

Krzysztof Siwek

Poszukiwanie tożsamości Koheleta w filologicznej lekturze epilogu (Koh 12,9-14)

Collectanea Theologica 82/3, 5-27

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KRZYSZTOF SIWEK, WARSZAWA

**POSZUKIWANIE TOŻSAMOŚCI KOHELETA W FILOLOGICZNEJ
LEKTURZE EPILOGU (KOH 12,9-14)**

„Słuchając z roztropnością i poszukując,
uporządkował wiele przysłów” (Koh 12,9)

Kim był Kohelet? To pytanie staje przed nami, kiedy otwieramy jedną z najbardziej intrygujących ksiąg Biblii Hebrajskiej. Znane są wypowiedzi, na podstawie których od razu identyfikujemy ich autora: „Marność nad marnościami” (1,1) czy: „Każda rzecz ma swój czas” (3,1). Tak bardzo wrosły one w naszą kulturę codzienną, że zaczynamy się z nimi utożsamiać, stają się bliskie na tyle, że prowokują do głębokiej refleksji. Z pewnością nie da się przejść obok tej księgi obojętnie, nawet jeśli nie do końca ją rozumiemy. Jednak nie tylko o rozumienie tu chodzi, ale o coś więcej: o wierność i pokorę wobec prawd, które często nas przerastają. Ta księga tego uczy i czyni to według ściśle określonej metodologii. Przyjrzymy się jej, by próbować zbliżyć się do tej niezwyklej postaci mędrca, który był nauczycielem swojego narodu.

Księga Koheleta odgrywała ważną rolę w tradycji biblijnego Izraela, a także później, i do dzisiaj ma istotne miejsce. Należy, obok Pieśni nad Pieśniami, Księgi Lamentacji Jeremiasza, Rut i Estery, do grupy tzw. Pięciu zwojów, grupy „uprzywilejowanej”, szczególnie w liturgii synagogalnej, gdyż poszczególne księgi odczytywano w kontekście najważniejszych świąt żydowskich.¹ Księga Koheleta była czytana w Święto Namiotów.

W epilogu, który staje się przedmiotem naszej refleksji, znajdujemy wyraźnie określony charakter działalności tego biblijnego mę-

¹ Przypomnijmy, że na święto Paschy czytano Pieśń nad Pieśniami, Księga Rut była odczytywana w Święto Tygodni, Księga Lamentacji we wspomnienie zniszczenia świątyni, zaś na święto Purim czytano Księgę Estery.

drca, który na zakończenie rozprawy odkrywa swoje oblicze. Jego działalność została opisana trzema czasownikami: „słuchał”, „poszukiwał” i „uporządkował”. Zanim jednak przyjrzymy się bliżej tej wypowiedzi, przeczytajmy tekst epilogu, zwracając uwagę na niektóre jego elementy gramatyczne i syntaktyczne.

Tekst i jego przekład

Rozpocznijmy od literalnego przekładu tego fragmentu, aby przez wierność literze tekstu hebrajskiego, zauważyć pewne istotne elementy, które z pewnością mają wpływ na lepsze jego zrozumienie, a co za tym idzie, na bardziej dogłębną interpretację.

9 ויִתֵּר שֶׁהִיָּה קִהְלֵת חֵכֶם עוֹד לְמִדְרַעַת אֶת־הֵעָם
 וְאֵזֶן וְחִקְר תִּקַּן מִשְׁלֵיִם הַרְבֵּה
 10 בְּקֶשׁ קִהְלֵת לְמִצָּא דְבַר־יִחְפֹּץ וְכָתוּב יִשְׂר דְּבַרֵי אִמָּת
 11 דְּבַרֵי חֲכָמִים כְּדַרְבְּנוֹת וְכַמְשֻׁמוֹת נְשׁוּעִים בְּעֵלֵי אִסְפוֹת
 נִתְּנוּ מִרְעָה אֶחָד
 12 ויִתֵּר מִהֵמָּה בְּנֵי הַזֹּהָר עֲשׂוֹת סְפָרִים הַרְבֵּה אֵין קֵץ
 וְלֵהֲנֵג הַרְבֵּה יִנְעַת בְּשֵׁר
 13 סוֹף דְּבַר הַכֹּל נִשְׁמַע אֶת־הָאֱלֹהִים יִרְא וְאֶת־מִצְוֹתָיו שְׁמוֹר
 כִּי־זֶה כָּל־הָאָדָם
 14 כִּי אֶת־כָּל־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים יִבֵּא בְּמִשְׁפָּט
 עַל כָּל־נַעֲלָם אִם־טוֹב וְאִם־רָע

„9. Co więcej, ponieważ Kohelet był mędrcem, ustawicznie przekazywał wiedzę ludowi:

słuchając z roztropnością i poszukując, uporządkował wiele przysłów.

10. Kohelet dążył do znalezienia słów przyjemnych. Napisał rzetelnie słowa prawdy.

11. Słowa mędrców – jak ościenie, jak gwoździe umocowane – mistrzowie zbiorów. Dane [zostały] przez jednego pasterza.

12. [W tym, co] poza tymi [mędrkami] bądź uważny, mój synu: Pisaniu wielu ksiąg nie ma końca, a nieustanne [nadmierne] studiowanie wyczerpuje ciało.

13. Koniec mowy. Wszystko zostało przekazane. Boga się bój i Jego przykazań przestrzegaj!

To jest bowiem cały człowiek.

14. Ponieważ Bóg każdy czyn wprowadzi na sąd:
Także ten ukryty, zarówno dobry jak i zły”.

Lektura filologiczna tekstu

Dogłębna lektura filologiczna tekstu omawianej perykopy pozwoli nam nie tylko zadziwić się stylem autora, ale przede wszystkim da nam sposobność zastanowienia się nad jego tajemnicą. Język bowiem i styl pisania wiele mówią o autorze. Czytając tekst hebrajski, zwrócimy uwagę na charakterystyczne zwroty, figury stylistyczne oraz dość wyszukaną i często charakterystyczną tylko dla autora tego tekstu frazeologię hebrajską.

ויותר שהיה קהלת חכם עור (w. 9)

Wiersz 9 i 12 rozpoczyna formuła ויותר. Formalnie, jest to forma rzeczownika, lecz można go także tłumaczyć przysłówkowo („nie tylko”, „ponadto”).² Zestawiając ze sobą obydwa miejsca, w których została użyta omawiana forma, widać pewne różnice.

W wierszu 9 jest ona wpisana w następującą strukturę: ויותר ש עור, podczas gdy w w. 12 występuje niezależnie. W pierwszym przypadku pojawia się dość problematyczna kwestia rozumienia przysłówka: עור. Zwykle oznacza on: „jeszcze”, „znowu”. Jeżeli dodamy do tego fakt, że forma rzeczownikowa wyrażenia ויותר wyraża ideę „trwania” (por. 2Sm 3,35; Jr 15,9; Ps 104, 33), można pokusić się o podobne rozumienie jej w naszym tekście. Byłoby to tym bardziej uzasadnione, że w niektórych tekstach mamy do czynienia z podobną sytuacją (por. Rdz 46,29; Ps 84,5; Rt 1,14),³ choć należy przy tym pamiętać, że należą one, w przeciwieństwie do tekstu Koheleta, do starszej tradycji piśmienniczej. Zauważmy jednak, że również w samym tekście Koheleta istnieje podobne zjawisko (por. 7, 27b-28),⁴ gdzie podkreśla się fakt ciągłości w procesie poszukiwania właściwego rozwiązania.⁵

² Por. A. S c h o o r s, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words. A Study of the Language of Qoheleth*, OLA 41, Leuven 1992, s. 115.

³ Por. F. D e l i t z s c h, *Hohelied und Kohelet*, Biblischer Kommentar über die poetischen Bücher des AT 4, Leipzig 1875, s. 32; A. L a u h a, *Kohelet*, BKAT XIX, Neukirchen-Vluyn 1978, s. 218.

⁴ Ta ciągłość poszukiwania jest podkreślona przez fakt, że autor tej wypowiedzi ciągle nie może znaleźć tego, czego poszukuje: למצא השבון אשר עור-בקשה נפשי ולא

⁵ Por. N. L o h f i n k, *Was Kohelet ein Frauenfeind?* w: M. G i l b e r t (red.), *La sagesse de l'Antic Testament*, Leuven 1979, s. 280.

Przyjmując takie założenie, mielibyśmy do czynienia z czynnością podejmowaną przez Koheleta w sposób systematyczny i ciągły: „Ustawicznie przekazywał wiedzę ludowi”.⁶ Taki sposób przekładu analizowanej formuły, upoważnia do spojrzenia na działalność mędrca jako czynność podstawową; istotnym jej elementem staje się przekazywanie wiedzy, zatem jest to działalność edukacyjna. Co więcej, wspomniany przysłówek eksponuje dynamikę tej działalności: Kohelet „nieustannie” prowadzi swoją działalność edukacyjną, czyniąc z niej istotę swojej misji.

