

Opinia Koheleta o kobietach jako echo perypetii małżeńskich Salomona

Tak zwany mizoginizm Koheleta jako najmądrzejszego króla Izraela stał się jednym ze sztandarowych elementów wskazujących słabość myśli biblijnej¹. Widzi się tutaj tradycyjne podejście ujęte z męskiego punktu widzenia, co jest zrozumiałe w kontekście ówczesnych zwyczajów i moralności. Uznaje się również to, że jest to echo lektury Księgi Rodzaju, która w ramach tak zwanej prehistorii biblijnej nie wyraża się z większym uznaniem o pierwszych kobietach. Trzecim wariantem jest uwzględnienie tego, że Kohelet posiłkował się opisem niewiasty-głupoty (Prz 9, 13-18) i dokonał jej reinterpretacji w nowy sposób. Poruszał się więc w obszarze symbolicznym², raczej tęsknił za ideałem, niż wyrażał twierdzenia dotyczące rzeczywistości³.

Wielość opracowań tego tematu jako całość trudna jest do ogarnięcia. W obliczu współczesnych tendencji egzegetycznych trzeba uznać, że wymaga ona szczególnej uwagi jako fragment rodzący kontrowersje⁴. Wyniki badań szczegółowych nad tym tekstem pokazują, że podjęcie analizy z nieco innej perspektywy należy uznać za wskazane. Trzeba bowiem pamiętać, że Księga Koheleta powstała jako dzieło pseudonimiczne⁵. Została przypisana Salomonowi (np. Koh 1, 1.12), z którym jednakże – jak wykazują badania filologiczne i historyczne – autor fi-

Ks. ŁUKASZ LASKOWSKI – dr teologii i nauk humanistycznych, biblista i filolog klasyczny, wykładowca języków starożytnych i Pisma Świętego w seminariach w Częstochowie i w Sekcji Licencjackiej UPJP II w Częstochowie.

¹ M.A. SHIELDS, *The End of Wisdom. A Reappraisal of the Historical and Canonical Function of Ecclesiastes*, Winona Lake 2006, 187-188.

² V. D'ALARIO, *Between Misogyny and Valorization: Perspectives on Women in Qoheleth*, w: *The Writings and Later Wisdom Books*, ed. C.M. Maier – N. Calduch-Benages, Atlanta 2014, 93-105.

³ E. TAMEZ, *When the Horizons Close: Rereading Ecclesiastes*, Eugene, Oregon 2000, 102.

⁴ D.A. GARRETT, *Ecclesiastes 7:25-29 and the Feminist Hermeneutic*, „Criswell Theological Review” 2.2 (1988) 309-321.

⁵ R.E. MURPHY, *Ecclesiastes*, WBC 23A, Dallas, Texas 1998, 12.

zycznie nie miał nic wspólnego. Mamy więc do czynienia z dziełem, które reprezentuje popularną ówczasnie technikę literacką, reprezentowaną również w Biblii. Wpływ historii Salomona na interesującą nas księgę rozciąga się zwłaszcza na tradycje mądrościowe, a więc przede wszystkim na przysłowia.

Celem niniejszego artykułu jest określenie, w jakim stopniu autorytet Salomona wpływał na perykopę Koh 7, 25-29, którą uznaje się za wręcz pomnikową w dziedzinie krytycznego podejścia do kobiet. Perykopę tę wydziela nie tylko treść, lecz również niektóre słowa: siedmiokrotne użycie rdzenia *mš'*, trzykrotne *hšb* i dwukrotne *bqš*. Gatunek literacki to refleksja nad ontologicznym i moralnym statusem ludzkości⁶. To zaś umożliwia ujęcie jej samodzielnie jako swoistej definicji trudności związanych z człowiekiem.

Do opracowania tematu najwłaściwsza jest metoda historyczno-krytyczna. Słynne *Sitz im Leben, Rede und Buch* mogą najlepiej wskazać, jakie mogło być znaczenie tekstu dla jego adresatów. Czas powstania księgi (IV wiek przed Chr.)⁷ wskazuje bowiem, że autor działał już po zaistnieniu procesów reinterpretacji tradycji historycznych i literackich zapisanych przez szkołę deuteronomistyczną. Sam zaś pozostawał pod wpływem nurtów młodszej tradycji kronikarskiej, która jest jednym z przykładów aktualizacji starszych tekstów literackich i teologicznych. Wychodząc z tego punktu trzeba najpierw przyrzeć się wyjściowym dla interesującej nas księgi tekstom wspominającym o perypetiach rodzinnych Salomona.

1. Tradycja o Salomonie jako źródło dla Koheleta

Szczególnie dużo miejsca sprawom małżeńskim Salomona poświęca tradycja deuteronomistyczna. Stwierdza najpierw dość lapidarnie, że Salomon spowinowacił się z faraonem, a jego córkę wprowadził do Miasta Dawidowego (1 Krl 3, 1). Wraz z nią przyjął w posagu miasto Gezer (1 Krl 9, 16), które dotąd pozostawało pod władzą Egiptu. Ko-

⁶ R.E. MURPHY, *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther*, The Forms of the Old Testament Literature XIII, Grand Rapids, MI 1981, 141-142.

⁷ Czas powstania Koheleta to IV-III wiek przed Chr. Zob. np. S. PIÉ Y NINOT, *La palabra de Dios en los libros sapienciales*, Barcelona 1972, 137. Jednakże widełki datowania rozciągają się od okresu perskiego (C.L. SEOW, *Ecclesiastes*, w: Anchor Bible, New York 1997, 21-36) po II wiek przed Chr. (J. VILCHEZ LINDEZ, *Ecclesiastés o Kohelet*, Estella 1994, 456-475).

bieta ta była córką Siamona albo Psusennesa II, władców z XXI dynastii panującej w czasie Trzeciego Okresu Przejściowego. Za założyciela następnej dynastii, faraona Szeszonka I, w Egipcie ukrywał się przed Salomonem Jeroboam (1 Krl 11, 40), późniejszy założyciel północnego państwa żydowskiego z ostateczną stolicą w Samarii⁸.

Ślub ten w oczach autorów biblijnych był dość kontrowersyjny. Wskazuje na to wzmianka o tym, że córka faraona zamieszkała w Mieście Dawida (1 Krl 3, 1; 9, 24; 2 Krn 8, 11). Wynikało to zapewne z tego, że ówczesnie w tym miejscu przebywała również Arka Przymierza. Nowa królowa pozostała zaś przy kulcie własnych bóstw, przez co jej obecność w tym miejscu była niepożądana. Taką sugestią zawierają chronologiczne zmianki w 1 Krl 3, 1, który to werset podkreśla, że małżeństwo i przeprowadzka miały miejsce przed wybudowaniem pałacu królewskiego, nowych murów miejskich, a także świątyni. Wyraźniej natomiast uwagę tę artykułuje wersja kronikarska, dodając wprost uwagę: „Nie powinna kobieta przebywać w domu Dawida, króla izraelskiego, bo jest on miejscem świętym przez to, że weszła do niego Arka Pańska” (2 Krn 8, 11)⁹. By ten problem rozwiązać, otrzymała ona swój własny pałac położony poza Miastem Dawidowym (1 Krl 7, 8; 9, 24; 2 Krn 8, 11).

Drugą królową i żoną Salomona, o której wiemy coś więcej, była Naama, z pochodzenia Ammonitka. To ona była matką Roboama, następcy Salomona (1 Krl 14, 21.31; 2 Krn 12, 13). Podkreślenie jej pochodzenia odgrywa swoją rolę w świetle wskazówki, że nie wejdzie do zgromadzenia Pana żaden Moabita i Ammonita nawet w dziesiątym pokoleniu (Pwt 23, 4). Uzasadnienie to nie odgrywało jednak żadnej roli w historii królewskiej. Zyska zaś nowe znaczenie w świetle reform Ezdrasza i Nehemiasza. Wzięcie bowiem takiej kobiety za żonę zostanie potępione. Będą one funkcjonować jako przykład złamania zasad przymierza z Bogiem i niechłujstwa narodowego (Neh 13, 23).

