

Andrzej P. Kluczyński
(Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie)

**GRANICE MĄDROŚCI. KOH 3,1-1
NA TLE BIBLIJNYCH I POZABIBLIJNYCH
POGLĄDÓW O MOŻLIWOŚCIACH POZNANIA**

W egipskim tekście z czasów V dynastii pt. *Nauki Ptahotepa* można przeczytać o koncepcji Maat, co następuje: „Wielka jest Maat i trwała jej moc i nie zmienia się od czasu Boga”¹. W. Bator, powołując się na S. Morenza, pisze: „.....Maat jest słusznym i prawidłowym stanem natury i społeczeństwa, ustalonym w akcie stworzenia i immanentnie tkwiącym także w bycie i stawaniu się rzeczy, a stąd tym, co prawe i słuszne: prawem, porządkiem, sprawiedliwością i prawdą”². Następnie krakowski religjolog kontynuuje: „Ta właśnie idea niezmiennego Ładu Świata, istniejącego we wszelkim bycie w nieziennej formie od momentu jego stworzenia, jest przedmiotem najgłębszej czci Egipcjan, niezbędnym warunkiem życia i najbardziej pożądanym dobrem. Jeżeli człowiek żyje nie naruszając Ładu Świata, wówczas może on potajemnie i bez wyrzeczeń spełnić swe dni na ziemi”³. Wielka liczba egipskich tekstów mądrościowych, będących parenezami dotyczącymi codziennego życia zgodnego z Maat, zdaje się popierać tezę, wedle której celem starożytnej egipskiej mądrości było rozpoznanie Ładu Świata oraz takie opanowanie reguł życia, aby włączyć się w ów ład. Mądrość Egipcjan miałyby więc charakter przede wszystkim praktyczny.

H. Schmid, biblista, wielki piewca teologii stworzenia w Starym Testamencie, w książce sprzed półwiecza pod tytułem *Gerechtigkeit als Weltordnung* wyraził pogląd głoszący, że egipskie przekonanie o Ładzie Świata – Maat, znalazło

¹ W. Bator, *Mysł starożytnego Egiptu*, Kraków 1993, s. 40.

² Tamże.

³ Tamże. Koncepcji Maat w pozycji W. Batora poświęcone są dwa rozdziały: *Koordynująca rola Ładu Świata* (s. 40-53) i *Maat jako ład społeczny* (s. 133-139).

swoje odzwierciedlenie w literaturze i tradycji mądrościowej Biblii hebrajskiej⁴. Hebrajskim słowem na jej określenie miałby być rzeczownik *cedek*, zaś *cedaka* oznaczałaby akt wynikający z zasad Ładu Świata i akt zgodny z Ładem Świata⁵.

Niektóre fragmenty biblijnych ksiąg mądrościowych zdają się potwierdzać takie rozumienie ideału mądrości. W ósmym rozdziale Księgi Przypowieści spersonifikowana mądrość przemawia: „Szczęśliwi ci, którzy się trzymają moich dróg!...Szczęśliwy jest człowiek, który mnie słucha czuwając dzień w dzień u moich drzwi, strzegąc progów moich bram...bo kto mnie znalazł, znalazł życie i zyskał łaskę u Pana...wszyscy, którzy mnie nienawidzą miłują śmierć” (Prz 8, 32-36). Jeden z przyjaciół Hioba zadaje mu pytanie: „Przypomnij sobie, kto kiedy, będąc niewinny zginął, albo ludzie prawi byli wytępieni?” (Hi 4,7). Księga Przypowieści 12,21 stwierdza nawet: „sprawiedliwego nie spotka żadne zło, lecz bezbożni mają pełno kłopotów”.

Na podstawie powyższych fragmentów pochodzących z ksiąg mądrościowych Biblii widać, że założenie istnienia pewnego praporządku, Ładu Świata prowadzi w konsekwencji do przyjęcia zasady (rozumianej w sposób prostszy lub bardziej złożony) związku między postępowaniem a powodzeniem, a nawet do wysuwania wniosku o szczególnej grzeszności osób doświadczających nieszczęść i niepowodzeń. Ta ostatnia sytuacja przedstawiona jest w dialogicznej części Księgi Hioba, w której to przyjaciele doszukują się u Hioba grzechu, nie mogąc uwierzyć, że nieszczęścia mogą spotkać człowieka niezasłużenie.