Obok takiej interpretacji, która znajduje potwierdzenie w biblijnej tradycji piśmienniczej, odnotujmy także próbę jeszcze głębszego spojrzenia na tekst, zainspirowaną tradycją rabiniczną, utrwaloną w Misznie. Ten wysiłek podyktowany jest tym, by nieco bliżej przyrzyć się tożsamości mędrca. Taki punkt odniesienia wydaje się o tyle interesujący, że język Koheleta wpisuje się w podobny etap formowania się języka hebrajskiego. W Misznie znajdujemy formułę: *ממה ש יותר*. Zapoznajmy się z nią na dwóch wybranych przykładach. W traktacie Pes. 112a czytamy następującą wypowiedź:

יותר ממה שהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להיניק – „bardziej niż cielę chce ssać, krowa chce karmić”,

zaś w traktacie B. Yeb 113a, czytamy:

יותר משהאיש רוצה לישא ראשה רוצה להנשא – „bardziej niż mężczyzna chce się ożenić, kobieta chce zostać żoną”.

W powyższych wypowiedziach interesująca nas konstrukcja ma charakter zdania podrzędnego, które da się zrozumieć następująco: „więcej niż”, „ponad”, ale również: „poza tym, że”. W tym drugim przypadku sens zdań byłby następujący: „Ponad to, że cielę chce ssać, krowa chce je karmić” oraz: „Ponad to, że mężczyzna chce się ożenić, kobieta chce stać się żoną”. W obu przypadkach druga część jest zdaniem głównym, zawierającym zasadnicze przesłanie. Pierwsza część (wprowadzona przez omawianą formułę), miałaby charakter wstępu do zasadniczej myśli.

Jeżeli zaaplikować powyższe ustalenia do naszego tekstu, otrzymamy dość jasny przekaz: „Ponad to, że Kohelet sam był mędrcom, przekazywał wiedzę ludowi”. Taki sposób przekładu przekonuje R. Gordisa, że podstawowym zadaniem Eklezjastesa jest działal-

⁶ „Ein Nachtrag: Kohelet war ein Weiser, immerfort lehrte er das Volk Erkenntnis“; por. propozycję takiego tłumaczenia w: A. L a u h a, *Kohelet*, s. 217n.

ność edukacyjna: „Koheleth was not merely a professional Wisdom teacher whose activity was limited to the scions of rich; through his writings he thought Wisdom to the people”.⁷

Jeżeli jednak dobrze przyjrzymy się zapisowi omawianych przykładów z Miszny i porównamy je z Koh 12,9, zauważymy zasadniczą różnicę, której zdaje się nie dostrzegać R. Gordis:

Koh 12, 9: ויתר ש עור

Miszna: ויתר קמה ש

W Koh 12,9 nie pojawia się przyimek: מן tak jak jest w tekstach Miszny. Różnica polega na tym, że ów przyimek pełni w języku hebrajskim funkcję porównawczą. Zatem, w rzeczy samej, analizowane teksty Miszny należy rozumieć w sensie porównania dwóch czynności („więcej od...”, „ponad to...”), zaś w przypadku Koheleta taki *modus procedenti* wydaje się dość niefrasobliwy, gdyż tu po ויתר pojawia się partykuła relatywna ש⁸ a nie przyimek.

W tradycji biblijnej zachowały się podobne, jak w Misznie, wyrażenia idiomatyczne:

למי יהפך המלך לעשות ויתר ממני – „Kogo, bardziej ode mnie, król miałby upodobanie uhonorować?” (Est 6,6); ויתר מהמה „ponad nimi”, „bardziej od nich” (Koh 12,12).

Właściwe rozumienie tekstu Koheleta należy przypisać poprawnej interpretacji partykuły ש. W piśmiennictwie biblijnym, obok waloru relatywnego, ma ona także znaczenie przyczynowe (por. Koh 4 9; Pnp 1,6; 5,2).⁹ W takim układzie, zdanie: ויתר שהיה קהלת חכם można interpretować następująco: „Co więcej, ponieważ Kohelet był mędrcem...”

Ten problem zajmował także masoretów, którzy wprowadzili akcent rozłączny, *zaqep magnum*: ויתר. Na podstawie takiej interpretacji pierwsze wyrażenie należy odłączyć od reszty wypowiedzi. Konse-

⁷ R. Gordis, *Koheleth – The Man and His World. A Study of Ecclesiastes*, New York 1973³, s. 352.

⁸ Jej obecność zamiast oczekiwanej formy אשר świadczy, że mamy do czynienia z późnym językiem hebrajskim. W całej Biblii Hebrajskiej, to właśnie w tej księdze występuje ona najczęściej: 1, 3, 7, 9n, 11, 14, 17; 2, 7, 9, 11-22, 23n, 26; 3, 13-15, 18, 22; 4, 2, 10; 5, 4, 14n, 17; 6, 3, 10; 7, 10, 14, 24; 8, 7, 14, 17; 9, 5, 12; 10, 3, 5, 14, 16n.; 11, 3, 8; 12, 3, 7, 9. Spotykamy ją w późnych psalmach (122, 3n.; 123, 2; 124, 1n.; 129, 6n.; 133, 2n.), w Dziele Kronikarskim (1Krn 5, 20; 27, 27; Ezd 8, 20), oraz w: Lm 2, 15n.; 4, 9; 5, 18 i Jon 1, 7, 12; 4, 10). Występuje także bardzo często w Pnp (por.: 1, 6n.; 2, 7, 17; 3, 1-5; 4, 1n.; 5, 2, 8, 9; 6, 5n.; 8, 4, 8, 12).

⁹ Por. P. J o ü o n, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1963, §170e.

kwencją tego zabiegu jest inne rozumienie całego wyrażenia. Zamiast: „ponadto”, należy tłumaczyć: „co więcej”, „ponad to”.

Ostateczna propozycja tłumaczenia 12, 9a wygląda następująco: „Co więcej, ponieważ Kohelet był mędrcom, ustawicznie przekazywał wiedzę ludowi”.

היה קהלה חכם (w. 9)

Występuje tu niekoherentne połączenie męskiej formy czasownika היה z żeńską (gramatycznie) formą rzeczownika קהלה. Jest to *constructio ad sensum*. W tym przypadku rzeczownik podporządkowuje się męskiej formie czasownika, tym bardziej że taka forma (*participium femininum* od rdzenia קהל), w typowy dla języka hebrajskiego sposób, wyraża sprawowaną funkcję w Izraelu, stając się nazwą własną (*terminus technicus*) w rodzaju męskim.¹⁰

ואזן וחקר תקן (w. 9)

Rdzeń אזן w Biblii Hebrajskiej występuje w koniugacji Hifil („słyszeć”, „słuchać”). Zamiast tego typowego użycia, w naszym tekście pojawia się forma Piel. Tak użyty rdzeń (*hapax legomenon* w całej Biblii Hebrajskiej) wywołał dyskusje wśród uczonych, co do jego właściwego rozumienia. M. Dahood wyjaśnia ten fakt wpływem języka ugaryckiego, wyprowadzając użytą tu formę od rzeczownika אזן: „The Ugaritic propensity to coin denominative verbs from substantives denoting parts of the body (...) and bears the same sense as classical Hebrew «to give ear», «listen»”.¹¹ Forma omawianego rdzenia w Piel ma zatem, według Dahooda, to samo znaczenie, co forma Hifil. A. Strobel widzi tutaj intensywną formę rdzenia אזן, wyrażoną w Piel, która oznacza: „wyteżać słuch”, „słuchać bardzo intensywnie” (*er hat vieles erlauscht*).¹² Taka interpretacja, nie wyjaśnia jednak faktu, dlaczego omawiany rdzeń został użyty w Piel. Kolejna próba identyfikacji idzie w kierunku wyprowadzenia jej od hebrajskiego rzeczownika מאזנים, który zawiera w sobie ideę ważenia, miary, dlatego można go przełożyć jako: „przyrządy do ważenia czy mierzenia”, może po pro-

¹⁰ Por. Ezd 2, 55. 57; Ne 7, 59.

¹¹ D. D a h o o d, *Qoheleth and Northwest Semitic Philology*, *Biblica* 43/1962, s. 364.

¹² Por. A. S t r o b e l, *Das Buch Prediger*, *Die Welt der Bibel*, KK 9, Düsseldorf 1967, s. 169.

stu „odważniki” czy nawet „waga”.¹³ Taka interpretacja koresponduje z wyrażeniem, jakie spotykamy dziś w języku arabskim, gdzie rdzeń **وَزَنَ** oznacza „ważyć”, „mieć znaczenie”.¹⁴ Mimo tego, że w identyfikacji tej unikalnej formy konfrontujemy się z wieloma opiniami, rozwiązanie wydaje się oczywiste. Idea tu zawarta wyraża uważne słuchanie, polegające na ważeniu argumentacji. Możemy zatem powiedzieć, że Kohelet słuchał z daleko idącą uwagą, ale i z roztropnością nadstawiał ucha, rozważając usłyszane słowo.

