

Wierzchowce i sala tronowa Salomona oraz gwiazdozbiór Panny wedle Pieśni nad Pieśniami

Solomon's Riding Horses, Throne Hall, and Virgo Constellation
according to the Song of Songs

EDWARD LIPÍŃSKI

address: Adolphe Lacombélaan 50/II, 1030 Brussel, Belgium, e-mail: elip@telenet.be

SUMMARY: The Qumran fragments of the Song of Songs witness some versions of the poem which are older than the *textus receptus*. They also show that independent songs have been combined into one composition. Thus Cant. 3, 6-8, missing in 4QCant^b, was a description of Solomon's guards on riding horses or camels, for *mītw* is the suffixed plural of the Arabic and Aramaic noun *maṭīyā*, designating a riding animal. This passage has been joined to the following poem, starting in Cant. 3, 9 with a description of king's *apadāna*, a colonnaded hall or palace. Its first word, borrowed from Old Persian, has indeed been misspelled as *'prywn*. Another poem, missing in 4QCant^a, corresponds to Cant. 4, 8 - 5, 1. It is written entirely in Aramaic in 4QCant^b and the Hebrew *textus receptus* still preserves traces of its original language. The Aramaic poem refers to the zodiacal constellation Virgo, called *Kallā* in Aramaic and requested to show the New Moon of Elul above the Lebanon range: *'t mn lbnwn 'b'y*, "Let the sign enter from Lebanon". The Song of Songs in its final shape, characterized by its dramatic features and love lyrics, was accepted as Scripture because of its presumed Solomonic authorship, and it was highly valued by Akiba, as its contents was appearing to him as a *qdš h-qdšym*, a play word meaning "the sanctification of betrothals".

KEYWORDS: Old Testament, Song of Songs, interpretation, terminology, Akiba, Apadana, Dura-Europos (stela), Ezekiel the Poet, Virgo Constellation, (Solomon's) throne hall, (Solomon's) riding horses

SŁOWA KLUCZE: Stary Testament, Pieśń nad Pieśniami, interpretacja, terminologia, Akiba, Apadana, Dura-Europos (stela), Ezechiel Tragik, gwiazdozbiór Panny, sala tronowa (Salomona), wierzchowce (Salomona)

Pieśń nad Pieśniami, podobnie jak Księga Psalmów, jest utworem literackim Biblii, którego ukształtowanie przeszło przez kilka faz, na co wskazują fragmenty qumrańskich zwojów. Cztery częściowe egzemplarze Pieśni nad Pieśniami odnalezione w grotach to 4QCant^a (4Q106)¹, 4QCant^b

¹ E. Tov, „Canticles”, w: E. Ulrich i inni, *Qumran Cave 4*, t. XI (DJD XVI; Oxford 2000) 199-204 i tabl. XXIV.

(4Q107)², 4QCant^c (4Q108)³ i 6QCant (6Q6)⁴. Wszystkie pochodzą z tzw. okresu herodiańskiego, tj. z lat 30 p.n.e.-70 n.e., co nie świadczy oczywiście o ich przynależności do tej samej wersji tekstu.

Fragment 6QCant zawiera tylko początkowe wiersze poematu, ale zachowane litery zdają się dowodzić, że zaczynał się on, podobnie jak masorecka wersja tekstu, od powiązania Pieśni nad Pieśniami z postacią Salomona: „Pieśń nad Pieśniami, która jest Salomona”. Wzmianki o Salomonie są jednak sformułowane w trzeciej osobie, tak iż można by przetłumaczyć tytuł: „Pieśń nad Pieśniami, która dotyczy Salomona”. Pewne wypowiedzi, np. w Pnp 4, 1-3, zdają się wszakże być przypisane królowi. Targum zaznacza więc, że Pieśń nad Pieśniami jest własnym utworem Salomona⁵, a także syryjskie tłumaczenie *Peszitta* zakłada jego autorstwo, skoro daje księdze tytuł: „Mądrość wszelkiej mądrości”⁶. W każdym razie, prawdopodobne powiązanie Pieśni nad Pieśniami z Salomonem w 6QCant jest ważnym elementem literackim, gdyż wyjaśnia włączenie do poematu ustępów obcych jego zasadniczej treści, ale odnoszących się do króla. Uzasadnia też przyjęcie utworu do kanonu Pisma Świętego na równi z Księgą Przysłów.

I. Wierzchowce Salomona

Treściowo obcy ogólnej tematyce Pieśni nad Pieśniami jest m.in. fragment Pnp 3, 6-8, tj. fragment, który nie znajduje się w 4QCant^b. Jest to samodzielny utwór, który opisuje Salomona w kawalkadzie nadchodzącej z dali w tumanach kurzu. Interpretacja ta wymaga pewnych wyjaśnień, zwłaszcza wyrazu *mṭw* w Pnp 3, 7. Otóż słowa tego nie sposób tłumaczyć tu przez „łóż”, z czego komentatorzy stworzyli „lektykę”. Nie pasuje to do kontekstu, w którym mowa jest o zbrojnej świcie Salomona powracającej z dalekiej wyprawy i podróżującej także o zmroku. *Mṭw* stanowi zapewne liczbę mnogą zachodnio-semickiego rzeczownika *maṭīja*^(*um*), „wierzhowiec”, poświęconego w języku arabskim⁷ i w palmyreńskiej inskrypcji z Dura-Europos⁸.

2 Tamże, 205-218 i tabl. XXV. Nie brak tu błędnych uwag tekstualnych i językoznawczych.

3 Tamże, 219 i tabl. XXV.

4 M. Baillet i inni, *Les 'Petites Grottes' de Qumrân* (DJD III; Oxford 1962) 112-114 i tabl. XXIII.

5 A. Sperber, *The Bible in Aramaic IV A* (Leiden 1968) 127: „Pieśni i panegiryki, które za sprawą Ducha Świętego recytował Salomon, prorok, król Izraela”.

6 J.A. Emerton i D.J. Lane (wyd.), „Song of Songs”, w: *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version II/5. Proverbs - Wisdom of Solomon - Ecclesiastes - Song of Songs* (Leiden 1979).