Wspomniane królowe nie były jedynymi cudzoziemskimi żonami Salomona. Miał on poślubić również „Moabitki, Ammonitki, Edomitki, Sydonitki i Chetytki, z narodów, co do których Pan nakazał Izraelitom: «Nie łączcie się z nimi, i one niech nie łączą się z wami, bo na pewno

⁸ C. SCHEDL, *Historia Starego Testamentu*, t. 3, *Złoty wiek Dawida – Salomona*, tłum. S. Stańczyk, Tuchów 1995, 268.

⁹ J. KLINKOWSKI, *Zaginięcie Arki Przymierza w świetle tekstów biblijnych i tradycji*, „Perspectiva, Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 7 nr 2 (13) (2008), 108.

zwróć wasze serce ku swoim bogom»” (1 Krl 11, 1-2). Według Biblii były to małżeństwa nie z wyrachowania politycznego, lecz z miłości (*l'ahābhāh*). Uwagi tej nie należy traktować jako czystej wzmianki historycznej. Nie ma bowiem technicznej możliwości, by król kierował się w wyborze żon jedynie względami uczuciowymi. Biblia podkreśla hiperbolicznie, że owocem takiego stylu życia króla było to, że miał on siedemset żon i trzysta nałożnic, czyli żon drugorzędnych (1 Krl 11, 3). Tak ogromna liczba kobiet jest tu nieprawdopodobna. Nie można jednak wykluczyć, że część z królowych została żonami Salomona ze względów miłosnych. Poza dwoma wspomnianymi wyżej królowymi wszystkie inne – niezależnie od powodów wejścia w związek ze Salomonem oraz ich rzeczywistej liczby – pozostają nam dzisiaj nieznane. Tytułem uzupełnienia trzeba zauważyć, że tekst wkłada w usta królowej Saby piękne stwierdzenie, że żony Salomona są szczęśliwe z powodu mądrości swego męża (1 Krl 10, 8; 2 Krn 9, 7)¹⁰. Mimo tego jego cudzoziemskie żony pozostały przy swoich tradycjach religijnych, co królowi nie przeszkadzało (1 Krl 11, 8). Nie zauważamy również, by ze strony elity religijnej Izraela była jakaś opozycja wobec tego stanu rzeczy. Widzimy jedynie późniejsze wzmianki dotyczące roli świątyni w Jerozolimie jako jedyne miejsce kultu. Czytamy więc, że król miłował Boga i składał Mu ofiary na wyżynach (1 Krl 3, 3), co jest zarzutem dziwnym wobec braku świątyni. Pochodzi on więc z późniejszej epoki i jako taki jest śladem interwencji redaktorskiej. Tu zaś funkcjonuje jako pierwszy zarzut wobec monarchy.

W oczach szkoły deuteronomistycznej małżeńskie praktyki Salomona nie znalazły aprobaty. Tekst krytykuje je w kilku aspektach. Po pierwsze obce żony doprowadziły Salomona do bałwochwalstwa. By wzmocnić tego wymowę, Biblia pomija zupełnie temat izraelskich żon króla. Wokół niego widzimy więc jedynie poganki. Pod ich wpływem starzejący się Salomon stracił pierwotną gorliwość, jego serce straciło pierwotną szczerłość wobec Boga, a w konsekwencji przeszedł na pozycje bałwochwalcze. Zaczął więc czcić Asztartę, boginię Sydończyków,

¹⁰ Przyjmuję tu poprawkę *mężowie twoi ('ānāšejkā)* na *żony twoje (nāšejkā)* jak sugeruje 1 Krl 10, 8 LXX. Należy jednak pamiętać, że Kronikarz pomija wszelkie aluzje do wielożeństwa Salomona, więc w tym drugim przypadku poprawka ta nie jest wystarczająco usprawiedliwiona. Por. A. TRONINA, *Druga Księga Kronik*, NKB X/2, Częstochowa 2016, 114. Poza tym nawet w przypadku pozostania przy wersji masoreckiej tekst nie wprowadza większych zmian w interesującym zaś zakresie. Jako pozabiblijne pomijam milczeniem tradycje o romansie Salomona i królowej Saby.

Milkoma, bóstwo Ammonitów, sporządził posąg Kemoszowi, bóstwu moabskiemu (1 Krl 11, 5-6)¹¹. Nie zdołały go nawrócić nawet dwa kolejne widzenia (1 Krl 11, 9-10). Oczywiście autorzy biblijni przyjmują możliwość nawrócenia, co zostało zawarte już w samej modlitwie konsekracyjnej świątyni, wygłoszonej przez Salomona (1 Krl 8, 46-50)¹². Jednakże historyczna tradycja biblijna o takim nawróceniu milczy.

Po drugie ostatecznym skutkiem tego był upadek zjednoczonego państwa izraelskiego na początków rządów Roboama, syna Salomona. Rozpadło się ono na Judę, która pozostała przy dynastii dawidowej, i Izrael, w którym dynastie zmieniały się nader często. Drugi zarzut dotyczy więc polityki małżeńskiej i rodzinnej króla.

Takie spojrzenie na historię zostało poprzedzone analizą wydarzeń historycznych, zwłaszcza przyczyn rozpadu zjednoczonej monarchii i dziejów wiodących do upadku obu jednostek politycznych. Jest to analiza teologiczna. Dostrzeżona w tekście Drugiej Księgi Królewskiej treść znalazła swoje przepracowanie w dziele kronikarskim. Dostrzec można kilka elementów, które wyszlachetniają postać króla. Wystarczy podać tu jeden ze sztandarowych przykładów. I tak podczas ofiary w Gibeonie Bóg po raz pierwszy komunikuje się z Salomonem osobiście. Deuteronomista napisał, że w czasie snu (1 Krl 3, 5-14), zaś kronikarz wspominał o widzeniu (2 Krn 1, 7-13). Różnica ta jest związana z ambiwalentnym charakterem snu i jego krytyką w tradycji mądrościowej Biblii (np. Koh 5, 2.6). Wizja jako narzędzie przekazania woli niebiańskiej jest bezpieczniejszym sposobem kontaktu. Salomon zatem nie miał okazji, by pobłądzić w swoim rozeznaniu Bożych darów.

Interesujący nas aspekt wpisuje się w tę właśnie tendencję. Motyw odstępstwa Salomona i rolę jego żon na dworze i w procesie duchowego upadku króla tekst kronikarski zbywa milczeniem. Poszukując pięknego przykładu, który mógłby wzbogacić naród izraelski po powrocie z niewoli babilońskiej, znaleziono Salomona. Aktualizacja tej postaci poszła w kierunku uwydatnienia jego rozsądku. Mimo znanych z innych tradycji szczegółów zaciemniających obraz najmądrzejszego króla świata, zaprezentowano go lepiej niż w tradycji deuteronomistycznej, więc powstałej w szkole bezpośrednio zadającej sobie pytania o przyczyny

¹¹ Zbudowane przez Salomona świątynie to zapewne jedynie wyżyny. Niemniej już takie postępowanie, może nawet warunkowane dyplomacją, stało się początkiem upadku państwa. Zob. C. SCHEDL, *Historia Starego Testamentu*, 308-309.

