

VOX PATRUM

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

Sekcja Historii Kościoła i Patrologii

Komitet Redakcyjny

ks. prof. dr hab. Marcin Wysocki (KUL, Polska) - redaktor naczelny
dr hab. Marcela Andokova (Uniwersytet Komeniusza, Słowacja) - zastępca redaktora naczelnego
dr Piotr Ashwin-Siejkowski (King's College, Wielka Brytania) - zastępca redaktora naczelnego
dr Dawid Mielnik (KUL, Polska) - sekretarz
prof. dr Geoffrey David Dunn (badacz niezależny, Australia) - redaktor języka angielskiego

Redaktorzy tematyczni

ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (KUL, Polska) - teologia patrystyczna
prof. dr Carol Harrison (Uniwersytet Oksfordzki, Wielka Brytania) - patrologia
prof. dr hab. Piotr Kochanek (KUL, Polska) - bizantynistyka
ks. prof. dr hab. Oleksandr Kashchuk (Ukraiński Uniwersytet Katolicki, Ukraina) - historia Kościoła
dr hab. Marta Przyszychowska (badacz niezależny, Hiszpania) - filozofia wczesnochrześcijańska
dr Anna Głowa (KUL, Polska) - historia sztuki wczesnochrześcijańskiej
dr hab. Ewa Osek, prof. KUL (KUL, Polska) - przekłady
ks. dr Adam Pawlak (badacz niezależny, Polska) - bibliografie

Rada Naukowa

ks. dr hab. Stanisław Longosz – redaktor założyciel (KUL, Polska)
prof. dr hab. Agnes Bastit-Kalinowska (Université de Lorraine, Francja)
ks. prof. dr Ivan Bodrožić (Uniwersytet w Splicie, Chorwacja)
o. prof. dr hab. Bazyl Degórski (Papieski Uniwersytet Świętego Tomasza z Akwinu, Włochy)
prof. dr Geoffrey David Dunn (badacz niezależny, Australia)
prof. dr Alberto Ferreiro (Seattle Pacific University, USA)
ks. prof. dr Giulio Maspero (Papieski Uniwersytet Santa Croce, Włochy)
ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, Polska)
prof. dr Rubén A. Peretó Rivas (National University of Cuyo, Argentyna)
prof. dr Ilaria Ramelli (Durham University, Wielka Brytania)
ks. prof. dr hab. Piotr Szczur (KUL, Polska)

Redakcja „Vox Patrum”

Aleje Raclawickie 14, C-813, 20-950 Lublin
voxpatrum@kul.lublin.pl; www.voxpatrum.pl

Wszelkie materiały do publikacji w „Vox Patrum” należy zgłaszać za pośrednictwem strony internetowej.

VOX PATRUM

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Wydawnictwo KUL

98
2026

Wykaz recenzentów zamieszczany jest raz w roku na stronie internetowej czasopisma

Wersja online czasopisma jest wersją podstawową

Okładka i strony tytułowe

DiDeIT
na podstawie projektu
DOROTY WOŹNIAK

Opracowanie techniczne i skład komputerowy
KS. MARCIN WYSOCKI – DAWID MIELNIK

Wydano na podstawie tekstu przygotowanego
przez Komitet Redakcyjny „Vox Patrum”

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2026

ISSN 0860-9411
eISSN 2719-3586

Wydawnictwo KUL
ul. Konstantynów 1H, 20-708 Lublin
tel. 81 454 56 78, e-mail: wydawnictwo@kul.pl

Druk i oprawa: volumina.pl Sp. z o.o.
ul. Księcia Witolda 7-9, 71-063 Szczecin, tel. 91 812 09 08, e-mail: druk@volumina.pl

Dokumenty Kościoła



Pius XII, Encyklika *Orientalis Ecclesiae* o świętym Cyrylu, Patriarsze Aleksandrii, w 1500-lecie śmierci do Braci Patriarchów, Prymasów, Arcybiskupów, Biskupów i innych ordynariuszy miejsc, zachowujących pokój i komunię ze Stolicą Apostolską (9 kwietnia 1944 roku)¹

Janusz Królikowski (tłumaczenie)²

Kościół zawsze z największymi oznakami czci wychwalał świętego Cyryla Aleksandryjskiego, patriarchę Aleksandrii, jako autentyczną chwałę Kościoła wschodniego i najjaśniejszego obrońcę Dziewicy Bogarodzicy. Te oznaki czci chcemy teraz zwięźle przywołać, pisząc o nim, podczas gdy upływa piętnasty wiek, odkąd szczęśliwie zamienił to ziemskie wygnanie na ojczyznę niebieską. Jego już Nasz poprzednik, święty Celestyn I, nazywa go „dobrym obrońcą wiary katolickiej”³, „kapłanem godnym najwyższej pochwały”⁴ i „mężem apostołskim”⁵. Powszechny Sobór Chalcedoński następnie nie tylko przyzywa na pomoc jego doktrynę, aby unaocznic i zwalczyć nowe błędy, ale nie waha się ponadto porównać ją z mądrością świętego Leona Wielkiego⁶, który ze swej strony pochwała pisma tak wielkiego doktora i zachęca do ich czytania właśnie dlatego, że w pełni zgadzają się z wiarą świętych Ojców⁷. Nie mniejszą cześć okazał świętemu Cyrylowi piąty sobór powszechny

¹ Tłumaczenie na podstawie: Pius pp. XII, Littera enciclica *Orientalis Ecclesiae* de Sancto Cyrillo Patriarcha Alexandrino, saeculo exeunte quintodecimo a piissimo eius obitu (9 aprilis 1944), „Acta Apostolicae Sedis” 36 (1944) s. 129-144.

² Ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski, Katedra Teologii Systematycznej, Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska; e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl; ORCID: 0000-0003-3929-6908.

³ Coelestinus I, *Ep.* 12, 4, PL 50, 467.

⁴ Coelestinus I, *Ep.* 13, 2, PL 50, 471.

⁵ Coelestinus I, *Ep.* 25, 7, PL 50, 552.

⁶ Por. Mansi VI 953, 956-957; 7, 9.

⁷ Leo Magnus, *Epistula ad Imperatorem Theodosium*, PL 54, 891.

zebrany w Konstantynopolu⁸, a później, to znaczy po wielu latach, gdy toczył się spór dotyczący dwóch wól w Chrystusie, jego doktryna ponownie, zarówno na pierwszym synodzie laterańskim⁹, jak i na szóstym soborze powszechnym, została zasłużenie i szczęśliwie uznana za wolną od błędów monoteletów, niektórzy [bowiem] fałszywie ją oskarżali, że jest [nimi] skażona. Według bowiem świadectwa innego Naszego najświętszego poprzednika Agatona, był on „obrońcą prawdy”¹⁰ i okazał się „nieugiętym głosicielem prawowiernej wiary”¹¹.

Uważamy więc za rzecz bardzo odpowiednią, pisząc krótko na ten temat, ukazać jego nieskazitelne życie, wiarę, cnotę, oczom wszystkich, a przede wszystkim oczom tych, którzy należąc do Kościoła wschodniego, słusznie i należycie chlubią się tym luminarzem mądrości chrześcijańskiej i tym atletą apostołskiego męstwa. Należał do szlacheckiego rodu, a wyniesiony w 412 roku, jak podaje tradycja, na stolicę Aleksandryjską, najpierw zwalczał nowacjan oraz innych burzycieli i fałszerzy autentycznej wiary, czyniąc to zarówno słowem, jak i pismami oraz ogłaszaniem stosownych dekretów, odznaczając się wypróbowaną czujnością i odwagą. Następnie, gdy z różnych racji pojawiła się bezbożna herezja Nestoriusza na Wschodzie, jako troskliwy pasterz, którym był, szybko odkrył nowe błędy, które się rozpętały, użył wszelkich środków, aby oddalić je od powierzonej mu owczarni i w tym czasie, ale szczególnie w czasie obrad Soboru Efeskiego, okazał się niezwykłym obrońcą i niezwykle mądrym doktorem boskiego macierzyństwa Dziewicy Maryi, jedności osobowej w Chrystusie oraz prymatu papieża rzymskiego. Mając jednak przez Naszego bezpośredniego poprzednika świętej pamięci Piusa XI w encyklice *Lux veritatis*¹² po mistrzowsku opisany i wyjaśniony udział, który miał święty Cyryl w wydarzeniach tego bardzo poważnego sporu, gdy w 1931 roku upłynęło to piętnaste stulcie celebracji tego soboru, uważamy za zbyt liczne szczegółowe powracanie do niego.

Cyryl nie zadowolił się odważnym zwalczaniem szerzących się herezji, strzeżeniem z gorliwą czujnością całości doktryny katolickiej i niezwykle starannym ukazywaniem jej w pełnym blasku, ale na ile jeszcze mógł, zaangażował się, by przywołać na prawą ścieżkę prawdy błądzących braci. Biskupi regionu antiocheńskiego nie uznawali aż do tego czasu autorytetu Soboru Efeskiego. Cyryl swoją gorliwością

⁸ Por. Mansi IX 231n.

⁹ Por. Mansi X 1076n.

¹⁰ Por. Mansi XI 270n.

¹¹ Por. Mansi XI 262n.

¹² AAS 23 (1931) s. 493-517 [tłumaczenie polskie: VoxP 48 (2005) s. 7-25].

sprawił, że po dłuższych oporach doszli w końcu do pełnej zgody. Potem, gdy z pomocą Bożą mógł osiągnąć i zaprowadzić taki szczęśliwy pokój i bronić go z czujną troską przed tymi, którzy go osłabiali i burzyli, dojrawszy już do otrzymania nagrody i wiecznej chwały, w 444 roku, wśród łez wszystkich dobrych, odszedł do nieba.

Wierni obrządku wschodniego nie tylko zaliczają go do liczby „ojców powszechnych”, ale w swoich modlitwach liturgicznych ozdabiają go najrozleglejszymi pochwałami. W ten na przykład sposób we wspomnieniach („Menéis”) obchodzonych w dniu 9 czerwca, tak śpiewają: „Oświecony w myśli płomieniami Ducha Świętego, jako słońce, które rzuca swoje promienie, wypowiedziałeś swoje wyrocznie; rzuciłeś twoje dogmaty na wszystkie części wiernego świata, oświecając ludzi wszystkich stanów, o błogosławiony, o natchniony, i zmusiłeś do ucieczki ciemności herezji mocą i siłami tego, który zajaśniał zrodzony z Dziewicy”. Oczywiście, w pełni mają rację dzieci Kościoła wschodniego, radując się tym najświętszym ojcem jako wspaniałą rodzinną chlubą. Ponieważ jaśnieją na nim te trzy przymioty duszy, którymi równocześnie tak bardzo wykazali się inni ojcowie wschodni, to znaczy czcigodna świętość życia, w którym wyraźnie jaśnieje gorąca pobożność do najświętszej Bożej Rodzicielki; prawdziwie godna podziwu doktryna, dzięki której Święta Kongregacja Obrzędów dekretem z 28 lipca 1882 roku ogłosiła go doktorem Kościoła powszechnego, oraz gorliwa i niestrudzona troska, na mocy której pokonał z niewzruszoną odwagą napaści heretyków, potwierdził wiarę katolicką, bronił jej niestrudzenie, dokąd mógł, i ją przekazywał.

Podczas gdy jednak całym sercem cieszymy się, że wszystkie narody chrześcijańskiego Wschodu okazują gorącą cześć świętemu Cyrylowi, to nie mniej zasmuca Nas, że nie wszyscy osiągnęli tę najbardziej upragnioną jedność, którą on tak żarliwie kochał i rozszerzał. Co więcej, jeszcze bardziej trzeba boleć, że dzieje się to w tych naszych czasach, w których staje się konieczne, aby wszyscy chrześcijanie, usilnie łącząc swoje intencje i energie, mocno zespolili się w jednym Kościele Jezusa Chrystusa, aby niejako tworząc jeden zastęp, zwarty, zgodny, trwały, opierali się coraz groźniejszym z każdym dniem wysiłkom bezbożności.

Aby osiągnąć taki skutek, jest absolutnie konieczne, aby wszyscy, podążając śladami świętego Cyryla, doszli do tej zgody dusz, złączonej tą potrójną więzią, którą Jezus Chrystus, założyciel Kościoła, chciał ją zespolić i umocnić, jakby wzniosłym i nienaruszalnym węzłem przez Niego ustanowionym, to znaczy w jedynej wierze katolickiej, w jedynej miłości do Boga i do wszystkich, a w końcu w jedynym posłuszeństwie i poddaniu prawowitej hierarchii ustanowionej przez samego boskiego Odkupiciela. Te trzy węzły, jak dobrze wiecie, czcigodni bracia, są tak

bardzo konieczne, że gdy jakiegokolwiek z nich zabraknie, w Chrystusowym Kościele nawet nie można zauważyć prawdziwej jedności ani zgody.

I. Celem chętnego osiągnięcia i żywotnego zachowania tej szczerzej zgody pragniemy, aby – jak było już w jego niespokojnych czasach – również w naszych czasach święty patriarcha Aleksandrii był dla wszystkich nauczycielem i najjaśniejszym wzorem. Chcąc zacząć od jedności wiary chrześcijańskiej, to niech nikt nie ignoruje jego niepohamowanego zapалу w podtrzymywaniu jej z najwyższym zaangażowaniem. „My – tak deklaruje – którzy mamy za przyjaciółkę prawdę i dogmaty prawdy, nie idziemy bynajmniej za heretykami, ale idąc śladami wiary zostawionymi nam przez świętych Ojców, będziemy strzec przeciw wszelkim błędom depozytu boskiego objawienia”¹³. Mimo że aż do śmierci toczył ten dobry bój, był gotowy do znoszenia wszelkich ostrych niedogodności. „Moim najgorętszym pragnieniem – pisze – jest trudzić się, żyć i umrzeć dla wiary Chrystusa”¹⁴. „Żadna zniewaga, żadna obraza, żadna obelga mnie nie porusza (...) byle wiara wyszła z tego zdrowa i ocalona”¹⁵. A wzdychając mocnym i szlachetnym sercem za palmą męczeństwa, zanotował te wielkoduszne słowa: „Z wiary do Chrystusa zdecydowałem się iść na spotkanie wszelkim utrapieniom, znieść wszelkie zawieruchy, nawet te, które wśród katuszy są uważane za najcięższe, dopóki nie przyjdzie śmierć, którą radośnie przyjmę z tego powodu”¹⁶. „Gdybyśmy się bali głosić dla chwały Bożej prawdę, by nie narażać się na żaden ucisk, z jaką twarzą moglibyśmy wobec ludu pochwaląc walki i tryumfy świętych męczenników?”¹⁷. A ponieważ w klasztorach Egiptu wielokrotnie budziły się zagorzałe dysputy na temat nowej herezji nestoriańskiej, on – jako bardzo czujny pasterz – zwraca uwagę mnichów na niebezpieczną zwodniczość tej doktryny, nie po to, żeby pobudzać do sporów i słownych utarczek, „lecz – tak im pisze – po to, żebyście, gdyby w przyszłości ktoś was zaatakował, przeciwstawili jego lekkomyślności prawdę i sami uniknęli zgubnego błędu, i innych jako braci prowadzili tak samo przy pomocy stosownych argumentów, dzięki

¹³ Cyrillus Alexandrinus, *In Ioannem* 1, X, PG 74, 419.

¹⁴ Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* 10, PG 77, 78.

¹⁵ Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* 9, PG 77, 62.

¹⁶ Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* 10, PG 77, 70.

¹⁷ *Epistula* 9, PG 77, 63.

czemu zachowają niezachwianą wiarę, przekazaną już kiedyś Kościołom przez świętych Apostołów, niczym perłę złożoną w ich duszach”¹⁸.

Ci wszyscy, którzy studiowali listy posłane przez [Cyryla] odnośnie do kontrowersji antiocheńczyków, z łatwością zauważą, jak jasno wypukła, że ta wiara chrześcijańska, która ma być przez nas zachowywana i za wszelką cenę broniona, jest doktryną przekazaną nam za pośrednictwem Pisma Świętego i świętych Ojców¹⁹, a równocześnie zostaje nam jasno i prawowicie podana przez żywe i nieomylne nauczanie Kościoła. Biskupi prowincji antiocheńskiej sądzili, że dla przywrócenia i zachowania pokoju wystarczyłoby jedynie zatrzymać się na wyznaniu nicejskim. Święty Cyryl natomiast, mimo że zdecydowanie opowiadał się za Symbolem Nicejskim, zażądał jeszcze od swoich współbraci w episkopacie, ze względu na wzmocnienie jedności, odrzucenia i potępienia herezji nestoriańskiej. Wiedział bowiem bardzo dobrze, że nie wystarczy ulegle przyjąć starożytnie dokumenty nauczania kościelnego, ale że trzeba ponadto objąć wiernym poddaniem serca te wszystkie definicje, które przez Kościół na mocy jego najwyższej władzy od czasu do czasu są nam podawane do wierzenia. Co więcej, nie godzi się nawet pod pretekstem ułatwienia zgody, zataić choćby jednego dogmatu, gdyż jak upomina patriarcha aleksandryjski: „Pragnienie pokoju jest oczywiście największym i pierwszym z dóbr, ale nie można jednak z tego powodu pozwolić, aby została pomniejszona cnota pobożności w Chrystusie”²⁰. Dlatego nie prowadzi do gorąco upragnionego powrotu błądzących synów do szczerzej i prawdziwej jedności ta droga i zasada, która stawia jako podstawę spokojnej zgody wiernych tylko te główne podstawy doktryny, w których albo wszystkie, albo przynajmniej większa część wspólnot, które chlubią się imieniem chrześcijańskim, znajdują zgodność, lecz raczej ta, która przyjmuje całą pełnię prawd objawionych przez Boga.

Ze względu na odważną siłę wykazaną w zachowywaniu i strzeżeniu jedności wiary, święty Cyryl jest dla wszystkich przykładem. Skoro tylko odkrył błąd Nestoriusza, zwalczał go za pośrednictwem listów i innych pism, odwołał się do papieża rzymskiego, a podczas Soboru Efeskiego, jako jego przedstawiciel, z godnym podziwu zasobem doktryny i nieustrasżonym sercem podjął i potępił szerzącą się herezję, tak że wszyscy Ojcowie soborowi, po przeczytaniu w zgromadzeniu listu Cyryla, który chce się nazywać dogmatycznym, uroczystym postanowieniem uznali go za w pełni zgodny z prawą wiarą. Oprócz tego, ze

¹⁸ Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* 1, PG 77, 14.

¹⁹ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* 55, PG 77, 292-293.

²⁰ Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* 61, PG 77, 325.

względu na jego apostołską moc, został niegodziwie zrzucony z urzędu apostołskiego oraz zniósł z niewzruszonym spokojem obelgi braci, naganę ze strony nielegalnego zgromadzenia, więzienie i liczne niepokoje. Nie wystarczyło mu to jednak – nie zawahał się, ze względu na świadome wypełnienie swego najświętszego urzędu, otwarcie sprzeciwić się nie tylko biskupom, którzy zeszedli z prawej drogi prawdy i zgody, ale samej dostojnej osobie cesarza. Jak wszyscy ponadto wiedzą, dla ożywienia i wsparcia wiary chrześcijańskiej opracował niemal niezliczone księgi, w których wspaniale odbija się światło jego mądrości, jego niezachwiana stałość i stanowczość jego pasterskiej troski.

II. Dla wiary jest konieczne, aby mocnym węzłem połączyła się z miłością. Zostajemy przez nią wszyscy złączeni jedni z drugimi i z Chrystusem. Ona, natchniona i poruszana przez Ducha Świętego, niewzruszonym węzłem łączy ze sobą członki mistycznego Ciała Odkupiciela. Dlatego miłość nie może odrzucić otwarcia ramion na braterski uścisk także błędzących, którzy zagubili prawą drogę. Jest to rzecz, której wymowny przykład daje się zauważyć w postępowaniu świętego Cyryla. Chociaż z całą mocą zwalczał herezję Nestoriusza, to jednak wiedziony gorącą miłością otwarcie twierdził, że nie pozwala nikomu uważać się za bardziej miłującego Nestoriusza niż on sam²¹. Nie ma w tym nic dziwnego. Zagubieni i błędzący mają być traktowani jako chorzy bracia oraz powinni być traktowani ze słodką i delikatną troskliwością. W tym miejscu warto przywołać bardzo roztropne rady świętego patriarchy Aleksandrii. „Rzecz – zwraca uwagę – potrzebuje wielkiego umiarkowania”²². „Ponieważ zacięte dyskusowanie często skłania wielu ludzi do zuchwałości i jest lepiej słodko znosić opory innych niż starać się naprzykrzać im pod naciskiem prawa. Jak w przypadku, gdy zachorowała jakaś część ciała, trzeba jej dotknąć ręką, w taki sam sposób konieczne jest okazywanie wsparcia duszy popadłej w chorobę, kierując się należną roztropnością na sposób lekarstwa. Dzięki temu również oni krok po kroku dojdą do poprawnej postawy duchowej”²³. W innym miejscu dodaje ponadto: „Naśladowaliśmy sztukę biegłych lekarzy: nie od razu ogniem i żelazem bezlitośnie leczą oni choroby i rany, skoro tylko pojawiły się na ludzkich ciałach, ale nałożywszy najpierw na ranę lekki okład, oczekują odpowiedniego czasu na wypalenie lub wycięcie”²⁴.

²¹ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* 9, PG 77, 62.

²² Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* 57, PG 77, 322.

²³ Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* 58, PG 77, 322.

²⁴ Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* 18, PG 77, 123-126.

Odnosnie do błędzących był więc ożywiany współczującą łagodnością, deklarując wprost, że „bardzo pragnie pokoju, a zarazem są mu całkowicie obce wojownicze kłótnie; jednym słowem, chodzi o to, by przyjąć w sercu podwójne pragnienie: kochać wszystkich i być ze swej strony przez wszystkich kochanym”²⁵.

Ta gotowość skłonna do zgody jaśniej w świętym doktorze głównie wtedy, gdy – po złagodzeniu wcześniejszej surowości – poświęcił się ze staranną pilnością, aby doprowadzić do pokoju biskupów prowincji antiocheńskiej. Mówiąc o ich legacie, pisze między innymi: „Być może podejrzewał, że będzie musiał uczestniczyć w poważnych walkach, aby przekonać nas o konieczności zjednoczenia Kościołów w zgodnym pokoju, ażeby usunąć szyderstwo zwolenników heterodoksji i stłumić koalicję diabelskiej zuchwałości. Znalazł nas jednak tak gotowymi do zajęcia takiego stanowiska, że nie musiał z tego powodu odczuć żadnego niepokoju. Pamiętamy bardzo dobrze słowa naszego Zbawiciela: «Pokój Mój daję wam, pokój Mój zostawiam wam»”²⁶. Skoro mimo to do zawarcia tego pokoju było przeszkodą dwanaście rozdziałów, ułożonych przez świętego Cyryla na synod w Aleksandrii – rozdziałów, które ponieważ mówiły o „zjednoczeniu fizycznym” w Chrystusie, były odrzucane przez antiocheńczyków jako heterodoksyjne, najłaskawszy patriarcha, mimo że ani nie potępiał, ani nie kwestionował tych pism, ponieważ faktycznie zawierały doktrynę ortodoksyjną, to jednak w kilkunastu listach lepiej wyjaśnił swój zamiar, tak że usunął nawet jakikolwiek najmniejszy cień błędu i łatwiej wyrównał drogę do zgody. Przekazał je zatem biskupom, „już nie jako przeciwnikom, ale jako braciom”²⁷. Według jego oceny, „ze względu na pokój między Kościołami, ażeby nie podzieliły się one z powodu odmiennych opinii, pożyteczne okazują się ustępstwa”²⁸. Tak się szczęśliwie złożyło, że miłość świętego Cyryla obficie zebrała upragnione owoce pokoju. Gdy w końcu mógł zobaczyć ich pierwsze blaski i zakosztował radości braterskiego uścisku od biskupów prowincji antiocheńskiej, gotowych potępić herezję nestoriańską, napełniony niebiańską satysfakcją, zawołał: „«Niech się radują niebiosy i ziemia weseli!». Został zniszczony wewnętrzny mur podziału; to, co budziło smutek, uspokoiło się; wszelki powód do niezgody został usunięty ze środka, w chwili, gdy Chrystus, Zbawiciel nas wszystkich, udzielił swoim Kościołom pokoju”²⁹.

²⁵ Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* 9, PG 77, 62.

²⁶ Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* 39, PG 77, 175.

²⁷ Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* 33, PG 77, 161.

²⁸ Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* 43, PG 77, 222-224.

²⁹ Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* 39, PG 77, 174.

Rzeczywiście, czcigodni bracia, jak w tym bardzo odległym czasie, tak również obecnie, w pomyślnym staraniu się o to, do czego zmierzają wszyscy dobrzy ludzie, czyli do pojednania z Chrystusowym Kościołem odłączonych synów, niewątpliwie – dzięki Bożemu natchnieniu i pomocy – najwartościowszy wkład wniesie szczerą i skuteczną duchową życzliwość. To życzliwe uczucie rozpali wzajemne poznanie. Aby je pobudzić i dopełniać, Nasi poprzednicy angażowali się w to różnymi środkami, szczególnie przez założenie w tym wzniosłym Mieście Papieskim Instytutu Studiów Wschodnich. Trzeba również z należyтым szacunkiem uwzględnić to wszystko, co stanowi dla wschodnich wiernych niemal zazdrosne dziedzictwo, przekazane przez przodków, a zarazem to, co odnosi się do świętej liturgii i do hierarchii, jak również do innych filarów życia chrześcijańskiego, pod warunkiem dobrego rozumienia, że wszystko w pełni zgadza się z autentyczną wiarą religijną i właściwymi normami dotyczącymi obyczajów. Jest więc konieczne, aby wszystkie i poszczególne narody obrządku wschodniego w tym wszystkim, co zależy od dziejów, od geniuszu i charakteru każdego w szczególności, miały uprawnioną wolność, która jednak nie sprzeciwia się prawdziwej i integralnej doktrynie Jezusa Chrystusa. Niech o tym wiedzą i nad tym dogłębnie się zastanowią zarówno ci, którzy narodzili się zarówno w łonie Kościoła katolickiego, jak i ci, którzy tęsknią i pragną, żeby przyłączyć się do niego. Co więcej, niech wszyscy przekonają się i uważają za pewne, że nigdy nie będą zmuszeni do zamiany swoich uprawnionych obrzędów i swoich starożytnych instytucji na instytucje i obrzędy łacińskie. Jedne i drugie należy otoczyć takim samym szacunkiem i takim samym uznaniem, ponieważ koronują królewską różnorodnością wspólną matkę Kościół. Co więcej, wspomniana różnorodność obrzędów i instytucji, podczas gdy zachowuje nietknięte i nienaruszone to, co dla każdego wyznania jest starożytne i drogocenne, w niczym nie sprzeciwia się prawdziwej i istotnej jedności. Za naszych dni, bardziej niż kiedykolwiek, po niezgodzie i walkach spowodowanych wojną, gdy prawie wszędzie jedni oddalili się od drugich, trzeba, aby wszyscy, poruszeni miłością chrześcijańską, byli wciąż przynaglani do przywrócenia wszelkimi środkami zjednoczenia w Chrystusie i dla Chrystusa.

III. Dzieło zatem wiary i miłości okazałoby się wprost wadliwe i nieskuteczne celem umocnienia jedności w Panu naszym Jezusie Chrystusie, jeśli nie opierałoby się na niewzruszonej skale, na której został przez Boga założony Kościół, to znaczy na najwyższej władzy Piotra i jego następców. Reguła postępowania przyjęta w tej bardzo poważnej kontrowersji przez patriarchę aleksandryjskiego bardzo jasno

tego dowodzi. Zarówno w walce z herezją nestoriańską, jak i podczas dążenia do zgody z biskupami prowincji antiocheńskiej, oparł się on na ścisłej i trwałej łączności z tą Stolicą Apostolską. Kiedy czujny biskup zdał sobie sprawę, że błędy Nestoriusza, narażające z dnia na dzień coraz bardziej niebezpiecznie prawą wiarę, wciskały się i czyniły postępy ze wszystkich stron, zwrócił się do Naszego poprzednika, świętego Celestyna I listem, w którym czyta się między innymi: „Ponieważ w tych kwestiach Bóg wymaga od nas czujności, a starodawny zwyczaj Kościołów przekonuje nas do przekazania podobnych kwestii twojej świątobliwości, piszę do ciebie skłoniony do tego pilną koniecznością”³⁰. Na te słowa odpowiada papież rzymski, który zamierza go uścisnąć, „jakby był obecny w swoim liście (...) tym bardziej, że zdaje mu się w nim dostrzegać takie same uczucia w Panu”³¹. Dlatego papież temu tak prawowiernemu doktorowi delegował władzę Stolicy Apostolskiej, na mocy której miał zatroszczyć się o wykonanie wydanych już dekretów na synodzie rzymskim przeciw Nestoriuszowi. Wszystkim ponadto wiadomo, czcigodni bracia, że patriarcha Aleksandrii podczas obrad Soboru Efeskiego legalnie przewodniczył mu w zastępstwie papieża rzymskiego, który ponadto wysłał nań swoich legatów i zlecił im przede wszystkim, aby potwierdzili dzieło i władzę świętego Cyryla. On zatem w imieniu biskupa Rzymu przewodniczył temu świętemu soborowi i pierwszy wśród wszystkich podpisał jego akta. Tak jawnie jaśniała w oczach każdego zgoda między Stolicą Apostolską i Stolicą Aleksandryjską, że w czasie drugiej sesji soboru, gdy publicznie był czytany list świętego Celestyna, Ojcowie wyszli z następującymi akklamacjami: „Słuszny jest ten osąd. Nowemu Pawłowi Celestynowi, nowemu Pawłowi Cyryłowi, Celestynowi strażnikowi wiary, Celestynowi zgodnemu z soborem, cały sobór składa podziękowanie. Jeden Celestyn, jeden Cyryl, jedna wiara na całej ziemi”³². Nie dziwi więc, że wkrótce potem tenże Cyryl mógł napisać: „O prawości mojej wiary zaświadczył zarówno Kościół rzymski, jak i święty sobór zebrany niejako z całego świata, który rozciąga się pod niebem”³³.

Oprócz tego, to bardzo trwałe zjednoczenie świętego Cyryla ze Stolicą Apostolską okazuje się oczywiste, jeśli zwrócimy uwagę na jego sposób postępowania w czasie rokowań celem zapoczątkowania i umocnienia pokoju z biskupami prowincji antiocheńskiej. Nasz poprzednik,

³⁰ Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* 11, PG 77, 79.

³¹ Coelestinus I, *Epistula ad Cyrillum*, PG 77, 90.

³² Mansi IV 1287.

³³ Coelestinus I, *Apol. ad Theodos.*, PG 76, 482.

święty Celestyn, chociaż zatwierdził i potwierdził to wszystko, co biskup aleksandryjski uczynił podczas Soboru Efeskiego, uznał mimo to, że powinien zrobić wyjątek dla wyroku ekskomuniki, którą przewodniczący soboru razem z innymi Ojcami ogłosił przeciw antiocheńczykom: „Odnosnie do tych – tak stwierdza papież rzymski – którzy zdają się zgadzać z bezbożnością Nestoriusza (...), których dotyczy wydany przeciw nim wyrok, to my również postanawiamy to, co wydaje się nam odpowiednie. W takich sprawach należy rozważyć liczne okoliczności, które Stolica Apostolska zawsze chce uwzględniać (...). Jeśli daje nadzieję na poprawę, chcemy, aby wasza braterskość porozumiała się listem z Antiocheńczykiem (...). Warto oczekiwać od boskiego miłosierdzia, że wszyscy wrócą na drogę prawdy”³⁴. A święty Cyryl, okazując posłuszeństwo tej zasadzie, podpowiedzianej mu przez Stolicę Apostolską, podjął rozmowy z biskupami prowincji antiocheńskiej na temat przywrócenia pokoju i sposobu osiągnięcia zgody. W międzyczasie święty Celestyn odszedł pobożnie z tego życia. Niektórzy przekazali o jego następcy Sykstusie III, że z przykrością zniósł pozbawienie Nestoriusza jego biskupiego urzędu. Patriarcha uciał krótko te głosy następującą deklaracją: „[Sykstus] napisał w pełnej zgodzie ze świętym soborem, zatwierdził wszystkie jego decyzje i jest po naszej stronie”³⁵.

Na podstawie tego wszystkiego, co tutaj przywołaliśmy, okazuje się oczywiste, że święty Cyryl w pełni zgodził się z tą Stolicą Apostolską oraz tak samo okazuje się, że Nasi poprzednicy uznali za własne jego czyny oraz okazują im cześć zasłużonymi pochwałami. Mianowicie święty Celestyn, oprócz niezliczonych świadectw zaufania i wdzięczności, jakie mu okazywał, pisał do niego między innymi: „Cieszymy się czujnością, która w twej świętobliwości jest tak wielka, że przekracza już przykłady twoich poprzedników, którzy również zawsze odważnie bronili dogmatów prawowierności (...). Odkryłeś wszelkie błędy podstępного przepowiadania (...). Wielkim triumfem naszej wiary jest nie tylko to, że z taką mocą broniłeś naszych twierdzeń, ale zwalczałeś ich przeciwników, opierając się w tym na Piśmie Świętym”³⁶. Skoro tylko potem Sykstus III, następca Celestyna na urzędzie papieskim, otrzymał od patriarchy Aleksandrii wiadomość o ogłoszeniu pokoju i osiągniętej jedności, wyraził mu swoją radość następującymi słowami: „Oto podczas gdy niepokoiliśmy się, gdyż chcemy, aby nikt nie zginął, Twoja Świętobliwość swoim listem informuje nas o przywróconej

³⁴ Coelestinus I, *Ep.* 22, PL 50, 542-543.

³⁵ Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* 40, PG 77, 202.

³⁶ Coelestinus I, *Ep.* 11, 1-2, PL 50, 461.

jedności Ciała Kościoła. Skoro powróciła jedność między jego członkami, widzimy, że już nikt nie błądzi na zewnątrz, ponieważ jedyna wiara poświadczająca, że wszyscy znajdują się wewnątrz na swoim miejscu (...). Powszechne braterstwo skierowało się ku błogosławionemu Apostołowi Piotrowi: oto miejsce odpowiednie dla słuchających i stosowne do wysłuchiwanym rzeczy (...). Powrócili do nas, bracia, do nas – mówię – którzy wspólnie pragnąc wyeliminować chorobę, zatroszczyliśmy się o uzdrowienie dusz (...). Raduj się, najdroższy bracie, i jako zwycięzca ciesz się, gdyż bracia na nowo połączyli się z Nami. Kościół przygarnął w końcu tych, których szukał. Ponieważ jeśli chcemy, żeby nie zginął ktoś z maluczkich, tym bardziej musimy cieszyć się z uzdrowienia przewodników³⁷. Wzmocniony słowami Naszego poprzednika, biskup aleksandryjski, niepokonany obrońca prawowiernej wiary i bardzo zatroskany budowniczy chrześcijańskiej zgody, spoczął w pokoju Chrystusa.

My zatem, czcigodni bracia, wspominając 1500-lecie tego wydarzenia, niczego bardziej nie pragniemy i niczego sobie bardziej żywo nie życzymy, niż tego, aby ci, którzy szcycą się imieniem chrześcijańskim, pod opieką i za przykładem świętego Cyryla każdego dnia coraz bardziej przyczyniali się do szczęśliwego powrotu naszych odłączonych braci wschodnich do Nas i do jedynej Kościoła Jezusa Chrystusa. Jedyną niech będzie u wszystkich nieskazitelność wiary, jedyną miłość, aby nas wszystkich razem umocniła w mistycznym Ciele Jezusa Chrystusa, w końcu jedyną i troskliwie czujną wierność stolicy błogosławionego Piotra. W tym godnym i najbardziej zasługującym dziele niech nie tylko angażują wszystkie swoje siły ci, którzy żyją na Wschodzie, którzy z wzajemnym szacunkiem, z życzliwym taktem, przykładem nieskazitelnych obyczajów łatwiej będą mogli przyciągnąć do jedności Kościoła braci odłączonych, przede wszystkim wyświęconych szafarzy, ale zarazem wszyscy wierni, wypraszając u Boga modlitwami jedność królestwa boskiego Odkupiciela w każdej części świata oraz jedność powszechnej owczarni. Wszystkim im zalecamy przede wszystkim to bardzo najpotężniejsze działanie, które w każdym trudzie podejmowanym dla zbawienia dusz powinno być pierwszym i głównym wsparciem, zarówno pod względem czasu, jak i skuteczności, którym jest – według Nas – żarliwa, pokorna i ufna modlitwa kierowana do Boga. Pragniemy, żeby wzywali najmożliwszej opieki Dziewiczej Bożej Rodzicielki, ażeby za pośrednictwem tej najlepszej Orędowniczki i najbardziej miłującej Matki wszystkich, Duch Boży

³⁷ Sixtus III, *Ep.* 5, 1.3.5, PL 50, 602-604.

oświecił swoim boskim światłem ducha wschodnich wiernych, żebyśmy wszyscy stanowili jedno w jednym Kościele założonym przez Jezusa Chrystusa i przez tego samego Ducha Parakleta karmionym nieustannym deszczem łask i kierowanym ku świętości. Tym następnie, którzy żyją w seminariach lub w innych kolegiach, zamierzamy w szczególności sposób zalecać „Dzień dla Wschodu”. W tym dniu niech wzniosą się najgorętsze modlitwy do boskiego Pasterza Kościoła powszechnego, z rosnącą troską niech młodzi budzą w sobie mocne pragnienie osiągnięcia tej najświętszej jedności. W końcu wszyscy ci, którzy albo przyjęli święcenia, albo wpisani do Akcji Katolickiej lub innych stowarzyszeń, niech wspomagają kościelną hierarchię zarówno modlitwą, jak również pismami i słowem; niech wspierają, jak najlepiej mogą, najbardziej upragnione zjednoczenie wszystkich wschodnich wiernych ze wspólnym Ojcem.

