

Mariusz Szram

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
m.szram@wp.pl, ORCID: 0000-0002-8646-6295

**„WSZYSTKO MA SWÓJ CZAS”
PATRYSTYCZNA EGZEGEZA
KSIĘGI EKLEZJASTESA 3,1-8**

**„Everything has its own time”
A Patristic Exegesis of Ecclesiastes 3:1-8**

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

Z wczesnochrześcijańskich dzieł egzegetycznych dotyczących Księgi Eklezjastesa zachowały się nieliczne fragmenty komentarza Orygenesesa, obszerna część komentarza Dydyma Ślepego, homilie św. Grzegorza z Nyssy, krótki komentarz literalny przypisywany św. Janowi Chryzostomowi, komentarz o charakterze umiarkowanie alegorycznym św. Hieronima i komentarz Grzegorza z Agrigentum, biskupa Sycylii z przełomu VI i VII wieku. Analiza zawartego w powyższych dziełach komentarza do wersetów Koh 3,1-8 ujawnia dwojaki charakter patrystycznej egzegezy tego biblijnego tekstu: uniwersalny i indywidualny. Z jednej strony autorzy odnoszą tekst Koh 1-3 do czasu w wymiarze powszechnym, obejmującego historię zbawienia ludzkości i związanego z działalnością Opatrzności Bożej, czuwającej nad przebiegiem

Księga
Eklezjastesa,
czas,
egzegeza
patrystyczna,
Dydym Ślepy,
Grzegorz z Nyssy,
Hieronim

procesu dziejowego. Z drugiej strony interpretują ten passus w odniesieniu do życia duchowego każdego chrześcijanina, jego głębokiej relacji do Boga, procesu doskonalenia wewnętrznego, walki z wadami i nabywania cnót. Oba wymiary czasowe się przenikają: indywidualna droga człowieka do doskonałości wpisuje się w zaplanowane przez Boga dzieje zbawienia ludzkości. Każda czynność, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i uniwersalnym, ma swój właściwy czas wyznaczony przez Boga.

ABSTRACT

From among the early Christian exegetical works treating the Book of Ecclesiastes, several manuscripts, some of them fragmentary, have been preserved. These include: a few fragments of Origen's commentary; a large part of the commentary written by Didymus the Blind; homilies of St Gregory of Nyssa; a short literary comment attributed to St John Chrysostom; a moderately allegorical commentary of St Jerome; and the commentary of Gregory of Agrigentum, bishop of Sicily from the turn of the 6th and 7th centuries. Analysis of the commentaries on Qoh 3:1-8 contained in the above-mentioned works reveals the dualistic character of patristic exegesis of the biblical passus in question, specifically its use of both universal and individual approaches. On the one hand, the authors refer the text of Qoh 1-3 to a universal understanding of time, i.e. the whole of salvation history and the related activities of Divine Providence guiding the course of the historical process. On the other hand, they interpret this passage in relation to the spiritual life of every Christian, his deep relationship with God, the process of internal improvement,

KEYWORDS

Book of Ecclesiastes, time, patristic exegesis, Didymus the Blind, Gregory of Nyssa, Jerome

the fight against vices and the acquisition of virtues. The two dimensions of time interpenetrate each other: the individual path of man to perfection is at the same time part of God's planned history of the salvation of humanity. Thus every action, both in the individual and the universal dimension, has its proper timing assigned by God.

Księga Koheleta, nosząca w wersjach Septuaginty i Wulgaty, którymi posługiwała się w swojej egzegezie większość autorów wczesnochrześcijańskich, tytuł Księga Eklezjastesa, zawiera w 3. rozdziale filozoficzno-teologiczne rozważanie o odpowiednim czasie, jaki Bóg wyznacza na różne czynności ludzkiego życia. Jest to poetycki tekst o charakterze mądrościowym z przełomu III i II wieku przed Chrystusem, ujęty w formę litanijnie ułożonych paralelizmów, zestawiających przeciwne sobie zdarzenia życiowe, takie jak: rodzenie i umieranie, płacz i śmiech, szukanie i tracenie, milczenie i mówienie, miłość i nienawiść czy wojna i pokój (por. Koh 3,2-8). Użyty w greckim przekładzie Septuaginty termin χρόνος oznacza w tym tekście konkretny moment czasowy właściwy dla każdego wydarzenia, w przeciwieństwie do terminu καιρός, określającego czas ogólnie rozumiany (por. Koh 3,1). Łacina jest uboższa pod tym względem, dlatego w Wulgacie w obu znaczeniach występuje termin *tempus*.

Księga Eklezjastesa była w epoce patrystycznej przedmiotem kilku kompletnych komentarzy interpretujących systematycznie jej treść werset po wersecie¹. Z dzieł tego typu, o których istnieniu wiadomo, zachowały się niewiel-

¹ Zob. omówienie dzieł wczesnochrześcijańskich poświęconych Księdze Eklezjastesa, w większości zaginionych lub zachowanych tylko we fragmentach: Starowieyski, „Księga Eklezjastesa”, 270-305; Leanza, *L'Ecclesiaste*; Bardski, „Poemat o czasie właściwym”, 25-32.

kie fragmenty komentarza Orygenes² i dość obszerna część komentarza Dydyma Ślepego³, homilie św. Grzegorza z Nyssy⁴, krótki komentarz literalny przypisywany św. Janowi Chryzostomowi⁵ oraz komentarz o charakterze umiarkowanie alegoryzującym św. Hieronima⁶ i późnopatrystyczny komentarz Grzegorza z Agrigentum, biskupa Sycylii z przełomu VI i VII wieku⁷. Najbardziej szczegółowy systematyczny wykład całego passusu Koh 3,1-8 przetrwał w komentarzach Dydyma i Hieronima oraz homiliach Grzegorza z Nyssy.

Zachowane interpretacje patrystyczne tego tekstu można podzielić na dwie grupy. Pierwsza z nich obejmuje odnie-

- ² Origenes, *Fragmenta e catenis in Ecclesiasten*. O Orygenesowej egzegezie Księgi Eklezjastesa zob. także: Leanza, *Ancora sull'esegesi origeniana dell'Ecclesiaste*, 493-506. Według św. Hieronima Orygenes napisał komentarz do Księgi Eklezjastesa oraz 8 homilii do tej księgi. Por. Hieronimus, *Epistula* 33,4 (CSEL 54,256-257).
- ³ idymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiasten* (PTA 22). Na temat tego komentarza Dydyma Ślepego zob. Kramer, „Einige Bemerkungen”, 188-192; Leanza, „Sul Commentario”, 300-316.
- ⁴ Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae* (PG 44,616-753; ŻMT 51). Dzieło z nieznanymi przyczynami obejmuje wyjaśnienie tylko trzech pierwszych rozdziałów biblijnej księgi. Zob. Leanza, „Introduzione”, 19; Leanza, „Le Omelie di Gregorio di Nissa”, 337-359. Interpretacji 3. rozdziału Księgi Eklezjastesa poświęcił Grzegorz rozdziały 6-8 swojego komentarza. Tworzą one odrębną całość, na co zwrócił uwagę Bonifazi, *Lesegesi di Gregorio Nisseno*.
- ⁵ Ioannes Chrysostomus, *In Ecclesiasten* (CCG 4, 67-97). Najważniejszy, niestety zaginiony, komentarz literalny do Księgi Eklezjastesa napisał jeden z głównych przedstawicieli egzegezy antiocheńskiej – Diodor z Tarsu. Por. Starowieyski, „Księga Eklezjastesa”, 277-278.
- ⁶ Hieronimus, *Commentarius in Ecclesiasten* (PL 23,1009-1116; BOK 5). Zob. Leanza, „Sul Commento”, 267-282.
- ⁷ Gregorius Agrigentinus, *In Ecclesiasten libri X* (PG 98,741-1181). Komentarz był prawdopodobnie skierowany do środowiska monastycznego i nawiązywał do wcześniejszych podobnych dzieł autorów greckich. Przeważają w nim zachęty o charakterze moralnym i nawiązania do etyki Arystotelesowskiej, np. określanie cnoty pojęciem μεσότης. Zob. Leanza, „Commentario all'Ecclesiaste di Gregorio di Agrigento”, 191-220; Ettlinger, „The Form and the Method”, 317-320; Gennaro, „Influssi di scrittori greci”, 162-184.

