

**Ks. dr Wojciech Pikor, SBP 118**

## **PROBLEM DETERMINIZMU W KSIĘDZE KOHELETA**

Kohelet nie boi się stawiać trudnych pytań. „Kierując swój umysł ku temu, by zastanawiać się badać” (1,13a), podejmuje refleksję nad ludzkim życiem. Jego księga nie przynosi wprawdzie systematycznego wykładu, lecz jej lektura holistyczna pozwala na rekonstrukcję zapatrywań Koheleta na różnorodne elementy stanowiące o *universum* człowieczym. Jednym z nich jest czas. Zamiast podejmować próby definiowania czasu, tak charakterystyczne dla współczesnej mu filozofii greckiej, czy też szukać jego rozumienia w perspektywie historio-zbawczej, właściwej tradycji hebrajskiej, Eklezjastes zatrzymuje się nad fenomenem „momentów” składających się na czas egzystencji człowieka. Pytanie orientujące jego poszukiwania dotyczy determinizmu ludzkiego czasu. Na ile bieg wydarzeń zależy od człowieka? Kto kieruje ludzkim życiem: człowiek, Bóg, przypadek czy przeznaczenie? Na ile człowiek jest wolny, a na ile zdeterminowany przez innych?

### **1. Problem czasu w filozofii greckiej i judaizmie powygnaniowym**

Wielkość etykietek, którymi opatrzone poglądy Koheleta, zdaje się niewyczerpana. A. Bonora, zestawiając linie interpretacyjne Księgi Koheleta, przywołuje mnóstwo imion nadanych przez egzegetów Eklezjastowi: pesymista, sceptyk, hedonista, wyznawca złotego środka, zbuntowany ary-

stokrata, sfrustrowany mieszczuch, piewca radości<sup>1</sup>. Niezależnie od zajmowanych stanowisk wobec specyfiki myśli Koheletowej, bibliści są zgodni co do postawy dialogicznej Elezjastesza ze współczesną mu kulturą i religią. Wciąż otwarty pozostaje problem wpływu kultury hellenistycznej<sup>2</sup> oraz apokaliptyki judaistycznej<sup>3</sup> na Koheleta. Zamiast jednak wskazywać na zapożyczenia, właściwsze wydaje się poszukiwanie jego oryginalności wobec poglądów myślowych panujących w III w. przed Ch. w Palestynie.

Biblijna koncepcja czasu ma charakter linearny<sup>4</sup>. Jej początek wyznacza akt stworzenia, przez który Bóg czyni ludzką historię miejscem objawienia swojej osoby. W perspektywie historiozbowczej jednorazowe i niepowtarzalne interwencje Boga tworzą następstwo czasu<sup>5</sup>. Czas nie jest zatem pojęciem abstrakcyjnym i statycznym, lecz fenomenologicznym i dynamicznym. O dynamice tej stanowi progresywna ciągłość historii, w której wciąż są reaktualizowane dwa podstawowe wydarzenia zbawcze: wyzwolenie i przymierze. Zasługą teologii deuteronomistycznej jest wypracowanie kategorii czasowej „dzisiaj” (por. Pwt 5,1-5; 7,11). W niej wspomniana przeszłość staje się terażniejszością, w której Bóg wyzwala i zbawia. Pamięć przeszłości otwierała na nadzieję przyszłości określanej mianem wieczności. W niej miała dokonać się ostateczna transcendencja ludz-

---

<sup>1</sup> A. Bonora, *Księga Koheleta*, Rozumieć Stary Testament, Kraków 1997, s. 17-25. Podobną listę znaleźć można u G. Ravasi, *Kohelet*, Zgłębiać Biblię, Kraków 2003, s. 33-41.

<sup>2</sup> Klasycznym studium problemu wpływu hellenizmu na Koheleta jest praca M. Hengela, *Judenum, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, Stuttgart 1976, s. 210-237, który opowiada się za bezpośrednim wpływem myśli greckiej na analizowaną księgę. Do podobnego wniosku prowadzą badania przeprowadzone przez H. Ranstona, R. Brauna oraz C.F. Whithleya. Wspomnieć należy kilka opinii przeciwnych pochodzących od P. Kleinerta, G.A. Bartona i O. Loretza. W kontekście tych sporów należy mówić nie tyle o zależnościach, ile o punktach stykowych z hellenistycznym nurtami filozoficznymi; H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, KAT 17.4-5, Gutersloh 1963, s. 58-59.

<sup>3</sup> Introdukcje do Księgi Koheleta zwykły prezentować relacje między Koheletem a literaturą starożytnego Bliskiego Wschodu, hellenizmem i wreszcie samą myślą biblijną. W przypadku Koheletowej koncepcji czasu jest zasadnym widzieć polemikę z chronologią proponowaną przez apokaliptykę; L. Mazinghi, „*Ho cercato e ho esplorato*”. *Studi sul Qohelet*, Collana Biblica, Bologna 2001, s. 212.