Rdzeń **חָקַר**, choć znany w Biblii Hebrajskiej, w formie Piel występuje wyłącznie u Koheleta i to tylko w omawianym tekście. Najczęściej pojawia się w koniugacji Qal, gdzie oznacza ideę poszukiwania, (por. 2Sm 10,3; Prz 25; Lm 3,40), sprawdzenia prawdziwości czegoś (por. Hi 5,27), badania czegoś (por. Hi 29,16), a nawet próbowania wina (por. Prz 23, 30). Jego znaczenie w koniugacji Piel zdaje się wyrażać ideę wyrażoną przez Qal. Należy jednak przyjrzeć się mu w kontekście pozostałych dwóch czasowników, co zostanie pokazane w dalszej części tej pracy.

Rdzeń **תָּקַן** jest wyrażeniem własnym Koheleta. Występuje trzykrotnie, w dwóch koniugacjach: w Qal (por. 1,15) oraz dwukrotnie w Piel (por. 7, 13 i 12,9). W naszym tekście, w użytych kontekście, znaczenie omawianego rdzenia wydaje się nie do końca jasne. W 1,15 oraz 7,13 oznacza: „wprostować coś, co jest skrzywione”. W obydwu tekstach pojawia się w opozycji do rdzenia **עָתָה** – „skrzywić”: **מֵעַתָּה לֹא-יִזְכֵּל לְחַקֵּן** (1,15a); **מִי יִזְכֵּל לְחַקֵּן אֵת אֲשֶׁר עָוָה** (7,13b).

W naszym tekście nie tylko, że nie pojawia się w opozycji do innego czasownika, ale wprost przeciwnie – wraz z pozostałymi wyrażeniami dopełnia sensu wypowiedzi. Taka obserwacja każe nam zatrzymać się nieco dłużej przy tym rdzeniu. W tekstach aramejskich, pochodzących z okresu pobiblijnego odnajdujemy go w znaczeniu: „uporządkować”, „przygotować”, „ustalić”, „poprawić”.¹⁵ Podobny

¹³ W takim znaczeniu ten rzeczownik spotykamy przede wszystkim w tradycji prorockiej (por. Jr 32, 10; Iz 40, 12. 15; Ez 5, 1; 45, 10; Oz 12, 8; Am 8, 5; Mi 6, 5) oraz mądrościowej (por. Hi 6, 2; 31, 6; Prz 11, 1; 16, 11; 20, 23). W powyższych tekstach omawiany rzeczownik został użyty w znaczeniu symbolicznym do zilustrowania postawy człowieka w służbie wobec Boga (tradycja mądrościowa) oraz jako symboliczny wyraz potęgi Boga (tradycja proroka, przede wszystkim Izajasz).

¹⁴ Por. A. Schors, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words. A Study of the Language of Qoheleth*, cz. II: *Vocabulary*, OLA 143, Leuven-Paris-Dudley 2004, s. 456.

¹⁵ Wiele przykładów zastosowania tego rdzenia w tekstach rabinicznych znajdziemy w: M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, Massachusetts 2005, s. 1691n.

rdzeń odnajdujemy także w literaturze akadyjskiej: na-ka-a może być tłumaczone: „być bezpiecznym”, „porządkować”.¹⁶ Jeszcze inną próbę zrozumienia czynności wyrażonej tym rdzeniem zawiera przekład LXX. Tekst grecki, który i w tym przypadku okazuje się nie tylko przekładem, ale także interpretacją, używa czasownika: וַיִּשְׁלַח . Tłumaczymy go zwykle: „wytropić”, „wyśledzić”. W Księdze Sędziów (18,2), przy jego użyciu, opowiada się o zwiadowcach z pokolenia Dana, którzy mieli za zadanie „odkryć” ($\text{אֶקְסִיבִּיבְסֵהֶם}$) i „wytropić” (אֶסְאֲנַחֶהָ) ziemię, by ją w przyszłości zamieszkać. W Ps 139,3 psalmista w swojej modlitwie, stwierdza, że Bóg „wyśledził” (שֶׁאֶסְאֲנַחֶהָ) drogi, po których on kroczy. W podobnym tonie wybrzmiewa pouczenie, jakie cierpiącemu Hiobowi udziela Elifaz z Temanu (por. Hi 5,27).¹⁷ Księga Mądrości posługuje się tym czasownikiem, by zobrażać trud odkrywania mądrości, polegający na „odszukaniu jej śladów” (por. 6,22) oraz trudności, jakie ma człowiek w „wyśledzeniu” zjawisk, które są na niebie (por. 9,16). Wreszcie Syracycles, podejmując refleksję nad wielkością i pięknem stworzenia, dochodzi do wniosku, że nie można ich wyśledzić, czyli przeniknąć, zbadać (por. Syr 1,3; 18,6; 24,28). Jak widać, interpretacja autora LXX jest dość jednoznaczna. Kohelet zajmował się „śledzeniem”, czyli żmudnym odkrywaniem znaczenia przysłów. Celem tego działania było ich zbadanie, wnikięcie w ich ducha, by lepiej samemu je rozumiejąc, móc je przekazać ludowi. Najwyraźniej autor LXX tak rozumiał czynność mędrca, którą opisuje w tekście hebrajskim rdzeń חק . Musimy w tym miejscu postawić pytanie o relację między tymi dwoma propozycjami odczytania tekstu. O ile tekst grecki ogranicza się do wskazania procesu „organizowania” przysłów, czyli zbierania ich, po żmudnym wysiłku ich poszukiwania (dlatego zapewne pojawia się tak specyficzny w takim kontekście czasownik), o tyle tekst hebrajski idzie znacznie dalej. Biorąc pod uwagę szersze pole semantyczne rdzenia חק , wyrażające naprawienie tego, co jest skrzywione, czego logiczną konsekwencją jest uporządkowanie posiadanego materiału, Kohelet umieszczał otrzymane przysłowia w nowym kontekście, wydobywając z nich nowe znaczenie. W sferze zainteresowań mędrca było więc nie tylko „techniczne”, czyli w pewnym sensie pasywne, gromadze-

¹⁶ Por. J. Black, A. George, N. Postgate (red.), *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden 2000², s. 399.

¹⁷ Por. także: Hi 8, 8; 10, 6; 13, 9; 29, 16.

nie przysłów, ile raczej ich hermeneutyka.¹⁸ Z tego zapewne wypływa interpretacja tego czasownika, zaproponowana przez M. Fishbana, że Kohelet był tym, który układał (*arranged*) przysłówia, czyli w gruncie rzeczy tak zmieniał ich znaczenie, że powstawały całkiem nowe teksty.¹⁹ Wydaje się, że ta zmiana była raczej adaptacją znanych tekstów do nowych warunków i ich hermeneutyką.

Analizując strukturę całej wypowiedzi, można zauważyć pewną prawidłowość, która wpływa na właściwe jej rozumienie. Pierwsze dwa czasowniki poprzedzone są w tekście hebrajskim spójnikiem ׀ podczas gdy trzeci z nich występuje bez tego elementu. Z syntaktycznego punktu widzenia, mamy następującą sytuację: חקן (*qatal*) וחקר (*weqatal*) ואין (*weqatal*). Dwie pierwsze formy *weqatal* tworzą zdanie podrzędne, zależne od czasownika głównego, który występuje w *qatal*. Konsekwencją takiego układu jest różniący się aspekt omawianych form. Podczas, gdy formy *weqatal* mają w tym układzie walor repetytywny, wyrażają czynność, która się powtarza, forma *qatal* ma walor czynności jednorazowej, trwałej.²⁰ Z tego wynika zaproponowane tłumaczenie: „Słuchając z roztropnością i poszukując, uporządkował wiele przysłów” lub alternatywnie: „Podczas, gdy słuchał z roztropnością i poszukiwał, uporządkował wiele przysłów”.

בקש קהלת למצא דברי־הפן וכתוב ישר דברי אמת (w. 10)

Werset zawiera kilka elementów, które należy przedyskutować w celu trafnej interpretacji całości wypowiedzi:

1. Interpretacja wyrażenia וכתוב ישר;
2. Znaczenie konstrukcji דברי־הפן oraz אמת דברי.

Pierwsza lektura tekstu wykazuje, że czasownikiem głównym jest בקש, od którego formą zależną jest למצא. Dopelnieniem bliższym jest wyrażenie דברי־הפן. Dlatego tłumaczenie pierwszej części wiersza wydaje się proste i logiczne: „Kohelet dążył do tego, aby znaleźć słowa przyjemne”.²¹ Jednak, w drugiej części wypowiedzi napotykamy trudność: Jak interpretować formę werbalną וכתוב?

¹⁸ Por. Ch. L. S e o w, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 18C, New York i in. 1997, s. 385.

¹⁹ Por. M. F i s h b a n e, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1991, s. 32.

