

Marcin Majewski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

marcin.majewski@upjp2.edu.pl

ORCID: 0000-0002-4362-4812

<https://doi.org/10.12775/BPTh.2024.023>

17 (2024) 4: 445–465

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

Próba nowego spojrzenia na problematykę wokół słowa „Kohelet”

Towards a New Understanding of the Word “Qohelet”

Streszczenie. Księga Koheleta stawia przed czytelnikiem wiele zagadek i choć jest komentowana już od ponad 2000 lat, ciągle na niektóre z nich nie mamy jednoznacznej odpowiedzi. Jedną z nich jest samookreślenie się autora jako „Kohelet”. Słowo to, nieobecne w żadnej innej księdze biblijnej i pozabiblijnej tamtych czasów, bywa różnie interpretowane. Popularne dziś interpretacje wiążą je z mędrcem piszącym swe dzieło w czasach ptolemejskich i jego aktywnością. Celem artykułu będzie przebadanie występowania i znaczenia słowa „Kohelet” oraz weryfikacja założenia, że dotyczy ono właściwego, anonimowego autora dzieła. W trakcie analizy okaże się, że „Kohelet” to nie jest (auto)określenie dla autora rozważań zebranych w księdze, ale zawołowane i niebezpieczne nawiązanie do wyjątkowej funkcji króla Salomona, opisanej zwłaszcza w 1 Krl 8. Mimo żeńskiej formy słowa *qōhelet*, w księdze wypowiada się mężczyzna. Żeński czasownik w Koh 7,27 należy uznać za błąd skryby i poprawić według wzorca z Koh 12,8.

Abstract. The Book of Ecclesiastes poses numerous complex puzzles for the reader, and although it has been commented on for over 2,000 years, some questions still remain unanswered. One of them is the self-identification of the author as “Qohelet”. This term, absent from any other biblical or extra-biblical book of that time, has been interpreted differently. Contemporary interpretations often associate it with a sage writing his work during the Ptolemaic period and his intellectual activity. The aim of this article is to examine the occurrence and meaning of the word “Qohelet” and to verify the assumption that it refers to the actual, anonymous author of the work. During the analysis, it will turn out that “Qohelet” is not a (self-)designation for the actual author of the reflections collected in the book, but a veiled and indirect reference to the unique function of King Solomon, described especially in 1 Kings 8. Despite the feminine form of the word *qōhelet*, the book is spoken by a man. The feminine verb in Eccl 7:27 should be considered a scribal error and corrected according to the pattern in Eccl 12:8.

Słowa kluczowe: Księga Koheleta, Kohelet, Eklezjastes, Salomon.

Keywords: Book of Ecclesiastes, Qohelet, Ecclesiastes, Solomon.

Wstęp

Księga Koheleta to – zdaniem Roberta Altera (2010, 259) – najbardziej osobiwa księga Biblii hebrajskiej i trudno się z nim nie zgodzić. Jej prowokacyjny ton i kontrowersyjne wnioski w kwestiach człowieka, świata i Boga zawsze przyciągały uwagę badaczy i czytelników Pisma świętego. Kohelet stawia bardzo aktualne – ale jak się okazuje także bardzo starożytne – pytanie o wartość i sens życia, a odpowiedzi szuka tworząc syntezę własnych obserwacji oraz myśli przekazanych przez współczesną mu tradycję religijną i filozoficzną.

Księga jest trudna do jednoznacznego odczytania, stwarza też wiele możliwości interpretacyjnych, o czym świadczą choćby rozliczne, czasem rozbieżne czy wręcz wykluczające się odczytania tego wyjątkowego tekstu. Uwagę badaczy przyciąga negatywny język, niejednoznaczna pozycja Boga w dziele, użycie zagadkowego pseudonimu, liczne sprzeczności w księdze, kwestia datowania i kontekstu pracy, problemy z określeniem jej gatunku literackiego i wyznaczeniem jej struktury, czy wreszcie powód włączenia do kanonu Biblii. Wszystkie te zagadnienia są żywo do dziś dyskutowane. Jedną z takich zasadniczych kwestii spornych jest samo słowo „Kohelet”, tworzące tytuł księgi w Biblii hebrajskiej i będące jednocześnie imieniem głównego bohatera, mędrca wypowiadającego się na jej kartach.

Termin *qôhelet* i jego użycie w księdze stanowi lingwistyczną zagadkę (Brzegowy 2007, 167). Nierozstrzygnięte jest jego znaczenie, zaskakujący jest jego *żeński sufiks*, niejednoznaczne jest jego wykorzystanie w tekście hebrajskim, wreszcie badacze nie są zgodni, czy jest to imię własne, przydomek, pseudonim, funkcja społeczna czy zawód. W niniejszym artykule chciałbym przeanalizować ten termin uważnie, dokonać ewaluacji dotychczasowych prób jego interpretacji i zaproponować własną hipotezę w kwestii znaczenia i używania tego słowa w Biblii. Posłużę się w tym celu klasycznymi w biblistyce metodami egzegezy historyczno-krytycznej (interpretacji tekstu w jego historycznym usytuowaniu, w świetle literackich i kulturowych konwencji czasów jego powstania), jak badania tekstualne, lingwistyczne, literackie i kulturowe.

1. Tytuł księgi

Tytuły ksiąg biblijnych Starego Testamentu można zebrać w 3 kategorie: a) tytuły zaczerpnięte z pierwszych słów księgi i jakoś nawiązujące do jej treści (np. Księga Rodzaju = hebr. בראשית; Księga Liczba = hebr. במדבר; Księga Przysłów = hebr. משלי שלמה), b) tytuły wskazujące na domniemanego autora lub głównego bohatera księgi (np. księgi prorockie, Hi, Ezd, Neh, Est), c) tytuły określające zawartość księgi (np. Ps, Pnp, Krn). W Biblii hebrajskiej Księga Koheleta zaczyna się od słów דברי קהלת (*dibrê qôhelet*), czyli „Słowa Koheleta”, co zakłada, że zawiera powiedzenia i naukę niejakiego „Koheleta”. Taki też nosi tytuł, czasem skrącany do samego słowa „Kohelet”. Termin ten pojawia się jako drugi w tekście hebrajskim i już w starożytności stanowił samodzielny tytuł dzieła, o czym zaświadcza m.in. Orygenes i Hieronim. Tak jest też ono oznaczane w hebrajskich krytycznych wydaniach Biblii: *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (red. Elliger i in., 1997, *ad locum*) i *Biblia Hebraica Quinta. Megilloth* (red. Schenker i in., 2004, *ad locum*).

W omawianej księdze imię przemawiającego (bez rozstrzygania na razie czy jest to imię własne czy funkcja) to *qôhelet*. Mówca identyfikuje się z tym imieniem pierwszoosobowo w Koh 1,12: „Ja, Kohelet...”. Jest ono częścią autoprezentacji mędrca i przemyślanej konstrukcji jego postaci. Pomimo kilku nawiązań do postaci Salomona w księdze, to właśnie imię „Kohelet” pozostaje jedynym określeniem autora zapisanych mądrości. To jakoś dystansuje go od osoby izraelskiego króla, syna Dawida i każe patrzeć na to imię jako specjalny konstrukt literacki na potrzeby dzieła literackiego. O jaką postać i jaką figurę tu chodzi? Co to imię oznacza i dlaczego występuje w formie żeńskiej? Dlaczego brak konsekwencji w stosowaniu jego rodzajnika oraz o czym świadczy niezgodność używanych w stosunku do niego czasowników? Przyjrzyjmy się temu terminowi i sposobom jego funkcjonowania w Biblii bliżej.