<sup>4</sup> O różnicy w biblijnym i hellenistycznym ujęciu traktuje M. Filipiak, *Księga Koheleta. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, PŚST VIII.2, Poznań-Warszawa 1980, s. 40.

<sup>5</sup> Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia czasu*, Kraków 2001, s. 7.

kiego czasu. Niezależnie od rozumienia „dnia Jahwe”<sup>6</sup>, jawi się on jako przestrzeń realizacji zbawczych zamiarów Boga wobec świata, przez którego Bóg „będzie wszystkim we wszystkich”<sup>7</sup>.

Czas zatem, w ujęciu biblijnym jest weryfikowalny historycznie. Rozróżnienie między przeszłością i przyszłością, między „przed” i „po” stanowi o progresywności czasu. W nią wpisuje się dialektyczne napięcie płynące ze sprzeciwu człowieka wobec zbawczego działania Boga. Ten aspekt czasu historia deuteronomistyczna ujęła w czterostopniowym modelu dziejów: przymierze – grzech – oczyszczenie – pojednanie<sup>8</sup>. Taka powtarzalność historii nie stanowi jednak o cykliczności czasu. Należy mówić raczej o sinusoidalności czasu, który mimo spowolnień czy odwrótów powodowanych niewiernością Izraela, jest konsekwentnie dąży, zgodnie z Bożym zamiarem, ku całkowitej przemianie obecnej postaci kosmosu (Iz 65, 17; 66,22).

Odmiennej model czasu proponuje myśl grecka. Mitologia grecka, przejęta także przez Rzymian, odwoływała się do cyklicznej koncepcji czasu. Wydarzenia nie miałyby jedynego i niepowtarzalnego charakteru, gdyż trwanie czasu byłoby ciągłym powtarzaniem się i powracaniem zdarzeń. Poetyką formę cyrkularnej wizji czasu nadał Hezjod z Askry (VIII w. przed Ch.), od którego pochodzi schemat czterech wieków – złoty, srebrny, brązowy i żelazny – historii ludzkości<sup>9</sup>.

Różnica między biblijnym i greckim ujęciem czasu zdaje się leżeć nie tyle w linearności czy cykliczności, ile raczej w podejściu jakościowym czy ilościowym do czasu. Dla Izraelitów czas był przestrzenią zbawienia, podczas gdy dla Greków miejscem sekwencyjnych zmian, w których z konieczności lub z przeznaczenia uczestniczył człowiek<sup>10</sup>. Pitagorejczycy rozumie-

<sup>6</sup> Termin ten, charakterystyczny dla eschatologii prorockiej (por. Iz 2,12; 13,6.9; 22,5; 34,8; Jr 46,10; Ez 7,7.19; Jl 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14; Am 5,18-21; Ha. 1,5; So 1,7.8.14-18; 2,2n.), jest punktem czasowym, w który wpisuje się sąd i zbawienie.

<sup>7</sup> Przywołanie tu myśli św. Pawła (1 Kor 15,28) nie jest anachronizmem, gdyż doskonale oddaje starotestamentalne oczekiwania wobec zbawczej interwencji Boga; por. L.W. Hurtado, *Figlio di Dio*, w: G.W. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid (red.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Cinisello Balsamo-Milano 1999, s. 622-623.

<sup>8</sup> Szersze omówienie czterostopniowego schematu historii zbawienia przynosi praca W. Chrostowskiego, *Prorok wobec dziejów. Interpretacja dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Warszawa 1991, s. 87-90.

<sup>9</sup> A. Jankowski, *Biblijna teologia czasu*, s. 8-9.

<sup>10</sup> M. Filipiak, *Księga Koheleta*, s. 40. Przywołane dalej poglądy filozofów greckich odwołują się do artykułu P. Sacchiego, *Il problema del tempo in Qohelet*, Parola, spirito e vita 36/1997, s. 74-75.

li czas jako wszechogarniającą sferę, wpisując ją zarazem w strukturę kosmosu. Według Platona, punktem odniesienia dla czasu była wieczność. Czas byłby ruchomym wyobrażeniem nieruchomej wieczności. Uczestnicząc w naturze ruchu i wieczności, czas stawał się paradygmatem ruchu, będąc jednocześnie jego miarą. Od tego już krok do klasycznej, przynajmniej w średnio-wieczu, definicji Arystotelesa. Jego zdaniem czas jest miarą ruchu w relacji do tego, co „przed” i „po”. W tej perspektywie zmiany ilościowe, powracające cyklicznie, nadają czasowi sens „trwania” i „wieczności”<sup>11</sup>.