²⁰ Por. A. N i c a c c i, *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica*, Jerusalem 1986, §133; t e n z e, *Qohelet. Analisi sintattica, traduzione, composizione*, LA 54/2004, s. 55.

²¹ O znaczenie tego wyrażenia też musimy wkrótce zapytać.

Próba interpretacji wyrażenia: וכתוב wraz z: ישר

Formę וכתוב można interpretować dwojako: albo jako *infinitivus absolutus* (כתוב), albo *participium passivum* (כתוב).²² W pierwszym przypadku wraz z formą: למצא (*infinitivus constructus*) staje się dopełnieniem czasownika בקש: „Dążył (...) do znalezienia (...) i do napisania (...) słów prawdy”.²³ Przekład grecki (LXX) interpretuje jednak וכתוב jako formację odmiesłowową bierną (hebrajskie *participium passivum*), idąc w ten sposób za TM: „Kohélet usiłował znaleźć słowa upodobania i właściwe pismo, czyli słowa prawdy”.²⁴ W takiej interpretacji wyrażenie pełni w zdaniu rolę apozycji wobec: דברי וכתוב. Aquila umieszcza inną formę, interpretując *infinitivus absolutus* jako czasownik osobowy. Za Akwilą podąża Vulgata: „et conscripsit sermones rectissimos ac veritate plenos”. F. Delitzsch interpretuje וכתוב jako *participium* „niezależne” od pozostałych form czasownikowych użytych w wierszu, zaś w formule ישר widzi *accusativus modi*, odpowiadający na pytanie: W jaki sposób? Dlatego proponuje następujący przekład: „Kohēleth strove to find words of pleasantness, and, written (וכתוב) in sincerity (ישר), words of truth”.²⁵ Doskonały znawca Koheleta, R. Gordis, tłumaczy ten tekst następująco: „Kohēleth tried to find attractive words and honestly to set down”, jako czasownik osobowy. Jest to początek hymnu Tobiasza (13, 1): ותבחר בתשובה – וכתוב תהלה – „Napisał hymn, radując się”.

Zbierzmy dotychczasowe rozważania w celu wyciągnięcia wniosków.

1. Interpretując formę וכתוב jako *participium passivum*, napotyka my trudność, która polega na tym, że nie możemy jej skoordynować z formułą דברי אמת. Forma czasownika występuje w liczbie pojedynczej, zaś dopełnienie – w liczbie mnogiej. Prawdą jest jednak, że

²² Tak interpretuje go TM.

²³ Lub jako zdanie celowe: „Dążył (...), aby znaleźć (...) i aby napisać (...) słowa prawdy”.

²⁴ Greckie wyrażenie: γεγραμμένον εὐθύτητος rozumiemy jako rodzaj pisemnego przekazu, który był uporządkowany, przydatny i odpowiedni.

²⁵ F. Delitzsch, *The Book of Ecclesiastes*, w: C. F. Keil, F. Delitzsch (red.), *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes*, t. VI: *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, Grand Rapids 1980, s. 432.

formę dopełnienia możemy potraktować jako rzeczownik zbiorowy²⁶ (lub, jak widzi to R. Gordis, jako pojęcie abstrakcyjne, *the truth*).

2. Formę וכתוב mogliśmy odczytać jako dopełnienie czasownika בקש, ale, jak twierdzi M. Fox, „it is a bit awkward after לכתוב”.²⁷

3. Wersja Aquili, Symmacha i Teodocjona interpretuje formę וכתוב jako *perfectum*.

4. Wydaje się, że najmniej trudności napotkamy, gdy formę וכתוב zinterpretujemy jako *infinitivus absolutus*, który ma znaczenie czasownika osobowego²⁸ (por. inne przykłady tekstów: 1Krl 22,30; Iz 22,13; 2Krn 31,10). W takiej sytuacji mamy niejako dwa niezależne zdania: „Kohélet dążył do znalezienia (...). Napisał (...)”.

Jaka jest pozycja w zdaniu i znaczenie formy ישר w kontekście tak przyjętej interpretacji? Z punktu widzenia syntaksy, można ją potraktować jako typowy *accusativus adverbialis* czasownika וכתוב. Odpowiada zatem na pytanie o sposób napisania „słów prawdy”. Rdzeń wyraża ideę prawości, prostolinijności, uczciwości. Kohélet napisał „słowa prawdy” w sposób prawy, uczciwy, czyli po prostu rzetelnie. Pewne podobieństwo myśli odnajdujemy w języku ugaryckim. Rdzeń רי jest w niektórych przypadkach synonimem קרט (w przypadku jakiejś wypowiedzi uzasadnia, potwierdza ją).²⁹ Wiąże się więc z określonym autorytetem tego, który się wypowiada. Jeśli więc pójsć tym śladem, Kohélet zapisuje słowa nie tylko w sposób uczciwy i rzetelny, ale przede wszystkim ma do tego prawo, a prawdziwość swojego działania potwierdza własnym autorytetem. To z kolei jest kolejnym argumentem potwierdzającym, że sprawował on funkcję mędrca w społeczności, w której żył.

Znaczenie konstrukcji: דברי־חפץ

Pytanie, jakie sobie chcemy postawić, nie dotyczy typu omawianej konstrukcji (jest to *status constructus*). Problem tyczy się raczej jej znaczenia. Jej dosłowne tłumaczenie, to: „słowa tego, co przy-

²⁶ Por. C. G. B a r t h o l o m e w, *Ecclesiastes* w: T. L o n g m a n III (red.), *Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms*, Grand Rapids 2009, s. 364.

²⁷ M. V. F o x, *Frame Narrative and Composition In the Book of Qohelet*, HUCA 48/1977, s. 97.

²⁸ Por. B. K. W a l t k e, M. O' C o n n o r, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake. 1990, §35. 5. 2.

²⁹ Przykłady takich analogii podaje Ch. S e o w, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*, s. 386.

jemne”. Rdzeń, z którym mamy tutaj do czynienia, wyraża ideę tego, co przynosi radość, przyjemność³⁰ i jest dość często poświadczony w tekstach (125 razy).³¹ Jednak tylko w tym przypadku występuje w połączeniu z rzeczownikiem דָּבַר. Znaczenie omawianej syntagmy należy powiązać z kontekstem, w którym została umieszczona. Wskazuje wyraźnie na staranność autora w procesie przekazania orędzia: „Napisał rzetelnie słowa prawdy” (דְּבָרֵי אֱמֶת). Chodzi zatem o dobór słów właściwych, które są radością zarówno dla tego, kto je wypowiada, jak i dla tego, kto ich słucha. Kontekst poprzedzający tę wypowiedź (w. 9) zdaje się potwierdzać tę opinię. Słowa „przyjemne” to takie, które budzą ducha, nastrojają wewnętrznie do przyjęcia prawdy. Kohelet, jak każdy z mędrców, okazuje się mistrzem nie tylko formy, ale także właściwie użytego słowa.³²

דְּבָרֵי חֲכָמִים כְּדִרְבָּנוֹת וּכְמִשְׁמֵרוֹת נְטוּעִים בְּעֵלֵי אֲסָפוֹת (w. 11)

Kolejna wypowiedź stanowi ciąg dalszy uprzedniej tezy, jaką postawił Kohelet. Przyjmuje formę uogólnienia, wyraża powszechnie przyjętą zasadę.

Mowa tu jest o dwóch źródłach, z których pochodzi nauka: „mędracy” (חֲכָמִים) oraz „mistrzowie zbiorów” (בְּעֵלֵי אֲסָפוֹת). Tym, który gromadzi z obydwu źródeł, jest „jeden pasterz” (מִרְעֵה אֶחָד). Przyjrzyjmy się bliżej tym pojęciom.

דְּבָרֵי חֲכָמִים כְּדִרְבָּנוֹת

Rzeczownik דָּרְבָן występuje dwukrotnie w Biblii Hebrajskiej (1Sm 13,21; Koh 12,11).³³ W obydwu tekstach znaczenie jest dość jasne. Oznacza ostry kij do poganiania zwierząt, który może też oznaczać „oścień”, coś, co pobudza do działania. W traktacie *Chagiga*, pochodzącym z Talmudu Babilońskiego, wykorzystano omawiany tekst Koheleta, który brzmi tam następująco: „Słowa mędrców są jak oścień,

³⁰ Występuje w trzech formach: jako czasownik („czerpać radość z czegoś”; „pragnąć czegoś”), jako rzeczownik: חֶפֶץ („przyjemność”, „radość”), a także jako przymiotnik odczasownikowy: חֶפֶץ („pragnący”).

³¹ Por. 2Sm 23, 5; 1Krl 5, 22; 9, 11; 10, 13; 2Krn 9, 12; Prz 3, 15; Iz 44, 28; 46, 10; 54, 12. Najczęściej jest *nomen rectum* dla rzeczownika: כֵּל. W Księdze Koheleta najczęściej pojawia się w konstrukcji: לִבְלִי-חֶפֶץ, która służy do podkreślenia, że każda „rzecz” (חֶפֶץ), znajdującą się na ziemi, jest związana z upływającym czasem (3, 1. 17; 8, 6).

