

dliwe i krzywdzące rozstrzyganie spraw budziło sprzeciw nie tylko pod adresem sędziów, ale również bogów, których reprezentowali.

Wydaje się, że słuszne jest przypuszczenie, iż we wspomnianej sytuacji walki religijnej z niesprawiedliwymi sądami powstały kultowe modlitwy w formie Psalmów. Miały one jako zadanie umocnić wiarę Izraela w Sprawiedliwego Boga Jahwe oraz przeciwstawić Jego wyroki nieprawości, jaką wprowadzali sędziowie do trybunałów sprawiedliwości. Zwłaszcza Prorocy Amos, Micheasz i Izajasz narzekają na brak sprawiedliwości. Przewrotność, przekupstwo i krzywdzące wyroki stwarzały anormalną atmosferę życia codziennego.

W ostatecznej konkluzji należy stwierdzić, że nie jest pozbawione słuszności przypuszczenie J. Calès a o czasie powstania psalmu 58<sup>51</sup>. Prawdopodobnie został napisany przed niewolą babilońską za czasów wspomnianych wyżej proroków jako lamentacja zbiorowa w celu umocnienia przekonania o istniejącym Bogu Sprawiedliwym.

*Sandomierz*

Ks. ADAM KOŃCZAK

**Ks. Marian Filipiak**

## KOHELET A KSIĘGA RODZAJU

Kohelet był jednym z tych mędrców Izraela, który był zaabsorbowany fundamentalnymi problemami człowieka, jego życiem i śmiercią, jego sytuacją w świecie i zależnością od Boga, od którego człowiek chciałby zaczerpnąć wiedzę o przyszłości, by w niej odczytać sens swojej własnej egzystencji. By znaleźć zadowalające odpowiedzi na te pytania, Kohelet wraca myślą do dawnych tradycji jahwizmu dotyczących początków człowieka na ziemi. Mędrzy izraelscy ze swych medytacji nad tymi tradycjami wychodzili umocnieni w optymizmie. Medytacja Koheleta nie orientuje się w tym samym kierunku.

Na antropologiczne poglądy Koheleta wywarł swoisty wpływ opis stworzenia z księgi Rdz.<sup>1</sup> Że Kohelet miał przed oczyma ten opis — świadczya najpierw niewątpliwe zbieżności terminologiczne. W 10, 20 Koh używa wyrażenia „ptactwo powietrzne”, *’ôf haššāmajim*.

<sup>51</sup> J. Calès, dz. cyt., 565.

<sup>1</sup> Ch. C. Forman, *Koheleth's Use of Genesis*, *The Journal of Sem. Stud.* 5 (1960) 256—263. — Nie brak też opinii, że na sformułowanie Rdz 2—3 wywarły wpływ refleksje mędrców nad sytuacją egzystencjalną człowieka. Zob. A. Barucq, *Ecclesiaste*, Paris 1967, s. 202.

Ono występuje wprawdzie częściej w ST (Oz 2, 20<sup>2</sup>; 4, 3; 7, 12; 1 Sm 17, 44; Ez 29, 5 itd.) w opisie historii stworzenia (Rdz 1, 26. 28. 30; 2, 19. 20; por. Rdz 6, 7; 7, 23; 9, 2. Ps 104, 12) stanowi jednak wyrażenie stereotypowe. Jakims odwołaniem się do Rdz 1, 11.12. 29 (por. 2,9): „drzewa owocowe”, ‘*ēs pēri*, może być Koh 2,5: ‘*ēs kolpēri*. Jest natomiast niepewne, czy używając często wyrażenia ‘*āsāh* i *ma’ase* (Koh 1, 9. 14 itd.) Kohelet ma na myśli jeden z głównych terminów historii stworzenia (‘*āsāh*). W każdym razie, Koh rzadko odnosi te słowa do Boga (3, 11; 7, 13; 8, 17), częściej natomiast określa nimi działania i czyny ludzkie i to prawie zawsze w tonie sarkastycznym (1, 14). Nie można więc wykluczyć, że Koh dla większego uwydatnienia marności czynów ludzkich, zestawia je z działaniem Bożym, wszystko ogarniającym, niezmiennym, trwającym na wieki (3, 14). Koh 12, 2a oddziela, podobnie jak Rdz 1, 3 światło od ciał niebieskich (słońce, księżyc i gwiazdy): *Zanim zaćmi się słońce i światło i księżyc i gwiazdy...* W obu przypadkach został użyty ten sam termin ‘*ôr* (u Koh z rodz. *hā’ôr*). Jest natomiast czystym przypuszczeniem, że zestawienie słowa ‘*ābad* z ziemią (uprawiać pole, uprawę) (w Koh 5, 8) *Pożytkiem dla kraju byłby... król dbały o uprawę ziemi*) jest nawiązaniem do Rdz 2, 15; 3, 23; 4, 2. 12. W tekstach z księgi Rdz ziemia bowiem jest określona *hā’adāmāh*, u Koh natomiast *sādeh*. Przy tym tekst Koh jest niejasny i różnie tłumaczony.

