

## EXISTUJE ,TO‘ LEPŠÍ A LZE JE NALÉZT? (KAZATEL 7,1–12)<sup>1</sup>

Filip Čapek

**DOES THE BETTER EXIST AND IS IT POSSIBLE TO FIND IT? (QOHELET 7,1–12):** The fundamental question permeating the book of Qohelet as such is concentrated on attainability of that what is good (hebr. *tōv*, טוב) for man in his/her existence defined as being ‘under the sun’ (תחת השמש). This study deals with the first part of the 7th chapter and after putting the text to its close context, it exposes its elaborated four-part structure (vv. 1–6a; 6b–7; 8–10; 11–12) as a potential key for understanding of its very complex dynamics. Such perspective enables deeper insight into logic and ingenious fabric of the text which seems otherwise to be more or less loose collection of sapiential sayings partly contradicting each other.

### Uvedení

První oddíl 7. kapitoly knihy Kazatel se věnuje tematice *dobra/štěstí* (טוב).<sup>2</sup> Dobro je uvedeno celkem sedmi výroky o tom, co je příhodnější či lepší (ang. *tōv-sayings*, popř. *better than sayings*, něm. *Gutes-Sprüche*), které osvětlují jednotlivě i jako celek danou tematiku z různých, a to i překvapivých úhlů pohledu.<sup>3</sup> Jedná se o následující výroky:

<sup>1</sup> Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

<sup>2</sup> K výskytu tohoto pojmu, jeho frekvenci v knize a jeho lingvistickému kontextu viz A. SCHOORS, Words Typical of Qohelet, in: A. SCHOORS, (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETL CXXXVI), Leuven: University Press Leuven, 1998, s. 17–40, zde s. 33–39.

<sup>3</sup> K možnosti interpretace vv. 11–12 jako výroků rovněž rozlišujících, jen jinými jazykovými prostředky, co je lepší, viz dále.

1. dobré jméno > dobrý olej (v. 1)
2. den smrti > den zrození (v. 1)
3. dům smutku > dům oslav (v. 2)
4. trápení > smích (v. 3)
5. dítka moudrého > chvála bláznů (v. 5)
- =====
6. konec věcí > počátek věcí (v. 8)
7. shovívavý > povýšený (v. 8)

### *Seďm výroků o ‚dobrém/lepším‘ v Kaz 7,1–12*

Teze, které v textu zaznívají, lze vnímat jako postupnou autorovu reflexi nad tradičním pojetím dobra, jeho (ne)existencí a nad schopností člověka dobro jako takové nalézt a přijmout za součást svého bytí. Podobné reflexi je vystavena i *moudrost* (חכמה), a to jednak ve vztahu k dobru a pak také samostatně jako ctnost. Oddíl, pro Kazatele příznačně, jak bude doloženo, nedochází k jednoznačnému a snadně osvojitelnému poučení.

### **Text a jeho nejbližší kontext**

Bádání není jednotné v otázce vymezení oddílu. Někteří považují za celek vv. 1–14,<sup>4</sup> jiní vv. 1–12<sup>5</sup> a další jen vv. 1–10.<sup>6</sup> Každý z návrhů má své opodstatnění. Kromě textově-kritických kritérií je brána v potaz obsahová stránka předkládaných výroků i dynamika rozvíjené argumentace. Tato stu-

<sup>4</sup> A. LAUHA, *Kohelet*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag: 1978 (Biblischer Kommentar: AT, 19), s. 131; T. KRÜGER, *Kohelet* (Prediger), BKAT XIX, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000, s. 248; R. GORDIS, *Koheleth – The Man and his World: A study of Ecclesiastes*, New York: Schocken Books, <sup>3</sup>1968, s. 265; A. SCHOORS, *Ecclesiastes, Historical Commentary on the Old Testament*, Leuven: Peeters, 2013, s. 495.

<sup>5</sup> CH.-L. SEOW, *Ecclesiastes, The Anchor Yale Bible*, New Haven/London: Yale University Press, 1997, s. 242.

<sup>6</sup> D. MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, Berlin/New York: De Gruyter, 1989, s. 126; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, HThKAT, Freiburg/Basel/Wien: Herder, <sup>2</sup>2011, s. 378.

die vychází z představy, že oddíl končí ve v. 12. pronikavou (sebe)kritikou mudroslovné tradice *jako takové* a že následující oddíl je tvořen vv. 13–14, které předchozí text zasazují do teologického konceptu, jenž je pro knihu určující. Vnitřní struktura oddílu je již od Levyho (1912) a dále Michela (1989) a nověji také Schwienhorst-Schönbergera (<sup>2</sup>2011) členěna na vv. 1–6 (popř. až v. 7a), jež jsou podle těchto autorů výrazem konvenční mudroslovné tradice, s níž se Kazatel v dalším průběhu oddílu (vv. 7–12) kriticky vyrovnává (dále viz struktura oddílu).<sup>7</sup> Z výše uvedeného kromě jiného vyplývá, že oddíl není, jak tvrdí například Lauha, nahodilou sbírkou výroků spojených jen tím, že pojednávají jedno téma, a „konglomerátem nahodilých přísloví, protože mezi různými výroky nelze nalézt jednotící souvislost“.<sup>8</sup> Čtenář má před sebou ve stávající podobě textu složitý kompoziční celek. Pracovní překlad oddílu je následující:

