

szczęście. W Ps 25, 4 i 44. 19 wyraz *derek* ma znaczenie moralnego postępowania według pouczeń Bożych.

A zatem i przegląd wszystkich synonimów wyrazu *tôrāh*, jakie wstępują w Ps 119 i częściowo w innych Psalmach, wskazują, że wyraz ten ma szerokie znaczenie i byłoby niewłaściwe zacieśniać go do przepisów prawnych, choć ich nie można także wykluczać.

Reasumując powyższe nasze rozważania i nad etymologią wyrazu *tôrāh* oraz nad jego znaczeniem w Psalmach, w których on zachodzi, jak wreszcie po zestawieniu go z synonimami, należy przyjąć, że najlepiej przełożyć ów wyraz przez *pouczenie Boże*, które było różnorakie i było dawane w różnym czasie. Mając zaś także znaczenie wyraz *tôrāh* w Psalmach nie tylko łączy ono wszelkie Boże pouczenia mieszczące się w tradycyjnych biblijnych zarówno już i tych spisanych, jak i tych, które jeszcze nie pisano w jedno, ale równocześnie było to wyrażenie otwarte na przyjęcie i tego pouczenia, które według zapowiedzi Jr 31, 31—34 miał Jahwe dać swemu ludowi w przyszłości. Mając zaś takie znaczenie Psalmi mówiące o *tôrāh* były nie tylko aktualne dla ludu Bożego Starego, ale i są aktualne dla ludu Nowego Przymierza.

Lublin

KS. STANISŁAW ŁACH

Ks. Marian Filipiak

## KRYTYKA MĄDROŚCI W KSIĘDZE KOHELETA

Stosunek Koheleta do mądrości reprezentuje określony moment rozwoju myśli objawionej ST: jest to moment kryzysu mądrości starotestamentalnej, zachwiania się wiary w optymizm tradycyjnych poglądów. Okazało się, że stare rozwiązania w wielu dziedzinach nie odpowiadają potrzebom życia, że dotychczasowe Objawienie jest niewystarczające. Ten właśnie etap reprezentuje księga Koheleta. Nie jest ona zatem wykładem prywatnych opinii jednego człowieka lub grupy ludzi, lecz jest świadectwem nowych przemyśleń i pogłębiania się świadomości ludu Bożego ST.<sup>1</sup> Dlatego dla właściwego zrozumienia „mądrości Koheleta” niezbędne jest uprzednie wskazanie jej miejsca w historii mądrości ST.

<sup>1</sup> Autorzy H. Duesberg — I. Fransen (*Les Scribes Inspirés*, Maredsous 1966, 592) uważają w związku z tym, że dzieło Koheleta reprezentuje w całości ST „moment konieczny”.