Ważniejsze niż zbieżności terminologiczne, które mogą być przypadkowe są podobieństwa rzeczowe. W tekście Koh 6, 10a: *To co jest, zostało już dawno nazwane i postanowiono, czym ma być człowiek* można widzieć aluzję do Rdz 1<sup>3</sup>, gdzie Bóg kolejno nazywa stwarzane przez siebie byty, a szczególnie widać tu nawiązanie do Rdz 2, 7 i 2, 19—20. 23, gdzie Bóg przez danie nazwy człowiekowi i zwierzętom od początku określił ich naturę<sup>4</sup>. Jeśli w 3, 19 Koh uważa, że Bóg dał jednakowy „oddech życia” (*rūah*) ludziom i zwierzętom (*rūah ‘ehād lakōl*), a w 12, 7 mówi o ludziach: *Duch powróci do Boga, który go dał* — to nie da się tu wykluczyć wpływu księgi Rdz. Mianowicie, w Rdz 2, 7 stwierdza się o człowieku, Bóg go ulepił jako proch z ziemi (‘*āfar min-hā’adāmāh*) i obdarzył tchnieniem życia (*niš<sup>e</sup>mat hajjīm*) wskutek czego stał się człowiek istotą żywą (*nefeš hajjāh*). W Rdz 2, 19 mówiąc o stworzeniu zwierząt autor używa podobnych słów; podobnie jak przy człowieku, ulepił je Bóg z ziemi (*min-hā’adāmāh*) i również każde zwierzę zostało nazwane *nefeš hajjāh*. Pozornie może się więc wydawać — i tak opis księgi Rdz rozumiał Koh — że księga ta chce podkreślić jednolitość tchnienia

<sup>2</sup> Sam opis idealnego rajskiego stanu pokoju, jaki kreśli ten prorok jest wyraźnym nawiązaniem do Rdz 1—2.

<sup>3</sup> E. Glasser, *Le procès du bonheur par Qohelet*, Paris 1970, s. 101, nota 3.

<sup>4</sup> A. Barucq, dz. cyt. s. 202.

życia we wszystkich stworzeniach. Gdy Bóg daje to tchnienie, zaczyna istnieć istota żywa, zabranie go przez Boga oznacza śmierć — oto myśl i Koh i Rdz.