7 J. Łacina, *Słownik arabsko-polski* (Poznań 1997) 829a.

8 D.R. Hillers i E. Cussini, *Palmyrene Aramaic Texts* (Baltimore 1996) nr 1113.

Wierzchowce i sala tronowa Salomona oraz gwiazdozbiór Panny



Kopia steli z Dura-Europos, wykonanej przez ‘Oga

Inskrypcja wyryta jest na brzegach małej steli przedstawiającej wojownika, prawdopodobnie boga Aršu: *’ršw w-mtj’ ‘bd ‘g’ glp’ lhj brh*, „Aršu i wierzchowiec. Zrobił ‘Oga, rzeźbiarz, na życie swego syna”. Wyraz *mtj’* nie może być tu imiesłowem przymiotnikowym czynnym, znaczyć „jeździec” i być epitetem boga Aršu⁹, bo połączony jest z *’ršw* spółnikiem *w*. Musi oznaczać wierzchowca, tj. dromadera, z którym bóg Aršu był zazwyczaj przedstawiany¹⁰. Znaczy to, że obok wizerunku wojownika znajdowała się inna rzeźba, pokazująca dromadera. Końcowy *alef* wyrazu *mtj’* nie oznacza tu aramejskiego statusu „emfatycznego”, ale zastępuje końcówkę *hē* rzeczowników rodzaju żeńskiego, co często się zdarza i nie powinno być uważane za błąd pisarski¹¹. Odmienna lekcja *mṭw’* i tłumaczenie „jego włócznia”, oparte o hebrajskie słowo *maṭṭeh*, „kij, laska”, i nawiązujące do włóczni trzymanej przez wojownika¹², są wręcz nieprawdopodobne.

Wyraz *mtj’* wywodzi się ze rdzenia *maṭā*, „jeździć”, i normalna forma jego liczby mnogiej jest *maṭājāi^(un)*, lecz półsamogłoska *j* często wypada

⁹ Tamże, 380, za H. Ingholtem: R. Frye, J. Gilliam, H. Ingholt i C. Welles, „Inscriptions from Dura-Europos”, *Yale Classical Studies* 14 (1955) 127-201 (zob. s. 138-139).

¹⁰ H.J.W. Drijvers, *The Religion of Palmyra* (Iconography of Religions XV/15; Leiden 1976) tabl. LXVIII, 1 i 2.

¹¹ S. Segert, *Altaramäische Grammatik* (Leipzig 1975) 63-64, §2.4.3.2-3, i 182, §5.2.2.4.5.

¹² Comte du Mesnil du Buisson, *Inventaire des inscriptions palmyréniennes de Doura-Europos* (nouv. éd.; Paris 1939) 28-30.

w języku aramejskim między dwiema samogłoskami, zwłaszcza jeśli są one identyczne¹³. Powstaje wtedy długa samogłoska *ā*, która zazwyczaj nie jest zaznaczona wewnątrz wyrazu. Należy więc czytać w Pnp 3, 7 zapożyczony z aramejskiego wyraz *m̄tw* jak **m^etâtô*, „jego wierzchowce”. Zaimek *-w* odnosi się do Salomona w misznaickiej konstrukcji dopełniaczowej z przyrostkiem proleptycznym po *nomen regens* i złożoną partykułą *šl* z *nomen rectum*¹⁴. W Pnp 3, 7 jest to przyrostek trzeciej osoby rodzaju męskiego, jak w akcie sprzedaży nr 30, 25-26 z Wadi Murabba‘ât, spisany w 135 roku n.e.: *‘štw šl Dwsts*, „małżonka Dostesa”. W Pnp 1, 6 i 8, 12 mamy natomiast do czynienia z przyrostkiem proleptycznym pierwszej osoby: *krmj šlj*, „moja winnica”. Konstrukcji tej nie spotyka się na Zwoju miedzianym 3Q15 i w innych dokumentach hebrajskich z Wadi Murabba‘ât, ale występuje ona w języku hebrajskim Miszny i Talmudu, np. *‘jdjhm šl-gwj̄m* (*‘ēdēhem šellaggōjim*), „święta pogan”, gdzie znajdujemy przyrostek proleptyczny trzeciej osoby liczby mnogiej¹⁵, lub *Rbwnw šl-‘wlm* (*Ribbônô šellā‘ôlām*), „Władca świata”¹⁶, z przyrostkiem trzeciej osoby odnoszącym się do *‘wlm*, albo *bnw šl R. Jhwdh* (*b^enô šel Rab Jhūdā*)¹⁷, „syn Rabbiego Judy”, z tymże przyrostkiem odnoszącym się do *R. Jhwdh*.

Brakujący w 4QCant^b ustęp Pnp 3, 6-8 można zatem tłumaczyć w następujący sposób:

Któż to jest, co nadchodzi z pustyni
jak dymu tumany,
z mirry i kadzidła wonnością
oraz wszelkiego kupieckiego zioła?
Oto wierzchowce Salomona:
sześćdziesięciu mężnych otacza go,
spośród najmężniejszych Izraela.
Wszyscy dzierżą miecz,
wyćwiczeni są w boju.
Każdego miecz przy jego boku
ze strachu w mrokach.

Wzmianka mirry i kadzidła sugeruje, że Salomon nie powraca z wyprawy wojennej, ale z dalekiej podróży do Arabii Południowej, skąd niegdyś przybyła

¹³ S. Segert, *Altaramäische Grammatik* (przyp. 11) 124, §2.8.1.1.

¹⁴ E. Lipiński, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar* (OLA 80; Leuven²2001) §51.20.

¹⁵ Miszna, *Awoda zara* I, 3.

¹⁶ Talmud Babiloński, *Berachot* 9b.

¹⁷ Miszna, *Awot* II, 2.

Wierzchowce i sala tronowa Salomona oraz gwiazdozbiór Panny

do niego królowa Saby¹⁸. Wierzchowcami byłyby wtedy nie konie, lecz raczej dromadery. Jednak Józef Flawiusz znał tylko podania o koniach Salomona. Tak pisał o nich w *Dawnych dziejach Izraela* VIII, 7, 3, §184: „Odpowiednim ćwiczeniem wyrobiono w tych koniach taką piękność kształtów i ręczość, że nigdzie nie było piękniejszych ani szybszych od nich: ze wszystkich koni najokazalej się prezentowały i nie miały sobie równych w chyżości”.

Opis przybocznej gwardii królewskiej przypomina ustęp *Zwoju świątynnego z Qumran* (11QTemple^a), zaznaczający, że jej członkowie „mają być mężami zaufanymi, bogobojnymi, nienawidzącymi rabunku i dzielnymi wojownikami. Będą oni z nim (królem) nieustannie, dniem i nocą, aby go strzegli od wszelkiego zła” (kol. 57, 8-10). Józef Flawiusz znalazł w swych źródłach jaskrawsze cechy świty Salomona na jego wspaniałych wierzchowcach¹⁹:

Uroku dodawali im jeszcze jeźdźcy, ludzie w pierwszym kwiecie czarownej młodości, niezwykle wysokiego wzrostu, znacznie wyżsi od innych; włosy swoje opuszczali nisko w dół, a okrywali się płaszczami z tyryjskiej purpury. Codziennie posypywali sobie włosy złotym proszkiem, dzięki czemu głowy ich lśniły, gdy blask słońca odbijał się w złocie. W otoczeniu tych młodzieńców, odzianych w zbroje i zaopatrzonych w łuki, zwykł był król jeździć w rydwanie na przejażdżkę, mając na sobie szatę białą.

