

UNIVERZITA KARLOVA

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Zvláštnosti Kazatelovy samomluvy

Qohelet's Soliloquy and its Peculiarities

Diplomová práce

Vedoucí práce:

Doc. Jiří Beneš, Th. D.

Autor:

Štěpán Rudolf

Praha 2024

Poděkování:

Děkuji vedoucímu práce za kritické připomínky.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou práci „Zvláštnosti Kazatelovy samomluvy“ vypracoval samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

Jméno autora: Štěpán Rudolf

(podpis autora)

Anotace

Tato práce se zabývá rozbořem starozákonní knihy Kazatel. Je uvedena vhladem do historických souvislostí vzniku spisu. Dále se věnuje zařazení této knihy do kánonu Tanachu a z toho plynoucích zvláštností spisu v biblickém kontextu. Rozebírá klíčový hebrejský pojem – kořen h-v-l – coby mnohoznačný literární symbol. Skrze tento rozbor se pokouší nalézt interpretaci textu a zodpovězení otázky, co je člověku ku prospěchu. Klade si otázku, jak uchopit matoucí rozpory a protimluvy, jež jsou pro tento text příznačné.

Klíčová slova

Kazatel, hevel, pára, Bůh, dobro, člověk, společnost

Annotation

This paper treats the Old Testament book called Qohelet. It starts with an introduction into the historical and cultural background. Further it speaks about the way how this book got its place among the Sacred Scriptures and why in many aspects it is not coherent with them. It gives an analysis of the pivotal hebrew root h-v-l as a polysemic literary symbol. Further it searches for a plausible interpretation and an answer explaining which kind of good is in a man's reach. Finally it searches for a way to interpret the puzzling chain of contradictions which makes the text rather distinctive.

Keywords

Qohelet, hevel, steam, God, good, man and society

Abstrakt

Diplomová práce *Zvláštnosti Kazatelovy samomluvy* prochází období vzniku biblické knihy Kazatel, rozebírá její název a shrnuje stručně poznatky biblické vědy týkající se datace, autorství a s tím spojené struktury textu. Zařazení textu mezi posvátné texty Tanachu hodnotí práce jako výsledek jejího užívání při vzdělávání v hebrejských školách a vlastně šťastnou náhodou. Za autora považuje hebrejského muže znalého řecké literatury a pokoušejícího se kriticky hodnotit vlastní tradice. Kniha hledá hebrejskou odpověď na soudobé tázání řecké filozofie po správném životě.

Ve svých neúnavných výzkumech dochází vypravěč k poznání, že vše je jen pára, honička za větrem, tedy ztráta času a sil. Toto ústřední poznání je trpké, ale nezbytné, neboť člověk je ustrojen takovým způsobem, že stále touží po hledání věcí, jež jsou mimo jeho dosah.

Klíčové pasáže a citace sleduje práce v originálním hebrejském znění a přihlíží rovněž k nejznámějším starověkým překladům – řecké Septuagintě a latinské Vulgátě. Ve výrazu hevel, jenž práce překládá triádou pára / opar / výpary nachází velmi působivý literární symbol, jenž se hodí jako zkratkovitá odpověď na výsledek lidských ambicí a snah.

Ačkoli je text knihy převážně plný zoufalství a nespokojenosti, přece v něm práce nachází i optimistické aspekty, ke kterým se člověk ale musí postupně dopracovat. Změna perspektivy a přijetí základních daností lidské existence, člověku umožní radovat se z božích darů, které jsou sice zdánlivě skromné, ale právě skrze ně se k člověku dostávají známky boží přítomnosti. Bůh je jinak člověku nepřístupný a nepochopitelný. Hledat jej, či se snažit pochopit, co na zemi děje, je úkol nad lidské síly.

Práce se dále věnuje chápání času, jak jej text představuje a vidí v něm člověka coby smrtelníka toužícího po transcendenci, ale žijícího lineární život uvnitř cyklických pohybů živlů a přírody. Neustálé protimluvy, jež jsou pro text příznačné, nejsou výsledkem většího počtu autorů. Práce je považuje za autorský záměr a program. Jen skrze paradoxní vyjádření se člověk dostává k nějakému poznání, jež by alespoň částečně odpovídalo komplexitě světa.

Abstract

This diploma thesis called *Qohelet's Soliloquy and its Peculiarities* goes through the era of Qohelet's origin, it describes the title of the book and resumes some of the results of biblical scholarship concerning, authorship, background and structure of this book. The thesis reconstructs the way of this book into the Old Testament scriptures. It presents it as a result of this book being used and fast placed in Jewish schools rather than a result of divine inspiration. It describes the author of this book as a Jewish man, experienced in Greek literature and trying to critically evaluate his own Jewish traditions. The book searches a Jewish answer to contemporary Greek philosophical questioning about the right way of living.

The conclusion of the narrator's unceasing inquiry is rather a disappointing one, he finds out nothing but vapour, chasing the wind, wasting of both time and energy as a result of human (his own) activities. That is bitter but inevitable knowledge, since it is an innate human desire to grasp things which are out of his reach.

The most important parts of the text and quotations are considered both in their original Hebrew sounding and the reputable ancient translations: the Greek Septuagint and Latin Vulgate. The key term of the book, that is to say *hevel* is much discussed and translated consequently as vapour / vapours / evaporation. It is an impressive literary symbol used as a one word answer to most important questions a man can ask himself. At the same time it is a pivotal term for understanding and interpretation of the book.

Although this writing can rightly be considered as full of despair and dissatisfaction, still there are some optimistic and encouraging aspects to be found. But it takes some time. First you need to change your point of view and accept some insuperable boundaries of the human condition. That allows you to enjoy God's presents which might appear modest, but are about the only sign of divine presence you can notice living under the Sun. The God is otherwise inaccessible and incomprehensible. To find him or to understand what happens on Earth is a task that surpasses human cognition.

The thesis treats also the author's understanding of time as he presents it in a multiple way. It shows a man as a mortal creature with a strong desire for transcendence, a human living a linear life woven into cyclical time of the nature and its elements.

A constant chain of contradictions which is a distinctive and puzzling sign of the book is not understood as a result of different authors or editors participating in the creation of the text's final version but as the writer's intention and programme. The force of such paradoxical statements is in his opinion the only way to approach the world's complexity.

Obsah

1	Původ textu.....	14
1.1	Text / autor / editor	14
1.2	Místo a doba vzniku	16
1.3	Širší historicko - kulturní kontext.....	17
1.4	Kanonizace a biblický kontext	20
1.5	Struktura textu	24
2	Čím se Kazatel liší od jiných textů Tanachu	26
2.1	Koncepce Boha	26
2.2	Koncepce času.....	31
2.3	Smrt a zásvětí	34
2.4	Soud boží a spravedlnost.....	36
2.5	Postavení člověka	40
3	Pomíjivost.....	42
3.1	Pára coby literární symbol.....	44
3.2	Metaforické významy páry.....	44
3.2.1	Neuchopitelnost	44
3.2.2	Pomíjivost	45
3.2.3	Zkaženost	45
3.2.4	Zaslepenost a nadutost	46
3.2.5	Slití jednotlivých významů	46
4	Co je a co není člověku k dobru	48
4.1	Hledání moudrosti	48
4.2	Rozkoš, hromadění moci a pozemských statků	50
4.3	Život mimo společnost	53
4.4	Život ve společnosti	54
4.5	Dobro nebytí.....	57
4.6	Dobro bytí	58
4.6.1	Vím, že nic nevím	58
4.6.2	Vím, že zemřu	59
4.6.3	Vím, že vše má svůj čas	60
4.6.4	Netrápím se tím, co beztak nevyřeším	60
4.6.5	Lidskou přirozeností jest pátrati.....	61
4.7	Co je tedy člověku k dobru?.....	62
4.7.1	Jídlo, pití, radovánky, družnost	63
4.7.2	Smysluplná práce	64
4.7.3	Konej, nač ti síly stačí	64
5	Rozpory a protimluvy – styl a program	67
6	Závěr	72
7	Seznam použité literatury.....	77
	Primární literatura:	77
	Sekundární literatura:	78
	Slovníky, lexikony, přednášky:	79

Seznam zkratek:

BHS - Biblia Hebraica Stuttgartensia

ČEP – Český ekumenický překlad

LXX – Septuaginta

Vlg - Vulgáta

Úvod

Kniha Kazatel je fascinující a matoucí spis, jenž není snadné ve zkratce vystihnout a někam přiřadit. Je to poměrně krátký text (12 kapitol, 222 veršů), z něhož vystupují otázky týkající se lidské existence. Je to spis mnohoznačný a moc se neví, jak jej uchopit. Jedná se o svého druhu sondu do hlubin lidské duše. Zkoumá myšlenky, pocity, přesvědčení, strachy a útěchy člověka a vede čtenáře po klikatých cestách poznání. Je to kniha zvláštní a sporná, kniha protimluvů a zpochybňování. V podstatě platí, že ji každý vidí jinak a dějiny její interpretace jsou v odpovídající míře pestré. Jednou tvrdí, že X je dobré a Y špatné a podruhé, že X i Y jsou stejné.

Mnohé výklady, jež se snaží knihu shrnout, se proto sice odráží od původního textu, ale nalezneme v nich spíše vykladačovi teze s leckdy dost rozvolněnými asociacemi, alegorickými rozbory a zjednodušující dovětky. V tom se zračí snaha zaoblit hrany textu a učinit Kazatele srozumitelnějším a přijatelnějším.

Přes veškeré badatelské úsilí zůstávají snahy knihu datovat, objasnit otázky autorství a edičních změn nedořešeny. Zarážející protimluvy a řada nesouvisejících výroků vytvářejí pro každého interpreta zašmodrchaný celek, u něž neví, kde s rozplétáním začít. Bude-li příliš prodlévat u jednotlivin, unikne mu celek. Pokud se pokusí podchytit celek, musí části textu osekát.

Příslušnost tohoto znepokojujícího textu ke starozákonnímu kánonu ještě posiluje exegetický zápal, protože nacházíme v dějinách výkladů snahy text přistříhnout na svou míru a vyložit v souladu se svým viděním světa. Setkáme se s leckdy i zcela protichůdnými pokusy udělat z autora textu obránce Mojžíšovské tóry (mišna, targumy), skeptika, nihilistu, hédonistu, fatalistu,

středověkého mnicha zavrhuje svého pozemský svět¹ či židovského mudrce snažícího se vyrovnat s dobovými myšlenkovými proudy v Babylónském zajetí.

Jedná se o text skrz naskrz probádaný, ke kterému jsou dostupné rozsáhlé a fundované komentáře. Bezděky se proto vtírá představa, že nebude a snad ani nemůže být objeveno nic nového a pokus se k něčemu takovému dopídit bude jen marnou honičkou za větrem. Zároveň je ale text natolik zneklidňující a inspirující, že je záhodno se do něj ponořit a učinit si vlastní názor.

Struktura práce

Práce začíná exkurzem k původu a autorství textu a krátce se věnuje nástinu historického pozadí a kulturního kontextu doby. Dále nastíní proces zařazení tohoto textu do starozákonního kánonu a jeho postavení v něm.

Druhá část se zabývá rysy, kterými se tato kniha odlišuje od zbylých knih Tanachu, to jest konceptuálními zvláštnostmi textu. Zejména se jedná o odlišné pojetí Boha, jiné chápání času a postavení člověka.

Třetí část se zabývá stěžejním termínem textu, jenž bývá překládán jako marnost, či pomíjivost. Analyzuje jej filologicky a literárně a snaží se pomocí rozboru metaforických významů pojmu hebel poskytnout klíč k dalšímu uchopení textu.

Čtvrtá a pátá kapitola jsou úzce propojeny. Ta čtvrtá mapuje hlavní směry, kterými se autor vydává za zodpovězením otázky po tom, co je pro člověka dobré, aniž by cokoli nalézal. Pátá naopak přichází s výčtem toho, co je za dobré označeno a jak je k tomu třeba přistoupit.

1 Například Tomáš Kempenský ve své příručce asketismu *De Imitatione Christi* dodává ke Kazatelovu mottu (*Vanitas vanitatum et omnia vanitas*) ještě dovětek: *praeter amare Deum et illi soli servire*. Vše je tedy marné krom lásky k Bohu a službě jemu samému.

Šestá kapitola se stručně zaobírá rozpory a protimluvy, jež jsou pro tento text příznačné a představují programově člověka a jeho životní pachtění coby paradox.

Volba tématu

Přitažlivost našeho textu tkví v jeho univerzalitě. Zabývá se – ne soustavně, ale v podobě narážek a neodbytných repeticií - obecně lidskými tématy (život, utrpení, láska, ženy, zlo, nespravedlivost, Bůh, štěstí, stáří, mládí, smrt) a je plný paradoxů. Svým soustředěním na pozemský svět a lidské hledání smysluplné existence při vědomí vlastní konečnosti je až překvapivě moderní. Lze jej bez problémů číst i bez vstupního vědění o Izraeli a jiných biblických textech. Chtělo by se říci, že je možnou branou k Bibli dnešních ateistů a agnostiků.

Problémy, s nimiž se autor potýká, nejsou nikterak viditelnými pohromami charakteru Jobových ran, nýbrž daleko spíše se jedná o chronickou rozladu ze stavu světa a neutěšenosti vlastního hledání. Zároveň je text velmi zajímavý i po literární stránce. Nalezneme zde slovní hříčky, nečekané stylistické obraty, rozjímavé filozofické pasáže se střídající se zemitým, místy až kupeckým stylem vyjadřování, který se vzápětí přehoupne do záplavy poetických obrazů čisté lyriky.

Stylisticky vzato je text překvapivou mozaikou, narativně vzato záhadným slepencem uvažování a reflexí. To vše dělá z tohoto biblického textu překvapivý celek, komplexní knihu nelehkých interpretací, vděčnou četbu a nevysychající pramen inspirace.

Stav bádání / prameny

Sekundární literatura k tomuto textu je velmi obsáhlá. Tato práce se opírá zejména o rozsáhlý historický komentář právě (2023) zesnulého lovaňského profesora Antoona Schoorse, komentáře

Norberta Lohfinka a Rolanda Edmunda Murphyho a dále práce a přednášky italských profesorů biblistiky L. Mazzinghi a Paola Da Benedetti.

Pro nástin historické situace 3. století čerpá práce z knih Stanislava Segerta, Solomona Grayzela a biblického atlasu - Lemaire, Baldi: *Atlas biblique*.

V části rozebírající výklad termínu hevel se opírá v oblasti filologie o hebrejské slovníky (zejména Geseniův) a slovník biblických pojmů dvojice Jenni / Westermann. V oblasti literární o již zmiňované biblické komentáře a o podnětnou studii J.B. Millera k symbolickému významu slůvka hevel.

Hebrejské pasáže jsou citovány podle BHS, z překladů využívá práce LXX a Vulgátu. Česká verze je citována podle ČEP, příležitostně je využita i verze Bible kralické.

Cíl práce

Cílem práce je rozbor zvláštností tohoto spisu v kontextu jiných biblických knih. Práce se pokusí na základě relevantních historických poznatků a znalostí kulturního ovzduší nastupujícího helénismu dojít ke smysluplnému výkladu vzniku spisu. Jeho důkladnou četbou a rozbohem ústředních termínů pak i k přijatelné interpretaci. Cílem je ukázat, že i text devalvující pozemská dobra, nepočítající s ničím po smrti a zdající se být jen jedním nekonečným nápěvem marnosti, nemusí být nikterak beznadějnou četbou.

1 Původ textu

V této kapitole shrneme v krátkosti problematiku autorství, místa a období vzniku textu, dále otázku jeho kanonizace, postavení v kontextu jiných starozákonních spisů a konečně strukturu spisu.

1.1 Text / autor / editor

Jako vždy při četbě biblických textů je i zde nezbytné uvědomit si nesamozřejmost textu, který máme před sebou. Literární dílo se nerovná biblickému textu. V případě díla se jedná o abstraktum, jež prošlo fází tvoření, korekcí a vydávání, tedy dlouhým vývojem, na jehož konci stojí text coby výsledek ukončeného procesu. Úkolem textové kritiky je předložit textovou variantu, jež by se co nevíce blížila dílu. Náš rozbor se proto opírá především o stuttgartské vydání hebrejské bible – *Biblia Hebraica quinta editio* – připravené pod vedením Ariana Schenkera.

O autorovi textu toho mnoho nevíme, veškeré teorie snažící se text připsat nějaké konkrétní postavě se zakládají na dohadách a domněnkách. Text je uveden podobně jako v případě Jeremiáše nebo Ámose slavnostní citační formulí (אָמֹס), tedy slova nějaké významné historické postavy. Náš text se představuje coby slova Kazatele, přičemž není jasné, zda mluví a zapisuje text stejná osoba nebo se jedná o písaře zaznamenávajícího něčí slova, či jde o editaci textu v podání ještě nějaké další osoby.

Autor se v úvodní části textu představuje coby král v Jeruzalémě a syn Davidův. Odtud tradiční připisování autorství Šalamounovi. Nejedná se ale o autorství v našem slova smyslu, nýbrž o v celém starověku oblíbenou a běžnou pseudoepigrafickou tradici. Veškerá mudroslovná literatura je v hebrejské tradici spojována se Šalamounem. Zde platí pravidlo, že se jistému druhu literatury jednotného obsahu či ladění propůjčí zaštiťující jméno, přičemž se - stejně jako v bankovníctví - s oblibou půjčuje hlavně těm

bohatým. Skuteční autoři mudroslovných textů zůstávají skryti pod hlavičkou Šalamounova autorství.

V tradičních komentářích se setkáme i se snahami o chronologické řazení „Šalamounových“ spisů typu: v mládí píše Přísloví, ve zralém věku Píseň písní a plodem stáří je Kazatel.² Jakkoli jsou podobné snahy o interpretaci pochopitelné, ba atraktivní, z pohledu literární kritiky jsou zavádějící. Moderní biblická kritika Šalamouna coby autora našeho textu unisono odmítá a představuje jej toliko coby sběrnou postavu veškeré sapienciální literatury. Pokud jde o vydávání se autora za krále v Jeruzalému a syna Davidova, mluví se o literárním převleku – šalamounské travestii.

