

KS. KRZYSZTOF P. KOWALIK

SENS ISTNIENIA CZŁOWIEKA WEDŁUG KSIĘGI KOHELETA
(ANALIZA WYBRANYCH FRAGMENTÓW TEKSTU)

Księga Koheleta, choć jest jedną z mniejszych objętościowo ksiąg Biblii ST, wywoływała wiele kontrowersji zarówno w świecie judaistycznym, jak i chrześcijańskim. Stanowisko jej autora otrzymywało skrajne oceny: od pesymizmu do niefrasobliwego optymizmu. Uważano go bądź za hedonistę, bądź za człowieka skrajnie negującego życie. Niemniej w ostatnim czasie wielu komentatorów dostrzega w autorze Księgi człowieka, który patrzył na świat jedynie z dużą dozą realizmu, stroniąc od wszelkich skrajności.¹

Kohelet stawia pytanie o wartość i sens życia. Odpowiedzi szuka tworząc syntezę własnych obserwacji i myśli przekazanych przez współczesną mu tradycję religijną. Stąd w niniejszym opracowaniu będziemy chcieli przyjrzeć się drodze, jaką przeszedł Kohelet, oraz wnioskom, do jakich doszedł. Nie sposób przedstawić całości jego rozważań, dlatego zwrócimy uwagę na najbardziej charakterystyczne teksty, zestawiając je w trzech grupach: a) teksty dotyczące bogactwa, pracy i rozkoszy; b) teksty o mądrości i sprawiedliwości; c) teksty podejmujące temat radości.

I. POSZUKIWANIE PEŁNI ŻYCIA W BOGACTWIE, PRACY I ROZKOSZY
(2,3-11; 2,20-26; 3,9-11; 4,4-8; 5,9-19)

Analizę tekstów Księgi Koheleta mówiących o sensie istnienia człowieka pragniemy rozpocząć od fragmentów zawierających refleksję nad ludzką pracą, dążeniem do bogactwa i rozkoszy. Wartości te stanowią dla wielu ludzi cel życia. Dlatego Kohelet w pierwszej części swej księgi (rozdz. 1-6), stanowiącej teoretyczne rozważania o życiu ludzkim poddaje je gruntownym badaniom.

Oto Kohelet przedstawia siebie jako człowieka, który tworząc wielkie dzieła, zdobył liczne bogactwa i zakosztował wielu rozkoszy (2,3-11).

Fragment ten rozpoczyna formuła wprowadzająca: *tariti b'libbi - postanowilem w sercu swoim* (por. 1,13.16.17; 2,1). Sygnalizuje ona, że Kohelet ma zamiar prowadzić rozważania o sensie życia człowieka.² Zastanawia się on, czy pijaństwo i głupota mogą stać się źródłem szczęścia. Mimo decyzji o chwilowym oddaniu się

¹ Por. St. Potocki, *Rady Mądrości. Przewodnik po mądrościowej literaturze Starego Testamentu* (Jak Rozumieć Pismo Święte, red. J. Kudasiwicz), t. 5, Lublin 1993, 125, wraz z przypisami.

² Por. A. Lauha, *Kohelet* (BK 19), Neukirchen 1978, 48.

im, zaznacza wyraźnie, że rozum ma być strażnikiem jego poczynań. W ten sposób określiła wartość swego eksperymentu.³ Wyraźnie opowiada się za tradycją, która mocno podkreślała, że wino, mimo iż jest darem Boga, nieroztropnie używane może zniszczyć całą egzystencję człowieka (w. 3; por. Prz 23, 29-35).⁴

Dwa dalsze wiersze przedstawiają opis wielkich posiadłości jakiegoś władcy wschodniego. Być może nawiązują one do potęgi dworu króla Salomona lub przedstawiają posiadłości Ptolemeuszów. Wzniesione budowle, zasadzone winnice i sady symbolizują wielką potęgę. Kohelet pragnie wykorzystać ich obraz, by zastanowić się, czy posiadanie ich gwarantuje szczęście (w. 4-5).⁵

Przedstawiwszy siebie jako twórcę wielkich dzieł Kohelet pokazuje, co jeszcze uczynił dla zdobycia szczęścia i radości.⁶ Oto zgromadził niewolników i niewolnice, potężny harem, chóry i śpiewaków oraz liczne sady i trzody. Zgromadził więc wszystko to, co w opinii wielu ludzi daje szansę powodzenia.⁷ Znamienne jest w tym opisie to, że choć wielkość bogactwa sugeruje, iż mówi o dworze króla Salomona, to jednak nie wspomina w tym miejscu o mądrości tego władcy. W ten sposób chce pokazać, że nie zamierza mówić o doświadczeniu życiowym jakiegoś konkretnego władcy, ale chce pokazać sytuację człowieka, który zgromadził wiele bogactw i zastanowić się, czy na tej drodze zdobył on sens życia (w. 6-9a).⁸

Zanim przejdziemy do omówienia dalszej partii tekstu poświęćmy jeszcze chwilę uwagi charakterystycznym terminom występującym w tym tekście. Pierwszy z nich to zwrot *b'ne bajit* (2,7) - synowie domu. Może on oznaczać niewolników lub ich potomstwo. Podkreśla on traktowanie niewolników w sposób familiarny, sugerując w ten sposób, że atmosfera, jaka panowała na dworze mocno sprzyjała szczęściu i radości.⁹

Innym istotnym terminem jest słowo *pardēs* (2,6) - "sad", "park", pochodzące od perskiego *pairi-daeza*. Jego obecność pozwala datować księgę na okres perski.¹⁰

Kolejny termin to słowo *šiddāh* (2,8). Może ono oznaczać: "piękną kobietę", "konkubinę", lub "panią", czy "księżną". Kontekst użycia tego terminu sugeruje harem dworski, ale rozwiązanie nie jest jednoznaczne.¹¹

Doświadczeniu Koheleta nie brakło niczego. Co więcej, towarzyszyła mu mądrość. W ten sposób zaznacza on, że jego ocena przeprowadzonych badań jest rzetel-

³ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta* (Pismo Święte Starego Testamentu VIII/2), Poznań-Warszawa 1980, 105-106.

⁴ Por. M. Filipiak, *Struktura i doktryna Księgi Koheleta*, Lublin 1975, 36, oraz M. Lurker, *Wino*, w: M. Lurker, *Słownik Symboli i Obrazów Biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989 (dalej: SSOB), 266-267.

⁵ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 49.

⁶ Warto na tym miejscu zaznaczyć, że Kohelet w omawianym fragmencie jak i w innych tekstach (2,24; 3,13; 5,17-18; 9,9; 11,6) łączy szczęście z dobrami nagromadzonymi przez własną pracę.

⁷ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, PSST VIII/2, 106.

⁸ Por. M. Filipiak, *Struktura...*, 36.

⁹ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, PSST VIII/2, 106.

¹⁰ Por. J. Drozd, *Kohelet*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (Biblia Poznańska), t. 2, Poznań 1973-1975, 503.

¹¹ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, PSST VIII/2, 107.

na i obiektywna. Nagromadził wszelkie możliwe dobro, ale mimo to szczęście jakie zyskał określa terminem *hēleq* - "część", "los", "udział w posiadłości ziemskiej".¹² Termin ten początkowo oznaczał część kraju (Joz 14,1; Pwt 10,9). U Koheleta oznacza to, co człowiekowi udało się zrealizować (część) z jego planu i oczekiwań (całość).¹³ Użycie takiego terminu w podsumowaniu badań oznacza ograniczoną szczęścia jakie jest dostępne człowiekowi (w. 9b-10).¹⁴

Powyższe odkrycie rodzi bardzo gorzką ocenę: trud i wysiłek włożone w zdobycie szczęścia nie przyniosły oczekiwanych rezultatów. Nie wiadomo tylko, czy dziełom jakich podjął się Kohelet brakło czegoś, by mogły dać szczęście, czy też nie mogą go one dać same z siebie.¹⁵ Po przeprowadzeniu pierwszego eksperymentu Kohelet odkrywa, iż bogactwo, rozkosz i szaleństwo obiecują szczęście, ale to, co dają jest ulotne jak wiatr i nosi w sobie piętno przemijania (w. 11).¹⁶

Drugi tekst stawia pytanie o zysk jaki człowiek ma ze swojej pracy (2,20-26).

Kohelet odkrywa bolesny finał pracy ludzkiej. Oto człowiek, który zgromadził wiele dóbr w pewnym momencie życia musi je przekazać innemu człowiekowi, często takiemu, który nie musiał się trudzić dla ich zdobycia. Taka perspektywa rodzi rozgoryczenie, którego nie łagodzi nawet myśl, iż dziedzicem może być własny potomek.¹⁷ Konieczność śmierci i rezygnacji z nagromadzonych dóbr rodzi w człowieku poczucie beznadziejności podejmowanych wysiłków i gromadzenia bogactw.¹⁸ Użyte przez Koheleta wyrażenie: *ki-ješ 'ādām* - oto istnieje człowiek przy opisie tej sytuacji mocno podkreśla, że doświadczenie to odnosi się do każdego człowieka (w. 20-21).¹⁹

Kohelet przyglądając się pracy ludzkiej odkrywa, że towarzyszą jej nieustannie trud i cierpienie. Dlatego praca człowieka nie spełnia pokładanych w niej nadziei.²⁰

Negatywne aspekty pracy określili Kohelet dwoma terminami: *mak'ob*, oraz *ka'as*, które określają moralne strapienie człowieka. Pierwszy z nich odnosi się do zmartwienia, nerwowości poprzez które człowiek sam uprzykrza sobie życie, drugi zaś mówi o ludzkich troskach w ogólności (w. 23).²¹

Takie odkrycia bardzo często w krajach Starożytnego Bliskiego Wschodu prowadziły do myśli o samobójstwie.²² U Koheleta natomiast nie ma takiej myśli nawet w podtekście. Spowodowane jest to głębokim zakorzenieniem w religijnym spojrzeniu na świat, typowym dla izraelskiej myśli.²³ Dlatego też pojawia się myśl zachę-

¹² Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 52.

