

Ѓоко ЃОРЃЕВСКИ

Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје

ПОЧЕТОКОТ И КРАЈОТ НА МУДРОСТА (ПРОП 12,9-14)

Книгата Кохелет, во словенските јазици преведена со „Проповедник“, е единствената книга во Библијата во која Бог потполно молчи. Таа е еден вид монолог и силуета во однос на остатокот од Библијата. Божествено откровение токму во отсуството на Божјото откровение. Впрочем, во оваа книга „Бог ни открива што точно е животот кога Бог не ни открива што е животот“.¹ Кохелет има еклектичен став во однос на теолошкиот материјал од Стариот завет, набљудуван од нова перспектива: тој ги избира елементите што му се корисни, па преминува преку другите во тишина и на тој начин наметнува поинаков пристап кон идеите што се веќе споделени во Стариот завет.² Стилот на книгата е многу личен, повторувачки, скоро опсесивен. И тоа можеби намерно, за да го вклучи читателот во вртлогот на искуството на мудриот, та воден од верата, тој да се впушти во потрага по крајната цел.³

Несомнено, книгата Кохелет се издвојува од сите други библиски книги. Некои од нејзините фрази и теми влегле во јазиците на многу народи и станале дел од вообичаениот начин на говор. Такви се изреките: „нема ништо ново под сонцето“ (1,9), или „суета на суетите, сè е суета“ (1,2; 12,8).

¹ Peter Kreeft, *Three Philosophies of Life Ecclesiastes: Life as Vanity, Job: Life as Sufferin, Song of Songs: Life as Love*, San Francisco 1989, 23.

² Victor Morla Asenzio, *Libri sapienziali e altri scritti*, Brescia 1997, 168.

³ Alviero Niccacci, “Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme”, *Liber Annuus* 52 (2002) 31.

Vanitas vanitatum, omnia vanitas беше избрано како мото на *Imitatio Christi* и стана програмска фраза на христијанското созерцание на Запад.

Студиите за книгата Проповедник се многубројни.⁴ Поради нејзиниот посебен карактер, таа повремено се дефинира како скептична, песимистичка, иронична, постмодерна, а нејзиниот автор критичар на традиционалната оптимистичка мудрост, проповедник на радоста,⁵ филозоф на апсурдноста, егзистенцијалист, перипатетик, мудрец помеѓу јудаизмот и хеленизмот, подложен на античките хеленистички или блискоисточни влијанија⁶.

⁴ Библиографија од годините 1988–1998, уредена од B. Perregaux Allison, се наоѓа во M. Rose, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth*, Freiburg – Göttingen 1999, 557–612 (список по автор) и 613–629 (список по стихови). Станува збор за продолжение на уредената библиографија од R.G. Lehmann in D. Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, Berlin – New York 1989, 291–322. Да се види и L. Schwienshorst-Schönberger, “Kohelet: Stand und Perspektiven der Forschung”, во *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie*, Berlin – New York 1997, 5–38, како и “Neuere Veröffentlichungen zum Buch Koheleth (1998–2003)”, *ThLZ* 128 (2003) 1123–1138; I.J.J. Spangenberg, “A Century of Wrestling with Qohelet. The Research History of the Book Illustrated with a Discussion on Qoh 4,17–5,6”, во: A. Schoors (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom*, Leuven 1998, 61–91; e di I. Kottsieper, “Alttestamentliche Weisheit: Proverbia und Kohelet (II)”, *TR* 67 (2002) 201–237 (su Qohelet, pp. 226–237). Најчесто употребувани коментари на книгата во овој труд се: A. Barucq, *Ecclesiaste*, Paris 1968; F. Delitzsch, *The Book of Ecclesiastes*, in: C.F. Keil - F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes*, vol. VI: *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, Grand Rapids 1980; M.V. Fox, *A Time to Tear down and a Time to Build up. A Rereading of Ecclesiastes*, Grand Rapids 1999; R. Gordis, *Koheleth – The Man and His World*, New York 1951–1951; T. Krüger, *Kohelet (Prediger)*, Neukirchen-Vluyn 2000; A. Lauha, *Kohelet*, Neukirchen-Vluyn 1978; N. Lohfink, *Qoheleth. A Continental Commentary*, Minneapolis 2003; R.E. Murphy, *Ecclesiastes*, Dallas (Tex.) 1992; P. Sacchi, *Ecclesiaste*, Roma 1971; C.L. Seow, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York etc. 1997; J. Vilchez Líndez, *Sapienciales III: Ecclesiastes o Qohelet*, Estella (Navarra) 1994.

⁵ R.N. Whybray, “Qoheleth, Preacher of Joy”, *JSOT* 23 (1982) 87–98, заслужува внимание бидејќи за првпат го забележува овој аспект.

⁶ За елинистичкото влијание на Кохелет види R. Braun, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, Berlin – New York 1973. Меѓу коментаторите, најубеден во овие влијанија се чини дек е Lohfink. Зна-

Кохелет е првиот мудрец на Израил што зборува за своето истражување преку автобиографски стил (1,12-13). Методот е дијалектичен по природа: споредува теории, чита, пролабочува, побива аксиоми (12,9). Неговата работа е длабока и заморна („премногу учење го заморува телото“, 12,12), иако, несомнено, тоа му обезбедува задоволство. Впрочем, тој ги има сите карактеристики на современите интелектуални истражувања кои минуваат од претпоставка, па верификација и, на крајот, последователна критика на добиените резултати во поглед на најдобрата формулација на тезата.

Врз основа на набљудувањето на случувањата во светот, мудриот добро разбира дека реалноста честопати се појавува во својата противречност: „Немојте да бидете премногу скрупулозни или мудри над мерка. Зошто сакате да се уништите? Не бидете премногу зловни и не бидете глупави. Зошто сакате да умрете?“ (7,16–17). За Кохелет навидум се чини дека животот е бескорисен и бесмислен. Оваа опресивна порака се провлекува низ најчудната книга на Библијата. Уживајте во животот ако можете, советува авторот, затоа што староста наскоро ќе ве постигне. Па дури и додека уживаш, знај дека светот е бесмислен. Доблеста не носи никаква награда. Бог стои некаде далеку, а човекот е препуштен на случајноста и смртта.⁷ Овие ставови се чини дека радикално се спротивставуваат на претходните старозаветни мудросни размислу-

чајни паралели со египетската литература се забележани во S. Fischer, *Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder*, Frankfurt am Main 1999. За сличностите со месопотамската литература види J.Y.-S. Pakk, *Il canto della gioia in Dio. L'itinerario sapienziale espresso dall'unità letteraria in Qohelet 8,16-9,10 e il parallelo di Gilgames Me. iii*, Napoli 1996; *Id.*, “Qohelet e le tradizioni sapienziali del Vicino Oriente Antico”, во: G. Bellia – A. Passaro (edd.), *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia*, Milano 2001, 117–143; C. Uehlinger, “Qohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit“, во: Schwiendhorst-Schönberger (ed.), *Das Buch Kohelet*, 155–247.