W różny sposób próbowano umiejscowić literaturę mądrościową w dziejach myśli starożytnego Izraela. Niektórzy egzegeci stoją na stanowisku, wedle którego literatura mądrościowa jest bardzo stara. Przypowieści Salomona cytują w rozdziałach 22,17-23,11 niemal dosłownie dzieło egipskie z ok. 1000 r. p.n.e. *Mowy Amenemope*⁶. W swoim najstarszym kształcie mądrość biblijna miałaby promować koncepcję zbliżoną do egipskiej. Właśnie tego rodzaju mądrość, bazująca na teologii stworzenia, zakładająca istnienie porządków świata, miałaby znaleźć się w kryzysie po doświadczeniach niewoli babilońskiej, a najbardziej dobitnymi wyrazami sprzeciwu wobec zadań stawianych sobie przez myśl mądrościową miały być właśnie Księgi Hioba i Koheleta⁷. Księgi

⁴ H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*, Tübingen 1968.

⁵ O znaczeniu pojęć w Biblii zob. K. Koch, *Sdq gemeinschaftstreu/heilvol sein*, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, t. 2, Gütersloh 1995, s. 507-530.

⁶ Zob. tekst Mów Amenemope w: *Weisheitstexte, Mythen und Epen*, red. O. Kaiser, *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Bd III, Weisheitstexte II, Gütersloh 1991, s. 222-250.

⁷ Reprezentantem tego spojrzenia na tradycję mądrościową jest A. H. J. Gunneweg. Zob. A. H. J. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart-Berlin-Köln 1993, s. 234-243.

te byłyby wyrazem tzw. mądrości doświadczenia (*Erfahrungswissenschaft*), które zdawało się przeczyć tak uproszczonej koncepcji rzeczywistości⁸.

Wedle poglądów innych badaczy, rozwój tzw. klasycznej myśli mądrościowej nastąpił właśnie po doświadczeniu niewoli, a więc i doświadczeniu – jakkolwiek by to zabrzmiało – Bożej uporczywej nieobecności i uporczywego milczenia Boga. Mądrość miała być próbą zapewnienia zagubionym ludziom orientacji, a nawet zdefiniowania relacji człowieka z Bogiem. Mogła być ona próbą konkurencyjną względem pozostałych biblijnych wyjaśnień katastrofy i nieszczęścia niewoli babilońskiej. W tym przypadku wyłaniałoby się pytanie o stosunek mądrości do pobożności budowanej na Torze. Ps 1 ma charakter mądrościowy, ale włącza Torę jako punkt odniesienia i orientacji życiowej człowieka. W Księdze Przypowieści słowo Tora występuje jednakże w znaczeniach innych niż „Zakon Pana”. Tylko terminologia Prz 28,4 mogłaby wskazywać na Torę jako konstytuujące Izrael Prawo. Z drugiej strony księga może świadomie i z premedytacją posługiwać się pojęciami z dziedziny pobożności Tory w całkowicie odmiennych znaczeniach. W Księdze Koheleta rzeczownik *Tora* nie występuje ani razu. Niemniej jednak faktycznie późna, zwłaszcza pozabiblijna literatura mądrościowa stara się utożsamić mądrość z posłuszeństwem Torze (Syr 2,16; Ps 19,8; 119.98-100), co rozwinięte zostało w judaizmie rabinicznym, w którym Tora stała się pierwszym Bożym dziełem stwórczym, planem, wedle którego stworzony został następnie świat, Bożą mądrością⁹.

