

Marcin Majewski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID 0000-0002-4362-4812

Koncepcje glosy i cytatu jako błędne podejścia do sprzeczności w Księdze Koheleta

Abstrakt: Jednym z kluczowych problemów w interpretacji Księgi Koheleta są pozorne lub rzeczywiste sprzeczności w niej występujące. Komentatorzy radzą sobie z nimi bardzo różnie, najczęściej przez próbę harmonizacji rozbieżnych maksym; rzadziej, uznając księgę za dialog z rozmówcą zewnętrznym lub wewnętrznym. W toku egzegezy wypracowano też dwie inne koncepcje usuwania sprzeczności z dzieła: koncepcję glosy i koncepcję cytatu. Obie są popularne i w Polsce, i w literaturze światowej. W artykule pokazuję, że choć zadomowiły się one w interpretacji Księgi Koheleta, nie są przekonującym wyjaśnieniem tego problemu. Wskazuję na poważne słabości obu koncepcji, a w podsumowaniu sugeruję inne, moim zdaniem lepiej osadzone w tekście podejście do sprzeczności w Księdze Koheleta.

Słowa kluczowe: Księga Koheleta, Kohelet, Eklezjastes, sprzeczności, glosy, cytaty

Jednym z kluczowych problemów, na który natrafia czytelnik Księgi Koheleta, są pozorne lub rzeczywiste sprzeczności w niej występujące. Kohelet nie zawsze jest spójny w swojej refleksji, w niektórych stwierdzeniach wydaje się sobie zaprzeczać. Wrażenie niepokładanych myśli i rozbieżnych wniosków nie znika nawet po kilkukrotnej lekturze; niektórzy piszą nawet o „schizofrenicznym spojrzeniu na życie” w dziele (Osborne 2006, 251). Głównym zmartwieniem starożytnych rabinów co do kanoniczności księgi nie była jej nieortodoksja, ale właśnie sprzeczne tendencje i antynomie, o czym świadczą Miszna i Talmud Babiloński (traktat *Szabat* 30b). Święty Hieronim z kolei, zauważywszy niezgodności, przypisywał je przeciwnikom prawdy i określił jako późniejsze, nieautentyczne interpolacje (glosy; Dell 1994, 301–29). Widoczny brak spójności

stanowi powracające zagadnienie we współczesnej biblistyce, jako że sposób radzenia sobie z nim wpływa na interpretację całej księgi.

W artykule najpierw wskażę najważniejsze sprzeczności księgi. Następnie omówię popularne próby radzenia sobie z nimi. Szerzej skupię się na dwóch rozpowszechnionych podejściach – koncepcji glosy i koncepcji cytatu – i ukażę ich bardzo słabe, niewystarczające osadzenie w tekście. W podsumowaniu zaproponuję inną możliwość spojrzenia na problem sprzeczności, czyli niesprecyzowanego charakteru Księgi Koheleta.

1. Istotne sprzeczności w Księdze Koheleta

Zasadniczy problem literacki i interpretacyjny Księgi Koheleta tkwi w dostrzegalnym dysonansie między tradycyjnymi i pobożnymi stwierdzeniami na temat różnych życiowych zjawisk, a sceptycznymi i awangardowymi obserwacjami przeczącymi konserwatywnym zapatrywaniom. To oscylowanie autora między perspektywą pozytywną i negatywną, tradycyjną i progresywną uwidacznia się w konkretnych zagadnieniach. Chyba najczęściej przytaczanym przykładem niezgodności w dziele Eklezjastesa jest stosunek mędrca do radości. Z jednej strony Kohelet pochwała radość i nakłania, by cieszyć się życiem: *Nic lepszego dla człowieka, niż żeby jadł i pił, i duszy swej pozwalał zażywać szczęścia przy swojej pracy. Zobaczyłem też, że z ręki Bożej to pochodzi* (Koh 2,24)¹; *Poznałem, że dla niego nic lepszego, niż cieszyć się i o to dbać, by szczęścia zaznać w swym życiu. Bo też, że człowiek je i pije, i cieszy się szczęściem przy całym swym trudzie – to wszystko dar Boży* (Koh 3,12–13). Z drugiej strony mędrzec sceptycznie konstatuje: *O śmiechu powiedziałem: Szaleństwo! A o radości: Cóż to ona daje?* (Koh 2,2); *Lepiej jest iść do domu żałoby, niż iść do domu wesela* (Koh 7,2); *Lepszy jest smutek niż śmiech, bo przy smutnym obliczu serce jest dobre* (Koh 7,3). Pod koniec księgi zawoła: *Nuże więc! W weselu chleb swój*

¹ Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty biblijne pochodzą z: *Biblia Tysiąclecia, czyli Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich*, Poznań: Pallottinum 2007 (wyd. 5).

spożywaj i w radości pij swoje wino! (Koh 9,7), choć ciągle w uszach brzmiały jego słowa: *Toteż znenawidziłem życie, gdyż przykre mi były wszystkie sprawy, jakie się dzieją pod słońcem* (Koh 2,18). Czy zatem Kohelet jest rozczarowanym i zmęczonym życiem sceptykiem, czy – przeciwnie – zdeklarowanym epikurejczykiem pochwalającym wartość korzystania z dóbr? Z jednej strony myśl Koheleta obraca się ustawicznie wokół śmierci; jakieś niezwykle światło, otaczające śmierć, oświetla całą księgę. Z drugiej rozbrzmiewa tu wezwanie „raduj się!” bez mała tyle razy, ile razy powtarza się stwierdzenie „marność nad marnościami” (Brzegowy 1996, 221–22).

Podobnie często zauważa się niespójne podejście autora księgi do samej mądrości. Czy zdaniem Koheleta warto się starać o mądrość, skoro: *Jaki los głupca, taki i mój będzie. I po cóż się tedy stałem tak mądrym?* (Koh 2,15); *Bo czym góruje mędrzec nad głupcem? Czym biedny, co wie, jak radzić sobie w życiu?* (Koh 6,8); *I przyłożyłem serce swe, by poznać mądrość i wiedzę, szaleństwo i głupotę. Poznałem, że również i to jest gonieniem wiatru* (Koh 1,17)? Jednak na innych miejscach Kohelet w duchu tradycyjnym pisze: *I zobaczyłem, że tyle ma mądrość przed głupotą, co światłość przed ciemnością* (Koh 2,13); *Lepszy młodzieniec ubogi, lecz mądry, od króla starego, ale głupiego* (Koh 4,13); *Mądrość czyni mądrego silniejszym niżli dziesięciu mocarzy, którzy są w mieście* (Koh 7,19). „To jak jest z tą mądrością?” – pyta bezradny czytelnik? Wywyższając mądrość ponad inne dobra, Eklezjastes lokuje się w sercu tradycyjnej literatury mądrościowej Starego Testamentu. Ale co w takim razie oznaczają sentencje, które negują jakiegokolwiek praktyczne znaczenie mądrości w życiu człowieka i jej wyższość nad innymi cnotami i dobrem?

Inna sprzeczność ujawnia się w pytaniu, czy warto się w życiu trudzić. *Cóż przyjdzie człowiekowi z całego trudu, jaki zadaje sobie pod słońcem?* (Koh 1,3; por. Koh 2,22); *Znenawidziłem wszelki swój dorobek, jaki nabyłem z trudem pod słońcem, a który zostawię człowiekowi, co przyjdzie po mnie. A któż to wie, czy mądry on będzie, czy głupi? A władać on będzie całym mym dorobkiem, w który włożyłem trud swój i mądrość swoją pod słońcem. I to jest marność. Zacząłem więc ulegać zwątpieniu z powodu wszystkich trudów, jakie podjąłem pod słońcem* (Koh 2,17–20); *Bo również i to jest bolesną niedolą, że tak odejdzie, jak przyszedł. I cóż mu przyjdzie z tego, że*

trudził się na próżno? (Koh 5,15). Jednak na innym miejscu mędrzec wydaje się być przeciwnego zdania: *Piękną jest rzeczą jeść i pić, i szczęścia zażywać przy swojej pracy, którą się człowiek trzyma pod słońcem* (Koh 5,17); *Zobaczyłem więc, że nie ma nic lepszego nad to, że się człowiek cieszy ze swych dzieł, gdyż taki jego udział* (Koh 3,22); *Bo też, że człowiek je i pije, i cieszy się szczęściem przy całym swym trudzie – to wszystko dar Boży* (Koh 3,13).

Inna sprzeczność dotyczy problemu poznania. Czy Kohelet jest agnostykiem poznawczym czy optymistą w tej kwestii, skoro, jak twierdzi: *Nie pojmie człowiek dzieł, jakich Bóg dokonuje od początku aż do końca* (Koh 3,11); *A któż to wie, co w życiu dobre dla człowieka?* (Koh 6,12); *Człowiek nie może zbadać dzieła, jakie się dokonuje pod słońcem; jakkolwiek się trzyma, by szukać – nie zbada. A nawet mędrzec, chociażby twierdził, że je zna – nie może go zbadać* (Koh 8,17); *Nie rozpozna człowiek tego wszystkiego, co przed oczyma jego się dzieje* (Koh 9,1). Wszędzie tu Kohelet wydaje się być programowym poznawczym agnostykiem, wyrażając pogląd, według którego niemożliwe jest poznanie rzeczywistości (dzieł Bożych) przez człowieka. Tymczasem na innym miejscu stwierdza: *Poznałem, że wszystko, co czyni Bóg, na wieki będzie trwało* (Koh 3,14) – wyrażając poznawczy optymizm.

Inna sprzeczność dotyczy ważnej dla teologii starotestamentowej zasady retribucji: odpłaty Bożej za czynione dobro bądź zło. Kohelet w duchu Księgi Hioba wydaje się radykalnie kwestionować zasadę odpłaty, stwierdzając np.: *Wszystko widziałem za marnych dni moich: tu sprawiedliwy, który ginie przy swej sprawiedliwości, a tu złoczyńca, który przy złości swej długo żyje* (Koh 7,15; zob. też 8,10–14) czy: *Ten sam spotyka los sprawiedliwego, jak i złoczyńcę, tak czystego, jak i nieczystego, zarówno składającego ofiary, jak i tego, który nie składa ofiar; tak samo jest z dobrym, jak i z grzesznikiem* (Koh 9,2). Jednak inne refleksje wydają się wyrażać klasyczne, konserwatywne stanowisko zgodne z zasadą retribucji: *Nie bądź zły do przesady i nie bądź głupcem. Dlaczego miałbyś przed czasem swym umrzeć?* (Koh 7,17); *Tak samo nie ma zwolnienia na wojnie i nie uratuje nieprawość tego, kto ją popełnia* (Koh 8,8); *Kto Bogu jest miły, ten się od niej ustrzeże [złej kobiety], lecz grzesznika ona usidli* (Koh 7,26; Majewski 2014, 162–67).

