

Ks. TADEUSZ BRZEGOWY (Tarnów)

KRYTYKA TRADYCYJNEJ MĄDROŚCI W KSIĘDZE KOHELETA

Księga Koheleta, inaczej zwana Księgą Eklezjastesa, jest dziełem pod każdym względem osobliwym. Kohelet jest w swych opiniach tak ostry, tak negatywny, tak obraźliwy, iż opinie te zdają się nie licować z godnością pisma natchnionego¹. I nawet kanonizacja (tzn. włączenie księgi do kanonu pism świętych, przez Boga natchnionych) nie ustrzegła tego dzieła przed bardzo różnymi, w tym bardzo krytycznymi, odczytaniem i ocenami. Jego autora krytycy ostatnich dziesięcioleci nazywali racjonalistą, agnostykiem, fatalistą, pesymistą, sceptykiem, epikurejczykiem, egzystencjalistą, ateistą. Ale w tym samym czasie nie brakowało głosów, że jest on optymistą, głęboko wierzącym, bogobojnym Izraelitą, przywiązany do autentycznej moralności żydowskiej². Różnice poglądów zaznaczają się już wokół literackiej formy pisma, procesu jego kompozycji, jedności autora, pierwotnego języka, adresatów, celu, jaki chciał on u swych czytelników osiągnąć. Toteż zanim czytelnik zabierze się do lektury tego tak osobliwego dzieła, powinien wpierw odczytać zdanie zamykające całość: „Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj, bo cały w tym człowiek!” (12,13).

I. „A PONADTO, ŻE KOHELET BYŁ MĘDRCEM...” (12,9)

Zgodnie z nagłówkiem księgi: „Słowa (dbrj) syna Dawida, króla w Jerozolimie”, autorem pisma jest syn Dawida, panujący w Jerozolimie, a więc Salomon. Ta identyfikacja z Salomonem jest jeszcze widoczna w 1,12 i 2,9. Nic przeto dziwnego, że tradycja żydowska i chrześcijańska przez długi czas uważały Salomona za autora tego pisma, przypisując mu zresztą jeszcze inne pisma mądrościowe, jak Pieśń nad Pieśniami i Przysłowia. Samo zaś określenie „Kohelet”, jako pochodne od rzeczownika hebr. kahal, tzn. „zgromadze-

¹ Por. H. Duesberg, I. Fransen, *Les Scribes inspirés. Introduction aux livres sapientiaux de la Bible*, Maredsous 1966, s.549.

² Zob. A. B. Caneday, *Qohelet: Enigmatic Pessimist or Godly Sage?*, „Grace Theological Journal” 7:1986 s. 21—56; R. N. Whybray, *Qoheleth the Immoralist (Qoh 7:16—17)*, [w:] *Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays in Honor of S. Terrien*, ed. J. Gammie et al., Missoula 1978, s. 191—204.

nie”, próbowano wyjaśniać w związku z Salomonem, którego księgi historyczne ukazują jako zwołującego i następnie stojącego pośród uroczystego zgromadzenia kultowego przy okazji poświęcenia świątyni na Syjonie (por. 1 Krl 8,1.14n.22.54). Jednak względy językowe każą zaszeregować Księgę Koheleta wśród najmłodszych pism kanonu hebrajskiego. Dlatego trzeba zdecydowanie się rozstać z tradycyjną opinią o Salomonowym autorstwie, a identyfikację z Salomonem należy uznać za czystą fikcję literacką. W dobie modnej pseudonimii autor przybrał postać najślawniejszego mędrca i króla w historii Izraela, jakim był Salomon. Ekleziastes ukrył siebie pod patronatem człowieka, który odznaczał się otwartością na świat, który chciał przyjąć mądrość od Boga, i który przypuszczalnie powiedział: „Jest chwałą Boga rzeczy zakrywać, ale chwałą królów — rzecz zgłębiać” (Prz 25,2)³.

W epilogu do księgi napisano wyraźnie, że Kohelet był mędrcom: „A ponadto, że Kohelet był mędrcom (*chakam*), wpajał także wiedzę (*da'at*) ludowi. I słuchał i badał i ułożył wiele przysłów (*m^eszalim*). Starał się Kohelet znaleźć piękne słowa i rzetelnie napisać słowa prawdy” (Koh 12, 9—10).

Kohelet został więc zaszeregowany do kręgu ludzi zwanych *chakamim*, ruchu zapoczątkowanego wokół osoby króla Salomona, ludzi zajmujących się zbieraniem i pogłębianiem duchowego dziedzictwa, jak to jest poświadczane dla epoki króla Ezechiasza (Prz 25,1). Na starożytnym Wschodzie, szczególnie w Mezopotamii i Egipcie, mądrość była pielęgnowana na dworach królewskich⁴. Ale znamienne jest to, że owa mądrość nie zamknęła się w najwyższych sferach społecznych, lecz wyszła poza dwór i z czasem zaczęła oddziaływać na całe życie miejskie. Kohelet nie miał z dworem nic wspólnego (zresztą za jego dni nie było w Izraelu króla). Jego stosunek do króla jest zawsze chłodny, obojętny, nieufny (4,13; 5,7n.; 8,2nn.; 10,4nn.20). On uczy nie o tym, jak należy panować, lecz o tym, jaką postawę wobec panującego należy zachować.

Kohelet był nauczycielem mądrości. Z faktu jednak, że Kohelet krytycznie odnosi się do tradycyjnej szkoły mądrości, należy wnosić, że nie był zawodowym pedagogiem młodzieżowym, lecz raczej jakimś filozofem, otoczonym przez grupę zapalonych dorosłych słuchaczy⁵. Kohelet układał, wzorem innych mędrców, sentencje, przysłowia (*m^eszalim*). Sam też zajmował się działalnością pisarską. O osobie tego nauczyciela tylko tyle możemy powiedzieć, że żył w Jerozolimie, że był człowiekiem zamożnym i wykształconym. Jako czas jego działalności trzeba przyjąć środkowy okres hellenistyczny, w przybliżeniu połowę III w. prz. nar. Chr. Język Koheleta należy

³ Por. D. Lys, *L'Ecclésiaste ou que vault la vie? Traduction, introduction générale, commentaire*, Paris 1977, s. 52.

⁴ Zob. szerzej: J. L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom. An Introduction*, Atlanta 1981, s. 28—31.

⁵ A. Lauha, *Kohelet* (Biblischer Kommentar AT 19), Neukirchen-Vluyn 1978, s. 3.

najpóźniejszej warstwy hebrajskiego biblijnego i ma wiele cech wspólnych z językiem pobiblijnym misznaickim. Widać tu wpływy aramejskie, perskie, fenickie i greckie⁶. Wszystkie te zjawiska są dobrze zrozumiałe w sytuacji późnego judaizmu powygnañczego, kiedy językiem mówionym w Palestynie był aramejski, a kształcenie młodzieży nawet w Jerozolimie — helleńskie. Jak osobliwy jest język Koheleta, tak i jego nauka wyróżnia się wyraźnie na tle literatury starotestamentowej, również tej mądrościowej.

Pewne poglądy Koheleta jak wyrzeczenie się apokaliptyki i spekulacji o życiu po śmierci, głoszenie radości życia zbliżają go do nurtu saduceuszy. J. Steinmann określił nawet pismo Koheleta jako „brewiarz saduceuszków”⁷. Narzucają się też pewne podobieństwa z Nikodemem z Ewangelii św. Jana, w którym można widzieć saduceusza, faryzeusza i uczonego w Prawie w jednej osobie, co wprawdzie rzadko, ale zdarzało się niekiedy w judaizmie⁸. Mimo tych pewnych podobieństw nie można jednak żadną miarą uważać Koheleta za założyciela ruchu saducejskiego. Nie da się też ustalić socjalnych czy politycznych wpływów, jakie jego nauka wywarła na życie społeczności żydowskiej. Można go natomiast zaliczyć do duchowych poprzedników tej generacji, która po 175 r. prz. Chr. podjęła próbę hellenizacji w Jerozolimie.

Z drugiej strony można odnaleźć w piśmie Koheleta wiele wątków wspólnych z późnymi greckimi filozofami popularnymi⁹, z pismami mądrościowymi babilońskimi i egipskimi¹⁰. Przegląd literackich pomników Bliskiego Wschodu¹¹ pozwala umieścić Koheleta w wielkim nurcie myślicieli i poetów, którzy podnosili głos przeciw twierdzeniom tradycyjnej mądrości. Hebrajski mędrzec żył w epoce, gdy tamci starożytni humaniści istnieli już tylko poprzez swoje dzieła. Gdzie więc się z nimi spotkał? Czy w bibliotekach? Biblioteki były, jak to pokazały odkryte w XX wieku zbiory tabliczek zapisanych pismem klinowym w Korsabad, w Mari czy Ugarit (Ras Szamra). W Palestynie tworzył bibliotekę Nehemiasz (2 Mch 2,13), choć w nieco innym kształcie niż tamte. Czy Kohelet szperał w takich bibliotekach?

⁶ Zob. M. J. Dahood, *Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth*, „Biblica” 33:1952 s. 30–52, 191–221; F. Zimmermann, *The Inner World of Qohelet (With Translation and Commentary)*, New York 1973.

⁷ J. Steinmann, *Ainsi parlait Qohélet*, Paris 1955, s. 125.

⁸ Por. J. E. Bruns, *Reflections on Coheleth and John*, „Catholic Biblical Quarterly” 25:1963 s. 414–416; M. J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931, s. 302.

⁹ R. Braun, *Qoheleth und die frühhellenistische Popularphilosophie* (Beihefte zur ZAW 130), Berlin-New York 1973.