Oby Bóg sprawił, by to nasze ojcowskie i usilne zaproszenie zostało z życzliwością usłyszane także przez tych odłączonych biskupów i ich owczarnie, którzy – chociaż oddzieleni od Nas – wychwalają i czczą patriarchę Aleksandrii jako ich rodzimą chlubę. Niech ten najjaśniejszy doktor, nauczyciel i przykład posłuży im do ponownego przywrócenia zgody w potrójnym węzle, który on – jako rzecz absolutnie konieczną – tak bardzo zalecał, a boski Założyciel Kościoła chciał, żeby wszyscy jego synowie byli nim związani. Niech pamiętają ponadto, że My dzisiaj, z postanowienia boskiej Opatrzności, zajmujemy tę Stolicę Apostolską, do której biskup aleksandryjski, skłaniany do tego odpowiedzialnością własnego urzędu, zwrócił się, zarówno by bronić przeciw błędom Nestoriusza pewną bronią prawowiernej wiary, jak również, żeby zgoda osiągnięta przez rozdzielonych braci została potwierdzona niemal boską pieczęcią. Niech wiedzą także, że My jesteśmy poruszani tą samą miłością Naszych poprzedników i że do tego przede wszystkim dążymy w nieustannych pragnieniach i modlitwach, ażeby – po szczęśliwym usunięciu zastarzałych przeszkód – wreszcie zajaśniał ten dzień, w którym jedno stado znajdzie się w jednej owczarni, jednomyślnie posłuszne Jezusowi Chrystusowi i Jego ziemskiemu zastępcy.

W szczególności zwracamy się do tych synów odłączonych z obszarów wschodnich, którzy – podczas gdy bardzo czczą świętego Cyryla – to jednak nie uznają Soboru Chalcedońskiego, ponieważ została na nim uroczystie zdefiniowana podwójna natura w osobie Jezusa Chrystusa. Niech oni rozważą, że patriarcha Aleksandrii nie przeciwstawia się swoim wyrokiem rozstrzygnięciom, które potem, po pojawieniu się nowych błędów, zostały ustalone przez tenże Sobór Chalcedoński. Píše on otwarcie: „Nie wszystko to, co heretycy mówią, należy szybko

odrzucać i potępiać; wyznają oni wiele rzeczy, które również i my przyjmujemy (...). Odnosi się to także do Nestoriusza; chociaż przyjmuje dwie natury, oznaczające różnicę człowieczeństwa i bóstwa w Słowie, to inna jest natura Słowa, inna natura człowieka, a jednak nie uznaje zjednoczenia z nami”³⁸.

Należy mieć podobnie nadzieję, że także dzisiejsi zwolennicy Nestoriusza, jeśli pozbędą się uprzedzeń i poddadzą uważnej analizie pisma świętego Cyryla, zobaczą otwartą dla siebie drogę do prawdy oraz poczną się – dzięki Bożemu wsparciu i pomocy – powołani do łona Kościoła katolickiego.

Nie pozostaje nam już nic innego, czcigodni bracia, jak tylko w czasie obchodów 1500-lecia śmierci świętego Cyryla pokornie wzywać dla całego Kościoła, a szczególnie dla wszystkich, którzy na Wschodzie szczytują się imieniem chrześcijańskim, przychylnej opieki tego świętego doktora, prosząc przede wszystkim, by w braciach i w synach odłączonych szczęśliwie wypełniło się to, co on pewnego napisał z gorącym pragnieniem: „Oto członki rozdzielonego ciała Kościoła na nowo się zjednoczyły i już nie istnieje niezgoda, która dzieli służę Chrystusowej Ewangelii”³⁹.

Wsparci tą bardzo łagodną nadzieją wszystkim wam razem i każdemu z osobna, czcigodni bracia, oraz owczarniom powierzonym każdemu z was z miłością w Panu udzielamy apostołskiego błogosławieństwa, które jest znakiem i dowodem Naszej ojcowskiej życzliwości.

Rzym, u Świętego Piotra, 9 kwietnia, w Niedzielę Zmartwychwstania naszego Pana Jezusa Chrystusa, 1944 roku, szóstego Naszego Pontyfikatu.

Pius pp. XII

³⁸ Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* 44, PG 77, 226.

³⁹ Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* 49, PG 77, 254.

Artykuły



“Through Love’s Arms the Man Can Fly in Every Corner [of Creation]”. Love of God and Love of Neighbors in John the Solitary’s Letters¹

Marco Pavan², Matteo Poiani³

Abstract: The present contribution offers a first critical edition of a short text ascribed to John the Solitary, named *Letter on love* and witnessed in a 6th century manuscript (BL Add 17169, ff. 124v-126r). This text uses a vocabulary and imagery that can be found in other works of the Johannine *corpus*, and, therefore, can be ascribed to the same author. The letter is addressed to unnamed ascetics, living in a monastery, and describes love as the main goal of ascetic life. Through love, the monk may attain the full knowledge of the mystery of God and receive the crown of victory and the beautiful garments in the “last day”. The commentary on the letter shows how this short text summarizes some of the key terms and images associated with love in the Johannine *corpus*.

Keywords: John the Solitary; John of Apamea; Syriac spirituality; Letter on love; Syriac monasticism

Among the works transmitted under the name of John the Solitary (or “of Apamea”), a few have been cataloged by Werner Strothmann under the title of *Brief an ein Kloster über die Liebe* and *Zwei Briefe über die Liebe*. It should be noted that these are not the only texts of the Solitary that address the theme of love. In this study, we focus on an unedited letter (no. 1.3.2.3 of Strothmann’s list) attested in one manuscript. We will offer, in appendix, the edition and English translation of the Syriac text, together with a concise commentary on its theological cornerstones. A fresh comparison with edited and unedited works of the same author

¹ Professor Emidio Vergani is to be commended for his assistance in navigating the challenging sections of the Syriac text. Furthermore, we would like to express our gratitude to Professor Jason Scully for his insightful feedback.

² Marco Pavan – Università Roma Tre; Pontificia Università san Tommaso di Aquino, Angelicum, Roma, Italy; e-mail: marco.pavan@uniroma3.it; ORCID: 0000-0002-2627-9308.

³ Matteo Poiani PhD – Université de Strasbourg, The Hebrew University of Jerusalem, Israel; e-mail: poiani.95@gmail.com; ORCID: 0009-0004-5962-9150.

may highlight how the theme of love of God and love of the neighbors are crucial in his ascetical-theological system⁴.

1. The identity of John the Solitary

The Syriac manuscript tradition hands over a good number of manuscripts that represent a vast and diverse literary *corpus* ascribed to an author named “John the Solitary” or “John the Monk” (ܝܫܘܥ ܫܘܠܝܬܐ), whose identity remains elusive after over a century of scholarship⁵. The name of John is also mentioned in other sources, recently overviewed by Vittorio Berti in a thorough article⁶: Babai the Great (†638); Dadisho‘ Qatraya (VII cent.); Teodor bar Koni (VIII cent.)⁷; Isho‘dnah of Basra (VIII century)⁸; Elias of Nisibis (†1046); Michael the Syrian (†1199)⁹, and Gregory Barebreus (†1286)¹⁰. A “John of Apamea” was condemned

⁴ A survey of the thought of John the Solitary may be found in the introduction of the critical editions or translations of his works, and in several studies. Cf., among others, P. Harb, *Doctrine spirituelle de Jean le Solitaire (Jean d’Apamée)*, ParOr 2 (1971) p. 225-260; A. de Halleux, *La Christologie de Jean le Solitaire*, “Le Muséon” 94 (1981) p. 5-36; M. Nin, *La sintesi monastica di Giovanni il Solitario*, in: *Le Chiese sire tra IV e VI secolo: dibattito dottrinale e ricerca spirituale. Atti del 2 incontro sull’Oriente Cristiano di tradizione siriana (Milano, Biblioteca Ambrosiana, 28 marzo 2003)*, ed. E. Vergani – S. Chialà, Milano 2005, p. 95-117; S.J. Beggiani, *The Incarnational Theology and Spirituality of John the Solitary of Apamea*, “Hugoye” 21 (2018) p. 391-421; R.J. Constantin, *Passions, Virtue, and Moral Growth in John of Apamea’s Dialogues on the Soul*, Catholic University of America, Washington 2020 (Ph.D. Diss.).

⁵ Cf. the thorough analysis of V. Berti, *Il telaio del sospetto. Una proposta per risolvere l’enigma dell’identità di Giovanni di Apamea*, “Rivista di Storia del Cristianesimo” 20 (2023) p. 131-154. Full references of the scholarship on John’s identity may be found in this article.

⁶ Cf. Berti, *Il telaio*.

⁷ Theodorus bar Kōnī, *Liber Scholiorum*, SS 66, p. 331-333.

⁸ The date of the so-called *Liber Castitatis* has been recently questioned by a team of Italian and French researcher (Carlo E. Biuzzi, Giovanni Gomiero, Christelle Jullien, Florence Jullien, Giorgia Nicosia) working on a new critical edition of the text attributed to Isho‘dnah of Basra, an East-Syrian bishop of the mid-9th c. Despite the current scholarly *opinio communis*, the work transmitted in the whole manuscript tradition is an interpolated epitome abbreviated from the work (or the works?) of Isho‘dnah. Given this stratified and fluid nature, it cannot be dated *sic et simpliciter* to the mid-9th c., without an in-depth analysis of the text, its structure and its contents. We are indebted to Giovanni Gomiero for sharing this information.

⁹ Michael Sirus, *Chronicon*, v. 2, p. 250; v. 4, p. 313.

¹⁰ Gregorius Barhebraeus, *Chronicon* I 46.

together with Joseph Ḥazzaya and John of Dalyatha in 786/787 during a Synod held under the *Catholicos* Timotheos I (†823)¹¹. It is not entirely clear if the “John the Egyptian” mentioned by Philoxenos of Mabbug (†523) should be identified with “John the Solitary” of the manuscript tradition¹². The abundance of data and the lack of critical editions of *all* the works of the *corpus* do not allow a simplistic solution to the issue of the identity of the author(s) of the works ascribed to ܝܫܘܥ ܫܘܠܝܬܝܢ in the extant manuscripts. For the sake of our argument, we will limit ourselves to summarize the most relevant data.

The Johannine *corpus* includes roughly 93 works witnessed in 63 manuscripts ranging from the late VI to XIX century AD¹³. The most ancient manuscript (BL Add 17169, AD 581)¹⁴ is an anthology of 12 compositions ascribed to a single author, named “John the Solitary, the Seer of the Thebaid” (ܝܫܘܥ ܫܘܠܝܬܝܢ ܫܘܠܝܬܝܢ)¹⁵. The name refers to the renowned John of Lycopolis, an ascetic whose story is narrated in Palladius’ *Historia Lausiaca*¹⁶. The pseudepigraphic attribution may be explained as merging the (Syriac) John the Solitary with the (Greek)

¹¹ The text of the synodal decision is witnessed in the *Nomocanon* of ‘Abdisho’ of Nisibis (†1318) and in the Ibn al-Ṭayyib’s *Fiqh an-Naṣrāniyya* (†1043). Cf. V. Berti, *Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale (†800 ca.)*, “Annali di scienze religiose” 10 (2005) p. 219-257; V. Berti, *Le débat sur la vision de Dieu et la condamnation des mystiques par Timothée Ier: la perspective du patriarche*, in: *Les mystiques syriaques*, ed. A. Desreumaux, *Études syriaques* 8, Paris 2011, p. 151-176.

¹² Cf Berti, *Il telaio*.

¹³ Cf. the thorough list of W. Strothmann, *Johannes von Apamea. Sechs Gespräche mit Thomasios, Der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und Drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen*, v. 1, *Patristische Texte und Studien* 11, Berlin 1972, p. XI-XIII and in more detail p. 5-39. To Strothmann’s list two further manuscripts should be added: cf. footnote 32. A good (but incomplete) summary of the edited works of the Solitary may be found in D.R. Acosta, *The Historical John of Apamea. A Framework of the Problem of His Identity*, *JECH* 5 (2015) p. 4-25.

¹⁴ Cf. W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, Acquired since the Year 1838*, v. 2, London 1871, p. 450-454. For the edited part of this manuscript, see S. Brock, *An Inventory of Syriac Texts Published from Manuscripts in the British Library*, *Gorgias Handbooks* 50, Piscataway 2020, p. 163.

¹⁵ Cf. BL Add 17169, fol. 1r. In fol. 126r, the colophon states that the scribe compiled the “book of Mar John the Solitary” (ܝܫܘܥ ܫܘܠܝܬܝܢ), without any reference to Thebaid.

¹⁶ Palladius, *Historia Lausiaca* 35. In the 9th century manuscript BL Add 17172, ff. 164r-167r, Palladius’ history of John of Lycopolis is prefaced to a short collection of works of John the Solitary to constitute a ‘dossier’ on the life and literary production of what was clearly believed to be one and the same character.

John of Lycopolis, even if the background of such a blending remains somewhat elusive¹⁷. While the reference to the “Seer of the Thebaid” can also be found in much later manuscripts¹⁸, the usual indication is shorter and more generic: “John the Solitary” (ⲗⲟⲩⲁⲛ ⲛⲉⲥⲉⲛⲉ ⲛⲉⲧⲁⲗⲁⲛ); “Mar John the Solitary” (ⲙⲁⲣ ⲗⲟⲩⲁⲛ ⲛⲉⲥⲉⲛⲉ); “the Holy [Mar] John the Solitary” (ⲗⲟⲩⲁⲛ ⲛⲉⲥⲉⲛⲉ ⲛⲉⲧⲁⲗⲁⲛ). Roughly 56 out of 93 compositions are attested more than once and unanimously ascribed to the same author. The reference to “John of Apamea” found in Babai the Great cannot be recovered in the most ancient manuscripts, some of them contemporary to Babai himself¹⁹. The *corpora* of dialogues and letters are of particular interest because, among others, they contain biographical references to its main character and allusion to some works by him not attested in the manuscript tradition²⁰.

In the *Dialogue with Thomasios*, John is described as a monk living many days’ walk from Palestine²¹. He probably lived as an anchorite, and there are some hints of his daily prayer schedule in the *Dialogues* with Eutropios and Eusebios²². At face value, he was active as a writer, and his works were copied and read outside his surroundings during his lifetime²³. The diverse literary

¹⁷ Cf. Jean le solitaire (pseudo-Jean de Lycopolis), *Dialogue sur l’âme et les passions des hommes*, tr. S. Dederling – I. Hausherr, Roma 1939.

¹⁸ Cf., e.g., BLAdd 17172 (819/830 AD), f. 164r (Wright, *Catalogue*, v. 2, p. 761).

¹⁹ According to Strothmann and to our checklist, roughly 7 to 10 manuscripts containing works of “John the Solitary” can be dated to 6th-7th centuries.

²⁰ Cf. Strothmann, *Sechs Gespräche*, v. 1, p. 62-68. Many allusions are referenced in the ‘narrative introductions’ to the *Dialogues*. Even if one may question their historical reliability and assume that they are literary fiction, they may reflect at least the historical setting of the *Dialogues*. An open question is also that of the *authenticity* of the works ascribed to John by ancient manuscripts: assessing the boundaries of the *Johannine corpus* is a necessary preliminary task before dealing with topics like biographical data, thought, influences, etc.

²¹ Cf. Strothmann, *Sechs Gespräche*, v. 1, p. 62, who interprets this datum as confirming the location of “Apamea” first attested by Babai.

²² Cf. Johannes Solitarius, *De anima* I, p. 1 (“the habitual prayer”, ⲁⲓⲛⲉⲛⲉ ⲗⲟⲩⲁⲛ); p. 28 (“after having completed the Middy service, and being came in to him after the conclusion of the prayer”, ⲗⲟⲩⲁⲛ ⲛⲉⲥⲉⲛⲉ ⲛⲉⲧⲁⲗⲁⲛ ⲛⲉⲧⲁⲗⲁⲛ ⲛⲉⲥⲉⲛⲉ ⲛⲉⲧⲁⲗⲁⲛ).

²³ The book of the *Hymns* (ⲗⲟⲩⲁⲛ ⲛⲉⲥⲉⲛⲉ), now lost, which Thomasios read, cfr. Johannes Solitarius, *Tractati ad Thomasios* I, p. 1: “Ce frère [Thomasios] avait avec lui un livre intitulé *Hymnes*. Comme Thomasios s’intéressait à cet ouvrage et désirait en connaître l’auteur, il décida d’avoir une entrevue avec celui-ci” (tr. Jean, *Dialogues*, SCh 311, p. 47). A now lost treatise *On the nature of demons* (ⲗⲟⲩⲁⲛ ⲛⲉⲥⲉⲛⲉ) is mentioned in the second dialogue with Eutropios and Eusebios (cf. Johannes Solitarius, *De anima* II, p. 45) and other lost works are mentioned in different passages of the *Johannine corpus*, cf. Strothmann, *Sechs Gespräche*, v. I, p. 53-56.

genres he explored and the wide range of topics he discussed with Eutropios, Eusebios, and Thomasios may be taken as proof of his literacy and education. He was well versed in the knowledge of Scripture and Greek philosophy; he also showed a good knowledge of ‘scientific’ matters that he famously used as metaphors to describe the process of entering the New World²⁴. These data may confirm that John lived in the Apamea region, where a renowned neo- and middleplatonian school was founded²⁵. The so-called *Letter to Hesychius* reveals a deep knowledge of ascetic topics such as watchfulness, humility, fasting, meditation of Christ’s Incarnation and Passion, etc.²⁶ André de Halleux, in a thorough analysis of the Christology of the Solitary²⁷, made the hypothesis that John would have lived in the pre-Chalcedonian mid-5th century, and, while placing himself outside the Christological debate of that time, he would have covertly polemicized with Ephrem’s understanding of the hypostatic union²⁸.

²⁴ Cf. e.g., Johannes Solitarius, *De anima* III: “just as the beginning of the birth at the level of the body consists in going forth from the afterbirth and existing in this way of life, so also the real birth of our true person does not consist only in not being held back by purity, but rather by going forth from limpidity and remaining in the awareness of the life of that world to come”, tr. Hansbury, *On the Soul*, p. 124. John uses also metaphors from *Physiologus*, see J. Scully, *Redemption for the Serpent: The Reception History of Serpent Material from the Physiologus in the Greek, Latin, and Syriac Traditions*, ZACH 22/3 (2018) p. 422-455.

²⁵ The hypothesis he received “great deal of his formative experiences in Alexandria” (Acosta, *John of Apamea*, p. 16) as stated by Lavenant (Jean, *Dialogues*, Sch 311, p. 21), is not warranted by any textual data.

²⁶ So far, a critical edition of this important text (the most attested among the Solitary’s works in manuscript tradition) has not yet been produced by scholarship. It has been translated into English (S.P. Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Kalamazoo 1987, p. 77-100 [based on his provisional edition, S.P. Brock, *The Teaching of the Syrian Fathers on Prayer*, Glane – Losser 1988, p. 30-47]) and Italian (Abramo di Kashkar – Giovanni il Solitario, *Nell’umiltà e nella mitezza, Regole monastiche*, tr. S. Chialà, *Lettera a Esichio*, tr. M. Nin, monaco di Montserrat, Testi dei padri della chiesa 45, Magnano 2000, p. 23-40 [based on BL Add 17166, ff. 39v-47v]).

²⁷ That is, of the Christological thinking that can be ascertained from the works already edited in de Halleux’s period.

²⁸ Cf A. de Halleux, *La Christologie*. In another article (A. de Halleux, *Le milieu historique de Jean le Solitaire: une hypothèse*, in: *III Symposium Syriacum 1980: les contacts du monde syriaque avec les autres cultures*, ed. R. Lavenant, OCA 221, Roma 1983, p. 299-305), the same author puts John within the miaphysite stream that influenced the so-called “School of the Persians” of Edessa (430-450 AD), “quella stessa fucina intellettuale da cui sarebbe poi emersa la figura del vescovo Rabbula” (Berti, *Il telaio*, p. 135). Cf. also S. Chialà, *Metodo teologico e divisioni tra i cristiani secondo Giovanni il Solitario*, in: *Symposium Syriacum XII*, ed. E. Vergani – S. Chialà, OCA 311, Roma 2022, p. 153-161.

The study of the mentions of John in authorial works stirred a wide debate on his identity in past decades. While Sven Dederling – the first editor of a small portion of the Johannine *corpus*²⁹ – did not hesitate to identify the Solitary with Palladius’ John of Lykopolis, other scholars proposed different solutions to the problem. According to Irénée Hausherr, the compositions of the *corpus* should be ascribed to three different authors: the ‘orthodox’ John (*Dialogues* and some of the *Letters*); the ‘heretic’ John described by Philoxenos and Theodore bar Koni; and another ‘heretic’ John, condemned by Timotheos’ Synod³⁰. On the contrary, Werner Strothmann ascribed the entire *corpus* to *one* author, who influenced Philoxenos and Stephen bar Sudaili³¹. Recently, Nestor Kavvadas and especially Berti³² proposed an alternative solution: the works of the *corpus* should be ascribed to *two* different authors, John of Apamea, a 5th-century monk and writer, and another “John”, an Origenist monk from the late 5th to early 6th centuries³³.

As said, the debate on the identity of John of Apamea/the Solitary and the authorship of the *corpus* ascribed to him still suffers from a lack of critical editions. Strothmann’s overview is, in some respects, outdated and needs to be revised³⁴. At the same time, a good overview of the manuscript tradition and a careful literary analysis of *all* the works ascribed to John should complement the historical analysis, usually brought about based on the evidence gathered from other authorial works (such as Philoxenos, Theodor bar Konai, etc.). For the sake of our ar-

²⁹ That is, the four *Dialogues* with Eutropios and Eusebios.

³⁰ Cf I. Hausherr, *Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d’Apamée*, OCP 14 (1948) p. 3-42. Hausherr further refined his hypothesis on the identity of John the Solitary in the preface of his translation of Dederling’s critical edition of the *De anima*.

³¹ On Stephen, cf. L. van Rompay, *Stephanos bar Šudayli*, GEDSH 384-385.

³² Cf. J. Hazzaya, *On Providence: Text, Translation and Introduction*, ed. N. Kavvadas, Leiden 2016, p. 2-3; Berti, *Il telaio*.

³³ Cf. Berti, *Il telaio*, p. 136: “il Giovanni di Apamea di Teodoro non è la semplice proiezione o espansione narrativa del personaggio conosciuto da Filosseno, ma (...) una sintesi eresiologica che sovrappone il maestro gnostico di Stefan Bar Sudaili all’autore del *corpus* di Giovanni il Solitario”. Cf also Acosta, *John of Apamea*, p. 23-25.

³⁴ For example, two manuscripts now available at HMML website that are not listed by Strothmann: Enḥil, Mār Qurīaqōs 4 [CFFM 00076] (<https://www.vhmml.org/readingRoom/view/137247>, accessed: 03.09.2025), a large monastic florilegium, AD 1207-1208 (cf. A. Pirtea, *Die geistige Sinne in der ostsyririschen christlichen Mystik. Wahrnehmung und Gotteserkenntnis in der griechischen und syro-orientalischen asketischen Literatur der Spätantike*, Freie Universität, Berlin 2020, p. 262-263, Ph.D.); Mardin, CFFM 422 (<https://www.vhmml.org/readingRoom/view/502711>, accessed: 03.09.2025), a large monastic florilegium dated to 15th cent.

gument, in the following pages, we assume that “John the Solitary” is the author of the *Dialogues* with Thomasios and Eusebios and the dialogue *On the Souls* with Eutropios. We also make the assumption that he is also responsible for the edited Letters (i.e., the so-called *Letter to Hesychius*, the letter sent to Theodulos, Eutropios, and Eusebios³⁵ and those published by Rignell). The main reason for assuming a common author for this restricted *corpus* are the common themes and vocabulary already detected by the editors of the texts and commonly used as the basis for the overviews of John the Solitary’s thought³⁶. This restricted *corpus* will be the cornerstone of our interpretation of the text here edited in appendix.

2. ‘Love’ as a key idea in the Solitary’s thought

As said, it is difficult to sketch a comprehensive overview of the function and importance of love in John the Solitary’s works without first disentangling the intricate issue of his identity and authorship. On the basis of the edited works, however, some basic tenets of the spiritual-theological ‘system’ of the elusive John of Apamea have been highlighted. In any case, the importance of love for the author(s) of the *corpus* can hardly be underestimated. In fact, among the works ascribed to him, we can find:

1. The letter *On the Substance*³⁷ of Love (ܠܗܘܢ ܟܘܢܘܢܐ ܕܠܘܘܐ ܘܢܘܚܐ ܕܠܘܘܐ), attested in one manuscript and here below edited for the first time.

2. Two letters *On Love* (ܠܘܘܐ) witnessed in Add 17167 (649 AD), ff. 135r-138v. A third and fourth letters *On Love* is attested in the same manuscript (ff. 140r-141v)³⁸. These remain unedited.

3. An *Exhortation to Love* (ܠܘܘܐ ܕܠܘܘܐ) is attested in Add 17170 (774/5 AD), ff. 48v-49v³⁹, not yet edited.

Love is also mentioned multiple times within the *corpus*. It is enough to briefly consider some crucial passages in the edited works, leaving a complete treatment of this theme in John’s works to future,

³⁵ Cf. also Johannes Solitarius, *Tractati*.

³⁶ Cf. e.g., Nin, *La sintesi monastica*, p. 95-117.

³⁷ For the translation of this term, see below.

³⁸ Wright, *Catalogue*, v. 2, p. 676-678. For the published items of this manuscript, see Brock, *An inventory*, p. 162-163.

³⁹ Wright, *Catalogue*, v. 2, p. 454-458.

these affections: desire and yearning (...). If at the level of the soul one loves a certain person, his love is not from knowledge but from a cause which urges him. And if his love is true, and he loves with knowledge whose whom he desires, then he will not hate those who do him evil (...). The one whose knowledge is at the level of the soul is only able to love that one who accepts his teaching, but this love is not genuine because love which is genuine also love those who do not accept one’s teaching, just as God loves those who do not accept His will. Now a person at the level of the spirit has completely attained the love of God and of others, not by chance or for a visible reason, but by knowledge (...). True love is acquired from limpidity (εὐθυμία) and above it, and all which is inferior to it has not yet advanced to its heights. That gift of perfect love, however, will be given to all human nature in the next world. Indeed, every gift which one receives from beyond limpidity of soul is from the gifts after the resurrection. For when there is no one who hates his neighbor after the resurrection, is it not evident that true love is a gift of God?⁴⁴

In the same vein and in the same discourse, the Solitary states:

For the love of God is not acquired by labor of the body but by insight into its mysteries (mysteries of that love) (...). For this is perfect love: to love all persons like God. If at the level of the soul one loves a certain person, his love is not from knowledge but from a cause which urges him. And if his love is true, and he loves with knowledge those whom he desires, then he will not hate those who do him evil (...). The one whose knowledge is at the level of the soul is only able to love that one who accepts his teaching, but this love is not genuine because love which is genuine love also loves those who do not accept one’s teaching, just as God also loves those who do not accept His will⁴⁵.

That love is the cornerstone, and the goal of the ascetic endeavor is stated again on the basis of the well-known commandment of love (Deut 6:5). The Solitary explains:

If [men] do not keep to that initial principle in order to know Him, that He is the one God, nor will they be able to love Him. And if they do not remain in the love of Him, they also will not be kept from murder and fornication. But if they apply themselves to know His Lordship and to

⁴⁴ Johannes Solitarius, *De anima* I, p. 18-20, tr. Hansbury, *On the Soul*, p. 42-46.

⁴⁵ Johannes Solitarius, *De anima* I, p. 19-20, tr. Hansbury, *On the Soul*, p. 44.

love Him with all their heart, surely they will also obey the rest of the commandments (...). The blessed Gospel does not only forbid evil deeds, it also prohibits the thoughts which become a cause of the deeds: “Love your enemies and do well to those who hate you; and pray for those who persecute you”⁴⁶.

The author combines Deut 6:4-5 and a discussion on the relationships between Law (ܠܗܘܪܐ) and Gospel (ܘܥܘܠܡܐ). Matt 5:44 and Luke 6:27 are evoked as prooftexts to show where the main divide between OT and NT can be found – i.e., in two different ways of teaching the love of God, since the OT commandments forbid “evil deeds” but the Gospel “also prohibits the thoughts which become a cause of the deeds”⁴⁷. Similarly, an interesting passage in the letter to Theodulos⁴⁸ recognizes two kinds of love: one agrees with the law of the OT and the other with the Gospel⁴⁹. The law teaches to have mercy on the weak, to love brothers and sisters, and to give alms since it is written “Love your neighbor as yourself” (Lev 19:17-18). On the contrary, Jesus put forth a different understanding of love, namely, the love of one’s neighbor “more than your life”⁵⁰. According to John, such a love flows from a higher love, God’s love, demonstrated by God’s love for enemies, not just for friends⁵¹. The love preached and realized by the Lord was only previously foreshadowed in the idea of “future hope” as the ultimate goal of God’s “economy” (ܠܗܘܪܐ) ⁵². Therefore, a progression can be observed between the OT and the NT⁵³. Moreover, the love revealed by Jesus in the Gospel is congruent with the ideal of ascetic life, especially

⁴⁶ Johannes Solitarius, *De anima* I, p. 5, tr. Hansbury, *On the Soul*, p. 12.

⁴⁷ For his exegesis, see the summary in S. Chialà, *La perla dai molti riflessi. La lettura della scrittura nei padri siriaci*, Bose 2014, p. 81-84.

⁴⁸ Johannes Solitarius, *Ep.* I, pp. 3*-39*. The letter is no. 1.1.3 according to Strothmann’s list.

⁴⁹ Such an opposition should not be overstated since the relationship between the law and faith in Christ can be understood as a series of interconnected pathways: Johannes Solitarius, *Ep.* II, p. 42*-44*.

⁵⁰ Johannes Solitarius, *Ep.* I, p. 4*: ܡܫܘܥܐ ܥܘܠܡܐ.

⁵¹ Johannes Solitarius, *Ep.* I, p. 5*.

⁵² Johannes Solitarius, *Ep.* I, p. 21*. For God’s economy in the Old Testament, see also Johannes Solitarius, *Tractati ad Thomasios* IV, p. 45-46.

⁵³ Johannes Solitarius, *Ep.* II, p. 69*. See P. Bettiolo, *Testimoni dell’eschaton: monaci siro-orientali in un’età di torbidi*, Bologna 2019, p. 215-248. In the new covenant of Christ there is no strict obedience to the law, but the freedom of Christ (ܠܗܘܪܐ ܡܫܘܥܐ).

with the renunciation (ܠܗܘܡܝܘܬܐ)⁵⁴, and the overtaking of the “service of justice” (ܠܗܘܠܠܗ ܠܗܘܠܘܬܐ), that is marriage⁵⁵. According to his general understanding of spiritual life, the Solitary distinguishes between exterior and *interior* love, being the latter a particular feature of the commandment of the Gospel: “I command you to do with the exterior members, but you must even have love in your inner senses for your enemies, as God also loves those who hate Him”⁵⁶.

The Solitary is one of the first Syriac authors to use the noun ܠܗܘܡܝܘܬܐ (“renunciation” or “emptying”) as a general ‘definition’ of ascetic life⁵⁷. According to him, the act of ܠܗܘܡܝܘܬܐ marks the beginning of asceticism, since renunciation of the *love* of money and the *love* of praise leads to the “purity” (ܠܗܘܠܠܗ). In other words, the *inner man* begins with the ܠܗܘܡܝܘܬܐ. The perfect love stems from the knowledge of Christ’s mystery:

[a]fter they understood what knowledge they had received in Christ’s mystery, not only were they elevated beyond anger but also they were perfected in love for the wicked. The zeal then of the person at the level of the spirit, if it is proper to speak of zeal, is nothing other than his being fervent in divine zeal and in a total love for others, to bring those who err to the knowledge of the truth as our Lord and his disciples did⁵⁸.

The Solitary compares the growth towards the perfect love to the growth of the human body and the different phases of human life: infancy is the stage of bodily love, characterized by *fear*; the second stage is that of ܠܗܘܠܠܗ, “purity” and love for others. The third stage (“the true love”) is “not found in anyone who has not yet arrived at limpidity [ܠܗܘܠܘܬܐ] of the soul; nor is found that joy which arises in the spirit, unknown to the body, being hidden in the mind’s capacity”. The condition named “limpidity” is described by the Solitary as follows:

⁵⁴ S.P. Brock, *Radical Renunciation: The Ideal of msarrqûâtâ*, in: *To Train His Soul in Books: Syriac Asceticism in Early Christianity*, ed. R.A. Darling – M.J. Blanchard, Washington 2011, p. 122-133, here p. 127-129. Even if the Solitary may be considered the first author to explore the possibilities of the semantic field of the root ܘܡܝܘܬܐ, the term is already well attested in the *Liber Graduum*, as Brock points out.

⁵⁵ For this term see Bettiolo, *Testimoni dell’eschaton*, p. 235.

⁵⁶ Johannes Solitarius, *De anima* I, p. 6, tr. Hansbury, *On the Soul*, p. 14.

⁵⁷ Cf. Brock, *Radical Renunciation*.

⁵⁸ Johannes Solitarius, *De anima* I, p. 22, tr. Hansbury, *On the Soul*, p. 50.

It is not by the hearing of names that one knows their [of limpidity] mysteries, not only of a spiritual mystery but also the names of another form of wisdom. Indeed, everyone hears the names of medicinal plants but which ones are to have a hot quality and which a cold one, and what is the sense of the names of these plants, no one knows except the one who has studied the science of medicine (...). So also concerning the wisdom of Christ, we only know the term itself⁵⁹.

Love arises in a soul purified by the *passions*:

by stilling words against others the inner passion withers. And after the extermination of this passion, the passion of love comes in. But there is no way that their soul may be stirred up by love for others as long as the passion of malice arises in it⁶⁰.

An echo of the above statements may be found in another passage of the second letter edited by Rignell, quoted by Babai in his commentary on Evagrius' *Kephalaia gnostica*: "after his exodus from the passions, one is made worthy of entering in the region of life, which is God's love, where he receives, through revelation, the vision of His mysteries. And when he reaches the full peace of charity, his soul rejoices because his hidden fights cease"⁶¹. The foundation of the Solitary's view on the *status* of the purified soul may be tracked back to the Greek thought on the soul itself, as stated in another passage: "they [the Greeks] say it [the soul] is stirred up by three passions: by discernment, love and anger. But they think too much little of it, for even animals are stirred up by these three passions"⁶².

3. The Letter *On Substance of Love*

The theme of love is at the core of the unedited letter *On Substance of Love*, here edited for the first time. A full commentary on the letter and a thorough discussion of its place in the Johannine corpus are beyond the scope of our paper. We will limit ourselves to addressing

⁵⁹ Johannes Solitarius, *De anima* III, p. 55, tr. Hansbury, *On the Soul*, p. 114.

⁶⁰ Johannes Solitarius, *De anima* I, p. 26, tr. Hansbury, *On the Soul*, p. 58.

⁶¹ Babai Magnus, *Commentarius in Centurias Evagrii* II 7, p. 135.

⁶² Johannes Solitarius, *De anima* I, p. 26, tr. Hansbury, *On the Soul*, p. 58.

some topics and situating the letter within the context of John’s conceptualization of love sketched above.

The vocabulary and the basic ideas of the letter seem to fit with the general framework of the works of the Johannine *corpus* listed above. Since the syntax is sometimes obscure and convoluted, there is a small possibility that the letter is partly corrupted or is, indeed, an epitome of a longer text of the same author. In any case, under the flow of words and images, so to speak, a loose logical development can be identified.

The letter is addressed to some unnamed ascetics living in a “monastery” (ܟܠܝܬܐ)⁶³, rather than an individual⁶⁴, and is framed by an articulated beginning (§ 1) and conclusion (§ 6-7) where the personal relationship between John and his addressees come to the foreground. The language is somewhat formulaic and there is no reference to the occasion that prompted John’s letter. Unlike other works of the Solitary’s *corpus*, this letter does not answer a previous question made by fellow monks or friends.

The addressees are not called “monks” (ܟܠܝܬܐ), but rather “friends” (ܟܘܠܗܘܢ)⁶⁵, “co-laborer” (ܚܘܬܢܐ), “imitators” (ܚܘܬܢܐ), “fathers” (ܐܘܘܪܝܫܝܢ) and “brothers” (ܐܘܘܪܝܫܝܢ), in both cases with the suffix “mine”⁶⁶. These titles underscore the friendly relationship between John and his listeners and the mutual belonging to the monastic endeavor.

The subject of the epistle is identified as ܟܘܠܗܘܢ ܟܘܠܗܘܢ, which can be translated as “substance of love”, albeit it is unclear whether the title was written by John or by a later editor or copyist. The term ܟܘܠܗܘܢ has different meanings in various contexts, including the basic meaning of “standing”, as it appears in a passage from the treaty *On the Soul*⁶⁷, but also “support” and “consistency”. Except for the title, the term reappears

⁶³ The terminology of the letter should reflect a phase in the development of ascetic life in Syriac speaking communities not yet fully institutionalized. It is unclear, therefore, what is the exact referent of the noun ܟܠܝܬܐ. It may be that title reveals the 6th-century mindset of the (Western) copyist or editor of the text rather than that of the author. It is beyond the scope of the contribution to discuss the monastic terminology of the Solitary’s *corpus*.

⁶⁴ In the Johannine *corpus* most of the letters are addressed to individuals: Eutropios, Eusebios, Theodulos, Theodosios, etc.

⁶⁵ The noun “friend” (ܟܘܠܗܘܢ) comes from the root ܟܘܠܗܘܢ, “to love”.

⁶⁶ The term “(my) imitators” evokes at least two passages from Paul’s letters: 1 Cor 11:1 and Eph 5:3. These are also referenced in the letters of Ignace of Antioch, specifically Ign. *Phil.* VII 2 and *Eph.* I 1. The concept of the “imitator” is also present in Pseudo Macarius, for instance Mac. *Aeg. hom.* VII 17 of the *collectio prima* and *hom.* XII 5 of the *collection secunda*.