To tylko kilka najczęściej wskazywanych sprzeczności występujących w Księdze Koheleta. Analizuje się też wyznawany przez Eklezjastesa determinizm, a z drugiej strony podkreślanie boskiego sądu, co można uznać za sprzeczność teologiczną. Wskazuje się na różne ujęcia gniewu i tak dalej. Miejsca te tworzą swoiste *crux interpretum* (dosł. krzyż komentatorów) – passusy trudne do zrozumienia i wyjaśnienia. To one w dużej mierze wpływają na fakt, że w historii interpretacji księgi pojawiły się tak różne, także przeciwstawne koncepcje, co do całościowego przesłania utworu i postawy Koheleta: optymista – pesymista, stoik – hedonista, głęboko wierzący Izraelita – praktyczny ateista itd.

2. Różne próby rozwiązania sprzeczności w Księdze Koheleta

W historii interpretacji Księgi Koheleta jej kontradycje oraz ich antytetyczna natura doczekały się różnych wyjaśnień. Choć wyjaśnienia te mają swoje warianty, łączą się lub przeplatają (także u tego samego interpretatora), można je zebrać w kilka najważniejszych koncepcji. Są to: harmonizacja (uzgadnianie), glosy (późniejsze dodatki), cytaty (opinie innych), dialog (dyskusja), diatryba (ścieranie się poglądów), wewnętrzna walka mędrca (konflikt intrapersonalny). W tym punkcie przedstawię je pokrótce, poza hipotezą glos i cytatów, które omówię szerzej i przeanalizuję osobno w kolejnych punktach.

a. Harmonizacja

Najczęściej obieranym sposobem radzenia sobie ze sprzecznościami w księdze jest harmonizacja czyli próba uzgodnienia treści dotyczących tego samego tematu. To podejście jest zrozumiałe, czytelnik zakłada przecież, że jedno dzieło powinno być zasadniczo spójne, a jego twierdzenia nie powinny sobie przeczyć. Jeśli zaś tak się dzieje, to zapewne antynomie są pozorne i da się je logicznie uspoźnić – np. przez wykazanie, że autor mówi o kilku aspektach tej samej sprawy, odnosi się do różnych kwestii i różnych doświadczeń życiowych lub że używa tych samych terminów w różnych znaczeniach.

W ten sposób wyjaśniano sprzeczności księgi już w starożytności; powyższe uzasadnienia spotykamy w Misznie, Talmudzie i późniejszych źródłach rabinicznych. Na przykład w traktacie *Szabat* 30b sławiący radość werset Koh 8,15 jest łączony ze szczęściem pochodzącym z przestrzegania przykazań, a krytyczny wobec radości werset Koh 2,2 – z wesołkowatością niepochodzącą z przestrzegania przykazań (Kohn 2021, 369–81). Podejście harmonizujące sprzeczności można też dostrzec u średniowiecznych komentatorów żydowskich. Abraham Ibn Ezra (ok. 1089–1164) twierdzi na przykład, że termin כעס („utrapienie, nieszczęście” lub „złość, gniew”) jest traktowany inaczej w różnych sytuacjach. W Koh 7,9 odnosi się do ciągłego gniewu głupców, zaś w Koh 7,3a do tymczasowego, nietrwałego gniewu mądrego człowieka. W podobnym duchu Raszbam (ok. 1085–1158) próbuje uporządkować nieścisłości logiczne dzieła, dokonując rozróżnień semantycznych i terminologicznych. Na przykład w odniesieniu do radości, Kohelet ma odrzucać frywolne rozbawienie (שמחה, שחוק), ale pochwalać szczęście, czyli zadowolenie z życia (również określane שמחה; Zer-Kavod 1973, 28–31).

Michael Fox odnotowuje cztery metody harmonizacji stosowane przez Ibn Ezrę i szerzej średniowieczną egzegezę żydowską: 1. Oba zdania są słuszne, tylko każde w innych okolicznościach. 2. Zdanie A jest warunkowe, zdanie B jest bezwzględne. 3. Zdanie A jest wyjątkiem, zdanie B jest regułą [to jest *de facto* sformułowanie sprzeczności, a nie jej rozwiązanie – MM]. 4. Zdanie A jest czyjąś opinią, zdanie B jest opinią Koheleta [koncepcja cytowania – MM] (Fox 1999, 15). Egzegeta dodaje do tego dwie kategorie sugerowane przez Mordechaja Zer-Kavoda: 5. Sprzeczność powstaje w wyniku wyrwania jednego zdania z kontekstu. 6. Sprzeczność powstaje w wyniku pobocznego lub nieistotnego założenia (Fox 1999, 15–16; Zer-Kavod 1973, 26–27). Inne próby harmonizacji wskazują, że zdanie A oraz pozornie przeciwne zdanie B uzupełniają się, a nie wykluczają; oba czytane razem podkreślają, a jednocześnie ograniczają zasięg czy wartość określonej kwestii. Na przykład, w wyżej wskazanej tematyce radości zdania negujące jej wartość (jak Koh 7,2–3) nie przeczą zdaniom zachęcającym do niej (jak Koh 3,12–13), tylko zwracają uwagę na ograniczony walor weselenia się. Twierdzenie z Koh 7,2–3 nie musi być rozumiane jako opinia, że radość nie ma

żadnej wartości; jej ważność potwierdzają przecież inne zdania, jak Koh 3,12–13. Twierdzenie to mówi natomiast, że radość, sama w sobie cenna, posiada wartość ograniczoną i ostatecznie nie przełamie paradoksu człowieczego życia i śmierci. Niedawno rabin Eli Kohn pokazał pewne, choć ograniczone, zalety tej metody harmonizowania Księgi Koheleta (Kohn 2021, 369–81).

Istnieją przynajmniej dwa problemy z próbami harmonizacji treści Księgi Koheleta, jeden leżący po stronie czytelnika, drugi – po stronie tekstu. Pierwszym jest to, że zdania, które usiłuje się harmonizować, są interpretowane w kontekście określonych założeń światopoglądowych i presupozycji wnoszonych przez samego czytelnika, zamiast w kontekście jednostki literackiej lub całej księgi – czyli systemu filozoficznego Koheleta. Przykładem są powyżej zestawione wersety Koh 2,2 z Koh 8,15 i harmonizacja twierdząca, że raz Kohelet mówi o radości, która pochodzi z wypełniania przykazań, a innym razem o radości, która nie pochodzi z wypełniania przykazań. Wyjaśnienie to nie ma żadnego uzasadnienia w tekście. Sprzeczność nie powinna być harmonizowana w taki sposób, że dobiera się znaczenie nie wynikające wprost z tekstu i kontekstu. Drugim problemem jest to, że sam tekst nie daje żadnych wskazówek, jak dokonać rozróżnień wymaganych przez podejście harmonizujące. Na przykład, autor księgi nigdzie nie podpowiada, które zdanie jest warunkowe i relatywne, a które bezwzględne; które zdanie jest wyjątkiem, a które regułą; które zdanie jest przywołaną opinią, a które właściwym poglądem Koheleta czy wreszcie jak doważyć obie przeciwstawne opinie. Księga nie daje czytelnych informacji, co do właściwego znaczenia antynomii. Z drugiej strony autor nigdzie nie sugeruje, że postrzega przytaczane twierdzenia jako sprzeczne; fakt ten zachęca do podejścia uzgadniającego. Wydaje się, że przynajmniej niektóre stanowiska Koheleta nie muszą być obiektywnie sprzeczne, ale mogą się uzupełniać czy wzajemnie warunkować.

b. Dialog-diatryba

Inne popularne próby „usunięcia” sprzeczności z Księgi Koheleta to koncepcje glosy i cytatu, ale nimi zajmę się osobno poniżej. Natomiast rzadziej przyjmowaną dziś hipotezą jest postrzeganie

niezgodności dzieła jako wyraz zderzania różnych poglądów, czyli jako dialog, dyskusja bądź diatryba. Pomysł ten wyrażono już w XVIII wieku, gdy upowszechnił się pogląd, że Księga Koheleta nie jest monologiem, ale dyskusją dwóch światopoglądów. Przyjmowano różne warianty tej hipotezy, np. o dialogu między nauczycielem mądrości a jego entuzjastycznym młodym uczniem albo dialogu między przeciwnymi poglądami w akademii uczonych (Gordis 1939, 126; Barton 1971, xxi). Niedawno Roland Murphy wrócił do tej koncepcji, uznając, że księga jest zapisem dialogu między narratorem a tradycyjną mądrością (Murphy 1992, lxiii–lxiv). Uważa, że stosunek Koheleta do tradycyjnej mądrości jest ambiwalentny i że mędrzec próbuje go przepracować, działając w obrębie tradycji².

Wielu badaczy sugeruje, że sprzeczne poglądy w Księdze Koheleta wyrażają głos mędrca Eklezjastesa z jednej strony, a głos tzw. narratora ramowego, odpowiedzialnego za ortodoksyjny epilog (Koh 12,9–14) z drugiej. Związek między tymi dwoma głosami przyciągnął wiele badawczej uwagi. Na przykład Theodore Perry uważa księgę za zapis dialogu między Koheletem a autorem epilogu (nazwał go „Prezenterem”) jako zderzenie dwóch różnych spojrzeń na świat: przez pryzmat doświadczeń (Kohelet) i przez pryzmat wiary (Prezenter)³. Choć utarło się w biblistyce przekonanie, że dzieło Koheleta otoczył krótkim prologiem (Koh 1,1) i dłuższym

² Murphy używa jako przykładu fragment Koh 2,13–17. Tradycyjna teologia Izraela uznaje wyższość mądrości nad głupotą (2,13–14a). W odpowiedzi Kohelet zauważa ograniczenia mądrości, ponieważ zarówno mędrzec, jak i głupiec tak samo umierają (2,14b–17). Dialog polega na ukazaniu starej mądrości pokoleń w nowym świetle bez anulowania dawnej teologii (Murphy 1992, 40).

