjastes uznaje więc, że „wszystkie rzeczy” następują w „swoim właściwym czasie”. Odnajdują one swój sens i czas poprzez fakt pozostawiania w ręku swego Stwórcy (por. Koh 8,17; 12,1).

Zależność od Boga nie przyjmuje jednak kształtu determinizmu. Problem leży w korelacji poznania Bożego i ludzkiego. Kiedy Kohelet pyta się retorycznie: „Kto może naprostować to, co On (Bóg) skrzywił?” (7,13b)<sup>6</sup>, to rozpoznaje w ten sposób aktualne stwórcze działanie Boga we wszechświecie. Nie przerzuca na Boga odpowiedzialności za zło w świecie, choć pozostaje przy tradycyjnym poglądzie, iż to Bóg jest autorem i dobra, i zła (por. 7,14). Kryje się w tym wyznaniu

<sup>3</sup> Przypisując walor symboliczny wcześniejszej czynności jako akt seksualny, egzegeci wpisują objęcia i rezygnację z nich w relację małżeńską. Możliwą jest jednak interpretacja szersza, która widziałaby w nich nawiązanie do relacji przyjacielskiej dwóch osób.

<sup>4</sup> Interpretując łącznie cztery czynności zapisane przez w.7, należałoby widzieć w nich gesty właściwe okresowi żałoby: rozdzieranie szat (Rdz 37,29.34; etc.), milczenie (Hi 2,13; Ez 3,15). Jednak samo milczenie nie jest klasycznym aktem żałoby (por. nakaz, który otrzymuje od Boga Ezechiel po śmierci swojej żony w 24,16-17). Stąd też druga para czasowników może odnosić się do umiejętności posługiwania się słowem w kategoriach mądrościowych.

<sup>5</sup> Ostatnie słowo z listy Koheleta „pokój” (*šālôm*) nadawałoby całemu poematowi wydźwięk pozytywny, który jednak mędrzec neutralizuje następującym w w.9 pytaniem o trud poznawczy człowieka.

<sup>6</sup> Podobne sformułowanie, ale bez przywołania osoby Boga, pojawia się wcześniej w 1,15.

wiara w Opatrzność Bożą. „Dzieło Boże”, którego częścią jest osoba ludzka, jest „piękne”, to znaczy ukierunkowane na dobro odpowiadające zamysłowi Stwórcy (5,17). Odczytanie Bożego planu, a w konsekwencji rozpoznanie dobra zawierającego się w danej sytuacji, przekracza często zdolności poznawcze człowieka. Dlatego też „czasy” rzeczy, których on jest autorem niekoniecznie korespondują z „czasem im właściwym”, określanym przez Boga jako pięknym i dobrym dla nich.

Przejawem Bożej Opatrzności jest to, że „Bóg szuka tego, co minęło” (3,15). Enigmatyczność tego sformułowania wynika przede wszystkim z trudności w identyfikacji obiektu poszukiwanego przez Boga, określanego mianem *nirdāp*. LXX tłumaczy ten imiesłów w *Nifal* czasownika *radap* („ścigać, podążać za”) jako *ton diōkómenon*, przez co wprowadza ideę Boga, który bierze w opiekę uciśnionych. Wulgata tymczasem opowiada się za znaczeniem czasowym znaczeniem tego terminu: *Deus instaurat quod abiit*. Ten trop został podjęty przez J. Blenkinsoppa i C.L. Seowa. Zdaniem pierwszego wybór czasownika „ścigać” nawiązywałby do wyobrażenia wiatru, obrazu wciąż powracającego w Księdze Koheleta (por. „pogoń za wiatrem” w 1,14; 2,11; etc.). To wiatr jest ścigany, ale też i sam ściga bezowocnie (por. Iz 17,13; Ps 83,16; Hi 13,25; 30,15). Seow aplikuje ten obraz do ludzkiego pragnienia zrozumienia działania Bożego, którego logika wciąż wymyka się możliwościom poznawczym człowieka. Rzeczywiście ludzka znajomość wydarzeń ma charakter tylko cząstkowy, podczas gdy boska całościowy. Dlatego też mają miejsce sytuacje, które w opinii ludzi, a często i za ich sprawą, zachodzą w „czasie niewłaściwym”. Tylko dzięki Bożemu poszukiwaniu otrzymują one swój właściwy sens („czas”) w kontekście całości. Pan Bóg jest sprawcą i gwarantem harmonii świata.