S otázkou autorství spisu se pojí rovněž název knihy – תְּלִיקָה. Jedná se o aktivní participium ženského rodu, (ačkoli vše nasvědčuje tomu, že zde mluví muž), od kořene לָקַח – shromáždit / seskupit. Toto jméno vyjadřuje tedy jakousi funkci, která má co do činění se shromažďováním. V úvahu přichází někdo, kdo shromáždění svolává, kdo mu předsedá, či kdo před ním promlouvá, tedy káže. Odtud řecký překlad v LXX - Ἐκκλησιαστής, který později přejímá Jeroným ve svém překladu do latiny. V našich končinách se vžil poněkud zavádějící název Kazatel.³ Že by se zde jednalo o kázání v našem slova smyslu, lze totiž vyloučit hned po prvním čtení.

Řecký termín ἐκκλησία je rovněž etymologicky odvozený od vyvolávání či svolávání. Jeho překlad je ale nutno určovat podle kontextu. Může jít o sročení lidu na agoře, svolání sněmu, povolávání vojáků, či vyznavačů kultu na nějaké místo. N. Lohfink upozorňuje na lákavý překlad tohoto pojmu coby filozofického kruhu.⁴ Označení ἐκκλησιαστής by pak bylo možno chápat ve významu zakladatele, či vůdčí postavy nějakého filozofického

2 Viz Midraš raba - komentář rabího Jonatána ke Kazateli.

3 Snad i pod vlivem překladu Martina Luther, jenž volí termín *Prediger*.

4 „ἐκκλησία bezeichnen bisweilen auch philosophische Zirkel“ Lohfink, s. 24.

kroužku. Celý spis má skutečně daleko spíše podobu intimní hloubavé rozpravy v okruhu několika dobrých známých než nějakého kázání.

V úvahu přichází také možnost, že se jedná o vnitřní monolog, samomluvu přemýšlivého a pochybovačného jedince plnou rozporů. Text je na každý pád zašmodrchanou sítí tvrzení a vyvracení, z nichž není snadné se vymotat, příznačná je právě spleť vnitřních kontradikcí. Knihu Kazatel by tak asi lépe postihl název Tazatel.

Právě množství protimluvů v textu vedlo biblisty k teoriím o větším počtu autorů, kteří by napsali různé části, o implicitních citacích, ve kterých autor uvádí mnohé, s čím nesouhlasí, (tedy cituje bez uvozovek), aby pak citované komentoval a vyvracel. Z nabízených teorií se jeví plausibilní také představa deníkových záznamů, ke kterým se autor vrací po delší době a s náležitě kritickým odstupem je přepracovává.

V rámci Bible se jedná o ojedinělý hlas, jenž se sice místy podobá mudroslovné literatuře, ať už knize Přísloví či Jobovi, místy ale více připomíná jiné antické texty třeba meditace Marca Aurelia. Naše studie předpokládá, že autorem spisu je historicky nedoložená postava přezdívaná Kazatel, jež se snaží vypořádat jak s domácí mudroslovnou tradicí, tak také se soudobými filozofickými směry helénského světa. Otázkou autorství se zde nebudeme dále zabývat, je ale nutno předeslat, že při rozboru textu nebudeme brát v potaz tzv. dodatky zbožné ruky na konci spisu (od 12,9), jež se snaží text uhladit a poskytnout mu všeobecně stravitelnou konkluzi.

1.2 Místo a doba vzniku

Východiskem této práce k dataci spisu je konsensus většiny současných biblistů opírající se především o historický vývoj hebrejštiny. Text byl sepsán se zřejmě archaizující intencí hebrejsky a nikoli tehdy mluvenou aramejštinou. Jedná se o pozdně biblický

jazyk podobající se mišně s četnými arameismy, pročež se jako pravděpodobná doba vzniku spisu uvádí 3. století před občanským letopočtem.⁵ Jedná se o dobu ptolemaiovské nadvlády, kterou práce nastíní v rámci skici dobového kontextu.

S přibližnými závěry je třeba se spokojit také v otázce místa vzniku. Vzhledem k egyptským mudroslovným spisům podobného ladění a blízkosti textu k řeckému filozofickému tázání po správném životě je zmiňována Alexandrie coby intelektuální středisko s početnou hebrejskou minoritou a hlavní město ptolemaiovské říše. Jiní badatelé se pokoušeli prokázat fénické vlivy a původ.⁶ Judskému původu nahrávají především zmínky o Jeruzalému v textu samém.

Z teorií o vzniku a autorství je pro nás nejpřijatelnější představa, že text vznikl v období ptolemaiovské správy Palestiny v některém z kulturních center říše. Autor patrně pocházel z bohatých aristokratických kruhů, byl zběhlý jak v domácí mudroslovné tradici, tak i obeznámený s řeckou kulturou. Přezdívka חֲכָמִים / Ecclesiastes odkazuje patrně spíše na nějaký kruh mudrců a intelektuální kvas v místě styku různých kulturních tradic, než na funkci mající co do činění s kultem, chrámovou školou anebo s kázáním lidu.

1.3 Širší historicko - kulturní kontext

Je podstatné si uvědomit, že celá oblast Levanty prochází po výbojích Alexandra Velikého velikými politickými a kulturními změnami. Alexandrova brzká smrt (323) znemožnila sjednocení a konsolidaci dobytých území a zároveň zanechala nedořešenou otázku nástupnictví. Ohromné území Makedonské říše a řada pretendentů rekrutujících se především z vůdců armády vedou následně k dělení satrapií.

5 Spolehlivý přehled teorií vzniku podává Schoors 2-7.

6 Viz studie M. Dahooda: The Phoenician Background of Qoheleth.

Mocenské vakuum po smrti vůdce je vyplněno zmatky a desítky let trvajících boji tak zvaných diadochů. Pro nás nemá smyslu sledovat peripetie těchto válek, důležité je, že oblast Syropalestiny se stane ve třetím století nárazníkovým pásem mezi dvěma mocnými říšemi: říší Seleukovců a Ptolemaivců. V obou civilizačních centrech, jejichž jádra bychom mohli geograficky zjednodušeně představit coby oblast Mezopotámie a údolí Nilu se tedy prosadily dynastické zájmy makedonských generálů.

To se projevuje v dalekosáhlých změnách nastupujícího procesu helénizace. Krom přítomnosti řeckých vojenských jednotek, je vládnoucím aparátem prosazována řecká správa. Bohaté vrstvy obyvatel a vládnoucí kruhy jsou grécizované, děti ze zámožných rodin prochází řeckou školou, četbou Homéra a tragiků. Znalost řečtiny se stává klíčem k velké kariéře, řecký životní styl symbolem prestiže. Společenská situace se proměňuje, k vládnoucím kruhům Ptolemaiovské říše v Alexandrii má nejbližší pořečtělé domácí obyvatelstvo, jež se přizpůsobuje moderní a aktuální kultuře helénského světa. Na agorách se objevují stoupeni soudobých filozofických směrů, ať už cyničtí, skeptičtí, epikurejští či stoičtí.

Centrální vláda Ptolemaivců vykonávaná z Alexandrie se projevuje činností silně hierarchizovaného administrativního aparátu, zejména při vybírání vysokých, ale nikdy neúnosných, poplatků a daní. Židé jsou schopni udržet si poměrně velkou autonomii a nadále si zachovávají svou vlastní náboženskou a politickou organizaci pod vedením velekněží.

Domácí kultura, jazyk a tradice jsou nicméně vystaveny silnému kulturnímu tlaku. Archeologie dokládá přítomnost řeckých váz a soch, řecké drachmy, či mincí ražených podle řeckého vzoru, nová města jsou stavěna podle řeckých urbanizačních plánů, stará přejmenována (Akko se je nově nazýváno Ptolemais, Rabbat-

Ammon Philadelphia apod.).⁷ Krom politických a kulturních vlivů nadále probíhají čilé obchodní styky mezi oblastí Palestiny a údolím Nilu.

To vše vyvolává mezi domácím obyvatelstvem ambivalentní reakce na pomezí obdivu, přichylnosti, ostychu, obav a obrany. Historicky vzato stojíme na počátku dlouhého procesu helénizace židů. Odlišné mravy, zákony, tradice a kult samovolně pronikají a staví židovský národ do situace, v níž jsou nahlodávány domácí tradice. Odmítáním procesu helénizace se židé budou v mezinárodním postavení stále více izolovat, přijímáním oslabovat vlastní svébytnost a stávat se národem jako každý jiný.

Vycházíme z toho, že jedním z podnětů ke vzniku spisu Kazatel bylo toto období přechodu. Zdá se pravděpodobné, že Kazatel si klade otázky měšťanstva ptolemaiiovské epochy. Snaží se najít odpověď na příznačné otázky soudobé řeckého filozofického myšlení po správném každodenním žití jedince, po tom, co je pro člověka dobré v jeho praktickém životě. Slovy Kazatele: „Kdo může vědět, co je člověku v životě k dobru, v časných dnech jeho pomíjivého žití, jež jak stín mu plynou?“ (6,12)

Jakkoli nám může připadat, že si tuto otázku klade každá generace kterékoli kultury, není tomu tak nezbytně. Hebrejec třetího století před občanským letopočtem, není-li konfrontován s helenismem, může mít v tomto ohledu docela jasno. Otázku po tom, co je pro člověka dobré, si klást nemusí, neboť zná odpověď. Dobro je Tóra, cestou k němu je následovat boží zákon, směrovkami mudrosloví, desatero či žalmy, klíčem bohabojnost a odměnou radost. V obklíčení řeckého světa a myšlení jsou však tyto jistoty zpochybněny, izraelská tradice se v kontextu řecké filozofie může jevit jako nedostatečná, ustrnulá a neuspokojivá. Zároveň náš text ale nikterak neopouští vody judaismu a pokouší se nalézt židovskou odpověď na řeckou otázku.

7 Viz Lemaire / Baldi s. 180

1.4 Kanonizace a biblický kontext

Kniha Kazatel je dílem vzbuzujícím silné emoce. Bourá lidské naděje, je plná kritiky a kontrastů, působí heterodoxně, zpochybňuje tradiční učení a může proto v susedství ostatních starozákonních knih působit až nemístně. Nasnadě je tudíž otázka, jak se tento spis součástí kánonu stal. Při popisu cesty tohoto spisu do korpusu Tanachu začneme opět exkursem do světa helénismu.

Když bylo - patrně za Ptolemaia I. - kolem roku 295 př. o. l. zřízeno Múseion a knihovna, stala se Alexandrie kulturním centrem řeckého světa par excellence. Jednalo se o badatelskou instituci sponzorovanou ze státní kasy Ptolemaiovců, snažící se přilákat špičkové vědce a nashromáždit soudobé vědění. V tomto centru vzdělanosti s výjimečným důrazem na literární dědictví probíhalo sbírání a opisování textů, jejich redakce, ediční a vykladačské práce.

Jednalo se o řecké dějepisectví (Hérodotos, Thukydidés), lékařství (Hippokrates, Galion), filozofii (zejména Platón), básnictví (Homér, Pindaros) či dramatiky. Při sbírání spisů a jejich katalogizaci docházelo k selekcím textů podle jakosti. Byly sestavovány různé výběry a antologie.

Nápadné je to třeba v případě dramatiků, kde se ze všech řeckých dramatiků objevují jen tři velikáni: Eischylos, Sofokles a Euripides. V knihovně jsou k nalezení jen oni a jen zlomek jejich díla. Dochází zde zjevně k procesu kanonizace, snad spjaté s programem školní výuky. Je přitom zřetelná tendence omezit počet děl na vybraná, zato ale opakovaně čtená díla. Tak se uzavírá kruh závazné četby: „Ce sont les oeuvres lues qui s'imposent, et les oeuvres qui s'imposent sont lues.“⁸

Židé helenizovaného světa jsou konfrontováni s tímto řeckým kánónem a s řeckou zvědavostí snažící se prací etnografů a historiků zprostředkovat řeckému světu i moudrost barbarů, to jest Egyptanů, Peršanů, Židů či Indů.

8 „Díla, jež jsou čtena, se prosadí a ta, která se prosadí, jsou čtena.“ De Pury, s. 180.

Menšinově dochází uvnitř židovského národa ke snahám o fúzi s řeckou kulturou. Někteří židovští autoři přijímají řecká jména, Pythagoras je označován za žáka židovských mudrců, Abrahám za parťáka Héraklova, praotce židovského národa a Spart'anů zároveň. Většinou je ale řecká kultura spíše odmítána anebo je od ní udržován alespoň náležitý distanc. Zároveň ale kánon řecké literatury zůstává na očích jako nepřehlédnutelná výzva a neopominutelný vzor pro každou příští tvorbu antologií vlastní literatury.

V kontextu helénismu proto chápeme i proces rozšiřování židovského kánonu posvátných, respektive závazných knih. Krom Tóry a Proroků se objevují zmínky o „dalších knihách“ (Sír. 2, 10, 25). Vznik třetí části Tanachu, jež se označuje coby Spisy, považujeme ve velké míře za reakci na řeckou literaturu. Jedná se o výběr toho nejlepšího z různých literárních žánrů – nacházíme zde krátký román, apokalypsu, dějepisectví, hromadné lamentace, přísloví, hymny a modlitby, lyriku, drama a konečně i filozofické pojednání. V porovnání s Tórou a Proroky jsou Spisy také o poznání pestřejší a otevřenější.

První dvě části tanachové tripartity jsou již pevně zformovány a uzavírají se. Podle klasické teorie tvorby kánonu (Heinrich Graetz) je korpus spisů Pentateuchu uzavřen zhruba mezi lety 400-330 a Proroků zhruba kolem roku 200. Vycházíme z představy, že další židovské spisy jsou sbírány a opisovány ve snaze poskytnout židovskému národu florilegium domácí literatury. Z tohoto výkvětu židovských spisů pro potřeby židovské školy se praxí opakovaně četby stává korpus spolehlivých, osvědčených a vžitých textů. Je přitom nabíledni, že se jednotlivé texty těší různé oblibě a že šíře formujícího se kánonu se liší i podle jednotlivých komunit a geografických oblastí (Kumrán / diasporní LXX a jiné).

Když se pak koncem 1. století naší éry kánon třetí části textů hebrejské bible - snad i jako obrana proti heretickým textům křesťanů - uzavírá, vzbuzují některé texty námitky. Diskutuje se

jejich závaznost a přináležitost k posvátným spisům. Podle některých badatelů byl hebrejský kánon definitivně uzavřen na koncilu v Jabne kolem roku 92 naší éry.⁹

Mezi problematické texty patřily z různých příčin hlavně Píseň písní a Kazatel. V případě milostné lyriky šlo rabínům o možnost alegorické četby namísto té přizemně profánní, v případě Kazatele byly asi sporné hlavně protimluvy a pasáže jdoucí proti tradici. Neboť když se Kazatel pokouší nalézt odpověď na otázku po lidském údělu, chodí výlučně po cestách laicismu, spoléhá se hlavně na svůj úsudek a rozum, přistupuje k problematice filozoficky a nepůsobí nijak zvlášť zbožně.

Byly tudíž hledány způsoby, jakými by bylo možné z tohoto textu přeci jen nějakou zbožnost vydestilovat. Text byl zřejmě poopraven, podvrtné pasáže Kazatele záměrně relativizovány a hrany zaobleny ortodoxní rukou redaktora majícího poslední slovo (12,9-14).

Oba texty – jak Píseň písní, tak Kazatel – jsou, i přes námitky, uznány za závazné, neboť neobsahují nic, co by odporovalo boží inspiraci. Poněkud matoucí terminologií nás o tom spravuje mišnický oddíl Jadaim, kde jsou obě knihy prohlášeny za ruce znečišťující, to jest svaté. Knihy profánní ruce nešpiní. Znečišťuje jen to, co má do činění s posvátným a božským. Božské kontaminuje, neboť operuje silou, jež se vymyká lidským normám a může být proto nebezpečná. Při přechodu ze sféry profánního do sféry posvátného a naopak je třeba se očistit – projít purifikací.

Za pomoci interpretačních metod a redaktorských úprav proplula obě tato dosti profánní díla – milostná lyrika a perla skepticismu - vodami rabínské cenzury. Hlavní argumenty, jež uvádí na podporu kanonizace Kazatele rabi Akiva, jsou dnes vesměs nepřesvědčivé. Šalamounovo autorství je fiktivní, zbožný doslov nepůvodní

9 Otázka historicity tohoto koncilu je v odborné literatuře často rozporována a brána jako zavádějící interpretace křesťanských biblistů H. E. Ryleho a Frantse Buhla – viz kupř. Studie D. E. Aune: On the Origins of the „Council of Javneh“ myth.

a argument, že nad Sluncem, kam člověk nevidí, je Bůh i plnost bytí je zjevně dohadem, ke kterému se text vůbec nevyjadřuje. Rabíni byli ale nejspíš postaveni už před hotovou věc. Nešlo tedy tolik o to, zda spisy přijmout, či ne, ale spíše o to nalézt zdůvodnění a ospravedlnění jejich postavení v kánonu.

„Si ces deux livres n’avaient été, depuis fort longtemps déjà, ancrés dans une collection canonique, aucun des rabbins de Yabneh n’aurait songé à les y faire entrer.“¹⁰

Uvědomit si tuto nepřímou cestu mezi posvátné spisy je důležitým předpokladem k porozumění odlišnosti našeho textu a jeho nesourodosti s jinými částmi Tanachu. Kdyby se nám kniha Kazatel zachovala v jiném literárním kontextu a bez redaktorských zásahů, jež svádí k hermeneutickým mýlkám, byla by nepochybně chápána jinak. Dostala se nicméně mezi posvátné texty Tanachu, kde platí, že neexistuje žádný biblický spis druhé kategorie. Text je petrifikován, písmenka spočtena, změny vyloučeny.

Pokud kritické zkoumání zajde ve snaze osekát vše až na kost příliš daleko, připomínají zastánci inspirace biblických textů, že se celý soubor skutečně rodí částečně i chybami a mýlkami lidí (včetně velkých učenců), což ale nijak nevylučuje jeho svatost. Pochybovačný duch Kazatelova ražení by takovouto různici asi pominul anebo jen shrnul slovy: Kdo ví?

Od 6. století je Kazatel doložen mezi tzv. Megilot, tedy svátečními svitky, jež jsou čteny v rámci jednotlivých svátků liturgického roku. Kazatel je tradičně přednášen na svátek Sukót (svátek stánků) a je jím ukončen roční cyklus předčítání z Tanachu.¹¹ Jedná se o svátek veselí a radosti spojený s dožínkami a zároveň připomínající bloudění národa na cestě z otroctví.