Wątpliwości można podnieść także odnośnie rozróżnienia na mądrość teoretyczną i mądrość doświadczenia. Nie trzeba przecież doświadczać tragedii osobiście, aby dojść do wspomnianych wyżej wniosków podważających zasadę związku między postępowaniem a powodzeniem. Księgi Hioba czy Koheleta są bardzo złożonymi teologicznymi konstrukcjami. Księga Przypowieści zawiera natomiast nie tylko poglądy odpowiadające klasycznej mądrości, ale i te, które zdają się jej przeczyć: „Wiele zamysłów jest w sercu człowieka, lecz dzieje się wola Pana” (19,21); „Serce człowieka obmyśla jego drogę, lecz Pan kieruje jego krokami” (16,9). Najprawdopodobniej w przypadku biblijnych tradycji mądrościowych, podobnie jak i innych, pozabiblijnych, należałoby mówić o dużej różnorodności. Przekazy mądrościowe z pewnością sięgają dawnych czasów w historii Izraela, ale historia mądrościowego myślenia z całą pewnością była złożona i wieloraka.

⁸ O pojęciu mądrości opartej na doświadczeniu zob. M. Leuenberger, *Konsequente Erfahrungstheologien im Hiob- und Qohelethbuch*, w: *Die theologische Bedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur*, red. M. Saur, Neukirchen-Vluyn 2012, s. 33-66.

⁹ E. Zenger, Ch. Frevel, *Eigenart und Bedeutung der Weisheit Israels*, w: *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger, Stuttgart–Berlin–Köln 2012, s. 409.

Niezależnie od tego, jak staramy się chronologicznie umieścić rozwój koncepcji mądrościowych, teologia biblijna widzi w literaturze mądrościowej dyskusje na temat związku między postępowaniem a powodzeniem i możliwością praktycznego zastosowania mądrości, czyli zapewnienia sobie dobrego życia. Właśnie w tych kwestiach stanowisko zajmuje Księga Koheleta w rozdziale trzecim w wersetach 1-15¹⁰. Oto dosłowne tłumaczenie fragmentu:

Koh 3,1-15

1. Wszystko ma swoją porę i czas ma każdy plan pod słońcem
2. Czas rodzenia i czas umierania,
czas sadzenia i czas wrywania tego, co zasadzone;
3. Czas zabijania i czas leczenia;
Czas burzenia i czas budowania;
4. Czas płaczu i czas śmiechu;
Czas odbywania żałoby i czas tańczenia;
5. Czas rzucania kamieni i czas zbierania kamieni;
5. Czas przytulania i czas powstrzymywania się od przytulania.
6. Czas szukania i czas gubienia;
Czas pilnowania i czas odrzucania;
7. Czas rozrywania i czas zszywania;
Czas milczenia i czas mówienia.
8. Czas kochania i czas nienawidzenia;
Czas wojny i czas pokoju.
9. Jaki zysk ma czyniący w tym, że się trudzi?
10. Widziałem zadanie, które dał Bóg ludziom, ażeby się nim zajmowali.
11. Wszystko uczynił pięknie w czasie swoim, również wieczność włożył w ich serca, a jednak nie może zrozumieć człowiek dzieła, które uczynił Bóg od początku do końca. 12. Poznałem, że nie ma nic lepszego dla nich, jak cieszyć się i czynić dobro w swoim życiu. 13. A także to, że je i pije i widzi dobro w całym swoim trudzie – jest darem Boga. 14. Poznałem, że wszystko, co czyni Bóg, to będzie na wieki, niczego do tego nie można dodać i nic z tego ująć, a Bóg to czyni, aby się go bano.

15. Co było już tu, co ma być już było, a Bóg szuka tego, co prześladowane.

Przeczytany fragment dzieli się na dwie części. Część pierwsza zawiera się w wersetach 1-8 i jest wypowiedzią o czasach, część druga natomiast to wniośki w w. 10-15. Wypowiedź o czasach jest klasyczną tezą starożytniej mądrości,

¹⁰ Księga należy do późnych dzieł biblijnych. Najprawdopodobniej powstała ona we wczesnym okresie hellenistycznym. Zob. W. H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, Bielsko-Biała 1997, s. 276; L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Buch Kohelet*, w: *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger, dz. cyt., s. 470.

