



Jakub z Sarug *Mêmrâ 72. O kreacji i odkupieniu Adama*

Łukasz Karczewski (tłumaczenie i komentarz)¹

1. Wstęp

Prezentowana homilia (*Mêmrâ 72*) autorstwa Jakuba z Sarug (ok. 451-521), jednego z najwybitniejszych poetów i teologów syryjskich Kościoła niechalcedońskiego, podejmuje temat antropologii biblijnej i eschatologii w kontekście stworzenia Adama i zmartwychwstania umarłych. W tym utworze, zgodnie z charakterystyczną dla autora formą *mêmrê* – metrycznego kazania wierszowanego – Jakub rozwija wizję człowieka jako mikrokosmosu oraz jedność między dziełem stworzenia a zbawczym planem Boga. Metrum, którym posługuje się autor, to tzw. heksametr syryjski (*şogītā d-mîtra*), tworzący się z dwuwersowych strof (*bîṭē*), gdzie każda linia jest na dwa człony rytmiczne.

Schemat metryczny:

Struktura strofy (<i>bîṭā</i>)	Podział	Liczba sylab
Wers 1 – człon A	6 sylab	6
Wers 1 – człon B	6 sylab	6
Wers 2 – człon A	6 sylab	6
Wers 2 – człon B	6 sylab	6

Każda strofa zawiera zatem 4 człony po 6 sylab, razem 24 sylaby w klasycznym układzie dwunastozgłoskowym w dwóch wersach. Taki rytmiczny porządek nie tylko wspomaga zapamiętywanie tekstu liturgicznego, ale także podkreśla paralelizmy składniowe i semantyczne między kolejnymi wersami. Ta forma sprzyja kontemplacji, medytacji i pogłębionej recepcji teologicznej².

¹ Dr Łukasz Karczewski, Collegium Medicum, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska; e-mail: karczewski-lukasz@wp.pl; ORCID: 0000-0001-5654-040X.

² Na temat metrum i poezji syryjskiej, zob. S.P. Brock, *Poetic Form in the Mêmrê of Jacob of Serugh*, „Le Muséon” 89 (1976) s. 29-52.

Poniżej trzy przykłady w transliteracji i tłumaczeniu dosłownym.

Transliteracja: *bašmayyā 'aǧzayh men rūḥē wə- 'aynē šawwəḥba- 'ar 'ā šalmā šawwəḥ wə-bə-ḥaywānā ḥaṭəm.*

Tłumaczenie: „Na wysokościach ukształtował go z Ducha i światłości, na ziemi odcisnął obraz i tchnął w stworzenia życie”.

Transliteracja: *damdāmē meddem men la šawwəḥ b- 'uṣrā ḥayyāqaššər gūšmā men tibbānā wə-ba-melāḥā qām.*

Tłumaczenie: „Z niczego stworzył go mądrością i życiem, utkał jego ciało z gliny i ustanowił w harmonii”.

Każda strofa ilustruje klasyczny dwuwiersowy układ, w którym dźwiękowe i znaczeniowe równoległości podkreślają rytmiczny i teologiczny charakter homilii. Przykład układu metrycznego (schemat rytmiczny):

*bašmayyā 'aǧzayh men rūḥē → / ~ \ \ ^ / wə- 'aynē šawwəḥ → / ~ \ \ ^ /
ba- 'ar 'ā šalmā šawwəḥ → / ~ \ \ ^ / wə-bə-ḥaywānā ḥaṭəm → / ~ \ \ ^ /*

Głównym wątkiem homilii jest dramat upadku Adama, który utracił świetlisty obraz dany mu przez Stwórcę, oraz jego ostateczna restauracja poprzez Chrystusa. Autor z ogromną siłą obrazowania – typową dla literatury syryjskiej – ukazuje duchowe piękno człowieka przed grzechem oraz jego stopniową degradację aż do śmierci. Kulminacją homilii jest jednak nadzieja na odnowienie Adama w chwale paruzji i pełni światła, którą przynosi Chrystus.

Tekst ukazuje gęstą sieć powiązań symbolicznych: światło, szata, tchnienie, obraz, sąd, przemienienie – wszystko podporządkowane centralnemu wątkowi ostatecznego zmartwychwstania. Homilia zawiera także rozbudowane partie refleksji eschatologicznej, w której śmierć jednostki i koniec świata rozumiane są paralelnie.

Tłumaczenie opiera się na wydaniu krytycznym przygotowanym przez E.G. Matheusa Jr. na podstawie rękopisów zachowanych w tradycji zachodniosyryjskiej i opublikowanym w ramach serii Gorgias Press. Przekład został wykonany z języka syryjskiego, z uwzględnieniem jego literackiego i poetyckiego charakteru. Ze względu na regularne, ścisłe metrum oryginału – oparte na strukturze dwunastozgłoskowej – oddanie rytmu i paralelizmu w języku polskim wymagało pewnych kompromisów. Priorytetem tłumaczenia było zachowanie znaczenia teologicznego oraz symboliki obrazu, przy jednoczesnym dążeniu do zachowania rytmicznego tonu i składniowej równowagi wersów tam, gdzie było to możliwe. Styl oryginału, silnie oparty na paralelizmie semantycznym, został odzwierciedlony częściowo poprzez dobór leksyki i układ zdań, a nie przez próbę wiernego odtworzenia metrum poetyckiego.

2. Struktura tekstu

Krótki przegląd treści części I-XII.

I. Wstępna inwokacja i prośba o światło do zrozumienia tajemnicy stworzenia. II. Opis Adama przed upadkiem: jego światło, chwała i obraz Boży. III. Tchnienie Boże jako zasada życia i światła w Adamie. IV. Upadek i jego skutki: odebranie światła, wejście ciemności. V. Łzy Adama i jego poczucie winy wobec Stwórcy. VI. Nadzieja odkupienia zapowiedziana już w raju. VII. Obraz czekania dusz sprawiedliwych na Zbawiciela. VIII. Zstąpienie Chrystusa do Szeolu jako zwycięstwo nad śmiercią. IX. Nowe stworzenie: chrzest jako odnowienie Adama. X. Mistyczna jedność Chrystusa i nowej ludzkości. XI. Apokaliptyczna wizja sądu i zmartwychwstania cór Adama. XII. Zakończenie: pochwała Bożej mądrości i zapowiedź światła wiecznego.

3. Zasady transliteracji alfabetu syryjskiego (*Estrangela*)³

𐤀 ' ; ܐ b; ܓ g; ܕ d; ܚ h; ܘ w (ō/ū); ܙ z; ܫ h (h); ܦ - t; ܝ - j (y/ī); ܟ k; ܠ l; ܡ m; ܢ n; ܣ s; ܦ p; ܩ q; ܪ r; ܫ š; ܬ t (t).

4. Bibliografia

4.1. Rękopisy syryjskie

Vat. Syr. 464, part 2, ff. 136v-148v.

4.2. Wydania tekstu

Iacobus Sarugensis, *160 Unpublished Homilies of Jacob of Serugh*, t. 1: *Homilies 1-72*, ed. R. Akhrass, I. Syryany, S.P. Brock, Damascus 2017.

Iacobus Sarugensis, *Homilies of Mar Jacob of Sarug*, ed. P. Bedjan, t. 6, Parisiis – Lipsiae 1907, s. 152-175.

Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis, t. 1-5, Paris – Leipzig 1905-1910.

³ Th. Nöldeke, *Compendious syriac grammar*, London 1904, s. 1-5.

⁴ Znak graficzny spółgłoski „n” w połączeniu międzyspółgłoskowym.

Jacob of Sarug, *Homily on the Creation of Adam and the Resurrection of the Dead*, tł. E.G. Mathews Jr., *Texts from Christian Late Antiquity* 37, Piscataway 2014, s. 1-74.

Jacob of Sarug, *Homilies on the Resurrection*, tł. T. Kollampampil, *Texts from Christian Late Antiquity* 14, Piscataway 2008, s. 1-82.

Jacob of Sarug, *Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, t. 6, ed. P. Bedjan – S.P. Brock, Piscataway 2006, s. 152-175.

5. Tłumaczenia

Angielskie

Jacob of Sarug's Homily on the Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, ed. E.G. Mathews Jr., Piscataway 2014.

6. Opracowania

Brock S.P., *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Kalamazo 1992.

Brock S.P., *Poetic Form in the Mémrê of Jacob of Serugh*, „Le Muséon” 89 (1976) s. 29-52.

7. Tłumaczenie

Jakub z Sarug

Mémrâ 72. O stworzeniu Adama i zmartwychwstaniu umarłych

[I. Adam jako ukoronowanie Bożego stworzenia].

[1] Na początku Adam był wielki i nadzwyczajny⁵,
lecz z własnej woli⁶ sam sprowadził na siebie upadek.

⁵ سَاجِي رَابَّاءَ (*sagi rabā*) = „bardzo wielki, nadzwyczajny”; w tłumaczeniu Mathewsa oddano jako „doskonały”.

⁶ وَهِيَ حَسْبُهَا (*we-be-šēbīnēh*) = „z własnej woli, według swego zamiaru”.

- [2] Stworzony jak Bóg⁷, a jednak cielesny⁸,
dobrowolnie⁹ zniżył się do zwierząt.
[3] Dobry¹⁰ osadził go na wyżynach Edenu¹¹,
Zły¹² strącił w otchłań i śmierć.
[4] Był obrazem (*šalmā*)¹³ Mądrości Najwyższego¹⁴,
w nim objawiła się wiedza niezgłębiona¹⁵.
[5] Jego postać (*šurtā*) świadczyła o mądrości Stwórcy,
a śmierć – o oszustwie kusiciela¹⁶.
[6] W obrazie tym ukazał się Pan jako Mądry¹⁷,
a Szatan – w swej goryczy (*marīrūtā*)¹⁸.
[7] Dobry (*tābhā*)¹⁹ utkał dlań komnatę światła²⁰,
Zły zbudował mu dom ciemności w Szeolu²¹.
[8] Niebo i ziemia, morze i suchy ląd²²,
ukryte światy i ciała stworzeń²³.
[9] Wszystkie formy natury²⁴ w nim się zjednoczyły,
a piękno ich ujawnił obraz Adama²⁵.

⁷ Por. Rdz 1,26: człowiek stworzony „na obraz” (*šelem*).

⁸ *لَابْرِيْتَا* (*labrītā*) = „w ciele, cielesny”.

⁹ *بِهَهِرُوتְה* (*be-ḥērūtēh*) = „z własnego wyboru, dobrowolnie”.

¹⁰ *טָב* (*tābhā*) = „Dobry”, typowy epitet Boga w literaturze syryjskiej.

¹¹ *בְּרִמְוֵי אֲדִינ* (*ba-rāwmā de-‘adīn*) = „na wyżynach Edenu”.

¹² *בִּישָׂא* (*bīšā*) = „Zły, diabeł”.

¹³ *שַׁלְמָא* (*šalmā*) = „obraz, podobieństwo”; echo biblijnego *šelem*.

¹⁴ *חֶקְמַת רָמָא* (*ḥekmtā rāmā*) = „Mądrość Najwyższego”.

¹⁵ *מֵתְדַרְכָּא* (*metdarkā*) = „niepojęta, nie do zgłębienia”.

¹⁶ *חַשְׁשִׁיף* (*ḥaššīf*) = „haniebny, bezczelny, oszukańczy”.

¹⁷ *חַכְמָא* (*ḥakīm*) = „mądry”.

¹⁸ *מַרְיִוּיְתָא* (*marīūtā*) = „gorycz, zgorzknienie, złość”.

¹⁹ *טָב* = „Dobry” (epitet Boga).

²⁰ *גֵּנְנֻנָא דְ-נוּרָא* (*gennūnā d-nuhrā*) = „komnata światła”. Kontrast między „komnatą światła” (*גֵּנְנֻנָא דְ-נוּרָא* / *gennūnā d-nuhrā*) a „domem ciemności” w Szeolu (*בַּיְתָא דְ-חֶשְׁכָּא* / *baytā d-ḥeškā*) ukazuje dwoistość losu człowieka. Adam został stworzony do życia w świetle, symbolu obecności Bożej i rajskiego Edenu. Jednak grzech sprowadził go do Szeolu, miejsca mroku i oddzielenia od Boga. Jakub posługuje się tu paralelizmem opozycji, aby podkreślić dramat antropologii upadku: człowiek, stworzony dla światła, przez grzech staje się mieszkańcem ciemności.

²¹ *בַּיְתָא דְ-חֶשְׁכָּא* (*baytā d-ḥeškā*) = „dom ciemności”.

²² *שְׁמַיְיָא וַ-‘אַרְ‘אַ, יַמְמָא וַ-יַּבְשָׂא* ... (*šmayyā wa-‘ar‘ā, yammā wa-yabšā*) = „niebo i ziemia, morze i suchy ląd”.

²³ *‘אַלְמֵ גַנְנִיזֵעַ* (*‘ālmē gannīzē*) = „ukryte światy”.

²⁴ *‘אַשְׁקֵמַיְיְהוֹן* (*‘askemayyihōn*) = „formy, postacie”.

²⁵ „Obraz Adama” = kulminacja piękna stworzenia.

i związał wszystkie strony w jego osobie⁴¹.

[18] Nadał mu sześć kierunków⁴² –

wysokość, głębokość i cztery strony⁴³.

[19] Połączył przeciwstawne żywioły⁴⁴,

i dał mu władzę nad zwierzętami⁴⁵.

[20] Ogień i woda w równowadze⁴⁶ w jego ciele,

⁴¹ Fraza „związał wszystkie strony w jego naturze” (ܐܫܪ ܒܩܢܘܡܗ / *asar b-qnōmeh*) wskazuje na antropologię mikrokosmiczną Jakuba z Sarug. Człowiek został stworzony jako pośrednik (*meṣ ‘āyā*) między wszystkimi wymiarami stworzenia: wysokością i głębokością, szerokością i długością, kierunkami kosmosu. W jego osobie (*qnōmā*) Bóg połączył różnorodność świata, czyniąc z człowieka istotę, w której spotykają się i harmonizują wszystkie przeciwieństwa.

⁴² ܐܒܕܗ ܕܢܦܢܐ ܕܐܕܗ ܕܥܫܬܐ ܕܗܘܘܢ ܕܩܘܒܘܬܐ ܕܠܗ (la-’eštā gabbin ‘abdeh d-nepnā kad matqen leh;). Jakub posługuje się obrazem „sześciu kierunków” (ܫܬܐ ܕܗܘܘܢ / *šettā gabbe*), które Bóg nadał Adamowi. Termin *gabbe* (ܕܥܘܒܘܬܐ) oznacza „strony, kierunki, wymiary przestrzeni”. Tradycyjnie rozumie się je jako: górny (ܐܠܝܐ / *elyā*), dolny (ܬܗܬܝܐ / *tahtāyā*), oraz cztery horyzontalne: wschód (ܡܕܢܗܐ / *madnḥā*), zachód (ܡܪܒܐ / *ma ‘rabā*), północ (ܫܡܠܐ / *semālā*), południe (ܕܝܡܢܐ / *daymānā*). Ten schemat kosmologiczny, obecny w tradycji semickiej i biblijnej, ukazuje Adama jako mikrokosmos, który obejmuje i jednoczy w sobie cały porządek stworzenia.

⁴³ ܕܪܘܡܐ ܘܘܡܩܐ ܘܐܪܒܐ ܕܦܢܝܢ ܕܢܦܢܐ ܕܐܫܪܐܢ (d-rawmā w-’umqā w-arba ‘penyān bē net’asran). Fraza ܢܦܢܐ ܕܐܫܪܐܢ (bē net’asran) dosłownie znaczy: „aby w nim zostały związane”. Czasownik ܐܫܪ (‘asar) oznacza „związać, połączyć, scalić”, a w formie ܢܦܢܐ (net’asran) przybiera postać trybu pasywno-refleksywnego (tzn. „aby się związały, zostały związane”). Podmiotem są tutaj przeciwstawne wymiary kosmosu: wysokość (ܪܘܡܐ / *rawmā*), głębokość (ܘܡܩܐ / *umqā*) i cztery kierunki (*arba ‘penyān*). Jakub z Sarug wyraża tu swoją mikrokosmiczną antropologię: w Adamie Bóg „związał” (‘asar) cały kosmos, a więc wszystkie przeciwieństwa przestrzenne. Człowiek staje się miejscem spotkania wymiarów nieba i ziemi, góry i dołu, wschodu i zachodu. W ten sposób Adam nie jest jedynie częścią stworzenia, ale raczej jego centrum i syntezą – „w nim” (*bē*) znajduje się całość kosmicznych napięć, zharmonizowana w jednoosoby (*qnōmā*).

⁴⁴ Zwrot ܥܫܬܐ ܕܗܘܘܢ ܕܩܘܒܘܬܐ (‘eštūksē saqwblāyē) oznacza „żywioły przeciwstawne”. Termin *‘eštūksē* (z gr. *στοιχεῖα*, *stoicheia*) jest w syryjskim literackim zapożyczeniem i odnosi się do podstawowych elementów kosmosu, tj. ognia, wody, powietrza i ziemi. Epitet *saqwblāyē* (ܥܫܬܐ ܕܗܘܘܢ, „przeciwstawne, stojące naprzeciw”) podkreśla ich przeciwieństwo i wzajemne napięcie: gorące–zimne, suche–wilgotne, lekkie–ciężkie. Jakub, korzystając z tej terminologii, ukazuje, że Adam został ukształtowany z elementów sprzecznych, a zarazem zharmonizowanych w jednej osobie, co stanowi kolejny aspekt jego mikrokosmicznej natury.

⁴⁵ ܡܫܐ ܒܪܝܪܝܝܘܬܐ (meša ‘bed b-’rīrayē) = „ujarzmiać dzikie zwierzęta”.

⁴⁶ Termin ܐܠܘܝܝܘܬܐ (‘alawyyūtā) oznacza „równość, proporcję, równowagę”. Jakub stosuje go w kontekście czterech żywiołów, zwłaszcza ognia (ܢܘܪܐ / *nūrā*) i wody (ܡܝܝܐ / *māyā*), które Bóg umieścił w Adamie „w równych częściach”. Idea *‘alawyyūtā*

by objawiła się potęga Mądrości⁴⁷.

[21] Złączył glinę i wodę,

by żyły jednym tchnieniem⁴⁸.

[22] Któż ujarzmi ziemię, wodę, ogień i powietrze⁴⁹,

i zespoli je w jedno ciało?⁵⁰

[23] Któż połączy ciężkie z lekkim⁵¹ bez pomieszania⁵² ich natur?

[24] Któż zjednoczy zimno z ciepłem⁵³,

by w jednym ciele je utrzymać?⁵⁴

wyraża więc kosmiczną harmonię: przeciwstawne elementy, choć ze swej natury skłócone, zostały przez Stwórcę zrównoważone i zjednoczone w ludzkim ciele. W ten sposób Jakub kontynuuje motyw człowieka jako mikrokosmosu, w którym wszystkie siły przyrody osiąają jedność.

⁴⁷ Harmonia żywiołów w Adamie objawia „Mądrość Najwyższego” (مَحْكَمَةٌ / *hakīmūtā d-rāmā*). Dla Jakuba kosmiczna równowaga nie jest jedynie faktem naturalnym, lecz świadectwem boskiego zamysłu. To właśnie w proporcji (*’alawyyūtā*) i zjednoczeniu przeciwieństw (ogień–woda, ciepło–zimno, ciężkie–lekkie) odsłania się mądrość Boga jako Stwórcy. Człowiek staje się więc nie tylko mikrokosmosem, ale także żywym objawieniem boskiej harmonii – „ikoną Mądrości”, w której odbija się porządek wszechświata.

⁴⁸ Zwrotka mówi o połączeniu „gliny” (مِدْرَاء / *medrā*) i „wody” (مَائِيَّة / *mayyā*), które Bóg uczynił równymi (*wa-’ašwī*). Te dwa elementy są obrazem podstawowego tworzywa ludzkiego ciała – ziemskiej materii ożywionej przez wodę życia. Fraza „by żyły jednym tchnieniem” nawiązuje do idei harmonii żywiołów w człowieku: wszystkie elementy, choć odmienne, uczestniczą we wspólnym życiu dzięki boskiemu tchnieniu. Jakub ukazuje w ten sposób, że jedność człowieka nie pochodzi z natury samych żywiołów (bo one są przeciwstawne), lecz z Mądrości Stwórcy, który nadał im wspólne istnienie.