Autor księgi Rdz nie chciał jednak postawić znaku równości między tchnieniem życia udzielonym ludziom i zwierzętom. Przede wszystkim dlatego, że opis wogóle nie mówi o udzieleniu zwierzętom tchnienia. Że takie tchnienie otrzymały one, wynika z faktu że zostały nazwane — podobnie jak ludzie — *nefeš hajjāh*. Następnie, z kontekstu wynika, że dech życia udzielony człowiekowi jest źródłem nie tylko życia fizycznego, ale również duchowego. Człowiek bowiem, mimo że jest prochem, jest zdolny do rozpoznania natury i natury pierwszej kobiety. Wynika to z Rdz 2, 20b. 23a: Adam stwierdza, że zwierzęta mu nie wystarczają, że wśród nich nie znalazł pomocy, która by mu odpowiadała. Dopiero na widok Ewy stwierdza: *Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała*. Przez nadanie nazwy zwierzętom człowiek potwierdza swoją władzę nad nimi (Rdz 2, 19). Ponadto człowiek jest przedstawiony jako ktoś wolny, kto sam decyduje o swoim losie, jak tego dowodzi historia upadku (Rdz 3). To wszystko świadczy o tym, że włany człowiekowi dech życia wywyższa go ponad wszelkie stworzenia ziemskie. Człowiek otrzymał takie życie, które go wyróżnia spośród wszystkich istot żywych stworzonych przez Boga. Dech życia, jaki człowiek otrzymał od Jahwe, jest źródłem osobowości człowieka. Stąd J. Scharbert<sup>5</sup> proponuje Rdz 2, 7 przetłumaczyć: *stał się człowiek osobą żywą*. Nie chodzi tu bowiem o tchnienie wspólne udzielone ludziom i zwierzętom, ale o tchnienie udzielone tylko ludziom. Należy też uwzględnić fakt, że Koh 3, 19 mówiąc o tchnieniu życia użył wyrażenia *rûah*, zaś Rdz 2, 7 używa terminu *nêšāmāh*<sup>6</sup>. Dla myśli hebrajskiej jest charakterystyczne, że nie ma większej różnicy w zasadniczym tonie między tymi słowami: *nêšāmāh* (tchnienie), *rûah* (duch), a także *nefeš* (tchnienie — „dusza”). Wszystkie trzy oznaczają przede wszystkim „tajemniczą siłę, która wchodzi i wychodzi w oddechu (tchnieniu) człowieka jako warunek jakiegokolwiek funkcji vitalnej”<sup>7</sup>. Tak właśnie opis księgi Rdz rozumiał Koh. Nie chciał on jednak absolutnie stawiać znaku równości między człowiekiem a zwierzęciem. Wie on bowiem, że człowiek został stworzony bezpośrednio przez Boga, podczas gdy o zwierzętach Rdz 1, 24 powie: *Potem rzekł Bóg: niechaj ziemia wyda istoty żywe różnego rodzaju, bydło, zwierzęta naziemne i dzikie zwierzęta według ich rodzajów*<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgart 1967<sup>2</sup>, s. 102.

<sup>6</sup> Por. T. C. Mitchell, *The OT Usage of Nesamah*, VT 11 (1961) 177—187.

<sup>7</sup> J. Schreiner, *Geistbegabung in der Gemeinde von Qumran*, *Biblische Zeitschrift*, NF, 9 (1965) 167 n.

<sup>8</sup> E. Glasser, dz. cyt., s. 72.

Podobną myśl o Bogu, który wszystkim istotom żywym daje życiodajne tchnienie jako konieczny warunek życia, przynoszą Ps 104, 29—30<sup>9</sup> (*gdy skryjesz swe oblicze, wpadają w niepokój, gdy im oddech (rûah) odbierasz, marnieją i powracają do swojego prochu. Stwarzasz je, gdy ślesz swego ducha (rûah) i odnawiasz oblicze ziemi*) i Jb 34, 14—15 (*Niech tylko Bóg i życie i tchnienie (rûah i n'ešāmāh) odbierze, a wszelkie ciało zaginie i człowiek w pył się obróci*). Myśl tę zapożyczyły te teksty — a przynajmniej Ps 104 — z opowiadania księgi Rdz o stworzeniu człowieka. Na pogląd Koh wyrażony w 3, 20b: *Wszystko powstało z prochu i wszystko do prochu znów wraca* i w 12, 7a: *Wróci się proch do ziemi tak jak nią był* — wywarł napewno wpływ pogląd Rdz o zniszczalności struktury fizycznej człowieka wyrażony w cytowanych już w poprzednim punkcie tekstach Rdz 2, 7a: *Wtedy to Jahwe Bóg ulepił człowieka proch z ziemi* i Rdz 2, 19 w którym mówi się, że Jahwe Bóg ulepił z gliny także wszystkie zwierzęta. Powyższe teksty księgi Rdz są dla Koh ilustracją prawdy, którą on drastycznie wyraził w 3, 18b—19a: *Bóg chce doświadczyć synów ludzkich, żeby wiedzieli, że sami przez się są tylko zwierzętami. Los bowiem synów ludzkich jest ten sam, co i los zwierząt... jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego...*

Szczególną zbieżność widać między Rdz 3, 19c: *bo prochem jesteś i do prochu wrócisz* i Koh 3, 20b (i 12, 7): *Wszystko powstało z prochu i wszystko do prochu znów wraca*. Zbieżność treściową potwierdza analogiczna terminologia: w obu wypadkach zestawione są słowa *šûb* i *'āfar*. Ponadto *'el-hā 'adāmāh* z Rdz 3, 19b ma swój dokładny odpowiednik w Koh 12, 7: *'al-hā'āres*.

