

KS. MARIAN FILIPIAK

KAIROLOGIA W EKL. 3, 1-15

Po refleksji o marności wysiłków ludzkich zmierzających do zdobycia szczęścia Ekl 1, 12 — 2, 23) następuje medytacja autora księgi o sensie czasu, w którym dokonują się te usiłowania człowieka. Fragment księgi Eklezjastesa zawierający tę medytację w 3, 1-15 odznacza się jednością tematyczną. Wprawdzie W. H. Hertzberg¹ uważa, że perykopa ta składa się z dwu oddzielnych części: 3, 1-9 i 3, 10-15, opinia jego jest jednak niesłuszna. Argumentuje on mianowicie, że pytanie retoryczne w 3, 9 stanowi zakończenie medytacji o czasie (3, 1-8), a czasownik *rā'itî* w 3, 10 wprowadza nową myśl.

Wbrew tym argumentom trzeba stwierdzić, że pytanie retoryczne z natury swej nie zawsze stanowi zakończenie poprzedniej myśli. W naszym wypadku (3, 9) stanowi ono konkluzję autora i wprowadzenie do dalszej refleksji na ten sam temat. Z formalnego punktu widzenia oddziela ono dwie części, są to jednak części treściowo uzupełniające się². Natomiast czasownik wyrażający spostrzeżenie w 3, 10 (*rā'itî*) nie zawiera wprowadzającego *waw*. Przy wyodrębnieniu poszczególnych części jakiegoś dzieła nie wystarczy brać pod uwagę tylko cechy stylistyczne, należy argumentować także za pomocą treści, która w wypadkach wątpliwych ma decydujące znaczenie. W naszym tekście, 3, 10-15, autor rozwija to, co charakteryzował w 3, 1-8. Mianowicie, wiersze 1-8 przedstawiają wniosek autora z refleksji nad faktem, który wyraża on słowami: „Wszystko ma swój czas i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem” (3, 1). Autor dwoma terminami określa czas: *'ēt* i *z^emān*. Wyrażenia te per se są synonimami, egzegeci jednak próbują wyodrębnić ich znaczenie. Przeważa opinia, że *'ēt* określa „czas”, „trwanie czasu”, *z^emān*³ zaś — „moment odpowiedni”, moment właściwy, by mógł zdarzyć się jakiś fakt, wydarzenie⁴.

W 3, 1-8 autor dokonał refleksji, która każe mu sądzić, że wszystkie wy-

1 *Der Prediger*. Gütersloh 1963² s. 106.

2 A. Barucq. *Ecclésiaste*. Paris 1968 s. 76, przyp. 31.

3 Jest to termin aramajski, który występuje w późniejszej literaturze biblijnej. Por. Est 9, 27. 31; Neh 2, 6; Dn 2, 16.

4 E. Glasser. *Le procès du bonheur par Qohelet*. Paris 1970 s. 58; Barucq, jw. s. 75-77.

darzenia mają własny, ustalony czas i w ten sposób również poszczególne czyny ludzkie mają moment właściwy dla swego spełnienia się. Myśl autora dotyczy życia ludzkiego (tylko pośrednio zdarzeń kosmicznych: Bóg ustawił porządek na świecie, a żaden człowiek nie może go zmienić), którego przebieg jest ustalony przez Boga. Dla każdej ludzkiej czynności istnieje czas ustalony i określony, tylko w tym czasie może się ona dokonać⁵. Poza tym momentem właściwym, z góry ustalonym niemożliwe jest powodzenie żadnego czynu ludzkiego. Podobną opinią kierowali się członkowie zrzeczenia qumrańskiego. Według nich nie wystarczy postępować zgodnie z prawem obowiązującym w społeczności; każdy czyn wtedy dopiero może być czynem doskonałym, jeżeli zostanie spełniony dokładnie w czasie nań przeznaczonym (1 QS 1, 14; por. 1 QS 10, 1)⁶.