⁴⁹ Chodzi o „cztery elementy” = ziemia, woda, ogień, powietrze (empedoklesowy motyw).

⁵⁰ Termin مَشْرُوع (*gušmā* – „ciało”) oznacza w syryjskim nie tylko fizyczne ciało jednostki, ale także cielesną, materialną rzeczywistość w ogóle. Jakub, pytając „kto potrafi połączyć w jedno ciało pył, wodę, ogień i powietrze”, podkreśla paradoks stworzenia: cztery przeciwstawne elementy zostają scalone w jedną cielesną całość. Człowiek staje się więc świadectwem boskiej mocy, która potrafi uczynić jedność z tego, co samo w sobie skłócone.

⁵¹ Wyrażenie „ciężkie i lekkie” (مِثْقَالٌ وَ رِيفَةٌ / *mišqālūn wa-rifātūn*) odnosi się do jakości fizycznych elementów. W syryjskim myśleniu kosmologicznym, inspirowanym tradycją grecką, ogień i powietrze postrzegano jako „lekkie”, woda i ziemia jako „ciężkie”. Zestawienie ukazuje więc niemożliwość naturalnego pogodzenia przeciwieństw, które jednak Bóg zjednoczył w ciele człowieka.

⁵² مَبْزُورٌ (*duwādā*) = „pomieszanie, chaos”.

⁵³ „Zimno i ciepło” – przeciwne jakości (teoria humoralna).

⁵⁴ Ujarzmienie jakości w jednym ciele = boski porządek.

[III. O śmierci Adama i rozkładzie jego ciała na elementy podstawowe].

[25] Któż namalował dla siebie obraz doskonały (*šalmā memṭūm*)⁵⁵ i napełnił go blaskiem, by cudem był światu (*tehrā d-dūmrā*)⁵⁶?

[26] Wspaniały ten obraz i cuda ogłasza (*makrez tehrā*)⁵⁷, jak mądry (*ḥakīm*), jak mocny i jak potężny jest Pan (*šallīt*)⁵⁸.

[27] Mądrość (*ḥekmtā*)⁵⁹ namalowała obraz pełen cudów, i w centrum światów⁶⁰ go postawiła.

[28] Przyozdobiła go barwą wszystkich stworzeń widzialnych, lecz zapomniał swej natury (*kynā*)⁶¹ i śmierci się oddał.

[29] Piękno (*šūprā*) upadło i w proch się obróciło (*daḥḥā*)⁶², i stało się szyderstwem, hańbą i wstydem.

[30] Bo gdy przekroczyło przykazanie swego Pana (*pūqqəḏānā d-mārēh*)⁶³,

zostało wydane na śmierć i w mrok zepchnięte.

[31] Całe stworzenie jest wielkim miastem (*madīntā rabbtā*)⁶⁴, w którym Sprawiedliwy zbudował dla siebie obraz.

[32] Obraz w nim postawił i ozdobił pięknem, lecz Zły (*bīšā*)⁶⁵ zazdrościł królewskiemu posągowi.

[33] I posłał węża (*ḥewyā*)⁶⁶, co obraz ukąsił, a od żółci (*mertā*)⁶⁷ ozdoba w proch runęła.

⁵⁵ ܫܠܡܐ (*šalmā*) = „obraz, ikona”; ܡܡܬܘܡ (*memṭūm*) = „doskonały, pełny”.

⁵⁶ ܕܘܡܪܐ (*dūmrā*) = „cud, zdumienie”.

⁵⁷ ܡܟܪܝܝܢ (*makrez*) = „głosi, obwieszcza”.

⁵⁸ ܫܠܝܬ (*šallīt*) = „władca, potężny”.

⁵⁹ ܚܝܚܡܐ – ten termin oznacza ogólnie: „mądrość; wiedza; nauka; filozofia rada; osąd schemat; plan biegiłość; umiejętność; sztuka”. Tutaj bez wątplenia jest to przymiot Boga, który jest wyobrażony w Adamie. Zasadniczo te znaczenia posiadają odpowiedniki w innych językach semickich jak np. aram. ܚܝܚܡܐ (*ḥekmātā*); hebr. ܚܝܚܡܐ (*khokhmā*) oraz Arab. ܚܝܚܡܐ (*ḥikma*).

⁶⁰ ܒܡܫܥܐ ܕܥܠܡܐ (*b-meš‘at ‘ālmē*) – „w centrum światów”; Adam jako mikrokosmos.

⁶¹ ܟܢܝܐ = „natura, istota, własny stan”.

⁶² ܫܘܦܪܐ = „proch, pył”.

⁶³ ܦܘܩܩܕܐܢܐ = „przykazanie”.

⁶⁴ ܡܕܝܢܬܐ (*madīntā*) – metafora kosmosu jako „miasta”. Ten motyw obecny jest także u Efrema Syryjczyka (por. *Commentarius in Genesim* I 2; *Hymni de Paradiso* VIII 3), gdzie stworzenie świata ukazane zostaje jako miasto zbudowane przez Boga, którego mieszkańcem i zwieńczeniem jest Adam.

⁶⁵ ܒܝܫܐ = „Zły, szatan”.

⁶⁶ ܚܘܘܝܐ = syr. *mertā*, dosł. „żółć”; u Jakuba z Sarug ten termin bywa metaforą jadu grzechu i skażenia śmiercią.

⁶⁷ ܡܪܬܐ (*mertā*) = „żółć, trucizna”.

[34] Grzech (‘*wndānā*)⁶⁸ na nim zamieszkał i w niewolę oddał, rozproszył i zniszczył, obrócił w ruinę.

[35] Żywioły (‘*estūksē*)⁶⁹ rozwiązane rozeszły się w przestrzeń, a razem z nimi i zmysły (*riḡšē*)⁷⁰ upadły w proch ziemi.

[36] Cztery proporcje (*šwī‘ā*) w jednej chwili się złamały, a pięć wraz z nimi przepadło i skład się rozpadł⁷¹.

[37] Ciało (*pagrā*) poruszało się jak rydwan, a pięć zmysłów stało nad nim niczym powożący⁷².

[38] Śmierć nadeszła i jarzmo powożących zostało rozerwane, a cała budowla (*rehtā d-šalmā rabbā*)⁷³ runęła w gruzy.

[39] Oddzieliła zimno (*qarīrā*) od gorąca (*hamīmā*)⁷⁴, i wilgoć (*raṭībā*) od suchości (*yabišā*)⁷⁵.

[40] Gdy tylko jeden od drugiego został odcięty, pięć zginęło, dziewięć zniknęło – jakby nie ich [nigdy] było⁷⁶.

[41] Wzrok, słuch, smak, dotyk i węch – pięć ich było, a z czterema proporcjami⁷⁷ poruszały się razem.

⁶⁸ رُحْسٌ = „grzech, przewina”.

⁶⁹ رُحْسٌ = „żywioły, elementy”.

⁷⁰ رُحْسٌ = „zmysły, postrzeżenie”.

⁷¹ رُحْسٌ (*šwī‘ā*) – „równość, proporcja”, termin techniczny oznaczający zrównoważenie elementów. W tradycji syryjskiej często odnoszony do czterech podstawowych jakości fizycznych (zimno, ciepło, suchość, wilgoć), które razem tworzą harmonię ciała. Gdy harmonia zostaje zachwiana, dochodzi do rozpadu kompozycji (رُكُوبٌ, *rūkābā* – „skład, kompozycja”), co Jakub interpretuje jako obraz śmierci.

⁷² Rzeczownik (*pagrā*) – „ciało, organizm” (w odróżnieniu od رُحْمٌ /*gūšmā* – „materia, cielesność”). W tej metaforze ciało porównane jest do rydwanu (*markabtā*), a pięć zmysłów (*hamšā reḡšīn*) – do tych, którzy powożą rydwany (*henyūkē*). To klasyczny obraz antropologii syryjskiej: dusza i zmysły kierują ciałem tak, jak woźnica – rydwanem.

⁷³ رُحْمٌ (*rehtā*) = „warstwa, budowla, układ”.

⁷⁴ رُحْمٌ (*qarīrā*) = „zimno”; رُحْمٌ (*hamīmā*) – „gorąco”.

⁷⁵ رُحْمٌ (*raṭībā*) – „wilgoć”; رُحْمٌ (*yabišā*) – „suchość”.

⁷⁶ رُحْمٌ رُحْمٌ رُحْمٌ رُحْمٌ رُحْمٌ رُحْمٌ رُحْمٌ رُحْمٌ رُحْمٌ رُحْمٌ – w tym miejscu Jakub mówi o pierwiastkach/żywiolach w ujęciu filozoficznym (w medycynie antycznej określanej jako humory), które stanowiły podstawowy budulec ciał istot żywych, jak również wszystko, co materiale. Problemu nastęrczają natomiast proporcje. Jeśli przyjąć, że cyfra 4 oznacza pierwiastki/humory/żywioły, to dziewięć oznaczało, by stany pośrednie (proporcje) pomiędzy nimi, które medycyna antyczna określała jako „temperamenty”, czyli chłód, gorąco, wilgotno i sucho, które łączyły się odpowiednio z ziemią, ogniem, wodą i powietrzem. Cyfra 5 natomiast, która pojawia się w następnym zdaniu, odnosi się do 5 zmysłów.

⁷⁷ رُحْمٌ (*šwī‘ā*) = „równość, proporcja”, tu: harmonia czterech jakości fizycznych (zimno, ciepło, suchość, wilgoć). W tej zwrotce Jakub wymienia pięć zmysłów: wzrok

- [42] Ciało (*pagrā*) poruszało się jak rydwan,
a pięć zmysłów stało nad nim jak woźnicy⁷⁸.
- [43] Śmierć przysła i jarzma odwiązała,
upadły wszystkie warstwy wielkiego obrazu⁷⁹.
- [44] Oddzieliła zimno (*qarīrā*) od gorąca (*hamīmā*),
a wilgoć (*raṭībā*) – od suchości (*yabīšā*)⁸⁰.
- [45] Gdy tylko jedne od drugich zostały odcięte,
pięć zginęło, dziewięć zniknęło⁸¹.
- [46] Nie widzi, nie słyszy, nie dotyka,
nie czuje smaku ni woni, bo wszystko się rozproszyło.
- [47] Śmierć rozrzuciła je po kątach grobu (*qabrā*)⁸²,
a wszystkie piękności zostały zniszczone.
- [48] Z żywiołów (*ʿestūksē*)⁸³ powstał i stał jak filar,
dzięki ukrytej mocy (*ḥaylā*) uczyniony z nicości.
- [49] Lecz gdy spożył owoc i złamał przykazanie (*pūqdānā*)⁸⁴,
sam sobie otworzył drogę ku śmierci.
- [50] Żywioły (*ʿestūksē*) rozproszył, a zmysły (*riḡšē*) podeptał,
skład rozbił i kres im położył⁸⁵.
- [51] Piękne ozdoby, którymi się zdobił, niszczały,
a wszystkie kształty piękności przepadły.
- [52] Nie może już mówić, dźwięku nie wydaje,
śmierć zamknęła mu usta, a mowa zamilkła.

(*ḥzāyā*), słuch (*semʿā*), smak (*taʿmā*), dotyk (*geštā*) i węch (*sawqā*). W tradycji syryjskiej te zmysły ściśle powiązane są z elementami tworzącymi ciało: wzrok odpowiada ogniewi i światłu (*nūrā*), słuch – powietrzu (*ʾāyārā*), smak – wodzie (*mayyā*), dotyk – ziemi (*ʾaprā*), a węch wyraża subtelną harmonię wszystkich elementów razem. Rozpad zmysłów ukazuje więc nie tylko biologiczną śmierć, lecz również kosmiczny rozkład harmonii czterech jakości podstawowych.

⁷⁸ *ḡagrā* (*pagrā*) – „ciało, organizm” (odróżniane od *gūšmā* – cielesność, materia). Metafora rydwanu: ciało to wóz, pięć zmysłów (*reḡšē*) to woźnice.

⁷⁹ *šalmā* – „obraz, posąg”. Śmierć jako siła rozwiązująca „jarzma” (aluzja do rozwiązania więzi duszy i ciała).

⁸⁰ Cztery jakości podstawowe: zimno (*qarīrā*), gorąco (*hamīmā*), wilgoć (*raṭībā*), suchość (*yabīšā*).

⁸¹ „Pięć” odnosi się do zmysłów, „dziewięć” – do ich powiązań z czterema jakością. Symboliczna arytmetyka antropologii syryjskiej.

⁸² *qabrā* = „grób”; metafora rozproszenia elementów po „kątach grobu”.

⁸³ *ʿestūksē* = „żywioły” (z gr. στοιχεῖα). Syryjskie tłumaczenie terminologii greckiej.

⁸⁴ *pūqdānā* = „nakaz, przykazanie”. W aluzji do Rdz 2,16-17.

⁸⁵ *riḡšē* – „zmysły, odczucia”; *rūkābā* – „skład, kompozycja” człowieka.

- [53] Spadł z wysokości i w śmierci towarzystwie,
zstąpił nagi do Szeolu (*Še'ōl*⁸⁶).
- [54] Na nici duszy wisiał jak naszyjnik pereł,
zdobiony ciałem (*haddāmē*) pełnym wdzięku⁸⁷.
- [55] Wszystkie rodzaje piękna wymieszały się w nim,
i powstało jedno piękno bez granic⁸⁸.
- [56] Smok (*tanīnā*)⁸⁹ przyszedł i ukąsił nić życia,
a piękny naszyjnik potoczył się do wnętrzości Szeolu.
- [57] Klejnoty drogocenne i kosztowne perły,
stały się koroną (*klīlā*) wielkiego światła⁹⁰.
- [58] Żmija (*gārsā*) zasyczała i w swej złości,
zrzuciła z niego koronę i piękno zniweczyła⁹¹.

[III. O szczegółowym zamyśle w budowie ciała Adama].

- [59] Adam swoją wielką urodą przewyższał koronę (*tāgā*)⁹²,
a wśród stworzeń nie było innego piękna, by mu dorównało.
- [60] Jego Jubiler (*ḥāšwuleh*)⁹³ na szczycie korony umieścił światła
(*nūhrā*),
aby z wysokości mógł spoglądać na stworzenia wokół niego.
- [61] Ukształtował pod nim nogi do biegu jak rydwan (*markabtā*)⁹⁴,
by mógł nimi podążać, dokądkolwiek zapagnie iść.

⁸⁶ *Še'ōl* (سَعُول) – biblijny Szeol, miejsce śmierci i otchłań. Zwrotki 51-53 to obraz „śmierci, która zamyka usta”, częsty w poezji syryjskiej. Por. Efrem, *Hymni de Fide* LV 8.

⁸⁷ *hūtā d-nafšā* (هُتَا دِنَفْسَا) – „nić duszy”. Obraz nawiązuje do motywu życia jako nici znanego także w tradycji greckiej (por. μοῖραι – Mojry, które przędą los). U Jakuba dusza jawi się jako delikatna nić, na której zawieszony jest naszyjnik piękna. *marganyātā* (مَرْغَانِيَاتَا) – „perły”, symbolizują cnoty i blask życia.

⁸⁸ Ta strofa rozwija obraz naszyjnika: liczne „perły” piękności natury i ciała (*haddāmē*) zebrane zostają w jedną kompozycję. Jakub interpretuje człowieka jako syntezę wszystkich rodzajów piękna stworzenia – mikrokosmos, w którym łączy się różnorodność w jedność.

⁸⁹ *tanīnā* = „smok, potwór” (biblijny Lewiatan); ukąszenie symbolizuje utratę życia.

⁹⁰ *klīlā* = „korona, wieniec”; tu jako obraz piękna człowieka ozdobionego boską mądrością.

⁹¹ *gārsā* (غَارْسَا) – „żmija”; symbol Szatana, który niszczy koronę światła.

⁹² *tāgā* = „korona”; symbol godności królewskiej i chwały.

⁹³ *ḥāšwuleh* = „jubiler, zdobnik”; metafora Boga jako artysty zdobiącego człowieka.

⁹⁴ *markabtā* = „rydwan”; klasyczna metafora ruchu i siły.

[62] Po bokach (*gabbeh*)⁹⁵ umieścił ręce i dał im dziesięć palców, aby nimi objął morze, ziemię i cały świat⁹⁶.

[63] Ukształtował mózg (*mūhā*)⁹⁷ jako dom dla umysłu (*hawnā*)⁹⁸, aby ten zasiadała wysoko jak Bóg (*'alāhā*).

[64] Stworzył podniebienie (*hekā*), aby badało smaki (*ta 'mātā*), i umieścił w nim smak (*ta 'mā*), by odróżniał słodycz (*hilyā*) od gorczy (*marīrā*)⁹⁹.

[65] Otworzył mu nozdrza (*sawqā*) jako drogę dla woni (*rēhē*), by mógł rozróżnić zapach zgnilizny od wonnego¹⁰⁰.

⁹⁵ *ܟܘܒܐ* oznacza dosłownie „na jego bokach/po jego bokach”; *ܟܘܒܐ* (*gabā*) = „bok, strona, flankę” (zarówno w sensie anatomicznym, jak i topograficznym). Forma *ܟܘܒܐ* to liczba mnoga z sufiksem dzierżawczym: „jego boki”. Poprzedzone przymikiem *ܐ* (*bā* = „w, na, przy”) daje: „na jego bokach/po jego bokach”.

⁹⁶ *ܟܘܒܐ* (*bā-gabbāw(h)y*) – „na jego bokach”, czyli „po bokach jego ciała”. Termin *ܟܘܒܐ* (*gabā*) ma pole znaczeniowe: bok ciała, strona, flankę, a także w tekstach kosmologicznych: „strona świata”. W kontekście antropologicznym Jakub używa obrazu rąk wyrastających z boków Adama, które wraz z dziesięcioma palcami obejmują (*ܟܘܒܐ*) „morze, ląd i cały świat”. Ten gest nie jest czysto opisowy: symbolizuje władzę nad światem, przekazaną pierwszemu człowiekowi, a także jego status mikrokosmosu (*microcosmus*), w którym „boki” ciała odpowiadają „stronom” kosmosu.

⁹⁷ *ܡܘܗܐ* (*mūhā*) – „mózg, substancja mózgowa”. Termin ma szerokie pole semantyczne: w tekstach medycznych syryjskich może oznaczać zarówno mózg, jak i szpik kostny (por. arabski *mūh*). U Jakuba kontekst jest jednoznaczny: *mūhā* to „dom dla rozumu” (*ܒܝܬܐ ܕܠܗܘܢܐ*, *baytā l-hawnā*). *ܗܘܢܐ* (*hawnā*) oznacza „umysł, rozum, intelekt”, a jego usytuowanie w mózgu pokazuje, że Jakub przyjmuje schemat antropologiczny, w którym funkcje duchowe mają swoje „mieszkania” w organach cielesnych. Ten obraz koresponduje z tradycją grecko-syryjską, gdzie rozum (*nous*) lokowany był w głowie, serce zaś było ośrodkiem myśli i uczuć (por. Efrem, *Commentarius in Genesis* I, 26). U Jakuba *mūhā* jawi się więc jako fizyczne „podłoże” dla władz intelektualnych, które dzięki temu mogą działać w człowieku.

⁹⁸ *ܗܘܢܐ* (*hawnā*) – „rozum, intelekt”, termin bliski greckiemu *nous*. U Jakuba mózg jest „domem” (*baytā*) dla władz intelektualnych, co ukazuje charakterystyczną dla tradycji syryjskiej koncepcję człowieka: władze duszy mają swoje „mieszkania” w organach cielesnych. Zestawienie *mūhā-hawnā* obrazuje związek fizycznego substratu i duchowej funkcji. W literaturze syryjskiej *hawnā* bywa przeciwstawiane *raḡā* („pożądliwość”), a równocześnie uzupełnia *lebā* („serce”), będące siedzibą uczuć i decyzji (por. Efrem, *Commentarius in Genesis* I 26).

⁹⁹ *ܗܝܟܐ* (*hekā*) – „podniebienie”; *ܬܐ ܡܐ* (*ta 'mā*) – „smak”; *ܗܝܠܝܐ* (*hilyā*) – „słodycz”; *ܡܪܝܪܐ* (*marīrā*) – „gorczy”.