¹³ Por. H. Schmid, *hlq: teilen*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 1, München 1975², 576-579.

¹⁴ Por. M. Filipiak, *Struktura...*, 37.

¹⁵ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, PSST VIII/2, 108.

¹⁶ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 52.

¹⁷ Por. M. Filipiak, *Struktura...*, 38.

¹⁸ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 56.

¹⁹ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, PSST VIII/2, 111.

²⁰ *Tamże*, 111-112.

²¹ Por. J. Scharbert, *Der Schmerz im Alten Testament*, Bonn 1955, 32.46.

²² Tak np. w: "Dialogu babilońskim między panem, a sługą". Por. AOT, 287.

²³ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 56-57.

cająca człowieka do korzystania z dóbr jakie uzyskuje swą pracą. Ma on jeść i pić, oraz korzystać z danego mu szczęścia.²⁴ Takie wezwanie jest uwarunkowane myślą o nieuchronnej śmierci, która zmusza do brania szczęścia jakie jest dostępne w momencie teraźniejszym.²⁵ Wspomniane szczęście nie jest też wynikiem zabiegów człowieka, ale pochodzi z ręki Boga - *mijad hā'ēlohim*. Zwrot ten wyraża zależność człowieka od Boga, ale nie ma wymowy negatywnej.²⁶ Kohelet pragnie tutaj podkreślić zależność człowieka od Boga i wolność Boga w udzielaniu darów człowiekowi (w. 24-25a).²⁷

Nieco trudności w interpretacji przynosi dalsza partia tekstu, w której Kohelet wydaje się opowiadać za klasycznie pojmowaną zasadą retribucji. Fragment ten jest być może cytatem opinii tradycyjnej, której Kohelet przeciwstawia swoje doświadczenie. Całość tej refleksji wieńczy słowo - refren "marność", przez które chce on pokazać, że sensowności życia sprzeciwia się nie tylko zło jako takie, ale i braki w najdoskonalszym szczęściu jakie może być udziałem człowieka (w. 25b-26).²⁸

Kohelet odkrył, że na wykonanie każdej czynności w życiu ludzkim jest określony moment. Teraz pragnie zapytać jaki jest sens czynienia wszystkiego w odpowiedniej chwili (3,9-11). Stawiając takie pytanie używa terminu: *jitrôn* - "korzyść", "pożytek", chcąc rozważyć, czy jest to droga do zdobycia szczęścia.²⁹

W swoich badaniach przyjrzał się wszystkim krańcowym sytuacjom życia ludzkiego. Wymienia liczne chwile, które ludzie wprost utożsamiają z doświadczeniem szczęścia i radości ludzkiej: miłowanie i pieczyoty miłosne, taniec, śmiech, tworzenie i budowanie. Ale dostrzegł też chwile, w których następuje burzenie, rozłąka, śmierć. One kładą na ludzką egzystencję znamię określone słowem: *injān* - "trud", "znój".³⁰ Słowo to nie oznacza jedynie ciężaru ludzkich działań, ale mówi o bólu ludzkiego życia jako takiego.³¹

Po tych refleksjach Kohelet chce przedstawić wnioski do jakich doszedł. Wskazuje on na Boga, jako Tego, który kieruje biegiem zdarzeń.³² Zaznacza, że dzieło Boga jest piękne i dobre - czym przypomina opis z Księgi Rodzaju.³³ Ale nie chce rozważać wartości samego dzieła stworzenia. Pasjonuje go bowiem interwencja Boga w ludzkie życie. Zobaczył przecież, że nic nie dzieje się bez powodu. Teraz zaznacza, że Bóg złożył w ludzkie serce "trwanie", "długi czas" - *le'olām*.³⁴

²⁴ Zaznaczyć trzeba, że jedzenia i picia nie należy rozumieć tylko dosłownie. Zob. S. Gerlman, *klh: essen*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. I, München 1975², 138-142.

²⁵ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, PSST VIII/2, 112-113.

²⁶ Por. A. van den Born - H. Haag, *Hand*, BL, 662-663, oraz K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, PSST VIII/3, Poznań-Warszawa 1963, 112-115.

²⁷ Por. M. Filipiak, *Struktura...*, 38-39.

²⁸ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, PSST VIII/2, 113-114.

²⁹ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. I, Lublin 1975, 89.

³⁰ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, PSST VIII/2, 119-120.

³¹ Por. A. Luaha, *dz. cyt.*, 68.

³² Por. M. Filipiak, *Struktura...*, 50.

³³ Por. A. Luaha, *dz. cyt.*, 68.

³⁴ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, PSST VIII/2, 120.

Słowo to stanowi swoisty krzyż egzegetów. Występuje w ST 437 razy. Oznacza zarówno czas przeszły jak i przyszły. Zazwyczaj jest odnoszone do wieczności.³⁵ Termin ten w odniesieniu do omawianego tekstu rozumiano jako pragnienie wieczności (np. Zim merli), lub jako wezwanie do badania tego co zakryte, nie znane człowiekowi (np. Bickell).³⁶ Najprawdopodobniej chodzi tu o czas dany człowiekowi, który wypełniają konkretne wydarzenia życia. Człowiek staje wtedy jako ten, który reflektuje nad sensem przeszłości i przyszłości, by zrozumieć sens swojej terażniejszości. Bóg daje człowiekowi trwanie i wyznacza kierunek jego życia, ale jednocześnie daje mu pytanie o sens tego życia.³⁷

Całość rozważań wieńczy Kohelet stwierdzeniem o ograniczeniu, jakiego doświadcza człowiek chcący poznać dzieła Boga. Dlatego też ludzka zdolność do kierowania własnym losem jest ograniczona. Tu Kohelet jest bezwzględny realista, nie neguje możliwości częściowego powodzenia, ale przypomina, że Bóg i Jego działanie pozostają do końca tajemnicą, a więc to On, a nie człowiek, jest Panem życia i rozgrywających się wydarzeń (w. 11).³⁸

Kolejny tekst mówi o dalszych ograniczeniach jakich doświadcza człowiek w swej pracy i gonitwie za bogactwem (4,4-8).

Praca w oczach Koheleta jest czymś nieodzownym w życiu człowieka. Jednocześnie odkrywa on, że sukces do jakiego człowiek dochodzi rodzi u wielu zazdrość i zawiść.³⁹ Jednocześnie czyjś sukces może zrodzić w człowieku postawę niewłaściwego współzawodnictwa, które prowadzi do pracy bez opamiętania, nieustannego gonienia za bogactwem, czego efektem jest to, że człowiek nie ma nawet czasu na korzystanie z owoców swej pracy. Przeżywa wtedy poczucie bezsensu swego trudu, tak, jak by to, co czynił było pogonią za wiatrem (w. 4).⁴⁰

Po tych refleksjach Kohelet prezentuje dwie skrajne postawy, jakie człowiek może zająć wobec pracy. Pierwsza to lenistwo, kiedy to nie przykłada się do pracy żadnej wartości. Takiego człowieka Kohelet określa jako zjadającego własne ciało, czyli marnującego życie.⁴¹ Druga postawa, to obraz człowieka nieustannie zapracowanego. Nie ma on chwili wytchnienia. Jego ręce są pełne *‘āmāl* - "bogactwa", ale też "mozołu".⁴² Postawę taką Kohelet określa jako "pogoń za wiatrem", a więc taką, która nie daje szczęścia człowiekowi. Jako antidotum proponuje, by człowiek pracując umiał cieszyć się owocami jakie przynosi jego praca. Jego jedna dłoń winna być pełna pracy, a druga odpoczynku (w. 5-6).⁴³

Następne dwa wiersze przedstawiają inną sytuację. Pokazują one człowieka całkowicie osamotnionego. Nie ma on dziedzica, jego praca nie służy nikomu, a mimo

³⁵ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 68

³⁶ Por. M. Filipiak, *Sens „‘ōlam” w Koh 3,11b*, w: *Materiały Kongresu Biblijnego w Krakowie 6-8 czerwca 1972 r.*, Kraków 1974, 71-72.

³⁷ *Tamże*, 74-76.

³⁸ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, w: MPWB 1, 91-92.

³⁹ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 85.

⁴⁰ Por. M. Filipiak, *Struktura...*, 52-53.

⁴¹ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 85

⁴² To ostatnie tłumaczenie terminu *‘āmāl* sugeruje paralelizm antyetyczny w. 6a i 6b.