Problemem czasu była też żywo zainteresowana literatura apokaliptyczna, która stanowiła kolejny podmiot proponujący w Jerozolimie III w. przed Ch. własne rozumienie ludzkiego czasu<sup>12</sup>. Szczególnie ważnym tekstem jest *Księga Astronomiczna*, odnotowująca spór wokół kalendarza słonecznego (364 dni), który w tym czasie wypiera kalendarz księżycowy (360 dni)<sup>13</sup>. W tle konfliktu pojawia się kwestia porządku czasowego historii. Miał on zostać zawarty przez Boga w kalendarzu słonecznym, co zostało objawione aniołowi Urielowi, a przez niego przekazane Henochowi (1Hen 72). Struktura czasu ustalona przez Boga została jednak zachwiana przez grzeszników (1Hen 80,2-4; 81,5). Księga nie precyzuje natury tego grzechu. Podkreśla tylko, że jego następstwem jest nieznanostwo porządku niebieskiego, co znalazło wyraz w błędnym kalendarzu (1Hen 82,4). Z powyższej polemiki prowadzonej przez *Księgę Henocha* wynika, iż współczesna Koheletowi apokaliptyka opowiadała się za linearnym ujęciem czasu, którego bieg był ustalony przez Boga. Jednocześnie wyraża przekonanie, iż człowiek jest zdolny poznać ten porządek, wpływać na niego, a nawet go skodyfikować w kalendarzu liturgicznym. W ten sposób literatura apokaliptyczna staje w opozycji wobec myśli biblijnej (wpływ na czas ma nie tylko Bóg), jak i greckiej (czas nie jest wypadkową przypadku czy konieczności).

<sup>11</sup> Arystoteles, *Fizyka*, IV, 219b: ἀριτημὸς κινεῖ σεο σ κατὰ τὸ πρότερον καὶ τὸ ἡψότερον.

<sup>12</sup> O tradycji apokaliptycznej można mówić jeszcze przed ostateczną redakcją Księgi Daniela w II w. przed Ch. Jej początki, obok tendencji apokaliptycznych w eschatologii prorockiej obecnej w Iz, Ez, Jl, Za, należy łączyć z tradycją henochiańską sytuującą się w IV w. przed Ch. Wspomnieć tu należy przede wszystkim Księgę Snów (1Hen 1–37) oraz nieco młodszą od niej Księgę Astronomiczną (1Hen 72–82). Por. datację proponowaną przez P. Sacchiego, „*Il Libro dei Vigilanti e l'apocalittica*”, w: *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Biblioteca di cultura religiosa 55, Brescia 1990, s. 66-67.

<sup>13</sup> Szczegółowe omówienie problemu zob. tenże, *I due calendari del „Libro dell'Astronomia”*, w: *tamże*, s. 173-186.

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

## 2. „Czas właściwy” jako podstawowe doświadczenie ludzkiego czasu

Punktem wyjścia dla Koheletowego rozumienia czasu wydaje się zdanie otwierające rozdział trzeci jego księgi: „Wszystko ma swój czas i wyznaczona jest pora na wszystkie sprawy pod słońcem”. Pojawiają się tu dwa z trzech terminów używanych przez Eklezjastesa na określenie czasu: *z<sup>e</sup>mān* i *‘ēt*<sup>14</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<sup>e</sup>mān* z *chronos*, zaś *‘ēt* z *kairós*. W ten sposób akcentowałyby się w *z<sup>e</sup>mān* aspekt „chronologiczny” czasu (czas trwający, ilościowy), natomiast w *‘ēt* aspekt jakościowy (czas szczególnej okoliczności, stosowny, odpowiedni moment)<sup>15</sup>. Jednak Kohelet wprowadził termin aramejski nie ze względu na jego odmienną wartość semantyczną, ale raczej z powodu jego bliskości znaczeniowej oddającej jeszcze dobitniej strukturę paralelną w.1<sup>16</sup>. *‘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”<sup>17</sup>. Doskonale oddaje to następująca dalej „litania czasów ludzkiej egzystencji”, w której termin ten wskazuje na pojedyncze wydarzenie zamknięte

<sup>14</sup> Trzeci – *‘ōlām* – pojawia się w omawianym poemacie w w.11, pozostając w bezpośredniej relacji do otwierających rozdział terminów, co zostanie pokazane w dalszej części pracy.

<sup>15</sup> Taką wartość semantyczną analizowanym terminom przypisują m. in. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, s. 117; G. Ravasi, *Kohelet*, 122. Zdaniem tego ostatniego, „pojemnik” czasowy (*z<sup>e</sup>mān*) zawiera różne czasy (*‘ēt*), to znaczy konkretne czyny.

<sup>16</sup> A. Lauha, *Kohelet*, BKAT 19, Neukirchen-Vluyn 1978, s. 64.