## 1. MĄDROŚĆ STAROTESTAMENTALNA

Trudno ustalić początki twórczości gnomicznej w Izraelu. Jak wynika z kilku tekstów biblijnych, już wcześniej istniały przysłowia ludowe (1 Sm 24, 14; 1 Krl 20, 11; Jr 23, 28b); z postacią natomiast Salomona związana jest mądrościowa poezja artystyczna kultywowana przez mistrzów mądrości oraz pierwszy zbiór materiału gnomicznego (1 Krl 5, 8—14). W w. VIII mędrcy, obok proroków i kapłanów należeli z pewnością do klasy, która kierowała duchowo Izraelem (Jr 18, 18). Podczas gdy prorocy głosili „słowa” Jahwe, kapłani uczyli „Tory”, to mędrcy służyli swymi radami we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego nie wyłączając spraw politycznych. O ile przysłowia ludowe podawały przede wszystkim reguły pozwalające uniknąć w życiu niebezpieczeństw, o tyle mądrość mistrzów kładła szczególny nacisk na formację człowieka. Zakresem nauki sapiencjalnej była dziedzina, która nie jest regulowana ani przez kult, ani przez wyraźny rozkaz Jahwe: jest to dziedzina życia codziennego, kontaktów z ludźmi, z rzeczami, ze sobą samym. Mistrz mądrości zwracał się do swego słuchacza próbując trafić przede wszystkim do jego umysłu. Rady te zawierały obserwacje czysto praktyczne (np. dotyczące korzyści płynących z bogactwa i zła związanego z ubóstwem: Prz 10, 15; 14, 20), a ponadto podawały reguły życia, które wychodząc z doświadczenia wskazywały drogi prowadzące do powodzenia. Tak pojęta mądrość, obok słowa prorockiego, była dla Izraela nowym objawieniem, objawieniem horyzontalnym, które poprzez obserwacje nad naturą, historią i życiem ludzkim, szukało odkrycia woli Bożej (por. Ef 5, 17). Ta mądrość płynąca z doświadczenia istniała w Izraelu w okresie przed niewolą jako szczególna postawa ducha obok wiary w Jahwe. Podczas gdy słowa Jahwe zwracały się do ludu izraelskiego jako całości, słowo mędrca zwracało się do jednostki. Prorok uzasadniał swoje nakazy autorytetem boskim: *Tak mówi Jahwe* (Jr 2, 2. 5; 15, 19; Ez 14, 21; 30, 13 i inne), mędrzec uzasadnia swoje rady doświadczeniem. Mądrość ma charakter uniwersalny, jest „filozofią wieczystą”, podczas gdy wiara w Jahwe opiera się na działaniu Boga w historii Izraela. W ten sposób mądrość i wiara w Jahwe istniały równorzędnie obok siebie z tym, że mędrzec zdawał sobie sprawę, że nie może dogłębnie poznać porządku ustanowionego w świecie przez Boga (por. Job 28, 12—28; Koh 7, 14b; 8, 16—17; 9, 1). Zakres mądrości był znacznie ograniczony wiedzą zakomunikowaną z objawienia prorockiego: *Serce człowieka obmyśla drogę, lecz Jahwe utwierdza kroki* (Prz 16, 9). Człowiek decyduje o swoim postępowaniu, lecz Jahwe kieruje jego krokami. W tych słowach zostają zachwiane same podstawy myśli sapiencjalnej, według której istnieje wewnętrzny związek między działaniem a powodzeniem człowieka. A zatem, jeśli nie istnieje stały, wewnętrzny związek między postępowaniem człowieka a jego sytuacją (wynika-

jąca z tego postępowania), wtedy mądrość, która opiera się na doświadczeniu musi zamilknąć, ponieważ nie odpowiada rzeczywistości. Uratować będzie się ona mogła tylko wówczas, gdy wzniesie się ponad doświadczenie, do przyczyny wszelkiego „dziania się”, do wolnej aktywności Boga. Wprawdzie w Izraelu pod wpływem wiary w Jahwe ten porządek, który wewnętrznie kieruje działalnością ludzką był od początku z coraz większą intensywnością pojmowany w sensie etyczno-religijnym<sup>2</sup>. O ile jednak w okresie poprzedzającym niewolę wiara w Jahwe i mądrość miały mało punktów stycznych, to po niewoli oba równorzędnie dotąd istniejące elementy zlewają się razem. Mądrość, dotąd uniwersalistyczna, staje się izraelska, myśl izraelska coraz bardziej staje się sapiencjalna, mądrość staje się ideą centralną późniejszej teologii judaistycznej. Pojęcie mądrości i pobożności z jednej strony oraz głupota i bezbożność z drugiej strony — niemal się identyfikują. Streszcza to często w literaturze mądrościowej zdanie: *Bojaźń Boża początkiem wiedzy* (Prz 1, 7;<sup>3</sup> i inne). Mądry postępuje według Bożego upodobania, unika tego, co jest niemiłe Bogu (Prz 6, 16; 8, 7; 11, 20). Mędrzec wypełnia prawo (Syr 6, 37; 9, 15), które jest wcieleniem mądrości (Syr 15, 1; 19, 20). Jednym słowem, Izrael przełożył swą wiarę na język mądrości, na co w niemałym stopniu wpłynął rozwój kultury hellenistycznej. Także stara mądrość była nieraz rozumiana jako dar Boży (Wj 28, 3; Pwt 34, 9; 1 Krl 3, 28; 5, 9), zwykle jednak przez mądrość rozumiało się znajomość życiowej „prostej drogi” zaczerpniętą z doświadczenia i refleksji sapiencjalnej.