2. Analiza występowania słowa *qôhelet*

Termin *qôhelet* pojawia się jedynie w Księdze Koheleta, gdzie występuje siedem razy – w wierszach 1,1.2.12; 7,27; 12,8.9.10, a zatem trzy razy na początku, raz w środku i trzy razy na końcu księgi. Jest on imiesłowem czynnym (*participium activum*) rodzaju żeńskiego (żeński sufiks *-et*) w *qal* i to stanowi pierwszą trudność w jego zrozumieniu. Rodzaj żeński przyrostka jest o tyle zaskakujący, że

desygnat odnosi się zapewne do postaci płci męskiej – powinien zatem brzmieć *qōhēl* (קהל). Kolejne użycia terminu w księdze przynoszą kolejne trudności.

a) Koh 1,1

דברי קהלת בן דוד מלך בירושלם

Słowa **Koheleta**, syna Dawida, króla w Jerozolimie¹.

W otwierającym księgę wierszu 1,1 termin *qōhelet* jest uzupełniony o określenie rodzaju męskiego – „syn Dawida” – choć słowo *bēn* (בן) „syn, potomek” bywa w hebrajskim używane także na określenie dziecka bez rozróżniania płci, jak jest np. w Rdz 31,17 (szerzej Piel 2003, 47n). Podobnie w kolejnym wersecie (1,2) czasownik jest w formie męskiej „powiedział Kohelet” (*ʾāmar qōhelet*). Słowo *qōhelet* jest zestawiane z formami rodzaju męskiego w sześciu z siedmiu przypadków jego wystąpienia. Jedynym zastanawiającym wyjątkiem jest Koh 7,27, gdzie forma *qōhelet* jest połączona z czasownikiem rodzaju żeńskiego – *ʾāmerāh qōhelet*, dosł. „powiedziała Kohelet” (zob. poniżej).

Na podstawie określenia „syn Dawida” oraz kolejnych sugestii w księdze – „Byłem (lub jestem) królem nad Izraelem w Jerozolimie” (Koh 1,12) czy twierdzeń o posiadanym bogactwie (Koh 2,4–9) i nadzwyczajnej mądrości (Koh 1,16) – narratora już w starożytności utożsamiono z Salomonem. Choć jest spora grupa biblistów, zwłaszcza z kościołów ewangelikalnych, którzy uważają te informacje za historycznie wiarygodne i bronią salomonowego autorstwa Księgi Koheleta, większość badaczy widzi tu popularny w czasach biblijnych zabieg pseudonimii, a samą księgę datuje na IV–II w przed Chr. (szerzej np. Lauha 1978, 3n; Lohfink 1999, 7–8; Delsman 2000; Holmstedt 2017, 33–45; Keffer 2022, 22n). Werset pierwszy jest wstępem redaktora (tak większość badaczy) lub retrospektywnym ujęciem dzieła przez samego autora (tak Fox 2004, 82–83) i tworzy inkluzję z zamykającym księgę odredaktorskim epilogiem (Koh 12,9–14). Zbudowany jest na wzorcu zaczerpniętym, jak się wydaje, z Księgi Przysłów:

Prz 1,1: משלי שלמה בן דוד מלך ישראל

Przysłówia Salomona, syna Dawida, króla Izraela.

Koh 1,1: דברי קהלת בן דוד מלך בירושלם

Słowa Koheleta, syna Dawida, króla w Jerozolimie.

¹ Tłumaczenie cytowanych tekstów biblijnych własne, chyba, że zaznaczono inaczej.

Podobieństwo jest tu widoczne nie tylko na poziomie struktury i słownictwa, ale też w fakcie, że żaden inny „syn Dawida” nie jest wymieniony w tytule ksiąg biblijnych. Użycie nieznanego dotąd, enigmatycznego imienia „Kohélet”, przy jednoczesnym braku bezpośredniego i jasnego powołania się na Salomona (jego imię nie pada w Księdze Kohéleta ani razu, w przeciwieństwie do Księgi Przysłów), pozwala autorowi dzieła zdystansować się od prostych identyfikacji i wejść z czytelnikiem w swego rodzaju grę konwencją literacką. Skoro słowo בֶּן *bēn* oznacza nie tylko bezpośredniego syna, ale każdego kolejnego potomka, to dzieckiem Dawida władającym Jerozolimą może być każdy potomek dawidowy w linii królewskiej. Ten fakt plus tajemnicze imię „Kohélet” tworzą zamierzoną sytuację nieuchwytniej tożsamości autora, który może być którymś z kolejnych królów Jerozolimy, może być bogatym nauczycielem, sceptycznym filozofem lub nonkonformistycznym mędrcom – albo żadnym z nich.

b) Koh 1,2

הבל הבלים אמר קהלת הבל הכל הבל

Ulotne, jakże ulotne, stwierdził **Kohélet**, ulotne, jakże ulotne. Wszystko jest ulotne².

Po redakcyjnym wstępie (Koh 1,1) właściwa treść księgi rozpoczyna się od przywołania słynnej maksymy, z której dzieło to jest najlepiej znane – w jej pełnej, koncentrycznej formie. Słowo *qōhelet* jest tu w centrum, a zdanie spięte jest zewnętrzną ramą słowa *hebel*; otacza go też powtarzająca się fraza הבל הבלים. Imię mędrca jest tu przywołane w trzeciej osobie, z towarzyszącym męskim czasownikiem. Niemal identycznie brzmi zakończenie dzieła Kohéleta w 12,8 (12,9–14 to epilog redaktora/ów), z tym, że tam formuła jest przytoczona w krótszej wersji. Oba wersety tworzą więc obramowanie Księgi Kohéleta. Różnica wobec frazy z Koh 12,8 jest taka, że tu temat ulotności i znikomości wszystkiego poza Bogiem jest dopiero wprowadzony, jest nowy i zaskakujący, podczas gdy w 12,8 będzie on podsumowaniem nauczania mędrca. Nutę uniwersalności wzmacnia pojawiające się tu słowo „wszystko” (כֹּל *kōl*). Jest to najczęściej używane słowo

² Pomysł na przetłumaczenie frazy הבל הבלים jako „ulotne, jakże ulotne” zaczerpnięto z Biblii Ekumenicznej (*Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Przekład Ekumeniczny z języków oryginalnych*, Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 2018), gdzie Księgę Kohéleta z hebrajskiego tłumaczył ks. prof. Krzysztof Bardski.

w Księdze Koheleta. Na 222 wersety tworzące dzieło, aż 91 zawiera to słowo. Kohelet obejmuje refleksję sens i znaczenie „całego” życia pod słońcem.

c) Koh 1,12

אני קהלת הייתי מלך על ישראל בירושלם

Ja, **Kohelet**, byłem królem nad Izraelem w Jerozolimie.

To jedyny raz w księdze, gdzie narrator używa określenia *qōhelet* w stosunku do siebie samego. Pozostałe przypadki mówią o nim w ten sposób w 3 osobie. Zdanie jest bardzo zagadkowe. Narrator przedstawia się jako „Kohelet” i mówi, że był królem Izraela i panował w Jerozolimie. Żadnego króla izraelskiego o takim imieniu nie znamy. Nie zdarzyła się też w Izraelu sytuacja, że ktoś był królem państwa, a w jakimś momencie przestał nim być, żyjąc dalej. To potwierdza, że mamy do czynienia z jakiegoś rodzaju grą literacką, celowo wprowadzonym enigmatycznym pseudonimem, który – pomimo kilku sugestii łączących go z Salomonem – odrywa tę postać od łatwych utożsamień. Być może jest to król, być może nie; być może jest to Salomon, być może nie. Kohelet twierdzi, że jest lub był królem. Obserwując jednak niesprawiedliwość i zło, okazuje się być obserwatorem niezaangażowanym i niechętnym do jakiegokolwiek wykorzystania swojego domniemanego stanowiska. Jako król zapewne mógłby zrobić wiele, aby zmniejszyć obserwowane dziejące się niesprawiedliwości, z pewnością więcej niż tylko obserwować i komentować. Jego dzieło brane w całości raczej kwestionuje władzę i sprawczość monarchii niż ją reprezentuje.

d) Koh 7,27

ראה זה מצאתי אמרה קהלת אחת לאחת למצא חשבון

Zobacz, co odkryłem – powiedziała **Kohelet** – jedno po drugim badając, aby znaleźć rozwiązanie.

