

NA CESTĚ K POZNÁNÍ ZPĚT PŘES ZAHRADU EDEN (KAZATEL 8,16–17)¹

Filip Čapek

ON THE WAY TO KNOWLEDGE BACKWARDS THROUGH THE GARDEN OF EDEN: Though commonly understood as rejecting the positive concept of creation in Genesis, the Book of Qohelet shares specific theological features that bind it intertextually with the beginnings of the Torah. This study elucidates this clearly traceable link with the help of the selected text (Qoh 8:16–17), which might be explained as a sapiential reinterpretation of the story about the Garden of Eden where the true nature of man is revealed by means of a mythological narrative.

Uvedení

Kniha Kazatel specifickým a nezřídka přehlíženým způsobem úzce souvisí s počátky knihy Genesis. Sapienciální diskurs autora této pozdní starozákonní knihy (přelom 3. a 2. století př. Kr.)² se zdá diametrálně odlišný od toho, co je představováno prostřednictvím starší klasické – navíc výrazně pozitivněji formulované – teologie stvoření. Cílem této studie je s pomocí vybraného textu doložit, že uvedené rozlišení není opodstatněné ani věčně, ani teologicky. Vybraným textem je Kaz 8,16–17, který tvoří samostatnou textovou jednotu a jenž nabízí jeden dílčí, přesto však dostatečně reprezentativní vhléd do uvažování autora. Tématem, nad nímž se Kazatel zamýšlí, je lidské poznání, jeho podoba, možnosti i jeho hranice.

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

² K otázce datování viz 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; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*. HThKAT, Wien 2011, s. 101–108; A. SCHOORS, *Ecclesiastes: Historical Commentary on the Old Testament*, Leuven/Paris/Walpole: Peeters, 2013, s. 2–8; M. KÖHLMOOSS, *Kohelet: Der Prediger Salomo*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, s. 17–24.

Text a jeho nejbližší kontext

Závěr 8. kapitoly a dva pojednávané verše představují koherentní text, který není nezbytné nijak upravovat. Proto lze např. návrh Gordise zařadit 17a před 16d ve znění *a viděl jsem, že i když člověk nespí ani ve dne ani v noci, že nemůže nalézt* považovat za neopodstatněný.³ Pracovní překlad hebrejského textu je následující:

16 ^a *Když jsem se rozhodl poznat moudrost ^b a pohlédnout na úkol, ^c kterým se [člověk] na zemi zaobírá, ^d (tak) že ani ve dne ani v noci nevidí jeho oči spánek (tj. nespí); 17 ^a viděl jsem všechno dílo (konání/činy) Boží, ^b (a že) zajisté nemůže člověk nalézt (pochopit/postihnout) dílo, ^c jež je pod sluncem konáno. ^d Kvůli [tomu] (v této věci) se člověk snaží, ^e aby hledal, ^f [přesto] nenalezne (nepochopí). ^g A také (i) kdyby moudrý říkal (tvrdil), ^h že došel poznání (že poznal), ⁱ nemůže [to, tj. poznání] (přesto) nalézt.⁴*

Text přichází na řadu po v. 15, kde zaznívá motiv *carpe diem*. Radost z jídla a pití je charakterizována jako to dobré, čeho může člověk užívat tváří v tvář absurditě, jež se pod sluncem děje (v. 14). Tato *absurdita* (הבדל)⁵ je spojována se zjištěním, že mezi spravedlivým a svévolníkem není rozdíl, protože dílo obou je co do výsledku či dopadu stejné, popřípadě se jejich úděl zcela obrátí (viz v. 14: *Je absurdita, která se na zemi děje, spravedlivým se vede /jako/ podle díla svévolníků a svévolníkům se vede /jako/ podle díla spravedlivých; řekl jsem si, že také toto je absurdita*). Kolize mezi očekáváním a skutečností, která vychází z předpokladu, že mezi konáním a jeho následky existuje souvislost (něm. *Tun-Ergehen Zusammenhang*), je záměrnou Kazatelovou kritikou tohoto konceptu, jak dokládá diagram k oddílu, jenž předchází v. 16–17.