10 „Kdyby tyto dvě knihy nebyly již dlouhou dobu pevně zakotveny v kanonické sbírce, žádného z rabínů v Jabne by ani nenapadlo je tam chtít přiřadit.“ (překlad autor) De Pury s. 168.

11 Zatímco v židovských komunitách se jedná o všem dobře známý text, křesťané jeho pevné místo v bohoslužbě či kázání nikdy nenalezli.

Opuštění zajištěného domu, přijetí křehkosti lidské existence ve stanu a snaha radovat se a družit se jde v souladu s jistými částmi našeho textu. Kazatel je tak asi vnímán jako text souznící s oslavami sklizně a vyzývající k radosti, jakkoli mohou jiné jeho části působit spíše coby chladná sprcha beznaděje.

1.5 Struktura textu

S otázkou původu textu u Kazatele úzce souvisí také otázka výstavby textu. Ta je jednou z těch nejvíce diskutovaných a nutno říct, že biblisté se v tomto ohledu příliš neshodnou. Narativně vzato je zde jen náznak příběhu – člověku, jenž si nasazuje šalamounskou škrabošku, se něco stalo, něco zakusil a teď o tom vypráví.

Na třech místech (1,2; 7,27 a 12,8) přeskočí vyprávění z první do třetí osoby: *מִי קִיְּרָתָהּ* (pravil Kazatel), což vypovídá o tom, že text patrně někdo redigoval. Do jaké míry do něj zasahoval je předmětem akademických dohadů. Shoda panuje povětšinou jen v tom, že konec textu (od 12,9) je pozdějším dodatkem.

Nechybí sice jasně dané téma, ale jeho rozpracování chybí systematickosti v našem slova smyslu. Anebo spíše nám chybí zběhlost ve vnímání krouživých pohybů stále se navracajících nápěvů. Jde o to, že ústřední pojmy celého spisu jsou dokola opakovány ve stále nových souvislostech a text dochází průběžně k jakýmsi dílčím závěrům.

Rámec spisu tvoří výroky o pomíjivosti, které jsou počátkem i koncem a interpretačním klíčem. Spis lze dále rozdělit na úvod, dvě hlavní části po 6 kapitolách a epilog. V první hlavní části Kazatel vypráví o svých výzkumech, jež ústí v hlubokou skepsi. Ve druhé se styl mění a objevují se ve větší míře obecné rady pro lidi ve stylu přísloví.

Nesourodé výroky a reflexe nechávají čtenáře leckdy na pochybách, do jaké míry se jedná o rétorické a umělecké záměry, či

spíše náhodný slepenec původně nesouvisejících textů. Někteří autoři poukazují na matematickou strukturu textu¹², ale vzhledem k nedořešené otázce počtu a roli redaktorů, stojí všechny takovéto teorie na vodě.

12 Italský biblista Ambrogio Alghisi uvádí kupříkladu, že součet numerického přepočtu věty $\text{הַבְּלִיַּם הַפֶּל הַבֶּל}$ je 216 (37+87+55+37), stejně jako počet veršů spisu, pomíneme-li dodaných 6 veršů na samém konci. Viz přednáška Qoelet: *Una voce fuori dal coro*.

2 Čím se Kazatel liší od jiných textů Tanachu

Ve druhé části se zaměříme na několik okruhů, jež z Kazatele v biblickém kontextu vytvářejí nanejvýš zarážející útvar. Jedná se o představu Boha, jehož ani při nejbujnější fantazii nebude možno identifikovat s Bohem Izraele a Bohem smlouvy. Dále o chápání času, jež je jedním ze stěžejních témat při výkladu spisu. A konečně pojednáme pojetí spravedlnosti a soudu a s tím související otázku postavení člověka na zemi.

2.1 Koncepce Boha

Při četbě Kazatele postupně krystalizuje obraz Boha, jenž nemá s Hospodinem jiných biblických knih mnoho společného. Bůh zde nic neslibuje, nevede svůj lid, nepomáhá mu, nepodporuje jej, ani jej nijak netrestá. Je sice brán jako danost, nicméně je vzdálený, nedostupný, nepřítomný. Kazatel není knihou o Bohu ani rozhovorem s Bohem. Bůh je zde neoslovitelný a Kazatel mluví sám se sebou. Toliko v pozadí jeho úvah prosvítá chladný koncept nepřítomného božstva.

V celém textu se neseťkáme s posvátným tetragramem ani s láskou boží, zcela chybí příběh spásy či boží útěcha. Text jde proti profetické tradici věřící v Boha utěšitele¹³ a výslovně ji neguje (וְאֵין לָהֶם מְנַחֵם) :

„Hle slzy utiskovaných, a **oni jsou bez utěšitele**“ (4,1)

Nejde o negaci Boha, Kazatel jen zmiňuje, co na zemi vidí a to napovídá tomu, že Bůh utěšitelem není. Životní zkušenost popírá představu boží spravedlnosti; slzy utlačovaných zde jsou, utěšitel nikoli.

Bůh je v textu nejčastěji označován slovem אֱלֹהִים , místy se členem určitým. Tento výraz najdeme v textu ve 38 výskytech.

13 Kupříkladu Izajáš, 40.

V četnosti s ním konkurují ještě dva pojmy. Jedním je kořen **הבל**, kterému se budeme věnovat později¹⁴ a druhým spojení pod sluncem (**תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ**), jímž Kazatel označuje pozemský svět - prostor působnosti člověka.¹⁵ Slůvka **אֵלֵהֶם** a **הַבָּל** tvoří protilehlé póly Kazatelova světa, kolem nichž se vše točí.

Bůh je u Kazatele do té míry neosobní, že by se v celku hodil i překlad abstraktnějším slůvkem božství. Nikde není osloven ve druhé osobě jako TY, ve všech případech se o něm mluví ve třetí osobě. Jen verš 12,1 **אֶת-בְּרִיאָתִי** evokuje jasnější vazbu mezi člověkem a Bohem, když člověku připomíná akt stvoření: „Pamatuj na svého Stvořitele“. Bůh - to božské - je tedy vykresleno jako něco zcela abstraktního a nedostupného, co vytvořilo člověka a prostor jeho života. U Kazatele ale nelze operovat s představou, že by byl člověk stvořen k obrazu božímu. Je stvořením spíše podobným zvířatům, s nimiž sdílí tentýž osud.

Prostor pod Sluncem, v němž se Kazatel pokouší o smysluplný život, je prostorem, kde Bůh rozdává radost a strast podle člověku nesrozumitelného řádu. Není poskytnut žádný etický klíč, pomocí kterého by se člověk mohl dovtípit, jak jsou dary distribuovány. Místy se sice může zdát, že nějaký klíč existuje:

„*Bůh* totiž člověku, který je mu milý, dává moudrost a poznání i radost. Hříšníka však nechá lopotit se, shánět a hromadit *věci*, které nakonec musí předat tomu, kdo se zalíbí Bohu.“ (2,26)

Platnost této výpovědi je ale mnohokrát relativizována a na vypravěče se zjevně hodí obě varianty – jak člověka Bohu milého, tak i lopotícího se nešťastníka.

Absence srozumitelných kauzálních řetězců a přímočarých odměn zbožnosti staví člověka před nerozluštitelné záhady. Do

14 Badatelé se neshodují co do počtu výskytů těchto dvou termínů. Nejčastěji se setkáme se stejným počtem 38x **הבל**, a 38x **אלהים**, či lehoučkou převahou termínu **הבל**, pokud pomineme 2 výskyty slova **אלהים** v pozdějším epilogu. Božský svět a svět nicoty se v textu vzájemně balancují a drží tak Kazatelův svět v rovnováze.

15 Toto spojení se v textu vyskytuje 29x a k tomu 3x paralelní spojení *pod nebem* - **תַּחַת הַשָּׁמַיִם**

jeho srdce se vkrádá pochybnost. Cesty boží jsou nevyzpytatelné. „Spravedlivý hyne i při své spravedlnosti a svévolník dlouho žije i při své zlobě.“ (7,15) Bůh je neprozkoumatelný a nelze jej navíc ani nijak kritizovat. „A je známo, že ten, jenž *byl nazván Adam (to je Člověk)*, nemůže se přít s tím, který má převahu nad ním.“ (6,10) Komunikační kanály zde beztak vůbec nejsou. Stvořitel sice dal člověku do srdce něco ze své skrytosti - ponětí o věčnosti - člověk ovšem zároveň není s to božímú dílu porozumět a propast mezi oběma je nepřeklenutelná: „vždyť Bůh je v nebi a ty na zemi.“ (5,1)

Kult obětí Bohu je podobně jako u Proroků či v Žalmech demontován. Zde provokativním veršem: „Chceš-li jít do chrámu – dávej pozor, jestli tam jdeš, nepřinášej oběti jako tupci.“ (4,17) Chceš-li se modlit, pak nepoužívej moc slov, jsou zbytná. K Bohu se tak dostat nelze, ani skrze žádná zjevení. Těžko bychom hledali něco ladění našeho textu vzdálenějšího než představy soudobých vizionářů apokalypsy (Henoch).¹⁶ Čím více slov rádoby vidoucích, tím větší absurdity. Propast mezi člověkem a Bohem je pro Kazatele naprosto nepřeklenutelná. Nepomáhá ani kult, ani modlitba a už vůbec ne nějaké vize. Text nikterak nekritizuje Boha, nýbrž způsoby, jimiž se doba pokouší k Bohu dostat.

Jediným doporučeným vztahem k Bohu je zde bohobojnost – vlastnost velebená v Přísllovích jako počátek moudrosti. U Kazatele se opakuje na sedmi místech a mohli bychom ji definovat jako vědomí, že Bůh se zcela vymyká lidskému chápání: „Poznal jsem, že vše, co činí Bůh, zůstává na věky; nic k tomu nejde přidat ani z toho ubrat. A Bůh *to* učinil, aby lidé žili v bázni před ním.“ (3,14) A navíc může v kterémkoli okamžiku zasáhnout život člověka nepředstavitelným způsobem – ať už v dobrém, či ve zlém. Člověku proto vlastně nic jiného nezbyvá. „The only thing possible is a fearful respect towards an incomprehensible despot.“¹⁷

16 Jerome N. Douglas mluví ve své studii *A Polemical Preacher of Joy* o knize Kazatel přímo jako o anti-apokalyptickém žánru.

17 „Jediná možnost je bázlivý respekt vůči nesrozumitelnému vládci.“ (překlad autor)

Člověk není schopen to nijak pochopit, neřkuli vysvětlit. „Jako nevíš, jaká je cesta větru, jak v životě těhotné vznikají kosti, tak neznáš dílo Boha, který to všechno koná.“ (11,5)

Člověku tak zůstává jen vědomí vlastní malosti – bázeň boží. Neví totiž naprosto, jaký Bůh je, pouze, že je a že je nepoznatelný. Živáček zírá za hranice vlastní existence a ničeho nevidět. Němý Bůh, nesrozumitelný vládce, Deus absconditus.

Zde je namístě připomenout, že hebrejská teologie není vůbec jednotná. Je pro ni příznačná pestrost směrů a nenajdeme v ní ucelené a nerozporné představy o Bohu. I na jiných místech Tanachu se setkáváme s představou Boha, který se skrývá, ale nenechme se tím mýlit.

V páté knize Mojžíšově kupříkladu zazní: „V onen den vzplane proti němu (vyvolenému lidu) můj hněv. Opustím je a skryji před nimi svou tvář.“ (Dt 31, 17)

To je ovšem úplně jiné skrývání se. Za prvé zde mluví Hospodin sám a za druhé je jeho zmizení reakcí na nevěrnost lidu, jenž sesmilnil s cizími bohy. To je diametrálně odlišná situace a rovněž úplně jiný Bůh. Bůh, který komunikuje s lidmi a reaguje na jejich činy.

Rovněž u Izajáše je řeč o skrytém Bohu Izraele:

אַתָּה אֵל מְסֻתָּר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (Iz. 45, 15). Nejde zde ale o skrytost ve smyslu nepoznatelnosti. Bůh je osloven ve druhé osobě a jde spíše jen o takovou hru na schovávanou, při níž je Hospodin v jistém okamžiku nalezen anebo se sám ukáže – kupříkladu po boku svého pomazaného. U Kazatele ovšem nic takového vůbec nepřichází v úvahu.

Každý čte tento text s nějakým předporozuměním a biblický kontext je zde povětšinou určující. Kazatel nemá rozumná vysvětlení božího jednání, podle něj dává to, co chce, komu chce

a kdy chce. Není zde žádné lidem srozumitelné retribuční schéma, ani odměna, ani trest. Žádné příkazy, žádné předepsané chování. Člověk, kterému unikají kritéria, podle kterých Bůh jedná, se snaží jeho jednání nějak racionalizovat (přítel Joba). To je ale marná snaha. Bůh je skrytý a skrytý zůstane.

Boha totiž nelze vtěsnat do teologických schémat, problémem není Bůh, nýbrž lidská neschopnost jej chápat. To je, filozoficky vzato, epistemologický problém. Poznání člověka je omezené a Bůh v lidských konceptech není uchopitelný. Na zemi – tedy pod Sluncem – Bůh vidět není, co je nad Sluncem, není člověku přístupné a tak nezbyvá než abstraktní konstrukt božství. Bůh je u Kazatele jen jakýsi vzdálený element vesmíru, ve kterém chybí prozřetelnost a cíl, škrta se zjevení, škrta se eschatologie, neexistuje žádný mesianismus. Kdo si Boha představuje jinak, může proto lehkou dojít k závěru, že Kazatel mluví o nějakém jiném anebo dokonce, že žádného nemá.

Odtud poněkud zarážející tvrzení, že Kazatel je vlastně, ač pevnou součástí biblického kánonu, ateistickou knihou.¹⁸ Pokud se Bůh nedá oslovit, nijak se neprojevuje a po všech stránkách se lidem vymyká, jak vůbec Kazatel ví, že nějaký Bůh existuje, oč může tuto víru opřít? Nabízí se argument, že pro starověkého Hebrejce, je ateismus zkrátka nemyslitelný. Jednak z důvodu enkulturačních procesů, tedy socializace do světa, v němž Bůh je naprostou samozřejmostí a v němž každý tuto představu vsává již s mateřským mlékem. Jednak z důvodu, že svět a jeho kosmologie je bez Boha nepředstavitelná.

Boha proto Kazatel neškrta, věří v něj, představuje si jej ovšem radikálně jinak než jeho souvěrci. Ti mají, krom jistoty že Bůh existuje, k dispozici ještě to, co říká. To jest slovo boží, které tvoří svět a slova boží, jež je instruují a k tomu ještě slova proroků, jež je vedou. Mají zkrátka Boha Izraele. Kazatelův Bůh ale mlčí

18 O Kazatelovi, coby jedině ateistické knize v Bibli, mluví třeba františkánský biblista Davide Maria Tuvoldo.

a Boha Izraele by v něm bez biblického kontextu určitě nikdo nehledal.

2.2 Koncepce času

Neméně zajímavým tématem je způsob, kterým náš text pojednává otázku času. Kazatel jde opět proti tradiční představě judaismu o lineárním času. Nemá žádnou periodizaci dějin a jeho čas nikam nesměruje, dějiny vlastně neexistují: „Co se dalo, bude se dít zase, a co se dělalo, bude se znovu dělat; pod sluncem není nic nového.“ (1,9) Takovéto odmítání nového je biblickému myšlení jinak dost cizí. Po hebrejských nadějích obrácených do budoucnosti k mesiášskému věku zde není ani památky. Namísto profetické pozornosti novému věku, (jak ji přebere i evangelium), zde vládne cykličnost.

Věčný koloběh je v úvodní kosmologické části líčen jako neměnný řád světa, země a živlů. Slunce vychází a zachází, vítr se točí v kruhu, koloběh vody nemá konce (1,5-7). Pohyb přírody nikam nespěje, neposouvá se, šlape na místě. Stejně je tomu i s lidskými dějinami. Hýbají se v kruhu. Stojí, což se projevuje jako absence novot: „Je něco, o čem lze říci: Hleď, to je cosi nového?“ (1,10) Generace přichází a zase odchází, dominuje pohyb odnikud nikam. Věčná je jen země bez paměti.

Hebrejské slovo **דָּוָר** příznačně znamená nejenom pokolení, nýbrž rovněž kruh. Cykličnost je povahou bytí a odráží se rovněž do struktury celého textu, jenž se také nikam neubírá, pohybuje se v kruzích a vrací se dokola ke stejným nápěvům. Takový je čas přírody a stvořeného světa, jenž je jevištěm, na kterém se odehrává lidský život. Bůh však stojí mimo čas a tvoří:

„On všechno učinil krásně a v pravý čas, *lidem* dal do srdce i *touhu* po věčnosti, jenže člověk nevystihne začátek ani konec díla, jež Bůh koná“ (3,11).

Bůh má tedy schopnost tvořit vše v příhodnou chvíli (רְעוּתָא), zatímco člověk, jenž ve stvořeném světě žije, to není schopen vůbec nijak postihnout. Do srdce člověka vložil Stvořitel věčnost (עַלְמָא דְּתֵּיּוֹמָא דְּכֹלְכֹן). U tohoto termínu je potřeba se na chvílku zastavit. עַלְמָא znamená dlouhé trvání, nejbližší čas, neohrazenost, věčnost, to nejzazší v čase ať už do minulosti, či budoucnosti. Etymologie slova je sporná, kořen עַלְמָא je někdy spojován se slovesem býti skryt.¹⁹

V srdci člověka je umístěno ponětí o něčem vzdáleném, člověka přesahujícím a skrytém. Člověk má proto jakési povědomí věčnosti, touží po přesahu vlastní existence, po nekonečnosti a nesmrtelnosti. Zároveň si je ale vědom i nekonečných cyklů, uvnitř kterých žije.

Pokud se ale člověk zaměří na svůj vlastní život, nachází ještě jiný čas a ten je lineární: „dny pomíjivého žití, jež jako stín mu plynou“ (6,12). Prchavost vlastního života je pro Kazatele vtíravou myšlenkou, které se smrtelník nezbaví. Člověk je chycen v čase, má vytyčenou mez, milník, který nepřekročí. Jen člověk přijímající a radující se z darů božích nemusí myslet na čas, jenž pádí: „Ten totiž příliš nemyslí na dny svého života, protože Bůh oblažuje jeho srdce radostí.“ (5,19)

Pokud se ale člověk právě neraduje, nedokáže se zbavit vědomí vlastní konečnosti, pročez je text protkнут narážkami na bolestivost stáří a číhající smrt. Různé druhy času, které se v člověku prolínají, vytváří vnitřní napětí textu. Lexikálně jej lze ve zkratce podchytit coby pnutí mezi příslovci: *v nedohlednu, vždy a již ne*.