Jaka jest natura refleksji sapiencjalnej okresu po niewoli? W mądrości tego okresu historia Izraela staje się przedmiotem refleksji sapiencjalnej (Syr 44, 1—50, 26). Cała historia zbawienia jest przedstawiona jako dzieła mądrości (Mdr 10, 1—11, 1). Tylko w Izraelu mądrość znalazła swoje mieszkanie (Syr 24, 8—12), poprzez Izrael będzie znana całemu światu (Mdr 18, 4). W związku z tym nawiązywaniem do własnej przeszłości w pismach sapiencjalnych często pojawiają się zwroty, obrazy i myśli zapożyczone ze starszych ksiąg biblijnych. I tak np. księga Pp korzysta z proroków<sup>4</sup>, Kohelet przede wszystkim z księgi Rdz<sup>5</sup>, autor Mdr korzysta z wielu ksiąg biblijnych, np. Mdr 13, 11—13 wykazuje wpływ tekstu Iz 44, 13—20<sup>6</sup>. W tekście Prz 1—9 przypisuje się mądrości autorytet niemal słowa Bożego: od usłuchania jej głosu zależą zbawienie lub ruina człowieka. Poprzez mądrość mówi więc sam Jahwe. Słowo Jahwe, od którego zachowania

<sup>2</sup> Zob. S. Plath, *Furcht Gottes*, Stuttgart 1963, 58—76.

<sup>3</sup> Lub — jak proponuje O. Lorenz, *Il meglio della sapienza e il timore di Jahwe*, *Prov 1, 7*, *BibOr* 2 (1960) 210—211: „Bojaźń Boża ważniejsza od wiedzy”.

<sup>4</sup> Zob. A. Robert, R. Tournay, A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques*, Paris 1963.

<sup>5</sup> Ch. S. Forman, *Kohelet's Use of Genesis*, *JSS* 5 (1960) 256—263.

<sup>6</sup> K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, Poznań 1969, 205n.

zależy życie lub śmierć (Pwt 8, 3, 19; 6, 24; 30, 15, 19) nie zwraca się już do ludu jako całości, lecz — zgodnie z myślą sapiencjalną — do jednostek. Mądrość ukazuje się jako mistrzyni na placu i drogach (Prz 1, 20) i szuka mieszkania u ludzi (Syr 24, 7). W księdze Syr szukanie mądrości to troska o poznanie Prawa (15, 1). Ta religijna tendencja idzie tak daleko, że mądrość zostaje tu zidentyfikowana z Torą (24, 8, 23). Ideальnym mędrceem jest uczoney w Piśmie (38, 24—39, 11). Mądrość jednak nie mieszka tylko w Izraelu, Bog daje ją wszystkim, którzy Go kochają (Syr 1, 10). Uniwersalizm mądrości wynika z jej relacji do faktu stworzenia świata. W tekście Prz 8 mądrość jest przedstawiona jako „pierworodna” wszelkiego stworzenia Bożego: dlatego, gdy Bóg stwarzał świat mądrość już była przy Jego boku (8, 27—30) i brała czynny udział w dziele stworzenia. Ponieważ zaś pośredniczyła w dziele stworzenia, dlatego jest rozlana na wszystkie dzieła Boże (Syr 1, 9)<sup>7</sup>. W hymnie o mądrości w Syr 24 stanowiącym syntezę dotychczasowej spekulacji mądrościowej, mądrość jest opisana w jej funkcji kosmicznej i historyczno-zbawczej. Jak słowo, tak i mądrość emanuje z ust Boga (w. 3), mieszka w Bogu i jest obecna wszędzie na ziemi, szukając sobie mieszkania wśród ludzi (w. 3—7). Ponieważ tak szukanie okazało się daremne, Bóg ofiarował jej mieszkanie w Izraelu. Tam „zapuşciła korzenie” i wzrosła w postaci „księgi przymierza Boga Najwyższego” stając się drzewem majestatycznym (w. 12—13). Wszyscy ludzie zostali zaproszeni do korzystania z owoców tego drzewa mądrości (w. 19—22). Tak więc mądrość biblijna z jednej strony została utożsamiona z Prawem, a z drugiej strony jest mowa o mądrości jako o jednym z przymiotów Boga.

Przykładem najbardziej ścisłego zespolenia się wiary i mądrości izraelskiej jest księga Mdr ze swoją nauką o życiu przyszłym. Złanie się mądrości izraelskiej z wiarą w Jahwe nie przebiegało wszędzie tak harmonijnie jak w księdze Syracha i Mądrości. Już księga Przymierza przyjęła, że zasada mądrościowa odpłaty jest ograniczona suwerenną i wolną wolą Boga.<sup>8</sup> Ta granica myśli sapiencjalnej jest zilustrowana w dramatycznej dyspacie Hioba z Bogiem. W słowach przyjaciół zwraca się do Hioba stara mądrość: sytuacja człowieka wynika z jego czynów — Hiob cierpi, a więc jest winien. Jest tak również wtedy, gdy ten porządek czasem nie jest widzialny; człowiek winien okazać Bogu pokorę i posłuszeństwo. Gdyby Hiob poszedł za radą przyjaciół zalecającą tradycyjną drogę lamentu i pokornego podania się woli Boga w celu otrzymania Jego pomocy, potwierdziłby

<sup>7</sup> Być może na Syracha wywarła wpływ zaczerpnięta z Joela (3, 1—2) wizja Ducha Jahwe, który jest rozlany na wszystkie stworzenia; Syrach to samo twierdzi o mądrości.