¹⁰ O. Loretz, *Altorientalische und kanaanäische Topoi im Buche Kohelet*, „Ugarit-Forschungen” 12:1980 s. 267–278.

¹¹ Taki przegląd tekstów paralelnych można zobaczyć w: A. Barucq, *Qohélet*, [w:] *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol. 9, Paris 1977, kol. 620–633; H. Lussseau, *Les autres hagiographes*, [w:] *Introduction critique à l'Ancien Testament*, ed. H. Cazelles, Paris 1973, s. 631–634. Kilka przykładów przytacza J. Frankowski, *Problem Księgi Koheleta*, „Znak” 395:1988 s. 63–70.

Według epilogu 12,9 Kohelet przyswoił sobie tradycyjną mądrość powygnanego judaizmu. Jako zawodowy nauczyciel i uczony Kohelet zapewne studiował tradycyjną mądrość i prawdopodobnie grecką filozofię popularną wykładaną we wczesnohellenistycznej szkole, ale w sposób bardzo osobisty. Podejmując tradycyjne tematy i środki literackie, opracowywał każdą rzecz w sposób nowy, oryginalny, niepowtarzalny. Nie da się u niego znaleźć ani jednej sekcji i powiedziec o niej: to jest wzięte z takiego a takiego autora starożytnego¹².

Miejszem przekazywania wiedzy w judaizmie IV i III w. prz. Chr. była szkoła mądrości w Jerozolimie czy innym ośrodku, która wskutek nastawienia na kształcenie personelu Świątyni była zdominowana przez religijno-narodowe tradycje izraelskie. Ale musiała się ona też ustosunkować do nurtów mądrościowych otaczającego świata, w tym do hellenizmu. Jest prawie pewne, że kształcenie żydowskie było mocno zabarwione hellenizmem, który miał wielu sympatyków głównie w sferach kapłańskich, odgrywających w owym nauczaniu znaczącą rolę. Urzędy „mędrców” (*chakamim*) i „pisarzy” (*soferim*) stopniowo zyskiwały na znaczeniu i osiągnęły rangę najważniejszych funkcji publicznych. Sekularyzacja stanowiska „pisarza” przesądziła o poszerzeniu zakresu nauczania. Na gruncie żydowskiej szkoły (*jesziwa* i *bet hamidrasz*) doszło do znacznej asymilacji elementów kulturowych fenickich (na wybrzeżu) i helleńskich (głównie w Jerozolimie). Nawet w elementarnej szkole jerozolimskiej językiem nauczania był grecki. Można z dużą dozą prawdopodobieństwa powiedzieć, że w połowie III w. cały judaizm był hellenistyczny, gdyż nawet kręgi konserwatywne nie mogły się ustrzec przed wpływami nowego kształcenia¹³. Ważnym czynnikiem ekspansji hellenizmu był też fakt, że tylko poprzez grecką mowę i retorykę można było mieć wpływ na coraz liczniejszą i coraz bardziej liczącą się w judaizmie diasporę. Tak wyrosła dwujęzyczna elita intelektualna jerozolimska, która znalazła się na pewnym rozdrożu duchowym i kulturalnym. Na tym rozdrożu musiało się nasuwać zasadnicze pytanie o sens istnienia człowieka w takich to okolicznościach otaczającego świata. Empiryczno-pesymistyczna refleksja nie miała dotychczas w żydostwie większych osiągnięć. Kohelet podjął taką refleksję i opowiedział się za krytycznym kierunkiem mądrościowym, jaki się objawił już wcześniej w mowach Hioba, krytykujących tradycyjne tezy mędrców. Kohelet postawił pod znakiem zapytania dogmaty tradycyjnej mądrości, wskazał na jej ograniczenia i jej nieprzydatność tak do przeniknięcia zamiarów Boga jak i do zdobycia pomyślności.

¹² Por. E. Jones, *Proverbs and Ecclesiastes. Introduction and Commentary (Torch Bible Commentaries)*, New York 1961, s. 262—268.

¹³ R. Braun, jw., s. 40 n.; por. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tübingen 1969, s. 143 nn.

II. „STARAŁ SIĘ KOHELET... RZETELNIE NAPISAĆ SŁOWA PRAWDY” (Koh 12,10)

1. Pierwsze wrażenie, jakie sprawia lektura Księgi Koheleta, to brak rozwoju myśli, to brak logicznego układu argumentacji, to niespójność poszczególnych wypowiedzi, a nawet sprzeczności między nimi. Czy nie jest to dziwne, że dzieło rozpoczyna się od stwierdzenia: „Wszystko marność” (1,2), po czym następuje rozważanie problemu, które mogłoby do tej konkluzji doprowadzić? Potem ustawicznie jesteśmy stawiani wobec przejść myślowych, które wprawiają nas w zdumienie. I każdy wywód pozostaje jakby nie dokończony, jakby przerwany w połowie. Starsza krytyka rozwiązywała te problemy w ten sposób, że kwestionowała jedność kompozycji i przyjmowała różne warstwy, pochodzące od różnych redaktorów czy różnych autorów, którzy mieli przez swoje wstawki i komentarze „uortodoksyjnić” i „upobożnić” obrazoburcze pismo Koheleta¹⁴. Dziś te próby atomizacji dzieła są już prawie całkowicie zarzucone. Stanowisko dzisiejszej krytyki oddaje trafnie powiedzenie R. Gordisa: „Różni mędracy-glosatorzy i chasydzi-interpolatorzy są czystymi wynalazkami uczonej wyobraźni”¹⁵. Dziś przeważa zdecydowanie opinia, że pismo Koheleta, za wyjątkiem epilogu, jest dziełem jednego autora.

2. Jak określić rodzaj literacki tego dzieła? Ojcowie Kościoła uważali pismo za serię mów albo dyskusji z przeciwnikami (rzeczywistymi czy też fikcyjnymi). Współcześni określają je jako dialog pomiędzy pewnym starym mędrcem i jego młodym uczniem, czy jako pewnego rodzaju dziennik, zapiski osobistych doświadczeń autora, wspomnienia autobiograficzne, „wyznania”, szkice starego profesora z domyślnymi cytatami tradycyjnych przysłów szkoły mędrców, dyskusję pro i contra, luźną kolekcję aforyzmów i sentencji, „myśli” w rodzaju *Myśli* Pascala. Jednak w istocie Księga Koheleta nie jest oracją (mową) w rodzaju *Deuteronomium*, ani dialogiem, jak choćby Księga Hioba, ani luźną kolekcją niezależnych sentencji, jak Księga Przysłów.

Autor epilogu określił Koheleta jako mędrca (*chakam*), a tym samym zakwalifikował jego pisarstwo do gatunku mądrościowego (Koh 12,9—10)¹⁶. I rzeczywiście mamy u Koheleta wszystkie typowe formy wyrazu, które składają się na wielki rodzaj mądrościowy (*Makrogattung*). Wzorem innych

¹⁴ Według E. Podecharda (*L'Éclésiaste*, Paris 1912, s. 156—167), którego możemy uznać za głównego przedstawiciela tego kierunku, dziełem Epilogisty są wersety: Koh 1,2; 7,27—28; 12,8.9—12; dziełem Pobożnego (*chasid*) są wersety: 2,2ab; 3,17; 7,26b; 8,2b.5—8.11—13; 11,9c; 12,1a; 12,13—14; dziełem Mędrca (*chakam*) są wersety: 4,5.9—12; 4,17—5,6; 6,7; 7,1—12.18—22; 8,1—2a.3—4; 9,17—10,4; 10,14a.15—20; 11,1—4.6; 12,2—6 (młody pesymista). Por. H. Duesberg, I. Franssen, jw., s. 551 n.

¹⁵ R. Gordis, *Koheleth — The Man and his World*, New York 1962, s. 73.

¹⁶ Por. G. T. Sheppard, *The Epilogue to Qoheleth as Theological Commentary*, „Catholic Biblical Quarterly” 39:1977 s. 182—189.

mędrców Kohelet przytacza liczne meszolim, a więc przysłowia, sentencje, co tak przypomina Księgę Przysłów: 1,14; 2,1.11.17.19.21.23.26; 3,19; 4,4.8.16; 5,9; 6,2.9; 7,6; 8,10,14; 11,8.10. Tam, gdzie my użylibyśmy dla oświetlenia jakiejś rzeczy jednego przymiotnika lub przysłówka, Kohelet przytacza całą sentencję (np. 4,2; 7,3; 8,15; 9,4), i to nieraz tak, że tylko jej pierwsza część jest à propos, gdy druga zostaje zachowana jedynie dla całości. Ale to powoduje oczywiście nowe napięcie myślowe. Stosuje znane powiedzenia z tob: „lepsze jest x od y” (4,3.6.9.13; 5,4; 6,3.9; 7,1—3.5.8; 9,16.18). Buduje porównania (2,13 kontynuowane w następnych stychach skomponowanych w paralelizmie antytetycznym; 7,6.12; 8,13; 9,12; 11,5), metafory (7,1.26), parabole (4,13—16; 9,14—15), alegorie (12,2—6). Częste są paronomazje (2,11.18.22; 5,17 etc.), anafory (najwyraźniejszym przykładem jest 3,1—8, gdzie słowo *et* powraca aż 29 razy; *tob* w 7,1nn.) i hiperbole (6,3.6; 10,7.20).