¹² Z. SOBOLEWSKI, *Starotestamentalne wezwanie do pokuty za grzechy i nawrócenia*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 10 (2013), 117-118.

klęski w walce z państwem babilońskim. Tym razem taki kontekst nie był potrzebny, zatem zwrócono uwagę na odpowiedź młodego króla na wezwania mądrości. Wydaje się, że podobną drogą poszedł Kohelet.

2. Kohelet o podstępach kobiet

Nim przystąpimy do szczegółowych wyjaśnień w interesującym nas zakresie, należy zanalizować, co naprawdę mówi Kohelet o kobietach w interesującej nas perykopie, zwracając szczególną uwagę na werse-ty wspominające o nieprawości płci pięknej. Niektóre bowiem próby złagodzenia negatywnej wymowy tych passusów rodzą raczej powątpiewanie niż przekonują. Trzeba zatem wyjść od właściwego tradycji biblijnej kontekstu. Po pierwsze stosowanie słowa mizoginizm jest już kontrowersyjne. Umieszcza bowiem starożytnego autora w ambicie pojęć współczesnych i grozi anachronizmem. Egzegeza musi się tego wystrzegać. Po drugie grozi traktowaniem tej księgi biblijnej jako swoistej pomyłki w kanonie. Jak bowiem pod natchnieniem mogło powstać tak niesprawiedliwe twierdzenie, że kobieta jest gorsza niż śmierć, jej ręce sidłem? Czy naprawdę sprawiedliwej kobiety wśród dziesięciu tysięcy nie da się znaleźć? Niech więc przewodnikiem po swoim tekście będzie sam autor natchniony.

Koh 7, 25 zaczyna się emfaticznym stwierdzeniem, że działającym jest „ja”. Autor wzmacnia tę emfazę zaimkiem osobowym pisząc *ja zwróciłem się i moje serce (sabbôtî ’ānî w^elibbî)*. Następnie wspomina o tym, że niestrudzenie poszukiwał *mądrości i słusznej oceny (ḥōkmāh w^eḥešbôn)*, które przeciwstawia przewrotności będącej głupotą i niedorzecznościom będącym pustotą (*reša ‘kesel wehassiklūt hōlēlōt*). Widać więc dwukrotną przewagę elementów negatywnych (por. Koh 1, 17; 2, 12). Rdzeń *ḥšb*, obecny w terminie tłumaczonym tu jako *słuszna ocena*, powraca w wersecie 29 w wyrazie *wykręt (ḥiššābôn)* jako kłamra dla całej jednostki.

Koh 7, 26 po powyższym wprowadzeniu zawiera opis owocu tego mądrościowego wysiłku: „I znajduję ja, że bardziej gorzka od śmierci jest kobieta, która jest sieciami, sidłami jej serce, więzami jej ręce; dobry wobec Boga ucieknie przed nią, ale grzeszący zostanie złapany przez nią”. Najpierw trzeba zauważyć poprzedzający te stwierdzenia kontekst głupoty. Zastosowany w tym kontekście czasownik *znajdywać (mš’)* opisuje tu osobiste doświadczenie autora. Cechy kobiety to naj-

pierw bycie *gorzką* (*mar*) bardziej niż śmierć¹³. Przymiotnik ten używany jest również w odniesieniu do przypraw i ziół takich jak piołun, zaś w interesującej nas metaforyce obca kobieta jest gorzka jak ta roślina według Księgi Przysłów (Prz 5, 4). Porównanie kobiety do śmierci pojawia się również w tej księdze w kontekście tej, która jest obca (*zārāh*). Ma ona gładką (Prz 2, 16; 7, 5) i słodką jak miód mowę (Prz 5, 3), lecz sprowadza ona śmierć (Prz 2, 18; 5, 5; 7, 27). Teksty te są interpretowane jako metafory kobiety cudzoziemskiej, zwolenniczki bałwochwalstwa, oraz obcej, pozajzraelskiej mądrości¹⁴, więc przynależącej do niewiasty głupoty, która wiedzie ku śmierci. Poza mądrością nie ma bowiem życia (Prz 8, 36). Widoczne są więc liczne paralele między Koheletem i Księgą Przysłów¹⁵.

Na tym tle należy podkreślić, że obie księgi zawierają metaforykę zaborczej miłości. Dzięki zauważonym wspólnym wątkom można stwierdzić, że właściwym środowiskiem literackim obu dzieł stosujących motyw kobiety jest krytyka bałwochwalstwa reprezentowana w tradycjach mądrościowych. Kobieta staje się więc symbolem o złowrogiej konotacji: jej uwodzące piękno prowadzi na bezdroża, podobnie jak atrakcyjność bałwochwalstwa wiedzie ku śmierci¹⁶. Od tego systemu nie ma ucieczki. Ten determinizm jest godny podkreślenia również jako element retoryczny. Autorowi posłużył bowiem jako kluczowy element rozeznania. Jedyne ktoś, kto jest *dobry wobec Boga* (*tôb lipnēj hā'ēlohîm*) ucieknie przed nią. Szeroki zakres semantyczny terminu *dobry* (*tôb*) nie pozwala ograniczyć się jedynie do wewnętrznego wymiaru człowieka. Trzeba widzieć tu jak najszerszy opis jego zalet, które jednakże autor widzi w ich relacji do Boga. Taki ktoś doświadcza szczęścia (np. Koh 3, 13.22) z powodu Bożego błogosławieństwa. I przeciwnie: jeśli ktoś został usidlony przez taką kobietę, jest grzesznikiem (*hôtē'*)¹⁷.

¹³ N. Lohfink tłumaczy ten termin jako *gwałtowny, silny*, co jest możliwe, ale jednak niewystarczająco uzasadnione; por. C.G. BARTHOLOMEW, *Ecclesiastes*, Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms, Grand Rapids, MI, 2009, 267.

¹⁴ M.V. FOX, *Proverbs 1–9. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible; Doubleday 2000, 232-234; L.G. PERDUE, *Proverbi*, Comentari 55, Torino 2000, 150-151.

¹⁵ Szerzej na ten temat w obrębie Koheleta zob. V. D'ALARIO, *Between Misogyny and Valorization: Perspectives on Women in Qoheleth, The Writings and Later Wisdom Books*, ed. C.M. Maier – N. Calduch-Benages, Atlanta 2014, 98-100.

¹⁶ Inne wątki dotyczące metaforyki kobiecej zob. D. RUDMAN, *Woman as Divine Agent in Ecclesiastes*, JBL 116 (1997) 411-427.

¹⁷ J. SCHREINER, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B.W. Matysiak, Warszawa 1999,

Jawi się on jak obłożone miasto, gdyż kobieta została porównana do sieci (*m^ešôdîm*), które mogą oznaczać również maszyny oblężnicze stosowane do kruszenia murów miejskich (Koh 9, 14). Te dwie kategorie nie powinny być rozumiane w sensie moralnym, lecz w kontekście realizowania się Bożej woli (zob. Koh 2, 26). Mamy zatem do czynienia z dojściem do granic tajemnicy: dobry człowiek jest takim, ponieważ z nieznanymi nam powodów Bóg go taką dobrocią obdarzył. Grzesznik zaś chybił celu z niezbadanych Bożych wyroków. Kohelet daje jednak receptę, jak rozpoznać te dwa sposoby działania Opatrzności w różnych ludziach.