¹⁰⁰ *ܣܘܩܘܐ* (*saqwā*) – „otwór, nozdrze, kanał oddechowy”. Tu jako „ścieżka dla zapachów”. *ܪܝܗܐ* (*rīhā*) – „zapach, woń”, z epitetem *ܣܪܝܐ* (*saryā*) – „zgniły, zepsuty”, przeciwstawiony *ܒܫܝܡܐ* (*basīmā*) – „słodki, wonny, przyjemny”. Kontrast „zgnilizny i wonnego” ma wymiar nie tylko zmysłowy, lecz także moralny – Jakub wskazuje, że

- [66] Przewiercił dla słuchu (*mašma 'tā*) kanał jak muszlę (*ḥallāzōnā*), aby dźwięki mogły krążyć i łagodnie wnikać do środka¹⁰¹.
- [67] W jego piersi (*ḥadyeh*) uczynił serce (*lēbā*) na zgromadzenie myśli, aby jak ze skarbcza wypuszczał wszystkie swe skarby¹⁰².
- [68] Mowa (*miltā*) została mu dana przez usta (*pummā*), a wargi (*sepwātēh*) rozróżniają dźwięki (*qālē*) i kształtują mowę¹⁰³.
- [69] Brwi (*gbīnē*) uczynił dla znaków i gestów, a źrenice (*bāḥātēh*) jako ozdobę rzęs¹⁰⁴.
- [70] W jednym członie (*haddāmā*) umieścił gniew (*ḥimtā*) i gorycz (*marrtā*),
by rozpałał się jak ogień, gdy trzeba wystąpić przeciw złu¹⁰⁵.
- [71] W innym uczynił naczynie smutku (*'oqtā*),
aby mógł okazać skruchę za popełnione zło.
- [72] Jeszcze innemu nadał służbę radości (*pešīḥūtā*),
aby po dobru jego twarz jaśniała radością¹⁰⁶.
- [73] Człon po członie ukształtował i uporządkował,
Przedwieczny Mędrzec (*ḥakkīm 'ālmē*) w obrazie piękna (*šalmā d-šuphrē*)¹⁰⁷.
- [74] Z niczego uczynił Stwórcą (*bārūyā*) dzieło tak wielkie,
aby w swej mądrości (*ḥakīmūtā*) panował nad wszystkim.
- [75] Lecz wąż (*hewyā*) przyszedł i zwymiotował żółcią (*mirtā*) na piękno,

człowiek jest zdolny odróżniać dobro od zła również poprzez zmysły cielesne, które stają się obrazem duchowego rozeznania.

¹⁰¹ مَشْمَا (mašma 'tā) – „ucho, słuch”; حَلَلَزُونَا (ḥallāzōnā) – „ślimak, muszla”; metafora kanału słuchowego.

¹⁰² لَب (lēbā) – „serce”; هُشْشَابِين (ḥuššābīn) – „myśli”; serce jako skarbiec myśli.

¹⁰³ (miltā) – „słowo, mowa”, w tradycji syryjskiej ma także znaczenie teologiczne („Logos”, por. J 1,1). مَم (pummā) – „usta”, organ artykulacji, w literaturze syryjskiej często metafora głosu proroków. سَپْوَاتَه (sepwātēh) – „wargi”, odpowiadają za formowanie dźwięku. قَالَه (qālē) – „głosy, dźwięki”, w poezji syryjskiej to zarówno głos ludzki, jak i głos kosmosu (np. Ps 18,2 w przekładzie peszitty). Zestawienie tych terminów u Jakuba ukazuje pełnię daru mowy: słowo otrzymane od Boga, narzędzie (usta, wargi) oraz rezultat (dźwięki). Funkcja mowy ma więc wymiar nie tylko naturalny, lecz także teologiczny – człowiek jako obraz Boży staje się istotą zdolną do wypowiedzenia *miltā*.

¹⁰⁴ غَبِينَه (gbīnē) – „brwi”; بَاهَاتَه (bāḥātēh) – „źrenice”; antropomorfizacja twarzy jako narzędzia ekspresji.

¹⁰⁵ مَرَّتَا (marrtā) – „gorycz”; حِمَّتَا (ḥimtā) – „gniew”; ukazanie pasji jako daru natury, który może służyć sprawiedliwości.

¹⁰⁶ پَشِيهوتَا (pešīḥūtā) – „radość, wesołość”; obraz harmonii uczuć w ciele.

¹⁰⁷ شَلْمَا د-شُفْرَه (šalmā d-šuphrē) – „obraz piękna”; antropologia jako teologia obrazu.

i uczynił je cuchnącym bagnem w ciemności (*ḥašūkā*)¹⁰⁸.

[76] Piękność (*pāyūtā*) wpadła w dół, aby tam być dręczona,
a wszystkie jej ozdoby zostały podeptane i zniszczone.

[77] Co było wywyższone, zostało poniżone i stało się pośmiewi-
skiem (*gūḥkā*),

upadło ze swego miejsca, objęło proch (*medreh*) i przyjęło niskość¹⁰⁹.

[78] Wysoka była jego pozycja! Oby w niej trwał!

Ale jej nie zachował, więc otchłań stała się głęboka i pełna grozy
(*zaw ā*).

[79] Wielkie było dzieło jego stworzenia, wzniosłe i piękne,
bo powstało z niczego i stało się czymś cudownym¹¹⁰.

¹⁰⁸ ܚܫܘܟܐ (*ḥewyā*) – „wąż”; ܡܪܬܗ (*mirṭeh*) – „żółć”; ܚܫܘܟܐ (*ḥašūkā*) – „ciemność”; demonologiczny obraz skażenia natury.

¹⁰⁹ Motyw „upadku z wysokości” i „powrotu do ziemi” wyraża u Jakuba z Sarug utratę pierwotnej chwały Adama. „Objęcie ziemi” oznacza powrót do kondycji śmiertelnej i podległej skażeniu, przeciwstawionej wcześniejszemu wywyższeniu ponad stworzenie.

¹¹⁰ Zwrotka zamyka opis „planu ciała” Adama, podsumowując go jako *magnum opus* Stwórcy: ܪܒܐ (*rabbā*, „wielkie”), ܪܡܐ (*rāmā*, „wzniosłe”), ܡܥܘܠܐ (*pāyā*, „piękne”) i pełne ܫܘܦܪܐ (*šūprā*, „wdzięku, blasku”). Kluczowa jest formuła ܡܢ ܠܐ ܡܥܘܠܐ (*men lā meddem*) – „z niczego”, czyli wyraźne odniesienie do doktryny *creatio ex nihilo*, potwierdzonej w tradycji syryjskiej już u Afraata (*Demonstrationes* I 8) i Efrema (*Hymni de Fide* 49, 17). Jakub podkreśla, że stworzenie człowieka nie było dziełem demiurga porządkującego istniejącą materię, lecz aktem absolutnej mocy Boga, który z nicości powołuje cud (ܬܡܡܝܗܐ/*tammihā*). W ten sposób końcowa strofa ukazuje człowieka jako najwyższy przejaw mądrości Stwórcy i arcydzieło harmonii między ciałem a duszą.

[83] Stworzył dla siebie obraz, jak malarz na węglu, a uczynił go oblubieńcem w wielkiej komnacie weselnej, gdzie dym kadzideł unosił się jak pieśń światłości¹¹⁶.

[84] Ewę przyozdobił jak dziewiczą oblubienicę
i jasną oddał ją Adamowi; jej pięknem ozdobił morze, ziemię i świat.

[85] Wszystkie światy zgromadził na wielkie wesele,
oblubieniec i oblubienica rozbłyszeli w swoich koronach i w swoich strojach.

[86] Okrył ich wspaniałym światłem i cudnym blaskiem,
i pozostawił ich wśród drzew, by radowali się ich rozkoszami¹¹⁷.

[87] Podarował im wzniosłe drzewa i ich owoce, a ogród rozradował się z oblubieńca i oblubienicy, bo byli ukochani i szczęśliwi.

[88] Drzewo życia było ukryte [w Edenie],
by stało się dostępne, gdy osiągną pełnię.

¹¹⁶ „Komnata weselna” (ܩܘܢܬܐ ܩܘܢܬܐ / *gnūnā*). Termin *gnūnā* w języku syryjskim oznacza zarówno „komnatę weselną”, jak i „namiot, baldachim” używany w obrzędach zaślubin. W literaturze chrześcijańskiej szybko nabiera znaczenia metaforycznego. 1) U Efrema (*Hymni de Paradiso* XII 2) raj jest określany jako „komnata weselna”, w której Adam i Ewa zostali obleczeni w światłość. 2) W tradycji syryjskiej cały Eden interpretowany bywa jako „sala weselna” (*gnūnā rabbā*), przygotowana przez Boga jako miejsce radości, czystości i duchowych zaślubin. Jakub z Sarug przejmuje ten obraz, aby podkreślić, że Adam nie jest tylko „pierwszym człowiekiem”, lecz oblubieńcem Boga. Związek człowieka z Bogiem ukazany zostaje w kategoriach wesela: bliskości, intymności i daru. Obraz dymu kadzideł (*sammōnē*) unoszącego się jak „pieśń światłości” dopełnia liturgicznej scenerii: Eden jawi się jako świątynia, w której człowiek staje jako kapłan i oblubieniec. Ten motyw łączy w sobie symbolikę liturgiczną (kadzidło, światło) i weselną (oblubieniec w komnacie). Ten obraz rozwija antropologię Jakuba w kluczu mikrokosmosu-liturgii-zaślubin: Adam jest obrazem Boga (jak obraz na węglu – *šalmā*), oblubieńcem w komnacie weselnej (Eden jako świątynia-wesele) i kapłanem, wśród kadzideł i światłości.

¹¹⁷ Jakub kontynuuje syryjską tradycję obrazu „szaty światła” (ܩܘܢܬܐ ܩܘܢܬܐ / *estāl nuhrā*), w którą Adam i Ewa zostali odziani przed grzechem. Ten termin pojawia się także u Efrema (*Hymni de Paradiso* XIII 9) i oznacza duchową godność, blask łaski oraz pierwotną niewinność. Motyw Edenu jako „domu drzew” (ܩܘܢܬܐ ܩܘܢܬܐ / *bēt 'īlanē*) łączy w sobie obrazy wesela i liturgii: raj jest komnatą weselną (*gnūnā*) i świątynią, w której człowiek cieszy się darami Boga jak oblubieniec w komnacie. Szata światła i dom drzew to dwie nakładające się metafory: człowiek w świetlistym odzieniu zostaje umieszczony w świetlistej świątyni.

[89] Lecz drzewo¹¹⁸ poznania, pełne wiedzy¹¹⁹ i śmierci¹²⁰, stało odsłonięte¹²¹,

jak piękna pokusa¹²² przy ich boku¹²³.

[90] Aby poznali, kto jest ich Panem¹²⁴ i nauczycielem¹²⁵,
ustanowił prawo¹²⁶, by nie jedli z tego drzewa¹²⁷.

¹¹⁸ ܐܠܢܐ (ʿilānā) = „drzewo”. Jakub konsekwentnie używa tego terminu na drzewo życia i drzewo poznania.

¹¹⁹ ܕܝܕܐ ܕܐܝܘܒܐ (dīda ʿiā) = „poznanie, wiedza”. Pochodzi od rdzenia yʿd – „znać, poznać”. W tradycji biblijnej (Rdz 2,9; 2,17) to drzewo „poznania dobra i zła”, ale Jakub skraca nazwę do „drzewa poznania” – i natychmiast dodaje epitet.

¹²⁰ ܕܡܠܐ ܡܘܘܬܐ (d-malē mawtā) = „pełne śmierci”: malē („pełne, napełnione”) to mocny obraz: drzewo nie tylko prowadzi do śmierci, ale wręcz jest jej „pełne, nasycone”; mawtā = „śmierć”, fundamentalny termin egzystencjalny w syryjskiej poezji (w opozycji do życia i światła). Syryjskie określenie „drzewo poznania” brzmi ʿilānā dīda ʿiā, dosł. „drzewo wiedzy”. Jakub dodaje epitet d-malē mawtā („pełne śmierci”), który nie występuje w Biblii, ale uwydatnia dramatyzm wyboru: życie jest „ukryte” (ḥsī), śmierć – „odsłonięta” (gley). Obraz drzewa „stojącego jak piękne coś” (qāʿem ayk šapīrā) przedstawia pokusę pod postacią piękna – motyw rozwijany także przez Efrema (Hymni de Paradiso XIII 5), gdzie piękno Raju kontrastuje z urodą zwodniczego drzewa.

¹²¹ ܓܠܝܐ (gley) – „odsłonięte, jawne, obnażone”. Kontrastuje z ḥsī (ukryte) w poprzedniej zwrotce o drzewie życia. To paralelizm antonimiczny: życie = ukryte, śmierć = odsłonięta. Filologicznie ważny jest czasownik gley („być odsłoniętym”) – sugeruje, że pokusa była „na wierzchu”, dostępna, kusząca. To napięcie obrazuje wybór: człowiek miał cierpliwie czekać na dar ukrytego życia, ale wyciągnął rękę po jawne piękno śmierci.

¹²² ܩܐ ܥܡ ܐܝܟ ܫܦܝܪܐ (qāʿem ayk šapīrā) – „stało [tam] jak piękne [coś]”: šapīrā = „piękne, urodziwe”. Może oznaczać piękną osobę, rzecz, pokusę – tu mamy metaforę: drzewo jawi się „jak piękna pokusa” stojąca tuż przy człowieku.

¹²³ ܠܒܪ ܡܢ ܗܢܐ (l-bar men hānā) – „obok tego [drzewa życia]”. Czyli lokalizacja przestrzenna: oba drzewa stoją obok siebie w „komnacie” (qayṭōnā).

¹²⁴ ܡܪܐ (mārā) = „Pan, Władca”. Typowe określenie Boga jako Pana stworzenia.

¹²⁵ ܘܪܝܒܐ (urēb) – „wychował, nauczył”. Dosł. „kto jest ich Panem i wychowawcą/nauczycielem”.

¹²⁶ ܢܡܘܫܐ (nāmūsā) – „prawo, nakaz, reguła”. Ten sam termin używany na określenie Prawa Mojżeszowego.

¹²⁷ W tej zwrotce Jakub interpretuje nakaz Boży jako pierwszy nāmūsā („prawo”), nadane człowiekowi w raju. Celem prawa nie było ograniczenie wolności, ale objawienie, „kto jest Panem” (mārā) i „wychowawcą” (awrēb). Termin nāmūsā łączy opis raju z późniejszą historią zbawienia: jak Prawo Mojżeszowe miało prowadzić Izrael do posłuszeństwa, tak pierwsze prawo w raju miało nauczyć człowieka zależności od Boga. Podobnie rozumiał to Efrema w *Commentarius in Genesim* I 18, gdzie zakaz owocu nazwany jest „pierwszym przykazaniem” danym ludzkości.

[91] Cały ogród podarował im jak dzieciom¹²⁸, tylko jedno drzewo zachował,

by wypróbować ich posłuszeństwo.

[92] Ale podział wdarł się na ucztę,
zaciemnił prawdę i rozproszył wesele wspólnoty¹²⁹.

[93] Jak jastrząb (*neysā*) pośród niewinnych gołębi (*yawānē*),
tak podstęp stanął pośrodku i wypłoszył ich z gniazda Edenu.

[94] Zazdrość spadła na ich piękno, wąż oszukał i zwiódł ich,
aż legli na ziemi powaleni.

[95] Poszli i jedli z drzewa śmierci, a hańba i wstyd spadły na nich
i oszpeciły ich oblicze.

[96] Ich piękno zostało starte, ich miłość roztrzaskana,
a szata światłości im skradziona.

[97] Stali nadzy, zawstydzeni i przerażeni, jak złodzieje schwytani,
pozbawieni swego stroju chwały.

[98] Owoc pożądania ogołocił ich,
sprowadził hańbę, zniszczył i zrujnował piękno, którym byli przy-
odziani.

[99] Obraz, który boskość ukształtowała, został zdeptany przez śmierć
i wrzucony do Szeolu.

[100] Korona chwały upadła, jej blask został podeptany,
a wielkość człowieka obróciła się w poniżenie¹³⁰.

¹²⁸ Cały ogród (ܟܘܠܐ ܗܘܢܐ/kullāh gantā) – obraz hojności Boga, który oddaje człowiekowi pełnię stworzenia, pozostawiając tylko jedno drzewo jako miejsce próby.

¹²⁹ Obraz „podziału” (ܬܪܟܢܐ/tarkānā) jako intruza na ucztę odnosi się do grzechu, który wdzierają się w radość i harmonię stworzenia. „Uczta” symbolizuje wspólnotę człowieka z Bogiem i kosmiczną zgodę stworzenia, która zostaje „zaciemniona” przez kłamstwo i zazdrość węża. „Rozproszenie wesela” to utrata pierwotnej jedności – zarówno w relacji z Bogiem, jak i wewnątrz samej ludzkości. Jakub sięga tu po obrazy liturgiczne (uczta, wspólne świętowanie), by pokazać, że grzech narusza komunie, która miała być uczestnictwem w boskiej radości.

¹³⁰ „Korona” (ܟܘܪܘܢܐ/krōnā) to częsty w literaturze syryjskiej symbol chwały i godności nadanej przez Boga (por. Ps 8,6). Jej „upadek” wyraża utratę obrazu chwały wskutek grzechu. „Blask” (ܙܝܘܘܐ/zīwā) oznacza świetlistą naturę pierwszego człowieka (por. *Hymni de Paradiso* I 9), która zostaje podeptana przez śmierć i Szeol. Jakub zestawia tu dwa bieguny: wysoka „wielkość” (ܪܒܘܬܐ/rabbūtā) człowieka jako mikrokosmosu i jej odwrócenie w „poniżenie” (ܫܦܠܐ/šepelā), obrazujące dramat upadku Adama.

[V. Stał się Syn Boży i przywrócił blask utraconego obrazu Adama].

[101] Z powodu wielkiego upadku wspaniałego obrazu (*šalmā rabbā*)¹³¹, zstąpił Syn Królewski (*bar malkā*)¹³², by odnowić obraz zniekształcony.

[102] Nasz Pan (*Māran*)¹³³ poszukiwał zbłąkanej owcy (*‘erbā tā ‘yā*)¹³⁴;

niosąc ją na ramionach, wypełnił liczbę stu.

[103] Najwyższy zstąpił, by odnaleźć Adama w upadku (*tahtāyyūtā*)¹³⁵; z głębi (*‘ūmqā*) wyprowadził go ku wzniosłości (*rāmā*).

[104] Z miłosierdzia stworzył go (*be-rahmā gablēh*)¹³⁶, z miłosierdzia uwolnił (*parqeh*)¹³⁷;

i w miłosierdziu zwrócił go ku pocieszeniu i życiu.

[105] Jednym zamysłem (*hušbā*)¹³⁸, nie nowym ani zmiennym¹³⁹, miłosierdzie zajaśniało w trzech czasach (*tlāt zabnātā*)¹⁴⁰ i tak się dopełniło.

[106] Najpierw ukształtował go na obraz życia (*šalmā d-ḥayye*)¹⁴¹; w środku czasu odkupił go przez krew Jednorodzonego (*dmā d-yihūdāyēh*)¹⁴².

[107] Na końcu wezwał głosem i pocieszył go (*qālā, mennaḥem*)¹⁴³; po raz trzeci dopełnił, odnowił i wypełnił.

¹³¹ *ܫܠܡܐ ܪܒܒܐ* (*šalmā rabbā* – „wielki obraz”) – obraz Boży w człowieku, zniekształcony przez grzech.

¹³² *ܒܪܐ ܡܠܟܐ* (*bar malkā* – „Syn Królewski”) – tytuł chrystologiczny, podkreślający królewski majestat Syna.

¹³³ *ܡܪܢܐ* (*Māran*, „Nasz Pan”) – typowe syryjskie wezwanie liturgiczne do Chrystusa.

¹³⁴ *ܳܐܪܒܐ ܛܐ ܳܝܐ* (*‘erbā tā ‘yā*, „zbłąkana owca”) – obraz z Łk 15,4, przejęty w tradycji syryjskiej.

¹³⁵ *ܛܠܗܝܘܬܐ* (*tahtāyyūtā*, „niższość, upadek”) – techniczny termin na kondycję po grzechu.

¹³⁶ *ܒܳܐܪܚܡܐ ܒܳܓܒܠܳܗ* (*be-rahmā gablēh* – „z miłosierdzia stworzył go”).

¹³⁷ *ܩܪܗܳܡ* (*parqeh*, „wybawił go, odkupił”).