⁷ Jason S. DeRouchie, “Shepherding Wind and One Wise Shepherd: Grasping for Breath in Ecclesiastes”, *SBJT* 15.3 (2011) 4–25.

вања изразени во книгата Соломонови изреки.⁸ Под ова светло, Кохелет е исклучително тежок за читање и уште повеќе за разбирање. Оттаму, разбирлив е обидот оваа уникатна книга да се претстави како резултат на „интелектуална криза“ во античката еврејска мудрост со која на претходните оптимистички гледишта им се додава неопходната корекција.⁹

Несомнено е дека како носечка тема на книгата се прифаќа прогласот дека сè е *hebel*, разбран не само како „суета“ и „празнина“, туку и како „апсурд“.¹⁰ Од друга страна, пак, неодминлив е и фактот дека мудриот, кој звучи толку песимистички, дури седум пати повикува на радост (2,24-26; 3,12-13; 5,17-19; 7,13-14; 8,15; 9,7-10; 11,7-12,7)! Тоа ја прави книгата едно созерцавање кое свесно се движи покрај лимитите на човековата способност, но никогаш не ја напушта призмата на верата.¹¹ Следствено, се поставува прашањето: како да се сфатат поканите за радост на песимистичкиот мудрец? Дали да се разберат во стилот на *carpe diem*¹² или како добронамерна иронија, којашто читателот е повикан да ја препознае?¹³

⁸ James L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, Philadelphia 1987, 23. Сп. Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979, 584 и 588.

⁹ Jason S. DeRouchie, “Shepherding Wind and One Wise Shepherd“, 4.

¹⁰ Види V.D’Alario, “L’assurità del male nella teodicea del Qohelet“, во: R. Fabris (ed.), *Initium sapientiae. Scritti in onore di Franco Festorazzi nel suo 70° compleanno*, Bologna 2000, 179–197.

¹¹ A. Niccacci, “Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme“, 57.

¹² Види Whybray, “Qoheleth, Preacher of Joy“, 92: “Qoheleth not only did not deny the existence of these «vanities»: he emphasized them so strongly that he has been supposed to be a teacher of unrelieved pessimism. But in spite of them, and even *from* them he was able, as we have seen, to provide answers and to make recommendations which in some sense transcend the evils which the Creator has inscrutably allowed to exist in the world”.

¹³ Така мисли W.H.U. Anderson, “A Critique of the Standard Interpretations of the Joy Statements in Qoheleth“, *JNSL* 27 (2001) 57–75. На иста линија размислува R. Vignolo, “La poetica ironica di Qohelet. Contributo allo sviluppo di un orientamento critico“, *Teologia* 25 (2000) 217–240; A. Niccacci, “Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme“, 43.

Уште рабинската традиција чувствува одредена непријатност пред содржината и стилот на книгата.¹⁴ Сепак, таа е прифатена во корпусот на еврејските канонски списи, а потоа станува дел и од христијанскиот канон. Отците на Црквата, поставувајќи се на линијата на јудејско-рабинската егзегеза, ги решаваат противречностите и доктринарните тешкотии на книгата, прибегнувајќи главно кон алегориско толкување, инаугурирано од страна на Ориген.¹⁵ Впрочем, тој е оној кој ќе го донесе решавачкиот избор во историјата на христијанското толкување на оваа книга. Поврзувајќи ги трите книги на Соломон (Изреки, Проповедник и Песна на песните) со трите гранки на античката филозофија, на книгата Проповедник ѝ додели централна позиција (In cant. prol. 3,1-3): а) Изреки – етика (*disciplina moralis*); б) Проповедник – физика (*disciplina naturalis*) и в) Песна на песните – теологија (*disciplina inspectiva*). На тој начин Ориген ги поврза овие книги со трите степени на психички и духовен развој на човекот (In canto prol. 3,5 - 23). Во книгата Изреки младиот човек учи како да се однесува во светот. Книгата Проповедник потоа го учи возрасниот (израснатото момче) за вистинската природа на нештата на светот. И во Песната на песните „под фигурата на невестата и младоженецот, ја вметнува во душата љубовта кон небесните работи и желбата за божествена реалност, учејќи како да се стигне до заедништво со Бога преку патот на љубовта и посакувањето“.

Свети Григориј Богослов во своето толкување на книгата Проповедник, откако на Соломон му ја припишува титулата пророк, се обидува да ја истакне намерата на авторот, кој, според него, има за цел да ги убеди читателите за суетата на сите земни нешта за тие да го издигнат умот кон размислувањето за небесната реалност. Текстовите што не се помируваат со оваа интерпретација свети Григориј ги објаснува како

¹⁴ „Мудрите луѓе сакаа да ја сокријат книгата на Кохелет, бидејќи нејзините зборови се противречни едни на други. Зошто не ја исклучија? Затоа што започнува со зборовите на Тора и завршува со зборовите на Тора“.

¹⁵ S. Leanza, *L'esegesi di Origene al libro dell Ecclesiaste*, Reggio Calabria 1985.

убедување на истиот Соломон, од него подоцна напуштено со покајание, или како мислење на безумните (епикурејци и хедонисти), со кои Соломон влегува во полемички дијалог.¹⁶ Во рамките на типолошкото толкување на книгата, според коешто личноста на Кохелет е праслика на Христос, свети Григориј Ниски,¹⁷ исто така, настојува да ги пренесе истите размислувања.¹⁸ Многу попосветен во буквалната смисла на текстот е блажени Ероним, кој преку една интелегентна дискусија се обидува да убеди дека Кохелет има возвишена духовна цел, па затоа силно поучува на размислување за соодветното вреднување на земните добра. Сепак, неговото толкување претставува исклучок во целиот патристички период. Всушност, алегориското толкување им даваше можност на отците да ги отстранат основните доктринарни тешкотии, дека преку претставувањето и истакнувањето на минливоста на земните нешта се достигнува разбирањето на вистинската духовна цел.

Темата на суетата, исто така, ја опфаќа и првата книга на еден од најчитаните списи во историјата на христијанската духовност, „Подражавањето на Христа“, која денес обично му се припишува на Тома Кемписки (1380 – 1471). Овој спис, составен околу 1427 година, се состои од четири првично независни трактати. Првата книга има за цел да го доведе читателот кон внатрешна радост преку релативизација на надворешните твари, та заклучува: „Суета на суетите, сè е суета“, освен да го сакаме Бога и Нему да Му служиме. Тоа е врховната мудрост: презирајќи го светот, да се стремиме кон небесното царство“.¹⁹

¹⁶ Gregorii Taumaturgi, *Melaphrasis in Ecclesiasten*: PG X, 988-1017. Види и J. Jarick, *Gregory Thaumalurgos' Paraphrase of Ecclesiastes*, Atlanta 1990.