sienia do czasu w wymiarze powszechnym, obejmującym historię zbawienia ludzkości i rolę Opatrzności Bożej, czuwającej nad przebiegiem tego procesu. Druga dotyczy czasu w wymiarze indywidualnym, związanym z drogą duchową każdego człowieka⁸. Egzegeci epoki patrystycznej, zwłaszcza należący do aleksandryjskiej tradycji egzegezy alegorycznej, komentując wspomniany tekst, nadawali mu przede wszystkim to drugie znaczenie, odnoszące się do różnych momentów drogi doskonalenia wewnętrznego. Przejawiało się w tym istotne dla tego typu egzegezy ukierunkowanie na dostarczenie odbiorcy możliwie jak największej korzyści duchowej⁹. Orygenes i nawiązujący do niego św. Hieronim uważali, że napisane przez Salomona księgi biblijne – Przysłów, Eklezjastesa i Pieśni nad Pieśniami – tworzą triadę i opisują rozwój życia duchowego. Pierwsza jest przeznaczona dla ludzi początkujących, druga – dla robiących postępy i dojrzałych, trzecia – dla doskonałych¹⁰. Także Grzegorz z Nysy określił cel duchowej interpretacji interesującego nas fragmentu Księgi Koheleta jako zdobycie głębokiego rozumienia filozoficzno-kontemplacyjnego, niedostępnego dla tych, którzy skupiają się na tym, co materialne¹¹.

⁸ Orygenes w swojej filozoficzno-teologicznej koncepcji czasu, której egzegeza biblijna jest inspiracją i ilustracją, rozpatruje dwa aspekty: makroczas powszechnej historii zbawienia i mikroczas indywidualnej drogi duchowej każdego człowieka. Podkreśla, że oba są zaplanowane i kierowane przez Boga jako Pana czasu. Por. Tsamalikos, *Origen*.

⁹ Por. Simonetti, *Między dostownością a alegorią*, 78.

¹⁰ Por. Origenes, *Commentarius in Canticum Canticorum*, Prologus (PG 13,74AB); Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten* (PL 23,1012; BOK 5,24-25). Zob. Holm-Nielsen, „On the Interpretation of Qoheleth”, 175-176; Leanza, „La classificazione dei libri salomonici”, 651-666. Hipolit pod koniec II w. był przekonany, że księgi te mają trynitarną strukturę: Księga Przysłów związana jest z Ojcem, Księga Eklezjastesa – z Synem, a Księga Pieśni nad Pieśniami – z Duchem Świętym. Por. Hippolytus, *Interpretatio Cantici Canticorum* I, 1-5 (CSCO 264,23). Zob. Starowieyski, „Księga Eklezjastesa”, 272-273.

¹¹ Por. Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae* 6 (PG 44,697; ŻMT 51,66). S. Taranto akcentuje przede wszystkim etyczny cel interpretacji

W trakcie przedstawiania różnych propozycji egzegezy Koh 3,1-8 zostaną omówione przede wszystkim stanowiska Aleksandryjczyka Dydyka Ślepego i Kapadoczczyka św. Grzegorza z Nyssy oraz głównego kontynuatora ich sposobu interpretacji biblijnej w zachodniej części Kościoła – św. Hieronima, a także autora schyłku epoki patrystycznej – Grzegorza z Agrigentum. Pomocniczo odwołam się do autorów poruszających rzadko, ale w sposób istotny, tematykę Księgi Eklezjastes – św. Jana Chryzostoma na Wschodzie oraz św. Ambrożego na Zachodzie¹².

1. CZAS HISTORII KIEROWANEJ PRZEZ BOŻĄ OPATRZNOŚĆ

Egzegeci epoki patrystycznej interpretowali sformułowanie „Wszystko ma swój czas i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem” (Koh 3,1) najpierw w kontekście kosmologicznym. Grzegorz z Agrigentum wyjaśniał powyższy werset odwołując się do obserwacji otaczającego świata: czas ($\chi\rho\rho\nu\omicron\varsigma$) dzieli się zgodnie z porządkiem natury na wyznaczone okresy ($\kappa\alpha\iota\rho\iota$) mające swój początek i koniec: w skali dobowej są to dzień i noc, a w skali rocznej – pory roku¹³. Hieronim podkreślił, że przemijalność, zmienność i następowanie po sobie różnych sprzecznych sytuacji życiowych jest cechą charakterystyczną świata stworzonego, czyli tego, który jest pod niebem i podlega

Księgi Eklezjastes przez Grzegorza z Nyssy: chodzi o odrzucenie zła przez człowieka i całkowite przyłgnięcie do Boga, co znajduje odzwierciedlenie w duchowo interpretowanych paralelnie zestawionych przeciwnych sobie zdarzeniach, mających swój wyznaczony moment czasowy. Zob. Taranto, „L'esegesi morale”, 459-460.

¹² W pracy nad artykułem wykorzystałem własne przekłady fragmentów powyżej wspomnianych dzieł.

¹³ Gregorius Agrigentinus, *In Ecclesiasten libri X*, 3, 1 (PG 98,840-844).

upływowi czasu (*sub caelo [...] et intra tempus*)¹⁴. Ten wątek tematyczny został rozwinięty przez Ambrożego w *Komentarzu do Psalmu 18*. Biskup Mediolanu komentując zwrot z Koh 1,1 zwrócił uwagę, że w przeciwieństwie do świata podniebnego Bóg Ojciec i Jego Syn są ponad niebem. Interpretacja Ambrożego ma wyraźny kontekst antyariański i jest przykładem uzależnienia egzegezy od bieżących sporów dogmatycznych: Jezus w swojej boskiej istocie jest wyłączony z rzeczywistości objętej czasem (*nullo circumscriptus est tempore*) i jest równy Ojcu. Zrodzenie Syna z Ojca dokonało się poza czasem (*generatio ex patre non habet tempus*), natomiast poczęcie w łonie dziewicy i ziemskie narodzenie miało miejsce w czasie. Ambroży dodał, że Bóg jest ponad czasem, a nie odwrotnie (*sub Deo tempus, non supra Deum*). Dzieło Stwórcy, jakim jest czas, nie może być pierwsze i rządzić Tym, który je stworzył¹⁵.

Kolejne znaczenie nadawane tekstowi Koh 3,1-8 przez pisarzy wczesnochrześcijańskich wiązało się z historią zbawienia. Orygenes rozumiał ten biblijny passus jako komentarz do etapów objawiania się Boga wobec ludzkości. Głoszenie Ewangelii poprzedził zaplanowany przez Opatrzność okres przygotowania, czyli czas udzielenia podstaw prawdy i mądrości w postaci działalności i nauczania patriarchów i proroków oraz nakazów zawartych w Prawie Mojżesza¹⁶. Aleksandryjczyk odwoływał się, zgodnie z rozpowszechnioną w dwóch pierwszych wiekach metodą egzegezy typologicznej, do postaci starotestamentowych, które stanowiły zapowiedź Chrystusa, jak na przykład patriarcha Jakub¹⁷. W *Komentarzu do Listu do Rzymian* podkreślił, że prorocy mieli swój czas mówienia i milczenia, wyznaczony przez Boga, który jest władcą czasu i rządzi nim zgodnie z włas-

¹⁴ Por. Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten* (PL 23,1034A; BOK 5,52).

¹⁵ Por. Ambrosius, *Expositio de Psalmo CXVIII* 19,17 (CSEL 62,430).

¹⁶ Por. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 10,10 (GCS 40,11).