W rozdziałach 1—2 Kohelet opowiedział się za marnością ludzkich wysiłków mających na celu zdobycie szczęścia. Z kolei w rozdz. 3 na podstawie poprzedniej refleksji o czasie wyprowadza on następujący wniosek: żadnym innym sposobem nie można zdobyć szczęścia, jak tylko używając tej cząstki przyjemności, która jest związana z aktualnym momentem. Kohelet sugeruje ponadto, że nie wysiłek ludzki jest tym, przez co można osiągnąć korzyść (3, 9), lecz obserwacja „momentu odpowiedniego” dla każdej czynności⁷. Wymowne jest pod tym względem zestawienie dokonane w 3, 1-8. Autor robi tam przegląd ważniejszych momentów z życia jednostki ludzkiej (3, 2-3), z życia narodów (3, 8b), uwydatnia niektóre sytuacje specyficznie ludzkie (3, 4. 5b. 7b. 8a) dodając do nich okoliczności bardziej nieokreślone (3, 5a. 6. 7a). W wyliczeniu tych momentów brak zupełnie logicznego układu. Autor mógł wziąć pod uwagę inne sytuacje i uwypuklić inne kontrasty. Fakt ten ma określoną wymowę: z jednej strony sugeruje, że „sukcesja czasów” na różnych etapach ludzkiej działalności stanowi prawdziwe misterium, a z drugiej strony, że dni powodzenia i niepowodzenia w życiu człowieka następują po sobie w sposób nieprzewidziany i stąd należy pilnie obserwować i szukać momentu właściwego dla zdobycia szczęścia. Kohelet nie rozumie tego w sensie całkowitej supremacji czasu nad człowiekiem. Owszem, czas ma znaczenie nadrzędne wobec usiłowań człowieka, jednak Bóg kieruje czasem wypełniającym ludzką egzystencję

⁵ Glasser (jw. s. 63) uważa, że czas w ujęciu Koheleta został w 3, 1-8 oderwany od konkretnej egzystencji. Przez to poszczególne „odcinki czasu” zostają przeznaczone dla określonych momentów ludzkiej egzystencji.

⁶ Zob. ponadto 1QS 9, 12-13: „Oto wskazania dla człowieka mądrego, którymi ma się kierować przez całe życie odpowiednio do porządku każdego czasu i wartości każdego człowieka: czynić wolę Bożą tak, jak została objawiona dla każdego czasu. Studiować wszelką mądrość, którą znajduje się odpowiednio do czasów oraz przykazania dla każdego okresu”.

⁷ Por. Prz 15, 23: „Słowo wypowiedziane w »swoim czasie« jest dobre”

(3, 1). Kohelet wyraźnie sugeruje, że wszystko zależy od Boga. Los człowieka zależy od czasu (3, 1-8) a nawet przypadku (9, 11), ostatecznie jednak wszystko, zarówno „czas płaczu jak i czas śmiechu” (3, 4) jest w ręku Boga (9, 1). A zatem, chociaż Kohelet ingerencji Boga w bieg historii ludzkiej odejmuje ostre kontury, to jednak daleki jest od wyjmowania czasu spod kierownictwa Bożego. Co więcej — uważa on, że sam człowiek ma pewną władzę nad czasem. Mówi o tym dalszy ciąg rozdz. 3, mianowicie 3, 10-15. Wiersz 9 stanowiący wprowadzenie do tej części zdaje się podważać sens wszelkiej ludzkiej działalności — nawet tej dokonanej w „czasie właściwym” Działalność przeprowadzona w czasie właściwym ma szanse powodzenia, ale to powodzenie nie daje tego, czego oczekiwał mędrzec: nie daje prawdziwego szczęścia⁸. Przekonuje go o tym obserwacja zarówno pracy, jaką nałożył Bóg na ludzi (3, 10), jak i dzieł Boga samego (3, 11).

Kohelet wraca znów do idei czasu, nie używa już jednak terminu 'ēt ani z'mān, ale określenia nowego: 'olām. Co oznacza słowo hā'olām w tekście Ekl 3, 11b? — Opinie autorów można zebrać w 4 zasadnicze grupy:

1. **W i e c z n o ś ć.** Dziś opinia o „wieczności” zdeponowanej przez Boga w sercu ludzkim została już odrzucona, niemniej w przeszłości wielu autorów w oparciu o opinie Ojców Kościoła i w pewnym sensie w oparciu o LXX (niektóre jej kodeksy oddają 'ólām przez συμπάντα τὸν αἰῶνα — trwanie zupełne, całkowite) oraz o sam termin 'ólām, opowiadało się za prawdziwą wiecznością i za świadomością człowieka o swoim przeznaczeniu pozaziemskim. Już F. Delitzsch interpretował wiersz w tym sensie, że Bóg dał człowiekowi pragnienie wieczności, desiderium aeternitatis⁹. Myśl tę przejęli inni autorzy odnosząc ją do umysłu ludzkiego zdolnego do poznania wieczności, a nawet Boga¹⁰. Pragnienie wieczności wyrażone przez Koheleta ma mieć swoje literackie źródło w opowiadaniu Księgi Rodzaju o stworzeniu człowieka na obraz Boży (Rdz 1, 27), w podobieństwie człowieka do Boga¹¹. Interpretacja wyjaśniająca Koh 3, 11b w oparciu o Rdz 1, 27, której szczególnym propagatorem już w 1898 r. był G. Wildeboer¹² została przejęta przez wielu

⁸ W. Zimmerli (*Das Buch des Predigers Salomo*. Göttingen 1962 s. 169 n.) mówi w związku z tym o Zwar-Aber-Aussage lub Zwar-Aber-Formulierung, co można by przetłumaczyć przez: formułę z „tak... ale”.