¹³⁸ (*ܠܐ ܡܳܗܝܳܠܳܠܐ*) = „zamyśl, myśl, plan”.

¹³⁹ *ܠܐ ܡܳܗܝܳܠܳܠܳܐ ܳܘܳܐܳܘܳܠܳܐ ܳܡܳܗܳܝܳܠܳܐ* (*lā methaddat aw meštahlap*) = „nie odnowiony ani nie zmieniony” – chodzi o odwieczny, niezmienny plan Boży.

¹⁴⁰ *ܛܠܳܐ ܳܙܒܳܢܳܐܳܬܳܐ* (*tlāt zabnātā*) = „trzy czasy/epoki”, czyli: stworzenie, odkupienie, ostateczne zbawienie.

¹⁴¹ *ܫܠܳܡܳܐ ܳܕܳܗܳܝܳܝܳܬܳܐ* (*šalmā d-ḥayye*, „obraz życia”) – odniesienie do pierwotnego stworzenia Adama.

¹⁴² *ܕܳܡܳܐ ܳܕܳܝܳܗܳܘܳܕܳܐܳܝܳܝܳܗ* (*dmā d-yihūdāyēh*, „krew Jednorodzonego”) – aluzja do ofiary Chrystusa.

¹⁴³ *ܩܳܠܳܐ* (*qālā*, „głos”) + *ܡܳܢܳܗܳܝܳܡ* (*mennaḥem*, „pocieszyciel”) – obraz eschatologicznego wezwania i pocieszenia.

[108] Strząsnął proch z jego twarzy (*hūṭā de-ḥayyā*)¹⁴⁴, i odnowił go; wzbudził go bez skazy w duchowym świetle (*nuhrā rūḥānāyā*)¹⁴⁵.

[109] Z miłosierdzia stworzył go (*gablēh*)¹⁴⁶, z miłosierdzia wybawił (*parqēh*)¹⁴⁷,

z miłosierdzia pocieszył i w Nim go zjednoczył¹⁴⁸.

[110] Gdy go stworzył, poddał go próbie sprawiedliwości (*darā de-zadiqūtā*)¹⁴⁹;

a gdy odkupił, obdarzył wolnością od ciemżycieli.

[111] A gdy zostanie obdarzony Ten, który pociesza (*de-mannaḥem*)¹⁵⁰, dziedzictwem dóbr niezmiennych – Adam posiędzie wszystko, co

Jego.

[112] Kiedy Adam spłaci swoje długi wobec Pana,
albo kiedy odpłaci Mu pięknem za dobroć, którą otrzymał?¹⁵¹

¹⁴⁴ *ܚܘܬܐ ܕܗܝܝܐ* (*hūṭā de-naḥšā* – „proch twarzy/ciała”) – syryjski idiom oznaczający zniszczalność człowieka.

¹⁴⁵ *ܢܘܗܪܐ ܪܘܚܢܐܝܐ* (*nuhrā rūḥānāyā* – „światło duchowe”) – metafora zmartwychwstania i przemienienia.

¹⁴⁶ *ܒܝܪܗܡܐ ܓܒܠܗ* (*be-rahmā gablāh*) = „z miłosierdzia stworzył go”.

¹⁴⁷ *ܒܝܪܗܡܐ ܦܪܩܗ* (*be-rahmā parqēh*) = „z miłosierdzia wybawił go”.

¹⁴⁸ *ܗܐܠܐܝ* (*hāleṭ*) – czasownik oznaczający „łączyć, wiązać, włączać w jedność”.

U Jakuba nie chodzi tu o zwykłe „pojednanie”, lecz o ontologiczne zjednoczenie człowieka z Bogiem. W poetyce *memrē* ten czasownik sugeruje już wymiar chrystologiczny i eucharystyczny: stworzenie i odkupienie znajdują swoje dopełnienie w pełnej komunii (*koinōnia*) z Bogiem. Paralelizm „z miłosierdzia stworzył – odkupił – pocieszył – zjednoczył” ukazuje trzy etapy dzieła zbawienia, zwieńczone *theosis*, czyli przeobóstwieniem człowieka. W tradycji syryjskiej (np. Ephrem, *Hymni de Fide* XV 7) podobne użycia czasownika *hāleṭ* opisują tajemnicę wcielenia i sakramentalnego uczestnictwa: Bóg nie tylko daje życie i zbawia, ale włącza człowieka w swoją własną rzeczywistość.

¹⁴⁹ *ܕܪܐ ܕܗܝܝܐ* (*darā de-zadiqūtā* – „pokolenie/próba sprawiedliwości”) – techniczny termin oznaczający próbę moralną, w której człowiek miał okazać posłuszeństwo.

¹⁵⁰ *ܕܡܢܢܗܝܡ* (*de-mannaḥem* – „Ten, który pociesza”) – imię funkcjonalne Chrystusa, ukazujące Go jako dawcę dziedzictwa i pełnię eschatologicznego pocieszenia.

¹⁵¹ Użyte tu określenie „długi” (*ḥawblē/ܗܘܒܠܐ*) jest charakterystyczne dla tradycji syryjskiej, gdzie to słowo oznacza nie tylko zobowiązanie materialne, ale przede wszystkim grzech, czyli winę wobec Boga. W Modlitwie Pańskiej w wersji syryjskiej (Mt 6,12) pojawia się identyczna formuła: *šbūq lan ḥawbayn* („odpuść nam nasze długi”), co jednoznacznie wskazuje na moralno-duchowe znaczenie tego słowa. Drugi człon zestawia „odpłatę pięknem” (*šapīrūtā/ܫܦܝܪܘܬܐ*) z otrzymaną od Boga „dobrocią/dobrem” (*tābē/ܬܒܐ*). Powstaje tu wyraźna antyteza: Adam, który otrzymał od Boga wszelkie dobro darmo, nie jest w stanie oddać niczego „piękniejszego”. Jego wdzięczność wobec Pana pozostaje bezsilna i niemożliwa do wypełnienia, co podkreśla logikę łaski – nie można jej spłacić, można jedynie przyjąć i w niej trwać. Jakub z Sarug świadomie buduje tu retorykę pytania bez odpowiedzi (*interrogatio retorica*), która ma

- [113] Cóż mógłby dać, skoro nic nie posiadał?
 Albo co mógłby ofiarować Ten, który dla niego zawiesił swego Syna?¹⁵²
- [114] Jak mógłby odplacić za to, że został podniesiony z prochu?
 Wszystko bowiem było darmo, przez miłosierdzie niezbadane¹⁵³.
- [115] Trzy dobra otrzymał Adam od Boga:
 dwa już posiada, a jedno przyjdzie w czasach ostatecznych¹⁵⁴.
- [116] Kto zachował te dwa [dobra], niech ich nie rozdziela,
 bo i trzecie przyjdzie we właściwym czasie¹⁵⁵.
- [117] Wielkim dobrem jest to, że Adam powstał z nicości,
 a podobnym dobrem – odkupienie przez krew Syna Bożego¹⁵⁶.

prowadzić do wniosku: człowiek sam nie może spłacić długu, tylko Chrystus dokonuje tego przez swoje wcielenie i krzyż. W ten sposób Jakub wzmacnia kontrast między upadkiem Adama a dziełem odkupienia, które opisuje w dalszych zwrotkach.

¹⁵² Tutaj Jakub rozwija logikę z poprzedniej zwrotki. Użyte określenie „nic nie posiadał” (*lā mēdem/لا مَدم*) podkreśla stworzenie *ex nihilo* – Adam otrzymał byt i wszystko, co ma, całkowicie z łaski. Dlatego nie może niczego „zwrócić” Bogu. Druga część jest jeszcze mocniejsza: Jakub zestawia absolutną nędzę człowieka z darem najwyższym – ofiarą Syna Bożego (*bar 'alāhā/بَارْ أَلَاهَا*). To paradoks: człowiek, który nie posiada niczego, staje wobec Boga, który daje mu wszystko, aż po własnego Syna. Retorycznie to kumulacja: jeśli Adam nie mógł się odwdzięczyć za samo stworzenie, to jakże mógłby spłacić dług odkupienia? W ten sposób Jakub wzmacnia centralny motyw całej homilii – nieodwracalna zależność człowieka od Bożej łaski i miłosierdzia.

¹⁵³ Fraza „podniesiony z prochu” (*men dahīhā/مِن دَاهِيهَا*) jest mocnym obrazem kondycji człowieka: materia niska, ziemską, pozbawioną wartości, zostaje wyniesiona ku godności obrazu Bożego. To echo Rdz 2,7 – ulepienie Adama z prochu ziemi (*'āpār*). Wszystko to jednak – jak powtarza poeta – zostało dane „darmo” (*magan/مَغان*), co znaczy „bez zapłaty, za darmo, z łaski”. Tutaj Jakub świadomie używa języka ekonomii daru i długu: człowiek nie może nic oddać, bo nie miał udziału w źródle własnego istnienia ani w odkupieniu. „Miłosierdzie niezbadane” (*rahmē d-lā metdārkin/رَحمَة د لا مَتدَاركِين*) wyraża paradoks: dar Boży przekracza wszelką miarę i ludzkie kategorie. To formuła apofatyczna – nie można zgłębić Bożego aktu miłosierdzia, można go tylko kontemplować i przyjąć.

¹⁵⁴ Trzy dobra (*tlāt tābātē/ثَلَاث تَابَاتَة*) oznaczają kolejne etapy Bożego działania wobec człowieka: stworzenie z nicości, odkupienie przez krew Chrystusa oraz przyszłą chwałę zmartwychwstania. Schemat troisty nawiązuje do wcześniejszego opisu trzykrotnego objawienia się miłosierdzia Bożego.

¹⁵⁵ „Dwa dobra” odnoszą się do daru stworzenia i odkupienia, które człowiek już posiada. Trzecie dobro – eschatologiczna chwała – nadejdzie w swoim czasie (*lezabnāh/لِزَابَنَاه*). Jakub wskazuje tu na ciągłość i nierozdzielność historii zbawienia: kto zachowa pierwsze dwa dary, ten otrzyma również pełnię trzeciego.

¹⁵⁶ „Powstał z nicości” (*min lā medem/مِن لا مَدم*) wskazuje na akt stworzenia jako pierwsze dobro, „odkupienie przez krew Syna Bożego” (*be-dmā d-bar 'Alāhā/بِدمَا د بَارْ أَلَاهَا*) – na drugie. Jakub zestawia w paralelizmie początek stworzenia i wydarzenie krzyża, podkreślając, że oba są przejawami tej samej, darmowej dobroci Boga.

[118] To, że pocieszenie przychodzi pośród cierpienia, także jest dobrem, bo jedna moc działa w ich troistości, jak słońce, które rozjaśnia wszystko¹⁵⁷.

[119] To, że zostanie wskrzeszony z prochu, również jest dobrem, bo jedna moc dokonuje tych trzech rzeczy¹⁵⁸.

[120] I nadejdzie koniec, by wszystko duchowo się dopełniło, a jego obraz zostanie wskrzeszony z upadku, aby już nie upadł¹⁵⁹.

[121] I przyjdzie, aby dopełnić czas i wypełnić słowo, a w Jego pokoju odpocznie bieg wielkiego kręgu¹⁶⁰.

[122] Przyjdzie zwycięzca, by unicestwić śmierć i zepsucie, będzie zgubą śmierci i jej ostateczną zagładą¹⁶¹.

[123] Do Niego należy wszelka moc, On objął władanie nad całym stworzeniem¹⁶².

¹⁵⁷ Paralelizm „cierpienie – pocieszenie” wpisuje się w dynamikę zbawienia: krzyż i zmartwychwstanie. Wyrażenie „jedna moc” (*ḥaylā ḥad/حَیْلَةٌ وَاحِدَةٌ*) akcentuje jedność Bożego działania, które objawia się troiście: w stworzeniu, odkupieniu i eschatologii. Obraz słońca (*šemsā/سَمْسَا*) rozświetlającego wszystko wzmacnia ten motyw, będąc częstą metaforą w poezji syryjskiej dla wszechogarniającej łaski Bożej.

¹⁵⁸ „Proch” (*ʿellūlā brāyhī/عَلْلُولَا بَرَايْهِي*) to tradycyjne biblijne określenie kondycji śmiertelnej człowieka (por. Rdz 3,19). Czasownik *mefraq/مَفْرَقٌ* – „wybawić, ocalić” – oraz *naḥem/نَهَمٌ* – „pocieszyć” – występują tu w paralelizmie z wcześniejszymi działaniami Boga: stworzył, odkupił, pocieszył. Jakub podkreśla spójność ekonomii zbawienia: jedna moc (*ḥaylā ḥad/حَیْلَةٌ وَاحِدَةٌ*) działa w trzech etapach: stworzenia, odkupienia i eschatologicznego wskrzeszenia.

¹⁵⁹ Zwrot „koniec” (*l-ḥartā/لِالْحَارْتَا*) odnosi się do eschatonu, czyli ostatecznego wypełnienia historii zbawienia. „Wskrzeszenie obrazu” (*meqīm šalmēh/مَقِيمٌ شَلْمَه*) oznacza odnowienie pierwotnej godności człowieka, zniszczonej przez grzech. Dodane zapewnienie „aby już nie upadł” (*tūb lā nāpel/تُوبْ لَا نَآپَلْ*) podkreśla nieodwracalność przyszłego stanu chwały. Ta zwrotka zamyka triadę: stworzenie – odkupienie – eschatologiczne spełnienie.

¹⁶⁰ Fraza „dopełnić czas” (*mšallem reḥtā d-zabnē/مَشَالَمٌ رَهْتَا دِزَابْنَه*) wskazuje na spełnienie historii zbawienia – zakończenie biegu dziejów. „Wypełnić słowo” (*d-dubbārē, دِذَابْبَارَه*) oznacza realizację Bożych obietnic. Obraz „biegu wielkiego kręgu” (*reḥtā de-karkā rabbāl/رَهْتَا دِهْ كَرْكََا رَبَّال*) ma charakter kosmologiczny: świat ukazany jest jako krąg, którego ruch zakończy się w eschatologicznym pokoju (*šūlmēh/شَوْلْمَه*). To jedna z kluczowych metafor Jakuba, łącząca czas, kosmos i historię w jednym biegu, zakończonym przez Chrystusa.

¹⁶¹ Te wersy rozwijają motyw *Christus Victor*. Czasownik „przyjdzie zwycięzca” (*zāḥ nātel/زَاخْ نَاثَل*) wskazuje na triumf eschatologiczny. „Śmierć i zepsucie” (*mawtā w-rāṭin/مَوْتَا وَرَاثِين* ... *وَرَاثِين*) to tradycyjny syryjski paralelizm, gdzie śmierć oznacza los człowieka, a zepsucie – rozkład ciała. Fraza „zguba śmierci” (*seyōd mawtā*, dosł. „śmierć śmierci”) to typowy semicki idiom, podkreślający radykalne i ostateczne zniszczenie mocy śmierci. Tekst to echo 1Kor 15,54-55: „połknięta została śmierć w zwycięstwie”.

¹⁶² Zwrot „wszelka moc” (*kol ḥaylā/كُلُّ حَیْلَا*) wyraża pełnię boskiego panowania Chrystusa. „Objął władanie” oddaje idiom syryjski, gdzie czasownik używany jest

[VI. Paruzja i odnowienie pierwotnego początku].

[124] Świat, co nadejdzie¹⁶³, ze światła¹⁶⁴, miasta napełni radością.
Śmierci już więcej tam nie ma, życie objawi tajemność.

[125] Narody drżą¹⁶⁵ i wielcy się lękają, bo On nad nimi władzę swoją ma.

Języki ognia Go otaczają, i wichry służą Mu na rozkaz¹⁶⁶.

[126] Krańce drżą przed Jego chyżymi legionami, których znakiem są płonące węgle,

co miotają błyskawice i niosą wielkie światło¹⁶⁷.

[127] W chwale i blasku¹⁶⁸ się zjawi, by sąd i prawo wykonać.

Kiedy się ukaże światu, zadrży on cały w trwodze.

w sensie ustanowienia królewskiego panowania nad kosmosem. Ten motyw stanowi kulminację obrazu zwycięstwa nad śmiercią, wskazując na ostateczne wypełnienie historii zbawienia – Chrystus jako Pantokrator, który przywraca pierwotną harmonię stworzenia.

¹⁶³ „Świat, co nadejdzie” – aluzja do tradycji żydowskiej *‘alam ḥdattā* (ܐܠܡ ܚܕܬܐ, „nowy świat”), w literaturze syryjskiej oznacza rzeczywistość eschatologiczną.

¹⁶⁴ *ܒܐ-ܘܪܗܐ* (*bā-’urhēh*) – w świetle, w blasku (odnosi się do Bożego światła).

¹⁶⁵ *ܕܘܚܝܢܐ* (*zāyi ’īn*) – drżą, chwiejni, wstrząśnięci (co sugeruje twogę lub przerażenie).

¹⁶⁶ Fraza: „języki ognia Go otaczają i wichry służą Mu na rozkaz” odwołuje się do syryjskich idiomów opisujących Bożą moc objawioną w żywiołach: „języki ognia” (*lišānē d-nūrā*/ܐܠܦܝܢܐ ܕܢܘܪܐ) – w Biblii syryjskiej ten obraz występuje m.in. w Dz 2,3, gdzie Duch Święty zstępuje w postaci „języków jakby ognia”. U Jakuba ten idiom ma wymiar kosmiczny – nie jako łaska dla uczniów, ale jako znak teofanii i sądu, otaczający Króla-Chrystusa w Jego paruzji. Widać tu paralełę do opisu rydwanu Bożego w Ps 104,4 (LXX/Peszitta): „On czyni wichry swymi posłańcami, a płomień ognia swymi sługami”; „wichry służą Mu na rozkaz” (*rūhē*/ܪܘܚܐ) – termin *rūhā* oznacza zarówno „wiatr”, jak i „ducha”. To dwuznaczne pole semantyczne pozwala Jakubowi sugerować, że siły natury i duchowe moce anielskie są podporządkowane Chrystusowi. W tradycji patrystycznej (np. u Efrema) wichry pojmowane są jako siły anielskie działające zgodnie z wolą Bożą.

¹⁶⁷ Zwrot *ܕܘܚܝܢܐ ܕܠܓܝܘܢܐܘܗܘܢ*/*legyōnawh qālīlōtā* („Jego chyże legiony”) wskazuje na anielskie zastępy, których natura jest szybka i ognista, zgodnie z tradycją syryjską i biblijną (por. Ps 103,4: „aniołowie Jego mocni siłą, pełniący Jego słowo”). Obraz „rozżarzonych węgli” (*gūmrē*) nawiązuje do wizji proroka Izajasza (Iz 6,6-7), gdzie żarzący węgiel oczyszcza usta proroka, symbolizując działanie ognia Bożej obecności. Z kolei „miotanie błyskawic” (*barqē*) odsyła do teofanicznych obrazów Boga objawiającego się w potęgze (Ps 77,19; Ha 3,11). „Wielkie światło” (*nūhrā rabbā*) dopełnia wizję jako znak boskiej chwały i objawienia, które rozświetla mroki świata. Zestawienie tych metafor tworzy obraz kosmicznej liturgii, w której niebo i jego wojska drżą i jednocześnie manifestują obecność Boga w majestacie i mocy.

¹⁶⁸ Objawi się w majestacie – syryjskie *b-tēhrā* (ܒܬܗܪܐ), „w blasku, świetle”, termin apokaliptyczny, podkreślający widzialność chwały w dniu sądu.

[128] Sprawiedliwi pobiegną na spotkanie Króla¹⁶⁹, co wychodzi ze swego miejsca w chwale.

Przyjmą Go, aby być razem z Nim, tak jak obietnica dana im była.

[129] Jego zwolennicy¹⁷⁰ spotkali się na granicy¹⁷¹ domu Gabriela¹⁷², a wybrani poszli z nim, tak jak jego aniołowie¹⁷³.

[130] Tysiące Pawła¹⁷⁴ się złączą, dziesiątki z Michała Domu¹⁷⁵; grają na trąbach i głoszą: „Hosanna, chwała na wieki!”.

[131] Apostołowie światłości, z chórami (*kursawātā*) pełnymi chwały,

w wielkiej radości przychodzą, do Sędziego¹⁷⁶ w blasku chwały.