Werset Koh 7,27 jest jedynym zastanawiającym wyjątkiem, gdzie termin żeński *qōhelet*, łączony zazwyczaj z formami rodzaju męskiego, tu jest uzgodniony z czasownikiem rodzaju żeńskiego: *’āmerāh qōhelet*, dosł. „powiedziała Kohelet”. Fraza stanowi krótkie wtrącenie narratora księgi lub sztuczny głos samego mędrca, który opisuje Koheleta w trzeciej osobie. Ponieważ zestawienie *qōhelet* z czasownikiem rodzaju żeńskiego jest tu wyjątkowe, niektórzy uważają formę czasownika za błąd (wynikający być może z nieuważnego uzgodnienia przez skrybę z żeńską formą *qōhelet*) i sugerują, aby poprawić frazę *’āmerā qōhe-*

let poprzez przeniesienie spółgłoski ה (he) z końca czasownika na imiesłów, jako jego rodzajnik (zob. Gordis 1955, 269; Murphy 1992, 74; Seow 1997, 264; Fox 2004, 86; Fredericks 2010, 63; Crenshaw 2013, 11). Proponowana forma zmiany wyglądałaby następująco: z קהלתה אמר na קהלתה אמר. Spółgłoska ה (he) uległaby tu jedynie przesunięciu z końca pierwszego wyrazu na początek drugiego. W tej sytuacji przy przewidywalnej punktacji otrzymamy frazę 'āmar haqôhelet – „Powiedział (ten) Kohelet” (jak w Koh 12,8). Ta zmiana zapewniłaby zgodność frazy z pozostałymi sześcioma zastosowaniami terminu qôhelet. Choć nie znalazła ona potwierdzenia w znanych manuskryptach hebrajskich księgi, to propozycja zmiany w Koh 7,27 wydaje się atrakcyjna i prawdopodobna. Po pierwsze, nie stanowi znacznej ingerencji w tekst. Po drugie, przy *scripto continua* (piśmie ciągłym) skryba miał do wyboru, czy rozdzielić wyrazy przed spółgłoską ה (he) czy po niej – wobec czego spółgłoska ה (he) mogła być dostawiona na końcu czasownika albo na początku imiesłowu. Jest prawdopodobne, że ze względu na żeńską formę imiesłowu skryba mógł błędnie wybrać żeńską formę czasownika. Po trzecie, Septuaginta potwierdza czytanie tu formy męskiej, używając rodzajnika w formie męskiej: εἶπεν ὁ Ἐκκλησιαστής (osobowe formy czasowników w języku greckim nie wskazują jednoznacznie na rodzaj). Po czwarte, forma z rodzajnikiem pojawia się w Koh 12,8 i może stanowić pierwotny poprawnie przepisany zdania. Taką też poprawkę sugeruje aparat krytyczny w *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1997, 1347) i *Biblia Hebraica Quinta*. Megilloth (2004, 201).

e) Koh 12,8

הבל הבלים אמר הקוהלת הכל הבל

Ulotne, jakże ulotne – stwierdził **Kohelet**. Wszystko jest ulotne.

Werset ten zamyka zasadniczą część Księgi Koheleta, tworząc z jej początkiem w Koh 1,2 czytelną inkluzję. Praktycznie powtarza wiersz 1,2, jedynie bez powtórzenia frazy הבל הבלים (zaledwie kilka manuskryptów syryjskich dodaje tę frazę, zapewne dla upodobnienia wiersza do Koh 1,2). Oba wersety spinają księgę klamrą kompozycyjną, co jednak nie oznacza automatycznie, że należy je czytać i rozumieć tak samo. O ile w Koh 1,2 czytelnik rozpoczynał przygodę zmagania się z niełatwym przesłaniem Koheleta, tak tu kończy ją znacznie bogatszy o wiele przemyśleń, odczuć i wniosków. Czytając księgę i analizując zawarte w niej problemy, pytania i dyskusje, autor i jego czytelnicy wyruszają w podróż mającą na celu badanie sprzeczności i paradoksów życia. Ta wymagająca wyprawa sprawia,

że podróżnik na końcu będzie inny niż na początku, gdyż po drodze odkrył, że jedynie słusznym wyborem postawy życiowej jest akceptacja nieodłącznie związanych z losem człowieka absurdów i paradoksów. Werset ten czytelnik może więc przeczytać i zrozumieć inaczej niż na początku.

Bardzo ciekawy jest tu przypadek formuły „powiedział Kohelet” (*’amar haqōhelet*). To jedyne miejsce, gdzie słowo *qōhelet* pisane jest z *waw* jako *mater lectionis* (*lenne scriptum*) oraz otrzymało rodzajnik określony ה (*ha*). Pojawienie się rodzajnika to główny argument tych, którzy widzą w słowie *qōhelet* nie tyle imię własne (te nie otrzymują z zasady rodzajnika określonego w języku hebrajskim), ale określenie funkcji lub urzędu. Jeśli powyżej przytoczona hipoteza o błędnym podziale wyrazów i w konsekwencji błędnym przyporządkowaniu spółgłoski ה (*he*) w Koh 7,27 jest słuszna, to w Koh 12,8 być może obserwujemy przykład dokonania poprawki w pierwotnie identycznej formule albo formułę oryginalnie właściwą. Złożenie *’amar haqōhelet* wygląda bowiem niemal identycznie, jak to w Koh 7,27, ale właśnie z przesuniętym ה (*he*) z końca pierwszego wyrazu na początek drugiego. Wygląda to tak, jakby skryba próbował skorygować rzekomy błąd wynikający z widocznej niezgody między podmiotem męskim a czasownikiem żeńskim. Jeśli tak jest, to termin *qōhelet* otrzymuje rodzajnik określony nie tylko tu, ale i w Koh 7,27.

Nie jest wykluczone, że skrócenie formuły początkowej z Koh 1,2 oraz użycie rodzajnika określonego w słowie *qōhelet* jest sygnałem wysłanym przez autora, aby nie czytać tych wersetów tak samo. Ten werset jest, jak wspomniano, syntezą różnych wątków myślowych przewijających się przez całą księgę, które prowadzą do wniosków wyciągniętych na jej końcu; jest podsumowaniem drogi, jaką czytelnik przebył z autorem. W ten sposób to, co zaczęło się jako wyraz pesymizmu i frustracji z powodu niezrozumiałych sprzeczności życia, kończy się jako stwierdzenie ich prawdziwości i pogodna akceptacja.

Porównując zatem wersety Koh 1,2 z 7,27 i 12,8 można dojść do wniosku, że termin *qōhelet* jest rzeczownikiem rodzaju męskiego, rzeczownikiem rodzaju żeńskiego albo neutralnym określeniem funkcji/urzędu, czyli, że głównym mówcą w Księdze Koheleta może być mężczyzna, może być kobieta lub nieokreślona osoba sprawująca pewien urząd. W obliczu sieci niejasności na tym etapie może to sugerować, że to zróżnicowanie jest zamierzone (tak np. Ingram 2006, 85). Jednak kolejne miejsca zastosowania terminu wskazują, iż nietypową formę z Koh 7,27 należy uznać za błąd skryby.

f) Koh 12,9

ויתר שהיה קהלת חכם עוד למד דעת את העם ואזן וחקר תקן משלים הרבה

Poza tym, że Kohélet był mędrce, uczył lud wiedzy, rozważał i badał oraz uporządkował wiele przysłów.

Po inkluzji zamykającej zasadniczą część Księgi Kohęleta (Koh 12,8), pojawia się zakończenie (Koh 12,9–14), które zdaniem większości badaczy należy do warstwy wtórnej – jest epilogiem dodanym przez redaktora/ów, podobnie jak tytuł księgi w Koh 1,1. Redaktor przedstawia tu Kohęleta już nie jako króla, jak to był na początku dzieła, ale jako mędrca (חכם), który prowadzi szeroki wachlarz aktywności naukowych i edukacyjnych.