¹⁷ Gregorii Nysseni, *Accurata expositio in Ecclesiastell Salomollis*: PG XLIV, 615674. За алегориското толкување на св. Григориј Ниски види S. Leanza, *L'Ecclesiaste*, 32-35. ID., *Gregorio di Nissa. Omelie sull'Ecclesiaste*, (Collana di testi patristici 86), Roma 1990.

¹⁸ Vittoria D'Alario, *Il libro di Qohelet, Struttura letteraria e retorica*, Bologna 1992, 12.

¹⁹ Thomas À Kempis, *De Imitatione Christi*, Liber Primus, 1,3.

Улогата на епилогот во книгата

Епилогот, заедно со воведот, ја чини рамката на книгата (1,1 + 1,2// 12,8 + 12,9-14), ја кондензира суштината на зборовите на Кохелет, нудејќи на тој начин водич за правилно читање и разбирање на текстот. Од друга страна, пак, како да се објаснат дивергентните, па дури и контрадикторни гласови помеѓу корпусот на книгата и нејзиниот епилог? Која е улогата и перспективата на епилогот во однос на остатокот од книгата?²⁰

Очигледно е дека при составувањето на последниот пасус, авторот мора да биде прилично селективен. Дали тоа што ќе го објави се најважните зборови коишто се упатени до слушателите? Станува збор за обичен крај на текстот или за нешто најважно што треба да се знае за да се расте во мудроста? Каде е почетокот и крајот на мудроста, а што се наоѓа помеѓу нив? Постои тенденција епилогот да се перцепира како подоцнежен додаток и – уште полошо – текст што „воведува целосно туѓи категории кон интерпретацијата на текстот“.²¹ Постојат различни гледишта по ова прашање. 1) „Епилогот ја прави книгата погрешна“ (Р. Марфи), затоа што таа е „упростување на пораката на книгата“.²² 2) Епилогот е првото толкување на книгата, коешто поинаку ја реинтерпетира во различниот контекст.²³ 3) Дистанцата која епилогистот ја зазема со Кохелет е повеќе протективна отколку полемичка. Значи, „епилогот го заштитува Кохелет!“ (М. Фокс). Според таквото мислење, „не постои идеолошки конфликт помеѓу учењата на Кохелет и епилогот; тие подеднакво ги изразуваат ставовите на авторот, но со различни тонови и акцентирања.“²⁴

²⁰ Jason S. DeRouchie, “Shepherding Wind and One Wise Shepherd”, 5.

²¹ J.L. Crenshaw, *Ecclesiastes: A Commentary*, London 1988, 48.

²² Roland E. Murphy, *Ecclesiastes*, lxxv; Roland E. Murphy, “Ecclesiastes (Qoheleth)” in *JBC* 534–540.

²³ „Од канонска перспектива, круцијалното прашање се фокусира на утврдување на ефектот на епилогот врз толкувањето на книгата... Кои насоки се утврдени за заедницата која сега ја користи книгата Кохелет како авторитативно писмо?“, B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 585.

²⁴ Michael Fox, *Qohelet and his Contradictions*, Sheffield 1989, 315–316.

4) Епилогот го штити Кохелет (и мудрите воопшто) со тоа што ги става неговите опасни зборови на безбедно место, потврдувајќи ја суштината на мудроста („бој се од Бога и чувај ги Неговите заповеди“). Ова им овозможува на читателите да ги толерираат зборовите на Кохелет со тоа што ќе бидат осигурени дека нема да им биде поткопана нивната вера.

Точно е дека Кохелет зборува многу повеќе за суетата отколку за стравот од Бога и дека за „ортодоксната легална побожност“ од епилогот (12,13) претходно не се зборува на овој начин. Точно е дека постои разлика во акцентирањето во епилогот.²⁵ Но, епилогот не се дистанцира од ставовите на Кохелет, не ги преобразува, ниту, пак, додава некаква заштитна обвивка. После сите сурови кажувања во главниот дел од книгата, епилогот не е ниту ублажување, ниту приспособување. Тој е точен и целосен заклучок, како што велат некои, „нутритивен медикамент кој го одржува суровото постоење на верниот човек на земјата“.²⁶

Според многумина, кога станува збор за прибројувањето на оваа книга кон канонот, сметаат дека токму епилогот е оној што оваа книга ја прави авторитативна.²⁷ Од друга страна, пак, не постои конкретна евиденција дека епилогот на каков било начин придонел книгата да влезе во старозаветниот канон.²⁸

За авторството и вокабуларот на епилогот

Бројни се мислењата за повеќекратно авторство на книгата, при што се прави разлика меѓу авторот, нараторот (од кого би потекнувале воведот и заклучокот) и самиот Кохелет.

²⁵ Сепак, ова не подразбира различна материја и не форсира суд за релативно значење на идеите за „суетата“ и „стравот“ во корпусот од книгата Проповедник. Навистина, во својата претходна дискусија за суетата (31–48), Фокс всушност сугерира дека стравот од Бога е целта на книгата.

²⁶ A. Niccacci, “Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme”, 99.

²⁷ Katharine J. Dell, *Interpreting Ecclesiastes, Readers Old and New*, Eisenbrauns 2013, 19-20.

²⁸ Eric S. Christianson, *Narrative Strategies in the Book of Ecclesiastes*, Sheffield 1966, 112.

Според нив, еден е авторот (оној што ја пишува книгата, кој може да биде различен од гласот на нараторот), друг е нараторот (оној што раскажува за Кохелет, 1,1-2; 12,9-14) и трет би бил Кохелет (мудриот старец кој зборува за своите искуства во младоста).²⁹ Аргументите што обично се користат за поддршка на оваа теза се следниве: за Кохелет се говори во трето лице (како во 1,2; 7,27; 12,8), вокативот „сине“ (ст. 12) никогаш не се појавува во Кохелет и двојната заповед: „да се има страв од Бога и да се почитуваат Неговите заповеди“ немаат паралела во остатокот од книгата.