Szczególnym przedmiotem refleksji stały się dla Koh słowa wyroku Bożego z Rdz 3. Koh 5, 14—16 mówiąc o znoju i marności pracy ludzkiej niemal parafrazuje tekst Rdz 3, 17—19, którego ideę przewodnią wyrażają wiersze 17b. 18a. 19a: *W trudzie będziesz się z niej żywił... cierni i oset będzie ci ona rodziła... w pocie oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie*. Słowa Koh 5, 16a: *Przez wszystkie jego dni będzie jadł w ciemności* — odpowiadają dokładnie frazie Rdz 3, 17c: *w trudzie będziesz z niej jadł przez wszystkie dni twojego życia*, przy czym słowa Koh należy rozumieć jako opis sytuacji, w której Boży wyrok już spełnia się tragicznie w życiu ludzkim. Powyższa analogia pomiędzy Koh i Rdz potwierdza pierwotność lekcji *ākal* w tekście Koh, którą niektórzy poprawiają za LXX na *'ēbel*<sup>10</sup>. Słowo to (*ākal*) w Rdz 3, 17—19 występuje 5 razy. Zawarty u Koh opis doli człowieczej: *(człowiek) tak odejdzie jak przyszedł* (Koh 5, 14. 15) — plastycznie oddaje to co wyraża Rdz 3, 19: *czło-*

<sup>9</sup> Zob. J. H. Eaton, *Psalms*, London 1967, s. 249—252.

<sup>10</sup> Por. Biblia Tysiąclecia (wyd. 2): *Wszystkie dni jego schodzą w ciemności i w smutku*.

wiek z prochu powstał i do prochu wróci. Podobieństwo podkreśla termin *šûb* = wrócić (Koh 5, 14), przejęty z pewnością przez Koh z Rdz 3, 19 oraz termin *‘ārôm* = nagi (Koh 5, 14; Rdz 3, 7; por. Rdz 3, 10—11). Właśnie nagość uświadamiając człowiekowi początek i koniec jego egzystencji, ukazuje skończoność jego bytu. Także występujący w Rdz 3, 17c (zob. 3, 14) zwrot: *wszystkie dni twojego życia* stanowi dla Koh wyrażenie typowe występujące u niego w takiej samej (9,9) lub podobnej formie (2,3; 5, 17. 19; 8, 15). Przede wszystkim jednak treść Bożego wyroku odpowiada dokładnie myśli Koheleeta. Wszelka ludzka praca jest znojem i trudem, pole na którym pracuje, przynosi mu ciernie i osty, w pocie czoła musi zdobywać chleb aż do chwili, gdy znów stanie się prochem — oto wspólna myśl i Rdz i Koh. Marność ludzkiej pracy w ujęciu Koh (2, 13; 3, 9; 5, 14—16) ukazuje się jako wypełnienie wyroku z Rdz 3<sup>11</sup>. Właściwie w opisie Rdz 3 brakuje tylko stwierdzenia Koh *wszystko jest marnością*. Słowo „marność” występuje tu zresztą, imię bowiem Abel, po hebrajsku *hebel* oznacza właśnie „marność”. Jest więc całkiem możliwe, że Koh przy swoim słowie *hebel* = marność myślał o tym człowieku, Ablu, którego samo imię wyrażało marność jego życia, głównie — jego przedwczesną śmierć<sup>12</sup>. Imię Abła wyrażające jego przeznaczenie na śmierć pokazuje, według Koh, bezsensowność wszelkiego trudu ludzkiego. Przykład Abła jest dla Koh ilustracją doli, jakiej podlega każdy człowiek.