[132] Drży całe stworzenie w bojaźni, przed Synem Króla (*bar malkā*),

¹⁶⁹ „Spotkanie Króla” – *de-malkā* (ܡܠܟܐ), określenie Chrystusa w Jego paruzji, echo Mt 25,6 („oto Oblubieniec nadchodzi”).

¹⁷⁰ ܡܠܝܢܐ ܕܡܠܝܚܐ (*gabbāyēh dīleh*) = dosłownie: „jego zbieracze, jego ludzie”. Ludzie zgromadzeni wokół niego – *gabbāyē* pochodzi od czasownika ܡܠܝܚܐ (*gabbā*), który oznacza „zbierać, gromadzić”. Może odnosić się do tych, którzy zostali zebrani jako wspólnota wybranych lub uczniów podążających za przewodnikiem duchowym. Jego zwolennicy – w kontekście religijnym oznacza wiernych, uczniów, wyznawców, którzy słuchają jego nauk i idą za nim. W pewnych kontekstach ten termin może sugerować nie tylko zwykłych naśladowców, ale także duchową elitę, czyli tych, którzy są „powołani” lub „wybrani” do specjalnej misji.

¹⁷¹ ܩܘܕܐ ܕܫܝܡܐ (*gudā d-šem ‘ū*) – „granica, o której słyszeli”. Wyrażenie może odnosić się do „granicy” w sensie przestrzennym (miejsce spotkania) lub symbolicznym (próg wydarzeń eschatologicznych). Czasownik *šem ‘ū* („usłyszeli”) może być tu użyty metaforycznie w znaczeniu „przyjęli wezwanie, zostali powołani”, co pozwala na interpretację jako „jego zwolennicy” (tj. ci, którzy słuchają i idą za nim).

¹⁷² ܩܘܕܐ ܕܫܝܡܐ ܕܒܝܬܐ ܕܓܒܪܝܐܝܠ (*pāg ‘ā b-gudā d-bēt gabri ‘ēl*) – dosłowne znaczenie: „Spotkali się na granicy domu Gabriela”. Czasownik *pāg ‘ā* oznacza „spotkać się” lub „zetknąć się”. Może sugerować nie tylko fizyczne spotkanie, ale także konfrontację lub objawienie. „Dom Gabriela” (ܩܘܕܐ ܕܫܝܡܐ) może odnosić się do miejsca sakralnego lub metaforycznej przestrzeni anielskiej.

¹⁷³ ܕܡܠܝܚܐ ܕܡܠܝܚܐ (*ōp malākawohī*) – „także jego aniołowie”. W frazie tej *ōp* („także”) podkreśla, że do zgromadzenia dołączają również aniołowie. Może to wskazywać na anielskie wsparcie dla postaci centralnej oraz jej zwolenników.

¹⁷⁴ „Tysiące Pawła” (ܐܠܦܝܢܐ ܕܡܠܝܚܐ/*alāpē de-Paulōs*) wskazują na Apostoła Pawła jako przewodnika wielkiej rzeszy wiernych. Obraz trąb i wołania „Hosanna” nawiązuje do apokaliptycznej liturgii, gdzie głos trąb oznacza ostateczne zmartwychwstanie (1 Tes 4,16; Ap 8,6).

¹⁷⁵ ܩܘܕܐ ܕܫܝܡܐ ܕܒܝܬܐ ܕܡܝܚܐ (*‘am rebwātā d-bēt Mīkā ‘ēl*).

¹⁷⁶ „Sędzia” – ܕܝܝܝܢܐ (*dayyānā*) – to określenie Chrystusa w Jego funkcji eschatologicznej. W literaturze syryjskiej często łączone jest z obrazem światłości, gdyż sąd dokonuje się przez objawienie prawdy (por. J 3,19-21). U Jakuba Chrystus-Sędzia jawi się jako pełnia światła, które odsłania i osądza czyny ludzi, ale także jako źródło zbawienia dla sprawiedliwych.

który przychodzi sędzić żywych i umarłych, w sprawiedliwości (*be-triṣūtā*)¹⁷⁷.

[133] Podnosi głos nad wszystkimi, którzy przemierzili stworzenie; aby duchowo weszli w świat, gdzie nie ma już przemijania¹⁷⁸.

[134] Objawia im swój znak (*rāmzēh*), żywiołom (*'estūksē*)¹⁷⁹ dawniej ustanowionym;

i ustają wszystkie biegi czasów, w ich cyklach i epokach.

[135] Zaćmiło się słońce (*šemšā*) i księżyc (*sahrā*) w połowie swej drogi; ustała droga strachu, która już nie powróci¹⁸⁰.

[136] Unieważnione zostały rytuały (*teksē*), świątynie (*madbhē*)¹⁸¹ i ich nazwy;

już więcej nie powrócą na nich lamenty (*su rānēhōn*) i krzyki¹⁸².

[137] Wschód (*madnhā*) i zachód (*ma'rbā*) uwolnione od światła i blasków;

nie wszędzie już więcej poranek, bo jest tylko jeden świt (*had šaprā*)¹⁸³.

[138] Gdy słońce (*šemšā*) stanie się ciemne i przestanie biec swą drogą,

¹⁷⁷ „Syn Króla” – *ܒܪ ܡܠܟܐ* (*bar malkā*) – typowe syryjskie określenie Chrystusa jako dziedzica i współzrządcy Ojca. „Sprawiedliwość” – *ܒܬܪܝܫܘܬܐ* (*triṣūtā*) – ma sens zarówno prawny (uczciwy osąd), jak i kosmiczny (przywrócenie porządku). Jakub odwołuje się do wyznania wiary o Chrystusie, „który przyjdzie sędzić żywych i umarłych” (por. credo nicejsko-konstantynopolikańskie).

¹⁷⁸ „Świat, gdzie nie ma przemijania” – wskazuje na eschatologiczną rzeczywistość, w której czas linearny ustępuje wieczności. To echo tradycji Pawłowej o „nowym stworzeniu” (2Kor 5,17).

¹⁷⁹ „Żywioły” – *ܐܘܪܗܐ ܕܗܝܠܘܬܐ* (*'estūksē*) – grecki termin στοιχεῖα, w syryjskim oznacza elementy kosmosu (ogień, woda, powietrze, ziemia), które zostają unieważnione w dniu ostatecznym (por. 2P 3,10).

¹⁸⁰ „Słońce i księżyc” – *ܫܡܫܐ ܘܫܗܪܐ* (*šemšā/sahrā*) – tradycyjne symbole porządku kosmicznego, które w apokaliptycznych wizjach ciemnieją jako znak końca obecnego wieku (por. Mt 24,29; Iz 13,10). „Droga strachu” (*ܐܘܪܗܐ ܕܗܝܠܘܬܐ* / *'urhā d-ḥaylāwītā*) to metafora ludzkiej kondycji naznaczonej śmiercią.

¹⁸¹ „Rytuały i świątynie” – *ܬܝܩܘܬܐ* (*teksā*), *ܡܕܒܗܐ* (*madbhē*) – odnoszą się do instytucji kultu obecnego świata, które w nowym stworzeniu przestaną istnieć, gdyż sam Chrystus stanie się świątynią (por. Ap 21,22).

¹⁸² *ܕܡܘܬܐ ܕܡܠܚܘܬܐ* (*bakyānayhēn*) – „płacze, zawodzenia” oraz *ܕܡܘܬܐ ܕܡܠܚܘܬܐ* (*su rānayhēn*) – „lamenty, krzyki”. Oba słowa tworzą paralelizm semantyczny, typowy dla stylu hymnicznego Jakuba z Sarug. Wskazują na praktyki żałobne związane ze starym porządkiem świata i kultem świątynnym, które w wizji eschatologicznej zostają zniesione (por. Ap 21,4: „ani krzyku, ani trudu już nie będzie”).

¹⁸³ „Jeden świt” – *ܗܕ ܫܦܪܐ* (*had šaprā*) – obraz wiecznej jutrzeńki, w której nie ma już cykliczności dnia i nocy. Jakub używa tu języka kosmologicznego, by wyrazić rzeczywistość bez czasu.

- [144] Noce z cieniami minęły, tam zostały unieważnione;
jedna noc pozostać miała, od lewicy oddzielona¹⁹⁴.
- [145] Ta noc nie zna już poranka ani zmierzchu i wieczora;
a dzień ten nie ma odmiany ani cienia przemijania¹⁹⁵.
- [146] Ciemność została odcięta, na lewą stronę stanęła;
Światło spoczęło i wzeszło, z prawej się strony objawiło¹⁹⁶.
- [147] Łańcuch został już zerwany, a czasy więcej nie krążą;
Most został nagle przerwany, a wojska już przez niego nie przechodzą¹⁹⁷.
- [148] Pan Jezus – słońcem sprawiedliwych, którego zmrok nie przyćmiewa;

szabatu (Hbr 4,9) i niezmienności Chrystusa („Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam na wieki” – Hbr 13,8).

¹⁹⁴ Obraz „nocy z cieniami” (ܠܝܠܘܬܐ ܕܠܘܬܐ/layālāwtā w-dūbārayhōn) symbolizuje przemijanie i ciemność obecnego świata, związane z cierpieniem i śmiercią. W nowym stworzeniu zostają one „unieważnione” (ܒܐܬܠܝܢ/baṭlīn), czyli pozbawione mocy. „Jedna noc” (ܠܝܠܐ/ḥad lelyā) oddzielona „od lewicy” (ܡܢ ܫܡܐܠ/men semālā) to metafora ostatecznego oddzielenia ciemności od światłości – klasyczny dualizm eschatologiczny u autorów syryjskich. „Lewica” oznacza tu stronę potępionych, podczas gdy „prawica” należy do zbawionych (por. Mt 25,33).

¹⁹⁵ „Ta noc nie ma poranka ani zmierzchu, a ten dzień nie ma wieczoru ani zmiany” – ta fraza rozwija motyw z poprzedniej zwrotki. „Noc bez poranka” i „dzień bez zmierzchu” to poetyckie obrazy rzeczywistości eschatologicznej, w której nie ma już cykliczności czasu. W tle stoi syryjski termin ܫܘܗܠܦܐ/šuhlāpā, „zmiana, przemiana”), podkreślający brak „przeobrażeń” i „następstw”. W nowym świecie nie istnieje rytm natury (dzień–noc, pora roku), bo zastępuje go wieczny dzień Chrystusa (por. Ap 21,25: „Nocy tam nie będzie”; Ap 22,5: „Nie będzie już nocy, bo Pan Bóg będzie ich światłem”).

¹⁹⁶ „Ciemność została odcięta i stanęła po lewej stronie, a światło spoczęło i objawiło się z prawej strony” – obraz opiera się na symbolice lewicy i prawicy. W tradycji biblijnej i syryjskiej prawa strona (ܝܡܝܢ/yamīnā) oznacza chwałę, zbawienie i miejsce wybranych (por. Mt 25,33: „Owce po prawicy”), podczas gdy lewa (ܫܡܐܠ/semālā) to strona potępionych. „Odcięcie ciemności” symbolizuje definitywne zwycięstwo światłości Chrystusa nad mocami zła (por. J 1,5: „Światłość świeci w ciemności, a ciemność jej nie ogarnęła”). Teologicznie to obraz sądu eschatologicznego i oddzielenia światła od ciemności, jak w akcie stworzenia (Rdz 1,4), ale ostatecznego i nieodwracalnego.

¹⁹⁷ Termin ܫܡܝܠܐ/sarnā/„łańcuch”) oraz obraz „mostu” odnoszą się do symboliki kosmicznego porządku, który wiązał stworzenie i czas w doczesnym świecie. Zerwanie łańcucha i przerwanie mostu oznacza kres dawnego biegu historii oraz ustanie przejścia „wojsk” (ܚܝܠܐܝܬܐ/ḥaylāwātā), czyli metaforycznych sił czasu, które dotąd przemierzały się w cyklach. W eschatologii Jakuba z Sarug te obrazy podkreślają absolutne zerwanie z czasowością i przejście do wieczności. Można tu widzieć echo motywów biblijnych: „Czasu już więcej nie będzie” (Ap 10,6).

wieczór go mrokiem nie zmienia, blask jego trwać będzie zawsze¹⁹⁸.
 [149] Jeden jest Pan i jeden dzień, dzień światłości wielkiej, trwałej;
 światło to świata całego, ciemność go ujarzmić nie zdoła¹⁹⁹.
 [150] Nie potrzeba już wschodzenia, słońca, które znika w mroku;
 Chrystus, wschodząc, nie przemija, On nie podda się przemianie²⁰⁰.
 [151] Jeden jest Pan i jeden dzień, wielki dzień światłości samej;
 światło, które świat przenika, ciemność nie ujarzmi jego²⁰¹.
 [152] Nie potrzeba już, by słońce wschodziło i wnet zachodziło;
 Chrystus, który w górę wszedł, nie podlega żadnej zmianie²⁰².

¹⁹⁸ *ܫܡܫܐ ܕܙܕܝܩܘܬܐ* (*šemšā d-zaddīqūtā*) = „słońce sprawiedliwości” – to wyrażenie pochodzi z Ml 3,20 (LXX: „ἡλιος δικαιοσύνης”), gdzie prorok zapowiada nadejście dnia, gdy nad wiernymi zaświeci słońce sprawiedliwości, niosąc uzdrowienie. W literaturze syryjskiej Chrystus jest utożsamiany z tym słońcem, które nigdy nie zachodzi i którego nie zwycięża mrok. U Efrema i Jakuba „słońce sprawiedliwości” symbolizuje eschatologiczną pełnię zbawienia: światło Chrystusa ostatecznie znosi zmienność nocy i dnia, życia i śmierci.

¹⁹⁹ „Dzień światłości” – *ܐܝܡܐ ܕܢܗܪܐ* (*ʾīmā mā d-nūhrā*). Ten termin w syryjskiej poezji Jakuba i Efrema oznacza eschatologiczny dzień wiecznego światła, w którym nie ma już zmienności czasu ani nocy (por. Ap 21,23: „Miastu nie potrzeba słońca ani księżyca, bo chwała Boga je oświetliła, a jego lampą Baranek”). Nawiązuje do wizji stworzenia z Rdz 1, gdy Bóg oddzielił światłość od ciemności, tutaj zaś światłość Chrystusa ostatecznie przewycięża ciemność. Teologicznie jest to obraz wiecznego dnia, który nie zna zachodu i symbolizuje pełne uczestnictwo w chwale Bożej.

²⁰⁰ Fraza *ܕܥܝܢܐ ܕܡܫܝܗܐ* (*de-denḥā mšihā*) – „Chrystus, który zajaśniał” – wykorzystuje obraz wschodu słońca, ale oznacza objawienie Chrystusa jako światłości wiecznej. Dodane *ܕܠܐ ܡܝܬܘܒܐ ܥܠ ܥܘܠܡܐ* (*lā metyabal ʿal šūhlāpē*) – „nie podlega przemianom” – podkreśla Jego niezmiennność i wieczność. Ten obraz łączy się z prorocstwem o „Słońcu Sprawiedliwości” (Ml 3,20) i z Listem do Hebrajczyków (13,8: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki”). U św. Efrema (*Hymni de Paradiso IX 26*) raj opisany jest jako przestrzeń bez przemian i cykli czasu, co stanowi paralelę do tej wizji Jakuba.

²⁰¹ „Jeden dzień” (*ܐܝܡܐ ܕܢܗܪܐ/ʾīmā mā*) symbolizuje eschatologiczną wieczność – bez cyklu dnia i nocy. Chrystus jako „światłość” (*ܐܝܡܐ/ʾīmā*) jest tu ukazany w nawiązaniu do J 1,5: „Światłość w ciemności świeci, a ciemność jej nie ogarnęła”. Fraza podkreśla absolutną władzę Chrystusa nad kosmosem, w którym ciemność (*ܗܝܫܘܟܐ/ḥešūkā*) nie ma już żadnej mocy. To także echo Ml 3,20, gdzie Mesjasz nazywany jest „Słońcem sprawiedliwości”.

²⁰² Fraza „nie potrzeba już, by słońce wschodziło i zachodziło” (... *ܕܠܐ ܡܝܬܘܒܐ ܥܠ ܥܘܠܡܐ*) wskazuje na kres kosmicznego porządku opartego na rytmie dnia i nocy. Chrystus – określony tu jako „Słońce” (*ܫܡܫܐ/šemšā*) – jest wiecznym światłem, które nie zachodzi. Teologicznie obraz nawiązuje do Ml 3,20 („Słońce sprawiedliwości”), a także do Ap 21,23, gdzie nowe Jeruzalem „nie potrzebuje słońca ani księżyca, by mu świeciły, bo chwała Boga je oświetliła”. U Efrema (*Hymni de Paradiso IX 26*) podobnie raj jest miejscem bez „zmian ani cykli czasu”.

[153] Nie ma już tam układu, co podporządkowuje [sobie] światło; nie ma wędrówki w cieniu, bo ciemność nie ma już władzy²⁰³.

[154] We wszystkim i we wszystkich, z każdym i w każdym On jest; nie zamknięty w księżde tylko, lecz jak słońce kroczy drogą²⁰⁴.

[155] Czasy mijają i gasną, lecz On nie mija wraz z nimi; zmienia znaki ich kolei, sam niezmienny w swym istnieniu²⁰⁵.

[156] Płonący stał się bieg ich wszystkich, co zajęci byli czasem; nie krążą już w swoich cyklach ani w porach nie powrócą²⁰⁶.

[157] On sam jeden trwa w porządku, niezmienny i niezachwiany; to, co dawniej było trwałe, na fundamentach się chwiało²⁰⁷.

[158] Jak ogień od zimna stroni, tak wszystko przestało płynąć; nic już z dawnych [rzeczy] nie ma, z fundamentów [nic] nie pozostało²⁰⁸.

²⁰³ Termin „układ” odnosi się do kosmicznego porządku elementów (عِشْتُكْسَ / *estūksē*), który w obecnym świecie wyznacza zmienność czasu i zależność światła od cykli. W nowym stworzeniu nie będzie już „podporządkowania światła” – zostaje ono całkowicie uwolnione i staje się wieczne. Wyrażenie o „wędrówce przez cień” (بِعِشْتِ مَسْأَلَةٍ / *be-mūšahātā*) symbolizuje życie pod panowaniem zmienności i śmierci; w eschatologicznym świecie ciemność utraci swą władzę (por. J 1,5: „Światłość świeci w ciemności i ciemność jej nie ogarnęła”).

²⁰⁴ Obraz Chrystusa „niezamkniętego w księżde” (بِعِشْتِ مَسْأَلَةٍ / *b-esprā*) kontrastuje z ograniczeniem słowa pisanego. Chrystus jest „Słońcem” (سَمْسَا / *šemšā*), które objawia się wszędzie i dla wszystkich – uniwersalność światła wskazuje na pełnię Objawienia. Motyw Chrystusa jako słońca wędrującego swoją drogą nawiązuje do Ps 19,6-7, gdzie słońce biegnie po niebie i nic się nie ukryje przed jego blaskiem.

²⁰⁵ Fraza مَتَّحَتْ مَتَّحَتْ (ma 'bar zabnē, „czasy przemijają”) ukazuje nietrwałość stworzenia w przeciwieństwie do wiecznej trwałości Chrystusa. Określenie لَا يَتَّحَلُّ (lā meštaḥlap, „nie ulega zmianie”) podkreśla Jego boską niezmiennność, co teologicznie koresponduje z Hbr 13,8: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam na wieki”. Jakub zestawia przemijanie czasu ze stałością Zbawiciela, aby ukazać eschatologiczne zwycięstwo wieczności nad czasowością.

²⁰⁶ Jakub używa obrazu „biegu” (رَهْتَا / *rehtā*) i „krążenia” (مَتَّكَرْكَيْنِ / *matkarkīn*) dla opisanego cykliczności czasu. Fraza بَعَسْمَايْهُونِ (be-eskimayhūn wa- 'ēdānayhūn, „w swoich cyklach i porach”) wskazuje na przemijalność stworzenia. W eschatologicznym porządku ten rytm ustaje, bo czas sam zostaje zniesiony. To echo Ap 21,25, gdzie w nNowym Jeruzalem „nie będzie już nocy” i cykl czasu się kończy.