Вокабуларот на епилогот е целосно карактеристичен во однос на оној од остатокот од книгата. За почеток, 58 од 74 збора во епилогот (78 %) се појавуваат во корпусот од книгата. Што е уште позначајно, иако овие 58 збора се само 1,9 % од вкупно 2997 збора, станува збор за речник кој се користи толку често низ Проповедник, што сочинува 29,5 % од вкупните зборови на книгата! Дури и ако се ограничимо на вокабуларот што, на некој начин, е карактеристичен за Проповедник, без оглед дали е идиоматско хебрејски или затоа што потекнува од авторскиот пакет на „омилени зборови“, откриваме дека 33 зборови од епилогот (45 %) спаѓаат во оваа категорија и дека овие зборови сочинуваат 20 % од остатокот од книгата. Од нив само 15 збора не се појавуваат во остатокот од книгата, а пет од нив се појавуваат четири или помалку пати во Стариот завет.³⁰ Впрочем, зборовите од епилогот вршат специфична функција во Проповедник: тие создаваат алузивни врски помеѓу епилогот и претходниот материјал користејќи го истиот речник.³¹ Значи, вокабуларот на епилогот

²⁹ Затоа, читателите треба да заклучат дека „основната функција на епилогот е да посредува меѓу зборовите на Кохелет и читателот на начин што ги прави поповерливи и потолерантни“. Milton P. Horne, *Proverbs-Ecclesiastes*, Macon 2003, 546.

³⁰ Andrew G. Shead, „Reading Ecclesiastes ‘Epilogically’“, *Tyndale Bulletin* 48.1 (1997) 72.

³¹ Како идиоматски термини би ги спомнале: „како додаток“, „Кохелет“, „многу“, „зацврстува“, „крај“, и помалку употребуваните „што беше“, „се/цел“, „човек“ и „Елохим“, кои се јавуваат во книгата и во епилогот и никаде повеќе! Сп. Andrew G. Shead, „Reading Ecclesiastes ‘Epilogically’“, 74.

е тотално карактеристичен за Проповедник. Со него може да се напише третина од текстот на Проповедник, а омилените и идиоматските зборови во Проповедник сочинуваат скоро половина од зборовите во епилогот. Со други зборови, далеку од тоа дека се работи за дополнителна интерполација од еден или два редактора; епилогот е целосно карактеристичен за остатокот од книгата од лексичка гледна точка. Се разбира, не е исклучена можноста дека редакторите можеле да го напишат во стилот на оригиналот со голема вештина,³² но тоа не е важно за проучување на книгата како литература. Останува фактот дека главниот дел од книгата и епилогот зборуваат со еден глас.³³

За композицијата на епилогот

9. Освен тоа туку тој испитуваше	што беше и го учеше истражуваше	проповедникот со знаење и исправи	МУДАР, народот; mǝšālīm	многу.
10. Бараше и ги запиша	проповедникот точно	да најде зборовите	зборови на вистината.	угодни
11. Зборовите и како клинци дадени	на МУДРИТЕ забиени од ПАСТИРОТ	се како од собирачите единствен.	остени. на збирките	

12. Освен тоа да пишувааш а да читаш	од сето ова, многу многу	сине – тоа нема – и тоа е заморно	внимавај крај, за телото.
13. Крај од ГОСПОДА зашто тоа	на зборовите бој се сејшо	сѐ и Неговите заповеди е за човекот;	е речено;. пази ги,
14. Зашто секоја и сѐ	работа што е скриено,	Бог било да е добро	ќе ја доведе на суд или лошо

³² R. Gordis, *Koheleth—The Man and His World*, New York 1968, 349.

³³ Andrew G. Shead, „Reading Ecclesiastes ‘Epilogically’“, 74–75.

Епилогот како целина, која експлицитно се одделува од главниот корпус на текстот, е јасен, па затоа и ваквата поделба е општоприфатена од страна на библиските научници. Тој содржи два паралелно поставени пасуси со значителни меѓусебни формални и содржински врски.

Јасен е контрастот меѓу „нема крај“ (12) и „крајот на работите“ (13), како и меѓу „правењето книги“ (12) и „секое дело“ (14). Наспроти бескрајната дејност на Кохелет, има нешто што на крајот може и треба да се стори: стравот кон Бога и почитта на заповедите (13).

Терминот *dabar* („збор“) четири пати се повторува во епилогот, како линк со ст. 10. „Сè“ се повторува четири пати во 13б-14: сè што се има слушнато од секој човек, секое дело и секоја скриена работа. Дистинктивната употреба на „сè“ со член се јавува во внатрешната рамка: „сè е суета“. Тоа значи дека за авторот на епилогот, стравот Божји не е алтернатива на набљудувањето за суетноста на светот, туку резултат!³⁴

Разгледувањето на еден стих одделно од останатите може да биде многу опасно како што е всушност за сите други библиски книги. Тоа што нашите уши го слушаат како противречност, всушност, не е случајност. Честопати двосмисленоста е стилска привлечност карактеристична за определен автор, кој игра со неразбирањето на читателот. Постои тоа што авторот има намера да го каже и тоа што читателот верува дека го разбрал. Така, првичното мото, „сè е суета“, создава првичен впечаток за минливост, па дури и апсурдност, што се чини дека е потврдено и во почетната песна (1,4-11). Но, подоцна читателот ќе мора да ја ревидира својата идеја и тоа продолжува во текот на остатокот и посебно на самиот крај од книгата.

Епилогот и книгата Соломонови изреки

Позната е претпоставката дека епилогот е додаден од канонскиот редактор на книгите Изреки и Кохелет.³⁵ Некои автори дури сметаат дека епилогот на книгата Изреки, во

³⁴ C.D. Ginsberg, *Cohleth*, London 1861, 477; Andrew G. Shead, „Reading Ecclesiastes ‘Epilogically’“, 70.

³⁵ Cp. Emmanuel Podechard, *L'Ecclésiaste*, Gabalda 1912, 1-20.

една постара збирка, бил сместен после книгата Кохелет (за разлика од постоечкиот редослед на книгите во Библијата). Во прилог на ова тврдење се приложуваат два аргумента за блиска поврзаност помеѓу Изреки и Кохелет 12,9-14: а) Епилогот ја идентификува личноста на Кохелет со Соломон (1,1; 1,12-2,26), па кога го составил поговорот, тој се однесувал на неговото најстаро дело, односно на Изреки; б) Употребата на терминот *mešālim* („изреки“) во ст. 9, исто така, упатува на книгата Изреки, а посебно на нејзиниот наслов. Сепак, и покрај овие забелешки, не треба да се изуми дека и Кохелет изнесува голем број изреки, па *mešālim* не неопходно се однесува на насловот на книгата Изреки. На ист начин, изразот *dibrê ḥākāmîm* („зборови на мудрите“) од ст. 11 не мора нужно да биде поврзан со Изреки 1,6, затоа што синтагмата се јавува повторно и во Изреки 22,1, а потоа и во Проп 9,17 како израз на мудросната литературата општо.³⁶ Од тие причини може да се заклучи дека усиленa е претпоставката според која Проп 12,9-14 треба да се смета за првобитен епилог на книгата Изреки.³⁷ Она, пак, што е истакнато во епилогот, а го има и во Кохелет и во Изреки, е опомената за стравот од Бога и почитувањето на Неговите заповеди.³⁸

Исто така, се чини значајно да се истакне дека синтагмата „сине мој“, вообичаениот апелатив со којшто книгата Изреки ги отвора упатствата (особено во Изреки 1-9), Кохелет го користи само во овој случај (12,12). Според еврејската

³⁶ На пр. Ferdinand Hitzig – Wilhelm Nowack, *Der Prediger Salomo's erklärt*, Leipzig 1833. Karl Budde, Alfred Bertholet, and Gerit Wildeboer, eds., „Der Prediger,” во *Die fünf Megillot*, Freiburg 1898 и George Aaron Barton, *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Ecclesiastes*, Scribner 1908.