1 <sup>a</sup>Dobré jméno (je) nad dobrý olej <sup>b</sup>a den smrti (je) nad den zrození. 2 <sup>a</sup>Lepší (je) jít do domu smutku, <sup>b</sup>než jít do domu oslav (hodování), <sup>c</sup>protože v něm [se ukazuje] konec každého člověka; <sup>d</sup>a živý si to vezme k srdci. 3 <sup>a</sup>Lepší (je) trápení než smích, <sup>b</sup>neboť smutná tvář prospívá (potěšuje) srdce. 4 <sup>a</sup>Srdce moudrých (je) v domě smutku, <sup>b</sup>zatímco srdce bláznů (je) v domě oslav. 5 <sup>a</sup>Lepší (je) slyšet důtku (kárání) moudrého, <sup>b</sup>než když někdo poslouchá chválu od bláznů. 6 <sup>a</sup>Neboť jako praskot trní pod hrcem (je) zajisté smích blázna; <sup>b</sup>a také to (je) absurdita. 7 <sup>a</sup>Vždyť útlak činí z moudrého blázna <sup>b</sup>a dar ničí (uvádí od záhuby) srdce. 8 <sup>a</sup>Lepší (je) konec věci (záležitosti/události) než její počátek, <sup>b</sup>lepší je shovívavý (trpělivý) než povýšený. 9 <sup>a</sup>Nepropadej ukvapeně ve své myslí (duchu) zlosti, <sup>b</sup>neboť zlost si hoví (spočívá) v klíně hlupáků. 10 <sup>a</sup>Neříkej: <sup>b</sup>Čím to je, <sup>c</sup>že dřívější dny (časy) byly lepší, <sup>d</sup>než (jsou) dny (časy) tyto? <sup>e</sup>Neboť se na to neptáš

<sup>7</sup> L. LEVY, *Das Buch Qoheleth. Ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus*, Leipzig: C. J. Hinrich' Verlag, 1912, s. 103–105; MICHEL, s. 126–137; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, s. 368–370.

<sup>8</sup> LAUHA, s. 122.

*moudře. 11<sup>a</sup> Dobrá (je) moudrost jako dědictví, <sup>b</sup>(je) výhodou pro ty, <sup>c</sup>kdo vidí slunce. 12<sup>a</sup> Zajisté, ve stínu moudrosti (je jako) ve stínu peněz; <sup>b</sup>zisk poznání moudrosti (je), <sup>c</sup>že (ona) zachová život toho, <sup>d</sup>kdo ji má.*

Struktura pojednávaného oddílu je čtyřčlenná. První část uvádí na scénu výroky tradiční moudrosti (expozice), v druhé části dochází k obratu, třetí předestírá Kazatelův vlastní pohled (konfrontace) a čtvrtá uzavírá oddíl kritickým i *sebekritickým* shrnutím pojednávaného.

vv. 1–6a	výroky tradiční moudrosti ( <i>expozice</i> )
vv. 6b–7	obrat
vv. 8–10	vlastní autorův pohled ( <i>konfrontace</i> ) (v. 8 x v. 7; v. 9 x v. 3; v. 10 x v. 1–2)
vv. 11–12	(sebe) kritické shrnutí

### *Čtyřčlenná struktura Kaz 7,1–12*

## Výklad

### **a. expozice: výroky tradiční moudrosti (vv. 1–6a)**

První část oddílu začíná na první pohled srozumitelným veršem, který je vystavěn jako chiasmus s dvojí aliterací.<sup>9</sup> Že je dobré jméno lepší než dobrý, nebo dokonce výborný olej, je srozumitelné srovnání. I když je olej hodnotný, má léčivé účinky, lze jím platit (je podobně důležitou komoditou jako víno), *dobré jméno* (טוב שם), volněji *dobrá pověst* nebo *reputace*, znamená více. Podobný výrok je např. také v Př 22,1 (ČEP: *Výborné jméno je nad hojné bohatství*). Druhé srovnání se zdá být krokem zpět. Jak může být smrt více než zrození? Podle Lauhy<sup>10</sup> v. 1b dobře odpovídá Kazatelovu skeptickému pohledu na život a upřednostňování smrti jako jediné jistoty. To by

<sup>9</sup> טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו (tón šém miššemen tón w<sup>e</sup>jóm hammáwet mijóm hiwwál<sup>e</sup>dó).

<sup>10</sup> LAUHA, s. 124.

pak znamenalo, že druhá část verše je kritikou první. Jinak napětí interpretuje Seow, který dobré jméno považuje za formu nesmrtelnosti, skrze něž, tj. *dobré jméno*, se jeho nositel dostává do paměti druhých navěky. V mudroslovné tradici jde o „trvalou reputaci“, jež váží více než „materiální statky“, a „dokonce víc než život.“<sup>11</sup> Oproti tomuto výkladu stojí ovšem dřívější Kazatelovo skeptické a většinovou starozákonní tradici zpochybňující *subverzivní* tvrzení o nemožnosti uchování toho, co uplynulo, v paměti (srov. zvl. 1,11).