Litania czasowników, która się tu pojawia, a której podmiotem jest Kohélet – „był”, „rozważał”, „badał”, „porządkował” – wyrażona jest czasownikami rodzaju męskiego, znów, jak trzykrotnie w rozdziale pierwszym. Także przymiotnik „mądry” (tu, zgodnie z logiką języka hebrajskiego, tłumaczony jako rzeczownik „mędrzec”) jest w formie męskiej. To wskazuje, że wyjątkowa forma żeńska czasownika w Koh 7,27 jest błędem skryby. Jest to bardziej prawdopodobne niż przyjęcie, iż forma wprowadzona tylko tutaj jest zabiegiem celowym dla rozmycia identyfikacji pseudonimu „Kohélet”.

g) Koh 12,10

בקש קהלת למצא דברי חפץ וכתוב ישר דברי אמת

Kohélet starał się znaleźć słowa przyjemności i szczerze napisać słowa prawdy.

Do katalogu czynności z Koh 12,9, jakich podejmuje się w życiu mędrzec Kohélet, redaktor dodaje kolejne: poszukiwanie słów i zdań, które przyniosą przyjemność oraz takich, które najlepiej wyrażą prawdę. Tu znów czasownik (בקש) jest wyrażony w formie męskiej.

W analizowanym dwuwierszu (w. 9–10) Kohélet jest przedstawiony jako mędrzec, nauczyciel ludu, wnikliwy i aktywny badacz rzeczywistości, a wreszcie twórca i wydawca przysłów czy mądrościowych przypowieści, który swoje utwory opracowuje ze szczególną dbałością nie tylko o treść, ale i o piękno formy wypowiedzianych słów i zdań.

3. Możliwe interpretacje żeńskiej formy *qōhelet*

Powyższa analiza pokazuje, że mimo wyjątku w Koh 7,27, żeńska forma imiesłowu *qōhelet* ma za swój desygnat podmiot męski. Chodzi tu nie o rodzaj gramatyczny, ale syntaktyczny, wynikający z zastosowania form rodzaju męskiego. Chociaż większość komentatorów zauważyła specyfikę użycia imiesłowu żeńskiego w odniesieniu do postaci męskiej, niewielu się nad tą nieścisłością pochyla. Wśród tych, którzy to robią, nie ma zgody co do przyczyn tej niezgodności. Możliwych jest tu kilka interpretacji.

a) Rabini i skrybowie żydowscy uważali zasadniczo formę *qōhelet* za męską, zaś formę żeńską czasownika w Koh 7,27 wyjaśniali, odnosząc ją do „ducha” mędrca (חָכָם; zob. Iago-Peretz 2013, 133), który to wyraz w języku hebrajskim częściej przybiera postać rzeczownika żeńskiego.

b) Kilka propozycji wysunęli językoznawcy. Frank Zimmerman (1945–1946, 17–45) twierdził na przykład, że hebrajskie słowo *qōhelet* jest błędnym tłumaczeniem koniugacji G aramejskiego imiesłowu czynnego rodz. Męskiego w l. pojedynczej w stanie emfaticznym, który wyglądałby identycznie jak imiesłów czynny koniugacji G rodz. Żeńskiego w l. pojedynczej w stanie absolutnym. Sugeruje on, że aramejskim terminem byłoby *kānšāh*, którego wartość liczbową (= 375) jest dokładnie taka sama, jak spółgłosek imienia Salomona, *šlmh*. Sugestia jest interesująca, ale trudna do zweryfikowania i opiera się na wielu założeniach, przede wszystkim na tym, że aby numerologia mogła tu zadziałać prawidłowo, trzeba stworzyć inny rdzeń aramejski dla hebrajskiego słowa *qōhelet*. Inna propozycja językoznawcza wiązała hebr. קהלת z syriackim ܩܗܠܬ, który to czasownik oznacza „zredagować książkę, uważnie rozważyć” (Payne Smith 1903; reprint 1998, 491). Także ta hipoteza nie zyskała zwolenników. Jeszcze inaczej żeńską formę słowa *qōhelet* tłumaczyli Joüon i Muraoka, odpowiednio autor sławnej gramatyki języka hebrajskiego oraz jej tłumacz i rewizor. Badacze ci sugerują, że formy rodzaju żeńskiego w liczbie pojedynczej używane jako formy męskie mogą mieć odcień intensywności („intensive nuance”), podobnie jak to jest w języku arabskim (Joüon i Muraoka 1991, §89b). Jednak nie jest to spójne w całym bliższym języku hebrajskim.

c) Inna, znacznie bardziej rozpowszechniona hipoteza mówi, że imiesłów czynny rodzaju żeńskiego może niekiedy wskazywać na zawód lub tytuł piastowanego urzędu. Zdaniem badaczy, którzy tak twierdzą, tak jest w Ezd 2,55.57 = Ne 7,57.59. W okresie powygnaniowym poświadczane są określenia zawodowe

w formie żeńskiej, np. *sōferet* „pisarz” (Ne 7,57) czy *peḥā* „namiestnik, urzędnik” (2 Krl 18,24; Iz 36,9; Est 3,12; Ag 1,1.14; 2,21 itd.; KBSWS II, 15n). Termin *qōhelet* oznaczałby funkcję wyrażaną przez czasownik *qāḥāl* („gromadzić”) – a więc kogoś, kto zwołuje zgromadzenie, przewodniczy mu lub na nim przemawia. Tak zrozumieli termin tłumacze Septuaginty, interpretując hebr. *Qōhelet* jako Ἐκκλησιαστής (*Ekklēsiastēs*). Problem z tą hipotezą jest taki, że przykłady, na które powołują się badacze, są niejednoznaczne. Fragmenty z Ezd i Neh wydają się używać form z końcówką *-et* jako imiona własne, a nie funkcje. Zaś przykłady użycia słowa *peḥā* „urzędnik” dotyczą innej sytuacji gramatycznej (końcówki żeńskiej *-ā*, a nie *-et*).

d) Inni (np. Murphy 1992, xx; Delsman 2000, 17–18) powołują się na fakt, że w Biblii poświadczane są imiona z końcówką żeńską *-et* stosowane do mężczyzny, jak Alamet (1 Krn 7,8), Pocheret (Ezd 2,57) czy Soferet (Ne 7,57). W takim znaczeniu słowo „Kohélet” byłoby formą imienia własnego. Te żeńskie formy imion mogą odnosić się do zawodu matki lub zawodu przekazywanego w rodzinie, np. *sōferet* jako syn w rodzinie pisarzy. Imiona te można by było sklasyfikować jako neutralne. W Biblii hebrajskiej występuje także inny rzeczownik żeński, którego używa się w odniesieniu do mężczyzny: מְבַשֶּׂרֶת czyli „zwiastunka” (Iz 40,9).

e) Możliwa jest też hipoteza, iż jest to po prostu imię żeńskie. Wskazywałoby ono nie tyle na to, że autorką powiedzeń jest kobieta, ale raczej że autor posługuje się nim celowo, używa tej niespójności intencjonalnie. Celem takiego zabiegu byłby na przykład sarkazm czy satyra (teoria efektu literackiego, w których przeciwny pogląd jest przekazywany poprzez sarkastyczną niezgodę płci). Byłby to przejaw ironii właściwego autora dla ośmieszenia prezentowanych poglądów poprzez subtelną feminizację postaci.

f) Wreszcie można wysnuć hipotezę, iż żeńska forma słowa *qōhelet* jest swoistym nawiązaniem do uosobienia mądrości jako kobiety (hebr. *ḥōḵmā* – także rodzaju żeńskiego). W księgach mądrościowych Biblii dobrze znane jest wykorzystanie żeńskiego rodzaju rzeczownika „mądrość”, choćby w licznych personifikacjach mądrości jako pani, gospodyni, prorokini czy dzielnej niewiasty (por. np. Prz 8–9; Prz 31).

