

MAREK I. BARANIAK

MOTYW MIASTA W KSIĘDZE PIEŚNI NAD PIEŚNIAMI I JEGO TARGUMICZNA INTERPRETACJA

Księga Pieśni nad Pieśniami (Pnp)¹ mimo braku wyraźnej religijnej treści (m.in. ani razu nie wspomina Boga)² wchodzi w skład kanonu zarówno Biblii Hebrajskiej, jak i chrześcijańskiej. Zawdzięcza to głównie alegorycznej interpretacji zawartej w niej poezji miłosnej jako historii związku Izraela z Bogiem (w tradycji żydowskiej) albo Kościoła z Chrystusem (w tradycji chrześcijańskiej). Tradycja tej alegorycznej interpretacji, na początku ustnej, była inspiracją dla autorów późniejszych wersji targumicznych, midrasz y oraz komentarzy patrystycznych.

Zrozumienie i opisanie hermeneutyki tego tekstu oraz złożonego procesu jego targumizacji, począwszy od wersji biblijnej przez kolejno powstające interpretacje, wymaga bardzo szerokich i żmudnych studiów. Wiele opracowań wychodzi zwykle od analizy zawilego języka poezji hebrajskiej, następnie przechodzi przez krytykę form i redakcji tekstu, sięgając aż po metody psychoanalizy.

¹ Hebr. הַשִּׁירִים שִׁיר znana też jako Pieśń Salomona (łac. *Canticum Cantorum*) znajduje się w ostatniej części Tanach (Biblii Hebrajskiej) zwanej Ketubim (Pisma). Wchodzi w skład tzw. pięciu *megillot* (zwojów). Jest jedną z najkrótszych ksiąg BH i składa się jedynie ze 117 wierszy. Wg tradycji żydów aszkenazyjskich jest czytana w szabat, który wypada w okresie Paschy, natomiast wspólnota sefardyjska recytuje ją każdego piątku wieczorem.

² Wyjątkiem może być Pnp 8,6 z frazą שֶׁלֶהֲבַתִּיהָ אֵשׁ הַשֹּׁפֵי (BT „żar ognia, płomień Pański”), gdzie partykułą „jah” (element teoforyczny) wyraża najprawdopodobniej intensywność zjawiska (por. *BDB* 529: שֶׁלֶהֲבַת n.f. *płomień* (fig. sądu); שֶׁלֶהֲשֹׁתִיהָ אֵשׁ הַשֹּׁפֵי tzn. *płomień-Jahweh* = potężny płomień).

Temat miasta w Księdze Pieśni nad Pieśniami jest motywem marginalnym, pojawia się jedynie w tle liryki miłosnej. Należy jednak zauważyć, że zjawisko urbanizacji cechowało historyczne przemiany społeczności Izraela wyznaczające schyłek tradycji nomadycznej i powstanie monarchii. Następnie samo „miasto” – Jerozolima wraz z centralną świątynią – było kluczowym miejscem zarówno w wydarzeniach poprzedzających niewolę babilońską, jak i w Okresie Drugiej Świątyni. Wyraża to bezpośrednio epika izraelska oraz motywy pojawiające się w utworach poetyckich, niekoniecznie w postaci głównego wątku.

Postępujący wraz z rozwojem interpretacji proces kanonizacji tekstów Biblii nie tylko wydobywał i precyzował ich znaczenie, ale też nadawał im nową treść, zmieniając w ten sposób także ich funkcję społeczną. Dlatego studium nawet pobocznych wątków i tematów literackich zawartych w tekście biblijnym – a takim jest m.in. temat miasta w Pnp – może mieć istotne znaczenie w próbach rekonstrukcji jego genezy i historii interpretacji.

1. MIASTO W TEKŚCIE PIEŚNI NAD PIEŚNIAMI

W księdze zawierającej poematy opisujące miłość oblubieńca i oblubienicy (Salomona/Pasterza i Szulamitki) w formie dialogu komentowanego przez chór (córci jerozolimskie), słowo „miasto” (יְרוּשָׁלַיִם z przedimkiem określoności) pojawia się tylko trzy razy (Pnp 3,2.3; 5,7). Jego obraz jest tłem akcji przedstawionej w dwóch dość podobnych pod względem treści i formy poematach³: 3,1-5 (w pieśni II) i 5,2-8 (w pieśni IV), które są zaliczane do tzw. opisów marzeń sennych⁴. Stan marzeń sennych jest zasugerowany już na początku pierwszego fragmentu:

³ Księga Pnp nie wykazuje ustalonego jednoznacznie porządku, dlatego poświęcone temu tekstowi studia różnie go dzielą. Niektóre opracowania dostrzegają tu pięć pieśni, inne sześć scen lub siedem poematów (w skrajności wybiegając nawet do podziału na dwadzieścia trzy pieśni). Obecnie większość badaczy akceptuje podział utworu na prolog (1,1-4), pięć poematów (I 1,5-2,7; II 2,8-3,5; III 3,6-5,1; IV 5,2-6,3; V 6,4-8,4), dwa dodatki w postaci epilogu (8,5-7) i zakończenia (8,8-14). Por. Johnston H. Gordon, „The Enigmatic Genre and Structure of the Song of Songs, Part 2”, *Bibliotheca Sacra* 166/662 (April–June 2009), 163-80; tenże, „The Enigmatic Genre and Structure of the Song of Songs, Part 3”, *Bibliotheca Sacra* 166/663 (July–September 2009), 289-305.

⁴ Jedną z powstałych wcześniej w XIX w. hipotez interpretacyjnych Pieśni nad Pieśniami była tzw. hipoteza marzeń sennych (*dream theory*). Sugestia, jakoby spora część księgi była jedynie zapisem marzeń sennych, wydaje się zbyt daleko wybiegająca. Nie można jednak wykluczyć, że niektóre mniejsze jednostki poetyckie są jakimś odzwierciedleniem stanu snu. Por. J. Paul Tanner, „The Message of the Song of Songs”, *Bibliotheca Sacra* 154/613 (1997), 142-161.

^{BT} „Na łożu mym nocą szukałam umiłowanego mej duszy” (3,1)⁵, a w drugim dosłownie wyrażony: ^{BT} „Ja śpię, lecz serce me czuwa” (5,2).

Pnp 3,1-5

^{BT 1} Na łożu mym nocą szukałam umiłowanego mej duszy, szukałam go, lecz nie znalazłam.

² „Wstanę, po mieście chodzić będę, wśród ulic i placów, szukać będę ukochanego mej duszy”. Szukałam go, lecz nie znalazłam.

³ Spotkali mnie strażnicy, którzy obchodzą miasto. „Czyście widzieli miłego duszy mej?”

⁴ Zaledwie ich minęłam, znalazłam umiłowanego mej duszy, pochwyciłam go i nie puszczę, aż go wprowadzę do domu mej matki, do komnaty mej rodzicielki.

⁵ Zaklinam was, córki jerozolimskie, na gازه i na łanie pól: nie budźcie ze snu, nie rozbudzajcie ukochanej, póki nie zechce sama.

[Cylkow⁵ Zaklinam was, córki jerozolimskie, na sarny i łanie polne, o nie budźcie, nie rozbudzajcie miłości, póki nie zapragnie!]

Pnp 5,2-8

^{BT 2} Ja śpię, lecz serce me czuwa: Cicho! Oto miły mój puka! „Otwórz mi, siostrzo moja, przyjaciółko moja, gołąbko moja, ty moja nieskałana, bo pełna rosy ma głowa i kędziory me - kropli nocy”.

³ „Suknię z siebie zdjęłam, mam więc znów ją wkładać? Stopy umyłam, mam więc znów je brudzić?”

⁴ Ukochany mój przez otwór włożył rękę swą, a serce me zadrzało z jego powodu.

⁵ Wstałam, aby otworzyć miłemu memu, a z rąk mych kapala mirra, z palców mych mirra drogocenna - na uchwyty zasuw.

⁶ Otworzyłam ukochanemu memu, lecz ukochany mój już odszedł i znikł; życie mię odeszło, iż się oddalił. Szukałam go, lecz nie znalazłam, wołałam go, lecz nie odpowiedział.

⁷ Spotkali mnie strażnicy, którzy obchodzą miasto, zbili i poranili mnie, płaszcz mój zdarli ze mnie strażnicy murów.

⁸ Zaklinam was, córki jerozolimskie: jeśli umiłowanego mego znajdziecie, cóż mu oznajmiecie? Że chora jestem z miłości.

Już po pobieżnej lekturze można wskazać kilka głównych paralelnych cech w obu poematach. Rozpoczynają się od zdań przywołujących scenę snu poprzez charakterystyczne słownictwo: „łóże” (3,1), „śnie” (5,2). W obu utworach bohaterka wychodzi nocą na miasto w poszukiwaniu ukochanego (3,1; 5,6). Za każdym razem kobieta napotyka strażników miejskich (3,3; 5,7). Oba utwory kończą się zaklęciami kierowanymi do „córek jerozolimskich”. Z całą pewnością nie można uznać tych zbieżności za przypadek; co ciekawsze, obydwie utwory stanowią kłamrę obejmującą opis tzw. dnia zaślubin (3,6-5,1; pieśń III).

Motywym wprowadzającym i łączącym pierwszy tekst z poprzednią częścią księgi jest zapadający wieczór wspomniany w 2,17ab: ^{BT} „Nim wiatr wieczorny powieje i znikną cienie” (עַרְ שִׁפְוִי הַיּוֹם וְנָסוּ הַצֵּלִיִּים), który na nowo przy-

⁵ W artykule są użyte fragmenty polskich tłumaczeń Biblii Hebrajskiej w wersji Biblii Tysiąclecia, wyd. IV (BT) oraz Izaaka Cylkow (Cylkow).

pomina na początku utworu (3,1) słowo „nocami” (בַּלַּיְלוֹת). W poemacie 3,1-5 oblubienica mówi w pierwszej osobie, a oblubieniec występuje w trzeciej. Odróżnia to ten fragment od wcześniejszego tekstu przywołującego ich dialog. Teraz oblubieniec staje się odległym obiektem pragnień i tęsknot zakochanej kobiety, które znajdują ujście w gwałtownych wyznaniach (3,1) i postanowieniach (3,2a-c).

אֶקוּמָהּ נָא וְאֶסוּבְכָהּ בְּעִיר בְּשׁוּקִים וּבְרַחֲבוֹת אֶבְקֶשָׁה אֶת שְׂאֵהָהָּ נַפְשִׁי
בְּקִשְׁתִּי וְלֹא מִצְאָתִיו: BHS 3,2⁶

Cylkow „I tak wstanę i okrążę miasto, po rynkach i po ulicach chcę szukać tego, którego umiłowała dusza moja: szukałam go, ale go nie znalazła”.

