

Helena Eilstein

Czytając Koheleta*

(1). „Księga [ta] nosi nazwę swego autora, który sam przedstawia się jako Kohelet (1,12)¹. [Termin ten]... jest oznaczeniem funkcji lub urzędu mędrca «przemawiającego na zebraniu». W języku greckim odpowiada temu określeniu nazwa ‘*Ekklesiastes*’, którą otrzymała ta księga w *Septuagincie* i w *Wulgacie*”².

Krótki ten utwór pochodzący według współczesnych badaczy z drugiej połowy III w. p.n.e. albo z początku II w.³ jest na tle literatury biblijnej dziełem osobliwym, a zarazem – trudno się nie zgodzić z Antoonem Schoorsesem – fascynującym⁴. W istocie, fascynowało ono wielu czytelników przez stulecia.

Czytelnikom Biblii obeznanym z pismami proroków czy psalmami niełatwo będzie pogodzić tę księgę ze swymi wyobrażeniami o Biblii: jest tak inna, że trudno uwierzyć, iż jest częścią Biblii [to znaczy, że odpowiednie autorytety zdecydowały się ją włączyć zarówno do judaistycznego, jak i do chrześcijańskiego kanonu – H.E.]⁵.

Schoors wspomina, że w judaizmie rabinicznym dyskutowano nad kanonicznością tego utworu.

Z *Miszny*, żydowskich tradycji prawnych skodyfikowanych ok. 200 r. po Chr., dowiadujemy się, że opinie rabinów podzieliły się w odpowiedzi na pytanie, czy Księga Koheleta [...] należy do świętych ksiąg [...]. *Miszna* odpowiada na to pytanie twierdząco, [...] ale również donosi o znacznej rozbieżności zdań na ten temat w pewnych kręgach

* Jest to skrócona wersja szkicu pod tytułem *Kohelet, czyli kompromitacja „Mądrości”* stanowiącego część mojej pracy (zbioru szkiców) *Biblia w ręku ateisty* (w przygotowaniu).

¹ Jest więc rzeczą wygodną mówić o nim w niniejszym szkicu jako o Kohelecie – H.E.

² *BT*, Wstęp do Księgi Koheleta, s. 741.

³ Wskazuje na to zarówno jego treść, jak i obfitość arameizmów w jego języku – por. hasło *Ecclesiastes* w *EB*.

⁴ A. Schoors, *Księga Koheleta czyli Eklezjastesa*, w *MKPŚ*, s. 771 nn.

⁵ Tamże, s. 771.

rabinackich. [...] W *Talmudzie* czytamy: „Salomonie⁶, gdzie twa mądrość, gdzie twoje pojmowanie? Słowa twoje nie tylko zaprzeczają słowom twego ojca Dawida, lecz także zaprzeczają same sobie⁷.”

Głównym kamieniem obrazy dla przeciwników tej księgi było jednak niewątpliwie coś bardziej ich bulwersującego niż sprzeczności, od których – rzecz to dobrze znana – bynajmniej nie są wolne inne składniki Biblii.

Nawet w późniejszych czasach słyzy się echa tej dyskusji, np. w rabinackim komentarzu do Księgi Koheleta, *Qohelet rabba*: Mędrcy chcieli ukryć Księgę Koheleta [tzn. nie dopuścić do włączenia jej do Kanonu – H.E.], ponieważ znajdowali w niej słowa skłaniające do herezji⁸.

Ostatecznie do rehabilitacji utworu „przyczyniło się jego redakcyjne zakończenie”⁹.

Zagadnienie źródła sprzeczności, w które obfituje Księga Koheleta, pozostaje w ścisłym związku z pytaniem, ilu autorom zawdzięczamy obecną jej postać. Jest rzeczą wiadomą, że jej epilog, 12,9–14, wyszedł spod innego pióra niż tekst główny: autor tych wersetów mówi o Kohelecie w trzeciej osobie, podczas gdy Księga sama pisana jest jako monolog. Jak stwierdza Schoors (por. cytaty powyżej), epilog ten wywarł decydujący wpływ na przyjęcie jej do Kanonu. Czy jednak ratowniczy wkład współautora ograniczył się do epilogu?

Pozwolę sobie, w braku znajomości jakiegoś ustalonego terminu, który by się nadawał do pełnienia niezbędnej tu funkcji, na wprowadzenie neologizmu, a mianowicie słowa *‘korygent’*. (Czynię tak ponieważ *‘korektor’* i *‘adjustator’*, które by się tu mogły nadawać, są wyrazami obciążonymi innymi funkcjami semantycznymi). *Korygentem* utworu biblijnego ma być ktoś, czyja redakcyjna obróbka usunęła przeszkody do włączenia tego dzieła do odnośnego, np. starotestamentowego, kanonu. Typowym środkiem, do którego uciekali się korygenci celem „uprawomysłnienia” odnośnych utworów, było usuwanie fragmentów kwestionowanych z punktu widzenia twórców Kanonu – co niejednokrotnie czyniono za cenę spójności lub jasności tekstu. W pewnych przypadkach korygent nie ingerował, o ile sądzić można, w tekst utworu, natomiast skutecznie narzucał jego interpretację tym, którzy decydowali o zawartości Kanonu. Wystarczyło doprowadzić do uznania zbioru pieśni erotycznych i weselnych, mianowicie Pieśni nad pieśniami, za mi-

⁶ We wspomnianym wyżej wersecie 1,12 czytamy: „Ja, Kohelet, byłem królem nad Izraelem w Jeruzalem”. Z dalszego ciągu tej autoprezentacji wnioskować by należało, że idzie o Salomona. Jest to jeden z łatwo uchwytnych paradoksów tej Księgi, ponieważ Salomon, który umarł jako „król nad Izraelem w Jeruzalem”, mógłby użyć w powyższym zdaniu czasu przeszłego tylko gdyby przemawiał spoza grobu, co by było jaskrawo sprzeczne z poglądami Koheleta.

⁷ A. Schoors, dz. cyt., s. 772.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, nieco powyżej.

styczny utwór, w którym mowa o relacji pomiędzy Jahwe i jego „ludem wybranym”, aby ocalić dla nas ten uroczy tekst, podczas gdy utwory nie włączone do Kanonu miały znikomą szansę dochowania się dla potomności. Niejednokrotnie wszakże celem „uprawomysłnienia” jakiegoś utworu korygent „wzbogacał” go o odpowiednie wstawki. Tak np. zapewne autorowi mów Elihu niewnoszących nic istotnego do dysputy pomiędzy Hiobem a jego „pocieszycielami” zawdzięczamy ocalenie Księgi Hioba przed „ukryciem”.

Raz przyjęty do Kanonu utwór *musiał* okazać się „bogobojny” i „prawomysłny”. Wykazanie, że jest takim „mimo pozorów”, było dziełem egzegetów, którzy celem jego dokonania posługiwali się niekiedy (co zilustruję w szkicu niniejszym) zadziwiającymi chwytami umysłowymi.

Zachodzi pytanie, czy celem „rehabilitacji” zatracającej herezją Księgi Koheleta korygent posłużył się jedynie zaopatrzeniem jej w prawomysłny epilog, czy też ingerował w sam tekst utworu.

Schoors tłumaczy występowanie w Kohelecie sprzeczności „dialektycznym”, rzec można (Schoors nie używa tego terminu) charakterem zawartych w nim wywodów. Według niego Kohelet przytacza aforyzmy charakterystyczne dla bogobojnej literatury mądrościowej po to, by się z kolei im przeciwstawić¹⁰. Nie przekonuje mnie ta opinia. Gdyby taka była intencja Koheleta, musiałby on chyba jakoś wyraźnie rozróżnić zdania wyrażające odrzucane przezeń poglądy obiegowe od zdań wyrażających wyniki jego własnej refleksji. Musiałby uciekać się do takich zwrotów, jak *‘słyszysz się’, ‘powiadają’ etc.* Tego zaś nie ma w utworze. Przypuszczam więc, że to korygent wpisał do tekstu Koheleta szereg bogobojnych banałów. Wstawki te trzeba by wyodrębnić, aby dotrzeć do autentycznego tekstu pierwotnego¹¹. Ten właśnie hipotetyczny tekst pierwotny stanowi temat mojej dalszej analizy.