³² Por. C. G. Bartholomew, *Ecclesiastes*, s. 366.

³³ Jest za to częściej spotykany w literaturze rabinicznej (*m. Kelim* 9, 6; 25, 2; *b. Chag* 3b).

a jak mocno zasadzone gwoździe są słowa starszych zgromadzeń; dał jej jeden Pasterz”, po czym czytamy następujące wyjaśnienie: „Czemu słowa Tory porównane są do kołców? By pouczyć, że jak oścień (ררבן) zawraca jałówkę od bruzdy, aby przynieść życie na świat, tak i słowa Tory zawracają tego, kto je studiuje, ze ścieżki śmierci na ścieżkę życia”.³⁴ W takim rozumieniu „oścień” byłby wyrażeniem pochodzącym z języka szkolnego, opisującym sposób zachęty do przyswajania sobie zdrowej i pożytecznej nauki. Człowiek, który się uczy, ma wokół siebie wiele różnych pokus, by zdobywać wiedzę „po swojemu”. Zadaniem nauczyciela jest zatem wskazywanie właściwego sposobu jej zdobywania, tak, by stała się ona pożyteczna, otwierająca szeroko umysł.

וכמשמרות נטועים בעלי אספות

Pod względem formalnym, struktura drugiego stychu, zawiera *participium passivum* (נטועים), określające rzeczownik מְשֻׁמָּר³⁵ który od strony formalnej jest *hapax legomenon* Biblii Hebrajskiej. Formalnie, gdyż w czterech tekstach znajdujemy ten sam rzeczownik, ale mający inną ortografię³⁶ (por. 1Krn 22,3; 2Krn 3,9; Iz 41,7; Jr 10,4). Rzeczownik można przetłumaczyć jako „gwoźdź”. W naszym tekście jest paralełą do ררבן. Wyrażenie „dobrze umocowane gwoździe”³⁷ wydaje się uzupełnieniem i pogłębieniem wyrażenia, którego używa poprzedni stych.³⁸ Talmud Babiloński komentuje to nastę-

³⁴ G. Zlatkes, *Talmud babiloński. Traktat Chagiga*, Kraków 2009, s. 69.

³⁵ *Participium passivum* zostało użyte w rodzaju męskim, podczas gdy rzeczownik ma końcówkę liczby mnogiej rodzaju żeńskiego. Taka niekoherencja nie jest jedynym przykładem w tekście Koheleta. C. Siegfried zidentyfikował kilka innych podobnych przypadków, gdzie żeńskie rzeczowniki zostały utworzone z męskich form: 9, 11, 12; 10, 17; 11, 9; 12, 1, 4, 12. Taka praktyka jest dość charakterystyczna dla stylu języka Miszny; por. t e n z e, *Prediger und Hoheslied übersetzt und erklärt*, HAT 2/3.2, Göttingen 1898, s. 14. W. D e l s m a n zidentyfikował jeszcze jeden tekst u Koheleta, w którym widoczny jest ten proces, jak go określa: „Preference of a feminine noun to a masculine”; por. t e n z e, *Zur Sprache des Buches Koheleth*, w: *Von Kanaan bis Kerala, Fs. J. van der Ploeg*, AOAT 211, Kevelaer 1982, s. 354. Obydwa dzieła cyt. za: A. S c h o r s, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words. A Study of the Language of Qoheleth*, s. 68. Tam podane zostały przykłady takich form, wraz z komentarzem autora.

³⁶ Por. tamże, s. 19.

³⁷ „There were probably also improvised prods, made with pieces of wood, with nails or the like implanted in them”; M. F o x, *Qohelet and His Contradictions*, BLS 18, Sheffield 1989, s. 324n.

³⁸ Nie jest to, jak twierdzi R. Gordis, asyndeton; por. R. G o r d i s, *Koheleth – The Man and His World. A Study of Ecclesiastes*, s. 353.

pująco: „Gdybyś myślał, że jak oścień (ררבן) jest ruchomy, tak samo ruchome są słowa Tory, przeto tekst powiada, gwoździe (משמרות)”.³⁹ R. Murphy, zauważa jednak: „The precise meaning of the metaphor of nails (pegs) is not clear. They can be conceived as giving strength and firmness, and perhaps providing a foundation for life’s activities, a basis for a responsible life style”.⁴⁰ O ile wyrażenie כררבונו wpisuje się w kategorię działania „na zewnątrz”, którego celem jest pouczanie słuchacza i dawanie mu konkretnych wskazówek, o tyle משמרות charakteryzuje „wnętrze” mędrcia, który dba o stabilność swego postępowania i działania.⁴¹

בעלי אספות

Znaczenie tego wyrażenia jest niepewne. Pierwsze słowo oznacza „mistrzów” lub „członków”, zaś drugie wywodzi się od rdzenia אסף „zbierać”, „gromadzić”. Forma rzeczownikowa obecna w tekście, to kolejny w tej księdze *hapax legomenon* Biblii Hebrajskiej. W przedstawionym kontekście można ją rozumieć dwojako: „zgromadzenia (ludzi)” lub: „zbiory (słów, powiedzeń)”. W szerokiej dyskusji wokół znaczenia tej wypowiedzi⁴² pojawiają się tacy komentatorzy, którzy widzą potrzebę przeróbki tego tekstu. Na podstawie Syr 51,26, gdzie czytamy: **נאראפ ננמ: הצי: ה וקסאחדפש אכ ננז פ: תקפ: ננמ: גלהצארת נת: נחשט טנגש**, A. Strobel proponuje następujące tłumaczenie naszego tekstu: „Worte der Weisen sind wie Stacheln und Nagel, eingesetzt im Joch (בעל)⁴³ der Weisheitsliteratur (Sammlungen), eingegeben von einem Hirten”.⁴⁴ Jednak, jak słusznie zauważa A. Schoors, emendacja formy בעלי na formę בעל jest tutaj ryzykowna, gdyż „[it] has not suport in textual tradition”.⁴⁵

Biorąc pod uwagę kontekst poprzedzający analizowaną wypowiedź, a zwłaszcza wyrażenie הכמים דברי, nasuwają się następujące możliwości interpretacji:

³⁹ G. Zlatkies, *Talmud babiloński*, s. 69.

⁴⁰ R. Murphy, *Ecclesiastes*, WBC 23A, Nashville 1992, s. 125.

⁴¹ Por. M. Fox, *A Time to Tear Down and the Time to Build Up. A Rereading of Ecclesiastes*, Grand Rapids-Cambridge 1999, s. 354.

⁴² Por. R. Gordis, *Koheleth – The Man and His World. A Study of Ecclesiastes*, s. 353n.

⁴³ Ta zmiana dokonałaby się pod wpływem greckiego „jarzmo”.

⁴⁴ A. Strobel, *Das Buch Prediger*, s. 170; cyt. za: A. Schoors, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words. A Study of the Language of Qoheleth*, cz. II: *Vocabulary*, s. 457.

⁴⁵ *Tamże*, s. 457

1. „ci, którzy zajmują się gromadzeniem słów, czyli wiedzy”, czyli eksperci (mistrzowie) słowa, którzy znają je i rozumieją;

2. „zbierający zgromadzenie”. Tutaj jednak, jak słusznie zauważa A. Schoors, „it is not clear what that means concretely: which assemblies? Members or those assemblies or leaders?”⁴⁶

Jeżeli jednak weźmiemy pod uwagę dalszy kontekst, w którym ta wypowiedź została umieszczona (12,12), gdzie wyraźnie wybrzmiewa ostrzeżenie przed zbyt dużym zanurzeniem się w studium i pisanie ksiąg, bliższa wydaje się pierwsza możliwość interpretacji.

נתנו מרעה אחד (12, 11b). Zagadnienie pasterza

Kto kryje się pod tytułem מרעה? Sam tytuł otwiera wiele możliwości. Może być nim Salomon, Mojżesz, Kohelet czy wreszcie sam Bóg. W tradycji starotestamentalnej Bóg występuje jako „pasterz” (por. Ez), ale w nieco innym kontekście. Jest On pasterzem, czyli strażnikiem, opiekunem i obrońcą. Nie znajdziemy w tradycji biblijnej potwierdzenia, że Bóg jako pasterz przekazuje słowa mędrców. Tekst Koheleta wskazuje raczej na pasterza jako pośrednika między mędrkami a adresatami, do których ci pierwsi kierują swoje pouczenia, a nie jako bezpośredniego nadawcę przekazu.⁴⁷ Dodatkowy argument stanowi fakt, że w literaturze mądrościowej biblijnego Izraela, Bóg nigdy nie jest identyfikowany z pasterzem.⁴⁸ Komentatorzy zwracają uwagę, że w procesie identyfikacji pasterza istotną rolę pełni słowo אהר. Zdaniem M. Foxa i Ch. Seowa, należy je rozumieć jako ekwiwalent przedimka określonego lub zaimka nieokreślonego „pewien”, „jakiś” (por. 1Sm 1,1; Rdz 22,2).⁴⁹ Wydaje się jednak, że eliminowanie podstawnego znaczenia słowa אהר tylko dlatego, że w niektórych tekstach ma on inną wartość, jest nieuzasadnionym nadużyciem. Przyjrzymy się znaczeniu wyrażenia „jeden pasterz”, w kontekście omawianego tekstu. „Ościenie” i „gwoździe” stają się narzędziami

⁴⁶ Tamże, s. 458.