¹⁷ Por. Origenes, *Fragmenta e catenis in Genesim* (PG 12,128).

nymi planami¹⁸. W podobnym duchu skomentował określony przez Boga czas rodzenia się i umierania Hieronim, stwierdzając, że ludzie narodzili się w Prawie Mojżesza, które dawało tylko przemijającą mądrość ciała, ale umierają w Ewangelii Chrystusa, prowadzącej do ostatecznego zwycięstwa mądrości ducha¹⁹.

Dydym Ślepy uznawał wyznaczanie odpowiedniego czasu za istotę Bożej Opatrzności. Wybrany przez Boga moment (καίρός) nie może być przypadkowy i nieprzewidywalny, ale jest ściśle zaplanowany. Ostatecznie będzie on dotyczył osądzenia ludzkich czynów i oddzielenia sprawiedliwych od niesprawiedliwych²⁰. Komentując Koh 3,2 Dydym Ślepy dodał, że czas rodzenia dotyczy tylko życia na ziemi, ponieważ w życiu przyszłym nie będzie już narodzin i śmierci, ale wieczne trwanie²¹. Według Dydyma i nawiązującego do jego egzegezy Ambrozego Bóg wyznacza czas rodzenia i umierania, ale wyposażony w rozum i wolną wolę człowiek ma wpływ na moment narodzin swoich potomków, natomiast pozbawione tych władz zwierzęta kierują się wrodzoną intuicją²².

Sposób działania Boga wobec ludzi na różnych etapach historii zbawienia oddaje najlepiej – według Ambrozego – werset Koh 3,7: „jest czas milczenia i czas mówienia”. Według biskupa z Mediolanu Bóg czuwa i milcząco obserwuje ludzkość, przemawia jednak ostrzegawczo, gdy dostrzeża niebezpieczeństwo grzechu zbliżające się do człowieka. W wymiarze powszechnym czasem najbardziej intensywne-

¹⁸ Por. Origenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos* 7,5 (PG 14,1114).

¹⁹ Por. Hieronymus, *Adversus Iovinianum* 1,29 (PL 23,262).

²⁰ Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiasten* 94,4-18 (PTA 22,140-142).

²¹ Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiasten* 66,5-26 (PTA 22,6-10).

²² Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiasten* 66,5 (PTA 22,6); Ambrosius, *Exameron* V, 10, 30 (CSEL 32/1,164).

go przemawiania Boga jako lekarza ludzkości było posłanie Chrystusa na ziemię z misją zbawczą²³.

Hieronim w swoim *Komentarzu do Księgi Eklezjastes*a odniósł różne rodzaje czasu, wspomniane w Koh 3,1-8, do dziejów Izraela, odczytując w tym kluczu całą starotestamentalną historię narodu wybranego. Izrael przeżył czas cierpienia w Egipcie i czas uwolnienia z niewoli egipskiej; czas zburzenia świątyni za króla Nabuchodonozora i czas jej odbudowania za króla Dariusza; czas płaczu i rozproszenia podczas niewoli babilońskiej i czas radosnych płasów po powrocie z wygnania; czas, gdy prorocy milczeli, i czas, gdy przemawiali w imieniu Boga; czas miłości, jaką Bóg otaczał Izraelitów, i czas odrzucenia, gdy podnieśli rękę na Chrystusa; czas walki, gdy Żydzi nie nawracali się po odrzuceniu Mesjasza, i czas pokoju, który nastąpi w przyszłości, gdy pełnia narodów, a wśród nich cały Izrael, dostąpi zbawienia²⁴.

Wczesnochrześcijańscy egzegeci odnosili także tekst Koheleta do czasu Kościoła, który nadszedł po czasie Synagogi. Według Dydyma czas sadzenia (por. Koh 3,2) to okres Kościoła – nowej winnicy zasadzonej przez Pana, w której dokonuje się proces wewnętrznej przemiany (*μετανοία*), czyli leczenia duszy z grzechów. W tym kontekście czas wrywania tego, co zasadzono, oznacza moment odrzucenia przez Boga tych ludzi, którzy nie nawrócą się i nie wydadzą dobrych owoców²⁵. Ostatecznie – jak

²³ Por. Ambrosius, *Expositio de psalmo CXVIII* 16,20.36 (CSEL 62,363.370).

²⁴ Por. Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten* (PL 23,1034B–1035A; BOK 5,52-53). K. Bardski zwrócił uwagę na podobieństwo tej egzegezy Hieronima do interpretacji hebrajskiej, jaka występuje w Midraszu Kohelet Rabbah, przypisywanym Rabiemu Jehosua z Siknin, haggadyście z czwartego pokolenia amoraistów palestyńskich, żyjącemu w III w. po Chr. Podejrzewa również, że zastosowany do Poematu klucz interpretacyjny, według którego poszczególne antytezy obrazują czas przed i po Chrystusie, sięga Orygenes, którego komentarz do Eklezjastes a nie zachował się. Zob. Bardski, „Poemat o czasie właściwym”, 27-30.

²⁵ Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiasten* 68,25–69,9 (PTA 22,20-23).

podkreśla Tertulian – wszystko w świecie zmierza do czasu wydawania owoców, które Bóg zbierze i oceni w swojej sprawiedliwości²⁶.

Podobne znaczenie Dydim nadał wersetowi: „czas rzucania kamieni i czas ich zbierania” (por. Koh 3,5). Jego interpretacja nawiązuje do wizji budowy wieży z *Pasterza* Hermasa, w której do wznoszenia budowli symbolizującej Kościół zbawionych zostały użyte tylko wypróbowane, do tego się nadające kamienie, oznaczające chrześcijan oczyszczonych z grzechów i żyjących zgodnie z Bożymi przykazaniami²⁷. Według Dydyma kamienie są alegorią zasad pobożności prowadzących do zdobycia cnoty, czyli do wzniesienia świątyni, którą tworzy doskonale życie w dwóch wymiarach – kontemplacyjnym i praktycznym²⁸. Bóg rzuca przed każdym członkiem Kościoła Boże przykazania, a gdy przyjdzie czas ostatecznego rozliczenia, zbierze kamienie, czyli przyjmie do swojego Królestwa proroków, apostołów i wszystkich świętych, a odrzuci grzeszników²⁹. Podobna pod względem ducha, ale odmienna w szczegółach, była interpretacja powyższego wersetu Księgi Eklezjastesa przez Hieronima. W przekonaniu autora Wulgaty czas rzucania kamieni oznacza okres surowego Prawa (*severitas Legis antiquae*) zabijającego grzesznika, natomiast zbieranie kamieni to czas nadejścia Ewangelii z darem łaski (*Evangelii gratia*) wzywającej do nawrócenia oraz otwarcie się Kościoła na przyjęcie nawróconych pogan³⁰. Kontynuację tej interpretacji stanowi wyjaśnienie wersetu: „czas szukania i czas tracenia, czas zachowania i czas wy-

²⁶ Por. Tertullianus, *De virginibus velandis* 1,5 (CCL 2,1210); tenże, *Adversus Marcionem* V, 4, 15 (CCL 1,675).

²⁷ Por. Hermas, *Pastor*, Visio 3 (SCh 53bis,98-132).

²⁸ Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiasten* 302,1-4 (PTA 24,106). Zob. Kaoka, *Aretologia Dydyma Aleksandryjskiego*, 51, 93, 206.

²⁹ Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiasten* 73,21-74,25 (PTA 22,46-51).

³⁰ Por. Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten* (PL 23,1036AB; BOK 5,54-55).

rzucania” (Koh 3,6). Według Hieronima z epoką Chrystusowego Kościoła nadszedł czas trwania i wyrzucania niewierzących spośród narodu izraelskiego (*tempus abiciendi incredulos ex Israel*), a zarazem czas szukania i zachowania wierzących pochodzących z narodów pogańskich (*tempus custodiendi credentes ex nationibus*)³¹. W podobnym duchu interpretował Hieronim także werset „czas miłowania i czas nienawiści” (Koh 3,8): wraz z nadejściem Kościoła przeminął czas umiłowania żydowskiego Prawa i jego nakazów, takich jak: obrzezanie, składanie ofiar i świętowanie szabatu, a nadszedł czas ukochania Ewangelii przynoszącej łaskę zbawienia³².