Druhý verš s předchozím tvrzením vnitřně nekoliduje, protože rozvíjí v. 1b preferencí smrti jako formativního sdělení. Člověku je zprostředkována pravda o životě, že směřuje ke smrti,<sup>12</sup> která je poslední skutečností. Verš může být citací tehdy známého přísloví o nepříhodné lehkovážnosti, kterou se zastírá lidská pomíjivost. Slavení, hodování a *pítí* (גִּישָׁה) není špatné *samo o sobě*, ale existují okamžiky, kdy jiné polohy prožívání váží víc. Dovětek ve v. 2d sděluje, že jde o důležitou informaci, již si člověk charakterizovaný jako *živý* (חַי) vezme k srdci a bude na ni pamatovat.

Následující třetí verš rozvádí představu, že vážné polohy života, zde konkrétně *trápení* (צָרָה), jsou lepší a doporučení hodnější ve srovnání s veselím a smíchem. Paradox, který z upřednostnění trápení a smutné tváře na jedné straně a tímto obojím popsaným ve v. 3b jako prospěšným, potěšujícím, nebo dokonce *dobrym* (tak ve významu slovesa *j-t-v*, יָטַב), se dá vysvětlit jako rozvíjení argumentu na dvou rovinách. První rovina se týká radosti jako projevu nekontrolovatelné bezprostřednosti, zvláště pak když jde o zábavu typu hostiny, oslavy apod. (viz v. 2). Druhá rovina spatřuje v uvážlivosti, přemýšlivosti a snad i zachmuřenosti tváře nebo smutku hlubší a moudřejší založení lidské existence, která úkoly, ať již radostnými či neradostnými, roste.<sup>13</sup> Výsledkem je vnitřní zadostiučinění a potěšení, které nemusí být

<sup>11</sup> SEOW, s. 244–245.

<sup>12</sup> Srov. targum, který uvádí místo tvaru slovesa *jít* s předložkou *lámed* (inf. csc. + prep., לֵלֶכְתָּ) srovnávací předložku *mém* se stejným slovesným tvarem (inf. csc. + prep., מֵלֶכְתָּ).

<sup>13</sup> K výrazu *trápení* (צָרָה) srov. 1,18 a 7,9. Překlad *smutná tvář* (רַע פְּנִים) ve v. 3b je nejistý, přestože takto uvažují i jiné překlady (KJV: *sadness of the countenance*, NAS: *face is sad*,

nutně dáváno najevo. *Srdce* (לב) je zde, stejně jako jinde v knize, sídlem poznání, vhledu, porozumění a rozumu (srov. 8,5; 10,2).

Čtvrtý verš je ukázkovým antitetickým paralelismem. *Smutek* (אבל) je i zde vydáván ve znění velmi podobném v. 2 za lepší než radost a veselí. Srovnání není vyjádřeno slovem *dobrý* (טוב), popř. komparativem *lepší* (adj. טוב + předložka *od*, ז, מן), nýbrž paralelismem, který spojuje srdce s jeho nositeli a místem, kde jsou. Zatímco první, *moudří* (חכמים), setravávají v domě smutku, druhí, *blázni* (כסילים), zůstávají v domě oslav. Ibn Ezra k tomu poznamenává, že „i když moudří nejdou do domu smutku, dům smutku je vždy s nimi“.<sup>14</sup> Obecný mudroslovný koncept, který je zde vyjadřován, vychází podle Kravitz a Olitzského z toho, že moudrý člověk, ať už je kdekoli, „přemýšlí o morálce a hranicích lidských možností, zatímco blázni vyhledávají pouze osobní požitek a potěšení“.<sup>15</sup>

Opětovný antitetický paralelismus ve v. 5 doplňuje již vyřčené o důležitý pedagogický aspekt. Poznání, proces postupné a nesnadné internalizace moudrého jednání obnáší nepříjemnou zkušenost, jež kontrastuje s ‚bezprahovým‘ a lákavě vlídným prostředím nekritického obdivu, v němž je člověk blázně chválen (doslovně přeloženo *poslouchá jejich písně*, שמע שיר כסילים).<sup>16</sup> Napomínání<sup>17</sup> bylo součástí vzdělávání mladých mužů (srov. Př 12,1; 19,27) a jejich formování nedoprovázely pouze příjemné po-

srov. LUT: *Trauern*), a vychází spíše z kontextu, protože výraz *róa* (רוא) znamená doslovně *ošklivost*, nebo dokonce přeneseně *zvrácenost* (srov. LXX: κακία προσώπου). České překlady se mezi sebou rovněž liší (ČEP: *zachmuřelá tvář*, BKR: *zůřivá tvář*, B21: *smutná tvář*).

<sup>14</sup> Citováno podle L. S. KRAVITZ/K. M. OLITZKY, *Kohelet – A Modern Commentary on Ecclesiastes*, New York: UAH Press, 2003, s. 65.

<sup>15</sup> Tamt.

<sup>16</sup> Vazba *mě iš* (מאיש) ve v. 5b, která obsahuje neosobní *někdo* a předložkou *min* (מן) ve funkci komparativu, je překládána spolu s pcp. slovesa *slyšet* (שמע) jako *než když někdo poslouchá* (srov. ČEP: *než poslouchat*).