³⁷ George Aaron Barton, *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Ecclesiastes*, 197-198.

³⁸ Katharine J. Dell, *Interpreting Ecclesiastes*, 18. Види Gerald H. Wilson, „The Words of the Wise: The Intent and Significance of Qohelet 12:9-14”, *Journal of Biblical Literature*, 103 (2/1984) 192: „Врз основа на оваа канонска изјава, Изреки – Кохелет повеќе не може да се чита како практичен совет за тоа како да се успее во животот, мудрост што може да помине лесно преку националните и религиозните граници. Сега тие се неразделно поврзани со Тората или Бог на Израел, YHWH – неговите заповеди – и не можат да се читаат одделно од Него.“

традиција, како млад Соломон ја напишал Песната на песните, како зрел човек Изреки и како возрасен книгата Проповедник. Според тоа, разорните рефлексии од последнава книга би биле насочени токму кон возрасниот човек, кој веќе има стекнато искуство, но воедно и мудрост.³⁹

Епилогот, стравот Божји и судот

Изреката „стравот Божји е почеток на мудроста“ се појавува во различни литературни форми, а посебно во два текста (Изреки 1,7 и Пса 111,10) и со право се смета мотото на мудростното движење. Според Фон Рад изразот „значи дека стравот Божји води кон мудрост и тој овозможува мудроста да се здобие, а потоа мудроста и да се поучува“.⁴⁰ Само „стравот од Бога“ го оспособува човекот правилно да ја разбере божествената порака. Всушност, „стравот од Бога“ е признание дека Бог е Создател и дека созданието во сè зависи од него, што на човекот му дава можност да ги разбере нештата во нивната вистинска реалност и да се сфати самиот себеси како дел од космичкиот поредок.⁴¹

Што се однесува до улогата и истакнатата позиција што ја игра „стравот Божји“, токму овој мотив е причина Франц Делич да ја нарече книгата Кохелет „врвна песна за стравот Божји“ и „суштина на библиската побожност“.⁴² Исто така, и Лофинк на „стравот од Бога“ му припишува централно место по важност во пораката на Кохелет.⁴³ За некои, значењето на „Божјиот страв“ останува нејасно, втурнато во сенката на поизразените рефлексии на еден скептичен песимист.⁴⁴ Дали стравот Божји во Кохелет е интерполација на некој побожен редактор? Мотивот е премногу интегриран во контекстот и

³⁹ A. Niccacci, “Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme”, 92–93.

⁴⁰ Gerhard Von Rad, *La sapienza in Israele*, Genova 1990, 68.

⁴¹ A. Niccacci, “Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme”, 95–96.

⁴² Franz Delitzsch, *Ecclesiastes*, 183.

⁴³ Norbert Lohfink, *Qoheleth*, Ausburg 2003, 3 и 9.

⁴⁴ Види William H.U. Anderson, *Qoheleth and Its Pessimistic Theology: Hermeneutical Struggles in Wisdom Literature*, New York 1997, 113–116.

синтаксата на книгата за да биде додаден од оние што би сакале да го доведат текстот во согласност со начелата на „традиционалната мудрост“.⁴⁵

Целокупната порака на Кохелет мора да се сфати како израз на мудроста што повикува на стравопочит кон Бога. Кохелет не го изедначува стравот Божји со мудроста или „почетокот на мудроста“ (Изр 1,7), но во текот на целата книга наредбата да се има страв од Бога се објавува на таков начин што се чувствува дека оваа тема е суштинска од аспект на разбирањето на Кохелет за тоа што значи „да се биде мудар“.⁴⁶ „Иако Кохелет никогаш не ја користи популарната мудрост изречена во Изреки..., тој јасно кажува дека, да не се плашиш од Бога, тоа е чин на чиста лудост!“⁴⁷

Во Проп 12,13, „стравот Божји“ не е почеток на мудроста, туку тој е крај на мудроста,⁴⁸ затворајќи ја книгата со зборови за Законот.⁴⁹ Дополнителниот акцент врз божествените заповеди навистина не е толку туѓ за умот на Кохелет како што некои сметаат. Би било селективно и неконзистентно да се прочита оваа последна заповед за стравот од Бога издвоено од учењето на Кохелет на оваа тема, имајќи предвид дека таа е присутна низ цела книга. Во „мудроста“, во „праведноста“ и во „стравот Господов“ се содржи фундаменталниот критериум кој води по патот на животот. Се чини значајно тоа што некои егзегети тука забележуваат еволутивен процес, кога од практичното знаење („мудроста“), преку етичката димензија („почитувањето на заповедите“), се стигнува до теолошката мудрост („стравот Господов“).⁵⁰

⁴⁵ Richard Alan Fuhr, *An Analysis of the Inter-Dependency of the prominent Motifs within the Book of Qohelet*, Oxford 2013, 162.

⁴⁶ Peter Kreeft, *Three Philosophies of Life*, 23.

⁴⁷ Thomas Frydrych, *Living under the Sun*, Examination of Proverbs and Qoheleth, Boston 2002, 111.

⁴⁸ Delitzsch, *Ecclesiastes*, 438.

⁴⁹ Други ја гледаат изјавата на холистички начин, разбирање дека стравот од Бога ја опфаќа целата личност, сè што е создадено според Божјиот лик, сп. Kaiser, *Ecclesiastes*, 14–15.