Źródło podobnych opisów i podania o dalekiej podróży po mirrę, kadzidła oraz inne wonności jest nam nieznane, ale opowiadanie o tej wyprawie mogło znajdować się w *Księdze czynów Salomona*, wzmiankowanej w 1 Krl 11, 41.

2. Sala tronowa Salomona

Umieszczenie tej kompozycji w Pnp 3, 6-8 było zapewne zasugerowane treścią Pnp 3, 9-11, tj. ustępu, który stanowi inny fragment odnoszący się do Salomona nawet, jeśli jego imię zostało w nim dodane, jak wskazuje rytm 3+2 wierszy 9-11. Słowa „córki Syjonu” w Pnp 3, 11a brakują w wielu kodeksach Septuaginty i w przekładzie starołacińskim, a zastępuje je w 4QCant^a nazwa „córki Jerozolimy”. Oba określenia stanowią późniejszy dodatek do półwiersza.

Wiersze Pnp 3, 9-11 są obecne w 4QCant^b, ale też nie odnoszą się bezpośrednio do właściwej treści poematu. Czynią aluzję do Salomona, ale opisują jego salę tronową, na co wskazuje Pnp 3, 9. Wyraz *’prjwn* nie oznacza tam

¹⁸ Na ten temat zob. E. Lipiński, „Arabian Merchants in Judah”, *Rocznik Orientalistyczny* 62/2 (2009) 5-14.

¹⁹ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* VIII, 7, 3, §185, tłumaczenie Z. Kubiaka (Poznań 1962).

jakiejś lektyki, jak to słusznie zauważył G. Gerleman²⁰. Choć Septuaginta tłumaczy go φορεῖον, tzn. „lektyka”, co komentatorzy zazwyczaj przyjmują i starają się wyjaśnić różnymi etymologiami, zaczerpniętymi zwłaszcza z języków irańskich, to kontekst wspominający „drzewa Libanu” i „filary” wskazuje, że chodzi tu o budynek, tj. świątynię, pałac lub salę tronową, jak zrozumieli to tłumacze Targumu²¹ i Peszitty²². Józef Flawiusz podaje obszerny opis sali tronowej Salomona, wspartej na wielu kolumnach z drewna cedrowego, także licznych komnat pałacu i samego tronu²³. Opiera się on na 1 Krł 7, 1-12, ale nie można wykluczać istnienia innego źródła, z którego mógł też korzystać autor Pnp 3, 9-10. Najwidoczniej zaczyna on swój opis od perskiego wyrazu *apadāna*, „pałac” lub „sala kolumnowa”. Oryginalny tekst zawierał zapewne słowo **pdhn*, w którym pomyłono podobne do siebie litery *d* i *r*, co zdarzało się nagminnie w obcych wyrazach i nazwach, a *h* odczytano jak *jw*²⁴.

הַי הַי

Litery הַי (po lewej) i הַי (po prawej)
w piśmie żydowskim z II-I wieku p.n.e.

Pisownia z literą *h* mogła być skutkiem wymowy podobnej do sanskryckiego *apadhā-*, ale czasami służyła ona wewnątrz wyrazu, w sylabie zamkniętej, do zaznaczenia długiej samogłoski *ā*, jak w imieniu *ʾAbrām*, pisany *ʾbrhm*. Wynikała ona również z tejsze przeciągłej wymowy, jak w pewnych końcówkach *-ht* liczby mnogiej rzeczowników²⁵. Późniejsza pisownia *ʾpdn* (Dn 11, 45) już nie notowała tej długiej samogłoski, podobnie jak syryjska i żydowsko-aramejska pisownia *ʾpdnʿ*.

Wyjaśnienia wymaga również rzeczownik *rpjdh* (Ppn 3, 10), który występuje w terminologii budowniczej i oznacza stylobat. Spotyka się go często w inskrypcjach aramejskich (*rpjd*, *rpjdʿ*) z Idumei w znaczeniu „podmurówka” itp.²⁶ Takie znaczenie ma też południowo-arabski wyraz *rfd*²⁷. W następnym wierszu należy poprawić słowa *ʾhbh mbnwt* na *hbnjm*

20 G. Gerleman, *Ruth / Das Hohelied* (BKAT XVIII ; Neukirchen-Vluyn 1965) 139-143.

21 A. Sperber, *The Bible in Aramaic IV A* (przyp. 5) 133, gdzie Targum tłumaczy *hēkal qudšāʿ*.

22 Peszitta (zob. przyp. 6) tłumaczy *kursʿjā*, „tron”.

23 Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela VIII*, 5, 2, §133-140.

24 Przykłady podaje Friedrich Delitzsch, *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament* (Berlin -Leipzig 1920) 120, §132d. Szczątki wyrazu w 4QCant^b nie rozwiązują problemu.

25 E. Lipiński, *Semitic Languages* (przyp. 14), §31.19.

26 I. Ephʿal i J. Naveh, *Aramaic Ostraca of the Fourth Century BC from Idumaea* (Jerusalem 1996) nr 122, 3; 188, 3; 190, 3; 192, 3; 194, 1; A. Lemaire, *Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée II* (Transeuphratène. Supplément 9; Paris 2002) nr 263, 4; 264, 3; 265, 2; 266, 4; 283, 3.

27 A.F.L. Beeston, M.A. Ghūl, W.W. Müller i J. Ryckmans, *Sabaic Dictionary (English-French-Arabic) / Dictionnaire sabéen (anglais-français-arabe)* (Louvain-la-Neuve - Beyrouth 1982) 115.

Wierzchowce i sala tronowa Salomona oraz gwiazdozbiór Panny

bnwt, co zauważono już dawno temu i co w 1935 roku F. Horst przyjął bez wahania w aparacie krytycznym opracowanego przez siebie tekstu Pieśni nad Pieśniami w pierwszym wydaniu *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Wyraz *hbnjm* został zapożyczony z egipskiego *hbnj* i występuje tylko w Ez 27, 15. Lekcja *'hbh* zamiast *hbnjm* nie wynika z błędu pisarskiego, ale stanowi świadome zastąpienie niezrozumianego wyrazu słowem pasującym z grubsza do kontekstu. Opuszczając wzmianki „Salomona” i „córek Syjonu”, można przetłumaczyć Pnp 3, 9-11 w następujący sposób:

Salę kolumnową uczynił sobie król z drzew Libanu.	3+2
Filary jej poczynił srebrne, stylobat jej – złoty.	3+2
Jej tron był purpurowy wewnątrz, wyłożony hebanem.	3+2
Córki Jerozolimy! Wynijdziecie i spojrzycie na króla	3+2
w koronie, którą ukoronowała go matka jego w dzień jego zrzekowin,	3+2+3
w dzień radości serca jego!	