Koh 7, 27-28a to tekst mający charakter pomostu między dwiema wypowiedziami krytycznymi pod adresem kobiet. Ma on charakter osobistej refleksji, spiętej trzykrotnym zamieszczeniem czasownika *znajdywać* (*mš*'): „Zobacz, co znalazłem, rzekł Kohelet¹⁸. Jedno do drugiego, aby znaleźć słuszną ocenę, którą jeszcze szuka moja dusza, a nie znalazłem”. Tajemnicze to zdanie przypomina wątpliwości dotyczące poznania i wiedzy w ogóle, które znamy z historii filozofii greckiej. Zdanie to pozostaje jednak tajemnicze ze względu na to, że nie pada bliższe określenie, czym jest owe *jedno* (*'ahat*), przeglądane po kolei. Ze względu na rodzaj żeński tego liczebnika można tu widzieć kobiety. Wówczas z tekstu wyłania się obraz nawiązujący do perypetii małżeńskich Salomona. Przyglądając się swoim żonom i nałożnicom, jednej po drugiej, nie znalazł takiej, która by się zainteresowała słuszną oceną. Cel, który postawił sobie król – autor księgi, był więc obcy jego żonom, więc wśród nich nie znalazł godnej własnych pragnień partnerki¹⁹. Jediną kobietą, która sprostać mogła jego pragnieniu, staje się dla czytelnika królowa Saby (1 Krl 10, 1-13; 2 Krn 9, 1-12).

Koh 7, 28b kontynuuje ten krytyczny opis kobiet, żonglując również czasownikiem *znajdywać* (*mš*'), lecz uzupełniając przesłanie kontrastowym zestawieniem kobiety i mężczyzny: „Znalazłem człowieka jednego z tysiąca, a kobiety w całym tym wszystkim nie znalazłem”. Eliptyczny tekst Koheleta trzeba uzupełnić o uwagę, że chodzi o poszukiwanie kogoś, kto byłby zainteresowany odnalezieniem wspomnianej wyżej słusznej oceny (*hešbôn*). Wzmianka o tysiącu (*'elep*) zdaje się na-

289-300.

¹⁸ Dosł. *'āmrah qôhelet* (rodzaj żeński czasownika), co w Septuagincie i syryjskim jest rozumiane w znaczeniu męskim. Dahood uważał, że jest to analogiczna do ugaryckiej koniugacji qatala archaiczna forma trzeciej osoby rodzaju męskiego. Por. C.F. WHITLEY, *Koheleth. His Language and Thought*, Berlin – New York 1979, 69-70.

¹⁹ J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes. A Commentary*, Philadelphia, Pennsylvania 1987, 147.

wiązywać do typowego, wręcz przysłowiowego języka oznaczającego wielką ilość²⁰. D.J. Treider, przyjmując taką interpretację, twierdzi, że tekst może mieć wymiar ironiczny²¹. Wydaje się jednak, że wyłania się z niego obraz raczej krytyczny i dramatyczny. Autor zdał sobie bowiem sprawę z tego, że jego pragnienia nie znalazły uznania w oczach kobiet, które kochał. Miałby on poszukiwać sprawiedliwej kobiety wśród tysiąca – tu trzeba dodać: swoich żon – i nie znaleźć ani jednej. Koresponduje to z ogólną diagnozą haremu królewskiego, którą zawiera tekst deuteronomistyczny. Mamy więc do czynienia nie z tekstem przedstawiającym pewną ogólną sytuację, lecz raczej z opisem konkretnych wydarzeń. Tak więc wspomniany w analizowanym wersecie człowiek (*'ādām*), tu w znaczeniu mężczyzna, jak i kobieta – są konkretni, choć dla współczesnego czytelnika już anonimowi. Od pewnych ogólnych wskazówek (Koh 7, 26) autor przechodzi więc do szczegółowych zagadnień, które zacerpnął z wydarzeń (Koh 7, 28).

Koh 7, 29 podsumowuje dotychczasową prezentację²², przechodząc znów do zagadnień ujętych ogólnikowo w formie wręcz przysłowiowej: „Tylko – zobacz to – znalazłem, że uczynił Bóg człowieka prawym, a oni poszukiwali rozlicznych wykrętów”. Werset jest zbudowany bardzo emfaticznie. Po pierwsze partykuła *tylko* (*l'ēbād*) poprzedza zachętę *zobacz to* (*r'ēh-zeh*) w znaczeniu *oto*, co jest jedynym przykładem takiej konstrukcji w Starym Testamencie²³. W człowieku (*hā'ādām*) należy tym razem widzieć kobietę i mężczyznę zgodnie z opisem stworzenia świata (Rdz 1, 27). Autor odchodzi tu od krytyki i metafory kobiety na rzecz ogólnego spojrzenia na człowieka. Przekonanie o jego pierwotnej dobroci, którą to właściwość miał nabyć w stworzeniu, hagiograf niweluje wzmianką o *wykrętach* (*hiššābonôt*). By uwydatnić to stosuje grę słów, gdyż znaczenie terminów w tym przypadku pisanych spółgłoskowo identycznie, zmienia się dopiero po dodaniu wokalizacji.

Tytułem podsumowania można podać kilka dalszych uwag o charakterze ogólnym. Prezentacja relacji kobieta – mężczyzna w interesują-

²⁰ J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes*, 148; R.E. MURPHY, *Ecclesiastes*, WBC 23A, Dallas, Texas 1998, 168.

²¹ D.J. TREIER, *Proverbs and Ecclesiastes*, Brazos Theological Commentary on the Bible, Grand Rapids, MI, 2011, 195.

²² Oczywiście nie ma pełnej zgody co do tego, gdzie kończy się interesująca nas perykopa. Wydaje się jednak, że Koh 8, 1 z racji zmiany pierwszej osoby na trzecią odbiega od (auto)biograficznych refleksji tego fragmentu i jako taki nie wchodzi w zakres naszych analiz.

²³ C.F. WHITLEY, *Koheleth. His Language and Thought*, Berlin – New York 1979, 70.

cej nas perykopie została ujęta z męskiego punktu widzenia. Poszukując godnej siebie partnerki, także w drodze ku mądrości, autor takiej nie znalazł. Początkowo wydawać się może, że wynika to z recepcji wyroku o tym, że mężczyzna ma panować nad kobietą (Rdz 3, 16)²⁴. Jednakże lepiej jest widzieć tutaj echo relacji mądrość – mężczyzna, z całym uwzględnieniem roli kobiety w tej dziedzinie²⁵. Przekonanie o mniejszym zainteresowaniu mądrością wśród kobiet jest tu elementem, na który daleko bardziej trzeba zwrócić uwagę. W tekście nie ma bowiem wyeksponowanego wątku konfliktu małżeńskiego, lecz podkreślenie roli poszukiwania mądrości. Jeśli zatem mężczyzna wpadł w sidła kobiety, zwłaszcza obcej, wówczas nie może dostatecznie dużo energii poświęcić poszukiwaniu mądrości. Sprawy przyziemne, którymi zdają się kierować panie, pochłaniają większość jego czasu i sił. Realizm, jaki wyłania się z tych tekstów Koheleta, wiedzie ku stwierdzeniu, że rady jego mają charakter absolutny i rozciągają się przede wszystkim na zagadnienia małżeńskie, w których jako argument służą odniesienia do mądrościowych zestawień kobiety i niewiasty-głupoty.

Nie oznacza to, że powinniśmy się zatrzymać na tym poziomie znaczenia. O ile perypetie Salomona zdają się być źródłem takiej prezentacji kobiety, to jednak ich wykorzystanie rozciąga się na szereg metafor mądrościowych. Do powyższych analiz trzeba dodać dwie uwagi jako argumenty wzmacniające te tezy. Po pierwsze Kohelet stoi na pozycjach realistycznych, więc wie, że nie ma takiego człowieka, który by nigdy nie zgrzeszył (Koh 7, 20). Sprawy związane z kobietą nie mogą zatem dotyczyć decyzji błahych. Ich znaczenie trzeba rozciągnąć na wybory zasadnicze, o znaczeniu absolutnym. Na to wskazują odniesienia do śmierci. Po drugie należy również pamiętać, że Kohelet nie proponuje celibatu jako alternatywy. W swojej księdze polecił bowiem, by człowiek zażywał życia w kobietą, która ukochał, tworząc rodzinę (Koh 9, 9)²⁶. Odrzuca więc znaną z życiorysu Salomona poligamię. Godny podkreślenia jest również pojawiający się tutaj motyw miłości. Powraca on jeszcze dwukrotnie: w przysłowiu, że jest czas miłości i nienawiści (Koh 3, 8), oraz w krytyce przywiązania do pieniądza (Koh 5, 9). Rów-

²⁴ D.A. GARRETT, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, The New American Commentary 14, Nashville, Tennessee 1993, 325. Zob. też D.A. GARRETT, *Ecclesiastes 7:25–29 and the Feminist Hermeneutic*, CTR 2 (1988), 309-321.