<sup>17</sup> J. Vélchez Lіндеz, *Qoèlet*, *Commenti biblici*, Roma 1997, s. 232.

w czasie. Moment, w którym coś się wydarzyło, bierze swoje znaczenie właśnie ze zdarzenia, które miało miejsce w tym punkcie czasowym<sup>18</sup>. 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. Jednocześnie jednak materiał badawczy określony jako „wszystko”, za drugim razem ze wskazaniem na „sprawy, czyny”<sup>19</sup>, 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 rozwinięcie w dalszej części poematu, która próbuje objąć całość ludzkiej egzystencji. Liczba dwudziestu ośmiu „czasów” człowieka nie jest przypadkową. 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 człowieka, widzianą w jej paradoksalnej bieguności i opozycyjności<sup>20</sup>. Między narodzinami i śmiercią (w.2a) rozciąga się czas konkretnych wydarzeń, czynów i emocji: sadzenie i wyrwanie (w.2b), zabijanie i uzdrawianie, burzenie i budowanie (w.3), płacz i śmiech, zawođenje i płasy (w.4), rzucanie kamieni i zbieranie ich<sup>21</sup>, obejmowanie się i powstrzymywanie się od niego<sup>22</sup> (w.5), szukanie i tracenie, zachowywanie i wy-

<sup>18</sup> Por. P. Sacchi, *Il problema del tempo*, s. 77.

<sup>19</sup> Podobna myśl stanowiąca inkluzję całego poematu w 3,17 jako synonim *hēpēs* występującego w w.1 podaje właśnie *ma'āseh* (czyn, sprawa).

<sup>20</sup> Nie znaczy to, że Kohelet przeciwstawia sobie zestawione w parach zdarzenia. Taka interpretacja nadawałaby spójnikowy *waw* sens adwersatywny, tak proponuje D. Lys, *L'être et le Temps*, w: M. Gilbert (red.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Louvain 1991<sup>2</sup>, s. 248-258. Tymczasem Kohelet w swojej liście dwudziestu ośmiu czynności powstrzymuje się od jakichkolwiek ocen moralnych; por. L. Mazzinghi, „*Ho cercato*”, s. 197.

<sup>21</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. Por. zestawienie możliwych znaczeń analizowanych syntagm poczynione przez J. Vilchez Líndez, *Qoèlet*, s. 237-238.

<sup>22</sup> Przypisując wcześniejszej czynności, symboliczny walor aktu seksualnego, egzegeci wpisują objęcia i rezygnację z nich w relację małżeńską. Możliwa jest jednak interpretacja szersza, która widziałby w nich nawiązanie do relacji przyjacielskiej dwóch osób.

rzucanie (w.6), rozdzieranie i zszywanie, milczenie i mówienie (w.7)<sup>23</sup>, miłość i nienawiść, wojna i pokój<sup>24</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” człowiek otrzymywałby 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 *ʿet* 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<sup>25</sup>. Jeśli tłumaczenie Biblii Tysiąclecia<sup>26</sup> „czas narodzin”, „czas śmierci” itd. zawiera pewien odcień determinizmu (jest wyznaczony czas 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 ma w ludzkim życiu 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<sup>27</sup>. 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. Realizm życiowy prowadzi zatem Eklezjastesa do pytania o możliwości poznawcze człowieka.

<sup>23</sup> Interpretując łącznie cztery czynności zapisane przez w.7, należałoby widzieć w nich gesty właściwe okresowi żałoby: rozdzieranie szat (Rdz 37,29.34 nn.), 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). Dlatego druga para czasowników może odnosić się do umiejętności posługiwania się słowem w kategoriach mądrościowych.

<sup>24</sup> Ostatnie słowo z listy Koheleta „pokój” (*šālôm*) nadawałoby całemu poematowi wydźwięk pozytywny, który jednak mędrzec neutralizuje następującym w w.9 pytanie o trud poznawczy człowieka.

<sup>25</sup> L. Mazzinghi, „*Ho cercato*”, s. 197.

<sup>26</sup> Tekst Koheleta w BT przełożył K. Marklowski. Podobnie jak on omawianą syntagmę oddaje M. Filipiak, *Księga Koheleta*, s. 117-119 oraz J. Drozd w przekładzie dla Biblii Poznańskiej.

<sup>27</sup> Taką interpretację analizowanej konstrukcji proponuje A. Neher. Zostaje ona przywołana przez J. Vilchez Lіндеz, *Qoèlet*, s. 233.