⁹ *Hoheslied und Koheleth*. Leipzig 1875 s. 264.

¹⁰ B. Gemser. *Spreuken II. Prediker en Hooglied van Salomo*. Groningen 1931 s. 77, 104; H. Gese. *Die Krisis der Weisheit bei Koheleth*. W: *Les sagesses du Proche-Orient Ancien*. Strasbourg 1963 s. 139-151.

¹¹ O. Zöckler. *Das Hohelied und der Prediger*. Bielefeldt—Leipzig 1868 s. 146.

¹² *Der Prediger*. Freiburg i. B. 1898 s. 133.

autorów. Cytowany już Hertzberg uważał ją za najlepsze tłumaczenie tego trudnego tekstu. Według niego Koh 3, 11b — podobnie jak Rdz 1, 27 — ma na myśli ten czynnik, który gwarantuje człowiekowi specjalną pozycję wśród innych stworzeń¹³.

W. Zimmerli w swoich wcześniejszych studiach do Koheleta mówił o pragnieniu wieczności (Drang nach Ewigkeit). Jedynie w ten sposób, według niego, mógł Kohelet rozumieć podobieństwo Boga w człowieku¹⁴. Jak Zimmerli od terminu 'ôlām doszedł do pojęcia „obraz Boży”? (Nie za pomocą koniektury *şelem*!). Myśl autora jest następująca: człowiek obserwuje bieg czasu i wydarzeń, próbuje określić prawa upływania czasu „porządek” czasów ustanowiony dla człowieka. Ponadto — Bóg nałożył na człowieka mozolny trud polegający na konieczności pytania się o przeszłość i przyszłość — o czas wybiegający poza chwilę obecną. Obraz Boży w człowieku jest więc obciążeniem, nakłada bowiem na niego obowiązek pytania o wieczność¹⁵. To pytanie o wieczność zbliżone jest do pragnienia wieczności, o którym mówił Delitzsch. Tak więc Zimmerli termin 'ôlām związał z pojęciem obrazu Boga w człowieku (*şelem*, Rdz 1, 27) oraz z ideą trudu, 'āmāl, związanego z koniecznością pytania o wieczność.

2. Świat. O ile pierwsza hipoteza mówiła o udziale człowieka w wieczności, druga mówi o udziale człowieka w świecie. Oparciem dla takiego rozumienia jest Vg, w której czytamy: mundum tradidit disputationi eorum. Wersja Vg harmonizuje z refleksjami autora o świecie — począwszy od 1, 4 — o jego porządku i następstwie czasów. Św. Hieronim w swoim komentarzu ma wprowadzić: saeculum dedit in corda eorum, ale tekst wyjaśnia w ten sposób: dedit quoque Deus mundum ad inhabitandum hominibus, ut fruantur varietatibus temporum¹⁶. Niemal analogicznie tekst rozumiał M. Luter: Bóg dał ludziom świat, aby mogli używać doczesności, by się mogli na ziemi czuć radośnie i przyjemnie. Człowiek ma jednak używać świata nie jako przedmiotu własnego rozporządzania, lecz jako daru Bożego danego ludziom na pewien określony czas. Na tym polega prawo do użycia świata dane ludziom przez Boga¹⁷. Podobnie Ph. Melancton, a później niektórzy egzegeci¹⁸ uważali, że „dawać do serca świat” — znaczy czynić świat przedmiotem do-

¹³ Jw. s. 107.

¹⁴ *Die Weisheit des Predigers Salomo*. Berlin 1936 s. 32.

¹⁵ *Das Buch des Predigers Salomo* s. 172.

¹⁶ *Corpus Christianorum*. (Series Latina 72) s. 277.

¹⁷ *Annotationes in Ecclesiasten* (Vitenbergae 1532). W: M. L u t h e r. *Werke*. *Kritische Gesamtausgabe*. (Weimarer Ausgabe 20). Weimar 1898 s. 62 n.