Kohelet dostrzega Boże piękno nie tylko w świecie. Zaraz dalej stwierdza, że Bóg „również w serce (ludzi) włożył *’ólām*” (3,11). Termin *’ólām* oznacza przede wszystkim trwanie w czasie bez określonej granicy, czy to w odniesieniu do przeszłości, czy też do przyszłości. Najczęściej jest przez to tłumaczony rzeczownikowo jako „wieczność” (por. Iz 43,13; Mi 5,1) lub przysłówkowo „na zawsze, na wieki” (por. Koh 3,14). Zgadając się na walor czasowy tego terminu, egzegeci proponują szereg alternatywnych wyjaśnień tego daru Bożego: „pragnienie wieczności” (F. Delitzsch, G.S. Ogden), „poczucie wieczności” (H. Duesberg, I. Fransen, R.E. Murphy), „uczestniczenie w wiecznym trwaniu Boga” (A. Bonora, G. Ravasi), czy wreszcie „życie wieczne” (C.L. Seow).

Identyfikacja Bożego daru z „wiecznością” pomija jednak aspekt poznawczy, wokół którego krąży refleksja Koheleta. Na ten moment zwraca uwagę tłumaczenie Biblii Tysiąclecia, która oddaje analizowany termin jako „wyobrażenie o dziejach świata” (Koh 3,11) Lektura ta przywołuje klasyczną już wykładnię *’ólām* pochodzącą od P. Sacchiego. Odczytuje on dar złożony przez Boga w sercu ludzkim jako intuicję całościowej wizji czasu. W kontekście tego daru zadanie poszukiwania zrozumienia globalnego sensu dzieła Bożego, jego harmonii, nie jest skazane wcale na porażkę. Znajdzie się ono w zasięgu ludzkich możliwości wtedy, gdy człowiek uzna, że sens rzeczywistości jest konsekwencją działania Boga pozostającego dla niego tajemnicą nie do końca zrozumiałą.

### 5.3 *Häbēl häbālīm*

Najbardziej znane wyrażenie z Księgi Koheleta zostało przyswojono w języku polskim w tłumaczeniu Wulgaty: *vanitas vanitatum*, czyli „marność nad marnościami”. W przekładzie Septuaginty mamy *ματαιότης ματαιότητων*, gdzie *ματαιότης* znaczy „bezsensowny, nic nie znaczący, bezwartościowy, fałszywy”. Stąd już krok do interpretacji etycznej *hebel* jako „zły”. Bez wątplenia termin ten ma ogromne znaczenie dla samego Koheleta, który odwołuje się do niego 38 razy (na 73 wystąpienia tego rzeczownika w Biblii hebrajskiej). Znaczenie *hebel* w Księdze Koheleta trafnie wyraził Tadeusz Brzegowy, pisząc: „Możemy więc powiedzieć, że jest to słowo ulubione, słowo typowe, słowo-temat całej Księgi Koheleta. Dlatego od sposobu rozumienia tego słowa zależy w dużej mierze zrozumienie przesłania całej księgi” („Jaki pożytek odniesie człowiek z całego swego trudu?”, s. 125).

#### 5.3.1 Znaczenie *hebel* w Starym Testamencie

Wszyscy uczeni są zgodni, że podstawowym znaczeniem *hebel* jest ‘oddech’, ‘podmuchi’, ‘para’, ‘tchnienie’. Na tej podstawie G. Ravasi w bardzo poetycki sposób określa zakres znaczeniowy tego słowa: „Termin ten odsyła do rzeczywistości płynnej i niestałej niczym mgiełka o świcie, którą rozprasza słońce lub jak chmurka, którą wiatr przepędza, albo jak kropelka rosy, która wyparowuje w kontakcie z pierwszym ciepłem, albo jeszcze, jak fala, pieniająca się za kadłubem statku na morzu, natychmiast uciszona” (G. Ravasi, *Kohelet*, s. 20).