⁶⁷ Johannes Solitarius, *De anima* IV, p. 81, tr. Hansbury, *On the Soul*, p. 166.

at the end of the letter, where John asserts that peace should serve as a guiding and assisting force “in the substance of their conduct”. In this instance, the concept of “substance” (ܡܫܚܐ) is associated with “conduct (of life)” (ܟܘܢܝܢܐ), a pivotal notion in monastic life, though distinct from the idea of “love”.

The initial greetings (§ 1) are structured in three steps, followed by the exclamation “great peace” (ܥܡܪ ܥܠܡ). Even if one cannot but notice a loose analogy with the incipit of some of the Pauline letters, the author is maybe following a general custom of epistolography.

It is especially worth noting that the main goal of ascetical life is here described as: the “quest for the love of God” (ܟܘܢܝܢܐ ܟܘܢܝܢܐ ܟܘܢܝܢܐ) and the “living sign” (ܟܘܢܝܢܐ ܟܘܢܝܢܐ) that should guide the race of the conduct. It is not entirely clear what the noun ܟܘܢܝܢܐ is referring to. It is quite probable that ܟܘܢܝܢܐ here refers to the cross since the last part of § 1 alludes to it:

- The Lord is described as the One who “gathers the wanderers to Himself” (ܟܘܢܝܢܐ ܟܘܢܝܢܐ ܟܘܢܝܢܐ). This can be interpreted as an allusion to John 12:32, a passage where the cross is meant⁶⁸.
- At the same time, a reference to the reconciliation (ܟܘܢܝܢܐ) through the blood may allude to different NT passages where the cross may be meant⁶⁹.
- The expression ܟܘܢܝܢܐ ܟܘܢܝܢܐ is found in liturgical text with the specification of the cross (e.g. ܟܘܢܝܢܐ ܟܘܢܝܢܐ) and it is found on many gravestones from later periods⁷⁰.

In § 2 two images are especially interesting. The first is a reference to looking for “the one who has cast fire in our souls”. The idea of “casting fire” in the souls may be rooted in Luke 12:49⁷¹. At the same time, the fire as a metaphor for love or even God himself is famously mentioned in Song 8:6, a passage that is probably the matrix of the first sentences of the paragraph: “because strong as death is love [ܟܘܢܝܢܐ] and hard as Sheol is jealousy [ܟܘܢܝܢܐ]; its rays are bolts of fire and a flame

⁶⁸ The Peshitta reads here: ܟܘܢܝܢܐ ܟܘܢܝܢܐ ܟܘܢܝܢܐ ܟܘܢܝܢܐ ܟܘܢܝܢܐ. Cf. the short notes of Lavenant in Jean le Solitaire, *Dialogues*, SCh 311, p. 45-46.

⁶⁹ Cf. Rom 5:10,11; 11:15; 2Cor 5:18,19.

⁷⁰ R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, v. 2, Oxford 1901, c. 2367; W. Hage, *Crosses with Epigraphs in Mediaeval Central and East Asian Christianity*, “The Harp” 8-9 (1995-1996) p. 376.

⁷¹ This Lukan passage is found in Pseudo-Macarius but is absent from both *Liber Graduum* and the works of Ignatius of Antioch.

[ܐܘܪܝܢܐ]!”⁷². In John’s understanding, the fire must be re-activated by Jesus himself so that the ascetic’s soul can reach the “height of knowledge”. This latter is an uncommon phrase, as far as we can see⁷³, which is referenced again in John’s corpus. In the dialogue *On the Soul* IV 7 it is written: “Turning away from the height of knowledge is the fall of the soul”⁷⁴. The soul should refrain from attachment to the world⁷⁵, and its stability “occurs when it stands through the authority of its freedom”⁷⁶. Christ is evoked in § 2 also as a guide of the ascetic’s knowledge, whose goal is the ܐܘܪܝܢܐ⁷⁷, one of the Syriac definitions for the “solitary life”. However, the Syriac term may be rooted in the Greek Christological notion of only-begottenness (Christ is defined ܐܘܪܝܢܐ in John 1:14.18 and 3:16.18), or instead refers to the Aristotelian idea of the “unmoved mover”. In this particular instance, ܐܘܪܝܢܐ refers to God-Christ, and the meaning of ‘transcendence’ was preferred. The second image is that of seeing:

- The ascetic sees “the vision of his glorious splendor”.
- The vision causes “wonder” (ܐܘܪܝܢܐ).
- And wonder causes “stillness” (ܐܘܪܝܢܐ), “silence” (ܐܘܪܝܢܐ), and keeping the sight upon the “promised hope” (ܐܘܪܝܢܐ).

This concise description of the contemplation or knowledge of God may be considered a trademark of some of the works of the Johannine

⁷² In this instance, a textual analogy between the Peshitta ܐܘܪܝܢܐ (possibly, an interpretation of the ambiguous שלהבתיה in Hebrew text [«flame» or «flame of Yah»]: cf. G. Barbiero, *Song of Songs. A Close Reading*, VT.S 144, Leiden – Boston 2011, p. 462-467) and the form used by John (ܐܘܪܝܢܐ, šafel form of ܐܘܪܝܢܐ) may confirm this hypothesis. Song 8:6 is also quoted Johannes Solitarius, *Epistula ad Hesychium* 45 (Brock, *The Syriac Fathers*, p. 92). The noun ܐܘܪܝܢܐ is used several times in the Peshitta: e.g., Exod 3:2; Num 21:28; Deut 28:22; Judg 13:20; Ps 29:7.

⁷³ It is attested in Philoxenos of Mabbug (†523, at least a generation after John), and in Babai the Great (†628).

⁷⁴ Johannes Solitarius, *De anima* IV, p. 90, tr. Hansbury, *On the Soul*, p. 190 (modified).

⁷⁵ A few lines later, John uses the expression “non-inclination”, ܐܘܪܝܢܐ, a phrase frequently used in Theodore of Mopsuestia, whose authority in Edessa during the 5th century was strong albeit contested, in particular by Rabbula and his miaphysite party, cfr. N. Kavvadas, *Translation as Taking Stances. The Emergence of Syriac Theodoranism in 5th Century Edessa*, ZCh 19/1 (2015) p. 89-103.

⁷⁶ Johannes Solitarius, *De anima* IV, p. 90, tr. Hansbury, *On the Soul*, p. 190. The term “freedom” is ܐܘܪܝܢܐ, a pivotal concept in early Syriac asceticism, particularly associated with Aphrahat *Liber graduum*, see Bettliolo, *Testimoni dell’eschaton*, p. 215-248.

⁷⁷ This term is used also in the Syriac translation of many Evagrius’ works, such *Kephalaia gnostica*.

corpus, which influenced later authors in a clear way⁷⁸. It may be compared with John's description of "limpidity" (ܠܝܡܦܝܕܝܬܐ) in the *Dialogues*⁷⁹. Limpidity may be described as an intermediate stage between "purity" (ܠܝܡܦܝܕܝܬܐ) and the knowledge of the New Life, an inner state where the New Person begins to share in the mystery of God. As such, ܠܝܡܦܝܕܝܬܐ is characterized by knowledge without passions:

Limpidity is an intermediary phase that our inner person experiences when being between the well-pleasing conduct in this life that we leave and that true life of the mind that we enter when the mind understands the spiritual world⁸⁰.

The vision of Christ's glory guides the ascetic to a state of "wonder" (ܠܝܡܦܝܕܝܬܐ) at Christ's glory and magnificence, thereby enabling the monk's "thinking" (ܠܝܡܦܝܕܝܬܐ) to remain in a state of stillness. It is essential to maintain stillness through silence and to distance oneself from any hideous "passions" (ܠܝܡܦܝܕܝܬܐ) that may be perceived as disturbing. The focus of the "thinking" (ܠܝܡܦܝܕܝܬܐ) must remain on the "promised hope" (ܠܝܡܦܝܕܝܬܐ)⁸¹.

The first section of the letter presents many complex images, some of which are challenging to comprehend and are intertwined densely. At § 3 John establishes his argument by invoking the "marvel [ܠܝܡܦܝܕܝܬܐ] of the Almighty"⁸². The starting point of John is something astonishing, which affects him so much so that the shape of Christ can shine in the beauty of the monk's victories.

In § 3, the soul is described as winged, which can be elevated to a state of spiritual knowledge through the "arms of love". The metaphor suggests that the soul can soar to a height that is accessible only through that divine love that unites the soul with the Creator. The

⁷⁸ Cf. B. Bitton-Ashkelony, "More Interior than the Lips and the Tongue": John of Apamea and Silent Prayer in Late Antiquity, *J ECS* 20 (2012) p. 303-331 = B. Bitton-Ashkelony, *The Ladder of Prayer and the Ship of Stirrings: The Praying Self in Late Antique East Syrian Christianity*, Leuven 2019, p. 53-78.

⁷⁹ Cf. A. Corbu, *Šapyuta. An Essential Term to the Syro-Oriental Spirituality. Significations and Usage*, "Le Muséon" 135 (2022) p. 111-142. Cf. also Nin, *La sintesi monastica*, p. 104-105.

⁸⁰ Johannes Solitarius, *De anima* III, p. 60, tr. Hansbury, *On the Soul*, p. 124.

⁸¹ This expression is present in another letter of John, see Johannes Solitarius, *Ep. I*, p. 34*.

⁸² In another letter ascribed to John, it is written that it would be marvelous to comprehend Christ, Johannes Solitarius, *Epistulae quinque* I 3: ܠܝܡܦܝܕܝܬܐ ܠܝܡܦܝܕܝܬܐ ܠܝܡܦܝܕܝܬܐ ܠܝܡܦܝܕܝܬܐ, "Car ce serait Merveille s'il était possible de [Le] comprendre". The term ܠܝܡܦܝܕܝܬܐ is used in Isa 9:6 as title for the newborn in the prophecy; in the NT it is used to indicate the state of the people during the miracles, such in Mk 5:42 and Acts 5:10.

image of being lifted up upon “God’s wings” is not entirely uncommon in Biblical texts (e.g., Isa 40:31)⁸³. Ephrem also makes use of this image in reference to the grace of the Lord and even the soul⁸⁴. Another quite close parallel that comes to mind is the Platonic portrayal of the winged soul in *Phaedrus*: “fully winged, it mounts upward and governs the whole world”⁸⁵. The notion of the winged soul governing the world – “with those feathers that dominate [ܐܘܪܝܢܐ] every place” – may refer to the same source too. Plato was known in Syriac culture, yet he did not occupy the same position of primacy among philosophers as he did among Greek readers. It is debated if his works were translated into Syriac⁸⁶, and it is somewhat challenging to ascertain whether John is directly quoting Plato’s *Phaedrus* or other sources. Other common images of Plato’s works are used by John: the helmsman, who is also found in *Phaedrus*⁸⁷, or the soul imprisoned in the body⁸⁸. These images appear quite ubiquitous, however, and it would be unjust to assert that John had direct knowledge of Plato’s work. In any case, the image of the winged soul is noteworthy. It can be stated with some certainty that the Platonic imagery has also made its way into Syriac native literature by the 5th century. This provides valuable examples for thinkers such as John, who employ it to explain the ascent of the soul and the height of God’s knowledge effectively. In addition to the imagery used by Plato, the paragraph presents the ascent to God as a means of meeting other ascetics: “We reach your love and see the sight of you in Him, who is the seer of our souls”. Christ is the connection between ascetics because He sees inside the human being, as John states in another text: “Ils se voient eux-mêmes en lui. C’est en lui qu’ils sont

⁸³ Isa 40:31: “But those who wait for the Lord shall renew their strength;/they shall mount up with wings like eagles;/they shall run and not be weary;/they shall walk and not faint”.

⁸⁴ Ephraem, *Hymni de Paradiso* I 14 and IX 19.

⁸⁵ Plato, *Phaedrus* 246c.

⁸⁶ See in general Y. Arzhanov, *Plato in Syriac Literature*, “Le Muséon” 132/1-2 (2019) p. 1-36; S.P. Brock, *Charioteer and Helmsman: Some Distant Echoes of Plato’s Phaedrus in Syriac Literature*, in: *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism: Studies in Honor of Alexander Golitzin*, ed. A. Orlov, Leiden 2020, p. 358-375. A different opinion is that of Harb (*Doctrine*, p. 229) according to whom the Solitary’s doctrine is still unaffected by neo-Platonism, neither by Evagrius’ doctrine.

⁸⁷ Brock, *Charioteer and Helmsman*, p. 360-361, he thinks the images come to John through *Macarian Homilies*.

⁸⁸ Johannes Solitarius, *Tractati ad Thomasios* I, p. 10 and *Tractati ad Thomasios* IX, p. 120.

en communion les uns avec les autres, qu'ils se perçoivent et se connaissent les uns les autres"⁸⁹.

To achieve this kind of link between the ascetics, John introduces in § 4 the concept of “inner love” (ܐܘܢܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ), which is perfected by the crown of Christ’s fullness. The crown is a multifaceted image that may be associated with either the kingship or the martyrdom. Christ is defined as the crowner (ܡܠܝܚܐ), yet the crown is constructed with His beauty. The dual role of Christ, in conjunction with the notion of perfection through His love, is already evident in another text of John⁹⁰. He alludes to the temple imagery of sacrifice and martyrdom not only by mentioning the crown but also referencing the garments and the stole (§ 5). Edward Malone stated that during the period between the third and fifth centuries, the martyr’s figure was increasingly supplanted by that of the monk⁹¹. This theological shift seems to affect the crown-and-garments imagery used by John⁹². Indeed, ascetics should offer themselves as a living sacrifice. Additionally, the crown is presented as a reward for victories – a possible allusion to Paul’s reference to the Christian as an athlete that has been utilized by Greek and Latin authors prior to John to elucidate the transition from martyrs to monks⁹³. In the letter, the victories are summarized in the “love of the sons of our flesh” (ܐܘܢܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ). As John elucidates in § 5, the “love of the Almighty is composed of mutual love”. The primary sources of inspiration are the commandments of Jesus regarding mutual love, as well as the intratrinitarian love, which ultimately represents the love of the singular God but must be expressed solely in a relation of three persons.

In contrast to the more extensive texts, the technical vocabulary does not appear to be precise. For example, the terminology used to describe wonder is somewhat vague, with both ܐܘܢܝܢܐ (“wonder” § 2) and ܐܘܢܝܢܐ (“marvel” § 3), being used. These terms have been translated differently,

⁸⁹ Johannes Solitarius, *Tractati ad Thomasios* IX, p. 100.

⁹⁰ Johannes Solitarius, *Tractati ad Thomasios* VII, p. 87-88.

⁹¹ E.A. Malone, *Monk and Martyr. The Monk as the Successor of the Martyr*, Washington 1950.

⁹² The idea could come, as Brock proposed earlier for Plato’s images, from *Maccarian Homilies*, which have important images of the crown between martyrs and monks, see Malone, *Monk and Martyr*, p. 55. The image of the crown and the phrase “be crowned” are also employed in a number of Evagrius’ writings.

⁹³ Malone, *Monk and Martyr*, p. 64-65. In *Epistula ad Hesychium* John states: “Ponder on the sufferings of the martyrs so that you may become aware of how great is the love for God” (Johannes Solitarius, *Epistula ad Hesychium* 38, tr. Brock, *The Syriac Fathers*, p. 90).

but they could be considered interchangeable⁹⁴. An additional example can be found in the concept of stillness and silence. In the opinion of Brouria Bitton-Ashkelony, John is to be commended for his use of the terms “stillness” (ܩܠܘܬܐ) or “silence” (ܩܘܬܐ)⁹⁵. Nevertheless, in our text, they appear in close proximity in § 2, and it is unclear how they differ. A similar observation can be made about the two words for “glory”, ܩܘܪܘܬܐ and ܩܘܪܘܬܐܐܘܪܐ, which appear to be essentially synonymous in this context⁹⁶. This general discrepancy may be attributed to the limited context of the brief letter, which does not address a specific topic, such as prayer or passions, but rather offers general guidance on the monastic life.

4. Conclusion

The letter here edited should be ascribed to the same author of the Dialogues with Thomasios and with Eutropios and Eusebios. In fact, it fits with some of the most prominent ideas of these works⁹⁷. The possibility that it represents an abridgment of a longer text cannot be totally ruled out, even if it seems not plausible. Unfortunately, nothing certain can be said about the identity of the addresses and the circumstances that prompted the author to write his letter.

In this short text, the author describes the prominence of love in ascetic life following a somewhat coherent path, which may be discerned by the flow of the images and metaphors. Such a path could be described as follows.

Love is described as a *fire* that is cast in human souls by God (§ 2), whose sight the ascetic longs for since the contemplation of God’s unicity (ܩܘܪܘܬܐܐܘܪܐ) leads the soul to wonder and stillness, in the freedom “from

⁹⁴ For the specificity of this type of vocabulary in John, see A. Pirtea, *Divine Incomprehensibility and Human Wonder: Tehrā/Temhā in Isaac of Nineveh and Early Syriac Ascetical Literature*, in: *Der Mensch als Bild des unergründlichen Gottes: Von der Theologie zur Anthropologie und zurück*, ed. G. Huian – B. Wyss – R. Hirsch-Luipold, Berlin 2023, p. 270-272.

⁹⁵ Bitton-Ashkelony, *The Ladder of Prayer*, p. 70. Besides the texts evoked by Bitton-Ashkelony, the relation between word, silence, and writing is touched at Johannes Solitarius, *Epistula ad Hesychium* 1 (tr. Brock, *The Syriac Fathers*, p. 81-82).

⁹⁶ The same couple appears in another text attributed to John, Johannes Solitarius, *Homilia de pauperibus spiritu* 33.

⁹⁷ It is not yet possible to draft an inner chronological development of John’s works due to the lack of critical editions.

the movement of the hideous things” (§ 2). Wonder is, in fact, the impulse of love (§ 3), which leads towards knowledge of God and perfection. Through love, the shape of God Himself is drawn in the human soul and, at the same time, through love’s arms, the soul itself can fly everywhere to reach “the Creator of all” (§ 3). This act of reaching God’s height allows the ascetic to maintain a connection with other ascetics⁹⁸.

The fullness of inner love (كسوة) is described as a crown and a garment, being both possible allusions to martyrdom or to the *priestly* status of the ascetic who has brought himself to such a stage of perfection (§ 4). Even if the syntax and the ideas of § 4 are somewhat convoluted, it is possible that the author is here describing the eschatological situation of the ascetic crowned and clothed with full love – a situation that can be reached only by *grace*. The mention of the ascetic being adorned by Christ “as if He is the One who is weaved into our labor instead of his victories, being Himself our Redeemer” seems to underscore such an idea: the “victories” of the ascetic are rooted in Christ’s victory, since “the beauty of his [the ascetic] victories is adorned with the beauty of Christ” (§ 4). In the final day, “God (...) will crown us with His crown of inner love” – a clear reference to the idea (stated in other Solitary’s works) that the perfection of inner love cannot be attained in the earthly life. Finally, the perfection and sum of such a gift is the love “of the sons of our flesh” (§ 5), a situation described as “the temple where God dwells” – another reference to priesthood and sacrifice.

Bibliography

Sources

- Babai Magnus, *Commentarius in Centurias Evagrii*, ed. W. Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, N.F. 13/2, Berlin 1912, p. 49-471.
- Ephraem, *Hymni de Paradiso*, tr. S.P. Brock, *Hymns on Paradise*, Crestwood 1990.
- Gregorius Barhebraeus, *Chronicon*, ed. J.B. Abbelos – T.J. Lamy, *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, v. 1-3, Louvain 1872-1877.
- Johannes Solitarius, *De anima*, ed. S. Dederling, *Johannes von Lykopolis. Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, Arbeiten utgivna med understöd av Vilhelm Ekmans Universitetsfond, Uppsala 43, Uppsala 1936, tr. S. Dederling – I. Hausherr,

⁹⁸ God’s love is proposed as a strong bond also in Johannes Solitarius, *Epistula ad Hesychium* 2: “Just as his love is not divided up between them, so they are not separated from one another” (tr. Brock, *The Syriac Fathers*, p. 82).

- Jean le solitaire (pseudo-Jean de Lycopolis), *Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, Roma 1939.
- Johannes Solitarius, *Epistula ad Hesychium*, ed. S.P. Brock, *The Teaching of the Syrian Fathers on Prayer*, Bar Hebraeus Verlag, Glane – Losser 1988, p. 30-47 (in Syriac), tr. S.P. Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Cistercian Studies Series 101, Kalamazoo 1987, p. 81-98.
- Johannes Solitarius, *Epistulae*, ed. L.G. Rignell, *Briefe von Johannes dem Einsiedler mit kritischem Apparat, Einleitung und Übersetzung*, Lund 1941.
- Johannes Solitarius, *Epistulae quinque*, ed. S. Maroki, *Jean le Solitaire (d'Apamée) (Ve siècle). Quatre lettres inédites: textes syriaques et traduction française*, “Parole de l’orient” 35 (2010) p. 486-506.
- Johannes Solitarius, *Homilia de pauperibus spiritu*, ed. and tr. D.R. Marolf, *John the Solitary's Homily on the Poor in Spirit: Edition and Translation*, Abilene Christian University 2017, p. 20-69 (MA thesis).
- Johannes Solitarius, *Tractati*, ed. L.G. Rignell, *Drei Traktate von Johannes dem Einsiedler (Johannes von Apameia)*, Lunds Universitets Årsskrift NF Avd. 1/54/4, Lund 1960.
- Johannes Solitarius, *Tractati ad Thomasios*, ed. W. Strothmann, *Johannes von Apamea. Sechs Gespräche mit Thomasios, Der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und Drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen*, v. 1-2, Patristische Texte und Studien 11, Berlin 1972, tr. Jean d'Apamée, *Dialogues et traités*, ed. R. Lavanant, SCH 311, Paris 1984.
- Michael Sirus, *Chronicon*, ed. J.B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche, 1166-1199*, v. 1-4, Paris 1899-1910.
- Palladius, *Historia Lausiaca*, ed. G.J.M. Barelink, tr. M. Barchiesi, Milano 1990.
- Theodorus bar Kōnī, *Liber Scholiorum*, ed. A. Scher, *Theodorus bar Kōnī, Liber Scholiorum*, CSCO Scriptorum Syri 2/65-66, Paris 1910-1912.

Studies

- Acosta D.R., *The Historical John of Apamea. A Framework of the Problem of His Identity*, “Journal of Early Christian History” 5 (2015) p. 4-25.
- Arzhanov Y., *Plato in Syriac Literature*, “Le Muséon” 132/1-2 (2019) p. 1-36.
- Barbiero G., *Song of Songs. A Close Reading*, VT.S 144, Leiden – Boston 2011.
- Beggiani S.J., *The Incarnational Theology and Spirituality of John the Solitary of Apamea*, “Hugoye” 21 (2018) p. 391-421.
- Berti V., *Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale (†800 ca.)*, “Annali di scienze religiose” 10 (2005) p. 219-257.
- Berti V., *Il telaio del sospetto. Una proposta per risolvere l'enigma dell'identità di Giovanni di Apamea*, “Rivista di Storia del Cristianesimo” 20 (2023) p. 131-154.
- Berti V., *Le débat sur la vision de Dieu et la condamnation des mystiques par Timothée Ier: la perspective du patriarche*, in: *Les mystiques syriaques*, ed. A. Desreumaux, Études syriaques 8, Paris 2011, p. 151-176.

- Bettiolo P., *Testimoni dell'eschaton: monaci siro-orientali in un'età di torbidi*, Bologna 2019.
- Bitton-Ashkelony B., "More Interior than the Lips and the Tongue": *John of Apamea and Silent Prayer in Late Antiquity*, "Journal of Early Christian Studies" 20 (2012) p. 303-331.
- Bitton-Ashkelony B., *The Ladder of Prayer and the Ship of Stirrings: The Praying Self in Late Antique East Syrian Christianity*, Leuven 2019.
- Brock S.P., *Charioteer and Helmsman: Some Distant Echoes of Plato's Phaedrus in Syriac Literature*, in: *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism: Studies in Honor of Alexander Golitzin*, ed. A. Orlov, Leiden 2020, p. 358-375.
- Brock S.P., *Radical Renunciation: The Ideal of msarrqûtâ*, in: *To Train His Soul in Books: Syriac Asceticism in Early Christianity*, ed. R.A. Darling – M.J. Blanchard, Washington 2011, p. 122-133.
- Chialà S., *La perla dai molti riflessi. La lettura della scrittura nei padri siriaci*, Bose 2014.
- Chialà S., *Metodo teologico e divisioni tra i cristiani secondo Giovanni il Solitario*, in: *Symposium Syriacum XII*, ed. E. Vergani – S. Chialà, OCA 311, Roma 2022, p. 153-161.
- Constantin R.J., *Passions, Virtue, and Moral Growth in John of Apamea's Dialogues on the Soul*, Catholic University of America, Washington 2020 (Ph.D. Diss).
- Corbu A., *Šapyuta. An Essential Term to the Syro-Oriental Spirituality. Significations and Usage*, "Le Muséon" 135 (2022) p. 111-142.
- Hage W., *Crosses with Epigraphs in Mediaeval Central and East Asian Christianity*, "The Harp" 8-9 (1995-1996) p. 375-382.
- Halleux A. de, *La Christologie de Jean le Solitaire*, "Le Muséon" 94 (1981) p. 5-36.
- Halleux A. de, *Le milieu historique de Jean le Solitaire: une hypothèse*, in: *III Symposium Syriacum 1980: les contacts du monde syriaque avec les autres cultures*, ed. R. Lavenant, OCA 221, Roma 1983, p. 299-305.
- Harb P., *Doctrine spirituelle de Jean le Solitaire (Jean d'Apamée)*, "Parole de l'Orient" 2 (1971) p. 225-260.
- Hatch W.H.P., *An Album of Dated Syriac Manuscripts*, Monumenta Palaeographica Vetera, Boston 1946.
- Hausherr I., *Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée*, "Orientalia Christiana Periodica" 14 (1948) p. 3-42.
- Kaplan A., *Reclassement des planches datées de l'Album de Hatch à la lumière des nouvelles théories sur le développement des écritures syriaques*, "Orientalia Christiana Periodica" 85/1 (2019) p. 77-111.
- Kavvadas N., *Translation as Taking Stances. The Emergence of Syriac Theodoranism in 5th Century Edessa*, "Zeitschrift für antikes Christentum" 19/1 (2015) p. 89-103.
- Malone E.A., *Monk and Martyr. The Monk as the Successor of the Martyr*, Washington 1950.
- Nin M., *La sintesi monastica di Giovanni il Solitario*, in: *Le Chiese sire tra IV e VI secolo: dibattito dottrinale e ricerca spirituale. Atti del 2 incontro sull'Oriente Cristiano*

- di tradizione siriana* (Milano, Biblioteca Ambrosiana, 28 marzo 2003), ed. E. Vergani – S. Chialà, Milano 2005, p. 95-117.
- Payne Smith J., *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903.
- Payne Smith R., *Thesaurus Syriacus*, v. 1-2, Oxford 1879-1901.
- Pirtea A., *Divine Incomprehensibility and Human Wonder: Tehrā/Temhā in Isaac of Nineveh and Early Syriac Ascetical Literature*, in: *Der Mensch als Bild des unergründlichen Gottes: Von der Theologie zur Anthropologie und zurück*, ed. G. Huian – B. Wyss – R. Hirsch – Luipold, Berlin 2023, p. 259-284.
- Pirtea A., *Die geistige Sinne in der ostsyrischen christlichen Mystik. Wahrnehmung und Gotteserkenntnis in der griechischen und syro-orientalischen asketischen Literatur der Spätantike*, Berlin 2020 (Ph.D. Freie Universität).
- Rompay L. van, *Ştephanos bar Şudayli*, in: *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, ed. S.P. Brock et al., Piscataway 2012, p. 384-385.
- Scully J., *Redemption for the Serpent: The Reception History of Serpent Material from the Physiologus in the Greek, Latin, and Syriac Traditions*, “Zeitschrift für antikes Christentum” 22/3 (2018) p. 422-455.
- Strothmann W., *Johannes von Apamea. Sechs Gespräche mit Thomasios, Der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und Drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen*, v. 1-2, Patristische Texte und Studien 11, Berlin 1972.
- Wright W., *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, Acquired since the Year 1838*, v. 1-3, London 1870-1872.

Appendix: Edition of the Letter *On the Substance of Love*

The letter *On the Substance of Love* is preserved only in one manuscript: London, British Library, Add. 17169⁹⁹. The manuscript is an anthology of works of John the Solitary. Its date is still very late, according to the colophon 581 AD (A. Gr. 892), and it is the oldest dated manuscript that bears John’s works. Various notes and colophons in the manuscript attest its various owners until its arrival at Deir al-Suryan monastery, from where it was acquired by the British Museum (today British Library) in 1847 by August Pacho (commissioned by William Cureton)¹⁰⁰. According to Wright, the manuscript is written in a good *estrangelo*

⁹⁹ Wright, *Catalogue*, v. 2, p. 450-454. For the published items of this manuscript, see Brock, *An inventory*, p. 163. Cf. also W.H.P. Hatch, *An Album of Dated Syriac Manuscripts*, Monumenta Palaeographica Vetera, Boston 1946, p. 31, 82. For the content of the manuscript cf. also Strothmann, *Sechs Gespräche*, v. I, p. 6-21.

¹⁰⁰ Brock, *An Inventory*, p. 3.

which consists in the sight of his being separated from everything¹¹⁰, as if He does not lack of anything. Therefore, thanks to the vision of his glorious splendor, our souls are taken up by the wonder of His glory, so that our thinking shall abide in stillness because of the wonder of His magnificence, and nothing can turn it away from the promised hope, but remains in the silence, [free] from the movement of the hideous thoughts.

3. In this alone is its [=of love] impulse: in the marvel of the Almighty. For by this measure¹¹¹, the knowledge which leads to perfection is found. In this way, the model of the One who perfects everything may be drawn in it [=the soul], so that it may shine in the beauty of his victories. With his wings, [the soul] is raised up towards that height at which nobody can fly but with the arms of love, so that by them the son of man can fly in every region and, without obstacle, was able to reach the Creator of everything. Thus, with those feathers that rule every place, we shall arrive at your love and see the sight of you in Him, who is the seer of our souls.

4. The work of inner love in him¹¹² is brought to fullness so that nothing shall be lacking from His gifts. For, while he is perfected with the beautiful crown of his fullness, he offers it to the One who is the crowner of our life with virtues, and, blazing with the various colors of the victories of our Redeemer, and thirsting for the beauty of his ornaments, he offers himself freely as a sacrifice that [comes] from us. In this way, He will crown us in the place of gifts that are dispensed as a crown of victories to those who are adorned with his decorations. Just as the beauty of his victories is adorned with the beauty of Christ – as if His decorations come from us – he is tested by the One who sees every mind; and when Christ adorned him with the labor of His hands [it was] as if He is the One who is weaved into our labor instead of his victories, and He is Himself our Redeemer; and being the One who perfected the work of His creation, and He gave it [love] to us freely with His grace.

5. Fear occurs if something is lacking from it [=love], or if we cannot add anything to its beauty, or if we do not want anything lacking in it. In fact, the Avenger of everything is about to judge the seal of His shape as he gave it to us. The perfection of His decoration and the sum of the beauty of His victories is the love of the sons of our flesh, just as the love of

¹¹⁰ A literal translation is “his unity from everything”, and it is indicative of God’s transcendence.

¹¹¹ For ܠܡܫܘܪܐ as “meter, mode, manner, example”, cf. J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903, p. 339. The noun may refer here to the (over)measure of the wonder of the Almighty.

¹¹² This ܘܢܘܢܐ should be referring to the monk.

the Almighty is composed of mutual love, as if it were the temple where God dwells. God [Himself] will then crown us with His crown of inner love on the day of the glory of the revelation, so that, full of His various beauties, it may shine with the stole of the glory [and] may knock at the place of the chamber of the light of divinity, so that we may dwell in the place of gatherings where the spirituals will rejoice in his grace.

6. We ask your love for the One who is the sustainer of our life, that you may intercede tirelessly for us with your prayers, just as we receive from them the strength of our conduct, so that they may stand up for us as a shield of many liberations at the proper moment, so that, without being wounded, we may save our life. And we will be made worthy [of] that trust which every man needs through grace in the last [day] so that the sins will be forgiven through the mercy we receive from the Judge of all, that His justice will not mock us with reproach.

7. And may the peace of Our Lord, which is better than every creature, be the guide and help for your life in every substance of your conduct.

The letter of the Solitary is finished.



The Spirituality of Ephrem and the Syriac Church in the 4th Century

Emidio Vergani¹

Abstract: The paper briefly presents Ephrem's spirituality as emblematic of the earliest Syriac Church, and at least of the fourth century. First, according to Ephrem's parenthesis in his hymns, the truth of Christian witness has to face, with strength and firmness, every testing situation, because of difficulties caused by social or political pressures. Second, it is noted that Ephrem's vision embraces East and West together, outlining alongside the features of salvation history also those of a geography of salvation. From this emerges a truly universal view of the work of Christ, the true Physician who heals the world described as a great sick body. Finally, some original Ephremian notes are presented on the inseparable solidarity that exists between soul and body, which founds the truth of the Christian hope of resurrection. The necessity, so to speak, of such a promise, which transcends all temporal and spatial order, shines through in the brothers of Bethany, where new life is anticipated, the Lord himself is welcomed and sits at the table among others.

Keywords: Ephrem; Hymns; Julian the Apostate; Christ the physician; soul and body; resurrection; Lazarus; Martha and Mary

1. *Veritatis splendor: in the furnace and the forge*

When I wanted to put the term “spirituality” (“the spirituality of the early Syriac Church”) in the subtitle of my doctoral thesis on the Syriac exegesis of Daniel, I remember that André de Halleux advised against it². Mine was to be a study of exegesis, as rigorous as possible,

¹ Prof. Emidio Vergani, Pontifical Oriental Institute, Rome, Italy; e-mail: vergani@orientale.it; ORCID: 0009-0005-0554-1599.

² But, certainly, the sense of “spirituality” is well clear in other contexts, as that of this meeting and I therefore thank all the organizers and especially Rev. Prof. Jan Želazný for the invitation. I publish here the text prepared for the reading in the conference on *The Spirituality of Eastern Fathers of the Church*, Krakow, October 29, 2024, The Pontifical University of John Paul II. For a very useful overall introduction to the spirituality of the Syriac tradition, see first S.P. Brock, *La spiritualità nella tradizione siriana*, Roma 2006; S.P. Brock, *Studies in Syriac Spirituality*, Syrian Churches Series 13, Poona 1988 (2nd rev. edition, Bangalore 2008). See also M. Nin, *Il soffio*

and I had to study the thought and theology of the Fathers, in my case especially Ephrem. Indeed, I left in the subtitle simply “the exegesis of Dan 3 in the early Syriac Church”³. When de Halleux regrettably passed away, I was able to pursue my doctorate, which was from a consortium of Italian state universities based in Bologna, again with a thesis moderator from Louvain la Neuve. Although in the meantime, for a year in Oxford, I had been guest student of Sebastian Brock, to whom I owe much, it was in fact Fr. Pierre-Maurice Bogaert, an expert on Chapter 3 of the Book of Daniel that I was dealing with, who guided me in concluding the research. He asked me to accompany the reading of the passages on the three children in the furnace according to Ephrem with that of Jacob of Serugh’s long *mēm̄rā* 36 on “Daniel and the House of Ananias”, opening up for me a broader perspective on Syriac patrology and making me discover that, for Jacob, they were “the friends of truth”⁴.

The title of the thesis, and I come to the reason for these personal memories, was then to take up the term “truth” and I cannot say when I formulated that of “truth in the furnace”. I delivered the thesis certainly in 1994. The discussion then took place in Rome in November 1995, but, in those very years, on August 6, 1993, the Feast of the Transfiguration of the Lord, the *Veritatis splendor* of St John Paul II had come out, which made so much talk. I don’t really remember whether or not I was influenced by that encyclical in my choice of “truth”, but I don’t dislike now to suppose it so speaking here in Krakow, where I am returning for the first time since 1978⁵. In any case, and I return to the topic of my talk, the term I wanted to highlight in the title of my thesis was

dell’Oriente siriano. L’anno liturgico Siro occidentale, Città del Vaticano 2013, or, among the volumes of Patrimoine Syriaque du CERO (Centre d’Études et de Recherches Orientales), see for example the Actes du Colloque VII, *Le visage de Dieu dans le patrimoine Oriental*, Antélias – Liban 2001.

³ E. Vergani, *La verità nella fornace. L’esegesi di Dn 3 nella chiesa siriana antica*, thesis advisors: prof. A. de Halleux (†), prof. F. Bolgiani, prof. P.-M. Bogaert, Dottorato di ricerca in “Storia religiosa”, Università degli Studi di Bologna, a.a. 1994/95, p. XXXI+364.

⁴ See E. Vergani, *Gli amici della verità. L’esegesi di Dn 3 in un mēm̄rā di Giacomo di Sarug*, “Laurentianum” 61 (2020) p. 427-466.

⁵ Indeed, with a friend, Adriano Fossati, I wanted to see for myself a society of “realized socialism”. As a Christian young layman in those vivacious 1970s, I shared a Catholic youth culture that was open and always in search, so to speak. It was the Polish Workers’ August of 1980 that made us reflect and understand more and more and better the pope who came from Eastern Europe, and his teaching between “orthodoxy and liberation” (this is the formula adopted by a well-known, if somewhat controversial, Italian priest, Fr Gianni Baget Bozzo).

the Syriac *šrārā*. It derives from the root *šrr* and indicates strength and solidity. In Ephrem's texts on Daniel 3 that I was studying, it represents the firmness and strength of the Christian testimony in the face of, for example, the political pressure of a tyrannical ruler (for Ephrem, Julian the Apostate) or, at least, that is how this last scion of the Constantinian family was perceived in the fourth century, and not only by Christian communities in cities like Edessa and Nisibis.