⁴⁷ Inaczej uważa R. G o r d i s: „This is not a reference to Salomon (...), but to God, Who is often described by this epithet (Gen 49:24; Isa 40:11; Ps 23:1; 80:2; 95:7)”; t e n ż e, *Koheleth – The Man and His World. A Study of Ecclesiastes*, s. 354. Autor nie zauważa jednak, że w tekstach, które posłużyły za potwierdzenie wysuwanej tezy, Bóg jawi się jako siła sprawcza, działająca, pierwszoplanowa, tymczasem u Koheleta „pasterz” pełni wyraźnie rolę pośrednika.

⁴⁸ Por. C. B a r t h o l o m e w, *Ecclesiastes*, s. 367.

⁴⁹ Por. M. F o x, *Qohelet and His Contradictions*, s. 355; Ch. S e o w, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*, s. 388.

w rękach mędrców, służącymi przekazaniu wiedzy. W tym alegorycznym obrazie, dostrzegamy jednak pewną dosłowność. Powyższe narzędzia służyły pasterzom do prowadzenia trzody po właściwej drodze i we właściwym kierunku. Mędracy stają się zatem pasterzami, ale zależnymi, w swoich poczynaniach, od „jednego” pasterza, który jest jedynym źródłem mądrości. Kohelet jest jednym z owych pasterzy, pouczających lud, którzy prowadzą go do jedynego źródła mądrości, czyli samego Boga. Wypowiedź Koheleta miałaby zatem, na tle literatury mądrościowej biblijnego Izraela, dość nowatorski charakter. Jeśli bowiem przyjąć, że źródłem mądrości jest „jeden pasterz”, którym jest Bóg, to w kontekście poprzedzającym, gdzie mowa jest o słowach mędrców podobnych do ościeni, mamy kontynuację funkcji pasterskiej, którą otrzymują od Boga owi mężowie, stając się przewodnikami dla swojego ludu na drogach mądrości. Mamy zatem do czynienia z czymś w rodzaju sukcesji pasterskiej. Każdy kolejny mędrzec otrzymuje charyzmat prowadzenia od swojego mistrza, ale źródło tego charyzmatu jest w samym Bogu.

וַיְהִי כִּי יִתֵּן מִהֵמָּה בְּנֵי הַזֶּהָרַר (w. 12)

W tej wypowiedzi powraca znany już problem (por. 12,9), związany z rozumieniem słowa וַיְהִי. Uważna lektura nasuwa nam dwie możliwości tłumaczenia tego wyrażenia:

1. „Ponadto, mój synu, przed tymi [rzeczami] miej się na baczności”. „Te rzeczy” (הַזֶּהָרַר) zostają określone w drugiej części wypowiedzi: „pisanie wielu ksiąg” oraz „nauka”.

2. „[W tym, co] poza tymi [mędrcami] bądź uważny, mój synu”. W takim przypadku decydujący jest kontekst poprzedzający. Autor zachęca, by nie wybiegać ponad nauki mędrców. Miarą ucznia staje się rzetelne wsłuchiwanie się w naukę swego mistrza bez „własnych pomysłów”, które mogłyby te pouczenia wypaczyć. Zawiera się tu przestroga przed zbyt dużym pośpiechem w przyjmowaniu pouczeń i traktowaniu ich powierzchownie, albo pokusa przed oczekiwaniem na zbyt szybkie owoce wysiłków, jakie podejmuje uczeń. Ta formuła ma charakter instrukcji.

Wskazują na to co najmniej dwa elementy. Po pierwsze, imperatywna forma rdzenia **והר**⁵⁰ oraz forma **בני**, tak typowa dla pouczeń sumeryjskich⁵¹ czy egipskich.⁵²

W tej wypowiedzi mocno wybrzmienia autorytet mistrza i równie mocna zachęta (lub ostrzeżenie), by trzymać się jego pouczeń. Wydaje się, że ta argumentacja skłania się ku drugiemu rozwiązaniu. To, co może podważyć ten autorytet i przesłonić właściwe kształtowanie ucznia, Kohelet ujmuje w dwóch stwierdzeniach:

1. **עשות ספרים הרבה אין קץ** – „Pisaniu wielu ksiąg nie ma końca” (12a). Wyrażenie **עשות ספרים** oznacza prowadzenie zapisów oraz pracę redakcyjną nad gotowymi już dokumentami pisanymi.⁵³

2. **ולהג הרבה ינעת בשר** – „Nieustanne studiowanie [jest] znużeniem dla ciała” (12b). Rzeczownik **להג** to *hapax legomenon* zarówno u Koheleta, jak i w całej Biblii Hebrajskiej. Ten fakt, w oczywisty sposób, wywołuje dyskusję, co do znaczenia tego wyrażenia i jego interpretacji:

a) Część uczonych widzi tutaj związek tradycji rabinicznej z Koheletem i w jej świetle chce interpretować wspomniany rzeczownik. Występuje on w midraszu Rabba do Księgi Liczb (*NumR* 14): **הכמים אב ינעת הרבה בלהג דברי** – „Jeśli włożyłeś wiele bólu [wysiłku] w studiowanie słów mędrców...”⁵⁴ Godne uwagi jest to, że nie tylko na bazie semantycznej, ale i treściowej te teksty współbrzmiały ze sobą.

b) Niektórzy jednak widzą w omawianym wyrażeniu formę złożoną z przyimka oraz rdzenia („narzekać”, „rozważać”, „obmyślać”), który pojawia się w tym znaczeniu głównie w psalmach (por. Ps 1,2; 63,7; 77,13; 143,5).⁵⁵ Taka interpretacja byłaby zatem bliższa tradycji biblijnej utrwalonej w poezji.

⁵⁰ Rdzeń *rhz* choć nie jest typowy wyłącznie dla Koheleta, w koniugacji Nifal tylko w naszym tekście występuje jako ostrzeżenie (*imperativus*).

⁵¹ Por. sumeryjska *Instrukcja Szurupaka*: „Mój synu, przekazuję ci moją instrukcję, mój Ziusudra, przekazuję ci słowo, nakłoń ucho na moje słowo”; W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Winona Lake 1992, s. 92

⁵² Por. *The Instruction of Ani*, w: J. B. Pritchard (red.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1955², s. 420n.

⁵³ Na temat związków tego hebrajskiego wyrażenia z podobnymi wyrażeniami biblijnymi oraz ich ekwiwalentami w innych językach semickich, por. Ch. Seow, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*, s. 389.

⁵⁴ M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim*, s. 693.

⁵⁵ Por. M. D. Ahod, *Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth*, *Biblica* 33/1952, s. 219. Wyprowadza on ten hebrajski wyraz z północno-semickiego rdzenia *lahiga*, wyrażającego ideę studiowania, rozważania.

c) Odnotujmy jeszcze jeden głos w dyskusji nad pochodzeniem omawianej formy. C. Whitley widzi w obecnym zapisie hebrajskim przykład haplografii spółgłoski ה; zapis wyglądałby następująco: להנה הרבה. Mielibyśmy w ten sposób do czynienia z rzeczownikiem: הנה („narzekanie”, „jęczenie”). W takim znaczeniu jest on poświadczony w trzech biblijnych tekstach (por. Hi 37,2; Ps 90,9; Ez 2,10), a w tekstach pozabiblijnych, także w midraszu Rabba do Księgi Rodzaju (*GenR* 49,2).⁵⁶

Wszystkie wymienione propozycje mają swoje uzasadnienie. Druga i trzecia są w punkcie docelowym identyczne: chodzi o podkreślenie wysiłku czy nawet cierpienia związanego z formacją młodego adepta, uczenia się mądrości od swego mistrza. Pierwsza interpretacja wydaje się jednak koherentna z kontekstem całego wiersza. Jeżeli całą wypowiedź potraktujemy jako zdanie nominalne, mamy dwie jego części, połączone domyślnie czasownikiem „być”. Pierwsza część określa jakość studiowania, rozważania, zgłębiania: jest ono nadmierne. Taki rodzaj aktywności powoduje znużenie ciała. Jeśli przyjęlibyśmy wersję „nieustannego narzekania”, które powoduje znużenie ciała, taka interpretacja odbiegałaby od charakteru poprzedniego wyrażenia. Pisanie wielu ksiąg łączy się raczej z „nadmiernym studiowaniem” niż z „nadmiernym narzekaniem”.⁵⁷

סוף דבר הכל נשמע (w. 13a)

Rdzeń סוף, jest w Biblii Hebrajskiej najczęściej kojarzony z rzeczownikiem własnym będącym częścią wyrażenia: ים-סוף („morsze sitowia”).⁵⁸ Przyjmuje on także formę werbalną; oznacza wtedy „skończyć się”, „zginąć” (por. Ps 73,19; Est 9,28). Jednak znane jest inne znaczenie tego rdzenia jako rzeczownika pospolitego (סוף), który pojawia się pięciokrotnie w Biblii Hebrajskiej, w tym trzy razy u Koheleta (3,11; 7,2; 12,13)⁵⁹. Oznacza „koniec”, „kres”. Występuje w następujących wyrażeniach:

3,11: מראש ועד-סוף („od początku do końca”);⁶⁰

⁵⁶ C. F. Whitley, *Koheleth: His Language and Thought*, BZAW 148, Berlin 1979, s. 104.