Podstawowa rozbieżność przekonań pomiędzy Koheletem a korygentem dotyczy wymiaru boskiej sprawiedliwości. Korygent reprezentuje standardowy pogląd biblijnej literatury mądrościowej, według której Bóg, „nierychliwy, ale sprawiedliwy” (jak głosi wierne tej koncepcji polskie porzekadło ludowe), „każdą sprawę [tzn. każdego człowieka, w świetle wszystkich jego postępów] wezwie na sąd” (por. 12,14) – tak, że ostatecznie wszyscy bogobojni zostaną nagrodzeni, a grzesznicy ukarani. Jednym natomiast z najważniejszych elementów treści Koheleta jest przeciwstawienie się temu pogładowi. Autor Księgi z naciskiem zaprzecza wierze w życie pozagrobowe ludzi. Empiria zaś wykazuje dowodnie, że w obrębie rzeczywistego, ziemskiego żywota nie stwierdza się bynajmniej, aby los osobników ludzkich podlegał regule nagrody za bogobojność, a kary za grzeszność.

¹⁰ Tamże, s. 772.

¹¹ Może zresztą „korygent” nie był pojedynczą osobą. „Księga, przez niektórych uczonych przypisywana wielu autorom, przez innych uważana jest za jednolite dzieło tylko jednego” – *Encyklopedia chrześcijaństwa*, wydawnictwo *Jedność*, Kielce 2001, hasło „Koheleta księga”, s. 356.

(2). W literaturze bibliologicznej zwraca się uwagę, że w Księdze Koheleta widoczny jest wpływ hellenizmu na myśl judaistyczną. Przejawem tego jest przede wszystkim *uniwersalistyczny charakter* tego utworu. Problemy moralne i egzystencjalne, którymi się autor zajmuje, dotyczą losu ludzkiego jako takiego, nie zaś w szczególności „narodu wybranego” i jego przymierza z Jahwe. Przejawem tego jest również *występowanie autora we własnym imieniu, dokumentowanie wyników własnych obserwacji i przemyśleń*.

Oczywiście [autor Księgi] pozostaje Żydem, ale wpływ, jaki wywierają na niego nowe warunki życia, jest widoczny [...]; zwraca on uwagę na jednostkę ludzką i cały świat, a nie tylko na wspólnotę żydowską, czego dowodzi nieużywanie imienia Boga Izraela, JHWH. [...] Sam Kohelet nie jest prorokiem [który by przemawiał „w imieniu Pana” – H.E.], lecz „myślicielem” [dającym wyraz wynikom własnych refleksji]; nie jest kaznodzieją, chociaż od czasu Lutra jego imię czasami tak tłumaczono, lecz nauczycielem, który, podobnie jak filozofowie greccy, chciałby przewodzić ludziom [raczej oświecać ich – H.E.]¹².

Są to niewątpliwie słuszne spostrzeżenia. A jednak w najistotniejszej swojej treści filozofia Koheleta wyraża myśl, która dochodzi do głosu o wiele wcześniej niż w hellenistycznej epoce kultury śródziemnomorskiej i która znajduje wyraz poza jej geograficznym obrębem. Myśl tę, z naciskiem powtarzaną przez Koheleta, znajdujemy np. w eposie o Gilgameszu, gdzie następującymi słowami poucza bohatera nadprzyrodzona istota, „szafarka bogów” Siduri, do której winnicy Gilgamesz trafia w trakcie wędrówki podjętej celem znalezienia sposobu przezwycięzenia swojej śmiertelności:

Gilgameszu! Na co się porywasz! Życia, co go szukasz, nigdy nie znajdziesz. Kiedy bogowie stworzyli człowieka, śmierć mu przeznaczyli, życie zaś zachowali we własnym ręku. Ty, Gilgameszu, napełniaj żołądek dniem i nocą, abyś wciąż był wesół, codziennie sprawiaj sobie święto, dnie i noce spędzaj na grach i płasach! Niech jasne będą twoje szaty, włosy czyste, obmywaj się wodą, patrz, jak dziecię twojej ręki się trzyma, łącz się w uścisku z chętną niewiastą. Tylko takie są sprawy człowieka¹³.

Podłoże egzystencjalnej rozterki Koheleta jest inne niż Gilgamesza, niemniej zalecane remedium na frustrację jest w obu wypadkach takie samo. Mamy tu do czynienia z filozofią *pesymistycznego hedonizmu*, który zaleca, aby, zdawszy sobie sprawę z niemożności przezwyciężenia niezbywalnego tragizmu, jakiemu podlega gatunkowy los ludzki, szukać ukojenia bólu egzystencjalnego w odwróceniu się od tego tragizmu myślą – w pogrążeniu się celem zapomnienia o nim w do-

¹² Schoors, dz. cyt., s. 772. Pozwoliłam sobie zmienić kolejność zdań w tym cytacie, naturalnie nie zmieniając przez to jego treści.

¹³ Cytat przytoczony przez Schoorsa, dz. cyt. s. 775, tu w tłumaczeniu R. Stillera, *Gilgamesz*, PWN, Warszawa 1980, s. 90 (lekką zmieniony).

stępnych człowiekowi (o ile są danemu człowiekowi dostępne!) uciechach, zwłaszcza zmysłowych.

Pesymizm Koheleta jest głębszy niż Siduri, nie tylko dlatego, iż zdaje on sobie sprawę, że pociecha taka, jak przez nią zalecana, nie dla każdego jest dostępna. Zdaje on sobie bowiem sprawę również i z tego, że – tak jak nabywanie „mądrości”, czyli świadomości ludzkiego losu, okazuje się źródłem utrapienia – tak też i nabywanie, kosztem niezbędnych po temu zachodów, miłych człowiekowi dóbr oraz pogrążanie się w uciechach prowadzi koniec końców do przesytu i rozczarowania.

Wszystko to marność i pogoń za wiatrem. Z niczego nie ma pożytku pod słońcem (2,1–11).

Niemniej, aczkolwiek rada tożsama z tą, jaką Siduri udzieliła Gilgameszowi, nie jest koniec końców zbawienna, to okazuje się ona według Koheleta najrozsądniejszą z rad, jakich można człowiekowi udzielić.

(3). „Marność nad marnościami – powiada Kohelet [tu mówiący o sobie w trzeciej osobie], marność nad marnościami – wszystko marność” (1,1). Słowo ‘marność’ powtarza się, jak wskazuje *BT*, w tym krótkim utworze (w *BT* zajmuje on niecałe 9 stron) 64 razy. Redaktorzy *BT* wyjaśniają¹⁴, że termin ten odnosi się u Koheleta do tego, co [uważane przezeń za] niestałe, zwodnicze, próżne, bezużyteczne. Do tego więc warto by sprecyzować, co nie tylko jest znikome pod względem swego istnienia, ale również reprezentuje z człowieczego punktu widzenia *znikomą, ulatniającą się wartość*.

„Nowego nie ma nic pod słońcem” (1,9). Oprócz przytoczonego powyżej zdania o marności ta właśnie sentencja jest najczęściej cytowanym aforyzmem Koheleta.

W jego ujęciu dzieje świata to przygnębiający (tak to odczuwa) niezmienny w swoim globalnym aspekcie *kołowrót efemerycznych zdarzeń*, które nie tylko przemijają, ale i nie pozostawiają po sobie trwałego śladu – nie powodują żadnej istotnej zmiany – w owym nieustannie odtwarzającym je kołowrocie.

Pokolenie przychodzi i pokolenie przemija, a ziemia trwa po wieczne czasy. Słońce wschodzi i zachodzi i na miejsce swoje spieszy z powrotem, i znowu tam wschodzi. [Dodajmy, drogi Kohelecie, że nie pozostawia przeto ziemi w wieczystej ciemności. Czy to tak wzgardy godne? – H.E.]. Ku południowi ciągnąc i ku północy wracając kolistą drogą wiatr wieje, i znowu wraca na drogę swego krążenia. Wszystkie rzeki płyną do morza, a morze wcale nie wzbiera. [Dodajmy, drogi Kohelecie, że dzięki temu procesowi również ląd nie wysycha i nie staje się cały jałowy, niezdolny do podtrzymywania życia, Czy to takie przygnębiające? – H.E.]... To, co było, jest tym, co będzie, a to, co się stało, jest tym, co znowu się stanie... Jeśli jest coś, o czym by się rzekło: „Patrz, oto coś nowego”, to w istocie już to było w czasach, które były przed nami. Nie ma pamię-

¹⁴ Schoors, dz. cyt., s. 743, przypis.

ci o tych, co dawniej żyli [BT wskazuje, że w innych przekładach mamy tu: „po tym, co było”]; nie będzie wspomnienia o tych, co będą potem [1,4–11; zacytowane z pewnymi upustami].