¹⁸ *Ennarratio brevis concionum libri Salomonis cuius titulus est Ecclesiastes*. W: *Corpus Reformatorum*. T. 14. 1847 c. 107 n.; P. V o l z. *Betrachtungen des Kohelet* (*Das Buch Hiob, Sprüche Jesus Sirach und Prediger*). Göttingen 1921² s. 242.

stępnym dla ludzkich zmysłów i skłonności. Można naturalnie rozumowanie odwrócić i mówić nie tyle o świecie danym człowiekowi jako przedmiot, ile o otwarciu umysłu ludzkiego na poznanie całości wszechświata — względnie o miłości do świata, o zmyśle dla świata zaszczytowanym przez Boga w ludzkich sercach, jak mówią np. R. Gordis (love of the World)¹⁹ czy R. Kroeber (Sinn für die Welt)²⁰. Słusznie K. Gallin²¹ odrzuca interpretację Gordisa wykazując, że 'lm nabiera znaczenia świat dopiero w okresie późniejszym²².

3. Znojna praca, znajomość lub niezajomość. Inni autorzy niezadowoleni z proponowanych dotychczas znaczeń słowa 'ólām (wieczność i świat) zaczęli w różny sposób zmieniać jego wokalizację lub nawet tekst zgłoskowy. Itak niektórzy²³ zmieniają słowo 'lm na 'ml — praca, trud, znojna praca. Nie ma jednak żadnej racji krytycznej, która upoważniałaby do takiej zmiany. G. Bickell²⁴ odczytał 'lm jako he'ālûm — to, co jest zakryte i w związku z tym wiersz odczytuje następująco: Bóg nałożył na człowieka obowiązek badania wszystkiego, co zakryte, tajemne (baqaš et kol he' ālûm). P. Haupt²⁵ natomiast czyta 'ālem i rozumie to słowo jako zasłonę, która powoduje niezajomość, ignorancję. F. Hitzig²⁶ czyta; 'ēlem i rozumie to słowo jako rozumienie. Ponieważ wyrażenie: mibb'li 'āšer lo' rozumie on jako „bez czego nie” — wiersz 11b tłumaczy następująco: „Takie rozumienie włożył on do ich serca, bez czego człowiek nie pojąłby dzieł, jakich Bóg dokonuje [...]” Dzięki temu „rozumieniu” człowiek może zrozumieć działanie Boga, które On podejmuje „od początku do końca” (3, 11 d). To tłumaczenie wydaje się sprzeciwiać całości rozumowania Koheleta. Jest on przeświadczony o tym, że wykorzystał swój rozum, a mimo to nie poznał wiele z tego, co usiłował zrozumieć. Ta krytyka odnosi się także do M. H. Gottsteina²⁷, który wyrażenie mibb'li 'āšer (3, 11 c) tłumaczy „bez czego” odnosząc 'āšer do 'ólām. Również więc i według niego 'ólām jest darem Bożym natury intelektualnej umożliwiającym człowiekowi poznanie działania Bożego. Częściej jednak przypisuje się temu samemu słowu 'ēlem

19 Koheleth — *The Man and his World*. New York 1955² s. 146, 222.

20 *Der Prediger, hebräisch und deutsch*. Berlin 1960 s. 85.

21 *Das Rätsel der Zeit im Urteil Kohelets*. Koh 3, 1-15. ZTK 58: 1961 s. 3.

22 E. Jenni. *Das Wort 'olām im Alten Testament*, ZAW. T. 65: 1953 s. 25.

23 A. S. Kamenetzky. *Das Kohelet-Rätsel*. ZAW. T. 24: 1904 s. 138;

A. Allgeier. *Das Buch des Predigers oder Kohelet*. Bonn 1925.

24 *Der Prediger über den Wert des Daseins*. Innsbruck 1884 s. 11 n.

25 *Koheleth oder Weltschmerz in der Bibel*. Leipzig 1905.

26 „Theologische Studien und Kritiken”. T. 12: 1839 s. 513 n.; tenże. *Der Prediger Salomo's erklärt*. Leipzig 1847 s. 121, 127, 147.

27 *Afterthought and the Syntax of Relative Clauses in Biblical Hebrew*. JBL. T. 68: 1949 s. 45.

znaczenie odwrotne: nieznajomość, niewiedza²⁸, co miałyby harmonizować z innymi tekstami Koheleta (6, 12; 7, 14). O. S. Rankin²⁹ dla poparcia tego znaczenia cytuje inskrypcję pogrzebową egipskiego Petosirisa³⁰: „Nie ma nikogo, kto zna dzień nadejścia śmierci. Jest dziełem Boga sprawić, że serce zapomina (nie poznaje)” Inni autorzy nie zmieniają słowa 'ôlām, lecz powołując się na etymologię ugaryckiego rdzenia *olm* (zakrywać, stawać się ciemnym) nadają mu to samo znaczenie, co cytowani wyżej autorzy: „Również ciemność (nieznajomość, niewiedzę, ignorancję) włożył Bóg do ich serca”. Ta wersja respektująca TM i interpretująca go w świetle etymologii ugaryckiej powołuje się także na inne teksty biblijne, gdzie słowo 'ôlām zachowuje ten sens, np. Jb 22, 15 i 42, 3³¹.