Werset kończący wstępny fragment 3. rozdziału Księgi Eklezjastesa – „czas wojny i czas pokoju” (Koh 3,8) – skłonił Hieronima do refleksji eschatologicznej. Dopóki człowiek żyje na świecie, prowadzi różnego rodzaju wojny. Gdy jednak odejdzie z tego świata, nadejdzie czas pokoju w niebiańskiej Jerozolimie w obecności Boga³³.

2. CZAS DROGI DUCHOWEJ CHRZEŚCIJANINA

Zgodnie z zasadą obowiązującą w egzegezie aleksandryjskiej od czasów Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesusa, interpretacja tekstu biblijnego musiała zmierzać ostatecznie do znaczenia duchowego, odnoszącego się do relacji chrześcijanina do Boga. Podobnie jest w przypadku zachowanych komentarzy do interesującego nas tekstu Koh 3,1-8. Dydym nazywał duchowy sens tych wersetów greckim terminem ἀναγωγή, rezerwując dla terminu ἀλληγορία znaczenie

³¹ Por. Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten* (PL 23,1037A; BOK 5,56).

³² Por. Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten* (PL 23,1037C; BOK 5,56).

³³ Por. Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten* (PL 23,1037D-1038A; BOK 5,57).

szeroko rozumianej metody przenośnej interpretacji tekstu, prowadzącej do wydobycia owego sensu³⁴.

W moralno-ascetyczny wymiar tekstu Koh 3,1-8 wprowadza Grzegorz z Nyssy, dostrzegając we wprowadzającym wersecie „Wszystko ma swój czas i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem” (Koh 3,1) odniesienie do starożytnej zasady umiaru lub złotego środka. Wyznaczony czas (τὸ εὐκαιρον) na spełnianie dobrych czynów jest dla niego tożsamy ze stosowną, najlepszą miarą (τὸ μέτρον ἄριστον), decydującą o tym, kiedy ludzki czyn zajmuje środkowe miejsce między nadmiarem i brakiem, i zasługuje na miano cnoty. Bóg jest jak lekarz, który wyznacza najlepszy, nie za wczesny i nie za późny czas na leczenie choroby³⁵.

Pierwszy z wersetów zestawiających paralelnie czas wyznaczony na przeciwne sobie zdarzenia – „jest czas rodzenia i czas umierania” (Koh 3,2) – był interpretowany przez Ojców Kościoła jako klamra czasowa obejmująca nie tylko życie fizyczne człowieka, ale przede wszystkim drogę jego dojrzewania duchowego. Czas rodzenia (por. Koh 3,2) oznaczał dla Dydyma początek nawrócenia, czyli narodziny duchowe mające prowadzić do osiągnięcia prawdziwego szczęścia. W tym momencie powinno towarzyszyć człowiekowi odczucie bojaźni Bożej skłaniające go do czynienia dobra³⁶. Warunkiem poprzedzającym nawrócenie jest czas umierania, czyli porzucenia zła. Powrót do tego stanu już po duchowym odrodzeniu byłby ponownym

³⁴ Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiasten* 70,12-21 (PTA 22,28-29). Zob. Tigcheler, *Didyme l'Aveugle*, 106-136; Simonetti, „Lettera e allegoria”, 375-385; Szram, *Duchowy sens liczb*, 334-337.

³⁵ Por. Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae* 6 (PG 44,697-700; ŻMT 51,67-68). Zob. Taranto, „L'esegesi morale”, 452-454; Mosshammer, „Time for all”, 249-276.

³⁶ Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiasten* 66,26-67,4 (PTA 22,10-11). Kaoka podkreśla, że w Dydymowej aretologii bojaźń Boża zajmuje szczególne miejsce i wiąże się z doskonałą miłością. Zob. Kaoka, *Aretologia Dydyma Aleksandryjskiego*, 152-154.

wejściem na drogę wiodącą do nieszczęścia, czyli do duchowej śmierci³⁷.

Według Grzegorza z Nyssy w powyższym wersecie Księgi Koheleta istotna jest koniunkcja wiążąca narodziny ze śmiercią, wskazująca na przemijający i krótki czas życia człowieka, w którym nie należy zajmować się sprawami ziemskimi, ale zabieganiem o zdobycie cnoty. Kapadocczyk podkreślił, że czas życia zakończony śmiercią jest człowiekowi dany jednorazowo i już się nie powtórzy, tym bardziej więc należy zabiegać o jego godne zagospodarowanie. Człowiek czyniący dobro, walczący ze swoimi wadami i dążący do doskonałości, umiera codziennie – zgodnie ze słowami św. Pawła o noszeniu w sobie konania Chrystusa (por. 2 Kor 4,10) – i może ze spokojem oczekiwać na nadejście fizycznej śmierci, na którą jest w tej sytuacji codziennie gotowy³⁸.

Hieronim również wiązał werseł „czas rodzenia i czas umierania” z procesem dojrzewania duchowego. Uważał, podobnie jak Dydim, że człowiek rodzi się najpierw duchowo z bojaźni przez Boga. Gdy jednak postępuje na drodze doskonalenia, wówczas zaczyna rozumieć, że prawdziwa miłość znosi wszelki strach i ten pierwszy etap miłości niedoskonałej, podyktowanej lękiem wobec Boga, musi obumrzeć³⁹.

Wspomniany w kolejnym wersecie czas sadzenia i czas wrywania tego, co zasadzono (por. Koh 3,2) jest – według Dydyma – obrazem powołania ludzi przez Boga do wydawania owoców dobrych uczynków i odrzucenia tych, którzy przyniosą złe owoce⁴⁰. W podobny sposób interpre-

³⁷ Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiasten* 67,16-26 (PTA 22,14-15).

³⁸ Por. Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae* 6 (PG 44,701-704; ŻMT 51,69-70).

³⁹ Por. Hieronimus, *Commentarius in Ecclesiasten* (PL 23,1034B; BOK 5,52).

⁴⁰ Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiasten* 68,7-69,9 (PTA 22,18-24).

tował ten werset Grzegorz z Nyssy, wyliczając wady, które należy usunąć: niecierpliwość, niesprawiedliwość, pychę i nienawiść; oraz cnoty, które powinny być sadzone w ich miejsce: cierpliwość, sprawiedliwość, pokorę i miłość. Podkreślił przy okazji, że rolnikiem, który uprawia w ten sposób ludzką duszę, jest sam Bóg⁴¹.

Wspomniany w następnym wersecie czas zabijania i czas leczenia (por. Koh 3,3) również wiązano z nawróceniem. Według Dydyma grzechy, będące chorobą duszy, stopniowo ją zabijają, a leczenie dokonuje się przez wejście na drogę przemiany (μετανοία), do której dochodzi we wspólnocie Kościoła⁴². Jak wynika z powyższej interpretacji, Bóg wyznacza konieczne etapy ludzkiego nawrócenia i dążenia do doskonałości, i czuwa nad ich przebiegiem, ale to od decyzji wolnej woli człowieka zależy, kiedy i czy w ogóle one nastąpią. Także w przekonaniu Grzegorza z Nyssy, dopóki panuje w człowieku prawo grzechu, jest on ofiarą zła. Kapadocczyk posłużył się w interpretacji tego wersetu często wykorzystywanym w epoce patrystycznej obrazem lekarza, który musi niekiedy zastosować drastyczne metody leczenia w celu uratowania życia pacjenta. W życiu duchowym podstawowym lekarstwem, który ratuje przed śmiercią, jest nauka Ewangelii⁴³. Również według Hieronima czas zabijania to okres uśmiercania własnych grzechów, a czas leczenia oznacza wejście na drogę pokuty⁴⁴. Podobnie jak u Dydyma, to Bóg wyznacza odpowiedni moment na te czynności, a człowiek decyduje o tym, czy skorzysta z szansy danej przez Boga.