4. Znaczenie słowa *qōhelet*

Analiza występowania i specyfiki terminu *qōhelet* pomoże w ustaleniu jego znaczenia. Wśród badaczy dominuje opinia, że słowo *qōhelet* jest imiesłowem

czynnym w koniugacji *qal* od czasownika קָהַל *qāhāl*, który oznacza „gromadzić, zgromadzić, zebrać”, np. *Wyruszyli wszyscy Izraelici i jak jeden mąż zgromadzili się we wspólnotę od Dan aż do Beer-Szeby* (Sdz 20,1, forma *nifal*; por. też Wj 32,1; Kpł 8,4; Lb 1,18; Joz 18,1; Sdz 20,1; 2 Sm 20,14; 1 Krl 8,2; Ez 38,13 itd.; zob. KBSWS II, 148; HALOT II, 1080; BDB 874). W Biblii poświadczone są tylko dwie formy tego czasownika: bierno-zwrotna *nifal* („gromadzić się” lub „zostać zgromadzonym”) oraz kauzatywna przechodnia *hifil* („zgromadzić kogoś/coś”). Dobrze poświadczony jest także rzeczownik קָהָל *qāhāl*, który w Biblii oznacza „zgromadzenie”, np. do walki (Sdz 20,2; Ez 17,17), na sąd (Ez 16,40), ale przede wszystkim wskazuje na zgromadzenie Izraela, jako ludu Bożego, np. na pustyni (Wj 16,3), jako wspólnoty w różnych okolicznościach (1 Krl 8,14; 2 Krn 6,3; Ezd 10,8.14), czy wreszcie w celu sprawowania Bożego kultu (Ps 22,23; 35,18; Hi 30,28; Ezd 2,64 itd.; KBSWS II, 148n). W Biblii i pobiblijnym hebrajskim znany jest także rzeczownik קֶהִילָה *qehillā*, który oznacza „wspólnota”, „zgromadzenie” (Pwt 33,4; Neh 5,7) i który z czasem przybrał znaczenie wspólnoty religijnej, gminy czy lokalnej społeczności żydowskiej (pol. kahał). Imiesłów czynny *qōhelet* wskazywałby zatem na kogoś, kto wykonuje daną czynność lub pełni określoną rolę społeczną w zgromadzeniu (jak np. imiesłów *šōfēṭ*, dosł. „sędziujący”, to sędzia, a imiesłów *jōšēr*, dosł. „lepiący/tworzący (garnki)” to garncarz). Słowo *qōhelet* oznacza tu kogoś, kto zwołuje całą wspólnotę, jest jej przewodniczącym lub pełni inną ważną funkcję na takim zgromadzeniu, np. nauczyciela czy kaznodziei.

Tłumacze Septuaginty, którzy zwykle przekładali hebrajski rzeczownik *qāhāl* jako ἐκκλησία (*ekklēsia*) czyli „zgromadzenie”, słowo *qōhelet* zinterpretowali jako Ἐκκλησιαστής (*Ekklēsiastēs*). Słowo może oznaczać obywatela eklezji, czy to przywódcę czy członka zgromadzenia, ale już w starożytności zostało zinterpretowane zasadniczo jako „Kaznodzieja”, czyli przemawiający na zgromadzeniu. Tekst Wielkiego Midrasza do Księgi Koheleta (קהלת רבה – *Kohelet Rabba*) stwierdza, że imię mędrca Salomona brzmiało *Kohelet*, ponieważ jego monolog został wygłoszony przed zgromadzeniem קהל (zob. Iago-Peretz 2013, 133). Starożytna tradycja żydowska mówi też, że Ezdrasz i Wielkie Zgromadzenie (קהלה גדולה) zredagowali wiele starożytnych tekstów biblijnych pod Bożym natchnieniem. Przywódcę tego Zgromadzenia (קהלה) można nazwać קהלת. Raszi (raw Szlomo ben Icchak) twierdzi, że Salomona nazywano קהלת, ponieważ jego słowa były skierowane do קהל, Wielkiego Zgromadzenia, na którego czele stał później Ezdrasz (Seow 1997, 95–96; Salters 1997, 151; Iago-Peretz 2013, 134). Także św. Hieronim przekłada termin w tym duchu, jako *Concionator* („Kaznodzieja”; zob.

najnowsze wydanie krytyczne: Hieronimus, *Commentarius in Ecclesiasten*, wyd. 1959, komentarz do Koh 1,1, *ad locum*). To rozumienie jest też poświadczone u Melitona z Sardes czy Euzebiusza z Cezarei. Z greckiej Septuaginty i łacińskiej Wulgaty termin „Kaznodzieja” przeszedł do języków nowożytnych, gdzie często tłumaczy się słowo *qōhelet* jako niem. *der Prediger* (tak np. Marcin Luter 1563, repr. 2012, a za nim inne niemieckojęzyczne przekłady), fr. *Le Rassembleur* (niektóre z francuskojęzycznych wydań Biblii) czy ang. *the Preacher* (wiele z anglojęzycznych wydań Biblii). Stąd także wywodzi się polski tytuł książki w dawniejszych przekładach Biblii jako „Księga Kaznodziei”. Gesenius widzi w Kohelecie „tego, który przemawia do zgromadzenia publicznego” (Kautzsch 1910, 726), zaś np. Seow „tego, który zwołuje zgromadzenie”, „zbieracza” (1997, 97).

Wobec tej hipotezy, wiążącej słowo *qōhelet* ze zwołującym i/lub kaznodzieją na religijnym zgromadzeniu Izraela, badacze wysuwają kilka trudności. Przede wszystkim, nigdzie w księdze nie widać, aby autor refleksji posiadał tak wysoką rangę w społeczności Jerozolimy, żeby miał zwoływać i/lub przemawiać na głównym świątecznym zgromadzeniu Izraela (poza fikcyjnym utożsamieniem z Salomonem, które pojawia się w pierwszych dwóch rozdziałach, ale dalej zupełnie znika). Przeciwnie, jego nauczanie – zarówno jeśli chodzi o formę (gatunek), jak i przede wszystkim o treść – plasuje go na obrzeżach wspólnoty wiary, a nie w jej centrum. Przesłanie Koheleta nie wpisuje się w kontekst religijnego zgromadzenia wspólnoty wiary; autor o kulcie mówi wręcz jako o „ofiarach głupców” (Koh 4,17) a jego obraz Boga jest daleki od tego obecnego w psalmach czy księgach historycznych. Księga praktycznie nie zajmuje się sprawami kultu i świątecznych zgromadzeń ludu Bożego, co byłoby spodziewane, gdyby Kohelet pełnił tak ważny urząd. W dziele trudno jest dostrzec cechy nauk wygłaszanych na izraelskim zgromadzeniu religijnym, jest to raczej rodzaj greckiej diatryby (Filipiak 1975, 11–13; Synowiec 1997, 179; Tyloch 1994, 233; Szamocki 2009, 93) czy trafniej – fikcyjnej autobiografii królewskiej lub pseudonimicznego królewskiego testamentu, jakie spotykamy w literaturze Egiptu czy Akadu (Longman 1991; Dell 2000, 56; Middlemas 2007, 220; Gnanaraj 2017, 155). Co prawda, redaktor w epilogu książki mówi o Kohelecie jako tym, który „uczył lud wiedzy” (למד דעת את העם; Koh 12,9), ale nie chodzi tu, zdaniem badaczy, o Jerozolimę i jej świątynię, lecz o przekazywanie wiedzy w sensie ogólnym, np. poprzez aktywność pisarską lub o prowadzenie jakiejś niewielkiej szkoły czy nauczania w synagodze. Zdaniem egzegetów, najprawdopodobniej owo „zgromadzenie” jest zebraniem mędrców, akademią czy szkołą, jaką być może ma na myśli Syr 15,5 (np. Murphy 1992, 79; Blenkinsopp 1995, 58; Brzegowy 2007, 167). Kohelet

przedstawia się w księdze nie jako mówca na zgromadzeniu liturgicznym Izraela, ale jako myśliciel i mędrzec, znawca prawdziwej wartości rzeczy doczesnych.