Biblia nie wspomina o koronie Salomona, ale odpowiedni epizod mógł się znajdować w *Księdze czynów Salomona* (1 Krl 11, 41). Królową matką była tu zapewne Batszewa, której imię nie występuje w tekście, podobnie jak imię Salomona nie figurowało tu w pierwotnej wersji poematu. Użycie perskiego słowa *apadāna* wskazuje na powstanie tego fragment w okresie perskim lub hellenistycznym, co dalej potwierdza obecność perskich wyrazów *prds* w Pnp 4, 13 i *'gwz* w Pnp 6, 11²⁸.

Pnp 3, 11b czyni aluzję do zaręczyn lub zaślubin młodocianego króla, który w Pnp 4, 1-3 zwraca się do oblubienicy, być może Naamy, matki Roboama (1 Krl 14, 11). Była ona Ammonitką i porównanie jej włosów do stada kóz zstępujących z gór Gileadu (Pnp 4, 1), na pograniczu kraju Ammonitów, jest zapewne subtelną aluzją do jej pochodzenia. Potwierdzają to wzmianki Amminadaba w Pnp 6, 13 i 7, 2, o ile wiersze te pochodzą z tego samego poematu, jak sugerujemy poniżej.

Słowa wypowiedziane przez króla ograniczają się w 4QCant^b do Pnp 4, 1-3. Koniec tej części poematu jest zaznaczony po Pnp 4, 3 niezapisanym ustępem, a na początek nowej pieśni wskazuje szeroki akapit przed Pnp 4, 8. Wiersze 4-7 zdają się więc stanowić późniejszy dodatek, ale mogły one też

²⁸ Wyraz ten pochodzi z Kaukazu, skąd przez ormiański przeszedł do języka perskiego, a następnie do aramejskiego i do hebrajskiego.

być pominięte, gdy dodano do tekstu oddzielny zbiór poematów z Pnp 4, 8 - 6, 10²⁹, brakujących w 4QCant^{a30}. W każdym razie są one obecne w 4QCant^b, a następujący po nich fragment Pnp 6, 11-13 może stanowić odpowiedź oblubienicy. Wyjaśnia ona, jak nieoczekiwanie wyruszyła na dwór Salomona.

Z lekcji Pnp 7, 2 w *Kodeksie Aleksandryjskim* Septuaginty i starołacińskiego przekładu wynika, że była ona córką Ammonickiego króla Amminadaba. 1 Krl 11, 41 nie podaje imienia ojca Naamy, ale Amminadab było imieniem dwóch Ammonickich królów w VII wieku p.n.e.³¹ i autor poematu przypisał je ojcu oblubienicy. Znalazła się ona „bezwiednie” na rydwanie wiozącym ją do Jerozolimy. Końcówka *-ot* wyrazu *mrkbwt* w Pnp 6, 12 nie jest konieczną oznaką liczby mnogiej. Może też być dialektalną odmianą końcówki *-at*, czego dowodzi np. Ἰσκαριώθ, tzn. „mieszczuch”.

Biorąc to pod uwagę, można przetłumaczyć Pnp 6, 11-13 w następujący sposób:

Zstałam do ogrodu orzechowego,
by oglądać pędy w dolinie,
by zobaczyć, czy winnica zakwitła,
czy rozwinęły się granaty dla ciebie³².
Bezwiednie namiętność moja osadziła mnie
na rydwanie Amminadaba ...

Dalszy ciąg słów oblubienicy zaginął zapewne przy przeróbce tekstu, aczkolwiek ślady odpowiedzi oblubienicy można spostrzec we wzmiance „córki Amminadaba” w Pnp 7, 2, ale Pnp 7, 1 zdaje się pochodzić z innego poematu, dotyczącego Szulamitki.

3. Gwiazdozbiór Panny

Obecny tekst Pnp 4, 8 i nn. nie pasuje do fragmentu Pnp 4, 1-3, gdyż oblubienica jest tam wzywana z Libanu, podczas gdy jej obecność wynika ze

29 Por. E.C. Ulrich, „The Text of the Hebrew Scriptures at the Time of Hillel and Jesus”, w: A. Lemaire (red.), *Congress Volume Basel 2001* (VTS 92; Leiden 2002) 85-105 (zob. s. 104-105); tenże, „Our Sharper Focus on the Bible and Theology thanks to the Dead Sea Scrolls”, *CBQ* 66 (2004) 1-24 (zob. s. 8)

30 Niepoważnym jest pomysł, że wzmianka piersi w Pnp 4, 5 mogła być przyczyną opuszczenia tych wierszy. Opinię taką wyrażają E. Tov w DJD XVI (przyp. 2) 216, i P.W. Flint, „The Book of Canticles (Song of Songs) in the Dead Sea Scrolls”, w: A.C. Hagedorn (red.), *Perspectives on the Song of Songs – Perspektiven der Hohenliedauslegung* (BZAW 346; Berlin 2005) 96-104 (zob. s. 102).

31 E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age* (OLA 153; Leuven 2006) 312, 314.

32 Lekcja według Septuaginty.

Wierchowce i sala tronowa Salomona oraz gwiazdozbiór Panny

słów Pnp 4, 1-3. Co więcej, fragment Pnp 4, 8 - 5, 1 jest napisany w 4QCant^b w języku aramejskim lub w przybliżonym do niego dialekcie. Używana w nim pisownia *-k* zamiast *-kj* zaimka dzierżawczego drugiej osoby rodzaju żeńskiego jest poświadczona na Elefantynie w V wieku p.n.e.³³, a następnie w dokumentach z Wadi Murabba'ât³⁴ i Nachal Chewer³⁵. Nie wskazuje ona na jakiś odrębny dialekt, a spotykane w tym samym dokumencie pisownie *-k* i *-kj* zdają się dowodzić, że faktycznie wymawiano *-ki*.