Swoje pierwotne znaczenie *hebel* przyjmuje w Starym Testamencie zaledwie trzykrotnie (Prz 21,6; Ps 62,10; Iz 57,13), zaś w pozostałych miejscach przybiera sens metaforyczny. Dlatego „*hebel* należy przetłumaczyć przez ‘podmuchi, powiew wiatru’ i widzieć w tym określeniu to, co jest bez wartości i znaczenia, co jest bezużyteczne, bezskuteczne, zwodnicze, nieistniejące” (M. Filipiak, *Księga Koheleta*, s. 62). Niekiedy rzeczownik ten występuje w paralelizmie z *rûah* w znaczeniu ‘wiatr’, ‘tchnienie’, ‘powiew’ (zob. 57,13). Na tej podstawie można powiedzieć, że w jakimś zakresie znaczeniowym oba te rzeczowniki są synonimami, a przynajmniej zbliżają się do siebie w swym znaczeniu. Zdaje się to potwierdzać występujące w Księdze Koheleta wyrażenie „pogoń za wiatrem” (*r<sup>e</sup> ’ût rûah*; zob. 1,14; 2,11.17.26; 4,4; 6,9). *Hebel* zawiera więc w sobie ideę niestałości, ulotności, krótkotrwałości, przejściowości, efemeryczności, która zmierza w stronę konotacji abstrakcyjnej (‘próżność’, ‘marność’, ‘rzecz bez wartości’, ‘czczość’). K. Bardski, podsumowując swoją refleksję nad znaczeniem tego rzeczownika, stwierdza, że wydaje się, iż *hebel* w użyciu figuratywnym posiada dwa aspekty. Po pierwsze, opiera się na znaczeniu podstawowym tego słowa i dotyczy zanikania, przemijania, krótkości życia. Odnosi się więc do nietrwałości, niestabilności i ulotności. W tym znaczeniu używany jest do tworzenia metafor poetyckich. Drugie znaczenie oddala się od jego pierwotnego sensu i wskazuje na rzeczywistość, która jest pozbawiona wartości, a więc jest nicością i jest fałszywa – wprowadza w błąd (K. Bardski, „’Vanità delle vanità, tutto è vanità’”, s. 40).

Termin *hebel* pojawia się wielokrotnie w Biblii hebrajskiej, w sposób szczególny występuje w serii tekstów niemal wszystkich zaczerpniętych z psalmów, w których odnosi się do ludzkiego życia (przekład za BT):

Ps 39,6: „Doprawdy, życie wszystkich ludzi jest marnością (*hebel*)”.

Ps 39,7: „Na próżno (*hebel*) tyle się niepokoi”.

Ps 39,12: „Doprawdy, każdy człowiek jest marnością (*hebel*)”.

Ps 62,10: „Synowie ludzcy są tylko jak tchnienie (*hebel*)”.

Ps 144,4: „Człowiek jest podobny do tchnienia wiatru (*hebel*), dni jego jak cień mijają”.

Hi 7,16: „Dni moje to tchnienie (*hebel*)”.

Powyższe refleksje psalmisty nad krótkością i przemijalnością ludzkiego życia stanowią bez wątpienia zasadnicze źródło myśli Koheleta o *hebel*. Z cytowanych tekstów wynika, że obraz „tchnienia” służy podkreśleniu, jak ludzkie życie jest rzeczywiście efemeryczne, przejściowe i poddane śmierci. Trzeba jednak pamiętać, że w Ps 39 (podobnie w Ps 62 i 144) świadomość przemijalności życia jest silnie związana z tematem ludzkiego grzechu.

Na tym tle Kohelet radykalizuje użycie *hebel*. Dla niego wszystko, co jest pod słońcem, jest tchnieniem, a więc nie tylko krótki przedział czasowy ludzkiego życia. Równocześnie jednak mędrzec odrzuca łączenie tego doświadczenia z jakąkolwiek motywacją etyczną, jak czynią to psalmiści. Kohelet nie uważa, by przemijalność ludzkiego życia była konsekwencją błędnego etycznie postępowania.