Bezowocność podjętych przez kobietę wysiłków wyraża spotkanie ze strażnikami:

מִצְאוּנִי הַשְּׂמָרִים הַסְּבָבִים בְּעִיר אֶת שְׂאֵהָהָּ נַפְשִׁי רְאִיתֶם: BHS 3,3⁷

Cylkow „Napotkali mnie stróże, krążący po mieście: Tego, którego umiłowała dusza moja, czyście go widzieli?”

Podobną aktywność oblubienicy opisuje drugi poemat 5,2-8. Wcześniej pełna namiętności kobieta wychodzi nocą z domu, by szukać ukochanego i w końcu spotyka się z nim. Tym razem zachowuje się jak nieśmiała dziewczyna, zbyt długo zastanawia się, czy otworzyć drzwi, i dlatego zaprzepaszcza okazję spotkania z umiłowanym. Zrozpaczona wychodzi z domu i zaczyna go szukać na ulicach miasta – podobnie jak bohaterka pierwszego utworu. Jednak teraz napotkana straż traktuje ją zupełnie inaczej. Wzięta za uliczną prostytutkę kobieta zostaje pobita i odarta z części okrycia.

מִצְאוּנִי הַשְּׂמָרִים הַסְּבָבִים בְּעִיר הַכּוֹנֵי פִּצְעוּנִי נִשְׂאוּ אֶת־רִדְדֵי מַעְלִי
שְׂמֵרֵי הַחֲמוֹת: BHS 5,7⁸

Cylkow „Napotkali mnie stróże krążący po mieście: bili mnie, zranili: zabrali mi szal mój stróże murów”.

⁶ אֶקוּמָהּ נָא וְאֶסוּבְכָהּ אֶבְקֶשָׁה – trzy czasowniki w formie *cohortativum* 1c.s. poprzedzają część zdania będącego powtórzeniem 3,1bc. Autor wyraża za ich pomocą stanowczość postanowień kobiety. Należy zauważyć, że partykuła נָא (*cohortative of resolve* JM 114d) znajduje się pomiędzy pierwszymi dwiema formami, wyznaczając jakby zakończenie fazy snu z 3,1 i związanego z nim bezskutecznego poszukiwania „umiłowanego mojej duszy”.

⁷ הַשְּׂמָרִים Qal. ptc. m.pl. (BDB, 1036: I. שָׁמַר vb. *keep, watch, preserve*) straż (miasta). Według niektórych badaczy słowo to miałyby wskazywać na późny okres kompozycji księgi i odwoływać się do mitologicznej historii. Jednak należy zauważyć, że w czasach Salomona byli wyznaczani strażnicy bram i zwykli strażnicy miasta oraz pałacu królewskiego (por. 3,6-11).

⁸ Słowo רִידָד jest różnie interpretowane (BDB, 921: n. m. *wide wrapper, or large veil (in list of women's finery)*), Cylkow mówi o szerokim cienkim pledzie, szalu (por. Iz 3,23).

Na końcu zrozpaczona prosi „córki jerozolimskie”, by powiedziały jej ukochanemu o wielkości jej uczucia do niego.

Interpretacja przedstawionego zachowania kobiety nastęcza egzegetom wiele trudności – próbowano znaleźć jego wyjaśnienie, odwołując się do alegorii, mitu lub psychologii głębi. Warto też zauważyć, że podobny literacki motyw kochanka czekającego przed drzwiami pojawia się już w staroegipskiej pieśni miłosnej z papirusu *Chester Beatty*⁹. Oczywiście nie można zanegować faktu, że obydwa fragmenty zawierają liryczny opis relacji między mężczyzną a kobietą, wyrażający się w zmiennych emocjach i nastrojach, przychodzeniu i odchodzeniu, szukaniu i odnajdywaniu itd.

2. POEZJA A RZECZYWISTOŚĆ

Szukając w poezji odbicia świata realnego czy też opisu marzeń sennych, należy pamiętać, że tworzy ona wyrażoną środkami literackimi własną rzeczywistość, która rządzi się swoimi prawami. Już od dawna komentatorzy zastanawiają się, czy aktywność kobiety opisaną w pierwszym i drugim utworze należy rozumieć jako sen czy jako przeżycie na jawie. Zwraça się uwagę, że błąkanie się kobiety nocą po mieście, szukanie i sprowadzanie ukochanego do domu matki było niemożliwe w kontekście starożytnych surowych obyczajów¹⁰. Wnioskowano zatem, że zarówno we fragmencie 3,1-5, jak i w 5,2-8 może chodzić jedynie o senną fantazję. Jednak należy pamiętać, że bardziej surowe społeczne obyczaje względem kobiet zostały wprowadzone najprawdopodobniej dopiero w początkach judaizmu (reformy Ezdrasza i Nehemiasza), wcześniej kobiety mogły mieć więcej swobody. Jako przykład można wskazać historię Rut, która sama nocą idzie na pole Booz (Rut 3).¹¹ Niezależnie od kontekstu historycznego, zarówno w pierwszym, jak

⁹ Por. A.H. Gardiner, *The Library of A. Chester Beatty, The Chester Beatty Papyri, No. 1*, London 1931, tabl. XVIIIA, 6n; por. „The Mehy Poem In P. Chester Beatty I”, za <http://www.egyptology.com/extreme/mehy/> (30.03.2011).

¹⁰ Syr 42,11 stwierdza, że niezamężną córkę należy trzymać z daleka nie tylko od ulicy, lecz także od okna. Por. 2 Mch 3,19.

¹¹ Doświadczona ciężko przez los Noemi zachęca Rut, żonę zmarłego syna, by udała się nocą na klepisko, gdzie strzegł zboża Booz, by w ten sposób upomnieć się o należne jej przywileje wynikające z prawa lewiratu. Poza tym także w opowiadaniach o patriarchach, Mojżesz czy sędziach można przeczytać o kobietach spotykających mężczyzn przy studni (Rdz 24,11n; 29,10n; Wj 2,16; 1 Sm 9,11), a kwestię tzw. dobrowolnego gwałtu rozstrzyga Pwt 22,25n.

i w drugim poemacie, najprawdopodobniej nie chodzi o rzeczywisty obraz zdarzenia – notabene nierealny jest sam fakt, że kobieta sama śpi w pokoju z drzwiami wychodzącymi na ulicę.

W interpretacji wspomnianych tekstów pomocnym może się okazać fragment z ostatniej pieśni (8,1n; pieśń V) kontynuujący wątek pragnienia spotkania z oblubieńcem. Jego życzeniowo-warunkowa forma sugeruje, że poprzednie utwory zawierały jedynie poetyckie zobrazowanie tęsknot oblubienicy, a nie opis jej faktycznego zachowania.

Pnp 8,1^{BT}: „O gdybyś był moim bratem, który ssał pierś mojej matki, spotkawszy na ulicy, ucałowałabym cię, i nikt by mną nie mógł pogardzić”.

W dalszym ciągu nie zmienia to faktu, że sytuacja opisana w pierwszym i drugim utworze była jednak trudna albo w ogóle niemożliwa do zaakceptowania w ówczesnym społeczeństwie. Dlatego bohaterka chciałaby mieć ze swoim ukochanym równie „bezproblemowy” kontakt jak z rodzonym bratem (szukać go na ulicy, witać pocałunkiem, prowadzić do domu matki), bez obawy napiętnowania ze strony społeczeństwa¹².

W starożytnej literaturze mądrościowej kobieta, która opuszcza dom, by szukać nocami kochanków na ulicach i placach – „a gdy takiego napotka całuje go i prowadzi do domu” (Prz 7,11n) – stawiana jest jako negatywny przykład postępowania. Łamiąc uświęcony porządek społeczny, mogła także swym postępowaniem sprowadzać na wszystkich nieszczęście. Dlatego poddane presji społecznej kobiety, zamężne i niezamężne, niemal instynktownie musiały unikać tak ryzykownych zachowań.

Analizowane utwory, w przeciwieństwie do historii Rut, nie przedstawiają uzasadnienia tak dziwnego i ryzykownego zachowania kobiety. Dlaczego ukochany miałby w nocy krążyć po ulicach? Poza tym jego opis podany strażnikom: „którego kocha moja dusza” (אֵת שְׂאֵהָ בְּהָ נַפְשִׁי) (3,7) nie dostarcza żadnych użytecznych informacji. Jednak prawdopodobnie w tym powtórzonym czterokrotnie zdaniu (1b, 2c, 3c, 4b) tkwi właściwy klucz do zrozumienia wspomnianego zachowania – fantazji kobiety. Pojawia się ono już na początku księgi (1,7) i jako refren towarzyszy dalszym opisom tęsknot oblubienicy za oblubieńcem. Hebrajskie słowo *nepeš* (נֶפֶשׁ), tłumaczone zwykle jako „dusza”¹³, w kontekście pierwotnego znaczenia

¹² W ludowej poezji arabskiej z terenów Palestyny tylko mężczyzna szuka nocą swej ukochanej. Taka aktywność ze strony kobiety jest niedopuszczalna nawet w obrazie poetyckim. Por. G.H. Dalman, *Palästinischer Diwan*, Leipzig 1901, 76, n. 36.

¹³ Por. נֶפֶשׁ „dusza, istota żywa, życie” (por. BDB, 659: „n.f. soul, living being, life, self, person, desire, appetite, emotion, and passion”).

(„gardziel, krtań”)¹⁴ wskazuje nie na transcendentną duchową naturę człowieka, ale bardziej na sferę witalną pełną potrzeb i pragnień oraz tęsknot i namiętności. Być może w ten sposób autor chciał wyrazić holistyczny charakter imperatywu miłości pomiędzy kobietą i mężczyzną¹⁵.

Jak zauważyliśmy, w przeciwieństwie do nieśmiałej dziewczyny z początku Pnp (1,7-8), bohaterka dalszych poematów zachowuje się jak przedstawiona w literaturze mądrościowej „cudzołożnica”:

Prz 7,8-20^{BT}: ⁸ „Przechodził ulicą obok narożnika, na drogę do domu jej wstąpił, ⁹ o zmroku, o późnej godzinie, pod osłoną nocnych ciemności. ¹⁰ Oto kobieta wychodzi naprzeciw - strój nierządniczy, a zamiar ukryty, ¹¹ wzburzona, nieopanowana, nie ustoi w domu jej noga: ¹² to na ulicy, to na placu, na każdym rogu czatuje. ¹³ Chwyła go i obejmuje, z bezczelną miną doń rzekła: ¹⁴ »Miałam złożyć ofiarę biesiadną, dziś dopełniłam swych ślubów, ¹⁵ wysłałam tobie naprzeciw, zaczęłam cię szukać, znalazłam. ¹⁶ Kilimem swe łożo wysłałam, kobiercem wzorzystym z Egiptu, ¹⁷ swą pościel mirrą skropiłam, aloesem i cynamonem. ¹⁸ Chodź, pijmy rozkosz do rana, miłością się cieszymy, ¹⁹ bo mąż poza domem przebywa, udał się w drogę daleką: ²⁰ wór pieniędzy zabrał ze sobą, ma wrócić na pełnię księżyca».