³ R. GORDIS, *Koheleth – The Man and his World: A Study of Ecclesiastes*, New York: Schocken Books, 21968, s. 298.

⁴ Kulaté závorky v překladu uvozují alternativní čtení, hranaté doplňují text pro plynulejší čtení a snadnější porozumění.

⁵ K tomu viz N. LOHFINK, *Ist Kohelets הבדל-Aussage erkenntnistheoretisch gemeint?*, in: A. SCHOORS (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETL CXXXVI), Leuven: University Press Leuven, 1998, s. 41–60; k překladu tohoto klíčového slova viz F. ČAPEK, *Kazatel – Český ekumenický komentář*, Praha: ČBS/CBS, 2015 (v tisku).

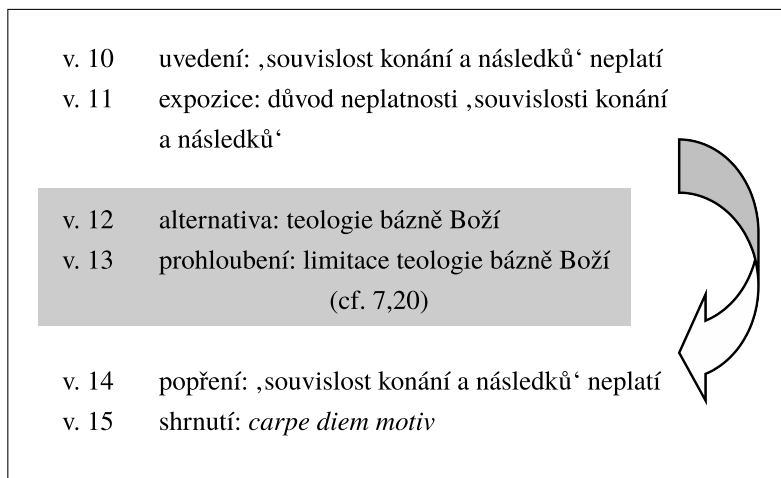


Diagram 1: Konfrontace s učením o souvislosti konání a následků v Kaz 8,10–15

Totéž, viděno v kontextu celé 8. kapitoly, platí i pro její začátek, kde se Kazatel ve v. 1–9 analogicky vyrovnává s tradiční optimistickou (konvenční) mudroslovnou tradicí a proti její tezi o předvídatelnosti a plné intelektuální postižitelnosti jevů, konání a událostí staví vlastní skeptický pohled.⁶

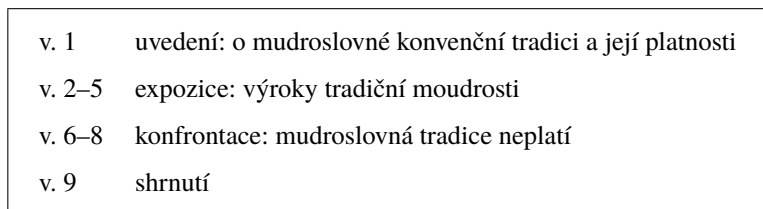


Diagram 2: Konfrontace s tradičním mudroslovím v Kaz 8,1–9

Shrnutí, sledovaný oddíl je třetí a v kapitole i závěrečnou konfrontací s představou o povaze moudrosti jako kvalitě, která přináší plný vhled do dění ve světě (v. 1–9) a na základě níž se jedinci dostává plného zadosti-

⁶ Srov. J. BARR, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, London: SCM Press, 1992, s. 49–51.

učinění (v. 10–15).⁷ Nic z toho, jak bylo autorem předloženo a jak se znovu ukáže, neplatí.