Kohelet z lubością posługuje się paralelizmem w jego podstawowych odmianach, a więc synonimicznym, antytetycznym czy syntetycznym. Krytycy wskazują aż na 100 przykładów tej figury stylistycznej, co w piśmie o 222 wersetach jest liczbą bardzo pokaźną. Czasem ten paralelizm jest bardziej rozbudowany i rozciąga się na więcej niż dwa człony, nawet na 5 członów, jak w 9,11¹⁷

Ulubioną figurą mądrościową jest chiasm, rodzaj konstrukcji symetrycznej czy krzyżowej¹⁸. Kohelet stosuje ją z równą częstotliwością co inni autorzy tego gatunku, np. 1,11.17; 4,2; 6,3; 7,1a.9 etc. Najczęstszy jest chiasm semantyczny, ale znany mu jest również chiasm syntaktyczny w rodzaju: przedmiot — słowo — przedmiot. Najbardziej wyrafinowaną konstrukcją chiastyczną w całym ST jest kompozycja 3,2—8, którą można nazwać *chiasmus chiasmorum*¹⁹. Obok tych chiasmów pojęciowych są też chiazmy metryczne, np. werset Koh 2,3 ma następujący schemat metryczny: 2+3 3+2 3+2 2+3 akcenty. Krytycy zauważają w sumie 38 figur chiastycznych, co jest zupełnie porównywalne z innymi utworami mądrościowymi.

Charakterystyczne dla Koheleta są obserwacje, często wprowadzane formułami wstępnymi: „zobaczyłem”, „poznałem” (1,13—14.17; 2,12—14.24 etc.); „znalazłem” (7,26—29); „przyjrzałem się” (2,11); „wziąłem sobie do serca” (9,1). Formuły te wskazują na sposób pracy autora. On nie tworzy luźnego zbioru sentencji, jak autor Księgi Przysłów. On dokonuje jakiegoś

¹⁷ Zob. wykaz w: J. A. Loader, *Polar Structures in the Book of Qohelet* (Beihefte zur ZAW 152), Berlin-New York 1979, s. 10.

¹⁸ Zob. szerzej: A. R. Ceresco, *The Function of Chiasmus in Hebrew Poetry*, „Catholic Biblical Quarterly” 40:1978 s. 1-10; W. G. E. Watson, *Further Examples of Semantic-Sonant Chiasmus*, „Catholic Biblical Quarterly” 46:1984 s. 31—33; D. Grossberg, *Noun/Verb Parallelism: Syntactic or Asyntactic*, „Journal of Biblical Literature” 99:1980 s. 481—488.

¹⁹ J. A. Loader, *Qohelet 3,2—8: A „Sonnet” in Old Testament?*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 81:1969 s. 240—242.

rozumowania, on medytuje. Dlatego też można by jego pracę określić jako „refleksję” nad jakimś tematem. Musimy się jednak zgodzić z tym, że refleksję łatwo jest zauważyć, ale trudniej z jej opisaniem. Autor niejako ukazuje nam cały proces myślowy, jaki się dokonuje w jego umyśle, a więc zestawia rzeczy podobne i przeciwne, szuka prawidłowości i pyta o racje. Jest tu coś z dysputy na podobieństwo greckiej diatryby²⁰. Kohelet nie prowadzi myśli od przesłanek do konkluzji. Jego myśl jest prowadzona raczej przez skojarzenia rzeczowe aniżeli wynikanie logiczne, jakiego domaga się filozofia grecka. Rzeczy wiążą się ze sobą nie tyle więzią logiczną co psychologiczną, o ile jedna idea przyciąga inną na mocy asocjacji z racji równości, przeciwieństwa, podobieństwa czy jakiegoś innego pokrewieństwa²¹.

3. Kiedy próbuje się odkryć strukturę pisma Koheleta, to nasuwa się na myśl zdanie F. Delitzscha, wypowiedziane w połowie ubiegłego wieku: „Wszelkie próby wskazania jakiegoś genetycznego rozwoju całości, wszechobejmującego planu i organicznego zazębienia zawiodły, jak dotychczas, i tak będzie na przyszłość”²². W sto lat później egzegeta niemiecki K. Galling napisał, że zdanie to zachowuje i dziś w pełni swą aktualność²³. Krytycy nie ustawiali w wysiłkach odkrycia owego zamysłu i planu literackiego dzieła, ale całkowita różnorodność rozwiązań pokazuje, że były to tylko próby²⁴.

Ale oto w 1990 r. amerykański egzegeta Addison G. Wright, S.S., odważył się napisać w *New Jerome Biblical Commentary*: „Struktura, jaką autor zamierzył nadać tej enigmatycznej księdze, została ostatecznie odkryta”²⁵. Wright zauważa, że autor szczęśliwie oznaczył poszczególne sekcje poprzez refreny: „marność i pogoń za wiatrem” w rozdz. 1—6; „znajdować” w rozdz.

²⁰ Diatryba, rodzaj popularnego wykładu filozoficznego, angażujący środki retoryczne i anegdotyczne, nie stroniący od polemiki i ujęć paradoksalnych, przerywany dygresją, przysłowiem, obrazem itp. Zob. *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1989, s. 92.

²¹ A. Bea, *Liber Ecclesiastae*, Roma 1950, s. VII.

²² F. Delitzsch, *Hoheslied und Kohelet* (Biblischer Kommentar A.T. 4,4), Leipzig 1875, s. 195.

²³ K. Galling, *Der Prediger*, [w:] *Die Fünf Megilloth* (Handbuch zum A.T. 1,18) Tübingen 1969, s. 76.

²⁴ Zob. G. R. Castellino, *Qohelet and his Wisdom*, „Catholic Biblical Quarterly” 30:1968 s. 15—28; J. Coppens, *La structure de l'Écclesiaste*, [w:] *La Sagesse de l'Ancien Testament*, red. M. Gilbert, Leuven 1979, ²1990, s. 288—292; H. L. Ginsberg, *The Structure and Contents of the Book of Koheleth*, „Supplements to Vetus Testamentum” 3:1969 s. 138—149. Przegląd opinii i próbę rozwiązania prezentuje M. Filipiak: *Struktura i doktryna Księgi Koheleta*, Lublin 1975; tenże, *Księga Koheleta*. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz — ekskursy (Pismo Święte ST 8,2), Poznań-Warszawa 1980, s. 44—60.

²⁵ A. G. Wright, *Ecclesiastes*, [w:] *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. by R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Prentice Hall 1990, s. 489; tenże, *Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qoheleth*, „Catholic Biblical Quarterly” 30:1968 s. 313—334; tenże, *Additional Numerical Patterns in Qoheleth*, „Catholic Biblical Quarterly” 45:1983 s. 32—43.

7—8; „nie wie” w rozdz. 9—11. Bardzo rozbudowany i różnorodny schemat liczbowy, obejmujący zarówno wielkie jak i mniejsze sekcje dzieła dowodzi, że ten prosty środek strukturalny jest rzeczywiście kluczem do wyróżnienia jednostek literackich w księdze. Tak oto refreny pokazują, że całe dzieło rozpada się na dwie części, z których pierwsza relacjonuje poszukiwania życiowe Koheleta (1,1—6,9), a druga niesie rozważania nad dwoma tematami niewiedzy i nieznajomości przyszłości (6,10—12,14). Cała księga ma 222 wersety i jej połowa, 111 wersetów, przypada między 6,9 i 6,10, co też masoreci wyraźnie zaznaczyli. Okazuje się, że jest tu zachowany pewien rachunek, do którego klucz znajduje się w formule *hebel*. W obramowującej właściwe dzieło inkluzji 1,2 i 12,8 (a więc bez epilogu) formuła hbl hbljm hkl hbl daje wartość liczbową 216 i rzeczywiście w ramach owej inkluzji znajduje się 216 wersetów. W Koh 1,2 omawiana formuła jest podwojona i zawiera 3 słowa *hebel* w 1. poj., co daje rachunek $3 \times 37 = 111$ i tyle jest wersetów w I części pierwotnej księgi 1,1—6,9. Że słowo *hebel* jest przez autora brane pod uwagę również w jego wartości liczbowej 37 i jest elementem kompozycyjnym księgi, świadczy jego 37-krotne użycie w księdze (ani raz w epilogu)²⁶. Dodatek wydawniczy 12,9—14, który dorzuca do pierwotnej księgi 6 wersetów, zaczyna się od słowa *wejoter* (12,9). Litera *waw* ma wartość liczbową 6 i wyrażenie może, obok swego znaczenia leksykalnego, zawierać ideę „6 dodatkowych [wersetów]” Pokazuje to wyraźnie, że wydawca otrzymał księgę złożoną z 216 wersetów z określoną liczbą wersetów I części: 111. Dorzucając 6 wersetów do II części, otrzymał dzieło dokładnie zbalansowane: 111 plus 111 wersetów. Użyty w tytule 1,1, wyraz *dbry* (słowa) ma wartość liczbową 216. Wydawca użył również w epilogu trzy razy słowa *dbry* w znaczeniu „księga”, a to dowodzi, że respektował walor liczbowy tytułu jako odnoszący się do księgi o 216 wersetach. Z tego wynika dodatkowo, że tytuł 1,1 jest autorstwa Koheleta, gdyż stanowi on część integralną 111 wersetów. Gdy się wyróżni, obok tytułu i inkluzji, poemat początkowy 1,3—11 i introdukcję 1,12—18, a dalej poemat końcowy 11,9—12,7 z jego introdukcją 11,7—8, to pozostaje korpus księgi 2,1—11,6 o 186 wersetach z przedziałem na połowę znowu w 6,9/6,10, które to miejsce stanowi zasadniczą cezurę w całej kompozycji. Można to schematycznie pokazać następująco:

tytuł	inkl.	poemat	introd.	KORPUS	introd.	poemat	inkl.
1,1	1,2	1,3—11	1,12—18	2,1—11,6	11,7—8	11,9—12,7	12,8
1	1	9	7	93/93	2	9	1

Nierówność dwóch części bierze się z 1 wersetu tytułu i 7 wersetów introdukcji w porównaniu z 2 wersetami drugiej introdukcji. Wydawca zaradził

²⁶ W aktualnym tekście występuje *hebel* 38 razy, ale jego powtórne użycie w 9,9 jest najprawdopodobniej nieautentyczne. Zob. aparat krytyczny w *Biblia Hebraica Stuttgartensis (ad locum)*.

tej różnicy dodając 6 wersetów epilogu. I tak liczący 186 wersetów korpus jest obramowany przez 18 wersetów wprowadzenia (1,1—18) i konkluzji (11,7—12,14). Liczby 18, 93, 111, 186, 222 są bez wyjątku związane z 37, wartością liczbową słowa *hebel*. I co najważniejsze, zmieniające się liczby wersetów w mniejszych jednostkach, wyznaczonych przez powtarzające się formuły-refreny, też nie są przypadkowe, lecz pieczołowicie dobierane pod kątem pewnego schematu, obejmującego całość.

