

Marian Filipiak

Natura refleksji sapiencjalnej Koheleta w świetle historii mądrości starotestamentalnej

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 7, 187-196

1974

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.

KS. MARIAN FILIPIAK

NATURA REFLEKSJI SAPIENCJALNEJ KOHELETA W ŚWIELE HISTORII MĄDROŚCI STAROTESTAMENTALNEJ

I MĄDROŚĆ STAROŻYTNEGO WSCHODU (UWAGI OGÓLNE)

Człowiek zawsze z doświadczeń życia wyprowadzał wnioski, które pozwoliły by mu uchronić się od niebezpieczeństw zewnętrznych oraz zdobyć powodzenie i szczęście. Wnioski te przechodziły z pokolenia na pokolenie, bogaciły się o nowe doświadczenia stając się mądrością narodów. Wszystkie narody starożytnego Wschodu miały swoją „mądrość”, która zawarta jest w literaturze mądrościowej tych narodów¹. Mądrość ta, oparta na wielowiekowym doświadczeniu, pojmowana była praktycznie jako sztuka życia, w której szczególną uwagę zwracało się na dobór trafnych środków zapewniających powodzenie.

Próby rozwiązania za pomocą rozumu życiowych problemów człowieka zawarte w literaturze mądrościowej starożytnego Wschodu były rezultatem obserwacji i refleksji nad wydarzeniami dokonującymi się w świecie oraz nad doświadczeniem własnym i innych. Celem tych refleksji nie było poznanie pierwszych zasad, które uzasadniają wszystkie zjawiska (poznanie teoretyczne), lecz wnioski użyteczne dla praktycznego dobra człowieka. Poszukiwanie tego, co jest dobre (*tôb*) i to dobre nie w oczach Boga, lecz dobre dla człowieka, było kwestią fundamentalną starożytnej mądrości. Była to zatem sztuka życia, sztuka „bycia szczęśliwym”. Wyraził to doskonale Kohelet 1, 3: jaką korzyść ma człowiek z całego swego trudu, jaki zadaje sobie pod słońcem. W związku z tym nacisk położony jest nie na zadania człowieka, lecz na środki umożliwiające zdobycie tego, co „dobre”. W tych poszukiwaniach chodziło o dobro człowieka jako takiego, niezależnie od jego historycznych uwarunkowań. Rady, jakie daje mędrzec, mają znaczenie dla każdego człowieka niezależnie od jego narodowości, mają charakter „etyki” obowiązującej wszystkich. Mądrość starożytna potrafiła przebić skorupę różnic kulturalnych i środowiskowych i ukazać to, co jest powszechne i stałe w naturze człowieka, niezależnie od tego, gdzie i kiedy żył. Jeżeli ktoś zacząłby kiedyś

¹ Z najważniejszych opracowań na ten temat zob.: G. Castellino, *Sapienza Babilonese*, Turin 1962; Van J. Dijk, *La sagesse suméro-accadienne*; Leiden 1953; E. Gordon, *Sumerian Proverbs*, Chicago 1959; W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960; H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, Berlin 1966; tegoż autora, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tübingen 1968; E. Würthwein, *Die Weisheit Ägyptens und das Alte Testament* (Schriften der Philipps-Universität, Marburg 6), Marburg 1960.

wątpić o braterstwie ludzkości i wspólnocie wszystkich ludów i wszystkich ras, wystarczy, by sięgnął do ich zasad i przypowieści, ich przykazań i przysłów, a wątpliwości jego rozwieją się. Z racji swego charakteru kosmopolitycznego literatura mądrościowa jednego narodu lub jednej epoki łatwo mogła być asymilowana przez inne narody i inne epoki. Mądrość zawarta w tej literaturze zwracająca się do człowieka bardziej w postaci rady i sugestii niż nakazu (ze względu na to, że pochodzi pierwotnie z doświadczenia) nie była mimo to mądrością świecką, laicystyczną. I to pomimo faktu, że rozwinęła się w grupie ludzi, którzy nie interesowali się zawodowo ani religią, ani mitologią, ani kultem; pisarze i mędracy byli zwyczajnie laikami. Rzeczywistość człowieka starożytnego Wschodu nie była nigdy rzeczywistością czysto świecką; człowiek ten zawsze w jakiś sposób swe losy i swoje postępowanie wiązał z bóstwem. Dlatego także prawa odkrywane w świecie są prawami boskimi, którym człowiek winien się poddać.

W literaturze sapiencjalnej rozróżnia się głównie następujące rodzaje literackie: przysłowia (bądź to przysłowia czysto ludowe, bądź przysłowia mędrców skonstruowane w sposób literacki), przestrogi i napomnienia (zachęcające do przestrzegania zasad sprawiedliwości, roztropności, przezorności), maksymy (oceniające różne postawy), dialogi, zagadki, bajki i rozważania bardziej rozbudowane.