Od hledání moudrosti k úkolu

Kazatelovo hledání odpovědi na otázku, jak je to s moudrostí, není, jak se v knize průběžně připomíná, ničím novým *pod sluncem* (תחת השמש). Jde již o několikátý podnik tohoto druhu (srov. 1,12.16; 4,13–16; 7,11–12). Moudrost je prostředkem k poznání, ale *čeho* a do *jaké* míry? Kam až lze v poznání dohlédnout? Úvodní 16. verš je expozicí základní situace a v. 17 na nastolené téma odpovídá. Autor se znovu vydává zkoumat moudrost. Ta se neukazuje jako určitá daná dispozice člověka, byť by s patřičným vzděláním, tradicí a také intelektuálně na výši, ale jako hledání tváří v tvář základním tématům lidské existence.

Pro porozumění argumentace oddílu je nezbytné terminologického vyjasnění, aby vyšlo najevo to, co by šlo nazvat autorovým hlubokým, postupně rozvíjeným gnozeologickým realismem (popř. i skepsí). Slovesa, která vyjadřují, co je z lidské strany možné, jsou *poznat* (יָדַע, LXX: γινώσκω), *nahlédnout* (רָאָה, LXX: ὁράω), *hledat* (בָּקַשׁ, LXX: ζητέω). Tato tři slovesa vyjadřují vlastní proces poznávání, ne však jeho finalizaci. Naopak limitující sloveso, ne nahodile (!) vždy v negaci (tj. s *nota negationis* לֹא + sloveso), je *nalézt*, popř. *propátrat* (מָצָא, LXX: ἐρίσκω), které navíc zaznívá zdůrazněné ve vazbě, že *člověk nemůže (není s to) nalézt Jeho*, tj. *veškeré dílo Boží* (לֹא יוּכַל הָאָדָם לִמְצוֹא אֶת-כָּל-מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים + אֶת-כָּל-מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים). Poznávat lze, ale plně nalézt a plně uchopit sledované (disponovat jím), tj. vyčerpávajícím způsobem pochopit, to nelze.⁸ Proces poznávání není (!) na konci završen definitivním *nálezem*, který by bylo možné prohlásit za všezahrnující, dostačující a nevyžadující další hledání. Právě naopak, závěr vrací člověka zpět k dalšímu hledání (srov. závěrečné verše oddílů 8. kapitoly, tj. v. 9, 15 a 17). Uvedené terminologické vyjasnění zachycuje následující diagram:

⁷ K integritě Kaz 8,1–15 viz P. BEENTJES, “Who is like the Wise”: Some Notes on Qohelet 8,1–15, in: A. SCHOORS (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETL CXXXVI), Leuven: University Press Leuven, 1998, s. 303–318.

⁸ Srov. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, s. 235.

co člověk může (modus יוכל)	co je nad jeho kapacitu (modus לא יוכל)
<ul style="list-style-type: none"> • poznávat (ידע, LXX: γινώσκω) = 16a + 17h • vidět (ראה, LXX: ὁράω) = 16b + 17a • hledat (בקש, LXX: ζητέω) = 17e 	<ul style="list-style-type: none"> • nalézt (tj. plně pochopit a poznat) (מצא, LXX: εὕρισκω) → nelze (3× אל!) = 17b + 17f + 17i

Diagram 3: mody poznávání v Kaz 8,16–17

Kazatelova skepse není nicméně, jak se někdy usuzuje, to samé co agnosticismus.⁹ Autor se odvrací kriticky od toho, co by mělo být předem dané, a stejně kriticky vidí mudroslovnou tradici, která chápe sebe samu jako cestu k plnému poznání. Tento sapienciální optimismus není sdílen. Plné poznání není člověku přístupné, ať již se jedná v 17a výslovně o *Boží dílo* (מעשה האלהים) nebo v 17c o to, *co je činěno* ve stvoření (zde blíže nespecifikováno, srov. hebr. אשר נעשה). Člověk má i přesto ambici a touhu vědět víc, i když plného porozumění nemůže dosáhnout. Tuto ambici a touhu Kazatel vyjadřuje slovy, že *také ani ve dne ani v noci* (כי גם ביום ובילילה) člověk nespí, protože má úkol, kterým se zaobírá.