Tekst Koh 3, 11 jest nawiązaniem do opisu stworzenia w Rdz 1. Gdy Koh w w. 11a mówi: *Uczył wszystko pięknie w swoim czasie* — odsyła nas do oceny stworzenia dokonywanej przez samego Boga w Rdz 1, 10. 12. 18. 21. 25, a szczególnie w 1, 31: *A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre*<sup>13</sup>. Gdy więc zaraz po nawiązaniu do stworzenia Koh mówi (3, 11a), że Bóg w sercach ludzkich zdeponował *‘ōlām* (= wieczność), chce on przez to przypomnieć to, co jest wypowiedziane w Rdz 1, 26a, mianowicie prawdę o stworzeniu człowieka na Boże podobieństwo, dzięki któremu człowiek stał się partnerem Bożym i królem stworzenia. Księga Rdz jednak, gdy mówi o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże (1,27), chce przez to wyrazić godność człowieka, jego wyższość nad światem stworzonym. Koh natomiast, gdy mówi (3, 11b), że Bóg w sercach ludzkich zdeponował *‘ōlām*, chce przez to podkreślić nie

<sup>11</sup> A. Barucq, dz. cyt., s. 202.

<sup>12</sup> S. Łach, *Księga Rodzaju*, Poznań 1962, s. 224.

<sup>13</sup> Tak H. W. Hertzberg, *Der Prediger*, Gütersloh 1963, s. 229—230; W. Zimmerli, *Das Buch des Predigers Salomo*, Göttingen 1967, s. 171—172. — Odrzuca to E. Glasser (dz. cyt., s. 63) dowodząc, że Koh nie myśli wcale o stworzeniu świata, lecz o interwencji Boga w życie ludzkie. Słowa „w swoim czasie” (Koh 3, 11a) odnoszą się według niego do Koh 3, 1—8.

wielkość, lecz małość człowieka. Mimo bowiem tego daru Bożego człowiek *nie pojmuje dzieł, jakich Bóg dokonuje od początku do końca* (3, 11b). Nie brak autorów, którzy w tym zdaniu widzą aluzję do rajskiego drzewa poznania dobra i zła (Rdz 2, 9c): spożywanie z tego drzewa znajomości faktycznie na nic się człowiekowi nie przydało.<sup>14</sup> Pomimo iż Bóg widział, że wszystko co stworzył jest bardzo dobre, pomimo *'ōlām* w człowieku, w zasadzie człowiek nic nie może i nic nie wie. W tym świetle staje się zrozumiały tekst Koh 1, 4: człowiek w opisie księgi Rdz stworzony został jako Pan ziemi i całego stworzenia, a tymczasem — stwierdza z sarkazmem Koh — *pokolenie (ludzi) przychodzi i pokolenie odchodzi, a ziemia trwa po wszystkie czasy* (Koh 1, 4). Pan stworzenia jest istotą mniej trwałą niż same stworzenia.

Księga Rdz 1, 14—19 mówiąc o stworzeniu ciał niebieskich, informuje o rolach, jakie mają one spełniać z nakazu Stwórcy: będą mianowicie służyć do określania czasu kultu czy różnych prac oraz do wyznaczania następstwa dni i nocy. Ten opis przyciągnął uwagę Koh i stał się dla niego podstawą do refleksji nad faktem, który wyraża on słowami: *Wszystko ma swój czas i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem* (3, 1).<sup>15</sup> Wychodząc z tego faktu Koh dochodzi do wniosku, że dla każdej ludzkiej czynności istnieje czas ustalony i określony, tylko w tym czasie może się ona dokonać i mieć powodzenie.<sup>16</sup> Poza tym momentem właściwym, z góry ustalonym, niemożliwe jest powodzenie żadnego czynu ludzkiego (Koh 3, 1—8).