<sup>17</sup> *Důtka* či *kárání* (נערה), LXX: ἐπιτιμησις, tj. *kritika*) ve v. 5b je prostředkem pro toho, kdo chce zmoudřet (srov. např. Př 13,1)

city a radost z poznaného; právě naopak. „Nepříjemné se ukazuje... jako lepší; příjemnější se vyjevuje jako výraz bláznovství.“<sup>18</sup>

Poslední sdělení vstupní části ilustruje ve v. 6a srovnání s v. 5 pomocí poeticky líčeného výjevu z běžného života. Chvála přijímaná od bláznů z v. 5b je stejně tak pomíjivá jako praskot trní (suchého roští) pod hrcem. Oheň, teplo, bezprostřední užitek, který je vydáván, je rychlý, intenzivní a také pomíjivý. Tím se podobá chvále bláznů a účasti na hostině. Nic z toho nemá dlouhého trvání. Užité paronomasie slov *trní* (hebr. *síráh*, סירה) a *hrnce* (hebr. *sír*, סיר) vtiskuje tento poznatek posluchačům do mysli prostřednictvím srozumitelného zvukomalebného obrazu, na který další část ihned naváže (viz v. 6b). Celková expozice vstupní části oddílu je srozumitelná a jako formativní sdělení o tom, co je moudré a co je lepší, jasně zdůvodněná. Následující část uvrhne vše doposud sdělené nicméně do poněkud odlišného světla.<sup>19</sup>

### b. obrat (vv. 6b–7)

Druhá část oddílu přináší obrat. Absurdita, která je konstatována ve v. 6b, není nepodobná pomíjivosti a prchavosti *páry* nad hrcem (viz pro knihu klíčový výraz *absurdita*, hebr. *hevel*, הבל). Protože jde o začátek vlastní autorovy kritiky konvenční mudroslovné tradice, je třeba výrok o absurditě vztáhnout nejen k v. 6a, ale také k dalším předcházejícím veršům (!). Absurdní není jen očividné, nýbrž i to, co se zdá moudré nebo je jako moudré obecně přijímáno. Z hlediska textové kritiky představují vv. 6–7 *crux interpretum*. Doposud nejstarším textovým svědectvím ke knize Kazatel je kumránský rukopis 4QKaz<sup>a</sup> (značen také 4Q109; kromě sledovaných veršů obsahuje 5,13–17; 6,3–8; 6,12–7,6 a 7,8–10.19–20), který F. M. Cross

<sup>18</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, s. 373.

<sup>19</sup> Spojovat vlastní ponaučení Kazatele s něčím, co je ‚nové‘, by bylo nepřiměřené. K filozofickému pozadí autora myšlení o kontinuitě stávajícího a stabilizační funkci toho, co se pravidelně a cyklicky opakuje, viz F. ČAPEK, *Kazatel – Český ekumenický komentář*, Praha: ČBS/CBS, 2015 (v tisku).

datoval na základě paleografické analýzy do doby 175–150 př. Kr.<sup>20</sup> Editoři tohoto rukopisu mají za to, že se mezi vv. 6–7 nacházelo původně několik dalších slov, která byla následně smazána, takže původní text je již nedostupný a nezbyvá jej než rekonstruovat.<sup>21</sup> Uvedený problém je řešen nejčastěji různě obsáhlým doplněním masoretského textu. Například editoři pátého vydání *Biblia Hebraica Stuttgartensia* navrhují na základě Kaz 4,6 a Př 16,8 nahradit ve v. 6b sdělení, že *také to je absurdita* (גַּם-זֶה הַבֵּל), výrokem *lepší je plná dlaň spravedlnosti než náruč plná násilí* (טוֹב מְעַט בְּצַדִּיקָה מִמּוֹלָא הַפְּנִים בַּעֲשָׂק).<sup>22</sup>

Zlom signalizovaný ve v. 6b stupňuje následující v. 7 zdůrazňujícím *vždyť* (כִּי). Argumentace se proměňuje, na což starověké i novověké překlady reagují různě. LXX např. překládá slovy *neboť křivé obvinění zlomí moudrého a zhubí jeho zdatné (silné/sušlechtilé) srdce* (ὅτι ἡ συκοφαντία περιφέρει σοφὸν καὶ ἀπόλλυσι τὴν καρδίαν εὐτονίας αὐτοῦ). Radikální rekonstrukci podobnou té ve v. 6b navrhuje Michel, a sice vložit před stávající text ‚původní‘ a nyní již ztracenou a až do v. 7 náležící (!) první část znějící *lepší je trochu spravedlnosti než množství výnosů a žádný soud* (טוֹב מְעַט בְּצַדִּיקָה מִרַב תְּבוּאוֹת בְּלֹא מִשְׁפָּט).<sup>23</sup> Verš prokazatelně vybočuje z předchozí argumentace tvořené protiklady smutek – veselí (vv. 1–3) a moudrý – blázen (vv. 4–6a) a syntetickým (?) paralelismem popisuje, jak se z kladných fenoménů stávají jejich protějšky. *Útlak* (עֲשָׂק) má za následek, že se z moudrého stává blázen, a *dar* (מַתָּנָה) ničí člověka pravděpodobně ve smyslu korupce (tak např. RSV<sup>24</sup> a NAS). O ničivém působení *útlaku* nemůže být pochyb, ale o podobně negativním působení *daru* lze pochybovat, takže je otázkou, jak klasifikovat paralelismus jako takový. Nejasnosti vzhledem

<sup>20</sup> E. Tov et al. (eds.), *Discoveries in the Judaean Desert, XVI, Qumran Cave 4, XI, Psalms to Chronicles*, Oxford: Clarendon Press, <sup>2</sup>2007, s. 221.