⁴¹ Por. Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae* 6 (PG 44,704-705; ŻMT 51,70-71).

⁴² Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiasten* 69,10-70,11 (PTA 22,24-28).

⁴³ Por. Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae* 6 (PG 44,706; ŻMT 51,71-72).

⁴⁴ Por. Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten* (PL 23,1035B; BOK 5,53).

W podobny sposób Ojcowie Kościoła interpretowali kolejny werset Księgi Eklezjastesa, mówiący o czasie burzenia i czasie budowania (por. Koh 3,3). Dla Dydyma passus ten stał się okazją do dłuższego wykładu na temat nabywania cnót. Zagadnienie to było szczególnie bliskie aleksandryjskiemu egzegecie. Nosił się on z zamiarem napisania dzieła o cnotach, o czym wspomniał w jednym z zachowanych komentarzy biblijnych⁴⁵. Nie wiadomo, czy swój zamiar zrealizował, a tekst zaginął, czy może nigdy go nie napisał. Zainteresowanie aretologią, nawiązującą do greckich wzorców, zwłaszcza do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, daje się jednak zauważyć w wielu miejscach jego pism egzegetycznych⁴⁶. Czas burzenia z powyższego wersetu Koh 3,3 to – według Dydyma – życie nieetyczne, natomiast czas budowania domostwa to okres zdobywania cnót i zamieszkiwania z nimi. Dydim pozostał wierny stoickiemu przekonaniu, że zdobywanie jednej cnoty pociąga za sobą pozostałe. Za Arystotelesem dzielił cnoty na dianoetyczne, czyli intelektualne, wśród których naczelną jest mądrość, i praktyczne, polegające na życiu zgodnym z przykazaniami, czyli na zachowaniu sprawiedliwości. Siłą uzdalniającą człowieka do budowania gmachu cnót jest światło Bożej wiedzy⁴⁷.

Grzegorz z Nyssy również interpretował powyższy werset w nawiązaniu do aretologii. Kapadocczyk zwrócił uwagę, że człowiek najpierw powinien zburzyć w sobie gmach wad z niesprawiedliwością i pychą na czele, a dopiero wtedy pozwolić Bogu na budowanie w swojej duszy świątyni, której budulcem są cnoty⁴⁸. Podobnie Hieronim w swojej

⁴⁵ Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Zacchariam* 4,220 (SCh 85,914).

⁴⁶ Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Zacchariam* 5,16-17 (SCh 85,974); tamże, 4,219 (SCh 85,914); tenże, *Commentarii in Ecclesiasten* 92,7-10 (PTA 22,86). Por. Layton, *Didymus the Blind and His Circle*, 138; Kaoka, *Aretologia Dydyma Aleksandryjskiego*, 74-96.

⁴⁷ Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiasten* 70,12-71,2 (PTA 22,28-32).

⁴⁸ Por. Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae* 6 (PG 44,708; ŻMT 51,72).

egzegezie powyższego wersetu zwrócił uwagę, że nie można zbudować dobra, jeżeli najpierw nie zburzy się zła. W ten sposób działał Bóg, kierując do swojego ludu za pośrednictwem proroków słowa, które najpierw miały wykorzenić zło, a następnie zasadzić w to miejsce dobro⁴⁹.

Dwa kolejne wersety Księgi Eklezjastesa pokrywają się treściowo: mówią o czasie płaczu i radości oraz zawożenia i płasów (por. Koh 3,4). Dydim nadał im podobne znaczenie, korespondujące z wyjaśnieniem pierwszych wersetów o rodzeniu i umieraniu. Płacz symbolizuje żal nad własnymi grzechami i pragnienie wejścia na drogę przemiany (μετανοεῖν), radość natomiast łączy się z postawą miłości do Boga i wewnętrznego pokoju, którą daje Duch Święty⁵⁰. Dla Grzegorza z Nyssy, nawiązującego do ośmiu błogosławieństw, czas płaczu to okres przesładowań i trudnych doświadczeń, którego rekompensatą będzie czas radości i pocieszenia w postaci wiecznego szczęścia: obecny smutek jest matką przyszłej radości⁵¹. Również Hieronim wiązał powyższy werset z przesłaniem błogosławieństw i przyszłej radości dla płaczących i cierpiących w obecnym życiu⁵². Natomiast Jan Chryzostom, zgodnie z Arystotelesowską zasadą umiaru (μεσότης) i stoicką postawą obojętności na wszelkie bodźce i przesadne uczucia (ἀπαθεία), uważał zarówno płacz, jak i radość za zachowania, które trzeba umiejętnie dozować, natomiast ciągle trwanie w jednej z nich traktował jako przejaw odstępstwa od postawy „złotego środka”⁵³.

⁴⁹ Por. Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten* (PL 23,1035B; BOK 5,53).

⁵⁰ Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiasten* 71,3–73,20 (PTA 22,32–46).

⁵¹ Por. Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae* 6 (PG 44,708, ŻMT 51, 72).

⁵² Por. Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten* (PL 23,1035BC; BOK 5,54).

⁵³ Por. Ioannes Chrysostomus, *In illud: Ego Dominus Deus feci lumen* (Iz 45, 7) (PG 56,148). Zob. Szram, *Cnota pokory*, 109–112.

Wersetowi „czas rzucania kamieni i czas ich zbierania” (Koh 3,5) Dydim nadał – oprócz wskazanego w poprzednim punkcie znaczenia eklezjalno-eschatologicznego – także sens związany z indywidualną drogą rozwoju duchowego każdego chrześcijanina. Bóg rozrzuca przed każdym człowiekiem kamienie swojej nauki, dając podstawy poznania prawdy, które mają doprowadzić do kupienia prawdziwej perły, czyli do zdobycia świętości. Komu uda się zrealizować to powołanie, okaże się przy ostatecznym zbieraniu kamieni, to znaczy w momencie sądu⁵⁴. Grzegorz z Nyssy w swojej interpretacji nawiązuje do rozpowszechnionej w środowisku monastycznym koncepcji walki z myślami Ewagriusza z Pontu, nakazującej zwalczać pokusy przeciwnymi im dobrymi myślami⁵⁵. Kamienie, które człowiek powinien najpierw zbierać, a później nimi rzucać, to cnoty, w które należy się zaopatrzyć, aby następnie uderzać nimi w przeciwne im wady⁵⁶.

Dydymowa interpretacja kolejnego wersetu – „czas pieaszot cielesnych i czas wstrzymywania się od nich” (Koh 3, 5) – wkracza w sferę głębokiej, wręcz mistycznej relacji duszy ludzkiej z Bogiem i przypomina duchowe wyjaśnienia opisu miłości Oblubieńca i Oblubienicy z Pieśni nad Pieśniami, powszechne we wczesnochrześcijańskich komentarzach do tej biblijnej księgi. Pieaszoty są w tym kontekście alegorią duchowego małżeństwa, jakie zawiera człowiek z cnotą i Bożą mądrością. Natomiast powstrzymywanie się od pieaszot oznacza obcowanie z fałszywą żoną, czyli z niewiedzą i złem⁵⁷. W identyczny sposób wyjaśniali

⁵⁴ Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiasten* 73,21–74,25 (PTA 22,46-50).

⁵⁵ Por. Evagrius Ponticus, *De malignis cogitationibus* 7 (PG 79,1208C-1209C). Zob. Nieścior, „Rozpoznawanie myśli (διδόκριστις)”, 42-52.

⁵⁶ Por. Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae* 7 (PG 44,716-717; ŻMT 51,77-78).