³ Dla Perry’ego naturą mądrości jest dialog, także zderzający sprzeczności. Prowokuje on do myślenia i refleksji na temat własnego istnienia. Dialog jest również otwartą debatą, która zaprasza czytelnika do uczestnictwa i wniesienia wkładu do niej. Badacz rozbudował swą koncepcję dialogiczności księgi i w kolejnej pracy na ten temat szczegółowo wyznacza granice poszczególnych głosów dialogu w całej księdze. Kohelet (K) jest tu doświadczonym życiem mędrcom, którego pesymistyczne poglądy otacza i równoważy głos pobożnego mówcy, człowieka wiary (P; zob. Perry 1993, ix–x, 3). Perry przeprowadza paralelę między Księgą Koheleta a Miszną, gdzie również występuje wzajemne oddziaływanie na siebie różnych głosów (Perry 1993, x). Przykładem identyfikowania przez badacza głosów w dialogu Księgi Koheleta jest komentarz do Koh 6,3–4, gdzie w zderzeniach

epilogiem (Koh 12,9–14) jeden lub dwóch redaktorów, zwany narratorem ramowym, to powraca wśród komentatorów przekonanie, że cała księga jest dziełem jednego autora. Na przykład Michael Fox (1989, 311; 1999, 363–77), Choon Leong Seow (1997, 388), Jean-Marie Auwers (1998, 267–82) czy Tremper Longman (1998, 57–58) proponują ujęcie podobne do tego, jakie ponad sto lat wcześniej sugerował już Franz Delitzsch, że Księgę Koheleta napisał w rzeczywistości jeden autor, który świadomie dodał kolejny „niezależny” głos, jako obramowanie całości. W tym ujęciu autor epilogu jest prawdziwym autorem całej księgi, zaś Kohelet postacią fikcyjną, na którą autor przerzuca odpowiedzialność za swoje śmiałe i kontrowersyjne rozważania⁴. Tak czy inaczej, część badaczy szybko i bez szerszej analizy definiuje źródło sprzeczności w księdze właśnie jako dialog między Koheletem a „wtrącającym się” ortodoksyjnym narratorem ramowym.

Niedawno ciekawy wariant koncepcji dialogu przedstawił Eli Kohn (2021, 377–78). Jego zdaniem Księga Koheleta to zapis dyskusji pomiędzy więcej niż dwiema postaciami. Rabin identyfikuje w dziele cztery „wcielenia” Koheleta: budowniczego, filozofa, człowieka przyjemności i człowieka bogobojnego („the builder, the philosopher, the man of pleasure and the God fearing individual”). Według niego wszystkie cztery postacie próbują odpowiedzieć na pytanie, jaki jest sens życia. Każda sekcja lub rozdział księgi to przemówienie wygłoszone przez jedną z nich, próbującą udowodnić, że jej pogląd na życie jest właściwy. Poprzez debatę i dyskusję te postacie ostatecznie dochodzą do zrozumienia prawdy. Zdaniem badacza dopiero takie podejście pokazuje, że księga ma jednolitą strukturę i logiczną spójność oraz pozwala poradzić sobie z „tak zwanymi sprzecznościami” (Kohn 2021, 377).

W biblistyce polskiej chętnie mówi się o diatrybie, jako możliwym gatunku Księgi Koheleta i sposobie poradzenia sobie ze jej

widzi najpierw głos Prezentera (w. 3a), następnie Koheleta (w. 3b), a potem znów Prezentera (w. 4; Perry 1993, 108).

⁴ Samo w sobie nie byłoby to niezwykle zjawisko; pisarze nierzadko przedstawiają swą główną myśl czy filozofię jako zaczerpniętą z rękopisu, który jakoby znalazł się w ich rękach, lub jako narrację pierwszoosobową nieznanego, który nalegał, aby opowiedzieć swoją historię.

sprzecznościami (m.in. Potocki 1973, 700; Filipiak 1975, 11–13; Synowiec 1990, 179; Tyloch 1994, 233; Zawiszewski 1997, 48; Szamocki 2009, 93; por. też Schwienhorst-Schönberger 1997, 22; 2011, 22). Diatryba to gatunek filozoficzno-literacki ukształtowany w starożytnej Grecji, który często miał formę swobodnego dialogu lub mowy na tematy moralne lub filozoficzne. Wykładowca przedstawiał jakąś prawdę, prowadząc jak gdyby rozmowę: przeplatał swe rozważania cytatami, dyskutując z fikcyjnym oponentem (Filipiak 1974, 9–10). Istotę diatryby wyraża etymologia słowa, które powstało ze złożenia greckiego przyimka διά „przez” i czasownika τρίβω „trzeć, ścierać”. Diatryba jest więc swoistym zapisem dyskusji, w czasie której – poprzez ścieranie się różnych poglądów – krystalizuje się ostateczne stanowisko. Czasami autor poprzestaje na samej prezentacji poglądów, bez jednoznacznej oceny i podsumowania (Szamocki 2009, 93). Dyskutanci mogą być rzeczywistymi postaciami, ale mogą być też bohaterami wyimaginowanymi. Formę tę upodobali sobie szczególnie cynicy z III w. p.n.e., a więc w czasach, w których najczęściej umieszcza się powstanie Księgi Koheleta. Niektórzy badacze łączą koncepcją dialogu z koncepcją cytatu, twierdząc, że Eklezjastes tworzy debatę, wymianę myśli, cytując tradycyjne poglądy, aby im zaprzeczyć.

Zasadniczym problemem hipotezy dialogu-diskusji jest to, że zmiana mówcy nie jest wskazana w tekście w żaden sposób, ani bezpośrednio, ani pośrednio. Także porównywanie do Miszny (Perry i inni) nie jest trafione. W tamtym dziele jest całkowicie czytelne, kto i kiedy zabiera głos, ponieważ wypowiedzi różnych osób są przeważnie jednoznacznie wprowadzone i oddzielone od innych. Fakt, że w świecie żydowskim końca II Świątyni tworzyło się dzieło, które jasno rozdziela różne postacie i głosy dialogu, nie tylko nie przemawia za podobną interpretacją Księgi Koheleta, ale przeciwnie, każe przypuszczać, że gdyby Eklezjastes miał na celu wprowadzenie dialogu, rozróżniłby poszczególne głosy i stanowiska. Tymczasem mędrzec w żaden sposób nie dystansuje się od rzekomo odrębnych od jego własnych poglądów.

c. Wewnętrzna walka

W latach 30. XX wieku Kurt Galling zaproponował tezę, że napięcia i sprzeczności w Księdze Koheleta są symptomem niespokojnej duszy mędrca (Galling 1932, 276–99). Niemiecki biblista uważał, że Eklezjastes zмага się między starą, tradycyjną szkołą mądrościową a własnymi obserwacjami nt. życia. To wewnętrzne zmaganie zaowocowało stworzeniem dzieła, które nie jest spójne – gdyż nie jest spójny światopogląd samego Koheleta. W tym ujęciu, rozwiniętym później przez innych badaczy, konfliktowe punkty widzenia można postrzegać jako dialog, ale nie z poglądami innych, tylko w ramach wewnętrznego „ja” mędrca. Sprzeczne oceny i wartości reprezentują równie uzasadnione wewnętrzne siły motywacyjne, które wpływają na ludzki proces oceny i podejmowania decyzji. Według tej hipotezy seria sprzeczności wyraża autentycznie ambiwalentną postawę Koheleta wobec życia, a zastosowanie takiej metody filozofowania ma pobudzić odbiorców do refleksji nad niezrozumiałymi zjawiskami ludzkiego doświadczenia (Forti 2005, 236). Wariantem tej hipotezy jest założenie, że autor wyraża refleksje jednej osoby z perspektywy zmieniających się etapów jej życia, zgodnie z ewolucją jej światopoglądu. Zatem sprzeczne punkty widzenia w księdze wyrażają dialog między Koheletem a nim samym. Mędrzec odzwierciedla w ten sposób stan własnego skonfliktowanego umysłu (Bolin 2017, 74).

Craig Bartholomew wyraża w swym komentarzu interpretację, że Kohelet zмагаł się wewnętrznie z dwoma światopoglądami i właśnie to wywołało napięcia widoczne w dziele. Mędrzec przechodził zdaniem badacza przez bolesny proces formowania duchowego, który można opisać psychologicznymi kategoriami Carla Gustava Junga (Bartholomew 2009, 377–86). W Księdze Koheleta występuje dialektyczna analiza kontrastów życia, ale nie jako dialog między starą szkołą mądrościową i próbą jej udoskonalenia, lecz jako osobista walka Koheleta w wyborze między dwoma światopoglądami (Bartholomew 2009, 269–77). Jego księga jest wyrazem osobistej podróży człowieka przechodzącego przez bolesny kryzys,

który ostatecznie zakończył się rozwiązaniem jego zmagania⁵. Tak więc dialog księgi jest przede wszystkim intra- a nie interpersonalny.

Lektury Księgi Koheleta o psychologizującym charakterze, jak te ukazane powyżej, są inspirujące, ale pozostają spekulatywne i wysoce subiektywne. Skrajnym przykładem jest psychoanalityczna interpretacja dzieła Eklezjastesa dokonana przez Franka Zimmermanna, który rozważa m.in. obsesje i neurozy mędrca oraz symptomy jego seksualnej impotencji (Zimmermann 1973; por. też Marcus 2000, 227–50; Browning 2010, 105–16). Psychologiczne wyjaśnienia sprzeczności w księdze są hipotetyczne, a dokonywanie diagnozy stanu duszy autora ze starożytności wysoce ryzykowne. Kolejną słabością tego podejścia jest sam tekst; autor powinien opisać swoją walkę wewnętrzną i stany duszy jej towarzyszące bardziej wyraźnie (jak robi to np. Jeremiasz, św. Paweł czy św. Augustyn), jeśli napięcia mają być wyjaśnione jako jej wynik. Tymczasem nigdzie w księdze nie twierdzi się, że autor jakoś dramatycznie zmagają się z niespójnością niekompatybilnych światopoglądów. Jego problemem jest raczej *hewel* człowieka i świata, czyli niezrozumiałość losu człowieka na tle absurdalności świata w kontekście śmierci, która jest zakończeniem wszystkiego.

3. Koncepcja glos – późniejsze wstawki i dodatki

Oprócz prób harmonizacji dużą popularność wśród podejść do sprzeczności w Księdze Koheleta zdobyła koncepcja glos – czyli późniejszych dodatków. Niektóre zdania czy sentencje dzieła kategoryzuje się jako dopiski jednego lub wielu glosatorów. Rolą tych uzupełnień byłoby m.in. korygowanie pierwotnego nieortodoksyjnego twierdzenia w duchu bardziej konserwatywnym. Takie założenie sprawia, że napięcia księgi znikają, ale – zauważmy to od razu – tylko z domniemanego oryginalnego tekstu. Pozostają zaś niezmiennie w końcowej wersji księgi, jaką dysponujemy.