In his desire to conquer and emulate Alexander the Great, in fact, Emperor Julian reached the Eastern Roman borders in 362 to undertake the invasion of Persia⁶. He avoided the Christian cities in the region, stopping instead at Harran to perform the worship of Sin, although he then found death at the culmination of his enterprise: struck down by "the spear of justice" (*rumḥāh d-kē[']nūtā*), according to Ephrem⁷, because he had despised the One who had turned away the spear or sword that prevented the protoplasts from returning to Paradise (Gen 3:21). His plans and paganism, the Syrian Father writes again, were gathered up as in a rake and swept away by God⁸. The other term that struck me, and which I also found, like the first, in Jacob of Serugh, is *quštā*, and it too is used to indicate a "truth", which is difficult to connote precisely, but which can apply as "truth, faith"⁹. It corresponds not only to adherence to abstract doctrines or spiritualities, but rather to a commitment to practice values that can guide life in new ways and change behavior:

⁶ See E. Vergani, *Salus corporis. Utilizzazione e contesto dell'esegesi del sogno di Nabucodonosor (Dn 2,31) negli inni di Efreem Siro*, in: *La cattura della fine. Variazioni dell'escatologia in regime di cristianità*, ed. G. Ruggieri, Testi e ricerche di Scienze Religiose, n.s. 7, Genova 1992, p. 3-37 (especially 18-23).

⁷ Ephraem Syrus, *Hymni contra Julianum* 3, 14, 1-2, ed. E. Beck, CSCO 174, Syr 78, Louvain 1957, p. 84: "Because he dishonoured him who had removed the spear of Paradise (*rumḥeh d-pardaysā*)/the spear of justice (*rumḥāh d-kē[']nūtā*) passed through his belly", tr. J.M. Lieu, *The Emperor Julian. Panegyric and Polemic*, ed. S.N.C. Lieu, Translated Texts for Historians. Greek Series 1, Liverpool 1986, p. 120.

⁸ Ephraem Syrus, *Hymni contra Julianum* 2, 11, ed. Beck, CSCO 174, Syr 78, p. 77-78: "He was the thorn bush, as it is written, which was exalted and arrogant,/which threatened to bend down cedars (Sal 80,10) and cypresses,/and wished to make great the thistles and tares (Mt 13,25)./(God) made him a broom and (he) did not succeed –/the Just One swept up with him the abomination of paganism (*d-ḥanpūtā*),/and took and hurled his paganism to a remote place", Lieu, *The Emperor Julian*, p. 114.

⁹ M. Sokoloff, *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Winona Lake – Piscataway 2009, p. 1346.

O sin which raked up¹⁰ the furnace (*'attūnā*)¹¹,
 in order to destroy truth (*quštā*) therein!
 It knew not it created the crucible (*kūrā*),
 in which the beauty of truth (*šupreh d-quštā*) was to be glorified (*netqallas*).
 The fire caught its heralds and they were put to shame.
 For outside (the furnace) the followers of sin were turned into fire and ashes,
 but truth (*quštā*) triumphed in the three
 and they emerged therefrom beautiful like gold!¹²

In this first stanza of *Hymn on Fasting* 8, Ephrem alludes to a truth or authenticity that shows its steadfastness in trial. It is like gold that, forged in the fire where it has lost all its scoriae, emerges from the forge resplendent with beauty. In another (unique) *Hymn on the Church* he then resorts to the image of the tree, and in particular that of the “Branch of truth” and “of life”¹³ to which all disciples must stand firmly attached lest they be shaken away at the first breath of wind. Sorry for prolonging my memories, but this reference to “truth” in the title of the thesis was not taken for granted, because it was perhaps heard as recalling outdated times in the Church. It seemed to recall discarnate doctrinal truths, which, it is true, so often we Christians have preached without concern for living them. But I did not give up that term, and it appears in an article in which I published the chapter on Ephrem of my thesis, which is entitled, precisely, “the forge of truth”¹⁴. Ephrem, like so many authors of this “Syriac world”, expresses himself in a vivid and figurative language that is nevertheless capable of speaking to our actuality as well:

Who will not persevere
 on that Branch of Truth
 which sustains the true,
 casts away the false?

¹⁰ See Dan. 3:19 and 22.

¹¹ See Dan. 3:11.

¹² Ephraem Syrus, *Hymni de Ieiunio* 8, 1, ed. E. Beck, CSCO 246, Syr 106, tr. E. Beck, CSCO 247, Syr 107, Louvain 1964, p. 23; tr. C. Mathew, *Saint Ephrem's Prayer Songs on the Great Fast*, Awšar šlawoto 5, Kottayam 2019, p. 50-52 (with my little changes).

¹³ Ephraem Syrus, *Hymnus de Ecclesia* stanzas 3, 5, 10, 11, ed. Beck, CSCO 174, Syr 78, p. 67, 68, 69.

¹⁴ E. Vergani, *La fucina di verità. Storia, escatologia e parenesi ecclesiale nell'egegesi su Dn 3 di Efrem il Siro*, in: *Scritture e cristianesimi in Siria tra II e IV secolo*, ed. P. Bettiolo, “Cristianesimo nella storia” 19 (1998) p. 597-630.

Not as too heavy for its strength
 did it cast them away;
 for our sake it tested them
 in the wind
 which shakes off the shrivelled
 and ripens the true.
 Blessed be he who rejected the vineyard,
 for being a source of wild grapes!¹⁵

By using the word “spirituality” in the title of this paper, without any particular terminological concerns, I want to say at once that even today, all the more so in such troubled times, at the school of the Fathers we always hear a call to flee the mellifluous sirens that charm and enchant everywhere. That is why I have chosen, among the many themes that can illustrate Ephrem’s spiritual teaching, only a few topic that seem to me sufficient to make it clear how relevant his thought can be.

2. East and West united in praise of Christ

The richness of the Ephremian texts, as it will be understood, I hope, lies not only in their finely intertextual character or subtle use of allusions, but also in the originality of his overall worldview¹⁶. It unfolds both on the temporal sphere, which is more obvious, since it refers back to the category of “salvation history”, and on the spatial sphere, with images that suggest, I would say, a “geography of salvation”¹⁷. In fact, Ephrem, in addition to recognizing divine pedagogy by identifying the authentic value of a biblical text in the connection between OT and NT, expands his use of typology and symbolism to the witness of nature itself¹⁸. Thus not only

¹⁵ Ephraem Syrus, *Hymnus de Ecclesia* stanza 10, ed. Beck, CSCO 174, Syr 78, p. 69; tr. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A study in Early Syriac Tradition*, Cambridge – London – New York – Melbourne 1977, p. 109.

¹⁶ On Ephrem’s allusive and intertextual “style”, see C. McCarthy, *Allusions and Illusions: St Ephrem’s Verbal Magic in the Diatessaron Commentary*, in: *Scriptural Interpretation in the Fathers: Letter and Spirit*, ed. T. Finan – V. Twomey, Cambridge 1995, p. 143-162.

¹⁷ See E. Vergani, *Geography of Salvation in Ephrem and in some other Syriac Fathers*, in: *Breathing with two Lungs. Complementarity of the Orient and the Occident in Theologising today*, ed. G. Ayyaneth – P. Vysanethu, Pune 2017, p. 141-153.

¹⁸ On this theme of “nature” in Ephrem see, especially, *Hymni de Virginitate* 27-30, ed. E. Beck, CSCO 223, Syr 94, Louvain 1962, p. 99-113, and, for example, my Italian

on the temporal plane the maximum extension of the offer of salvation is valid. Indeed, the Christian message that always supports, at its core, the thought of the Fathers is truly universal. Ephrem, who represents for us an “Eastern” point of observation, is aware that there is no pre-eminence of the East over the West, or vice versa. In fact, for him every region is eminent because of the gifts received from Christ. That is why he traces the trophies of faith everywhere, whether they are in the North, South, West or East. In this way, he notes that in such a picture, two Orientals shine in the West. Indeed, the play of paradoxes becomes so profound that the two regions come to be inextricably intertwined.

Peter and Paul are then for Ephrem two stars that set in the West, but actually continue to illuminate the world through their martyrdom, Christian confession and preaching. But, like the two apostles, the whole world offered and offers crowns to Christ. This is why Ephrem praises the “new flowers” of martyrs and virgins from the North, the South, from whom came the Law, which no one was able to fulfil. Indeed, the Lord fulfilled it, and in some way he exauthorized it, letting it also endure as a testimony. From the East, which gave Noah, Shem, Abraham, the blessed Magi, the star and paradise, Ephrem moves on to describe the West, where he sees arising, as mentioned, the pair of “sparkling crowns” of the two apostles. But let us listen to him directly:

Let the East, with his right hand, offer him a crown;
intertwine it with the symbols and types of the ark.
On the mountains of Qardu¹⁹ he gathered his flowers.
From there (came) Noah, Shem and also the head of the world²⁰;

translation *Le Arpe del Signore*, Testi dei Padri della Chiesa 24, Magnano 1996; also, briefly, S.P. Brock, *L'occhio luminoso. La visione spirituale di Sant'Efrem*, Roma 1999, p. 42-46, 85-88; P. Yousif, *Symbolisme christologique dans la Bible et dans la nature chez S. Éphrem de Nisibe (De Virginitate VIII-XI et les textes parallèles)*, “Parole de l'Orient” 8 (1977-1978) p. 5-66; P. Yousif, *Le symbolisme de la croix dans la nature chez Saint Éphrem de Nisibe*, in: *Symposium Syriacum 1976 célébré du 13 au 17 septembre 1976 au Centre Culturel “Les Fontaines” de Chantilly (France)*, *Orientalia Christiana Analecta* 205, Roma 1978, p. 207-227.

¹⁹ Gen. 8:4 Peshitta; “Ararat” in Hebrew text. For this concordance of Ephrem with the targum, see S.P. Brock, *Jewish Tradition in Syriac Sources*, in: S.P. Brock, *Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology*, Hampshire 1992, (IV) p. 212-232 (here: 213-214).

²⁰ Adam, *rēš 'ālmā*. The same expression can be found in Ephraem Syrus, *In Genesim XXI 2*, ed. R.M. Tonneau, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodus Commentarii*, CSCO 152, Syr 71, Louvain 1955, p. 85; tr. E.G. Mathews – J.P. Amar – K. McVey, St. Ephrem the Syrian, *Selected Prose Works. Commentary on Genesis, Commentary on*

From there the illustrious Abraham,
the blessed Magi and the star,
and paradise is its glorious neighbour.

The West offer two resplendent crowns,
crowns whose fragrance has spread everywhere.
The West in which the pair of stars set,
the two buried apostles who unceasingly sparkle therein
rays that never set.
Behold, Simon has overtaken the sun
and the Apostle has eclipsed the moon²¹.

Midday from Paran²² offered him a crown.
Of Hebrew flowers it blossomed and bloomed.
And the terrible Law that no one could ever fulfil
is the crown of our Lord: he fulfilled it and brought it to an end,
and because (the law) had grown old, it fell silent and found rest.
It is read (still) only as a testimony,
And like a worn-out old man it takes rest.

In the North the earth, because of its hardness, did not produce shoots:
snow and ice, violent storms!
The paganism of the Greeks is depicted in the North Wind.
With new flowers, behold, it offers a crown
to that Sun of mercy that made it fruitful.
Behold, there the bones of the martyrs
and the virgin flowers that shine flourished²³.

Ephrem thus lucidly shows the grandeur of early Christian mission and evangelization, the fruits of which flourished abundantly in the fourth century. In a stanza of the *Hymns on Paradise*, he then celebrates these enterprises as the epic of the saints. Alluding to the efforts of

Exodus, Homily on Our Lord, Letter to Publius, The Fathers of the Church 91, Washington 1994, p. 169.

²¹ On the apostles Peter and Paul, see the note by I. De Francesco, in: Efreim il Siro, *Inni pasquali: sugli azzimi, sulla crocifissione, sulla resurrezione*, Letture cristiane del primo millennio 31, Milano 2001, p. 312, n. 13.

²² From the Sinai region. See Deut. 33:2 and Hab. 3:3.

²³ Ephraem Syrus, *Hymni de crucifixione* 7, 7-10, ed. E. Beck, CSCO 248, Syr 108, Louvain 1964, p. 70-71; see also an Italian transl. De Francesco, in: Efreim il Siro, *Inni pasquali*, p. 311-313.

the evangelizers, to Paul's shipwrecks on journeys made in the name of the faith, Ephrem thus assures that the message "unveiled in parables" reached the heights and the depths, as well as every latitude. Indeed, the "saints" extended to every region the mystery that the "Envoy"²⁴ came to reveal. However, it should certainly be emphasized that the renewal of creation that resulted from Christ's salvific work is rooted in the course of all "salvation history", constituting a "grandiose" vision of it. According to Ephrem, ultimately, the "saints" and the "righteous" have faithfully fulfilled the task of reversing the course of violence, oppression and despair that characterizes human history. Sustaining the whole ecumene, offering a new hope of life to Adam, it was for him the eschatological witness of those who opened storehouses to satiate hungry Egypt, who suffered in fire refreshing it with dew, who, by fasting, in an unexpected way, obtained from an angel respite to the very voracity of the ferocious beasts²⁵:

The East has grown luminous with the saints,
with them the West has become brilliant,
the North is raised up by them,
from them the South has learned.
They have ascended to the firmament and opened it²⁶,
they have gone down to the sea and explored it²⁷.
The mystery that the apostle revealed,
in a parable
have they extended to all humankind,
reaching every corner²⁸;
all creation has embraced it
to draw strength from it²⁹.

A similar view that brings the whole economy of salvation even more into a spatio-temporal unity is found in the *Hymn of Nisibis* 34,

²⁴ It is not clear in these stanzas whether Christ or the Apostle, but it is rather a reference to Christ for R. Lavenant, in: Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis*, Sources Chrétiennes 137, Paris 1968, p. 90 n. 5.

²⁵ See Ephraem Syrus, *Hymni de Paradiso* 6, 20, ed. Beck, CSCO 174, Syr 78, p. 24.

²⁶ Cf. 2Cor. 12:3.

²⁷ Cf. 2Cor. 11:25.

²⁸ Cf. Rom. 16:25-26; Col. 1:25-26.

²⁹ Ephraem Syrus, *Hymni de Paradiso* 6, 22, ed. Beck, CSCO 174, Syr 78, p. 24; tr. S. Brock, St. Ephrem the Syrian, *Hymns on Paradise*, Crestwood – New York 1990, p. 117.

in which Ephrem adopts the image of the physician Christ. Applying it to the statue of Nebuchadnezzar's dream of Dan 2, the world is transformed for him into the figure of a giant sick body that has been visited by great physicians, beginning with Abraham, that is, all the "righteous ones" who have acted throughout time. Abraham began the care of the sick body from the head, from Babel, while Moses began from the feet, that is, from Egypt. All the patriarchs and prophets participated in this work of healing, but no intervention was definitive until that of Christ, the Physician or Archiater. His surgical touch, which came as a result of the diagnosis made by so many physicians, is described with paradoxical imagery. Christ, in fact, bandages us by cutting a bandage from his body, a reference to the cross and the Eucharist³⁰:

However, the doctors could not (heal) the world with their medicines.
 The Physician who can do all things saw it (the world) and had mercy.
 He cut off from his body and placed (a bandage) on his wound,
 and healed our pain: with his body and his blood,
 He healed our wound. Glory to the Medicine of life
 for it was able to heal the wound of souls
 with its teaching³¹.

Always included in a dimension of universal renewal is the way Ephrem deals with the question of the relationship between the Law, nature and grace, between faith and works. The purpose of God's action has always been for him the repentance and conversion of men. Work of the one Creator, the natural world and Scripture are joint witnesses of God and,

³⁰ The association between the stone of Dan 2 and the Eucharist is evident in a stanza of the *Hymns on Virginity*: "With stones Satan tempted/the Stone that gave drink to the people (Ex 17:1-7; Num. 20:11; 1Cor. 10:4),/the Stone that was living bread (John 6:26-58),/the Stone that shattered the great image (Dan 2:34)./He set out to tempt it and feared not/since he is blind in understanding and senseless./Instead of the image You shattered Satan,/the cause of all images" (Ephraem Syrus, *Hymni de Virginitate* 14, 6, ed. Beck, CSCO 223, Syr 94, p. 49, tr. K. McVey, in: Ephrem the Syrian, *Hymns*, The Classics of Western Spirituality, New York – Mahwah 1989, p. 321-322). Among the commentaries listed in the *corpus* of Ephrem, see also *Epistola ad Corinthios prima* X: "Ideo autem Petram illam Christum appellavit, quoniam ad petrae exemplum laceratum est latus Domini nostri, indeque manarunt sanguis et aqua; sanguis quidem in propitiationem, et in potum omnium Gentium", Ephraem Syrus, *Commentarii in Epistolas D. Pauli nunc primum ex Armenio in Latinum Sermonem a Patribus Mekitharistis translati*, Venitiis 1893, p. 66.

³¹ Ephraem Syrus, *Carmina Nisibena* 34, 10, ed. E. Beck, CSCO 218, Syr 92, Lovain 1961, p. 82.

because of this, bear the traces of the providential plan, whose plot is revealed to man with the eyes of the Spirit. The former gave the source of natural law to the Gentiles, the latter delivered the Torah to the people of Israel: both prepared for the advent of the One who is to be confessed both as “the Lord of Nature” and as “the Lord of Scripture”:

Look and see how Nature and Scripture
are yoked together for the Husbandman:
Nature abhors adulterers,
practicers of magic and murderers;
Scripture abhors them too.
Once Nature and Scripture had cleaned the land,
they sowed in it new commandments,
– in the land of the heart, so that it might bear fruit:
praise for the Lord of Nature,
glory for the Lord of Scripture³².

Nature and Law have contributed to the growth of a new and spiritual harvest. The Scriptures of the two economies mutually confirm each other, and nature assists those who are disoriented in their search for the “truth” they contain³³. For Ephrem it is found in the agreement of Moses’ Harp with that of the Lord and in the confirmation offered by nature. Indeed, as it is well known, in *Hymns on Virginité* 27 and 28-30, Ephrem describes the harmony that reigns between Scripture and nature with the image of three harps in the hands of Christ³⁴. The melodies of the Son of David are “ancient and new”; He plays the “temporal harp”

³² Ephraem Syrus, *Hymni contra Haereses* 28, 11, ed. E. Beck, CSCO 169, Syr 76, Louvain 1957, tr. S. Brock, *The Harp of the Spirit. Eighteen Poems of Saint Ephrem*, Studies Supplementary to Sobornost 4, [London] 1983, p. 10.

³³ Ephraem Syrus, *Hymni de Virginitate* 29, 1 ed. E. Beck, CSCO 223, Syr 94, p. 105: “The Word of the Most High came down and put on/a weak body with hands,/ and He took two harps/in His right and left hands./The third He set up before Himself/ to be a witness to the (other) two,/for the middle harp taught/that their Lord is playing them”; Ephraem Syrus, *Hymni de Virginitate* 30, 4, 1-4, ed. E. Beck, CSCO 223, Syr 94, p. 110: “If what make you wander is the voice of Moses,/the voice of our Lord will gather you./But if the two voices trouble you,/nature, with which they are bound together, will testify”, tr. K. McVey, Ephrem the Syrian, *Hymns*, p. 390-391 and 395; on the symbolic structure of the cosmos and the Scriptures in Ephrem, see briefly T. Bou Mansour, *La pensée symbolique de Saint Éphrem le Syrien*, Bibliothèque de l’Université Saint-Esprit 16, Kaslik 1988, p. 121-129.

³⁴ See especially Ephraem Syrus, *Hymni de Virginitate* 27, 1.4; 28, 1; 29, 1-9; 30, 1, ed. E. Beck, CSCO 223, Syr 94, p. 99.100; 101; 105-108; 109.

(*kennār zabnā*) and the “true harp” (*kennār quštā*)³⁵; He alternates the silence of the one with the voices of the others³⁶, uniting “with wisdom” variety and likeness, in order to obtain the free and convinced assent of the listeners³⁷. Nothing can break their perfect and mutual accord, for they are as one and come from the One³⁸. The three harps are entrusted to the faith of the Church, which sings on them, witnesses and waits for the Lord, in the hope of being worthy.

3. Soul and body companions and brothers. Resurrection and freedom

I have presented in these few notes the “spirituality” of Ephrem, emblematic for a certain older Syriac world, emphasizing two rather general aspects. First, I have highlighted the Ephremian description of the “strength” that connoted Christian testimony in ancient times, with its model in the children of Dan 3, capable of resisting the temptations of royal foods and all kinds of flattery, and for this reason becoming in the trial as brilliant as gold; second, I have wanted to illustrate the profound feeling of universality that is present in Ephrem’s vision. His thought and thus his spirituality are characterized by the clear expression of the “catholic” dimension of the Christian faith. His small Church on the Eastern borders of the Roman Empire knows how to breathe with full lungs, how to unite the two lungs of East and West with the third of the Syriac tradition, that of the Churches

³⁵ Ephraem Syrus, *Hymni de Virginitate* 29, 5, 2 ed. E. Beck, CSCO 223, Syr 94, p. 106.

³⁶ See Ephraem Syrus, *Hymni de Virginitate* 29, 9, ed. E. Beck, CSCO 223, Syr 94, p. 107-108: “Who has ever seen two harps,/one silent and one endowed with speech?/ But the silence of that one, its preaching,/was not heard by rational (creatures)./For the silent one persuaded by deed,/but the one endowed with speech (persuaded) by sound./By words and by deeds both, they proclaimed the Lord of all”, tr. K. McVey, Ephrem the Syrian, *Hymns*, p. 392.

³⁷ With the harmony of the three harps he wants to convince listeners. He made the sea, whose nature is subject, obey (Mark 4:35-41; 6:45-52 par), but left men free (Ephraem Syrus, *Hymni de Virginitate* 30, 1 and 5, ed. E. Beck, CSCO 223, Syr 94, p. 109-110). Cf. Ephraem Syrus, *Hymni de Virginitate* 30, 6, 3-4, ed. E. Beck, CSCO 223, Syr 94, p. 111: “Whatever is contested, its contesting/teaches that it is entirely concerned with freedom”, tr. K. McVey, Ephrem the Syrian, *Hymns*, p. 396.

³⁸ See Ephraem Syrus, *Hymni de Virginitate* 27, 5; 29, 11, ed. E. Beck, CSCO 223, Syr 94, p. 100, 108.

that went on their missionary adventure into the depths of Asia³⁹. In this last paragraph, however, I go on to sketch, again with just a few hints, an aspect that is surely characteristic of so many spiritual reflections and meditations as that of the relationship between body and soul.

It has already been noted that Ephrem makes frequent use of the image of the body in his texts. As mentioned earlier, it can serve to metaphorically represent the whole world in need of healing (so it is in the *Hymn on Nisibis* 34). In other cases Ephrem carries out a more specific reflection on the body and human nature, when, for example, he engages in anti-Marcionite polemic and intends to affirm the goodness of God's creation, of the Old Testament God so despised by Marcion. How far the originality and strength of Ephrem's argument in favor of God's one saving plan of love for man reaches can be clearly grasped in a stanza of a *Hymn on Virginity*, in which the Syrian theologian-poet alludes to the resurrection and salvation of Lazarus' created body. Commenting quickly and succinctly on this miracle performed by Jesus according to the Gospel account, Ephrem subtly points out that the episode takes on a surprising significance in remarking on the positivity of created nature. Had Lazarus' body, in fact, been imperfect to some extent, it would have been easier, even for the one to whom everything is easy (Luke 18:25 par), to perfect it before resurrecting him. But, in fact, this was not the case, and if Jesus did not change the nature of Lazarus, it means once again that creation is good. The harps of Scripture resonate in full accord with that of nature:

He played, and that third harp
 was harmonious and completed the (other) two.
 When He awakened and revived Lazarus⁴⁰,
 the former nature was not changed.
 If it were an imperfect nature,
 why did He not perfect it and (then) awaken it?
 It would have been very simple⁴¹ to perfect
 in its restoration what was corrupt and ruined⁴².

³⁹ S.P. Brock, *The Syriac Orient: a third "lung" for the Church?*, "Orientalia Christiana Periodica" 71 (2005) p. 5-20.

⁴⁰ See John 11:1-44.

⁴¹ The term of Matt 9:5 par; Mark 10:25 and Luke 16:17.

⁴² Ephraem Syrus, *Hymni de Virginitate* 29, 2, ed. E. Beck, CSCO 223, Syr 94, p. 105-106, tr. K. McVey, Ephrem the Syrian, *Hymns*, p. 391.

The journey of man is for Ephrem a journey “from Paradise to Paradise”⁴³. In this journey “soul and body” constitute an indissoluble unity. In a *Nisibene Hymn*, in which Ephrem opposes Bardaisan ideas, this close association between soul and body is strenuously defended. The thought of this other heresiarch – Mani is the third of the triad against which the Syrian Father normally reacts – deeply saddened him. Indeed, for Ephrem the doctrine of Bardaisan denies resurrection, and in this way discredits and dishonors at once divine Grace and Justice. For if one separates the soul from the body, its companion and, as it were, brother, one robs man of all hope. Bardaisan operates as in the beginning acted the ancient serpent who caused Adam’s exit from Paradise. Those who do not understand the grace and goodness of created existence become followers of the first cunning deceiver and, moreover, continue his malevolent work. But, for Ephrem, if one simply observes the soul’s concern for the body in this life, one can understand that it cannot bear to be deprived of it. Scripture and nature honor the body, so much so that the Creator called to account those who first suppressed it, such as Cain, who had pretended to be its guardian. The murderer, then, cannot claim not to kill the soul but to free it from the body. I cannot tell how much, in this Ephreman apologetic strategy, Greek ideas spread to some extent in his world rooted in Semitic culture are disputed. In any case, for Ephrem the soul can learn and perform any honest and virtuous behavior through the senses and the members of the body. If the latter were evil or derived from sin, man could obtain no justification, while, finally, it is through the body that the righteous have always triumphed⁴⁴:

On the other hand, that reading afflicted
the soul and the body equally,
for it caused between the (two) friends
a separation that shattered hope.
It deprived the body of its vivification
and the soul of its companion.
And the harm the serpent caused
Bardaisan called it profit (...).

⁴³ Ephraem Syrus, *Hymni contra Haereses* 22, 8, 1-6, ed. E. Beck, CSCO 169, Syr 76, p. 80: “Plain is the way for the simple:/it is faith (*haymānūtā*),/that has set up inns and milestones/from Paradise to Paradise./Indeed, because of Adam (there was) the departure,/and with the (good) thief the return (Luke 23:43)”.

⁴⁴ I summarized the Nisibene hymn quoted above: Ephraem Syrus, *Carmina Nisibena* 51, ed. E. Beck, CSCO 240, Syr 102, Louvain 1963, p. 70-73.

The good mercy of your Creator
 will stand, O body, against the injustice you (suffered).
 The serpent has thrown you out of Paradise;
 and also his children⁴⁵ out of the Kingdom.
 That one has deprived you of life;
 and they⁴⁶ (deprived you) of vivification.
 The serpent hastened (to bring you down) at the beginning;
 his followers at the end.

On the other hand, the soul clothed
 of the body is very solicitous toward it,
 in fear that they are separated from each other
 in this passing life.
 And how could it bear,
 at the end, to live without it?
 Indeed, love for it does not allow it
 to be without its vivification⁴⁷.

Despite this hope, Ephrem does not omit that man is unfortunately so often fragile and weak. Even Christians, individually and gathered in communities and churches, know a great number of divisions and disputes that sin nourishes. Their ability to understand is many times dulled and clouded, while they must keep their eyes bright and clear. Otherwise, God's effort to raise Christians higher and higher among the Watchers is in vain, for their bodies and hearts hasten, inexorably and invariably, to descend downward. Indeed, they allow themselves to be caged and imprisoned in a myriad of chains and laces (*paḥḥē*) from which, instead, they must have the strength to loosen themselves⁴⁸. Obviously, the Evil One finds all kinds of opportunities to throw trouble and resentment among Christians and happily enjoys seeing that they are incapable of flying in the wake of the heavenly Eagle. But in fact Christ, once and for all, has broken for all the snare that binds us. The Eagle has flown away from the hunter and left Satan mocked and covered with shame for every generation⁴⁹.

⁴⁵ That is, the children of the serpent.

⁴⁶ The children of the serpent.

⁴⁷ Ephraem Syrus, *Carmina Nisibena* 51, 4 and 8-9, ed. E. Beck, CSCO 240, Syr 102, p. 71-72.

⁴⁸ Ephraem Syrus, *Hymni de Ecclesia* 1, 1, ed. E. Beck, CSCO 198, Syr 84, Louvain 1960, p. 1.

⁴⁹ Ephraem Syrus, *Hymni de Ecclesia* 1, 2-3, ed. E. Beck, CSCO 198, Syr 84, p. 1-2.

And yet, Ephrem is forced to note with Christian realism that even his own Church does not live in the docile following of its Lord. The cunning hunter knows mellifluous ways of ensnaring everyone in his cruel snares, which, if they are at first pleasant to hear, are very painful when it comes to tearing them off and untying them⁵⁰. The picture that emerges from Ephrem's description of the communities of Syria, between Nisibis and Edessa, is bleak: Christians do not like to listen to those who admonish them and are prey to "evil customs", to "mammon, to the thirst for glory, to covet and greed". So they are bound to these chains with no hope of breaking free from them⁵¹. Instead:

The fire loosened the bonds (*la-pkārāyhōn*)⁵²
of the Three (young men) and they rejoiced and praised (*'awdīw*)⁵³.
Our Lord left his fire on the earth⁵⁴,
so that he would loosen from us the bonds (*pkārīn*)
invisible of sin.
We, on the other hand, weak,
we rejoiced in chains (*b-[']assūrē*),
and it was sweet in our mouths
the taste of bitter flavors⁵⁵.

However, I do not intend to conclude my paper with this negative description, but to recall that many other ephremian images and reflections present exemplary models of Christian life. From his texts it is possible to draw the lesson of a strong and solid spirituality, despite being aware of the difficulties of life, even of those who set themselves ideals as great as the Christian one. For example, the ideal of fraternity shines in the hospitality received by Jesus in Bethany. For Ephrem, the model of Martha, Mary

⁵⁰ Ephraem Syrus, *Hymni de Ecclesia* 1, 5, 2-7, ed. E. Beck, CSCO 198, Syr 84, p. 2.

⁵¹ Ephraem Syrus, *Hymni de Ecclesia* 1, 6, ed. E. Beck, CSCO 198, Syr 84, p. 2-3.

⁵² See Dan 3:24=91.

⁵³ See the verb of Dan 3:51 also in the Aramaic text edited in K. Koch, *Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch. Entstehung und Textgeschichte*, v. 1: *Forschungsstand, Programm, Polyglottensynopse*, Alter Orient und Altes Testament 38/1, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1987, p. 70; in addition, see Dan 3:90 in the Peshitta. For "loosened", see Dan. 3:25=92.

⁵⁴ See Luke 12:49; Acts 2:38.

⁵⁵ Ephraem Syrus, *Hymni de Ecclesia* 1, 8, 1-5, ed. E. Beck, CSCO 198, Syr 84, p. 3. Note that the terms "bitter"/"sweet" refer to the language that Ephrem used in the anti-Arian polemic. On the "chains", see Ephraem Syrus, *Carmina Nisibena* 57, 28, ed. E. Beck, CSCO 240, Syr 102, p. 87: "The fire loosed the righteous (*zaddīqē*) whom you have bound;/let a great tie (*pkārā rabbā*) be for you the flame of fire".

and Lazarus stimulates those who are “divided” (*plīgē*) to be united in one love⁵⁶, so much so that the three brothers are also represented as a crown that rises to encircle Christ’s head⁵⁷. Moreover, if Mary is described as being inebriated with Christ, sitting at his feet listening to the Word⁵⁸, Martha has the gift of freedom and *parrhesia*, *galyūt ’appē*, the open-faced speech that must characterize every Christian life. In fact, thanks to her love, Martha has the right to speak aloud at the banquet where God himself was at table with his disciples. Martha has her mouth open, unlike Eve, who took refuge in the trees to hide the greed with which she had picked the fruit. Thus the house of the two sisters of Luke 10:38-42 becomes the house of the true God with us, Emmanuel. The *Liber graduum* makes Martha the type of the “righteous (*kē[’]nē*)” and the contemplative Mary that of the “perfect” (*gmīrē*)⁵⁹. But this is another story, I think, of Christian spirituality. In Ephrem it is not a question of the just and the perfect: Martha rebukes her Lord and serves him without fear:

Blessed are you, Martha, who without fear
served⁶⁰ the One feared by all.
You nourished the Storehouse (*’awšrā*) Who freely gives
living bread to humankind⁶¹.

⁵⁶ Cf. Ephraem Syrus, *Hymni de Virginitate* 26, 2, 7-8, ed. E. Beck, CSCO 223, Syr 94, p. 94.

⁵⁷ Ephraem Syrus, *Hymni de Virginitate* 35, 9, ed. E. Beck, CSCO 223, Syr 94, p. 128-129.

⁵⁸ Ephraem Syrus, *Hymni de Virginitate* 24, 7, ed. E. Beck, CSCO 223, Syr 94, p. 86.

⁵⁹ *Liber graduum* 3, 13, ed. M. Kmosko, PS 3/1, Parisiis 1926, c. 72-76, tr. R.A. Kitchen – M.F.G. Parmentier, *The Book of Steps: the Syriac Liber Graduum*, Cistercian Studies Series 196, Kalamazoo 2004, p. 33-34: “We must distinguish the greater gifts from the lesser ones, and the pledge from the full blessing. The Lord said this in connection with Miriam and Aaron – their gifts were smaller than those of Moses (Num 12:2.7). Also the seventy men who had received from the gift of Moses were inferior to him (Num 11:16). In the same way, the portion of Martha was smaller than that of Mary (Luke 10:38-42) (...) This how Mary’s portion came to be larger than Martha’s, as our Lord testified about her, “Mary has chosen the good portion” (Luke 10:42). (...) At the same time, Martha served our Lord with clothing and food, for himself and for the crowd that was with him, as she had a house and possessions, like Abraham, and she led an Upright life. But she did not go so far as to take up the Cross”. See further E. Vergani, *Tra le altre. Marta, Maria nei madraše di Efrem il Siro*, in: *Il cristianesimo e le diversità. Studi per Attilio Agnoletto*, ed. R. Cacitti – G.G. Merlo – P. Vismara, Studi di Storia del Cristianesimo e delle Chiese Cristiane 1, Milano 1999, p. 101-126.

⁶⁰ Luke 10:40.

⁶¹ Ephraem Syrus, *Hymni de Virginitate* 26, 2, 1-4, ed. E. Beck, CSCO 223, Syr 94, p. 94, tr. K. McVey, Ephrem the Syrian, *Hymns*, p. 377.

Blessed are you, Martha, to whom love gave
 the confidence (*galyūt 'appē*) that opened your mouth⁶².
 By the fruit Eve's mouth was closed
 while she was hidden among the trees⁶³.
 Blessed is your mouth that sounded forth with love (*b-reḥmtā*)
 at the banquet (*smākā*) at which God reclined (*smīk*).
 You are greater than Sarah, who served the servants⁶⁴,
 for you (served) the Lord of all⁶⁵.

Bibliography

Sources

- Ephraem Syrus, *Carmina Nisibena* I, ed. E. Beck, CSCO 218, Syr 92, tr. E. Beck, CSCO 219, Syr 93, Louvain 1961.
- Ephraem Syrus, *Carmina Nisibena* II, ed. E. Beck, CSCO 240, Syr 102; tr. E. Beck, CSCO 241, Syr 103, Louvain 1963.
- Ephraem Syrus, *Hymni contra Haereses*, ed. E. Beck, CSCO 169, Syr 76, tr. E. Beck, CSCO 170, Syr 77, Louvain 1957.
- Ephraem Syrus, *Hymni de crucifixione*, ed. E. Beck, CSCO 248, Syr 108, tr. E. Beck, CSCO 249, Syr 109, Louvain 1964; tr. I. De Francesco, Efreem il Siro, *Inni pasquali: sugli azzimi, sulla crocifissione, sulla resurrezione*, Letture cristiane del primo millennio 31, Milano 2001.
- Ephraem Syrus, *Hymni de Ecclesia*, ed. E. Beck, CSCO 198, Syr 84; tr. E. Beck, CSCO 199, Syr 85, Louvain 1960.
- Ephraem Syrus, *Hymni de Ieiunio*, ed. E. Beck, CSCO 246, Syr 106, tr. E. Beck, CSCO 247, Syr 107, Louvain 1964; tr. C. Mathew, *Saint Ephrem's Prayer Songs on the Great Fast*, Awšar šlawoto 5, Kottayam 2019.
- Ephraem Syrus, *Hymni de Paradiso [Hymni contra Julianum, Hymnus de Ecclesia]*, ed. E. Beck, CSCO 174, Syr 78, tr. E. Beck, CSCO 175, Syr 79, Louvain 1957; tr. S. Brock, in: St. Ephrem the Syrian, *Hymns on Paradise*, Crestwood – New York 1990; tr. R. Lavenant, Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis*, Sources Chrétiennes 137, Paris 1968.
- Ephraem Syrus, *Hymni de Virginitate*, ed. E. Beck, CSCO 223, Syr 94, tr. E. Beck, CSCO 224, Syr 95, Louvain 1962; tr. K. McVey, Ephrem the Syrian, *Hymns*, The Classics

⁶² Luke 10:40.

⁶³ Gen 3:8.

⁶⁴ Cf. Gen 18:1-6.

⁶⁵ Ephraem Syrus, *Hymni de Virginitate* 26, 3, ed. E. Beck, CSCO 223, Syr 95, p. 94, tr. K. McVey, Ephrem the Syrian, *Hymns*, p. 377-378.