### 3. Dramat ludzkiego poznania wobec zmienności i niezmienności świata

Zainteresowanie Koheleta mechanizmami rządzącymi ludzkim życiem nie było przypadkowe. Retoryczne pytanie o korzyści płynące z intelektualnych poszukiwań, które zamyka próbę opisu ludzkiego czasu (3,9), jest w istocie powtórzeniem pytania otwierającego Księgę Koheleta: „Cóż przyjdzie człowiekowi z całego trudu, jaki sobie zadaje pod słońcem?” (1,3). Owym trudem nie jest wcale bezowocne szukanie szczęścia, jakby mogło się wydawać ze szczegółowego rejestru czynności, rozciągających się między pracoholizmem a hedonizmem, podjętych przez mędrca w celu znalezienia radości życia. Pracą, jaką „Bóg obdarzył ludzi, by się nią trudzili” (3,10), okazuje się bowiem „zastanawianie się i badanie, ile mądrości jest we wszystkim, co dzieje się pod niebem” (1,13). Uchwycenie sensu tych wydarzeń pozostaje w odczuciu Eklezjastesa „przykrym zajęciem” (1,13). Mimo że „ani w dzień, ani w nocy jego oczy nie zasnęły snu”, że „zobaczył wszystkie dzieła Boże”, doszedł do wniosku, że „człowiek nie może zbadać dzieła, jakie dokonuje się pod słońcem” (8,6).

W zasięgu władz poznawczych znajduje się wyłącznie możliwość fenomenologicznego opisu rzeczywistości, w której człowiek jest zanurzony. Kohelet nie zadowala się nazwaniem ludzkich „czasów”, ale sytuuje je w kontekście „czasów” wszechświata, które opisuje w poemacie otwierającym księgę (1,4-7). Konfrontując czasy ludzkie z czasami ziemi, Eklezjastes dochodzi do odkrycia paradoksalnej dialektyki między zmiennością i niezmiennością. Najpierw dotyka ona relacji człowieka do świata: „pokolenie przychodzi i pokolenie odchodzi, a ziemia trwa po wieczne czasy” (1,4). Rzeczownik „pokolenie” (*dôr*) bez rodzajnika przywołuje obraz ludzkości pozbawionej osobowości i tożsamości. Wobec elementów natury, ujętych kompleksowo terminem „ziemia” z rodzajnikiem (*hā'āreś*)<sup>28</sup>, życie ludzkie jest efemeryczne, pozbawione stałości i niezmienności, zmierza tylko ku śmierci<sup>29</sup>. Jednak i niezmienna

<sup>28</sup> Ziemia zdaje się oznaczać tu całość środowiska życiowego człowieka, które Kohelet może ogarnąć swoimi zmysłami; tak *tamże*, s. 154; L. Mazzinghi, „*Ho cercato*”, s. 137. G. Ravasi sugeruje tu sens kosmologiczny stałości ziemi, która dla starożytnych była płaską powierzchnią wspartą na olbrzymich kolumnach umieszczonych w Otchłani (tenże, *Kohelet*, s. 70). Dla Hieronima natomiast stwierdzenie Koheleta odnosiłoby się do trwania ziemi aż do sądu ostatecznego (*terra autem tandiu stat*).

<sup>29</sup> Czasownik *hālak* przynosi ideę śmierci u Koheleta jeszcze w 3,20; 5,14; 6.4.6; 8.10; 9,10; 12,5, zaś czasownik *bô'* ideę narodzin w Koh 6,4.

ziemia doświadcza w swoich elementach zmienności. Istniejący niezmienny porządek natury zakłada jej zmienność. Nie jest ona chaotyczna, gdyż w ruchach pozostaje regularna. Ruchem słońca rządzi prawo cyklicznego następstwa dnia i nocy (w.5). Wiatr wpisany jest swoim poruszeniem w koło (w w.6 czterokrotnie występuje czasownik *sābab*). Wreszcie woda – w kontekście palestyńskim chodziłoby o Jordan wpadający do Morza Martwego – zdaża bezustannie w kierunku morza, które mimo to nie wzbiera (w.7). Uchwycenie tego napięcia między stałością i zmiennością prowadzi Koheleta ku odkryciu logiki („stałość”) tego ruchu („zmienność”). Nie jest on jednak rzecznikiem wiecznego powrotu rzeczy. Odkrywając powtarzalność zjawisk w przyrodzie, Eklezjastes dochodzi do przekonania wspólnego mądrości starożytnych: „To, co było, jest tym, co będzie, a to, co się stało, jest tym, co znowu się stanie, więc nic nowego nie ma pod słońcem” (1,9)<sup>30</sup>. Oryginalność stwierdzenia Koheleta leży gdzie indziej. Obserwuje on ciągle, niezmienny ruch i zmiany, które paradoksalnie same w sobie są bezowocne (morze, które się nie napenia), bez określonego celu (wiatr, który krąży) i bez końca (pokolenia i słońce, które przychodzą i odchodzą)<sup>31</sup>. Jest w tej zmienności jakaś niedokończoność wszystkich rzeczy, które nie docierają do ostatecznego dopełnienia. Dlatego Kohelet staje w opozycji nie tylko do myśli greckiej, lecz również biblijnej (prorockiej i apokaliptycznej), która oczekiwała nadzwyczajnego działania Boga, „nowego” w stosunku do wcześniejszych zbawczych interwencji<sup>32</sup>.