⁵ Według badacza koniec księgi (Koh 11,9–12,7) jest wyrazem tego, że Kohelet znalazł głęboko egzystencjalne rozwiązanie swoich poszukiwań i potwierdza wartość życia, nawołując do pamiętania o Stwórcy (Bartholomew 2009, 354–55, 376, 380–82).

Hipotezę glos już w starożytności zasugerował wspomniany na wstępie św. Hieronim, tłumacz nie wszedł jednak w pogłębioną analizę czy uzasadnienie swego stanowiska. W czasach nowożytnych pierwszym, który zaproponował patchworkowy, wieloautorski charakter księgi, wydaje się być Johannes van der Palm (1784). Koncepcję następnie przyjął i rozwinął Henrich Graetz (1871), a potem Paul Haupt (1905). W XIX i XX wieku to podejście do dzieła Eklezjastesa stało się bardzo popularne. Teoria, która zdominowała badania nad księgą w tym okresie, zakłada, że dzieło składa się z rdzenia i dodatków albo po prostu z różnych warstw redakcyjnych. Carl Siegfried pod koniec XIX w. podzielił księgę pomiędzy dziewięciu autorów (1898, 2–12). Tacy egzegeci, jak Ginsberg, Galling, Fohrer, Fischer, Ellermeier czy Skepsis, zaproponowali postrzeganie Księgi Koheleta jako kompilacji powiedzeń, nie różniącej się zasadniczo od Księgi Przysłów (Galling 1932, 276–99; Ellermeier 1963, 197–217; Fohrer 1965, 337; zob. też Salyer 2001, 145). Morris Jastrow stwierdził, że jest możliwe „odzyskanie” oryginalnej świeckiej mądrości Koheleta dzięki usunięciu z niej glos i poprawek wprowadzonych przez późniejszych pobożnych redaktorów. Egzegeta wyizolował z dzieła stwierdzenia i maksymy, które jego zdaniem są interpolacją pobożnych komentatorów, a które zostały dodane, aby zrównoważyć budzący sprzeciw charakter księgi (Jastrow 1919, 197–249). I wydał swoje dzieło, już w tytule wskazując, że jest to tłumaczenie i komentarz do Księgi Koheleta „pozbawiony późniejszych dodatków”. Egzotyczny pogląd w tej kwestii przedstawił Gustav Bickell, twierdząc, że oryginalna wersja dzieła została napisana na osobnych kartkach, po czym rozpadła się, a jej części zostały złożone niepravidłowo. Powstały nieład skłonił redaktora do późniejszych wstawek w celu rozjaśnienia przesłania całości. Według Bickella obecna Księga Koheleta jest autentyczna, ale błędnie uporządkowana, wobec czego powinno się ją przearanżować tak, by odzwierciedlała domniemaną oryginalną formę i strukturę (Bickell 1884, 1–45; za: Ogden 2007, 11). Inni badacze są tu jednak znacznie bardziej powściągliwi. George Barton twierdzi, że glosator jest odpowiedzialny za piętnaście ważnych dodatków, a interpolator jest autorem kolejnych trzydziestu (Barton 1971, 20).

Punktem wyjścia wszystkich tych podejść są właśnie sprzeczności treściowe i logiczne księgi. Do połowy XX wieku tylko nieliczni badacze, opowiadali się przeciwko założeniu rozlicznych glos czy kumulatywnego charakteru dzieła. W mniejszości był Otto Eissfeldt, który postulował tylko jednego autora i zaledwie dziewięć tradycjonalistycznych dodatków w księdze (zob. Gordis 1939, 126). Od połowy XX wieku pogląd o złożoności autorskiej i redakcyjnej Księgi Koheleta nie jest już tak dominujący (Fox 1999, 18; Bartholomew 2009, 37). Teoria glos ciągle jednak funkcjonuje jako atrakcyjna próba rozwiązania jej niespójności. Hans Hertzberg wykazuje, że zasadniczy dysonans księgi w podejściu do życiowych zjawisk – oscylujący pomiędzy podejściem tradycyjnym a sceptycznym – da się rozwiązać, przyjmując, że głos sceptyczny to głos samego mędrca, a głos konserwatywny należy do późniejszego pobożnego glosariusza, ewentualnie kilku glosariuszy (Hertzberg 1972, 19). Próbę harmonizacji przesłania księgi poprzez wyodrębnienie niezgodnych fragmentów jako dodatków podejmuje m.in. Roland Murphy, który sugeruje, że zarówno fragmenty mówiące o sprawiedliwym sądzie Bożym (np. Koh 3,17; 8,12b–13; 11,9), jak również i inne passusy (np. Koh 5,18, 7,18b) są glosami – późniejszymi dopiskami niepasującymi do przesłania Eklezjastesa (Murphy 1990, 263; 1992, xxxiii–xxxiv). Także Dominic Rudman rozwiązuje niektóre z zauważonych nieścisłości za pomocą koncepcji glosy – bez szczególnej argumentacji. Za dodatki glosatora uważa m.in. fragment wersetu 7,25, wersety 8,5–6a, 11,9 czy 12,14 (Rudman 2001, 48, 52, 101–4, 139–42, 201). Podobnie czyni, choć częściej z pobudek poetyckich niż treściowych, Robert Alter (2010, np. 391). Również James Crenshaw sięga do koncepcji glosy m.in. w interpretacji fragmentu Koh 3,17, mówiącego o Bożym rozsądzeniu między sprawiedliwym a bezbożnym. Ponieważ pogląd ten jest jego zdaniem sprzeczny z ideą mędrca, że ten sam los spotyka ludzi dobrych i złych (np. Koh 2,14–15; 3,19–20) Crenshaw definiuje fragment Koh 3,17 jako późniejszą glosę (Crenshaw 2012, 101). Badacz w swoim komentarzu identyfikuje także inne fragmenty jako dodane przez glosatora (Koh 2,26a; 3,17a; 8,12–13; 11,9b i być może 5,18 oraz 7,26b; Crenshaw 2012, 48). W Polsce taki pogląd wyraża m.in. Helena Eilstein, wprowadzając w swej analizie Księgi Koheleta hipotetycznego „korygenta”,

którego zadaniem było zmienić jej ton na bardziej ortodoksyjny (Eilstein 2005, 7–26)⁶.

Ponieważ podejście to ciągle powraca w interpretacji księgi, warto przyjrzeć się bliżej jego zasadności. Tym, co przykuwa uwagę jako pierwsze, jest bardzo uznaniowa identyfikacja dodatków. Możliwość istnienia glos w Księdze Koheleta nie można wykluczyć. Jednak próba „pozbycia się” domniemanej sprzeczności przez wskazanie dopisku wydaje się czysto spekulatywna, zwłaszcza, jeśli – jak to bywa najczęściej – jedynym argumentem jest jego sugerowana niezgodność z przesłaniem księgi. To prowadzi do narzucania dziełu własnych opinii nt. światopoglądu autora (co mógł, a czego nie mógł twierdzić) i jego warsztatu pisarskiego (jak mógł, a jak nie mógł pisać). Identyfikacja glosy powinna być poparta innymi, najlepiej bardziej obiektywnymi uzasadnieniami, a nie jedynie subiektywnym wskazaniem, co mieści się, a co nie w światopoglądowym spektrum filozofii autora. Takimi bardziej obiektywnymi kryteriami identyfikacji glosy powinna być przede wszystkim uważna analiza kontekstu i wykazanie, że interpolacja przerywa i zakłóca bieg myśli autora, a dopiero bez niej tekst nabiera płynności i sensu. Jeszcze lepiej, gdyby hipotezę glosy wspierała analiza filologiczna – wskazanie na niecharakterystyczne słownictwo, idiomatykę czy syntaksę – i/lub analiza intertekstualna – wskazanie na możliwą relację z innymi źródłami, tradycjami czy redakcjami. Obie mogłyby wesprzeć twierdzenie o glosie, jeśli rzeczywiście wykazuje ona odrębność od stylu autora czy pokrewieństwo z innym tekstem lub stylem. Niestety takie analizy praktycznie nie pojawiają się przy wyodrębnianiu glos w Księdze Koheleta, komentatorzy zadowolają się zadekretowaniem „sprzeczności” jako jedynym wystarczającym argumentem.

Kolejną trudnością w przyjęciu chętnie używanej hipotezy glosy w interpretacji Księgi Koheleta jest fakt, że nie dysponujemy żadnym oryginalnym, nieposzerzonym o glosy tekstem lub jego fragmentem, który moglibyśmy zestawzić z wersją obecną (w założeniu uzupełnioną). W bogatej historii krytyki tekstualnej Księgi Koheleta

⁶ „Przypuszczam więc, że to korygent wpisał do tekstu Koheleta szereg bogobojnych banałów. Wstawki te trzeba by wyodrębnić, aby dotrzeć do autentycznego tekstu pierwotnego” (Eilstein 2005, 9).

nie ma żadnego potwierdzenia dla praktyki dopisywania do niej czegokolwiek – co z kolei jest bardzo dobrze poświadczone w przypadku innych ksiąg biblijnych, jak Księga Hioba, Księga Jeremiaśza czy Księga Mądrości Syracha. Te i inne dzieła funkcjonują już od starożytności w wersji krótszej i dłuższej i zawierają wyraźne ślady dopisywania przez późniejszych redaktorów (zob. np. dłuższe zakończenie Księgi Hioba w Septuagincie). Odkryte w połowie XX w. w czwartej grocie qumrańskiej (4Q) fragmenty Księgi Koheleta z Qumran, liczne odpisy jej starożytnych przekładów, w tym teksty Septuaginty, Akwili, Symmachusa czy Teodocjona, przekład syryjski, czyli Peszitta, przekłady starołacińskie, czyli Vetus Latina i Wulgata, oraz aramejski przekład objaśniający, czyli Targum – nie wskazują na istnienie jakiegokolwiek „podstawowej”, nieuzupełnionej wersji dzieła. Postulator glos skazany jest zatem na nieweryfikowalność i w tym przypadku bardzo słabo uargumentowane hipotezy.