- of Western Spirituality, New York – Mahwah, 1989; tr. E. Vergani, *Le Arpe del Signore. Inni sulla verginità 27-30*, Testi dei Padri della Chiesa 24, Magnano 1996.
- Ephraem Syrus, *In Genesim*, ed. R.M. Tonneau, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodus Commentarii*, CSCO 152, Syr 71, tr. R.M. Tonneau, CSCO 153, Syr 72, Louvain 1955.
- Ephraem Syrus, *Hymni contra Julianum*, Ephrem the Syrian, *Hymns against Julian, the King, who apostasied and against the False teachers and against the Jews (Hymni contra Julianum)*, tr. J.M. Lieu, *The Emperor Julian. Panegyric and Polemic*, ed. S.N.C. Lieu, Translated Texts for Historians. Greek Series 1, Liverpool 1986, p. 90-146.
- Liber graduum*, ed. M. Kmosko, PS 3/1, Parisiis 1926; tr. R.A. Kitchen – M.F.G. Parmentier, *The Book of Steps: the Syriac Liber Graduum*, Cistercian Studies Series 196, Kalamazoo 2004.
- Sancti Ephraem Syri, *Commentarii in Epistolas D. Pauli nunc primum ex Armenio in Latinum Sermonem a Patribus Mekitharistis translati*, Venitiis 1893.
- St. Ephrem the Syrian. *Selected Prose Works. Commentary on Genesis, Commentary on Exodus, Homily on Our Lord, Letter to Publius*, tr. and ed. E.G. Mathews – J.P. Amar – K. McVey, The Fathers of the Church 91, Washington 1994.

Studies

- Brock S.P., *La spiritualità nella tradizione siriana*, Roma 2006.
- Brock S.P., *L'occhio luminoso. La visione spirituale di Sant'Efrem*, Roma 1999.
- Brock S.P., *Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology*, Hampshire 1992.
- Brock S.P., *Studies in Syriac Spirituality*, Syrian Churches Series 13, Poona 1988 (2nd rev. edition, Bangalore 2008).
- Brock S.P., *The Harp of the Spirit. Eighteen Poems of Saint Ephrem*, Studies Supplementary to Sobornost 4, [London] 1983.
- Brock S.P., *The Syriac Orient: a third "lung" for the Church?*, "Orientalia Christiana Periodica" 71 (2005) p. 5-20.
- Bou Mansour T., *La pensée symbolique de Saint Éphrem le Syrien*, Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit 16, Kaslik 1988.
- Koch K., *Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch. Entstehung und Textgeschichte, v. 1: Forschungsstand, Programm, Polyglottensynopse*, Alter Orient und Altes Testament 38/1, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1987.
- McCarthy C., *Allusions and Illusions: St Ephrem's Verbal Magic in the Diatessaron Commentary*, in: *Scriptural Interpretation in the Fathers: Letter and Spirit*, ed. T. Finan – V. Twomey, Cambridge 1995, p. 143-162.
- Murray R., *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge – London – New York – Melbourne 1977.
- Nin M., *Il soffio dell'Oriente siriano. L'anno liturgico Siro occidentale*, Città del Vaticano 2013.

- Patrimoine Syriaque, Actes du Colloque VII, *Le visage de Dieu dans le patrimoine Oriental*, Centre d'Études et de Recherches Orientales, Antélias – Liban 2001.
- Sokoloff M., *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Winona Lake – Piscataway 2009.
- Vergani E., *Geography of Salvation in Ephrem and in some other Syriac Fathers*, in: *Breathing with two Lungs. Complementarity of the Orient and the Occident in Theologising today, BVP International Colloquium Papers; IV Colloquium 2016*, ed. G. Ayyaneth – Philip Vysanethu, Pune 2017, p. 141-153.
- Vergani E., *Gli amici della verità. L'esegesi di Dn 3 in un mēmṛā di Giacomo di Sarug*, "Laurentianum" 61 (2020) p. 427-466.
- Vergani E., *La fucina di verità. Storia, escatologia e pàrenesi ecclesiale nell'esegesi su Dn 3 di Efrem il Siro*, "Cristianesimo nella storia" 19 (1998) p. 597-630.
- Vergani E., *Tra le altre. Marta, Maria nei madraše di Efrem il Siro*, in: *Il cristianesimo e le diversità. Studi per Attilio Agnoletto*, ed. R. Cacitti – G.G. Merlo – P. Vismara, Studi di Storia del Cristianesimo e delle Chiese Cristiane 1, Milano 1999, p. 101-126.
- Yousif P., *Le symbolisme de la croix dans la nature chez Saint Éphrem de Nisibe*, in: *Symposium Syriacum 1976 célébré du 13 au 17 septembre 1976 au Centre Culturel "Les Fontaines" de Chantilly (France)*, Orientalia Christiana Analecta 205, Roma 1978, p. 207-227.
- Yousif P., *Symbolisme christologique dans la Bible et dans la nature chez S. Éphrem de Nisibe (De Virginitate VIII-XI et les textes parallèles)*, "Parole de l'Orient" 8 (1977-1978) p. 5-66.



Seeing God and Becoming Blessed: Μακαριότης, Purification, and the Hermeneutic Possibilities of *Scholium 136 in Proverbium 14, 9* by Evagrius Ponticus¹

Henrique de Pina Almeida Prado²

Abstract: In this article, it is argued that the different verbs designating vision, as attested in MS *Patmiacus* 270, MS *Vaticanus Graecus* 1802, *codices Iviron* 38, *Iviron* 379, *Iviron* 676, and *Parisinus Graecus* 153 are central to Evagrian hermeneutics. These choices have a great impact on Evagrius' theology, concerning not only the vision of God but also another concept deeply rooted in this kind of vision: μακαριότης. While MS *Patmiacus* 270 attests the verb ὄψωνται as designating vision, *codices Iviron* 38, *Iviron* 379, *Iviron* 676, *Parisinus Graecus* 153, and MS *Vaticanus Graecus* 1802 attest ἴδωσι. One might think that both verbs could be used interchangeably. However, deeper research indicates that the different readings might entail different theological ideas. On the one hand, verbs with the stem ἰδ-—at least in Evagrius' *corpus*—generally indicate the sort of natural vision shared even with demons, which is likely to rule out the vision of God. On the other hand, verbs with the stem ὄψ- are often used to indicate supernatural vision or even the vision of God. Furthermore, the reading ὄψωνται in the *Scholium 136 in Proverbium* 14, 9 may constitute a *lectio difficilior* to be considered in new editions.

Keywords: Evagrius Ponticus; μακαριότης; divine vision; manuscript readings; hermeneutics

1. Introduction

1.1. State of the art

The most comprehensive edition of the *Scholia in Proverbia* by Evagrius Ponticus was produced by Paul Géhin in 1987. For this edition, he relied on two manuscripts of the direct tradition—*Codex Patmiacus* 270 (A) and *Codex Iviron* 555 (B)—and four manuscripts of the indirect tradition—*Codex Iviron* 379 (I), *Codex Iviron* 38 (K), *Codex Parisinus*

¹ I dedicate this essay to the memory of my friend Max Prado. Furthermore, I would like to thank Joel Kalvesmaki for having read the draft of this paper and for having made valuable suggestions to improve it. Every mistake in this work is mine.

² Henrique de Pina Almeida Prado, PhD student, University of São Paulo, São Paulo, Brazil; e-mail: henrique.prado.3009@alumni.usp.br; ORCID: 0000-0002-4982-4778.

graecus 153 (M), and *Codex Iviron* 676 (N)³. MS *Vaticanus graecus* 1802 (Z), on which Paul Géhin also relied, is associated with the direct tradition concerning its parts that attest the *Scholia in Proverbia* by Evagrius Ponticus⁴.

In 2002, Guillaume Bady and Natalie Tchernetska published an article on the direct testimony of MS *Trinity College* O.1.55 to the *Scholia in Proverbia* by Evagrius Ponticus. This manuscript transmits the first twenty-eight *scholia* on ff. 1v-8v⁵. In 2019, Meredith Danezan published a study in which she examined MS *Trinity College* O.1.55 and its relationship to the *catenae vaticanae*⁶. However, since MS *Trinity College* O.1.55 does not contain the *Scholium* 137 in *Proverbum* 14, 9, the article by G. Bady and N. Tchernetska as well as the article by M. Danezan will not be cited too often in this study⁷.

In 2008, Nick Nicholas proposed that the reading ὄψωνται in *Scholium* 136 in *Proverbum* 14, 9 by Evagrius Ponticus, as attested in MS *Patmiacus* 270 (A, fol. 201r), may be interpreted as a middle future subjunctive⁸. He further argued that this type of morphosyntactic construction—especially in purpose subordinate clauses introduced by ἵνα—was intentionally employed by Christian authors and scribes after the 4th century A.D., and should therefore not be regarded as a hypercorrection or an error⁹. On this basis, the aim of the present article is to propose a reconsideration of the reading ὄψωνται attested in

³ See Évagre le Pontique, *Scholies aux Proverbes. Introduction, texte critique, traduction, notes, appendices et index*, ed. P. Géhin, SCh 340, Paris 1987, p. 55-82.

⁴ See P. Géhin, *Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes. Introduction, texte critique, traduction, notes, appendices et index*, SCh 340, Paris 1987, p. 73: “Dans cette source, les scholies d’Évagre se présentaient dans leur rédaction originale et non dans une des rédactions qui remontent à Procope de Gaza. Ainsi le *Vaticanus* 1802 est, après le *Patmiacus* 270 e l’*Iviron* 555, le troisième témoin du texte original d’Évagre”; G. Bady—N. Tchernetska, *Un nouveau témoin direct des Scholies aux Proverbes d’Évagre le Pontique (Cambridge, Trinity Coll. O.1.55)*, “Revue d’histoire des textes” 32 (2002) p. 70.

⁵ See Bady, Tchernetska, *Un nouveau témoin*, p. 62-67.

⁶ See M. Danezan, *Le chaînon manquant. La source de l’épitomé de Procope (Type II) dans la chaîne du Vatican*, “Byzantion” 89 (2019) p. 123-134.

⁷ The *catenae* in MS *Trinity College* O.1.55 include, for example, *scholia* by Iohannes Chrysostomus and other exegetes. Meredith Danezan is currently working on an important edition of the *catenae in Proverbia* by exegetes such as Didymus Alexandrinus Caecus, Iohannes Chrysostomus, and Evagrius Ponticus. The article by M. Danezan mentioned here is part of this major work she is advancing.

⁸ See N. Nicholas, *The passive future subjunctive in Byzantine texts*, BZ 101/1 (2008) p. 89-92; 96-97; 100; 107; 113; 115; 128; 130.

⁹ Nicholas, *The passive future subjunctive in Byzantine texts*, p. 89-92; 96-97; 100; 107; 113; 115; 128; 130.

A (fol. 201r), and to argue for the connection between this reading and a kind of spiritual vision presented in that *scholium*.

1.2. Rationale for investigating differences between the readings ὄψωνται (MS *Patmiacus* 270) and ἴδωσι (*codices Iviron* 379, *Iviron* 38, *Parisinus Graecus* 153, *Iviron* 676, and MS *Vaticanus Graecus* 1802) and its relation to μακαριότης

At first sight, it may seem striking that the verb ὄψωνται occurs in MS *Patmiacus* 270, fol. 201r (A), especially when compared with the reading ἴδωσι attested in *codices Iviron* 379 (I), *Iviron* 38 (K), *Parisinus Graecus* 153 (M), *Iviron* 676 (N), and MS *Vaticanus Graecus* 1802, fol. 65r (Z). Why would it be so striking? This is mainly because of the rarity with which the middle future subjunctive of ὀράω with the stem ὀψ- appears in purposive subordinate clauses introduced by ἵνα, as attested in A (fol. 201r)¹⁰. Furthermore, this syntactic construction seems to have been typical of a few Christian texts from the 4th (Pseudo-Clementina), 5th (Pseudo-Epiphanius Constantiensis and Isaias Gazaeus), and 6th (Romanus Melodus) centuries A.D., always designating higher realities¹¹.

¹⁰ The future subjunctive had been considered to be an almost impossible morphosyntactic structure until the 4th century. It started appearing specifically in Christian literature. Earlier, it was regarded by grammarians such as Apollonius Dyscolus (*De Compositione* 2, 2, 389-395; 2, 2, 97) as either an impossible or even a ridiculous construction hypothesis. One of the issues concerning this structure is the morphological identity that may appear to exist between sigmatic future and sigmatic aorist verbs. This problem is deeply discussed by Nick Nicholas, who states that the form ὄψωμαι and its variants should be regarded as a middle future subjunctive. Apart from this verb and a few others, he himself admits that he rather focused on the passive future subjunctive in his article because it does not have the ambiguity that active and middle verbal forms may have regarding the sigmatic aorist and subjunctive verbs. According to Nick Nicholas, ὄψωνται, in *Scholium* 136 in *Proverbium* 14, 9, is an instance of middle future subjunctive. See Nicholas, *The passive future subjunctive*, p. 89-91; 100; 107; 113; 119-121; 128.

¹¹ For the dates of the cited works, see H.D. Altendorf, Review of: *Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge. Überlieferungsgeschichtliche Vorarbeiten zu einer Neuausgabe der Texte*, by F. Paschke, “Gnomon” 40/3 (1968) p. 308; S. Verhelst, *L’homélie in diuini corporis sepulturam du Pseudo-Épiphane (CPG 3568) à la lumière de la vieille version géorgienne*, “Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata” 20 (2023) p. 202; J. Kirchmeyer, *A propos d’un texte du Pseudo-Athanase*, “Revue d’Ascétique et de Mystique” 40 (1964) p. 312; J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode, Hymnes. Introduction, texte critique et notes*, v. 1, SCh 99, Paris, 1964, p. 13-14.

The construction ἵνα + ἴδωσι, in turn, is far more common, that is, the active aorist subjunctive of ὁράω. Indeed, it occurs with high frequency not only in Christian but also in classical literature, such as Homer, and it is therefore pointless to list all of them here given how often they occur. Finally, the relation between this syntactic structure and μακαριότης must be addressed¹². In doing so, it is expected that the concept of μακάριος τέλος, present in the Evagrian *scholion* discussed in this article, may be more clearly understood as connected to the very concept of divine vision. Additionally, the hypothesis of ἵνα + ὄψωνται will be addressed not only in light of semantics but also of syntax as a *lectio difficilior*, since it is unlikely that so rare a construction would have been used unintentionally.

Research in *Thesaurus Linguae Graecae* shows, for instance, only one occurrence of affirmative purposive subordinate clauses introduced by ἵνα in which the variation ὄψωμαι appears in Pseudo-Clementina¹³; once with ὄψωνται in Pseudo-Epiphanius Constantiensis¹⁴, besides the Evagrian instance in A (fol. 201r), once with ὄψηται in Isaias Gazaesus¹⁵, and once more with ὄψη in Romanus Melodus¹⁶. It should also be noted that the complement of these verbs with the stem ὀψ-, in these cases,

¹² According to Nick Nicholas, it was only by accident that there had not been a future subjunctive in Greek until the 4th century, since it was a morphosyntactic possibility for that language. Nick Nicholas argues for the hypothesis of a lack of semantic context that could give room for this structure to exist at that time. It seems that this semantic context, in turn, is present in *Scholium 136 in Proverbium 14, 9* by Evagrius Ponticus (4th century A.D.), especially regarding how the aforementioned morphosyntactic structure is connected to the very concept of μακαριότης and divine vision. See Nicholas, *The passive future subjunctive*, p. 92; 96-97; 100; 115; 128; 130.

¹³ Pseudo-Clementina, *Epitome de gestis S. Petri praemetaphrastica, dicta «altera»*, ed. A.R.M. Dressel, Leipzig 1873, 174, 2: “Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ ἀληθινῷ καὶ παντοκράτορι, ὃς διὰ τοῦτό με τετύφλωκεν, ἵνα ὄψωμαι αὐτόν, καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἀκοὴν ἀφειλετό μου, ἵνα ἐν ᾧ τὴν ἀλήθειάν ποτε δι’ ἄγνοιαν κατεγέλων, ἐν αὐτῇ ἀκούσας δέξωμαι· καὶ τοῦτο μὲν ἐνόμιζον ψευδὲς ὑπάρχειν, ὅπερ ἦν ἀληθές”.

¹⁴ Pseudo-Epiphanius Constantiensis, *Homilia in assumptionem Christi* 4, 36-44, PG 43, 485C: “Τὸ σῶμα τὸ ἡμέτερον περικείμενος, τὴν τρωθείσαν τῇ λόγῃ πλευρὰν προβαλλόμενος· ἵνα ὄψωνται οἱ Ἰουδαῖοι εἰς ὃν ἐξεκέντησαν· ἡμεῖς δὲ ἀξιωθῶμεν ὄψεσθαι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ μετὰ παρρησίας, καὶ τῶν ἐπηγγελμένων ἀγαθῶν ἐπιτύχομεν· χάριτι καὶ φιλανθρωπία τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· μεθ’ οὗ τῷ Πατρὶ καὶ ἀγίῳ Πνεύματι δόξα, κράτος, τιμὴ, νῦν καὶ αἰεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων”.

¹⁵ Isaias Gazaesus, *Sermo pro iis qui saeculo renuntiarunt* 2, 38-39, PG 28, 1409B: “Μίσησον λόγους κοσμικοὺς, ἵνα καρδιά σου ὄψηται τὸν καλόν”.

¹⁶ Romanus Melodus, *Cantica* 33, 22, Sch 128, ed. J. Grosdidier de Matons, Paris 1967, p. 96: “Μεῖνον μικρόν, ὃ πανάθλιε, ἵνα ὄψη δίκην ἀμετάθετον· τὸ συνειδός σου κατακρίνει σε, ἵνα γνῶς ὅπερ ἐποίησας τῷ δεινῷ μόρῳ νεκρούμενος”.

always expresses a higher reality, such as God¹⁷, Jesus after having been killed (ὄν ἐξεκέντησαν) and resurrected¹⁸, τὸν καλόν¹⁹, and an unalterable judgment²⁰. These examples are, respectively, from approximately the 4th (Pseudo-Clementina), 5th (Pseudo-Epiphanius Constantiensis and Isaias Gazaesus), and 6th (Romanus Melodus) centuries A.D.²¹ It seems, therefore, that the syntactic construction of ἵνα + ὄψωνται is something that had been developed mainly within late antique Christian texts and employed in specific contexts that designate higher realities.

By contrast, the syntactic construction constituted by ἵνα in conjunction with a verb designating the act of seeing with the stem ἰδ- is far more common. It may be found both in classical and in Christian literature, such as Homer, the New Testament, and John Chrysostom. In these *corpora*, the complement of this verb may denote either material or spiritual—and higher—realities, such as, respectively, the gifts (δῶρα) Agamemnon gave to the Achaeans²², the resurrected Lazarus to be seen by the people²³, and the good works that shall be seen by all²⁴, as well as the vision of God

¹⁷ Pseudo-Clementina, *Epitome de gestis S. Petri praemetaphrastica, dicta «altera»*, ed. A.R.M. Dressel, Leipzig 1873, 174, 2.

¹⁸ Pseudo-Epiphanius Constantiensis, *Homilia in assumptionem Christi* 4, 36-44, PG 43, 485C.

¹⁹ Isaias Gazaesus, *Sermo pro iis qui saeculo renuntiarunt* 2, 38-39, PG 28, 1409B.

²⁰ Romanus Melodus, *Cantica* 33, 22, SCh 128, p. 96.

²¹ In fact, *Thesaurus Linguae Graecae* attests only one occurrence of ἵνα + middle future subjunctive of ὀράω with the stem ὄψ- in classical literature: “τῆς ὀρθοβούλου Θέμιδος αἰτυμῆτα παῖ, ἄκοντά σ' ἄκων δυσλύτοις χαλκεύμασι προσπασσαλεύσω τῷδ' ἀπανθρώπῳ πάγῳ, ἵν' οὔτε φωνὴν οὔτε του μορφὴν βροτῶν ὄψη, σταθευτὸς δ' ἡλίου φοίβῃ φλογὶ χροιάς ἀμείψεις ἄνθος· ἀσμένῳ δέ σοι ἡ ποικιλείμων νύξ ἀποκρύψει φάος, πάχνην θ' ἐόαν ἡλιος σκεδᾷ πάλιν” (Aeschylus, *Prometheus vincitus* 1, 19-26). In this passage, the construction denotes a kind of bodily vision. However, it is extremely rare in classical literature—*Thesaurus Linguae Graecae* shows its occurrence only once—and, contrary to what happens in Christian literature, this seems to have been used more on the benefit of metrics and poetry than of conceptualization, philosophical and theological discussion.

²² Homer, *Ilias* XIX 173: “ἀλλ' ἄγε λαὸν μὲν σκέδασον καὶ δεῖπνον ἄνωχθι ὄπλεσθαι· τὰ δὲ δῶρα ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων οἰσέτω ἐς μέσσην ἀγορὴν, ἵνα πάντες Ἀχαιοὶ ὀφθαλμοῖσιν ἴδωσι, σὺ δὲ φρεσὶ σῆσιν ἰανθῆς”.

²³ John 12,9: “Ἐγὼ οὖν [ὁ] ὄχλος πολὺς ἐκ τῶν Ἰουδαίων ὅτι ἐκεῖ ἐστίν, καὶ ἦλθον οὐ διὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον ἀλλ' ἵνα καὶ τὸν Λάζαρον ἴδωσιν ὃν ἠγειρεν ἐκ νεκρῶν”.

²⁴ Iohannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Timotheum argumentum et homiliae* 2, 2-8, PG 62, 551: “Ὅτι γὰρ οὐκ ἐνὶ κακῶς ἀκοῦσαι τὸν ἀνεπιλήπτῳ βίῳ κεχρημένον, ἄκουε τοῦ Χριστοῦ λέγοντος· Λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἵνα ἴδωσι τὰ καλὰ ἔργα ὑμῶν, καὶ δοξάζωσι τὸν Πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Τί οὖν, ἂν συκοφαντῆται, φησὶ, καὶ ἐκ περιστάσεως τὴν διαβολὴν ὑπομένῃ”.

himself as τῶν ἀστέρων Δεσπότην²⁵. Different from the construction ἵνα + ὄψωνται, the syntactic construction constituted by ἵνα + ἴδωσι, therefore, is interchangeably employed to designate either material or divine vision.

In the following discussions, the very possibility of reading ὄψωνται (A) as a *lectio difficilior* will be addressed, as well as the hermeneutical possibilities of the reading ἴδωσι (I, K, M, N, and Z). Indeed, it does not make any sense that such a rare syntactic structure as that of A would have been used by Evagrius unintentionally. As a highly educated theologian, Evagrius was likely to be aware of how rare ἵνα + ὄψωνται is, not to mention the questions related to immaterial vision and happiness that may be embedded therein²⁶. The occurrence of ἵνα + ἴδωσι τὸν Θεὸν τοῖς νοεροῖς ὀφθαλμοῖς, as attested in Z, fol. 65r, may in turn underscore the importance of highlighting this vision as spiritual, insofar as it is attained through τοῖς νοεροῖς ὀφθαλμοῖς²⁷.

As a matter of fact, it might lead to different philological choices of reading this Evagrian commentary: ὄψωνται or ἴδωσι τὸν θεόν?²⁸ In

²⁵ Iohannes Chrysostomus, *Homilia habita postquam presbyter Gothus* 5, 44-52, PG 63, 507: “Οὕτω καὶ ὁ Παῦλος ἐποίησε, τὸν Δεσπότην τὸν ἑαυτοῦ μιμούμενος· Μιμηταὶ γάρ μου γίνεσθε, φησὶ, καθὼς καὶ γὰρ Χριστοῦ. Καθάπερ γὰρ ὁ Δεσπότης αὐτοῦ μάγους καλῶν ἀστέρων ἐπεμψεν ὄψιν, ἵνα τὸ σύνηθες ἐπιγνόντες εὐκόλως ὑπακούσωσι, καὶ ἐλθόντες τὸν τῶν ἀστέρων ἴδωσι Δεσπότην, καὶ τῆς δουλείας ἀπαλλαγέντες ἐκείνης, ταύτη προσέλθωσι τῇ δεσποτείᾳ· οὕτω δὲ καὶ αὐτὸς μέλλων περιτομῆν καθαρῆν, μετὰ περιτομῆς ἐπεμψε τὸν Τιμόθεον”.

²⁶ Nick Nicholas highlighted that several grammarians and scribes, such as Apollonius and NT copyists, saw the future subjunctive as at least bizarre. There is no reason to believe that it would be different with respect to Evagrius Ponticus. Furthermore, any native speaker is likely to avoid what are, so to speak, bizarre morphosyntactic structures, which is one of the characteristics that may differentiate native speakers from non-native speakers. This raises awareness of how important this structure is in this *scholium* by Evagrius Ponticus and why readers should pay attention to it. See Nicholas, *The passive future subjunctive*, p. 90; 107-108; 112; 116-118; 122; 130.

²⁷ In this article, there is no intention to claim that the reading found in manuscript Z—τοῖς νοεροῖς ὀφθαλμοῖς—is by Evagrius Ponticus himself. On the contrary, this is likely to be an addition made by a scribe. However, it is important to pay attention to this reading in order to analyse how the scribe interpreted that *scholium* and how he wished readers to interpret the text. Furthermore, if the scribe judged it important to add that reading, it is likely that there was an intellectual environment that led him to do so.

²⁸ It is important to highlight that this philological choice must not be reduced to an opposition between the direct and the indirect traditions. The text of *Scholium* 136 in *Proverbia* 14:9 is present in manuscripts A, I, K, M, N, and Z. Manuscript A, which belongs to the direct tradition, attests ὄψωνται, while manuscript Z, also associated with the direct tradition, attests ἴδωσι in *Scholium* 136 in *Proverbia* 14:9. Paul Géhin chose the reading attested in the manuscripts of the indirect tradition, ἴδωσι (I, K, M, N), which is the same as Z (associated with the direct tradition). See P. Géhin, *Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes. Introduction, texte critique, traduction, notes, appendices et index*, SCh 340, Paris 1987, p. 55-82; 232-234. This article, however, proposes the reading ὄψωνται, not only on the basis of the evidence of the direct tradition but also on the principle of *lectio difficilior*.

effect, *Scholium 136 in Proverbium 14, 9* is highly representative of the role μακαριότης plays in Evagrius' thought. There, it is presented as a τέλος—both as an ultimate aim and as that which has reached its perfection. It is, so to speak, an aim and an end at the same time.

This raises an important question: what role does μακαριότης play in relation to purification and the very idea of the vision of God? However limited in scope this essay may be, it seeks to tease out these key concepts in order to address the relative lack of scholarly attention to the significance of μακαριότης in conjunction with vision in this particular commentary by Evagrius—especially regarding how it may influence hermeneutic possibilities based on readings of “seeing” as ἴδωσι or ὄψωνται.

2. The reading ὄψωνται in MS *Patmiacus* 270 (fol. 201r) within a purposive subordinate clause and its comparison with ἴδωσι in the same syntactic structure according to *codices Iviron 38, Iviron 379, Iviron 676, Parisinus Graecus 153, and MS Vaticanus Graecus 1802*

The text of *Scholium 136 in Proverbium 14, 9* with the reading ὄψωνται is found in MS *Patmiacus* 270 (A), fol. 201r, as shown in the following figure: “The houses of the lawless shall owe purification, so that, having become pure, they may see God. For this is the blessed end that has been reserved by nature for every rational being”²⁹.

²⁹ Every translation not attributed to a specific author is by us. <Οἰκίαι παρανόμων ὀφειλήσουσι καθαρισμόν> ἵνα καθαροὶ γενόμενοι ὄψωνται τὸν θεόν· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ μακάριον τέλος ὅπερ πάση λογικῇ φύσει τετήρηται.

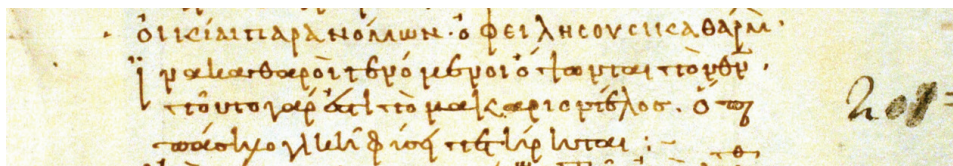


Fig. 1: MS *Patmiacus* 270, fol. 201r³⁰.

It seems, according to this extract, that the concept of μακαριότης is deeply intertwined with the very idea of becoming pure (καθαροί γενόμενοι) and being able to see God (ὄψωνται τὸν θεόν).

Although *codices Iviron* 379 (I), *Iviron* 38 (K), *Parisinus Graecus* 153 (M), *Iviron* 676 (N), and MS *Vaticanus Graecus* 1802 (Z) read ἴδωσι—the dominant reading Paul Géhin adopted over that of MS *Patmiacus* 270 (A), i.e., ὄψωνται—it seems worthwhile to reopen this discussion from a different hermeneutic perspective³¹.

In fact, there is reason to believe that ἴδωσι and ὄψωνται, within purposive subordinate clauses introduced by ἵνα, are slightly different. For instance, ἵνα + ἴδωσι may be found abundantly both in classical and in Christian literature, denoting interchangeably either material or supernatural vision³². The structure ἵνα + ὄψωνται and its variants, in turn, appear only a few times and is always associated with visions of higher realities; additionally, this appears, in the *corpora* of the *Thesaurus Linguae Graecae*, exclusively in Christian authors from approximately the 4th, 5th, and 6th centuries³³.

³⁰ For more information, see P. Géhin, *Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes. Introduction, texte critique, traduction, notes, appendices et index*, SCh 340, Paris 1987, p. 55-62. This manuscript has been graciously provided to us by the Monastery of Saint John the Theologian (Μονὴ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου), to whom we are deeply grateful. Since this extract is from MS *Patmiacus* 270, the text cited here differs slightly from that of the edition present in *Scholium* 136 in *Proverbium* 14, 9 (SCh 340, p. 232). In effect, to establish this commentary, P. Géhin also drew on material from the *codices Iviron* 38, *Iviron* 379, *Iviron* 676, and *Parisinus Graecus* 153. Accordingly, whereas *Patmiacus* 270 reads ὄψωνται, P. Géhin adopts the reading ἴδωσι. Furthermore, instead of reading οἰκία παρανόμων, as *Patmiacus* 270 does, P. Géhin prefers the reading οἰκία ἀφρόνων: 14, 9 <οἰκία ἀφρόνων ὀφειλήσουσι καθαρισμόν· οἰκία δὲ δικαίων δεκταί> 136. Ἴνα καθαροί γενόμενοι ἴδωσι τὸν θεόν· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ μακάριον τέλος ὅπερ πάση λογικῇ φύσει τετήρηται.

³¹ In the present essay, there is no intent to dismiss Paul Géhin's reading. On the contrary, the purpose here is to demonstrate the variety of meanings that are to be found when considering not only the dominant reading adopted by Géhin in this extract but also that from *Patmiacus* 270

³² See notes 22-25.

³³ See notes 13-20.

This latter structure is therefore rarer than the former, being a phenomenon specific to Christian literature and more often than not associated with some kind of spiritual vision. Hence, the structure ἵνα + ὄψωνται ends up hinting at the possibility of a *lectio difficilior*. After all, why would one have employed such a rare syntactic construction if a different meaning had not been intended? This question arises since Evagrius, as a highly educated theologian, would not be expected to have been unaware of how rare that syntactic construction is³⁴. The same reasoning applies to the scribe. Had he been working from a manuscript containing ἴδωσι, why would he have employed such a rare reading as ὄψωνται in its place? And even if the manuscript on which he was working lacked the corresponding verb, he would be prone to employ the more common reading: ἴδωσι. On these grounds, ὄψωνται is more likely to be closer to the original version, as it is evidently a *lectio difficilior*³⁵.

2.1. Variations of verbs with the stems ἰδ- and ὄψ- in syntactic structures other than ἵνα + subjunctive of ὁράω. In these situations, do verbs with the stem ὄψ- continue to convey the same notion of spiritual vision or of higher realities as it does in ἵνα + ὄψ-?

It is unusual to find, in Evagrius' *corpus*, the direct vision of God—or expressions equivalent to it, such as the vision of the Κύριος—as well as other experiences of supernatural vision, represented by the verbal form ἴδωσι, the active subjunctive aorist of ὁράω, or by other verbal forms derived from the stem ἰδ-. More commonly, this idea is expressed by verbal forms derived either from the root ὄπ- or from the stem ὄψ-, such as ὄψωνται in this particular context, the middle future subjunctive of the same verb (ὁράω)³⁶. However, a few examples may suggest that one

³⁴ See note 26.

³⁵ See note 28.

³⁶ There are a bunch of examples of verbs with the stem ὄψ- in the middle future indicative designating vision of higher realities. Verbs with the stem ἰδ- in the active aorist subjunctive and even in the indicative, in turn, usually indicate material vision, with the exception of *Scholium 17 in Psalmum* 68, 29b, SCh 614. See, for instance, how ὄψεσθαι functions in Evagrius Ponticus, *Gnosticus* 13, 3, SCh 356, p. 106; Evagrius Ponticus, *Sententiae ad monachos* 18, 1, TU 39/4, p. 154; Evagrius Ponticus, *Sententiae ad monachos* 77, 2, TU 39/4, p. 159; Evagrius Ponticus, *Sententiae ad monachos* 133, 1, TU 39/4, p. 164; Evagrius Ponticus, *Sententiae ad virginem* 11, 2, TU 39/4, p. 147; Evagrius Ponticus, *Scholium 323 in Proverbium* 26, 10, SChr, p. 414-415, citing Is. 40:5.

will not find these differences between verbs with the stems *ιδ-* and *ὀψ-* in cases apart from the syntactic structure *ἴνα* + middle future subjunctive of *ὀράω*, which has been already mentioned³⁷.

In Evagrius Ponticus, *Tractatus ad Eulogium*, for example, *ἰδωσιν* refers to the natural vision that demons have when they observe human behaviour³⁸. There are plenty of other similar examples in which Evagrius describes demonic natural vision expressed by the verb *ἰδωσιν*, such as *Rerum monachalium rationes*³⁹. A similar use of *ἰδωσιν* can be seen in *De malignis cogitationibus*, *De oratione*, and again in *Tractatus ad Eulogium*⁴⁰. In general, when a human being is reported to see something, the verb with the stem *ιδ-* means that this vision is at the natural level, such as *Sententiae ad monachos*⁴¹. Even when a human being, through a verb with the stem *ιδ-*, is believed to see God, this vision is rather allegorical (as in *Sententiae ad virginem*⁴², for example, an allegorical reading of *νόμφιος*) or, actually, that individual is not seeing God, but something else—for example, the place of God⁴³. It has to be recognized, however, that in *De malignis cogitationibus*, there can be found *εἶδον* as a verb that designates the vision of God—but, at the same time, it has to be considered that it is a citation of Isaiah 6, and not a concept

³⁷ This assertion is mainly based on *Scholium 17 in Psalmum* 68, 29b, SCh 614. As a matter of fact, this *scholium* attests both stems, *ιδ-* and *ὀψ-*, as constituting verbs that, apart from the construction *ἴνα* + middle future subjunctive of *ὀράω*, may denote interchangeably spiritual (that is, higher) vision. Text available on <https://evagriusponticus.net/cpg2455/cpg2455-full-for-reading.html>.

³⁸ Evagrius Ponticus, *Tractatus ad Eulogium* 4, 28-29, SCh 591, p. 288: “Ὅταν ἰδωσιν ἡμᾶς οἱ δαίμονες εἰς αὐτὸ τὸ ζέμα τῶν ὕβρεων μὴ ἐξαφθέντας (...).” See J. Muyldermans, *À travers la tradition manuscrite d’Évagre le Pontique*, Bibliothèque du Muséon 3, Louvain 1932, p. 62-65, 89-90; J. Muyldermans, *Evagriana de la Vaticane*, “Le Muséon” 54 (1941) p. 4-7, 9 (*cum fragmento inedito*). According to Evagrius’ cosmology, demons are unable to see God.

³⁹ Evagrius Ponticus, *Rerum monachalium rationes* 11, 25-27, PG 40, 1264: “Ὅπνικά οὗτοι ἰδωσιν ἡμᾶς προσευχῆ παρισταμένους, τότε δὴ καὶ αὐτοὶ σπουδαίως ἐφίστανται ἡμῖν, ἐκεῖνα ἡμῖν τῷ νῶ ὑποβάλλοντες (...).”

⁴⁰ Evagrius Ponticus, *De malignis cogitationibus* 5, 1-8, SCh 438, p. 166; Evagrius Ponticus, *De oratione* 10, 22, SCh 589, available on <https://evagriusponticus.net/cpg2452/cpg2452.grc.2017.g%C3%A9hin.html>; Evagrius Ponticus, *Tractatus ad Eulogium* 4, 28-31, SCh 591, p. 288.

⁴¹ Evagrius Ponticus, *Sententiae ad monachos* 11, 2, TU 39/4, p. 154: “καὶ οὐ μὴ ἰδῆς καθ’ ὕπνου φαντασίας κακάς”.

⁴² Evagrius Ponticus, *Sententiae ad virginem* 43, 2, TU 39/4, p. 149: “καὶ οὐ μὴ ἴδη προελθόντα τὸν νυμφίον αὐτῆς”.

⁴³ Evagrius Ponticus, *De malignis cogitationibus* 40, SCh 438, p. 288-290: “Ὅκ ἂν ἴδη ὁ νοῦς τὸν τοῦ Θεοῦ τόπον ἐν ἑαυτῷ, μὴ πάντων τῶν ἐν τοῖς πράγμασιν ὑψηλότερος γεγονώς”.

created by Evagrius himself⁴⁴. For it seems, according to those passages here discussed, that Evagrius himself would not employ εἶδον to describe the vision of God⁴⁵. Nonetheless, there is a striking Evagrian example that contradicts this point of view: *Scholium 17 in Psalmum 68, 29b*⁴⁶.