<sup>8</sup> Np. zgodnie z tą zasadą pilny staje się bogaty, a leniwy biedny (Prz 10, 4—5, 15), jednakże z ubóstwa nie można z całą pewnością wnioskować o lenistwie. I stąd wymaga się miłosierdzia wobec biednego (Prz 14, 21, 31; 19, 17 i inne).

tym samym, że jego cierpienia są konsekwencją winy, a to jest właśnie to, przeciw czemu Hiob się buntuje. Słowa Boga w ostatnich rozdziałach części dialogowej księgi (38—41) nie nawiązują do żądań Hioba, jednakże otrzymuje on w nich odpowiedź decydującą. Cuda stworzenia przekonują Hioba o wielkości Boga. Jego potęga jest tak wielka, cudowna i niezrozumiała, że człowiek musi uznać granice swej wiedzy. Stąd, konsekwentnie, trzeba akceptować działanie Boże nie usiłując go zrozumieć. Człowiek nie ma prawa pytać Boga o racje Jego postępowania. W fakcie stworzenia Hiob rozpoznaje również — a może przede wszystkim — dobroć Boga i Jego opiekę nad wszelkim stworzeniem. Hiob osobiście dojrzał w Bogu swego wybawcę, jednakże problem sensu cierpienia niezawinionego pozostaje nadal otwarty.

Jeśli księga Hioba, a częściowo już także księga Przypowieści, jest świadectwem trudności, jakie zaczęła przeżywać izraelska myśl sapiencjalna<sup>9</sup> — E. Sellin<sup>10</sup> mówił nawet, że Job 28 stanowi wyraźne ogłoszenie bankructwa nauczyciela mądrości — to znakiem wyraźnego już kryzysu tej myśli, ślepego zaułka, do którego ona zabrnęła, jest księga Koheleta.

## 2. STOSUNEK KOHELETA DO MĄDROŚCI

Ponieważ Kohelet należał do mędrców (12, 9; por. 1, 13), można by się spodziewać, że w jego utworze znajdzie się pochwała mądrości i zachęta do postępowania „drogą mądrości”, jak w wielu tekstach literatury mądrościowej (Prz 1, 7; 8, 1—36; Mdr 1, 6; 3, 11; 6, 12—22; Syr 1, 1—20. Rzeczywiście, Kohelet ceni mądrość, często podkreśla jej wartość, szczególnie w porównaniu z głupotą) 7, 5: *Lepiej słuchać karcenia mędrca niż śpiewu głupców*, (por. 2, 13—14a; 7, 11—12. 19; 9, 13—18; 10, 12), uważa, że mądrość jest darem Bożym (2, 26), a mędrcy oraz ich czyny są *w ręku Boga* (9, 1). Głupców traktuje niemal jak ludzi drugiej kategorii (4, 17; 5, 2—3; 7, 6. 9. 17; 10, 12—16;), podobnie zresztą jak inne księgi sapiencjalne (Prz 3, 35; 10, 1. 13. 14. 21. 23; Syr 20, 7. 13. 31; 21, 13—17. 20. 22—23. 25—26). Zgodnie z tradycją uznaje, że król potrzebuje rady mędrców i musi postępować mądrze (4, 13—16; 10, 16—17). *Lepszy jest młodzieniec ubogi lecz mądry od króla starego, ale głupiego, który nie umie już słuchać rad* (4, 13). Tak samo Kohelet jest świadom, że mądrość jest potrzebna do zdobycia posiadłości i w kontaktach międzyludzkich: *Słowa z ust mędrca (zyskują) życzliwość, lecz uwagi głupca gubią jego samego* (10, 12). W 7, 12c Kohelet powie, że *Mądrość darzy życiem tego, kto ją posiada*. Nie darzy jednak życiem w tym sensie, jak to obiecywała optymistycznie

<sup>9</sup> O krytycznym stosunku Hioba do tradycyjnej mądrości zob. L. Derousseaux, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris 1970, 332. 334. 345.