To, co powiedziano wyżej o literaturze sapiencjalnej starożytnego Wschodu, odnosi się także do literatury mądrościowej Izraela, aczkolwiek istnieją między nimi znaczne różnice. Mądrość biblijna ma charakter demokratyczny, odnosi się w równym stopniu do wszystkich ludzi; w pismach natomiast egipskich i babilońskich mądrość odnosi się do jednej grupy społecznej, mianowicie do urzędników królewskich i pisarzy. Stąd normy etyczne izraelskiej literatury mądrościowej mają charakter uniwersalny, w odróżnieniu od mądrości pozabiblijnej, gdzie mają one charakter profesjonalny.

W mądrości biblijnej pojawiają się często takie tematy jak posłuszeństwo rodzicom, szacunek dla kobiety, troska o biednych, natomiast w Egipcie i Babilonii są one akcentowane w znikomym stopniu.

W Mezopotamii pewna grupa tekstów mądrościowych miała charakter magiczny, była sztuką zaklęcia, uprawiania czarów; w Izraelu mądrym był ten, kto posiadał umiejętność roztropnego postępowania. Tę umiejętność Jahwe daje dla odróżnienia dobra od zła, prawdy od kłamstwa, tego, co pożyteczne, od tego, co szkodliwe (Iz 44, 25; Jr 50, 35; 51, 57; Koh 4, 13 i inne).

I wreszcie, mądrość biblijna ma nastawienie praktyczne: zajmuje się codziennymi problemami życia ludzkiego; mądrość egipska ma charakter bardziej intelektualny, jej uwaga skupia się na życiu przyszłym.

Literatura mądrościowa starożytnego Wschodu w swej całości nie miała charakteru nacjonalistycznego, zaś w Izraelu po niewoli stała się własnością narodu, przyjęła cechy wynikające z izraelskiej koncepcji Boga. Na czym polegała specyfika mądrości izraelskiej?

II MĄDROŚĆ IZRAELSKA²

Trudno ustalić początki twórczości gnomicznej w Izraelu. Jak wynika z kilku tekstów biblijnych, już wcześniej istniały przysłowia ludowe (1 Sm 24, 14; 1 Krl 20 11; Jr 23, 28 b); z postacią natomiast Salomona związana jest poezja artystyczna kultywowana przez mistrzów mądrości oraz pierwszy zbiór materiału gnomicznego (1 Krl 5,9—14). W w. VIII mędrcy, obok proroków i kapłanów należeli z pewnością do klasy, która kierowała duchowo Izraelem (Jr 18, 18). Podczas gdy prorocy głosili „słowa” Jahwe, kapłani uczyli „Tory”, — mędrcy służyli swymi radami we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego nie wyłączając spraw politycznych. O ile przysłowia ludowe podawały przede wszystkim reguły pozwalające uniknąć w życiu niebezpieczeństw, o tyle mądrość mistrzów kładła szczególnie nacisk na formację człowieka. Zakresem nauki sapiencjalnej była ta dziedzina, która nie jest regulowana ani przez kult, ani przez wyraźny rozkaz Jahwe: jest to dziedzina życia codziennego, kontaktów z ludźmi, z rzeczami, ze sobą samym. Mistrz mądrości zwracał się do swego słuchacza lub raczej czytelnika ze swoimi radami próbując trafić przede wszystkim do jego umysłu. Rady te zawierały obserwacje czysto praktyczne (np. dotyczące korzyści płynących z bogactwa i zła związanego z ubóstwem: Przp 10,15; 14,20; por. 10,4—5; 30,7—9) a ponadto podawały reguły życia, które wychodząc z doświadczenia wskazywały drogi prowadzące do powodzenia i sukcesu. Jako środki służące do powodzenia podawano między innymi: mądrość (Przp 2; Koh 7,11. 19; 10, 10 i inne), pracowitość (Przp 10,4), bojaźń Jahwe (Przp 14,27a; 15,33; Koh 7,18; 8, 12—13).

Tak pojęta mądrość, obok słowa prorockiego, a więc objawienia wertrykalnego pochodzącego z góry, była dla Izraela nowym objawieniem, objawieniem horyzontalnym, które poprzez obserwację nad naturą, historią i życiem ludzkim, szukało odkrycia woli Bożej (por. Ef 5,17). Ta mądrość płynąca z doświadczenia istniała w Izraelu w okresie przed niewolą jako szczególna postawa ducha obok wiary w Jahwe. Podczas gdy słowa Jahwe zwracały się do ludu izraelskiego jako całości, słowo mędrca zwracało się do jednostki; prorok proklamował swoje nakazy uzasadniając je autorytetem boskim: „Tak mówi Jahwe” (Jr 2, 25; 15, 19 i inne; Ez 14,21; 30, 13 i inne), mędrzec uzasadnia swoje rady doświadczeniem; mądrość ma charakter uniwersalny, jest „filozofią wieczystą”, podczas gdy wiara w Jahwe opiera się na działaniu Boga w historii Izraela. W ten sposób mądrość i wiara w Jahwe istniały równorzędnie obok siebie