2.2. An example of vision expressed through the stem ὄψ- in a syntactic structure other than ἵνα + middle future subjunctive of ὀράω, and its relation to a broader overview of purification and contemplation in Evagrius' cosmology

The very idea of the vision of God expressed by verbs with the stem ὄψ—related to the idea of purification (καθαρός, παρθενός) and to vocabulary linked to vision, such as φῶς (light) and ὀφθαλμοί (eyes)—may be observed in this following passage⁴⁷: “For the just shall inherit the light, and the impious will inhabit the darkness. Virgin eyes shall behold the Lord, and the ears of virgins shall hear his words. The mouth of virgins shall kiss the bridegroom (...)”⁴⁸. According to this extract,

⁴⁴ Evagrius Ponticus, *De malignis cogitationibus* 41, 7-10, SCh 438, p. 290-292: “Τὸ δὲ, «εἶδον τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ, καὶ ἐπηρμένον» τυποῖ τὸν νοῦν χωρὶς τοῦ «εἶδον τὸν κύριον»· καὶ τὸ μὲν ῥητὸν δοκεῖ τυποῦν τὸν νοῦν, τὸ δὲ σημαϊνόμενον οὐ τυποῖ”.

⁴⁵ At last, it must be noted that, as a matter of fact, it is rare to find descriptions of the vision of God in Evagrius. It seems to be, after all, an experience that is likely to take place only in the ἔσχατον—something Evagrius is likely to have not experienced, and for that reason did not describe it. Indeed, Evagrius typically refrains from describing in detail realities he has not yet experienced—this restraint is a typical feature of him.

⁴⁶ Evagrius Ponticus, *Scholium 17 in Psalmum 68, 29b*, SCh 614: “Βίβλος ζώντων ἢ γνῶσις ἢ τοῦ θεοῦ ἀφ’ ἧς ἐκπίπτουσιν οἱ ἀκαθάρτους ἔχοντες τὰς καρδίας· Μακάριοι γὰρ, φησὶν, οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται. Τὸ δὲ ἰδεῖν θεὸν τὸ γνώσεως τῆς αὐτοῦ ἐστὶ καταξιωθῆναι”.

⁴⁷ Although several instances of verbs with the stem -ὄψ do not take θεόν or κύριον as their complement, they often have a complement whose main notion is linked to spiritual reality—for instance, γνῶσιν (Evagrius Ponticus, *Sententiae ad monachos* 18, 1, TU 39/4, p. 154), φῶς (Evagrius Ponticus, *Sententiae ad monachos* 77, 2, TU 39/4, p. 159), νοεράς (Evagrius Ponticus, *Sententiae ad monachos* 133, 1, TU 39/4, p. 164), γνωστικά (Evagrius Ponticus, *Gnosticus* 1, 2, SCh 356, p. 88). There are other verbs that could have been used in this context instead of ὄψονται, such as those derived from the root βλεπ-. This strengthens the possibility that Evagrius did not use ὄψονται arbitrarily.

⁴⁸ Evagrius Ponticus, *Sententiae ad virginem* 54, 5-55, 3, TU 39/4, p. 151: “Δίκαιοι γὰρ κληρονομήσουσι φῶς, ἀσεβεῖς δὲ οἰκήσουσι σκότος. Παρθένοι ὀφθαλμοὶ ὄψονται κύριον. ἀκοαὶ δὲ παρθένων ἀκούσονται λόγων αὐτοῦ. Παρθένων στόμα φιλήσει νυμφίον αὐτοῦ”.

important to recognize that a more stable vision of God is only to take place in the final return of λογικοί to God.

At the point of second creation, the rational creatures (λογικοί) are believed to have ceased to be pure νοεῖς and began to have a body (σῶμα) and a soul (ψυχή), which led them to be able to see God only through intermediary reality⁵⁷. As a result, it is believed that no one can see God himself—at least in the context of second creation—but rather a manifestation of God through creation⁵⁸.

Human beings then became dependent on intermediaries to see God—so to speak, in an imperfect way⁵⁹. For instance, they had to draw upon allegorical language to grasp supernatural reality⁶⁰. After the second creation, rational creatures (λογικοί) had, by their own will, lost direct contemplation of God⁶¹.

In *Sententiae ad virginem*, Evagrius thus uses the verb ὄψονται in a syntactic structure other than ἵνα + future subjunctive of ὁράω, thereby showing the relation between purification and the vision of God expressed by a verb with the stem ὀψ-, that is, a sigmatic future⁶². He employs several lexemes related to vision, such as φῶς, and highlights the importance of being just and pure in order to see that light⁶³. However, it seems that, in a context other than ἵνα + the middle future subjunctive of ὁράω like this, the verb ὄψονται is not exclusively associated with the experience of seeing God, especially when one considers *Scholium* 17 in *Psalmum* 68, 29b.

⁵⁷ See, for example, how Evagrius states, in *Epistula ad Melaniam* (Frankenberg 187bβ-188aα), that the created world works as a letter sent to a distant reader. For God created the material world, according to Evagrius, to communicate with the rational creatures that had departed and deviated from him.

⁵⁸ It is reminiscent of the very notion of the knowledge of God as described by Paul in 1Cor 13:2.

⁵⁹ M. Parmentier, *Evagrius of Pontus' "Letter to Melania"*, "Bijdragen" 46 (1945) p. 7.

⁶⁰ Parmentier, *Evagrius of Pontus' "Letter to Melania"*, p. 7. This passage cited in note 18 from Evagrius' *Epistula ad Melaniam* by Parmentier is an example of how human beings are dependent on allegorical reading in order to grasp supernatural reality. See Parmentier, *Evagrius of Pontus*, p. 5.

⁶¹ Parmentier, *Evagrius of Pontus*, p. 5. See C. Stewart, *Imageless prayer and the theological vision of Evagrius*, JECS 9/2 (2001) p. 176, 188.

⁶² Evagrius Ponticus, *Sententiae ad virginem* 54-55, TU 39/4, p. 150-151.

⁶³ See Konstantinovsky, *Evagrius Ponticus*, p. 77-89.

2.3. A case of ἴδωσι introduced by ὅταν in *De oratione* 10, 22-30 and vision according to *Kephalaia Gnostica* introduced by α

In *De oratione*, Evagrius describes how the demons operate when they see (with the verb ἴδωσι) an individual who is truly willing to pray⁶⁴. It can be said that the demons, while operating within that situation, want monks to lose the fruit—so to speak—of prayer, through sadness (λυπεῖται) and disheartenment (ἀθυμεῖ). According to this extract, the demons are likely to draw the attention of the individual from praying towards things that seem to be necessary (τινῶν πραγμάτων δῆθεν ἀναγκαίων), but in fact are not. And how do they operate that? Through certain mental representations (νοήματα)⁶⁵. Had Evagrius not used the lexemes νοήματα and μνήμη in this extract, it would be rather difficult to grasp how central the very idea of image—and as a result, of vision—is in this context. By cordoning off these two lexemes, it is possible to realize that while νοήματα refer to internal representations of objects, μνήμη—at least in this context—plays a role similar to a kind of internal vision. Accordingly, the verb ἴδωσι is employed in this case to refer both to natural image and natural vision, although both could be interior—and not only external to the seer⁶⁶. On the one hand, it is worth noting that, in this case—as in several other instances already discussed in this article—the active aorist subjunctive of ὁράω is typically used in a temporal subordinate clause introduced by ὅταν. On the other hand, according to Nick Nicholas, it is observed that most middle-future subjunctive cases occur in purposive subordinate clauses introduced by particles such as ἵνα, and they appear primarily in the third-person plural, as ὄψωνται in *Scholium* 136 in *Proverbium* 14, 9⁶⁷. Therefore, it is expected that, in a temporal subordinate clause introduced

⁶⁴ Evagrius Ponticus, *De oratione* 10, 22-30, SCh 589: “Ὅταν ἴδωσί σε οἱ δαίμονες προθυμούμενον ἀληθῶς προσεύξασθαι, τότε ὑποτίθενται νοήματα τινῶν πραγμάτων δῆθεν ἀναγκαίων καὶ μετὰ βραχὺ ἐπαίρουσί σου τὴν περὶ αὐτῶν μνήμην, κινουῦντες τὸν νοῦν πρὸς ζήτησιν αὐτῶν, καὶ ὡς μὴ εὐρίσκων, σφόδρα λυπεῖται καὶ ἀθυμεῖ. Ἦνίκα δὲ στή εἰς προσευχὴν, ὑπομνήσκουσιν αὐτὸν τῶν ζητητέων καὶ μνημονευθέντων, ἵνα χαυνωθεῖς ὁ νοῦς πρὸς τὴν γνῶσιν αὐτῶν, ἀπολέση τὴν ἔγκαρπον προσευχὴν”.

⁶⁵ See Stewart, *Imageless prayer*, p. 187; W. Harmless—R.R. Fitzgerald, *The sapphire light of the mind: The Skemmata of Evagrius Ponticus*, ThS 62 (2001) p. 514; Corrigan, *Evagrius and Gregory*, p. 164.

⁶⁶ Most cases of ἵνα + subjunctive are built with the active aorist subjunctive of ὁράω (stem ἰδ-). However, the middle future subjunctive occurs mainly in purposive subordinate clauses, such as those introduced by ἵνα. See Nicholas, *The passive future subjunctive*, p. 118-122.

⁶⁷ See Nicholas, *The passive future subjunctive*, p. 119-121.

become, so to speak, star-like (ἀστεροειδής)—an image that Evagrius used to express that state in which the νοῦς is likely to be in prayer after having reached ἀπάθεια⁸⁸. By becoming star-like (ἀστεροειδής), the νοῦς is able to know immaterial reality, for there must be a likeness between knower and known, seer and seen⁸⁹. In this context, the ἔσχατον rests on that state described by Evagrius in *Scholium 201 in Proverbium* 19, 20: it is not related to time, but to purity that follows practical virtues⁹⁰. At the end of this process, purification is also an act of spiritual unclothing—a stripping away of corporeality. Not only does the seer νοῦς become naked, but also the seen λόγοι from irrational and material reality⁹¹. Through this epistemological transfiguration, all of creation—both rational (λογικοί) and irrational (ἄλογα)—becomes a step towards Divine knowledge. As stated by Evagrius in *Sententiae ad virginem* 54, 5-55, 3, only the eyes of the παρθένοι will see the κύριον. As a result, this process seems to be a kind of mystical union⁹². Therein, the bride has to be naked—that is, stripped of materiality—in order to know her Spouse, God.

3. An overview of μακαριότης, its relation to ἔσχατον and τέλος, and its impact on the vision of God

As attested in MS *Vaticanus Graecus* 1802 (Z, fol. 65r), the *scholium* by Evagrius mainly discussed in this article, namely *Scholium 136 in Proverbium* 14, 9, seemed to have drawn from Matthew 5, 8 while commenting on *Proverbia*, as well as A, I, K, M, and N did:

⁸⁸ See Evagrius Ponticus, *De malignis cogitationibus* 43, SCh 438, p. 298.

⁸⁹ Konstantinovsky, *Evagrius Ponticus*, p. 166-168.

⁹⁰ Evagrius Ponticus, *Scholium 201 in Proverbium* 19, 20, SCh 340, p. 296. “Τὸ γὰρ ἐπ’ ἐσχάτων ἐνταῦθα οὐ τὸν χρόνον σημαίνει, ἀλλὰ τὴν μετὰ τὰς πρακτικὰς ἀρετὰς καθαρότητα”.

⁹¹ See Evagrius Ponticus, *Kephalaia Gnostica* 2, 62.

⁹² See Guillaumont, *Un Philosophe au désert*, p. 391-404; Konstantinovsky, *Evagrius Ponticus*, p. 153-171.

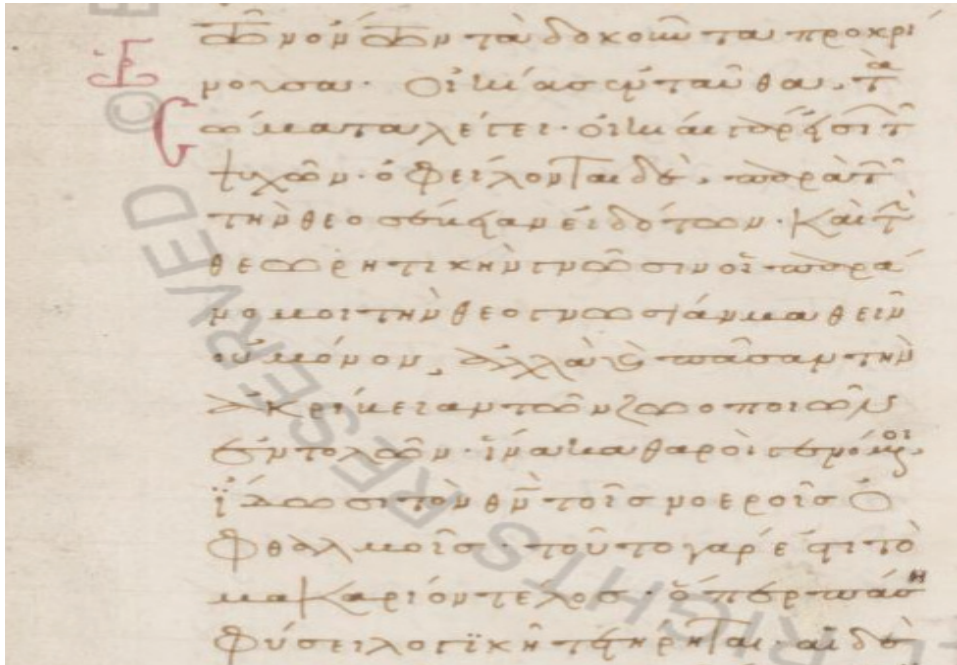


Fig. 2: MS *Vaticanus Graecus* 1802, fol. 65r⁹³.

⁹³ Available on https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1802. For more information, see P. Géhin, *Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes. Introduction, texte critique, traduction, notes, appendices et index*, SCh 340, Paris 1987, p. 71-75. Evagrius Ponticus, *Scholium* 136 in *Proverbium* 14, 9: “Οικίας ένταῦθα τὰ σώματα λέγει· οικίαί γάρ εἰσι τῶν ψυχῶν· ὀφείλονται δέ παρὰ τῶν τήν θεοσέβειαν εἰδῶτων καί τήν θεωρητικήν γνῶσιν, οἱ παράνομοι τήν θεογνωσίαν μαθεῖν οὐ μόνον, ἀλλά καί πᾶσαν τῶν ζωοποιῶν έντολῶν· ἵνα καθαροί γενόμενοι, ἴδωσι τὸν Θεὸν τοῖς νοεροῖς ὀφθαλμοῖς· τοῦτο γάρ ἐστὶ τὸ μακάριον τέλος, ὅπερ πάση φύσει λογικῇ τετήρηται”. MS *Vaticanus Graecus* 1802, fol. 65r (Biblioteca Apostolica Vaticana), consulted in digital images via the Vatican Library Digital Collections. In MS *Vaticanus Graecus* 1802, most of its *Scholia in Proverbia* are attributed to Origen through the siglum Σ as is also the case with *Expositio in Proverbia* PG 17, 193. Tischendorf, in turn, edited these *scholia* on the basis of MS *Patmiacus* 270, likewise attributing them to Origen, see C. Tischendorf, *Notitia editionis codicis bibliorum Sinaitici*, Leipzig 1860, p. 76-122. Only in 1939 did Hans Urs von Balthasar suggest that these *scholia* were in fact by Evagrius Ponticus, see H.U. von Balthasar, *Die hiera des Evagrius*, ZKTh 63 (1939) p. 189-191. In 1987, Paul Géhin edited these *scholia* based primarily on MS *Patmiacus* 270 and the *codices Ivron* 38, *Ivron* 379, *Ivron* 676, and *Parisinus Graecus* 153, see P. Géhin, *Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes. Introduction, texte critique, traduction, notes, appendices et index*, SCh 340, Paris 1987. Some of the *Scholia in Proverbia* in *Vaticanus Graecus* 1802, as the one reported in this article, are slightly different from those attested in *Patmiacus* 270. These differences seem worthy of further research.

What differs MS *Vaticanus Graecus* 1802 (Z, fol. 65r) from the other testimonies is the fact that it determines the mode of seeing God as achieved by spiritual eyes, that is, τοῖς νοεροῖς ὀφθαλμοῖς⁹⁴. Indeed, according to the reading of Z, the scribe who added it seems to have considered it important to highlight that this divine vision has a spiritual rather than a bodily nature, probably because there might have been readers, at that time, that would have understood this divine vision as constituted by a bodily nature⁹⁵. In MS *Vaticanus Graecus* 1802 (Z, fol. 65r), as in A, I, K, M, and N, it is said that the vision of God constitutes the blessed end (τὸ μακάριον τέλος). Furthermore, according to this *scholium* in MS *Vaticanus Graecus* 1802 (Z, fol. 65r)—and in a manner consistent with what MS *Patmiacus* 270 (A, fol. 201r), I, K, M, and N attest—this μακάριον τέλος is reserved by nature (φύσει) for every rational creature (πάση λογικῇ)⁹⁶. What is distinctive in MS *Vaticanus Graecus* 1802 (Z, fol. 65r), as already said, is that it is taken at face value that of God has an intellectual—or noetic—nature, so to speak. For this very reason, MS *Vaticanus Graecus* 1802 (Z, fol. 65r) seemed to have lent a spiritual and intellectual interpretation to the μακαριότητα attested in The Sermon on the Mount, especially regarding

⁹⁴ In this article, no attempt is made to argue that this addition—namely, τοῖς νοεροῖς ὀφθαλμοῖς—is by Evagrius Ponticus himself. On the contrary, it is clearly a later addition. The aim here is to discuss how important it may have been in the context in which it was read and how it may have contributed to its interpretation. To better understand the tradition of MS *Vaticanus graecus* 1802 and its connection to other testimonies, see P. Géhin, *Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes. Introduction, texte critique, traduction, notes, appendices et index*, SCh 340, Paris 1987, p. 71-75; Danezan, *Le chaînon manquant*, p. 123-152.

⁹⁵ According to David Michelson, in the Syriac world Babai the Great tried to erase the Origenism of the Evagriian doctrine, and the S1 version of the *Kephalaia Gnostica* bears witness to it. For Babai, the highest stage was to be the contemplation achieved within bodily existence. This is likely the reason why Evagriian metaphysics is not so evident in S1 as it is in S2, see D.A. Michelson, *Cloak, Tunic, Book, Cell: Reading Evagrius in Syriac with Babai the Great*, in: *The Library of Paradise: A History of Contemplative Reading in the Monasteries of the Church of the East*, Oxford 2022, p. 156-158. One may wonder whether this rejection of unembodied contemplation in favour of bodily contemplation also existed among Greek readers of Evagrius Ponticus. This possibility may help explain why the scribe of MS *Vaticanus Graecus* 1802 (Z) was concerned to specify the contemplation he was describing as spiritual (τοῖς νοεροῖς ὀφθαλμοῖς).

⁹⁶ In *Epistula Fidei* 22, Evagrius Ponticus is adamant about the relation between μακαριότης, ἔσχατον, and the τέλος, and how they are connected to immaterial knowledge (τὴν ἄυλον γνῶσιν). According to him, God Father himself is τὸ τέλος καὶ ἡ ἐσχάτη μακαριότης.

the vision of God. What is most striking in MS *Vaticanus Graecus* 1802 (Z), in turn, is the use of the instrumental dative τοῖς νοεροῖς ὀφθαλμοῖς. It appears that, on the part of the manuscript's copyist of that *scholium* as transmitted in MS *Vaticanus Graecus* 1802 (Z), it was crucial to emphasise that the vision described therein was to be realized through τοῖς νοεροῖς ὀφθαλμοῖς—that is, through spiritual rather than bodily eyes. For him, the verb ἴδωσι by itself was likely insufficient to convey the intended meaning—in contrast to what is attested not only by MS *Patmiacus* 270 (A), but also by *codices Iviron* 379 (I), *Iviron* 38 (K), *Parisinus Graecus* 153 (M), and *Iviron* 676 (N)⁹⁷.

Blessedness—that is, μακαριότης—is a central concept for Evagrius, as it has been argued in this article⁹⁸. Not only is this concept based on Scripture, but also on the hermeneutic tradition that includes other influential Christian writers. It seems that μακαριότης is related to notions such as the ἔσχατον and the τέλος of rational souls (λογικοί) as well as the vision of God, being deeply rooted in a spiritual interpretation of Scripture⁹⁹. As Hans Urs von Balthasar stated, Evagrius was used to applying macarism as a literary formula in his writings¹⁰⁰. According to Balthasar, this feature was so prominent in Evagrius' style that it could even be useful as a criterion for establishing authorship in disputed manuscripts¹⁰¹.

4. A hypothesis of a *lectio difficilior* for MS *Patmiacus* 270 (A, fol. 201r)

4.1. Excluding semantic differences between verbs with the stems ἰδ- (active aorist) and ὀψ- (middle future) in syntactic structures other than ἵνα + subjunctive of ὀράω: the case of *Scholium* 17 in *Psalmum* 68, 29b (CPG-2455)

Besides subordinate clauses introduced by ὅταν, in which there is no strong reason to think of a semantic difference between subjunctive

⁹⁷ See P. Géhin, *Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes. Introduction, texte critique, traduction, notes, appendices et index*, SCh 340, Paris 1987, p. 232-234.

⁹⁸ See Corrigan, *Evagrius and Gregory*, p. 129-132.

⁹⁹ See Corrigan, *Evagrius and Gregory*, p. 169-170, 193-195; Stefaniw, *Mind, Text, and Commentary Noetic Exegesis*, p. 198-217.

¹⁰⁰ Urs von Balthasar, *Die hiera des Evagrius*, p. 183. See, for example, Evagrius Ponticus, *Sententiae ad monachos* 92; Evagrius Ponticus, *De oratione* 117, 118, 120-123.

¹⁰¹ Urs von Balthasar, *Die hiera des Evagrius*, p. 183; Evagrius Ponticus, *Sententiae ad monachos* 92; Evagrius Ponticus, *De oratione* 117, 118, 120-123.

verbs derived from ὁράω—whether the active aorist with the stem ιδ- or the middle future with the stem ὀψ-—*Scholium 17 in Psalmum 68, 29b* presents a further case. Indeed, as attested in *Scholium 17 in Psalmum 68, 29b*, both ὄψονται and ιδεῖν have as their syntactic object θεὸν¹⁰². Divine vision, at least according to this *scholium*, may be expressed interchangeably either by active aorist (stem ιδ-) or middle future (stem ὀψ-) verbs of ὁράω. This extract, together with the other examples discussed in this article, arises as evidence that the possible difference between active aorist subjunctive (stem ιδ-) and middle future subjunctive (stem ὀψ-) verbs of ὁράω may occur only in the syntactic structure of ἵνα + subjunctive of ὁράω.

4.2. MS *Patmiacus 270* (A, fol. 201r) as a *lectio difficilior*

If most of the manuscripts attest ἴδωσι rather than ὄψονται, why should one nevertheless advance the hypothesis that ὄψονται best fits *Scholium 136 in Proverbium 14, 9*?¹⁰³ Furthermore, even in the Septuagint and in the New Testament no semantic distinction can be drawn between the notion of seeing expressed by verbs derived from the active aorist and middle future of ὁράω with the stems ιδ- and ὀψ- respectively. The same holds true for the *Scholium 17 in Psalmum 68, 29b* considered here. Thus, although this semantic difference may appear to be attested in Evagrius Ponticus, it lacks corroborating evidence *apud Scriptores Ecclesiasticos* more generally, as can be seen in the *Thesaurus Linguae Graecae*. A search in the *Thesaurus Linguae Graecae* confirms that both ιδ- and ὀψ- are stems interchangeably used to express either divine or bodily vision *apud Scriptores Ecclesiasticos*, the Septuagint, and the New Testament, with the possible exception of Evagrius Ponticus. Syntactically, however, the picture is different. Rarely does the middle future subjunctive of ὁράω with the stem ὀψ- appear in a purposive clause introduced by ἵνα, as it is attested in MS *Patmiacus 270* (fol. 201r)¹⁰⁴. In the *Thesaurus*

¹⁰² Evagrius Ponticus, *Scholium 17 in Psalmum 68, 29b*: “βίβλος ζώντων ἢ γνώσις ἢ τοῦ θεοῦ ἄφ ἧς ἐκπίπτουσιν οἱ ἀκαθάρτους ἔχοντες τὰς καρδίας μακάριοι γὰρ φησὶν οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται τὸ δὲ ιδεῖν θεὸν τὸ γνώσεως τῆς αὐτοῦ ἐστὶ καταξιωθῆναι”.

¹⁰³ While I, K, M, N, and Z attest ἴδωσι, only A attests ὄψονται. See P. Géhin, *Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes. Introduction, texte critique, traduction, notes, appendices et index*, SCh 340, Paris 1987, p. 232-234.

¹⁰⁴ See note 66-67.

Linguae Graecae, only six occurrences of this phenomenon are found¹⁰⁵. By contrast, the occurrences of this phenomenon with ἵνα plus ἴδωσι are so abundantly attested in the *Thesaurus Linguae Graecae* that it would be pointless to list them all¹⁰⁶. Because of this, the following questions are raised: why a copyist would have substituted ἴδωσι for ὄψωνται in MS *Patmiacus* 270 (fol. 201r)—in a purposive clause introduced by ἵνα—if ἴδωσι is far more common in this syntactic context? And why Evagrius Ponticus himself would have used such a rare syntactic construction unless the choice was meaningful? This landscape is implausible. Given Evagrius Ponticus' highly sophisticated education, it is unlikely that he would have been indifferent to semantic differences that such a rare morphosyntactic formula might have involved¹⁰⁷. Certainly, he would not have been unaware of how rare the formula ἵνα plus ὄψωνται is in canonical literature. In this context, it seems that a *lectio difficilior* takes place in favour of MS *Patmiacus* 270 (fol. 201r).

5. Conclusion

In this study, *Scholium* 136 in *Proverbium* 14, 9, as well as other passages from Evagrius' *corpus*, has been examined as evidence that, according to Evagrius, there are fundamentally two kinds of vision: a spiritual—noetic or intellectual—and a bodily—namely material—one. The former may be understood as spiritual, and, in the particular case of the syntactic structure ἵνα + subjunctive of ὀράω, it appears that middle future verbs (stem ὀψ-) are strongly connected to the idea of a higher and spiritual way of seeing (ὄψωνται in the case of MS *Patmiacus* 270). The latter, in turn, may be understood as material and, in different kinds of syntactic structures, may be expressed interchangeably either by the active aorist (stem ἴδ-) or by the middle future of ὀράω (stem ὀψ-), except for the case of *Scholium* 136 in *Proverbium* 14, 9. In turn, given the rarity of the structure ἵνα + middle future subjunctive of ὀράω (with

¹⁰⁵ See Pseudo-Clementina, *Epitome de gestis S. Petri praemetaphrastica, dicta «altera»* 174, 2; Pseudo-Epiphanius Constantiensis, *Homilia in assumptionem Christi* 4, 36-44; Romanus Melodus, *Cantica* 33, 22; Isaias Gazaecus, *Sermo pro iis qui saeculo renuntiarunt* 2, 38-39.

¹⁰⁶ In Evagrius Ponticus' Greek *corpus*, there are plenty of examples of active aorist verbs of ὀράω (stem ἴδ-) in the subjunctive, including cases of purpose subordinate clauses introduced by ἵνα, as in Evagrius Ponticus, *Practicus* 62, 2, SCh 171, p. 644 and Evagrius Ponticus, *Scholium* 79 in *Proverbium* 6, 20-22, SCh 340, p. 178-180 attest.

¹⁰⁷ See notes 10, 12 and 26.

the stem ὄψ), it makes no sense to assume either that Evagrius would have used this structure unintentionally or that the scribe would have altered ἴδωσι to ὄψωνται, since a scribe would have been prone to use the far more common form, namely ἴδωσι¹⁰⁸. There seems to be, in this case, a *lectio difficilior* in favour of the reading ὄψωνται.

MS *Vaticanus Graecus* 1802 (Z, fol. 65r), in turn, helps illuminate the concept of vision associated with μακαριότης in *Scholium* 136 in *Proverbium* 14, 9. It is particularly striking that Z attests the instrumental dative τοῖς νοεροῖς ὀφθαλμοῖς to the verb ἴδωσι. In effect, this lacks in A, I, K, M, and N. Why would it happen? It seems odd that the scribe of MS *Vaticanus Graecus* 1802 (Z, fol. 65r) would have written meaningless τοῖς νοεροῖς οφθαλμοῖς to characterize the way ἴδωσι is achieved. In effect, why would the scribe be concerned about characterizing that mode of seeing in this way? Was he afraid of the possibility of someone reading that *scholium* as describing a bodily vision of God, and therefore had to specify that vision as achieved by spiritual eyes (τοῖς νοεροῖς οφθαλμοῖς)? With this instrumental dative, namely τοῖς νοεροῖς ὀφθαλμοῖς, the scribe makes clear one of the main thesis of *Scholium* 136 in *Proverbium* 14, 9: the type of vision that provides blessedness (μακαριότης)—the τέλος of every rational being—has a spiritual nature. The Evagrian vision of God, in general, represents the ultimate τέλος available only to those who have undergone ascetical purification. In order to see God, one must be stripped of material bonds, represented by the material parts of the soul, θυμός and ἐπιθυμητικόν, and elevate them to the noetic level¹⁰⁹. Only after this process of unclenching, so to speak, will the νοῦς be naked and able to see God without intermediaries—whether linguistic or ontological.

Bibliography

Sources

- Aeschylus, *Prometheus vincetus*, ed. G. Murray, Oxford 1955.
 Apollonius Dyscolus, *De constructione*, ed. J. Lallot, *De la construction*, “Histoire des doctrines de l’Antiquité Classique” 19 (1997) p. 96-293.

¹⁰⁸ This might have been the reason why P. Géhin adopted the reading of I, K, M, N, and Z rather than A. See P. Géhin, *Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes. Introduction, texte critique, traduction, notes, appendices et index*, SCH 340, Paris 1987, p. 232, 234.

¹⁰⁹ See Corrigan, *Evagrius and Gregory*, p. 159.

- Evagrius Ponticus, *Corpus asceticum graecum*, ed. R.E. Sinkewicz, Oxford – New York 2003, tr. R.E. Sinkewicz, *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, Oxford – New York 2003.
- Evagrius Ponticus, *De malignis cogitationibus*, ed. J. Muyltermans, *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique*, “Le Muséon. Revue d'Études Orientales” 3 (1932) p. 47-55; P. Géhin – C. Guillaumont – A. Guillaumont, *Évagre le Pontique. Sur les pensées. Édition du texte grec, introduction, traduction, notes et index*, SCh 438, Paris 1998.
- Evagrius Ponticus, *De octo spiritibus malitiae*, ed. J. Muyltermans, *Evagriana syriaca. Textes inédits du British Museum et de la Vaticane édités et traduits*, “Bibliothèque du Muséon” 31 (1952) p. 55-59.
- Evagrius Ponticus, *De oratione*, in: J. Muyltermans, *Evagriana syriaca. Textes inédits du British Museum et de la Vaticane édités et traduits*, “Bibliothèque du Muséon” 31 (1952); P. Géhin, *Chapitres sur la prière. Édition du texte grec, introduction, traduction, notes et index*, SCh 589, Paris, 2017.
- Evagrius Ponticus, *Epistula ad Melaniam*, ed. W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912, 610-619; tr. M. Parmentier, *Evagrius of Pontus' Letter to Melania*, “Bijdragen” 46 (1985) p. 2-38.
- Evagrius Ponticus, *Epistula Fidei, S. Basile*, ed. Y. Courtonne, in: *Lettres I*, Paris 1957, p. 22-37; ed. R. Melcher, *Der achte Brief des hl. Basilius, ein Werk des Evagrius Ponticus*, Münsterische Beiträge zur Theologie 1, Münster 1923, tr. B. Jackson, *St. Basil: Letters and Select Works, A Select Library of Nicene and PostNicene Fathers of the Christian Church*, v. 1-8, New York 1895.
- Evagrius Ponticus, *Gnosticus*, ed. A. Guillaumont – C. Guillaumont, *Évagre le Pontique. Le Gnostique ou À celui qui est devenu digne de la science. Édition critique des fragments grecs. Traduction intégrale établie au moyen des versions syriaques et arménienne. Commentaire et tables*, SCh 356, Paris 1989.
- Evagrius Ponticus, *Kephalaia Gnostica*, ed. A. Guillaumont, *Les Six Centuries des “Kephalaia gnostica” d'Évagre le Pontique, Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française*, Paris 1958, tr. I.L.E. Ramelli, *Evagrius's Kephalaia Gnostica: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac, Translated with an Introduction and Commentary*, Atlanta 2015.
- Evagrius Ponticus, *Practicus (Epistula ad Anatolium et Liber practicus)*, PG 40, 1220-1236C; 1244B-1252C; 1272A-1276B; ed. A. Guillaumont – C. Guillaumont, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine*, v. 1-2, SCh 170-171, Paris 1971, tr. R.E. Sinkewicz, *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus*, Oxford 2003, p. 95-114.
- Evagrius Ponticus, *Rerum monachalium rationes*, PG 40, 1252-1264 = Cotelier 1686; ed. J. Muyltermans, *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique*, Bibliothèque du Muséon 3, Louvain 1932, tr. J. Muyltermans, *Evagriana de la Vaticane*, “Le Muséon” 54 (1941) p. 1-15.

- Evagrius Ponticus, *Scholia in Proverbia*, ed. C. Tischendorf, in: *Notitia editionis codicis bibliorum Sinaitici*, Leipzig 1860, p. 76-122; ed. P. Géhin, *Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes. Introduction, texte critique, traduction, notes, appendices et index*, SCh 340, Paris 1987.
- Evagrius Ponticus, *Scholia in Psalmos*, ed. M.J. Rondeau – P. Géhin – M. Cassin, *Évagre le Pontique, Scholies aux Psaumes*, SCh 614-615, Paris 2021.
- Evagrius Ponticus, *Sententiae ad monachos*, ed. H. Gressmann, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrius Pontikos*, TU 39/4, Leipzig 1913, p. 152-165.
- Evagrius Ponticus, *Sententiae ad Virginem*, ed. H. Gressmann, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrius Pontikos*, TU 39/4, Leipzig 1913, p. 146-151.
- Evagrius Ponticus, *Tractatus ad Eulogium*, PG 79, 1093-1140 = Suarès 1673; ed. C.A. Fogielman, *Évagre le Pontique, À Euloge: Les vices opposés aux vertus. Introduction, texte critique, traduction et notes*, SCh 591, Paris 2017; ed. J. Muyldermans, *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique*, Bibliothèque du Muséon 3, Louvain 1932, p. 62-65, 89-90, tr. J. Muyldermans, *Euagria de la Vaticane*, "Le Muséon" 54 (1941) p. 1-15.
- Gregorius Nazianzenus, ed. J.C. Haelewyck, *Sancti Gregorii Nazianzeni opera, Orationes XXVIII, XXIX, XXX et XXXI Versio syriaca*, Turnhout 2007.
- Homerus, *Ilias*, ed. T.W. Allen, *Homeri Ilias*, v. 2-3, Oxford 1931.
- Iohannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Timotheum argumentum et homiliae 1-18*, ed. F. Field, *Ioannis Chrysostomi interpretatio omnium epistularum Paulinarum*, v. 6, Oxford 1845-1862.
- Iohannes Chrysostomus, *Homilia habita postquam presbyter Gothus*, PG 63, 499-510.
- Isaias Gazaeus, *Sermo pro iis qui saeculo renuntiarunt*, PG 28, 1409-1420.
- Pseudo-Clementina, *Epitome de gestis S. Petri praemetaphrastica, dicta "altera"*, in: *Clemens Romanus et Clementina Theologica. Pseudo-Clementina (epitome altera auctore Symeone Metaphrasta)*, ed. A.R.M. Dressel, Leipzig 1873.
- Pseudo-Epiphanius Constantiensis, *Homilia in assumptionem Christi*, PG 43, 477-485.
- Romanus Melodus, *Cantica*, ed. J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode, Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes*, t. 1, SCh 99, Paris 1964; t. 2, SCh 110, Paris 1965; t. 3, SCh 114, Paris 1965; t. 4, SCh 128, Paris 1967; t. 5, SCh 283, Paris 1981.

Studies

- Altendorf H.D., Review of F. Paschke, *Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge. Überlieferungsgeschichtliche Vorarbeiten zu einer Neuausgabe der Texte*, "Gnomon" 40/3 (1968) p. 308-310.
- Bady G. – Tchernetzka N., *Un nouveau témoin direct des Scholies aux Proverbes d'Évagre le Pontique (Cambridge, Trinity Coll. O.1.55)*, "Revue d'Histoire des Textes" 32 (2002) p. 63-72.
- Balthasar H. Urs von, *Die hiera des Evagrius*, "Zeitschrift für katholische Theologie" 63 (1939) p. 86-106, 181-206.