⁵⁷ Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiasten* 75,29–76,9 (PTA 22,55-57).

ten werset Grzegorz z Nyssy i Hieronim, zachęcając do wejścia w zażyłą relację z mądrością, zamiast zniżania umysłu do poziomu spraw ziemskich, prowadzących w konsekwencji do grzechu⁵⁸. Grzegorz z Agrigentum odniósł powyższy werset do ludzi, z którymi zawiera się przyjaźń. Można do nich przyłączyć, gdy trzymają się prawdy i wyznają ortodoksyjną wiarę. Gdy jednak przechodzą na pozycje heretyków, trzeba zerwać kontakt z nimi⁵⁹.

Duchowe wyjaśnienie wersetu „czas szukania i czas tracenia” (Koh 3,6) przez Dydyma dotyczy przebiegu procesu nawrócenia. W odniesieniu do etapów na drodze duchowej przemiany czas tracenia poprzedza czas szukania. Przed znalezieniem Bożej prawdy ludzie trwają w niewiedzy. Należy ją porzucić i szukać prawdziwych dóbr duchowych. W tej interpretacji przychodzą z pomocą Dydymowi paradoksalne słowa Jezusa (por. Łk 9,24). Kto uważa, że znalazł szczęście w ziemskim dobrobycie, straci swoją duszę; kto natomiast jest gotów oddać życie dla prawdy, naprawdę je znajdzie. Trzeba więc najpierw stracić siebie, czyli swoje przywiązanie do grzechu, żeby naprawdę znaleźć siebie i wieczne zbawienie. Występują tu dwa przeciwne znaczenia tego, co jest własnością człowieka: własny plan na życie i towarzyszące mu grzeszne pragnienia i czyny oraz prawdziwe własne życie w przyjaźni z Bogiem. Istota przemiany (μετανοία) – według Dydyma – polega na utracie pierwszej z tych własności i na skutecznym szukaniu drugiej. Efektem takiego sposobu myślenia, zgodnego z duchem Ewangelii, jest paradoksalne stwierdzenie Dydyma: kto szuka siebie, musi najpierw stracić siebie⁶⁰. Według Grzegorza z Nyssy czas szukania rozciąga się na całe życie człowieka, a przedmiotem poszukiwań

⁵⁸ Por. Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae* 7 (PG 44,717-720; ŻMT 51,78-79); Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten* (PL 23,1036BC, BOK 5,55).

⁵⁹ Por. Gregorius Agrigentinus, *In Ecclesiasten libri X* 3,7 (PG 98,856).

⁶⁰ Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiasten* 77,17-78,13 (PTA 22,64-68).

jest sam Chrystus. Bóg jest cały i w absolutny sposób cnotą, a wszystko, co jest poza Nim, wiąże się ze złem. Należy więc szukać dobra, a zła unikać⁶¹. W przekonaniu Grzegorza z Agrigentum należy szukać bardziej mądrości Boskiej niż ludzkiej i odrzucać tę drugą, jeśli przeciwstawia się tej pierwszej⁶².

Komentarz Dydyma i Grzegorza z Nyssy do kolejnego wersetu – „czas zachowania i czas wyrzucania” (Koh 3,6) – jest uzupełnieniem poprzedniej interpretacji odnoszącej się do duchowej przemiany człowieka. W przekonaniu Dydyma dążenie do zebrania i zachowania dobra powinno łączyć się z wyrzuceniem z siebie zła i grzechów, ponieważ nie można posiadać obu wykluczających się rzeczy jednocześnie⁶³. Podobnie w opinii Grzegorza z Nyssy należy zachowywać cnoty, a wyrzucać z siebie ziemski sposób myślenia⁶⁴.

Również następny werset – „czas rozdzierania i czas zszywania” (Koh 3,7) – został zinterpretowany przez Grzegorza z Nyssy w analogiczny sposób. Rozdzieranie to bolesne usuwanie zła z własnej duszy i ze wspólnoty Kościoła na drodze pokutnej przemiany. Natomiast zszywanie oznacza wprowadzanie w to miejsce cnoty oraz przywracanie pokoju, przyjaźni i jedności między ludźmi⁶⁵. Kapadocczyk podkreślił, że trzeba zerwać relacje ze złymi myślami, a przyłączyć do prawdziwej wiary i pobożności⁶⁶.

⁶¹ Por. Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae* 7 (PG 44,720-725; ŻMT 51,80-81).

⁶² Por. Gregorius Agrigentinus, *In Ecclesiasten libri X* 3, 8 (PG 98,857).

⁶³ Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiasten* 78,14–79,2 (PTA 22,68-72). Zob. Gregorius Agrigentinus, *In Ecclesiasten libri X* 3, 9 (PG 98,857-860).

⁶⁴ Por. Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae* 7 (PG 44,724; ŻMT 51,80-81).

⁶⁵ Por. Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae* 7 (PG 44,725-727; ŻMT 51,81-82). Zob. Gregorius Agrigentinus, 3, 10 (PG 98,860).

⁶⁶ Por. Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae* 7 (PG 44,725; ŻMT 51, 81).

Zaproponowana przez Dydyma Ślepego egzegeza duchowa wersetu „czas milczenia i czas mówienia” (Koh 3,7) wiąże się z etapami rozwoju duchowego. Czas milczenia odnosi się do początkowego okresu drogi doskonalenia. Niedojrzali chrześcijanie (νέπιοι), zanim osiągną wyższy stopień dostępny dla doskonałych (τέλειοι), muszą słuchać Bożej nauki. Dopiero po przejściu tego okresu mogą zacząć głosić słowo Boże. Czas mówienia przychodzi wtedy, gdy dojrzały chrześcijanin poznaje pełną prawdę i jest w stanie głosić hymny na cześć Boga. Najpierw należy w ciszy przyjąć moc Bożą, a dopiero potem można przejść do publicznego działania. Czas milczenia i mówienia odnosi się, według Dydyma, nie tylko do relacji człowieka do Boga, ale także do Bożego działania wobec ludzi. Bóg jest doświadczonym wychowawcą, który wie, że najpierw trzeba pewne prawdy przemilczeć, ponieważ wychowanek nie jest jeszcze w stanie ich przyjąć. Można je wypowiedzieć, dopiero gdy nadejdzie odpowiedni moment procesu wychowawczego⁶⁷. W podobny sposób interpretował te słowa Jan Chryzostom, zauważając, że samo funkcjonowanie narządu, jakim są usta, otwierające się i zamykające jak brama, nakazuje dbałość o właściwe posługiwanie się milczeniem i mową⁶⁸. Według niego człowiek musi znaleźć czas, żeby zamilknąć. Dopiero wtedy Bóg będzie mógł mu powiedzieć coś od siebie⁶⁹. Analogiczne wyjaśnienie pojawia się w komentarzu Hieronima. Dopiero po okresie długiego milczenia, polegającego na słuchaniu mądrzejszych od siebie, uczeń staje się nauczycielem, podobnie jak to miało miejsce u pitagorejczyków, nakazujących zachowanie okresu pięcioletniego milczenia w celu nabycia wiedzy. Hieronim skarży się przy okazji na kaznodziejów, którzy nauczają w Kościele o tym, czego sami nie wiedzą, ponieważ zaniedbali czas milczenia i słuchania Boga i mą-

⁶⁷ Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiasten* 79,3–80,18 (PTA 22,72-78).

⁶⁸ Por. Ioannes Chrysostomus, *Expositiones in Psalmos* 141 (PG 55,432).