<sup>10</sup> E. Sellin, *Einleitung in das Alte Testament*, Leipzig 1933<sup>5</sup>, 140.

tradycja: *W prawicy trzyma długie dni, w lewicy — bogactwo, pomyślność... ku szczęściu wiodą wszystkie jej ścieżki* (Prz 3, 16—18). Kohelet myśli o mądrości, która biednego w 6, 8 uczy postępowania, o mądrości, która jest korzystna w każdej sytuacji.

Jednakże doświadczenie nakazuje Koheletowi także mądrość zaliczyć do tych rzeczy, które ocenia on jako „marność i pogoń za wiatrem”. Jest opinią ogólnie przyjętą, że Kohelet jest ustosunkowany krytycznie w stosunku do mądrości, z tym, że kierunek i siła tej krytyki są przez autorów oceniane różnie.<sup>11</sup> Przede wszystkim nie ulega wątpliwości, że krytyka ta ma charakter polemiczny, jest bowiem skierowana przeciwko mądrości pochodzenia królewskiego w Izraelu. Dlatego właśnie Kohelet zaczyna swą księgę od prezentacji królewskiej sugerując czytelnikowi myśl, że jest Salomonem, aby mógł następnie przeprowadzić krytykę tej mądrości, której Salomon — jako fundator hebrajskiej literatury mądrościowej<sup>12</sup> — był symbolem. Salomon dla autora księgi Eklezjastesa jest również tylko symbolem: zdetronizowany zostaje przez niego nie Salomon, lecz mądrość przekazywana pod osłoną jego autorytetu. Kohelet odrzuca starą koncepcję mądrości królewskiej, z którą związane było przekonanie, że jest ona zdolna zapewnić swoim miłośnikom szczęście.<sup>13</sup> Dlatego Salomon zostaje w księdze Koheleta przedstawiony jako ten, kto sam wyparł się swego dzieła i swej mądrości.

Jakie braki dostrzega Kohelet w samej mądrości? Kohelet ocenia krytycznie mądrość ze względu na jej praktyczne, życiowe efekty oraz ze względu na jej możliwości poznawcze. Mądrość według niego bowiem, jest bardzo często bezużyteczna, ponieważ mędrzec nie może ani przewidzieć ani zrealizować w przyszłości spraw nieraz istotnych (2, 19, 21). Mądrość nie uodparnia na przepustwa, nie daje chleba, bogactwa, popularności. *A dalej widziałem pod słońcem... że mędrzy nie mają chleba, roztropni bogactwa, a rozumni nie cieszą się życzliwością* (9, 11). Człowiek mądry może nie osiągnąć swych celów, jeśli jest biedny, *mądrość biednego bywa w pogardzie* (9, 16). Mądrość w wielu sytuacjach jest bezskuteczna, zwłaszcza w konfrontacji z siłą. Kohelet daje przykład z radcą królewskim (8, 1—4). Może on wobec króla wyrazić swoją najbardziej mądrą i słuszną opinię, ostatecznie

<sup>11</sup> J. Fichtner (*Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung*, Giesen 1933, 8): „Radykalna krytyka wszelkich poczynań mądrości”; W. Zimmerli (*Prediger*, Göttingen 1962, s. 134): „Polemiczna rozmowa z mądrością”; G. von Rad (*Theologie des Alten Testament*, München 1966, I 469): „Sceptyczna, bardzo gorzka uwaga o tradycji mądrościowej”.

<sup>12</sup> Zob. R. B. Y. Scott, *Salomon and the beginnings of Wisdom in Israel*, w: *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, Leiden 1955, 262—279; H. Cazelles, *Les débuts de la sagesse en Israel*, w: *Les Sagesse du Proche-Orient Ancien*, Paris 1963, 27—40.

<sup>13</sup> H. Cazelles, *Bible-Sagesse-Science*, RScR, 48 (1960) 50—51.