Za niekończącą się zmiennością stoi mimo wszystko logika, porządek zdarzeń, trwałość i stałość rzeczywistości. Podobną powtarzalność zauważa mędrzec w zdarzeniach stanowiących o ludzkim życiu, przez co postrzega człowieka jako pewną zamkniętą całość, której elementy strukturalne, objawiające się przez działanie, są wspólne wszystkim ludziom. Dochodzi więc do przeko-

<sup>30</sup> W tym kontekście można przywołać wiele cytatów z mądrości egipskiej i mezopotamskiej, jak również z filozofii greckiej (Epikur, Pitagoras) czy rzymskiej (Marek Aureliusz). Szczegółowe zestawienie ich wypowiedzi proponuje J. Vilchez Lіндеz, *Qoèlet*, s. 168-169.

<sup>31</sup> G. Ravasi, *Kohelet*, s. 68, zauważa nawet, że „choć ruch się powtarza, to jego metą jest bezruch. Ruchy przekreślają się wzajemnie”.

<sup>32</sup> Z tekstów prorockich należy wspomnieć Iz 42,9; 43,18; Jr 31,31-34; Ez 18,31; 36,26. Iz 65,17; 66,22 zbliża się do oczekiwań apokaliptycznych 1 Księgi Henocha, przybliżonych w swej treści przez L. Mazzinghi, „*Ho cercato*”, s. 148-150. Egzegeta włoski dokonawszy konfrontacji Koh 1,9 z wybranymi tekstami 1Hen, stwierdza, iż obserwacja gwiazd i fenomenów natury nie objawia Koheletowi żadnego nowego stworzenia. Jego horyzont percepcji zawężony jest wyłącznie do tego, co „pod słońcem” (*tamże*, s.150).

niania, że „to, co jest, zostało już dawno nazwane, i znane jest, czym ma być człowiek [*ʔādām*], to też nie może się on spierać z tym, który jest silniejszy od niego” (6,10). Czy tym stwierdzeniem Kohelet opowiada się za determinizmem rządzącym ludzkim życiem? Wprawdzie nie pojawia się w wierszu imię Boga, lecz jest On obecny przez *passivum teologicum*<sup>33</sup>. „Zostać nazwanym” oznacza „zaistnieć, zostać stworzonym” (Rdz 1; Iz 40,26; 43,1). Bóg stwarza człowieka jako *ʔādām* – ziemskie stworzenie, ograniczone i kruche. Nie jest to wcale determinizm. Wspomniana dalej niemożność „prawowania się” z Bogiem jest tylko uznaniem przez Eklezjastesa prawdy o tym, że człowiek nie ma wpływu na własną kondycję jako taką. Musi zaakceptować zarówno swoje walory i możliwości, jak również defekty i ograniczenia.

Realna ocena potencjału ludzkiego podjęta przez Koheleta koncentruje się przede wszystkim na zdolnościach poznawczych. Zamiast odczuwać satysfakcję z umiejętności uchwycenia pojedynczych zjawisk składających się na *universum* człowieka, autor przyznaje, iż „każde mówienie jest wysiłkiem, nie zdoła człowiek wyrazić wszystkiego słowami. Nie nasyci się oko patrzeniem, ani ucho nie napełni się słuchaniem” (1,8). Pojawiający się tu termin *dʿbārîm* może być oddany jako „rzeczy” bądź też „słowa”, co w konsekwencji prowadzi ku odmiennym interpretacjom wiersza. W przypadku „rzeczy” Kohelet miałby na myśli zmiany zaobserwowane w naturze (ww.4-7), jak również dokonujące się w historii (ww.9-10). Mimo tak wielkiego poruszenia, nie dokonuje się jednak żadna realna zmiana. Dlatego „rzeczy męczą” człowieka, który nie jest zdolny, by je „nazwać”, a przez to sprawować nad nimi władzę<sup>34</sup>. Wydaje się jednak, że *dʿbārîm* odnoszą się do „słów”<sup>35</sup>. W ten sposób byłyby one paralelne do czynności mówienia (*dibbēr*) w w.8b oraz korespondowałyby z czynnością patrzenia i słuchania w w.8cd. Podobnie tłumaczy ten termin *LXX* (*lógoi*) oraz Wulgata (*omnes sermones graves*).