⁵⁷ Takie rozumienie intencji narratora zdaje się potwierdzać dodatkowo spójnik ו, który wyraźnie nadaje obydwu wypowiedziom jedność logiczną.

⁵⁸ Por niektóre przykłady: Wj 10, 19; 13, 18; 15, 4; Lb 14, 25; Pwt 1, 40; Ps 106, 7. 9.

⁵⁹ Poza Księgą Koheleta, spotykamy go w 2Krn 20, 16 oraz w Jl 2, 20.

⁶⁰ Jest to przykład meryzmu.

7,2: סוף כל־האדם („kres każdego człowieka”);⁶¹

12,13: סוף דבר („kres mowy”, „sprawy”, „rzeczy”).⁶²

Ten rzeczownik pojawia się jednak dość często w tekstach aramejskich, zarówno tych biblijnych (por. Dn 4,8.19; 6,27; 7,26.28), jak i pozabiblijnych.⁶³ Płyynie z tego słuszne przekonanie, że, będąc przykładem arameizmu, wskazuje na późne pochodzenie omawianego tekstu Koheleta.

Od strony formalnej wyrażenie סוף דבר reprezentuje dość typową formułę podsumowującą w Talmudzie.⁶⁴

W tradycji biblijnej taki sposób podsumowania omawianej kwestii wydaje się nieznanym.⁶⁵ Pozostaje natomiast typowy dla literatury pobiblijnej, w tym talmudycznej.

Wyrażenie הכל נשמע wpisuje się w formułę konkluzji i ją dynamizuje. Niezależnie od tego, jak odczytamy i zinterpretujemy jego formę gramatyczną,⁶⁶ trzeba uznać, że jest to typowy dla retoryki hebrajskiej przykład apozycji. W pojęciu דבר mieści się bowiem „to, co zostało usłyszane”, to, co się słyszy. Mowa tu o treści, o przedmiocie materialnym tego pojęcia.

Teraz autor konkretyzuje treść wspomnianej formuły, podając dwie najważniejsze wartości, o których należy pamiętać.

את־האלהים ירא ואת־מצותיו שמור (13b)

Te dwa obrazy, które znajdują się na końcu dzieła, wydają się na pierwszy rzut oka obce myśli Koheleta, a z całą pewnością ich zestawienie nie jest czymś, czego można byłoby oczekiwać w tym miejscu. „Bojaźń Boża i przestrzeżenie Jego przykazań” pojawia się tu po raz pierwszy. Dlatego dla wielu komentatorów jest to dowód skłania-

⁶¹ Wyrażenie idiomatyczne oznaczające: „śmierć”.

⁶² W tym wyrażeniu wyraźnie rzuca się w oczy brak przedimka określonego, typowego dla *nomen rectum* w *status constructus*. Ten brak nie tyle jest błędem gramatycznym, ile przykładem retoryki hebrajskiej, która każe nam traktować to wyrażenie jako *terminus technicus*.

⁶³ M. J a s t r o w, *A Dictionary of the Targumim*, 968.

⁶⁴ W tekstach aramejskich spotykamy trzy wyrażenia z rzeczownikiem סוף דבסוף „zakończenie wiersza”; סופיה דספרא „zakończenie księgi”; סוף הלכתא „zakończenie Halachy”; por. M. S o k o l o f f, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat-Gan 1990, s. 371.

⁶⁵ Por. teksty zawierające konkluzje: Hi 31, 40; Jr 51, 64; Ps 72, 20.

⁶⁶ Forma czasownika נשמע pozostawia pewną swobodę interpretacji. Może być bowiem odczytana jako: 1. *imperfectum* 1 osoby liczby mnogiej Q; 2. *participium* w koniugacji Ni („to, co się słyszy”); 3. *perfectum* w koniugacji Ni („zostało usłyszane”).

jący do stwierdzenia, że tekst, który czytamy, nie wyszedł spod tego samego pióra, co reszta księgi.⁶⁷ Co więcej, myśl wyrażona w tej wypowiedzi wydaje się obca Koheletowi. O ile temat „bojaźni Bożej” pojawia się na kartach dzieła (por. 5,6; 3,14; 8,12-13), to temat przykazań Bożych nie został nigdzie wyraźnie zdefiniowany.⁶⁸ Jest to natomiast ulubiony temat Deuteronomisty (por. Pwt 5,29; 6,2; 8,6; 13,5; 17,19; 31,12). Należy również zauważyć, że obydwie elementy można odnaleźć w późniejszej tradycji, utrwalonej w Księdze Syracydesa (por. 1,26-30; 2,16; 10,19; 23,27).

Jednak lektura epilogu w kontekście całej Księgi Koheleta każe nam zwrócić uwagę na fakt, że wyrażona w tym miejscu tak klarownie idea bojaźni i posłuszeństwa wybrzmiewa już nieco wcześniej w tym dziele, choć nie tak dosłownie. Kohelet powiąże ideę bojaźni Bożej ze ślubem (יָדָה) składanym przed Bogiem. Domaga się, by właśnie ze względu na bojaźń wobec Boga wypełnić swoje śluby (por. 5,1-7). Śluby, które człowiek składa, mają być poprzedzone właściwym nastawieniem do Boga, które znamionuje oszczędność we własnych słowach (5,1). Składanie ślubów (por. 5,3) jest aktem liturgicznym, związanym z kultem. Może mamy więc do czynienia z nowym obliczem „kultu” Boga, który zapowiada Kohelet? Bojaźń Boża i posłuszeństwo Jego przykazaniom byłoby w tej konwencji pojęć wskazaniem na potrzebę tego kultu. Z drugiej strony, w tekście tym rysuje się przyczynek do biblijnej antropologii. To właśnie bojaźń Boża i posłuszeństwo (zatem, ogólnie mówiąc, kult składany Bogu), charakteryzuje i określa to, kim jest w swojej istocie człowiek (12,13c). Realizuje się on w pełni w swojej relacji do Boga, która zostaje opisana przez te dwa imperatywy moralne.

יָדָה בְּמִשְׁפָּט – Idea sądu Bożego (12, 14)

Kohelet formułuje ideę sądu, który przeprowadzi Bóg. Kauzatywno-sprawcza forma czasownika בּוֹיָא, jednoznacznie wskazuje na auto-

⁶⁷ Por. A. L a u c h a, *Kohelet*, s. 221-223. Podobnie wyraża swoje stanowisko znawca Koheleta, R. M u r p h y: „The epilogue is obviously putting forth an ideal which has been developed elsewhere and which is not a concern in Ecclesiastes”; t e n z e, *Ecclesiastes*, s. 126.

⁶⁸ W całej księdze tylko dwukrotnie pojawia się wyrażenie: שָׁמַר מִצְוָה. Po raz pierwszy w 8, 13. Tutaj jednak nie można stwierdzić z całą pewnością, o jakie „przykazania” czy „rozkazy” chodzi. Samo wyrażenie – jak i kontekst, w którym się pojawia – każą myśleć raczej o rozkazach królewskich (por. 8, 12). Po raz drugi z tym wyrażeniem mamy do czynienia w 12,13. Tutaj jednak nie ma żadnych wątpliwości, że chodzi o „przykazania Boga” (forma sufigowana tego rzeczownika każe nam przywołać Boga).

ra sądu i głównego sędziego, a być może nawet jedyne sędziego. Podobny schemat znajdujemy w Koh 11,9. Tekst ten jest przestrożą skierowaną do młodzieńca, który zachęcany do korzystania z życia, musi wysłuchać także ostrzeżenia: **כִּי עַל-כָּל-אֱלֹהִים יִבְיֹאךְ הָאֱלֹהִים בַּמִּשְׁפָּט** – „wiedz jednak, że z powodu tego wszystkiego, Bóg przyprowdzi cię na sąd”.