²⁰⁷ Termin عِشْتُكْسَ (*estūksā*, „porządek, fundament”) wskazuje na kosmiczne podstawy stworzenia. Jakub kontrastuje dawny porządek, „budowany na fundamentach” (بِعِشْتِ دُبَارَيْهُونِ / *be-dūbārāyhūn*), który został zachwiany, z trwałością i niezmiennością Chrystusa. Teologicznie to wyraźne podkreślenie, że w nowym stworzeniu fundamentem wszystkiego jest sam Chrystus, jedyny stabilny „kamień węgielny” (Ef 2,20).

²⁰⁸ Porównanie „ognia oddzielonego od zimna” (مَآ د-أَرْهَقْ لَهْ هَاوْ هَامِيمَا مَنَّ قَارِيرَا / *mā d-arḥeq leh haw ḥamīmā men qarīrā*) ukazuje radykalne zerwanie dawnych napięć i przeciwieństw kosmosu. Obraz fundamentów (بِعِشْتِ دُبَارَيْهُونِ / *dūbārē*) odsyła do podstaw stworzenia, które w czasach ostatecznych tracą swoją dawną rolę. Jakub podkreśla całkowite

[159] Jak wilgoć (*raṭībā*) oddziela się od suchości (*yabīšā*), tak też nie ma granicy

dla tego, co rośnie, ani dla tego, co więdnie²⁰⁹.

[160] Ta sama Wola, która je mieszała (*de-ḥlaṭ*)²¹⁰, teraz je rozdzieliła (*paraš*)²¹¹, uwolniła, położyła kres [wszystkiemu] i ograniczyła [wszystko]²¹².

[161] I jak człowiek – mikrokosmos²¹³ – otwiera cały świat²¹⁴, bo świat i człowiek²¹⁵

to dwa byty²¹⁶, a świat przegląda się²¹⁷ w człowieku.

[VIII. O końcu świata, śmierci i rozpadzie.]

[162] Początek świata ku końcowi, jak śmierć człowieka krwią prześlątkły.

I ta śmierć, która się zaczyna, jest zarazem pokojem trwałym²¹⁸.

unieważnienie porządku przemijalności – nic już nie „uchodzi”, bo świat osiągnął stan pełni i spoczynku w Bogu.

²⁰⁹ Ten fragment ponownie gra kontrastami – wilgoć i suchość, wzrost i więdnienie – obrazuje brak granic między życiem a śmiercią, wzrostem a upadkiem.

²¹⁰ *وَالصَّلَاةُ* – „który połączył, mieszał”.

²¹¹ *وَالفَيْدُ*

²¹² Ten fragment tętni dynamiką – zamiar, który był początkiem, stał się też końcem. To niezwykle dramatyczna wizja losu, gdzie siła jednoczenia jest jednocześnie siłą zniszczenia.

²¹³ *وَالنَّاسُ كَالْحَبَّةِ فِي الْوَيْدِ* (*alnāšā za ‘ūrā*) – „człowiek – mikrokosmos”. *Za ‘ūrā* dosłownie oznacza „mały”, ale w kontekście mistycznym odnosi się do koncepcji człowieka jako mikrokosmosu – miniatury świata.

²¹⁴ *وَالشَّارِعُ كَالشَّارِعِ* (*šāre l-nālmā kulleh*) – *Šāre* oznacza „otwiera” – może sugerować ujawnienie, początek, rozwiązanie – coś się zaczyna lub coś zostaje odsłonięte. Tutaj „otwarcie” może symbolizować Adama jako początek.

²¹⁵ *وَالعَالَمُ كَالعَالَمِ* (*‘ālmā w-anāšā*) – dwa współlistniejące byty – świat jako makrokosmos i człowiek jako jego odzwierciedlenie (mikrokosmos).

²¹⁶ *وَالعَالَمُ كَالعَالَمِ* (*treyn enūn*) – „są dwoje/to dwa byty”. Dualistyczne ujęcie: człowiek i świat to dwie rzeczywistości, splecione, ale odrębne.

²¹⁷ *وَالعَالَمُ كَالعَالَمِ* (*me ‘ladmestakal*) – „przegląda się/odbija się”. Mistyczne odniesienie do lustra – świat odbija się w człowieku, a człowiek staje się jego zwierciadłem.

²¹⁸ Fraza *وَالعَالَمُ كَالعَالَمِ* (*šulāmā*) – „pokój” – u Jakuba ma sens eschatologiczny: śmierć nie jest tylko kresem, ale wejściem w stan pokoju i pojednania. W kontraście do „krwi” (*وَالدَّمَ*/dāmē), która wskazuje na śmiertelność, *šulāmā* zapowiada odpoczynek wieczny (por. Mdr 3,3: „odeszli, a są w pokoju”).

- [163] Kiedy człowiek umiera²¹⁹, jego piękny obraz pozostaje²²⁰ i ukazuje, jak przemijają wszelkie piękna [tego] świata²²¹.
- [164] Umarł twój miły i jego śmierć stała się dla ciebie mistrzem. Tak przemija ze swymi bliskimi cały świat, co ginie w czasie²²².
- [165] Firmament w pięknie jaśnieje, ciała w nim krążą w blasku; lecz tysiące ludzi przemija jak świat, co w proch się wali²²³.
- [166] Jak twarz, gdy piękno gaśnie, tak firmament się rozpada; i w pokoju końca świata wszystko ku nicości schodzi²²⁴.
- [167] Jak bramy piękne – słońce, księżyc – w śmierci gasną, ciemność wchodzi;
a firmament się zamyka, by nie przepuszczać już światła²²⁵.

²¹⁹ Syryjskie $\text{ܡܳܘܬܳܐ ܕܳܡܳܝܳܬܳܐ ܕܳܗܳܘܳܝܳܐ}$ (*mā d-mīt anāšā*). Jakub ukazuje śmierć jako nie tylko biologiczny koniec, ale moment, gdy pozostaje po nas jedynie nasza forma, obraz (*ṣurātā*).

²²⁰ Syryjskie $\text{ܳܘܳܠܳܐ ܳܘܳܕܳܐ ܳܘܳܕܳܐ ܳܘܳܕܳܐ ܳܘܳܕܳܐ}$ (*ṣurātā šapirātā*). „Jego piękny obraz pozostaje” – to niekoniecznie ciało – może to być pamięć o nim, duchowy ślad, coś, co nie znika od razu. Syryjskie ܳܘܳܕܳܐ (*ṣurātāh*) – „obraz, postać, kształt”. Tutaj oznacza ziemski wygląd, który trwa jeszcze po śmierci (ciało), ale stopniowo wskazuje na przemijanie. Jakub stosuje paralelę między losem człowieka a światem: piękno jest nietrwałe (por. Hi 14,2; Iz 40,6-7).

²²¹ Syryjskie $\text{ܳܘܳܠܳܐ ܳܘܳܕܳܐ ܳܘܳܕܳܐ ܳܘܳܕܳܐ ܳܘܳܕܳܐ}$ (*wa-ḥawī d-aykan bātīlīn šuprē d-‘ālmā kulleh*). „Ukazuje, jak przemijają piękna świata” – mistyczne zestawienie – śmierć człowieka jest alegorią śmierci świata. To, co piękne, zewnętrzne – *bātīlīn* – zostaje unicestwione. „Wszystkie piękna świata” – *šuprē d-‘ālmā* – Jakub mówi w liczbie mnogiej o przejawach piękna: może chodzić o rzeczy materialne, ale też ideę porządku, harmonii.

²²² Syryjskie $\text{ܳܘܳܕܳܐ ܳܘܳܕܳܐ ܳܘܳܕܳܐ}$ (*ḥabībāw(h)y*) = „jego ukochani, umiłowani”. Jakub podkreśla, że śmierć bliskich uczy człowieka prawdy o przemijaniu całego stworzenia. Motyw śmierci jako pedagoga (nauczyciela) pojawia się także u Efrema (*Hymni de Fide* 10, 7), gdzie śmierć „uczy człowieka nie ufać marnościami świata”.

²²³ Termin ܳܘܳܕܳܐ (*raqī‘ā*) – „firmament, sklepienie niebieskie”, w myśli semickiej rozumiany jako rozpostarta powłoka nieba (por. Rdz 1,6-8 LXX: $\sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\omega\mu\alpha$). Jakub zestawia trwałość i majestat kosmosu z kruchością ludzkiego życia, wskazując, że oba podlegają temu samemu prawu przemijania.

²²⁴ Syryjski ܳܘܳܕܳܐ (*‘appē*) – „oblicze, twarz”, zestawione jest tu z ܳܘܳܕܳܐ (*raqī‘ā*) = „firmament”. Jakub stosuje paralelizm mikro- i makrokosmiczny: rozpad ciała ludzkiego jest obrazem kosmicznego rozpadu. Motyw „pokoju” (ܳܘܳܕܳܐ /*šulāmā*) jako eufemizm śmierci pojawia się często w literaturze syryjskiej, akcentując nie tyle groźbę końca, ile jego nieuniknioną pełnię i pojednanie.

²²⁵ Syryjski tekst używa obrazu ܳܘܳܕܳܐ (*bāḥātā*) = „bramy”, odnosząc go do słońca (ܳܘܳܕܳܐ /*šemsā*) i księżyca (ܳܘܳܕܳܐ /*saharā*). To metafora kosmiczna: światła niebieskie są jak wejścia, przez które przechodzi blask w świat. W śmierci i w końcu świata owe „bramy” gasną, a firmament (ܳܘܳܕܳܐ /*raqī‘ā*) staje się zamkniętą przestrzenią. Symbolicznie wskazuje to na kres porządku stworzenia i nadejście nowej rzeczywistości.

[168] Nie ma w głowie oczu martwych, bo rozpadł się ich obraz dawny; i na niebiosach brak już światła, słońca ni księżycy w pokoju²²⁶.

[169] Gdy człowiek umiera, staje się nauczycielem dla swoich pokoleń, ukazując, jak przemija piękno świata, gdy nadejdzie kres²²⁷.

[170] Stworzenie jest podobne do ciała człowieka; jak ono się rozpada, gdy odłącza się od swoich członków, tak i stworzenie rozpada się, gdy odrywa się od swych poruszycieli²²⁸.

[171] Spójrz²²⁹ na łoże²³⁰, gdzie robotnik²³¹ rozpada się w nicości. Spójrz na stworzenie, gdy się rozpada się²³² i całkowicie znika.

[172] Śmierć wchodzi w członki człowieka z gliny, prowadzi w nicość ruch i sprężyny.

Rozpad się szerzy, niszczy, pochłania – i unicestwia wszelkie poruszenia²³³.

²²⁶ Syryjski tekst: *لَا فِي بَعْفِ الْعَيْنِ* (*lā be-qarqaftā*) – „nie [ma] w czaszce” – to wyrażenie dosadne, obrazujące rozpad ciała. Zestawienie z kosmosem: brak oczu w głowie człowieka odpowiada brakowi światła (słońca i księżycy) na firmamencie (*رَقِيقَاتُ*/*raqī'ā*). *سَلَامٌ فِي هَوَايَا* /*be-haw šūlamā* = „w owym pokoju, spokoju” (nawiązanie do końca, ostatecznego pokoju śmierci). Pokój śmierci – ponownie powraca *šūlamā* – ale to jest zimny pokój śmierci, spoczynku ciała, które traci duszę.

²²⁷ *عَلَمٌ* – termin *eš'alam* sugeruje dopełnienie, zamknięcie cyklu – nie tylko rozpad, ale zakończenie czegoś, co było piękne.

²²⁸ Poruszyciele stworzenia – słowo *رُكَّابٌ*/*rukābāh* (jeźdźcy) sugeruje, że stworzenie jest poruszane, napędzane – może chodzić o żywy, aniołów, boską moc – coś, co wprawia świat w ruch.

²²⁹ „Spójrz/zobacz” (wezwanie do refleksji) – *هَيَّرَ* (*hūr*) – Jakub zwraca się bezpośrednio do czytelnika – jakby wstrząsał nami: „Zobacz to! Poczuj to!” – to dramatyczne wezwanie do kontemplacji śmierci i rozpadu.

²³⁰ „Łoże”, *سَلْدَةٌ* (*šladā*) – nie chodzi tu tylko o łoże śmierci – Jakub może sugerować ostatni moment spoczynku, kiedy człowiek przechodzi do nicości *سِيْلٌ* (*šīwl*); *šīwl* – to dosłownie: „pustka, nicość, miejsce bezruchu”. W kontekście teologicznym i poetyckim może odnosić się do otchłani, Szeolu, miejsca, gdzie dusze przebywają po śmierci, ale też ogólnie do stanu rozpadu, braku istnienia. Jakub z Sarug często używał tego słowa, aby podkreślić absolutną pustkę – koniec działania, bezruch zarówno ciała, jak i świata.

²³¹ *مَنْ يَخْدَعُ* (*mā d-'abīdā* – „gdy robotnik/kiedy twórca”) – „robotnik” (*'abīdā*) – symbol człowieka, który działał, tworzył, a teraz jego ciało się rozpada – mocna metafora kruchości ludzkiego istnienia.

²³² „Stworzenie rozpada się” – tu wraca wizja kosmicznego końca – jak człowiek umiera i traci formę, tak wszechświat również podlega rozpadowi – wszystko zanika *بَاتَالَةٌ* (*bātālā*).

²³³ Określenie „poruszyciele” – *رُكَّابٌ* (*rukābayhōn*) pochodzi od rdzenia *رَكَبَ* (*r-k-b*) „jechać, prowadzić, wprawiać w ruch”. U Jakuba oznacza siły życiowe animujące członki ciała. Śmierć jako ich unicestwienie symbolizuje całkowite zatrzymanie

[173] Tak samo i świat w dniu pokoju ginie, upada błogosławiony, jego blask mija.

Rozpad go trawi, piękno zanika, jakby go nigdy nie było na światach²³⁴.

[174] I człowiek również z elementów świata jest tkany, w jego strukturze cały świat zawarty.

Tak w nim złożony kosmos się mieści, jak mówiliśmy: mikrokosmos w całości²³⁵.

[175] Tak samo i w śmierci, gdy wszystko się psuje, podobny jest światu, gdy spoczynek go ogarnia. Gdy duch pokoju (*rūḥ šulāmā*) nad nim się kładzie, świat w ciszy zasypia w ostatniej godzinie²³⁶.

[176] Śmierć jednego człowieka jest obrazem (*tūpsā*) tego pokoju, co światu na końcu się ukaże. Gdy czas swój dopełni i kres nadejdzie, cały świat w spoczynku w proch się obróci²³⁷.

[177] Tak przemijają i poruszenia²³⁸, dzieła, układy²³⁹, porządki²⁴⁰ i biegi²⁴¹ [tego] świata; bo wszystko to gaśnie, gdy kres swój osiągnie, a porządek miniony w nicość się skłania.

dynamiki życia, a zarazem kosmiczny obraz rozpadu, w którym *rūḥā* („duch/oddech”) opuszcza ciało.

²³⁴ Wyrażenie *بِئْسَ يَوْمَ الْوَيْسِ* (*b-yōm šulāmā*) – „w dniu pokoju” – to syryjski idiom oznaczający eschatologiczny kres. Dla Jakuba śmierć człowieka jest obrazem śmierci całego kosmosu: w obydwu przypadkach następuje rozpad (*مَافِ*/*mawpe*) i „zanik piękna”. Metafora wskazuje na przejście ze stanu widzialnego istnienia do nicości, przygotowując grunt dla nowego stworzenia.

²³⁵ Jakub posługuje się tu terminem *عِلْمُ الْعَالَمِ* (*’estūksē*) – „elementy, żywioły”, znanym już z wcześniejszych zwrotek. Człowiek zbudowany jest z tych samych zasad, które tworzą kosmos, co czyni go mikrokosmosem. Ten obraz wpisuje się w szeroką tradycję syryjskiej antropologii, łączącej strukturę ludzkiego ciała z porządkiem wszechświata (por. Ephrem, *Hymni de Paradiso* IX 3).

²³⁶ Wyrażenie *رُوحُ الْوَيْسِ* (*rūḥ šulāmā*) – „duch pokoju” – oznacza tu nie tyle zwykły spoczynek, ile eschatologiczną ciszę i rozpad. Analogicznie jak śmierć człowieka prowadzi do zaniku życia, tak w perspektywie kosmicznej świat zostaje „uspokojony”, czyli zatrzymany w swoim biegu. Jakub stosuje metaforę snu i pokoju jako obrazu śmierci, zapowiadając przyszłe odnowienie.

²³⁷ Termin *تُوسَا* (*tūpsā*) – „obraz, typ” – ma sens figury, zapowiedzi. Jakub interpretuje śmierć jednostki jako typologiczny znak końca kosmosu: tak jak ciało człowieka podlega rozpadowi, tak i świat w „dniu pokoju” znajdzie swój kres. Jest to typowe dla syryjskiej egzegezy typologicznej, gdzie mikro- i makrokosmos są ze sobą powiązane.

²³⁸ *سُورَانِي* (*su ’rānē*) – „poruszenia, wzburzenia”, tu: siły i zjawiska wprawiające świat w ruch.

²³⁹ *دُبَارِي* (*dūbārē*) – „sprawy, dzieła, układy”.

²⁴⁰ *تُوكْسِي* (*tūksē*) – „ustawy, porządki”, termin zbliżony do „struktur” kosmosu.

²⁴¹ *رَهْتِي* (*reḥṭē*) – „biegi, kursy”, odnosi się do ruchów ciał niebieskich.

[178] I tak koniec świata²⁴² objawia się tobie w śmierci twojego brata: widzisz, że przemija (*metbaṭal leh*)²⁴³ i nie przywiązuj więc do niego swojej duszy miłością²⁴⁴.

[179] Czas jest darem²⁴⁵, który daje rękę²⁴⁶ ku nawróceniu: śmierć objawia,

że dusza zostaje rozdarta w owym pokoju²⁴⁷.

[180] Nie łudź się tym światem, ulotnym jak tchnienie, które się rozpada; zachowuje swoje piękno²⁴⁸, lecz jego ulotność dobiega końca²⁴⁹.

[IX. O tym, że należy porzucić to, co doczesne, i kierować się ku wieczności].

[181] Biada ci, duszo moja, że umiłowałaś świat i jemu się podporządkowałaś²⁵⁰;

wyciągnij rękę [z uchwycenia] rzeczy ulotnych, które nigdy się nie uświęcają²⁵¹.

²⁴² Kres świata *ܫܪܝܗ ܕܥܠܡܐ* (*šrāyeh d-‘ālmā*) – jest pokazany poprzez śmierć bliskich – w tym przypadku brata. To mikroeschatologia: śmierć człowieka jest miniaturowym obrazem końca całego świata.

²⁴³ *ܡܠܟܘܬܐ ܕܥܠܡܐ* – widoczny jest tu motyw, że świat i jego porządek są przemijalne, a jego kres jest tak samo pewny, jak śmierć bliskiej osoby.

²⁴⁴ *ܠܗܘܒܐ ܢܦܫܐܐܩ* (*b-ḥubā napšāq*) – „nie przywiązuj się miłością duszy” – Jakub ostrzega przed przywiązaniem do rzeczy materialnych i ziemskich więzi.

²⁴⁵ *ܕܥܝܢܐ ܕܙܒܢܐ* (*ḥzātā d-zabnē*) – „widzenie czasu” (czyli postrzeganie czasu, czas jako coś, co można dostrzec).

²⁴⁶ *ܕܝܗܒܐ ܕܝܕܐ* (*d-yāhbā īdā*) – „dający rękę” (czas ukazany jako coś, co „wyciąga rękę” – niezwykle poetycki obraz). Ręka czasu – niezwykle poetycki obraz – czas nie jest tu czymś biernym, lecz działa aktywnie, wyciągając dłoń, prowadząc człowieka ku *tešubā* – pokucie i przemianie.

²⁴⁷ *ܒܗܘܒܐ ܫܘܠܡܐ* (*be-haw šūlamā*) – „w owym pokoju, spokoju” (nawiązanie do końca, ostatecznego pokoju śmierci). Pokój śmierci – znów powraca *šūlamā*, pokój, ale to zimny pokój śmierci, spoczynku ciała, które traci duszę.

²⁴⁸ *ܘܢܗܘܩܬܐ ܕܥܠܡܐ* (*w-nātrīn šūprāwēh*) – „i zachowuje swoje piękno” (nawiązanie do pozornego piękna świata, które jednak nie jest trwałe). Piękno a ulotność to kontrast: świat wydaje się piękny (*šūprā*), ale jego esencja (ulotność) zostaje unicestwiona (*ḥīpā*). Jakub mówi, że ten świat może zachwycać, ale to tylko fasada – jego ulotna natura zostanie zdemaskowana.