W oparciu o te obserwacje formalne i treściowe Wright proponuje następujący plan księgi:

Cz. I. KOHELETA POSZUKIWANIA ŻYCIOWE I JEGO RADY (1,1—6,9)

A. Wprowadzenie (1,1—18)

- a) poemat otwierający (1,1—11)
- b) przedmowa (1,12—18)

B. Sprawozdanie z poszukiwań i rady (2,1—6,9)

- a) eksperyment z wygodnym życiem (2,1—11)
- b) próba oceny mądrości i głupoty (2,12—17)
- c) problem dziedziczenia (2,18—26)
- d) praca niekoniecznie przyniesie sukces (3,1—4,6)
- e) problem „drugiego” (4,7—16)
- f) utrata wszelkich dóbr (4,17—6,9)

Cz. II. BRAKI MĄDROŚCI I NIEZNAJOMOŚĆ PRZYSZŁOŚCI 6,10—12,14

A. Wprowadzenie (6,10—12)

B. Rozwinięcie dwóch tematów (7,1—11,6)

- a) człowiek nie wie, co jest dobre (7,1—8,17)
 - aa) krytyka szukania smutku i przeciwności (7,1—14)
 - ab) krytyka rady unikania etycznych skrajności (7,15—24)
 - ac) krytyka rady o kobietach (7,25—29)
 - ad) krytyka rady o słuchaniu króla (8,1—17)
- b) człowiek nie zna przyszłości (9,1—11,6)
 - ba) czas nieszczęścia nie jest znany (9,1—12)
 - bb) wydarzenia w ogóle nie są przewidywalne (9,13—10,15)
 - bc) nie wie, co złego może go spotkać (10,16—11,2)
 - bd) nie wie, co dobrego może go spotkać (11,3—6)

C. Konkluzja (11,7—12,14)

- a) końcowy poemat o uciechu, młodości i starości (11,7—12,8)
- b) epilog (12,9—14)

Zdajemy sobie w pełni sprawę, że ten plan nie jest doskonały i jest podatny na krytykę. Ale ma tę wyższość nad innymi propozycjami, że nie dąży do jakiegoś logicznego uproszczenia i opiera się na elementach konstrukcyjnych, zawartych w samej księdze.

Z tego skrótego omówienia możemy najpierw wyprowadzić wniosek, że słowa Koheleta zostały od początku utrwalone na piśmie i z położeniem dużego nacisku na kompozycję. W tej kompozycji zasadniczą rolę odgrywała zasada symetrii, a dokładniej układ chiastyczny²⁷. Taka staranność o formę każe nam uważnie spojrzeć na pismo Koheleta jako dzieło poetyckie. Uczni masoreccy nie zaopatrzyli księgi w znaki akcentowe poetyckie, ale LXX umieściła księgę wśród pism poetyckich. Niektórzy dzisiejsi krytycy są ostrożni w tej kwestii i twierdzą, że przynajmniej pewne sekcje Koheleta są tekstami poetyckimi²⁸. Kohelet jest bardzo wrażliwy na dźwięk i chętnie stosuje rym (3,2—8; 3,16; 4,1; 7,14; 10,11), aliteracje i asonancje (9,16—17). Za ilustrację niech posłużą jedna krótka sentencja (7,1a):

tob szem mi-szemen tob

Powiedzenie jest doskonale symetryczne semantycznie, gramatycznie i dźwiękowo. Na początku i na końcu znajduje się identyczny przymiotnik *tob* (dobry). Ten przymiotnik określa dwa rzeczowniki: *szem* (imię) i *szemen* (olejek). Centrum wypowiedzi stanowi przyimek *min* (*nun* uległo elizji), który służy tu do utworzenia stopnia wyższego i nadaje sens całej wypowiedzi. Symetria dźwiękowa podkreślona jest przez niemal identyczne brzmienie dwóch rzeczowników *szem* — *szemen*. Drugi rzeczownik ma wyjątkowo akcent na pierwszej sylabie (a więc identycznie z *szem*), a graficznie różni się od poprzedniego tylko małą literką *nun* (podobną do *jod*). Równocześnie poeta gra subtelnie na wieloznaczności użytych terminów²⁹. Pospolity wyraz *szem* (imię) ma tu znaczenie „reputacja, sława”, a równie pospolity rzeczownik *szemen* (oliwa) otrzymuje znaczenie „olejek, perfuma”. Przymiotnik *tob*

²⁷ Na uwagę zasługuje chiastyczny układ księgi, jaki zaproponował N. Lohfink (*Kohelet*, Stuttgart 1980, s. 10; tenże, *War Kohelet ein Frauenfeind?*, [w:] *La Sagesse de l'Ancien Testament*, ed. M. Gilbert, Leuven 1990, s. 268) i jaki przyjęto również w niemieckiej *Einheitsübersetzung*:

Obramowanie: 1,2n.

I. Kosmologia (poemat): 1,4—11

II. Antropologia: 1,12—3,15

III. Krytyka społeczna I: 3,16—4,16

IV. Krytyka religii (poemat): 4,17—16,10

V. Krytyka społeczna II: 5,7—6,10

VI. Krytyka ideologii: 6,11—9,16

VII. Etyka (na końcu poemat): 9,17—12,7

Obramowanie: 12,8.

Również S.G. Brown (*The Structure of Ecclesiastes*, „Evangelical Review of Theology” 14:1990 s. 195—208) uważa chiasm za zasadę konstrukcyjną dzieła Koheleta.

²⁸ L. di Fonzo (*Ecclesiaste. La Sacra Bibbia di S. Garofalo*, Torino-Roma 1967, s. 14), uważa, że część prozatorska zajmuje dwie trzecie księgi. Takie proporcje są też widoczne w przekładzie R. Pautrela w Biblii Jerozolimskiej.

²⁹ Por. A.R. Ceresco, *The Function of Antanaclasis (ms' „to find”/ms' „to reach, overtake, grasp”)* in *Hebrew Poetry, especially in the Book of Qoheleth*, „Catholic Biblical Quarterly” 44:1982 s. 551—569.

w drugim użyciu nabiera sensu „drogocenny, wyborny” Sentencję możemy zatem przełożyć: „Lepsza jest sława od wybornego olejku” Finezja całego powiedzenia jawi się z zestawienia sławy z wybornym olejkiem. Cenna jest oczywiście sława, ale w gruncie rzeczy jest ona tak przelotna, jak ulotny jest olejek i żyć dla sławy znaczyłoby poświęcać się marność. Widzimy na tym jednym powiedzeniu, ile urody ma poetycki język Koheleta. Mają więc rację ci egzegeci, którzy są zdania, że cała księga jest poezją i to piękną poezją, z tym, że Kohelet jako niezwykła indywidualność nie czuje się niewolnikiem prawideł tradycyjnej sztuki poetyckiej³⁰.

III. „SŁOWA MĘDRCA SĄ JAK OŚCIENIE” (Koh 12,11)

Przy lekturze i interpretacji Księgi Koheleta bardziej niż gdziekolwiek indziej konieczna jest jakaś doza życzliwości względem autora i jego dzieła³¹. Potrzebna też jest wielka cierpliwość w śledzeniu myśli, która prawie nigdy nie zostaje nam podana jako gotowa pigułka do połknięcia. W zetknięciu z pismem Koheleta trzeba się wystrzegać wszelkiej zaczepności, agresywności, gdyż jest to utwór szczególnie podatny na agresję, ale też absolutnie niedostępny w swym najgłębszym przesłaniu dla wszelkiego rodzaju harcowników.

Już w starożytności dzieło Koheleta było przedmiotem dyskusji uczonych żydowskich Tanaaitów z powodu wewnętrznych sprzeczności I można śmiało powiedzieć, że dyskusje te trwają po dziś dzień, choć w ciągu wieków opracowano wiele prób przewyciężenia owych rozbieżności³². Jedną z takich prób była *h a r m o n i z a c j a*. Metoda ta polegała na pogodzeniu pozornie sprzecznych twierdzeń przez pokazanie, że słowa zostały w nich użyte w różny sposób, albo że odnoszą się one do różnych przedmiotów. I tak dla przykładu uczeni Amoraici na przełomie III i IV w. wyjaśniali, że powiedzenie: „Sławilem więc radość” (8,15), odnosi się do radości wynikającej z zachowania przykazań, a zdanie: „A radość, cóż ona daje?” (2,2), mówi o radościach, które nie pochodzą z zachowania przykazań. Mistrzem takiej harmonizacji był Ibn Ezra (1093—1167) nauczający, że „nawet najmniejszy z mędrców nie napisałby księgi, w której zaprzeczałby własnym słowom” (komentarz do Koh 7,3). Na przykład powiedzenie: „Bo gniew przebywa w piersi głupców” (7,9), znaczy, że zagniewanie trwa ciągle w ludziach głupich. Tak rozumiane zdanie nie jest w sprzeczności z 7,3, gdzie zalecane

³⁰ Por. J. A. Loader, *Polar Structures*, s. 15—18; A. Lauha, *Kohelet*, s. 10.