### 5.3.2 Kohleta rozumienie *hebel*

Co zatem ma na myśli Kohelet, kiedy stwierdza, że „wszystko jest tchnieniem”? Większość komentatorów postrzega *hebel* w sensie negatywnym, w czym najdalej poszedł Michael Fox, tłumacząc ten termin jako „absurd”. Odczytuje on myśl Koheleta jako stwierdzenie, że życie ludzkie wypełnione jest absurdami. Kohelet szuka sensu ludzkiego życia, lecz takiego sensu nie ma, gdyż wszystko w ludzkim życiu jest absurdalne. Przez „absurd” należy rozumieć sprzeczności, jakie zachodzą między ludzkim działaniem a oczekiwanym skutkami (owocami) tego działania, których nie ma. Niektórzy egzegeci dopatrują się w Koheletowym *hebel* obiektywnego sądu o rzeczywistości, która miałaby być „nicością”, pozbawioną jakiegokolwiek trwałości i sensu.

Należy jednak podkreślić, iż Kohelet nie zamierza wyrażać sądu o charakterze moralnym o „marność” wszystkiego, ani też ontologicznym o istnieniu rzeczywistości jako „nicości, nietrwałości i absurdalności”. Używa ona *hebel* w znaczeniu symbolicznym, chcąc powiedzieć, jak rzeczywistość przedstawia się człowiekowi. Oto jak przedstawia się człowiekowi całość rzeczywistości, jakie doświadcza „pod słońcem”:

- życie ludzkie jest jak tchnienie, efemeryczne i ulotne (Koh 6,12.; 7,15; 9,9; 11,8.10),
- owoce jego pracy i cały jego trud są *hebel* (Koh 1,14; 2,11.17.19.21.23.26; 4,4.7.8.16),
- ulotna jest również radość, jaką powinno dawać dążenie za *yitrôn* – „zyskiem” (Koh 2,1; 6,2),
- ulotny jest sam „zysk” na próżno szukany przez człowieka (Koh 5,9; 6,2).

Tak Kohelet zestawia *hebel* z podążaniem za wiatrem (Koh 1,14), z prochem (Koh 3,20), snami (Koh 5,6), cieniem (Koh 6,12). Nierzadko też *hebel* jest zestawione z rdzeniem *ra'* – „zło” (por. Koh 2,21; 4,8; 6,2 – w tych dwóch ostatnich przypadkach BT tłumaczy „przykre zajęcie”; dosłownie: „złe zajęcie”).

W tych wszystkich wypowiedziach Kohelet nie mówi, jaka jest rzeczywistość, tylko jak ona mu się przedstawia jak on ja widzi. Dlatego też *hebel* przyjmuje funkcje symbolu. Symbol ma zakorzenienie w rzeczywistości, jednakże nią nie jest. Poprzez symbol człowiek próbuje wyrazić swoje doświadczenie, opisać świat, w którym widzi swoje życie. Rzeczywistość nie jest tchnieniem – ona ukazuje się człowiekowi jako tchnienie; ona jawi się też jako okrutna, przykra, absurdalna, to znaczy taka, jaka nie powinna być, jeśli jest prawdą, że Bóg „uczynił wszystko pięknie w swoim czasie” (Koh 3,11). Powiedzieć, że coś jest *hebel*, znaczy powiedzieć domyślnie, że tak nie powinno być. Przykładowo mądrość nie powinna być tchnieniem, podczas gdy w rzeczywistości często jest *hebel* (Koh 2,15; 6,11; 7,7), jak przedstawia to przypowieść o mędrцу, który ratuje miasto (Koh 9,13-18). Nie powinno być niesprawiedliwości, która jednak wydaje się panować w

świecie (por. Koh 5,7-8; 10,5-7). Szczególnie na miano *hebel* zasługuje śmierć, która odsłania absurdalność życia i koniec wszelkich iluzji, Szczególnie śmierć uderza w zasadę retribucji, gdyż śmierć ma ukazywać brak jakiegokolwiek odplaty zarówno w tym życiu, jak i po śmierci, tym samym brak sprawiedliwości Bożej (por. Koh 3,19; 6,4; 8,10-14): „Czyż nie umiera mędrzec tak samo jak głupiec?” (2,16). Po śmierci czeka tylko proch (Koh 3,20), co pozostaje w zgodzie z Rdz 2,17; 3,19. Porównanie ze zwierzętami w Koh 9,2-6 tylko potwierdza, że śmierć kładzie kres wszystkiemu.