⁴³ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, PSST VIII/2, 128-129.

to trzodzi się bez wytchnienia. Stan taki rodzi pytanie o sens trudu i licznych wyrzeczeń na jakie decyduje się człowiek.⁴⁴ Zwrot *šēni* - "drugi", "inny" podkreśla samotność tworzącego, która przysparza mu udręki i bólu. Stąd te wiersze sugerują, iż człowiek, jeśli chce być choć odrobinę szczęśliwy nie może wyrzekać się owoców swej pracy i nakładać na siebie wiele bezsensownych ograniczeń (w. 7-8).⁴⁵

Ostatnim punktem jest problem przemijania zdobytych bogactw (5,9-19).

To rozważanie Kohelet rozpoczyna od ukazania matni ludzkiej chciwości. Jej obrazem są dworscy urzędnicy uciskający robotników. Kohelet wskazuje jednak na paradoksalność takiej sytuacji. Ludzie ci zyskują bogactwo, a jednocześnie w ich życie wkłada się niepokój, podczas gdy biedni - choć wyzyskiwani - mają spokojny sen.⁴⁶ Udrękę bogaczy zwiększa jeszcze dodatkowo fakt, że wraz ze wzrostem zamożności pojawiają się ci, którzy pragną wykorzystać ich majątek (w. 9-11).⁴⁷

Człowiek nie ma też gwarancji, że potrafi utrzymać za swego życia nagromadzone dobra. Nawet tak radosna sytuacja jak narodzenie syna może spowodować utratę majątku.⁴⁸ Kohelet jednak - mimo pokazania takiej sytuacji - nie chce zniechęcić do gromadzenia bogactw, tym bardziej, że zaznacza ich potrzebę w drodze do szczęścia człowieka (choć pozbawia je charakteru absolutnego). Kohelet poprzez pokazane sytuacje chce jedynie powiedzieć, iż bogactwo to broń obosieczna: może ono w drodze do szczęścia pomóc, lub też przeszkodzić.⁴⁹

Kohelet pragnie też podkreślić kruchość ludzkich planów i nieustanne zagrożenie przez śmierć, która sprawia, że człowiek odchodzi nagi, jak w chwili urodzenia, nie zabierając ze sobą nic. Wszystko to potęguje marność egzystencji tego, kto pragnie gromadzić bogactwa.⁵⁰ Mocno akcentuje to końcowe stwierdzenie: *kol-jamāw baḥōšek jo'kēl*, które można oddać słowami: *wszystkie dni jego musi on żyć (spędzić) w ciemności* (w. 12-16).⁵¹

Taki obraz życia nie jest jednak punktem, w którym zatrzymuje się Kohelet. Dostrzega on chwile szczęścia, jakie może przeżyć człowiek. Chce pokazać, że jest ono związane z pracą i użyciem jej owoców, ale też uczciwość nie pozwala mu przemilczeć, że to szczęście nie wypełnia do końca aspiracji człowieka i jest mocno zagrożone przez śmierć. Widzi on też, że przycięcie szczęścia jest mocno zależne od tego, czy udzieli go człowiekowi Bóg.⁵² Wobec tajemnicy zagadki życia pozostawia człowiekowi radę, by w codziennych radościach odnajdywał on pociechę i dar Boga (w. 17-19).⁵³

⁴⁴ Por. M. Filipiak, *Struktura...*, 53.

⁴⁵ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 88-89.

⁴⁶ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, PSST VIII/2, 135-136.

⁴⁷ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 109-111.

⁴⁸ Por. M. Filipiak, *Struktura...*, 57.

⁴⁹ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, PSST VIII/2, 136.

⁵⁰ Por. A. Lauha *dz. cyt.*, 111-112.

⁵¹ Por. E.W. Nicholson, *The Origin of The Tradition in Exodus 24,9-11*, VT 26 (1976) 149.

⁵² Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, PSST VIII/2, 137.

⁵³ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 112-113.

Jak wynika z przedstawionych tekstów Kohelet mocno łączy doświadczenie szczęścia z ludzką pracą, ale zaznacza, że ona sama nie wyczerpuje sensu ludzkiego życia. Podobnie jest z bogactwem, w stosunku do którego Kohelet zaleca dystans, ale też traktuje je jako dar Boga. Stąd jego wezwanie do odczytania przez człowieka stosownej chwili, w której Stwórca tego daru udziela. Jednocześnie mocno podkreśla on niewystarczalność dóbr doczesnych do rozwiązania zagadki życia.

II. PYTANIE O WARTOŚĆ MĄDROŚCI I SPRAWIEDLIWOŚCI

(1,16-18; 2,12-19; 3, 16-17; 7,1-29; 8,9-15)

Temat mądrości i sprawiedliwości, oraz głupoty i nieprawości, to tematy które w nauce mędrców starotestamentalnych stanowiły główną część refleksji nad losem człowieka. Analizując teksty im poświęcone będziemy starali się przyjrzeć opinii Koheleta o ich wartości i roli w odkrywaniu sensu życia. Z uwagi na przenikanie się tych tematów w tekstach, przedstawimy je w kolejności występowania w danych rozdziałach Księgi.

Kohelet pragnąc zbadać mądrość przedstawia siebie jako człowieka, który zgłębił mądrość bardziej niż inni ludzie (1,16-18). Określa się zwrotem *hōsapiti hokmāh 'al - przewyższyłem mądrością* (w. 16a), który kojarzy się ze słowami jakimi królowa Saba określa króla Salomona w 1 Krl 10,7.⁵⁴ Tym samym, podszywając się pod osobę króla Salomona, Kohelet pokazuje siebie jako godnego zaufania, mogącego wydawać sądy na temat mądrości. Salomon był królem najmądrzejszym i najbardziej szanowanym w historii Izraela. Jednocześnie Kohelet chce zaznaczyć, że wypowiedziane zdania będą krytyczną oceną mądrości tradycyjnej. Mówiąc o mądrości Kohelet wprowadza dwa terminy: *hokmāh* - "umiejętność mądrego postępowania", oraz *da'at* - "wiedza", "doświadczenie życiowe".⁵⁵ Znamienne jest, że mówiąc o mądrości nie używa terminologii dotyczącej rozumu.⁵⁶ Oznacza to, że Kohelet zrywa z tradycyjnym ujęciem zrodzonym w kręgach mądrościowych, gdzie rozum był traktowany jako środek zdobycia powodzenia w życiu. Tu wprowadza novum: mądrość nie daje gwarancji szczęścia, nawet jeśli łączy się z wiedzą.⁵⁷ Chcąc poznać pełnię prawdy o mądrości Kohelet zestawia ją z głupotą i szaleństwem, mówiąc tym samym, że dla zrozumienia sensu życia trzeba bardzo dokładnie odróżnić między tymi skrajnościami (w. 17a).⁵⁸ Ocena do jakiej dochodzi jest bardzo cierpka. Kohelet odnalazł swe ograniczenia i niemoc. Pomnożyło mu to cierpienie i rozterki, zamiast dać klucz do rozwiązania zagadki życia.⁵⁹ Co gorsze nie stało się tak dlatego, że zdobywanie mądrości wymaga wielu żmudnych wysiłków, ale że wraz z odkrywaniem mędrzec dostrzegł ból i cierpienie obecne dokoła, na które nie potrafi znaleźć

⁵⁴ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 103.

⁵⁵ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 47.

⁵⁶ Ta terminologia jest nicobocna w całej Księdze z wyjątkiem 9,11.

⁵⁷ Por. M. Filipiak, *Struktura...*, 30.

⁵⁸ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, PSST VIII/2, 103-104.

⁵⁹ Por. M. Filipiak, *Struktura...*, 30.

lekarstwa.⁶⁰ Stąd Kohelet stawia znak zapytania nad rozważaniami wszystkich tych, którzy utożsamiają się z mądrością tradycyjną, określając tę mądrość jako "pogoń za wiatrem" (w. 17b), czy też cytując przysłowie krytykujące mądrość (w. 18).⁶¹

Następnie Kohelet porównuje mądrość i głupotę (2,16-19). Co jest lepsze: "mądrość" czy "szaleństwo" - *hólélôt*, bądź "głupota" - *siklât* (w. 12a)?⁶² Po zasygnalizowaniu takiego zamiaru pojawiają się dwa stychy (w. 12b) odnoszące się do następcy króla, dość luźno związane z 2,12-19, gdzie mowa o relacjach między autorem i jego następcą.⁶³ Po tej dygresji Kohelet powraca do podjętego zamiaru - porównania mądrości i głupoty (w. 13). Zdecydowanie opowiada się za wyższością pierwszej. Jest ona jak światło, które góruje nad mrokiem. Porównanie jest zgodne z opinią tradycyjną (tak np. Ps 36,9; Iz 51,11; Hi 37,19).⁶⁴ Ale Kohelet zdaje się przedstawiać tylko tę opinię po to, by potem (w. 14) skonfrontować ją z doświadczeniem życia, które mówi, że jeden jest los dla mędrca i głupca - śmierć. Jest to charakterystyczne dla Koheleta kontrastowe zestawianie, podkreślające wartość dokonanego odkrycia.⁶⁵ Ono stawia znak zapytania nad sensem zdobywania mądrości, skoro ta nie chroni prze śmiercią (w. 15). Dlatego gorzkie określenie wyniku rozważań: *to także jest marność*.⁶⁶ Wobec odkrycia nieuniknioności śmierci Kohelet zdaje się wołać jak bohater eposu Gilgamesz: *także i ja jak Enkidu umrę*.⁶⁷ Nieuchronność śmierci prowadzi do postawienia kolejnego pytania: może wobec tego mądrość gwarantuje dobre imię po śmierci i tak zapewnia przetrwanie.⁶⁸ Ale przecież wcześniej Kohelet odkrył, że wszystko ulega zapomnieniu (1,9-11). A więc mądrość traci kolejny punkt przewagi (w. 16).⁶⁹ Kohelet zdaje się być rozgoryczony tym odkryciem co podkreśla stosując metrum *qinâh* używane w utworach żałobnych.⁷⁰ Odkrycie to w konsekwencji prowadzi do wyznania: *zniechęciłem życie* (w. 17). Ale odczytując to zdanie trzeba pamiętać, że jego autor jest także tym, który widzi piękno i dobro życia. Zdanie powyższe wypowiada w obliczu śmierci, która zaciemnia sens życia.⁷¹