Krom těchto třech časových rovin – věčného, po němž člověk touží, cyklického, v němž žije a lineárního, který žije, je v textu ještě slavný Hymnus na čas (3,1-8). Jedná se o takový inventář všeho, co může člověka v životě potkat. Skrze svou strukturu 14

19 Viz Jenni / Westermann, heslo Ewigkeit, str. 228.

protikladných párů vyjadřuje totalitu lidského života. Jedná se o hebrejský koncept, v němž se úplnost vyjadřuje skrze opozita. 14 protichůdných párů tvoří číslo 28, někdy označované za dokonalé.²⁰ Takto důmyslná výstavba svědčí o tom, že si s tím textem někdo dosti vyhrál.

Zde je tentokrát řeč o času příhodném:

לְכֹל זְמַן וְשָׂת לְכָל־חֶפְצָא חֶסֶת הַשְּׁמַיִם

„Všechno má **určenou chvíli** a veškeré dění pod nebem **svůj čas**.“ (3,1) To může mít jednak svou útěšnou stranu – po těžkých časech přijde radost, jednak je to i pobídka k činu, jenž je třeba v odpovídající dobu vykonat. Je-li „čas objímat“, pak je potřeba to také dělat. Konat řádné prosté činy v pravý čas je vzácná dovednost. Řecký překlad tohoto vstupního verše: Τοῖς πᾶσι **χρόνος**, καὶ **καιρός** τῷ παντὶ πράγματι ὑπὸ τὸν οὐρανόν, operuje v případě vhodného času (v hebrejském znění צֶמַח) s termínem καιρός. Ten je v řeckém umění znázorňován jako postava s čupřinou, za níž je třeba ji uchopit a tedy příslovečně chytit příležitost za pačesy.

Zatímco čas přírody je ve své cykličnosti pochopitelný a předvídatelný, ten lidský je jen těžko odhadnutelný – nemá žádný jízdní řád – nebo se dá určit leda snad retrospektivně. Kdy vhodná doba přijde, to si člověk nevybere. Věci se prostě dějí, rozhoduje o nich nepoznatelný Bůh lidem se jevící jako náhoda. Jak to padne, tak to je. „Opět jsem pod sluncem viděl, že běh nezávisí na *snaze* hbitých ani boj na bohatýrech ani chléb na moudrých ani bohatství na rozumných ani přízeň na těch, kdo mají poznání, ale jak *kdy* každému z nich přeje čas a příležitost.“ (9,11) Nejde předpovědět, co přijde kdy, ani jak dlouho to bude trvat. Je zde jedno i druhé: „Je čas milovat i čas nenávidět, čas boje i čas pokoje“ (3,8) a zároveň je neprůhledné, jak se mezi nimi přechází.

20 Jeho dokonalost tkví v tom, že se rovná součtu všech dělitelů (14+7+4+2+1=28).

Čas jedince je konečný, jeho jistota je, že vyhasne a skončí. Kdy? To netuší: „Vždyť člověk ani nezná svůj čas. Je jako ryby, které se chytají do zlé sítě a jako ptáci chytaní do osidla.“ (9,12)

Ve dnech života, jež mu zbývají, je záhodno rozpoznat příhodný čas jednotlivých činností, vynutit si jej ale nelze.

2.3 Smrt a zásvěti

Víra, že existence člověka smrtí nekončí je v judaismu běžná. Podoby posmrtného života jsou různé. Nejznámější je představa, že se mrtvý odebere do šeolu - světa stínů a tmy. Šeol je místem pustým a ponurým, kde není ani naděje, ani chvály Boha. Tam zesnulý živoří. Koncept posmrtného ráje coby příjemného místa, kam by se člověk mohl těšit, je starozákonnímu myšlení cizí. Představa odměny či trestu za prožitý život se sice objevují, jsou však spíše okrajovou záležitostí, stejně jako veškeré spekulace o zásvěti.²¹ Důraz klade judaismus konsekventně na svět pozemský.

Jak už jsme viděli výše, Kazatel odmítá představy o tom, že by se snad v pozemském světě zbožnému vedlo dobře, či že by hříšník byl za své činy trestán. Z jeho pozorování světa nic takového nevyplývá. Ani smrt pak nevnímá jako okamžik, ve kterém by nějaká spravedlnost nastoupila. Vnímá ji jako neodvratný konec, ke kterému všichni směřujeme a který absurditu lidského snažení korunuje.

Knihy Přísloví tvrdí, že blázni (to jest pošetilí, svévolní, ničemní) často umírají mladí, zatímco moudří žijí dlouho.²² S tím ale Kazatel nesouhlasí: „Moudrý umírá stejně jako hlupák.“ (2,16) Není mezi nimi rozdíl, považovat studium moudrosti za prostředek k dlouhověkosti („množení dní“) je bláhové. A dále pokračuje

21 Kupř. Ez 32,27 „Nebudou ležet s bohatýry, padli jako neobřezanci.“

22 O ničemovi se zde praví: „V srdci má proradnost, osnuje zlo v každém čase, vyvolává sváry. Proto náhlá pohroma ho stihne, bude nenadále rozdrčen a nezhojí ho nikdo.“ (Př 6,14-15). O moudrosti stojí naopak psáno, že „v její pravici je dlouhověkost“ (Př 3,16) a odtud pobídka: „Slyš, můj synu, přijmi mé výroky, živ budeš mnoho let.“ (Př 4,10).

větou, jež patrně šokovala celé generace čtenářů: „Vždyť úděl synů lidských a úděl zvířat je stejný. Jedni jako druzí umírají, jejich duch je stejný, člověk nemá žádnou přednost před zvířaty, neboť všechno pomíjí.“ (3,19)

Když je řeč o stejném duchu - v originálu רוח - musíme se u tohoto pojmu na chvíli zdržet. Toto zvukomalebné slovo najdeme použité jak ve významu vánek²³, dech, tak i duch.

„Die Grundbedeutung ist zugleich „Wind“ und „Atem“, beides aber nicht als wesenhaft Vorhandenes, sondern als die im Atem- und Windstoss begegnende Kraft, deren Woher und Wohin rätselhaft bleibt.“²⁴

Jedná se tedy o formu nevyzpytatelné síly oživující tělo. LXX překládá רוח v tomto případě jako πνεῦμα. Nejde tedy o duši (ψυχή) opouštějící tělesnou schránku a mající nějakou samostatnou existenci.

„Der Israelit stellte sich den Tod nicht vor wie wir, die wir ihn im Gefolge des griechischen Denkens als eine Trennung von Leib und Seele ansehen, sondern als ein Kraftlos-werden, ein Aufgelöst-werden, einen Verlust jeglicher Vitalität.“²⁵

Zařazením ducha lidského a zvířecího na stejnou úroveň zasazuje Kazatel tvrdou ránu lidské domýšlivosti. Člověk není o nic lepší než zvíře. Co má dech, zdechne. Z prachu vzniklé se v něj obrátí. I kdyby žil člověk sebelépe, tak je to nejspíš lhostejné: „Kdo ví, zda duch lidských synů stoupá vzhůru a duch zvířat sestupuje dolů k zemi?“ (3,21)

V jiné pasáži na samém konci spisu, graduje nádherná báseň o stáří a smrti takto: „A prach se vrátí do země, kde byl a duch se

23 Kazatel sám jej používá rovněž ve spojení *honička za větrem*.

24 „Základní význam je jak vánek, tak dech, oboje ovšem ne jako něco majícího uchopitelnou podstatu, nýbrž jako síla, na kterou narážíme při dýchání a nárazech větru a jejíž pohyby tam a zpět zůstávají záhadné.“ (překlad autor) Jenni / Westermann, heslo Geist, se 727.

25 „Israelita si smrt nepředstavoval jako my, kteří si ji představujeme v závislosti na řeckém myšlení coby oddělení těla a duše, nýbrž jako ztrátu sil a rozplynutí se veškeré životaschopnosti. (překlad autor.) Haag, heslo Tod, s. 1761.

vrátí k Bohu, který jej dal.“ (12,7) I zde je řeč o životodárné síle, jež se vrací ke Stvořiteli, ale nikterak o prodloužené existenci v bezprostřední boží přítomnosti.

Co je po smrti, to neví nikdo, ale za moc to stát nebude. Pro náš text jsou příznačné časté připomínky smrti. Závěr je jasný: konat věci je třeba hic et nunc, neboť posmrtná existence bude mdlá, člověk nebude než stínem, mizernou malátnou mátohou: „Všechno, co máš vykonat, konej podle svých sil, neboť není díla ani myšlenky ani poznání ani moudrosti v říši mrtvých, kam odejdeš.“ (9,10)

Nedá se tedy - v souladu s ostatními starozákonními texty - počítat s žádným pokračováním života, které by stálo za řeč. Neodbytné memento mori, jež se textem proplétá, vyzývá člověka k aktivnímu životu a vychutnání si jeho darů: „Shledal jsem, že není nic lepšího, než když se člověk raduje z toho, co koná, neboť to je jeho podíl. Kdo mu dá nahlédnout, co se stane po něm?“ (3,22).

Čím se náš text liší od jiných částí Tanachu, je demontování představy, že by spravedlivý a zbožný člověk měl jakékoli hmatatelné výhody (materiální zajištění či dlouhověkost) oproti lidem nespravedlivým a svévolným. Dále je to připodobnění člověka k ostatním živočichům. Se zvířaty jej totiž pojí stejný nevyhnutelný osud. Vše živé zajde. Představu, že by byl člověk ostatním živočichům zde pod sluncem nějak nadřazen, u Kazatele nenajdeme. A jejich případný rozdílný osud po smrti je odsunut do roviny spekulací jeho oblíbeným spojením - מִי יֵדָע - kdo ví?

2.4 Soud boží a spravedlnost

Jakkoli se s Bohem setkáváme jen jako se vzdálenou a nedostupnou veličinou, hned několikrát se v textu vyskytuje zmínka o božím soudu. Bůh jakožto soudce posuzující lidi podle

jejich činů je známou představou v celém starověkém Orientu. V Tanachu jde jak o posuzování mravního chování kolektivu - vyvoleného lidu – tak i jednotlivců. Bůh pak buď vstupuje do děje coby hybatel světových dějin, když velké národy kupříkladu Asyřany či Babyloňany používá dle uvážení k nápravě svého lidu anebo jde o bdící oko, jež patří na každé individuum zvlášť: „Cesty člověka jsou Hospodinu zřejmé, on sleduje všechny jeho stopy. Svévolníka polapí jeho zločiny, bude spoután provazy svého hříchu. Nedbal na napomenutí, *proto* zemře; bloudí pro svou velkou pošetilost.“ (Př. 5,21-23)

V našem textu se s kolektivem vyvoleného národa vůbec nepočítá a jde výhradně o chování jednotlivce. Zmínka o soudu ve třetí kapitole působí ale spíše jen jako zbožné přání. Představa soudu je zde sugerována jako něco, co vypravěči pomáhá snášet pohled na nespravedlnost světa: „Dále jsem pod sluncem viděl: na místě práva – svévole, na místě spravedlnosti – svévole. Řekl jsem si v srdci: Spravedlivého i svévolníka bude soudit Bůh, nastane čas *soudu* nad vším děním, nad vším, co se koná.“ (3,16-17)

Zároveň ale vypravěčovo pozorování nenasměruje tomu, že by se tento soud nějak bezprostředně a hrozivě strmil nad bezbožníkem: „hříšník páchá zlo stokrát a *lhůta* se mu prodlužuje.“ (8,12)

Soud se neustále odkládá, rozsudek je v nedohlednu a ze zorného úhlu lidské smrtelnosti je proto způsob života tak jako tak irelevantní. Po smrti již člověka nic dobrého nečeká, soud boží je ve starozákonním myšlení záležitostí pozemskou.

„Tatsächlich wird nirgendwo eindeutig von einem Urteil gesprochen, das unmittelbar nach dem Tod des Menschen individuell ausgesprochen wird.“²⁶

26 „Skutečně nikde se nemluví jednoznačně o soudu, který by byl vyřčen individuálně bezprostředně po smrti člověka.“ (překlad autor) Haag, heslo Gericht. s. 559.

Nic nenasvědčuje tomu, že by Kazatel s posmrtným soudem počítal. Sečteno a podtrženo: lidské soudnictví je pochybné, boží soud na zemi nevidět a svět je, jaký je. „Poněvadž nad zločinem není hned vykonán rozsudek, tíhne srdce lidských synů k páchání zla.“ (8,11)

Lidem chybí motivace být lepší. Odměna či trest nějaké vyšší instance nepřicházejí, hodnoty se promíchávají. „Jsou spravedliví, které jako by poznamenalo dílo svévolníků a jsou svévolníci, které jako by poznamenalo dílo spravedlivých.“ (8,14)

Z celé představy soudu proto zbývá jen velice vágní představa, že přeci jen není lhostejné, jak člověk žije, že je jeho život jaksi poměřován. Není ovšem k dispozici žádný návod, žádný manuál, jenž by člověku zajistil boží přízeň. Představy tradičního mudrosloví o tom, že se spravedlivému dobře daří a svévolník hyne, žitá skutečnost nepotvrzuje. Smrt vše srovná a dny, které člověku zbývají, je třeba prožít, co nejlépe.

V závěrečné básni to zaznívá explicitně: „Raduj se, jinochu, ze svého mládí, užívej pohody ve svém jinošství a jdi si cestami svého srdce, za vidinou svých očí. Věz však, že tě za to všechno Bůh postaví před soud“ (11,9).²⁷

Je otázkou interpretace v jakém poměru zde stojí soud boží k předchozím pobídkám. ČEP se vydává cestou odporovacího poměru – věz **však** (podobně King James Bible – **but** know thou / Lutherbible **aber** wisse).²⁸ Hebrejská podoba textu je ale nejednoznačná.

וְדַע כִּי עַל-כָּל-אַלֶּה יְבִיאָךְ הָאֱלֹהִים בְּמִשְׁפָּט

27 Někteří biblisté kupříkladu Paolo De Benedetti zpochybňují původ této pasáže a považují tento verš za pozdější dodatek Kazatelova žáka – viz Benedetti, s. 113.

28 Kraličtí překládají dnes již poněkud zatemněnou vazbou: „(...) a choď po cestách srdce svého, a podle žádosti očí svých, **než věz**, že tě s tím se vším přivede Bůh na soud.“ Tuto spojku lze, kromě významu odporovacího (ale věz / leč věz), chápat i jako slučovací (a věz) nebo stupňovací (ba věz).

Spojka η je v hebrejštině všudypřítomná a polysémická. Otázkou pro překladatele je proto, jak ji odrazit, zda v původním spojovacím významu (prvotní význam slova je hák, hřeb, popřípadě stanový kolík) anebo v druhotném významu odporovacím. Druhá možnost, kdy vedlejší věta stojí v rozporu k té hlavní, by znamenala zhruba: Dělej si, co chceš, jdi za tím, co se ti líbí a co tě přitahuje, **ale** budeš za to souzen. To podsouvá znepokojivou myšlenku, že jsi neustále sledován a budeš hodnocen jakousi vyšší instancí.

Zde se nemůžeme ubránit dojmu, že platí italské pořekadlo: „traduttore, traditore“²⁹, neboť význam originální věty je zploštěn, ne-li překroucen. Starověké překlady se naproti tomu drží slučovacího poměru:

καὶ γινῶθι ὅτι ἐπὶ πάνσι τούτοις ἄξει σε ὁ θεὸς ἐν κρίσει (LXX)

et scito quod pro omnibus his adducet te Deus in iudicium (Vlg.)

Tento překlad totiž otevírá trochu jiný pohled: Běž, kam tě srdce táhne, vydej se za vidinou svých očí a věz, že budeš souzen, pokud to neuděláš a zmarníš tak svůj život. S obdobnou myšlenkou se setkáváme i v talmudické představě o tom, že Bůh nebude soudit za to, že se lidé dopouští zla. V takovém případě by totiž musel odsoudit šmahem všechny. Jeho soud bude založen na tom, že člověk nevyužívá dobra, jež mu Bůh poskytuje. Ve smyslu: „Dal jsem ti život a ty jsi ho nežil.“

Kazatelova představa božího soudu je celkově vzato tak nejasná a neprůhledná, jak je abstraktní jeho představa Boha. Boží podstata je pro lidskou mysl neuchopitelná. Právě proto jsou závěrečné verše knihy (epilog), jak je nacházíme po redakční úpravě, značně nesourodé se zbytkem textu:

„Závěr všeho, co *jsi* slyšel: Boha se boj a jeho přikázání zachovávej; na tom *u* člověka všechno *závisí*. Veškeré dílo Bůh postaví před soud, i vše co je utajeno, ať dobré či zlé.“ (12, 13-14)

29 Překladatel, zrádce.

Zde se nám ruka zbožného (ἱερός) pokouší vnést do věci jasno. Jak ale správně podotýká Murphy: "In reality, God's 'judgement' is much more mysterious for Qoheleth than it is for this writer, who uses it in the traditional manner of the sages."³⁰

2.5 Postavení člověka

Z dosud probraného vyplývá zhruba následující reflexe postavení lidského individua na zemi. Bůh sice je, ale někde v nedohlednu. Čas mi utíká mezi prsty, nejsem součástí někam se ubírajících, neřkuli smysluplných dějin. Očekávati nějaký jiný, lepší svět je scestné. „Co je pokřivené, nelze napřímit, a čeho se nedostává nelze spočítat.“ (1,15) Vše se točí v kruhu, lidská paměť je natolik nespolehlivá, že události nezachytí. „Nelze podržet v paměti věci minulé a ani budoucí, které nastanou, nezůstanou v paměti těch, kteří budou potom.“ (1,11) Na světě není nic nového. Co je, to i bylo, co bylo, taktéž bude. Nebudu ovšem já – zemřu - a je to konečná. Dál se nejede.

V tom tkví neobyčejná modernita našeho textu. Vypravěč je člověk hledající, pátrající: „Předsevzal jsem si, že moudře propátrám a prozkoumám vše, co se pod nebem děje.“ (1,13) Zároveň je ale naprosto zbaven iluzí, životem roztrpčen a - chtělo by se říct - zralý na antidepressiva: „Všechny věci jsou tak únavné, že se to ani nedá vypovědět.“ (1,8) Cítí se osamělý, bez pokračovatele: „Pojal jsem v nenávist všechno své klopotné pachtění pod sluncem, neboť jeho plody zanechám člověku, který bude po mně.“ (2,18).