Zwrot *hābēl hābālīm hakkōl hābēl* otwiera (1,2) i zamyka (12,8) Księgę Koheleta, co stanowi swoisty zapis przekonania Koheleta, że ludzkie życie w całej swojej rozciągłości od narodzin do śmierci wydaje się przejściowe, niestałe i ulotne.

### 5.3.3 Nie wszystko jest *hebel*

Jeśli w Księdze Koheleta powraca siedmiokrotnie zwrot: „To wszystko *hebel* i pogoń za wiatrem” (1,14; 2,11.17.26; 4,4.16; 6,9), to równocześnie powraca siedmiokrotnie jak refren myśl o radości, zawsze po wcześniejszych negatywnych wypowiedziach o rzeczywistości pod słońcem: 2,24-25; 3,12-13; 3,22; 5,17-19; 8,15; 9,7-9; 11,9 – 12,1. We wszystkich tych tekstach radość jest postrzegana jako rzeczywistość materialna i konkretna: chodzi o jedzenie, picie i zażywanie życia w kontekście niosącej trud pracy (*‘āmāl*), którą człowiek ma do wykonania każdego dnia. Owocem tej prac jest właśnie radość:

„Nic lepszego dla człowieka, niż żeby jadł i pił, i duszy swej pozwalał zażywać szczęścia [= widzieć dobro] przy swojej pracy” (2,24)

„Bo też, że człowiek je i pije, i cieszy się szczęściem [= widzi dobro] przy całym swym trudzie - to wszystko dar Boży” (3,13)

„Oto, co uznałem za dobre: że piękną jest rzeczą jeść i pić, i szczęścia zażywać w pracy, którą się człowiek trzyma pod słońcem” (5,17)

„Sławiłem więc radość, bo nic dla człowieka lepszego pod słońcem, niż żeby jadł, pił i doznawał radości, i by to go cieszyło w jego trudzie za dni jego życia, które pod słońcem daje mu Bóg” (8,15)

„W weselu chleb swój spożywaj i w radości pij swoje wino” (9,7).

Niektórzy komentatorzy rozumieją to Koheletowe zaproszenie do radości jako próbę cieszenia się przyjemnością, zanim będzie za późno, gdyż nic nie może uniknąć śmierci. Radość byłaby rodzajem środka znieczulającego danego człowiekowi przez Boga. Albo rodzajem *carpe diem*. Jednakże Kohelet rozumie szczęście zupełnie inaczej. Nie utożsamia go z dobrami, które są uznawane w świecie za wyraz szczęścia, jak np. bogactwo czy długie życie. Dla niego szczęście zawiera się w **doświadczeniu szczęścia**. Takie szczęście nie jest osiąganym własnym wysiłkiem czy pomysłem, lecz jest **przyjmowane jako dar od Boga**. Nie ma zatem nic lepszego dla człowieka, niż *cieszyć się życiem jako darem od Boga*.

W Koheletowe słownictwo radości wpisuje się rzeczownik *heleq* obecny w Koh 2,21; 3,22; 5,17.19; 9,6.9. Relację między radością i *heleq* można zobaczyć w Koh 5,17-19:

<sup>17</sup> Oto, co uznałem za dobre: że piękną jest rzeczą jeść i pić,  
i szczęścia zażywać w pracy, którą się człowiek trzyma pod słońcem,  
według liczby dni jego życia, których mu Bóg użyczył:  
bo to tylko jest mu dane [dosł. to jest jego część - *heleq*]

<sup>18</sup> Dla każdego też człowieka, któremu Bóg daje bogactwo i skarby  
i któremu pozwala z nich korzystać, wziąć swoją część [*heleq*] i cieszyć się swoim trudem –  
to Bożym jest darem.

<sup>19</sup> Taki nie myśli wiele o dniach swego życia, gdyż Bóg go utrzymuje w radości serca.