Wobec powyższego, jeśli odpowiedzią nie jest pomyślność w życiu i pamięć w sercu ludzkim, to może następca - spadkobierca będzie tym, kto nadaje sens życiu (w. 18-19).⁷² I tu znowu spotyka Koheleta rozterka. Śmierć zabiera wszystko nad

⁶⁰ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 47-48.

⁶¹ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, PSST VIII/2, 104.

⁶² *Tamże*, 108.

⁶³ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 53.

⁶⁴ Por. M. Filipiak, *Struktura...*, 37.

⁶⁵ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 53.

⁶⁶ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, PSST VIII/2, 109.

⁶⁷ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 54, oraz AOT, 168. 171. 174..

⁶⁸ Myśl o przetrwaniu dzięki pamięci innych wyraża np. Prz 10,7; Ps 112,6; Ps 69,29. Idea ta była mocno zakorzeniona na całym starożytnym Bliskim Wschodzie. Zob. M. Lurker, *Imię*. SSOB, 68-69 oraz H. Cazelles, *Imię (Stary Testament)*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, dz. zb. pod red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1973 (dalej: STB), 322-323.

⁶⁹ Por. M. Filipiak, *Struktura...*, 37.

⁷⁰ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 54.

⁷¹ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, PSST VIII/2, 110.

⁷² Por. M. Filipiak, *Struktura...*, 37.

czym człowiek się *mozoli* - *camēl*.⁷³ Co gorsze nic nie można powiedzieć tym, kto przejmie jego dzieło. Nie ma żadnej pewności, że nie będzie to głupiec, który zniweczy całą jego pracę.⁷⁴ To rodzi u Koheleta jeszcze większy ból niż doświadczenie śmierci i znowu prowadzi do gorzkiego wyrzutu: *i to jest marność*.⁷⁵

Kolejny tekst ukazuje doświadczenie sprawiedliwości i niegodziwości (3,16-17). Zawiera on dramatyczny opis człowieczej sytuacji. Oto sąd - miejsce, gdzie według tradycji izraelskiej każdy mógł się spodziewać sprawiedliwości, bez względu na stan i majątność, oraz obrony przed wrogiem,⁷⁶ jest miejscem bezprawia i przekupstwa (w. 16). Obraz ten nie jest subiektywnym doświadczeniem Koheleta, ale zgadza się z doświadczeniem mędrców i proroków.⁷⁷ Spostrzeżenie Koheleta jest jednak inne niż tradycyjnego nurtu: nie krytykuje, nie wygłasza potępień, ale stwierdza stan rzeczy i pokazuje jego konsekwencje dla życia ludzkiego.⁷⁸ Wiersz ten co prawda różni się od poprzednich (3,1-15), ale użyty zwrot w *“ôd* - "dalej", "następnie", wskazuje, że jest to zadanie autora Księgi.⁷⁹ Kohelet odkrył, że człowiek nie ma wpływu na wydarzenia wokół niego się rozgrywające i teraz stawia znak zapytania nad sprawiedliwością jako tą, która czyni życie sensownym.⁸⁰ Stąd przenosi swą myśl na sąd Boga (w. 17).⁸¹ Dostrzega, że na ziemi żyją obok siebie zarówno sprawiedliwi, jak i grzesznicy. Każdy z nich otrzymuje od Boga czas życia. Ale czy życie wyrównuje niesprawiedliwość? Doświadczenie temu przeczy. Co bowiem byłoby wyrównaniem? Czas ziemski? Tak nie jest. Życie przyszłe? O nim Kohelet nie wie nic. Zdanie to stanowi więc krytykę tradycyjnych przekonań.⁸² Bóg sprawuje wprawdzie sąd, ale w sposób nieprzenikniony dla człowieka, wyrok zaś to nie nagroda, czy kara, ale los śmierci.⁸³

Następny fragment jest analizą mądrości tradycyjnej i jej znaczenia w życiu (7,1-29). Tekst rozpoczyna Kohelet od wspomnienia o *dobrym imieniu*, które przedkłada nad wszystko inne (w. 1a). Zdanie to przypomina opinię wyrażoną w Prz 22,1: *lepsze jest imię nad wszelkie bogactwo, lepsze uznanie niż złoto i srebro*.⁸⁴ *Śem* - "imię" w języku Biblii oznacza szacunek i uznanie ze strony ludzi, określa charakter człowieka. Jego wspominanie gwarantuje przedłużanie istnienia.⁸⁵ Czy więc dobre imię rozwiązuje problem sensu życia? W dalszej części (w. 1b) wydaje się, że Kohelet stoi

⁷³ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 55.

⁷⁴ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, PSST VIII/2, 110.

⁷⁵ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 55.

⁷⁶ Por. E. Zawiszewski, *Zagadnienia społeczne w prawodawstwie Starego Testamentu*, RBL 21 (1968) 140-141 oraz 145-146.

⁷⁷ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, PSST VIII/2, 125.

⁷⁸ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 57.

⁷⁹ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 124.

⁸⁰ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 57.

⁸¹ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 124..

⁸² Według nich Bóg stawiał jako obrońca uciskanych, karząc przestępców (Rdz 16,5; 31,49; Jer 11,20). On kładzie kres nieprawości sędziego. Por. J. Combou, P. Grelot, *Sąd*, STB, 861.

⁸³ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 57.

⁸⁴ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 143.

⁸⁵ Por. P. van Imschoot, *Name, Name Gottes*, BL, 1215-1217.

w opozycji do cytowanej opinii. Bowiem sugeruje przewagę dnia śmierci od dnia narodzin - czasu nadania imienia.⁸⁶ Następnie porównuje dom żałoby (lub grobowiec) z domem biesiadnym⁸⁷. Porównanie prowadzi go do stwierdzenia wyższości pierwszego, który sprzyja refleksji nad życiem (w. 2).⁸⁸ Stąd Kohelet wyprowadza paradoksalny wniosek: lepszy jest smutek niż śmiech (w. 3a). Śmiech (jak i uczępowanie) nie czyni człowieka szczęśliwym, a smutek prowadząc do refleksji, czyni serce człowieka dobrym. Kohelet nie jest tutaj pesymistą, ale ostrzega przed bezrefleksyjnym życiem.⁸⁹ Następne zdanie (w. 4) nadaje fragmentowi 7,1-4 formę paralelizmu antyetycznego. Jest to prawdopodobnie cytat przysłowia, stanowiący podsumowanie dotychczasowych rozważań.⁹⁰ Ukazuje kontrast postawy głupca i mędrca. Pierwszy szuka wszelkiej radości, drugi woli wychodzić na spotkanie cierpienia. Nie jest to jednak pochwała cierpiętnictwa, ale przestroga przed beznamiętną gonitwą za przyjemnościami życia.⁹¹ Dlatego formuluje radę, że lepiej słuchać "nagany" (*g^cārāh*) mędrca niż narażać się na zmarnowanie życia. Zdanie powyższe ma charakter mowy potocznej; możliwe, że jest cytatem opinii tradycyjnej (w. 5).⁹²

W dalszej części Kohelet przedstawia kolejne przysłowie porównujące śmiech głupca do płonących ciemi (w. 6a). Podkreśla, iż słowa mędrca są twarde i trudne. Głupcy zaś głoszą to, co wydaje się łatwe i proste, ale ich nauka w rzeczywistości przypomina płonące ciemie: czynią one wiele hałasu przy spalaniu, ale nie dają ognia na którym można przygotować posiłek.⁹³ Stąd Kohelet znowu podsumowuje tę myśl słowem marność (w. 6b). Trudno jednak określić, czy słowo to odnosi się do rad głupca, czy też obejmuje ono naukę mędrca. Kohelet potępia jednoznacznie głupotę, ale poprzedzając słowo "marność" zwrot: *w^cgam* - "ale także" sugeruje, że można to słowo odnieść i do mądrości, która przysłonięta śmiercią nie daje rozwiązania zagadki życia.⁹⁴ Co gorsza Kohelet spostrzega (w. 7), że człowiek mądry ulega pokusie łatwej drogi życiowej, kierując swe serce ku nieprawości. Zdanie to nie jest już ostrzeżeniem (jak dotychczas), ale stwierdzeniem faktu ataku zła na mądrość, oraz słabości człowieka mądrego (co zresztą tłumaczy gorzką myśl zawartą w w. 6b).⁹⁵ W tym kontekście pojawia się sformułowanie: *lepszy jest koniec mowy niż początek* (w. 8). Użyty tu termin *dābār* można rozumieć jako "słowo" lub "rzecz", ale tok myśli sugeruje pierwsze znaczenie. Wiersz ten jak i w. 9, oraz w. 10 mówi: lepiej jest milczeć wobec Boga i patrzeć krytycznie na swe czyny. Zuchwałość i pyśnalkowatość względem Boga, pewność siebie rodzą zgryzotę.⁹⁶ Dlatego Kohelet mówi, że szybka ocena zdarzeń jest równoznaczna z głupotą i zachęca do cierpliwości.⁹⁷

⁸⁶ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 124.