<sup>21</sup> Tamt., s. 225.

<sup>22</sup> A. SCHENKER et al. (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>5</sup>1997, s. 1345.

<sup>23</sup> MICHEL, s. 131.

<sup>24</sup> *Surely oppression makes the wise man foolish, and a bribe corrupts the mind.*



k významu verše jsou patrné již ze starověkých textů.<sup>25</sup> Už zmíněná LXX eliminuje paralelismus tím, že *křivé svědectví* (συκοφαντία) uvádí jako jedinou příčinu zkorumpovanosti *moudrého* (σοφός), čímž složitější sdělení masoretského textu činí harmoničtějším (viz srovnání níže).

**MT:** כִּי הַעֲשֵׂק יְהוֹלֵל חָכָם וַיֹּאבֵד אֶת־לֵב מִתְנָה

*Vždyť útlak činí z moudrého blázna a dar ničí (uvádí do záhuby) srdce.*



$(x^1 \rightarrow y^1 + x^2 \rightarrow y^2)$

**LXX:** ὅτι ἡ συκοφαντία περιφέρει σοφὸν καὶ ἀπόλλυσι τὴν καρδίαν εὐτονίας αὐτοῦ

*Neboť křivé svědectví (pomluva) činí z moudrého člověka blázna a ničí jeho zdatné (silné/ušlechtilé) srdce.*



$(x^1 \rightarrow y^1 + y^2)$

*Kaz 7,7 podle MT a LXX (srovnání)*

Fragmentárnosti a nesouladu verše v jeho nejbližším kontextu si všímá víceméně každý z moderních komentátorů a častou otázkou je, co se stalo mezi 6. a 7. veršem.<sup>26</sup> Ne zcela ojedinělým řešením je druhý z veršů eliminovat, popř. naopak text dalekosáhle rekonstruovat (viz dříve). Úsměvný je komentář Kravitze a Olitzského, kteří se také podivují, že již vv. 1–6 kontrastují s *carpe diem* motivem proklamovaným např. v 2,24, a dodávají,

<sup>25</sup> K přehledu viz Y. A. P. GOLDMAN, Qoheleth, in: A. SCHENKER et al. (eds.), *Biblia Hebraica Quinta*, Fasc. 18; Megilloth, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004, s. \*90–10; SCHOORS, s. 512–515.

<sup>26</sup> Tak např. již F. HITZIG a W. NOWACK, *Der Prediger Solomos erklärt*, Leipzig 1871 (21883) nebo F. DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth*, Leipzig 1875.

že možná Kazatel prostě v důsledku svého věku „změnil názor“.<sup>27</sup> Jako nejpravděpodobnější se zdá, že vv. 6–7 jsou skutečným zlomem v oddílu a obratem v argumentaci, takže se k předchozí ukázce standardního pojetí toho, co je dobré a moudré (vv. 1–6a), nabízí v podání Kazatele zásadně odlišná alternativa. Výroky o tom, co je lepší, jsou předneseny a jejich hodnota je autorem záměrně zpochybněna.<sup>28</sup> Tato studie vychází z představy, že oddíl je promyšlenou kompozicí a nikoli nahodilou sbírkou výroků na vybrané příhodné téma, a dále pak z toho, že kniha jako taková má svoji dynamiku, prostřednictvím níž je odkrýváno autorovo myšlení postupně včetně zlomových okamžiků, kdy nově předložená argumentace po předchozím zklidnění a nabytí dojmu, že následující řečené je na základě znalosti biblické mudroslovné tradice předvídatelné, znovu šokuje.

Předcházející verše tedy kolidují (!) s postojem autora. Kazatel, jak se domnívá například Schwienhorst-Schönberger, od v. 6b reaguje na postoj, který zdůrazňuje smutek a „byl očividně propagován ‚moudrými‘, oficiálními zástupci společenského vědění“.<sup>29</sup> Verš pravděpodobně reaguje na dění své doby, kdy společensky etablovaná skupina v rámci judaismu přes všechny proklamace podléhá útlaku (srov. 6,8) a nechá se korumpovat.<sup>30</sup> Podobně uvažuje Zimmerli, podle něhož text odkazuje na to, co je v dějinách „příliš lidské“ (něm. *Allzumenschliche*), a to i v oblasti intenzivního poznání, kde se „prodejnost prostřednictvím úspěchu a bohatství týká i povznesené inteligence.“<sup>31</sup>

<sup>27</sup> KRAVITZ/OLITZKY, s. 65.

<sup>28</sup> Srov. SEOW, s. 244.

<sup>29</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, s. 373.

<sup>30</sup> To by dobře vysvětlovalo v. 7b, kde druhá část paralelismu uvádí *dar* jako skutečnost, která ničí, popř. uvádí do záhuby srdce/člověka (מַתְּנָה מִיָּדָי, srov. LXX: καὶ ἀπόλλυσι τὴν καρδίαν εὐτοníας αὐτοῦ).