Rzeczownik *heleq* znaczy „część, dział”. Jest używany w tekstach deuteronomistycznych w relacji do ziemi Izraela wyznaczonej przez Boga ludowi (por. Joz 15,13; 19,9) albo w relacji do samego Boga, który jest działem dla swego ludu (por. Pwt 10,9; 12,12 itd.). Termin *heleq* ma zatem wydźwięk pozytywny; służy określeniu ziemi obiecanej przez Boga Izraelowi, ja również służy określeniu samego Jahwe jako dziedzictwa, działu dla swego ludu. Ziemia, podobnie jak Prawo, przymierze czy świątynia, pozostają dla Koheleta rzeczywistościami mało ważnymi. **Bóg, w którego wierzy, czyni się obecnym w rzeczach prostszych i konkretniejszych, jak radość doświadczana w jedzeniu, piciu i cieszeniu się życiem.** Jeśli nie ma „zysku” (*yitrôn*) dla człowieka (por. Koh 1,3; 3,9), to jest jednak „część” (*heleq*). Kohelet zatem buduje opozycję między przeżywaniem życia jako coś, co się posiada, albo przeżywania go jako daru. W tym sensie radość jest dla Koheleta „darem Boga” (Koh 3,13; por. 2,26; 5,17-18; 8,15). Dar ten jest owocem wolnego działania Boga, które jest oderwane od jakiegokolwiek formy retribucji (odpłaty) (por. Koh 2,26; 9,2-3).

Temat radości jest włączony w wewnętrzną, całościową strukturę księgi, w której centrum – poza radością – jest jasna myśl, że wszystko jest radykalnie *hebel*, że rzeczywistość jest powiewem i zbyt często jawi się przejściową, niezrozumiałą, a nawet absurdalną. Ciemne strony życia nie zostają wyeliminowane, zaś szukanie radości, samemu, nie narusza sensowności swej egzystencji. Cień śmierci kładzie się na człowieku, jednakże radość nie przestaje być czymś prawdziwym. Relacja między *hebel* i radością jest więc natury dialektycznej: *hebel* relatywizuje radość, lecz radość ofiarowuje pozytywny sens w świecie, w którym wszystko jawi się *hebel*.

Konkludując, radość dla Koheleta jest darem, który Bóg czyni człowiekowi, obiecując go w ten sposób znalezieniem „części, działu” życia, „dobra”, dla którego warto żyć. Radość jest darem, a nie czymś zdobywanym. Jako dar nie może być przeżywana inaczej niż w optyce „bojaźni Bożej”, w rozpoznaniu, że działanie Boga nie poddaje się kryteriom, jakie by On sam sobie wyznaczył.

Radość ludzka i ograniczona, proponowana przez Koheleta, musi być postrzegana w całościowej perspektywie życia. Prawdziwa, realna radość jest „zaaprobowana” w tekście Koh 8,15:

„Sławiłem więc radość, bo nic dla człowieka lepszego pod słońcem,  
niż żeby jadł, pił i doznawał radości,  
i by to go cieszyło w jego trudzie za dni jego życia,  
które pod słońcem daje mu Bóg”.

Zaaprobowana przez człowieka, ale również przez samego Boga, radość staje się prawdziwym imperatywem (por. Koh 11,8.9). Księga Koheleta staje się w ten sposób zdrowym antidotum na jakąkolwiek próbę „ucieczki eschatologicznej”, odcinając czytelnika chrześcijańskiego od jakiegokolwiek próby spirytualizacji:

„Dalej więc! W weselu chleb swój spożywaj  
i w radości pij swoje wino.  
Już bowiem Bóg przyjął twe czyny” (Koh 9,7).

W świecie jedynym, który nie jest *hebel*, jest Bóg. Dlatego szukanie Boga – zadane człowiekowi (Koh 1,13; 3,10-11) – nie jest pozbawione sensu. Bojaźń Boża nie jest *hebel*, lecz pozostaje dla człowieka jedyną możliwością orientowania swego życia, które jawi się jako ulotne i absurdalne. Wszystko jest technieniem – poza Bogiem. Nawet gdy dary otrzymane od Boga wydają się być proste i ograniczone, to jednak pozwalają one odnaleźć drogę życia.