Zatímco v jiných textech Tanachu je člověk důležitý, je stvořen k obrazu božímu a jako takový je také součástí božího plánu, u Kazatele je důležitost člověka krajně pochybná. Celá jeho působnost pod Sluncem upadne v zapomnění, země a živly zde

30 „Boží soud je pro Kazatele vskutku mnohem záhadnější než pro tohoto pisatele, jenž s ním nakládá tradičním způsobem mudrců.“ (překlad autor), R. Murphy, s. 540.

budou dál pokračovat své krouživé pohyby, ať už tady člověk je anebo není.

Ze zvláštností, které jsme si prošli v druhé části studie, vyplývá celkem jednoznačně, proč je kniha Kazatel jen obtížně sladitelná se svým literárním biblickým kontextem a v čem tkví její mimořádná modernita tak blízká dnešní sensibilitě. Oslovuje zejména deprimované lidi zakoušející hořkost života a trpící pocitem prázdnoty. Takových je v každé době dost a v té dnešní zvlášť.

3 Pomíjivost

Nejpříznačnějším termínem celé knihy je nepochybně výraz הבל. Text je vystavěn takovým způsobem, že je celý zarámován do identických výpovědí, jež se liší toliko počtem opakování tohoto termínu:

הַבֵּל הַבְּלִים הַכֹּל הַבֵּל הַבְּלִים הַכֹּל הַבֵּל

הַבֵּל הַבְּלִים אָמַר הַקֹּהֵלֶת הַכֹּל הַבֵּל

„Pomíjivost, samá pomíjivost, řekl Kazatel, pomíjivost, samá pomíjivost, všechno pomíjí.“ (1,2)

„Pomíjivost, samá pomíjivost, řekl Kazatel, všechno pomíjí.“ (12,8)

Vypravěč nenechává nikoho na pochybách, jak má text vyznít od počátečního ladění až po poslední tón. Text uvádí i uzavírá tímto slovem, jež opakuje hned 8x ve dvou kratičkých větách. Budeme-li sledovat četnost výskytu tohoto termínu i ve zbytku spisu, dojdeme k číslu 38³¹, což je vzhledem ke zbytku Tanachu naprosto disproporční.³²

Celý spis - a zejména první polovina textu - je tímto termínem doslova protkán. Slouží zde jako motto, jež se posléze vysvětluje a zároveň jako nápěv, jenž se objevuje každých pár veršů. Není proto překvapivé, že způsob chápání tohoto slova zabarvuje zbytek textu a je určující pro jeho výklad. Nezbývá nám proto, než tomuto termínu věnovat náležitou pozornost.

Překladaelé se u tohoto pojmu setkávají s bezmála neřešitelnými obtížemi, neboť se zdá, že žádný z navrhovaných překladů neobstojí ve všech výskytech. V hebrejštině je to slovo mnohovýznamové. Kupříkladu Geseniův slovník nabízí následující

31 Toto číslo je někdy v odborné literatuře rozporováno. Důvodem je různocnění verše 9,2 kde někteří biblisté předpokládají záměnu kmenů הכל a הבל.

32 35 míst v Tanachu, 8 použití tohoto kmene k označení vlastního jména Abel a 5 případů, kdy tento kmen vyjadřuje sloveso – být prázdný / marný – viz Lisowky, s 378.

výklady: Ausdünstung / Dampf / Staubwolke / Windhauch / Nichts / Täuschung / Wahn.³³ Je to cosi, co má sice jméno, hmatatelnou podstatu ale nikoli. Překladatel musí něco vybrat věda, že v každém překladu se musí něco ztratit.

Dalším problémem je, že zpravidla není šťastné překládat slovo konkrétní slovem abstraktním, či naopak. Semitské jazyky mají ovšem sklon ke konkrétům a obecně disponují málo abstrakty. To představuje značné překladatelské úskalí. Podíváme-li se na vžitě překlady do češtiny – marnost či pomíjivost³⁴, pak vidíme, že se zde abstraktní termíny pokouší odrazit konkréta (opar, pára, vánek). Jakkoli jsou všechna tato konkréta neuchopitelná, přeci jsou něčím, co člověk bezprostředně vnímá svými smysly a vzbuzují proto docela jiné konotace, než odtažitě termíny typu marnost. Síla metafory a básnická barvitost jakou poskytuje třeba kouř, stín nebo pára je přece neporovnatelně vyšší než některými biblisty ražený pojem absurdita.³⁵

Profesor Benedetti se ve svých úvahách pozastavuje nad tím, proč překladatelé LXX nevyužili řeckého slůvka τῦφος ve významu kouř, pára, vánek. Dle jeho soudu by to byl adekvátnější výraz, který byl v helénistickém světě nadto již zaveden skeptikem Monimem ze Syrakús. Ten byl známý právě tvrzením, že vše je pára, vše je dým: τῦφος τὰ πάντα.³⁶

My se v této práci pokusíme přiblížit hebrejskému způsobu vyjadřování a budeme proto tento rozhodující termín a interpretační klíč celého spisu převádět triádou pára / opar / výpary.

33 Výpar / pára / mrak prachu / vánek (dech) / nic (prázdnota) / klam (zdání) / blud (překlad autor)

34 Dlužno připomenout, že se touto cestou vydaly již starověké překlady: LXX razí termín ματαιότης odvozený od významově bohatého adjektiva μάταιος - lehkovážný / nicotný / marný / neužitečný / prázdňý / hloupý / pyšný / neobvyklý ba i zločinný (doloženo u Eischyla), vše od substantiva μάτη – věc marná, hloupost, šilenství (viz Bailly s. 1230). Jeroným překládá coby vanitas prázdnota / zdání / mámení / nezávaznost / volnost / podvod / marnost a marnivost od adjektiva vanus – prázdňý / kde nic není / dutý / marný / bez základů a opodstatnění / bez svědomí a bez víry. Viz Gaffiot s. 1646.

35 Tento překlad volí kupříkladu profesor Čapek ve svém jinak výborném komentáři.

36 Viz heslo τῦφος ve slovníku Liddel / Scott.

3.1 Pára coby literární symbol

Vycházíme z představy, že Kazatel byl vytríbeným stylistou a jazykovým cizelérem k pohledání. V tomto ohledu popřáváme sluchu i epilogu cizí ruky:

„Kazatel byl moudrý, lid stále poznání vyučoval; přemýšlel a bádá a složil přísloví mnohá. Kazatel se snažil najít výstižná slova (...)“
(12,9-10)

V našem případě se snaha najít výstižné slovo netýká odborných termínů stanovujících jasné hranice a meze.³⁷ Nejde o přesná vymezení, nýbrž o trefnost slova, jež má sice hranice rozpité, ale poskytuje mnohoznačné konotace, jež se slévají v symbol.

Literární symbol chápeme jako fyzický objekt vyjadřující abstraktní myšlenku či koncept. Jako něco, co stojí namísto něčeho jiného, zastupuje to a vyjadřuje to nepřímou – podsouváním a oklikou. V našem případě jde o celou sadu významů, jež nelze vyjádřit žádným jednotlivým z nich, nýbrž pouze slitím do symbolu.

Kazatelovu literární zběhlost, to jest hru se slovy a významy, můžeme nejlépe ocenit právě při rozložení jeho vlajkového symbolu na jednotlivé konstituenty. Zaměříme se na jednotlivé aspekty tohoto symbolu a pokusíme se je pomocí kontextu podchytit a vyložit.

3.2 Metaforické významy páry

3.2.1 Neuchopitelnost

Pára je něco, co nemá podstatu, čemu se nedostává substance a co tudíž nelze podchytit. Pro názornost si ji představme jako páru nad hrncem. Člověk si na ni může sáhnout, leč uchopit nelze.

³⁷ Viz etymologie slova termín od latinského slovesa terminare – vymežit / ohraničit.

„Something that is hebel cannot be grasped or controlled. It may refer to something that one encounters or experiences for only a moment, but it cannot be grasped – neither physically nor intellectually.“³⁸

Páru nelze vzít do ruky, nelze se jí chopit a co nejde uchopit, nejde ani pochopit.

3.2.2 Pomíjivost

Druhým významem, který pára zastupuje, je nestálost trvání. Zde si pro básnickou obrazotvornost představme pohled na ranní krajinu - opar nad lesem či lukami, jenž se před očima rozplývá. Stěžejní je u této metafory krátkost trvání. Jde o jevy jepičí, ke kterým se hodí řecký pojem efemérní ve svém etymologickém značení.³⁹ Většinou se tento pojem vztahuje na hmyz, někdy na jedovaté rostliny, jejichž jed působí ještě téhož dne, ale setkáme se i s užitím termínu ἐφήμεροι pro lidi.⁴⁰ Nestálost trvání a pomíjivost lidského života je Kazatelovo velké téma, pára jeho symbolem a stálou připomínkou.⁴¹

3.2.3 Zkaženost

Třetí význam se vztahuje na něco, co je špatné či závadné, nepatřičné, nepřijatelné a škodlivé. Pro obraznost si představme sirné bahenní výpary, či oblast Mrtvého moře, jehož vody se právě nadměrným odpařováním stávají jedovaté. Otravný vzduch výparů

38 „Něco, co je hebel nemůže být uchopeno ani ovládáno. Může to označovat něco, s čím se člověk setká a co zakusí jenom na chvíli, aniž by to mohl uchopit tělesně, či rozumem.“ (překlad autor) C. L. Seow, Ecclesiastes (AB 18C; New York: Doubleday, 1997) 47.

39 Splynutím předložky ἐπί (na) se substantivem ἡμέρα (den) vzniká ἐφήμερον s významem trvajících či žijících jen den.

40 Viz Bailly, s. 869

41 V tomto smyslu je pak možno vyložit i vlastní jméno Abel. Důležité starozákonné postavy se zpravidla dožívají vysokého stáří a umírají syty života zanechávající četné potomstvo. Abel umírá naopak mladý a bezdětný – netrvá, již se vypařil. Slovní hříčka Každý člověk je pára doslova „Každý Adam je Abel.“ není ojedinělá a nalezneme ji opakovaně v žalmech (39, 62, 142).

je zákázonosný jak pro jedince, tak i stav společnosti, kterou rozkládá a demoralizuje. Pára proto vzbuzuje nevolnost a hnus.

Zatímco význam pomíjivosti a neuchopitelnosti je nabíledni, pára ve významu prohnílosti a zkaženosti je méně očividná. Badatelé ale dokládají, že se nejedná o výjimečné použití:

“In a variety of rabbinic contexts, both הבל and its Aramaic cognate הבלא designate a kind of vapor that carries life-threatening properties within itself.”⁴²

3.2.4 Zaslepenost a nadutost

Pára má rovněž schopnost rozrušit ostrost zraku. Člověk vidí pouze přibližně, namísto jasného zření nastupuje šalba, klam a mam. Tak jako v parní lázni, kde spatřuje jen zamžené obrysy, si člověk domýšlí, co že to má vlastně před sebou a s čím že to má právě co do činění. Je vydán všanc iluzím, jež si s ním pohrávají (latinské sloveso ludere).

Pára stoupající do hlavy člověka zaslepuje pýchou a domýšlivostí, vede jej ke zpupnosti a naparování se. Ne náhodou jsou překlady do řečtiny a latiny (to jest ματαιότης / vanitas) interpretovatelné nejenom jako marnost, ale také marnivost.

3.2.5 Slití jednotlivých významů

Slitím jednotlivých významů vzniká multivalentní literární symbol, do něž je celé tělo našeho textu zarámováno (1,2 a 12,8). Platnost symbolu páry se generalizuje: vše je pára - הכל הָרָל. Pára je platná bez hranic coby ideální pojem k vystižení lidské zkušenosti.

Formulace - הָרָל הָרָלִים - je pak svého druhu superlativ naznačující, že vlastnosti páry již dál stupňovat nelze. Je to pára par, nejparnější z par, pára non plus ultra a jako taková postihuje

42 „V různých rabínských kontextech označuje jak hebrejské הבל, tak i aramejská varianta הבלא takový druh páry, jenž v sobě nese vlastnosti ohrožující život.“ Viz D. B. Miller s. 450.

vše. Je omnivalentní, avšak nikoli nutně ve všech metaforických významech současně, tu platí či převažuje jeden aspekt, tu druhý. To už záleží na úhlu pohledu.

Pára je úchvatným literárním obrazem, který Kazatel stvořil coby jednoslovnou odpověď na základní otázky, které si hloubavý člověk klade a kterým se budeme věnovat v následující části.

4 Co je a co není člověku k dobru

4.1 Hledání moudrosti

Jak má člověk žít, aby došel uspokojení? Kazatel se ve svých výzkumech vydává různými směry. Prvním z nich je snaha dobrat se poznání a moudrosti. „Předsevzal jsem si, že poznám moudrost, poznám i ztřeštěnost a pomatenost.“ (1,17)

Jde o faustovský motiv touhy po neomezeném poznání, jež naráží na hranice lidské omezenosti. Prvním epistemologickým problémem je v tomto ohledu nedostatečnost lidské řeči. Právě v ní se odehrává veškeré lidské myšlení, člověk není schopen myslet mimo jazyk, ten je však jen nedokonalým nástrojem, jenž není schopen lidskou situaci postihnout.

Lidské slovo je prázdné, zkušenost nesdělitelná. Slyšet je jenom nekonečné bubláni bezpočtu slov, které nic nevypráví. „Všechny věci jsou tak únavné, že se to ani nedá vypovědět.“ (1,8) Verš v originálním znění je ještě pozoruhodnější, neboť pojem כָּל־הַדְּבָרִים může znamenat jak věci, události tak i slova.⁴³

$\text{כָּל־הַדְּבָרִים יִגְעִים לֹא־יִיכַל אִישׁ לְדַבֵּר}$

Zde se zdá, že Kazatel mluví přímo o nefunkčnost lidské řeči. Všechna slova se unaví, jsou zbavena smyslu a zastaví se někde napůl cesty. Člověk sice mluví a mluví, slova mu vycházejí z úst, ale neznamenají nic, jen jimi zastírá vnitřní prázdnotu. Nelze dojít k žádným závěrům o světě a Bohu.

Tváří v tvář této neschopnosti věci vystihnout, je lépe o věcech příliš nemluvit. Člověk je obklopen dokonale stvořeným světem: “on všechno učinil krásně a v pravý čas“, nemá k němu ovšem co dodat a není schopen jej nijak adekvátně podchytit. „Poznal jsem, že vše co činí Bůh, zůstává na věky; nic k tomu nelze přidat ani z toho ubrat“ (3,14). Člověk tak naráží na hranice své omezenosti.

43 Podobně i LXX uvádí πάντες οἱ λόγοι ἔγκοποι· οὐ δυνήσεται ἀνὴρ τοῦ λαλεῖν

Za hranice své existence nedohlédne a tomu co vidí, není schopen přijít na kloub. Podstata mu proto uniká jako pára.

Dalším prvkem, jenž dělá z touhy po poznání předem ztracený podnik je nedostatečnost lidské paměti, která limituje jak jedince, tak i lidstvo kolektivně. „Daleko je to, co se stalo, hluboko, přehluboko; kdo to nalezne? (7,24)

Zde by se nám pro názornost ještě více než obraz páry hodil další možný překlad - kouř. Většinu z toho, co člověk kdy věděl, zase zapomene, probíhá neustálá selekce lidského poznání, při níž se nám většina poznatků z hlavy vykouří.

Poznání, jež je člověku dostupné, je vždy jen dílčí a neuspokojivé. „To všechno jsem chtěl vyzkoušet moudrostí; řekl jsem si: Budu moudrý. Ale moudrost se ode mne vzdalovala.“ (7,23) Pokud se přece daří poznání množit, neznamená to pro člověka nutně dobro. Přílišné poznání nevede ke štěstí, ba spíše naopak k zármutku a sklíčenosti: „Poznal jsem *však*, že i to je honička za větrem, neboť kde je mnoho moudrosti, je i mnoho hoře a čím víc vědění, tím víc bolesti.“ (1,18)

Povaha lidského bádání a pídění se za poznáním je krásně vystižena termínem pára a ještě umocněna užíváním pojmu עָמַל (pachtění) - a spojením הִתְעַוָּב (honění se / honička za větrem), jež nacházíme v textu v 9 výskytech. Všechny vyjadřují zhruba totéž – stálou činnost nevedoucí k pražádnému uspokojení.

K lidské podstatě skutečně patří daleko spíše hledání než nacházení, neřku-li nalezení. Poznávání pociťuje člověk jako bytostnou potřebu a tak ji vykonává: „Úmornou lopotu uložil Bůh lidským synům, a tak se lopotí.“ (1,13) Nic ale nenasvědčuje tomu, že by Kazatel pracoval s představou, v níž Bůh sestupuje na zem, komunikuje s člověkem a nějakým konkrétním lidským synům takový úkol osobně zadává. Bůh zůstává v nedosažitelných dálavách. Jde spíše o vyjádření toho, jak je člověk ustrojen, jaká je jeho nátura.

V biblickém kontextu nicméně zaujme srovnání se zprávou o stvoření člověka a jeho zasazením do zahrady Eden. Člověk zde dostává pokyn, aby jedl ovoce ze stromů zahrady, nikoli však ze stromu poznání.

Poznání dobra a zla je způsob vyjádření, kde se za slovy protikladného významu skrývá představa totality, tedy poznání celku. Takovéto poznání však člověku nepřísluší a je mu zapovězeno. Pokušení a snaha se zapovězeného zmocnit vedou k vykázání člověka z okrsku ráje. Ten je mu již nepřístupný, člověk je jen ubohou bytostí lopotící se v potu tváře se a snažící přežít jinde, při vědomí toho, že není než prachem.

Zde jsou paralely s naším textem zjevné. Člověk se pachtí za poznáním něčeho, co mu nepřísluší a co beztak nepochopí. Kazatel, coby člověk vysoce postavený, se nelopotí v potu tváře, aby utišil hlad a uspokojil základní potřeby. Ty v jeho případě uspokojeny jsou, je hmotně zajištěn a snaží se proto o uspokojování potřeb de luxe. A tím se v mnohém podobá soudobému člověku bohaté konzumní společnosti.