²⁴⁹ *ܕܥܘܠܘܬܐ ܕܥܠܡܐ* (*de-regīgātēh*) – literalnie „jego ulotność” (od *regīgā* – ulotny, lekki, efemeryczny). Przesłaniem tego zdania jest ostrzeżenie: nie daj się zwieść pięknu tego świata, bo to złudzenie. Prawdziwa rzeczywistość jest poza tym, co widzialne.

²⁵⁰ *ܘܥܫܬܐ ܒܕܬܐ* (*ešta ‘badtī*) – termin *ešta ‘bad* (zniewolenie, podporządkowanie) oddaje obraz duszy, która nie tylko kocha świat, ale staje się jego niewolnicą.

²⁵¹ *ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܢܐ* (*de-lā metqadyān*) – mocny kontrast między doczesnością a wiecznością; rzeczy tego świata nie mają w sobie świętości, a dusza powinna szukać tego, co wieczne.

[182] To są zasadzki i sidła, zerwij więzy i uciekaj²⁵² od tego, co zwodzi²⁵³,

zanim upadnie [świat], aby w jego upadku nie pociągnął cię za sobą²⁵⁴.

[183] Duszo, więźniarko²⁵⁵ świata i jego ulotnych uroków²⁵⁶, spójrz na niego przez pryzmat śmierci, bo i ta ulotność jest przemijająca, i sama również uległa zniszczeniu²⁵⁷.

[184] Raduj się, duszo, radością tego, który rozpala ogień.

I spójrz na siebie, zanim zostaniesz pochłonięta²⁵⁸ przez płomień²⁵⁹.

[185] Zanurz się w wezbranych wodach pokuty swoją istotę²⁶⁰, zanim nadejdzie [ten czas, kiedy] na twoich ranach do twych ran zostaną przyłożone rozżarzone węgle.

²⁵² فَصِمِ رَحْمَةً (faseqī w-‘aruqī) – wezwanie do stanowczego działania: *faseq* to przecięcie więzów, *‘aruq* oznacza ucieczkę, oderwanie się od tego, co zniewala.

²⁵³ مَن دَاغَلَا (men dagālā) – *dagālā* oznacza oszustwo, zwodniczość. To podkreślenie, że świat doczesny jest fałszywy, obłudny i zdrażliwy.

²⁵⁴ وَابْتِغَاءَ مَا يَنْفُلُكَ (wa-be-mafultēh naflēkī) – *mafultā* to upadek, a *naflēkī* ukazuje bezpośrednio zagrożenie: jeśli nie uwolnisz się od świata, jego zniszczenie stanie się twoim losem. Całe to zdanie podkreśla pilność działania, aby wyrwać się z fałszywego świata, zanim będzie za późno.

²⁵⁵ نَفْسًا مَّوْجُودَةً (naψā paytā) – słowo *paytā* dosłownie oznacza „związaną, uwięzioną”, co nadaje duszy cechy kogoś zniewolonego, podkreślając jej zależność od świata doczesnego.

²⁵⁶ مَبْرُورَاتٍ (‘ālmā bargīgāteh) – „świata i jego ulotnych uroków”. *bargīgāteh* oznacza „ulotność, zmienność”, co wzmacnia ideę przemijania i niestałości ziemskich przyjemności.

²⁵⁷ وَتَهَابَلْ لَهْ (w-eṭḥabal leh) – czasownik *eṭḥabal* oznacza „zostać zniszczonym, ulec ruinie. Tutaj wskazuje na ostateczność losu świata i wszystkiego, co ulotne. Ten fragment to piękna poetycka refleksja nad marnością doczesności i przestroga przed przywiązywaniem się do tego, co nieuchronnie przemienie.

²⁵⁸ اِدَّأَلْ تَزَكَّةً (‘ad alā tezkekī) – *tezkekī* oznacza dosłownie „stać się cieniem, zniknąć”. Nawiązuje do idei przemijalności, gdzie dusza jest ostrzegana przed unicestwieniem i wezwaniem do działania, póki nie jest za późno.

²⁵⁹ شَالِهَبِيَّةً (šalhebiṭā). To metaforyczne wyrażenie, które może symbolizować zarówno oczyszczający, jak i niszczący ogień – zależnie od tego, czy dusza wybierze nawrócenie czy zatracenie.

²⁶⁰ حَيِّ هَر كَمْنَهْ حُجْر (‘aṣṣubī la-qnūmek) – *qnūmā* – termin teologiczny oznaczający „istotę” lub „hipostazę”, tu odnosi się do wnętrza człowieka, jego duszy.

[190] Oto tajemnicza przestrzeń bezmiaru²⁷¹, gdzie drżą światy i ludzie, a nawet ich istnienie²⁷² zostaje poruszone²⁷³.

[191] Poprzez swoje symbole kroczą siły na swoich ścieżkach, a gdy ich piękno przeminie, ustają ich ruchy²⁷⁴ i również ich istnienie.

[192] Rozpoczynają [one] swoją drogę²⁷⁵ od sił, które nie będą się już poruszać²⁷⁶;

a więzy ciał, które nie [znajdują się] w miłości, nie będą już trwać.

[X. Adam zostanie wskrzeszony w czasach ostatecznych na dzień sądu.]

[193] Upadnie świat, a Adam powstanie²⁷⁷ z upadku, aby odsłonić tajemnicę, która została mu dana od początku²⁷⁸.

dramatyczny kontrast między duchowym ratunkiem a ulotnym pięknem świata. Z jednej strony mamy duchowe ugruntowanie, wybawienie duszy i ochronę przed złem, z drugiej zaś błędne piękno stworzenia, które przemija. To echo wcześniejszych myśli o marności świata, ale i wezwanie do skupienia się na tym, co trwałe – na duchowej rzeczywistości.

²⁷¹ رَابُوتَا لِهَالَا (rabutā la-ḥalā) – „ogrom przestrzeni” lub „wielkość pustki”. Podkreśla mistyczny i nieokreślony wymiar przestrzeni, która wykracza poza ludzki zasięg.

²⁷² ܐܦ ܐܝܬܝܗܘܢ (āp itayhūn) – to niezwykle mocne zakończenie frazy – sugeruje, że nie tylko świat i ludzie, ale także sama ich egzystencja zostaje zachwiana.

²⁷³ ܡܬܝܙܝܢ (metteziy ‘in) – „zostają poruszeni”. Czasownik wskazuje na wstrząs, poruszenie, zarówno fizyczne, jak i duchowe, co wzmacnia obraz końca czasu. W tym zdaniu Jakub tworzy dramatyczny kontrast między duchowym ratunkiem a ulotnym pięknem świata. Z jednej strony mamy duchowe ugruntowanie, wybawienie duszy i ochronę przed złem, z drugiej zaś błędne piękno stworzenia, które przemija. To echo wcześniejszych myśli o marności świata, ale i wezwanie do skupienia się na tym, co trwałe – na duchowej rzeczywistości.

²⁷⁴ ܒܬܠܝܢ ܪܗܬܐ (batlin rehte) – „ustają ruchy” – nagle zatrzymanie kontrastujące z poprzednim ruchem, podkreślające moment przejścia.

²⁷⁵ ܫܐܪܐ ܠܗܐܝܢ (šāre lahāleyn) – „rozpoczynają [one]” – oznacza początek ruchu, działania; możliwe, że jest to nawiązanie do duchowych bytów.

²⁷⁶ ܪܘܟܒܐ ܕܠܐ ܢܬܟܘܢ (rukābā d-lā netkarkūn) – „siły, które już się nie poruszają”. Ten obraz wyraża eschatologiczne zatrzymanie: kres ziemskiego ruchu i przejście do wiecznego spoczynku w Bogu. W myśli Jakuba i tradycji syryjskiej „ruch” (rukābā) oznacza duchowe dążenie ku Bogu; jego ustanie nie oznacza stagnacji, lecz pełnię bytu i stabilność wieczności. To wizja nowego stworzenia (Ap 21,1), w którym kończy się zmienność czasu, a dusza wchodzi w doskonały pokój (por. Ps 46,10; Iz 32,17; Brock, *The Luminous Eye*, s. 85).

²⁷⁷ ܩܘܬܝܢ ܐܕܡܐ (qātem Adam) – odniesienie do zmartwychwstania Adama, symbolu całej ludzkości.

²⁷⁸ ܫܘܪܝܘܐ (šurāyā) – „początek” – echo teologicznej koncepcji, że tajemnica zbawienia jest zakorzeniona w samym stworzeniu Adama. To nie tylko zapowiedź sądu, ale

[194] Wielki głos, wstrząs bolesny i przerażenie²⁷⁹,
gdy na jedno skinienie koniec przyniesie pokój, [który był na] po-
czątku²⁸⁰.

[195] Jednym rozkazem dokona się zmartwychwstanie i upadek²⁸¹;
stworzenie upadnie, a Adam powstanie, jak powiedzieliśmy.

[196] Zostaną uwolnieni²⁸² od ciał, które już się nie poruszają; i roze-
rwą więzy cielesne, które nie będą się już splatać w miłości²⁸³.

[197] Upadnie świat, a Adam powstanie z upadku²⁸⁴; zostanie odkry-
ty skarb²⁸⁵, który od początku był dla niego przygotowany²⁸⁶.

[198] Potężny głos, przerażające drżenie i trwoga; jednym znakiem
połączony [zostaje] początek i koniec²⁸⁷.

też mistyczna wizja odkupienia – świat się rozpada, lecz Adam, czyli ludzkość, zostaje
podniesiony, co wskazuje na chrześcijańską nadzieję zmartwychwstania.

²⁷⁹ *wa-rhahīb wūā* – „i przerażenie” – stan, w którym drżą zarówno
siły kosmiczne, jak i dusze ludzi.

²⁸⁰ *šulāmā* – „pokój” – paradoksalnie, mimo apokaliptycznych wizji, ce-
lem jest ostateczny pokój i porządek przywrócony przez Boga. Jakub kreśli tu obraz
kontrastów – potężnego wstrząsu i boskiego pokoju, który następuje błyskawicznie,
według mistycznego planu.

²⁸¹ *qiyāmtā af mapūltā* – silny kontrast między życiem
a śmiercią, zmartwychwstaniem a końcem – kluczowy motyw eschatologii.

²⁸² *šārē laḥālēyn* – „zostaną uwolnieni”; wskazuje na akt wyzwolenia
dusz od cielesnych ograniczeń.

²⁸³ *ba-ḥubbālā* – „więzy miłości” – użyte metaforycznie, odnosi się
zarówno do cielesnych relacji, jak i duchowych więzi, które zanikają przy końcu
czasu. Jakub z Sarug kreśli mistyczną wizję oddzielenia duszy od ciała. To nie jest
jedyne fizyczna śmierć – to kosmiczne rozerwanie więzi, które łączą ciało i duszę,
a także ludzi między sobą. Miłość, tak blisko związana z cielesnością, zostaje zatrzy-
mana, co może sugerować zarówno kres fizycznych relacji, jak i przemianę miłości
w czystą, duchową formę.

²⁸⁴ *men mappūltā* – „z upadku” – podkreśla, że wskrzeszenie Adama
to nie tylko powrót do życia, ale triumf nad upadkiem grzechu pierworodnego.

²⁸⁵ *de-neerath gazā* – „zostanie odkryty skarb” = mistyczny obraz,
sugerujący, że wskrzeszenie jest jak odnalezienie dawno ukrytego dobra, przywrócenie
pierwotnego stanu człowieka.

²⁸⁶ *de-eṭṭayab leh* – „który był dla niego przygotowany” – wskazuje
na plan Boży, zaplanowany od początku czasów, zgodnie z którym Adam (i ludzkość)
miał zostać przywrócony do jedności z Bogiem. W tym zdaniu Jakub buduje kontrast:
świat upada – Adam powstaje. To nie tylko apokaliptyczna wizja, lecz głęboka teolo-
gia odkupienia. Adam, jako archetyp ludzkości, zostaje wydobyty z ruin stworzenia
i przywrócony do swojej pierwotnej godności. Odkrycie „skarbu” może symbolizować
zarówno przywrócenie duszy do pełni łaski, jak i ostateczne spełnienie Bożego planu.

²⁸⁷ *šurāyā wa-šulamā* – „początek i koniec” – silny paralelizm,
wskazujący na jednoczesne objęcie przez Boga początku stworzenia i jego kresu. Jakub

[199] Jednym rozkazem dokona się zmartwychwstanie i upadek; stworzenie upadnie, a Adam powstanie, jak powiedzieliśmy.

[200] Na ten znak poruszą się wszystkie stworzenia²⁸⁸; wtedy ciało człowieka zostanie umocnione życiem, aby powstać²⁸⁹.

[201] To jest głos, który budzi i obala i prostuje, rozwiązuje²⁹⁰ i wypełnia – wszystko naraz²⁹¹.

[202] Głos zmartwychwstania podnosi umarłych, rozwiązuje ich ciało, uwalnia je z więzów śmierci i wprawia w ruch duchowe moce²⁹².

stosuje dramatyczny kontrast, ukazując wszechmoc Boga – jeden znak, a cały cykl historii, od stworzenia aż po koniec, zostaje zamknięty. Jest to obraz końca czasów, gdzie Boża moc jednocześnie przywołuje początek i pieczętuje kres.

²⁸⁸ ܕܡܫܬܪܝܝܢ ܒܗ ܟܘܠ ܒܝܪܝܬܐ (*de-meštarayyān beh kol berytā*) – „poruszą się wszystkie stworzenia” – Jakub podkreśla kosmiczną skalę wydarzenia: nie tylko ludzkość, ale całe stworzenie zadrży pod wpływem Bożego rozkazu, co wzmacnia apokaliptyczny charakter sceny.

²⁸⁹ ܒܗܝܝܐ ܕܢܩܘܡ (*be-ḥayyā d-naqūm*) – „życiem, aby powstać” – życie (*ḥayyā*) jawi się tu jako siła ożywcza pochodząca od Boga – ciało nie powstaje samo z siebie, ale dzięki życiodajnej mocy Boga. Jakub z Sarug maluje dramatyczny obraz kosmicznej reakcji na Boży znak. W tej jednej chwili całe stworzenie zostaje poruszone, a martwe ciała ludzi są umocnione i ożywione, by powstać do nowego życia. Kluczowe jest tu napięcie między śmiercią a życiem – umocnienie ciała przez boską energię jest niezbędne, aby człowiek mógł stanąć przed Bogiem w dniu sądu. Eschatologiczny sygnał (*remzā*) jest niczym dźwięk trąby, który wyrывa świat i ludzi z bezruchu, budząc ich do nowego istnienia.

²⁹⁰ ܩܘܬܐ ܫܪܐ (*qāṭar šarē*) – „prostuje, rozwiązuje” – *šarē* może oznaczać rozwiązanie, uwolnienie, zarówno w sensie fizycznym, jak i duchowym. Tu sugeruje oczyszczenie lub porządkowanie rzeczywistości w dniu sądu.

²⁹¹ ܒܕ ܠܐ ܠܐ (*bad lā lā'ē*) – „wszystko naraz” – podwójne zaprzeczenie *lā lā'ē* wzmacnia ideę natychmiastowości i wszechogarniającego działania Boga – jakby wszystko działo się równocześnie, ponad czasem i przestrzenią. W tym fragmencie Jakub z Sarug ukazuje moc boskiego głosu, który w dniu sądu staje się siłą wszechobecną i natychmiastową. Głos ten zarówno burzy, jak i wznosi, obala i prostuje, rozwiązuje i wypełnia – wszystko dzieje się równocześnie. Jest to wyraz mistycznej wizji końca czasów, gdzie Bóg jednym słowem naprawia i przeobraża całą rzeczywistość. Słowa Jakuba uderzają kontrastami: budzenie i niszczenie, chaos i porządek, co podkreśla dramatyczny charakter dnia sądu.

²⁹² ܫܪܐ ܠܪܗܬܐ ܕܗܝܝܠܘܬܐ (*šarē l-reḥtā d-ḥayālūtā*) – „pozwała kroczyć zastępom duchów” – *reḥtā* („kroczenie, podążanie”) i *ḥayālūtā* („duchy, istoty duchowe”) odnoszą się do mistycznej wizji, gdzie po rozwiązaniu ciał duchy zostają „uwolnione” i ruszają ku nowemu porządkowi. Jakub w tych frazach gra kontrastami: rozpad i odbudowa, śmierć i życie, upadek i powstanie. To nie tylko opis końca czasów, ale też potężna duchowa metafora – przypomnienie, że zniszczenie jest jedynie etapem w drodze do odrodzenia i ostatecznego uwielbienia. Każde działanie – łamanie, wiązanie, odbudowa – to część boskiego planu prowadzącego do triumfu życia nad śmiercią.

[203] Odnawia piękno i naprawia wizerunek, który uległ zniszczeniu; świat zostaje dopełniony, a w [jego] radości objawia swoje znaki²⁹³.

[204] Straszliwe jest to poruszenie²⁹⁴, potężny jest ten czas i surowy jest ten głos; chwalebne jest zmartwychwstanie, a z wyniosłego języka wypływa jego pieśń.

[205] Głos pocieszenia, który składa kość i rozprasza ciała²⁹⁵; łączy ciało²⁹⁶ i wskrzesza umarłych w wielkiej chwale²⁹⁷.

[206] Do Szeolu prowadzi śmierć, otwierając drogę Adamowi; więzy grobu zostają rozerwane, a umarli powstają.

[207] Jego głos jest potężny, jego siła jest mocna, jego znak – subtelny; Jego słowo jest wielkie, a według jego woli wszystko się porusza²⁹⁸.

²⁹³ *ܡܝܚܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܢܐ* (*be-ħudato mešare remzeh*) – „a w radości objawia swoje znaki”; *ܥܝܢܐ* (*ħudato*) – „radość, weselność”, podkreśla triumfalny charakter odnowienia; *ܡܝܚܐ* (*remzeh*) – „jego znaki”, czyli symbole boskiego działania i przemiany. To zdanie odzwierciedla dualizm Jakuba: „zniszczenie i odnowa” zachodzą jednocześnie. Odbudowa obrazu człowieka i odnowa piękna symbolizują eschatologiczną nadzieję – zmartwychwstanie i osiągnięcie pełni istnienia, gdzie radość i boskie znaki ogłaszają triumf wieczności.

²⁹⁴ *ܕܥܝܢܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܢܐ* (*rehib hu zaw'o*) – *ܕܥܝܢܐ* (*rehib*) – „straszliwy, przerażający”, odnosi się do kosmicznego wstrząsu związanego z końcem czasów; *ܕܥܝܢܐ* (*zaw'o*) – „poruszeni, wstrząs” – zarówno fizyczny (trzęsienie ziemi), jak i duchowy.

²⁹⁵ *ܕܥܝܢܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܢܐ* (*menafes gušme*) – *ܕܥܝܢܐ* (*menafes*) – „rozprasza”, czasownik, który dosłownie oznacza rozrzucanie, podkreśla dezintegrację ciała w śmierci; *ܕܥܝܢܐ* (*gušme*) – „ciała”, ukazuje cielesność jako coś, co ulega rozproszeniu, zanim zostanie ponownie zjednoczone.

²⁹⁶ *ܕܥܝܢܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܢܐ* (*qoṭar pagre*) – *ܕܥܝܢܐ* (*qoṭar*) – „wiąże, łączy”, odnosi się do aktu scalania ciała z powrotem, symbolicznego aktu boskiej interwencji; *ܕܥܝܢܐ* (*pagre*) – „ciało”, wskazuje na fizyczny wymiar zmartwychwstania, gdzie ciało odzyskuje swoją integralność.

²⁹⁷ *ܕܥܝܢܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܢܐ* (*mīte be-šubħo rabo*) – *ܕܥܝܢܐ* (*mīte*) – „umarli”, jasno wskazuje na tych, którzy powstaną z grobów; *ܕܥܝܢܐ* (*be-šubħo*) – „w chwale”, podkreśla eschatologiczną perspektywę, gdzie zmartwychwstanie oznacza nie tylko powrót do życia, ale i wejście w stan chwalebny; *ܕܥܝܢܐ* (*rabo*) – „wielka”, wzmacnia monumentalność tego wydarzenia – to triumf nad śmiercią, dokonywany przez boską moc. To zdanie Jakuba niesie w sobie zarówno obraz grozy śmierci, jak i nadziei na przyszłe zmartwychwstanie. Głos Boży działa dwukierunkowo: rozprasza ciała (śmierć) i łączy kości (zmartwychwstanie). Zmartwychwstanie nie jest neutralnym aktem – dokonuje się w chwale, ukazując, że boska interwencja nie tylko przywraca życie, ale także wynosi człowieka do nowej, chwalebnej formy istnienia.