jednak król, jako ten, do którego należy ostatnie słowo, za którym stoi autorytet władzy, wcale nie musi jej przyjąć, przeciwnie, może pójść za koncepcją nierozumną. Wprawdzie w pewnych sytuacjach mądrość może być czymś skuteczniejszym niż siła i narzędzia wojenne (9, 16a: *Lepsza jest mądrość niż siła*; 9, 18: *Lepsza jest mądrość niż narzędzia wojenne*), może jednak być przekonana w sposób budzący rozpacz: wszystkie jej wysiłki mogą być pokrzyżowane przez niezręczność jednego człowieka (9, 18b), nawet współpartnera. Wystarczy nieraz drobiazg, by zniszczyć całe przedsięwzięcie człowieka mądrego. Plastycznie wyjaśnia to autor w 10, 1: *Nieżywa mucha zepsuje naczynie wonnego olejku. Bardziej niż mądrość niż sława zaważy odrobina głupoty*. Na pytanie: *czym góruje mędrzec nad głupcem* (6, 8a) Kohelet znajduje odpowiedź jedynie negatywną: *Jaki los głupca, taki i mój będzie. Dlaczego więc nabyłem tyle mądrości?... Nie ma trwałej pamięci ani po mędrцу ani po głupcu; za dni przyszłych wszystko będzie zapomniane. Dlaczego mędrzec umiera tak samo jak głupiec?* (2, 13—16). Aczkolwiek Kohelet przyznaje przewagę człowiekowi mądrymu, który wie, jak należy w życiu postępować (10, 2), to jednak istotnej różnicy nie znajduje. Najpierw, mądry i głupi tak samo umierają, tak samo zstępują do szeolu i tak samo wnet będą zapomniani; fakt takiej samej śmierci mądrego i głupiego przekreśla rzekomą wyższość mądrości nad głupotą. Następnie, wiadomo, że wraz z mądrością człowiek nie zdobywa jeszcze szczęścia. Właśnie mędrzec zdaje sobie sprawę, że *wszystkie jego dni są pełne cierpienia, a troska towarzyszy jego pracy. Nawet w nocy nie odpoczywa jego serce* (2, 23). Gdy zazwyczaj w tekstach sapiencjalnych mądrość jest sławiona ponad pieniądze, a szczęście płynące z mądrości ponad szczęście, które daje bogactwo, to Kohelet trzeźwo stwierdza, że wraz z mądrością i bogactwem powiększają się tylko troski człowieka. Stąd chłodne stwierdzenie Koheleta przeciwne tradycyjnym pochwałom: *W wielkiej mądrości — dużo utrapienia, a kto powiększa wiedzę — powiększa cierpienie* (1, 18).

Prócz tego Kohelet wypowiada wielokrotnie opinię, że mądrość w najgłębszym sensie jest nieosiągalna. Boże działanie (a w życiu człowieka wszystko jest wynikiem tego działania!) nie da się rozszyfrować (3, 11; 7, 14) i pozostaje takim, choćby ten czy ów mędrzec łudził się, że je zbadał (8, 17). Pragnienie zdobycia mądrości, *chciałbym być mądrym* (7, 23a) musi pozostać niespełnione. Zarówno twierdzenie, że się jest mądrym, jak i pragnienie zdobycia mądrości są jedynie złudzeniem. Ten, kto dąży do zdobycia mądrości jest stale w stanie poszukiwania i nigdy nie osiągnie końca swej drogi. Mądrość jest niedostępna, bo nie można zbadać tego, co jest niezgłębione. W 7, 23—24 Kohelet powie: *To wszystko doświadczyłem w dziedzinie mądrości; powiedziałem sobie: będę mędrcom! — lecz jest ona oddalona ode mnie. Oddalona od tego co istnieje i jakże niezgłębiona! Któż ją przeniknie?*

Krytyczny stosunek Koheleta do mądrości wynika najpierw ze stosowanej przez niego metody refleksji i obserwacji opartej na doświadczeniu. Ta właśnie metoda kazała mu odrzucić zasadę retribucji, ponieważ zasada ta nie sprawdza się w praktyce życiowej. Ta metoda też tłumaczy krytyczny stosunek Koheleta do całej rzeczywistości. Wszystkie dotychczas cenione dobra, w których człowiek ST upatrywał naczelny cel swojego życia (bogactwo, przyjemności itd.) i w których spodziewał się znaleźć swoje szczęście, zostały przez Koheleta skrytykowane jako bezużyteczne, ponieważ są nietrwałe, a zwłaszcza nie zaspakajają aspiracji człowieka (2, 1—11; 5, 9—6, 7). Dlatego wszystkie ludzkie wysiłki i zabiegi w celu zdobycia tych dóbr — w tym również zabiegi mądrości — nawet uwieńczone powodzeniem (w postaci bogactwa, wiedzy, przyjemności) Kohelet ocenia jako marność.