Ogarnięta namiętnością, podobnie jak strażnicy przestępców (3,3a; 5,7; Iz 21,11; 62,6; Ps 127,1; Ne 4,3), wypatruje ukochanego z niewielkim prawdopodobieństwem spotkania. Jednak usprawiedliwienia jej „nieprzyzwoitego” zachowania nie dostarcza też spotkanie ze strażą. Według średnio-asyryjskiego kodeksu praw z XI wieku p.n.e. nawet w ciągu dnia kobietom wolno było wychodzić na ulice jedynie w określonych warunkach, np. żony i córki musiały być zawoalowane, zaś niewolnice i nierządnicze nie mogły być zasłonięte¹⁶. Kobiety błakające się nocą po ulicach niewątpliwie musiały stawać się przedmiotem dociekań i podejrzeń; tym bardziej nie mogły oczekiwać pozytywnej reakcji ze strony strażników. Jednak w utworze pierwszym dziewczyna zachowuje się jak partner straży, jakby pytała, czy nic nie zakłóciło ich służby. Być może autor chciał w ten sposób narzucić słuchaczowi pozytywną ocenę zachowania dziewczyny, tłumacząc je imperatywem miłości, który wymaga wypełnienia, podobnie jak obowiązki nałożone na strażę. Napięcie pomiędzy normami społecznymi, wyrażonymi w prawnych nakazach egzekwowanych przez strażę, a prawem miłości łamiącym ten ludzki porządek ma charakter gry, która w pierwszym utworze kończy się szczęśliwie (w przeciwieństwie do 5,2-8). Prawo miłości, któremu poddała się kobieta, zwycięża, a strażę wydają się je respektować.

¹⁴ Por. R. Ngun, „Theological Implications of the Concept of Nephesh in the Pentateuch”, *Stulos* 7 (1999), 14.

¹⁵ Por. M. Deckers, „The Structure of the Song of Songs and the Centrality of *nēpēs* (6:12)”, w: *A Feminist Companion to the Song of Songs*, red. A. Brenner, Sheffield 1993.

¹⁶ Por. R. Borger, *Rechts und Wirtschaftsurkunden*, w: *TUAT I*, 87, n. 40.

Odnaleziony oblubieniec nie zostaje wtrącony do więzienia, lecz zabrany do domu matki oblubienicy – tam, gdzie w nocy z utęsknieniem wyczekiwała go na swoim łożu. Postać zakochanej kobiety, która przyjmuje też rolę matki w stosunku do ukochanego, przypomina boginię Hathor¹⁷, występującą często w egipskiej poezji miłosnej jako opiekunka miłości.

Inaczej rozwija się sytuacja w drugim poemacie Pnp 5,2-8. O ile wcześniej oblubienica bez zagrożenia mogła pytać straż o swojego umiłowanego, o tyle teraz scena jej spotkania ze strażą staje się bardziej realistyczna. Błąkająca się nocą po mieście kobieta jest traktowana jak cudzołożnica (por. Prz 7,11) albo nierządnica. Być może w ten sposób autor przestrzega przed opieszałością w odpowiedzi na wezwanie miłości – oblubienica nie otworzyła drzwi oblubieńcowi, dlatego też teraz, wystawiona na niebezpieczeństwa, musi się błąkać nocą po ulicach miasta. Wyrażenie „strażnicy murów” (שַׁמְרֵי הַחֲמוֹת) odnosi się najprawdopodobniej ogólnie do straży miasta, podobnie jak „mury” określają *pars pro toto* całe miasto.

Wspomniany średnio-asyryjski kodeks prawa mówi, że nierządnica nie ma prawa się zasłaniać, jej głowa ma być odkryta. Każdy, kto by zobaczył nierządnicę zakrytą, ma ją schwytać i ze świadkami doprowadzić do bram pałacu. Wprawdzie nie wolno zabrać jej ozdób (biżuterii), lecz zatrzymujący ją ma prawo do jej ubrania. Dodatkowo ma być ukarana pięćdziesięcioma uderzeniami kijem, a na jej głowę ma być wylana smoła¹⁸. Podobny rygorizm mógł się także rozwinąć w Izraelu pod wpływem dominacji asyryjskiej. Nawet jeśli zwyczaje byłyby w Judzie mniej brutalne niż w Asyrii, to szorstkie potraktowanie kobiety, jak i fakt zabrania jej części okrycia, wydają się w tym kontekście całkowicie zrozumiałe¹⁹.

3. TAJEMNICZE „TO MIASTO”

Słowo „miasto” według wokalizacji masoreckiej (בְּעִיר) w połączeniu z przyimkiem (ב) pojawia się w tekście hebr. Pnp w stanie określonym. Być może związany z tym słowem przedimek określoności wskazuje nie tyle samą jego określoność,

¹⁷ Por. A. Niwiński, *Mity i symbole starożytnego Egiptu*, Warszawa 2001.

¹⁸ Por. Borger, *Rechts und Wirtschaftsurkunden*, 87.

¹⁹ Por. Iz 3,17-23. Wyobrażenia o tym, jak mógł wyglądać wspomniany element ubrania, który zabrano kobiecie (רִירָה – *pled, szal*), dostarcza płaskorzeźba z pałacu Senacheryba przedstawiająca rodzinę uchodźców judzkich z Lakisz. Por. http://www.tau.ac.il/humanities/archaeology/projects/proj_past_lachish.html (30.03.2011).

co funkcję nazwy własnej²⁰. O jakie zatem miasto chodzi w 3,2.3 i 5,7? Czy „(to) miasto” *בְּעִיר הָעִיר* w tekście występuje z przyimkiem) ma charakter nazwy własnej i odnosi się do Jerozolimy? Poniekąd sugeruje to najbliższy kontekst utworów, dlatego też adresatami słów oblubienicy są „córki jerozolimskie” (być może scena rozgrywa się za murami haremu Salomona).

Należy zauważyć, że już samo znaczenie, jak i pochodzenie słowa „miasto” (*עִיר*) są niejasne. Słowo to dosyć często pojawia się w tekstach proroków przedwygnaniowych i wygnaniowych (w l. poj. Iz x30, Jr x79, Ez x43), jest też charakterystyczne dla dzieła historii deuteronomistycznej (Joz x70; Sdz x49; 1-2 Sm x69; 1-2 Krl x89), głównie w tekstach związanych z tradycją judzką²¹. Nie występuje ono natomiast w złożeniach nazw innych miejscowości, a jedynie sporadycznie w określeniach opisujących ich specyfikę.

Nie bez znaczenia musi być także fakt, że słowo to pojawia się tylko w dokumentach epigraficznych hebrajskich pochodzących z południa²².

1) *Kuntillet 'Ajrūd [Horvat Teiman]*²³ – KAjr 5-8 (XI/VIII wiek p.n.e). Są to fragmenty dzbanów z inskrypcją: *לְשֵׁרָר (należący) do zarządcy miasta* (por. „zarządca miasta” *שֵׁרֵר הָעִיר* Joz 9,30; 1 Krl 22,26; itd.).

2) *Arad*²⁴ – Arad 24.rev.6 (VII wiek p.n.e.). Zawiera polecenie wysłania wojskowego kontyngentu do niejakiego Elisza, syna Jeremiasza z Ramat-negeb, by uprzedzić spodziewany atak Edomitów.

²⁰ Przedimek określoności może nadać rzeczownikowi pospolitemu znaczenie nazwy własnej. Chociaż zwykle imiona własne określające konkretne osoby czy obiekty nie przyjmują partykuły rodzajnika, to odwrotnie niektóre rzeczowniki będące nazwami pospolitymi mogą przyjmować przedimek w fazie przechodzenia do funkcji nazwy własnej. Por. P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome 1993, 505.

²¹ Por. A.H. Hulst, „ir”, w: *TLOT II*, 880-883.

²² Por. *Hebrew Inscriptions. Texts from the Biblical Period of the Monarchy with Concordance*, red. F.W. Dobbs-Allsopp, London 2005.

²³ Kuntillet 'Ajrūd (Horvat Teiman) znajduje się na północno-zachodnim Synaju, na końcu Wadi Quraiya (64 km na południe od Kadesz Barnea). W okresie opadów wiele płytkich studni u podnóża wzgórza umożliwiało magazynowanie wody w tym pustynnym środowisku, dlatego też już w czasach starożytnych było ono ważnym miejscem postoju karawan leżącym przy skrzyżowaniu ważnych traktów komunikacyjnych (Gaza-Eliat i Raphia-Gaza).

²⁴ Arad (Tel Arad znane też jako: Tell 'Arad, Arad Rabbah, Iarda, Samra?) leży na granicy pomiędzy Pustynią Judzką a Negewem, w odległości 25 km na zachód od Morza Martwego i 45 km na wschód od Beer Szewy.

Jako miasto jest wymieniane w Biblii przy południowej granicy Kanaanu. Przybywające około XII w. p.n.e. plemiona Izraelskie zniszczyły ten rejon i nazwano go Chorma „poświęcenie (wydanie) na zagładę”.

Lb 21: ^{BT} „¹ Król Aradu, Kananejczyk, mieszkający w Negebie, dowiedział się, że Izraelci nadciągają drogą od Atarim. Napałł na Izraela i wziął trochę ludzi do niewoli. ² Wtedy Izraelci złożyli następujący ślub Panu, mówiąc: „Jeśli dasz ten lud w nasze ręce, kłątwą obłożymy ich miasta”. ³ I wysłuchał Pan głosu Izraela i wydał w ich ręce Kananejczyków. Izraelci obłożyli kłątwą ich oraz ich miasta. Stąd

bn yrmy l(6)/hw brmt ngh.pn.yrqrh 't hl(7) 'yr.dbr.wdbr hmlk 'tkml//
...syn Jeremiasza w Ramat-negeb, aby nic nie zdarzyło się miastu. A słowo króla z tobq...

3) **Lakisz**²⁵ – Lach 4 (Ostrakon) *obverse* 7 (początek VI wieku p.n.e.). Ostrakon ten zawiera list dowódcy placówki, prawdopodobnie z Maresha, ok. 6,5 km na północny wschód od Lakisz.

l(6) / ...wsmkybw lqhb.šm 'ybw w(7)/y'lw b'yrb...
Odnosnie Semachiah, Szemaiah wziął go i posłał do miasta. ...