²⁹⁸ *ܕܥܝܢܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܢܐ* – „według jego woli wszystko się porusza” – ukazuje pełne podporządkowanie stworzenia Bożemu planowi, w którym każda rzecz reaguje na Jego wolę. W tym fragmencie Jakub z Sarug tworzy obraz Boga, który jednocześnie jest wszechmocny (potężny głos, moc), ale też działa subtelnie (znak, remza). To zestawienie siły i delikatności doskonale oddaje paradoks boskiego działania – Jego głos może wzbudzać

[208] W czystości powstają²⁹⁹ i bez skaży przychodzą w chwale; z tracenia³⁰⁰, dzięki Jego znakowi³⁰¹, [otrzymują] życie, bo On jest Tym, który wszystko umacnia³⁰².

[209] Cztery [żywioly], które upadły razem, powstaną jako jedno³⁰³; już więcej nie spadnie na nie ani początek, ani koniec³⁰⁴.

[210] Z elementów³⁰⁵, które są pojedynczymi elementami³⁰⁶, staje się [jednym] ciałem; odnowione przez zmartwychwstanie, aby już więcej nie podlegało rozkładowi³⁰⁷.

trwozę, ale Jego znaki są czasem ledwo dostrzegalne. Syryjska myśl teologiczna uwydatnia, że Boża obecność ogarnia całe stworzenie, podporządkowując wszystko Jego woli.

²⁹⁹ *ܒܝܬܗܪܐ ܩܝܡܝܢ* (*be-teharā qāymin*) – „teharā” oznacza czystość w sensie duchowym i fizycznym – odnosi się do zmartwychwstania ciał odnowionych, nieskalanych grzechem.

³⁰⁰ *ܡܢ ܐܒܕܘܢܐ* (*men abdonā*) – „abdonā” podkreśla duchową zgubę, ruinę, z której wyprowadza ich boska interwencja – to wyraz całkowitego upadku, z którego jednak jest odrodzenie.

³⁰¹ *ܒܝܬܐܗܪܐ* (*be-remzeh*) – *remzā* (znak, symbol) ma mistyczny wydźwięk – może sugerować zarówno akt boskiej woli, jak i symboliczną moc samego Słowa Bożego.

³⁰² *ܗܝܝܘܐ ܕܗܘܡܫܡܟܗܐ ܟܘܠ* (*hayyā d-haw mešmekhaḥ kol*) – odniesienie do Boga jako fundamentu istnienia – podkreślenie Jego wszechmocy i aktywnego działania w dziele zbawienia.

³⁰³ *ܗܝܕܐ ܐܝܬ* (*yhidā`it*) – „jako jedno”. Zwrot ten to ładunek mistyczny – oznacza absolutną jedność, pozbawioną podziału czy konfliktu, co koresponduje z ideą harmonii w nowym stworzeniu.

³⁰⁴ *ܐܘ ܫܘܠܡܐ* (*aw šulama*) – „ani koniec”. *Šulama* oznacza zakończenie, pokój, spoczynek – tutaj neguje się powrót do stanu, w którym cztery elementy mogłyby ponownie ulec rozpadowi. Jakub buduje obraz końca czasów, kiedy cztery elementy, które stanowiły podstawę stworzenia, powstaną razem i już nigdy więcej nie ulegną rozpadowi. To wizja nowego porządku, w którym harmonia i jedność zastępują doczesne zmienności. Jest to także echem myśli patrystycznej, gdzie śmierć oznaczała rozerwanie harmonii stworzenia, a zmartwychwstanie – jej ostateczne scalenie.

³⁰⁵ *ܡܢ ܥܣܘܩܫܐ* (*men estuksē*) – „z elementów”. *Estuksē* (liczba mnoga) odnosi się do podstawowych elementów rzeczywistości, czyli tradycyjnych czterech żywiołów: ziemi, ognia, powietrza i wody, które Jakub z Sarug często przywołuje w swoich tekstach kosmologicznych.

³⁰⁶ *ܗܕ ܥܣܘܩܫܐ* (*had estuksā*) – „jeden element”. To kluczowe wyrażenie: z rozbitych, oddzielnych elementów zmartwychwstanie scala je w jedno doskonale, niepodzielne ciało. Mistyczna wizja jedności jako końca wszelkiego podziału.

³⁰⁷ *ܠܐ ܡܝܘܬܐ* (*lā mayutā*) – „nie podlega śmierci”. *Mayutā* oznacza śmierć, ale też rozpad, zniszczenie. Jakub podkreśla, że w odnowionym stworzeniu ciało zostaje wyzwolone z cyklu rozkładu – jest niezniszczalne i trwałe. Jakub sięga tu do fundamentalnej idei patrystycznej: stworzenie złożone z pierwotnych elementów świata w wyniku zmartwychwstania zostaje przemienione. Upadek Adama, który rozbił jedność stworzenia, zostaje odwrócony – teraz elementy, które zostały rozdzielone, łączą się w doskonałą harmonię. To ciało, które powstaje, jest już nieśmiertelne – Jakub wskazuje, że nowa rzeczywistość nie zna śmierci ani rozpadu. To eschatologiczne spełnienie – świat, który był podzielony i śmiertelny, staje się scalony i wieczny.

[211] Cztery [żywioły] stoją jako jeden, duchowo zjednoczone, bo dla każdego z nich nie będzie już podziału.

[212] One są jak jeden spośród wielu, [ani] jeden nie upada ani się nie zmienia, gdyż są jednym.

[213] Jak z tchnienia pieca ognistego wyjdą; czterej razem³⁰⁸ w doskonałości, która się nie rozdziela³⁰⁹.

[214] Te wszystkie cenne [rzeczy], które są wam dane; spoczywają w grobie, a ciało powstaje bez zniszczenia.

[215] Pięć zmysłów, które upadły wraz z nim, podniosą³¹⁰ się wraz z nim, nie w ramach żadnych ograniczeń, ale na duchowej ścieżce³¹¹.

[216] Widzi [nimi] wszystkimi, słyszy [nimi] wszystkimi, czuje nimi wszystkimi, smakuje z nimi wszystkimi i czuje z nimi wszystkimi zapachy, gdy zmartwychwstał³¹².

[XI. Duchowa natura nowego stworzenia.]

[217] Duchowo porusza się ciało w nowym świecie; nawet przez zamknięte bramy przechodzi niczym duch³¹³.

³⁰⁸ ܘܚܘܪܘܢܐ ܘܚܘܪܘܢܐ ܘܚܘܪܘܢܐ ܘܚܘܪܘܢܐ – liczba cztery może odnosić się do czterech żywiołów (ogień, woda, powietrze, ziemia), które mimo swojej odrębności współdziałają harmonijnie.

³⁰⁹ ܘܚܘܪܘܢܐ ܘܚܘܪܘܢܐ ܘܚܘܪܘܢܐ ܘܚܘܪܘܢܐ – *Gmīrutā* – oznacza kompletność, całkowitość, doskonałość. Jakób podkreśla, że mimo wielości (czterech), ich jedność jest nierozzerwalna. To znowu nawiązuje do idei harmonii w różnorodności.

³¹⁰ ܘܚܘܪܘܢܐ ܘܚܘܪܘܢܐ ܘܚܘܪܘܢܐ ܘܚܘܪܘܢܐ ܘܚܘܪܘܢܐ (*qāymīn ,ammeh ḥamšā reḡšīn*) – „pięć zmysłów [...] podniosą się wraz z nim”.

³¹¹ ܘܚܘܪܘܢܐ ܘܚܘܪܘܢܐ ܘܚܘܪܘܢܐ ܘܚܘܪܘܢܐ (*ēlla b-rehṭā drūḥānūtā*) – „ale w biegu duchowości/w duchowym pośpiechu”. Ta fraza odnosi się do idei, że zmysły (wzrok, słuch, dotyk, smak, węch) mogą być związane zarówno z cielesnym doświadczeniem, jak i z duchowym przeżyciem. Upadek zmysłów „z nim” sugeruje jakiś stan duchowej walki lub transformacji, gdzie zamiast być ograniczonymi przez ciało, te zmysły uczestniczą w duchowym „biegu” – jakby mówiło się o ich oczyszczeniu lub wzniesieniu.

³¹² Ta fraza dobrze oddaje ideę pełni doznań duchowych – zmysły nie są ograniczone fizycznym ciałem, lecz działają w harmonii, jako jedność. To prawdopodobnie odniesienie do stanu duchowego oświecenia, gdzie człowiek nie doświadcza rzeczywistości fragmentarycznie, ale przeżywa ją w całości, widząc, słysząc, odczuwając, smakując i wachając jako jedna nierozdzielna istota.

³¹³ Jakub z Sarug w tym fragmencie podkreśla paradoks zmartwychwstałego ciała: nie jest ono już podporządkowane prawom natury, lecz posiada cechy duchowe – porusza się swobodnie i przenika przez przeszkody. To, co było zamknięte dla zwykłego ciała, dla przemienionego staje się dostępne. Mistyczna wizja „nowego świata” uwytkła chrześcijańską ideę odkupienia i przemiany, gdzie granice między fizycznym a duchowym zanikają.

[218] Jest [to] dla niego proste, by zstąpić i dotknąć głębin, bez [zbędnego] wahania; oraz by się wzniesić i namaszczać niebiosa wysoko, nie upadając (*lā nāpel*)³¹⁴.

[219] Przed nim prostuje się jego droga i przechodzi [on] przez wszystko [co materialne]; nie zamykają się przed nim [żadne] bramy, przez które może wchodzić.

[220] Ukoronowany i promieniejący, delikatny i czysty, doskonały i błyszczący; przyodziały w światłość w świecie światłości³¹⁵, jak anioł³¹⁶.

[221] Gniew i wściekłość, głód i pragnienie, smutek i zmęczenie, sen i cierpienia – wszystko to zostanie odrzucone³¹⁷.

[222] Te wszystkie rzeczy już go nie osiągną, albowiem spokój stał się ośniewający, nowy i duchowy³¹⁸.

[223] Z pocieszenia powstaje nowe stworzenie – ciało powstaje, nie będąc już ujarzmione przez strach ani poddane zmienności.

[224] Zstępuje znak Tego, który go utworzył z nicości, i przyobleka go, aby powstał i stał się nieśmiertelny.

³¹⁴ Jakub z Sarug łączy tu tradycję biblijną (wniebowstąpienie, chwała Boża) z mistycznym doświadczeniem przeobrażenia człowieka, tworząc wizję eschatologiczną, gdzie zmartwychwstały człowiek uczestniczy w boskim porządku, poruszając się swobodnie między wymiarami. To równocześnie zaprzeczenie upadku (لَا نُفَل – *lā nāpel*) – duchowe ciało nie tylko się wznosi, ale nigdy więcej nie upada, co podkreśla ostateczny triumf nad śmiercią i grzechem.

³¹⁵ كَلِمَاتُ نُورٍ (*ba-‘ālem nuhrā*) – „w świecie światłości” – stanowi wyraźną aluzję do eschatologicznej rzeczywistości – świata, gdzie nie istnieje ciemność, a Bóg jest jedynym źródłem światła.

³¹⁶ أَيُّكَ مَلَائِكَةٍ (*‘ayk malakhā*) – „jak anioł” – jest to podkreślenie, że zmartwychwstali osiągają stan podobny aniołom, czyli istotom duchowym, wolnym od grzechu i cielesnych ograniczeń. Podsumowując, można powiedzieć, że Jakub z Sarug kreśli obraz duchowo przemienionego człowieka – promieniującego światłością, delikatnego i czystego, podobnego do anioła. Wskrzeszone ciało zostaje uwolnione od dawnych, fizycznych ograniczeń i zanurzone w boskiej rzeczywistości, gdzie światłość symbolizuje zarówno czystość, jak i udział w chwale Bożej.

³¹⁷ Jakub przedstawia wizję odnowionego świata, gdzie ludzkie doświadczenia związane z cierpieniem, emocjonalnym bólem, głodem i zmęczeniem zostaną wymazane. To potężny obraz wyzwolenia od doczesnych trudności, gdzie zmartwychwstały człowiek – przemieniony duchowo i fizycznie – nie będzie już poddany żadnym ograniczeniom.

³¹⁸ هَدْيًا وَرُوحَانِيًّا (*ḥadtā wa-rūḥāniyā*) – „nowy i duchowy”. To podkreślenie nie tylko nowości w sensie odrodzenia, ale też przejścia z rzeczywistości cielesnej do duchowej. To nowe stworzenie, którego ciało i duch współistnieją w doskonałej harmonii. W tym wersie Jakub buduje wizję człowieka odrodzonego, który już nie cierpi z powodu dawnych, cielesnych ograniczeń. Używa języka opartego na świetle (*mezdahe*), spokoju (*ethnaham*) i duchowej nowości (*ḥadtā wa-rūḥāniyā*), by podkreślić przejście do chwalebnej, wiecznej rzeczywistości.

[225] A gdy jego członki powstają wraz z nim, wraz ze swymi strukturami, cały [człowiek] zostaje poruszony duchowo³¹⁹, bez żadnej ociężałości.

[226] Delikatność i duchowość całkowicie go wypełniają, a wszelkie cielesne poruszenia oddalają się od niego.

[XII. O Adamie, który powstaje odrodzony i odzyskuje swoje świetliste szaty.]

[227] To ciało, które upadło, powstanie duchowo; nie będzie to inne³²⁰ ciało, lecz to samo, które zostało ukąszone przez węża³²¹.

[228] Ten, który był obnażony³²², zostanie okryty³²³ szatą chwały³²⁴, aby zawstydził swego przeciwnika, ukazując miłosierdzie swojego Stwórcy, gdy zostanie wybawiony³²⁵.

³¹⁹ ܪܘܗܢܐ ܕܥܘܠܡܐ (ruhānā ʾith mettezī) – „zostaje poruszony duchowo”. Wyraża mistyczną dynamikę przemienionego ciała – nie jest to mechaniczny ruch, ale duchowy, pod wpływem boskiej energii, wskazujący na metafizyczny charakter nowego życia.

³²⁰ ܠܐ ܗܘܐ ܐܝܬܐ (lā hwā ahrinā lub ʾhrinā) – „nie będzie inne”. Silne podkreślenie tożsamości zmartwychwstałego ciała z tym, które upadło – zgodne z teologią Jakuba, że ciało przemienia się, ale nie zatracza swojej istoty.

³²¹ ܗܢܐ ܕܢܟܬܗ ܗܘܝܐ (hānā d-nakthe hewyā) – „to samo, które ukąsił wąż”. *Nakthe* – czasownik oznaczający ukąszenie – jasne odniesienie do biblijnego opisu grzechu pierworodnego (Rdz 3,15). *Hewyā* – wąż, symbol szatana i przyczyny upadku człowieka. Jakub subtelnie podkreśla, że ciało, które uległo zniszczeniu przez grzech (ukąszenie węża), zostanie wskrzeszone i odnowione, lecz nie zmieni swojej istoty. To bardzo wyraźne nawiązanie do chrześcijańskiej nauki o zmartwychwstaniu ciał – z jednej strony mamy więc cielesną tożsamość, z drugiej zaś duchową transformację. Gra przeciwieństw: upadek – *powstanie*, *ciało* – *duch*, *ukąszenie* – uzdrowienie pokazuje, że w teologii Jakuba zmartwychwstanie nie jest zanegowaniem ciała, ale jego uwielbieniem i oczyszczeniem.

³²² ܐܦܪܫܐ (eparsī) – „był obnażony”. Czasownik *eparsī* odnosi się do stanu nagości, zarówno dosłownej, jak i symbolicznej – grzesznego, upadłego człowieka pozbawionego Bożej łaski. To echo historii Adama i Ewy, którzy po grzechu pierworodnym uświadomili sobie swoją nagość (Rdz 3,7).

³²³ ܡܬܟܫܐ (metkasē) – „zostanie okryty”. Oznacza to przywdzianie chwały, co symbolizuje duchowe odrodzenie i zmartwychwstanie. Nagość zostaje zastąpiona Bożą szatą – nawiązanie do odkupienia i odzyskania utraconej godności.

³²⁴ ܐܫܬܐ ܫܒܚܐ (es̄tal šubhā) – „szata chwały”. *Šubhā* – „chwała” w syryjskim ma głębokie znaczenie teologiczne, odnosząc się nie tylko do blasku i piękna, ale do boskiej obecności, jak w Starym Testamencie, gdzie *kabod* („chwała”) oznaczała manifestację Boga. Szata chwały symbolizuje więc przemienione ciało człowieka, które po zmartwychwstaniu zostaje przyobleczone w duchową doskonałość.

³²⁵ Jakub z Sarug w tej frazie zestawia dwa obrazy: nagości i szaty. Nagość symbolizuje upadek człowieka po grzechu pierworodnym, a szata chwały – jego przyszłe odkupienie.

[229] Piękne jest dla niego, aby nastąpiło zmartwychwstanie dla tego, który upadł; gdyby nie było upadku, nie byłoby potrzeby zmartwychwstania³²⁶.

[230] Do Niego należy zmartwychwstanie i sąd, które wypływają z prawdy: kto zwyciężył chwalebnie, będzie wyniesiony, a kto zwyciężył niegodnie, zostaje potępiony³²⁷.

[231] Ten, kto pociechę otrzymuje, ten się odnawia, oczyszcza; a kto potępiony zostaje, dla niego ogień i królestwo [ognia]³²⁸.

[232] W czystości staje, blaskiem jaśnieje, w chwale króluje, światło rozsiewa.

Błogosławiony, kto odnowił obraz – obraz Adama, co zniszczony został³²⁹.

Koniec [Homilii] O stworzeniu Adama

Przemienione ciało, przyodziane Bożą chwałą, staje się dowodem zwycięstwa Boga nad grzechem i śmiercią, a szatan – przeciwnik ludzkości – zostaje zawstydzony. To mistyczna wizja końca czasów, w której ludzkość zostaje ostatecznie pojednana z Bogiem.

³²⁶ Jakub z Sarug przedstawia zmartwychwstanie jako duchowe piękno, które znajduje swoje uzasadnienie w ludzkim upadku. Upadek Adama czyni zmartwychwstanie czymś koniecznym – bez grzechu pierworodnego nie byłoby potrzeby odkupienia. To głęboka refleksja nad zbawczym planem Boga, gdzie nawet ludzki upadek wpisuje się w boski porządek, prowadząc ostatecznie do triumfu życia nad śmiercią.

³²⁷ Fraza *de-šappīr nāšah* (de-šappīr) przeciwstawiona *de-lā šappīr* (de-lā šappīr) ukazuje dwa rodzaje „zwycięstwa”: prawdziwe, zakorzenione w prawdzie (*kīānūtā*), i pozorne, które kończy się odrzuceniem (*metnagged*). Jakub podkreśla, że kryterium sądu nie jest samo „działanie”, ale jego zgodność z prawdą – echo J 3,21 („kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła”).

³²⁸ W tekście użyte są trzy czasowniki w paralelizmie: *metnaḥam* = „pocieszony”), *meḥaddat* – „odnawia się”), *meṭqallas* – „oczyszcza się”), co tworzy stopniowanie łaski – od pocieszenia, przez odnowienie, po oczyszczenie. Kontrastem jest *metgannē* – „potępiony”), którego udziałem jest „ogień i królestwo [ognia]”. To ostatnie wyrażenie może być aluzją do „drugiej śmierci” z Ap 20,14, gdzie „królestwo” oznacza ostateczne panowanie ognia.

³²⁹ Fraza *be-tehrā* (be-tehrā – „w czystości”) i *be-ziyō* – „w blasku”) podkreśla eschatologiczne odnowienie człowieka. „Odnowienie obrazu” (*ḥaddet šalmēh*) to odwołanie do biblijnego motywu *imago Dei* (Rdz 1,26) i jego przywrócenia w Chrystusie. Adam, którego obraz został „zniszczony” (*eṭḥabbal huwā*), symbolizuje całą ludzkość dotkniętą grzechem. Jakub podkreśla tu, że w zmartwychwstaniu człowiek odzyskuje pierwotną godność i królewskość w chwale.