Krytyczną ocenę mądrości w księdze Koheleta tłumaczy następnie charakterystyczny dla autora tej księgi sposób widzenia świata. Jak słusznie stwierdza G. von Rad, Kohelet usiłuje zdobyć całościowe zrozumienie rzeczywistości, a nie tylko zrozumienie jakiegoś wycinka tego świata.<sup>14</sup> Celem starej mądrości było ustalenie zachowania się człowieka w różnych sytuacjach życiowych w stosunku do całej rzeczywistości, przy czym zakładano, że człowiek jest dogłębnie związany z tą rzeczywistością. Jedynie uzgodnienie postępowania człowieka z porządkiem świata gwarantowało człowiekowi powodzenie. Według klasycznych tekstów o mądrości (Prz 1—9; Syr 24; Ps 19) mądrość pierwotnie była tylko u Boga, brała udział w dziele stworzenia. Jest ona także obecna na ziemi objawiając się w porządku religijnym i moralnym. Ta mądrość zaprasza, by podporządkować się temu porządkowi; człowiek staje się mądrym odpowiadając na to wezwanie mądrości. Mądrość dla człowieka to umiejętność przystosowania się do porządku świata założonego przez mądrość stwórczą. Istnieje łączność między mądrością, która partycypowała w stworzeniu świata i mądrością, która pragnie zamieszkać w człowieku. Harmonijnemu porządkowi świata odpowiada w świecie ludzkim rozumne życie ludzi mądrych.

W przeciwieństwie do tego Kohelet patrzy na świat jak „zewnątrzny obserwator”, ahistorycznie i spostrzega, że człowiek pozostaje bez związku ze światem, że nie ma żadnego wpływu na bieg wydarzeń świata, który rozwija się według swych własnych, prastarych reguł.<sup>15</sup> Podobnie jak natura ma swoje prawa, które zapewniają jej pewien porządek (1, 4—11), analogicznie istnieje pewien porządek czasów w życiu ludzkim: *Wszystko ma swój czas i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem* (3, 1; por. 3, 2—8). Mimo to, ani w jednym ani w drugim wypadku zdarzenia nie są określone przez jasne normy, lecz przez czas im wyznaczony. *Każda rzecz ma swój czas,*

<sup>14</sup> G. von Rad, *dz. cyt.*, 469.

<sup>15</sup> H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, Berlin 1966, 188. 194.



którego człowiek nie może ani wykalkulować ani odroczyć. Człowiek nie zna swego czasu jak ryby, które się łowi w sieć zdradliwą i jak ptaki w sidła schwytane (9, 12a). Całe ludzkie życie w ujęciu Koheleta toczy się pod znakiem niepewności, która dotyczy zarówno przyszłości człowieka (3, 22; 6, 12; 7, 14; 9, 12; 10, 14), naturalnie przeszłości doczesnej, jak też wyników jego poznania. Ta właśnie niepewność zdaje się górować nad wszelką refleksją Koheleta. Niepewność ta wynika stąd, że Bóg we wszystkim nieodwołalnie decyduje o losie człowieka, a tymczasem rządów Bożych mądrość ludzka nie może ani zrozumieć (3, 11 itd.) ani wpłynąć na ich zmianę (3, 14; 7, 13). Świadczy o tym fakt, że Bóg rozdziela szczęście i nieszczęście bez zgodności z (uzasadnionym) oczekiwaniem ludzkim. Identyfikacja losu w dobrym i złym, w tym także, a może przede wszystkim konieczność śmierci, dla sprawiedliwych i grzeszników, następuje na mocy tego samego dekretu Bożego i to bez możliwości przewidzenia go lub odwrócenia. Oto dlaczego mądrość ludzka skazana jest na niepowodzenie w swoim poszukiwaniu sensu przeznaczenia ludzkiego.<sup>16</sup>