⁵⁰ Практичната мудрост го поучува човекот како може да ги надмине тешкотите во животот за да достигне внатрешна хармонија која води кон среќен живот. Поуката се состои во интегрирањето во постоечкиот

Во врска со „судот“ од 12,14, постојат различни мислења за каков суд станува збор. Некои сметаат дека тука веројатно се мисли не на овдешниот, туку на „есхатолошкиот суд, зашто текстот сугерира дека ќе се открие скриеното, било да е тоа добро или лошо.“⁵¹ „Раскажувачот на воведот и заклучокот предвидува суд што ќе се случи во иднина наместо во сегашноста, оној што ќе ги открие скриените и тајни дела. Така, многу поверојатно е дека тој тука на ум го има есхатолошкиот суд.“⁵²

Епилогот и книгата Мудрост Сирахова

Врз основа на претходните изложувања, јасно е дека концептот за стравот Господов не е воопшто туѓ за мислата за Кохелет (посебно 5,6, но и 3,14; 7,18; 8,12-13). Тоа што не се наоѓа во главниот дел од книгата е поврзаноста на стравот Божји со почитувањето на заповедите, што, пак, е експлицитно произнесено во книгата Мудрост Сирахова (1.9.10.11.12.14.16.18.22.24.25.29; 10.19; 23.27).⁵³ Останува предмет на деба-

ред (космички, но и комунитарен), како таков поставен од Бога. Така мудриот го моделира сопствениот живот следејќи ја мудроста и сознанието украсени со вредности. Презирањето на мудроста се покажува во анти-социјалното однесување, кое предизвикува реперкусии врз социјалниот ред и води кон уништување на оној што го прифаќа. Така се доаѓа до реципрочна импликација на сапиенцијалните аспекти и на етичката димензија, на калемење на мудросниот елемент на етичко поле: „мудриот“ станува синоним за „праведен“, а „глупавиот“ за „злоблив“ (сп. Gerhard Von Rad, *La sapienza in Israele*, 66). Теолошката мудрост (која доминира во Изреки 1–9, каде се појавува и како персонифицирана мудрост) препознава во „стравот Господов“ еден од концептите со одлучувачка вредност за нејзиното разбирање. „Стравот Господов“ содржи идеја за почит, внатрешна диспозиција на созданието пред Создателот, коешто се дефинира како религиозно однесување, коешто е неопходен услов за да се придобијат вистинското знаење и мудрост. Да се достигне мудроста без страв Господов, тоа е невозможно (сп. 1,7). Внатрешната диспозиција која се побарува во практичната мудрост, во областа на теолошката мудрост станува однос на верата, задржувајќи ја притоа и прагматичната димензија. Сп. Victor Morla Asenzio, *Libri sapienziali*, 99–104.

⁵¹ C.L. Seow, *Ecclesiastes*, 395; Lee, *Vitality*, 116.

⁵² Trepmer Longman, *Ecclesiastes*, 283.

⁵³ Vittoria D'Alario, *Il libro di Qohelet*, 174.

та за тоа дали овој израз во Проповедник рефлектира „обид изјавите за мудроста за се разберат како заповеди Божји“. Повнимателен став би признал дека само во многу подоцнежната мудрост од книгата на Исус син Сирахов се среќава таквата идентификација помеѓу мудроста и Законот.⁵⁴

Инаку, одамна е забележано дека постои тематска поврзаност помеѓу книгата Сирахова и Проповедник, посебно јасна во епилогот (12,13-14).⁵⁵ Според некои егзегети, „во Сирах постои свесна врска помеѓу задачите на Мудроста и авторитет на Тората“, па затоа паралелата меѓу стравот од Бога и почитувањето на неговите заповеди во Проп 12,13–14 „претставува една прилично софистицирана теолошка интерпретација на светата мудрост во однос на авторитетната Тора“. ⁵⁶ На тој начин епилогот „обезбедува редок поглед во сеопфатна канонска свесна формулација за тоа каква е целта на библиската мудрост“. ⁵⁷ Постојат обиди за поврзување и со други мудросни редакции, како што е Псалм 1⁵⁸: „Како и во Проп 12,13-14, стравот од Бога е повторно лајтмотив на мудроста, но тука

⁵⁴ Milton P. Horne, *Proverbs-Ecclesiastes*, 545.

⁵⁵ Gerald T. Sheppard, “The Epilogue to Qoheleth as Theological Commentary”. *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977) 182–189. Тој наоѓа уредувачка алатка во Бен Сирах 43:27 која наликува на онаа од 12:13 и потоа ги поврзува 12:14 со Сирах 17:6–15. Двојната инјункција од 12:13 (страот Божји и почитувањето на Неговите заповеди) ги наоѓа во Сирах 1.

⁵⁶ Gerald T. Sheppard, “The Epilogue to Qoheleth as Theological Commentary,” 187–188: We must conclude that the redactor of Qoheleth 12:13–14 either knew of Sirach or shared fully in a similar, pervasive estimate of sacred wisdom. Moreover, this later formulation offers an interpretation of the relationship between biblical wisdom and the commandments of God in the Torah. The minimal effect redactionally is to place Qoheleth in the domain of wisdom which has itself become a developed theological construct already functioning as an interpretive idiom in the context of a nascent Scripture. In other words, Qoheleth has been thematized by the epilogue in order to include it fully within a “canon-conscious” definition of sacred wisdom .

⁵⁷ Gerald T. Sheppard, “The Epilogue to Qoheleth as Theological Commentary,” 189.

⁵⁸ G. Ravasi, *Il libro dei Salmi I*, Bologna 1996, 72–73.

значително е споен со читањето на Законот, како упатство за разликување на двата пата... Во секој случај, наоѓаме слично теолошко гледиште за мудроста во зората на канонската свест, перспектива што нуди внатрешна библиска перцепција на мудроста со важна херменевтичка функција за толкување на канонски, а не на мудросни традиции.⁵⁹ Хронолошки епилогот на Проповедник е напишан пред Сираховата книга и би претставувал прва фаза од развојот на оваа експлицитна врска на мудроста со Тора. За некои тоа е објаснување зошто Проповедник е во еврејскиот канон, а Мудроста Сирахова не е, и покрај фактот што кај Сирах е многу поизразена врската меѓу мудроста и Законот.⁶⁰

Епилогот за предизвикот на многупишувањето

Во предговорот на своето толкување од Евангелието според Јован, Ориген (185-254) вели: „Ако одлучам да го намалам трудот, тоа е за да ја избегнам таа опасност што им се заканува од Бога на оние што се предаваат на пишување за божественоста. На тој начин, јас го наоѓам моето засолниште во Светото писмо во воздржување од правење многу книги. Зашто, вели Соломон во Проповедник: „да пишуваш многу, тоа нема крај“ (12,12). Ние директно ја прекршивме забраната, не се заштитивме од правење многу книги. И светата историја се чини дека се согласува со текстот за кој станува збор, затоа што никој од светителите не составил многу дела или ги претставил своите погледи во голем број книги. Ќе се задржам на оваа точка: кога ќе продолжам да пишувам голем број списи, критичарот ќе ме потсети дека дури и таквиот како Мојсеј остави зад себе само пет книги.“⁶¹

Слично размислување има свети Василиј Велики (329-379), кога го осудува Аполинариј како „причина за тага на Црквата“. Според неговото мислење, со неговата можност за

⁵⁹ Gerald T. Sheppard, “The Epilogue to Qoheleth as Theological Commentary,” 189.

⁶⁰ Katharine J. Dell, *Interpreting Ecclesiastes, Readers Old and New*, 21.

⁶¹ Bo Menzies 1974, 346.