² Z najważniejszych opracowań na ten temat zob.: J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung. Eine Studie zur Nationalisierung der Weisheit in Israel*, (BZAW, 62), Giessen 1933; G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970; tegoż autora, *La sagesse en Israel*, Rev. Theol. de Louvain, 1(1971) 69—75; H. J. Hermisson, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*, Neukirchen 1968; Ch. Bauer-Kayatz, *Einführung in die alttestamentliche Weisheit*, Neukirchen 1969; J. Lindblom, *Wisdom in the Old Testament Prophets* (VTS, III), Leiden 1960²; M. Noth, Th. Winton, *Wisdom in Israel and the Ancient Near East* (VTS, III), Leiden 1960²; O. Rankin, *Israels Wisdom Literature*, Edinburgh 1936 (1954²); H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, Berlin 1966; U. Skladny, *Die ältesten Spruchsammlungen in Israel*, Göttingen 1962; W. Zimmerli, *Zur Struktur der alttestamentlichen Weisheit*, ZAW 51(1933) 177—204; tegoż autora, *Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttest. Theologie*, w: *Sagesses du Proche-Orient ancien*, Paris 1963, s. 121—137.

z tym, że mędrzec zdawał sobie sprawę, że nie może dogłębnie poznać porządku ustanowionego w świecie przez Boga (por. Jb 28, 12—28; Koh 7, 14b; 8, 16—17; 9, 1). Zakres mądrości był znacznie ograniczony wiedzą zakomunikowaną z objawienia prorockiego; „Serce człowieka obmyśla drogę, lecz Jahwe utwierdza kroki” (Przp 16, 9; por. 10, 22; 20, 24; 21, 30). Człowiek decyduje o swoim postępowaniu, ale Jahwe kieruje jego krokami. W tych słowach zostają zachwiane same podstawy myśli sapiencjalnej, według której istnieje wewnętrzny związek między działaniem a powodzeniem człowieka. A zatem, jeśli nie istnieje stały, wewnętrzny związek między postępowaniem człowieka a jego sytuacją (wynikającą z tego postępowania), wtedy mądrość, która opiera się na doświadczeniu musi zamilknąć, ponieważ nie odpowiada rzeczywistości. Uratować się będzie ona mogła tylko wówczas, gdy wzniesie się ponad doświadczenie, do przyczyny wszelkiego „dziania się”, do w o l n e j i zbawczej aktywności Boga. Wprawdzie w Izraelu, pod wpływem wiary w Jahwe ten porządek, który wewnętrznie kieruje działalnością ludzką (w ten sposób, że sytuacja człowieka wynika z jego postępowania) był od początku z coraz większą intensywnością pojmowany w sensie etyczno-religijnym. O ile jednak w okresie poprzedzającym niewolę wiara w Jahwe i mądrość miały mało punktów stykowych, to po niewoli oba równorzędnie dotąd istniejące elementy zlewają się razem. Mądrość, dotąd uniwersalistyczna staje się izraelska, staje się ideą centralną późniejszej teologii judaistycznej. Pojęcie mądrości i pobożności z jednej strony, oraz głupota i bezbożność z drugiej strony — niemal się identyfikują. Streszcza to częste w literaturze mądrościowej zdanie: „Bojaźń Boża początkiem mądrości” (Przp 1, 7; 9, 10; Syr 1, 11—21; 19, 20; Jb 28, 28). Mądry postępuje według Bożego upodobania, unika tego, co jest niemiłe Bogu (Przp 6, 16; 8, 7; 11, 20). Mędrzec wypełnia prawo (Syr 6, 37; 9, 15), które jest wcieleniem mądrości (Syr 15, 1; 19, 20). Jednym słowem, Izrael przełożył swą wiarę na język mądrości, na co w niemałym stopniu wpłynął rozwój kultury hellenistycznej. Także stara mądrość była rozumiana kilka razy jako dar Boży (Wj 28, 3; Pwt 34, 9; 1 Krl 3, 28; 5, 9), zwykle jednak przez mądrość rozumiano się znajomość życiowej „prostej drogi” zaczerpniętą z doświadczenia i z refleksji sapiencjalnej.

Jaka jest natura refleksji sapiencjalnej okresu po niewoli? W mądrości tego okresu historia Izraela staje się przedmiotem refleksji sapiencjalnej (Syr 44, 1—50, 26). Cała historia zbawienia jest przedstawiona jako dzieła mądrości (Mdr 10, 1—11, 1). Tylko w Izraelu mądrość znalazła swoje mieszkanie (Syr 24, 8—12), poprzez Izrael będzie znana całemu światu (Mdr 18, 4). W związku z tym nawiązywaniem do własnej przeszłości w pismach sapiencjalnych bardzo często pojawiają się zwroty, obrazy i myśli zapożyczone ze starszych ksiąg biblijnych. I tak np. księga Pp korzysta z proroków³, Kohelet przede wszystkim z księgi Rodzaju⁴, autor księgi Mądrości korzysta z wielu ksiąg biblijnych, np. Mdr 13, 11—13 wykazuje wpływ tekstu Iz 44, 13—20⁵. W tekście Przp 1—9 przypisuje się mądrości autorytet niemal słowa Bożego: od usłuchania jej głosu zależą zbawienie

³ Zob. A. Robert, R. Tournay, A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques*, Paris 1963.