<sup>31</sup> W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers Solomo*, ATD 16/1, Göttingen: Vandenhoeck & Rupert; 1962, s. 200.

### c. konfrontace: vlastní autorův pohled (vv. 8–10)

Třetí část oddílu představující vlastní autorův pohled začíná variací na přísloví, že každý počátek je těžký. To lepší, o kterém se v textu pojednává, v Kazatelově pojetí neznamená, že se začíná jen špatným a končí se kontrastně jen výhradně dobrým. Jde o srovnání, ne o absolutní příklon k jedné z poloh. Shovívané chování ve v. 8b je postaveno proti povýšenosti a je hodnoceno jako doporučení hodnější. V pozadí takto formulovaného uvažování se pravděpodobně skrývá autorův protest proti normativnímu pohledu na to, co to znamená být moudrým, jenž byl komentován v předchozím verši. *Trpělivost, dlouhodechost* (*érech-rúah*, אַרְךָ־רֵיחַ, srov. řec. μακροθυμία pro *trpělivost, shovívavost* v Iz 57,15; Jr 15,5; Sír 5,11 a novozákonní ὑπομονή v Lk 8,15; Ř 5,3 aj.) je proklamována jako ctnost, kterou je prospěšné pěstovat. Postoj moudrých a vzdělaných je naopak ve v. 8b kriticky i cíleně ironicky označen jako *povýšenost* nebo také *namyšlenost* a *vysokost ducha* (*גְבוּהַ־רוּחַ*). Z předpokládaného dobového kontextu se lze domnívat, že privilegiovaná elita judské společnosti se svojí důležitostí a významností počítala a že v důsledku politické frustrace, již zakoušela, ztrácela kontrolu nad sebou samou, což se plíživě odráželo v jejím zbytnujícím způsobu myšlení, jemuž chyběla reflexe.<sup>32</sup> Kazatel sám svým slovem chce udržet tuto reflexi všem dějinným okolnostem navzdory, v chodu.

Je to právě dlouhodechost, co se stává zdrojem naděje. *Ukvapené jednání* (vyjádřené slovesem *b-h-l*, בְּהַל) uvedené ve v. 9 vede naopak ke zlostnému uvažování, které je identické s jednáním hlupáků. Některé překlady uvádějí místo výrazu *zlost* (*כַּעַס*) *starost* nebo *hořekování* (tak např. ČEP). První z možností užívá LXX (*θυμὸς*, *hněv*), kterou nelze ovšem potvrdit na základě 1,18 (tam se LXX a MT výrazně liší), a v 7,3 tentýž výraz

<sup>32</sup> K dějinnému pozadí Kazatelovy doby viz přehledově GORDIS, s. 63–68; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, s. 101–109; SEOW, s. 21–47; KRÜGER, s. 39–50; SCHOORS, s. 2–8 a dále pak např. D. RUDMAN, A Note on the Dating of Ecclesiastes, CBQ 61 (1999), s. 47–52; J. CRENSHAW, Qoheleth in Historical Context. Biblica 88/2 (2007), s. 285–299 a nejnověji M. KÖHLMOOS, *Kohelet: Der Prediger Salomo*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 2015, s. 17–24.

znamená spíše smutek jako protiklad veselosti (srov. LXX: ἀγαθὸν θυμὸς ὑπὲρ γέλωτα, *dobry hněv je lepší než smích*). Ať tak či onak, v. 9 se vyrovnává s *hněvem*, popř. *smutkem*, pokud se projevují nekontrolovaně a rychle, jako s něčím nepatřičným a blízkým chování blázna. Tím autor doplňuje podobně znějící tezi z v. 8b o důležitosti shovívavosti (srov. 11,10).

Poslední z veršů třetí části oddílu zdůvodňuje tvrzení z vv. 8–9. Kazatel se vymezuje vůči snad v každé lidské epoše oblíbené představě, že nynější čas, přítomnost, je horší než dřívější dny. Toto podle něho není v silách člověka posoudit a rozlišit. Moudré jednání se soustřeďuje na dění v přítomném čase a v prostoru *pod sluncem* (תחת השמש), které jsou darem i daností. V této souvislosti je třeba připomenout text 6,12, který je výstižným příkladem autorovy realistické imanentní teologie. Ta není beznadějně skeptická (popř. nihilistická) ani se neohlíží *jen* zpět a už vůbec nečeká příslib smyslu postizitelné budoucnosti.

*Neboť, kdo ví, co je dobré pro člověka v jeho životě, ve dnech (v součtu dnů) jeho života (plného) absurdity, které tráví jako ve stínu? Vždyť, kdo oznámí člověku, co po něm bude (nastane) pod sluncem? (6,12)*

Kazatelovo *kdo ví* (מִי יוֹדֵעַ) a *kdo oznámí* (מִי יַגִּיד) je rétorickou otázkou, která dokresluje, jak nemoudré je dotazování na to, co je za horizontem lidského života. Před přítomnými otázkami se neutíká, jakkoli člověku mnohdy svět připadá absurdní. I přesto – nebo právě proto – nabízí autor své ‚minimalistické‘ učení jako scénář smysluplného života, jenž nemusí být jen existencí *stínu* nebo existencí *ve stínu* (k tomu viz složený tvar *k<sup>e</sup> šel*, כִּשְׁל, který se vyskytuje dříve právě v 6,12!).