Hebrajskiego tłumaczenia Pnp 4, 8 - 5, 1 z pewnymi zmianami i oczywistymi błędami dokonano zapewne przy stworzeniu kanonicznego całokształtu księgi. Wyraz *kallā*, „panna młoda” albo „synowa” w pospolitym użyciu tego słowa, występuje tylko w tej pierwotnie aramejskiej części Pieśni nad Pieśniami, gdzie oznacza on gwiazdozbiór Panny, ukazujący się o zmroku nad górami. Jest to najwidoczniej tłumaczenie greckiej nazwy Παρθένος³⁶, która oznacza gwiazdozbiór w arcydziele Aratosa z Soli (ok. 310- ok. 245 p.n.e.)³⁷, pt. Φαινόμενα 97 i 606, tj. „Zjawiska na niebie”³⁸. Swój poemat dydaktyczny napisał on na podstawie zaginionego komentarza sławnego matematyka i astronoma Eudoksosa z Knidos (ok. 390-337 p.n.e.), używając tegoż nazwy konstelacji³⁹. Można zatem przyjąć bez wahania, że Παρθένος była nazwą gwiazdozbioru Panny co najmniej od połowy IV wieku p.n.e. Knidos na wydłużonym półwyspie południowej Karii i Soli w Cylicji były miastami leżącymi w granicach imperium Achemenidów, a sam Aratos spędził szereg lat w Syrii na dworze Seleucydów. Astronomiczna terminologia grecka mogła więc łatwo znaleźć swój odpowiednik w języku aramejskim.

33 S. Segert, *Altaramäische Grammatik* (przyp. 11) 171, §5.1.3.3.3 i s. 330, §6.3.1.3.2. Zob. *TAD* II, B3.7, 14 (*lk*, „tobie”); B3.10, 12 (*lk*, „tobie”) i 14 (*djlk*, „twojego”).

34 Mur 20, 11 (*rmlw dj lk*, „twojego wdowieństwa”), ale *lkj*, „tobie”, w wierszu 14; Mur 21, 16 (*jt lk*, „należy do ciebie”) i 19 (*ltk*, „dla ciebie”). Zob. P. Benoit, J.T. Milik i R. de Vaux, *Les Grottes de Murabba'ât* (DJD II; Oxford 1961) 110 i 115.

35 Zaimek żeński *-k* występuje wielokrotnie w *ketubbie* Babaty (P. Yadin 10), nigdzie zaś nie spotyka się formy *-kj*. Zob. Y. Yadin, J.C. Greenfield, A. Yardeni i B.A. Levine, *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters: Hebrew, Aramaic and Nabatean-Aramaic Papyri* (Judean Desert Studies III; Jerusalem 2002) 126, wiersze 5, 6, 7, 9, 10, 11, 15, 16.

36 Hebrajskie tłumaczenie nazwy konstelacji *B^ctūlā* jest znacznie późniejsze, tym bardziej arabskie *al-Adrā'u*.

37 T. Sinko, *Literatura grecka* II/1 (Kraków 1947) 284-297.

38 Tamże, 286-296. Krytyczne wydania tekstu Aratosa: E. Maass (wyd.), *Arati Phaenomena*, (Berlin 1893; przedruk, Berlin 1955); J. Martin, *Aratus: Phaenomena. Introduction, texte critique, commentaire et traduction* (Biblioteca di Studi Superiori 25; Firenze 1956); tenże, *Aratos: Phénomènes* (Paris 1998); M. Erren (wyd.), *Aratus: Phainomena. Sternbilder und Wetterzeichen* (München 1971). Zob. też: E. Maass, *Commentariorum in Aratum reliquiae* (Berlin 1898; przedruk, Berlin 1958); J. Martin, *Histoire du texte des Phénomènes d'Aratos* (Paris 1956); tenże, *Scholia in Aratum vetera* (Teubner; Leipzig 1974) oraz tłumaczenie niemieckie: A. Schott i R. Böker, *Aratus: Sternbilder und Wetterzeichen* (Das Wort der Antike 6; München 1958).

39 T. Sinko, *Literatura grecka* II/1 (przyp. 37) 287-288.

Pierwszy wiersz tego aramejskiego poematu (Pnp 4, 8) zawiera dwa razy rzeczownik *'āt*, który odnosi się tu do planety, gwiazdy lub gwiazdozbioru, podobnie jak hebrajski wyraz *'ōt*, „znak”, w Rdz 1, 14 i Jr 10, 2. Poeta prosi gwiazdozbiór Panny o „wprowadzenie” znaku na widownię niebiańską. Używa tu trybu rozkazującego aramejskiego tematu sprawczego *'af'el* w drugiej osobie rodzaju żeńskiego liczby pojedynczej (*'b'j*), a następnie posługuje się tejeż osoby formą *kohortativus* czasownika *šūr*, „spojrzeć w dół”⁴⁰. Obie konstrukcje mogą być użyte bez znaczącej różnicy⁴¹. Chodzi tu niewątpliwie o nów Księżycy w miesiącu Elul, tzn. sierpniu/wrzeźniu, któremu króluje gwiazdozbiór Panny. Ten nów księżycowy był bardzo ważny dla kalendarza i liturgii żydowskich, gdyż od niego zależało ustalenie dnia Nowego Roku i świąt obchodzonych w miesiącu Tiszri. Dlatego nów Księżycy w miesiącu Elul był oznajmiany gminom żydowskim przez wysłanników Sanhedrynu⁴². Ostatnie wzmiankowane „góry Nimrin”⁴³ zawierają aluzję do miejscowości znanej z Talmudu Jerozolimskiego jako ostatni cel posłańców Sanhedrynu zwiastujących nów Księżycy⁴⁴. Dwukrotna wzmianka „znaku z Libanu” (Pnp 4, 8) potwierdza tę interpretację, gdyż najprawdopodobniej grała tu fonetyczna asocjacja *L^ebānōn* z *L^ebānā*, „Księżyc”.

Poeta prosi więc Pannę, by „dała znak”⁴⁵, *'t 'b'j* wedle 4QCant^b, ale zamiast prozaicznego określenia „na niebie” wylicza on wierzchołki gór i zwraca uwagę na Pannę, zwłaszcza na najwyraźniejszą jej gwiazdę, tj. *Spica*, czyli babilońską *Absinnu*, która jest jedną z dwudziestu najbardziej błyszczących gwiazd. Ona jest tym migocącym wisiorkiem naszyjnika Panny, który „oczarował” poetę. Do innych gwiazd tejeż konstelacji odnosi się ewentualnie określenie „siostrzyczki Panny” (*ḥwtj klh*). Może to być aluzja do tzw. gwiazdy podwójnej, ale podobne epitety występują w poezji aramejskiej. Na przykład w *Pieśni Nisibijskiej* 39, 15 Efrema Syryjskiego, ogień piekielny zwany jest „siostrą Szeolu”, *'iššātā ḥātā de-Še'ōl*⁴⁶.