²⁵ Dość wspomnieć, że Prz 31, 1 rozpoczyna nauki Lemuela, które przekazała mu matka. Stary Testament nie odmawia więc kobietom istotnej roli w tradycji mądrościowej.

²⁶ Y. JOHAN – S. PAKH, *A Syntactical and Contextual Consideration of 'iš in Qoh. IX 9*, VT 51 (2001), 370-380.

niez to podkreślenie roli kobiety w życiu mężczyzny potwierdza, że w Koheleta krytyce kobiety mamy do czynienia z metaforą, której dosłowne odczytanie może prowadzić na manowce.

Konkluzja całej jednostki tekstualnej jest pesymistyczna. Diagnoza rozciąga się jednak na całą ludzkość, nie wyróżniając żadnej z płci. Takie podsumowanie osłabia wymowę dotychczasowej krytyki kobiety jako takie zasługuje na szczególne zauważenie.

3. Kohelet jako interpretator historii Salomona

Zaobserwowane wyżej przejścia od pewnych ogólnych stwierdzeń do konkretnych przykładów i znów powzięcie ogólnych problemów to charakterystyczna technika literacka. W tym kontekście można postawić tezę, że Kohelet idealizuje postać króla w Jeruzalem, którego utożsamia z Salomonem. Autor najpierw zamieszcza szereg odniesień, które taką identyfikację sugerują²⁷. Trzeba wspomnieć o podstawowym tego elemencie. Autor lub ktoś, kto sporządził kanoniczny tytuł księgi, zastosował nazwę syn Dawida i król w Jerozolimie (Koh 1, 1, zob. też Koh 1, 12)²⁸, co jak klucz wiolinowy nadaje ton lekturze księgi niezależnie od wyników szczegółowych badań nad rzeczywistym autorem dzieła. Milczeniem pomija się samo imię króla, choć wielokrotnie księga zawiera teksty w pierwszej osobie. Tekst zawiera również wypowiedzi w osobie trzeciej (1, 2; 7, 27; 12, 9-10)²⁹, co tworzy napięcie w jej tekście. Autor wobec monarchii i władzy w ogóle prezentuje pogląd dość krytyczny (por. Koh 3, 16; 4, 1-2; 5, 7; 10, 16), choć uznaje jej legalność (Koh 8, 2-4; 10, 4-7.17). Dzięki temu król staje się jednym z elementów działających na scenie dzieła, jest aktorem poddanym zasadom mądrości. Takie podejście nadaje księdze wymiar obiektywny, choć tradycyjnie w autorze widzi się przedstawiciela władzy monarszej.

²⁷ S. POTOCKI, *Księga Koheleta*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 445.

²⁸ Zdanie *Ja, Kohelet, byłem królem w Jerozolimie* można interpretować jako czas przeszły dokonany lub w sensie perfektywnym (*jeszcze jestem*). W pierwszym przypadku powód utraty królestwa tradycja żydowska (dopiero talmudyczna) widzi w grzechach króla. Zob. np. C. LORETZ, *Qohelet und der alte Orient: Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet*, Freiburg 1964, 57-65; R.E. MURPHY, *Ecclesiastes*, 48. 94.

²⁹ Rozwiązując między innymi ten problem, wskazuje się na wielu autorów księgi; niektórzy widzą tu nawet aż czterech. Zob. S. PIÉ Y NINOT, *La palabra de Dios en los libros sapienciales*, Barcelona 1972, 136.

Czy można jednak widzieć w tej księdze jakieś inne szczegółowe odniesienia do życia Salomona? Komentatorzy wskazują, że w narracji księgi wyróżnia się sekcja obficie czerpiąca z tradycji o tym królu (Koh 1, 12 – 2, 16)³⁰. Przy bliższej analizie można by z pewnością wskazać znacznie więcej *passusów*, które należałoby odczytać jako echa narracji o Salomonie. Tu jednak wystarczy podać jedynie kilka sztandarowych wersetów i wskazać, do których opowiadań z życia Salomona się odnoszą. Są bowiem stosunkowo reprezentatywne dla interesującego nas tematu, zaś ich wybór opiera się na w miarę powszechnej opinii badaczy tej księgi³¹.

Poza już wskazanymi wersetami, w których autor sam się identyfikuje jako król w Jerozolimie i potomek Dawida, po raz pierwszy odniesienia do życia Salomona pojawiają się w Koh 1, 16. Autor wyznaje, że nagromadził mądrości więcej niż ktokolwiek, kto władał w Jerozolimie przed nim, a serce jego doświadczyło wiele mądrości i wiedzy (*ḥōḵmāh wādā‘at*). W tle tego tekstu widzieć należy powszechną tradycję o Salomonie jako najmądrzejszym z królów. Już sama narracja na temat widzenia w Gibeonie jest świadectwem szczególnego charakteru młodego króla. Zamiast o bogactwo, długie życie i poskromienie wrogów prosił o serce słuchające, co w mowie Boga (1 Krl 3, 12) zostało zinterpretowane jako prośba o mądrość (*lēb ḥākām wenābôn*). Kronikarz (2 Krn 1, 10) mówi wprost o mądrości i wiedzy (*ḥōḵmāh umaddā‘*)³². Emfaticzna wzmianka o tym, że żaden król dotąd nie był tak mądry, jest w rzeczywistości bardzo istotna, gdyż stawia autora ponad Dawidem, prorokiem i psalmistą, którego znaczenia w historii biblijnej nie można przecenić. W interesującym nas wersecie Kohelet nawiązuje do tej tradycji, a także do wielu innych tekstów, które poświadczają wyjątkową mądrość Salomona (np. 1 Krl 5, 9-12.14.21; 10, 6.24; 2 Krn 9, 5.6.23).

Po tej pochwalie mądrości Kohelet zajął się dalszymi decyzjami Salomona. W Koh 2, 1 stwierdza, że postanowił doświadczyć radości i tego, co dobre (*śimḥāh, tōb*). Pojawienie się tych dwóch terminów obok siebie wskazuje na świętowanie tak religijne (Pwt 28, 47; Za 8, 19; zob. też 1 Krl 8, 66; 2 Krn 6, 41), jak i zwyczajne (Est 9, 19). Obejmuje również małżeństwo (Jr 33, 11). Sam Kohelet używa rdzeni źródłowych dla interesujących nas pojęć w kontekście wezwania do radości codziennej

³⁰ J. COPPENS, *La structure de l'Ecclésiaste*, 288-292 ; inne propozycje struktury zob. R.E. MURPHY, *Ecclesiastes*, 29-33.

³¹ Np. J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes. A Commentary*, Philadelphia, Pennsylvania 1987, 74-75; R.E. MURPHY, *Ecclesiastes*, 95.

³² W wersji 2 Krn obecne są rdzenie, które powracają u Koheleta.