Nie można udowodnić tezy, którą wysunął A. Barucq<sup>17</sup>, że myśl o świadomości trwania właściwej każdemu człowiekowi Kohelet (3, 11) zaczerpnął z opisu Rdz 1, 26—27 o stworzeniu człowieka na obraz Boży. Podobnie trudno udowodnić inną sugestią tego samego autora<sup>18</sup>, że gdy Koh mówi, iż pragnął doświadczyć mądrości i głupoty (1, 17; 2, 12), ma na myśli pierwszych ludzi, którzy chcieli zdobyć znajomość dobra i zła (Rdz 3, 6; por. 3, 22). Tak samo parki i ogrody, które założył sobie Koh (2, 4—5) spodziewając się znaleźć w nich szczęście mogą być jakąś reminiscencją ogrodu rajskiego (Rdz 2, 8—25)<sup>19</sup>, ale trudno to udowodnić. Tak samo, gdy Koh mówi o młodzieńcu ubogim, lecz mądrym, *drugim (po królu), który miał zająć jego miejsce* (4, 13—16), przypomina się wprawdzie natychmiast

<sup>14</sup> H. W. Hertzberg, dz. cyt., s. 230.

<sup>15</sup> Tak T. Barucq, dz. cyt., s. 202.

<sup>16</sup> Zob. E. Glasser, dz. cyt., s. 63; Zob. też P. Grelot, *De la mort a la vie eternelle*, Paris 1971, s. 116—118.

<sup>17</sup> Dz. cyt., s. 202.

<sup>18</sup> Dz. cyt., s. 202.

<sup>19</sup> A. Barucq, dz. cyt., s. 202

historia Józefa Egipskiego<sup>20</sup>, dokładniejsza jednak analiza Koh 4, 13—16 skłania do wniosku, że nie ma tu żadnej aluzji historycznej.<sup>21</sup>

Biorąc pod uwagę wszystkie zbieżności Koh z księgą Rdz widać, jak pozornie nieumotywowany „stwórca” w Koh 12, 1<sup>22</sup> (*bôrē* = ptc. od *bārā* = tworzyć, kształtować, stwarzać) jest całkowicie usprawiedliwiony. *Bārā* jest przecież najważniejszym terminem historii stworzenia, a w opisie starości u Koh 12, 1—8 nie brak aluzji do tej historii. Zakończenie tego opisu (12, 7) Koh zbudował z terminów zapożyczonych z księgi Rdz (2, 7; 3, 19, por. 6, 17). Aczkolwiek Bóg jest przez Koh określony jako Stwórca tylko jeden raz, to jednak autor stwierdza ponadto, że świat jest dziełem Boga, który uczynił wszystkie rzeczy (11,5; por. 3, 11), że to *co Bóg czyni na wieki będzie trwało* (3, 14), że Bóg wszystko uczynił piękne w swoim czasie (3, 11).

Reasumując należy stwierdzić, że pogląd Koh na życie ludzkie został przedstawiony na tle historii stworzenia. Wprawdzie K. Gallling ma co do tego wątpliwości<sup>23</sup>, i to z tej głównie racji, że Koh nie ma wyraźnego nawiązania do grzechu pierworodnego. Wydaje się jednak, że jest to milczenie zrozumiałe, Koh wykorzystuje bowiem Rdz 1—3 pod pewnym tylko, jemu potrzebnym aspektem. A ponadto, Koh mówiąc o marności i znoju pracy ludzkiej, być może myśli o grzechu, który stał się źródłem ciężaru pracy (Rdz 3, 17—19), jak to pokazuje wyrok Boży po grzechu (Rdz 3, 17—19). Koh wie bowiem z Rdz 3, że *Bóg uczynił ludzi prawymi* (Koh 7, 29a), jeśli więc wymienia on niesprawiedliwości, niegodziwości, uciski, zazdrości, „łzy uciśnionych” (4, 1. 3—4) — to widocznie uznaje, że człowiek sam skomplikował sobie swoją egzystencję.

Specyfika nastawienia teologicznego Koh jeszcze bardziej uwiadacza się, gdy się uwzględni, jak inaczej materiał historii stworzenia wykorzystują inne księgi biblijne, np. Syrach (16, 24—17, 17; por. 33, 7—15). Dla niego dzieło stworzenia jest przedmiotem najwyższego podziwu. Pan Bóg bowiem nie tylko powołał do bytu poszczególne rzeczy, ale je uporządkował na zawsze i określił dokładnie

<sup>20</sup> Za aluzją Koheleta do tej historii opowiadają się H. Duesberg, I. Franssen, *Les scribes inspirés*, Maredsous 1966, s. 564. 576, którzy z Koh czynią pisarza Tory.