40 S. Segert, *Altaramäische Grammatik* (przyp. 11) 252, §5.6.5.2.4.

41 Tamże, 426, §7.4.5.2.1.

42 Miszna, *Rosz ha-Szana* I, 3.

43 DJD XVI podaje lekcję *Nimrīm*, jak *textus receptus*, ale fotografia zdaje się wskazywać na końcowe *n*. W każdym razie jest to nazwa miejscowa, która występuje w Biblii w formie *Nimrīm*: Iz 15, 5; Jr 48, 34, gdzie chodzi jednak o inną miejscowość o tej samej nazwie.

44 Talmud Jerozolimski, *Ketuwoṭ* II, 26d; *Rosz ha-Szana* I, 57b. Miejscowość ta może być *Ναμαρὰ κόμη μεγίστη* w Batanei, wymieniona u Euzebiusza z Cezarei (E. Klostermann [wyd.], *Eusebius: Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen* [Leipzig 1904] 138: 11) i na antycznym słupie granicznym w Hauranie (Ch. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale* I [Paris 1888] 3-5). Byłoby to dzisiejsze Namir al-Hawa, 20 km na północo-wschód od Der'a. Inną możliwą lokalizacją jest Nimrā, 7 km na południo-wschód od Szachby w bazaltowym Dżebel ad-Druz.

45 Dosłownie „spraw, by (znak) wszedł” na niebiosa, tj. ukazał się.

46 A.S. Rodrigues Pereira, *Studies in Aramaic Poetry* (Studia Semitica Neerlandica 34; Assen 1997) 343 i 423, §15:6.

Wierchowce i sala tronowa Salomona oraz gwiazdozbiór Panny

Następne wiersze poematu przechodzą w bardziej liryczne tony, których źródłem jest poezja miłosna, a kontekstem idyllicznym wrześnie wino-branie (por. Iz 16, 10)⁴⁷. Niezapisany ustęp po Pnp 4, 10a wskazuje jednak na koniec strofy lub brak jakichś słów. W każdym razie, po piersiach Panny spodziewa się wzmianki innej części ciała, a nie jej „olejków” (*šmnyk*) lub „szat” (*šlmtjk*), jak w Septuagincie i przekładzie starołacińskim. Wyraz był tu najwidoczniej uszkodzony, a oryginał musiał odnosić się do „krągłości” Panny, tj. *šūmnāk* / *šūmnēki*, skąd powstała lekcja *šmnyk*, zaś *šlmtjk* było wzięte z wiersza 11. Zaginiony półwiersz mógł odnosić się do „brzucha” (*bṭn*), często w sensie łona matki. Zastanawia również niemal identyczne brzmienie Pnp 4, 11a i Prz 5, 3a. Aramejski tekst Pnp 4, 8-11 można przetłumaczyć w następujący sposób:

't mn lbnwn klh
't mn lbnwn 'b'j
tšwrj mn r'šj 'wmwnwn
ḥrmwn š[rjn šnrj]
mn hrj nmrjn
lbbtnj 'ḥtj klh
lbbtnj b'ḥd m' jnyk
b'ḥd 'nq mšwrnyk
mh jpw ddjk 'ḥwtj klh
mh ṭbw ddjk mn jjn
[.....]
w-rjh šmnk mn kl bšmjn
npt tṭphn šptwtjk 'ḥwtj klh
dbš w-ḥlb ṭḥt lšwnk
w-rjh šlmtjk k-rjh lbnwn

Znak z Libanu, o Panno,
znak z Libanu racz dać.
Spójrzyj ze szczytów Amanusu⁴⁸,
Hermonu, Si[rionu, Seniru]⁴⁹,
z gór Nimrin.
Oczarowałaś mnie, siostrzo moja, Panno,
oczarowałaś mnie powabem⁵⁰ spojrzeń twych,
powabem wisioraka naszyjnika twego.
Jakże piękne są piersi twe⁵¹, siostrzyczki Panny,
jakże słodkie są piersi twe, więcej niż wino.
[.....]
i wonność twej krągłości jest ponad wszelkie balsamy.
Nektar sączą wargi twe, siostrzyczki Panny,
miód i mleko pod językiem twoim,
a wonność twych szat jak wonność Libanu.

- 47 Na pewnej mozaice z Beisan, personifikacją wrzeźnia jest właśnie osoba zbierająca winogrona: L.W. Stefaniak (red.), *Archeologia Palestyny* (Poznań 1973) 524.
- 48 'wmwnwn jest jedną ze średnio-aramejskich form nazwy góry Amanus, spotykanych często w Targumach palestyńskich do Lb 34, 7-8. Zob. warianty u M. Ginzburgera (wyd.), *Das Fragmententhargum* (Berlin 1899; przedruk, Jerozolima b.d.); tenże, *Pseudo-Jonathan* (Berlin 1903; przedruk, Hildesheim 1971). Zapożyczone z greckiego lub z łaciny formy *Hwmjns* i *Mnws* występują m.in. u A. Diez Macho (wyd.), *Neophyti 1. Targum Palestinense, Ms de la Biblioteca Vaticana*, t. IV, *Números* (Madrid 1974) 315 i 317. Por. też M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* I (New York 1886) 78a i 522a-b.
- 49 Odszyfrowanie podane w DJD XVI (przyp. 2) wzbudza wątpliwości. Bardziej przekonywujące lekcje podaje G.W. Nebe, „Qumranica I: Zu unveröffentlichten Handschriften aus Höhle 4 von Qumran”, *ZAW* 106 (1994) 307-322 (zob. s. 311). Po literze š jest miejsce na ok. 7 liter, co sugeruje kolejność Pwt 3, 9: *Hrmwn, Šrjn, Šnrj*.
- 50 Po syryjsku 'eḥād 'ajne, dosłownie „chwyt oczu”, znaczy „urzeczenie”. Wyraz 'ḥd jest pochodnikiem aramejskiego czasownika 'ḥd, „schwycić, zwabić”. Por. Koh 9, 12 i Ps 77, 5: „Zwabiłem stróżki oczu moich, strwożyłem się i nie mogę mówić”.
- 51 Zgodnie z przekładami starożytnymi.

Wzmianka Libanu, przypominająca znów Księżyc (*l' bānā*), a tym razem także kadzidło (*l' bōnā*), stanowi zapewne koniec tej pieśni. Inny poemat obejmuje wiersze Pnp 4, 12 - 5, 1, gdzie motyw ogrodowy przypomina nieco *Idylle* kojskie Teokryta (ok. 300-ok. 240 p.n.e.), zwłaszcza *Idyllę* VII, 135-146⁵².