- Corrigan K., *Evagrius and Gregory, Mind, Soul and Body in the 4th Century*, Burlington 2009.
- Danezan M., *Le chaînon manquant. La source de l'épitomé de procope (type ii) dans la chaîne du Vatican*, "Byzantion" 89 (2019) p. 123-152.
- Driscoll J., *Evagrius Ponticus: Ad Monachos*, New York, 2003.
- Guillaumont A., *Un Philosophe au désert, Évagre le Pontique*, Textes et Traditions 8, Paris 2004.
- Harmless W., *Desert Christians, An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford – New York 2004.
- Harmless W. – Fitzgerald R.R., *The Sapphire Light of the Mind: The Skemmata of Evagrius Ponticus*, "Theological Studies" 62 (2001) p. 493-529.
- Kirchmeyer J., *A propos d'un texte du Pseudo-Athanase*, "Revue d'Ascétique et de Mystique" 40 (1964) p. 311-313.
- Konstantinovsky K., *Evagrius Ponticus, The Making of a Gnostic*, Burlington 2009.
- Linge D.E., *Leading the Life of Angels: Ascetic Practice and Reflection in the Writings of Evagrius of Pontus*, "Journal of the American Academy of Religion" 68/3 (2000) p. 537-568.
- Michelson D.A., *Cloak, Tunic, Book, Cell: Reading Evagrius in Syriac with Babai the Great*, in: *The Library of Paradise: A History of Contemplative Reading in the Monasteries of the Church of the East*, ed. G. Clark – A. Louth, Oxford 2022, p. 134-186.
- Nicholas N., *The passive future subjunctive in Byzantine texts*, "Byzantinische Zeitschrift" 101/1 (2008) p. 89-131.
- Parmentier M., *Evagrius of Pontus' 'Letter to Melania'*, "Bijdragen" 46 (1985) p. 2-38.
- Stewart C., *Imageless prayer and the theological vision of Evagrius Ponticus*, "Journal of Early Christian Studies" 9/2 (2001) p. 173-204.
- Verhelst S., *L'homélie in diuini corporis sepulturam du Pseudo-Épiphane (CPG 3568) à la lumière de la vieille version géorgienne*, "Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata" 20 (2023) p. 201-235.



The Fruitfulness of the Eucharist Offered for the Living and the Dead According to Isaac of Nineveh Based on His Discourse XI from the Third Collection

Jan Witold Żelazny¹

Abstract: In the recently published *Mistic treatises* of St. Isaac of Nineveh, a passage appeared in Collection III raising the rarely analyzed contemporary issue of the fruitfulness of the Eucharistic Sacrifice offered for the living and the dead. For St. Isaac, this Sacrifice benefits all members of the Church, except for one group, the heretics who reject the truth of Christ's Presence in the Eucharist. Such a view, clearly valuing orthodoxy, recognizing human weakness as a non-excludable element from the Church community, turns out to be, by comparison with other works from this cultural circle (*Letters* of Timothy I and *Dialogue with a Jew by Sergius Stylites*) widespread and emphasizing the role of orthodoxy, the preservation of which gives every member of the Church a share in the saving sacrifice of Christ made present in the Eucharist, both during life and after death.

Keywords: Isaac of Nineveh; Eucharist; sacrifice; Church

Among the many mystics, one of the best known, and no matter which confession is involved, is the Syrian monk Isaac, Bishop of Nineveh, who lived in the seventh century. We have little information about his life. The two documents from which we draw information are quite late and Isaac's writings themselves do not leave many clues. The primary source is his biography contained in the work *Liber castitatis*, dating from 860-870 and attributed to Isho'denah of Basra². In a collection of biographies of the most famous monks, its author includes Isaac. The second source is

¹ Rev. Dr hab. Jan W. Żelazny, Faculty of Theology, Pontifical University of John Paul II, Kraków, Poland; email: jan.zelazny@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-3653-0639.

² Isho'denah, *Liber castitatis*, ed. J.B. Chabot, *Le livre de la Chasteté compose par Jésusdenah, Évêque de Baçrah*, Mélanges d'Archéologie et Histoire 16, Rome 1899, p. 225-292. Metropolitan Prat d-Mayshan (Basra). An eastern Syrian Christian writer who lived in the 9th century, author of poems, historical works and lost treatises on logic. His most famous work, *Liber castitatis*, contains the history of various monastic foundations, mostly from the late Samanid period and the early Arab rule. See: J.-M. Fiey, *Isho'denah, métropolitain de Basra et son oeuvre*, "L'Orient Syrien" 11 (1966) p. 431-450. P. Nautin put forward a controversial thesis that he is the author of Chronicle of Siirt. See P. Nautin, *L'auteur de la "Chronique de Séert": Isho'denah de Basra*, RHE 186 (1974) p. 113-126; also 199 (1982) p. 313-314.

a text published by I.E. Rahmani, about which we know little and which contains only a brief biographical note³. ‘Abdisho’ bar Berika (Ebedjesus) states in his *Catalogue of Ecclesiastical Writers* that Isaac left behind 7 volumes on the path of the monk, on the mysteries of God and in them, in a special way, on Judgement and Divine Providence⁴. The discourse under analysis comes from the Third Collection (Collection III).

1. The author and his work

Isaac the Bishop of Nineveh was probably born on the Persian Gulf coast in the region of Beth Qaṭraye. This region covered the western coast of the Persian Gulf with Bahrain all the way to the Masundam peninsula in present-day Oman. We know for certain (the presence of a bishop from this part of the Sassanid Empire at the consecration in Seleucia and Ctesiphon in 410) that Christians have been present there in large numbers since the 4th century. At the time of Isaac, the area was ecclesiastically under the metropolis of Rew-Ardashir, a city on the eastern coast of the Gulf, near Fars. As a result of the conflict over who belonged to these lands, a situation of suspension lasted for some time in these areas. Metropolitan Simeon broke off unity with Catholicos Isho’yahb III (c. 648), and this dispute continued until the conciliar synod in 676 on the island of Darjan during the pontificate of Giwargis (George). It is relevant to our discussion that, although Isaac grew up in a Christian environment, he was nevertheless divided along confessional lines. He therefore often came into contact with situations in which representatives of the feuding parties were present, all professing Christianity together.

In these surroundings, Isaac took up the monastic life. We do not know whether he began his journey as an anchorite and later joined

³ Ephraim II Rahmani, *Studia Syriaca*, v. 1, Beirut, Deir el-Sharf 1904, p. 32-33.

⁴ ‘Abdisho’ bar Bericha, *Ktābā d- etqre margānitā d- ‘al. šrārā da – krestyānutā*, Mosul 1924, p. 74, tr. G.P. Badger, *Index of Biblical and Ecclesiastical Writings (1298)*, London 1852, p. 138; tr. S.M. Stadel, *The Catalogue of Books of ‘Abdisho’ bar Brikha*, Leiden 2025. The title of the treatise *Pearl* in Polish is proposed by M. Starowieyski in NSWP – for the Polish reader. An extensive biography is included in M.J. Janecki two articles: *W poszukiwaniu ukrytej perły. Mar Izaak z Kataru, biskup Niniwy, duchowy mistrz Kościoła Wschodu*, in: Izaak z Niniwy, *Mowy. Zbiór pierwszy*, ed. M.J. Janecki, PSP 79, Warszawa 2022, p. 13-131; M.J. Janecki, *W tonie milczenia... Izaaka z Kataru mistagogia modlitwy. Wprowadzenie*, in: Izaak z Niniwy, *Mowy. Zbiór trzeci*, ed. M.J. Janecki, PSP 86, Warszawa 2023, p. 9-33. Both introductions also contain a bibliography on the life, activities and work of Isaac.

a community or vice versa. One of his relatives, Gabriel Arya, is named by the encyclopedist 'Abdisho' bar Berika or Ebedjesus, who wrote a catalogue of Christian writers, as the author of many biblical commentaries. What we do know is that he himself spoke of taking up life as an anachorite after resigning from the episcopate as a return to his old way of doing things and seeking in solitude a path to God. He must have distinguished himself with his life to the extent that he became a teacher of other monks. He was also invited to a conciliar synod on the island of Darjan.

The only certain date from Isaac's life is 676-680, the time of this synod as well as some years after it. At that time, having met the young Isaac at the synod, the patriarch of Seleucia-Ctesiphon Giwargis (pontificate 660-680), took Isaac with him on a further journey and probably ordained him bishop of Nineveh during his stay at the monastery of Bet 'Abe. The letters of Giwargis' predecessor, Isho 'yahb III, testify that the Nineveh community was very divided. In addition to the changing political conditions, the area was the arena of the struggle between King of Kings Khosrow/Khosrau II and Emperor Heraclius, also on the religious side it was not at peace. It was here that the proponents of so-called Miaphysitism carried out their missionary action, it was here that representatives of other churches clashed with each other, taking advantage of various political support. Isaac was met with hostility from many of the faithful, with deviations, with incomprehension. His shepherding, therefore, did not last long. After seven months, he resigned and moved to the monastery of Beth Huzaye, taking up a life of solitude as an anachorite. Having lost his eyesight, he returned to the monastery at Rabban Shabur. He was entrusted with conferences for young monks, which have been preserved in several collections⁵. The text analyzed here comes from the third collection of talks. It is worth mentioning that for almost 13 centuries Isaac was known only from the first collection of his *Discourses (Dissertations, Treatises, Homilies* – in literature, we encounter various names). The second was discovered in 1983. The third one, which is of interest to us, was made available to readers by Sabino Chialà on the basis of a photocopy of the manuscript he received from the Archbishop of Tehran.

⁵ Much of the information regarding Isaac is contained in Benedict (Valentin) Vesa article: *The Christology of St. Isaac of Niniveh and the East Syriac Theology of 7-8th centuries*, "Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa" 64/1 (2019) p. 39-52. Addressing the topic of Isaac's Christology and placing it in the context of Christological disputes in the Assyrian Church of the East, the author discusses the inclusion of Isaac in the list of condemned mystics (synods under Timothy I Patriarch of Baghdad and the decisions of his successor Isho bar Nina). See Vesa, *The Christology of St. Isaac of Niniveh*, p. 45-52.

It was supposed to have been found in one of Tehran's antique shops. Unfortunately, after the archbishop's death, the original manuscript was not found among the books he left behind. A critical text with an Italian translation was published in CSCO⁶. The Polish translation was made by Marcin Janecki and published in PSP⁷.

2. The Eucharist as a purifying sacrifice for the living and the dead

As the translator into Polish of the Ninevite writings, Marcin Janecki, points out, the issue of the Eucharist and its efficacy appears in several places in his *Discourse*⁸. The analyzed *Discourse* 11 from the third collection reveals two interesting issues from the point of view of the patrologist and dogma historian. The first is the question of the sacrificial character of the Eucharist as well as the efficacy of its offering not only for the living, those participating in the liturgy, but also for the dead. Let us address the second issue.

The whole discourse is an argument related to a commentary on the Apostle Paul's words "Risen with Christ". Syrian mystic reminds us that notions of God's harshness, wrath, retributive justice or vindictiveness are associated with an infantile approach to the Creator⁹. He reminds listeners that, above all:

God is good, that he forgives and pardons sins. Precisely on this occasion, wishing to recall God's great mercy, he points out that also to those who have already died in sins and who have already departed from here, by his mercy he [the Creator] subdues the multitude of their sins¹⁰.

This is also expressed in the Eucharistic sacrifice of the Sacrament of Body and Blood, which, among other things, is offered as a sign of hope

⁶ See Textus: Isacco di Ninive, *Terza collezione*, ed. S. Chialà, CSCO 637, *Scriptores Syri* 246, Leuven 2011, tr. Isacco di Ninive, *Terza collezione*, CSCO 638, *Scriptores Syri* 247, Leuven 2011; tr. M. Hansbury, *Issac the Syrian's spiritual works*, Piscataway 2016.

⁷ Izaak z Niniwy, *Mowy. Zbiór trzeci*, tr. M. Janecki, PSP 88, Warszawa 2023.

⁸ See Izaak z Niniwy, *Mowy. Zbiór trzeci*, note 742, p. 137.

⁹ Isaacus Ninive, *Oratio* XI 3, CSCO 637, p. 84. All translations of Isaac's texts into English used in this article were done by the author for the purposes of this article.

¹⁰ Isaacus Ninive, *Oratio* XI 5, CSCO 637, p. 85.

of forgiveness¹¹ for the dead as well. This custom, an ancient one, as Ninivite points out, is present in the Church as making present the hope that God can – and will – forgive the sins of the dead too¹². For if the dead had no benefit from the Eucharistic sacrifice offered for them, Ninivite asks his listeners, why would it be offered for them?

This formulation is very interesting because of certain anthropological assumptions which were generally made in the Assyrian Church, and which are recorded in a letter, living a generation later than Isaac of Nineveh, by the patriarch Timothy I, to Bektisho, deacon and physician of the Caliph. The letter is in the form of a treatise in which, in the following chapters, Timothy presents the basic issues of understanding the soul and the body, their relationship and also what happens to man after death, before the resurrection. The patriarch emphasized that we speak of a human being only when the soul is united to the body¹³. As a corollary, he stated that after death there can be no merit of the soul for the body, and that, in general, all the senses of man cease, being reborn only at the resurrection. So, the dead in relation to their salvation are completely passive, they can do nothing, and they await judgement. But, as Timothy notes in chapter 6 of his Epistle, “does it [the soul] have any help, rest and sweetness and remembrance which become for it at the altar of Our Lord”¹⁴ the greatness of the mercy and power of the Eucharist are so great that they reach beyond the limits of death and in the same way assist both the living and those for whom and for whose sake it is fulfilled. It is noteworthy that the Patriarch devotes a separate chapter to this subject. This shows that the view concerning both the sacrificial nature of the Eucha-

¹¹ In the East Syriac tradition, it is very strongly emphasised that the Eucharist is not only the sacrament of Christ’s body and blood but also the reconciliation and purification of sinners, i.e. it has a parallel function to the sacrament of reconciliation. See T. Mannooprampil, *Syro – Malabar Qurbana and reconciliation*, “Christians Orient” 28 (2007) p. 47-58.

¹² At the same time, the practice of celebrating not one but many masses offered for the deceased develops in the West through, among other things, Gregorian Masses (the so-called Gregorians are born), see J. Królikowski, *Patrystyczne początki kultu eucharystycznego poza Mszą*, *VoxP* 87 (2023) p. 184-185.

¹³ The unity of body and soul present in the Syriac tradition, the biblical identification of one with the other and not their separation in the perspective of salvation and the Eucharist is discussed, among other things, by T. Mannooprampil in his article: *Eschatological Dimension of the Syro – Malabar Qurbana*, “Christian Orient” 12 (1986) p. 77-94 (esp. 84-86).

¹⁴ Timotheus patriarch I, *Ep. 2, 6*, CSCO 74, p. 56-58. See S. Athappilly, *The Theological Anthropology of the Syro Malabar Qurbana*, “Christian Orient” 14 (1993) p. 76-90 (see *Conclusion*, p. 116).

rist and its efficacy in relation to those who participate in it and to those for whom and for whom it is offered was widely held.

For the Ninevite, the Eucharist is a sacrifice offered also for the dead. He writes: “The prayer and supplication which the priest offers on the altar, on which, together with the act of offering Our Lord, the memory of the dead is invoked, precisely in reference to this hope”¹⁵. An essential element of the Eucharist, then, is the act of offering of Our Lord, to which we add our supplications, also for the dead¹⁶. God “has instituted for us a protector who is not subject to corruption: the Body and Blood of our Saviour, the One on whom there is no guilt for even one sin among all kinds of sins of creatures!”¹⁷. This gift has been deposited in the Church and endures as a sign of His mercy to all believers:

For we know that in the power of the mysteries of the economy of His only-begotten [Son] is such that it can bring remission even to the dead and even in Sheol come to the aid of those who during their lifetime believed in Him. This is also confirmed by the teaching with regards to the resurrection of those who have hope for their dead as well, because with great faith they convince themselves of this and ask forgiveness also for the dead¹⁸.

3. Excluded from the fruits of the Eucharist

But the question arises whether all people share in the fruits of this sacrifice. And here Isaac’s teaching clearly limits the scope of the Eucharist. It should be mentioned that the entire text of *Discourse 11* we are analyzing was written as a commentary on the Apostle Paul’s words: you have risen with Christ (Col 3,1). According to the Ninevite, we already share in it through the successive stages taking place in our lives:

(...) for we are resurrected by the way we live in perfection. We are resurrected by faith in what is to come. We are resurrected by the knowledge of the nature of God, by the perception of His Being; by the glory of His

¹⁵ Isaacus Ninive, *Oratio XI 7*, CSCO 637, p. 85.

¹⁶ St. Augustine, reflecting on his grief after his mother’s death, emphasizes the role of prayer and remembering her at the altar, see M. Terka, *Spotkanie ze śmiercią jako doświadczenie nieobecności w świetle “Wyznań” św. Augustyna*, *VoxP 78* (2021) p. 280.

¹⁷ Isaacus Ninive, *Oratio XI 27*, CSCO 637, p. 90.

¹⁸ Isaacus Ninive, *Oratio XI 19*, CSCO 637, p. 88.

greatness, in the heights of His nature by the hope as to the goods that are preserved for us, by the knowledge of the mysteries concerning the new world, by faith in the delightful transfiguration that is prepared for creation. (...) by the renewal of our mind¹⁹.

Note that the emphasis is on faith and knowledge and not on perfection of conduct!

Is the Eucharist then the food of salvation only for the perfect? The Ninevite emphasizes strongly:

Or does it benefit only the righteous? What benefit, then, would there be for sinners, for whom the sacrifice is offered, and with it the prayer and supplication which the priest makes on the altar, together with the act of offering Our Lord, precisely in the reference to that hope on which the memory of the dead is invoked?²⁰

This formulation is important for understanding Isaac's thought, because: "sinners are helped through sacrifices and liberation from their yoke every time a sacrifice is offered for a large number of sins"²¹. The passages presented from the Ninevite's *Discourse* make it clear that, firstly, the Eucharist is an act of self-sacrifice from the part of Christ, and an act performed for the living and dead members of the Church²². It is not just for Christ's contemporaries, but every time the Mysteries are celebrated, they benefit both the just and the sinners, the living and the dead. The Eucharist unites man to God and brings grace to the living and the dead. The whole Church, a community of saints and sinners, shares the benefits of this sacrifice.

This text is one of the first texts in the Oriental tradition to speak so explicitly not only of the sacrificial nature of the Mystical Feast, but also to address the benefits that accrue to the faithful, the members of the Church for whose intentions the sacrifice is offered, living and dead. As we have already mentioned, especially in relation to the anthropological conception of man that prevailed in this milieu, the meritorious, sin-cleansing character of the Eucharist offered for and to man is particularly significant. Since, after the separation of soul and body, there is no human being and there can be no talk of meriting or cleansing from

¹⁹ Isaacus Ninive, *Oratio* XI 2, 3, CSCO 637, p. 84.

²⁰ Isaacus Ninive, *Oratio* XI 7, CSCO 637, p. 85.

²¹ Isaacus Ninive, *Oratio* XI 8, CSCO 637, p. 85.

²² A. Młotek, *Eucharystia w kanonach synodów IV wieku*, VoxP 7 (1987) p. 299.

sins, the Sacrifice of Christ made present in the Mass becomes the way to regain the dignity of a child of God and to participate in the promises given to believers. But the question arises as to whether this applies to all believers. We already know that this is a good reserved for members of the Church, that sin, understood as transgressing God's commandments, making a child of God a sinner, is not something that excludes one from the fruitfulness of the Eucharist and therefore, from the Church. The question arises: Does this apply to every sin? Despite sin, does a Christian remain a member of the community, sick, weak, committing evil, but still a member of God's family?

For Isaac, there is one important limitation. All sinners are helped, and this help "is great, except for those who have not so much committed sin as joined in heresy, committed apostasy or spread blasphemy, and yet continue to participate in [the sacrament of] salvation"²³. The Bishop of Nineveh clearly distinguishes one group of people who do not share the fruits of the Sacrament of the Body and Blood of Christ. These are not, however, all sinners, but only those whose deeds and words are related to the question of faith, of joining heresy, verbal or active, and who nevertheless took part in the Eucharist. Isaac recalls the exhortation in the liturgy: "and for all, the children of the Church, who are worthy before you to receive this sacrifice"²⁴. In his view, this invocation does not exclude sinners, but only those who are not worthy to be counted among the children of the Church. This occurs through heresy, disregard for the sacraments, and not through sin, which stems from our frailty, because of which some do not have full hope, since "by reason of their weakness they have in some way become guilty of sins"²⁵. Therefore, the weakness inherent in human nature is not, therefore, what separates the believer from communion with God²⁶. In this context, according to the Bishop of Nineveh, sin, although it is evil and distances one from

²³ Isaacus Ninive, *Oratio* XI 8, CSCO 637, p. 85-86.

²⁴ Isaacus Ninive, *Oratio* XI 8, CSCO 637, p. 85-86.

²⁵ Isaacus Ninive, *Oratio* XI 10, CSCO 637, p. 86.

²⁶ V. Duca notes that, according to Isaac of Nineveh, only by understanding the weakness inherent in our human nature, both physical and spiritual, does a person open up to true humility and to God's action. This is not just a passive opening, but an opening with an awareness of what are the consequences of the weakness inherent in each of us of our nature. Thus, weakness is not an obstacle to our relationship with the Creator. It should be taken into account in our actions, especially in the practice of the spiritual life of a monk, but in itself it is not an obstacle to the development of the spiritual life and relationship to the Savior. See V. Duca, *Human Frailty and Vulnerability in Isaac the Syrian*, in: *Papers presented at the Fifth British Patristic Conference, London*,

the Father, does not cause a break in the relationship. It is worthwhile to be a member of the Church, because as long as what distances a believer from the Creator is only his weakness and its consequences, nevertheless, thanks to each Eucharist and especially the one offered for him and to him, he has the possibility of purification and return to the Father, both in this life and after death.

4. The essence is orthodoxy?

Another question that arises, why heresy exclude more strongly from the community of the Church than weakness and sin? Explaining St Paul's words to the listeners, Isaac states:

(...) and this is in accordance with what the Apostle said: 'whoever eats the bread of the Lord and drinks from his cup, not being worthy of it, eats and drinks his own condemnation, because he has not discerned the Body of the Lord'. As for the unworthiness and dignity of which the Apostle speaks here, it does not depend on evil or good works, but on discernment by reason²⁷.

A clear transfer takes place. Orthodoxy²⁸ becomes essential, rather than orthopraxy. It is no longer the most important thing how a believer lives, but what he believes, how he believes, what his concept of God is, because this determines whether he belongs to the community of salvation, that is, the Church. If his orthodoxy is true, he always benefit from Christ's sacrifice; if not, they are excluded from its fruitfulness.

Sergius the Stylite, writing at the same time, believes that the peace of man and societies with the Gods depends on the orthodoxy of the believer and is reflected in the miracles that accompany believers²⁹.

3-5 September 2014, ed. M. Vinzent – A. Brent, *Studia Patristica* 74, Leuven – Paris – Bristol 2016, p. 429-439.

²⁷ Isaacus Ninive, *Oratio* XI 11, CSCO 637, p. 86.

²⁸ The question arises as to what Isaac means by orthodoxy. He himself is a representative of the Assyrian Church of the East. However, it is worth remembering that Patriarch Timothy I, writing several decades later, clearly distinguishes between the Orthodox faith and the principles of the Orthodox faith. The former is a broader category and transcends denominational boundaries. See J. Želazny, *Relations between Monophysites and the Church of the East in the light of the correspondence of Timothy I, Patriarch of Baghdad*, "Patristic Theology" 20 (2023) p. 111-124.

²⁹ See J. Želazny, *Pax deorum/pax dei in the disputation of Sergius the Stylite "Against a Jew"*, "Parole de L'Orient" 49 (2023) p. 337-345.

The basic element is the same – it is not the conduct, but the professed faith, the concept of God that is supposed to ensure His protection and help. And so, the emphasis shifts to understanding, to intelligible cognition with the moral conduct of man itself left in the background. As Isaac states later in his *Discourse*:

You see, O man, that the Apostle neither condemned nor regarded as alien to the good he expects from these mysteries, people who are not worthy because of their way of life, but those who are not worthy of the sacraments because of the corruption of their reason³⁰.

In Isaac's conception of the centrality of God's mercy towards man, the problem in the relationship between creature and Creator is not sin due to man's weakness, but closure to God's love, which expresses in him a rejection of faith in its aspect of knowledge. It must be remembered, however, that for Isaac cognition is more than knowledge, it is also a philosophy of life that prescribes and signifies at the same time the will to transform one's entire life, man's metanoia, his adherence to the Saviour which also results in the transformation of life. What is at stake here, however, is the priority of knowledge – love – over conduct, that is, doing and keeping the commandments. Man's weakness does not distance him from the love of God. As free people, however, we can turn away from it, which means heresy and closure to God's Presence in sacramental signs. The mysteries deposited in the Church "are full of hope and there is great discernment hidden in them for those who fulfil them, also as to how immense is the power of faith, how sublime is the knowledge of Christians and what understanding of God they possess"³¹. What takes away their effectiveness is the rejection of this discernment, the negation of the love of God, present in the Church and in its Mysteries.

5. Conclusion

It seems that from Isaac's point of view, human weakness is not the same sin as the rejection of knowledge of God. For the Oriental Fathers, the sin of the first parents did not consist in transgressing the prohibition and eating the apple, but it began earlier – when they began to listen not to God but to Satan, who was personified by the serpent. In other words, we

³⁰ Isaacus Ninive, *Oratio* XI 16, CSCO 637, p. 88.

³¹ Isaacus Ninive, *Oratio* XI 19, CSCO 637, p. 88.

follow in the footsteps of Adam and Eve when we start listening to Satan, when we do not listen to God, when we reject His Mysteries. Weakness is inscribed in the being of man and the Father is aware of it³². He knows that the child learns, sometimes faster, sometimes slower. But as long as it wants to learn, wandering is not an obstacle. Likewise, weakness resulting from nature, which is the result of negligence, does not distance as much as hardness. As long, therefore, as the Christian sincerely believes, so long does he enjoy the Eucharist. God's banquet benefits him both in this life and in the life to come. Therefore, it is worthwhile, to be a believer, for by receiving the dignity of a son and by guarding against being excluded from the community of the Church by an evil attitude, I have the assurance of salvation and of the fruitfulness of the Sacrifice of Christ both during earthly life and after death.

Bibliography

Sources

- Isaacus Ninive, *Orationes, Collectio Tres*, ed. S. Chialà, Isacco di Ninive, *Terza collezione*, CSCO 637, Scriptorum Syri 246, Leuven 2011.
- Isho'dnah, *Liber castitatis*, in: *Le livre de la Chasteté compos par Jésusdenah, Évêque de Baçrah*, ed. J.B. Chabot, *Mélanges d'Archéologie et Histoire* 16, Rome 1896.
- 'Abdisho' bar Berika, *Liber marghanihtae, The Book of Marganitha (The Pearl) on the truth of Christianity, written by Mar O'dishoo Metropolitan of Suwa (Nisibin) and Armenia*, tr. Mar Eshaia Shimun XXIII Catholicos Patriarch of the East, first publ., India 1965 (Chicago 1988).
- Timotheus patriarcha I, *Epistulae*, ed. O. Braun, CSCO 74-75, Leuven 1953; *Die Briefe 1 und 2 des Ostsyrischen Patriarchen Timotheos I*, ed. M. Heimgartner, CSCO 702, Scriptorum Syri 271; CSCO 704, Scriptorum Syri 272, Leuven 2022.

Studies

- Athappilly S., *The Theological Anthropology of the Syro Malabar Qurbana*, "Christian Orient" 14 (1993) p. 76-90.
- Duca V., *Human Frailty and Vulnerability in Isaac the Syrian*, in: *Papers presented at the Fifth British Patristic Conference, London, 3-5 September 2014*,

³² See Duca, *Human Frailty*, p. 429-439. In it, the author emphasizes that the recognition of man's weakness and imperfection, including his sinfulness and weak resistance to temptation, was one of the basic conditions for the beginning of the monk's spiritual life effort. Thus, since weakness is inherent in our nature, its Creator judges its consequences differently from voluntary human choices.

- ed. M. Vincent – A. Brent, *Studia Patristica* 74, Leuven – Paris – Bristol 2016, p. 429-439.
- Ephraim II Rahmani, *Studia Syriaca*, v. 1, Beirut – Deir el-Sharf 1904.
- Królikowski J., *Patrystyczne początki kultu eucharystycznego poza Mszą*, “Vox Patrum” 87 (2023) p. 175-190.
- Mannoprampil T., Syro – *Malabar Qurbana and reconciliation*, “Christians Orient” 28 (2007) p. 47-58.
- Mannoprampil T., *Eschatological dimension of the Syro – Malabar Qurbana*, “Christian Orient” 12 (1991) p. 77-94.
- Młotek A., *Eucharystia w kanonach synodów IV w.*, “Vox Patrum” 7 (1987) p. 291-301.
- Terka M., *Spotkanie ze śmiercią jako doświadczenie nieobecności w świetle “Wyznań” św. Augustyna*, “Vox Patrum” 78 (2021) p. 269-292.
- Vesa B., *The Christology of St. Isaac of Niniveh and the East Syriac Theology of 7-8th Centuries*, “Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa” 64/1 (2019) p. 39-52.
- Żelazny J., *Pax deorum/pax dei in the disputation of Sergius the Stylite “Against a Jew”*, “Parole de ‘Orient” 49 (2023) p 337-345.
- Żelazny J., *Relations between Monophysites and the Church of the East in the light of the correspondence of Timothy I, Patriarch of Baghdad*, “Patristic Theology” 20 (2023) p. 111-124.

Tłumaczenia



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 'ağzayh men rūhē 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-melāhā 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 'ağzayh men rūhē → / ~ \ ^ / 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 ; ܗ h (h) ; ܦ - ܦ ; ܝ - ܝ (y/ī) ; ܟ k ; ܠ l ; ܡ m ; ܢ n ; ܣ s ; ܦ p ; ܩ - ܩ ; ܪ r ; ܫ š ; ܬ t (t̄).

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 رَابَا (sagi rabā) = „bardzo wielki, nadzwyczajny”; w tłumaczeniu Mathewsa oddano jako „doskonały”.

⁶ وَبِعِزَّتِهِ (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-ḥērutēh*) = „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 רַמְא* (*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 *גִּנְנֻנָּא דְ-נוּרְרָא* (*gennūnā d-nuhrā*) = „komnata światła”. Kontrast między „komnatą światła” (*גִּנְנֻנָּא דְ-נוּרְרָא* / *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.

- [10] W nim zamknął kolory i barwy stworzeń²⁶,
aby człowiek mógł widzieć wszystkie światy²⁷.
[11] Widzieć to drobiazg, lecz badać to rzecz wielka²⁸,
bo wymaga poznania natur i ich powstania²⁹.
[12] Choć nikt nie ujrzy końca stworzenia,
w Adamie można dostrzec wysokość i głębię³⁰.
[13] Wszystkie natury, obdarzone zmysłami i bez nich³¹,
Mądrość wieczna³² związała w człowieku.
[14] Stwórca zmieszał ogień i powietrze z wodą i ziemią³³,
i namalował obraz swej mądrości³⁴.
[15] Tchnął weń żywy ogień³⁵ i obdarzył zmysłami³⁶,
by człowiek działał w świecie cudownie.
[16] W nim skupiło się całe piękno stworzeń³⁷,
w nim bliskość i dal³⁸ zostały objawione.
[17] Ustanowił go pośrodku³⁹, między wysokością a głębią⁴⁰,

²⁶ ܓܘܢܐ (*gawnē*) = „barwy, kolory”.

²⁷ Idea kosmologiczna: Adam jako mikrokosmos.

²⁸ ܡܕܪܚܩܐ (*medrak*) = „badać, zgłębiać”.

²⁹ ܡܘܩܢܝܗܝܗܝܢ (*tūqānayyehēn*) „ich powstawanie, proces bycia”.

³⁰ Por. Ef 3,18: „abyście [...] zdołali pojąć szerokość, długość, wysokość i głębo-
kość” (πλάτος καὶ μήκος καὶ ὕψος καὶ βάθος). Paralelny układ czterech wymiarów
u św. Pawła odpowiada kosmologicznemu obrazowi u Jakuba z Sarug. U Jakuba: ܒܘܕܢܐ
ܕܒܢܐܕܐܡ ܕܗܙܐܪܘܡܐ ܕܘܡܩܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܘܪܩܐ (b-’*Ādām ḥāzē rawmā w-’umqā ptaḥyā w-’ūrḳā*). Czte-
ry wymiary (wysokość – ܘܪܩܐ /*urḳā*, głębia – ܘܡܩܐ /*umqā*, szerokość – ܩܘܪܒܐ /
qurbā, długość – ܕܘܪܩܐ /*ūrḳā*) tworzą pełen obraz kosmosu. Jakub ukazuje Adama
jako mikrokosmos, w którym skupia się cała rzeczywistość.

³¹ ܕܘܚܝܐ (*kayyānē*) = „natury, byty”.

³² ܗܚܝܡܐ ܥܠܡܐ (*ḥakīm ‘ālmā*) = „Mądrość wieczna”.

³³ ܐܘܪܐܝܐ ܕܘܡܩܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܘܪܩܐ... ܕܘܡܩܐ... (*ḥlaṭ nūrā... w-’ā’ar...*) = „zmieszał ogień... i powietrze...”.

³⁴ ܫܠܡܐ (*šalmā*) = „obraz”.

³⁵ ܢܘܪܐ ܗܝܘܐ (*nūrā ḥayyā*) = „ogień żywy”.

³⁶ ܪܥܝܐ (*regšē*) = „zmysły”.

³⁷ ܫܘܒܪܐ (*šūprā*) = „piękno, chwała”.

³⁸ W obrazie Adama Jakub widzi streszczenie całego kosmosu. Wskazuje, że
skupiają się w nim przeciwstawne kategorie przestrzenne: „bliskość” (ܩܘܪܒܐ/*qurbā*)
i „dal” (ܘܪܩܐ/*urḳā*). Te dwa terminy są częścią języka kosmologii syryjskiej,
w której człowiek jawi się jako mikrokosmos, łączący w sobie to, co jest najbliższe
i poznawalne, z tym, co najdalsze i ukryte. Paralelizm „bliskość–dal” odpowiada in-
nym zestawieniom używanym w tej homilii (np. „wysokość–głębia”, „zimno–ciepło”,
„ciężkie–lekkie”), które służą do ukazania, że w Adamie Bóg związał wszystkie prze-
ciwieństwa i nadał im jedność.

³⁹ ܡܘܨܝܐ (*meš ‘āyā*) = „pośrednik, środek”.

⁴⁰ ܘܪܩܐ ܕܘܡܩܐ... ܘܪܩܐ (*rawmā... ‘umqā*) = „wysokość... głębia”.

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 ܒ-ܩܢܘܡܗ / *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 ܕ-ܢܦܢܐ ܕܐܒܕܗ ܕ-ܩܒܠܐ ܕܐܒܕܗ ܕ-ܩܒܠܐ ܕܐܒܕܗ ܕ-ܩܒܠܐ ܕܐܒܕܗ ܕ-ܩܒܠܐ (*la-’eštā gabbin ‘abdeh d-nepnā kad matqen leh*). Jakub posługuje się obrazem „sześciu kierunków” (ܩܒܠܐ ܕܐܒܕܗ / *šettā gabbe*), które Bóg nadał Adamowi. Termin *gabbe* (ܩܒܠܐ) oznacza „strony, kierunki, wymiary przestrzeni”. Tradycyjnie rozumie się je jako: górny (ܐܠܝܐ / *elyā*), dolny (ܐܫܩܝܐ / *tahtāyā*), oraz cztery horyzontalne: wschód (ܡܕܢܗ / *madnāhā*), 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 ܕ-ܪܘܡܐ ܘ-ܘܡܩܐ ܘ-ܐܪܒܐ ܩܒܠܐ ܕܐܒܕܗ ܕܐܒܕܗ ܕܐܒܕܗ ܕܐܒܕܗ ܕܐܒܕܗ ܕܐܒܕܗ (*d-rawmā w-’umqā w-arba ‘penyān bē net’asran*). Fraza ܐܒܕܗ ܕܐܒܕܗ ܕܐܒܕܗ ܕܐܒܕܗ ܕܐܒܕܗ ܕܐܒܕܗ (*bē net’asran*) dosłownie znaczy: „aby w nim zostały związane”. Czasownik ܐܫܪ (*‘asar*) oznacza „związać, połączyć, scalić”, a w formie ܐܒܕܗ ܕܐܒܕܗ ܕܐܒܕܗ ܕܐܒܕܗ ܕܐܒܕܗ ܕܐܒܕܗ (*net’asran*) przybiera postać trybu pasywno-refleksywnego (tzn. „aby się związały, zostały związane”). Podmiotem są tutaj przeciwstawne wymiary kosmosu: wysokość (ܐܪܘܡܐ / *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 jedność osoby (*qnōmā*).

⁴⁴ Zwrot ܐܫܩܝܐ ܕܐܒܕܗ ܕܐܒܕܗ ܕܐܒܕܗ ܕܐܒܕܗ ܕܐܒܕܗ ܕܐܒܕܗ (*‘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* (ܐܫܩܝܐ, „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 ܒ-ܪܝܪܝܐ (*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 مَشْمَلٌ (*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” (مَقْدَرٌ مَقْدَرٌ / *maqdar maqdar*) 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”; *ܡܡܬܘܡܐ* (*memṭūm*) = „doskonały, pełny”.

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

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

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

⁵⁹ *ܚܝܟܡܐ* – 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. *ܚܝܟܡܐ* (*ḥekmātā*); hebr. *חִכּוּמָה* (*khokhmā*) oraz Arab. *حِكْمَة* (*ḥikma*).

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

⁶¹ *ܟܢܐ* = „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 ܥܘܢܐ = „grzech, przewina”.

⁶⁹ ܥܘܠܡܐܝܬܐ = „żywioły, elementy”.

⁷⁰ ܥܘܠܡܐܝܬܐ = „zmysły, postrzeżenie”.

⁷¹ ܥܘܠܡܐܝܬܐ (*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 (ܥܘܠܡܐܝܬܐ, *rūkābā* – „skład, kompozycja”), co Jakub interpretuje jako obraz śmierci.

⁷² Rzeczownik (*pagrā*) – „ciało, organizm” (w odróżnieniu od ܥܘܠܡܐܝܬܐ /*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 ܪܗܬܐ (*rehtā*) = „warstwa, budowla, układ”.

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

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

⁷⁶ ܥܘܠܡܐܝܬܐ ܕܥܘܠܡܐܝܬܐ ܕܥܘܠܡܐܝܬܐ ܕܥܘܠܡܐܝܬܐ ܕܥܘܠܡܐܝܬܐ ܕܥܘܠܡܐܝܬܐ – 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 ܥܘܠܡܐܝܬܐ (*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.