⁴ Ch. C. Forman, *Kohelet's Use of Genesis*, The Journ. of Sem. Stud. 5(1960) 256—263.

⁵ K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, Poznań 1969, s. 205n.

lub ruina człowieka (Przp 3, 18. 22; 4, 13. 22; 8, 35). Poprzez mądrość mówi więc sam Jahwe. Słowo Jahwe, od którego zachowania zależy życie lub śmierć (Pwt 8, 3. 19; 6, 24; 30, 15. 19 i inne) nie zwraca się już do ludu jako całości, lecz — zgodnie z myślą sapiencjalną — do jednostki. Mądrość ukazuje się jako mistrzyni na placu i na drogach (Przp 1, 20) i szuka mieszkania u ludzi (Syr 24, 7). W księdze Syracha szukanie mądrości oznacza staranie się o to, by dobrze opanować prawo (15, 1). Poznanie prawa i trzymanie się go jako swej własności w życiu, ta bardzo głęboka, nawet religijna cześć dla prawa, jest jednym z najistotniejszych elementów w nauce Syracha. Ta religijna cześć dla prawa, posiadanie prawa, będzie Izraelitę trzymał w granicach tego, co słuszne i prawe, pozwoli mu żyć mądrze.

Mądrość jednak nie mieszka tylko w Izraelu, Bóg daje ją wszystkim, którzy Go kochają (Syr 1, 10), przez nią panują królowie, rządzą władcy, wyrokują urzędnicy (Przp 8,15—16; por. Mdr 6, 9). Uniwersalizm mądrości wynika z jej relacji z faktem stworzenia świata.⁶ W tekście Przp 8 mądrość jest przedstawiona jako „pierworodna” wszelkiego stworzenia Bożego: dlatego gdy Bóg stwarzał świat, mądrość była już przy Jego boku (Przp 8, 27—30) i brała czynny udział w dziele stworzenia.⁷ Ponieważ mądrość pośredniczyła w akcie stworzenia, „jest sprawczynią wszystkiego”, „wszystko sprawia” (poza Przp 8, zob. Przp 3,19; Mdr 7,21; 8, 5; 9, 9), dlatego jest ona rozlana na wszystkie dzieła Boże (Syr 1,9)⁸. W hymnie o mądrości w Syr 24 stanowiącym syntezę dotychczasowej spekulacji mądrościowej, mądrość jest opisana w jej funkcji kosmicznej i historyczno-zbawczej. Jak słowo, tak i mądrość emanuje z ust Boga (w. 3), mieszka u Boga i jest obecna wszędzie na ziemi szukając sobie mieszkania wśród ludzi (w. 3—7). Ponieważ jej poszukiwanie okazało się daremne, Bóg ofiarował jej mieszkanie w Izraelu. Tam „zapуściła korzenie” i wzrosła w postaci „księgi przymierza Boga Najwyższego” stając się drzewem majestatycznym (w. 12—13). Wszyscy ludzie zostali zaproszeni do korzystania z owoców tego drzewa mądrości (w. 19—22). Tak więc mądrość biblijna z jednej strony została utożsamiona z Prawem, a z drugiej strony jest mowa o mądrości jako o jednym z przymiotów Boga. Co więcej, jest ona często tak przedstawiona, jakby była żywą osobą (Przp 8, 22; Syr 24, 5—39), a ponadto posiada boskie przymioty: jest niezmienna (Mdr 7, 27), święta (Mdr 7,22), wszechmocna (Mdr 7,23, 27), pozostaje wspólnie z Bogiem (Mdr 8, 3; 9, 9), zasiada na boskim tronie (Mdr 9,4.10), dzieli Jego wszechwiedzę (Mdr 8, 4), podtrzymuje świat w istnieniu (Mdr 7, 23. 24. 27). Biorąc pod uwagę te przymioty, niektórzy egzegeci mówili o mądrości uosobionej w Starym Testamencie, do której odnosili się niekiedy teologowie katoliccy mówiąc o hipostatycznej preegzystencji Chrystusa. Obecnie nie podtrzymuje się już tego stanowiska. Mądrość nigdzie w Starym Testamencie nie jest przedstawiona jako samoistna osoba, nigdy nie jest nazwana Bogiem, nikt nie znosi do mądrości modłów. Nie można się w tych tekstach doszukiwać aluzji do jednej z Osób

⁶ Zob. C. Z e n c h e t t i η, *La creazione nell' Antico Testamento*, Riv. Bibl. 4/1972/391—405.

⁷ O mądrości hipostatycznej w ST zob. K. R o m a n i u k, dz. cyt., s. 79—81.