4) **Khirbet Beit Lei**²⁶ – BLei 5.2 (prawdopodobnie początek VI wieku p.n.e., ale też według niektórych badaczy VIII–VII wiek p.n.e.). W starożytnej wielokomorowej grocie pochówkowej w pobliżu Lachisz natrafiono poza szkieletami na kilka rysunków i inskrypcji na ścianach zawierających błagania o zbawienie Judy i Jerozolimy. Możliwe jest, że grobowiec ten był powtórnie wykorzystany przez grupę lewitów szukających schronienia przed wojskami babilońskimi. Wzmianka o Jerozolimie jest najstarszą zachowaną w języku i piśmie hebrajskim. Tekst zachował się w bardzo złym stanie, stąd też jest różnie interpretowany: jako wyrocznia prorocka lub hymn uwielbienia JHWH²⁷.

miejsowość ta otrzymała nazwę Chorma”. Jednak wówczas Izraelici nie osiedlili tam się od razu. Później król Aradu jest wymieniony wśród 31 królów pokonanych podczas kampanii przeprowadzonej przez Jozuego (Joz 12,14). Na pustkowiu leżącym na południe od Aradu osiedlili się później Kenici. Sdz 1,16: ^{BT} „Synowie Kenity, teścia Mojżesza, wyruszyli z synami Judy z Miasta Palm i udali się na pustynię judzką, leżącą w Negebie koło Arad, i tam zamieszkali z ludem”. Według Biblii na terenach północnego Negewu zamieszkało pokolenie Judy, natomiast na południu – pokolenie Symeona. Prawdopodobnie jednak biblijne kananejskie Arad nie odpowiada dokładnie lokalizacji Tel Arad, ponieważ to ostatnie nie było zamieszkane w czasach Wyjścia. Według Aharoniego kananejskie Arad to „Arad domu Yerohama” z listy Szeszonka (Nos. 107-112) wspomnianego obok „Wielkiego Arad”.

²⁵ Lakisz (współczesne Tell ed-Duweir) to starożytne miasto kananejskie leżące na równinie Szefeli, 40 km na zachód od Jerozolimy. Wzmiankowane jest w korespondencji z Amarny jako *Lakiša*. Mieli je zdobyć Izraelici pod wodzą Jozuego (Księga Jozuego). Odbudował je syn Salomona, Roboam, i uczynił z niego twierdzę w celu obrony przed najazdami Filistynów i Egipcjan. Po Jerozolimie było ono drugim najważniejszym miastem królestwa Judy. Oblęgał i zdobył je król Senacheryb w 701 r. p.n.e. (co przedstawia jeden z reliefów w pałacu w Niniwie). W okresie podbojów Nabuchodonozora II (597–587 p.n.e.) miasto to zostało ostatecznie zdobyte i spalone przez Babilończyków w 586 r. p.n.e. Por. S. Gądecki, *Archeologia biblijna, t. I*, Gniezno 1994.

²⁶ Khirbet Beit Lei znajduje się 8 km na wschód od Lachisz. Podczas budowy drogi w 1961 r. natrafiono na wielokomorową groty pochówkową wykutą w wapiennej skale. Znalezione inskrypcje nie mają bezpośredniego związku ze złożonymi ciałami, najprawdopodobniej pozostawili je późniejsi goście szukający schronienia przed zawieruchą wojenną (VII–VI w. p.n.e.). Por. *Hebrew Inscriptions. Texts from the Biblical Period of the Monarchy with Concordance*, red. F.W. Dobbs-Allsopp, London 2005, 127-130.

²⁷ Większość badaczy uważa za bardziej wiarygodną transkrypcję z opracowania F.M. Cross, „The Cave Inscription from Khirbet Beit Lei”, w: *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century: Essays in Honor of Nelson Glueck*, red. J. Sanders, New York 1970, 299-302.

(1)/ [’ny].yḇwḇ[.] ’lḃyḃḃ. ’rs[ḃ/(2)/ ’ry.yḃḃḃ wḡ’lty.yršlm
[Ja jestem] JHWH twój Bóg. Ulituję się nad miastami Judy, wybawię Jerozolimę.

Ciekawe jest to, że wyrażenie ’ry.yḃḃḃ i yršlm (miasta Judy, ... Jerozolima), jest rozpowszechnione też w poezji biblijnej przedwygnaniowej i wygnaniowej (Jr 4,16; 7,17 itd. x12; Deutero-Izajasz Iz 40,9; 44,26).

Inskrypcja z Kuntillet ‘Ajrūd wspomina urzędnika królewskiego „miasta” (nie jest pewne, czy z Jerozolimy). W późniejszych dokumentach z Arad i Laksiz rzeczownik ḃḡr z przedimkiem określoności prawdopodobnie odnosi się do Jerozolimy, pełniąc funkcję nazwy własnej²⁸. W przypadku inskrypcji w **Khirbet Beit Lei** forma *status constructus* l.mn. ḡr ma funkcję wyjaśniającą²⁹ w powiązaniu ze słowem Juda („miasta Judy” są w apozycji do Jerozolimy – Miasta?).

4. MIASTO

W języku hebrajskim słowo ḡr (podobnie jak w fenickim i ugaryckim ḡr), tłumaczone jest zwykle jako „miasto” na określenie miejsca stałego osadnictwa. Termin ten nie wskazuje ani na wielkość zamieszkałego obszaru, ani na liczbę jego mieszkańców, zatem może się odnosić zarówno do małej osady, jak i sporego ufortyfikowanego ośrodka miejskiego. Zawsze jednak wiązany jest on z osiadłą społecznością, która wykształciła różne warstwy społeczne, mogącą wytworzyć nadwyżkę żywności zaspokajającą potrzeby grup niezaangażowanych bezpośrednio w agrokulturze. Pociąga to za sobą zorganizowaną hierarchicznie aktywność administracyjną, militarną i religijną jego mieszkańców, która wyraża się także w architekturze. Z tego powodu przyjęło się uznawać za pierwsze przejawy osadnictwa miejskiego pojawienie się elementów budownictwa komunalnego, takich jak: świątynia, pałac, fortyfikacje, targowisko itd.³⁰ Podążając za tym, przypisano słowu ḡr konotacje wskazujące na jakąś formę fortyfikacji³¹ (np. w staropółdniowoarabskim ḡr oznacza forteczę³²), chociaż nie zawsze znajdują je uzasadnienie w tekście Biblii i w wykopaliskach.

²⁸ Por. P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome 1993, 505.

²⁹ Tzw. *explicative genitive*. Por. *Gesenius' Hebrew Grammar*, red. E. Kautzsch, Oxford 1993, §128m.

³⁰ Por. H. Reviv, Sh. Gibson, „City”, w: *EncJud IV*, 738-739.

³¹ Por. Hulst, „ḡr”, 880.

³² Nb. W staropółdniowoarabskim ḡr oznacza „twierdzę” por. K. Conti Rossini, *Chrestomalia arabica meridionalis epigraphica*, Rome 1931, 213 a.

5. MIASTA HEBRAJCZYKÓW

Hebrajskie słowo *‘ir* jest odnoszone przez niektórych badaczy do akadyjskiego *ālu*³³, etymologicznie związanego z hebr. *’ōhl* „namiot”, zatem termin ten miałby odnosić się pierwotnie do mniej lub bardziej stałego „miasta namiotów” (por. 1 Sm 15,5 „miasto Amaleka”; 30,9 „miasto Kenitów”)³⁴. Uwzględnienie danych archeologicznych w połączeniu z tekstem Biblii pokazuje, że wraz z pojawieniem się Izraela w Kanaanie zanikają struktury wcześniejszych miast-państw na obszarach zaludnianych przez niego. Dotyczy to głównie pasma wyżyny centralnej, z wyłączeniem silnych miejskich enklaw kananejskich. Pierwsze osady Hebrajczyków były dość prymitywne; w rzeczywistości proces urbanizacji rozpoczął się wśród plemion izraelskich dopiero w okresie monarchii od X wieku p.n.e. Pierwsze osiedla izraelskie różniły się od kananejskich nie tylko polityczną strukturą, ale też przyłączanym do nich znacznie większym obszarem. W początkowej fazie kolonizacji izraelskiej stałe osady – miasta – były ważnym elementem w plemiennej organizacji i całkowicie podlegały rządowi starszyzny. W końcowym etapie urbanizacji, wraz z powstaniem monarchii izraelskiej, miasto zostało związane z centralną władzą polityczną i administracją. Z czasem, gdy obszary plemienne straciły już swe polityczne znaczenie, miasta strzegły więzi ze scentralizowaną narodową monarchią, związaną z głównym miastem – stolicą.

6. STRUKTURA³⁵

Ani wykopaliska, ani zachowane dokumenty epigraficzne nie dostarczają wyczerpującej odpowiedzi na pytanie o strukturę miast starożytnej Syrii i Palestyny. Z pewnością między miastami istniały różnice wywołane choćby topografią miejsca lub ich funkcją; notabene wiele miast powstało z ustanowienia władcy, a nie w wyniku stopniowego procesu historycznego rozwoju. Na podstawie zachowanych stanowisk archeologicznych można stwierdzić, że

³³ Por. *AHw* 39a.

³⁴ Por. Hulst, „‘ir”, 880-883.

³⁵ Y. Shiloh, „Elements in the Development of Town Planning in the Israelite City”, *IEJ* 28 (1978), 36-51; *The Architecture of Ancient Israel: From the Prehistoric to the Persian Periods*, red. A. Kempinski, R. Reich, Jerusalem 1992.

miasta obejmowały z reguły wydzielony obszar. Ośrodki posiadające około 8 ha powierzchni są uważane za duże; mogło je zamieszkiwać ponad 3 tys. osób. Miasta o średniej wielkości miały od kilkuset do 2 tys. mieszkańców. Tylko nieliczne, głównie stolice, posiadały liczbę mieszkańców przekraczającą 10 czy 20 tys.

Miejskie mury oddzielały i różnicowały ludność na żyjącą wewnątrz i na zewnątrz miasta. Poza tym wiele miast w Mezopotamii, Syrii i najprawdopodobniej w Palestynie było podzielonych wewnętrznymi umocnieniami na sektory tworzące zręby klasowej struktury. Mieszkańcy takich dzielnic uzyskiwali niekiedy pewien zakres samorządności, a charakter ich obszaru poza klasową przynależnością determinowała także aktywność zawodowa.