4. Wnioski dotyczące całego utworu

Omówione powyżej fragmenty zdają się dowodzić, że dzisiejsza księga biblijna jest zbiorem oddzielnych poematów, nie łączących się ze sobą w ich zaraniu, ale pieśni te zostały zespolone w pewną całość za pomocą refrenów i podobnych obrazów, tworząc dramat przeplatany lirycznymi dialogami i wymagający najwidoczniej pewnej inscenizacji. Już Orygenes zauważył, że było to potrzebne do zrozumienia obecnego utworu, jak podaje łaciński przekład jego komentarza do Pieśni nad Pieśniami: *Dramatis in modum mihi videtur a Salomone conscriptus ... drama enim dicitur, ut in scaenis agi fabula solet, ubi diversae personae introducuntur ...*⁵³. Postaci dramatu są zaznaczone w *Kodeksie Synajskim* i w *Kodeksie Aleksandryjskim* Septuaginty, a jeszcze wyraźniej w wersji starołacińskiej⁵⁴ i w przekładzie ormiańskim⁵⁵.

Inszenizacja utworów biblijnych nie jest obca środowisku żydowskiemu z epoki hellenistycznej. Wskazuje na to dramat *Exagōgē*, „Wyprowadzenie z Egiptu”, dzieło Ezechiela Tragika, który żył w III lub II wieku p.n.e.⁵⁶ Pieśń nad Pieśniami mogła być przedstawiona w podobny sposób, np. na dworze hasmonejskim w drugiej połowie II wieku lub w I wieku p.n.e. Język i styl nie wskazują bowiem na zbiór pieśni śpiewanych w czasie ludowych uroczystości weselnych.

Zaliczenie księgi do żydowskiego kanonu Pisma Świętego, tj. do ksiąg „każących ręce”⁵⁷, *meṭammē't haj-jādajim*, ma zapewne związek z przypisaniem jej autorstwa Salomonowi, a interwencja rabina Akiby (ok. 50-135

52 K. Kaszewski, *Utwory Teokryta* (Warszawa 1901), przetłumaczył *Idylle* ze wstępem i przypisami.

53 W.A. Baehrens (wyd.), *Orygenes: Werke VIII* (GCS 33; Berlin 1925), *Kommentar zum Hohelied*, 61; por. s. 89.

54 D. De Bruyne, „Les anciennes versions latines du Cantique des Cantiques”, *Revue Bénédictine* 38 (1926) 97-122 (zob. s. 119-120).

55 H. Oskean, *Erg ergoci arajin ew erkord ʔargmanouʔiwně* (Wien 1924) 43 i nn.

56 A. Kłęczar, *Ezechiel Tragik i jego dramat Exagōgē*, „Wyprowadzenie z Egiptu” (Apokryfy Starego Testamentu 1; Kraków-Mogilany 2006); P. Lanfranchi, *L'Exagōgē d'Ézéchiel Tragique. Introduction, texte, traduction et commentaire* (Leiden 2006).

57 Talmudyczne określenie ksiąg Pisma Świętego, oparte na przeświadczeniu, że należy rytualnie obmyć świętość przylegającą do rąk trzymających zwoje Pisma Świętego, by nie kłaść jej kontaktem ze światem świeckim.

Wierchowce i sala tronowa Salomona oraz gwiazdozbiór Panny

n.e.) na synodzie w Jawne pod koniec I wieku n.e. może zawierać subtelne wyjaśnienie religijnego znaczenia księgi. Jego słowa cytowane w Misznie, w traktacie *Jadaim* III, 5, znaczą oczywiście: „Wszystkie Pisma są święte, lecz Pieśń nad Pieśniami jest święta nad świętymi”, *qdš h-qdšjm*. Mamy tu jednak do czynienia z grą słów, gdyż określenie to można zrozumieć także w sensie: *qidduš haq-qiddušim*, tj. „uświęcenie zaślubin”. Dosłowne znaczenie całego utworu, będącego księgą „każącą ręce”, nadawałoby cechy świętości prawnie zawartemu małżeństwu, zwanemu *qiddušim/n* w literaturze talmudycznej. *Kidduszin* jest zresztą tytułem samego traktatu o małżeństwie w Misznie i w Talmudzie.

Tak pojęte słowa Akiby nie dowodzą, że był on zwolennikiem symbolicznego znaczenia Pieśni nad Pieśniami. Raczej otaczają one prawnie zawarte małżeństwo liryczną aurą obopólnej miłości małżonków. Potwierdzają to zachowane podania o życiu i nauce Akiby. Świadczą one o obopólnej miłości między Akibą i jego małżonką Rachelą⁵⁸. Rachel, córka jednego z najbogatszych mieszkańców Jerozolimy, poślubiła biednego wówczas Akibę mimo sprzeciwu ojca, który zerwał z nimi wszelkie stosunki. W skrajnej biedzie, Rachel sprzedała nawet swe włosy, aby móc zakupić żywność. Sama nauka Akiby wskazuje zaś na wagę, jaką przywiązywał do miłości w życiu małżeńskim. Pouczony pismami proroków obrazujących stosunek Boga do Izraela na wzór miłości małżeńskiej⁵⁹, określał on w szokujący sposób próżność umowy małżeńskiej, która nie opierała się na miłości. Wedle paradoksalnego aforyzmu przypisanemu Akibie w Talmudzie mężczyzna, który pokochał kobietę ładniejszą od swej żony, mógł rozwieść się z nią i poślubić swą oblubienicę⁶⁰. W tymże duchu, na przykład, Akiba zezwalał kobietom używanie kosmetyków itp. także w okresie miesiączki, by nie utraciły miłości męża⁶¹.

Podania te nie znaczą oczywiście, że Akiba odrzucał symboliczną reinterpretację Pieśni nad Pieśniami⁶², która występuje u wielu autorów żydowskich z epoki rzymskiej⁶³. Ważniejsze jest jednak jego ogólne zrozumienie utworu.

58 L. Finkelstein, *Akiba: Scholar, Saint, and Martyr* (New York 1936; przedruk, 1970) 22 i nn., 79 i nn.; H. Freedman, „Akiva”, w *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem 1971), t. 2, kol. 488-492 (zob. kol. 488).

59 Oz 2, 16-20; Iz 54, 6; 62, 5; Jr 2, 2; 3, 1-2; Ez 16, 8-14.

60 Talmud Babiloński, *Gittin* 90a.

61 Talmud Babiloński, *Szabat* 64a.

62 Konkretny przykład podaje *Mechilta R. Iszmaela* do Księgi Wyjścia 15, 2; zob. H.S. Horowitz i I.A. Rabin (wyd.), *Mekiltā de-Raw Jišma'el* (Frankfurt a/M 1931; 3 wyd., Jerozolima 1970) 127: 10 i nn.