Zdaniem Koheleta, ludzkie słowo nie jest zdolne oddać całej rzeczywistości. Najpierw dlatego, że przedmiot percepcji jest ograniczony tylko do tego, co jest przez człowieka empirycznie doświadczalne: „czego nie ma, nie można policzyć” (1,15b)<sup>36</sup>. Obiektywnym trudnościom poznawczym towarzyszy też subiektywne ograniczenie powodowane tym, że proces po-

<sup>33</sup> N. Lohfink, *Qohelet*, L'Antico Testamento commentato, Brescia 1997, s. 88.

<sup>34</sup> Taką interpretację proponuje J. Vilchez Líndez, *Qoèlet*, s. 163-166.

<sup>35</sup> Przekonującą argumentację, częściowo przywołaną w naszym artykule, podaje L. Mazzinghi, „*Ho cercato*”, s. 141-143.

<sup>36</sup> P. Sacchi, *Il problema del tempo*, s. 78.

znawczy ze strony człowieka nie ma końca: „nie nasyci się oko patrzeniem, ani ucho napełni słuchaniem” (1,10b) Podobne przekonanie wyraża Kohelet w 2,10 i 4,8 (por. też Prz 27,20). Wreszcie wspomniana zostaje ułomność ludzkiej pamięci. Człowiek odwołuje się do tego, co zna (1,10b), lecz w istocie spostrzega, że nic nie zna, gdyż „nie pamięta” (1,11; por. 2,16; 9,5.15).

Konsekwencji tych uwarunkowań doświadcza Kohelet sam na sobie. Dochodzi on do pojedynczych zjawisk, opisuje je i nadaje im nazwę, dostrzega nawet pewne ich sekwencje, ale nie potrafi uchwycić ich znaczenia. Wie doskonale, że każde z nich winno mieć swój „właściwy czas”, ale moment, w którym się on pojawia, pozostaje dla niego tajemnicą. Poszczególne wycinki życia ludzkiego muszą tworzyć pewien porządek, co w 8,6 oddaje termin *mišpāt*, który oddany wprawdzie w Biblii Tysiąclecia przez słowo „sąd”, zakłada ideę „właściwego porządku” zachodzącego między zjawiskami<sup>37</sup>. Jednak wśród ludzi nie ma nikogo, kto miałby *pēšer dābār* – „interpretację rzeczywistości” (8,1)<sup>38</sup>, czyli umiejętność uchwycenia zależności między poszczególnymi fenomenami.

#### 4. Boża harmonia świata

Niemożliwość wniknięcia w logikę wydarzeń, których protagonistą jest człowiek, nie oznacza, 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 ma na myśli nie stworzenia widziane generalnie, lecz ujmowane w konkretnych przejawach. W przeciwieństwie do Księgi Rodzaju 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<sup>39</sup>. Akcent nie zostaje jednak przesunięty na walor este-

<sup>37</sup> A. Bonora, *Księga Koheleta*, s. 139-140. Sens czasowy terminu *mišpāt* w tym wierszu można wyprowadzić na podstawie Prz 16,33; 28,5; s. 29,26.

<sup>38</sup> W Biblii Hebrajskiej termin *pēšer* w znaczeniu „interpretacja, wytłumaczenie, rozwiązanie” pojawia się tylko w omawianym tekście Koheleta. Jest za to znany biblijnemu językowi aramejskiemu (por. Dn 2,45; 4,3; 5,15).

<sup>39</sup> Por. J. Lemański, *Determinizm a wolność człowieka w świetle Koh 3,1-15*, ZN KUL 3-4/2001, s. 3-26.

tyczny. 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”<sup>40</sup>, odnajdują swój sens i czas przez fakt pozostawiania w ręku swego Stwórcy (por. Koh 8,17; 12,1).

Zależność od Boga nie jest jednak determinizmem. Problem leży w relacji poznania Bożego i ludzkiego. Gdy Kohelet pyta retorycznie: „Kto może naprostować to, co On [Bóg] skrzywił?” (7,13b)<sup>41</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 wiara w Opatrzność Bożą. „Dzieło Boże”, którego częścią jest człowiek, 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 *nir-dāp*. LXX tłumaczy ten imiesłów w *Nifal* czasownika *rdp* („ścigać, podążać za”) jako ton *diōkómenon*, przez co wprowadza ideę Boga, który bierze w opiekę uciśnionych. Wulgata tymczasem opowiada się za czasowym znaczeniem tego terminu: *Deus instaurat quod abiit*. Ten trop został podjęty przez J. Blenkinsoppa i C.L. Seowa<sup>42</sup>. Zdaniem pierwszego, wybór czasownika „ścigać” nawiązywałby do wyobrażenia wiatru, obrazu wciąż powracającego w Księdze Koheleta (por. „pogoń za wiatrem” w 1,14; 2,11; itd.). To wiatr jest ścigany, ale też i sam ściga bezowocnie (por. Iz 17,13; Ps 83,16; Hi 13,25; 30,15). Seow odnosi ten obraz do pragnienia zrozumienia działania Bożego, którego

<sup>40</sup> Zaimek 3 os. lp. w *b<sup>c</sup>ittō* można by odnieść do Boga. Jednak akt stworzenia, którego podmiotem jest Bóg, jest czynnością jedyną w swoim rodzaju i jako taka pozostającą ponad czasem.