⁸⁷ W tym zwrocie - *bēt mišieh* chodzi nie tyle o karczmę ile o dom weselny. Tamże.

⁸⁸ Por. M. Filipiak, *Struktura...*, 59.

⁸⁹ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, PSST VIII/2, 144

⁹⁰ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 124.

⁹¹ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 144.

⁹² Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 125.

⁹³ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 145.

⁹⁴ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 126.

⁹⁵ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 146.

⁹⁶ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 127.

⁹⁷ Por. M. Filipiak, *Struktura...*, 60.

Po tych rozważaniach przechodzi on do podsumowania (w. 11-14). Mówi o mądrości jako czymś tak dobrym jak dziedzictwo, co wydaje się zbliżyć myśl Koheleta do rozważań tradycyjnych (w. 11), ale dalej wspominając o pomocy mądrości, porównuje ją do wsparcia jakiego udziela pieniąż. Jest ona dobra, ale niepewna (w. 12). Korzyści płynące z mądrości to: *ḥajjeh* - "ożywienie", "dłuższe życie", ale nie życie wieczne. Nie rozwiązuje więc ona zagadki życia, ponieważ nie wymazuje cienia śmierci. Kohelet wychodzi tu poza myśl tradycyjną. Mądrość zdaje się być dla człowieka niedostępna. Zna ją jedynie Bóg. Nikt zaś z ludzi nie może zmienić tego, co On zaplanował i uczynił (w. 13). Jedyne co pozostaje, to przyjąć los, jaki Bóg daje człowiekowi. Taka postawa jest największą mądrością, jaka jest dostępna ludziom (w. 14).⁹⁸

Dalej (w. 15) Kohelet mówi, że przyglądając się życiu widział *kol* - "wszystko", "jedno i drugie", "obie sytuacje", a więc ciemne i jasne strony życia. Dostrzegł dobrych, którzy są poniżeni, oraz złych, którym powodzi się dobrze. Wynikiem swej obserwacji sprzeciwia się kolejnemu rozwiązaniu zagadki życia, jakie proponuje mądrość tradycyjna - zasadzie retribucji.⁹⁹ Dlatego też proponuje regułę złotego środka, jako najlepszy sposób postępowania w życiu. Ostrzega przed przesadnym dążeniem do doskonałości, bowiem taka droga nie chroni przed cierpieniem, a jeśli ktoś spodziewa się od niej ochrony, to w jego życiu może dojść do ruiny moralnej i wewnętrznego rozdarcia (w. 16). Kohelet przestrzega też przed oddaniem się nieprawości i głupocie, bo jest to droga przedwczesnej śmierci (w. 17). Jako rozwiązanie proponuje bojaźń Boga, która prowadzi do uniknięcia skrajności w sprawach życiowych. Jest to szacunek wobec religii i jej wskazań moralnych (w. 18).¹⁰⁰ Ta postawa jest mądrością dającą siłę życia potężniejszą od tej jaką posiada dziesięciu zarządców miasta.¹⁰¹ Jest nią trzeźwa ocena realiów życia, chroniąca przed rozdrobnieniem i złudzeniami (w. 19).¹⁰²

Następnie Kohelet powraca do tradycyjnej myśli ST o powszechności grzechu (w. 20).¹⁰³ Ilustruje ją przykładem relacji między sługą a panem. Korzystając z jej obrazu pokazuje, że nie ma na świecie doskonałości moralnej. Każdy przecież coś mówi przeciw drugiemu, a myśl, że wszyscy są nam życzliwi - a szczególnie poddani - jest naiwnością lub ludzeniem samego siebie. Wyjście z tej sytuacji jest jedno: nie przejmować się wszystkimi opiniami i nie żądać od innych doskonałości (w. 21-22).¹⁰⁴

Po tych uwagach Kohelet wspomina o swym pragnieniu zdobycia mądrości (w. 23). Chce poznać nie tylko sztukę życia, ale i jego zasady oraz sens. Jednak odnajduje tylko własne ograniczenia i niedostępność mądrości wbrew opinii wielu mędrców, którzy w usta mądrości kładli słowa: *Kto mnie szuka znajduje mnie* (Prz 8,17). Oto doświadczenie uczy, że mądrość jest niepojęta, a umysł ludzki jest wobec niej

⁹⁸ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, PSST VIII/2, 147.

⁹⁹ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 132-133.

¹⁰⁰ Por. M. Filipiak, *Struktura...*, 72-72, oraz A. Lauha, *dz. cyt.*, 133.

¹⁰¹ Być może jest to aluzja do hellenistycznej instytucji zarządców miasta. Por. Józef Flawiusz, *Antiq.* 20, 8, 11.

¹⁰² Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 73.

¹⁰³ Tak np. Rdz 8,21; Ps 51,7; Hi 4,17-21; 25,4-6.

¹⁰⁴ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, PSST VIII/2, 153.

nieporadny (w. 24).¹⁰⁵ Wobec tego Kohelet podejmuje zamiar zestawienia nauki mądrości tradycyjnej z doświadczeniem życia (w. 25).¹⁰⁶

Rozpoczyna od zacytowania opinii o kobiecie jako uwodzicielskiej i niebezpiecznej (w. 26).¹⁰⁷ Jest to prawdopodobnie cytata, choć wyrażony słowami autora Księgi. Warto zauważyć, że atrybuty, jakie Kohelet przypisuje kobiecie: *mar* - "gorzka" oraz *herem* - "sieć", często odnoszą się do śmierci. Uwodzicielska kobieta czyni bowiem tak jak śmierć mądrość jeszcze bardziej bezsilną. Stąd ostrzeżenie, że od kobiety rozpoczyna się w życiu człowieka coś strasznego.¹⁰⁸ Ale dalej Kohelet przypomina, że tę opinię trzeba skonfrontować z doświadczeniem życia (w. 27). Co ciekawsze, tekst hebrajski podaje liczebniki w rodzaju żeńskim, przez co sugeruje następującą myśl; opinia zawarta w w. 26 może być prawdziwa tylko wtedy, jeśliby oceniło się wszystkie lub bardzo wiele kobiet. To wskazuje, że Kohelet nie bardzo zgadza się z tą opinią.¹⁰⁹

Dalej wspomina o historii podobnej do opowiadania o Diogenesie, który ze świecą w rękę szukał w tłumie człowieka (w. 28). Kohelet szuka ludzi o wysokim morale i znajduje jednego mężczyznę na tysiąc, ale w tej liczbie nie znajduje kobiet. Używa tu słowa *'ādām* - "człowiek", "mężczyzna", w przeciwstawieniu do *'iššāh* - "kobieta". Opis ten wskazuje na pewne niebezpieczeństwo zakorzenione w kobiecie, co stanowi raczej nawiązanie do myśli tradycyjnej, a szczególnie do Księgi Rodzaju.¹¹⁰ Powyższy fragment nie jest jednak oceną wszystkich kobiet jako nieprawych z natury. Jeśli Kohelet zgodziłby się z taką oceną, użyłby zaimka wskazującego (*'elleh*) w formie sufiksu żeńskiego liczby mnogiej. Co więcej, w podsumowaniu stwierdza, że mężczyźni i kobiety mają to samo serce i umysł. Są jednakowo prawi (*jāšar*)¹¹¹. Oznacza to, że mają takie same predyspozycje w postępowaniu moralnym.¹¹² Ludzie jednak szukają *hišbonôt* - "wybiegów", "intryg", a więc często są fałszywi i skłonni do złego, co kładzie cię na sprawiedliwość i mądrość jako nadające sens życiu (w. 29).¹¹³

Ostatni z wybranych tekstów mówi o zasadzie retribucji (8,9-15). Tu Kohelet odwołuje się do obserwacji jakich dokonał w życiu: ujrzał w nim wiele zła, nadużyć, głupoty. Dostrzegł, że nieprawi panują nad dobrymi (w. 9).¹¹⁴ Co więcej, w życiu okazuje się, że nieprawi po śmierci grzebani są z honorami, a sprawiedliwi idą w niepamięć (w. 10). Tu warto zaznaczyć, że wobec uszkodzonego tekstu, zdanie to

¹⁰⁵ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 138.

¹⁰⁶ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 154-155.

¹⁰⁷ Tak np. o kobiecie mówi: Prz 9,13-18; 11,22; Iz 3,16-24, choć tradycja, jak i Kohelet (8,9) widzą w kobiecie i dobre strony, np. Pnp 11,16. Por. X. Léon-Dufour, *Kobieta*, STB, 379.