63 Teksty te zebrał systematycznie P. Vulliaud, *Le Cantique des Cantiques d'après la tradition juive* (Paris 1925) 53-65. Zob. też: S. Salfeld, *Das Hohelied bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters* (Berlin 1879); W. Riedel, *Die Auslegung des Hohen Liedes in der jüdischen*

Ujawnia to tradycja przypisująca mu następujący aforyzm: „Gdyby *Tora* nie została nam dana, *Pieśń nad Pieśniami* wystarczałaby, by prowadzić świat”⁶⁴. Jest to niewątpliwie aluzja do miłości, podobnie jak w Liście św. Pawła do Galatów 5, 14 (por. Mt 22, 40). Należy jednak podchodzić do tej mistycznej wizji utworu podobnie jak do mesjańskiej reinterpretacji tekstów odnoszących się w zaraniu do bliskowschodniej ideologii królewskiej.

Alegoryczną reinterpretację *Pieśni nad Pieśniami* przyjęli autorzy chrześcijańscy⁶⁵, najpierw Hipolit z Rzymu († 235) w swym „Wyjaśnieniu” poematu⁶⁶, napisanym niespełna sto lat po męczeńskiej śmierci Akiby i prawdopodobnie przeznaczonym w pierwszym rzędzie dla Żydów. Pomny zapewne ewangelicznej przypowieści o godach królewskich (Mt 22, 1-14; Łk 19, 11-28), Hipolit widział w *Pieśni nad Pieśniami* alegorię dialogu między Chrystusem a Synagogą, nawoływaną do wiary i pokuty, tj. podwalin, z których powstaje Kościół.

Następnym i decydującym krokiem w kierunku alegorycznego tłumaczenia utworu był szczegółowy komentarz Orygenesusa († 253/4)⁶⁷, w którym występuje nie tylko eklezjologiczna interpretacja miłości między Chrystusem i Kościołem, ale również mistyczno-filozoficzna wizja zaślubin duszy ze Słowem Bożym. Eklezjologiczne tłumaczenie osiągnęło swój szczyt w komentarzu hiszpańskiego biskupa Grzegorza z Elwiry († po 403)⁶⁸, dla którego oblubienica jest figurą Kościoła, pojętego jako mistyczne ciało Chrystusa⁶⁹. Mariologiczne elementy w interpretacji *Pieśni nad Pieśniami* ukazują się

Gemeinde und in der griechischen Kirche (Leipzig 1898); R. Brasch, *Der Midrasch Schir ha-Schirim Suta* (Berlin 1936).

64 *Haggadot Szir ha-Szirim*, wyd. S. Schechter, 5, cytowane przez E.E. Urbacha, *Les Sages d'Israël* (Paris 1996) 434.

65 F. Ohly, *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200* (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft an der J.W. Goethe-Universität Frankfurt a. M. Geisteswissenschaftliche Reihe 1; Wiesbaden 1958).

66 Wydanie krytyczne: G.N. Bonwetsch (wyd.), *Hippolytus: Werke I/1. Exegetische und homiletische Schriften: Der Kommentar zum Buche Daniel und die Fragmente des Kommentars zum Hohenliede* (GCS I/1; Berlin 1897). Wydania gruzińskiego przekładu: G.N. Bonwetsch (wyd.), *Kommentar zum Hohenlied grusinisch. Text* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 23 [NF 8]; Berlin 1902); G. Garitte (wyd.), *Traité d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des Cantiques et sur l'Antéchrist* (CSCO 263 i 264; Louvain 1965).

67 Wydanie krytyczne łacińskiego przekładu Rufina z Akwilei i św. Hieronima: zob. przyp. 53 i Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* (Sources chrétiennes 375 i 376; Paris 1991-92).

68 J. Fraipont (wyd.), „Gregorii Iliberritani Episcopi V. In Canticum Canticorum”, w: *Gregorius Iliberritanus, Faustinus Luciferianus* (Corpus Christianorum. Series Latina 69; Turnhout 1967) 165-210.

69 F.J. Buckley, *Christ and the Church according to Gregory of Elvira* (Rome 1964).

Wierchowce i sala tronowa Salomona oraz gwiazdozbiór Panny

najpierw u św. Ambrożego (339-397), który nie napisał jednak zwartego komentarza do tej księgi.

Alegoryczne tłumaczenie Pieśni nad Pieśniami nie było jednak powszechnie przyjmowane na Wschodzie i Teodor z Mopsuestii (350-428) uważał księgę za miłosny poemat napisany przez Salomona z okazji jego zaślubin z córką faraona. Nie uważał on zatem utworu za księgę kanoniczną, co m.in. potępił drugi sobór powszechny w Konstantynopolu, w 553 roku. Była to jednak opinia poświadczona wśród Chrześcijan także na Zachodzie, jak podaje Filastriusz z Brescii w drugiej połowie IV wieku⁷⁰.

W tych sporach uderza brak zrozumienia Pieśni nad Pieśniami w duchu Akiby, który widział w niej wyraz prawdziwej miłości, uświęcającej prawnie zawarte małżeństwo, ale potępił używanie Pieśni nad Pieśniami na biesiadach: „Kto wibrującym głosem śpiewa Pieśń nad Pieśniami na biesiadach, powiadał, i czyni zeń świecką pieśń nie będzie miał udziału w przyszłym świecie”⁷¹.

Ze względu na fragmenty qumrańskie można się jeszcze zastanawiać, czy Pieśń nad Pieśniami, o której mówił Akiba, odpowiadała obecnej księdze kanonicznej, czy też była krótsza, np. bez rozdziałów 4, 8 - 6, 10, brakujących w 4QCant^a, co stanowi ok. 30 % całego utworu. Ponieważ nie ma śladu dyskusji rabinicznych na ten temat w I-II wieku n.e., należy przypuszczać, że chodziło o Pieśń nad Pieśniami w obecnym jej kształcie, niewątpliwie z pewnymi wariantami.

⁷⁰ F. Heylen (wyd.), „Filastrii Episcopi Brixienensis Diversarum Hereseon Liber”, w: *Eusebius Vercellensis, Filastrius Brixienensis et al.* (Corpus Christianorum. Series Latina 9; Turnhout 1957) 207-324 i 481-584 (indeksy), zob. s. 299-300 (CXXXV).

⁷¹ Tosefta, *Sanhedryn* XII, 10; por. Talmud Babiloński, *Sanhedryn* 101a.