пишување и јазик подготвен да расправа за која било тема, „тој го наполни светот со своите дела, без оглед на советите на оној што рече: „Пазете се од правење многу книги.“ Како е можно да се избегне гревот со мноштво зборови?“⁶²

Епилогот за Пастирот

„Пастирот“ не случајно го зазема централниот дел од епилогот. Преводите обично го пишуваат со голема буква, идентификувајќи го на тој начин со Бога. Иако не се спори веројатноста за ваквото читање, многумина се прашуваат зошто не е појасна врската со Бога, како и нагласувањето на неговата „единственост“ употребена во овој контекст.⁶³ Од тие причини, други тврдат дека „едниот пастир“ во 12,11 не укажува на Господа, туку на обичниот „пастир“, а ʿeḏāḏ би служел како неопределен член, без да го има значењето на бројот „еден“. Аргументите се следниве: а) Називот „пастир“ никогаш не се користи сам по себе за Бога, а со него секогаш се укажува на Бога како промислител, дарител и заштитник, улоги што не се чинат релевантни во овој контекст,⁶⁴ и б) за специфичните учења за мудрите никогаш не се вели дека се дадени директно од Бога.⁶⁵

Сепак, потребата од идентификување на „пастирот“ со Господа е посилен отколку што се верува. Прво, реткоста со која ʿeḏāḏ функционира како неопределен член, дава повод за иницијална претпазливост за таквата употреба во компактниот епилог од 12,9-14.⁶⁶ Понатаму, дефинитивното присуство

⁶² Сп. Проп 5: 7; во Letters, Basil 1955, 302.

⁶³ Whybray, *Ecclesiastes*, 172. Longman пишува, “To put stress on the oneness of God ... seems totally out of place since this issue has not been raised in the book”, *Ecclesiastes*, 279.

⁶⁴ G. Fox, “Frame-Narrative and Composition in Qohelet”, 101–103.

⁶⁵ G. Fox, *Qohelet and His Contradictions*, 325–26; cf. idem, “Frame-Narrative and Composition in the Book of Qohelet,” *Hebrew Union College Annual* 48 (1977) 102-03; idem, *Ecclesiastes*, 84; Vittoria D’Alario, *Il libro di Qohelet*, 173.

⁶⁶ E. Kautzsch and A. E. Cowley, eds., *Gesenius’ Hebrew Grammar*, Oxford 1910, §125b; Paul Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, rev. ed.; Subsidia Biblica 27, Rome 2006, §137u-v. Сп. Bartholomew, *Ecclesiastes*, 368.

од ʿeḥād природно укажува на „единствена идентификација“, а не на општо, неодредено укажување на некој „пастир“.⁶⁷

Да се каже дека метафората „пастир“ не е релевантна во книгата Проповедник, значи да се испушти и проблемот и решението од оваа книга. „Пастир“ беше вообичаениот божествен епитет во античкиот свет: Јаков го користи за Господа (1Мојс 48,15; 49,24), а исто и Давид (Пс 23,1). Господ е прикажан како грижлив пастир кој внимава на благосостојбата на своето стадо, неговиот избран народ (Иса 40,11; Пс 28,9). Претставата се применува при описот на патот од Египет, истакнувајќи ја Божјата грижа избраниот народ безбедно да дојде и да влезе во Ветената земја (Пс 78,52-55; 2Мојс 15,13.17). Истата слика е преземена и во описите на вториот егзодус, при големото враќање на праведниот остаток од ропството (Иса 40,11; 49,9-13; Ер 23,1-8; 31,8-14). За Проповедник, целата набљудувачка реалност се смета за „дело на Бога“, сето тоа е направено со божествена заповед (Проп 1,15; 7,13; сп. 3,17; Рим 8,20). „Тој направи сè“ за своето време“ (Проп 3,1.11; 11,5). Тој дава живот (5,18; 8,15; 9,9), Тој му дава на човекот труд (1,13; 3,9) и Тој му дава мудрост, знаење и радост (2,26). На некои Бог им дава богатство, сопственост и чест, но не и моќ да уживаат во нив, додека на други им овозможува да јадат, пијат и да најдат задоволство, дури и кога животот им е тежок (3,13; 5,19; 6,2). За Кохелет, Бог е „Творецот“ (12,1), кој ќе им суди на сите според нивните постапки кога за тоа ќе дојде време (3,17; 11,19; сп. 12:14). Како такво, тврдењето во епилогот на книгата дека станува збор за Бога како Пастир, Водач и Промислител на сите, во никој случај не може да биде туѓо за главниот дел од книгата. Во книгата Соломонови изреки е речено: „Господ дава мудрост; од устата доаѓаат знаењето и разбирањето“ (Изр 2,6), а и персонифицираната мудрост вели дека е поврзана со Бога уште почетокот од своето дело (8,22). Со овие вистини, Писмото учи за постоење на блиска поврзаност помеѓу мудрите зборови на мудрите и божествениот извор на таа мудрост. Сите

⁶⁷ Види Daniel C. Fredericks, *Ecclesiastes*, 248.

овие податоци сугерираат дека навистина „едниот Пастир“ е Бог, Оној кој им ги дава зборовите на мудрите.⁶⁸

Епилог за епилогот

Значајно е да се забележи дека само во епилогот Кохелет е идентификуван како мудар. На другите места тој обично е восредоточен на тоа што е добро за човекот. Тука мудроста е како козата за пастирот, опремен со остар стап за исполнување на својата обврска.⁶⁹ Кохелет не е скептик, затоа што според него не е дека човекот не може да знае, туку дека не може целосно да знае, до крај: тој не може да го сознае крајното значење на реалноста, времињата на владеењата над светот, иднината. Мудриот човек, всушност, сурово ги обзнаува границите на човекот, но не ги негира неговите способности; навистина, за оној кој има страв Божји, ограничувањата се стимул да се прифати благодетта што Бог ни ја дава во животот!⁷⁰

Епилогот на книгата Проповедник не е синтеза, туку е покана за поврзување со гледиштето на мудриот за човекот и светот. Овие завршни зборови рефлектираат еден свет на сурова и често неурамнотежена вистина, која не секогаш се синтетизира добро во една посакувана побожна рамка.⁷¹

Целта на Кохелет е да го наведе човекот да ги препознае, прифати и живее во своите граници преку строга анализа на противречностите на постоењето, противречностите што произлегуваат од фактот дека искуството и верата честопати се појавуваат едно наспроти друго. Оваа констатација не е ниту нова, ниту ексклузивна за Кохелет. Размислата за проблемот со благостостојбата на злобните се среќава и во други библиски текстови. Тука нов е фактот дека таа стана главна

⁶⁸ Jason S. DeRouchie, “Shepherding Wind and One Wise Shepherd”, 12-13.