4.2 Rozkoš, hromadění moci a pozemských statků

Při hledání moudrosti dochází vypravěč k závěru, že se jedná o trpkou cestu bez naděje na dosažení nějakého cíle. Na začátku druhé kapitoly nás informuje o změně své strategie: „Řekl jsem si v srdci: Nuže, teď to zkusím s radovánkami a popřeji si dobrého.“ (2,1)

Působí nicméně dojmem, že radovánky a zábava nejsou jeho přirozeným živlem: „Usmyslil jsem si, že své tělo osvěžím vínem, ačkoli mé srdce tíhne k moudrosti, a že se chopím té pomatenosti, dokud nezjistím, co dobrého pod nebem mají lidští synové z toho, co konají ve vyměřených dnech svého života.“ (2,3)

A pouští se do tohoto zkoumání s obrovským zápalem. Podniká velkolepá díla, staví domy, sází vinice a sady, buduje zahrady a zavlažovací systémy, skupuje si otroky a zvířata, hromadí stříbro a zlato, ovládá zem a dopřává si výsad mocných: „opatřil jsem si zpěváky a zpěvačky i rozkoše synů lidských, milostnice.“ (2,8)

Žije v nadbytku a pokouší se dosáhnout blaženosti skrze bezmezné uspokojování svých choutek: „V ničem, co si žádaly mé oči, jsem jim nebránil, svému srdci jsem neodepřel žádnou radost (...)“ (2,10)

Zdá se dokonce, že chvilkového uspokojení se mu podařilo dosáhnout: „a mé srdce se radovalo ze všeho, za čím jsem se pachtil, a to byl můj podíl ze všeho mého pachtění.“ (2,10)

Zatímco při hledání moudrosti převládá rozhořčení z její neuchopitelnosti (pára nad hrncem), v oblasti rozkoše je klíčová pomíjivost (opar nad krajinou mizící s prvními paprsky slunce), zaslepení vlastními touhami, nadutost a marnivost jejich uskutečňování. Přepych se stává únavným, otročení vášním svazujícím, co je nadbytečné se ukazuje zbytečné, člověk se točí v kruhu chvilkového uspokojení a neukojitelné žádostivosti, ze kterého nelze vystoupit. Honička za smyslovými rozkošemi je samoúčelná, točí se z ní hlava a budí v posledku nevolnost: „O smíchu jsem řekl: Je to ztřeštěnost, o radosti pak: Co to provádíš?“ (2,2)

Při zpětném pohledu na svá díla a snažení pak Kazatel dochází k jejich úplné nanicovatosti. „I pohlédl jsem na všechno, co bylo mýma rukama vykonáno, na své klopotné pachtění, a hle vše je pomíjivost a honba za větrem; a žádný užitek z toho pod sluncem není.“ (2,11)

Nadvláda pudů a živočišnosti je slepou uličkou, smyslová rozkoš nezajišťuje bezpečnou slast a vede spíše ke zrudné nestřídmosti. Pokud smysly ukojeny jsou, pak jen na okamžik, leč srdce zůstává pusté a prázdné. Smyslové či pohlavní požitky, rozkošnictví,

vynikající postavení a okázalost hmotarství – celá morálka smyslové rozkoše i touha prožít přítomný okamžik (*carpe diem*) jsou jen honičkou za větrem a plýtváním energie. Kazatel dochází v prvních 11 verších druhé kapitoly k podobným závěrům jako řeční filozofové zkoumající oprávněnost a přijatelnost hédonismu.

„I sami prvotní filosofičtí vyznavači tohoto učení v Řecku nakonec doznali, že praktické použití této hrubé morálky není snadné, poněvadž často nutno volit mezi dvěma libostmi a začasťe, co působí libost, bývá následováno vystřízlivěním, znechuceností, nelibými následky.“⁴⁴

Zatímco takovéto úvahy nejsou na poli helénistické filozofie ničím překvapivým, v kontextu jiných spisů Tanachu se jedná o zcela neobvyklý hlas. Zde totiž převažuje představa, že Bůh dává člověku možnost konat dobře či špatně a v závislosti na jeho činech mu pak žehná či nikoli. Je-li to někde zpochybněno – jako třeba u Joba - otázka se točí kolem spravedlnosti boží (*teodicea*) a utrpení spravedlivého.

Zcela jinak je tomu u Kazatele. Život, jak jej on sám líčí, by byl jinde nepochybně brán jako odměna spravedlivého za správný život. Vždyť má vše, co si zamane: dobře se mu daří, množí majetek, žije v hojnosti a požehnání. Kdyby se takto dařilo Jobovi, s Hospodinem by se nepřel. Pro Kazatele ale není tato odměna nic víc než honička za větrem, není to k užitku, netřeba s tím počítat. V posledku to pro člověka není skutečné dobro.

Tímto tvrzením Kazatel poukazuje na slabé místo mudroslovné tradice a celou jí tím podkopává. Důsledně skeptické myšlení se přece nemůže spokojit s otřepanými pravdami, jež empirie nepotvrzuje. Kazatel je proti Jobovi už o krok dále. Nejde o utrpení ze ztrát či nemoci, příčinou lidské bídy je nestálost.

44 Bláha, s. 45.

4.3 Život mimo společnost

Vypravěč našeho textu jakoby žil v nějaké baňce a beznadějně izolaci. Jak jsme viděli v oddílu věnovanému koncepci Boha, nemá k němu žádný vztah, chybí jakákoli reciprocita a pochopení. Nejinak je tomu v oblasti mezilidských vztahů. Není zde řeč o rodině, chybí zmínka o nějakých hlubších vztazích. Má otroky, pěvce a milostnice, pořádá slavnosti, na nichž se pokouší bavit, předhání v okázalosti všechny předešlé, stojí při něm prý i moudrost, ovšem nevztahuje se k nikomu a ničemu. Je sám. Je hluboce osamělý a vědom si bídy bohatých: „Kdo miluje peníze, peněz se nenasytí, kdo miluje hojnost, nemá nikdy dosti.“ (4,9)

Jedním z důvodů, proč je naší době právě tento biblický text tak blízký, je vypravěčova samota. Vztahuje se výlučně sám k sobě – já včera, já dnes, já zítra – člověk má pocit, že nahlíží skutečně do deníku nějaké osamělé duše. Vypravěč je strašně sebestředný a chladný. Sociologicky vzato to krásně zapadá do popisu moderní společnosti, ve které žijeme.

My ustupuje do pozadí, mnohem více lidí žije samo, nastupuje generace *já*, nekonečná selfies, pocity osamění, i když jsem denně na večírcích, erodující komunikace, stoupající samota, klesající empatie. Samota jako bolest, samota coby zabiják číslo jedna, horší než kouření či vysoký tlak.

Kazatel si bídu samoty uvědomuje a na rovině obecných pouček je schopen a ochoten ji pojmenovat: „Někdo je sám a nikoho nemá, ani syna ani bratra a všechno jeho pachtění nebere konce, jeho oko se bohatství nenasytí.“ (4,8) Snažení osamělého už nedává vůbec žádný smysl: „Pro koho se pachtím a sám se připravuji o pohodlí? Také to je pomíjivost a úmorná lopota.“ (4,8)

Následuje série rad, které se vypořádávají se samotou na obecné úrovni. Vypravěč nemluví tentokrát o sobě a vlastní zkušenosti, jako tomu bylo při hledání moudrosti a honbě za požitky. Řeč je prostě o někom, kdo nikoho nemá a coby poučení se nabízí

univerzálně platný výčet praktických, až banálně prostých, výhod pospolitosti, soudržnosti a solidarity: „Lépe dvěma než jednomu.“ (4,9) „Upadne-li jeden, druh jej zvedne. Běda samotnému, který upadne; pak nemá nikoho, kdo by jej zvedl.“ (4,10) Dva ležící pospolu se zahřejí, jeden nikoli. Je-li jeden přepaden, budou se bránit dva. „A nit trojitá se teprv nepřetrhne!“ (4,12)

Zde má text dosti povšechný charakter, jakoby nešlo přímo o vypravěče, ale spíše o neduhy společnosti, které může zmínit, aniž by jej tolik pálily. Větší zápal nacházíme při navracejícím se nápěvu zmiňujícím boží dary. Ty mají svůj sociální rozměr, který pojednáme níže v kapitole o radosti z nich.

Kazatel si při své nepochybné inteligenci musel uvědomovat, že osamělost je špatná, závadná a škodlivá. Připomeňme si zde proto třetí ze zmiňovaných významů symbolu páry - obraz zhoubných sirných výparů, z nichž se lidem dělá těžko.

4.4 Život ve společnosti

Není-li člověku možno žít dobře osaměle mimo společnost, nezbyvá mu, než žít v ní. Při popisu jejích nedostatků bude opět vévodit interpretace pojmu páry coby zkaženosti. Kritika sociálních poměrů je oblíbeným tématem profetické literatury. Zatímco u proroků mají utlačovaní, slabí a chudí zastání u Hospodina, zde nic takového pochopitelně nenajdeme. Zkaženost je zde pod sluncem doma, utěšitel nikterak.

Kazatel zkoumá společnost coby empirik a říká, co v ní vidí - stále se opakující⁴⁵ verbum וִּיֵּרָא (viděl jsem, zakusil jsem, poznal jsem). To je pro něj typická perspektiva, je omezen na to viditelné. Co je za touto sférou, to pro něj nehraje žádnou roli. A obraz společnosti, který vidí, je temný.

45 30 výskytů

Svévole a zneužívání moci jsou dominujícím prvkem. Lidé si navzájem působí utrpení „To všechno jsem viděl, když jsem si předsevzal zabývat se vším, co se pod sluncem děje v čase, kdy má člověk moc nad člověkem a působí mu zlo.“ (8,9) To je normální - běžný stav.

Pokud vidíš, jak je chudý utiskován a právo a spravedlnost znásilňovány, „nediv se té zvučí“ (5,7). Područí je zhoubné, z moudrého činí útlak ztřeštěnce (7,7). Útisk život znehodnocuje: „Co má ze života utištěný, i kdyby žít uměl? (6,8) Svévolníkům vše prochází (8,10), srdce lidí jsou naplněna zlobou, závistí a žárlivostí (4,4). Společenské zřízení je postavené na hlavu: „Na vysoké místo se dosadí pomatenec, kdežto schopní zůstávají sedět dole. Viděl jsem otroky na ořích, kdežto knížata jak otroky chodit pěšky.“ (10, 6-7) Co člověk svým pachtěním získá, to beztak zanechá nehodným dědicům (2,18-21).

Neutěšenost lidské společnosti nejlépe vystihuje lakonický paralelismus:

ועוד ראיתי תחת השמש מקום המשפט שמה הרשע

ומקום הצדק שמה הרשע

„Dále jsem pod sluncem viděl: na místě práva – svévole, na místě spravedlnosti – svévole.“ (3,16)

Zde nacházíme dva stěžejní výrazy - jakési lakmusové papírky - ukazující skutečný stav věcí: právo mišpat (משפט) a spravedlnost c-deq (צדק). Jde o obvyklý pár⁴⁶, který spojuje spravedlnost coby vnitřní nastavení člověka, postoj a náležité chování s právem ve významu právního systému opírajícím se o zákonodárství a soudnictví.⁴⁷ Pokud je tento pár pošlapán, je společnost v rozkladu.

46 Najdeme jej kupříkladu v prorockých spisech: „Ať se valí právo jako vody, spravedlnost jako proudící potok.“ (Am 5,24)

47 „Le mišpat est l'ordre juste, légal, qui préserve la paix, il est le fruit des décisions rendues par un juste tribunal. Il consiste à déclarer juste l'innocent et à condamner le coupable. La sedâqâh est la conduite conforme à ce droit, source de bonheur et de prospérité. Les deux termes expriment la

V prorocké literatuře je takovýto stav, v němž zvuče podvrací společnost, projevem bezbožnosti. Ta pak mimoděk vyvolává představy o neodvratně se blížícím dni, v němž bude zjednána náprava, s níž přijde požeňnaná doba a v němž zavládne Hospodin. U Kazatele však není po nějakém Dnu Hospodina ani památky. Namísto práva a spravedlnosti vévodí termín עשׂר přeložený jako svévole.

„Der positiven Wurzel קטצ gegenüber ist עשׂר der Ausdruck für das negative Verhalten, für üble Gedanken, Worte und Werke, ein gemeinschaftswidriges Benehmen, das zugleich die innere Disharmonie und Unruhe eines Menschen verrät.“⁴⁸

Kořen עשׂר najdeme v Kazateli hned 12x⁴⁹ a stojí proto za připomenutí alespoň některé z možných překladů, aby nám popisovaná společnost lépe vystala před očima. Coby verbum může znamenat: vraždit, prolévat krev, chovat se násilně, páchat bezpráví, utiskovat, provinit se, rouhat se; coby substantivum: svévolník, zloduch, násilník či zločinec; coby adjektivum: pyšný, drzý, přezíravý, zaslepený, hříšný, prolhaný nevěrný či bezbožný.

V Bohem tak nasycené společnosti, jakou byl starý Izrael platí povětšinou pravidlo, že co je proti společnosti je automaticky chápáno jako bezbožné. Neplatí dělení na profánní a světské a pohled na svět je spíše takový, že to posvátné a božské objímá vše. V takovéto pansakrální společnosti je pak i otázkou boží spravedlnosti, jak se bezbožnému daří. Hned tři místa v Kazateli vyjadřují ale pochybu o tom, že distribuce dobra a zla je nějak

quintessence de la volonté divine.“ Mišpát je spravedlivý, zákonný pořádek, který zachovává smír. Je plodem rozhodnutí řádného tribunálu. Spočívá v tom, že neviný je prohlášen za spravedlivého a vinný je odsouzen. C-daqa je chování v souladu s tímto právem, je zdrojem blaha a blahobytu. Oba termíny vyjadřují základ boží vůle. (překlad autor) J-L.Vesco, s. 497.

48 „Naproti kladnému kořenu קטצ stojí záporný עשׂר. Jde o výraz negativního chování, zlých myšlenek, slov a činů. Vyjadřuje chování jdoucí proti společenství a zároveň prozrazuje vnitřní nelad a neklid člověka.“ (překlad autor) C. van Leeuwen – heslo רשׁ' v Jenni / Westermann, str. 815.

49 1x v Qalu / 4x coby substantivum / 7x coby adjektivum

odvislá od správného, společnosti prospěšného a tudíž i zbožného chování:

„V den dobrý užívej dobra a v den zlý si uvědom, že ten i onen učinil Bůh proto, aby se člověk nedozvěděl, co bude po něm.“
(7,14)

„Hned nato jsem pohleděl na pohřbené svévolníky; přicházivali a odcházeli ze svatého místa a ve městě se zapomínalo, jak jednali.“ (8,10)

„Všechno je u všech *stejně*: stejný úděl má spravedlivý i svévolný, dobrý a čistý i nečistý, obětující i neobětující; dobrý je na tom jako hříšník, přísahající jako ten, kdo se přísahat bojí.“ (9,2)

Společnost je zkrátka taková, jaká je. Nejsou zde uváděny žádné důvody, proč by měla či mohla být jiná. Bůh je někde nad Sluncem, po nápravě věcí lidských ani vidu ani slechu. Je bláhové si představovat nějaký lepší svět či spravedlivější společnost. Člověk prožívá svůj život v zápachu sirmých par.

4.5 Dobro nebytí

Popis neutěšeného stavu společnosti vystupňuje vypravěč na počátku 4. kapitoly dokonce v chvále nebytí:

„Vychvaloval jsem mrtvé, kteří dávno zemřeli, více nežli živé, kteří ještě žijí. Ale nad oboje líp je na tom ten, kdo ještě není a nevidí zlo, které se pod sluncem děje“ (4,2-3).

Podobně i jinde lapidárněji v paralelismu: „Dobré jméno je nad výborný olej a den smrti nad den narození“ (7,1).

Všudypřítomné zlo, násilí, nespravedlnost a mocichtivost vytváří natolik toxické prostředí, že je pro člověka lepší nebytí. Mrtví jsou na tom lépe než živí a nejlépe ten, kdo se ještě nenarodil a zla nezakusil.

Dobro tedy spočívá v tom, že zlo není; absence zla je sama dobrem. Takového dobra ale není člověk schopen dosáhnout, to je mimo jeho možnosti. Nezbyvá mu proto než se zaměřit na jiná, menší, dosažitelná, dílčí dobra.

I o jejich užívání, lépe řečeno o jejich nevyužití, ale Kazatel mluví místy až hrozivým tónem: „Kdyby někdo zplodil *synů* sto a byl živ mnoho let a bylo sebevíc dnů jeho věku, pokud dobra neužil a nebyl řádně pohřben, pravím, že mrtvý plod je *na tom* lépe než on.“ (6,3)

4.6 Dobro bytí

Než přistoupíme k popisu toho, co Kazatel po všech svých výzkumech za dobro označuje, musíme si projít jednotlivé předstupy, které zdolává na cestě za tímto poznáním, jakési předpoklady k užívání dobra. Ty souvisí jednak s námi již probíraným symbolem páry, jenž Kazatel coby výsledek svých zkoumání tvrdošijně opakuje, jednak s charakterem člověka coby věčného hledače.

4.6.1 Víím, že nic nevím

Pára ve významu neuchopitelnosti je symbolem omezené schopnosti poznávací, jež neumožňuje člověku rozumově podchytit záhadu vlastní existence a toho, co se pod Sluncem děje. Touha poznat dobro a zlo, tedy touha být jako Bůh, je marná. Kazatel to uznává a přijímá. Moudrý člověk sice nemůže přestat hledat, zná přitom ale své hranice, omezení a limity. Polarita textu, jež spočívá v neustálém hledání smyslu a nalézání nesmyslu, pak není již tak tragická, spíše výstižná při snaze chápat přirozenost člověka.

4.6.2 Víím, že zemřu

Pára ve významu prchavosti jej konfrontuje s vlastní konečností. Nesmrtelnost, velké to téma starověké literatury (Gilgameš a bylina omlazení / strom života v Edenu / jablka Hesperidek apod.), je nedosažitelná. Je třeba si to uvědomit a přijmout vlastní smrtelnost. To je dno, od kterého se člověk může odrazit ke zlepšování vlastního života, to je správný výchozí bod. „Lépe je jít do domu truchlení než vejít do domu hodování, neboť tam je *zřejmé*, jak každý člověk skončí a živý si *to* může vzít k srdci.“ (7,2)

Konfrontace se smrtí je prospěšná v tom smyslu, že přidává hodnotu pozemskému životu a valorizuje i to prchavé a zdánlivě neuspokojivé, co žijeme.⁵⁰ Život bez perspektivy smrti může nabídnout jen falešné smysly. Smrt je totiž koncem všech lidských iluzí. Lidská snaha něco ovládnout, získat, opanovat a pochopit bude nakonec zmarněna. Nic se totiž ovládnout nedá.