¹⁰⁸ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 141-142.

¹⁰⁹ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 156.

¹¹⁰ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 142-143, oraz Ch.C. Forman, *Kohelet's Use of Genesis*, JSS 5 (1960) 256-263.

¹¹¹ Nie jest to jednak słowo typowe dla Koheleta. Oznacza drogę, po której można iść nie potykając się. Szerzej zob. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza* (PSST X/1), Poznań 1967, 343.

¹¹² Por. R. Krawczyk, *Kobieta w świetle przekazów biblijnych*, RBL 40 (1987) 484-485.

¹¹³ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 143-144.

¹¹⁴ Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, PSST VIII/2, 161.

może wyrażać myśl, że nieprawi wchodzą do świątyni lub wykonują czynności sakralne w sposób świętokradzki, przechwalając się tym, podczas gdy inni przy-
 mykają na to oczy.¹¹⁵ Jakkolwiek by nie tłumaczyć tekstu, w obu wypadkach jest
 ukazana bezkarność zła, co Kohelet określa jako marność, mając na myśli zasadę
 retribucji. Mocno podkreśla, że bezkarność zła zachęca do jego czynienia (w. 11-
 12b).¹¹⁶ Taka sytuacja nie pozwala mu uznać zasady retribucji jako zasady nadającej
 sens życiu.¹¹⁷ Kohelet dobrze znał tę zasadę, mówiącą, że sprawiedliwemu należy się
 nagroda, a grzesznikowi kara już za ziemskiego życia, którą to nawet cytuje (w. 12b-
 13). Ale wprowadza też nową myśl: przedłużenie życia gwarantuje nie tyle spra-
 wiedliwość, ale bojaźń względem tajemniczych planów Boga.¹¹⁸ Następnie zaznacza,
 że bieg wydarzeń bywa odwrotny niż ten, na który wskazywałaby zasada retribucji
 (w. 14). Myśl ta daje się być kontynuacją w. 12a. Stąd być może, iż fragment 12-14
 jest wtrąceniem.¹¹⁹ Wobec wniosków do jakich doszedł, po uprzednim odrzuceniu
 bogactw i rozkoszy, Kohelet wzywa do szukania radości - daru Boga (w. 15). Nie jest
 to jednak zachęta do bezmyślnego używania życia. Radość to bowiem najlepsza
 częśćka życia dana człowiekowi, nim zejdzie on do Szeolu.¹²⁰ Postawa do jakiej
 wzywa Kohelet określona jest słowami "jeść", "pić", cieszyć się". Określenia te mogą
 mieć odcień negatywny, jako zachęta do hedonizmu, lub pozytywny - jako odnalezienie
 najlepszej częśćki życia, daru Boga.¹²¹ Kohelet używa ich w tym drugim znacze-
 niu. Proponuje w ten sposób drogę kompromisu, polegająca na odnalezieniu w tajem-
 nicy życia radości codziennego istnienia. Odkrył on bowiem, że mądrość często
 pogłębia ból serca człowieka, dając mu świadomość jego ograniczeń. W zestawieniu
 mądrości i głupoty zauważa przewagę pierwszej, ale tę przewagę zmniejsza śmierć,
 od której mądrość nie może uwolnić człowieka. Mocno jest też ograniczona spra-
 wiedliwość, która nie gwarantuje szczęścia, co więcej, często nieprawi zyskują więcej
 dóbr i poważania niż sprawiedliwi.

III. DOŚWIADCZENIE RADOŚCI (2,1-2; 3,12-13; 9,3-10; 11,7-10)

Kończąc rozważania tekstów Księgi Koheleta o sensie istnienia, podejmiemy te-
 mat radości. Motyw radości w życiu człowieka jest obecny w całej Biblii jako ważny
 element życia ludzkiego. Dlatego spróbujemy zobaczyć, jak Kohelet ocenia jej
 wartość i miejsce w egzystencji człowieka.

Najpierw Kohelet zastanawia się nad zewnętrznym przeżywaniem radości i jej
 przejawem - śmiechem (2,1-20). Widząc mankamenty mądrości pragnie zobaczyć,

¹¹⁵ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 155-156.

¹¹⁶ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 162-163.

¹¹⁷ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 156.

¹¹⁸ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 163.

¹¹⁹ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 157-158.

¹²⁰ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 164.

¹²¹ Szczelniej zob. G. Gelerman, *art. cyt.*, 138-142.

czy *jóh* ("dobro") oraz *simhah* ("radość") mogą stać się odpowiedzią na dręczące go pytanie¹²². To rozważanie często jest traktowane jako zachęta do nieograniczonego używania przyjemności, jakie niesie ze sobą życie. Ale opinia taka jest błędna, na co wskazuje prepozycja *b* poprzedzająca słowo *jóh*. Kohelet, gdy pragnie zachęcać kogoś do korzystania z jakiegoś dobra, nigdy tej prepozycji nie używa.¹²³ Zwrot ten stanowi jedynie sygnał dla czytelnika o zamiarze przeprowadzenia nowego eksperymentu, mimo, iż zaraz Kohelet podaje jego rezultat: *także i to jest marnością* (w. 1).¹²⁴

Kohelet pragnie zastanowić się nad radością, która rodzi w człowieku śmiech. Chodzi mu o radość, jaka wynika z błogości życia.¹²⁵ "Śmiech" (*s'hoq*) jest w kontekście tej Księgi cechą człowieka głupiego, dla którego powaga życia, tajemnica sensu życia są sprawami nieistotnymi,¹²⁶ zaś "radość" (*simhah*) jest terminem wyrażającym zewnętrzne okazywanie radości. Znamienne jest to, że Septuaginta oddaje ten termin słowem *eufrosynē*, oznaczającym "radość pozorną".¹²⁷ Wydzwięk negatywny ma ten termin także w Księdze Przysłów, która mówi, że głośny śmiech, zewnętrzne okazywanie radości, to cechy głupca (Prz 29,9). Dlatego też Kohelet ostro ocenia rezultat rozważań nad powierzchowną radością, nazywając śmiech "szaleństwem" (*m'holāl*). Użycie takiej oceny zawiera w sobie rdzeń *hll* - "być głupim", co dobitnie podkreśla stosunek Koheleta do powierzchownej radości jako sposobu życia człowieka. Dlatego mówi też on, iż taka postawa nie ma sensu (w. 2).¹²⁸

Stąd Kohelet wzywa do poszukiwania autentycznej radości, jaką niesie życie, i sugeruje drogę do jej osiągnięcia (3,12-13). Myśl, którą będziemy przedstawiać, następuje po długim rozważaniu o czasie i nieprzeniknionej tajemnicy, jaką stanowi dla człowieka dzieło Boga (3,1-11). Wobec tej tajemnicy proponuje on, by jego słuchacz cieszył się tym dobrem, jakie jest mu dane w życiu. Wydaje się to paradoksem wobec myśli poprzednio omawianego tekstu, ale teraz Koheletowi nie chodzi o radość powierzchowną, ale o taką, która, jak mówi, przychodzi w czasie sprzyjającym.¹²⁹

Kohelet przyglądając się życiu ludzkiemu "poznał" (*jada 'ti*) ograniczoności ludzkiego działania, jego zdeterminowanie. Sytuacja taka czyni człowieka często bezsilnym, mimo wielkich pragnień i chęci ich realizacji, jakie nosi on w sobie. Z takiej postawy wynika rada, aby człowiek czynił sobie dobrze, pozwolił sobie czuć się dobrze - *asoh jóh*.¹³⁰ Starożytne przekłady (np. LXX, Syp Vlg) rozumiały ten zwrot w sensie moralnym, ale kontekst księgi (3,22; 5,17; 8,15; 9,7; 11,5) wskazuje raczej, że jest to wezwanie do tego, by cieszyć się życiem i przyjmować to dobro, jakie ono ze sobą niesie (w. 12).¹³¹

¹²² Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 48.

¹²³ Tak np. 3,13; 5,17; 6,6.

¹²⁴ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 105.

¹²⁵ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 48.

¹²⁶ Termin ten w całej Biblii często łączy się z osobami będącymi szydercami, cynikami. Tak np. Ps 1,1; Jr 20,7n. Por. P. Beauchamp, *Śmiech*, STB, 939.

¹²⁷ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 105.

¹²⁸ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 48.

¹²⁹ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 121.

¹³⁰ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 69.

¹³¹ Por. F. Buck, *Ecclesiastes*, w: *A New Catholic Commentary of Holy Scripture*, pr. zb. pod red. R.C. Fuller, London 19696, 516.