Po trzecie, zdania często uznawane za glosy okazują się powiązane składniowo z materiałem uważanym za oryginalny na podstawie treści i stylu. Jako przykład warto podać fragment Koh 2,13–14a, który często uznawany jest za głosę lub cytat – nie współgra bowiem we współczesnym odczytaniu z następującym po nim wywoływaniem. We fragmencie tym czytamy bowiem: *I zobaczyłem, że mądrość tak przewyższa głupotę, jak światło przewyższa ciemność. Mędrzec ma w głowie swojej oczy, a głupiec chodzi w ciemności* (Koh 2,13–14a). Zaś kolejna myśl wydaje się podważać tę tradycyjnie mądrościową konstatację: *Ale poznałem tak samo, że ten sam los spotyka wszystkich. Więc powiedziałem sobie: „Jaki los głupca, taki i mój będzie. I po cóż więc nabyłem tyle mądrości?” Rzekłem przeto w sercu, że i to jest marność. Bo nie ma wiecznej pamięci po mędrca tak samo, jak i po głupca, gdyż już w najbliższych dniach w niepamięć idzie wszystko; czyż nie umiera mędrzec tak samo jak i głupiec? Toteż znienawidziłem życie, gdyż przykre mi były wszystkie sprawy, jakie się dzieją pod słońcem; bo wszystko marność i pogoń za wiatrem*. Pierwszy z fragmentów chwali mądrość, co zdaniem zwolenników hipotezy glosy jest niezgodne z duchem Eklezjastesa i następującym kontekstem. Tymczasem fragment ten jest wprowadzony typową dla Koheleta formułą: ...וַרְאִיתִי אֲנִי שׁ (Zobaczyłem, że... np. Koh 1,14; 2,24; 3,22; 4,4 itd.), która służy mu jako wprowadzenie nowej

obserwacji czy konstatacji. Jednak, co ważniejsze, jeśli usuniemy fragment Koh 2,13–14a, wówczas poprzedzające je stwierdzenie z 2,12 traci sens. Mówi ono: *Postanowiłem przyjrzeć się mądrości, a także szaleństwu i głupocie. Bo czegoż jeszcze dokonać może człowiek, który nastąpi po królu, nad to, czego on już dokonał?* Uwaga o rozważeniu tematu mądrości na tle głupoty i szaleństwa zapowiada, że Kohelet będzie zestawiał różne, też przeciwstawne doświadczenia. Ponadto jeśli wykreślimy fragment Koh 2,13–14a, to powstaje pytanie, kogo dotyczy forma כלם „wszyscy oni”, „ich wszystkich” z Koh 2,14b, jeśli nie mędrca i głupca ze wskazanego do usunięcia fragmentu. Ten przykład pokazuje, że sentencja, która wydaje się sprzeczna z wymową całego passusu, nie może być usuwana tylko z powodu subiektywnego poczucia zgrzytu czy napięcia.

Po czwarte, naturalnym wydaje się założenie, że glosa korygująca oryginalne Koheletowe twierdzenie powinna pojawić się zaraz po nim lub przynajmniej w jego bezpośrednim kontekście. Tak się jednak najczęściej nie dzieje. Wskazywane przez badaczy „dodatki” zazwyczaj znajdują się w innym kontekście, daleko od zestawianego twierdzenia i bez widocznego związku z nim.

Po piąte, Fox zauważa, że w Księdze Koheleta najczęściej to sceptyk ma ostatnie słowo (Fox 1999, 19)⁷, a nie postulowany pobożny glosator. A zatem, jeśli celem dodatków było stworzenie przeciwwagi dla sceptycyzmu dzieła, to cel ten nie został osiągnięty, domniemane glosy nie stanowią bowiem ortodoksyjnej korekty nieortodoksyjnych zapatrywań.

Po szóste, warto zauważyć, że gdyby glosator uznał tekst za nieortodoksyjny, mógł stworzyć wersję alternatywną lub po prostu zignorować całe dzieło. Tak robiono w judaizmie wielokrotnie, wykluczając pewne teksty z kanonicznego zbioru czy wycofując pewne dzieła z użytku publicznego i składając je w genizie, tym samym skazując na zapomnienie i zniszczenie⁸. Jeśli jednak przyjmiemy, że redaktor pracował na oryginalnym, nieortodoksyjnym tekście dzieła i wprowadził doń sprzeczności, to nie uzyskamy odpowiedzi

⁷ Badacz podaje przykłady z Koh 2,12–16, 3,17, 8,5–7 i 8,11–14.

⁸ Odkrycia w genizach, jak w sławnej genizie kairskiej, ujawniają także takie nieznanne, wycofane z religijnego obiegu teksty.

na pytanie, dlaczego to zrobił. Dlaczego uczynił księgę niespójną, sprzeczną samą w sobie? Uczeni wskazujący różne głosy w dziele nie podejmują tego pytania. Po siódme wreszcie, warto zaznaczyć, że Księga Koheleta uzyskała status kanoniczny i światową sławę perły literackiej i filozoficznej w takiej formie, w jakiej znajduje się obecnie – z obecnymi w niej niejednoznacznościami.

A zatem podejście identyfikujące niektóre zdania w dziele Eklezjastesa jako późniejsze dodatki napotyka na znacznie poważniejsze trudności niż np. próby harmonizacji. Podejście to, rozwiązując jeden problem, stwarza wiele kolejnych. Należy ostrożnie przyjąć możliwość istnienia glos w dziele, ale sceptycznie podejść do prób usunięcia sprzeczności po prostu przez postulowanie „dodatku”. Uzasadnienie identyfikacji danego fragmentu jako glosy powinno zmierzyć się z wyżej wskazanymi zastrzeżeniami i nie może opierać się tylko na dostrzeżonej „niekonsekwencji” czy „nielogiczności”. To może być niekonsekwencja czy nielogiczność dla nas. Redaktor Księgi Koheleta w ogóle nie wydaje się zaniepokojony obecnymi w jej kontradycjami; nie podejmuje żadnych prób ich wyjaśnienia lub rozwiązania. Trzeba pamiętać, że nasze próby usunięcia sprzeczności w księdze bazują na arystotelesowskim, zachodnio-europejskim modelu rozumienia dzieła literackiego i wraz z usunięciem napięcia (zwłaszcza przez koncepcję glosy lub cytatu) grożą usunięciem istotnego znaczenia, jakie tkwi w oryginalnym tekście.

4. Koncepcja cytatów – przytaczanie opinii innych

Innym stosowanym bardzo często rozwiązaniem problemu sprzeczności w Księdze Koheleta jest identyfikowanie i wyodrębnianie „cytatów”. Twierdzi się, że pewne wypowiedzi w dziele nie są poglądami mędrca Eklezjastesa, ale przytoczonymi opiniami innych lub powszechnie funkcjonującymi w jego czasach powiedzeniami. Zgodnie z tym założeniem księga przybiera, przynajmniej miejscami, formę bezpośredniego komentowania postaw i poglądów innych ludzi (Fox 1980, 416–31; Whybray 1981, 435–51). Ta koncepcja, podobnie jak harmonizacji, jest bardzo stara. Już Grzegorz Cudotwórca (ok. 213–273), uczeń Orygenes, który napisał najstarszy znany

komentarz do całej Księgi Koheleeta⁹, przypisał niektóre stwierdzenia różnym okresom w życiu Koheleeta¹⁰ lub różnym ludziom jako cytaty¹¹. Stosowała je też średniowieczna egzegeza żydowska (zob. wyżej). W czasach nowożytnych podejście to zastosował w swym komentarzu Ernst Hengstenberg (1802–1869). Według niego konieczne jest zrozumienie historycznego kontekstu, w którym powstało dzieło Koheleeta. Pisze: „Księga ta jest niezrozumiała, jeśli nie przyjmujemy historycznego założenia, że lud Boży znajdował się w bardzo opłakanym stanie w czasie jej powstawania” (Hengstenberg 1860, 45). Badacz twierdził, że księga została skomponowana w czasach po wygnaniu, gdy splendor czasów Salomona dawno przeminął, a lud jęczał pod pogańską tyranią (Hengstenberg 1860, 2–3). W związku z tym różne pozornie sprzeczne lub nieortodoksyjne wyrażenia są cytowaniem słów tyranizowanych bezbożnych Żydów, które Kohelet przytacza jako odzwierciedlenie powszechnego nastroju tamtych czasów. Według Hengstenberga „marność nad marnościami była powszechnym krzykiem: ach, w jakie złe dni upadliśmy! Mówili jeden do drugiego: Jak to możliwe, że dawne dni były lepsze od tych? (Koh 7,10)” (Hengstenberg 1860, 45).

Koncepcję cytatów rozwinął Robert Gordis, który swym studium Księgi Koheleeta wyjaśniał jej kontradycje właśnie cytowaniami. Żydowski badacz twierdzi, że cytowania są charakterystycznym elementem literackiego stylu Koheleeta i że pojawiają się nie tylko u niego, ale i w innych częściach Biblii oraz w literaturze

⁹ Komentarz ten jest de facto parafrazą księgi czyli taką odmianą starożytnego komentowania (gr. ἡ μετὰφρασις; łac. *metaphrasis*), gdzie autor stara się objaśnić tekst, oddając jego treść własnymi słowami, rozbudowując ją i modyfikując (szerzej zob. Jarick 1990; Starowieyski 2017, 276–77).

¹⁰ Na przykład w pierwszym rozdziale księgi konstatacja Koheleeta o nagromadzonej mądrości (1,16) jest zderzona z następującym stwierdzeniem, że jego dążenie do mądrości było daremne (1,17), co Grzegorz Cudotwórca przypisuje późniejszemu okresowi życia mędrca (Gregorius Thaumaturgus, *Met. in Eccl. Sal.*; PG 10:990–91).