⁸ Być może na Syracha wywarła wpływ zaczerpnięta z Joela (3,1—2) wizja Ducha Jahwe, który jest rozlany na wszystkie stworzenia; Syrach to samo twierdzi o mądrości.

Trójcy Świętej. Ta mądrość Boga uosobiona jest jedynie personifikacją, poetyckim opisem jednego z atrybutów Boga.

Przykładem najbardziej ścisłego zespolenia się wiary i mądrości izraelskiej jest księga Mądrości. Poza wspomnianą już nauką księgi Mądrości o mądrości uosobionej okazuje się to także w tekstach tej księgi o życiu przyszłym.

W miejsce długiego życia ziemskiego obiecuje się teraz za wierność Prawu życie wieczne pozaziemskie (Mdr 5, 15); w miejsce bogactwa teraz sam Jahwe jest premią sprawiedliwego w życiu pozagrobowym (Mdr 5, 15); dynastii Dawida zostało przyrzeczone królestwo wieczne na ziemi (2 Sm 7,12—16; Ps 88,5,29—30), mądrym królom obiecuje się teraz królestwo wieczne w życiu przyszłym (Mdr 6, 21). Wpierw Izrael oczekiwał w życiu doczesnym pomocy Boga i Jego protekcji przeciw nieprzyjaciółom; teraz sprawiedliwy pociesza się myślą o retribucji pozaziemskiej i o zniszczeniu wrogów w czasach ostatecznych (Mdr 5,15—23).

Złanie się mądrości izraelskiej z wiarą w Jahwe nie przebiegało wszędzie tak harmonijnie jak w księdze Syracha i Mądrości. Już księga Przypowieści przyjęła, że zasada mądrościowa retribucji jest ograniczona suwerenną i wolną wolą Boga.⁹ Ta granica myśli sapiencjalnej jest zilustrowana w dramatycznej dyspucie niewinnego Joba z Bogiem.¹⁰ W słowach przyjaciół zwraca się do Joba stara mądrość: sytuacja człowieka wynika z jego czynów: Job cierpi, a więc jest winien (zob. 4, 8; 5; 8; 15, 17—35, 18). Jest tak również wtedy, gdy ten porządek czasem nie jest widziany (20, 1—29); człowiek raczej winien okazać pokorę i posłuszeństwo Bogu (4, 17—21; 15, 2—16). Tak samo Job chcąc uwolnić się od swego cierpienia powinien powierzyć Bogu swój los, zwrócić się do Boga z prośbą o pomoc (5, 8; 22, 21—30). Gdyby Job poszedł za ich radą (prezentującą tradycyjną drogę lamentu i pokornego poddania się woli Boga w celu otrzymania Jego pomocy), potwierdziłby tym samym, że jego cierpienia są konsekwencją winy. A to jest właśnie to, przeciw czemu Job się buntuje! Dlatego nie prosi on Boga o uwolnienie od cierpień, lecz czeka na śmierć albo domaga się sprawiedliwego przewodu sądowego wobec samego Boga będąc pewien, że dowiedzie swej niewinności (13, 3, 17—22). Ponieważ Job nie może w swym cierpieniu dopatrzeć się konsekwencji grzechu osobistego, widzi w Bogu swego przeciwnika (16, 9), który może go zniszczyć. Wobec tej perspektywy, Job w swoim procesie z Bogiem, którego uważał za przyczynę swoich nieszczęść i za swego nieprzyjaciela, zwraca się do Boga, w którym ostatecznie rozpoznaje swego przyjaciela. (16, 19nn; 19, 23 nn)

Słowa Boga w ostatnich rozdziałach części dialogowej księgi (38—41) nie nawiązują do żądań Joba, jednakże otrzymuje on w nich odpowiedź decydującą. Cuda stworzenia przekonują Joba o wielkości Boga. Jego

⁹ Np. zgodnie z tą zasadą pilny staje się bogaty, a leniwy biedny (Przp 10,4—5.15), jednakże z bóstwa nie można z całą pewnością wnioskować o lenistwie. I stąd wymaga się miłosierdzia wobec biednego (Przp 14,21.31; 19,17 i inne).

¹⁰ Zob. H. Mc Keating, *The Central Issue in Job*, Exp. Tim. 82(1970) 244—246. — Należy odróżnić część narracyjną księgi (1—2, 42,7—17) od części dialogowej (3—42,6). Zdanie: „Jahwe dał i Jahwe zabrał. Niech będzie imię Jahwe błogosławione” (1,21b) — świadczy o tym, że Job nie widzi (odmiennie od tego, o czym dowiadujemy się w części dialogowej) żadnego motywu do buntowania się przeciw Bogu. Wydaje się, że część narracyjna została zapożyczona z jakiegoś starszego utworu o sprawiedliwym Jobie; nie wiadomo, do jakiego stopnia została ona przepracowana przez autora biblijnego.

potęga jest tak wielka, cudowna i niezrozumiała, że człowiek musi uznać granice swej wiedzy. Stąd, konsekwentnie trzeba akceptować działanie Boga nie usiłując go zrozumieć. Człowiek nie ma prawa pytać Boga o rację Jego postępowania. W fakcie stworzenia Job rozpoznaje jednak również — a może przede wszystkim — dobroć Boga i Jego opiekę nad wszelkim stworzeniem. „Causus” Joba otrzymuje ostatecznie następujące rozwiązanie: Bóg, w którym Job z powodu swoich nieszczęść dojrzał wroga, jest i pozostaje na zawsze Bogiem dobrym swoich stworzeń. Aczkolwiek problem sensu cierpienia pozostaje otwarty, Job osobiście znalazł w Bogu swego Wybawcę.