Budowa wież w najbardziej strategicznych miejscach przyczyniła się do powstania wewnętrznego ufortyfikowanego obszaru (akropoli), który stawał się centralną siedzibą rządów i główną twierdzą. W jego skład wchodził cały kompleks publicznych budynków, włączając w to pałac władcy, świątynię, urzędy, magazyny itp. Tę część miasta nazywano „wieżą” (hebr. *migdāl*)³⁶ lub „cytadelą” (hebr. *ʿōpēl*)³⁷. Poza nią rozciągały się dzielnice mieszkaniowe z wąskimi uliczkami. Pośród nich znajdowało się kilka bardziej przestronnych miejsc, placów (hebr. *rēhōb*), zwykle blisko bram nazywanych „placem miejskiej bramy”, na których odbywały się zgromadzenia publiczne³⁸. Brama miejska już od początku formowania się miasta była miejscem zebrań starszyny i urzędników, ogłaszano przy niej wyroki prawne i wymierzano sprawiedliwość³⁹. Były to także miejsca zawierania transakcji handlowych⁴⁰. Ważnym centrum życia gospodarczego miasta był targ (rynek) (hebr. *šūq*)⁴¹, otwarty w ciągu dnia i zamykany na noc, przypominający być może ciąg ulicznych straganów⁴². Posiadający specjalny status bazar (hebr. *hūs*)⁴³ przynosił zarządzającemu pokaźny dochód, czasami był miejscem transakcji międzynarodowych, ale zwykle handlu lokalnego⁴⁴.

³⁶ Hebr. *מִגְדָּל* por. „wieża Dawida” Pnp 4,4.

³⁷ Hebr. *עִפְלָה* por. 2 Krl 5,24.

³⁸ Hebr. *רְחֹב* por. Ne 8,1; 2 Krn 32,6, Pnp 3,2.

³⁹ Por. Pwt 21,19; 22,24; Rt 4,1nn; itp.

⁴⁰ Por. Neh 3,1.28; 12,39.

⁴¹ Hebr. *שׁוּק* por. Pnp 3,2.

⁴² Por. Qoh 12,4.

⁴³ Hebr. *חוּץ* - „na zewnątrz”, „ulica”, „bazar” itp., por. 1 Krl 20,34.

⁴⁴ Np. „ulica piekarzy” Jr 37,21.

7. TARGUM DO PIEŚNI NAD PIEŚNIAMI⁴⁵

Dla diaspory żydowskiej przeżywającej gorycz klęski swego narodu używanie w liturgii Księgi Pieśni nad Pieśniami było dość problematyczne. Bez wątpienia sytuacja ta przyczyniła się do dalszego rozwoju interpretacji alegoryczno-homiletycznej, upatrującej w obrazie fizycznej miłości pomiędzy mężczyzną i kobietą symboliczne odwzorowanie relacji Boga do Izraela. Taki obraz wykorzystywali już inni autorzy biblijni⁴⁶. Na tle miłosnych poematów Pnp autor targumu przedstawia streszczenie historii żydów od stworzenia świata aż po mesjański koniec czasów. Należy też zauważyć, że Pnp nie jest jedyną księgą Biblii Hebrajskiej, której sens literacki został zmieniony: podobny proces nastąpił w przypadku Księgi Jonasza⁴⁷.

Do naszych czasów zachowało się ponad sześćdziesiąt manuskryptów zawierających targum Pnp, co świadczy o jego rozpowszechnieniu i wielkiej popularności w żydowskim średniowieczu. Manuskrypty dzielą się na dwie grupy: zachodnią (manuskrypty z Północnej Afryki i Europy) i jemeńską⁴⁸. Zdaniem większości

⁴⁵ Ważniejsze tłumaczenia i opracowania krytyczne tekstu odwołujące się do różnych aramejskich wersji Targumu Pnp to m.in.: J. Gill-H. Gollancz, *The Targum to the Song of Songs*, London 1908; L. Díez Merino, „El Targum al Cantar de los Cantares (tradición sefardí de Alfonso de Zamora)”, *Est bib* 38 (1979-80) 295-357; L. Díez Merino, „Targum al Cantar de los Cantares (texto arameo del Códice Urbinati 1 y su traducción)”, *An Fil* 7 (1981) 237-284; A.A. Piattelli, *Targum Shir ha-shirim (Parafraasi aramaica del Cantico dei Cantici)*, Roma 1975; B. Grossfeld, *The Targum of the five Megillot edited with an introduction*, New York 1973; U. Neri, *Il Cantico dei Cantici. Antica interpretazione ebraica*, Roma 1976; C. Alonso Fontela, *El Targum al Cantar de los Cantares*, Universidad complutense de Madrid 1986 (ms 110 de Paris); P. Vulliaud, *Le Cantique des Cantiques d'après la tradition juive*, Paris 1925; M.J. Mulder, *De Targum op het Hooglied*, Amsterdam 1975; E. Levine, *The Targum to the five Megillot (Ruth, Ecclesiastes, Canticles, Lamentations, Esther). Codex Vatican Urbinati 1*, Jerusalem 1977; Manns, Frederic, „Le Targum du Cantique des Cantiques: Introduction et Traduction du Codex Vatican Urbinati 1”, *Liber Annuus* 41 (1992), 223-301; P.S. Alexander, *The Targum of Canticles. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes (The Aramaic Bible, 17A)*, Collegeville 2003.

⁴⁶ Por. Iz 62,5; Jr 2,2; Ez 16; Oz 1-3. Przypomina o tym średniowieczny komentator żydowski, Ibn Ezra, we wstępie do komentarza do Pnp.

⁴⁷ A.J. Band, „Swallowing Jonah: The Eclipse of Parody”, *Prooftexts* 10 (1990), 177-195.

⁴⁸ Teksty tradycji jemeńskiej znalazły, jak do tej pory, niemałe zainteresowanie, począwszy od pionierskiej pracy R.H. Melamed, „The Targum to Canticles according to six Yemen Mss. compared with the »Textus Receptus« (red. P. de Lagarde)”, *JQR* 10 (1920), 377-410; 11 (1921), 1-20; 12 (1922), 57-117; natomiast zachodnie jeszcze oczekują na kompleksowe opracowania. Por. Luis Díez Merino, „Targum al Cantar de los Cantares (texto arameo del Codice Urbinati 1 y su traducción)”, *Anuario de Filología* 7 (1981), 237-284; E. Levine, *The Targum to the Five Megillot: Ruth, Ecclesiastes, Canticles, Lamentations, Esther: Codex Vatican Urbinati I*, Jerusalem 1977; C. Alonso Fontela, *El Targum al Cantar de los Cantares (Edición Crítica)*, Madrid 1987. Teksty zachodnie wyraźnie tworzą jedną rodzinę wywodzącą się ze wspólnej wersji. Melamed w swoim pionierskim dziele przedstawił szczegółowe porównanie tradycji tekstów jemeńskich z zachodnimi (chodzi tu przede wszystkim o tekst wydany przez

badaczy teksty z tradycji zachodniej, mimo widocznych poprawek i głos kopistów, są bliższe wersji pierwotnej.

Targum do Pnp należy do grupy targumów, z tłumaczenia których nie można odtworzyć, nawet w przybliżeniu, tekstu oryginału hebrajskiego, gdyż został on jakby „rozpuszczony” w aramejskiej parafrazie. Późniejsza wersja neoaramejska odbiega znacznie zarówno od tradycji zachodniej, jak i jemeńskiej. Jest ona nie tylko aktualizacją, ale i reedycją starszej parafrazy targumicznej, która paradoksalnie stała się trudniejsza nawet od tekstu biblijnego hebrajskiego dla mówiącej w dialekcie neoaramejskim wspólnoty Hakhamim z Kurdystanu. Zawiera ona wiele zapożyczeń z hebrajskiego, perskiego i arabskiego⁴⁹.

8. TEKST PARAFRAZY ARAMEJSKIEJ⁵⁰

Pnp 3,2:

אמרין בית ישראל אלין לאילין נקום וניזיל ונסחר למשכן זמנא
 דפרסיה משה מברא למשריתא ונתבע אולפן מן-קדם ה ושכינה קודשה
 דאסתלקת מננא וחזרו בקרוין ובפליטאתא ובסתון ולא אשכחו:

Dzieci (dom) Izraela powiedziały jedne do drugich: „Chodźmy już i otoczmy Namiot Spotkania, który Mojżesz rozbił poza obozem, szukajmy pouczeń przed Panem i Szekiny świętej, która odeszła od nas”. Chodzili wokół miast/dzielnic, ulic i placów, lecz nie znaleźli.

W tym wersecie targumista odnosi hebrajski tekst Pnp do fragmentu z Księgi Wjścia (Wj 33,7-11), gdzie jest mowa o Mojżeszu rozbijającym namiot poza obozem. Jest to typowy przykład kontekstualizacji charakterystyczny dla interpretacji targumicznej.

Paula de Lagarde w *Hagiographa chaldaice*, Leipzig 1873, 145-163), udowadniając, że tworzą one dwie różne recenzje targumu do Pnp. Niektóre z tych różnic są systematyczne, np. zachodnie mają zamiłowanie do niezwiązanej partykuły dopełnienia *di*, natomiast jemeńskie mają enklityczne; zachodnie też preferują pełne i donośne tytuły.

⁴⁹ Wersja neoaramejska jest znana z dwóch manuskryptów: 1) Columbia University Library X893 M686 (kopiowany w Nerwa ok. 1647 roku przez Abdalla b. Sibar); 2) Hebrew University – National Library Jerusalem 8 925 (kopiowany też w Nerwa ok. 1798 roku). Różnice w stosunku do wcześniejszej wersji targumu powstały nie tylko w wyniku procesu tłumaczenia niejasnych fragmentów aramejskiego targumicznego na nowoaramejski, ale także przez dodatki i celowe opuszczenia. Jest całkiem prawdopodobne, że niektóre z różnic odzwierciedlają oryginalną wersję targumu do Pnp, a inne są jedynie wynikiem świadomej reedycji starszej wersji, dostosowującej ją do specyficznej społeczności żydowsko-kurdyjskiej diaspory.

⁵⁰ Tekst spółgłoskowy za wydaniem *The Bible in Aramaic: the Hagiographa – Transition from Translation to Midrash*, vol. 4a, red. A. Sperber, Leiden 1968.

Wj 33,7^{BT}: „Mojżesz zaś wziął namiot [הַאֹהֶל] i rozbił go za obozem [מַחֲנֵה], i nazwał go Namiotem Spotkania [אֹהֶל מוֹעֵד]. A ktokolwiek chciał się zwrócić do Pana, szedł do Namiotu Spotkania, który był poza obozem”.

Słowo „namiot” הַאֹהֶל nie powinno być łączone z określeniem „Przybytek” הַמִּשְׁכָּן, o którego budowie mówi dalsza część tekstu Wj 35-39.

Wj 35,11^{BT}: „to jest przybytek [הַמִּשְׁכָּן] i jego namiot [הַאֹהֶל], przykrycia, kółka, deski, poprzeczki, słupy i podstawy”.