Pára, coby memento mori, stojí vedle již dobře zavedeného obrazu prachu. Lineární čas člověka - sečtené dny života – se vypaří, pomínou. Jak se člověk objeví, tak i zmizí. Obrácení v prach je připomínkou, že i já - tak jako každý jiný - propadnu cyklickému času, kyvadlovému pohybu odnikud nikam. Z toho může být člověku k uzoufání: „Jako syn vyšel z života své matky, nahý zase odchází, jak přišel, a za svoje pachtění si nic neodnese, *ani co* by se do ruky vešlo. A také to je zlý neduh: Každý odejde, jak přišel; jaký užitek má z toho, že se pachtíl a honil vítr? Nadto po všechny dny jídal ve tmě, a takového hoře, nemoci a hněvu!“ (5,14-16).

To je opravdu ponurá vize lidského života. Zatímco rámcové podmínky života od prachu k prachu jsou dané a s nimi člověk nehne, jídání ve tmě, hoře, nemoc a hněv nemusí být nezbytné. Jde

50 Opět nacházíme paralelu v kánonu řecké literatury. Podobně vystihuje křehkost a pomíjivost lidské podstaty Pindaros v Pýthijských zpěvech nádhernou vazbou: σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος (Člověk (je) sen stínu). V ΑΡΙΣΤΟΜΕΝΕΙ ΑΙΓΙΝΗΤῆ, ΠΑΛΛΑΙΣΤῆ verš 96.

totiž o proměnnou, jež podléhá konstelacím. Všechno má svůj čas: „Je čas plakat, i čas smát se, čas truchlit i čas poskakovat“ (3,4).

Právě perspektiva lidské smrti, konfrontace s vlastní konečností pomáhá člověku uvědomit si nesamozřejmost vlastního bytí, jeho křehkost a vzácnost.

4.6.3 Vím, že vše má svůj čas

Pára coby symbol nestálosti a rozostřeného zření ukazuje, že cesta materialismu přes uspokojování smyslů a lidské žádostivosti je zrádná, zaslepující a nikam nevede. Nelze to tak říkajíc lámat přes koleno, nějaký užitek z toho sice je, ale prchavý. Člověka neuspokojí trvale, nenaplní jej a ani se neslučuje s moudrostí: „Lepší je hoře než smích, neboť zachmuřená tvář prospívá srdci. Srdce moudrých je v domě truchlení, ale srdce hlupáků v domě radovánek.“ (7,3-4).

Kazatel ale rozhodně neodmítá radovánky a smích per se, vůbec není zapšklým asketou odmítajícím veselí. Zpochybňuje ale lidskou snahu se jich domoci kdykoli, pobavit se na počkání, smát se, i když není čemu: „neboť jako prskot trní pod hrncem je smích hlupáka.“ (7,6) Všeho dočasu u něj neznámá jen, že vše skončí, ale že vše má svůj vyměřený čas – ten příhodný a vhodný okamžik – který našinec sice nemůže přivolat, může jej však rozpoznat.

4.6.4 Netrápím se tím, co beztak nevyřeším

Mnohé je ve světě jinak, než by si člověk přál. Společnost je zkažená, což Kazatel opakovaně konstatuje jako diagnózu, aniž by měl k dispozici nějaký lék či recept k nápravě. Nic nenasvědčuje tomu, že by počítal s možným zlepšením. Asi to bere jako danost a neměnnou konstantu.

Zde je možné spatřit další analogii k soudobé helénistické filozofii, jejímž příznačným rysem je úpadek zájmu o věci veřejné,

společnost jako celek a roli občana v ní. Těžiště zájmu se přesunulo od metafyziky k etice. Velké filozofické koncepty již nejsou na pořadu dne, v centru zájmu stojí jedinec se snahou o optimální zvládnutí každodenního života, byť by se odehrával i zcela na okraji společnosti ve znamení Epikurovy rady *λάθε βίωσας* – žij skrytě.

Pomineme-li Kazatelovu stylizaci do královské role, (již zmiňovanou šalamounskou travestii), pak se zdá, že by byl vypravěč klidně ochoten vzdát se zájmu o věci obecné a upadl beze všeho do politické pasivity a povšechného nezájmu o cokoli, co by mohlo narušit klid jeho sebezkoumání.

4.6.5 Lidskou přirozeností jest pátrati

Dalším předstupněm na cestě k poznání toho, co je pro člověka dobré, je zodpovězení otázky po charakteru člověka. Pokud bychom měli Kazatele nějak ve zkratce vystihnout, použili bychom asi následující výrazy: skeptický tazatel, důkladný pozorovatel, neúnavný hledač a věčný nespokojenec. Takovouto charakteristiku je možno vztáhnout na člověka obecně, alespoň tedy na kriticky myslícího člověka. A jen takový je pro Kazatele člověkem:

„Hled', na to jsem přišel, řekl Kazatel, *když jsem porovnával* jedno s druhým, abych se dopídl smyslu, jež jsem stále hledal a nenalézal: Mezi tisíci jsem našel jednoho člověka, ale ženu jsem mezi těmi všemi nenalezl.“ (7,27-28)

Člověk je pro něj bytostí s neukojitelnou potřebou objevovat a zkoumat. Oko se ale viděním nenaplní, ucho slyšením jakbysmet. Podstatu Kazatelova povahopisu vystihují krásně slova z hymnu třetí kapitoly: „Je čas hledat i čas ztrácet.“ (3,6) To je takový miniportrét Kazatele. On nic nenalézá, protikladem hledání je u něj ztráta.

Kazatel to považuje za normální. Člověk hledá a zkoumá to skryté a nedostupné. Zde si opět připomeňme již citovaný verš „On všechno učinil krásně a v pravý čas, *lidem* dal do srdce i *touhu* po věčnosti, jenže člověk nevystihne začátek ani konec díla, jež Bůh koná“ (3,11). V hebrejském znění: **גַּם אֱת־הַתְּעֹלָמוֹתַי נָתַן בְּלִבָּם .**

Jak jsme již konstatovali v kapitole o koncepci času, výklad kořene **עלל** není jednoznačný.⁵¹ U verše 3,11 se jedná o překladatelsky složité a sporné místo – jde zde o věčnost, trvání, skrytost, neustálost? A kam ji dal **בְּלִבָּם** - do jejich srdce či do nich (= do věcí které stvořil)?

Patří k paradoxům našeho textu, že když chce Kazatel popsat lidskou náuru, činí tak větou, jež představuje Boha – toho neuchopitelného a nepochopitelného, abstraktního a vzdáleného Boha - jako aktivního tvůrce, jenž intervenuje, vstupuje do dění a do člověka vkládá ponětí a touhu po skrytém. To je složitý a záhadný Bůh a – pokud bychom chtěli aplikovat religionistický přístup: řekni mi, v jakého Boha věříš, a já ti řeknu, kým jsi - rovněž složitý vyznavač.

Člověku podle Kazatele nezbyvá než bez ustání něco zkoumat, hledat to skryté. To jej také odlišuje od zvířat, i když je nejisté, zda mu to k něčemu je. Že nakonec skončí jako ona, naopak jisté je. Vlastní konstituce nutí člověka přemýšlet také o Bohu, jakkoli se k ničemu dobrat nemůže. Člověk je totiž celým svým ustrojením, celou svou přirozeností povinován pachtiti se za skrytým.

4.7 Co je tedy člověku k dobru?

Klíčová otázka, kterou si náš text klade: „Jak má člověk žít? Co je pro něj dobré?“, zůstává nadále nezodpovězena. Kazatel se dobra pokouší dosáhnout, kam se ale při svém hledání vrtne, nenachází

51 Přehled jednotlivých míst, kde se tento kořen vyskytuje s možnými výklady – viz Jenni / Westermann, s. 241-242.

nic než páru. Bezútěšný skepticismus a úplná kapitulace to ovšem také není. Při vši zoufalosti a škarohlídství, jež určují základní dojem z textu, jsou zde i jiné odstíny. Temnotu neuspokojivých výsledků Kazatelových bádání tu a tam přeci jen prosvítí nadějně průhledy, záblesky světla.

Nejde o to, že by Kazatel skutečně nějaký cíl našel, že by viděl smysl svých snah, měl je na dosah, či je dokonce držel v ruce. To ne. Velké cíle se rozplývají, zůstávají jen malá a nenápadná dobra, chtělo by se říct vedlejší účinky jeho celoživotního pachtění. Tyto skromné výsledky svých pokusů a omylů Kazatel představuje coby boží dary. Člověk se z nich může radovat s to je jeho díl / podíl / část / porce. To jsou možné překlady slůvka קֶלֶק. Vzhledem k tomu, že tyto dary člověk u Kazatele nijak nekontroluje, zdá se nám ještě výstižnější překlad přiděl – co bylo člověku přiděleno.

Kdo hledá generickou odpověď na otázku po správném směru lidských snah, ten bude při četbě tohoto spisu nutně zklamán. Kazatel ji totiž nikterak nezodpovídá, žádný cíl zkrátka nenachází. Z textu se dá nicméně při opakované četbě vydestilovat poměrně jednoduchý návod na to, jak - při vši mizérii lidské existence - žít co nejlépe (jakási Kazatelova blahoslavenství).

To dává našemu spisu, alespoň za předpokladu, že se člověk smíří s ponurou představou, že vše je jenom pára a člověk beznadějný hledač, bezmála optimistický záchvěv.

4.7.1 Jídlo, pití, radovánky, družnost

Jíst pít a radovat je člověku dáno, v čase mu vyměřeném je to jeho podíl:

„Není pro člověka dobré jíst a pít a při svém pachtění se aspoň pomět? Shledal jsem, že i to je z boží ruky.“ (2,24)

„Hle, co jsem shledal: Je dobré a pěkné, aby člověk jedl a pil a měl se dobře při veškerém klopotném pachtění pod sluncem v časných dnech života, které mu dal Bůh, neboť to je jeho podíl.“ (5,17)

„I vychvaloval jsem radost, protože pro člověka není pod sluncem nic lepšího než jíst a pít a radovat se. To ho provází při jeho pachtění ve dnech života, které mu Bůh pod sluncem dopřál.“ (8,15)

U jídla a pití nejde jen o zahánění hladu či uspokojování chuťových buněk. Ač to nikde v textu není explicitně řečeno, jde asi především o sdílení pokrmu s druhými lidmi. K tomu patří neodmyslitelně pospolitost, rozhovor, veselí a radost. Tedy družnost coby opak samoty.

4.7.2 Smysluplná práce

Dalším darem je pak lidské konání - práce, jež naplňuje, konání dobra:

„Poznal jsem, že není pro něho nic lepšího, než se radovat a konat v životě dobro.“ (3,12)

„Shledal jsem, že není nic lepšího, než když se člověk raduje z toho, co koná, neboť to je jeho podíl.“ (3,22)

4.7.3 Konej, nač ti síly stačí

Dary boží člověk nemůže přivolat sám o své vůli, měl by proto být schopen je přijímat, a když se mu jich nedostává, přemýšlet: „V den dobrý uživej dobra a v den zlý si uvědom, že ten i onen učinil Bůh proto, aby se člověk nedozvěděl, co bude po něm.“ (7,14)

Nejdější návod na správné jednání pak nacházíme v 9. kapitole: „Jdi, jez svůj chléb s radostí a popíjej své víno s dobrou myslí, neboť Bůh již dávno našel zalíbení ve tvém díle. Tvé šaty ať jsou v

každé době bílé a tvá hlava at' nepostrádá vonný olej. Užívej života se ženou, kterou sis zamiloval, po všechny dny svého pomíjivého života. To ti je pod sluncem dáno po všechny dny tvé pomíjivosti, to je tvůj podíl v životě při tvém klopotném pachtění pod sluncem. Všechno, co máš vykonat, konej podle svých sil, neboť není díla ani myšlenky ani poznání ani moudrosti v říši mrtvých, kam odejdeš.“ (9,7-10)

Zde jsou pravidla průzračně jasná: nezanedbávej se, pečuj o sebe a své vzezření (o šaty, vlasy), nebuď sám, užívej života s milovanou ženou a konej, nač stačíš. U pokynů ke konání vidíme jako klíčový právě dovětek podle svých sil.

כָּל אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדְךָ לַעֲשׂוֹת בַּיּוֹם

Zde již nejsou přepjaté ambice, ta tam je touha po absolutním poznání. Smiř se s tím, že jsi člověkem, že jsou tvé síly malé, ale konej přesto, nač ti síly stačí a to je tvůj podíl. V posledku to vypadá, že žít dobře může každý, že vše má smysl ve svůj čas a že i efemérní věci vykonané v pravý čas mají pro člověka hodnotu.

Není to ovšem zisk absolutní, pouze relativní. Pokud ale přijmeme, že absolutní zisk je jen člověku nedostupná chiméra, je možno se i z toho relativního radovat a těšit. Kdo chce moc, nebude mít nic, přepjaté požadavky nevedou nikam: „Nebuď příliš spravedlivý ani nadměru moudrý; proč by ses měl zničit?“ (7,16)

Pokud bublina nereálných očekávání splaskne, zůstane banalita přízemních propočtů. Je lepší být moudrý než pošetilý. Neřeší to sice nijak základní danosti lidského bytí, není to cesta ke spáse, ani lék zajišťující dlouhověkost, ale pořád je to alespoň něco. Pro moudrého ostatně možnost, že by moudrý nebyl, nepřichází vůbec v úvahu.

Pokud člověk ještě k tomu rozpozná, že za tím jídlem, pitím, radovánkami i moudrostí je Bůh, pak může tyto dary vděčně přijmout. Dokáže je pak docenit a náležitě vychutnat. S Bohem pravda nelze navázat přímý vztah, nelze jej přivolat, nelze s ním

mluvit, ale není to svět bez Boha. Skromné projevy boží přítomnosti přicházejí u Kazatele skrze jednoduché, prosté radosti všedního života.

Pokud vyhledávám radost, moc a potěšení: víno, ženy, majetek či moudrost, pak je nenajdu a veškerá snaha přijde v posledku vniveč. Čím více budu hledat, tím méně nalézat a jen se pachtit za přeludem. Z toho může pramenit nesnesitelná nespokojenost z lidské neúplnosti. Pokud ale totéž přijmu jako dar boží při hledání něčeho jiného, pak to funguje. Co nelze najít úsilným snažením, lze přijmout jen tak mimochodem.

5 Rozpory a protimluvy – styl a program

V této kapitole se pozastavíme nad jedním z příznačných rysů našeho textu. Je jím nestálost a těkavost, jež se projevuje v hojném kupení protimluvů a rozporů. Těch je v celém textu tolik, že se spokojíme pouze s malou ochutnávkou, na níž se pokusíme ukázat, proč je tento způsob myšlení a psaní pro autora příhodný.

Každého pozornějšího čtenáře asi udiví široká paleta názorů a přístupů, se kterými se na tak malém prostoru setkává. Není zde naprosto jasné, čemu (či v co) by měl člověk věřit. Pro Kazatele jsou všechny možnosti otevřené, pokud tedy nějak korespondují s jeho pozorováním. A v tom je právě kámen úrazu, neboť jeho náhled se bez ustání mění. Člověk má pocit, že jednoho dne říká tohle a zítra to popře, aby pozítří tvrdil opak. Prostě jak se zrovna vyspí.

V tom mohou dogmatictí lidé spatřovat přílišnou svobodu, svobodomyšlní zase krásnou nedogmaticnost, což je asi jedním z důvodů, proč knihu Kazatel oceňují i lidé, kteří jinak nevědí, co s Bibli počít.

Spory a protimluvy nejsou v hebrejském světě nic neobvyklého, ale spíše v podání: jeden rabí říká to a druhý ono a třetí ještě něco jiného, tak se nad tím, laskavě, račte zamyslet také. Takovýto klíč se na naši knihu pokoušeli nasadit i někteří vykladači, přičemž rostl počet domnělých autorů či redaktorů, kteří vyjadřují neshodné názory, až na 8.⁵²

Stylistická různorodost textu je často uváděna k podpoře teze o větším počtu autorů či redaktorů. To je sice plausibilní argument, na druhou stranu ale, alespoň pokud přijmeme tezi, že kontradikce

52 Hypotézy o vícero autorech dochází uznání v odborných kruzích od studie *L'Ecclésiaste* lyonského Profesora E. Podecharda z roku 1912. V ní tento biblista předpokládá, že původní krajně pesimistický text prochází postupně úpravou mudrce (hakam), zbožného (hasid) a rukou ještě jednoho redaktora. Již tato teorie je ale značně složitá a následné teorie, ve kterých je počet autorů a redaktorů ještě navyšován, jsou sice zajímavé, ale postrádají jak přehlednost, tak přesvědčivost.

je autorův program, nevidíme důvod, proč by jej nepromítl i do své stylistiky.

Je-li v posledku lhostejné zda je člověk moudrý, či pošetilý, jaký význam má – tváří v tvář vlastní smrtelnosti - dodržování stylistických pravidel či ortografického úzu? Může klidně používat literárně vybroušený styl a vedle toho se dopouštět gramatických chyb. Zde vidíme opět Kazatele jako věčného pochybovače. Jako bychom ho slyšeli říkat: „Umím sice psát dobře, ale co je v tom konkrétně za rozdíl, budu-li psát jinak. K čemu to je? Nač to přesně slouží?“

Naše chápání textu se vydává tímto směrem. Kontradikce nepřisuzuje většímu počtu lidí, ale prostě výjimečné lidské myslí, která bez okolků těká a zkoumá otázky ze všech stran. Nedochází pak k nějakému výslednému názoru, ale staví jakýsi kaleidoskop náhledů, v němž se lze pramálo vyznat, zato ale rychle ztratit. Odpůrci takového přístupu jen těžko tráví autorův bezbřehý perspektivismus a vidí proto v textu Kazatele často jen podivný slepenec.⁵³

Lidé obdobného ladění skladbu protimluvů naopak ocení. Hloupý člověk si myslí, že jeho vidění světa je jediné možné, chytrý se snaží úhel pohledu měnit a Kazatel si z toho rovnou učinil svůj program.