Od úkolu k věčnosti

Co je to za úkol? Z logiky představovaného myšlení i z promyšlené kompozice knihy vyplývá, že jde o *zaměstnání, úkol, činnost* a snad i *poslání* (ענין; zde *contra* fatalizující významy a většinové překlady typu: *bída, lopota* apod.).¹⁰ Jedinec se jen netrápí, ani jen nelopotí.¹¹ Jeho posláním a každodenním úkolem¹² je hledat smysl, i když je výsledným nálezem to, že jak toto hledání, tak vlastní ‚nález‘ se ukazují jako *absurdita* (viz klíčové

⁹ Srov. A. LAUHA, *Kohelet*, Neukirchen-Vluyn 1978 (Biblischer Kommentar: AT, 19), s. 18.

¹⁰ Srov. BKR: *bída*, ČEP: *lopota*, KJV: *business*, LUT: *Mühe*.

¹¹ K tomu viz D. BAUER, Welchen Gewinn hat der Mensch von seiner ganzen Mühe und Arbeit? Kohelets Suche nach dem Glück, *BiHe* 46/181 (2010), s. 7–10.

¹² Podobě viz A. MACKERLE, Kazatel jako projev „pastorační péče“ Starého zákona o bohaté, *Caritas et veritas* 3 (2013), s. 24–36, který navrhuje překládat výraz jako *úsilí* (s. 26).

הבל). Tím se zároveň vyjevuje – rovněž absurdním způsobem – dialektika blízkosti a zároveň vzdálenosti mezi člověkem a Bohem. Autor téma úkolu rozvíjí v knize postupně. První teze v 1,13–14 považuje tento úkol za *nedobry* a *zlý* (רע) a za absurditu. Druhá teze z 3,10–11 již vynechává charakteristiku úkolu jako *zlého* a spojuje jej s Božím stvořením *všeho* (כל) jako *pěkného a učiněného ve správný či náležitý čas* (עשה יפה בעתו). Tato načasovanost je následně ilustrována v poetické části 3,1–8. V obou výše uvedených případech jde o skutečnost, kterou Bůh *dává*, nebo dokonce *daruje* (viz sloveso נתן umožňující obojí význam) synům člověka, aby se jí zabývali. V druhé tezi, která je protiváhou k první, velmi stručně, ale přesto, přichází řeč na *věčnost* (עולם). Tu Bůh *vkládá lidem do srdce* (נתן בלבם), i když ji nejsou schopni vystihnout (3,11).

1,13: *(Je) to úmorný (nedobry, hebr. רע) úkol, co dal Bůh synům člověka, aby se jím zabývali.*



1,14: *Viděl jsem všechno, co bylo pod sluncem učiněno a hle: to vše je absurdita a honba za větrem.*



3,10: *Viděl jsem (nedobry, hebr. רע) úkol, co dal Bůh synům člověka, aby se jím zabývali.*



3,11: *To vše učinil (Bůh) ve (správný) čas, také věčnost jim/mu (tj. lidem/člověku) dal do srdce.*

Od věčnosti k moudrosti

Touha po věčnosti je v srdcích lidí jako možnost. Jde o stejně ‚nemožnou‘ možnost, jako je dosažení plného poznání. I když řada vykladačů napříč věky navrhuje výraz ‚ólam (עולם) překládat jako *svět*, ve vazbě pak jako ‚lásku k světu‘,¹³ a i když např. Lauha považuje překlad *věčnost* v 3,11 za produkt dílny ortodoxního cenzora R², protože původní autor a jeho svět stojí na ‚konceptu absolutní pomíjivosti člověka‘,¹⁴ neznamená to, že Kazatel při svém uvažování o této opci nevěděl. Akt poznávání se děje stejně jako studium Hospodinova zákona *ve dne i v noci* (ביום ובלילה; srov. Ž 1,2), a že kvůli tomu člověk nespí, patří k přirozenosti člověka, který touží, a to i po věčnosti (!), i když je to *absurdní*. Vyjádřeno terminologií dogmatické teologie se zde dostává ke slovu teze *finitum non capax infiniti*, aniž lze opačnou tezi, tedy *finitum capax infiniti*, popřít. Ta může být z hlediska lidské zkušenosti falzifikována ‚pouze‘ zde a v tomto světě.¹⁵