Przez taki stosunek do mądrości Kohelet stoi w wyraźnym przeciwieństwie do kasty, do której sam należy. Mędrcy z jednej strony byli przekonani, że posiadają w mądrości rzeczywistego, nigdy nie zawodzącego przewodnika (Prz 1, 2—6; 2, 5—22; 4, 6. 8—13 i inne), który może zapewnić zdobycie wiedzy (Prz 1, 5; 2, 10), bezpieczeństwa (Prz 2, 8; 3, 21—26; 4, 6. 12), czci i sławy (Prz 4, 8; 12, 8) oraz innych dóbr (zob. Mdr 7, 21—23; 8, 5; 9, 19), z drugiej strony, mimo upomnień *nie bądź mądrym we własnych oczach* (Prz 3, 7a) uważali, że człowiek może zdobyć mądrość (Prz 3, 13—15; 8, 35), bo *Jahwe udziela mądrości* (Prz 2, 6a). Kohelet, jak wyżej zaznaczono, odrzucił obie podstawowe tezy literatury mądrościowej. Z tego tytułu nie można jednak Koheleta nazwać sceptykiem. Dostrzega on i podkreśla wartość mądrości, jej przewagę nad głupotą — jednakże zgodnie ze swoją metodą opierającą się na doświadczeniu — wyznacza granice mądrości. Te właśnie ograniczenia mądrości Kohelet ma na myśli, gdy zapytuje: *czym (wobec tego) góruje mędrzec nad głupcem, mądrość nad głupotą?* Granice wyznaczone mądrości to najpierw ludzkie życie, w którym mądrość często zawodzi, a mędrzec przegrywa, a także sam umysł człowieka, który może niejedno zbadać i odkryć, ale pełnej mądrości nie może zdobyć na ziemi. Kohelet zwraca się przeciwko optymizmowi trochę naiwnemu starej mądrości pokazując jej faktyczne ograniczenia. On sam chociaż trudził się dniem i nocą, nie zdołał zbadać *działa, jakie się dokonuje pod słońcem* (8, 16—17). Kohelet krytykuje więc mędrca, który uważa, że zbadał tajniki świata (8, 17b). Jak wynika z tekstu 3,

<sup>16</sup> O bankructwie mądrości z racji zależności ludzkiej egzystencji od „niepoznawalnego” Boga, zob. szerzej u L. Gorssena, *La cohérence de la conception de Dieu dans l'Ecclésiaste*, ETL 46 (1970) 317—319.

11c: człowiek nie może poznać dzieł Bożych *od początku do końca* — człowiek nie może poznać działań Bożego w sposób całkowity i pełny. Kohelet nie odrzuca więc i nie neguje możliwości częściowego sukcesu, jaki człowiek może odnieść w swej refleksji nad działaniem Bożym w życiu ludzkim. Chce tylko stwierdzić, że zdolność poznawcza człowieka jest ograniczona, fragmentaryczna.<sup>17</sup>

Krytyka mądrości przeprowadzona przez Koheleta odegrała pozytywną rolę w historii myśli biblijnej. Chroniła ona przed niebezpieczeństwem zdogmatyzowania wyobrażeń o regułach rządzących wewnątrznie światem, a równocześnie wyznaczyła granicę mądrości i wiedzy ludzkiej oraz uznała suwerenną wolność Boga. Równocześnie przez swoją krytykę Kohelet pokazał niewystarczalność i iluzoryczność starych koncepcji (8, 13b). Przez to zmusił najbardziej światłe umysły ludu Bożego do szukania nowych rozwiązań, obudził pragnienie i wewnętrzne zapotrzebowanie na odsłonięcie nowych prawd objawionych, szczególnie tajemnicy życia pozagrobowego i sankcji pośmiertnych.

Lublin

KS. MARIAN FILIPIAK

O. Augustyn Jankowski OSB

## DONIOSŁOŚĆ ŁUKASZOWEJ ESCHATOLOGII INDYWIDUALNEJ

Eschatologia NT cieszy się w obecnym stuleciu niesłabnącym zainteresowaniem. Przy tym jednakże znacznym wahaniom podlegają zarówno główne akcenty w badaniach, jak i wysnuwane z badań wnioski. I tak już do przeszłości należy jednostronne kładzenie nacisku na eschatologię powszechną, skoncentrowaną dokoła prawdy o paruzji Chrystusa; podobnie przebrzmiały są radykalne wnioski w sprawie rzekomego katastrofizmu nauki eschatologicznej samego Jezusa czy też pokolenia apostołskiego. Dzisiaj — nie przecząc oczywistemu prymatowi prawd eschatologii powszechnej — oddaje się sprawiedliwość lekceważonej jeszcze pół wiekiem ewangelicznej eschatologii indywidualnej. Rozumiemy ją nie w ogólnym znaczeniu nauki o jednostkowej odpłacie po sądzie ostatecznym, lecz w ścisłym — prawd odnoszących się do śmierci jednostek i do ich losu bezpośrednio po śmierci<sup>1</sup>.

Gdy chodzi o eschatologię indywidualną tak pojętą, św. Łukasz

<sup>17</sup> Di Fonzo, *Ecclesiaste*, Roma 1967, 167.

<sup>1</sup> Por. S. Zedda, *L'eschatologia biblica*, Brescia 1972, I 413.