³¹ Zob. cenne wskazania w tej materii: L. Małunowicz, *Wstęp do filologii klasycznej*, Lublin 1960, 244 n.

³² Zob. R. Murphy, *Qohelet Interpreted: The Bearing of the Past on the Present*, „Vetus Testamentum” 32:1982 s. 331—337.

mądrym człowiekowi zagniewanie czy smutek nie trwają zawsze, lecz raczej chwilowo i przejściowo.

Inną odmianą harmonizacji jest sformułowany przez niemieckiego egzegetę H.W. Hertzberga (1932) schemat myślowy Koheleta: „Zwar — Aber Tatsache” W tym schemacie jedno zdanie wyraża jakąś powszechnie utrzymywaną opinię (*zwar* — „mianowicie [mówi się]”), a drugie (*aber Tatsache* — „lecz rzeczywistość”) stwierdza, że pierwsze jest prawdziwe tylko w jakiejś ograniczonej mierze³³. Dwa stwierdzenia odnoszą się do różnych materii czy oświetlają ją z różnych punktów widzenia, choć zwyczajnie nie ma lingwistycznych danych wskazujących na tę zmianę myśli. Według tej interpretacji powiedzenie Koheleta w 2,13—16 należy rozumieć: „Oczywiście jest, że mądrość ma jakąś praktyczną przewagę [jak mówią] nad głupotą, niemniej jednak mędrzec umiera tak samo jak głupi, a więc mądrość rzeczywiście nie ma żadnej przewagi” Kohelet dokonywałby wciąż filozoficznego osądu pomiędzy dwiema przeciwstawnymi ideami, spychając pierwszą na peryferie, a dając pierwszeństwo drugiej. Pewne więc zdania Kohelet przytacza jako czyjeś i dystansuje się od nich.

Pewnym rozwiązaniem wzajemnych napięć pomiędzy poszczególnymi wypowiedziami Koheleta było przyjęcie *d o d a t k ó w*, czyli jakiejś wtórnej warstwy, nałożonej na oryginalną myśl autora³⁴. Gdzie więc można znaleźć oryginalną myśl Koheleta? I tu powstaje poważny dylemat. Albowiem fragmenty uznane za wtórne nie są jakimiś zaledwie glosami wyjaśniającymi czy teologicznymi opracowaniami, lecz stwierdzeniami idei, które dotyczą wprost zasadniczych treści księgi i pozostają w opozycji do materiałów uznanych za oryginalne. Tekst z tymi fragmentami jest istotnie różny od tekstu bez nich.

Metoda ujednolicania tekstu przez wycinanie pewnych jego porcji jako drugorzędnych jest niedopuszczalna. Najpierw trzeba zauważyć, że te najczęściej jako drugorzędne traktowane teksty dotyczą samej centralnej idei księgi i nie mają nic z charakteru objaśniających glos czy też teologicznych opracowań. Najczęściej są one stylistycznie dobrze powiązane z materiałami „autentycznymi”, a niekiedy nawet wprowadzone przez typowe dla Koheleta formuły wyrażające poznanie, jak np. *wera'iti 'ani sze-*, tzn. „I zobaczyłem, że...” (12,13). Powodem zaś do ich wyróżnienia jest najczęściej „nieortodoksyjna” myśl. Zdarzają się jednak wypowiedzi jak 5,5b czy 7,17, które wywołują się tak o retribucji, jak Kohelet nie mógł o retribucji mówić, ale są one równocześnie tak organicznie zrośnięte z wywodem Koheleta, że zwolennicy „dodatków” muszą je zachować jako oryginalne. Ale wtedy upada w ogóle kryterium wyróżniania dodatków. Jeżeli te teologiczne poprawki

³³ H. W. Hertzberg (*Der Prediger*, Gütersloh 1963, s. 30) wymienia następujące przykłady tego schematu: 1,16 (Zwar) 17 n. (Aber); 2,3—10 (Z) 11 (A); 2,13—14a (Z) 14b nn. (A); 3,11a (Z) 11b (A); 3,17 (Z) 18 nn. (A) 4,13—16a (Z) 16b (A); 7,11 n. (Z) 7,7 (A) itd.

³⁴ Zwolennikami tego kierunku są m.in. E. Podechard, G.A. Barton, J. Crenshaw.

miały osiągnąć swój cel, to powinny one następować po sceptycznych stwierdzeniach Koheleta, tymczasem nieraz jest zupełnie odwrotnie i ich cel jest chybiony, np. 2,12—16; 3,17; 8,5—7; 8,10—14. I nawet po wprowadzeniu tych glos tekst nie został uwolniony od swego pesymizmu czy sceptycyzmu.

Problem tej interpretacji tkwi w jej arbitralności, gdy chodzi o przydzielenie pewnych zdań temu komuś innemu. Ponadto Kohelet najczęściej stawia problem, nie rozwiązując go, stawia obok siebie dwie tezy przeciwstawne, pozwala im się zderzać, wcale nie potwierdzając jednej z nich³⁵

Inni jeszcze autorzy³⁶ uciekają się do teorii cytatów, twierdząc, że Kohelet cytuje inne źródła, najczęściej tradycyjną mądrość izraelską czy niekiedy grecką, nie używając przy tym *verba dicendi*. Są to więc najczęściej ukryte cytaty, domyślne cytaty z tradycyjnej mądrości. Tak np. Ibn Ezra mówił, że powiedzenie Koh 9,4b: „Lepszy jest żywy pies niż zdechły lew”, przedstawia myśl ludu, nie Koheleta. N.Lohfink, chcąc obronić Koheleta przed zarzutem niechęci do kobiet (mizoginia), uznał werset 7,26 za cytat z popularnej filozofii z kręgów kulturowych, zdominowanych przez mężczyzn, z którym to jednak cytatem Kohelet się nie zgadzał i który odrzucał³⁷ D. Michel³⁸ wyróżnia całą serię jednostek literackich, zbudowanych wokół takich cytatów ze współczesnej mądrości czy filozofii na zasadzie komentarza czy przeciwstawienia im własnego stanowiska: 5,7—8 (być może); 5,10—11 (dwa maszale); 6,9; 7,1—6 (pesymistyczne twierdzenia współczesnych); 7,11—12; 7,19; 7,26 (negatywna opinia o kobietach); 8,2—5; 9,1; 8,12—13 (nauka o odpłacie); 10,4; 10,8—10 (prawdopodobnie).

Ale trudność jest ogromna, gdy się chce przekonująco pokazać, gdzie się cytat zaczyna, gdzie się kończy, gdzie zaś zaczyna się wypowiedź własna autora i jaki jest jego stosunek do domniemanego cytatu, skoro na dobrą sprawę żadnych wskazówek w tej materii w tekście nie ma. Metoda ta staje się bardzo szybko czarodziejską różdżką dla łatwego usunięcia wszelkich trudności przy interpretacji tekstu i — jak poprzednia — narażona jest na dowolność w identyfikacji cytatów. Jeżeli bowiem cytat wyraża myśl autora, to nie musi on być zaznaczany jako taki, gdyż jego identyfikacja nie ma znaczenia dla interpretacji. Jeżeli jednak cytat wyraża myśl przeciwną do myśli autora, to powinno być zaznaczone w jakiś sposób, że pochodzi z innego źródła. Zarówno słuchacz jak i czytelnik powinien rozpoznać, że chodzi o myśl kogoś innego. Takie zaznaczenie może być wyraźne przy pomocy

³⁵ M V Fox, *Qohelet and his Contradictions* (Bible and Literature Series 18), Sheffield 1989, s. 22.

³⁶ Np. R. Gordis, R.N. Whybray, N. Lohfink.

³⁷ N. Lohfink, *War Kohelet ein Frauenfeind?...*, s. 259—287.

³⁸ D. Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, (Beihefte zur ZAW 183), Berlin-New York 1989, s. 245 n. Metodę tę stosuje zdecydowanie W. Zimmerli: *Der Prediger* (Das Alte Testament Deutsch 16), Göttingen 1962, s. 132—139 i *passim*.

słów wyrażających mówienie, myślenie, albo może być niewyraźne (wirtualne). Wirtualne zaznaczenie może się dokonać przez wymienienie w bezpośrednim kontekście innej osoby, co pozwala na związanie z nią danej wypowiedzi przez wzmianki w rodzaju „usta”, „słowa”, które podsuwają, że mówiącym jest ktoś inny, czy wreszcie przez zmianę gramatyczną osoby czy liczby³⁹

Teoria cytatów jest pewną odmianą dość dawnego i rozpowszechnionego sposobu patrzenia na Księgę Koheleta jako na dialog. Sceptyczne opinie w księdze byłyby opiniami jakiegoś ucznia, poszukiwacza, może grupy studentów. Pojmowano więc księgę jako skondensowaną dysputę szkolną, w której mistrz podejmuje i obala opinie przyjaciół i uczniów, reprezentujących ideały mądrości i dobrego zachowania. Podobnie i to rozwiązanie daje niemal nieograniczone możliwości identyfikacji cytatów. I nawet jeżeli przyjmujemy, że Kohelet cytuje opinie tradycyjnej mądrości, to jeszcze wcale nie jest jasne, jaki jest jego do nich stosunek. Jest bowiem zupełnie normalną rzeczą, że ktoś odwołuje się do cytatu, aby wzmocnić swoją wypowiedź. Jeżeli nie przyjmujemy z góry, że Kohelet odrzuca cytowane opinie, stosowanie metody „cytatów” do nikąd nas nie prowadzi i musimy próbować określić poglądy Koheleta jakbyśmy nigdy nie słyszeli o jakichś cytatach.