Co tedy znamená být moudrý

Oddíl i celou 8. kapitolu uzavírá didaktické slovo do řad posluchačů, jimiž byli jako první recipienti žáci a vzdělanci z různých kruhů v Jeruzalémě přelomu 3. a 2. století př. Kr. Být moudrý znamená vědět o nemožnosti plného nalezení a pochopení (viz fráze לא יבנא האדם). Snažit se tvrdit opak je nepřipadné, stejně jako prohlašovat, že tohoto poznání bylo dosaženo. Být moudrý znamená přiznat hranice vlastního poznání i existenci modu, v jakém se toto poznání uskutečňuje (viz diagram č. 3). Předběžná bilance by se dala lapidárně vyjádřit slovy ‚zpátky na zem‘. Bůh dává člověku dar možnosti zkoumání. Lze *poznávat*, *nahlížet* povahu věcí a *hledat*, ale proniknutí k *plnému poznání* možné není, protože nic takového *de facto* neexistuje. Moudrost je tak ‚nedokonavou‘ činností, není poznáním, ale ne-

¹³ GORDIS, s. 232.

¹⁴ LAUHA, s. 68; srov. tamt. tvrzení tohoto finského badatele, že představa touhy po věčnosti lidské duše, je „psychologizací a... výrazem západního idealistického anachronismu“.

¹⁵ Nad možností této studie je představit obsáhlou diskuzi o Kazatelově eschatologii, kterou někteří badatelé zcela odmítají, jiní ji naopak považují za doložitelnou, jakkoli pouze ve formě *via negativa*.

ustálým, v kruhu se pohybujícím¹⁶ poznáváním nepoznatelného, aktem, při němž se vyjevují dříve nevyjasněné hranice lidských možností i naivita každého kroku za ně. Kazatel vidí smysluplně položené limity již v tomto čase a v tomto světě a považuje cokoli nadto za ještě absurdnější, než je absurdní život jako takový. Touha nicméně zůstává.

A zpět do zahrady Eden

Text 8,16–17 lze chápat také, jak bylo v uvedení naznačeno, jako osobitý příspěvek k teologii stvoření. Knihu Kazatel pojí s prvními kapitolami Starého zákona četne a prokazatelně zamýšlené intertextuální vazby. To je zřetelné například již v Kaz 2,5–6. Zde se činnost hlavní postavy prvních třech kapitol knihy, tj. fiktivní osoby krále Šalomouna¹⁷ co do výsledků připodobňuje rajskému stavu z Gn 2, a je tak jasnou proklamací velkých ambicí panovníka, jenž své úspěchy glosuje následovně:

Založil (עשה) jsem si zahrady a sady, v nichž jsem vysadil (נטיע) stromy všech druhů ovoce. Vystavěl (עשה) jsem vodní nádrže, aby zavlažovaly les a stromy, co v něm rostou.

Z potřebného nic nechybí, vše je vytvořeno jedním mocným králem. Není náhodou, že oba uvedené verše začínají slovesem *učinít*, resp. *vystavět* (עשה), které zde co do vyznění kontrastuje s předchozími výskyty. Tentýž výraz v Kaz 1,9 a 1,14 naopak (!) konstatuje absurditu konání a neměnnost existujícího i vytvářeného. Kazatel ve 2. kapitole prostřednictvím královské travestie neskrývaně oslavuje svoji činnost jako odlišnou a snad i domněle novou ve srovnání s tím, co bylo učiněno před ním. *Zahrada* (גנה) evokuje příběh o zahradě Eden (tam ovšem jako גן, LXX: παράδεισος, V: *paradisus*; tomu odpovídá druhý výraz, tj. *sad* פִּרְדֵּס; takto dále Pís 4,13 a Neh 2,8).¹⁸ Zahrady a sady v Kazateli se podobají *ráji v Edenu* (παράδεισος ἐν Εδέμ)

¹⁶ K tomu viz klíčové sloveso *kroužit* (כָּבַד) v 1,6; 2,20 (v jiném kontextu pak také 7,25; 9,14).