Powyżej przedstawione znaczenie słowa 'ôlām jako „nieznajomość” jest etymologicznie możliwe, zgodne z całym kontekstem myślowym księgi Koheleta, jednak przyjęcie takiego sensu w 3, 11b prowadziłoby do tautologii.

4. Trwanie, bieg czasu. M. Buber uważa, że 'ôlām określa trwanie świata (*Weltdauer*) w czasie³². Podobnie W. Nowack: 'ôlām wyraża nieograniczone trwanie czasu. Bóg dał ludziom świadomość trwania czasu i zdolność refleksji nad czasem. Dzięki niej człowiek w swoim umyśle może przywoływać zdarzenia z przeszłości, a przez porównanie ich z tym, co wydarzyło się później, dochodzi on do zrozumienia, że Bóg „uczynił wszystko pięknie w swoim czasie” (3, 11a)³³. Zupełnie inaczej wyjaśnił tekst K. Galling³⁴. Pozostawia on bez żadnej zmiany słowo 'ôlām rozumiejąc je jako „przemijanie czasu”, przyjmuje

²⁸ H. Graetz. *Kohelet oder der salomonische Prediger*. Leipzig 1871 s. 70 n., 192 n.; G. A. Barton. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes*. New York 1947² s. 105; K. Budde. *Der Prediger*. Tübingen 1923² s. 428; H. Ranston. *The OT Wisdom Books and their Teaching*. London 1930 s. 262; H. I. Blieffert. *Weltanschauung und Gottesglaube im Buch Kohelet. Darstellung und Kritik*. Rostock 1939 s. 27; D. A. Bruno. *Sprüche-Prediger-Klagelieder-Esther-Daniel. Eine rhythmische und textkritische Untersuchung*. Stockholm 1958 s. 42, 209.

²⁹ *Israel's Wisdom Literature*. Edinburgh 1936 s. 16, 28.

³⁰ *O mądrości Petosirisa*. W: P. Montet. *Egipt i Biblia*. Warszawa 1968 s. 97-98.

³¹ Tak J. Gray, *The Legacy of Canaan*. (VTS 5). Leiden 1957 s. 200. M. Dahood, *Canaanite-Phoenician Influence in Koheleth*. Bb 33 1952 s. 43, 206; tenże. *Koheleth and Northwest Semitic Philology*. Bb. T. 43: 1962 s. 351 n.

³² *Das Buch Versammler*. W: *Die Schriftwerke*. Verdeutsch von M. Buber. Göttingen 1962 s. 394.

³³ W. Nowack, F. Hitzig. *Der Prediger Salomo's*. Leipzig 1883 s. 230. Por. W. Grimm. *Über die Stelle Koheleth 3, 11 b*. ZWT. T. 23: 1880 s. 274-279.

³⁴ *Prediger Salomo*. Tübingen 1940 s. 62.

jednak, że słowo *b^elibbām* (do ich serca) jest błędne, a w jego miejsce czyta *lô*, łącząc to słowo z *hakōl* (wszystko). Otrzymuje w ten sposób następujące znaczenie: Bóg uczynił wszystko pięknie i dał mu, tzn. wszystkiemu, przemijanie czasu. Innymi słowy: Bóg wszystkim sprawom i zdarzeniom wyznaczył czas. Byłoby to nawiązanie do 3, 1-8: „wszystko ma swój czas” (3, 1a). Swój pogląd Galling sprecyzował w specjalnym studium, w którym czyta z kolei *bô*, a czas rozumie następująco: Bóg dał człowiekowi pewien czas, trwanie, człowiek nie rozumie dokładnie wszystkiego, co się dzieje w czasie jego życia od początku do końca, tzn. od chwili urodzenia do chwili śmierci³⁵. Później jednak Galling zmienił nieco swoją opinię: czas odniesiony poprzednio do całości życia ludzkiego należy według niego odnieść do poszczególnych jego okoliczności (3, 1-8)³⁶.