Dla interpretacji Koheleta zasadniczej wagi jest uchwycenie jego sposobu rozumowania, jego głębokiej skłonności umysłowej do budowania „struktur biegunowych” (*polar structures*), polegających na zestawieniu obok siebie przeciwieństw⁴⁰. Z jakąś prostą logiką zestawia on takie treści jak miłość i nienawiść, powodzenie i przeciwności losu, życie i śmierć, wzrost i rozpad. Kohelet zdaje się sądzić, że rzeczywistość występuje w parach, które się łączą, towarzyszą sobie, lub następują po sobie. On ukazuje różnorodne kombinacje, jak te przeciwieństwa mogą się łączyć wzajemnie. Dwie jakości czy sytuacje mogą mianowicie tak być pokazane, że jedna służy wychwaleniu drugiej, albo jedna może zostać zupełnie przekreślona przez drugą; obydwie mogą się okazać jako pożądane, gdyż służą zachowaniu życia, i obydwie mogą się okazać jako niepożądane, gdyż obie zagrażają życiu. Źródłem, które dostarcza Koheletowi dowodów na to, czym są przeciwieństwa, jest realne życie i przypadkowe zdarzenia, składające się na codzienne doświadczenie.

Czytając Koheleta musimy wreszcie uważać na ironiczny ton wielu jego wypowiedzi. Nie brakowało uczonych, którzy całe to pismo uważali za ironię. W każdym razie ironiczny ton pobrzmiewa w licznych jego twierdzeniach i „dobrych radach” (np. 7,6.12.16; 8,10). Kohelet posuwa się poprzez ludzkie absurdy, fałszywe mądrości, tchórzowskie ostrożności obnażając je swym ironicznym spojrzeniem. Dlatego musimy pamiętać, że czytając Koheleta, poruszamy się w labiryncie pełnym wieloznaczności i właściwie nigdy

³⁹ M V Fox, jw., s. 26; tenże: *The Identification of Quotations in Biblical Literature*, 1980.

⁴⁰ Zjawisko to szeroko omawiają m.in.: J. A. Loader, *Polar Structures*; M V Fox, *Kohelet and his Contradictions*.

nie możemy być pewni, że uchwyciliśmy do końca intencje autora. Bo też Kohelet nigdy tych intencji tak do końca nie dopowiada. I trzeba się strzec przed zbyt rygorystycznym traktowaniem jego konkluzji. Prawda księgi leży raczej w zestawieniach przeciwstawnych twierdzeń, w niciach łączących jego rozumowanie. Jego zbiory powiedzeń są „jak wbite [do ściany] gwoździe” (12,11), dźwigające wiele różnych rzeczy. Zdejmując i analizując jedną z nich, wcale jeszcze nie mamy idei o innych rzeczach ani tym bardziej o całości.

IV „CZŁOWIEK NIE MOŻE ZBADAĆ DZIEŁA, JAKIE SIĘ DOKONUJE POD SŁOŃCEM” (Koh 8,17)

Kohelet „bierze pod lupę” życie ludzkie i pyta o jego sens. Ale to życie jest rzeczywistością wibrującą i nie dającą się przyszpilić jak motyl w laboratorium biologa. Kohelet chodzi koło swego przedmiotu, przygląda mu się z różnych stron, reflektuje na różne sposoby, w rozmaitych sytuacjach i w różnych nastrojach. Raz i drugi w jego myśleniu widać promień wiosny, ale częściej dochodzą do głosu zimne strony życia. Czasem jego niepokój przeradza się w melancholię. Kiedy indziej pustka życia i złe samopoczucie tak go gniołają, że tylko uchwycenie się wiary pozwala uniknąć pogrążenia się w zupełnej ciemności. Podstawowym dla Koheleta pytaniem, na które szuka on odpowiedzi, jest pytanie o to, co jest dobre dla człowieka, co mu zapewni trwałe pożytek, co przesądzi o jego szczęśliwym spełnieniu czyli zbawieniu. I tutaj Kohelet przekracza granicę, za którą nie wchodzili dawniejsi nauczyciele. Oni interpretując życiowe doświadczenia nigdy nie używali, jak Kohelet, wszechobejmujących abstrakcyjnych formuł⁴¹ Na radykalizm i globalność jego poszukiwań wskazują powtarzające się formuły: „wszystko” (91 razy); „pod słońcem” (1,3.9.14); „pod niebem” (1,13; 2,3; 3,1); czas na „każdą rzecz” (3,2—8). Nic nie jest wykluczone *a priori*, on się interesuje wszystkim, co stanowi życie. Kohelet jest badaczem żądnym zrozumienia i znalezienia sensu ludzkich rzeczywistości. On ogarnia za jednym zamachem całe ludzkie doświadczenie i ujmuje w definitywną formułę *hebel*. Jego rozum szuka ostatecznych racji, ale zarazem wystawia się na jeszcze bardziej podstawowe pytanie, czy jest w ogóle narzędzie zdadne do dania odpowiedzi na pytanie o ludzkie zbawienie. Kohelet proponuje trzy własne próby odnalezienia sensu życia: przez filozofię (1,13—18), przez przyjemności (2,1—2) i kulturę, przez pewnego rodzaju *imitatio Dei* (2,3—11)⁴².

Mądrość w najszerszym pojęciu tego słowa to była jakaś sztuka życia i była tak stara jak ludzkość. Ta umiejętność życia opiera się na doświadcze-

⁴¹ Por. G. von Rad, *Wisdom in Israel*, London 1972, s. 227—235.

⁴² D. Lys, *L'Être et le temps. Communication de Qohêleth*, [w:] *La Sagesse de l'Ancien Testament*, red. M. Gilbert, L'euven ²1990, s. 252.

niu i obejmuje takie rzeczy jak zdolności techniczne, wiedzę o świecie, zagadki stworzenia, znaczenie istnienia. Jest uderzającym paradoksem, że mądrość, która zaczynała od najbardziej ziemskich kłopotów, skończyła na rozważaniach najbardziej fundamentalnych kwestii⁴³. Dawniejsi mędracy ufnie zapewniali, że mądrość jest jedyną pewną rzeczą w tym niepewnym świecie, co więcej, że mądrość czyniła pewnym ten niepewny świat. Zbiorowe doświadczenie ludzkie pozwalało kontrolować kosmos, zapewnić powodzenie życiowe i zbawienie. Według nich można było poznać, co jest dobre dla człowieka, a znając to, człowiek mógł z powodzeniem osiągnąć upragniony cel. Innymi słowy człowiek, uzbrojony w mądrość, mógł kontrolować otoczenie i, co najważniejsze, swoją przyszłość⁴⁴. Tak pojmowana mądrość mogła łatwo stać się czymś w rodzaju „naturalnej religii” Ale Koheleta nie zadowalał ów optymizm mądrości „salomonowej” On uznał, że dotychczasowi nauczyciele zbyt wiele twierdzili i zbyt wiele obiecywali, o wiele więcej, niż można było wykazać albo usprawiedliwić. On uznał za swój obowiązek zmusić słuchaczy do samokrytyki i opamiętania⁴⁵. Dlatego Kohelet podniósł swój protest:

I przyłożyłem moje serce, by szukać i badać przez mądrość [*ba-hokma, bet instrumentale*] wszystko, co dzieje się pod niebem. To przykre zajęcie dał Bóg synom ludzkim, by się nim trudzili. Widziałem wszystkie sprawy, jakie dzieją się pod słońcem. A oto wszystko to marność i pogoń za wiatrem. [...] I postanowiłem sobie poznać mądrość i wiedzę, szaleństwo i głupotę. Poznałem, że również i to jest pogonią za wiatrem, bo w wielkiej mądrości — wiele utrapienia, a kto przysparza wiedzy — przysparza i cierpienie (Koh 1,13—14.17—18).

Jak autor Hioba sprzeciwił się mądrościowej tezie, że powodzenie człowieka jest odzwierciedleniem jego postępowania, tak Kohelet zaprotestował przeciw wszelkim pretensjom mądrości. Gdy Hiob krytykuje mądrość za to że nie ma ona nic do powiedzenia w kwestii czyjegoś nieszczęścia, to Kohelet krytykuje ją za to, że nie ma nic do powiedzenia wobec czegokolwiek⁴⁶.

W 2. rozdziale pisma Kohelet przybrał postać Salomona, przysłowiowego mędrca, który zaznał wszelkiego sukcesu, jaki obiecywała mądrość człowiekowi mądrymu. Zbudował on sobie luksusowy pałac, jadał ze złotych talerzy, miał harem złożony z tysiąca piękności. Kohelet uważa jednak, że wszystko to była marność. Życie Salomona nie było w gruncie rzeczy bogatsze niż jego najuboższego poddanego, i to nie tylko dlatego, że Salomon nie zdołał osiągnąć nieśmiertelności. Dla Koheleta śmierć jest tylko pieczęcią marności ludzkiej egzystencji. Człowiek jest po prostu niezdolny osiągnąć

⁴³ Por. R. Gordis, jw., s. 38.

⁴⁴ Por. J.L. McKenzie, *The Old Testament without Illusions*, Chicago 1979, s. 150.

⁴⁵ Por. H. Schneider, *Die Sprüche Salomos — Das Buch des Predigers — Das Hohelied* (Das Heilige Schrift für das Leben erklärt 7/1), Freiburg-Basel-Wien 1962, s. 175.