Ze względu na te trudności z wyobrażeniem sobie Koheleta jako przewodniczącego czy kaznodziei na kultycznym zwołaniu ludu Izraela, na popularności zyskała interpretacja funkcji Koheleta jako „gromadzącego” czy „kolekcjonera” w sensie metaforycznym. W tym znaczeniu słowo wskazywałoby na kogoś, kto „zbiera”, czyli kolekcjonuje mądrość i wiedzę, ewentualnie zbiera i konfrontuje różne opinie, po czym rozstrzyga, która z nich jest trafniejsza. Księga Koheleta byłaby takim „zbiorem” opinii, kolekcją mądrościowych doświadczeń. Tak np. interpretują termin Brown, Driver i Briggs (1907, 875): „great collector (of sentences)”, Potocki (1993, 45): „człowiek, który podjął trud gromadzenia własnych doświadczeń życiowych”, Lioy (2008, 2): „an individual who gathered and evaluated opposing views” czy Bartholomew (2009, 104): „one who gathers material for education of the public”. Trwa debata na temat tego, czy termin *qôhelet* może odnosić się do gromadzenia rzeczy i idei, takich jak przysłowia, bogactwo czy mądrość, czy tylko do gromadzenia ludzi.

Uważna analiza każdego miejsca w Biblii, gdzie występują czasownik *qāhal* i rzeczownik *qāhāl* wskazuje jednoznacznie, że nigdzie w hebrajskim biblijnym terminy te nie odnoszą się do gromadzenia czegokolwiek innego, poza ludźmi (zob. Rdz 28,3; 48,4; Wj 16,3; 32,1; 35,1; Kpł 4,13; 8,3,4; Lb 1,18; 16,3,19; 17,7; 20,2,8; Pwt 4,10; 31,12,28; Joz 18,1; Sdz 20,1,2; 2 Sm 20,14; 1 Krl 8,2,14,22; 12,21; 1 Krn 13,5; 15,3; 29,1,10,20; 2 Krn 5,2,3; 11,1; 20,26; Ezd 2,64; 10,8; Ne 7,66; 13,1; Hi 11,10; 30,28; Ps 22,23,26; 35,18; 40,10; 107,32; 149,1; Jr 26,9; Lm 1,10; Ez 17,17; Mi 2,5; 38,7,13; Est 8,11). Wyjątkowo rdzeń może odnosić się do „zgromadzenia cieni”, czyli zmarłych po śmierci, jak w Prz 21,16, ale ciągle chodzi o gromadzenie osób, a nie rzeczy czy idei. Każde z miejsc biblijnych, gdzie pojawia się forma czasownika czy rzeczownika rdzenia *הקל*, wskazuje na gromadzenie się ludzi, ewentualnie całych skupisk osób jak szczepy czy narody – w różnych celach, np. sądowniczych, modlitewnych, kultycznych, wojennych, zaś zdecydowanie dominiuje kontekst zgromadzenia się ludu Bożego jako społeczności świętej, wspólnoty JHWH (wykaz wszystkich miejsc biblijnych czasownika i rzeczownika *הקל* zob. w Ben Yehuda 1951, 5806; Clines 2010, VII, 205; KBSWS II, 148n). Nie zawsze jest to zgromadzenie całego ludu czy zgromadzenie stricte kultyczne, ale zawsze jest to zebranie osób. Poza tym, gdyby imię „Zbieracz”, „Kolekcjoner” zostało nadane mędrcom przez redaktora w tym metaforycznym sensie, to mogłoby wskazywać na niską ocenę jego pracy (nie twórca, oryginalny myśliciel, tylko „zbieracz”), na pewien opór redaktora wobec upamiętniania dzieła tego mędrca.

Przyjmując więc rdzeń קהל jako źródłosłów terminu *qōhelet* trzeba założyć, że chodzi o gromadzenie ludzi, a nie idei (jak mądrość, wiedza, doświadczenia) czy rzeczy (jak przysłowia, powiedzenia czy bogactwo). Nie tylko w Biblii, ale i w misznaickim hebrajskim nie pojawia się rdzeń קהל wobec czynności „kolekcionowania czegoś”. Biorąc zaś pod uwagę powyżej wskazane zastrzeżenia i wątpliwości, co do związków „Koheleta” z kultycznym zgromadzeniem Izraela, badacze chętnie widzą tu kogoś, kto gromadzi wokół siebie niewielką społeczność uczniów. Blenkinsopp zauważa, że w ostatecznym rozrachunku w kontekście całej księgi „zwoływanie” Koheleta wskazuje nie tyle na liturgiczne, religijne zgromadzenie, ale bardziej na przekazywanie wiedzy grupie studentów (Blenkinsopp 1995, 58). „Kohelet” w tym ujęciu to ktoś, kto zbiera uczniów, adeptów mądrości w celu przekazania jej dalej. Jest nie tyle „Kaznodzieją”, ile „Nauczycielem”, który jako odważny i charyzmatyczny myśliciel w sposób całkiem naturalny gromadzi wokół siebie grono zwolenników i naśladowców. Jest to popularna wśród badaczy próba uzgodnienia danych językowych (idea „gromadzenia ludzi”) z danymi księgi, które wykluczają oficjalny kult w Jerozolimie.

Uczeni przedstawiali jeszcze inne opinie na temat tego, co mogłoby oznaczać słowo *qōhelet*, jednak ich głosy pozostały odosobnione. Wychodząc od spostrzeżenia, że termin ten jest imiesłowem w koniugacji *qal*, zaś czasownik *qāhal* nie występuje w Biblii w tej koniugacji (jedynie w formach pochodnych *nifal* oraz *hifil*), szukali jego źródłosłowa w innych językach semickich, jak arabski czy aramejski. Girdlestone (1871, 355), podążając za domniemanymi pokrewnymi słowami arabskimi, tłumaczył go jako „Pokutujący”. Delitzsch (1950, 644) proponował przekład „Stary mężczyzna”, wychodząc od arab. كهل (*kahula*), który oznacza „starszy”, „podstarzały”. Ullendorff wywodził termin *qōhelet* od aram. *qāhālā* i przełożył go jako „wojownik rzucający wyzwanie”, ewentualnie „dyskutant” (1962, 215). Próby te, jako nieprzekonujące, pozostały odosobnione.

5. Kohelet jako określenie szczególnej funkcji Salomona

Wszystkie powyżej wskazane hipotezy nt. słowa *qōhelet* zakładają konieczność pogodzenia jego znaczenia z obrazem autora księgi, jaki się z niej wyłania (nauczyciel, starzec, myśliciel zbierający doświadczenia i sentencje). Badacze mają tu na myśli „Koheleta” jako autora piszącego gdzieś w III lub II w. przed Chr., mędrca, który działał gdzieś na uboczu nurtu religijnego judaizmu okresu Drugiej Świątyni. Tymczasem wydaje się bardziej prawdopodobne, że określenie

qōhelet miało w przekonaniu autora dzieła wskazywać nie na niego samego, ale na Salomona, jako tego, który zwoływał i przewodniczył świętemu zgromadzeniu Izraela przed Bogiem w świątyni jerozolimskiej. W tej interpretacji imię „Kohelet” byłoby pseudonimem wymyślonym przez autora nie po to, by wskazać na siebie, ale dla autoidentyfikacji z Salomonem. Księgi Królewskie przedstawiają bowiem Salomona właśnie jako tego, który lud „gromadzi”, przewodniczy temu „zgromadzeniu” i na nim przemawia:

Wtedy też Salomon **zwołał** (*jaqhēl*, hifil od *qāhal*) starszyznę Izraela, wszystkich naczelników pokoleń, przywódców rodów Izraelitów, aby **zgromadzili się** przy królu Salomonie w Jerozolimie na przeniesienie Arki Przymierza Pańskiego z Miasta Dawidowego, czyli z Syjonu. **Zebrali się** (*wajjiqqāhālū*, nifal od *qāhal*) więc u króla Salomona wszyscy Izraelici w miesiącu Etanim, na Święto [Namiotów] przypadające w siódmym miesiącu. [...] Potem król się odwrócił i pobłogosławił całe **zgromadzenie** (*qehal*) Izraela. Całe zaś **zgromadzenie** (*qehal*) Izraela stało. (...) Następnie Salomon stanął przed ołtarzem Pańskim wobec całego **zgromadzenia** (*qehal*) izraelskiego i wyciągnąwszy ręce do nieba, rzekł... (1 Krl 8,1n.14.22; BT 5).