Dalsza część tekstu podkreśla, że radość i szczęście, jakie człowiek przeżywa, są darem otrzymanym od Boga. Myśl taka wynika z rozważań o czasie (3,1-11), które wskazały, że Bóg wyznacza człowiekowi czas na wszystko, co dzieje się w jego życiu. On sam decyduje, kiedy życie ludzkie ogarnia radość, a kiedy smutek. Stąd człowiek winien odczytać chwilę, kiedy dana jest mu radość i skorzystać z niej. Jest to bowiem owa *chwila sposobna*. Inaczej wszelkie próby znalezienia szczęścia są skazane na niepowodzenie.¹³² Taka postawa nie jest wyrazem materializmu czy hedonizmu, bowiem Kohelet dostrzega, że wartości ziemskie w pełni nie realizują pragnień człowieka. Zaznacza też wyraźnie, że wszelkie dobro pochodzi od Boga i jest jego darem.¹³³

Charakterystyczny jest też użyty zwrot: *mattal* (gr. *doma*) 'élohím - dar Boga. Jest to tym razem bardzo pozytywna opinia o radości, jaką może przeżywać człowiek, radości przeżywanej w codzienności życia, zarówno w czasie uczty, jak i w trudzie pracy.¹³⁴ Podkreślenie przez Koheleta uczy jako miejsca przeżywania radości jest tu znów zgodne z tradycją biblijną, która uczy, spożywanie posiłku, utożsamia z przeżyciem szczęścia (w. 13).¹³⁵

Następny fragment konfrontuje doświadczenie radości i śmierci (9,3-10). Kohelet bowiem obserwując życie ludzkie dostrzega jednakowy los jaki jest wpisany w życie każdego człowieka - śmierć. Ogarnia ona zarówno sprawiedliwych jak i nieprawych. Taki stan wydaje się Koheletowi niezrozumiały. Sytuację zaostrza jeszcze fakt, że śmierć często przychodzi nagle i niespodziewanie.¹³⁶ Jednakowy los śmierci staje się często przyczyną odrzucenia wszelkich zasad moralnych postępowania. Stawia on w ten sposób znak zapytania nad porządkiem moralnym świata.¹³⁷ Takie odkrycie podważa też zasadę retribucji doczesnej, bowiem grzesznik nie zostaje ukarany natychmiast, a sprawiedliwego dotyczą często liczne nieszczęścia, a nawet przedwczesna śmierć.¹³⁸ Kohelet widzi taką sytuację, ale jeszcze nie zna zasady retribucji pozaziemskiej.¹³⁹ Wiersz ten podkreśla jednocześnie źródło przeznaczenia człowieka ku śmierci - jego grzeszność i słabość (w. 3).¹⁴⁰

Po tym stwierdzeniu Kohelet wprowadza przysłowie ukazujące różnicę między tymi, których udziałem jest los szlachetny, a tymi, którzy doświadczają nędzy.¹⁴¹ Stwierdza on, że *żywy pies jest lepszy niż martwy lew*. Stwierdzenie takie jest para-

¹³² Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 121-122.

¹³³ Por. F. Buck, *dz. cyt.*, 516.

¹³⁴ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 69-70. Warto jeszcze zwrócić uwagę, że omawiany wers pełni funkcję naprowadzenia czytelnika na poprawną interpretację poprzedniego wersu. Może on więc stanowić dodatek, choć równie dobrze może pochodzić od samego Koheleta.

¹³⁵ Por. M.-P. Galopin, *Posiłek*, STB, 717..

¹³⁶ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 167.

¹³⁷ Por. F. Buck, *dz. cyt.*, 518.

¹³⁸ Trzeba tu przypomnieć, że nikt ze współczesnych Koheletowi nie znał zasady retribucji pozaziemskiej. Por. St. Synowiec, *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1990, 146.

¹³⁹ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 168.

¹⁴⁰ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 168.

¹⁴¹ Por. R.E. Murphy, *Kohelet*, w: *Grande Comentario Biblico, cz. I-II*, pr. zb. pod red. R.E. Brown, J.A. Fitzmayer, R.E. Murphy (red. wyd. wł. A. Bonora, R. Cavedo, F. Mistrell), Brescia 1974², 689.

doksem, gdyż lew był dla Izraelity oznaka siły i dostojności, pies zaś był zwierzęciem powszechnie pogardzanym.¹⁴² W ten sposób ukazuje on pogardę, z jaką odnosi się do sprawiedliwych ludzi, którzy świadomie wybierają drogę zła dla osiągnięcia szczęścia i zysku.¹⁴³ Stwierdzenie to zawiera jednocześnie cień prawdy, która mówi, że życie, choć marne, ma jednak zawsze w sobie cień nadziei na poprawę sytuacji (w. 4).¹⁴⁴

Takie stwierdzenia rodzą pytanie, czy Kohelet nie zaprzecza w tym momencie myśli podanej poprzednio, w której stwierdza: *za szczęśliwych uznałem umarłych* (4,2)? Odpowiedź przynosi kolejny wiersz, gdzie Kohelet ukazuje ironię, jaką zawarł w poprzedniej wypowiedzi. Teraz ujawnia przewagę, jaka posiadają żywi nad zmarłymi. Otóż oni noszą w sobie świadomość śmierci, której nie muszą dźwigać zmarli. Oni bowiem odchodzą na miejsce, gdzie nie ma już "nagrody" (*śākār*) ani "pamięci" (*zikron*).¹⁴⁵ Taka myśl stanowi ironię wobec cytowanego przysłowia. Jest wyrazem opozycji względem tych, którzy chcą jak najwięcej zaczerpnąć z życia, nie licząc się z żadnym prawem moralnym.¹⁴⁶ Zwrot ten zaznacza także myśl Koheleta o powszechności śmierci i wskazuje, że przewaga życia ma raczej charakter teoretyczny (w. 5).¹⁴⁷ Śmierć wprowadza bowiem człowieka w taki stan, w którym ustają wszelkie ludzkie namiętności będące główną sprężyną ludzkiego działania. Z chwilą śmierci ustaje wszelki kontakt ze światem, jaki jest człowiekowi dostępny.¹⁴⁸ Totalność takiej sytuacji podkreśla stwierdzenie Koheleta, że wraz z nastaniem śmierci człowiekowi niedostępne są już krańcowe stany emocjonalne: *'ahābāh* - "miłość", *śin'āh* - "nienawiść" oraz *qin'āh* - "zazdrość", a więc ustaje wszelkie działanie (w. 6).¹⁴⁹

Wobec takich odkryć formułuje on wniosek: życie jest jedno, podlega licznym ograniczeniom, dlatego trzeba odnaleźć dobro, które jest weni wpisane i korzystać z niego.¹⁵⁰ Znamienne jest tu to, że wypowiadając tę myśl, Kohelet zmienia ton dotychczasowej wypowiedzi. Oto przechodzi on od oznajmień do praktycznych przestróg. Podkreśla to, wprowadzając zwrot lek, służący jako wzmocnienie dalszych nakazów: "spożywaj" (*'ēkol*) oraz "pij" (*śētēh*). Zaprasza w ten sposób człowieka do zapomnienia o cieniu śmierci, a proponuje na skoncentrowaniu się na chwili obecnej życia.¹⁵¹ Człowiek ma przyjąć to, co przynosi dzień powszedni (jedzenie, picie), rzeczy, które stworzył Bóg i uznał za dobre.¹⁵²

Warto zauważyć, że wiersz ten nic nie wspomina o radości w znaczeniu sakralnym. Koncentruje się na radości jaka może być dostępna w przeżywaniu codzienności.

¹⁴² Por. M. Lurker, *Pies*, SSOB, 178, oraz tenże, *Lew*, SSOB, 111.

¹⁴³ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 167-168.

¹⁴⁴ Por. F. Buck, *dz. cyt.*, 518.

¹⁴⁵ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 168.

¹⁴⁶ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 169.

¹⁴⁷ Por. R.E. Murphy, *dz. cyt.*, 689.

¹⁴⁸ Por. F. Buck, *dz. cyt.*, 518.

¹⁴⁹ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 168.

¹⁵⁰ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 170.

¹⁵¹ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 168.

¹⁵² Por. F. Buck, *dz. cyt.*, 518.

ci. To doświadczenie może sprawić, iż człowiek posiada: *lēb jōb* - *dobre serce*. Użyte tu słowo *lēb* - "serce" oznacza całe wnętrze człowieka, jego sferę duchową. Wobec tego radość dnia codziennego jest w stanie nappełnić szczęściem całego człowieka (w. 7).¹⁵³

Przy omówieniu powyższego wiersza warto jeszcze zwrócić uwagę na styl w. 7b. Może on stanowić dodatek redaktora tekstu, ale równie dobrze może być zaznaczeniem, że taka radość jest mimo jej wartości złagodzeniem nędzy życia.¹⁵⁴ Użyte tu słowo *rāsāh* oznacza w Biblii: *przyjęcie ofiary, życzliwość Boga, Jego interwencję*.¹⁵⁵ Jest ono odpowiedzią Boga na postawę człowieka. Ale Kohelet wprowadza pewne novum w stosunku do dotychczasowej nauki. Stawia on przed tym słowem przysłówek *k'bār* - "już". Oznacza w ten sposób, że Bóg wyznaczył już człowiekowi jego część radości. Ona nie stanowi nagrody czy zasługi. Bóg udziela jej w sposób zupełnie suwerenny.¹⁵⁶

Kohelet zachęca też do noszenia białych szat, namaszczenia głowy olejkim. Taki motyw jest obecny w całej Biblii (np. Prz 27, 9; Ps 23,5; Ap 3,4).¹⁵⁷ Kolor białych szat, oprócz wyrazu radości, w Biblii oznacza także niewinność, czystość, świętość. Wobec tego wezwanie do noszenia białej szaty może też być wezwaniem do życia w opisany przed chwilą sposób (w. 8).¹⁵⁸