W tym to „namiocie”, rozbitym poza obozem, Szekina (שְׂכִינָה), czyli „Obecność Bożej świętości”⁵¹, spotykała się z Mojżeszem (Wj 33,9). Targumista interpretował wyjście Szekiny poza obóz jako skutek grzechu Izraela związanego z kultem złotego cielca⁵². Podążając tym tropem, Raszi wyciąga logiczny wniosek, że Mojżesz, naśladując zachowanie Boga, rozbił własny namiot poza obozem i czynił tak aż do ustanowienia Przybytku⁵³.

Według targumisty Namiot Spotkania (aram. מִשְׁכַּן זְמוּנָא = hebr. מוֹעֵד אֹהֶל – *ʔohel môʕēd*) był miejscem uzyskiwania pouczeń (aram. אֹרְלָפָן *ʔulpan*). Interpretacja ta odpowiada obecnej w targumach tendencji postrzegania Przybytku i Świątyni nie tylko jako miejsca składania ofiar, ale też jako *Batei Midraš* – „Domy Studiów” (por. TgPnp 3,4). Potwierdza to zarówno Tragum Onq. do Wj 33,7: *Wziął Mojżesz namiot i rozbił go dla siebie poza obozem, w pewnej odległości od obozu, nazwał go Namiotem Domu Pouczeń (בֵּית אֹרְלָפָן)*, jak i w tym samym sensie Targum Neof. *ad loc.* ... *nazwał go Namiotem Spotkania, ktokolwiek poszukiwał pouczeń sprzed Pana, wychodził do Namiotu Spotkania*. Natomiast Targum Pseudo-Jonatana łączy dodatkowo pouczenia z wyznawaniem grzechu, co odpowiada rozumieniu tego fragmentu z Księgi Wyjścia przez autora Targumu Pnp jako nawiązanie do nawrócenia: ... *nazwał go Namiotem Domu Pouczeń, ktokolwiek nawrócił się z doskonałym sercem przed Panem wychodził do Namiotu Domu Pouczeń, który był poza obozem; wyznawał swoje grzechy i modlił się za swoje grzechy i przez modlitwę mógł uzyskać przebaczenie*.

W targumie Pnp słowa tego wersetu wypowiada pokutujący Izrael, który powraca do Boga. Pierwsza część jest monologiem: „dzieci Izraela powiedziały jedne do drugich”, a w końcu pojawia się gorzka refleksja o bezowocnych wysiłkach. Słowa „miasta/dzielnice” (aram. קַרְוִין), „ulice” (aram. פְּלִיטָאָה), „place”

⁵¹ Por. G. O’Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002.

⁵² Midrasz wiąże rozbięcie namiotu poza obozem z gniewem Mojżesza na Izrael – opuszcza on obóz, solidaryzując się niejako z Bogiem. Związana z tym wydarzeniem zasada mówi, że uczeń nie może wchodzić w relacje z ludźmi, których ekskomunikował nauczyciel. Por. *Exod.R.* 45.2; oraz *The Legends of the Jews*, vol. III, red. L. Ginzberg, New York 1911, 132.

⁵³ Por. *Exod.R.* 45.3.

(aram. סתון) są rozumiane jako odwołanie do obozu izraelskiego, pozbawionego w tym momencie obecności zarówno Mojżesza, jak i Szekiny. Co ciekawe, wydaje się, że targumista samo hebrajskie słowo „miasto” też rozumie jako symboliczne odniesienie do Namiotu (por. 3,3).

Podobną interpretację przedstawia także wersja neoaramajska⁵⁴:

Pnp 3,2: ^{N-A Tg} אַנְגַּר אַמְרִינָא יִשְׂרָאֵל כַּאֲ טְלָא כּוֹרְהַ: קוּמוּן אַאֲךְ וְטַאאֲךְ לְשׁוּיָן
 דְּכִימֹד וְעַד דְּאִילָאָהָא דְּפִרְסוֹנָאֵלָהּ מוֹשֶׁה וְאֵר מְנַד אֲסַפֵּר, תְּבִית שְׁמַאֲךְ וּלְפַךְ תּוֹרָה
 פֶּר כִּינָא מְפּוֹמֵד אִילָאָהָא, יֵאֵן כְּאֹכְלָא שְׂכִינָה דִּיהָ מְקוֹדֶשְׁתָּא, דְּרַמְלָא מְרִישִׁינִי
 בְּגַנְאֵהִינִי. וְטַאאִיּוֹא בְּמִדְיָתָא כּוּלָּא, וּבְקַצְרָה עֲצִייהָ, וּבְמִיּוֹדָנָהּ, וְלֹא כְּאִיּוֹא.

Dlatego Izrael powiedział, jeden do drugiego: Powstań, chodźmy i szukajmy miejsca Bożego Namiotu Spotkania, który Mojżesz rozbił poza obozem, z pewnością usłyszemy i poznamy ponownie Torę z ust Boga lub zobaczymy Jego Szekinę, która była nam odebrana z powodu naszych grzechów. Szukali w całym mieście, zamkach warownych i placach miasta – ale nie znaleźli jej.

W następnym wierszu Izrael kontynuuje swoją mowę.

Pnp 3,3:

אמרת כנשתא דישראל אשכחו יתי משה ואהרן ולואי נטרי מטרת מימרא
 דה במשכן זימנא דמסחרן יתיה חזור-חזור ושאלית להון על-עיסק שכנת
 יקרא דה דאסתלקת מניה אתיב משה ספרא רבא דישראל וכן אמר אסק
 לשמי מרומא ואצלי קדם ה מא-אם יכפר על חוביכון וישרי ית שכנתיה
 ביניכון כמלקדמין:

Zgromadzenie Izraela powiedziało: „Mojżesz, Aron i Lewici, strażnicy straży Słowa JJ w namiocie spotkania, którzy chodzą wokół niego, znaleźli mnie. Zapytałam ich o Chwałę Obecności JJ, która była mi odebrana. Mojżesz wielki Pisarz Izraela, odpowiedział jak następuje: „Wstąpię do nieba na wysokości i będę się modlił przed JJ. Możliwe że przebaczy waszą winę oraz sprawi, że zamieszka jego Szekina pośród was jak poprzednio.

Hebrajski werset zawierający słowa oblubienicy do „strażników” nie jest jednoznacznie sparafrazowany przez targumistę i dodaje odpowiedź Mojżesza. Można zauważyć, że targumista nie chciał, by jego tłumaczenie było czytane w oderwaniu od tekstu hebrajskiego. „Miasto” (hebr. עיר) jest identyfikowane z Namiotem Spotkania (aram. זימנא), a „strażnicy” (hebr. השמרים) są interpretowani jako autorytety nauczycielskie Izraela: Mojżesz, Aaron i Lewici. Ten związek pomiędzy Lewitami a strażnikami jest uzasadniony także przez tekst biblijny, choćby Lb 3,5-7:

⁵⁴ Tekst za: Yona Sabar, *Targum de-Targum: an old Neo-Aramaic version of the Targum on Song of Songs*, Wiesbaden 1991.

BT⁵ „Przemówił znowu Pan do Mojżesza tymi słowami: „Kaź się zbliżyć pokoleniu Lewiego i postaw je przed kapłanem Aaronem: niechaj mu służą (strzegą go) [אַתָּן וְשָׂרְתוּ]! ...⁷ Pełniąc służbę (strzegą) [וְשָׂרְתוּ] w przybytku, troszczyć się będą wszyscy o to, o co on sam i cała społeczność winna dbać w związku z Namiotem Spotkania”.

Jeszcze bardziej sugestywnej analogii pomiędzy „strażnikami krążącymi wokół miasta” z Pnp 3,3 a pokoleniem Lewiego dostarcza Księga Wyjścia 32,27⁵⁵. Fragment ten nadaje pozytywną ocenę Mojżeszowi i Lewitom w kontekście historii kultu cielca – odstępcom wymierzają oni karę (Wj 32,26-27). Bardziej problematyczną postacią okazuje się Aaron (por. Wj 32,21-25). Zaliczenie go do grona „strażników” odzwierciedla zapewne tendencje usprawiedliwiające go od zarzutu sporządzenia cielca⁵⁶.

Wyrażenie „strażnicy straży Słowa (*Memra*) Pana w Namiocie Spotkania” przypisuje Mojżeszowi, Aaronowi i Lewitom autorytet nauczycielski. Już w poprzednim wersecie (por. 3,2) Namiot Spotkania był przedstawiany jako *Bet Midrasz*. Można zatem przyjąć, że „Słowo (*Memra*) Pana” odnosi się do samej Tory – targumista najprawdopodobniej nawiązuje do hagady mówiącej, że „prawdziwymi strażnikami miasta” są „nauczyciele Biblii i Miszny”⁵⁷. Poza tym możliwe jest także przyrównanie *Memry* do Szekiny – Mojżesz, Aaron i Lewici usługiwali Szekinie objawiającej się w Przybytku.

W odpowiedzi Mojżesza na pytanie Izraela targumista zaznacza jego funkcję pośredniczącą i jednającą. Taki obraz Mojżesza znajduje swój pierwowzór w tekście Wj 32,30-31:

BT³⁰ „Nazajutrz zaś tak powiedział Mojżesz do ludu: »Popelniliście ciężki grzech; ale teraz wstąpię do Pana, może otrzymam przebaczenie waszego grzechu«³¹. I poszedł Mojżesz do Pana, i powiedział: »Oto niestety lud ten dopuścił się wielkiego grzechu, gdyż uczynił sobie boga ze złota».

a w późniejszej interpretacji targumicznej jest także wiązany dosłownie z wstąpieniem do nieba.

Podobną interpretację przedstawia także wersja neoaramejska tego wersetu:

N-A Tg
 מָרָא נְמַעַת יִשְׂרָאֵל: כִּי־יָנַח מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וְלֵוִיָּאִיָּה, נִטְאָרָה וְטַאָאָה
 דְּמִשְׁכַּן וְכִימָד וְעַד דְּאִילָאָהָ, דְּאִהֲנֹן הָאִיּוֹא לְקִרְוֵא דִידָה, וְסַכְנִיּוֹ אַרְבַּא כְּדִרְוֹאָהָ,
 וְמִבּוֹקְרִילִי: אֵלֶּה שְׂכִינָה דְּאִילָאָהָ דְּרַמְלָא מְנִינִי קַט אַכְזִילִיכֹן בְּמִרוּוָה מְכוּוֹלִילָה
 אִילָאָהָ! מְנוּבְנָה מֹשֶׁה נוּיָא רוּרְוֵא דִי־יִשְׂרָאֵל וְמִרָה: טַלָּא כְּאִשְׁרֵי דִידָךְ בְּדֵי יִסְכֵן לְשִׁמְיָה
 רוּמָאָה וּמְצַאֲלֵן קַם אִילָאָהָ. כּוּון גִּיאַפֵּר לְגַנָּאָךְ, יָא נְמַעַת יִשְׂרָאֵל, וּמִסְכֵן שְׂכִינָה
 דִידָה בִינִיכֹן אַךְ כְּאָרָא קְמִיתָא!