Osoby o zainteresowaniach metafizycznych i kosmologicznych muszą dopatrzeć się w tym tekście pewnych niejasności. Na czym polega wyłożona tu „kosmologiczna doktryna Koheleta”? Czy mniema on, że kołowrót zdarzeń jest odwieczny? Czy więc *implicite* zaprzecza tezie o mającym określoną datę w przeszłości akcie stworzenia przez Boga materialnego świata?¹⁵ Czy zaprzecza temu, że kiedyś pierwsi ludzie połączyli się w pierwszym miłosnym uścisku i kiedyś po raz pierwszy w dziejach człowiek zabił człowieka? Czy lansuje on nadto tezę o nieskończonych *dokładnych* powrotach stanów rzeczy w materialnym świecie – czy więc mniema, że nieskończoną liczbę razy w przeszłości jego sobowtór wypisywał dokładnie te same, co i on, słowa i nieskończoną liczbę razy stanie się to w przyszłości?

Nie ma sensu napastować Koheleta powyższymi pytaniami, ponieważ problematyka metafizyczna i kosmologiczna pozostaje poza horyzontem jego rozważań. Interesują go jedynie zagadnienia antropocentryczne nasuwające się na tle empirii potocznej. W czasie, który może być objęty jego horyzontem myślowym, „nie na nic nowego pod słońcem”, bez znaczenia natomiast jest to, czy u jakichś, możliwych, zamierzchłych „początków” – w epoce tak dawnej, że jak gdyby nierealnej z punktu widzenia rozważanych przez niego pokoleń – słońce weszło i zaszło po raz pierwszy, i po raz pierwszy woda z jakiejś rzeki wpłynęła do morza, i po raz pierwszy para ludzi poczęła człowieka. Bez znaczenia jest również to, czy kołowrót zdarzeń przeprowadza świat nieskończoną liczbę razy przez ściśle powtarzające się stany. Wystarczy, że w zakresie branego przezeń pod uwagę czasu nie ma nic, co by z *ludzkiego* punktu widzenia było *ważko, istotnie* nowe: co by mianowicie przez swoje skutki czyniło przyszłość w sposób istotny z *ludzkiego* punktu widzenia różną od przeszłości. W szczególności zaś idzie mu o to, że nie istnieje dla człowieka możliwość innowacyjnego a trwałego wpływania na przyszłość w pożądanym kierunku. *Uświadomienie sobie tego jest w odczuciu autora Księgi Koheleta wiedzą bolesną.*

Przypadek Koheleta ilustruje niewywodliwość sądów aksjologicznych z opisowych. Owa przygnębiająca go koncepcja kołowrotu efemerycznych zdarzeń w przyrodzie bywa w ujęciu wielu innych myślicieli koncepcją podziwu godnej *stacjonarności* materialnego świata, jego niezniszczalnego ładu, będącego z kolei w ujęciu wielu spośród tych wielu przejawem bożej doskonałej mądrości i wszechmocy. Przejawem opatrności bożej zapewniającej ludzkości trwałe warunki istnienia. Zgodnie z przysięgą, którą według Księgi Rodzaju sam Bóg związał

¹⁵ Negacja ta nie implikowałaby egzystencjalnej niezależności materialnego świata od istoty boskiej i nieprzejawiania się w sposobie istnienia świata charakteru tej boskiej istoty.

się po potopie, „będą istniały, jak długo trwać będzie ziemia [a więc może ma to znaczyć „na wieki”?] siew i żniwo, mróz i upał, lato i zima, dzień i noc” (Rdz 8,22).

Dla Koheleta myśl o kołowrocie efemerycznych zdarzeń dlatego jest źródłem bolesnej rozterki, że nie upatruje on w tym procesie realizacji wartości charakterystycznych dla jego moralnej i egzystencjalnej aksjologii.

Efemerydą jest dla niego przede wszystkim żywot ludzkiego osobnika. Rozpoczyna się on przyjściem człowieka na świat, kończy się śmiercią jako absolutnym kresem osobniczego istnienia. Kohelet, jak wspominałam, wielokrotnie w swym krótkim utworze zaprzecza wierze w życie pozagrobowe ludzi.

Los bowiem synów ludzkich jest ten sam, co i los zwierząt. [Dla Koheleta życie pośmiertne zwierząt jest czymś, czego możliwości nie bierze nawet pod rozwagę – H.E.]. Jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego, i tchnienie życia to samo. W niczym więc człowiek nie przewyższa [pod tym względem] zwierząt [...] Wszystko idzie na jedno miejsce: powstało wszystko z prochu i wszystko do prochu wraca (3,19–20).

Śmierć człowieka tak samo jak zwierzęcia polega więc na tym, że z ciała ulatnia się „tchnienie życia”. Jest to pierwiastek bezosobowy, którego „porcja”, jeśli mogę tu użyć tego słowa, nie zachowuje żadnej indywidualności, ale rozplywa się w przyrodzie. Przy tym, „któż pozna, czy owo tchnienie ożywiający synów ludzkich idzie w górę, a tchnienie ożywiający zwierzęta zstępuje w dół, ku ziemi?” (3,21). Autor wspomina wprawdzie o „Szeolu”, ale, stosownie do twierdzeń przytoczonych powyżej, ów „Szeol”, będący, być może, jedynie figurą retoryczną, w każdym razie nie jest siedliskiem dusz ludzkich obdarzonych indywidualną świadomością i wolą: „Bo nie ma żadnej czynności, ani rozumienia, ani poznania, ani mądrości w Szeolu, do którego ty zdążasz” (9,10).

Ma się rozumieć, wiara w życie pozagrobowe, szczęsne dla cnotliwych, piekielne dla grzeszników jest współcześnie jednym z podstawowych składników religii śródziemnomorskich, a więc w szczególności judaizmu i chrześcijaństwa. Jednakże o stanowczym odrzucaniu tego wierzenia przez pewien odłam czcicieli Jahwe, mianowicie przez tzw. saduceuszy monopolizujących funkcje kapłańskie w świątyni jerozolimskiej, czytelnik dowiaduje się np. z relacji o sporze pomiędzy nimi a Jezusem w Mt 22,23 nn. Księga Koheleta dowodzi starożytności tego poglądu.

W dygresji od głównego toku niniejszego szkicu zauważę, że wiara w życie pozagrobowe ludzi, a w szczególności w rajska szczęśliwość tych, których za życia cechowała bogobojność, jest podłożem jednego z najjaskrawszych paradoksów tych religii, których jest ona składnikiem. Paradoks ten znajduje wyraz w porzekadle, że *każdy pragnie dostać się do raj, ale nikt nie chce się tam znaleźć już jutro*. Religie te nie mogłyby pełnić charakterystycznej dla nich roli w podtrzymywaniu moralności potocznej w naszej kulturze – i nie mogłyby się utrzymać – gdyby nie uznawały naturalnego, ziemskiego życia człowieka za wartość,

która tylko w jakichś szczególnych warunkach przeważona być może przez jakąś inną. Mimo że przedstawiają one wiernym wzory świętobliwych postaci, które nie obawiały się śmierci, nie usiłowały jej od siebie odsunąć, a nawet myślały o niej z utęsknieniem (nie zadawały zaś jej sobie oraz nie prosiły o nią innych jedynie dlatego, że samowolne pozbawienie się życia byłoby niedopuszczalnym przywłaszczeniem sobie prerogatywy boskiej), to jednak oddają one należny hołd ludzkiemu instynktowi samozachowawczemu. Nie piętnuje się w nich jako grzesznego przejawu niewiary w obiecaną cnotliwym pozagrobową szczęśliwość tego, że ludzie na ogół usiłują odsunąć od siebie śmierć za cenę ogromnych nieraz wysiłków, prywatni, cierpien fizycznych, niekiedy upokorzeń – o ile tylko nie sprzeniewierzą się w tym dążeniu wartościom cenionym w świetle właściwych tym religiom aksjologii jeszcze wyżej niż doczesne życie poszczególnego człowieka. Za godne wysokiej aprobaty, niekiedy za bohaterskie uważa się według tych doktryn religijnych wysiłki zmierzające do ocalenia od śmierci również innych ludzi: ludzi ukochanych przez tych, którzy dla nich ponoszą ofiary, albo – co szczególnie pochwalne – będących dla ratujących po prostu egzemplarzami „bliźniego”. „Kto ratuje jedno życie ludzkie ratuje cały świat!”. Pozbawienie kogoś życia, traktowane jako jeden z najstraszliwszych grzechów, uważa się nie tylko za wkroczenie w prerogatywę boską, ale, na ogół, za akt najwyższej wrogości względem zabitej osoby – i to nawet takiej osoby, która, ze względu na swoje przejawione na ziemi cnoty, powinna, jako wyzwolona z materii dusza, niezmiernie zyskać na przeniesieniu się z ziemskiego padółu łez do raj.