Jest charakterystyczne dla literatury sapiencjalnej, że Job nie jest umiejscowiony w określonym kontekście socjalnym czy historycznym, tak samo nie ucieka się do tradycyjnej formy kultu, a ten, kto mu odpowiada, to nie Bóg Izraela, który się objawia w historii, wybawca Joba to Bóg, który się objawia każdemu człowiekowi w działaniu stwórczym. Jednakże autor księgi Joba przewyciężył schemat starej mądrości: wiarę w rządzące światem prawo, według którego dobro musi przynosić szczęście, a wszelkie nieszczęście jest konsekwencją winy, zastępuje wiara w nie zawsze dla człowieka zrozumiałą, lecz niezawodną, dobroć, sprawiedliwość i wierność Boga Stwórcy.

Jeśli księga Joba (częściowo też już Przypowieści) jest świadectwem trudności, jakie zaczęła przeżywać izraelska myśl sapiencjalna — E. Sellin¹¹ mówił nawet, że Jb 28 stanowi wyraźne „ogłoszenie bankructwa nauczyciela mądrości” — to znakiem wyraźnego już kryzysu tej myśli, ślepego zaułka, do którego ona zabrnęła, jest księga Koheleta. Autor Joba wyłumaczenie niezrozumiałych zagadek ludzkiego życia znalazł w idei wolności Boga osobowego, Kohelet natomiast znajduje ich wyłumaczenie w przypadku: „Czas i przypadek rządzi wszystkim” (9, 11).

III STOSUNEK KOHELETA DO MĄDROŚCI¹²

Kohelet zalicza siebie samego do mędrców (1, 13; por. 12,9) i jako taki ceni mądrość, często podkreśla jej wartość, szczególnie w porównaniu z głupotą (2, 13—14a; 4, 13; 7,5. 11—12. 19; 9, 13—18; 10, 12), uważa że mądrość jest darem Bożym (2, 26), a mędrzy oraz ich czyny „są w ręku Boga” (9, 1).¹³ Głupców traktuje niemal jak ludzi drugiej kategorii (4, 17; 5, 2—3; 7, 6. 9 17; 9 17; 10, 12—16), podobnie zresztą jak inne księgi sa-

¹¹ E. Sellin, *Einleitung in das Alte Testament*, Leipzig 1933⁶, s. 140; Według H. W. Hertzberga (*Der Prediger*, Gütersloh 1963, s. 234—235), niektóre teksty księgi Joba (11,6; 13,5; 15,2,18; 17,10; 21,22; 28,12—14.20.23) przemawiają za przekonaniem jej autora, że mądrość jest domeną Boga, nie ludzi.

¹² Na ten temat zob. F. Ellertmeier, *Die Entmachtung der Weisheit im Denken Kohelets*, *Zeitschr. für Theol. und Kirche* 60(1963) 1—20; K. Galling, *The Scepter of Wisdom*, BASOR 119(1950) 15—18; H. Gese, *Die Krisis der Weisheit bei Kohelet*, w: *Les sagesses du Proche-Orient ancien*, Paris 1963, s. 139—151; R. Gordis, *The Wisdom of Ecclesiastes*, New York 1945 (London 1950²); A. Miller, *Die Weisheit des Predigers*, *Benediktin. Monatsschrift* 4(1922) 113—120. Ch. W. Reines, *Koheleth on Wisdom and Wealth*, JJS 5(1954) 80—84. M. Saebö, *Hkm*, w: E. Jęnni, C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München 1971, Bd I, 558—567; H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, Berlin 1966, s. 186—196; W. Zimmerli, *Die Weisheit des Predigers Salomo*, Berlin 1936.

¹³ Z zagadnień etycznych związanych z mądrością Kohelet wymienia: powściągliwość w mowie (5,1—6; 6,11; 9,17; 10,14.20) oraz lojalność wobec władzy (5,7; 6,10; 8,2—4; 10,4.20).

piencjalne (Przp 3,35; 10, 1. 13. 14.21.23; Syr 20, 7. 13.31; 21, 13—17.20. 22—23. 25—26). Jednakże doświadczenie każe mu także mądrość zaliczyć do tych rzeczy, które on ocenia jako „marność i pogoń za wiatrem” (1, 13—14. 17). Jest opinią ogólnie przyjętą, że Kohelet ustosunkowany jest krytycznie w stosunku do mądrości, z tym, że kierunek i siła tej krytyki są przez autorów oceniane różnie.¹⁴