a wręcz założeniem mądrościowym. Całe życie człowieka od narodzin aż do śmierci składa się z określonych momentów, w których należy się właściwie i stosownie zachować. Zestawienie czynności przeciwstawnych sobie pokazuje, że można wybrać czynność tylko jedną, tylko na jedną mamy szansę: albo się zabija, albo leczy, albo się kocha, albo nienawidzi¹¹. W danym momencie nie można podjąć obu czynności jednocześnie, z obu tylko jedna jest bowiem właściwa. Podobne wypowiedzi spotykamy w bardzo wielu tekstach pozabiblijnych, czy nawet wywodzących się z kultury greckiej. Autor przypowieści Salomona woła: „jakże dobre jest słowo we właściwym czasie” (Prz 15,23). Pittakos z Mityleny naucza: „znaj sposobną chwilę”¹².

Celem pouczeń mądrościowych było – w dużej mierze – rozpoznanie właściwego czasu, właściwego miejsca i właściwych środków działania człowieka. Wyliczanka czasów u Koheleta jest jednak nużąco monotonna i niepokojąca. Dwa pierwsze i dwa ostatnie czasy mają ze sobą coś wspólnego. Wskazują one mianowicie na rzeczywistości całkowicie niezależne od człowieka. Narodziny i śmierć – w przypadku tych dwóch czasów nawet mędrzec niewiele jest w stanie poradzić. Również wojna i pokój nie są czynnościami – w przeciwieństwie do innych czasów – lecz zjawiskami niezależnymi nie tylko od zwykłych ludzi, ale nierzadko i od najpotężniejszych władców.

Następnie w wersecie 9 Kohelet stawia pytanie o zysk tego, który się trzudzi. Owym trudem jest nie tylko trud życia czy różnorodnych usiłowań człowieka, ale – w kontekście tejże wypowiedzi – usiłowanie zrozumienia właściwego czasu, miejsca i środków działania. W wersetach 10-11 autor – nawiązując do kapłańskiego opisu stworzenia w Księdze Rodzaju – stwierdza wprost, że człowiek nie jest w stanie w pełni pojąć Bożego dzieła¹³. Dość enigmatyczna jest wypowiedź o wieczności włożonej w serca (w. 11). Nie jest wykluczone, że odnosi się ona do wszystkiego, co Bóg uczynił, a co zostało powiązane z upływem czasu, uzależnione od stworzonych przez Boga momentów i chwil¹⁴. Nie chodziłoby więc w takim wypadku o wieczność w późniejszym filozoficznym znaczeniu, ale raczej o świadomość upływu czasu rozumianego jako bardzo długi okres i następstwo poszczególnych chwil, momentów w tymże długim czasie. Serce (hebr. *lew*) jest w Biblii ośrodkiem woli i rozumienia¹⁵.

Mimo iż człowiek jest świadomy istnienia owych czasów, to nie może pojąć ich do końca. Co więc pozostaje ludziom w tej sytuacji, kiedy nie są w stanie

¹¹ A. Lauha, *Kohelet*, Neukirchen-Vluy 1978, s. 65.

¹² Cytat za Wikicytaty: <https://pl.wikiquote.org/wiki/Pittakos>, dostęp dnia: 2.04.2016.

¹³ Tamże, s. 68.

¹⁴ A. Lauha, *dz. cyt.*, s. 68n.

¹⁵ H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1994, s. 77-90.

oni rozpoznać ani wykorzystać dzieła Bożego dla własnego zysku? Pozostaje świat jako taki, w którym można dobrze żyć (w.12). I zapewne chodzi tu o dwa wymiary dobrego życia. Z jednej strony o korzystanie z życia – jedzenie, picie, doświadczanie dobra (*lirot tow* por. Ps 34,13). Darem Boga jest szczęśliwe życie. Z drugiej strony mowa jest o czynieniu dobra (hebr. *laasot tow*). Nawet jeżeli nie można odnieść bezpośredniego zysku, to pozostaje etyczny wymiar życia. Werset 14 podsumowuje dzieło Boga, które jest tak różne od działania ludzi, że ci nie mogą na nie w żaden sposób wpłynąć. Wskazuje on też na cel tego stanu rzeczy, a mianowicie na bojaźń Bożą. Określenie to odnosi się w Starym Testamencie do prawdziwej i uczciwej pobożności¹⁶. Pobożność nie jest więc czymś, co ma przynosić człowiekowi zysk, nie należy rozumieć jej na sposób magiczny.