W Koh 12,14 zmienia się dopełnienie. Przedmiotem sądu nie jest już młodzieniec, ani żaden konkretny człowiek, lecz ludzkie czyny. Tekst mówi o dwóch kategoriach czynów. Najpierw używa dość pospolitego określenia **כָּל-מַעֲשֵׂה**, następnie mówi o tym wszystkim, co jest ukryte (**כָּל-נִעְלָם**).⁶⁹ Podstawą boskiego sądu staje się „to, co ukryte” (podkreśla to obecność przyimka **עַל** przed całym wyrażeniem). To, co staje się podstawą sądu, zostaje dodatkowo zróżnicowane: **אִם-טוֹב וְאִם-רָע**. To ostatnie stwierdzenie przywołuje myśl zawartą w Koh 3,17: „Bóg będzie sędził [**יִשְׁפֹּט**] tak sprawiedliwego [**אֶת-הַצְּדִיק**], jak i złego [**וְאֶת-הָרָשָׁע**]”. Widać w tym miejscu daleko idącą paralelę. Wydaje się jednak, że konkluzja Księgi Koheleta, mówiąca o sędzię, wybrzmiewa bardziej zdecydowanie i ma uroczysty wydźwięk. Oto Bóg przyprowdzi na sąd. Jest On ukazany jako jedyny suweren, który ma prawo sądzić. Ten sąd dokonuje się już nie tylko nad człowiekiem, ale nad całą rzeczywistością, która jest dobra i zła. Ma zatem charakter już nie tylko antropologiczny, ale kosmiczny.

Lektura tekstu hebrajskiego pokazała, że interpretacja epilogu ma dość istotne znaczenie dla rozumienia całej księgi, niezależnie od tego, czy przyjmujemy, że jego (tzn. epilogu) autorem jest Kohelet czy też inna osoba.⁷⁰ Uwagę czytelnika powinno zwrócić to, że

⁶⁹ Forma: **נִעְלָם** to *participium* w koniugacji Nifal od rdzenia: **עִלַּם**. Wyraża on ideę czegoś ukrytego, nieznanego. W BH pojawia się 30 razy. U Koheleta tylko w 12, 14.

⁷⁰ Nie zajmujemy się kwestią autorstwa epilogu ani nie rozstrzygamy tego problemu. Jednak wypada zaznaczyć, że obecnie dość powszechnie przyjmuje się podwójne autorstwo epilogu. Pierwsza część epilogu (12,9-11) pochodziłaby od ucznia Koheleta, który naukę mistrza osadził w szerszym nurcie mądrościowym Izraela. Słowa Koheleta to słowa pasterza, którym w tym przypadku jest jedyny Bóg Izraela. Z tą częścią związany jest również tytuł księgi (1,1). Druga część epilogu (12,12-14) to dzieło innego redaktora/autora, u którego widoczna jest zależność od Koheleta na gruncie leksykalnym. Więcej zob. L. Schwiehorst-Schönbeger, *Kohelet: Stand und Perspektiven der Forschung*, BZAT 254, Berlin-New York 1997, s. 5-38. Inne zdanie na ten temat ma M. Fox, który dowodzi, że cała Księga Koheleta ma jednego autora. Autor Księgi Koheleta opowiada historię pewnego człowieka o imieniu Kohelet, którego niejako dopuszcza do głosu w formie długiego dyskursu. „Ja” autora daje znać o sobie

sylwetkę mędrca nakreślono w sposób dynamiczny. Mało mówi się o jego przymiotach, to znaczy o tym, kim był. W tekście pojawia się wyłącznie stwierdzenie, że był „mędrcem”. Cały nacisk zostaje położony raczej na jego działanie. Taki sposób prezentacji jest jednak typowy dla tradycji biblijnego Izraela, gdzie bohatera poznajemy po jego konkretnym działaniu. Mamy do czynienia ze sposobem postępowania typowym dla nauczyciela, który swoją mądrością potrafi i chce się dzielić. Co więcej, czyni z niej naturalne narzędzie komunikacji. Przypomnijmy zatem opisane działania Koheleta, w których można wyróżnić dwie formy: metodę i treść. Jego metoda jest prosta:

– Ustawicznie przekazuje wiedzę ludowi. Czyni to zawsze, z determinacją i daleko idącą pewnością co do swojej, tak właśnie rozumianej, misji (por. 12,9a). Czyni to z roztropnością, biorąc pod uwagę nie tylko wymagania słuchaczy, ale także ich dyspozycję do słuchania.

– W przekazie mądrości kieruje się nie tylko uczciwością ale i rzetelnością przekazu (por. 12,10).

– Porządkuje wiedzę, która sam ma, oraz tę, która znajduje się w tzw. ogólnym obiegu. Chodzi o wiedzę, która jest treścią przekazu w rodzinie i w społeczności – o „mądrość ojców”. Ta wiedza, przekazywana z pokolenia na pokolenie, która daje wskazówki co do tego, jak należy postępować w konkretnych sytuacjach życiowych, wiedza pragmatyczna, która przyjmuje formę przysłów, wymaga uporządkowania i usystematyzowania (12,9b). Kohelet umieszcza otrzymane przysłowia w nowym kontekście, wydobywając z nich nowe znaczenie. W sferze zainteresowań mędrca jest więc nie tylko „techniczne” gromadzenie przysłów, ale raczej ich hermeneutyka. W ten sposób gromadzona i przekazywana wiedza otrzymuje charakter uniwersalny.

– Kohelet dba o komfort słuchacza, dostarczając mu nie tylko treści, ale i formy przekazu. Jego słowa są „przyjemne” (por. 12,10a). Piękno przekazu, dobór odpowiednich słów i model argumentacji to nie wyłącznie uczt intelektualna, ale nade wszystko uczt duchowa. Celem mędrca staje się bez wątpienia ożywienie serca słuchacza i uczynienie go gotowym do przyjęcia prawdy, czyli pobudzenie jego ducha. To pobudzenie nierzadko oznacza jednak niepokój, jaki przy-

w epilogu (12,9-14) w formie „mój syn”. Autor księgi wprowadza Koheleta w 3 osobie w 1,1 oraz 1 2. Ta sama fraza kończy także księgę (12, 8). Ten model wskazuje na to, że Kohelet nie jest tą samą osobą, co autor księgi, lecz „osobistością”, przez którą autor księgi przemawia; por. M. Fox, *Frame Narrative and Composition in the Book of Qohelet*, s. 83-106 oraz t e n Ź e, *Qohelet and His Contradictions*, JSOTS 71, Sheffield 1989, s. 316n.

chodzi wraz z prawdą, która nie jest tak oczywista dla słuchającego. Dlatego jego słowa są często jak „ościenie” czy „umocowane gwoździe” (por. 12,11a). Taki sposób przekazu nadaje mędrcowi funkcję pasterską (por. 12,11b).

Treść przekazu, którą odczytujemy w epilogu, można sprowadzić do konkretnych wskazówek, które nierzadko przybierają stanowczy i nie znoszący sprzeciwu ton tego, który dokładnie wie, o czym mówi i dlaczego tak właśnie mówi. Są to pouczenia człowieka doświadczonego, który nie tylko przekazuje to, co sam kiedyś otrzymał od swego mistrza, ale dzieli się doświadczeniem przepracowania w sobie tych treści. Z tego płynie pewność i żarliwość jego przekazu. Pierwsze wezwanie można określić jako daleko idący pragmatyzm mędrca. Jest to wezwanie do roztropności w obcowaniu z wiedzą i poznaniem (por. 12,12). Nie można studiować i zgłębiać wiedzy dla niej samej, pamiętając, że jej nadmiar wyczerpuje. Mędrzec przestrzega zatem przed pokusą skrajnego podchodzenia do wiedzy: albo ją w ogóle odrzucam, co prowadzi do głupoty i ośpienia umysłu, albo tylko ona się liczy, co z kolei jest prostą drogą prowadzącą do pychy serca. Trzeba znaleźć „złoty środek”. Tym remedium staje się bojaźń Boża. Dzięki niej człowiek doświadcza wewnętrznej równowagi i harmonii. Ostatecznie, bojaźń Bożą Kohelet rozumie w kategoriach wierności Prawu (por. 12,13b).

Ostatnie słowa kazań odwołają się do znanego z Ewangelii obrazu ojca rodziny, który „ze swego skarbcza wydobywa rzeczy stare i nowe”. Kohelet – ojciec rodziny – należy do kategorii mędrców, którzy nie próbują odkrywać tego, co już jest odkryte ale też nie poprzestają na tym, co ogólnie znane. Interpretują oni rzeczywistość z należnym jej szacunkiem, wzywają do pokory wobec tajemnicy poznania i rozumienia, dają konkretne wskazania tym, których serce jest jeszcze niestałe i niespokojne, dzielą się wytrwale własnym doświadczeniem i wskazują na istnienie Kogoś, do kogo zmierzać ma całe ludzkie poznanie. Przy tym wszystkim zachowują ogromny szacunek dla swego ucznia, nie zapominając nigdy, że i sami wzrastali kiedyś przy mistrzu.