⁶⁹ Eric S. Christianson, *Ecclesiastes through the centuries*, Malden-Oxford-Victoria 2007, 247-248.

⁷⁰ A. Niccacci, “Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme”, 99.

⁷¹ Milton P. Horne, *Proverbs-Ecclesiastes*, 547.

тема во книгата Проповедник. Начинот на кој се формираат противречностите (искуството наспроти верата) го исклучува кое било толкување на Кохелет како критичар на мудроста или традиционалната вера, како материјалист, неморален, скептичен и ироничен песимист.⁷²

Главната порака е воедно и предупредување дека вистинската мудрост доаѓа само на крајот од макотрпното, изискателното и сеопфатно истражување.⁷³ Затоа младите мора да сфатат дека вредноста на таквата активност не лежи во самата активност, туку во она што таа го открива на крајот, кога веќе се слушнало сè што треба да се чуе (ст. 13).

Делото на Кохелет е ревносна потрага по она што е навистина добро, трагање по смислата, но со длабока свесност дека крајната смисла човекот сам никогаш не може да ја достигне; тоа може да го стори само Бог како единствениот добар Пастир. Размислувањето на Кохелет се обидува да создаде доверба во верноста на Творецот и Промислител кон човекот, кој има страв Божји, да му помогне да открие што е вистинското добро за него дури и при неговата напорна работа под сонцето, како и да се радува во плодовите од работата како дел од дарот добиен одозгора. Тоа е размислување што, во секој случај, има за цел да го побие тврдењето дека може да се живее со екстремна неразумност, како да не постои Бог, уживајќи во животот со отфрлање на Создателот и Промислителот, правејќи притоа неправда и насилство врз другите. Ако човекот не се пронајде во рамките на благодатните граници коишто Бог ги има поставено за него, сам ќе си го одземе времето и можноста да ги прифати радостите коишто Бог му ги дава и дарува.⁷⁴

Кохелет е книга што не може лесно да се допре. Како да вели: „Не ме допирај, продолжи понатаму“. Таа е книга која се лизга низ рацете и не дозволува да биде врамена во лесни

⁷² A. Niccacci, “Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme”, 99–100.

⁷³ G. Ogden, *Qoheleth*, Sheffield 1987, 212.

⁷⁴ A. Niccacci, “Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme”, 100–101.

шеми, но бара посебен труд, напор и мудрост за правилно да се разбере и сфати. Врпочем, таа не е книга, туку токму свиток, кој треба да се одвита за да се пронајде она што во него е сокриено. И покрај сознанието дека на крајот многу прашања ќе останат без одговори.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Anderson, William H.U., *Qoheleth and Its Pessimistic Theology: Hermeneutical Struggles in Wisdom Literature*, New York 1997.
- Anderson, William H.U., “A Critique of the Standard Interpretations of the Joy Statements in Qoheleth”, *JNSL* 27 (2001) 57–75.
- Barton, George Aaron, *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Ecclesiastes*, Scribner 1908.
- Childs, Brevard S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979.
- Crenshaw, James L., *Ecclesiastes*, Philadelphia 1987.
- Christianson, Eric S., *Narrative Strategies in the Book of Ecclesiastes*, Sheffield 1966.
- Christianson, Eric S., *Ecclesiastes through the centuries*, Malden-Oxford-Victoria 2007.
- D’Alario, Vittoria, *Il libro di Qohelet, Struttura letteraria e retorica*, Bologna 1992, 12.
- D’Alario, Vittoria, “L’assurdità del male nella teodicea del Qohelet”, во R. Fabris (ed.), *Initium sapientiae. Scritti in onore di Franco Festorazzi nel suo 70° compleanno*, Bologna 2000, 179–197.
- Dell, Katharine J., *Interpreting Ecclesiastes, Readers Old and New*, Eisenbrauns 2013.
- DeRouchie, Jason S., “Shepherding Wind and One Wise Shepherd: Grasping for Breath in Ecclesiastes”, *SBJT* 15 (3/2011) 4–25.
- Fox, Michael, *Qohelet and his Contradictions*, Sheffield 1989.
- Frydrych, Thomas, *Living under the Sun, Examination of Proverbs and Qoheleth*, Boston 2002.

- Fuhr, Richard Alan, *An Analysis of the Inter-Dependency of the prominent Motifs within the Book of Qohelet*, Oxford 2013.
- Ginsberg, C.D., *Cokeleth*, London 1861.
- Gordis, R., *Kokeleth—The Man and His World*, New York 1968.
- Horne, Milton P., *Proverbs-Ecclesiastes*, Macon 2003.
- Kreeft, Peter, *Three Philosophies of Life. Ecclesiastes: Life as Vanity, Job: Life as Sufferin, Song of Songs: Life as Love*, San Francisco 1989.
- Leanza, S., *L'esegesi di Origene al libro dell Ecclesiaste*, Reggio Calabria 1985.
- Lohfink, Norbert, *Qokeleth*, Ausburg 2003.
- Morla Asenzio, Victor, *Libri sapienziali e altri scritti*, Brescia 1997.
- Murphy, Roland E., *Ecclesiastes*, Dallas 1992.
- Murphy, Roland E., "Ecclesiastes (Qokeleth)" in *JBC* 534–540.
- Niccacci, Alviero, "Qokelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme", *Liber Annuus* 52 (2002) 29-102.
- Ogden, G., *Qokeleth*, Sheffield 1987.
- Podechard, Emmanuel, *L'Ecclésiaste*, Gabalda 1912.
- Ravasi, G., *Il libro dei Salmi I*, Bologna 1996, 72-73.
- Shead, Andrew G., „Reading Ecclesiastes ‘Epilogically’“, *Tyndale Bulletin* 48.1 (1997) 67-91.
- Sheppard, Gerald T., "The Epilogue to Qokeleth as Theological Commentary". *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977) 182-189.
- Vignolo, R., "La poetica ironica di Qokelet. Contributo allo sviluppo di un orientamento critico", *Teologia* 25 (2000) 217-240.
- Von Rad, Gerhard, *La sapienza in Israele*, Genova 1990.
- Whybray, R.N., "Qokeleth, Preacher of Joy", *JSOT* 23 (1982) 87-98.
- Wilson, Gerald H., "The Words of the Wise: The Intent and Significance of Qokelet 12:9-14", *Journal of Biblical Literature*, 103 (2/1984), 175-192.

Gjoko GJORGJEVSKI
Faculty of Orthodox Theology
Ss. Cyril and Methodius University of Skopje

THE BEGINNING AND END OF WISDOM (ECC 12,9-14)

The Epilogue of the Book of Ecclesiastes is considered as a redactional addition with purpose of synthesising previously stated observations, in many ways different or contrary to traditional wisdom. In an attempt to give a clearer view of the book by analyzing the epilogue, particular attention is paid to the structure of the text.