Kohelet ocenia krytycznie mądrość ze względu na jej praktyczne, życiowe efekty oraz ze względu na jej możliwości poznawcze. Mądrość według niego bowiem, jest niemal bezużyteczna, ponieważ mędrzec nie może ani przewidzieć ani zrealizować w przyszłości (2, 19—21) spraw nieraz istotnych. Mądrość nie uodparnia na przekupstwa, nie daje chleba, bogactwa, powodzenia, popularności (9, 11). Człowiek mądry może nie osiągnąć swych celów, jeśli jest biedny, „mądrość biednego bywa w pogardzie” (9, 16), nieraz głupota okazuje się jako coś, co przewyższa mądrość (10, 1). Mędrzec tak samo jak głupiec umiera i zstępuje do szeolu (2, 13—16; 9, 10), tak samo szybko zapomina się o jednym i drugim (2, 16) i dlatego Kohelet może pytać: „Czym góruje mędrzec nad głupcem” (6, 8a). Prócz tego Kohelet wypowiada wielokrotnie opinię, że mądrość w najgłębszym sensie nie jest do osiągnięcia. Boże działanie nie da się rozszyfrować (3, 11; 7, 14) i pozostaje takim, choćby mędrzec nieraz łudził się, że je zbadał (8, 17). Pragnienie zdobycia mądrości, „chciałbym być mądrym” (7, 23a) musi pozostać niespełnione, mądrość jest niedostępna, bo nie można zbadać tego, co jest niezgłębione (7, 24). Człowiek właściwie nie może być mądry. Najgłębsza mądrość — to być świadomym swojej niemądrości — tak zdaje się chce powiedzieć Kohelet w 8, 1.

Krytyczny stosunek Koheleta do mądrości wynika najpierw ze stosowanej przez niego metody refleksji i obserwacji opartej na doświadczeniu. Ta właśnie metoda kazała mu odrzucić zasadę retribucji, ponieważ zasada ta nie sprawdza się w praktyce życiowej. Ta metoda też tłumaczy krytyczny stosunek Koheleta do całej rzeczywistości. Wszystkie dotychczas cenione dobra, w których człowiek Starego Testamentu upatrywał naczelną cel swojego życia (bogactwo, przyjemności) i w których spodziewał się znaleźć swoje szczęście, zostały przez Koheleta skrytykowane jako bezużyteczne, ponieważ są nietrwałe i nie zaspakajają aspiracji człowieka (2, 1—11; 5, 9—6, 7). Dlatego wszystkie ludzkie wysiłki i zabiegi w celu zdobycia tych dóbr — w tym również zabiegi mądrości — nawet uwieńczone powodzeniem (w postaci bogactwa, przyjemności, wiedzy), Kohelet ocenia jako marność.

Krytyczną ocenę mądrości w księdze Koheleta tłumaczy następnie charakterystyczny dla autora tej księgi sposób widzenia świata. Jak słusznie stwierdza G. von Rad, Kohelet usiłuje zdobyć całościowe zrozumienie całej rzeczywistości, a nie tylko zrozumienie jakiegoś wycinka tego świata.¹⁵ Celem starej mądrości było ustalenie zachowania się człowieka w różnych sytuacjach życiowych w stosunku do całej rzeczywi-

¹⁴ J. Fichtner (dz. cyt., s. 8): „Radykalna krytyka wszelkich poczynań mądrości”; E. Würthwein (dz. cyt., s. 14): „Kohelet chce udowodnić, że mądrość w decydujących sprawach popełnia błędy”. W. Zimmerli (*Prediger*, ATD 16,1, Göttingen 1962 s. 134: „Polemiczna rozmowa z mądrością”, „krytyczny sprzeciw”; G. von Rad (*Theologie des Alten Testament*, München 1966, Bd I, s. 469): „Sceptyczna, bardzo gorzka uwaga... o tradycji mądrościowej”.

¹⁵ G. von Rad, dz. cyt., s. 469.

stości, przy czym zakładano, że człowiek jest dogłębnie związany z tą rzeczywistością. Jedynie uzgodnienie postępowania człowieka z porządkiem świata gwarantowało człowiekowi powodzenie. W przeciwieństwie do tego Kohelet patrzy na świat jak „zewnątrzny obserwator”, ahistorycznie, i spostrzega, że człowiek pozostaje bez związku ze światem, że nie ma żadnego wpływu na bieg wydarzeń świata, który rozwija się według swych własnych, prastarych reguł.¹⁶ Podobnie jak natura ma swoje prawa, które zapewniają jej pewien porządek (1, 4—11), podobnie istnieje porządek czasów w życiu ludzkim: „Wszystko ma swój czas i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem” (3, 1; por. wiersze 2—8). Mimo to, ani w jednym ani w drugim wypadku zdarzenia nie są określone przez jasne normy, lecz przez czas im wyznaczony. „Każdą rzecz ma swój czas”, którego człowiek nie może ani wykalkulować ani odroczyć. Człowiek nie wie, kiedy zawieje wiatr lub spadnie deszcz, nie może przewidzieć, kiedy przyjdzie do niego czas płaczu lub czas śmiechu (3, 4a). Człowiek nie zna swego czasu, „jak ryby, które się łowi w sieć zdradliwą i jak ptaki w sidła schwywane” (9, 12a). Całe ludzkie życie w ujęciu Koheleta toczy się pod znakiem niepewności, która dotyczy zarówno przyszłości człowieka (3, 22; 6, 12; 7, 14; 9, 12; 10, 14), jak też wyników jego poznania. Ta właśnie niepewność zdaje się górować nad wszelką refleksją Koheleta.