Ostatni, 15. werset mówi o powtarzalności zjawisk i czasów, a co za tym idzie, pogłębia sceptycyzm odnośnie możliwości istot ludzkich. Zanegowanie możliwości mądrościowego poznania Bożego działania, a przez to i interesownej wiary, ma swoje odzwierciedlenie w późniejszej myśli żydowskiej¹⁷.

Tradycyjne żydowskie komentarze do Księgi Koheleta 3,1-15 są bardzo różnorodne. Poruszają one wielość tematów. Starają się one wytłumaczyć trudności związane z samym tekstem. I tak, szczególnie komentowany był werset 11, w którym występuje rzeczownik „wieczność” (hebr. *olam*). Kontrowersyjna fraza brzmi, jak zostało to ujęte w tłumaczeniu fragmentu powyżej: „i także wieczność (hebr. *olam*) włożył w ich serca”. W języku hebrajskim rzeczownik ten posiada dwa znaczenia: „wieczność” i „świat”. Do tego ostatniego znaczenia nawiązywał Raszi, wedle którego werset mówiłby o ziemskiej mądrości dostępnej dla ludzi, w przeciwieństwie do wiedzy o Bogu czy też przyszłości¹⁸. Tego rodzaju interpretacja jest jednak anachronizmem, bowiem w czasach biblijnych rzeczownik *olam* nie posiadał jeszcze znaczenia „świat”¹⁹. Ibn Ezra z kolei widzi w 11 wersecie wypowiedź o świadomości wieczności, którą ludzie posiadają²⁰. Przez to w jego interpretacji pobrzmiewa oskarżenie

¹⁶ Zob. H.-P. Stähli, Jr' *fürchten*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, t. 1, Gütersloh 1995, s. 765-778.

¹⁷ W Misznie w traktacie *Pirkei Avot* przytaczana jest wypowiedź Szymona Sprawiedliwego: „Nie bądźcie jak słudzy, którzy służą swojemu panu w oczekiwaniu na zapłatę, lecz bądźcie jak słudzy, którzy służą swojemu panu nie oczekując zapłaty i niech bojaźń niebios będzie nad wami” (1,3). *Ethics of the Father. Mishna Pirkei Avot*, dostępny w Internecie: <http://www.shechem.org/torah/avot.html> (dostęp: 31.12.2012).

¹⁸ M. Zlotowitz, *Koheles/Ecclesiastes*, New York 1976, s. 87.

¹⁹ Zob. *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, red. H. Donner, Heidelberg–Dordrecht–London–New York 2013, s. 936.

²⁰ M. Zlotowitz, dz. cyt., s. 87.

rodzaju ludzkiego – mimo owego daru ludzie zajmują się sprawami doczesnymi, zapominając o wiecznych i boskich²¹.

Dawnych komentatorów intrygował także koniec wersetu 15, w którym czytamy dosłownie o szukaniu przez Boga tego, co jest ścigane i prześladowane (hebr. nirdaf). Pośród interpretacji żydowskich pojawiają się takie, które widzą w enigmatycznym sformułowaniu troskę Boga o prześladowanych²². Z drugiej strony Ibn Ezra tłumaczy użyte tam participium jako coś, co minęło, więc należy do przeszłości²³. Stwierdzenie, że Bóg przywracałby rzeczy minione, miałoby wskazywać zdaniem egzegety na fakt, że Bóg znajduje się ponad czasem i dla niego przeszłość, teraźniejszość i przyszłość są tym samym.