(Koh 3, 12.22; 8, 15). Należy więc przyjąć znaczenie stosunkowo szerokie, lecz z pominięciem kontekstu sakralnego. Szczególną zaś radością powinna być żona (Pwt 24, 2; Prz 5, 18). Do radości przy niej zachęca sam Kohelet (Koh 9, 9). Wydaje się zatem, że w tym przypadku autor nawiązuje do miłości Salomona do jego żon. Dokonuje jednak modyfikacji historii tego króla, zwracając uwagę na monogamię, co jest zgodne z panującymi znacznie później zwyczajami rodzinnymi.

Trzeci element to dłuższa aluzja do działalności Salomona jako króla (Koh 2, 4-8). Autor wymienia zbudowane z jego inicjatywy domy, zasadzone winnice, ogrody, parki, sady, sadzawki, wspomina o zakupie niewolników, stad dużego i małego bydła, a nadto skarbów oraz – to wymienia na końcu – muzyków i kobiet do haremu. Wszystko to miało mieć zasięg tak wielki, jak nigdy wcześniej. Autor podkreśla własną inicjatywę króla oraz jego zaangażowanie, gdyż stosuje tu pierwszą osobę liczby pojedynczej, a nadto zaznacza, że te dzieła wykonał on *dla siebie*. Perykopa ta zawiera echa szeregu wcześniejszych tradycji biblijnych. O budowlach Salomona wspomina 1 Krl 6-9, o winnicach 1 Krn 27, 27, co jednak odnosi się jeszcze do Dawida. Niemniej jednak winnicę Salomona znajdujemy w Pnp 8, 11-12. O Salomonowych ogrodach wspomina z kolei Pnp 4, 13. Wzmiankę o wielkich bogactwach Salomona zawiera 1 Krl 10, 10-11. Z kolei sadzawki to prawdopodobnie aluzja do zbiorników wodnych w okolicach Betlejem, do dziś oglądanych przez turystów jako tak zwane sadzawki Salomona. Wielka liczba kobiet w haremie została wspomniana w 1 Krl 11, 3. Trudno natomiast wskazać konkretne miejsce, które mogłoby być źródłem dla wzmianki o niewolnikach. Funkcjonuje ona świetnie jako wzbogacenie pierwotnych treści. Dzięki takiemu zestawieniu autor po raz kolejny podkreśla idealistycznie wspaniałość rządów opisywanego króla.

Taki splendor nie był dziełem samego króla. Kohelet wielokrotnie podkreśla swoją zależność od Boga tak w rzeczach zwyczajnych (np. Koh 2, 25), jak i wyjątkowych (np. Koh 6, 2). Nie odpowiada jednak na pytanie o racje nierównego podziału dóbr i szczęścia, nie znajduje wytłumaczenia dla nieużywania zgromadzonych bogactw, lecz lapidarnie i metaforycznie stwierdza, że wszystko jest marnością³³. Przy okazji przenosi punkt zainteresowania na Opatrzność, pod której skrzydła się chroni ze swoimi pytaniami. Udziela jednak rady, by cieszyć się każdym dobrem, które się posiada.

³³ D. FREDERICKS – K. FARMER, *Who knows what is God? A Commentary on the Books of Proverbs and Ecclesiastes*, ITC, Grand Rapids, MI, 1991, 24.

Podsumowując dotychczasowe analizy trzeba zauważyć, że prezentacja króla jest pozytywna. Rozciąga się to na główne wymiary jego panowania: prośby o mądrość i działalności prowadzącej do cywilizacyjnego rozwoju kraju. Osobista radość władcy wiąże się zaś z jego dobrostanem rodzinnym.

Taka prezentacja osoby monarchy rodzi jednak napięcie między tym, co przekazuje tradycja deuteronomistyczna, a Koheletem. Tendencje łagodzące winy Salomona zauważyć można – jak zaznaczono – już w Księgach Kronik. Tu znowu one dochodzą do głosu. Małżeńskie perypetie króla należały bowiem do najczarniejszych stron jego panowania. Rozliczne miłostki, nieograniczone w żaden sposób, zaowocowały aktami bałwochwalstwa i głuchotą nawet na głos Boży, który dwukrotnie wezwał króla do poprawy. W takiej sytuacji Salomon nie mógłby funkcjonować jako paradygmat człowieka mądrego. Jeszcze trudniej byłoby mu przypisać to, że jego prosperita była owocem Bożego błogosławieństwa. W teologii winy i kary takie znaki zapytania są niewskazane, a powstałe w tym kontekście problemy muszą znaleźć rozwiązania.

W Koh 7, 25-29 autor koncentruje się na rozwiązaniu problemu przewrotnych żon i upadku Salomona. Widzi króla jako kogoś, kto uznaje swoją winę. Píše bowiem w pierwszej osobie, że zwrócił się (*sabbôtî*) ku poszukiwaniu mądrości i jej różnicy od głupoty. Dzięki temu odnajduje (*umôşe*'), czyli odkrywa zły wpływ kobiety – tu słowo kobieta trzeba rozumieć dystrybucyjnie – i wyciąga z tego wnioski. Zidentyfikował siebie samego jako grzesznika i w związku z tym stwierdził, że nie jest miły Bogu. Przekonał się, że padł jak obłożone miasto i stoczył się w metaforycznie rozumianą gorycz śmierci (Koh 7, 26).

Proces nawrócenia króla trwał jednak dość długo. Hagiograf wspomina o tym, że poszukiwał (*māšā'tî*) mądrości wśród swoich towarzyszy, w tym wśród kobiet, lecz nieskutecznie. To zaś zakłada wysiłek, o którym tradycja historyczna milczy. Tu zaś jest on elementem wskazującym na dobrą wolę upadającego monarchy. Jest również sygnałem, który apeluje do czytelnika: Salomon nie wszystek upadł. Co prawda, jego wysiłki spełzły na niczym, lecz dzięki temu odnalazł w sobie bodziec do dalszego stawania się mędrce.

Tekst prowadzi nas ku uznaniu w nim pewnego rodzaju fikcji literackiej, a raczej ewolucji rozumienia postaci Salomona. Niestety, nie wiemy nic o współczesnych autorowi tradycjach na temat tego króla. Możliwe, że zaczerpnął on z ustnych interpretacji i haggad, by uwznioślić starość upadającego monarchy. Trzeba również docenić rolę innych

tradycji mądrościowych, gdyż znajdują się one u podstaw negatywnej metafory kobiety jako uosobienia głupoty, pogańskiej mądrości i odejścia od Boga.

Autor interesującej nas książki wyraża więc pewność, że tragiczny stan królewski nie jest nierozwiązywalny. Twierdzi bowiem, że Salomon – już jako Kohelet – doświadczył skutków własnego upadku i nawrócił się. Jawi się przez to jako jeden ze zwykłych ludzi, skłonnych do upadku (Koh 7, 20). Uznał więc swój błąd i pod koniec swego życia, jako mędrzec z nadania Boskiego, odzyskał swój autorytet.

4. Kontekst biblijny interpretacji Koheleta

Zaobserwowana wyżej interpretacja historii Salomona ma więc na celu usprawiedliwienie jego osoby. Na starość powrócił zatem do Boga jako źródła mądrości i może funkcjonować jako nauczyciel Izraela, prawdziwy Kohelet dla rodzącej się synagogi. Ciekawy jest kontekst biblijny, w którym funkcjonują interesujące nas przestrogi co do kobiet. Nie można ich jednak interpretować wyłącznie jako ukazujące Salomona w barwach króla powracającego do Boga, monarchy, który na starość odzyskał rozum. Zagadnienia małżeńskie mają bowiem nieco szerszy kontekst. W interesującym nas temacie można je przedstawić w trzech punktach.