Powyższe nie znaczy bynajmniej, że wiara w pozagrobowe życie dusz ludzkich oraz w „rajski przebyt” cnotliwych jest nieistotna, czy to z punktu widzenia tych religii, czy to jako jeden z czynników decydujących o ich własnej żywotności. Wiara ta dostarcza jej wyznawcom potężnego środka przezwyciężenia traumy psychicznej w sytuacjach, kiedy jednostka musi się liczyć z nieuchronną bliskością własnej śmierci albo śmierci drogiej jej osoby, albo radzić sobie z bólem utraty kogoś, kogo kochała.

Powróćmy jednak do Koheleta. Wobec nieuchronności i absolutnego charakteru śmierci „cóż przyjdzie człowiekowi z trudu, jaki zadaje sobie pod słońcem?... [Cóż mu z tego przyjdzie, skoro] jak nagi wyszedł z łona matki, tak też odejdzie, i nie wyniesie ze swej pracy nic, co mógłby zabrać ze sobą?” (1,3; 5,14). Daremność gromadzenia dotyczy zresztą nie tylko dóbr materialnych, śmierć bowiem unicestwiając człowieka wyzuwa go tym samym np. z nagromadzonej mądrości: „Jaki jest los głupca, taki i mój będzie, po cóż więc nabyłem tyle mądrości?” (2,19).

W obliczu nieuchronności śmierci życie ludzkie nakierowane na osiągnięcie jakichś trwałych dóbr czy wartości okazuje się więc w ujęciu Koheleta daremnym mozołem: „Wszystkie dni człowieka są cierpieniem, a zajęcia utrapieniem. Nawet w nocy serce jego nie zaznaje spokoju” (2,23). Samo zresztą powodzenie, np. w gromadzeniu bogactw, może powiększać mizериę ludzkiego życia:

Gdy dobra się mnożą, mnożą się ich zjadacze [...]. Słodki jest sen robotnika, czy zje on mało, czy dużo, natomiast bogacz mimo swej sytości nie ma spokojnego snu (5,11).

Non omnis moriar. Sentencja ta, w rozmaitych jej wersjach znaczeniowych łągodzi rozterkę wzbudzaną w ludziach przez świadomość nieuchronności śmierci. Pewne jej wersje są w stanie dostarczać pociechy również i tym, co nie wierzą w życie pozagrobowe. Niekiedy pociechy takiej dostarcza sama świadomość przynależności do o wiele trwalszej wspólnoty. Uznawszy daremność swoich usiłowań, Gilgamesz powraca z nowym przyjacielem, przewoźnikiem Urszanabi, do rodzimego miasta. Zwraca się do druha ze słowami:

Urszanabi... przejdź się po murach Uruku, podwaliny ich obejrzyj, sprawdź dłonią cegły. Czyliż te cegły nie są wypalone? Siedmiu mędrców kładło te mury. Jedna trzecia obszaru to miasto, jedna trzecia to obszar ogrodów, jedna trzecia to pola zatapiane i ziemia, która należy do Isztar. Razem trzy części i jeszcze ich obwód ogarniają warowne mury Uruku. (por. tłum. R. Stillera, s. 106)

Tak w obliczu zbliżającej się śmierci Gilgamesz pociesza się trwałością splendoru swojego rodzimego miasta, choć nie jest ono nawet jego dziełem. Kohelet jednak uświadomiłby go, że prędzej czy później w kołowrocie zdarzeń unicestwiony zostanie również Uruk ze swoimi wspaniałymi murami, zatrafi się też wieść o Gilgameszu i jego bohaterskich poczynaniach.

Autor nasz bardziej zresztą zainteresowany jest kwestią, czy po trudach człowieka pozostanie coś przynależnego mu *jako jednostce*. Jego pogląd na tę sprawę jest, oczywiście, głęboko pesymistyczny. Dobra dostaną się w ręce spadkobiercy, a ten, co je zgromadził i zachował, nie może przewidzieć, czy będzie on godny ich czy niegodny, mądry czy głupi, zapobiegliwy czy rozrzutny (2,19). Bywa też tak, że jakieś nieszczęście pozbawia syna dziedzictwa, które dla niego przygotował ojciec (5,13).

Znikoma, tak samo jak żywot człowieka, jest też pamięć o nim, choćby był mędrcem albo bohaterem: ginie imię tego, co dzięki swojej przemyślności zdołał ocalić ojczyste miasto przed najeźdźcą (9,13–15). W ogóle zresztą, „nie ma pamięci o tych, co dawniej żyli [...], nie będzie wspomnienia o tych, co będą potem”.

(4). To, że życie ludzkie upływające w cierpieniach i znoju jest „marnością i pogonią za wiatrem”, nie wynika dla Koheleta jedynie z ludzkiej śmiertelności. Wpływa na to również charakterystyczna dla jednostki ludzkiej i dla ludzkiego społeczeństwa niestałość uznawanych wartości i celów.

Wszystko ma swój czas i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem (3,1).

Słowa te nie oznaczają, jak tego chcą pewni apologetci, że we wspaniałym ustanowionym przez Boga ładzie przyrody zdarzenia następują po sobie w podziwu

godnym ordynku. Dalszy ciąg tego ustępu tłumaczy, o co Koheletowi chodzi: mianowicie właśnie o *doczesność*, *znikomość* ludzkich nastrojów, postaw, upodobań, celów i zajęć. To, co jest w pewnym czasie cenione, w innym odstręcza; to, co jest w pewnym czasie z zapalem budowane, w innym jest zaciekłe niszczone. Nie tylko istnieje, dla każdego człowieka, „czas przychodzenia na świat i czas umierania” (3,2), ale jest też, w kołowym ciągu zdarzeń, przemijający, powracający, przemijający

czas sadzenia i czas wrywania tego, co zasadzono; czas zabijania i czas leczenia, czas burzenia i czas budowania, czas płaczu i czas śmiechu, czas zawodzenia i czas płasów, czas rozrzucania kamieni i czas ich zbierania, czas pieśzcot cielesnych i czas wstrzymywania się od nich, czas szukania i czas tracenia, czas zachowywania i czas wyrzucania, czas rozdierania i czas zszywania, czas milczenia i czas mówienia, czas miłowania i czas nienawiści, czas wojny i czas pokoju. Cóż [więc] przyjdzie pracującemu z trudu, jaki sobie zadaje? (3,2–9).

(5). Szczególną przyczyną rozterki Koheleta jest, jak o tym była już mowa, świadomość, iż empiria bynajmniej nie potwierdza tego, by w rzeczywistym biegu dziejów świata przejawiała się boska sprawiedliwość, boska piecza nad tymi, co na nią zasługują:

Widziałem wszystkie uciski, jakie się zdarzają pod słońcem. Oto lzy uciśnionych, a nie ma, kto by ich pocieszył. Ręka ciemnych jest twarda (4,1).

Grzesznik czyni źle po stokroć, a jednak długo żyje (8,12).

Widziałem, jak złoczyńców ze ciężką składano w grobie, a ludzie przychodzili i odchodzili z miejsca świętego [– miejsca pochówku ludzi sprawiedliwych?] i zapominano w mieście o tym, co tamci czynili (8,10).

Marnością, która się dzieje na ziemi, jest to, że są sprawiedliwi, którym zdarza się to, na co zasługują grzesznicy, i grzesznicy, którym zdarza się to, na co zasługują sprawiedliwi (8,14).