<sup>41</sup> Podobne sformułowanie, ale bez przywołania osoby Boga, pojawia się wcześniej w 1,15.

<sup>42</sup> Rezultaty ich badań syntetycznie przedstawia L. Mazinghi, „*Ho cercato*”, s. 234-235.

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<sup>43</sup>.

Kohelet dostrzega Boże piękno nie tylko w świecie. Zaraz dalej stwierdza, że Bóg „również w serce (ludzi) włożył ‘*ôlām*’ (3,11). Termin ‘*ôlām*’ 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). Zgadzać się na walor czasowy tego terminu<sup>44</sup>, egzegeci proponują wiele 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 Biblia Tysiąclecia, która oddaje analizowany termin jako „wyobrażenie o dziejach świata”. Lektura ta przywołuje klasyczną już wykładnię ‘*ôlām*’ pochodzącą od P. Sacchiego. Odczytuje on dar złożony przez Boga w sercu ludzkim jako intuicję całościowej wizji czasu<sup>45</sup>. W kontekście tego daru zadanie poszukiwania zrozumienia globalnego sensu dzieła Bożego, jego harmonii, wcale nie jest skazane 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.

<sup>43</sup> Tę samą myśl wyrazi jeszcze dobitniej Syr 39,16.21.32-34.

<sup>44</sup> Trudność w uchwyceniu istoty ‘*ôlām*’ skłania niektórych komentatorów do jego emanacji na ‘*āmāl*’ („trud, wysiłek”; tak M.V. Fox, A.A. Fischer) bądź też rewokalizacji na ‘*elem*’ („ignorancja, niewiedza”; tak H. Grätz, M. Dahood). Jeszcze inni podejmują tłumaczenie materialne ‘*ôlām*’ jako „świat” (LXX i wersja syryjska). Szczegółową analizę tych propozycji, jak również rozumienia czasowego analizowanego terminu, można odnaleźć w większości komentarzy do Koheleta, także w polskim komentarzu M. Filipiaka, *Księga Koheleta*, s. 200-207. Nasze zestawienie podąża za J. Vilchez Lіндеz, *Qoèlet*, s. 475-479.

<sup>45</sup> P. Sacchi, *Ecclesiaste*, Roma 1971, s. 221; tenże, *Il problema del tempo*, s. 82-83.

## 5. Wykorzystać czas właściwy w życiu

Misterium Boga staje się jednak dla Koheleta pomostem do odkrycia źródła szczęścia w ludzkim życiu. Uznanie zależności ludzkiego czasu od Bożej finalności prowadzi go do rozpoznania Bożego daru, któremu na imię radość. W świetle Koh 3,13 polegałaby ona na tym, by „jeść, pić i widzieć dobro przy całym swoim trudzie” (por. 5,17; 9,7). Słowa te pozornie tylko wzywają do hedonistycznych postaw w życiu, gdyż te w innym miejscu Eklezjastes zdecydowanie odrzuca (por. 2,3; 10,16-19). Mówienie o jedzeniu i pićiu to nic innego, jak przywołanie najprostszych, najbardziej esencjalnych czynności ludzkich, uzupełnionych później w innym miejscu o kolejne, np. o te wpisujące się w życie rodzinne (por. 9,8-10). Znajdzie w nich człowiek radość, gdy przyjmie wobec nich postawę aktywną, gdy dostrzeże i będzie się radował dobrem już doświadczanym w życiu. Z tą samą radością, z jaką spożywa swój chleb, „ma się cieszyć wszystkimi latami swojego życia” (11,8). Ma je tak przeżywać, by „każde dzieło, które jego ręka napotka, podejmował według swych sił” (9,10). Nie mogąc przewidzieć do końca efektów swojego działania – wszak zna je tylko Bóg, nie powinien ustawać w swojej aktywności (por. 11,5-6). Każda czynność będzie dla niego źródłem radości, gdy przyjmie ją jako dar Boży, zawierzając przy tym Bożej logice szczególnie wtedy, gdy brak pomyślności. W planie Boga jest bowiem miejsce na dni dobre, jak i na złe (7,14). Przeżywana w ten sposób radość życia otrzymuje imię bojaźni Bożej (3,14). Jest ona szacunkiem wobec tajemnicy Boga, którego miłość, nie zawsze poddająca się ludzkiej percepcji czy też nie zawsze odpowiadająca oczekiwaniom człowieka, pozostaje mu zawsze bliska.

*Ks. dr Wojciech Pikor, SBP 118*