Abychom neprodlévali jen v ryzí teorii, uvedeme jako příklad pár citátů vztahujících se k moudrosti. Hned v první kapitole, je lidská snaha nabýt moudrosti označena za marnou honičku, za ztrátu času, za páru. „Předsevzal jsem si, že poznám moudrost, poznám i ztřeštěnost a pomatenost. Poznal jsem však, že i to je honička za větrem, neboť kde je mnoho moudrosti, je i mnoho hoře, a čím víc vědění, tím víc bolesti.“ (1,17-18)

53 V oblasti helénistické filozofie nacházíme styčné body u stoiků a kyniků, kteří rozpracovali žánr dialogu do tzv. diatriby – fiktivního dialogu a s imaginárním odpůrcem.

Zde se tedy zdá, že cesta za poznáním přináší jen trpké plody a mnohé by bylo lepší nevědět. Později ale v textu zaznívá hned několikrát tvrzení opačné:

„Shledal jsem, že moudrost nese více užitku než pomatenost, jako světlo dává větší užitek než tma. Moudrý má v hlavě oči, kdežto hlupák chodí ve tmě.“ (2,13-14)

„Dobrá je moudrost, jakož i dědictví, užitečná těm, kdo vidí slunce; být ve stínu moudrosti je jako být ve stínu peněz, avšak užitečnější je poznat moudrost: ta zachovává život tomu, kdo ji má.“ (7,11-12)

„Kdo se vyrovná moudrému a kdo zná výklad věcí? Moudrost prosvítí člověku tvář, i tvrdost jeho tváře se změní.“ (8,1)

„Mrtvé mouchy způsobí, že mastičkářův olej páchne a kvasí; stejně působí špetka pomatenosti, je-li ceněna víc než moudrost a čest. Moudrý má srdce na pravém místě, hlupák na nepravém.“ (10,1-2)

Takhle tedy uvažuje Kazatel: Moudrost je sice k ničemu, ale také není k zahození. Svévolníkům vše projde (8,10) a svévolníkům se dobře nepovede (8,13). Nemá cenu se honit za požitky, ale příhodnou dobu k nim je třeba chytit za pačesy. Bůh je neoslovitelný, nejde s ním komunikovat, ale: „Ty, když se zavážeš Bohu slibem, splň jej bez meškání, neboť v hlupácích nemá Bůh zalíbení.“ (5,3)

Svět je ponurý a beznadějný, lépe je na tom ten, kdo se nenarodil a nepoznal zlo. Zároveň však čteme: „Všichni, kdo žijí, mají naději. Vždyť živý pes je na tom lépe než mrtvý lev.“ (9,4) Bohatství nemá význam, ale „peníze vyřeší všechno“. Bůh je někde nad Sluncem v nekonečné distanci a šup, teď jsi byl obdarován božím darem.

To jsou paradoxy mimo lidskou logiku a chápání a tato kniha je celá jeden velký protimluv. A takto čtena začíná dávat smysl. V každém jedinci je věřící i nevěřící a pochybovat je člověku vlastní. Člověk nemá žádnou jistotu, žádné poznání povahy boží. Svět, ve kterém žije, nedává smysl a pokud ano, tak asi jen falešný.

Hledá-li dobro, nenajde ho, alespoň ne nějaké velké. Pokud si člověk kupříkladu myslí, že by hromadění moudrosti mohlo být smyslem nebo dokonce spásou, pak se plete. Moudrost není cílem cesty, maximálně berličkou, s jejíž pomocí se človíček může belhat dál a nakonec už se bez ní asi neobejde. Důležité je pro Kazatele, že moudrost má svou cenu, i když nenese užitek, ba i když škodí. Pro moudrého totiž býti pošetilým není přijatelnou alternativou. Jakkoli moudrost nezajistí dobrý a dlouhý život, přeci je lépe být moudrým než poštilcem. Ačkoli Kazatel deklaruje pozemské bohatství, nevidí v něm žádný užitek a nepočítá s ním, přeci je nakonec lepší být majetný než nemajetný. Jakkoli je Bůh nepoznatelný a člověku nepochopitelný, přece je lepší být zbožným než bezbožníkem, i kdyby šlo jen o vědomí vlastní malosti a vydanosti všanc neznámým silám.

Jakkoli při četbě Kazatele hořká reflexe života převládá a udává celkový tón, přece je možno číst Kazatele i jako pobídku k radosti. Člověku se, pokud se smíří se svým údělem, může ulevit.

Že se tento dosti laický text dostal do korpusu posvátných textů Tanachu, je jen jedním z jeho mnoha paradoxů. A skutečnost, že dnes v Bibli je, je nesmírně cenná. Kazatel je tak bytostně neortodoxní četba, že automaticky tvoří hráz fundamentalismu a představuje jakési rozcestí. Je to kniha chameleon, je to zrcadlo⁵⁴, je to výstavní kus hebrejského umění slučování protikladů. Jedni tudý do Bible vcházejí, druzí ji tudý opouštějí.

Biblické texty oslovují různé typy věřících, a samozřejmě ne každého spis osloví v každou dobu. Někdo potřebuje slovo boží pevné jako skála, neochvějnou a nezviklatelnou oporu, o níž se lze opřít, k jinému přichází slovo boží v podobě pochyb a otazníků.

54 Stoprocentně u ní platí aforismus G. Ch. Lichtenberga: „Ein Buch ist ein Spiegel, wenn ein Affe hineinsieht, so kann kein Apostel heraus gucken.“ „Kniha je zrcadlo, pokud se do ní podívá opice, pak určitě nevykoukne apoštol.“ (překlad autor). Je to kniha tak mnohoznačná, že v ní vidí každý především sám sebe.

Být věřící naprosto neznamená vše přijímat. Víra má v podhoubí pochyby a Tanach má Kazatele.

6 Závěr

Práce dochází k závěru, že starozákonní kniha Kazatel je perlou antického hebrejského skepticismu, jež patrně vznikla jako odpověď na otázky po správném způsobu života kladené v období helénismu. Předpokládáme, že se stala součástí textů čtených ve školách a poté, co se vžila, byla přijata a kanonizována coby součást Spisů. Celou třetí část Tanachu chápeme do značné míry jako hebrejskou snahu vytvořit soubor textů, jenž by se svým širokým záběrem a žánrovou pestrostí mohl rovnat výborům řecké literatury, jak byly k nalezení v alexandrijské knihovně.

V tom spatřujeme také vysvětlení značné nesourodosti textu Kazatele s jinými částmi Tanachu, jež činí tento text jen těžko slučitelný s nějakým uceleným pohledem na Boha a Izrael. Naproti tomu tento text bez problémů splývá s filozofickým tázáním helénistické epochy po správném chování individua na cestě za hledáním životního optima.

Kazatelovou doménou je rozporuplnost, akcentuje temné stránky lidské zkušenosti, je mistrem měnění perspektiv, dívání se na věci z různých úhlů pohledu a podezření, že by to všechno mohlo být jinak. Bez ustání přitom zvažuje a vyvažuje. Východiskem všech jeho myšlenek a reflexí je mu přitom jeho vlastní život a pozorování, nikoli přejaté koncepty. Provádí hlubokou introspekci sebe sama („řekl jsem svému srdci“) a zároveň je kovaným realistou, nohama na zemi, to jest jeho slovy pod Sluncem.

Jeho pozemský - a do značné míry odbožštěný svět – je, scénou na níž se odehrává tvrdá realita machiavellského stříhu. Život zde je tragický, úděl člověka mizerný a to i v případě, že je právě zdrav, hmotně zajištěn a není zjevné, co že by mu mělo chybět. Četba Kazatele podsouvá pocit, že člověku v tomto světě něco beznadějně chybí a že je žitá skutečnost nutně nedostatečná.

Ústředním problémem člověka je, že má v sobě něco, co jej přesahuje a co není schopen dešifrovat. Je chycen v lineárním čase, ale do srdce mu Bůh vložil nekonečno. To v člověku vytváří napětí mezi vlastní omezeností a tušeným nekonečnem.

Lidskou touhu se z vlastní omezenosti vyvléknout hodnotí Kazatel jako marnou. Zároveň ale vidí, že je to právě neustálé hledání přesahů, jež je pro člověka příznačné, které dává lidskému životu dynamiku. Sám ve svém hledání nikdy neustává, i když o jeho výsledcích si iluze nedělá. Lidskou snahu přesáhnout sebe sama a touhu po dokonalosti vystihuje obrazem páry. Je to krásný a výstižný symbol.

Pára nemusí být ale definitivní tečkou a výkřikem zoufalství. Stačí změna perspektivy, smíření se s lidským údělem a pak je možno - přes to přese všechno - nadále pátrat po tom, co je člověku k dobru a především přijímat a radovat se z božích darů. I když nejsou k dispozici neustále, někdy se jich člověku přece dostává a to je třeba využít a docenit. Vědomí, že jsme jako zvířata, nás nutí žít dnešek a ne doufat v nějaký zítřek.

Radost u Kazatele nějak niterně souvisí s bohabojností. Bohabojnost není pro něj naprosto otázkou odměny a trestu. Je zapotřebí opustit představu, že by bylo pro člověka pochopitelné, co a proč Bůh dělá. To se vymyká představám lidské logiky, věci jsou mnohem složitější a kauzality dění neprůhledné. Kazatel škrtná záslužnictví, Bůh nic nemusí. Umění žít je uměním přijímat dary, aniž bychom do toho tahali představu, že se mi tak dítí musí, neboť jsem dobrý.

Kazatelovi jsou rovněž úplně cizí spekulace o tom, co by mohlo být někde jinde nebo někdy jindy. Snaží se najít hodnotu v tom, co právě dělá, pokud tam není, tak ji hledá jinde. Pokouší se říct něco o lidském životě tady a teď. Z toho plyne tvrdý a neúprosný realismus pozemskosti. Ten je hodně citelný u popisu lidské společnosti a mezilidských vztahů.

Všudypřítomný útlak, jenž Kazatel vidí, se rodí z toho, že se nerespektuje zákon a právo. Páchání zla narušuje harmonii, řád stvoření není respektován a svět je proto nespravedlivý. Zatímco v jiných částech Tanachu budí takovýto stav eschatologické naděje hledící k možné nápravě na konci světa, Kazatel s takto vzdáleným horizontem vůbec nepočítá. Totéž se týká i otázky soudu, jež je pro Kazatele irelevantní. Někdo říká to a někdo ono. Kdo ví, jak to vůbec je? Možná jsme na tom stejně jako zvířata a basta. Počítat s nějakou milostí boží je krajně pochybné, člověk je především bytostí časnou a čas coby soudce nepromíjí nikomu nikdy.

Respektovat Boha u Kazatele není dodržováním předpisů Tóry (s těmi on patrně vůbec nepracuje), spíše pobídkou k žití etického života. Jeho etika vyrůstá z víry, jež je ovšem jen stěží definovatelná. Projevuje se bohabojností. Bázeň boží nelze ovšem u Kazatele vyjádřit žádným náboženským úkonem, jde o rozpoložení, o nastavení mysli. To ale nestačí. Jak je pro hebrejské myšlení obvyklé, nejde v první řadě ani o správné poznání, ani o správné smýšlení, nýbrž o konání. Pro člověka není nic lepšího než se těšit ze svého díla. A u Kazatele přichází v úvahu jen díla laická.

Je zkrátka a dobře třeba najít dobro v tom, co konáš, smířit se s vlastním údělem a dělat, co je v tvých silách. Tvůj čas, který plyne a skončí, umocňuje hodnotu dneška. Je to právě omezenost v čase, jež činí věci krásnými. Mezi nicotou a absolutnem je něco, co má smysl, je-li to provedeno v pravý čas. Jistým druhem útěchy z konečnosti jsou člověku jeho činy.

Text od samého počátku zkoumá, co je zbytné a co nezbytné, co je marné a co nosné. Nepřejímá, nepřijímá za své a ani neodmítá nic dopředu. A nespokojí se jen tak s něčím, dívá se na věci ze všech stran, točí se ve spirálách, jednou je jeho výpověď taková a podruhé maková. Nesourodost výpovědí je matoucí. A to je autorský záměr. Protimluv je pro pisatele textu symptomem lidské existence. Moudrý podle něj uniká dogmatismům a dokáže

zpochybňovat i vlastní tradici. Nemá žádné nezpochybnitelné hodnoty, jež by měly určovat či zpochybňovat způsob vlastního života. Naopak, život sám, respektive jeho bystrý pozorovatel, může svým úsudkem zpochybnit cokoli.

Hledání a tázání je vylíčeno jako klíčová lidská činnost. Pro Kazatele je příznačné, že poskytuje kvantum otázek a jen málo odpovědí. A ty si ještě ke všemu protiřečí. Je to totiž ryzí hledač, jenž netouží předstírat, že našel. Člověka a lidské srdce neuspokojí nic. Sice nic nenachází, což jej může vést ke znechucení životem a nevolnosti z bytí, ale je svobodný. Může analyzovat svůj svět a volit své chování, může poznávat a konat a naplňovat tak život pod Sluncem.

Z takto nedogmatického přístupu je nutno hodnotit i Kazatelovu víru. Nejde zde o žádné jistoty, nýbrž hledání, zpochybňování, zkoumání a bádání. Jistoty beztak časem zatvrdnou v náhled na svět (ideologii), jež se jednoho dne ukáže lživou. Pokud se člověk uzavře novým věcem, tak zatuhne. Kazatel je naopak otevřen všemu, je proměnlivou bytostí snažící se chápat proměnlivý svět.

A taková je podle něj struktura člověka, který je ze své podstaty jak zvědavý, tak nenasytý. Vzhledem k vrozené zvědavosti se nedokáže uvelebit v pohodlí stupidity a ignorance řka to nevím, tím se netrápím. A poznávání, to je vášeň bez hranic – ucho se nenaplní, oko se nenasytí. Kdyby se nasytilo, tak by se člověk uzavřel.

Kazatel postupuje metodou pokus – omyl a z výčtu svých omylů se pokouší načrtnout obrysy svého poznání. Věří v Boha, ač není poznatelný a věří v sílu svého myšlení, ač časem dochází k sebedestruktivním závěrům.

Při zkoumání toho, co se na zemi děje, objevuje člověk dříve či později úchvatnou komplexitu. Pokusy o přímočaré odpovědi proto jistojistě narazí a naopak sled protiřečících si výroků vůbec nevadí. Život nelze shrnout žádným závěrečným verdiktem, smysl božího

díla ve světě člověku uniká a soustředí-li se jen sám na sebe, může rychle propadat zoufalství z absence smyslu.

Takto vystavěný text má zajisté své slabiny. Chybí zde nit, vypravěč myslí nahlas a příliš se nestará, zda mu někdo rozumí. Velké publikum by takovýto projev nejspíše přestalo poslouchat. V úvahu by přicházelo snad jen pár oddaných studentů beroucích od mistra úplně vše.

Dnešním publikem tohoto spisu je moderní člověk, který v Boha mnohdy nevěří, operuje především s tím, co vidí na zemi, svět je podle něj řízen náhodou a po smrti nic není. Takovýto čtenář pak hledí přes propast více než dvou milénií a s úžasem si uvědomuje, že zde mluví jeden z nás - nostra res agitur. Kazatel je jediným autorem v Bibli, jenž nemluví s Bohem či k Bohu – mluví sám se sebou.

7 Seznam použité literatury

Primární literatura:

Všechny cizojazyčné bible jsou citovány podle stránek Německé biblické společnosti (Deutsche Bibelgesellschaft) se sídlem ve Stuttgartu dostupných na <https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/ueber-die-online-bibeln/>

Biblia Hebraica Stuttgartensia, hg. v. Karl Elliger u. Wilhelm Rudolph, Stuttgart, 1997.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, hg. v. Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem, hg. v. Robert Weber u. Roger Gryson, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2007.

The King James study Bible: King James version, Thomas Nelson, Nashville, 1988.

Lutherbibel 1984, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1984.

české Bible citovány podle:

ČEP – Bible podle ekumenického vydání z roku 1985, Česká biblická společnost, 1991.

Bible svatá podle posledního vydání kralického z roku 1613, Česká biblická společnost, 2009.

Sekundární literatura:

Bláha, Inocenc Arnošt: *Ethika jako věda. Úvod do dějin a teorie mravnosti*, Prosum Atlantis, Praha, 1991.

Lohfink, Norbert. *Kohelet*. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Echter Verlag, Würzburg, 1980.

Mazzinghi, L. (2009). *The Divine Violence in the Book of Qoheleth*. *Biblica*, 90(4), 545–558. <http://www.jstor.org/stable/42614942>

Miller, D. B. (1998). *Qohelet's Symbolic Use of לַחַיִּים*. *Journal of Biblical Literature*, 117(3), 437–454. <https://doi.org/10.2307/3266441>

Murphy, Roland E. *Ecclesiastes (Qoheleth)*, JBC.

Pury, Albert de. “*QOHELETH ET LE CANON DES ‘KETUBIM.’*” *Revue de Théologie et de Philosophie* 131, no. 2 (1999): 163–98. <http://www.jstor.org/stable/44358704>.

Rindge, M. S. (2011). *Mortality and Enjoyment: The Interplay of Death and Possessions in Qoheleth*. *The Catholic Biblical Quarterly*, 73(2), 265–280. <http://www.jstor.org/stable/43727041>.

Schoors, Anton. *Ecclesiastes*. Historical Commentary on the Old Testament. Lovañ, 2013.

Vesco, Jean-Luc. “*AMOS DE TEQOA, DÉFENSEUR DE L’HOMME.*” *Revue Biblique* (1946-), vol. 87, no. 4, Peeters Publishers, 1980, pp. 481–513, <http://www.jstor.org/stable/44089615>.

Slovníky, lexikony, přednášky:

Alghisi, Ambrogio: *Una voce fuori dal coro* dostupné
https://www.youtube.com/watch?v=P8VGCyUWdQw&ab_channel=perotinus71.

Bailly, A.: *Dictionnaire grec français*, Hachette, Paris, 1950.

Gesenius, W.: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, 17. Auflage, Berlin / Göttingen / Heidelberg 1962.

Haag, H (vydavatel): *Bibel-Lexikon*, Benziger Verlag, Köln, 1968.

Liddell, H.G. Scott, R.: *A Greek-English Lexicon*. revised and augmented throughout by. Sir Henry Stuart Jones. with the assistance of. Roderick McKenzie. Oxford. Clarendon Press. 1940.

Lemaire, P. a Baldi, D.: *Atlas biblique. Histoire et géographie de la Bible*, Éditions du Mont César, Louvain, 1960.

Lisowsky, G.: *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993.