Nie jest więc gwarancją życiowego sukcesu cnota polegająca na właściwym stosunku do ludzi. Nie jest nią również bogobojność polegająca na przestrzeganiu przykazań kultu:

Ten sam jest los sprawiedliwego jak złoczyńcy, czystego jak nieczystego, składającego ofiary i nie składającego ofiar [...], przysięgającego jak i obawiającego się przysięgać (9,2).

Co więcej, nie są również gwarancją życiowego sukcesu walory i umiejętności praktyczne:

Nie chylimy się udaje i nie waleczni zwyciężają w bitwie, nie mędrcom chleb się dostaje, ani rozumnym bogactwo, ani też uczeni cieszą się względami, bo czas i przypadek rządzi wszystkim (9,11).

Stwierdzenie, że wszystkim rządzi aktualny układ okoliczności i przypadek, mogłoby być uznane (tak samo jak zdanie pozwalające na interpretację, według której nigdy nie było nic nowego pod słońcem, a więc świat nie został w określonej chwili stworzony) za enuncjację ateisty. Czy więc Kohelet był ateistą? Mimo że, jak stwierdza Schoors, uważali tak pewni komentatorzy¹⁶, byłby to sąd pochopny. Nic w tekście Koheleta nie naprowadza na myśl, że był on wnikliwym i samodzielnie myślącym metafizykiem, który by wbrew tradycji kulturowej, do której w zasadzie przynależał, był w stanie rozważać hipotezę ateistyczną. Zresztą, w tekście jego utworu rozsiiane są takie wzmianki o Bogu, które lepiej się godzą z podstawowymi myślami tej Księgi niż bogobojne sentencje być może popisywane przez korygenta. Np. w 1,13 autor stwierdza, że „poszukiwanie [widocznie bezskuteczne] mądrości we wszystkim, co dzieje się pod niebem”, jest to „przykre zajęcie, [które] dał Bóg synom ludzkim, aby się nim trudzili”. W wersie 7,14 mowa jest o Bogu jako o sprawcy zarówno pomyślności, jak niepomyślności w życiu ludzkim, przy czym z kontekstu wynika, że człowiek nie może dociec, czemu go dobro albo zło spotyka.

Jest więc raczej Kohelet wyznawcą poglądu, według którego wszystko, co się dzieje w świecie, jest wynikiem zrządzenia bożego. Jednakże wobec kompletnej, dla człowieka, niezrozumiałości motywów, jakimi się Bóg kieruje, sprawia to na ludziach wrażenie takie, jakby ich losami rządził przypadek – i nie ma też dla nich praktycznej doniosłości to, czy o przebiegu zdarzeń, w szczególności zaś o ich życiu, decydują akty postanowienia boskiego czy też niczym niedający się wytłumaczyć przypadek.

Jeśli więc w światopoglądzie Koheleta jest miejsce na Boga, to nie jest to Bóg, o którym nam zazwyczaj mówią inne utwory z biblijnego kanonu.

Nie jest to Bóg, który w obrębie rzeczywistości ziemskiej, czyli jedynej rzeczywistości dostępnej ludzkiej empirii, *kierując się zasadami odpowiadającymi ukształtowanemu w naszej kulturze intuicjom dotyczącym tego, czym jest sprawiedliwość* – sędzi każdego człowieka wyłącznie wedle jego własnych motywów działania i uczynków, nagradza cnotliwych i bogobożnych, karze zaś złoczyńców, chyba że im karę daruje w obliczu ich skruchy. Nie jest to Bóg, który z reguły chroni niewinnych przed nieszczęściami, a jeśli dopuszcza, by na nich spadały – np. jako test ich cnotliwości i bogobożności – to im po pomyślnie przebytej próbie wynagradza straty. Kohelet dobrze zdaje sobie sprawę, że w świetle całości ludzkiego doświadczenia tego rodzaju koncepcja Boga jest nie do utrzymania. Nie jest to również Bóg, który rozliczenie ze „sprawiedliwym” i z grzesznikiem odkłada do czasu znalezienia się ich dusz w zaświatach.

Nie jest to również Bóg pewnych współtwórców Kanonu, kierujący się zasadami straszliwej, aberracyjnej z punktu widzenia naszych intuicji moralnych, spra-

¹⁶ Dz. cyt., s. 771.

wiedliwości: Bóg, który prowokuje ludzi do grzechu, aby wymierzonymi za nie karami zademonstrować swą moc (Wj 10,1; 2 Sm 24,1), zsyła na ludzi karę, zmuszając ich do dociekania, na czym polega ich nieświadomie popełniony grzech (2 Sm 21,1), zapobiega poprawieniu się grzesznika, ponieważ już postanowił go ukarać i nie chce utracić po temu przyczyny (1 Sm 2,25), karze potomków za grzechy przodków (motyw występujący w Biblii wielokrotnie), a nawet, co więcej, wobec skruchy grzesznika okazuje „łaskę” polegającą na tym, że *zamiast* grzesznika, ukarać postanawia jego potomka (1 Krl 21,29). Tego rodzaju pojęcie o boskiej sprawiedliwości niewątpliwie w wielu przypadkach pomocne okazuje się w pogodzeniu wyobrażenia o „sprawiedliwym” Bogu z empirią – i niewątpliwie dlatego w łonie tradycji judeochrześcijańskiej się ukształtowało – ale nie ma śladu tego, aby Kohelet usiłował oprzeć na takiej koncepcji jakąś teodyceę oraz teorię empirycznie potwierdzalnej podległości przebiegu zdarzeń w ludzkim świecie racjonalnym zamysłom bożym.

Nie jest to nawet Bóg Hioba oświadczający, że nie będzie się przed istotą taką jak on tłumaczył, ale zarazem poczytujący jego zuchwałość za rodzaj czci okazywanej Bogu.

Jeśli za tekstem Koheleta ukrywa się jakaś koncepcja operującego w świecie Boga, to jest to Bóg kierujący się motywami najzupełniej dla ludzi niezrozumiałymi, nie mającymi nic wspólnego z ludzkimi intuicjami dotyczącymi sprawiedliwości, miłosierdzia, opiekuńczości; Bóg, na którego zrządzenia nie można spolegliwie wpływać stosowaniem się do jakichś wydanych przez niego dekrétów, błaganiem czy ofiarami. Jest to więc Bóg, którego istnienie nie ma dla człowieka żadnego znaczenia.

Swój epilog do Koheleta korygent rozpoczyna słowami¹⁷: „Pomnij jednak na Stwórcę swego w dniach swojej młodości, zanim jeszcze nadejdą dni niedoli i przyjdą lata, o których powiesz «Nie mam w nich upodobania»” (12,1), po czym następuje ciekawy alegoryczny opis starości. Dla autora rozdz. 12, kimkolwiek jest, starość człowieka jest jedynie czasem fizycznej degrengolady i związanego z nią przygnębienia. Nie bierze się tu pod uwagę tego, że bywa ona również czasem satysfakcji z nagromadzonych plonów wysiłku życiowego, cieszeniem się, jak to bywa, nagromadzonymi dobrami materialnymi, a także dziećmi i wnukami oraz nadzieją, że się im zapewniło dziedzictwo; a także zasłużonym we wspólnocie dobrym imieniem i autorytetem; a także, być może, okresem, w którym, na podłożu zachodzących w osobie starej zmian psychicznych mniej bolesna się staje świadomość doznanych w życiu rozczarowań zarówno sobą, jak tym, czego nie udało się osiągnąć. Według Księgi Koheleta ten, którego udziałem okazała się pożądana długowieczność, po czasie zmagani, choćby nawet nie były one bezowocne, staje się pastwą lat, w których „nie ma on upodobania”. Zaiste, „wszystko marność!”.

¹⁷ Zakładam, że należą one (może jak cały rozdz. 12) do korygenta, chociaż komentatorzy apologetyczni zaliczają do dokonanego obcą ręką dopisku do tekstu Koheleta jedynie 12,9 nn.

Wracając jednak do kwestii Koheletowej koncepcji stosunku pomiędzy człowiekiem a Bogiem – zalecenie, aby człowiek „pamiętał o swoim Stwórcy od lat swej młodości”, okazuje się w istocie rzeczy daremne, skoro pobożność nie gwarantuje widomych oznak łaski bożej za życia, ostatecznie zaś „taki sam jest los sprawiedliwego jak złoczyńcy, czystego i nieczystego, składającego ofiary i nie składającego ofiar [...], przysięgającego i obawiającego się przysięgać” (9,2). Usiłowanie zaskarżenia sobie względów Boga również okazuje się „pogonią za wiatrem”.