Komentatorzy poruszali także zagadnienia, które nie były gorącym tematem w czasie powstawania Koh 3,1-15, a mianowicie zagadnienia determinacji wydarzeń i wolnej woli człowieka. Temat ten pojawił się np. u Majmonidesa²⁴. Komentatorzy – idąc za wielkim filozofem – podkreślali, że boska determinacja wydarzeń nie stoi w sprzeczności z istnieniem wolnej woli każdej istoty ludzkiej. Zajęcie się tym zagadnieniem pokazuje zarazem, że nastąpiła zmiana rozumienia fragmentu o czasach. Pierwotnie – zgodnie z mądrościowymi założeniami – chodziło o porządek świata i kwestię poznawalności owego porządku. W późniejszym okresie widziano w mowie o czasach przede wszystkim tekst poruszający zagadnienie następstwa wydarzeń i ich determinowanie przez Boga, ewentualnie odnoszono go do zjawisk naturalnych i praw przyrody²⁵. W tym przypadku komentatorzy okazują się spadkobiercami myśli apokaliptycznej, która dzieliła historię na specyficzne okresy Bożego działania.

Kolejną cechą rabinicznej interpretacji było dostosowywanie tekstu do późniejszej sytuacji religijnej. Księga Koheleta nie zajmuje się Torą, chociaż w czasie jej powstawania z całą pewnością Tora stanowiła jeden z konstytutywnych elementów judaizmu²⁶. Późniejsi rabiniczni komentatorzy włączali Torę w interpretację fragmentu.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 90.

²³ Tamże, s. 91.

²⁴ Y. I. Broch, *Kohelet. The Book of Ecclesiastes in Hebrew and English with a Midrashic Commentary*, Jerusalem, New York 1982, s. 54

²⁵ M. Zlotowitz, dz. cyt., s. 82.

²⁶ Można sądzić, że w wersecie 14 znajduje się cytat z Pięcioksięgu, ponieważ bardzo podobne słowa znajdują się w Dtn 4,2, który to werset zakazuje dodawania i odejmowania cokolwiek od Księgi Prawa Bożego. Można by przypuszczać, że autor wypowiedzi w Koh 3,14 dostrzega pewną paralełę między Torą a światem jako dwoma uzupełniającymi się płaszczyznami Bożego dzieła stwórczego. Z drugiej strony wyrażenie może oznaczać po prostu niezmienność: czy to Prawa Bożego, które nie powinno być przekształcane przez ludzi, czy też dzieła stworzenia świata, którego ludzie nie są w stanie zmienić.

Dlatego, że Tora ma znaczenie zarówno dla pobożności jednostki, jak i całego ludu Izraela, to interpretacje Koh 3,1-15 były zarówno indywidualne, jak i kolektywne. I tak przykładowo Gaon z Wilna widział wezwanie do studiowania Tory w w. 4 mówiącym o czasie płakania i tańczenia²⁷. Do wniosku takiego dochodzi on poprzez obserwację, że w tym wersecie bezokoliczniki określające owe dwie czynności – w przeciwieństwie do bezokoliczników poprzednich – zostały zapisane bez noty *lamed*, a jak wiadomo ta litera rozpoczyna wyrażenie „nauka Tory” (hebr. *limmud Tora*). Wynika z tego, że są tylko dwie sytuacje, w których wolno mu zaniechać studiowania Tory. Pierwszy to przypadek śmierci bliskiego i pogrzeb, drugi natomiast to wesele.

Kolejną cechą żydowskich interpretacji było odnoszenie fragmentu do historii Izraela. Przy czym nie było rzeczą ważną, że owe odniesienia miały dotyczyć wydarzeń następujących po życiu króla Salomona, domniemanego autora księgi, czy też wydarzeń z okresu pobiblijnego. Na przykład poszczególne czasy miały zaś odpowiadać konkretnym wydarzeniom z dziejów Izraela. I tak, mowa o „czasie płakania” w w. 4 odnoszona była do tragicznych wydarzeń, które nastąpiły 9 dnia miesiąca Aw²⁸. Również mowa o czasie burzenia i czasie budowania (w. 3) miała odnosić się do zburzenia świątyni i jej przyszłego odbudowania²⁹.