Która z przedstawionych wyżej hipotez znaczenia słowa *’ôlām* najbardziej odpowiada myśli Koheleta? Wydaje się, że za interpretację najbardziej prawdopodobną trzeba uznać hipotezę 4, ale nieco zmodyfikowaną. W Ekl 3, 11b chodzi o długie trwanie, o czas wyznaczony człowiekowi i przez to konkretny, bo wypełniony zdarzeniami historii życia ludzkiego, przeszłego, teraźniejszego i przyszłego (dającego się przewidzieć). Uwzględniając kontekst trzeba stwierdzić, że ten sens trwania nie odnosi się do wszechświata czy do historii ludzkości w ogólności, lecz przede wszystkim do istnienia osoby ludzkiej. Człowiekowi została dana władza nad całością czasów, które tworzą jego egzystencję. Dzięki władzy swego umysłu może ogarnąć całą swoją przeszłość szukając w niej związku z teraźniejszością. Może przewidywać swoją przyszłość, pragnąc, by ona przybrała taką a nie inną postać, bać się, że ona nie będzie odpowiadać jego życzeniom. Być może nawet, Kohelet piszący 3, 11 żywił nadzieję trwania nieograniczonego; w każdym razie potrafił oburzać się w obliczu śmierci, będąc przekonanym o jej nieuchronności. Świadomość trwania rodzi w człowieku niepokój o swoje przeznaczenie. Człowiek życzyłby sobie, by czasy wyznaczone poszczególnym etapom jego życia następowały po sobie harmonijnie w powodzeniu i szczęściu. Perspektywa czasu zmierzającego ku śmierci sprzeciwia się jego głębokiemu pragnieniu.

Jak powiedziano wyżej, sens trwania odnosi się przede wszystkim do istnienia osoby ludzkiej i zdarzeń dokonujących się w życiu człowieka. Wynika to z najbliższego kontekstu 3, 1-15. Ponieważ jednak zdarzenia życiowe dokonują się na świecie i w historii życia ludzkiego, należy stwierdzić, że drugorzędnie w terminie *’ôlām* chodzi również o cało-

³⁵ *Das Rätsel* s. 2-5.

³⁶ F. Ellermeyer. *Qohelet*, 1, 1. Hertzberg 1967 s. 316.

kształt tych zdarzeń regulowanych przez Opatrzność Bożą (3, 11ad) i poj-
mowanych nie oddzielnie w swoim znaczeniu bytowym i fragmenta-
rycznym, lecz w swojej sukcesji chronologicznej i całościowym trwaniu
(3, 11d). Bóg dał człowiekowi świadomość trwania świata, odczucie do-
konujących się w nim zdarzeń, a tym samym pragnienie odkrycia
praw rządzących ruchem świata oraz zrozumienie ich sensu³⁷. Taki
sposób rozumienia terminu *'ôlām* potwierdza formuła: dawać do serca
(*nātan b'libbām*: Ekl 3, 11b), do której paralele posiadamy w 1 Krl 10,
24: Bóg dał Salomonowi mądrość do serca (*nātan b'libbô*) oraz u Jr 31,
33: Bóg daje swe prawo do „wnętrza” ludzi i wypisuje je na ich sercu
(*nātattî 'al libbām*)³⁸. Bóg do serca człowieka daje mądrość i swoje pra-
wo. Przez ten dar mądrości czy nowego prawa życie człowieka staje się
na nowo określone. Mądrość lub prawo stają się dominującą siłą w ży-
ciu człowieka. Gdy więc Kohelet mówi, że Bóg dał człowiekowi do serca
„trwanie” (lub całokształt trwania), to — w oparciu o 1 Krl 10, 24 i Jr
31, 33 — rozumiemy, że Bóg przez ten dar przekazał człowiekowi szcze-
gólną dążność związaną z ideą czasu. Wyraża ją w pewien sposób sam
termin *'ôlām* czy też wyliczony w 3, 1-9 porządek czasów w życiu czło-
wieka. Podczas gdy Salomon, któremu Bóg dał do serca mądrość, przez
swoje czyny tę „boską” mądrość objawiał na zewnątrz, a Jeremiasz za-
powiadał, że prawo Boże w ludzkich sercach uczyni je pojętnymi na
sprawy Boże, to Kohelet pozostaje przy ogólnym stwierdzeniu nie wy-
mieniając wyraźnie skutków tego daru Bożego. Można się jednak ich
domyślać z brzmienia 3, 11cd „[...] tak jednak, że nie pojmie człowiek
dzieł, jakich Bóg dokonuje od początku aż do końca.” A zatem, Bóg
„zadał” człowiekowi stały trud pytania — niezależnie od aktualnego
czasu — o przeszłość i przyszłość. Człowiek stwierdza bieg czasu i musi
się pytać o prawa nim rządzące oraz o porządek czasów regulujący ży-
cie człowieka³⁹. Człowiek otrzymał czas, w którym Boże plany realizują
się w coraz to nowych konkretyzacjach w zależności od postawy czło-
wieka. Ma on bowiem nie tylko snuć refleksję nad zdarzeniami doko-
nującymi się w czasie — otrzymał od Boga także możliwość wpływania
na nie⁴⁰.