Skoro taki, jak to przedstawia Kohelet, jest los człowieka na ziemi, to bezsensownym zabiegiem jest, jak o tym była mowa powyżej, również poszukiwanie „mądrości”. „Mądrość” bowiem to dla Koheleta nic innego niż zgłębianie ludzkiego losu. Wysiłek jej zdobywania przynosiłby zaś upragniony plon, gdyby, jak tego chce literatura mądrościowa, potwierdzało się dzięki niemu przeświadczenie o działającej w świecie boskiej opatrności, a przeto o tym, że warto być cnotliwym, miłującym bliźniego, bogobojnym, jak również aby potwierdzało się przeświadczenie, że popłacają w życiu cnoty i walory pragmatyczne: ćwiczenie się w sztukach, trzeźwość, zapobiegliwość *etc.* Skoro wysiłek poświęcony na utwierdzanie się w tych oczekiwaniach prowadzi do zakwestionowania ich, gromadzenie „mądrości” okazuje się z życiowego punktu widzenia głupstwem.

Nasuwa się jednak myśl, że rozterka Koheleta nie dostrzegającego w losie ludzkim niczego prócz marności i w ludzkich wysiłkach niczego prócz „pogoni za wiatrem” uwarunkowana jest przez jego niefortunną, nazbyt zawężoną, aksjologię. Powracam do tego tematu we fragmencie (8) niniejszego szkicu.

(6). Jedyną mądrością życiową, jaką potrafi ofiarować bliźnim Kohelet, jest zaakceptowany na podłożu skrajnego pesymizmu hedonizm. Skoro „mądrość” jest utrapieniem, nie pozostaje nic innego, jak odwrócić się od niej i szukać remedium na gorzkie jej owoce w dostępnych danej osobie uciechach zmysłowych.

Nuże więc! W weselu chleb swój spożywaj i w radości pij wino [...]. Każdego czasu niech szaty twoje będą białe, olejku też niech na głowę twą nie zbraknie! Używaj życia z niewiastą, którąś ukochał, po wszystkie dni marnego twego żywota, których ci [Bóg] użyzył pod słońcem¹⁸, po wszystkie dni twojej marności. Bo taki jest udział twój w życiu i w twoim trudzie (9,7–9).

Jest to jednak w istocie zalecenie stłumienia własnej świadomości jako źródła rozterki i lęku – zalecenie ucieczki człowieka od autentycznego siebie. Doświadczenie poucza nas wszakże, że w ten sposób nie można pozbyć się egzystencjalnego lęku. Może on uporczywie, pośród owych zalecanych uciech, przedzierać sobie drogę do świadomości, a tłumiony może nawet znajdować ujście w objawach nerwicowych.

¹⁸ Słowo *Bóg* wzięte jest w *BT* w nawias kwadratowy, jako dodane przez jej redaktorów.

U Koheleta zalecenie hedonistyczne wiąże się nadto z radą pozostawania w granicach konwenansu, niewznoszenia się ponad przeciętność – również w zakresie stosowania się do wymogów moralności.

Wszystko widziałem za marnych dni moich. Tu sprawiedliwy, który ginie przy swojej sprawiedliwości, a tu złoczyńca, który przy niegodziwości swojej długo żyje. Nie bądź zbyt sprawiedliwy ani nazbyt mądry! Dlaczego miałbyś sobie sam gotować zgubę! Nie bądź nazbyt zły i nie bądź głupcem. Dlaczego miałbyś przed swym czasem umrzeć? (7,15–17).

Jak widać, nie służy jego zdaniem używaniu życia praktykowanie „sprawiedliwości” w szerszym zakresie niż to wymagane od przeciętnego zjadacza chleba: zapewne wystarczy przestrzegać pisanego prawa, nie wchodzić w taki otwarty konflikt z sąsiadem, w którym byłbyś uznany przez otoczenie za stronę winną, i może również dawać tyle jałmużny, ile potrzeba, żeby nie stać się przedmiotem nieprzychylnych plotek.

Dając bliźnim te rady, Kohelet, jak wspominałam, bynajmniej nie jest nieświadom ich ograniczonej wartości. Radość korzystania z uciech życia mimo wszystko pozostaje tu podbita rozpaczą. W istocie rzeczy urok tych uciech w znacznej mierze polega na pamiętaniu o ich ulotności:

Jeżeli człowiek żyje wiele lat, ze wszystkich niech się cieszy i niech pomni na dni ciemności, bo będzie ich wiele (11,8).

Przed śmiercią nadchodzą jednak lata, „w których nie ma się upodobania” – i niewątpliwie dzieje się tak dlatego, że starca przestają radować albo przestają mu być dostępne uciechy, którymi napawał się w młodości, Kohelet zaś podważa walor wszystkich innych. Nie każdemu zresztą dana jest nawet w sile wieku możliwość korzystania z hedonistycznych zaleceń:

Gdy ci się dobrze wiedzie, ciesz się z tego, a jeśli wiedzie ci się źle, wtedy to rozważ: zarówno jedno, jak drugie sprawia Bóg (7,14).

Jest to więc zalecenie przyjmowania niepowodzeń z postawą, którą zwykliśmy nazywać „pogodzeniem się z losem”, czyli „filozoficznym spokojem”. Z pewnością postawa taka pozwala łatwiej znosić niepowodzenia niż bezsilny bunt albo tendencja do obwiniania za nie czy to siebie, czy bliźnich.

(7). Nasuwa się pytanie, co skłoniło korygenta do wysiłku „uprawomysłnienia” utworu noszącego na sobie, w świetle tradycji ucieleśnionej w innych księgach ST, znamiona herezji¹⁹. O ile mogę sądzić, w postawie Koheleta jest coś, co

¹⁹ Por. zamieszczone powyżej wyjątki z rozdziału „Historia recepcji [Księgi Koheleta]” w pracy A. Schoorsa.

w istotny sposób odpowiada korygentowi. Tym wspólnym składnikiem ich nastawienia jest *antyintelektualizm*.

Z rozbawieniem czyta się dziś w epilogu do Koheleta sentencję: „Pisaniu wielu ksiąg nie ma końca, a wiele nauki utrudza ciało. Koniec mowy” (12,12).

Natychmiast po tym następują słowa:

Wszystkiego tego wysłuchawszy Boga się bój i przykazań jego przestrzegaj. To jest obowiązek każdego człowieka²⁰ (12,13).

Tak więc jeśli Kohelet zaleca temu, kto sobie może na to pozwolić, aby topił rozterkę egzystencjalną i moralną w winie i zapominał o niej w uściskach miłosnych, to korygent zaleca topic ją w bezrefleksyjnej „bogobojności”.

(8). Z fragmentami Koheleta w luźnym, ale pięknym poetyckim przekładzie Antoniego Langego zetknęłam się po raz pierwszy w czternastym chyba roku życia. Zrobiły na mnie głęboko frustrujące wrażenie.

Był to czas bolesnego przełomu intelektualnego w moim życiu. Będąc dzieckiem rodziców na pół świadomie oscylujących pomiędzy agnostycyzmem a ateizmem, głęboko moralnych, ale niemających żadnego upodobania do zaprzątania sobie głowy problemami metafizycznymi, sama nieco przedtem doszłam do wniosku o istnieniu Boga, stwórcy wszechświata (który „przecież nie mógł sam się stworzyć” i któremu, jak wtedy sądziłam, nie można bez sprzeczności przypisać odwiecznego istnienia). Miał to być, zgodnie z wpływami, na które jednak oczywiście byłam wystawiona, nie tylko stwórca, ale i nieustający wszechmocny nadzorca wszystkiego, co się w świecie dzieje. Miał to przy tym być, zgodnie z tymi wpływami, „sprawiedliwy”, a zarazem „miłosierny”, sędzia ludzkich postępów, a nadto obrońca ludzi przed rozmaitymi rodzajami klęsk. Bóg, na którego stosunek do mnie mogłam z kolei wpływać przez usiłowanie bycia dobrą oraz przez pełną uwielbienia i ufności modlitwę (o której nie mniemałam, że ma być powtarzaniem jakichś z góry przepisanych, a mnie z racji mego wychowania nieznanymi formuł).