⁵⁵ BTP „I rzekł do nich: »Tak mówi Pan, Bóg Izraela: Każdy z was niech przypasze miecz do boku. Przejdźcie tam i z powrotem od jednej bramy w obozie do drugiej i zabijajcie: kto swego brata, kto swego przyjaciela, kto swego krewnego«. Por. podobnie *Cant.R.* 3:3n do Wj 32,27.

⁵⁶ Por. *The Legends of the Jews III*, 121-24.

⁵⁷ Por. *Lam.R. Proem 2*, opowiada o próbie organizacji życia religijnego w miastach żydowskich.

Zgromadzenie Izraela powiedziało: Znaleźli nas Mojżesz i Aaron oraz Lewici, którzy są strażnikami i noszącymi Przybytek i Boży Namiot Spotkania – ponieważ są blisko niego, i mieszkają wokół niego – zapytałem ich: Czy widzieliście może Szekinę Boga, którą zabrano od nas? Błagam was, pokażcie Boga! Mojżesz wielki prorok Izraela odpowiedział mi, mówiąc: Ze względu na ciebie wstąpię do wysokiego nieba i będę się modlił przed Bogiem. O! żeby chciał On przebaczyć twój grzech, O! Zgromadzenie Izraela, i sprawił by Szekina przebywała pośród was jak na początku!

Pnp 5,7:

אֲדַבְקוּנִי כִסְדָּאֵי דְנִטְרִין אֹרְחָא וּמַעֲיָקִין חֲזוּרָא חֲזוּרָא עַל קַרְחָא
 דִּירוּשָׁלַם מְנִי קַטְלוּ בְחֶרְבָא וּמְנִי אֹבִילוּ בְשִׁבְיָתָא נְשָׁלוּ תְנָא
 דְּמַלְכוּתָא מַעַל צוּרָא דְצַדִּיקָא מַלְכָא דִּיהוּדָה וְאוּבִילוּהִי לְרַבְלָה
 וּסְמִיּוּ יֵת עֵינוּהִי עֵמָא דְבַבְל דְּמַעֲיָקִין עַל קַרְחָא וְנִטְרִין יֵת שׁוּרִיא:

Pochwycili mnie Chaldejczycy, którzy strzegli dróg i wokół oblegali miasto Jeruzalem. Część moją zabili mieczem a część zabrali do niewoli. Mieszkańcy Babilonu, którzy oblegali miasto i pilnowali murów – zabrali koronę królewską (diadem, por.4,9) z szyi Sedecjasza, Króla Judzkiego, zabrali go do Riblah i wyłupali jego oczy.

Targumista wkłada w usta Izraela słowa opisujące zdobycie Jerozolimy przez Babilończyków oraz związane z tym epizodem pochwylenie i oślepienie króla Sedecjasza. Wydarzenie to wspomina Druga Księga Królewska 25,1-5:

BT¹ „W dziewiątym roku jego panowania, dziesiątego miesiąca i dziesiątego dnia miesiąca przybył król babiloński, Nabuchodonozor, wraz z całym swoim wojskiem przeciw Jerozolimie, obległ ją, budując dokoła niej wały oblężnicze.² Miasto było oblężone aż do jedenastego roku panowania króla Sedecjasza.³ W czwartym zaś miesiącu, dziewiątego dnia miesiąca, kiedy głód srożył się w mieście i nie było już chleba dla ludu kraju,⁴ uczyniono wyłom w mieście. Wszyscy wojownicy uciekli z miasta nocą przez bramę między podwójnym murem powyżej ogrodów królewskich. Chaldejczycy zaś znajdowali się dokoła miasta. Wyszli więc drogą prowadzącą ku Arabie.⁵ Wojsko chaldejskie ścigało króla i dopędziło go na stepie Jerycha, całe zaś jego wojsko opuściło go, idąc w rozsypkę” (paralelna relacja: Jr 39,1-9; 52,4-11).

Autor targumu tym razem identyfikuje „straże” (הַשְׂמֵרִיּוֹת) z „Chaldejczykami”, chociaż poprzednio, w paralelnym fragmencie do Pnp 3,3, utożsamiał ich z „Mojżeszem, Aaronem i Lewitami”⁵⁸. Jak wspomniano wcześniej, zadaniem Lewitów było pilnowanie Słowa, co dość brutalnie wyraża fragment z Księgi Powtórzonego Prawa 33,9:

BT „O ojcu swym on mówi i o matce: „Ja ich nie widziałem”, nie zna już swoich braci, nie chce rozpoznać swych dzieci. Tak słowa Twego strzegli, przymierze Twoje zachowali”.

⁵⁸ Podobnie *Cant.R.* 5,7.1.

Na polecenie Mojżesza lewici ukarali odstępców od wierności Bogu Przymierza, którzy oddali się kultowi złotego cielca (Wj 32,27). Przez analogię do tego wydarzenia targumista postrzega rolę Chaldejczyków jako narzędzia w rękach Pana dokonującego pomstę na odstępcach od Przymierza. Podobne podejście do tych trudnych wydarzeń historycznych wyrażali także prorocy, np. Jeremiasz nazwał Nabuchodonozora, króla Babilonu „moim (JHWH) sługą” (מְלֶךְ-בָּבֶל עַבְדִּי) (Jr 25,9). Targumista stopniuje sankcje karne, jakie dotknęły Izrael. Parafrazując tekst hebrajski, dokonuje rozróżnienia pomiędzy: „uderzyli mnie” (hebr. הִכּוּנִי) a „zranili mnie” (פָּצְעוּנִי): pierwsze jako śmiertelne od miecza (בַּחֲרַבָּא), a drugie odnosi do wygnania (בְּשִׁבְיָתָא). Wspomniane w tekście Pnp „moje okrycie (płaszcz)” (רִדְיָי) jest różnie interpretowane: albo jako „korona” (תְּנָא), albo, w niektórych manuskryptach, jako część ubioru króla (*kbynt*). Nazwa Riblah [רבלה] jest najprawdopodobniej zaczerpnięta z 2 Krl 25,6 i bywa kojarzona z jednym z trzech miejsc wygnania⁵⁹.

Podobnie wersja neoaramejska:

N-A Tg.
 עֲלֵקְלוּ אַבִּי פִסְדָּאִיָּה, אֲסַכְר דְּבוּכְתַּתְנַצְר מַחְצָרָאנְדָּה יְרוּשָׁלַיִם.
 [מְנִי] קְטַלְכְּלוּ בְּסִיפָא, [וּמְנִי] נוּבְלְכְלוּ בְּנִהִיבָה, וְהֵם שְׁפְלוּ תְּאֲנֵג דְּשׁוּלְטָנוּתָא
 מְרִישָׁה צְדָקָהוּ שׁוּלְטָאנְדָּה יְהוּדָה, וְנוּבְלוּ יַפְסִיר, וְאִינָה אֲמִקְוִרִילוּ רְשָׁעִים
 דְּבִגְדֵהֲדָנְאִיָּה, הַנְּאֻקְדָּה שׁוּרָאנְדָּה יְרוּשָׁלַיִם.

Znaleźli mnie Chaldejczycy, armia Buchtantassara oblegająca Jerozolimę. Niektórych z moich zabili mieczem, a niektórych uprowadzili do niewoli. Oni też zadjęli koronę niepodległości z głowy Sedecjasza, króla Judzkiego. Pojmali go, a jego oczy wylupali wściekli Bagdajczycy, zdobywcy murów Jerozolimy.

9. MIASTO W ARAMEJSKIEJ PARAFRAZIE PNP

Jako odpowiednik hebrajskiego słowa „miasto” w tekście targumu pojawia się słowo קריתא קריה (*qiryā/qre, qriṭā*), które może oznaczać miasto, wioskę, a nawet terytorium miasta lub własność⁶⁰. Słowo to w języku aramejskim biblijnym zwykle jednak określa miasto (9x Ezr 4,10-21), pojawia się także sporadycznie w tekście hebrajskim (10x Iz, 5x Prz, 3x Hab.; paralelnie do עיר (*‘ir*), np. Iz 1,26)⁶¹. Należy zauważyć, że słowo קיר (*qir*) oznacza przeważnie w hebrajskim mur lub ścianę (25x Ez, 13x 1 Krl), dlatego też forma קרִיָּה (*qiryā*) jest odnoszona do osiedla

⁵⁹ Por. *The Legends of the Jews VI*, 407, n. 56; por. *Pesiq. Rab.* 31.10.

⁶⁰ *A Compendius Syriac Dictionary*, red. J. Payne Smith, Oxford 1903, 519.

⁶¹ Por. hebr. *qeret* (Hi 1x, Prz 4x), ugaryckie *qrt/qryt*, fen-punickie *qrt*, moabickie *qr*.

lub miasta otoczonego murem. Uwzględniając hipotetyczną wymianę pomiędzy spółgłoskami q oraz g , niektórzy badacze odnoszą rdzeń qr do q , wyciągając z tego znaczenie dla słowa עיר q jako „miejsce osłonięte kamiennym murem” – jest to jednak związek dość wątpliwy⁶².