¹⁷ K tématu fiktivního autora viz např. A. REINERT, *Die Salomofiktion. Studien zu Struktur und Komposition des Kohelethbuches*, WMANT 126, Neukirchen-Vluyn 2010.

¹⁸ Výraz παράδεισος se odvozuje od perského *pardēs*, které se projevilo v septuagintním překladu Gn 2,8.

a svoji dokonalostí jsou srovnatelné s mytologickou zahradou (rájem). Královny zahrady nemají žádný deficit, jsou v nich stromy se vším ovocem, tj. se všemi myslitelnými druhy (srov. *בהם עץ כל-פרי*). Zde opět, podobně jako u slovesa učinit, kontrastuje slovo *všecho* (כל) s dříve uvedenou absurditou *všeho*, co autor pojednává (viz 1,2–3.7–8.12). Úzkou spjatost Kazatele s výrazivem užitým v Gn 1–2 nastiňuje níže uvedený přehled:

učinit (עשה)	Gn 1,14nn	↔	Kz 2,6
vysadit (נטע)	Gn 2,8	↔	Kz 2,4
zahrada (גן/גנה)	Gn 2,2nn	↔	Kz 2,5
zavlažovat (שקה v inf.)	Gn 2,10	↔	Kz 2,6
ovoce (פרי)	Gn 1,11nn; 3,2 a 6	↔	Kz 2,5
stromy (עץ)	Gn 2,9nn	↔	Kz 2,5 a 6
růst/vzcházet (צמח)	Gn 2,5 a 9	↔	Kz 2,6

Diagram 5: terminologické shody Gn 1–2 a Kaz 2

Disponovat zahradou znamená demonstrovat vliv, moc a bohatství. Záměrem připodobnění královské zahrady ‚ráji‘ v Edenu je nejdříve demonstrovat neomezené možnosti krále a pak – až k tomu přijde správný okamžik – odhalit tuto analogii jako iluzorní. Důvodem kolapsu královského experimentu je prokázat, „že král Kazatel vstoupil na místo Boha, (ale) krok za krokem se ukáže, že jeho ambice byly příliš vysoké“.¹⁹ Poznáním prohry očištěný ‚autor‘ se na konci královské travestie proměňuje v Učitele moudrosti, Kazatele, autoritu, Koheleta (od hebr. קהלת) a jeho výroky v 8,16–17 jako jedny z mnoha retrospektivně osvětlují důvod nezdaru experimentu.

¹⁹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, s. 211.

A jak je to s možnostmi poznání, když materiální aspekt lidských ambicí nedochází naplnění (tak Kaz 2,11.17–20)? Lidské hledání v zahradě Eden končí na půli cesty. Poznání dobrého a zlého je na jedné straně dosaženo, nesmrtelnost, na druhé straně, se stává kvůli vyhnání z mytického prostoru nereálnou, stává se utopií, po níž člověk – stejně jako po věčnosti – nicméně stále (!) alespoň v koutku své duše touží. Kazatel líčí totéž jen jiným způsobem a mýtus o dosažení ‚gnozeologického realismu‘ převádí do sapienciální instrukce. Strom *poznání dobrého a zlého* (עץ הדעת טוב ורע) z Gn 2,17 se stává prostředkem k *poznání a porozumění* (v Gn jako שכל, v Kaz jako ידע). Prvním lidem se otevírají oči a poznávají, že jsou *nazí* (viz Gn 2,24; 3,7.10–11).²⁰ K podobné nahotě a bolestivosti poznání, včetně vědomí smrti (ve shodě s Gn 2,17!, kde je smrt jako sankce již uvedena, jakkoli následně nenastává), zde již zcela vědomě a průběžně tematizované, dochází Kaz 8,16. Druhý strom – v zahradě i mýtu jakoby nejprve pozapomenutý a týkající se možnosti zisku věčnosti, bytí bez časového omezení – je zmíněn až v Gn 4,22 jako *strom života* (עץ החיים). Díky němu lze, jak se alespoň na úrovni prostého významu textu zdá, *být živý navěky* (חי לעולם). Také v Kazateli zaznívá implicitně touha po požití plodů z druhého stromu (jde tedy o aspiraci vidět za hranici dosažitelného poznání), ale podobně jako v mýtu je nakonec upozorněno na reálné možnosti nabízené prvním stromem, tj. na limitovanost lidské existence v tomto světě v celé její křehkosti, nahotě, zranitelnosti a smrtelnosti.