⁶⁹ Por. Ioannes Chrysostomus, *Homiliae in Ozias* 2, 3 (SCH 277,100).

drych ludzi⁷⁰. Również Ambroży wyjaśniał powyższy werset w tym samym duchu⁷¹. Dodał jeszcze pokrewną interpretację: Bóg czuwa milcząco nad człowiekiem, ale zabiera głos i upomina, gdy pojawia się zagrożenie w życiu duchowym; dzieje się to przede wszystkim w ludzkim sumieniu, które przemawia, mimo że nie słycać głosu⁷². Podobnie powinien postępować człowiek w stosunku do swoich bliźnich, aby zaniedbanie pouczenia nie przyczyniło się do popełnienia grzechu⁷³. Grzegorz z Nyssy pozostał wierny powyższym interpretacjom, stwierdzając, że milczenie oznacza zamknięcie ust dla zła, czyli powstrzymywanie się od złych czynów, natomiast mówienie to otwarte dzielenie się dobrem z innymi i umacnianie innych w wierze przez pokazywanie własnych cnót. Grzegorz uzupełnił powyższe interpretacje duchowe o jeszcze jeden aspekt, związany z poznaniem Boga. Mówienie dotyczy doświadczanych w życiu dzieł Boga. Gdy jednak chodzi o Jego naturę, która jest niewypowiedziana i przekracza zdolności poznawcze ludzkiego rozumu, należy zamilknąć, ponieważ słowa nie są w stanie jej wyrazić⁷⁴.

Dwa ostatnie wersety omawianego tekstu Koheleta – „czas miłowania i czas nienawiści, czas wojny i czas pokoju” (Koh 3,8) – dotyczą, jak podkreśla Dydim, walki dobra ze złem. Zanim człowiek będzie w stanie skłonić się ku dobru i w pełni miłować Boga i bliźnich, musi znienawidzić zło i szatana, czego nie należy mylić z nienawiścią do złych ludzi. Czas wojny oznacza w tym kontekście okres walki z władcą tego świata i z grzechami przeciw Duchowi Świętemu. Po odniesieniu zwycięstwa w tej walce, gdy zło i sza-

⁷⁰ Por. Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten* (PL 23,1037B; BOK 5,56).

⁷¹ Por. Ambrosius, *Explanatio super psalmos* XII 43, 72 (CSEL 64,313).

⁷² Por. Ambrosius, *De officiis ministrorum* I, 3, 9 (ed. M. Testard, 99).

⁷³ Por. Ambrosius, *Expositio de Psalmo CXVIII* 16, 20 (CSEL 62,363).

⁷⁴ Por. Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae* 7 (PG 44,728-732; ŻMT 51,84-87).

tan zostaną wygnane z duszy, następuje czas prawdziwego pokoju⁷⁵. W podobny sposób wyjaśnia powyższe wersety Grzegorz z Nyssy. Miłość odnosi się do tego, co przyjemne i dobre dla duszy, nienawiść – do tego, co przykre i szkodliwe⁷⁶. Miłowanie to dążenie do coraz większej przyjaźni z Chrystusem, której celem jest ostatecznie nabycie Jego sposobu bycia, zgodnie z zasadą, że kochający jednocząc się z osobą kochaną nabywa jej cech. Natomiast to, co sprzeciwia się Jezusowi, powinno być przedmiotem nienawiści⁷⁷. Ta walka miłości do Boga z nienawiścią do zła obejmuje czas całego ziemskiego życia człowieka (καίρὸς οὖν τοῦ πρὸς Θεὸν φίλτρον ἢ ζῶν πᾶσα)⁷⁸. Jest to walka prawa ciała i grzechu z prawem umysłu, w której rolę głównej tarczy obronnej pełni wiara połączona z czynieniem sprawiedliwości⁷⁹. Wyjaśnienie powyższego wersetu przez Hieronima związane jest bardziej z nauczaniem Chrystusa zapisanym w Ewangeliach (por. Mt 10,37). Według autora Wulgaty jest czas miłowania, zgodnie z naturą, swoich najbliższych w pierwszej kolejności po Bogu, i czas ich nienawidzenia, gdy podczas prześladowań wierność Bogu nakazuje ponieść męczeństwo, nawet wbrew woli niewierzącej rodziny. Hieronim dodał także dru-

⁷⁵ Por. Didymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiasten* 80,19–84,9 (PTA 22,78-96). Tę samą interpretację odnajdujemy u św. Ambrożego. Por. Ambrosius, *Expositio de Psalmo CXVIII* 15, 17-20 (CSEL 62,339-340).

⁷⁶ Por. Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae* 8 (PG 44,733; ŻMT 51,88-89). Por. Gregorius Agrigentinus, *In Ecclesiasten libri X* 3, 12-13 (PG 98,865-868).

⁷⁷ Por. Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae* 8 (PG 44,737-740; ŻMT 51,90-91).

⁷⁸ Por. Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae* 8 (PG 44,741; ŻMT 51,92).

⁷⁹ Por. Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae* 8 (PG 44,744-748; ŻMT 51,94-96).

gą interpretację, związaną z czasami ostatecznymi. Obecnie ludzie kochają obraz Boga dostępny za pośrednictwem świata stworzonego, gdy jednak zobaczą Stwórcę twarzą w twarz, wzgardzą tym, co kochali wcześniej⁸⁰.

3. PODSUMOWANIE

Egzegeza patrystyczna Księgi Eklezjastesu wpisuje się w nurt zapoczątkowanej na przełomie II i III wieku w środowisku aleksandryjskim interpretacji alegorycznej tekstów starotestamentowych. Uzupełniała ona tradycyjną typologię chrystologiczną o objaśnienia odnoszące się do życia duchowego chrześcijanina, jego głębokiej relacji do Boga, procesu doskonalenia wewnętrznego, walki z wadami i nabywania cnoty. Rozwinięta przez autora biblijnej księgi myśl – „Wszystko ma swój czas” (Koh 3,1) – była interpretowana w komentarzach patrystycznych od strony Boga i człowieka oraz w kontekście uniwersalnym i indywidualnym, z zastosowaniem odniesień nie tylko do innych tekstów biblijnych, ale także do starożytnej etyki greckiej.

Według wczesnochrześcijańskich egzegetów Bóg w swojej opatrności wyznacza właściwy czas każdej czynności zarówno w porządku historii zbawienia, jak i w procesie duchowego dojrzewania człowieka. Odpowiedzią na wezwanie Boga jest ziemską drogą człowieka, który swoimi decyzjami podejmowanymi w czasie, prowadzi dialog z Bogiem. Paralelizmy zestawiające czas przeciwstawnych czynności, wypełniające pierwsze osiem wersetów 3. rozdziału Księgi Eklezjastesu, były uważane przez autorów wczesnochrześcijańskich, a przede wszystkim przez Dydyma Ślepego, Grzegorza z Nyssy i Hieronima, za obraz walki dobra ze złem,

⁸⁰ Por. Hieronimus, *Commentarius in Ecclesiasten* (PL 23,1037C; BOK 5,56).

stanowiącej istotę procesu duchowej przemiany (*μετανοία*). Człowiek najpierw musi przeżyć czas odrzucenia zła, opłakiwania grzechów, wsłuchiwanie się w milczeniu w głos Boga, aby potem przejść do czasu działania, mającego na celu zdobycie cnoty i ostatecznego zebrania dobrych owoców swojego nawrócenia. Ten indywidualny czas dążenia do doskonałości każdego człowieka wpisuje się w uniwersalny czas zbawienia przygotowany przez Boga w okresie starotestamentalnym, a wypełniony po przyjściu na ziemię Jezusa Chrystusa, na co szczególnie zwracał uwagę Hieronim w swoim komentarzu do Księgi Eklezjastes.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Ambrosius, *De officiis ministrorum*, ed. M. Testard: Saint Ambroise, *Les devoirs. Introduction, Livre I* (Paris: Les Belles Lettres 1984).
- Ambrosius, *Explanatio super psalmos* (ed. M. Petschenig) (CSEL 64; Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften 1919).
- Ambrosius, *Expositio de Psalmo CXVIII* (ed. M. Petschenig) (CSEL 62; Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften 1913).
- Ambrosius, *Exameron* (ed. K. Schenkl) (CSEL 32/1; Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften 1897) 3-261
- Didymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiasten*, ed. M. Gronewald, *Didymos der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus), 2. Komm. zu Eccl. Kap. 3 – 4, 12* (Papyrologische Texte und Abhandlungen 22; Bonn: Habelt 1977).