#### **d. (sebe)kritické shrnutí (vv. 11–12)**

Závěrečné dva verše tvořící čtvrtou a zároveň poslední část jsou dvoustupňovým parenetickým zakončením oddílu a jako takové dokreslují Kazatelovu argumentaci z vv. 7–10. *Moudrost* je hodnocena jako *dobrá* (טובה חכמה) a je

spojována s *dědictvím* (נחלה). Interpretačně víceznačná je předložka 'im (עִם) ve v. 11a, již je možné překládat ve smyslu: (a.) slučovací jako *s, společně*, tj. jako *dobrá je moudrost s dědictvím*, nebo (b.) srovnávacím, tj. ve znění *dobrá je moudrost jako dědictví*.<sup>33</sup> První možnost považuje moudrost *spolu* s dědictvím za dobré. Druhá varianta uvádí dědictví pouze jako prostředek pro zdůraznění výjimečného postavení moudrosti. Moudrost je zde *jako* dědictví – protože sama nemá (!) ekvivalent či protějšek a dědictví stejně jako zlato anebo stříbro (srov. Př 3,14) jsou jen pokusem o přiblížení její kvality – nezpochybnitelně *lepší*. Tomu se blíží čtení Pešitty, která mění předložku s cílem vytvořit přímé srovnání.<sup>34</sup> Verš pokračuje ve v. 11b dvojitou podmínkou. Moudrost je výhodou těch, *kdo vidí* (pcp. pl. od slovesa *r'-h*, ראה) slunce. To zaprvé znamená, že moudrý je ten, kdo má vhled, kdo nejen vidí, ale také rozumí, chápe a interpretuje fenomény světa i sebe samotného. Druhou podmínkou je vidět a požívat toho, co je člověku v jeho horizontu nabízeno, co mu Bůh sluncem osvětluje, aby toho ve vymezeném čase užíval.<sup>35</sup> Je třeba vidět a neocitat se ve stínu či se jako stín chovat, jak rozvede následující v. 12.

Závěrečný verš oddílu je vykladačsky obtížný, a proto existují desítky návrhů překladu. LXX například překládá *neboť moudrost ve svém stínu je jako stín stříbra* (ὅτι ἐν σκιᾷ αὐτῆς ἡ σοφία ὡς σκιά τοῦ ἀργυρίου). Nejedním překladem výraz *stín* (לַצַּל), jenž v sobě nese jak pozitivní, tak i negativní konotace, zjednoznačňuje tak, že místo něho uvádí, že jde o *ochranu* (tak např. Levy, NAB, KJV, LUT). Viděno zpětně, vážnou námitkou k předcházejícímu v. 11 by mohlo být, že Kazatel zde považuje moudrost za výhodu, když se přitom na řadě míst předtím k témuž vyjádřil spíše rezervovaně, ne-li přímo negativně (srov. 1,17; 6,8 aj.). To by pak vysvětlovalo, proč přichází na samém závěru na řadu druhé parenetické zakončení o podobnosti

<sup>33</sup> Srov. Pešitta, která uvádí předložku *od* (מִן) plnicí funkci komparativu ve významu, že *moudrost je více/lepší než dědictví*.

<sup>34</sup> Viz p. č. 33.

<sup>35</sup> K tomu viz dále F. ČAPEK, Na cestě k poznání zpět přes zahradu Eden (Kazatel 8,16–17), TREF 2 (2014), s. 150–151.

moudrosti a peněz. Je to zvláštní srovnání, jehož interpretace je skutečně nesnadná. Uvedme alespoň tři základní možné vykladačské směry:

a. *Pozitivně-konvenční výklad*: peníze a moudrost jsou hodnotami, které nejsou zpochybňovány. Zvláště v kruzích kolem Kazatele, tj. dobře situovaných vrstev v Jeruzalémě a možná obecněji v Judsku, by bylo na podiv, kdyby byly peníze prvoplánově kritizovány. Být moudrý a být bohatý, obojí je žádoucí a potřebné.

b. *Subverzivně-parenetický výklad*: po smířlivém v. 11 přichází pro Kazatele typický obrat, kterým chce zpochybnit nejen způsob myšlení jiných (zde uvážlivých moudrých, kteří si cení více smrti než života), ale i sebe sama a své uvažování.

c. *Rozdíl přeci jenom existuje*: zde se nabízí chápat v. 12a jako tezi o bytí jako takovém, o životě, který potřebuje jak moudrost, tak i peníze. A přesto, moudrost je lepší, protože člověka chrání, zaštituje ho, zatímco peníze zastiňují nebo mohou zastiňovat lidskou mysl, takže se pak moudrosti nedostává. „Ačkoli není moudrost jako... ochrana života o nic jistější než bohatství (5,10), doceňuje Kazatel její praktickou hodnotu.“<sup>36</sup>

Třetí z výkladů se zdá být teologického svérázu knihy nejbližší. Pracovně by tento směr bylo možná snad nazvat interpretačním svérázem jdoucím po linii ‚a přeci jenom‘ anebo ‚a přesto‘. Kazatel po všem váhání, zpochybňování a (sebe)kritice dochází ne poprvé (!) ke zjištění, že moudrost dává ‚přeci jenom‘ smysl, a je tedy dobré ji hledat.<sup>37</sup> Podobně vyznívá již 2,13, kde se konstatuje: *A viděl jsem (shledal jsem), že z moudrosti je (existuje) [větší] užitek než z bláznovství, stejně jako ze světla (je) [větší] užitek než ze tmy.*<sup>38</sup>

<sup>36</sup> LAUHA, s. 129.