Závěr

Plného poznání nelze jak podle teologie stvoření, tak teologie Kazatele dosáhnout. Člověk je podle autorů narativu Gn 2–3 i podle Kazatele svojí existencí pevně zachycen ‚mezi stromy‘ (tj. mezi poznáním skutečně poznatelného a touhou po nesmrtelnosti, jež je rovněž metaforou ničím nelimitovaného poznání) v tomto světě, v prostoru pod sluncem, a právě *zde* se odehrává vše: jeho touhy, hledání, prohry, radost i smutek, štěstí i zklamání.

²⁰ Zde jde o známou etymologickou hříčku velmi podobných hebr. adjektiv *nahý* (עירום) a *chytrý* (ערום). Srov. Jb 1,21: *Nahý jsem vyšel ze života své matky a nahý se tam vrátím* (ערום יצתי מבטן אמי וערום אשוב שמה).

Poté už není nic, jen smrt, která není deficitem, jenž by se měl připomínat jinak než jako konstantní zpětné nasměrování a rekurz k životu jako daru i úkolu. I na toto autor myslí, když říká, že *živí vědí, že zemřou, avšak mrtví nevědí nic* (9,5). Protiklad *živých* (החיים) a *mrtvých* (המתים) spočívá ve vědomí smrti. Lidská existence je *také* (ale nejen!) hluboce reflektovaným směřováním k smrti (*Vorlaufen zum Tode*).²¹ Toto vědomí či vědění je víc, než čím ‚disponují‘ mrtví. Mrtví, ať již majetní (2,4–10; 5,9–14), dobrého jména (7,1), moudří i hlupáci (2,12–17; 7,15–20), všichni upadají v zapomnění a *neexistuje již nic* (ואין עוד), co by mohli očekávat a co by bylo možné poznat. Kazatel ve svém myšlení zůstává důsledně na člověku vyměřeném půdorysu imanentní zkušenosti, „destruuje falešné jistoty týkající se posmrtného života... (a) odkazuje na zde a teď (lidských) životů“.²² Poznání se vši autorem odkrývanou ohraničeností je kvalitou existence, jež je existencí ‚na východ od ráje‘ (srov. Gn 3,23–24) a která se odehrává v předzvěsti konce, smrti a nebytí, v prostoru pod sluncem.²³ Tento prostor je nabídkou, a to přes všechny život ohrožující skutečnosti a nezpochybnitelné trpké zkušenosti dobrou (!),²⁴ jakkoli v čase a prostoru omezenou nabídkou, jíž je třeba užít a využít, protože *živému psu je lépe než mrtvému lvovi* (9,4).

²¹ Srov. M. HEIDEGGER, *Bytí a čas*, Praha: OIKOYMENH, 2008, s. 289–303.

²² SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, s. 450.

²³ Podobně např. D. MICHEL, „Unter der Sonne“: Zur Immanenz bei Qohelet, in: A. SCHOORS (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETL CXXXVI), Leuven: University Press Leuven, 1998, s. 93–112.

²⁴ K tomu srov. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, s. 69, který tvrdí, že pesimistické výpovědi knihy mají funkci eudaimonického diskurzu, protože „dekonstruuji falešné, ale rozšířené představy štěstí... a odhalují skrytý nihilismus (povrchního) optimistického pojetí života, čímž uvolňují cestu k ‚pravému štěstí‘.“