³⁷ Barucq, jw. s. 82.

³⁸ Stąd korektura tekstu zaproponowana przez Gallinga: *bô mibbêlî* w miej-
sce *belibbām mibbêlî* niełatwo może być usprawiedliwiona.

³⁹ Zimmerli. *Das Buch des Predigers* s. 172. Opinie H. Schneidera (*Das
Buch des Predigers*. Freiburg 1962 s. 192), że *'ôlām* jest pojęciem „czasu pierwot-
nego” i „czasu ostatecznego” — *Urzeit und Endzeit* — nie da się udowodnić. Nie
przekonuje również pogląd o. Loretza (*Qohelet und der Alte Orient*. Freiburg 1964
s. 284), że Bóg zadał człowiekowi trud ustawicznego starania się o trwałość swego
dobrego imienia, troskę o zapewnienie sobie sławy. Zob. Glasser, jw. s. 64.

⁴⁰ Galling. *Prediger Salomo* s. 62.

W zdolności człowieka do refleksji nad czasem i do wpływania na bieg wydarzeń dokonujących się w nim Kohelet widzi niewątpliwie wyróżnienie człowieka przez Boga. I dlatego nie bezpodstawne jest spostrzeżenie Zimmerliego, że Kohelet miał tu na myśli opis stworzenia człowieka na obraz Boży (Rdz 1, 27) i nadania mu w ten sposób władzy panowania nad światem⁴¹. Kohelet wie jednak również, że to, co stanowi wielkość człowieka, stanowi także jego nieszczęście. Jego zdolność poznania jest zwodnicza. Człowiek nie potrafi zrozumieć do końca działania Bożego. Ale czy chodzi tu o dzieła Boże w ogólności, czy też tylko o działanie Boże odnośnie do człowieka? Wydaje się, że przede wszystkim i na pierwszym miejscu chodzi o działanie Boże na rzecz człowieka. Bóg jest tym, który daje szczęście człowiekowi (3, 13), a wszystko, co dla niego czyni, „na wieki będzie trwało” (3, 14a)⁴². Boże czyny określające życie człowieka pozostają jednak dla niego niezrozumiałe. Bóg niezmiennie realizuje swój plan, Jego działanie jest nienaruszalne (3, 14b). Prawa, które Bóg ustanowił odnośnie do człowieka i przyrody, nigdy się nie zmieniają (3, 15), a człowiek nie może zmodyfikować (nic „dodać” ani „odjąć”) tego, co Bóg uczynił. Konsekwencją tajemnicy działania Bożego jest lęk człowieka wobec Boga (14c). Kohelet wykorzystuje tutaj stary motyw: kary, jakie zapowiadali prorocy i jakimi Bóg karał Izraela, miały go skłonić do czci prawdziwego Boga. Ezechiel często na zakończenie swych zapowiedzi kar dodawał: „i tak poznają, że ja jestem Jahwe” (Ez 7, 27c)⁴³.

Myśl o niepoznawalności działania Bożego poza 3, 11 podejmuje Kohelet także w innych tekstach swej księgi, szczególnie 8, 16-17 oraz — w trochę innym sformułowaniu — 7, 23-24. Kohelet jest przekonany, że Bóg rezerwuje sobie tajemnicę następstwa czasów i strzeże sekretu swego działania. Przez to człowiek pozostaje zawsze niepewny co do swojej przyszłości (zob. teksty: 3, 22; 6, 12; 7, 14; 10, 14; por. też 9, 12: „człowiek nie zna swego czasu”), nie zna intencji działania, które kieruje rozwojem jego egzystencji. Człowiek nie jest mistrzem swego przeznaczenia. Całe jego życie toczy się pod znakiem niepewności (3, 12-13). Ludzka potrzeba zrozumienia swego „trwania” okazuje się szczególnie w obliczu sprzeczności i nieszczęść życiowych, które mają sens dla Boga, człowiek jednak ich nie rozumie.