- Didymus Caecus, *Commentarii in Zacchariam* (ed. L. Doutreleau) (SCh 83-85; Paris: Cerf 1962) I-III.
- Gregorius Agrigentinus, *In Ecclesiasten libri X* (PG 98,741-1181).
- Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae* (PG 44,616-753); tłum. M. Przyszychowska: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Eklezjastesa* (Źródła Myśli Teologicznej 51; Kraków: Wydawnictwo WAM 2009).
- Hermas, *Pastor* (ed. R. Joly) (SCh 53 bis; Paris: Cerf 1986).
- Hieronimus, *Adversus Iovinianum* (PL 23,221-352).
- Hieronimus, *Commentarius in Ecclesiasten* (PL 23,1009-1116; tłum. K. Bardski: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Eklezjastesa* (Biblioteka Ojców Kościoła 5; Kraków: Wydawnictwo M 1995).
- Ioannes Chrysostomus, *Expositiones in Psalmos* (PG 55,39-498).
- Ioannes Chrysostomus, *Homiliae in Ozias* (ed. J. Dumortier) (SCh 277; Paris: Cerf 1981).
- Ioannes Chrysostomus, *In Ecclesiasten* (ed. S. Leanza) (CCG 4; Turnhout: Brepols 1978) 67-97.
- Ioannes Chrysostomus, *In illud: Ego Dominus Deus feci lumen* (Iz 45, 7) (PG 56,141-152).
- Origenes, *Commentarii in Matthaeum, libri X-XVII* (ed. E. Klostermann, E. Benz) (GCS 40; Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1935).
- Origenes, *Commentarii in Romanos* (PG 14,833-1292).
- Origenes, *Fragmenta e catenis in Ecclesiasten*, ed. S. Leanza, *L'esegesi di Origene al libro dell'Ecclesiaste* (Reggio Calabria: Edizioni Parallelo 38 1975).
- Origenes, *Fragmenta e catenis in Genesim* (PG 12,92-145).
- Tertullianus, *De virginibus velandis* (ed. E. Dekkers) (CCL 2; Turnhout: Brepols 1954) 1209-1226.
- Tertullianus, *Adversus Marcionem* (ed. A. Kroymann) (CCL 1; Turnhout: Brepols 1954) 441-726.

Opracowania

- Bardski K., „Poemat o czasie właściwym (Koh 3, 1-8) w starożytniej interpretacji judaistycznej i chrześcijańskiej”, *Jak śmierć potężna jest miłość (Prp 8, 6), księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Juliana Warzechy SAC (1944-2009)* (red. W. Chrostowski) (Ząbki Apostolicum: 2009) 25-32.
- Bonifazi R., *L'esegesi di Gregorio Nissenno nelle omelie sull'Ecclesiaste* (dissertazione di laurea inedita; Perugia 1988).
- Ettlinger G.H., „The Form and the Method of the Commentary on Ecclesiastes by Gregory of Agrigentum”, *Studia Patristica* 18/1 (1985) 317-320.
- Gennaro S., „Influssi di scrittori greci nel Commento sull'Ecclesiaste di Gregorio di Agrigento”, *Miscellanea di Studi di Letteratura Cristiana antica* (Catania: Centro di studi sull'antico cristianesimo, Università di Catania 1951) III, 162-184.
- Holm-Nielsen S., „On the Interpretation of Qoheleth in Early Christianity”, *Vetus Testamentum* 24 (1974) 168-177.
- Kaoka K., *Aretologia Dydyma Aleksandryjskiego* (mps rozprawy doktorskiej; Lublin 2014).
- Kramer J., „Einige Bemerkungen zum dritten Band des Ekklesiastes-Kommentars des Didymos”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 7 (1971) 188-192.
- Layton R.A., *Didymus the Blind and His Circle in Late-Antique Alexandria* (Urbana-Chicago: University of Illinois Press 2004).
- Leanza S., „Introduzione”, Gregorio di Nissa, *Omelie sull'Ecclesiaste* (Roma: Città nuova 1990) 7-35.
- Leanza S., „Ancora sull'esegesi origeniana dell'Ecclesiaste”, *Studi in onore di Anthos Ardizzoni* (red. G.A. Privitera – E. Livrea) (Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri 1978) I, 493-506.
- Leanza S., „Commentario all'Ecclesiaste di Gregorio di Agrigento”, *Il cristianesimo in Sicilia dalle origini a Gregorio Magno. Atti del convegno di studi, Caltanissetta 28-29 ot-*

- tobre 1985 (red. V. Messina – S. Pricoco) (Caltanissetta: Edizioni del Seminario 1987) 191-220.
- Leanza S., *L'Ecclesiaste nell'interpretazione dell'antico cristianesimo* (Messina: EDAS 1978).
- Leanza S., „Le Omelie di Gregorio di Nissa e l'interpretazione cristiana antica dell'Ecclesiaste”, Gregory of Nyssa, *Homilies on Ecclesiastes. An English version with supporting studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (St Andrews, 5-10 September 1990)* (ed. S.G. Hall) (Berlin-New York: W. de Gruyter 1993) 337-359.
- Leanza S., „La classificazione dei libri salomonici e i suoi riflessi sulla questione dei rapporti tra Bibbia e scienze profane da Origene agli scrittori medioevali”, *Augustinianum* 14 (1974) 651-666.
- Leanza S., „Sul Commentario all'Ecclesiaste di Didimo d'Alessandria”, *Studia Patristica* 17/1 (1982) 300-316.
- Leanza S., „Sul Commento all'Ecclesiaste di Girolamo. Il problema esegetico”, *S. Jerome entre l'Occident et l'Orient: XVIe centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et son installation à Bethléem. Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986)* (red. Y.M. Duval) (Paris: Études augustiniennes 1988) 267-282.
- Leanza S., „Sulle fonti del Commentario all'Ecclesiaste di Girolamo”, *Annali di Storia dell'Esegesi* 3 (1986) 173-199.
- Mosshammer A.A., „Time for all and a moment for each. The Sixth Homily of Gregory of Nyssa on Ecclesiastes”, Gregory of Nyssa, *Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (St Andrews, 5-10 September 1990)* (ed. S.G. Hall) (Berlin-New York: W. de Gruyter 1993) 249-276.
- Nieścior L., „Rozeznawanie myśli (διόκρισις) i spór z nimi (ἀντίρρησις) według Ewagriusza z Pontu”, *Droga doskonałości chrześcijańskiego w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane* (red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram) (Lublin: Polihymnia 1997) 31-56.

- Simonetti M., „Lettera e allegoria nell'esegesi veterotestamentaria di Didimo”, *Vetera Christianorum* 20 (1983) 341-389.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do dziejów egzegezy patrystycznej* (tłum. T. Skibiński) (Kraków: Wydawnictwo WAM 2000).
- Starowieyski M., „Księga Eklezjastesa w starożytności chrześcijańskiej”, *Warszawskie Studia Teologiczne* (numer specjalny 2017) 270-305 (przedruk za: *Vox Patrum* 10/19 (1990) 771-806).
- Szram M., *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2014).
- Szram M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2001).
- Taranto S., „L'esegesi morale di Gregorio Nissenno nelle Omelie sull'Ecclesiaste (VI-VIII)”, *Annali di studi religiosi* 5 (2004) 441-462.
- Tigcheler J., *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique. Étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire sur Zacharie* (Nijmegen: Dekker & Van de Vegt 1977).
- Tsamalikos P., *Origen: Cosmology and Ontology of Time* (Leiden-Boston: Brill 2006).

Ks. MARIUSZ SZRAM, prezbiter archidiecezji warmińskiej, profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii KUL, wykładowca patrologii i języków klasycznych, specjalista w zakresie teologii patrystycznej. Najważniejsze ostatnie monografie książkowe: *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przelomu II i III wieku* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2010), *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2014).