<sup>37</sup> M. V. Fox, *The Inner Structure of Qohelet's Thought*, in: A. SCHOORS, (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETL CXXXVI), Leuven: Leuven University Press, 1998, s. 225–238, zvl. s. 234–237.

<sup>38</sup> וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן-הסכלות כיתרון האור מן-החשך

## Závěr

Oddíl, jak bylo předloženo, *není* nahodilou sbírkou výroků spojených jen tím, že pojednávají konkrétní téma. Stejně tak nejde o konglomerát nahodilých přísloví bez jednotící souvislosti, která by nebyla interpretována s konkrétním záměrem. Tento záměr byl v této studii analyzován a představen. Na druhou stranu nelze zamlčet, že existuje celá řada alternativ a že nalézt jednu shodnou a hladkou interpretaci takřka nelze. Výklad se neomezuje tedy jen na text jako takový, ale je to tentýž text, co dává nahlédnout do velmi živé a co do hypotéz a teorií také velmi kreativní dílny starozákonní vědy, která řeší, (a.) zda je možné utvářet či naopak neutvářet souvislejší koncept z méně souvislého, popř. fragmentárního, (b.) jak se smiřují více či méně prokazatelné protiklady a také, (c.) jak se vytvářejí z důvodů potřeby nalezení sdílitelné informace významové konstrukce, jejichž ověřitelnost je poměrně nesnadná.

Kazatel se v prvním oddílu 7. kapitoly konfrontuje podle všeho s myšlením, které by se dalo popsat slovy *včera bylo lépe – nyní to nestojí za nic – dobré teprve přijde*. Přísllovečná ‚blbá nálada‘ (V. Havel), jakkoli v čase a místě snad i celkem oprávněná a pochopitelná (Judska v područí cizích hegemonů, rozpad tradičních hodnot, zkorumpovanost laických i náboženských skupin ve společnosti zodpovědných za budoucnost apod.), nepočítá se změnou a širší perspektivou, která by *také* tuto náladu relativizovala. Přitom jde o polohu nehodnou myšlení *moudrých* (חכמים), protože z těch se pak stávají *blázni* (כסילים), kteří zůstávají v domě smutku (viz v. 1) i tehdy, když mají projevit svou moudrost jinde a jinak. Život pod sluncem je sice absurdní (v. 6b), plný dobrých i špatných věcí, ale je *darem* (מתנה), jenž lze buď uvážlivě užívat, anebo se jím dát vláčet a vnitřně či vnějšně korumpovat (v. 7b!). Autor nabízí ke zvážení perspektivu, která je vůči přítomnosti překvapivě optimističtější než apokalyptické a moralistické nálady,<sup>39</sup> jež se právě v době Kazatele nejspíše dostávaly do popředí (viz témata smrti,

<sup>39</sup> Srov. LEVY, s. 106.

smutku a trápení ve vv. 1–5 jako ‚pravých‘ a ‚správných‘ hodnot).<sup>40</sup> Dobré nemusí být nutně lepším, zvláště když to takzvaně lepší podléhá právě převažujícím náladám a módním (a to i intelektuálním!) trendům té které doby. Oddíl zve k odstupu člověka od sebe samého a k uvážlivějšímu a třeba i rezervovanějšímu pohledu na minulé, přítomné a předpokládané budoucí dění.

Fascinace ať již minulým, přítomným nebo budoucím v sobě nese riziko pádu do nekritičnosti, ať již jde o antikvarizující tradicionalismus, či monumentalizaci minulosti (tak např. dotaženo do českých souřadnic, konfesijně zaujaté historiografie k pobělohorskému období ať již v katolickém, či protestantském provedení), o absolutizaci přítomných soudů (např. sekulární dogma o volném pohybu zboží nebo geopolitická teze o potřebě importovat západní hodnoty do míst, kde nejsou doma) anebo unikání do nespécifikovatelného ‚lepšího‘ (nezřídka podpořeného ‚sexy‘ ezoterním a stejně tak nezřídka velmi bezmyšlenkovitým prožíváním sebe sama za pomoci nejspodobějších technologických možností a zároveň proklamativně proti nim), které se nejen děje, ale hlavně teprve přijde. Nic z toho neobstojí. *Stín moudrosti* (צל החכמה) chrání a zachovává při životě také a především tím, že staví až do nesnesitelně oslňujícího kritického světla každou lidskou cestu. Dobré, popř. lepší existuje, zda je lze nalézt, to zůstává pro Kazatele otevřenou otázkou, na níž hledá ve své knize i nadále odpověď.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Ke konkrétním skupinám, s nimiž se Kazatel konfrontuje, viz MICHEL, s. 137.

<sup>41</sup> Srov. F. ČAPEK, *Na cestě k poznání*, s. 150–157.