Rzeczownik *qāhāl* „zgromadzenie” pojawia się w tym rozdziale jeszcze w ww. 55 i 65. W sumie w rozdziale ósmym 1 Krl czasownik *qāhal* pojawia się dwa razy, zaś rzeczownik *qāhāl* aż 5 razy – za każdym razem w znaczeniu zgromadzenia całego Izraela na czele z Salomonem przed świątynią obecności JHWH. Zwołanie świętego zgromadzenia Izraela, błogosławienie temu zgromadzeniu, przewodniczenie uroczystościom dedykacji świątyni, składanie ofiar w imieniu zgromadzenia oraz wielka przemowa Salomona z tej okazji – chciałoby się powiedzieć „kazanie” – to wyjątkowe funkcje, jakie w Biblii związane są z tym właśnie królem. Z żadnym innym. Owszem, królowie na starożytnym Bliskim Wschodzie byli najwyższymi kapłanami (*pontifex maximus*) i powszechnie sprawowali funkcje kultyczne, ale w Biblii przywileje kapłańskie króla wobec religijnego zgromadzenia *qāhāl* zostają, wyjąwszy Dawida i Salomona, drastycznie okrojone i ograniczone. Już Saul jest oskarżany i ostatecznie odrzucony przez Boga za to, że złożył ofiarę całopalną (1 Sm 13,9–14), a jego rola jest wyraźnie podporządkowana roli proroków i kapłanów Boga (1 Sm 12,25). Późniejsi królowie także są w Biblii oskarżani o sprzeniewierzenie się Bogu, ilekroć sięgają po funkcje kultyczne w zgromadzeniu Izraela (2 Krl 11,19; Oz 7,3–7; 13,10–11). Świątynia jest domeną kapłanów, nie króla (1 Krl 11,18n). Zgodnie z rozporządzeniami Księgi Powtórzonego Prawa – spisanyymi zapewne po wygnaniu babilońskim, gdy w Judzie nie było już monarchii – król ma obowiązek podporządkować się Prawu strzeżonemu

przez kapłanów-lewitów (Pwt 17,18nn). Wyjątkowość króla Salomona na tym tle jest uderzająca, zwłaszcza jeśli chodzi o pełnienie roli arcykapłana kultu – przewodniczącego i głównego ofiarnika podczas zgromadzenia zjednoczonego Izraela wokół nowo wybudowanej świątyni jerozolimskiej. Wszystkie te funkcje: zwoływanie (*qāhal*) wspólnoty Izraela wokół Bożej obecności, przewodniczenie temu zgromadzeniu (*qāhāl*) oraz wygłoszenie na nim autorytatywnej przemowy pozwalają wysunąć hipotezę, iż pseudonim *qōhelet* w Księdze Koheleta nie dotyczy rzeczywistego jej autora czyli wypowiadającego się pod koniec I tysiąclecia przed Chr. mędrca, ale ma wskazywać na Salomona – jako kolejną niebezpośrednią wskazówkę identyfikacyjną. Wspomniano wyżej (zob. punkt 2), iż autor książki pozostawia kilka pośrednich i niejednoznacznych śladów autoidentyfikacji z Salomonem, zwłaszcza w początkowych partiach książki, np. Koh 1,12: *Ja, Kohelet, byłem królem nad Izraelem w Jerozolimie*. Określenie *qōhelet* byłoby kolejnym z takich wieloznacznych śladów sugerujących z jednej strony utożsamienie z Salomonem, a z drugiej dystansujące się od jednoznaczności.

Imię „Kohelet” służy jako zawołowane wskazanie postaci Salomona. Przyjmując ten przydomek, autor utożsamia się z Salomonem, mędrcem *par excellence*, zwłaszcza w pierwszych dwóch lub trzech rozdziałach (Longman 1991; 122; 1998, 7; Christianson 1998, 128). Przyjęcie tego pseudonimu miało być może upodobnić charakter (gatunek literacki) książki do fikcyjnych autobiografii królewskich, jak Kutejska Legenda Naram-Sina, która wykorzystuje konwencję literacką fikcji królewskiej. Ta babilońska kompozycja dydaktyczna sugeruje bezpośrednie związki z królem Naram-Sinem z Akadu, ale oczywiście nie została przez niego napisana. Jest formą literackiej pseudonimii i historycznej fikcji, w której identyfikacja z królem pełni kilka istotnych funkcji literackich. Podobnie, jak się wydaje, wygląda to w przypadku Księgi Koheleta, z tą różnicą, że zamierzona niejednoznaczność i nieznany dotąd pseudonim pozwalają autorowi i czytelnikom na zdystansowanie się od jednoznacznie historycznych uwarunkowań i skojarzeń.

Jeśli ta, wydawałoby się oczywista, hipoteza wiążąca określenie „Kohelet” nie tyle z rzeczywistym autorem dzieła, ale z królem Salomonem jako zwołującym i przewodniczącym *qēhal JHWH*, jest słuszna, to wszystkie badania, które próbują przypasować określenie *qōhelet* do autora tej wyjątkowej książki, są *bezowocne i z góry skazane na niepowodzenie*. Pseudonim, który jest zapewne autorskim neologizmem, nie dotyczyłby bowiem jego, ale byłby kolejną zawołowaną i „nie wprost” identyfikacją z wielkim izraelskim królem, uchodzącym za uosobienie mądrości i inicjatora izraelskiego kultu.

6. Imię własne czy określenie funkcji?

Badacze różnie rozumieją określenie *qōhelet*. Jedni widzą w nim właściwe imię autora dzieła, inni jego pseudonim, jeszcze inni przydomek rodowy odziedziczony po przodkach, większość wreszcie widzi tu funkcję czy tytuł pełnionego urzędu (zob. np. Seow 1997, 95–97). Na to ostatnie rozwiązanie wskazuje użycie imiesłowu czynnego; jak wyżej zaznaczono, jest to typowe dla hebrajskiego zastosowanie dla oznaczenia pełnionej funkcji czy urzędu. Do tego w 12,7 słowo *qōhelet* użyte jest z rodzajnikiem określonym, co wydaje się wykluczać imię własne. Jeśli poprawka w Koh 7,27 jest słuszna (zob. wyżej punkt 2.), to mielibyśmy aż dwa miejsca z wykorzystaniem rodzajnika określonego. Do tego dochodzi fakt, iż takie imię nie pojawia się nigdzie indziej w Biblii i poza nią. Biorąc to wszystko pod uwagę, wydaje się rozsądne założyć, że słowo *qōhelet* nie jest imieniem, lecz słowem oznaczającym funkcję w społeczności Izraela, kogoś, kto albo takie zgromadzenie zwołuje albo mu przewodniczy, albo do niego przemawia (tak Murphy 1992, xx; Schoors 1992, 30; Fox 2004, 3; Bartholomew 2009, 103; Fredericks 2010, 31; Bollhagen 2011, 7). Jednak nie chodziłoby tu o wskazanie społecznej roli, jaką cieszył się autor Księgi Koheleta, jak sądzi wielu komentatorów, ale o określenie specjalnej służby i prestiżowego obowiązku króla Salomona.