¹¹ Na przykład w interpretacji Grzegorza Cudotwórcy opinia, że *ten sam los spotyka sprawiedliwego, jak i złoczyńcę... tak samo jest z dobrym, jak i z grzesznikiem* (Koh 9,2) jest albo prawdą pozorną rozważaną przez Koheleeta w przeszłości, albo refleksją głupców przytoczoną przez mędrca jako cytat (Gregorius Thaumaturgus, *Met. in Eccl. Sal.*; PG 10:1010).

talmudycznej (Gordis 1939, 123–47; 1949, 157–219). Gordis pojęcie cytatu definiuje jako „słowa, które nie odzwierciedlają obecnych uczuć autora utworu literackiego, w którym się znajdują, ale zostały wprowadzone w celu przekazania punktu widzenia innej osoby lub sytuacji” (Gordis 1968, 96). I choć przyznaje, że nie są one jakoś specjalnie oznaczone w tekście, to na przykład czasownik *וידע* „wiedzieć” (Koh 8,12) jest używany przez Koheleta do wprowadzenia konwencjonalnego cytatu, którego nie akceptuje (Gordis 1968, 293). Gdzieś tam Gordis wstawia przed tłumaczonym zdaniem frazę: „Niekтары nauczają”. Nie ma jej w tekście oryginalnym, ale badaczowi służy do wskazania, że pogląd jest cytatem, a nie zdaniem Koheleta. Tak jest np. w tłumaczeniu Koh 4,5, zaś w następnym zdaniu, Koh 4,6, tłumacz dodaje frazę „Ja zaś oświadczam” – rozróżniając opinię cytowaną od opinii Koheleta (Gordis 1968, 150). Według niego cytaty są szczególnie powszechne w literaturze mądrościowej. Mędrcy mieliby cytować konwencjonalne przysłowia w różnych celach: dla ironicznego skomentowania lub by się z nimi nie zgodzić. Gordis twierdzi, że w Księdze Koheleta widać kilka rodzajów cytatów, z których każdy ma różne podtypy, spełniające różne funkcje. Niekiedy wspierają argumentację Eklezjastesa, ale najczęściej mędrzec koryguje je swoim nieortodoksyjnym komentarzem lub na ich temat ironizuje (Gordis 1968, 99–108, 174–75). Jednak, jak zauważa sam badacz, trudno stwierdzić, czy Kohelet cytuje już istniejące przysłowia, czy też układa je sam (Gordis 1968, 100). Jeśli to drugie, to przestają być cytatami, a stają się własnymi słowami mędrca. Koncepcja Gordisa nie przekonuje. Jego wybór cytatów jest bardzo dyskusyjny, cele domniemyanych cytowań są tak różne, że czasem sobie zaprzeczają, a czasowniki, które mają rzekomo wprowadzać cytaty, albo są w środku wypowiedzi (cytatu), albo w innych tekstach funkcjonują inaczej.

W duchu koncepcji cytatu egzegeta Hans Hertzberg wprowadził do swej interpretacji Księgi Koheleta zasadę *Zwar-Aber Tatsache*, która mówi, że najpierw formułuje się myśl jako propozycję (cytuując np. przyjętą opinię), a następnie prezentuje się zdanie alternatywne, które reprezentuje pogląd samego Koheleta (Hertzberg 1972, 27, *passim*). James Loader również podjął koncepcję cytatu w wyjaśnianiu sprzeczności księgi, twierdząc, że Kohelet cytuje, a następnie

krytykuje nauki tradycyjnej mądrości (Loader 1986, 33–34 i *passim*). Autor bada sprzeczności w dziele i rozróżnia w każdej z nich „biegun” oraz „kontra-biegun”. Celem Koheleta jest stworzenie napięcia między nimi, a celem czytelnika harmonizacja poprzez przypisanie bieguna wyznawcy bogobojnemu, a kontra-bieguna Koheletowi. Dla przykładu fragment Koh 8,10–15 mówiący o zasadzie odpłaty egzegeta przypisuje tradycjonalistom, a sam cytat uważa za ironiczny (Loader 1979, 100). Loader nakłada tę siatkę na zdecydowaną większość treści księgi. Choć jego analiza jest pomocna w identyfikowaniu szeregu antytetycznych tematów, to cierpi na nadmierne kreatywne upraszczanie przesłania dzieła. Nie przekonują wskazania obu „biegunów” sprzeczności Loadera, a jego schemat pozytywno-negatywny często prowadzi do wymuszonych interpretacji.

Zagadnienie obecności w Księdze Koheleta ewentualnych cytatów podjął następnie Roger Whybray. Badacz wyróżnił cztery kryteria identyfikacji cytatu: 1. Powiedzenie musi wyrażać kompletną myśl niezależnie od kontekstu. 2. Forma powiedzenia musi ściśle odpowiadać powiedzeniom z Księgi Przysłów. 3. Powiedzenie musi tworzyć napięcie ze swoim bezpośrednim kontekstem w dziele lub z charakterystycznymi ideami Koheleta. 4. Język powiedzenia musi być wolny od późniejszych cech, takich jakie ma język Koheleta. Na podstawie tych kryteriów dochodzi do wniosku, że Kohelet używał cytatów, aby wyrazić swoją aprobatę, a nie aby korygować czy zaprzeczyć (Whybray 1981, 435–51). Jego teza co do celu cytowań jest więc przeciwna zasadniczej tezie Gordisa. Whybray zidentyfikował osiem fragmentów obecnych w księdze jako cytaty ze starszych powiedzeń mądrościowych, których tematyka jest charakterystyczna dla nauk zawartych w Księdze Przysłów 10–29. Twierdzi, że były one używane albo z bezwarunkową, albo względną aprobatą autora dzieła¹².

Inni badacze także uciekają się do koncepcji cytowania dla usunięcia sprzeczności, ale robią to mniej systematycznie. Norbert Lohfink wykorzystuje koncepcję cytatu, aby wyjaśnić kilka sprzeczności w dziele. Uważa na przykład, że wersety Koh 4,5–6 są „ironicznie zniekształconym cytatem aktualnych opinii”, ponieważ

¹² Cytatami są według niego: Koh 2,14a; 4,5; 4,6; 7,5; 7,6a; 9,17; 10,2; 10,12.

w przeciwnym razie Kohelet utożsamiałby się z popularną postawą, która odrzucała bogactwo i wycofywała się z życia publicznego (Lohfink 2003, 69–70). Rozumowanie to wynika z jego identyfikacji kontekstu księgi: uważa, że została ona napisana w okresie Ptolemeuszów i w kontekście rywalizacji między grecką i żydowską edukacją „jako próba czerpania jak największych korzyści z greckiego pojmowania świata, bez zmuszania mądrości Izraela do rezygnacji ze swojego statusu” (Lohfink 2003, 4–6; cyt. s. 6). Zbliżoną do cytatu koncepcję przedstawił też Antoon Schoors. Według niego Kohelet przytacza aforyzmy charakterystyczne dla tradycyjnej literatury mądrościowej po to, by się im przeciwstawić (Schoors 2000, 772; 1992, 90; podobnie wcześniej Gordis i Loader). Badacz tłumaczy występowanie w dziele sprzeczności także opozycyjnym charakterem zawartych w nim wywodów. W Polsce na możliwą obecność cytatów w księdze zwrócił uwagę np. Grzegorz Szamocki, analizując sprzeczne twierdzenia nt. Bożej odpłaty (Szamocki 2009, 77–99). Badacz pisze: „Po krótkim omówieniu tekstów możemy wyciągnąć wniosek, że we fragmentach potwierdzających Bożą odpłatę autor Księgi Koheleta zwykle przytacza cudze opinie. Od siebie mówi tylko tyle, że wszystko należy do Boga, i że On jest Panem zarówno dobrych, jak i złych” (Szamocki 2009, 92; podobnie na s. 93). Autor skłania się jednak w kierunku koncepcji diatryby jako wyjaśnienia niezgodności.

Choć koncepcja cytatu jest atrakcyjna i nie można jej wykluczyć, rodzi – podobnie jak koncepcja glosy – kilka poważnych, trudnych do usunięcia problemów. Podstawowym jest fakt, że w tekście Księgi Koheleta nie ma żadnego śladu wprowadzania cytatów, tak jak nie ma śladów dystansowania się mędrca wobec domniemanych przytaczanych obiegowych myśli. Poza Koh 7,10, gdzie mędrzec przytacza cudze, popularne pytanie, i poza Koh 4,8, gdzie wprowadzony przez Koheleta samotny bohater zadaje pytanie retoryczne: *Dla kogóż to się trudzę i duszy swej odmawiam rozkoszy?* – nie ma w księdze żadnego innego czytelnego miejsca, które można by z pewnością wskazać jako cytat. Gdyby intencja Koheleta była taka, jaką przypisują mu wyżej wskazani badacze, wydaje się, że powinien był wprowadzić jakikolwiek sygnał wskazujący cytat, oznaczyć go bezpośrednio (np. formułą „Powiadają...” lub podobną, jak jest właśnie

w Koh 7,10) bądź domyślnie (np. przez gramatyczną zmianę osoby lub liczby, jak jest właśnie w Koh 4,8). Czynią tak bowiem również inni autorzy biblijni, w tym autorzy ksiąg mądrościowych, jeśli chcą wprowadzić cytat (np. Lb 21,27–30; Pwt 8,17; 1 Sm 10,12; Ez 12,22; 18,2; Mi 2,4; Prz 22,17; 30,1; 31,1; Dz 20,35). Należałoby się spodziewać też jakiegokolwiek odróżnienia własnych poglądów Eklezjastesa, oddzielenia ich od twierdzeń wyrażających odrzucane przez niego poglądy¹³. To, co pozostaje zwolennikom obecności w księdze cudzych opinii i co pokazała powyżej przedstawiona krótka historia hipotezy, to wyznaczanie cytatów jedynie na postawie subiektywnych kryteriów treściowych. Ich demonstrowanie nie opiera się bowiem na żadnych kryteriach zewnętrznych (np. znalezionym gdzie indziej podobnym przysłowiu) czy tekstowych (tekst lub kontekst wysłał sygnał o cytowaniu), ale na *a priori* ustalonej przez badacza interpretacji tego, co Kohelet mógł, a czego nie mógł twierdzić sam z siebie. Rozwiązanie to cierpi zatem na podobny mankament jak koncepcja glosy – arbitralnej, narzuconej interpretacji wobec tego, co Eklezjastes mógł, a czego nie mógł uważać.

Nie da się wykluczyć obecności w księdze cytatów i przytaczanych obiegowych opinii czy zgrabnych powiedzonek – jak choćby możliwej obecności w dziele przysłów, z którymi mędrzec się zgadza. Tylko bowiem w takiej sytuacji nie musi on ich oznaczać, a może traktować jako część własnego wywodu. Być może dzieje się tak w Koh 10,8: *Kto kopie dół, ten może weń wpaść, a tego, kto mur rozwała, ukąsić może żmija* (podobny przykład zob. w Koh 11,1). W rzeczywistości jednak nie można stwierdzić, czy są to utarte powiedzenia, czy zgrabne bon moty samego Koheleta. Zwolennicy koncepcji cytatu przyznają niechętnie, że „zazwyczaj nie da się ustalić, czy przysłowia, na które natrafiamy w jego pismach, są cytatami, czy też są jego oryginalnymi dziełami” (Gordis 1968, 131). A ich próby uzasadniania swego stanowiska nie przekonują. Gordis np. twierdzi, że pewne powiedzenia, które określa jako cytowania, mogą

¹³ Większość badaczy, poza Whybray'em, twierdzi, że głównym celem wprowadzanych cytatów, opinii innych, jest ich zdyskredytowanie, a sam Kohelet miałby się z nimi nie zgadzać.

być wymyślone przez samego Koheleta (Gordis 1968, 132). W takiej sytuacji przestają być cytatami, czego autor zdaje się nie dostrzegać.