⁴⁶ J.L. McKenzie, jw., s. 152. Zauważ tytuł komentarza: A. Maillot, *La contestation: Commentaire de l'Ecclésiaste*, Lyon 1971.

czy wytworzyć coś więcej jak jakąś przelotną wartość. Teoria, że mądrość zapewnia sukces i szczęście, jest z gruntu fałszywa. Tak dalece, jak rozważamy sukces i szczęśliwość, mądry nie jest lepszy od głupca. Koheleta stwierdza generalnie, po wszechstronnych obserwacjach, że mądrość nie gwarantuje człowiekowi ostatecznego i trwałego sukcesu, czyli nie osiąga przypisywanego jej celu, a więc i mądrość podlega ocenie „marność”

Ale ta ocena „marność” — jak słusznie komentuje J. Ellul — „nie może być uspokojeniem dla naszego lenistwa ani pretekstem do zaniechania szukania mądrości”⁴⁷. Zadaniem mądrości jest szukać wyjaśnienia „jak to się dzieje” i „dlaczego tak się dzieje” (Koh 8,1) i rozróżnić kto jest „mądry”, a kto „głupi” (1,17). Chociaż generalnie mądrość podlega marności, to przecież góruje ona wyraźnie nad głupotą: „I zobaczyłem, że mądrość tak przewyższa głupotę, jak światło przewyższa ciemności” (2,13). I tak praktyczna wiedza i inteligencja są przydatne w codziennej pracy (10,10), do prowadzenia wojny i szczególnie do rządzenia krajem (2,12; 4,13; 9,17). Przydatność praktycznej wiedzy pokazał Kohelet w przypowieści o mieście napadniętym przez potężnego króla: „Znalazł się w nim człowiek biedny, lecz mądry, i ten uratował miasto dzięki swej mądrości” (Koh 9,14—16)⁴⁸. Lecz ludzie bardzo prędko zapomnieli o ubogim człowieku i Kohelet wysnuwa wniosek, że choć mądrość lepsza jest od siły, to jednak mądrość biednego bywa pogardzana, a jego słowa nie znajdują posłuchu.

Choć mądrość ma swoje ograniczenia, chociaż różnica między mądrym a głupim jest nieuchwytna, to jednak jej wartość jaśniej wyraźnie w zestawieniu z głupotą. Ta ostatnia nie przedstawia żadnej wartości, jest po prostu złem: „Słowa z ust mędrca są przyjemnością, lecz usta głupiego gubią jego samego. Początek słów jego to głupstwo, a koniec jego mowy to wielkie szaleństwo” (10,12—13). Dlatego głupota nigdy nie jest alternatywą dla mądrości i Koheletowi ani na myśl nie przyjdzie, by radził komuś być głupim albo postępować głupio. Wyższość mądrego nad głupim polega m.in. na wiedzy, że ludzie są grzeszni i nieprawi i mądry nie będzie pokładał nadziei w mocnych tego świata (Koh 7,19—20).

Toteż Kohelet, jak dawni nauczyciele, zaleca mądrość (8,1; 2,13—14a). Ta mądrość praktycznie jest identyczna z cnotą tak jak głupota równa się z grzechem (7,16—17). Mądrość jest czymś nabytym przez studiowanie i tę drogę do mądrości przedsięwziął Kohelet jako własną (1,16; 2,9 por. Prz 4,5.7). Ale też jest ona jakąś „wrodzoną inteligencją”, udzieloną przez Boga tym, którzy mu się podobają (Koh 2,26), jak to się zdarzyło Salomonowi (por. 1 Krl 3,3—14).

Mądrość jest wychwalana ale równocześnie jest ona tak krucha, że poda-

⁴⁷ J. Ellul, *La raison d'être. Méditation sur l'Écclésiaste*, Paris 1987, s. 132.

⁴⁸ Jesteśmy bardzo skłonni myśleć tu o Archimedesie (287—212 prz. Chr.), który przez trzy lata udaremniał ataki Rzymian oblegających Syrakuzy, ale Kohelet nie mógł znać tej historii.

runek, trochę pieniędzy, może ją obrócić w głupotę (7,7). Dalsze ograniczenia mądrości objawiają się w tym, że nie potrafi ona przewyciężyć grzechu (9,18b) i najczęściej okazuje się bezsilna w zetknięciu z głupotą, której odrobina potrafi zepsuć nawet wielką sprawę: „Nieżywa mucha zepsuje naczynie wonnego olejku. Bardziej niż mądrość, niż sława zaważy trochę głupoty” (10,1). Mądrość nie potrafi zapewnić człowiekowi mądemu godnego wynagrodzenia, pozycji społecznej czy uznania. Mądrość nie zapewnia człowiekowi mądemu szczęścia ani dobrego samopoczucia, lecz przeciwnie zdobywanie mądrości jest wewnętrznie związane z udręką i cierpieniem. Mądrość nie koniecznie daje nam w danym momencie odpowiedź na pytanie, co jest dla nas dobre i pożyteczne, bo nie jest w stanie rozpoznać Bożego planu, który nieprzewidzianie kieruje naszym życiem. Dlatego mądrość nie może zapanować nad przyszłością i zwłaszcza staje bezradna wobec śmierci. Ze śmiercią człowieka mądrego ginie też jego mądrość i zapomnienie pograża wszystko w nicość.

W sumie więc pogląd Koheleta na mądrość jest naznaczony sceptycyzmem. Choć jego wiedza opiera się jedynie na konkluzjach, do których doprowadziły go jego obserwacje i osobiste doświadczenia, to wcale nie oznacza, że tak właśnie wygląda istota życia. Albowiem powiada on: „To wszystko zbadałem przez mądrość. I mówiłem: «Chcę być mądrym». Ale [mądrość] była dla mnie niedostępna. To, co istnieje, jest niedostępne, i głębokie, bardzo głębokie — któż może to zbadać?” (7,23 n.). Zaiste „człowiek nie może zbadać dzieła, jakie się dokonuje pod słońcem; jakkolwiek się trzyma, by szukać — nie zbada. A nawet mędrzec, chociażby twierdził, że je zna — nie może go zbadać” (8,17).

Wydaje się więc, że mądrość Koheleta jest pewnego rodzaju antyfilozofią⁴⁹; jest krytyką dogmatycznej mądrości izraelskiej i filozofii greckiej, która w jego czasach musiała napierać na Izraela⁵⁰. Jest krytyką wszelkich „widzących”, którzy potrafili czytać przyszłość, i wszelkich utopistów, którzy uważali, że mogą ludzkości zaproponować coś zupełnie oryginalnego. On świadomie prowadzi nas na dno marności, abyśmy tam spróbowali podjąć decyzję. Czy to odarcie z wszelkich fałszywych nadziei nie jest otwarciem człowieka na prawdziwą nadzieję?

V. „SYNU MÓJ, PRZYJMIJ PRZESTROGĘ!” (Koh 12,12)

Niektórzy autorzy widzą aktualność pisma w tym, że Kohelet oznaczał nieuchronny koniec ST, wskazując na jego niewystarczalność i na konie-

⁴⁹ J. Ellul, *iw.*, s. 146.

⁵⁰ Por. J. G. Gammie, *Stoicism and Anti-Stoicism in Qoheleth*, „Hebrew Annual Review” 9:1985 s. 169—187.

czność czegoś radykalnie nowego. Pokazał on, że objawienie ST okazuje się niezdolne do rozwiązania głębokich problemów intelektualnych i życiowych. W tym zakresie pismo Koheleta wydaje się być jakąś wstrząsającą, choć raczej negatywną zapowiedzią mesjańską⁵¹.

Księga Koheleta jest potrzebna w Biblii jako przeciwwaga dla spokojnej pewności i niereflektowanej wiary zdecydowanej większości jej bohaterów. Albowiem ona zmusza czytelnika Biblii do trzeźwego spojrzenia w ciemności, które go otaczają i które są nieodłącznym elementem prawdziwej religii. Ten głos jest w Biblii potrzebny na tle całego chóru głosów radośnie świadczących o doświadczeniu Boga jako prawdy i sprawiedliwości, dobroci i trwającego na wieki miłosierdzia⁵².

Jednakże przesłanie Koheleta można widzieć od bardziej pozytywnej strony. Pomimo swych niezliczonych osobliwości Księga Koheleta bywa uważana też za najbardziej nowoczesną księgę Biblii, która ujmuje treścią i językiem, sposobem egzystencjalnego myślenia, dowartościowaniem doświadczenia, zamiłowaniem do absolutu, uczciwością w opisywaniu ludzkiego życia i śmierci, krytycyzmem, który obnaża iluzje pięknych teorii i spokojnych pewności⁵³.

Jego zasadnicza nauka, że „wszystko [na tej ziemi] jest tylko podmuchem wiatru” jest jak najbardziej aktualna dziś. Przypomina ona dzisiejszym wyznawcom „aktywizmu”, że wszelkie działania i wszelkie dzieła człowiecze odchodzą w przeszłość i ulegają zapomnieniu. Przemijalność człowieka stawia Kohelet na kontrastowym tle Boga, który jest transcendentny i którego dzieła jedynie są trwałe (Koh 3,14). Ten Bóg jest niezgłębianą tajemnicą, a Jego plany i działanie nieodgadnione.

Kohelet uczy nas przede wszystkim poważnego, szczerego i wszechstronnego podejścia do życia, do ciągłego poszukiwania sensu tego życia, do ponownego rozważenia zastarzałych i skostniałych formuł, niekiedy bardziej zaciemniających niż rozjaśniających i tak skomplikowane życie na tej ziemi. Kohelet pozwala nam mieć wątpliwości i podejmować ryzyko. Dla dzisiejszych ludzi, skłonnych do „świeckiego” patrzenia na życie ludzkie i otaczający świat, Kohelet jawi się jako prawdziwy humanista, który staje na stanowisku pełnej autonomiczności jednostki w ocenie faktów i działań i równocześnie podkreśla jej odpowiedzialność przed Stworzycielem⁵⁴. W chwili

⁵¹ P.F. Ellis, *The Men and the Message of the Old Testament*, Collegeville 1963, s. 489; A. Bea, jw., s. IX n.; H.W. Hertzberg, jw., s. 47.