Aramejska interpretacja hebrajskiego słowa עיר „miasto” i powiązanych z nim określeń:

	BHS	Tg	NA-Tg
3,2	בְּעִיר <i>(to) miasto/ Miasto</i>	למשכן זמנא <i>namiot spotkania</i> (hebr. אָהֶל מוֹעֵד)	שׁוּיִן דְּכִימֵד וְעַד דְּאִילָאָהָא <i>Miejsce Bożego namiotu spotkania</i> (n-ar. כִּימָא וְעִיד)
	בְּשׁוּקִים וּבְרַחֲבֹת <i>ulice i place</i>	בְּקִרְוִין וּבְפִלִישַׁתָּא וּבְחִסְתּוֹן <i>miasta/dzielnice, ulice i place</i> <i>(?)</i>	בְּמִדְיָתָא פּוּלָא, וּבְקַצְרָה עֲצִייהָ, וּבְמִיִּדְרָאנָה <i>W całym mieście, zamkach (łac.) warownych i placach</i>
3,3	בְּעִיר <i>(to) miasto/ Miasto</i>	בְּמִשְׁכַּן זִימְנָא <i>namiot spotkania</i> (hebr. אָהֶל מוֹעֵד)	דְּמִשְׁכַּן וּכְיִמֵד וְעַד דְּאִילָאָהָו <i>Przybytek i Boży Namiot Spotkania</i>
	הַשְּׂמָרִים <i>strażnicy</i>	וְלֹאֵי נִשְׂרֵי מִשְׂרַת מִימְרָא דֵּה מִשָּׁה וְאֵהֲרִן <i>Mojżesz, Aron i Lewici, strażnicy straży Słowa</i> <i>(Memra) YY</i>	מִשָּׁה וְאֵהֲרִן וְלִינְאִייהָ נִשְׂאָרָה וְשִׁאָנָה <i>Mojżesz i Aaron oraz Lewici, strażnicy i noszący (Przybytek i Namiot Spotkania Boga)</i>
5,7	בְּעִיר <i>(to) miasto (Miasto)</i>	קִרְתָּא דִּירוּשָׁלַם <i>(to) miasto Jerozolima</i>	יְרוּשָׁלַיִם <i>Jerozolima</i>
	הַשְּׂמָרִים <i>strażnicy</i>	כְּסַדְאֵי דְנִשְׂרִין אֹרְחָא <i>Chaldejczycy, którzy strzegli dróg</i>	כְּסַדְאִיהָ אֶסְפֵר דְּבוּכְחַתְנַצָּר <i>Chaldejczycy, armia Buchtantassara</i>

⁶² Por. H.J Dreyer, „The roots qr, q, gr and s/qr – „stone, wall, city etc.”, w: *De fructu oris sui. FS A. van Selms*, (Pretoria Oriental Series 9), Leiden 1971, 17-25; za: *TDOT XIII*, 26.

10. MIASTO-JEROZOLIMA JAKO ŚWIĘTE I SANKTUARIUM

Twierdzą Syjon (מִצְדָּת צִיּוֹן), po zdobyciu jej przez wojsko Dawida, nazywano „miastem Dawidowym” (עִיר דָּוִד) (2 Sm 5,7). Sprowadzono do niej Arkę Przymierza (6,12nn), a później, według biblijnej tradycji, pochowano tam Dawida i wielu następných królów judzkich (1 Krl 2,10; 11,43; itd.). Swoją prestiż miasto zawdzięczało nie tylko temu, że było siedzibą władcy i jego dworu, ale także wybudowanej w niej świątyni. Nie do końca udane reformy Ezechiasza i Jozjasza odwołujące się do autorytetu tego miejsca dążyły do centralizacji władzy i kultu. Nie dziwi zatem, że niebawem po upadku Jerozolimy, jak i w okresie tzw. drugiej świątyni, „miasto” bywa nazywane „miastem świętym” (עִיר הַקֹּדֶשׁ) (Iz 48,2; 52,1; Neh 11,1.18 por. Dn 9,24). Podobne świadectwo dostarczają jeszcze dokumenty znad Morza Martwego:

CD 20:22 ולשמריו לאלף דור . [--] ° בית פלג אשר יצאו מעיר הקדש
 ... wierni mu do tysięcznego pokolenia [] domu Pelge, którzy wyszli ze świętego miasta

Na uwagę zasługuje także określenie „miasto sanktuarium” (עִיר הַמִּקְדָּשׁ) *‘ir hammidāš*):

CD 12:1 קודש הוא . [] אל ישכב איש עם אשה בעיר המקדש לטמא
 2 אח עיר המקדש בנרתם .

[gdyż szaba]t 12:1 jest święty. Nikt nie powinien spać z kobietą w mieście świątyni kalając 2 miasto świątyni ich nieczystością. ...

Uzasadnione zatem jest także słownictwo, które pojawia się w tekstach Nowego Testamentu, w Ewangelii Mateusza i Księdze Apokalipsy:

^{BT} Mt 4,5 „Wtedy wziął Go diabeł do Miasta Świętego, [*τὴν ἁγίαν πόλιν*] postawił na narożniku świątyni” (por. Mt 27,53);

^{BT} Ap 21,2 „I Miasto Święte - Jeruzalem Nowe [*τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινήν*] ujrzałem zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża”.

W tym kontekście nie można też zapomnieć o aktualnej arabskiej, popularnej wśród wyznawców islamu, nazwie Jerozolimy „Święte” (*el-quds*).

Bez wątpienia główną przyczyną pojawienia się takich określeń była sakralizacja Jerozolimy przez związanie z nią obecności Arki Przymierza oraz zbudowanie centralnej świątyni. Jednak decydującą była nie tylko pamięć o splendorze stolicy z prastarą świątynią, ale także tradycja miejsca wybranego przez Boga, już w czasach Abrahama (Rdz 22). W późniejszych czasach idea miejsca wybranego przez Boga dała podstawę do religijnych restrykcji nakazujących ochronę i uwolnienie tego Miasta od wszelkiej nieczystości. Przykładem jest wspomniany

wyżej tekst CD 12,1n, a także fragment z 2 Krn 8,11 mówiący o tym, że córka faraona musiała opuścić „święte miejsce” tzn. „Miasto Dawida” (עִיר דָּוִד), bo „weszła do niego Arka Pana”. Podąża za tym kolejne określenie Jerozolimy jako „miasta JHWH” (עִיר־יְהוָה) (Ps 101,8; Iz 60,14; itd.) i „miasta Boga” (עִיר־אֱלֹהִים) (Ps 46,5; 48,2.9; itd.).

PODSUMOWANIE

Przedstawiona dość pobieżna analiza pobocznego wątku literackiego, jakim jest temat miasta w Księdze Pieśni nad Pieśniami i jego późniejsza parafraza aramejska w targumach, pozwala wysnuć pewne przypuszczenia i postawić dalsze pytania dotyczące genezy tekstu hebrajskiego oraz historii jego interpretacji.

1. DATOWANIE I POCHODZENIE HEBRAJSKIEGO TEKSTU PNP

W początkowej fazie osadnictwa hebrajskiego, w odróżnieniu od urbanizacji kananejskiej, powstające miasta były centrami organizacji plemiennej obejmującej swym zasięgiem znacznie większe obszary. Z takiej struktury organizacyjnej wyłoniła się monarchia judzka, która wokół jednego „miasta” zdołała połączyć konfederacje plemion, dążąc do centralizacji władzy i kultu. W związku z tym Jerozolima, jako centrum polityczne i religijne, była określona jako „(to) Miasto” (עִיר – w funkcji nazwy własnej) bez żadnego dopełnienia, o czym może świadczyć sposób użycia tego słowa we wspomnianym fragmencie listu z Lachisz (początek VI wieku p.n.e.). Potwierdza to też ograniczony zakres występowania tego słowa w dokumentach epigraficznych z Okresu Przedwygnaniowego, tylko w obrębie państwa południowego.

Już na wygnaniu i później, w okresie drugiej świątyni oraz po jej upadku, autorytet Miasta nie jest wiązany tak mocno z pamięcią o dawnej monarchii, ale przede wszystkim ze świątynią, która pełniła funkcję sanktuarium narodowego. Zatem w literaturze z tego okresu Jerozolima jest wspominana głównie jako „Miasto Świątyni” (עִיר *hammiqdās*), jak i „Miasto Święte” (עִיר *haqqōdeš*) – miejsce wybrane przez Boga.

Biorąc więc pod uwagę obraz Miasta wyłaniający się z fragmentarycznych poetyckich epizodów Pnp, zachowanie straży miasta, która wymierza samotnie chodzącej po mieście kobiecie karę przypominającą asyryjskie obyczaje oraz praw-

dopodobnie intencjonalne użycie tylko niezwiązanej formy rzeczownika „miasto”, zamiast nazwy własnej Jerozolimy lub konstrukcji z dopełnieniem, można wskazać na Okres Przedwygnaniowy i tereny Judei jako czas i środowisko redakcji przynajmniej części utworów zawartych w Pnp.

2. KOMPOZYCJA KSIĘGI PNP I JEJ INTERPRETACJA

Interpretacja alegoryczna usprawiedliwiająca obecność Pnp w kanonie Biblii Hebrajskiej musiała funkcjonować na długo przed jego ostatecznym uformowaniem (świadczą o tym fragmenty z Qumran i odniesienia do jej tekstu w NT). Jest całkiem prawdopodobne, że ta tradycja interpretacji mogła mieć wpływ także na ostateczną redakcję całości tekstu hebrajskiego Pnp.

Najbardziej wyraźne cechy rozwijającej się interpretacji, które doprowadziły do powstania targumów, to kontekstualizacja i periodyzacja. Wyraża się ona w odniesieniu poszczególnych fragmentów Pnp do kolejnych etapów historii Izraela i wydarzeń opisanych w Biblii. Zatem, na przykład, słowo „miasto” w analizowanych fragmentach jest interpretowane w odniesieniu do Namiotu Spotkania i Przybytku zbudowanego przez Mojżesza w czasach Exodusu, zaś „strażnicy miasta” są przyrównani do Mojżesza, Aarona i Lewitów. Nie bez znaczenia było rozpowszechnione w literaturze z tego okresu określenie powygnaniowego Jerozolimy jako „Miasto Świątyni” (*‘ir hammiqdāš*), jak i „Miasto Świąte” (*‘ir haqqōdeš*).

Powstała parafraza aramejska była adaptowana do zmieniających się warunków językowych i historycznych, w których znajdowała się diaspora, wpisując się w ten sposób w ciągły proces targumizacji. Przykładem tego zjawiska jest wersja neoaramajska targumu do Pnp.

Widoczna w tekście targumu kontekstualizacja, odwołująca się do znanych ówczynie kanonicznych tekstów (Pięcioksięgu) oraz periodyzacja całości tekstu hebrajskiego Pnp, która przypomina tendencje apokaliptyczne, wskazuje na późny Okres Powygnaniowy (III/II wiek p.n.e.) jako początek procesu zarówno kanoizacji hebrajskiego tekstu Pnp, jak i jego targumizacji.

THE THEME OF THE “CITY” IN THE SONG OF SONGS AND ITS TARGUMIC INTERPRETATION

Summary

The theme of the “city” in The Song of Songs is a marginal motif. However, it should be noted, that the phenomenon of urbanization characterized the historical transformation

of the ancient society of Israel, and the term “the city” – Jerusalem – gained a significant place in Hebrew epic and also is present in poetry. The canonization process of the texts of the Hebrew Bible proceeding with the development of their interpretation has not only revealed and exacted the meaning, but also gave them a new significance by changing their function. Therefore, even the study of marginal plots and insignificant literary topics included in the biblical text may be important aid in attempting to reconstruct its genesis and history of interpretation. This analysis allows formulation of some suggestions – questions – concerning the origins of the Hebrew text of The Song of Songs and the history of its interpretation. Did the edition of some of the songs could occur in the preexilic period in Judea? Did the canonization and targumisation start in the late postexilic period?