Historia patriarchów przedstawia dwa różne podejścia do problemu małżeństwa. Pierwsze symbolizuje Abraham i szereg jego prawych potomków. Nie brali oni żon z okolicznych narodów, lecz ze swojej krainy rodzinnej. W ten sposób ochraniali własną wyjątkowość jako adresaci Bożego wyboru. W ten sposób do rodziny weszły Sara i Rebeka. Tę tradycję pierwszy złamał Ezaw, wzięwszy sobie za żony Chetytki, które miały być przyczyną zmartwienia rodziców (Rdz 26, 34). Można przypuszczać, że w tym przypadku Ezaw kierował się porywem serca. Jednakże podobnie uczynił Jakub, wzięwszy sobie za żonę Rachelę, którą pokochał. Jest to sytuacja nieco odmienna, gdyż była ona córką brata matki Jakuba. Podobnie sprawa miała się z Judą, eponimem całego pokolenia izraelskiego. Poszedł on śladami Ezawa i wziął sobie za żonę Kananejkę, uwiedziony jej pięknnością (Rdz 38, 2). Bardziej niż o relację chodzi tu jednak o mądrościową refleksję nad nierozsądkiem patriarchy w relacjach z kobietami³⁴. Spór na tym tle trwał dalej. Sięgnął

³⁴ Ł. LASKOWSKI, *Mądrościowy kontekst opowiadania o Tamar (Rdz 38)*, „Niewiastę dzielną kto znajdzie?” (Prz 31,10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia, red.

aż Mojżesza, którego krytykowało jego własne rodzeństwo z powodu Kuszytki, którą poślubił (Lb 12, 1). Wydaje się, że rację mają ci, którzy widzą w tych wątkach ślady późniejszych kontrowersji na temat związków małżeńskich³⁵. Problem ten wpisuje się w proces formowania się Pięcioksięgu. Na dziś jest to jednak zagadnienie, którego rozwiązanie jeszcze przed nami³⁶.

Rozwiązanie problemów małżeństw mieszanych było jednym z celów reform Ezdrasza i Nehemiasza. Problem wynikał z tego, że związki takie stały się bodźcem inicjującym odejścia od tradycji żydowskiej tak społecznej (przejęcie obcego języka jako głównego), jak i religijnej (niebezpieczeństwo bałwochwalstwa). Zdiagnozowano jednak nie tylko aspekt społeczny, lecz przede wszystkim religijny. Dlatego tekst krytykujący takie związki zawiera terminologię religijną: grzech (Ezd 9, 10) i przestępstwo (Ezd 10, 10). W tej sytuacji reformatorzy skorzystali z życzliwości panującej dynastii perskiej i rozpoczęli odnowę struktury społecznej Izraela. Rozpoczęli od elity, wymieniając najpierw rodziny kapłanów, a następnie inne grupy społeczne³⁷. Nie wiadomo jednak, jakie były rzeczywiste skutki tej reformy. Szereg kłopotów, w tym majątkowych, z pewnością miało wpływ na jej przebieg³⁸. Niemniej jednak zasadniczy kierunek został zarysowany. W dalekiej konsekwencji powiódł w stronę narodowego ekskluzywizmu.

Bardzo interesującą paralelę znajdujemy w Księdze Tobiasza. W modlitwie przed zawarciem związku małżeńskiego młody Tobiasz i Sara modlą się o błogosławieństwo Boże. W tym kontekście autor zamieszcza słowa: „A teraz nie dla rozpusty ja biorę tę siostrę moją [za żonę], ale dla prawdy. Okaż mnie i jej miłosierdzie i pozwól razem się zestarzeć!” (Tb 8, 7). Tekst ten jest bardzo emfaticzny. Po pierwsze bowiem rozpusta (gr. *porneia*) dotyczy współżycia pozamałżeńskiego, co w tym przypadku nie jest tematem. Tekst zatem podkreśla, że Tobiasz nie oczarowuje Sary, lecz uczciwie chce z nią spędzić życie³⁹. Po drugie

A. Kubiś – K. Napora, „Analecta Biblica Lublinensia” 14, Lublin, 58-59.

³⁵ Józef, który poślubił Asenet, córkę kapłana z On, nie został w ogóle poddany krytyce z tego powodu. Dopiero autor późnego apokryfu *Józef i Asenet* starał się usprawiedliwić to małżeństwo widząc w kobiecie wręcz prozelitkę, szukającą uczciwie drogi ku prawdziwemu Bogu.

³⁶ J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju*, NKB I część 2, Częstochowa 2014, 63-85.

³⁷ M.S. WRÓBEL, *Księga Ezdrasza. Księga Nehemiasza*, NKB XI, Częstochowa 2010, 126.

³⁸ J. WARZECHA, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005, 401-403.

³⁹ M. WOJCIECHOWSKI, *Księga Tobiasza czyli Tobita*, NKB XII, Częstochowa 2004, 112.

mimo takiego charakteru tekstu trzeba zwrócić uwagę na podkreślenie rozdzielania między rozpustą a prawdą. Ta pierwsza staje się antonimem prawdy. W tym przypadku modlitwa ta kończy zawarcie małżeństwa. W interesującym nas zdaniu trudno dopatrzeć się li tylko echa Rdz 2, 18nn. Chodzi raczej o uwolnienie od Asmodeusza, w którym to procesie działalność Rafała wydaje się tak samo ważna, jak szczerą modlitwa młodych⁴⁰. Podkreślenie teologicznego i ludzkiego podejścia do małżeństwa każe widzieć w księdze echo refleksji nad kontekstem, w którym zawierano te związki. W tym przypadku – podobnie jak w epoce patriarchów – główną rolę odgrywa rozsądek i rozeznanie sytuacji duchowej. Na miłość przyjdzie czas. I to jest najistotniejsza różnica między podejściem Tobiasza i postępowaniem Salomona.

Aranżowane małżeństwa zostały ukazane jako ideał. Majątkowe sprawy schodzą tu jednak na dalszy plan. Pierwszeństwo bowiem ma proces rozeznania teologicznego, czyli troska o wybór takiej kobiety, która będzie wspierać swojego męża i stanie się dobrą matką dla wspólnych dzieci. Miłość rozumiana jako poruszenie serca, analogiczna do znanej z historii Salomona (*'ahābāh*, *'hb*), nie znajduje się tu w ogóle w obszarze zainteresowania. W tym nowym ujęciu Salomon może się pojawić jako wzorzec jedynie po złączeniu jego zwyczajów małżeńskich oraz ich skutków. Zaprezentowana przez Koheleta taktyka literacka i teologiczna jest tego kapitalnym przykładem.

Zakończenie

Złoty wiek Izraela, czyli panowanie Salomona, był epoką, w której zaszły niepokojące zmiany społeczno-polityczne i religijne, zapowiadające upadek zjednoczonej monarchii. Król, który przegapił tego symptomy, był uważany za wyjątkowo szczęśliwego człowieka. Według tradycji deuteronomistycznej to szczęście płynęło również z tego, że w codzienności powodziło mu się szczególnie dobrze. Żony, które z różnych powodów poślubił, według powszechnej opinii otaczał miłością. Problem poligamii nie obciążał jednak jego obrazu. Natomiast brak wśród tych kobiet Izraelitek jest wiele mówiącym szczegółem. Pogańskie królowe sprowadziły na niego cień idolatrii, która zatwardziła jego serce i uczyniła niezdatnym do bycia przykładem mądrości dla przyszłych pokoleń.

⁴⁰ H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Tobit*, HThKAT, Freiburg – Basel – Wien 2005, 134-135.

Jednakże późniejsi autorzy uznali, że Salomon nie może zostać pominięty jako wzór mądrości. Już Kronikarz wyszlachetnia tę postać, pomijając milczeniem jego związki z kobietami i płynące z tego konsekwencje. Dalszym etapem tego procesu jest Księga Koheleta, której autor wyraża przekonanie, że Salomon dzięki swojej mądrości przekonał się, że pobłądził. Pod koniec swego życia miał przekonać się, że wpadł w sidła własnych namiętności i że wśród jego towarzyszek nie było takiej, która by szukała mądrości.