Jako dziecko wychowane w rodzinie żydowskiej przez pewien czas myślałam, że ten Bóg jest tożsamy z Bogiem Starego Testamentu, który wobec tego zaczęłam studiować. Z tego jednak przypuszczenia wkrótce się wycofałam zrażona niemoralnością i okrucieństwem licznych przekazów biblijnych²¹. Odrzucenie autorytetu moralnego Biblii oraz, rzecz naturalna, zawartych w niej naiwnych wyobrażeń o świecie materialnym samo przez się nie podważyło we mnie wiary w Boga jako w istotę zarówno wszechwiedzącą i wszechmocną (nazwijmy tę część jego charakterystyki *tezą A*), jak i sprawiedliwą i miłosierną (nazwijmy tę część jego charakterystyki *tezą B*).

²⁰ Ostatnie zdanie zacytowane według *BP*. W tekście *BT* czytamy: „Bo w tym jest cały człowiek”, co może jest bardziej dosłownym, ale mniej zrozumiałym tłumaczeniem.

²¹ Obszerną egzemplifikację tego zawiera moja książka *Biblia w ręku ateisty*.

Ta faza w ewolucji mojego światopoglądu nie trwała jednak długo. Niebawem zdałam sobie sprawę, że w świetle tego, co wiem o świecie, tezy *A* i *B* dają się łącznie utrzymać. Jak to zazwyczaj bywa, wymuszone przez empirię odrzucenie tezy *B* pozwoliło mi się wyzwolić od życzeniowego stosunku do tezy *A*, zrozumieć jej bezzasadność i po rozważeniu paru innych znanych mi wówczas alternatyw przejść na stanowisko ateistyczne, w późniejszym wieku umocnione nabytą wiedzą i przemyśleniami.

Gdybym znała wówczas znakomity aforyzm Tadeusza Kotarbińskiego: „Bluznierstwem jest pomawiać Boga o istnienie”, afirmowałabym go z pewnością.

W tym czasie jednak, stanąwszy w obliczu świata, nad którego mieszkańcami nie czuwa żadna wszechmocna sprawiedliwość, miłość, opatrność i skonfrontowana z koniecznością uznania, że po życiu ziemskim – które tak wielu upływa w krzywdzie, ucisku, utracie ukochanych, rozterce, głodzie, udręce – każdego czeka jedynie unicestwienie jego jaźni, stanęłam w obliczu świata, który wydał mi się okrutny, „absurdalny”. Langego przekład Koheleta nie tylko wyraził moją ówczesną postawę względem problematyki egzystencjalnej, ale mnie w niej utwierdził.

Podważający wiarę w Boga jako sprawiedliwego szafarza nagród i kar Kohelet, mimo że nie jest ateistą, toruje drogę wielu swoich czytelników ku ateizmowi albo go w nim utwierdza.

Na szczęście udało mi się niebawem przezwyciężyć tę postawę *ateizmu tragicznego*, tak bliskiego Koheletowi w swym poglądzie na „sens” (a raczej bezsens) ludzkiego życia.

Przez fazę ateizmu tragicznego częstokroć zapewne muszą przejść ci, którzy do ateizmu dochodzą przez odrzucenie, pod nieodpartym naporem doświadczenia, wiary w Boga będącego w jego stosunku do ludzkości i jednostek ludzkich „opatrnością” czy zgoła „miłością”. Ateizm nie jest jednak z samej swej natury światopoglądem tragicznym.

Wszechświat, nie będąc istotą świadomą, nie jest, z konieczności, w swojej relacji do ludzkości i do poszczególnych jednostek ludzkich „dobry”, ale też nie jest, z tego samego powodu, „nieдобry”. Z konieczności nie jest ani przyjazny ludziom, ani im wrogi. Nasuwa się tu na myśl starożytny aforyzm: „Świat nie wie, że na nim jesteśmy”.

Wszechświat nie spełnia postulatów żadnej aksjologii.

Nie wynika stąd bynajmniej, iżby niemożliwe było nadawanie przez jednostki ludzkie „aksjologicznego sensu” ich własnemu życiu lub życiu jakichś ludzkich wspólnot. Człowiek – nie bez oddziaływania innych ludzi, nie bez udostępnianych mu przez jego kulturę, a zaakceptowanych przez niego, wzorców moralnych i wzorców innych wartości – jest w stanie uczynić własne życie „aksjologicznie sensownym” dzięki głębi swojego przywiązania do jakichś ludzi i zbiorowości, dzięki głębi swojego przywiązania do określonych norm moralnych (które po to, by dla niego być nieodparte, nie muszą być zadekretowane lub „poświadczane”

przez jakąś ponadludzka istotę, będąc raczej „narzucane mu” przez jego własne poczucie moralne); dzięki zaangażowaniu w pracę, która jest dla niego sensowna czy to dlatego, że przynosi w jego poczuciu pożytek jemu oraz ludziom i zbiorowościom, z którymi się solidaryzuje, czy dlatego, że aktualizuje jego własne potencje twórcze, czy dlatego, że sprzyja doznawaniu przez niego świata jako – *dla niego* – pięknego, ciekawego, wartego doznawania go tak długo, jak to jest dla danej jednostki możliwe.

Nie ma bynajmniej żadnego, czy to logicznego (– *sądy aksjologiczne są wszak niewydolne z sądów opisowych*), czy to nieuchronnego psychologicznego związku pomiędzy ateizmem a odczuwaniem przez jednostkę życia jako „marności nad marnościami i pogonią za wiatrem”.

Co jednak usprawiedliwia tę wypełniającą cały fragment (8) dygresję w szkicu o Kohelecie, który ateistą nie był?

Ateista nie ma monopolu na afirmację wspomnianych powyżej wartości, choć osoba wierząca może uznać za rzecz niezbędną wzbogacenie jej o afirmację jakichś wartości dotyczących stosunku człowieka do bytu nadprzyrodzonego. Kohelet jednak nie potrafi znaleźć pociechy w afirmacji takich wartości – i to jest podłożem jego nieutulonego pesymizmu.

(9). Powracam jednak do tekstu biblijnego. Ciekawych rzeczy dowiadujemy się od Schoorsa z cytowanego już rozdziału poświęconego recepcji tej Księgi w tradycji judeochrześcijańskiej.

Jeśli chodzi o kanon chrześcijański, pewne zastrzeżenia przeciwko świętemu charakterowi Księgi Koheleta ujawniły się wprawdzie w dziele Teodora z Mopsuestii (V w.), ale księga ta utrzymała swój kanoniczny status w judaizmie i w Kościele. [...] Pominąwszy wspomniane dzieło Teodora z Mopsuestii, w starożytnym Kościele nie znajdujemy śladów dyskusji dotyczących świętego charakteru Księgi Koheleta, które by przypominały spory na ten temat w środowisku żydowskim, ale zwraca uwagę fakt, że nie jest ona cytowana w NT i że w porównaniu z innymi księgami biblijnymi doczekała się stosunkowo niewielu komentarzy Ojców Kościoła, jakie do nas dotarły²².

Nic dziwnego: jej kanonizacja stwarzała wszak sytuację kłopotliwą dla pisarzy chrześcijańskich.

Bezpośrednio po przytoczonych powyżej słowach Schoors kontynuuje:

Najstarszy komentarz chrześcijański, jaki się zachował w całości, pióra Grzegorza Cudotwórcy (III w.), nosi już oznaki tradycyjnej interpretacji chrześcijańskiej: „Księga Koheleta ma pokazać, że wszystkie sprawy ludzkie i przedsięwzięcia ludzkie są czcze i bezużyteczne, by mogło nas to doprowadzić do kontemplowania rzeczy niebiańskich”.

²² Dz. cyt., s. 773.