Nie ma też zgody wśród badaczy ani jak, ani dlaczego Kohelet wprowadza cytaty. Większość uważa, że robi to w celach polemicznych, ale pojawia się też opinia, że przytacza tradycyjne zdania mądrościowe z aprobatą, jako potwierdzenie i wzmocnienie jego myśli – na przykład gdy chwali zalety mądrości. Tak przecież bardzo często działają cytowania, służą wsparciu argumentacji mówiącego. Tymczasem trudno orzec, czy Kohelet przytacza domniemany pogląd, by go upowszechnić, czy by go odrzucić. Jeśli autor nie zdystansował się wyraźnie od zdania, które przytacza, to najsensowniej założyć, że się z nim zgadza. Ale wtedy koncepcja cytatów jako rozwiązanie sprzeczności traci swój eksplanacyjny charakter. Nie znamy relacji Koheleta do poglądów wyrażanych w możliwych powiedzeniach. Nie spełniają więc swojej roli cytatu. Tadeusz Brzegowy słusznie zauważa, że jest to teoria niezmiernie wygodna przy usuwaniu kwestii spornych dzieła; wystarczy założyć, że kontrowersyjny tekst jest cytatem, i to rozwiązuje problem (1999, 122–23; por. też 1993, 32–34). Rzeczywiście podejście polegające na wskazywaniu cytatów kusi prostym rozwiązaniem napięcia i może dlatego zadomowiło się na dobre w analizie Księgi Koheleta. Cierpi jednak na podstawowy problem braku poparcia w tekście.

Przeanalizujemy fragment Koh 8,11–14, w którym najczęściej badacze dostrzegają cytat¹⁴. Mówi się w nim tak: *Ponieważ wyroku nad czynem złym nie wykonuje się zaraz, dlatego serce synów ludzkich bardzo jest skore do czynów złych; zwłaszcza że grzesznik czyni źle stokrotnie, a jednak długo żyje. Chociaż ja również i to poznałem, że szczęści się tym, którzy Boga się boją, dlatego że się Go boją. Nie szczęści się zaś złoczyńcy, i podobny do cienia, nie przedłuża on swych dni, dlatego że nie ma w nim bojaźni wobec Boga. Jest marność, która się dzieje na ziemi: są sprawiedliwi, którym się zdarza to, na co zasługują grzesznicy, a są grzesznicy, którym się zdarza to, na co zasługują sprawiedliwi. Rzekłem: I to jest marność. Zawarte w centrum tego wywodu zdanie – ...szczęści się tym, którzy Boga się boją, dlatego że się Go boją. Nie szczęści się zaś złoczyńcy,*

¹⁴ Twierdzą tak np. cytowani wyżej Gordis, Murphy i Whybray.

i podobny do cienia, nie przedłuży on swych dni, dlatego że nie ma w nim bojaźni wobec Boga – rzeczywiście na pierwszy rzut oka nie pasuje do całości, tworząc napięcie z generalnym przesłaniem, jakim jest zakwestionowanie zasady retribucji, boskiej odpłaty. Stąd badacze chętnie widzą tu cytat tradycyjnego powiedzenia mądrościowego. Jednak interpretacji tej przeczy wprowadzenie Koheleta, który twierdzi, że jest to jego osobiste poznanie i doświadczenie: *Chociaż ja również i to poznałem, że...* Całość wywodu wcale nie musi sobie przeczyć i w moim przekonaniu spójnie rozwija refleksję mędrca o tym, że Boża odpłata istnieje, ale nie działa tak prosto i automatycznie, jak się na ogół twierdzi. Kohelet nie obala tu samej zasady boskiej odpłaty, ale pokazuje, że działa ona inaczej niż opisuje to tradycyjna mądrość. Nie jest automatyczna czy natychmiastowa, co sprawia, że czasem wydaje się, jakby jej nie było. Mimo to mędrzec twierdzi, że dostrzega jej ślady w świecie. Bóg działa według niej, ale w sobie tylko wiadomy sposób. Próba wydzielenia tu cytatu, przeciwnego myśli Koheleta, jest więc sprzeczna z explicite wyrażoną intencją autora – *ja poznałem, że...* – i spłaszcza myśl mędrca do poziomu jednowymiarowego.

Wydaje się, że można próbować obronić słabszą wersję koncepcji cytatów, mianowicie taką, że Kohelet nie tyle cytuje, ale luźno przywołuje znane czy zasłyszane opinie innych, konkretnie dla wyrażenia różnych punktów widzenia. W takim ujęciu Kohelet wymieniałby różne stanowiska, aby przeszukiwać zasoby wiedzy i doświadczeń ludzkich w poszukiwaniu właściwej odpowiedzi. Wielu egzegetów przychyli się, jeśli nie do koncepcji cytatu, to do dostrzegania w monologu Eklezjastesa kilku punktów widzenia. Sprzeczności w Księdze Koheleta mogą być postrzegane jako symptomy szerszego zagadnienia, jakim jest złożoność czy nieprzeniknioność świata.

5. Podsumowanie

Autor Księgi Koheleta, mędrzec i bezkompromisowy teolog, oscyluje nieustannie między perspektywą pozytywną i negatywną, optymistyczną i pesymistyczną, tradycyjną i progresywną. To niezdecydowanie widoczne jest już na poziomie literackim w poruszaniu się

pomiędzy poezją a prozą. Jeszcze inaczej ten niesprecyzowany charakter dzieła można ująć tak, że chce ono być jednocześnie i hebrajskie, i greckie. Jest zauważalny kontrast pomiędzy Księgą Przysłów a Księgą Koheleta, z których ta pierwsza reprezentuje tradycyjne nauczanie hebrajskiej mądrości, zaś druga zdradza klimat myślenia i pytań, jakie pojawiły się pod wpływem styku z hellenizmem. W zestawieniu z księgami Przysłów czy Mądrości Syracha Eklezjastes jawi się jako myśliciel zdecydowanie bardziej helleński, zaś w zestawieniu z Pyrronem z Elidy (sceptycyzm) czy współczesnymi mu Zenonem z Kition (stoicyzm) i Epikurem (epikureizm) – jako myśliciel zdecydowanie bardziej hebrajski. Widoczne jest w Księdze Koheleta napięcie wewnętrzne, formalne i treściowe, w usiłowaniu autora, by pozostać żydowskim, a równocześnie eksplorować kulturowo nowy świat idei.

To napięcie skutkuje licznymi kontradycjami w księdze. Jednak ani koncepcja glosy, ani cytatu nie rozwiązują problemu pozornych czy rzeczywistych sprzeczności obecnych w Księdze Koheleta. Obie cierpią na podobne „choroby”, jak subiektywizm czy brak jakiegokolwiek śladu potwierdzającego w samym tekście. Obie mają tendencję do ulegania pokusie nadawania znaczenia, a nie poszukiwania znaczenia całego dzieła czy jego fragmentu. Zewnętrzny dowodem ich eksplanacyjnej nieskuteczności i małej siły perswazyjnej może być to, że wśród badaczy nie ma powszechnie przyjętej zgody, co do któregośkolwiek z fragmentów wydzielanych jako glosa bądź cytat. Nie da się wskazać miejsca, co do którego badacze są zasadniczo zgodni, że jest to dopisek lub cytowanie¹⁵. Mimo to, ciągle oba podejścia swobodnie funkcjonują w obiegu interpretacyjnym Księgi Koheleta jako wygodne narzędzia do pozbywania się dostrzegalnych w filozofowaniu Eklezjastesa napięć. Uczni sięgający po te hipotezy często postrzegają Koheleta jako mędrca zasadniczo pozytywnego lub zasadniczo negatywnego, pomijając

¹⁵ Swoją drogą, niezwykle ciekawe jest to, że Księga Koheleta nie zawiera żadnych niepodważalnych cytatów ani aluzji do innych tekstów biblijnych oraz do filozoficznych tekstów greckich, pomimo że jest jedną z najmłodszych ksiąg w Biblii hebrajskiej i wpływ hellenizmu jest w niej ewidentny. Zawiera za to czytelne aluzje do treści odnajdywanych np. w starobabilońskim *Eposie o Gilgameszu*, dziele przynajmniej o tysiąc lat starszym.

fakt, że zestawianie sprzecznych poglądów jest być może centralnym zabiegiem obecnym w dziele, stanowiąc swoisty *modus operandi* mędrca Koheleta. W rozważaniu sprzeczności zawartych w dziele należy koniecznie wziąć pod uwagę naturę literatury mądrościowej, która jest zapisem mądrości gromadzonej nie tyle na drodze boskich objawień, co doświadczeń życiowych. A te bywają tak różne, jak różny jest los człowieka. W ujęciu mądrościowym, gdy stosujemy tę samą prawdę w różnych kontekstach, może ona działać nawet w przeciwnych kierunkach. Najlepszym przykładem są dwa aforyzmy zestawione obok siebie w Księdze Przysłów: *Nie odpowiadaj głupiemu według jego głupoty, byś nie stał się jemu podobnym. Głupiemu odpowiadaj według jego głupoty, by nie pomyślał, że mądry* (Prz 26,4–5). Innym przykładem z literatury mądrościowej niech będzie zestawienie postawy psalmisty, który raz mówi o sobie, że jest doskonale sprawiedliwy i niewinny (np. Ps 7,9), jest bez grzechu, bez zarzutu i bez winy (np. Ps 7,7–11; 18,21–24), jest nienaganny (np. Ps 26,1–2), zaś w innym kontekście dobitnie podkreśla swą grzeszność, winę, niesprawiedliwość i nieczystość (np. Ps 32,3–5; 38,4–6; Ps 51). Sprzeczności w Księdze Koheleta wydają się podobnie świadomym sposobem zestawiania różnych doświadczeń i okoliczności losu. Odzwierciedlają poszukiwanie przez mędrca sensu i celu w niezrozumiałym życiu, które z jego perspektywy kończy się definitywnie wraz ze śmiercią. Są wyrazem podążania różnymi ścieżkami, jak labiryntem, w celu odnalezienia rozwiązania zagadki świata. Są zapisem doświadczenia świata w jego różnorodności i nieokreśloności, a mówiąc dosadniej, w jego absurdalności. Są istotnym składnikiem dyskursu Koheleta. I najlepszym dowodem na to, że świat, a w nim człowiek są הַבַּיִת (*he-wel*). Eklezjastes, zamiast odzwierciedlać sekwencyjny układ swoich filozoficznych poszukiwań, komponuje dzieło, używając kontrastujących motywów, aby odtworzyć napięcia, z którymi mierzy się człowiek w upadłej rzeczywistości. Zatem, chociaż wysiłki zmierzające do pogodzenia niespójnych wniosków mogą być słuszne¹⁶,

¹⁶ Bardziej uzasadnionym podejściem do sprzeczności, od wydzielenia glos i cytatów, wydają się licznie podejmowane próby harmonizacji, choć te również

autor książki może celowo tworzyć kontradycje, chcąc opisać świat, ale nie ten wyobrażony i wymarzony, tylko ten rzeczywisty.