Punkt widzenia Koheleta nie powinien więc być rozpatrywany jako przejaw typowo męskiego podejścia do kobiet, przekonania o ich niewielkich możliwościach intelektualnych i duchowych ani w perspektywie li tylko wpływu kontekstu ówczesnej cywilizacji. Należy uznać, że w centrum interesujących nas zagadnień znajduje się nie tyle relacja Salomon – kobiety, co wyidealizowana osoba tego króla. Oczywiście z pewnych stanowisk takie spojrzenie w dalszym ciągu zbyt mało afirmuje kobiety. Należy jednak pamiętać, że nie chodzi tu o Izraelitki, lecz poganki. Punkt widzenia jest więc związany nie ze stereotypową rolą płci. Na pierwszym miejscu znajdują się bowiem aspekty teologiczne, uwypuklające niebezpieczeństwo związków z pogankami. Izraelitki nie wchodzi w zakres jego zainteresowań, gdyż przynależą one do przymierza. Ponadto dzięki zwróceniu uwagi na alegorię niewiasty – mądrości i niewiasty – głupoty może związać słabość króla z atakiem z zewnątrz. Sam z siebie król poszukiwał mądrości, lecz nie zdołał jej znaleźć wśród swoich towarzyszek. Z tej perspektywy tekst Koheleta staje się polemiczny. Autor dyskutuje więc z tradycją o Salomonie, przejmując właściwe Kronikarzowi złagodzenie postaci Salomona. Idealizując jego postać stawia go na piedestale wzorców i wygłasza swoje orędzie: on się przekonał, że wśród jego żon, poganek, nie ma mądrości. Ty też jej w tym środowisku nie szukaj!

Wydaje się, że źródeł tego podejścia trzeba szukać w społeczeństwie dyskutującym nad znaczeniem reform związanych z okresem perskim. Dekretem nie da się przekonać ludzi do słuszności tak trudnych decyzji. Wobec tego poszukiwanie mądrych władców o podobnych doświadczeniach wydaje się naturalną potrzebą tych czasów. Kohelet jest dość bezkrytyczny w stosunku do Salomona. Jest to świadectwo ideologizacji tematu. Niemniej nie jest to jedyna z możliwych interpretacji. Późniejsze bowiem czasy umożliwią lepsze ujęcie tej postaci. Widzimy to zwłaszcza u Syracha, który dostrzegł wspaniałą mądrość tego króla, ale również jego głupotę. Ukazał w ten sposób ambiwalentną naturę

Salomona, który – jak każdy zresztą człowiek – skłonny jest i do dobrego, i do złego. Jest to jednak już późniejszy sposób ujęcia, powstały w innych warunkach i odpowiadający na inne pytania.

The Opinion of Ecclesiastes about Women as a Reminiscence of Married Life of Solomon Summary

Some passages of Ecclesiastes reveal his aversion to women, since they were thought not to seek wisdom. This article analyzes these motifs on the wisdom background. By linking to the allegory of a woman-wisdom and woman-stupidity, Ecclesiastes directs the reader's attention to the proper meaning of these passages. They idealize Solomon and claim that, although he departed from God, deceived by his Gentile wives, in old age he returned to wisdom and found that none of them followed his footsteps. Such an approach is already prefigured in the chronicle tradition, silent about the stupidity of Solomon and his numerous marriages. In Ecclesiastes, it results from the need to present the wise Solomon as a model for society, which discusses the religious and social reforms which required dismissal of pagan wives.

Słowa kluczowe: Kohelet, Salomon, kobieta, mądrość, głupota, mizoginizm.

Keywords: Ecclesiastes, Solomon, woman, wisdom, foolishness, misogynist.

Bibliografia

- Bartholomew C.G., *Ecclesiastes*, Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms, Grand Rapids, MI, 2009.
- Crenshaw J.L., *Ecclesiastes. A Commentary*, Philadelphia, Pennsylvania 1987.
- D'Alario V., *Between Misogyny and Valorization: Perspectives on Women in Qoheleth, The Writings and Later Wisdom Books*, ed. C.M. Maier – N. Calduch-Benages, Atlanta 2014, 93-105.
- Fox M.V., *Proverbs 1–9. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible, Doubleday 2000.
- Fredericks D. – Farmer K., *Who knows what is God? A Commentary on the Books of Proverbs and Ecclesiastes*, ITC, Grand Rapids, MI, 1991.

- Garrett D.A., *Ecclesiastes 7:25-29 and the Feminist Hermeneutic*, „Criswell Theological Review” 2.2 (1988), 309-321.
- Garrett D.A., *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, The New American Commentary 14, Nashville, Tennessee 1993.
- Johan Y. – Pahk S., *A Syntactical and Contextual Consideration of 'iš in Qoh. IX 9*, VT 51 (2001), 370-380.
- Klinkowski J., *Zaginięcie Arki Przymierza w świetle tekstów biblijnych i tradycji*, „Perspectiva, Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 7 nr 2 (13) (2008), 103-124.
- Laskowski Ł., *Mądrościowy kontekst opowiadania o Tamar (Rdz 38)*, „Niewiastę dzielną kto znajdzie?” (Prz 31,10). *Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia*, red. A. Kubiś – K. Napora, „Analecta Biblica Lublinensia” 14, Lublin 53-69.
- Lemański J., *Księga Rodzaju*, NKB I cz. 2, Częstochowa 2014.
- Loretz C., *Qohelet und der alte Orient: Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet*, Freiburg 1964.
- Murphy R.E., *Ecclesiastes*, WBC 23A, Dallas, Texas 1998.
- Murphy R.E., *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther*, The Forms of the Old Testament Literature XIII, Grand Rapids, MI 1981.
- Perdue L.G., *Proverbi*, Comentari 55, Torino 2000.
- Pié y Ninot S., *La palabra de Dios en los libros sapienciales*, Barcelona 1972.
- Potocki S., *Księga Koheleta*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990.
- Rudman D., *Woman as Divine Agent in Ecclesiastes*, JBL 116 (1997), 411-427.
- Schedl C., *Historia Starego Testamentu*, t. III, *Złoty wiek Dawida – Salomona*, tłum. S. Stańczyk, Tuchów 1995.
- Schreiner J., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B.W. Matysiak, Warszawa 1999.
- Schüngel-Straumann H., *Tobit*, HThKAT, Freiburg – Basel – Wien 2005.
- Seow C.L., *Ecclesiastes*, w: *Anchor Bible*, New York 1997, 21-36.
- Shields M.A., *The End of Wisdom. A Reappraisal of the Historical and Canonical Function of Ecclesiastes*, Winona Lake 2006.
- Sobolewski Z., *Starotestamentalne wezwanie do pokuty za grzechy i nawrócenia*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 10 (2013) 105-123.
- Tamez E., *When the Horizons Close: Rereading Ecclesiastes*, Eugene, Oregon 2000.
- Treier D.J., *Proverbs and Ecclesiastes*, Brazos Theological Commentary on the Bible, Grand Rapids, MI, 2011.
- Tronina A., *Druga Księga Kronik*, NKB X/2, Częstochowa 2016.
- Velchez Lindez J., *Ecclesiastés o Qohelet*, Estella 1994.
- Warzecha J., *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005.
- Whitley C.F., *Koheleth. His Language and Thought*, Berlin – New York 1979.
- Wojciechowski M., *Księga Tobiasza czyli Tobita*, NKB XII, Częstochowa 2004.
- Wróbel M.S., *Księga Ezdrasza. Księga Nehemiasza*, NKB XI, Częstochowa 2010.