<sup>21</sup> O. Loretz, *Kohelet und der Alte Orient*, Freiburg 1964, s. 71; W. Zimmerli, dz. cyt., s. 185; K. Gallling, *Kohelet-Studien*, ZAW, 50 (1932) 296.

<sup>22</sup> Za tą lekcją w Koh 12, 1 opowiadają się: Di Fonzo, *Ecclesiaste*, Torino — Roma 1967, s. 314; P. Sacchi, *Ecclesiaste*, Roma 1971, s. 215; O. Loretz, dz. cyt., s. 189; H. W. Hertzberg, dz. cyt., s. 230; W. Zimmerli, dz. cyt., s. 242; A. Barucq, dz. cyt., s. 181. — Odrzuca ją E. Glasser (dz. cyt., s. 164. 169), który w miejsce „Stwórca” czyta „szeol”: w dniach młodości nie należy zapominać o szeolu.

<sup>23</sup> K. Gallling, TrLZ 1933, s. 274. Podają za W. H. Hertzberg, dz. cyt., s. 230 nota 18.

ich zadania (16, 26—27). Wspaniały porządek uwidacznia się zwłaszcza w świecie ciał niebieskich (16, 27—28). Pan Bóg w szczególny sposób zajął się ziemią, bo na niej miał zamieszkać człowiek. Miłość i mądrość Boża postarała się o to, aby na ziemi w obfitości było wszystko, czego potrzebuje do życia człowiek (16, 29—30), który jest arcydziełem Boskiej mądrości i koroną wszystkich stworzeń. Podstawą jego godności jest to, że Bóg go stworzył na swój obraz. Dzięki tej godności człowiek może panować nad wszystkim, co się znajduje na ziemi (17, 1—11) i poznawać wielkość Bożych dzieł. Bóg dodatkowo wyróżnił człowieka zawierając z nim przymierze (17, 12—14). W opisie Syracha zatem wszystko — także stworzenie człowieka na ziemi i jego powrót do niej — zostało uznane za objaw i dowód wielkości Stwórcy. Takie ujęcie dzieła stworzenia, jakie zawiera księga Syracha, jest typowe dla Biblii. Jedynie Koh stanowi w tej tradycji wyłom. Po nim dopiero Św. Paweł powróci do „marności stworzenia” (Rz 8, 19—30) nawiązując wyraźnie do opisu Rdz 3.

Lublin

Ks. MARIAN FILIPIAK

Roman Pytel

#### IV GROTA QUMRAN

I. Qumrańska grotta IV odkryta w 1952 r. zawiera, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, główny księgozbiór gminy\*. W tej sztucznie wydrążonej grocie, służącej niegdyś prawdopodobnie jako cela pustelnika, odkryto ogółem około 15.000 mniejszych i większych fragmentów z tekstami zarówno biblijnymi, jak i niebiblijnymi.<sup>1</sup>

\* J. M. Allegro, *Qumran Cave IV* (158—186). Discoveries in the Judean Desert V, I. Oxford 1968.

<sup>1</sup> Materiały odkryte w grocie IV były tak obfite, że do ich opracowania i publikacji powołany został specjalny międzynarodowy i międzywyznaniowy zespół, w skład którego weszli: P. W. Skehan, F. M. Cross Jr, J. M. Allegro, J. Starcky, J. Strugnell, C. H. Hunzinger, J. T. Milik. Ogólną charakterystykę dokumentów odkrytych w tej grocie zawierają raporty wstępne uczonych, którym zostały powierzono do opracowania. Patrz F. M. Cross i inn. w RB 63 (1956) s. 56—57 i po ang. BA 19 (1956) s. 83—96; R. de Vaux, *Fouilles de Khirbet Qumran. Rapport préliminaire sur les 3<sup>e</sup>, 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> campagnes* w RB 63 (1956) s. 573—4. Co się tyczy materiałów niebiblijnych, patrz zwłaszcza Cross, BASOR 141 (1956) s. 10—12; Cross i Skehan w RB 63 (1956) s. 56—60; STV 4 (1957) s. 148—160. Wyczerpujący zestaw opublikowanych dotychczas materiałów podają również: *’Ensiklopediā Miqrā’it* (hasło: Megillōt), oraz *Biblisches Reallexikon* — Haaga.