The Concepts of Gloss and Quotation as Incorrect Approaches to Contradictions in the Book of Ecclesiastes

Abstract: One of the key problems in the interpretation of the Book of Ecclesiastes are the apparent or real contradictions that appear in it. Commentators deal with them in very different ways, most often by trying to harmonize divergent maxims. Less often, they treat the book as a dialogue with an external or internal interlocutor. In the course of exegesis, two other concepts of removing contradictions from the book were developed: the concept of gloss and the concept of quotation. Both are popular in Poland and in world literature. In this article, I show that although they have become a part of the interpretation of the Book of Ecclesiastes, they do not provide a convincing explanation of this problem. I point out serious weaknesses in both concepts, and in conclusion I suggest a different approach (in my opinion, better embedded in the text) to contradictions in the Book of Ecclesiastes.

Keywords: Book of Ecclesiastes, Kohelet, Ecclesiastes, contradictions, glosses, quotations

Bibliografia

- Alter, Robert. 2010. *The Wisdom Books Job, Proverbs, And Ecclesiastes. A Translation with Commentary*. New York – London: W.W. Norton & Company.
- Auwers, Jean-Marie. 1998. “Problèmes d’Interprétation de l’Épilogue de Qohèlèt.” In *Qohelet in the Context of Wisdom*, edited by A. Schoors, 267–82. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 136. Leuven: Leuven University Press.
- Bartholomew, Craig. 2009. *Ecclesiastes*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Barton, George. 1971. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes*. London – New York: T&T Clark.
- Bickell, Gustav. 1884. *Der Prediger über den Wert des Daseins: Wiederherstellung des bisher zerstückelten Texts, Übersetzung und Erklärung*. Innsbruck: Wagner’sche Universitätsbuchhandlung.
- Bolin, Thomas. 2017. *Ecclesiastes and the Riddle of Authorship*. New York: Routledge.
- Browning Helsel, Philip. 2010. “Enjoyment and Its Discontents: Ecclesiastes in Dialogue with Freud on the Stewardship of Joy.” *Journal of Religion and Health* 49:105–16.

cierpią na „chorobę” czy „pokusę”, którą bywa siłowe uspojnianie stanowisk i poglądów.

- Brzegowy, Tadeusz. 1993. "Krytyka tradycyjnej mądrości w Księdze Koheleta." *Analecta Cracoviensia* 25:21–42.
- Brzegowy, Tadeusz. 1996. "Czy warto być uczciwym? Wskazania etyczne mędrca Koheleta." *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 49:221–30.
- Brzegowy, Tadeusz. 1999. "Jakiz pożytek odniesie człowiek z całego swego trudu? (Księga Eklezjastesa [Koheleta])." In *Mądrość starotestamentowego Izraela. Przysłowia, Hiob, Kohelet, Syrach, Księga Mądrości*, edited by S. Potocki et al., 100–60. Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 6. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Crenshaw, James. 2012. *Ecclesiastes: A Commentary*. The Old Testament Library. London: SCM Press.
- Dell, Katharine. 1994. "Ecclesiastes as Wisdom: Consulting Early Interpreters", *Vetus Testamentum* 44:301–29.
- Eilstein, Helena. 2005. "Czytając Koheleta." *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 14:7–26.
- Ellermeier, Friedrich. 1963. "Das Verbum *hws* in Koh 2,25: Eine exegetische, auslegungsgeschichtliche und semasiologische Untersuchung." *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 75:197–217.
- Filipiak, Marian. 1974. "Struktura Księgi Koheleta. Opinie egzegetów." *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 21:5–13.
- Filipiak, Marian. 1975. *Struktura i doktryna Księgi Koheleta*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Fohrer, Georg. 1965. *Introduction to the Old Testament*. Translated by D. Green. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Forti, Tova. 2005. "The Fly and the Dog. Observations on the Ideational Polarity in the Book of Qoheleth." In *Seeking Out the Wisdom of the Ancients. Essays Offered to Honor Michael V. Fox*, edited by R.L. Troxel et al., 235–55. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Fox, Michael. 1980. "The Identification of Quotations in Biblical Literature." *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 92:416–31.
- Fox, Michael. 1989. *Qohelet and His Contradictions*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 71. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Fox, Michael. 1999. *A Time to Tear Down and a Time to Build Up: A Rereading of Ecclesiastes*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Galling, Kurt. 1932. "Kohelet-Studien." *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 50:276–99.
- Gordis, Robert. 1939. "Quotations in Wisdom Literature." *Jewish Quarterly Review* 30:123–47.
- Gordis, Robert. 1949. "Quotations as a Literary Usage in Biblical, Oriental and Rabbinic Literature." *Hebrew Union College Annual* 22:157–219.
- Gordis, Robert. 1968. *Koheleth – The Man and His World: A Study of Ecclesiastes*. New York: Schocken Books.

- Graetz, Heinrich. 1871. *Kohélet, oder der Salomonische Prediger. Übersetzt und kritisch erläutert*. Leipzig: C.F. Winter.
- Gregorius Thaumaturgus, *Metaphrasis in Ecclesiasten Salamonis* (Gregorius Thaumaturgus). 1837. "Metaphrasis in Ecclesiasten Salomonis." In *Patrologiae cursus completus, series graeca*, edited by Jacques-Paul Migne, 10:987–1018. Turnholti: Brepols.
- Haupt, Paul. 1905. *Koheleth oder Weltschmerz in der Bibel. Ein Lieblingsbuch Friedrichs des Grossen, Verdeutsch und Erklärt*. Leipzig: J.C. Hinrich.
- Hengstenberg, Ernst. 1860. *Commentary on Ecclesiastes: With Other Treatises*. Translated by D.W. Simon. Philadelphia, PA: Smith, English & Co.
- Hertzberg, Hans. 1972. *Der Prediger. Das Buch Esther*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Jarick, John. 1990. *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes*. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Jastrow, Morris. 1919. *A Gentle Cynic. Being a Translation of the Book of Koheleth, known as Ecclesiastes, Stripped of Later Additions. Also Its Origin, Growth, and Interpretation*. Philadelphia, PA – London: J.B. Lippincott.
- Kohn, Eli. 2021. "Approaches to the Contradictions in Kohelet." *Biblica et Patristica Thoruniensia* 14:369–81.
- Loader, John. 1979. *Polar Structures in the Book of Qohelet*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 148. Berlin: de Gruyter.
- Loader, John. 1986. *Ecclesiastes*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Lohfink, Norbert. 2003. *Qoheleth. A Continental Commentary*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Longman, Tremper, III. 1998. *The Book of Ecclesiastes*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Majewski, Marcin. 2014. "Kohelet: najtrudniejsza księga Biblii." In *Misterium Słowa. Modlitwa*, edited by D. Czaicki, 161–70. Kraków: Wydawnictwo św. Jana Pawła II.
- Marcus, Paul. 2000. "The Wisdom of Ecclesiastes and Its Meaning for Psychoanalysis." *Psychoanalytic Review* 87:227–50.
- Murphy, Roland. 1990. "The Sage in Ecclesiastes and Qoheleth the Sage." In *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, edited by J.G. Gammie et al., 263–71. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Murphy, Roland. 1992. *Ecclesiastes*. The Word Biblical Commentary 23A. Dallas, TX: Word Books.
- Ogden, Graham. 2007. *Qoheleth*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Osborne, Grant. 2006. *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- Palm, Johannes van der. 1784. *Ecclesiastes philologic et critice illustratus*. N.p.: S. en. J. Luchtmans.
- Perry, Theodore. 1993. *Dialogues with Kohelet: The Book of Ecclesiastes. Translation and Commentary*. University Park, PA: The Pennsylvania University Press.

- Potocki, Stanisław. 1973. "Księga Koheleta." In *Wstęp do Starego Testamentu*, edited by L. Stachowiak, 697–711. Poznań: Pallottinum.
- Rudman, Dominic. 2001. *Determinism in the Book of Ecclesiastes*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 316. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Salzer, Gary. 2001. *Vain Rhetoric: Private Insight and Public Debate in Ecclesiastes*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 327. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Schoors, Antoon. 1992. *The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of the Language of Qoheleth*. Orientalia Lovaniensia Analecta 41. Leuven: Peeters.
- Schoors, Antoon. 2000. "Księga Koheleta czyli Eklezjastesa." In *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, edited by W.R. Farmer, polish edition W. Chrostowski, 771–80. Warszawa: Verbinum.
- Schwiehorst-Schönberger, Ludger. 1997. *Das Buch Kohelet: Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 254. Berlin: de Gruyter.
- Schwiehorst-Schönberger, Ludger. 2011. *Kohelet*. 2nd ed. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Seow, Choon Leong. 1997. *Ecclesiastes*. Anchor Bible 18C. New York: Doubleday.
- Siegfried, Carl. 1898. *Prediger und Hoheslied*. Handkommentar zum Alten Testament 2/3.2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Starowieyski, Marek. 2017. "Księga Eklezjastesa w starożytności chrześcijańskiej." *Warszawskie Studia Teologiczne* 30:270–305.
- Synowiec, Juliusz. 1990. *Mędracy Izraela, ich pisma i nauka*. Kraków: WSD oo. Franciszkanów.
- Szamocki, Grzegorz. 2009. "Boża odpłata według Koheleta." *Studia Gdańskie* 25:77–99.
- Tyloch, Witold. 1994. *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Whybray, Norman. 1981. "The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes." In *Congress Volume: Vienna 1980*, edited by J.A. Emerton, 435–51. Supplements to Vetus Testamentum 32. Leiden: Brill.
- Zawiszewski, Edward. 1997. *Księgi dydaktyczne Starego Testamentu. Wstęp szczegółowy i egzegeza wybranych tekstów*. Pelplin: Bernardinum.
- Zer-Kavod, Mordechai. 1973. "קהלת (Kohelet)." In *דעת מקרא חמש מגילות*. Jerusalem: Mossad HaRav Kook.
- Zimmermann, Frank. 1973. *The Inner World of Qohelet*. New York: Ktav.