Przez taki stosunek do mądrości Kohelet stoi w wyraźnym przeciwieństwie do kasty, do której sam należy.¹⁷ Mędrzy z jednej strony byli przekonani, że posiadają w mądrości rzeczywistego, nigdy nie zawodzącego przewodnika (Przp 1,2—6; 2,5—22; 4, 6,8—13 i inne), który może zapewnić zdobycie wiedzy (Przp 1,5; 2, 10), bezpieczeństwa (Przp 2,8; 3,21—26; 4,6. 12), czci i sławy (Przp 4,8; 12,8) oraz innych dóbr (zob. Mdr 7, 21—23; 8,5; 9, 18); z drugiej strony, mimo upomnień „Nie bądź mądrym we własnych oczach” (Przp 3, 7a) uważali, że człowiek może zdobyć mądrość (Przp 3, 13—15; 8, 35), bo „Jahwe udziela mądrości” (Przp 2, 6a). Kohelet, jak wyżej zaznaczono, odrzucił obie podstawowe tezy literatury mądrościowej. Z tego tytułu nie można jednak Koheleta nazwać sceptykiem. Dostrzega on i podkreśla wartość mądrości, jej przewagę nad głupotą — jednakże zgodnie ze swą metodyką opierającą się na doświadczeniu wyznacza granice mądrości. Te właśnie ograniczenia mądrości ma Kohelet na myśli, gdy zapytuje: czym (wobec tego) góruje mędrzec nad głupcem, mądrość nad głupotą,

Granice wyznaczone mądrości to najpierw ludzkie życie, w którym mądrość często zawodzi, a mędrzec przegrywa, a także sam człowiek, który może niejedno zbadać i odkryć, ale pełnej mądrości nie może zdobyć na ziemi, zastrzegł ją sobie bowiem Bóg. Kohelet zwraca się przeciwko optymizmowi trochę naiwnemu starej mądrości pokazując jej faktyczne ograniczenia. On sam, chociaż trudił się dniem i nocą, nie zdołał „zbadać dzieła, jakie się dokonuje pod słońcem” (8, 16—17). Kohelet krytykuje więc mędrca, który uważa, że zbadał tajniki świata (8, 17b). Jak wynika z tekstu 3, 11c: człowiek nie może poznać dzieł Bożych „od początku do końca” — człowiek nie może poznać działania Bożego w sposób

¹⁶ H. Schmid, dz. cyt., s. 188, 184.

¹⁷ R. E. Murphy, *The Pensées of Koheleth*, CBQ 17(1955) 184—194 mówi w związku z tym o „generalnym bankructwie mądrości”.

całkowity i pełny. Kohelet nie odrzuca więc i nie neguje możliwości częściowego sukcesu, jaki człowiek może odnieść w swej refleksji nad działaniem Bożym w życiu ludzkim. Chce tylko stwierdzić, że zdolność poznawcza człowieka jest ograniczona, fragmentaryczna.¹⁸

Krytyka mądrości przeprowadzona przez Koheleta odegrała pozytywną rolę w historii myśli biblijnej. Chroniła ona przed niebezpieczeństwem zdogmatyzowania wyobrażeń o regułach rządzących wewnątrznie światem, a równocześnie wyznaczyła granice mądrości i wiedzy ludzkiej oraz uznała suwerenną wolność Boga.¹⁹

HISTOIRE ET NATURE DE LA SAGESSE BIBLIQUE

R e s u m é

Chez les Hébreux à côté des prêtres et des prophètes il y avait aussi des sages, auxquels se rattachent les livres sapientiaux de l'Ancien Testament. L'idée centrale de ces livres est la sagesse qui, fondée non pas sur les préceptes de Jahve mais sur l'expérience, fut considérée comme un art de vivre.

La sagesse biblique, universelle et laïque avant la captivité, après celle-ci, absorbée par la foi jahvistique, devient israélite et religieuse. Par la sagesse parle Jahve lui-même. Avec le temps, elle fut identifiée avec la Loi (Tora).

La critique de la sagesse se trouve dans L'Ecclesiaste, qui indique les possibilités limitées de la sagesse et de la science humaine.

¹⁸ L. Di Fonzo, *Ecclesiaste*, Roma 1967, s. 167; W. Hertzberg, dz. cyt., s. 233.

¹⁹ H. Schmid, dz. cyt., s. 173η.