Wbrew temu, co piszą badacze, nie jest to funkcja, która z czasem stała się imieniem własnym (przywołuje się tu analogie z zawodami, które stały się nazwiskami, jak „Kowalski” czy tu lepiej „Kościelniak”). W moim przekonaniu należy wszystkie siedem przypadków wystąpienia terminu *qōhelet* w księdze odczytywać jako funkcjonalne określenie „mówiące”. Chodzi o Salomona w jego specjalnej roli Eklezjastesy, przewodniczącego i nauczającego Bożą Eklezję. Nie jest to nauczanie łatwe, ale stanowi w Biblii „moment konieczny” (Majewski 2014, 169) zwłaszcza dla tych, którzy nie doświadczają Boga w sposób opisany na innych kartach Pisma Świętego, a z drugiej strony doświadczają nierozstrzygalnej niepewności i niesprawiedliwości życia. W każdym z przypadków wystąpienia słowa *qōhelet* imię to jest znaczące i podkreśla wyjątkową odpowiedzialność Kaznodziei przed wspólnotą wiary.

Podsumowanie

Księga Kohéleta stawia przed czytelnikiem wiele niełatwych zagadek i choć jest czytana i komentowana już od ponad 2000 lat, ciągle na niektóre z nich nie mamy jednoznacznej odpowiedzi. Jedną z takich zagadek jest zaskakujące samo-określenie się autora dzieła jako „Kohélet”. To słowo, nieobecne w żadnej innej księdze Biblii i poza nią, bywa różnie rozumiane i interpretowane. Popularne dziś interpretacje wiążą je – trochę „na siłę” – z mędrcelem piszącym swe dzieło najpewniej w czasach ptolemejskich i jego aktywnością. Tymczasem wydaje się, że bliżej uchwycenia jego sensu są niektóre starożytne interpretacje, które wyłapały pierwszoplanowy sens tego neologizmu, widząc w nim odniesienie do roli, jaką w religijnej społeczności Izraela odegrał według Biblii król Salomon. „Kohélet” to nie jest (auto)określenie dla rzeczywistego autora rozważań zebranych w księdze, ale zawoalowane, niebezpośrednie nawiązanie do wyjątkowej funkcji króla Salomona, opisaney zwłaszcza w 1 Krl 8.

Bibliografia

Źródła:

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. Elliger i in., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1997.
Biblia Hebraica Quinta. General Introduction and Megilloth, ed. Schenker i in., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2004.
Hieronymus. *Commentarius in Ecclesiasten*, red. M. Adrien, Turnhout 1959. CCL 72: 247–361.

Opracowania:

- Alter, Robert. 2010. *The Wisdom Books: Job, Proverbs, and Ecclesiastes. A Translation with Commentary*. New York: W.W. Norton.
Bardski, Krzysztof (tłum). 1995. Św. Hieronim, Komentarz do Księgi Eklezjastesa. Biblioteka Ojców Kościoła 5, Kraków: Wydawnictwo m.
Bartholomew, Craig G. 2009. *Ecclesiastes. Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms*. Grand Rapids: Baker.
Ben Yehuda, Eliezer. 1951. *A Complete Dictionary of Ancient and Modern Hebrew*. Vol. 12. Jerusalem: Hemda and Ehud Ben Yehuda; Tel Aviv: La'am.
Blenkinsopp, Joseph. 1995. Sage, *Priest, Profet. Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press.

- Bollhagen, James. 2011. *Ecclesiastes*. Concordia Commentary. Saint Louis: Concordia.
- Brzegowy, Tadeusz. 2007. *Pisma mądrościowej Startego Testamentu*, Tarnów: Biblos.
- Christianson, Eric S. 1998. *A Time to Tell: Narrative Strategies in Ecclesiastes*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 280. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Clines, David J.A. 2010. *Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Crenshaw, James L. 2013. *Qoheleth: The Ironic Wink*. Studies on Personalities of the New Testament, Columbia: University of South Carolina Press.
- Delitzsch, Franz. 1950. *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Dell, Katharine J. 2000. *Get Wisdom, Get Insight: An Introduction to Israel's Wisdom Literature*. Macon: Smyth & Helwys Publishing.
- Delsman, Wilhelmus C. 2000. *Die Datierung des Buches Qoheleth: Eine sprachwissenschaftliche Analyse*. Nijmegen: Nijmegen University Press.
- Filipiak, Marian. 1975. *Struktura i doktryna Księgi Koheleta*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Fox, Michael V. 2004. *Ecclesiastes*. The JPS Bible Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Fredericks, Daniel C. 2010. *Ecclesiastes*. W: *Ecclesiastes & The Song of Songs*. Daniel C. Fredericks, Daniel J. Estes. *Apollos Old Testament Commentary*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Girdlestone, Robert. 1871. *Synonyms of the Old Testament: Their Bearing on Christian Doctrine*. London: Longmans, Green & Co.
- Gnanaraj, D. 2017. „Royal Autobiography and the ‘Anti-Royal’ Passages in Qoheleth: Some Observations.” *Torch Trinity Journal* 20: 155–167.
- Gordis, Robert. 1955. *Koheleth: The Man and His World*. New York: Jewish Theological Seminary of America.
- Holmstedt, Robert D., John A. Cook, Phillip S. Marshall. 2017. *Qoheleth: A Handbook on the Hebrew Text*. Waco: The Baylor University Press.
- Iago-Peretz, Frantz. 2013. *Qoheleth: The Theology of a Hebrew Philosopher*. Ephrata: Instituto Hebreo Espanol.
- Kautzsch, Emil F. 1910. *Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. E.F. Kautzsch, A.E. Cowley. Oxford: Oxford University Press.
- Keffer Arthur. 2022. *Ecclesiastes and the Meaning of Life in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lauha, Aarre. 1978. *Kohelet*. Biblischer Kommentar. Altes Testamen 19. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Lioy, Dan. 2008. *The Divine Sabotage: An Expositional Journey through Ecclesiastes*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock.

- Lohfink, Norbert. 1999. *Kohelet*. Neue Echter Bibel. Altes Testament 1. Würzburg: Echter Verlag.
- Longman, Tremper. 1991. *Fictional Akkadian Autobiography: A Generic and Comparative Study*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Longman, Tremper. 1998. *The Book of Ecclesiastes*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans.
- Luter, Martin. 2012. *Ecclesiastes Oder Prediger Salomonis*. Reprint of 1563 ed. Rarebooksclub.com.
- Machinist, Peter. 2014. *The Jewish Study Bible*. New York: Oxford University Press.
- Majewski, Marcin. 2014. „Kohelet – najtrudniejsza księga Biblii”. W: *Misterium Słowa. Modlitwa*, red. D. Czaicki, Kraków: Wydawnictwo św. Jana Pawła II, 161–170.
- Middlemas, Jill. 2007. „Ecclesiastes Gone ‘Sideways.’” *Expository Times* 118: 216–221.
- Murphy, Roland E. 1992. *Ecclesiastes*. Word Biblical Commentary, ed. David A. Hubbard, Glenn W. Barker. Waco: Word Books.
- Payne Smith, Robert. 1998. *A Compendious Syriac Dictionary founded upon the Thesaurus Syriacus*. Oxford: OUP 1903; reprint Winona Lake: Eisenbrauns.
- Piela, Marek. 2003. *Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach Starego Testamentu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Potocki, Stanisław. 1993. „Kohelet i jego dzieło.” *Roczniki Teologiczne* 40: 43–60.
- Salters, Robert B. 1997. „The Exegesis of Rashi and Rashbam on Qohelet”, w: Gilbert Dahan i in. (red). *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*. Paris: Peeters, 151–161.
- Schoors, Antoon. 1992. *The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of the Language of Qoheleth*. Orientalia Lovaniensia Analecta 41. Leuven: Peeters.
- Seow, Choon-Leong. 1997. *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 18C. New York: Doubleday.
- Synowiec, Juliusz S. 1997. *Mędrcy 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: Wydawnictwo Książka i Wiedza.
- Ullendorff, Edward. 1962. “The Meaning of קהלת.” *Vetus Testamentum* 12: 215–215.
- Zimmerman, Frank. 1945–1946. „The Aramaic Provenance of Qohelet.” *Jewish Quarterly Review* 36: 17–45.