Mimo owych zmian w rozumieniu tekstu wynikających z odmiennej sytuacji późniejszego czytelnika, komentarze są konsekwentne w przyjęciu teorii o niemożliwości zapanowania nad rzeczywistością swojego życia. Pobożność zaś, do której wzywa autor 3,14 jest przestrzeganiem przepisów Prawa³⁰. W Talmudzie znajduje się stwierdzenie dotyczące nie tyle bezradności człowieka, ale i Boga: „wszystko jest w gestii Nieba za wyjątkiem bojaźni Nieba” (Berachot 33b)³¹. Bóg natomiast może stworzyć człowiekowi jak najlepsze warunki do pobożności, zaś uczynienie człowieka ograniczonym, przygodnym ma go prowadzić do Boga.

Kohelet nie chce doprowadzić czytelników do niewiary ani odwozić od Boga. Wręcz przeciwnie – w trzecim rozdziale w wersecach 1-15 znajdują się wezwania do pobożności. Kaznodzieja nie chce też odwozić czytelnika od mądrości czy też filozofii i teologii. Pisze on wszak, że sam Bóg dał ludziom zadanie, aby ci się nim zajmowali, a owo zadanie polega na badaniu i rozpoznawaniu Bożych dzieł i świata. Kaznodzieja pragnie jednakże uzmysłwić swoim

²⁷ Y. I. Broch, dz. cyt., s. 56.

²⁸ M. Zlotowitz, dz. cyt. s. 83.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 90.

³¹ Y. I. Broch, dz. cyt., s. 65.

czytelnikom nie tylko niemożliwość pojęcia Boga, bo jest to rzeczą oczywistą, ale i takie pojęcie jego dzieła, stworzenia, które pozwoliłoby mu nad światem całkowicie zapanować. Jest to według starożytnego autora punkt wyjścia do prawdziwej pobożności, prawdziwej teologii, a może nawet prawdziwej nauki. Podstawą pobożności nie może być przeświadczenie o pewności osiągnięcia za jej pomocą doraźnych i partykularnych korzyści.

Skróty ksiąg biblijnych i apokryficznych:

Dtn – 5 Księga Mojżeszowa

Ps – Księga Psalmów

Hi – Księga Hioba

Prz – Księga Przypowieści Salomona

Koh – Księga Koheleta (Księga Kaznodziei Salomona)

Syr – Mądrość Syracha

Bibliografia

Bator W., *Mysł starożytnego Egiptu*, Kraków 1993.

Broch Y. I., *Kohelet. The Book of Ecclesiastes in Hebrew and English with a Midrashic Commentary*, Jerusalem–New York 1982.

Leuenberger M., *Konsequente Erfahrungstheologien im Hiob- und Koheletbuch*, w: *Die theologische Bedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur*, red. M. Saur, Neukirchen–Vluyn 2012.

Schmid H., *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*, Tübingen 1968.

Schmidt W. H., *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, Bielsko-Biała 1997.

Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, red. H. Donner, Heidelberg–Dordrecht–London–New York 2013.

Wolff H. W., *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1994.

Zenger E., Frevel Ch., *Eigenart und Bedeutung der Weisheit Israels*, w: *Einführung in das Alte Testament*, red. E. Zenger, Stuttgart–Berlin–Köln 2012.

LIMITS OF WISDOM. KOH 3,1-1 AGAINST BIBLICAL AND BEYOND-BIBLICAL VIEWS ON THE POSSIBILITY OF COGNITION

The article presents the Egyptian concept of Maat, The Order of the World, which is the root of the assumptions on biblical wisdom. In the wisdom tradition of the Bible, Maat, or The Order of the World, is described with the word tsedek. Israeli wisdom literature is in its original form similar to the Egyptian thought, and it has evolved only after the crisis, associated with the experience of the Babylonian captivity. The author analyzes an extract from Ecclesiastes concerning time, confronting the biblical text with the findings of wisdom literature. The text describes also the basic features of rabbinical interpretation of the pericope: showing that divine determination of events is not incompatible with the existence of free will, adjusting the text to the later religious situation, as well as relating fragments of biblical texts to the history of Israel. Ecclesiastes relates not so much to the impossibility of a rational concept of God, but even to the notion of Genesis, to the extent that one can completely control it. Understanding this truth would be the starting point for true devotion.

Keywords: Ecclesiastes, Maat, the Bible, the Old Testament, biblical wisdom, the Jewish interpretation of the Bible.