Na szczęście rzeczy tak się mają, że aczkolwiek doktryna głosząca, że w obrębie „doczesnego świata człowieka” wszystkie sprawy ludzkie i przedsięwzięcia ludzkie są czcze i bezużyteczne, jest mocno reprezentowana w niespójnej pod względem stosunku do „doczesnego świata” tradycji chrześcijańskiej, to nie jest ona w tej tradycji jedynym poglądem na ten temat – i, zauważmy, nie jest wątkiem przeważająco eksponowanym przez Kościół współcześnie. Nie ta jednak okoliczność interesuje mnie w niniejszym kontekście. Idzie mi o stosunek zacytowanego chrześcijańskiego egzegety do omawianego przezeń tekstu. Jest on bezceremonialny. „Cudotwórca” chce, abyśmy uwierzyli, że Kohelet zaleca ludziom kontemplowanie „rzeczy niebiańskich” (nie wiem jakich) nad pucharem wina i w objęciach „ukochanej niewiasty”²³. Cudem by było, gdybyśmy dali temu wiarę.

Bezpośrednio dalej czytamy z kolei u Schoorsa:

Starsze komentarze, Hipolita, Orygenes i Dionizego Aleksandryjskiego zachowały się jedynie we fragmentach. Grzegorz z Nisy (IV w.) w swych homiliach kontynuuje to podejście: „Celem tej księgi jest wzniesienie umysłu ponad wszelkie przedmioty materialne i wyciszenie go tak, by mógł się wnieść ponad wszystko, co wydaje się wielkie i wzniosłe w tym świecie, docierając do tego, do czego nie mogą dotrzeć postrzeżenia zmysłowe, oraz wzbudzenie w umyśle tęsknoty za rzeczami ponadzmysłowymi. Zdaniem Hieronima, współczesnego Grzegorzowi, celem Księgi Koheleta jest „ukazanie całkowitej marności wszystkich rzeczy ziemskich i w związku z tym konieczności oddania się życiu *ascetycznemu* [podkr. moje – H.E.], poświęconemu całkowicie służbie Bogu”.

Tak więc, jak się okazuje, chęć szczerza egzegety zdolna jest przedstawić Koheleta jako autora zalecającego ascezę, która znów, widocznie, ma być uprawiana nad pucharem wina i w objęciach ukochanej niewiasty. Nad takimi ekscesami egzegety autorów starożytnych nie warto by się było rozwodzić, gdyby się nie spotykało analogicznych w pracach apologetów współczesnych...

Uwagi samego Schoorsa, choć utrzymane w duchu ortodoksji chrześcijańskiej, nie są tak ekstrawaganckie:

Ponieważ uważna lektura Księgi Koheleta sprawia bardzo negatywne wrażenie, można by się zastanowić, czy nie byłoby lepiej w ogóle pominąć ją milczeniem, przestać czytać ją jako księgę świętą, jak to sugerowali już niektórzy rabini. Wniosek taki byłby zbyt pochopny i fałszywy. Księga Koheleta jest częścią Biblii, którą zaakceptowała tradycja żydowsko-chrześcijańska. *Dlatego* [podkr. moje: a więc dlatego, że została przez kompilatorów Kanonu uznana za księgę świętą! – H.E.] ma coś nam do powiedzenia. [...] Księga Koheleta daje wyraz ludzkiej rzeczywistości: walce o sens naszego istnienia i odczuciu, że nie panujemy nad tym problemem [widocznie problemem, jak znaleźć sens w naszym istnieniu – H.E.] albo przynajmniej nie panujemy nad nim całkowicie. Gdybyśmy posiadali jedynie dzieła proroków, kapłanów i mędrców, którzy odznaczają się entuzjastyczną wiarą i nadzieją, dokładnie wiedzą wszystko o rzeczywistości, robią wrażenie, że sprawują nad wszystkim kontrolę, Biblia nie byłaby prawdziwie ludzka.

²³ Rzecz naturalna, Kohelet zwraca się jedynie do mężczyzn.

[...] Księga Koheleta otrzeźwia, uczy realizmu; może nam pomóc poważnie traktować problemy ludzkości.

Księga Koheleta nie jest jednak jedyną księgą w Biblii. Należy czytać całą Biblię: historię Boga i ludu Bożego [jak mógł Ojciec nas wszystkich, który jest w niebie, obrać sobie *jeden lud* za lud Boży? – H.E.], proroków potępiających zło i głoszących zbawienie, historię Jezusa i wspólnoty Jego uczniów w NT. Biblia może nam pomóc znaleźć odpowiedzi na pytania stawiane przez Księgę Koheleta. Możemy skonfrontować jego obraz dalekiego Boga w 5,1 z [koncepcją Boga, którego transcendencja ma znaczenie zbawcze]²⁴.

Według Schoorsa

[n]awet jeśli chodzi o nasz obraz Boga i nasz stosunek do Boga, Kohelet ma coś do powiedzenia. Proponuje pewną korektę naszego chrześcijańskiego obrazu Boga, bo pojęcie Boga jako Ojca może być mylnie rozumiane: Bóg jest miłosierny i przebacza nam nasze grzechy, lecz nie jest „dobrym kumplem” [! – H.E.]; Boga nie mamy w garści do naszej dyspozycji. Bóg zawsze pozostaje całkowicie innym [od czego? – H.E.], tajemniczym Bytem²⁵.

Skoro jednak motywy rządzeń Boga są nieprzeniknione i nie możemy liczyć na to, że będą *według miary ludzkiej* sprawiedliwe czy miłosierne, jaki sens ma obstawanie przy tym, że ten tajemniczy Byt jest *według miary ludzkiej* (jakaż inną możemy tu mieć?) sprawiedliwy czy miłosierny? Jest to jeden z najbardziej prowokujących problemów teodycei.

Jeszcze dwie uwagi z refleksji Schoorsa nad Koheletem godne są przytoczenia. Oto jedna z nich:

W rozumieniu Koheleta nie ma żadnej nadziei na przyszłe życie, śmierć jest żalosnym końcem. Koncepcja ta wymaga korekty ze względu na zmartwychwstanie Jezusa: jesteśmy powołani do wiecznego życia z Bogiem. Kohelet może nas jednak uchronić przed patrzaniem na życie przyszłe przede wszystkim jako na nagrodę! Powinniśmy robić to, co jest prawe, dlatego, że jest to prawe, a nie, by zasłużyć na niebo²⁶.

Proemium virtutis ipse virtus – nagroda za bycie cnotliwym polega na byciu cnotliwym. Pogląd ten jest drogi wielu ateistom, którzy z sympatią odnajdą go w niniejszym cytacie z Schoorsa.

A oto druga godna uwagi refleksja Schoorsa²⁷:

[N]ie powinniśmy nie doceniać rady Koheleta, by cieszyć się dobrami życia; w rzeczywistości powinniśmy się cieszyć tym, co Bóg stworzył, *w przeciwieństwie do raczej pogańskich tradycji pogardy świata, które przeniknęły do chrześcijaństwa* [podkr. moje – H.E.].

²⁴ Dz. cyt., s. 773–774.

²⁵ Dz. cyt., s. 774.

²⁶ Tamże.

²⁷ W tekście Schoorsa znajduje się ona w wywodzie powyżej tej, która została przytoczona poprzednio.

Bibliografia

BT: Biblia Tysiąclecia, Pallottinum, Poznań 2002.

BP: Biblia Poznańska – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, t. 2, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 2003.

EB: Encyclopaedia Britannica, 2002.

MKPŚ: Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego, Verbinum, Warszawa 2001.

Inne okazjonalnie cytowane teksty wskazane są w przypisach.

Reading Ecclesiastes

The concept of God presented in the book of Ecclesiastes evinces the influence of philosophical thought coming from beyond the Biblical tradition. It is very different from the concept of God that prevails in other Biblical works. Although the author known as “Ecclesiastes” does not deny the existence of God as the creator of the world nor does he question God’s sovereign power to determine the course of events in it, he rejects the concept of divine justice that could be understandable to humans. He refutes the idea that the worthy will be rewarded and the wicked will be punished. Ecclesiastes seems to argue that from the human point of view it is irrelevant whether God exists or does not, and, in case God exists, it does not matter whether he is the sovereign ruler over the universe or whether he has submitted the universe to the play of chance. Accordingly “Ecclesiastes” advises one to adopt the attitude of *pessimistic hedonism* consisting in trying to enjoy the at least temporally available sensuous pleasures of life. It might seem that the existential philosophy of atheism should be close to that of “Ecclesiastes”. That assumption is opposed in the present paper. It is in the power of a human person to endow his or her life with the feeling of purpose in service of definite moral values and individual aspirations. Accordingly, atheism as such is not associated with pessimism which one would need to stifle resorting to “hedonism of despair”.