⁵² R.B.Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes* (The Anchor Bible 18), Garden City-New York 1965, s. 207.

⁵³ Por. J.P. Prévost, *Les Rouleaux (Ruth — Le Cantique des Cantiques — Qohéleth — Les Lamentations — Esther)*, [w:] *Les Psaumes et les autres Ecrits*, red. J. Auneau, Paris 1990, s. 167.

⁵⁴ Por. W.S. Towner, *The Renewed Authority of Old Testament Wisdom for Contemporary Faith*, [w:] *Canon and Authority*, ed. G.W. Coats, B.O. Long, Philadelphia 1977, s. 132—147.

największego napięcia, kieruje nasze spojrzenie na Boga, jako decydujący punkt odniesienia (np. 5,7; 7,29; 11,5).

Eklezjastes przestrzega nas, żyjących w dobie ubóstwienia nauki i wiedzy, przed ich przecenianiem, mówiąc, że nadmiar wiedzy i informacji przysparza cierpienia dla nas samych i naszych bliźnich. Ludzkość XX wieku miała aż nadto sposobności, by się przekonać, jak najnowsza wiedza została wykorzystana przeciw niej.

Kohelet uczy szacunku dla słowa i ostrzega przed zgubnymi skutkami nadmiaru i nadużywania słów. Jakże trafnymi okazały się te przestrogi w XX wieku, kiedy to nieliczni szaleńcy potrafili słowami fałszu omamić całe narody i następnie ujarzmić w straszną niewolę intelektualną, moralną i fizyczną setki milionów ludzi.

Kiedy życie jawi się jako chaotyczne i czasem nawet bezsensowne, Kohelet uczy nas, że trzeba kochać życie takie, jakie jest, przyjmując jego ograniczenia i cieszyć się jego błogosławieństwami. Nauka Koheleta o zwykłych codziennych przyjemnościach zwyczajnych ludzi, jak chleb, wino, przyzwoita szata, olejek na głowie, ciepło rodzinnego ogniska, nauka o życiu uczciwym i szlachetnym naznaczonym bojaźnią Boga stanowi zdrowy hamulec dla dzisiejszych zwolenników konsumpcjonizmu i nowoczesnego hedonizmu. Dla ludzi szukających coraz to nowych wrażeń obrazkowych i dźwiękowych, dla konsumentów tysięcy videoklipów i przebojów muzycznych Kohelet mówi spokojnie, że oko nie nasyci się patrzeniem, a ucho — słuchaniem. Za tą przestrogą kryje się dyskretne zaproszenie do wejścia w siebie, do refleksji. Choć człowiek nie jest w stanie odpowiedzieć na najgłębsze tajemnice swojego życia, to jednak uporczywe szukanie tych odpowiedzi stanowi właśnie o sensie ludzkiej egzystencji.

Trzeźwa i religijna filozofia pracy, trudu ludzkiego, jako nierozdzielnie związanego z obecną kondycją człowieka, uczy nas pracowitości i zarazem dystansu do pracy. Krytyczna ocena władzy politycznej i stosunków społecznych uczy nas, wbrew wszelkim utopistom, że każdy ustrój, wszelkie rozwiązania społeczne i polityczne wykazują braki, że ta ułomność ludzkich rozwiązań jest czymś normalnym w obecnej kondycji ludzkiej na tym świecie. On uczy, że nieporządek, nonsens, sprzeczność w życiu społecznym nie są czymś marginalnym czy przypadkowym, lecz integralnym składnikiem „normalnego” bycia ludzkości⁵⁵.

Cenna jest wreszcie i szczególnie aktualna lekcja Koheleta na temat śmierci. W dzisiejszej mieszczańskiej kulturze staramy się ukryć śmierć jako coś wstydliwego, nie mówić o niej w ogóle, zbagatelizować ją, albo uczynić z niej spektakl dostarczający silnych wrażeń jako antidotum na ogólne znudzenie codziennością. Tak dokonała się dehumanizacja śmierci, która jest w rzeczy-

⁵⁵ Por. J. Ellul, jw., s. 198 n.

wistości dehumanizacją życia⁵⁶. Kohelet uczy nas uczciwego patrzenia na starość i śmierć i spokojnego przyjęcia nieuniknionego losu. Pamięć o tym, co przed nami, uczy nas jak przeżywać nasze dziś. Śmierć jest kluczem do pytania: kim jest człowiek? Od Stwórcy otrzymaliśmy życie i Stwórcę wyznaczył w swych tajemniczych planach „przerwanie srebrnej nici”, kiedy to „powróci proch do ziemi, tak jak nią był, a duch powróci do Boga, który go dał” (por. Koh 12,6.7).

Pismo Koheleta przedstawia więc sporo solidnej nauki dla szerokich rzesz chrześcijan. Św. Paweł zaktualizował naukę Eklezjastesa, gdy mówił w Liście do Rzymian, że rzeczywiście całe stworzenie poddane zostało marności (*matajóreti — hebel*), ale w Chrystusie dana mu została nadzieja jakiegos trwałego i szczęśliwego spełnienia (Rz 8,20—24). Św. Hieronim nie wahał się proponować lektury tej trudnej księgi młodym, Bogu poświęconym dziewicom, by tym łatwiej wzgardziły dobrami i powabami świata⁵⁷. Św. Augustyn zalecał uczyć się od Eklezjastesa tęsknoty za światem, w którym nie będzie już marności⁵⁸. Autor dziełka *O naśladowaniu Chrystusa* (I,1,4) słowami Eklezjastesa uczy najwyższej mądrości, która polega na wzgardzeniu światem i niepodzielnym dążeniu do królestwa niebieskiego: „«Marność nad marnościami i wszystko marność», oprócz miłości Boga i służby Jemu samemu”

Kohelet pomaga nam zrozumieć wiele nauk ewangelicznych, jak ukochanie tego, co małe, poniechanie zbytej troski o jutro, unikanie gadatliwości w modlitwie etc. Toteż słusznie kard. A. Bea uważał Księgę Koheleta za „praeparatio Evangelii”

Chrystus stawia nam na kartach Ewangelii zasadnicze pytanie: „Cóż pomoże człowiekowi, choćby cały świat posiadał?” (Mt 16,26). Lektura Koheleta udziela w tej kwestii kategorycznej odpowiedzi: „Nic (pod słońcem)!” I dlatego Kohelet pokazuje, jak bardzo „niespokojne jest serce człowieka” (św. Augustyn). Ale ten niepokój serca jest najlepszym wstępem do szukania i znalezienia spokoju i do powtórzenia za św. Augustynem drugiej części jego sławnego powiedzenia: „dopóki nie spocznie w Tobie”

⁵⁶ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia — śmierć i życie wieczne*, Poznań 1985, s. 85—89.

⁵⁷ S. Hieronimus, *Epistula ad Laetam*, 9,12.

⁵⁸ S. Augustinus, *De civitate Dei*, 20,3.

LA CRITIQUE DE LA SAPIENCE TRADITIONNELLE DANS LE LIVRE DE QOHELET

Résumé

Qohélet créa une oeuvre littéraire très originale et saisissante qui se place dans le courant de la littérature sapientielle de l'Ancien Testament. Comme vrai sage israélite Qohélet a fait usage de tous les moyens typiques d'expression sapientielle, comme proverbes, parallélismes et figures chiasmiques. Le procédé symétrique et précisément chiasmique est en fait le principe organisateur de toute oeuvre qui a été composée par écrit par Qohélet lui-même.

Dans l'interprétation de cette oeuvre particulière il faut surtout montrer un profond respect envers son auteur et se garder de tirer de conclusions précipitées. Il faut très patiemment étudier des tensions parmi les dires distincts et le cours de la pensée à travers tout le livre. Ainsi on reconnaîtra l'unité essentielle de l'oeuvre aussi au niveau doctrinal.

La sagesse dans l'enseignement de Qohélet est, comme chez les autres savants d'Israël, identique à la vertu, comme d'autre part, la stupidité est égale au péché. C'est pourquoi Qohélet recommande d'être sage et d'agir sagement. Mais la sagesse n'est pas capable de résoudre les plus profonds problèmes de l'existence humaine, elle n'est pas capable de scruter la pensée de Dieu et le mystérieux plan de Dieu qui dirige la vie de l'homme. La sagesse n'est pas utile à rassurer à l'homme savant la prospérité, la position sociale, la réputation et l'avenir. Et enfin elle est complètement inutile en face de la mort qui met fin à tout effort et toutes aspirations humaines. Et ici se trouve l'apport personnel de Qohélet au trésor de la sagesse israélite. Il protesta contre un optimisme trop facile des savants antérieurs qui croyaient de pouvoir scruter le dessein de Dieu et contrôler par la sagesse la nature, la vie humaine, le futur. Qohélet a affirmé sans hésitation que l'expérimentation et le raisonnement sont absolument insuffisants pour découvrir la pensée et l'agir de Dieu et pour illuminer le sens de la vie humaine, en particulier l'injustice, la souffrance, et la mort. Et dans cela Qohélet est correct. Pour résoudre ces mystères est nécessaire une positive révélation divine. Cette inquiétude de Qohélet et cette poursuite des vérités ultimes nous disposent bien à accueillir l'enseignement évangélique de la Sagesse Eternelle.