Następny wiersz zwraca uwagę na chwilę przeżywaną wspólnie z kobietą jako istotny składnik radości. W swoim wezwaniu: *używaj życia z niewiastą, którą ukochał* przy słowie *'iššāh* - "kobieta" nie stawia rodzajnika. Czy wobec tego chodziłoby mu o jakąkolwiek kobietę? Na przestrzeni całej Księgi nie spotkamy nigdzie zachęty do swobody życia seksualnego, sam zaś Kohelet używa w swoim dziele rodzajnika dość dowolnie. Biorąc też pod uwagę wielki szacunek dla instytucji małżeństwa w Izraelu¹⁵⁹ należy przypuszczać, że chodzi tu o małżeństwo (w. 9).¹⁶⁰

Wielu autorów zwraca uwagę na zbieżność powyższych wierszy z egipskimi tekstami *Pieśni Harfiarza* lub wskazuje na podobieństwo eposu *Gilgamesz*.¹⁶¹ Teksty te mają wspólną myśl o przemijaniu życia i zalecają radość doczesną jako antidotum. Zbieżność taka jest jednak uwarunkowana ogólnoludzkim doświadczeniem, charakterystycznym dla każdej epoki.¹⁶²

Całość rozważanego przez nas tekstu więczy zachęta do działania, tworzenia, z uwagi na perspektywę szeolu, gdzie panuje zastój i bezruch.¹⁶³ Szeol z jednej strony

¹⁵³ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 170, oraz J. de Frainc - A. Vanhoye, *Serce*, STB, 871.

¹⁵⁴ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 169.

¹⁵⁵ Tak np. w Ps 51,18; Mi 1,10; Ps 44,4.

¹⁵⁶ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 171.

¹⁵⁷ Por. F. Buck, *dz. cyt.*, 518.

¹⁵⁸ Por. G. Bécquet, *Białe*, STB, 72.

¹⁵⁹ Zob. C. Wiéner, *Małżeństwo*, STB, 444-447.

¹⁶⁰ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 171.

¹⁶¹ Za zależnością od pierwszego tekstu opowiadają się np. S. Moranz, W. Zimmerli, zaś za zależnością od drugiego tekstu obstarują m. innymi O. Loretz, H.L. Ginsberg. Szerzej zob. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 171-172.

¹⁶² Por. R.E. Murphy, *dz. cyt.*, 689.

¹⁶³ *Tamże* oraz F. Buck, *dz. cyt.*, 518.

przeraża, ale z drugiej zachęca do działania, które ma służyć człowiekowi. Praca człowieka jest drogą do zdobywania radości, co wcześniej sugerował pewien odcień dumy w chwili, gdy Kohelet mówił o dziełach jakich w życiu dokonał.¹⁶⁴ Warto tu jeszcze zaznaczyć, że zwrot *š'ól* oznacza tu nie tyle "zaświaty" czy "krajinę piekiel", ale stan człowieka martwego, który nie może podjąć już żadnego czynu, nie jest już zdolny do wysiłku zdobywania wiedzy ani mądrości (w. 10).¹⁶⁵

Na końcu Kohelet ukazuje młodość jako uprzywilejowany czas na doświadczenie radości (11,7-10). Ten tekst rozpoczyna się partykułą *w*, zastosowaną jako wzmocnienie. Pozwala on oddzielić ten fragment od poprzedniego (11,1-6), choć może to też sugerować, że tekst został dodany.¹⁶⁶ Kohelet rozpoczyna tutaj wielką pochwałę życia. Wyraża się o nim z wielkim uznaniem (stąd trudno mówić o jego sceptycyzmie).¹⁶⁷ Wprowadza metaforę: przyjemnie jest widzieć słońce, która kojarzy się z pierwszym światłem, jakie człowiek widzi przy swoich narodzinach (podobnie Hi 3,16; Ps 58,9), stanowiącą pochwałę piękna i radości życia.¹⁶⁸ Całość wzmacnia przymiotnik *mātôq* - "słodki", "przyjemny", który często oznacza smak miodu, dobrych owoców (np. Prz 2,3) - symboli dobra i dostatku. Poprzez ten wiersz stwierdza, że życie mimo swoich ciemnych stron nosi w sobie dobro i może dać cząstkę upragnionego szczęścia (w. 7).¹⁶⁹

Po tych słowach Kohelet przypomina jednak ograniczoność życia. Mówi, że po czasie światła pojawiają się *š'mê haḥošek* - dni ciemności, przez co oznacza trudności starcze i śmierć. To powoduje, że życie nosi na sobie piętno słowa *marność*.¹⁷⁰ Ale też i taki stan jest wezwaniem do wykorzystywania chwili obecnej, dobra jakie ona ze sobą niesie, dopóki dana jest ona człowiekowi (w. 8).¹⁷¹

W dalszej partii tekstu Kohelet używa bardzo osobistego sformułowania: *môj synu*, charakterystycznego dla całego nurtu mądrościowego (np. Prz 1,8). Chce w ten sposób zwrócić uwagę na szczególne znaczenie wypowiedzianych słów.¹⁷² Pragnie teraz przestrzec czytelników przed wyborem łatwej drogi życia, przed uleganiem złu dla zdobycia przyjemności. Przypomina bowiem, że każdego czeka sąd Boga.¹⁷³

Wiersz ten zawiera zwrot: *chodź drogami twego serca i za tym co pociąga twoje oczy*. Takie wyrażenie zdaje się kolidować z zakazem z Lb 15,39: *...nie pójdziesz za żądzami swego serca i oczu*. Stąd Septuaginta (B) tłumaczy ten wiersz: *chodź bez skazy twego serca i nie po wizji twoich oczu*. Podana jednak na początku wersja tekstu wydaje się być słuszniejsza i zgodna z wymową całej księgi, zaś wspomniana sprzeczność jest pozorna, bo Kohelet nie zachęca do porzucenia prawa Boga, ale do używania Jego darów (w. 9). Na powyższą interpretację wskazuje też następny wiersz,

¹⁶⁴ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 173.

¹⁶⁵ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 170.

¹⁶⁶ *Tamże*, 208.

¹⁶⁷ Por. R.E. Murphy, *dz. cyt.*, 690.

¹⁶⁸ Por. A. Feuillet - P. Grelot, *Światło i ciemność*, STB, 960.

¹⁶⁹ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 187.

¹⁷⁰ Por. A. Lauha, *dz. cyt.*, 208.

¹⁷¹ Por. F. Buck, *dz. cyt.*, 520.

¹⁷² *Tamże*.

¹⁷³ Por. M. Filipiak, *dz. cyt.*, 187.

który przypomina przemijanie młodości. Jest ona nietrwała jak młodzieńcza czern włosów, które szybko pokrywa siwizna starca. Dlatego Kohelet napomina młodzieńca, by unikał wszystkiego, co mogłoby zmącić jego umysł i oblicze. Przestrzega go, by w ten sposób nie pozbawił się nieroztropnie części radości, której potem w starości może już nigdy nie doświadczyć (w. 10).¹⁷⁴

Jak więc wynika z analizy przedstawionych tekstów, Kohelet uznaje radość jako przeżycie bardzo istotne w życiu człowieka. Jednocześnie przestrzega on przed powierzchowną radością, która jest przejawem głupoty. Taki stan, według niego, nie jest rozwiązaniem zagadki życia. Dlatego też proponuje przeżywanie radości wynikającej z dobra danego od Boga, jakie człowiek odnajduje w życiu codziennym, w jego zwykłych przejawach: pracy, odpoczynku, życiu rodzinnym.

Kohelet zaznacza także przemijanie życia i nieuchronność śmierci. Nie zna on perspektywy życia po śmierci. Jednocześnie widzi, że wszelkie dobro pochodzi od Boga oraz to, że On udziela go według swego upodobania. Stąd wskazuje na obecne życie jako na czas doświadczenia radości, zaś jako najstosowniejszy moment na jej przeżywanie wyznacza młodość.

Myśl o radości zacięcia wizja śmierci, wobec której człowiek jest bezradny, dlatego także radość codziennego życia nie jest ostatecznym rozwiązaniem. Jest to jedynie wskazanie na odpowiedź możliwą do uzyskania na tym etapie rozwoju Objawienia. Kohelet w swoich rozważaniach chce usunąć wszelkie niedopowiedzenia o życiu człowieka. Podważa liczne uproszczenia, jakie stosowała współczesna mu tradycja. Choć nie potrafi dać pełnej odpowiedzi, to jednak zmusza do samodzielnej refleksji, otwierając tym samym kolejny etap w drodze ludzkości do Boga. Zachęca jednocześnie do korzystania z tych darów Boga, jakie w danym momencie są człowiekowi dostępne, w myśl zasady z Księgi Rodzaju, iż co uczynił Bóg jest dobre (Rdz1,31) Stąd też osądzenia Koheleta o skrajność poglądów wydają się być niczym nie uzasadnione. Nic więc dziwnego, że zarówno tradycja judaistyczna jak i chrześcijańska w pierwszych wiekach wykorzystywała tę księgę, by budzić w ludzkim sercu pragnienie Boga.¹⁷⁵

Ks. Krzysztof Piotr Kowalik - mgr teol., student ATK.

¹⁷⁵ Por. K. Bardski, *Wprowadzenie*, w: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Eklezjastes*, tłum. K. Bardski, Kraków 1995, 19.