⁴¹ *Das Buch des Predigers* s. 169-171. Według tego autora w całym Ekl 3 widać ślady starszej literatury biblijnej, np. dla 3, 2 b przytacza on Iz 28, 28-29, dla 3, 11 a słowa z Rdz 1: „I widział Bóg, że były dobre”, dla 3, 5 a — 2 Krl 3, 19. 25 i 1 Sm 25, 29; por. też 3, 14 b i Pp 4, 2; Prz 30, 5-6; Ap 22, 18 n.

⁴² Glasser, jw. s. 65.

⁴³ Zob. W. Zimmerli. *Die Erkennung Gottes nach dem Buche Ezechiels*. Göttingen 1954 s. 65 n. — O różnych tłumaczeniach 3, 14 c zob. Barucq, jw. s. 82; Glasser, jw. s. 65.

A zatem, Bóg dał człowiekowi — 'ólām — trwanie, bieg zdarzeń i świadomość trwania w czasie, zdolność refleksji nad biegiem zdarzeń i władzę panowania nad chwilą obecną⁴⁴.

Wydaje się jednak, że z tego sensu nie można wykluczyć całkowicie drugiego znaczenia, mianowicie znaczenia „świat” Należy to słowo rozumieć w znaczeniu przestrzenno-czasowym i antropologiczno-dynamicznym zarazem, podobnie jak zwykliśmy mówić „historia świata” mając na myśli historię ludzkości na ziemi. Kohelet chciał zatem powiedzieć, że Bóg dał człowiekowi jako przedmiot refleksji świat, ludzi i zdarzenia historii ludzkiej w całej ich rozciągłości czasowej i przestrzennej. Człowiek otrzymał od Boga władzę zgłębiania praw i związków historii ludzkiej kierowanej przez Boga (por. *Biblia Tysiąclecia*, II wyd.: „Bóg dał im nawet wyobrażenie o dziejach świata”). Nie można więc wykluczyć możliwości połączenia w naszym tekście dwóch znaczeń słowa 'ólām: „trwanie” i „świat” choćby z tej racji, że w tekście Koh 3, 11 możliwa jest i druga jeszcze ambiwalencja — wiersz ten ma wymowę pozytywną i negatywną zarazem: człowiek otrzymał zdolność refleksji, świadomość trwania, a równocześnie nieznaną Bożego. Ponadto, jak wskazuje w swoim komentarzu L. di Fonzo, Kohelet w swojej terminologii wykazuje podobieństwa do filozofii stoickiej, w której często występują obok siebie wyrażenia: świat, trwanie, nieustanny bieg czasu⁴⁵.

Dar Boży, określony przez Koheleta jako 'ólām⁴⁶, złożony w ludzkie serca jest więc w świetle tekstu Ekl 3, 11 także prawdziwym zadaniem, obowiązkiem, jakim Bóg „obarczył ludzi” w odniesieniu do ich życia i dziejów świata. Obowiązek ten odnosi się też do dzieł Boga samego, które uczynił w „swoim czasie” (3, 11a). Jest to jednak zadanie przewyższające ludzką zdolność zrozumienia działania Bożego w świecie „od początku do końca” (3, 11cd).

⁴⁴ Tak również: *La Sainte Bible de Jérusalem*; *La Sainte Bible de A. Crampon*; *Biblia Tysiąclecia*. Wyd. 2; inne tłumaczenia i wielu egzegetów.

⁴⁵ *Ecclesiaste*. Torino—Roma 1966 s. 180.

⁴⁶ Według Loretza (jw. s. 284) 'ólām w Ekl 3, 11 ma to samo znaczenie co w Ekl 1, 4; 2, 16; 3, 14; 9, 6: oznacza długie trwanie czasu, ale zawsze ze szczególnym wskazaniem na przyszłość.

KAIROLOGIE dans Ecl. 3, 1-15

Résumé

La section Qoh 3, 1-15 renferme de réflexion sur le temps. Qoheleth y exprime son opinion que tous les incidents de la vie humaine ont leur temps propre et défini. Pour toute action humaine il y a un temps déterminé parce que propice, opportun. Hors de ce moment, pas de réussite possible. Qoheleth désigne le temps par 3 termes: 'ét, *zemān*, 'olām. Ces expressions ne sont pas synonymes. La première désigne le temps (incluant la durée), la deuxième — moment propice, convenable (pour qu'un fait ou un événement puisse arriver). Cependant quant au terme 'olām, les opinions des auteurs sont très différentes: les exégètes l'expliquent par: „éternité”, „monde”, „connaissance”, „ignorance” ou „cours de temps”. La 4-me opinion est la plus probable. 'Olām c' est un long espace de temps qui ne se laisse pas définir aussi bien que le pouvoir des hommes sur le temps qui consiste en une conscience de la durée du temps et en une faculté de réfléchir sur le temps.