(سَمْعٌ/*hẓāyā*), słuch (سَمْعٌ/*semʿā*), smak (طَعْمٌ/*taʿmā*), dotyk (جَسَدٌ/*geštā*) i węch (سَمْعٌ/*sawqā*). W tradycji syryjskiej te zmysły ściśle powiązane są z elementami tworzącymi ciało: wzrok odpowiada ogniewi i światłu (نُورٌ/*nūrā*), słuch – powietrzu (أَيَّارٌ/*āyārā*), smak – wodzie (مَاءٌ/*mayyā*), dotyk – ziemi (أَرْضٌ/*aprā*), a węch wyraża subtelny harmonię wszystkich elementów razem. Rozpad zmysłów ukazuje więc nie tylko biologiczną śmierć, lecz również kosmiczny rozkład harmonii czterech jakości podstawowych.

⁷⁸ جَسَدٌ (*pagrā*) – „ciało, organizm” (odróżniane od جَسْمَانٌ/*gūšmā* – cielesność, materia). Metafora rydwanu: ciało to wóz, pięć zmysłów (رِجَالٌ/*riḡšē*) to woźnice.

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

⁸⁰ Cztery jakości podstawowe: zimno (قَارِيْرٌ), gorąco (حَامِيْمٌ), wilgoć (رَطِيْبٌ), suchość (يَابِسٌ).

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

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

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

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

⁸⁵ اِسْتَوْكَسَ (*riḡšē*) – „zmysły, odczucia”; رُكْبَانٌ (*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 zapragnie 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 goryczy (*marīrā*)⁹⁹.

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

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

⁹⁶ **ܩܒܒܗ** (*bā-gabbāw(h)y*) – „na jego bokach”, czyli „po bokach jego ciała”. Termin **ܩܒܐ** (*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 (**ܩܒܐ**) „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 **ܗܝܩܐ** (*hekā*) – „podniebienie”; **ܬܐ ܡܐ** (*ta 'mā*) – „smak”; **ܗܝܠܝܐ** (*hilyā*) – „słodycz”; **ܡܪܝܪܐ** (*marīrā*) – „gorycz”.

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 (*ħallāzōnā*), aby dźwięki mogły krążyć i łagodnie wnikać do środka¹⁰¹.
- [67] W jego piersi (*ħadyeh*) 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 (*bābātēh*) jako ozdobę rzęs¹⁰⁴.
- [70] W jednym członie (*haddāmā*) umieścił gniew (*ħimtā*) 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 (*pešīħūtā*),
aby po dobru jego twarz jaśniała radością¹⁰⁶.
- [73] Człon po członie ukształtował i uporządkował,
Przedwieczny Mędrzec (*ħakkīm 'ālmē*) w obrazie piękna (*šalmā d-šuphrē*)¹⁰⁷.
- [74] Z niczego uczynił Stwórcza (*bārūyā*) dzieło tak wielkie,
aby w swej mądrości (*ħakīmūtā*) panował nad wszystkim.
- [75] Lecz wąż (*ħewyā*) 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 (ħallāzōnā) – „ślimak, muszla”; metafora kanału słuchowego.

¹⁰² لَبَّ (lēbā) – „serce”; حُشَّابِين (ħuššābīn) – „myśli”; serce jako skarbiec myśli.

¹⁰³ (miltā) – „słowo, mowa”, w tradycji syryjskiej ma także znaczenie teologiczne („Logos”, por. J 1,1). مَمَّ (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”; بَابَاتَه (bābātēh) – „źrenice”; antropomorfizacja twarzy jako narzędzia ekspresji.

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

¹⁰⁶ پَشِيحُوتَا (pešīħūtā) – „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 ܠܘܫܐ (*ḥewyā*) – „wąż”; ܡܝܪܬܗ (*mirṭeh*) – „żółć”; ܠܘܫܐ (*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: ܠܘܫܐ (*rabbā*, „wielkie”), ܠܘܫܐ (*rāmā*, „wzniosłe”), ܠܘܫܐ (*pāyā*, „piękne”) i pełne ܠܘܫܐ (*šūprā*, „wdzięku, blasku”). Kluczowa jest formuła ܠܘܫܐ ܠܘܫܐ (*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 (ܠܘܫܐ/*tammihā*). W ten sposób końcowa strofa ukazuje człowieka jako najwyższy przejaw mądrości Stwórcy i arcydzieło harmonii między ciałem a duszą.

[IV. Świetliste szaty Adama i Ewy, które zostały zgaszone przez zlego].

[80] Ukryty znak¹¹¹ zebrał garść gliny¹¹², wziął ją w dłonie¹¹³, uformował błoto¹¹⁴, wymieszał je i splecił z powietrzem¹¹⁵.

[81] Zahartował ogniem i dał mu ducha życia, i stał się obrazem, który w sobie nosił zimne i gorące, suche i wilgotne.

[82] Połączył elementy niczym różne barwy, zmieszał je jak barwną mozaikę,
i uczynił z nich postać doskonałą, pełną piękna.

¹¹¹ Zwrot „ukryty znak” oddaje syryjskie ܕܥܢܐ ܕܟܫܘܬܐ (*remzā kasyā*). Termin *remzā* oznacza „znak, symbol, tajemny sens” i w literaturze syryjskiej ma bogate pole semantyczne – od zwykłego znaku graficznego, po symbol ukrywający tajemnicę Bożą. U Efrema (np. *Commentarius in Genesim* I 10; *Hymni de Fide* 10, 9) *ramzā* jest technicznym określeniem „figury”, która wskazuje na głębszą prawdę. U Jakuba *remzā kasyā* to „ukryty znak” Bożej mądrości, działającej w akcie stworzenia.

¹¹² „Garść gliny” tłumaczy ܕܥܢܐ ܕܗܝܬܐ (*īnā*), klasyczny termin biblijny dla gliny (hebr. *hōmer*, gr. *pēlos*). W Rdz 2,7 Bóg „ulepił człowieka z prochu ziemi” – syryjska Peszitta oddaje to przez ܕܥܢܐ ܕܗܝܬܐ (*aparā* i *īnā*, stąd Jakub rozwija plastycznie ten obraz.

¹¹³ Syryjskie wyrażenie ܕܥܢܐ ܕܗܝܬܐ (*w-yadēh*) oddaje obraz Boga, który działa jak garncarz, biorąc glinę własnymi rękami. To świadomy antropomorfizm: Bóg ukazany w kategoriach rzemieślnika-artysty, który lepi dzieło, a nie jedynie stwarza słowem. Ten obraz ma głęboką tradycję. 1) Już w Rdz 2,7 Bóg „ulepił” (hebr. *ysr*, „formować, kształtować”) człowieka z prochu ziemi, co w tradycji syryjskiej Peszitty bywa przekładane jako *gbl* („ugniatać, mieszać”) – tak jak garncarz ugniata glinę. Efrema (*Commentarius in Genesim* I 14) podkreśla, że Bóg „własnoręcznie” stworzył Adama, podczas gdy reszta stworzeń powstała na Jego słowo; to wyróżnia człowieka i podkreśla jego wyjątkową godność. 2) Obraz Boga-garncarza (*El Yōšer*) obecny jest już u proroków (Iz 29,16; 45,9; Jr 18,6). Jakub rozwija ten motyw, wpisując go w rytm kosmologii elementów: ręce Boga łączą ziemię i powietrze, a w kolejnych zwrotkach – ogień i wodę. Ten antropomorfizm nie ma na celu „uproszczenia” Boga, lecz jest retorycznym środkiem poetyckim: pozwala słuchaczowi zobaczyć akt stworzenia jako bliski, konkretny, niemal dotykalny. To też pokazuje, że Adam jest dziełem sztuki, wyrzeźbionym przez samego Boga-artystę.

¹¹⁴ „Uformował błoto” to ܕܥܢܐ ܕܗܝܬܐ (*medrā*) – termin oznaczający „proch, ziemię, glebę”, a w tekstach eschatologicznych także „grób”. Tu nabiera wymiaru antropologicznego: człowiek jako „ziemia uformowana”.

¹¹⁵ „Wymieszał je i splecił z powietrzem” – w syryjskim mamy ܕܥܢܐ ܕܗܝܬܐ (*ba-’ā’ar*), które tłumaczy się „z powietrzem, tchnieniem, atmosferą”. Widać tu aluzję do biblijnego „tchnienia życia” (Rdz 2,7: *naphaš hayyā*). Jakub łączy biblijny opis gliny z motywem elementów kosmicznych (ziemia + powietrze), które dopiero w kolejnej zwrotce zostaną uzupełnione ogniem i wodą.

[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 (*ʾilānā*) = „drzewo”. Jakub konsekwentnie używa tego terminu na drzewo życia i drzewo poznania.

¹¹⁹ ܕܝܕܐ ܕܐܝܘܢܐ (*dīda ʾiā*) = „poznanie, wiedza”. Pochodzi od rdzenia *y'd* – „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 ܕܡܘܬܐ (*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 *ʾilānā dīda ʾiā*, 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” (*qā'em 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 ܩܐܥܡܐܝܟ ܫܦܝܪܐ (*qā'em 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 ܠܒܪܘܢܐ ܡܝܢ ܗܢܐ (*l-bar men hānā*) – „obok tego [drzewa życia]”. Czyli lokalizacja przestrzenna: oba drzewa stoją obok siebie w „komnacie” (*qayṭōnā*).

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

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

¹²⁶ ܢܡܘܨܐ (*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 Efreem w *Commentarius in Genesisim 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 ܗܘܪܕܐ/*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 wdzierza 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/*tāgā*) 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” (ܟܘܪܘܢܐ/*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 ܳܬܐ ܳܝܐ* (*‘erbā tā ‘yā*, „zbłąkana owca”) – obraz z Łk 15,4, przejęty w tradycji syryjskiej.

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

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

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

¹³⁸ (*ܳܠܳܗܳܘܳܫܳܒܳܐ*) = „zamysł, myśl, plan”.

¹³⁹ *ܳܠܳܐ ܳܡܳܗܳܬܳܘܳܕܳܐܳܬ ܳܘܳܘ ܳܡܳܗܳܬܳܘܳܕܳܐܳܬ ܳܠܳܐ ܳܡܳܗܳܬܳܘܳܕܳܐܳܬ* (*lā methaddat aw meštahlap*) = „nie odnowiony ani nie zmieniony” – chodzi o odwieczny, niezmienny plan Boży.

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

¹⁴¹ *ܳܫܳܠܳܡܳܐ ܳ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 ܕܗܘܠܐ (*be-rahmā gablāh*) = „z miłosierdzia stworzył go”.

¹⁴⁷ ܒܝܪܗܡܐ ܕܡܪܩܗ (*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 przeobstąpieniem 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 ܕܗܘܠܐ ܕܗܘܠܐ (*darā de-zadiqūtā* – „pokolenie/próba sprawiedliwości”) – techniczny termin oznaczający próbę moralną, w której człowiek miał okazać posłuszeństwo.

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

¹⁵¹ Użyte tu określenie „długi” (*hawblē/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 hawbayn* („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, ziemiska, pozbawiona 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 مَتم دَار كين*) 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/لِزَابْنَاه*). 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/بَدم 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/حَافِلَة*) akcentuje jedność Bożego działania, które objawia się troiście: w stworzeniu, odkupieniu i eschatologii. Obraz słońca (*šemsā/شَمْسَة*) rozświetlającego wszystko wzmacnia ten motyw, będąc częstą metaforą w poezji syryjskiej dla wszechogarniającej łaski Bożej.

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

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

¹⁶⁰ Fraza „dopełnić czas” (*mšallem reḥtā d-zabnē/مَشَالَمَة*) wskazuje na spełnienie historii zbawienia – zakończenie biegu dziejów. „Wypełnić słowo” (*d-dubbārē, دَدُبْبَارَة*) oznacza realizację Bożych obietnic. Obraz „biegu wielkiego kręgu” (*reḥtā de-karkā rabbāl/رَحْتَة*) ma charakter kosmologiczny: świat ukazany jest jako krąg, którego ruch zakończy się w eschatologicznym pokoju (*šūlmēh/شَوْلَمَة*). 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/زَاه نَاتَل*) wskazuje na triumf eschatologiczny. „Śmierć i zepsucie” (*mawtā w-rāṭin/مَوْتَة* ... *رَاوْتَة*) 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/كُل حَافِلَة*) 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 trwogę 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” (ܐܠܦܐ 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 ܕܡܠܝܚܐ ܕܫܝܡܐ ܕܡܝܟܐ (*‘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 wzejdzie 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 współrządcy Ojca. „Sprawiedliwość” – ܬܪܝܫܘܬܐ (*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” – ܐܫܬܘܟܫܐ (*'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/ܫܗܪܐ (*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 ܕܗܝܠܐܘܬܐ/*urhā d-ḥaylāwūtā*) to metafora ludzkiej kondycji naznaczonej śmiercią.

¹⁸¹ „Rytuały i świątynie” – ܬܝܩܣܐ (*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 ܡܠܢܝܢܐ (*bakyānayhēn*) – „płacze, zawodzenia” oraz ܡܠܢܝܢܐ (*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 ܫܡܠܐ/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 (shūhlāpā, „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 (ܝܡܝܢܐ/yamīnā) oznacza chwałę, zbawienie i miejsce wybranych (por. Mt 25,33: „Owce po prawicy”), podczas gdy lewa (ܫܡܠܐ/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 ܫܘܒܠܐ (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, trwałe; 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 ܕܢܘܗܪܐ* (*ʾīmā 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 *ܕܥܘܠܡܐ 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 ܕܢܘܗܪܐ* / *had ʾīmā*) symbolizuje eschatologiczną wieczność – bez cyklu dnia i nocy. Chrystus jako „światłość” (*ܐܝܡܐ ܕܢܘܗܪܐ* / *nūhrā*) 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* / *hešūkā*) 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 (عُشْكُسَا/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” (بِعِشْمَا/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” (بِإِسْرَا/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 مَا بَارَ زَبْنِي (ma ‘bar zabnē, „czasy przemijają”) ukazuje nietrwałość stworzenia w przeciwieństwie do wiecznej trwałości Chrystusa. Określenie لَا مَشَاْلَ (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” (مَاتْكَارْكَانْ/mattkarḳān) dla opisanego cykliczności czasu. Fraza بِيْ عَسْمَايْهُونْ (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 عُشْكُسَا (estūksā, „porządek, fundament”) wskazuje na kosmiczne podstawy stworzenia. Jakub kontrastuje dawny porządek, „budowany na fundamentach” (بِيْ دُبَارَايْهُونْ/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 دَارْهَقْ لَهْ هَامِيمَا مَن قَارِيرَا/mā d-arheq leh haw hamīmā men qarīrā) ukazuje radykalne zerwanie dawnych napięć i przeciwieństw kosmosu. Obraz fundamentów (دُبَارَا/dūbārā) 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 الْوَيْدَانِ* (*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 *وَالشَّارِعُ كَالشَّارِعِ* (*treyn enūn*) – „są dwoje/to dwa byty”. Dualistyczne ujęcie: człowiek i świat to dwie rzeczywistości, splecione, ale odrębne.

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

²¹⁸ Fraza *وَالشَّارِعُ كَالشَّارِعِ* (*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 ܡܳܐ ܕܳܡܳܝܳܬܳܐ ܕܳܗܳܘܳܝܳܐ ܕܳܗܳܘܳܝܳܐ 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 ܕܳܗܳܘܳܝܳܐ ܕܳܗܳܘܳܝܳܐ ܕܳܗܳܘܳܝܳܐ ܕܳܗܳܘܳܝܳܐ (*ṣurātā šapirātā*). „Jego piękny obraz pozostaje” – to niekoniecznie ciało – może to być pamięć o nim, duchowy ślad, coś, co nie znika od razu. Syryjskie ܕܳܗܳܘܳܝܳܐ ܕܳܗܳܘܳܝܳܐ (*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 ܕܳܗܳܘܳܝܳܐ ܕܳܗܳܘܳܝܳܐ ܕܳܗܳܘܳܝܳܐ ܕܳܗܳܘܳܝܳܐ (*wa-ḥawī d-aykan bāṭlīn šuprē d-‘ālmā kulleh*). „Ukazuje, jak przemijają piękna świata” – mistyczne zestawienie – śmierć człowieka jest alegorią śmierci świata. To, co piękne, zewnętrzne – *bāṭlīn* – 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 ܕܳܗܳܘܳܝܳܐ ܕܳܗܳܘܳܝܳܐ (*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 marnośćom świata”.

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

²²⁴ Syryjski ܕܳܗܳܘܳܝܳܐ (*‘appē*) – „oblicze, twarz”, zestawione jest tu z ܕܳܗܳܘܳܝܳܐ (*raqī‘ā*) = „firmament”. Jakub stosuje paralelizm mikro- i makrokosmiczny: rozpad ciała ludzkiego jest obrazem kosmicznego rozpadu. Motyw „pokoju” (ܕܳܗܳܘܳܝܳܐ/*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 ܕܳܗܳܘܳܝܳܐ (*bāḥātā*) = „bramy”, odnosząc go do słońca (ܕܳܗܳܘܳܝܳܐ/*šemsā*) i księżyca (ܕܳܗܳܘܳܝܳܐ/*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 (ܕܳܗܳܘܳܝܳܐ/*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 بَعْدَ قَرَقِيفَتَا* (*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 (*رَقِيفَتَا*/*raqī'ā*). *بِعَيْنِ سَلَامَةٍ* /*be-haw šulamā* = „w owym pokoju, spokoju” (nawiązanie do końca, ostatecznego pokoju śmierci). Pokój śmierci – ponownie powraca *šulamā* – ale to jest zimny pokój śmierci, spoczynku ciała, które traci duszę.

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

²²⁸ Poruszycciele stworzenia – słowo *رُكَّابَاهُ*/*rukābāh* (jeźdźcy) sugeruje, że stworzenie jest poruszane, napędzane – może chodzić o żywioły, 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”, *سَلَادَا* (*šladā*) – nie chodzi tu tylko o łoże śmierci – Jakub może sugerować ostatni moment spoczynku, kiedy człowiek przechodzi do nicości *سِيْلَا* (*šiwl*); *šiwl* – 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 *مَأْدَا* (*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 *بَاتَالَا* (*bātālā*).

²³³ Określenie „poruszycciele” – *رُكَّابَاهُ* (*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 *بوم يوم السلام* (*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 (*ماف*/*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 *عناصر* (*ʿestūksē*) – „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 *روح السلام* (*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 „uspokoiony”, czyli zatrzymany w swoim biegu. Jakub stosuje metaforę snu i pokoju jako obrazu śmierci, zapowiadając przyszłe odnowienie.

²³⁷ Termin *نفس* (*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 *سور* (*su ʿrānē*) – „poruszenia, wzburzenia”, tu: siły i zjawiska wprawiające świat w ruch.

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

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

²⁴¹ *ركب* (*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 *ܡܠ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ* – widoczny jest tu motyw, że świat i jego porządek są przemijalne, a jego kres jest tak samo pewny, jak śmierć bliskiej osoby.

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

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

²⁴⁶ *ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ* (*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 *ܒܗܘܐ ܕܝܗܘܐ* (*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 *ܘܡܘܠܘܬܐ ܕܝܗܘܐ* (*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 *ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ* (*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 *ܘܡܘܠܘܬܐ ܕܝܗܘܐ* (*ešta ‘badtī*) – termin *ešta ‘bad* (zniewolenie, podporządkowanie) oddaje obraz duszy, która nie tylko kocha świat, ale staje się jego niewolnicą.

²⁵¹ *ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ* (*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 دَاغَالَا (men dagālā) – *dagālā* oznacza oszustwo, zwodniczość. To podkreślenie, że świat doczesny jest fałszywy, obłudny i zdradliwy.

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

²⁵⁷ وَتَهَابَ لَهَا (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 تَحْتِ ظِلِّهَا (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 نَارًا مُّهِيبَةً (šalhebitā). To metaforyczne wyrażenie, które może symbolizować zarówno oczyszczający, jak i niszczący ogień – zależnie od tego, czy dusza wybierze nawrócenie czy zatracenie.

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

[186] Łagodnymi kroplami łez²⁶¹ [zechciej] ugasić płomień swoich namiętności²⁶²; bo tam, w otchłani²⁶³, palą się w żarze, [a ty] uchron się przed ogniem²⁶⁴.

[187] Odrzuć ból [tego świata] i daj mu smutek pokuty, zanim zaryczy morze ognia i jego fale cię pochłoną²⁶⁵.

[188] Oto śmierć była ci objawieniem lub [aktem, który] odsłania; spójrz na nią i zobacz świat, który przemija²⁶⁶ wraz ze swoimi pragnieniami²⁶⁷.

[189] W nim znajdziesz oparcie i ocalisz swoją duszę²⁶⁸ od zła²⁶⁹; spójrz na początek świata, jak jego piękno dziś blednie²⁷⁰.

²⁶¹ تَطْفِئُ تَطْفِئُ (tuppe d-dam 'e) – łzy jako symbol pokuty, oczyszczenia i duchowej skruchy. Jakub z Sarug często podkreśla, że łzy są „wodą”, która gasi ogień namiętności i grzechu.

²⁶² غَشْتِنْدِ (šuhñāyki) – „twoich namiętności, pragnień”. Użyte w kontekście namiętności, które muszą zostać ujarzmione przez skruchę i pokutę.

²⁶³ گَوَزَالْتَا (gawzaltā) – „otchłań, przepaść”. To słowo podkreśla ideę duchowego upadku i zagrożenia duszy, symbolizując piekło lub stan oddalenia od Boga.

²⁶⁴ زُوْ نُورِ خِ نُوْرِي (zū 'i men nūrā) – „uchroń się przed ogniem”. Motyw ognia jako oczyszczającego, ale i karzącego elementu, który ma wymiar zarówno duchowy, jak i apokaliptyczny. Jak można zauważyć, Jakub buduje obraz duszy targanej namiętnościami, która jednocześnie ma szansę przez pokutę i łzy uniknąć niszczycielskiego ognia. Niezwykle mocna metaforyka, charakterystyczna dla tego autora.

²⁶⁵ زَايْ آ ت-بَل (zāy 'ā t-bēl) – ale jako personifikacja ognistej kary – dynamiczny i dramatyczny obraz, typowy dla Jakuba z Sarug, gdzie elementy przyrody współdziałają w sądzie nad grzesznikiem. Jakub maluje tutaj potężną scenę: to wezwanie, by odrzucić przyziemne troski i zamienić je na zbawienny smutek pokuty, zanim nadejdzie przerażający sąd – uosobiony przez ryczące, ogniste morze. To znów połączenie mistycznego języka z niezwykle plastyczną symboliką.

²⁶⁶ بَاتِل (bātel) – podkreśla ulotność świata – nie tylko rzeczy, ale i pragnień (مَدَائِدِ سَهْبَوَاتِه) (šəḥwāteḥ), które nim rządzą.

²⁶⁷ سَهْبَوَاتِه (šəḥwāteḥ) – „pragnienia”. Odnosi się do doczesnych pożądań, ukazując ich próżność w świetle śmierci. To typowy dla Jakuba motyw: kontrast między tym, co duchowe, a tym, co ziemskie. To zdanie to doskonały przykład teologii Jakuba – gdzie śmierć nie jest jedynie końcem życia, lecz objawieniem prawdy o ulotności doczesności. W mistycznej perspektywie, którą proponuje, śmierć staje się lustrem, w którym człowiek widzi przemijalność świata i marność jego pragnień.

²⁶⁸ وَآتِيَا نَافْسَا (wa 'etwā napšāk) – آتِيَا (etwā) to czasownik wskazujący na ratunek lub wybawienie, związany z ideą duchowego ocalenia. نَافْسَا (napšāk) to „twoja dusza”, kluczowy koncept w mistycznej teologii Jakuba – dusza jako pole walki między dobrem a złem.

²⁶⁹ مَن بِيْسَاتَا (men bišātā). Termin بِيْسَاتَا (bišātā) w liczbie mnogiej wskazuje na wszelkie przejawy zła – zarówno grzechy, jak i duchowe zagrożenia.

²⁷⁰ دَا'اَيْكَانْ هَامَهْ سُپْرَهْ (da 'aykan ḥāmē šūprēh) – سُپْرَهْ (šūprēh) oznacza „piękno”, które Jakub konsekwentnie ukazuje jako nietrwałe. Czasownik هَامَهْ (ḥāmē) sugeruje zanikanie, blaknięcie, wskazując na upadek tego, co doczesne. W tym zdaniu Jakub z Sarug tworzy

[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 ܡܬܝܙܝܢܝܢ (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 ܪܗܬܝܢ (batlin reḥte) – „ustają ruchy” – nagle zatrzymanie kontrastujące z poprzednim ruchem, podkreślające moment przejścia.

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

²⁷⁶ ܪܘܟܒܐ ܕܠܐ ܢܬܟܘܢܝܢ (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 ܩܘܝܡܝܢ ܩܕܝܡܝܢ (qā'em Adam) – odniesienie do zmartwychwstania Adama, symbolu całej ludzkości.

²⁷⁸ ܫܘܪܝܘܬܐ (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 ܒܝܪܝܘܬܐ (*de-meštarayyān beh kol beryātā*) – „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 ܩܘܬܪ ܫܪܝ (*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 ܫܪܝ ܠܪܗܬܐ ܕܗܝܝܠܘܬܐ (*šarē l-rehṭā d-ḥayālūtā*) – „pozwala kroczyć zastępom duchów” – *rehṭā* („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 ܗܘ ܕܥܝܢܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܠܡܐ* (*be-ħudato mešare remzeh*) – „a w radości objawia swoje znaki”; *ܗܘܕܐܬܐ* (*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 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ* (*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 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ* (*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 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ* (*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 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ* (*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 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ* – „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 skazy 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 **ܒܝܫܘܬܐ ܕܩܝܡܝܢܐ** (*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 **ܩܘܢܝܢܐ** (*be-remzeh*) – *remzā* (znak, symbol) ma mistyczny wydźwięk – może sugerować zarówno akt boskiej woli, jak i symboliczną moc samego Słowa Bożego.

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

³⁰³ **ܗܝܘܐ ܕܝܗܝܕܐ ܝܬܐ** (*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 ܥܫܘܩܫܐ** (*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 ܥܫܘܩܫܐ** (*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 ܘܚܝܘܬܐ ܕܥܘܠܡܐ – liczba cztery może odnosić się do czterech żywiołów (ogień, woda, powietrze, ziemia), które mimo swojej odrębności współdziałają harmonijnie.

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

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

³¹¹ ܘܚܝܘܬܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ (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; przyodziany 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 ołsniewający, 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 ʿith mettezi) – „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 ʿhrinā) – „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 ܥܫܬܐ 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*) 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”), *metḥaddat* – „odnawia się”), *metqallas* – „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* („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.



Efrem Syryjczyk *List do Publiusza*

Tomasz Szymczak (komentarz i tłumaczenie)¹

1. Wstęp

List do Publiusza świętego Efrema Syryjskiego został po raz pierwszy opublikowany w 1976 roku przez Sebastiana Brocka², który już trzy lata wcześniej³ zwracał uwagę na wyjątkową treść tego pisma oraz akcentował jego istotne znaczenie dla badań nad dorobkiem literackim Efrema. Zapowiadając zamiar krytycznego wydania tekstu, Brock w pewnej mierze odpowiedział na postulat zgłoszony na początku XX wieku. Otóż Francis C. Burkitt, analizując cytaty ewangeliczne obecne w pismach Efrema, uwzględnił również *List do Publiusza* i w 1901 roku wyraził zdumienie, że ten tekst nie został dotąd opublikowany⁴. Po upływie siedemdziesięciu pięciu lat Brock zrealizował to postulowane przedsięwzięcie, publikując tekst źródłowy wraz z angielskim przekładem. Niecałe dwadzieścia lat później ukazało się kolejne tłumaczenie angielskie listu, przygotowane przez E.G. Mathewsa Jr.⁵

Podstawą niniejszego tłumaczenia jest wydanie opracowane przez Sebastiana Brocka. *List do Publiusza* zachował się w jednym manuskrypcie, pochodzącym z XII wieku⁶, przechowywanym w British Museum

¹ Tomasz Szymczak OFMConv, Papieski Wydział Teologiczny Świętego Bonawentury „Seraphicum”, Rzym, Włochy; e-mail: quomodoquaero@gmail.com; ORCID: 0000-0002-7891-1643.

² S. Brock, *Ephrem's Letter to Publius*, „Le Muséon” 89/3-4 (1976) s. 261-305.

³ S. Brock, *An unpublished letter of St. Ephrem*, ParOr 4/1-2 (1973) s. 317-323.

⁴ F.C. Burkitt, *S. Ephraim's Quotations from the Gospel*, Cambridge 1901, s. 71-73.

⁵ St. Ephrem, *Letter to Publius*, tł. E.G. Mathews Jr., w: St. Ephrem the Syrian, *Selected Prose Works. Translated by E.G. Mathews Jr. and J.P. Amar*, red. K. McVey, Washington 2004, s. 333-355.

⁶ W. Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, t. 3, London 1872, s. 1206. Brock zgadza się z takim datowaniem, wbrew innym propozycjom. Por. dyskusję w: Brock, *Ephrem's Letter*, s. 261, przyp. 2.

i oznaczonym sygnaturą B.M. Add. 7190. Ten manuskrypt, datowany na XII wiek, zawiera różnorodne teksty, wśród których znajduje się również *List do Publiusza*, zapisany na kartach 188-193.

Według Brocka, ten list należy zaliczyć do nielicznych przykładów prozy artystycznej znanych literaturze syryjskiej. Obok omawianego tekstu Brock wskazuje jeszcze inne dzieła o podobnym charakterze, w szczególności *Homilię o naszym Panu* autorstwa Efrema, niektóre z *Mów Afrahata* – zwłaszcza *Mowę VI* – oraz *Żywoty męczenników perskich*⁷. Wśród figur retorycznych zastosowanych przez Efrema w *Liście do Publiusza* Brock wymienia m.in. anaforę, homoioteleuton, asyndeton, polisyndeton oraz izokolon⁸. W niniejszym tłumaczeniu podjęto próbę oddania niektórych z wyżej wymienionych środków retorycznych, zwłaszcza tych, które nie pozostają w bezpośrednim związku z metrum zdania.

Forma cytatów biblijnych, nad którą na początku XX wieku prowadzi badania Francis C. Burkitt, stanowi dodatkowy argument na rzecz przypisania *Listu do Publiusza* autorstwu Efrema, które właściwie nigdy nie było kwestionowane⁹. Cytaty ewangeliczne obecne w tym tekście wykazują postać bliższą tej, którą odnajdujemy w *Vetus Syra*, bądź nawet formę wcześniejszą, której ślady zachowały się w *Komentarzu do Diatessaronu* Efrema.

Centralnym motywem *Listu do Publiusza* jest metafora lustra. Ewangelia przedstawiona zostaje jako lustro¹⁰, w którym czytelnik dostrzega odbicie samego siebie. To lustro ukazuje zarówno to, co dobre, jak i to, co naganne. Efrema posługuje się tą metaforą w celu przedstawienia nauki o sądzie ostatecznym: w ostatecznym rozrachunku tym, co będzie człowieka osądzać, okaże się jego własne sumienie, które – konfrontowane z obrazem ukazany w lustrze – ujawni popełnione błędy, grzechy i porażki, a także czyny dobre.

Sebastian Brock podkreśla szczególną wartość tego dzieła, wskazując na trzy zasadnicze obszary. Po pierwsze, zwraca uwagę na rozbudowany opis Gehenny oraz sądu ostatecznego, rozumianego jako przestrzeń, w której sumienie ujawnia osobom jakość i kwalifikacje ich czynów. Po drugie, akcentuje obecność rozbudowanej listy tytułów

⁷ Brock, *Ephrem's Letter*, s. 262-263.

⁸ Brock, *Ephrem's Letter*, s. 263-265.

⁹ Baumstark wspomina istnienie tego listu w sekcji poświęconej Efrema: A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922, s. 38.

¹⁰ Na temat sposobu, w jaki Efrema używa metafory lustra w swojej twórczości, por. E. Beck, *Das Bild vom Spiegel bei Ephräm*, OCP 19 (1953) s. 5-24.

chrystologicznych. Po trzecie wreszcie, wskazuje na sposób ukształtowania wypowiedzi, stanowiący wybitny przykład prozy artystycznej w literaturze syryjskiej¹¹.

Nierozstrzygniętą kwestią pozostaje tożsamość adresata *Listu do Publiusza*. Sebastian Brock stwierdza: „Nothing is known of Publius, and the only fact that emerges from the letter itself is that he had been (perhaps recently) baptized, for Ephrem probably refers to the «imprint» that he had received”¹². Jediną informacją, jaką można zatem wydobyć z samego tekstu listu, jest przypuszczenie, że adresat został ochrzczony – być może w niedawnym czasie – na co może wskazywać wzmianka o „czystych wodach”¹³ lub informacja o otrzymanym „znamieniu” (odcisku, pieczęci)¹⁴.

E.G. Mathews Jr. wysuwa hipotezę, że adresatem listu mógł być mnich, o którym wspomina Teodoret z Cyru w *Historii mnichów Syrii*. Chodziłoby o mnicha imieniem Publiusz, który wyrzekł się swej godności królewskiej i podjął życie pustelnicze mniej więcej w tym samym okresie, w którym Efrem przebywał w Edessie¹⁵.

Rozważyć można również inną możliwość. Postać nosząca imię Publiusz pojawia się w *Dziejach Apostolskich*. Podczas podróży do Rzymu Apostoł Paweł, po katastrofie okrętu, na którym podróżował, przebywał przez pewien czas na Malcie. Na tej wyspie mieszkał Publiusz, o którym autor *Dziejów Apostolskich* przekazuje następującą relację:

W sąsiedztwie tego miejsca znajdowały się posiadłości namiestnika wyspy imieniem Publiusz, który nas przyjął i po przyjacielsku przez trzy dni gościł. Ojciec Publiusza leżał właśnie chory na gorączkę i biegunkę. Paweł poszedł do niego i pomodliwszy się, położył na nim ręce i uzdrowił go. Po tym wszystkim przychodzili również inni chorzy na wyspie i byli uzdrawiani. Oni to okazali nam wielki szacunek, a gdyśmy odjeżdżali, przynieśli wszystko, co nam było potrzebne (Dz 28,7-10).

Przyjęcie założenia, że Efrem, podejmując refleksję nad sądem ostatecznym, Gehenną oraz metaforą lustra Ewangelii, odwoływał się do tej właśnie postaci, prowadziłoby do interpretacji *Listu do Publiusza* jako

¹¹ Brock, *An unpublished letter*, s. 322-323.

¹² Chodzi o informację, którą znajdujemy na początku sekcji 17 *Listu do Publiusza*. Zob. Brock, *Ephrem's Letter*, s. 261-262.

¹³ Zob. sekcję 11.

¹⁴ Zależy to jednak od tego, jak rozumiemy wyrażanie użyte przez Efrema na początku sekcji 17. Por. przypis 102.

¹⁵ St. Ephrem, *Letter to Publius*, tł. E.G. Mathews Jr., s. 335-336.

przykładu fikcji literackiej, a dokładniej – fikcyjnej korespondencji, luźno osadzonej w tradycji biblijnej.

2. Wydanie tekstu

Brock S., *Ephrem's Letter to Publius*, „Le Muséon” 89/3-4 (1976) s. 261-305.

3. Przekłady nowożytne

Angielskie

Brock S., *Ephrem's Letter to Publius*, „Le Muséon” 89/3-4 (1976) s. 261-305.

St. Ephrem, *Letter to Publius*, tł. E.G. Mathews Jr., w: St. Ephrem the Syrian, *Selected Prose Works. Translated by E. G. Mathews Jr. and J. P. Amar*, red. K. McVey, Washington 2004, s. 333-355.

4. Bibliografia

Baumstark A., *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922.

Beck E., *Das Bild vom Spiegel bei Ephräm*, „Orientalia Christiana Periodica” 19 (1953) s. 5-24.

Brock S., *The Imagery of Spiritual Mirror in Syriac Literature*, „Journal of the Canadian Society for Syriac Studies” 5 (2005) s. 3-17.

Burkitt F.C., *S. Ephraim's Quotations from the Gospel*, Cambridge 1901.

Murray R., *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge 1975.

Wright W., *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, t. 3, London 1872.

5. Przekład

*List do Publiusza*¹⁶

Lustro Ewangelii

1. Naprawdę, dobrze czynisz, jeśli nie pozwalasz, aby wypadło z twych rąk wypolerowane lustro¹⁷ świętej Dobrej Nowiny twojego Pana¹⁸. Ono ukazuje podobiznę wszystkim, którzy się w nie patrzą, i podobieństwo wszystkim, którzy się w nie wpatrują.

I chociaż zachowuje ono swoją naturę i nie podlega żadnej zmianie, jest dalekie od plam i wolne od zabrudzeń, to [jednak] jego wygląd zmienia się wobec każdego koloru, choć [ono] się nie zmienia [w swej istocie]¹⁹:

naprzeciw białych staje się jak oni,
 naprzeciw czarnych – na ich podobieństwo ciemnieje,
 naprzeciw czerwonych – tak jak oni: czerwone,
 naprzeciw pięknych – tak jak oni: piękne,

¹⁶ Śródtytuły dodano dla ułatwienia lektury tekstu, nie ma ich w oryginale syryjskim. W sformułowaniu większości z nich kierowano się propozycją Brocka, który oferuje podsumowanie tekstu w: Brock, *Ephrem's Letter*, s. 271-272.

¹⁷ Ta charakterystyka lustra – jego gładkość i czystość – pojawi się jeszcze w sekcji 10 i w 24. Por. Ephraem Syrus, *De Fide* 2,1: „Błogosławiony, kto się przytwierdził / do czystego lustra prawdy; i widzi w nim Twoje zrodzenie / które jest większe [niż to co mogą opowiedzieć] wszystkie języki”. Wszystkie fragmenty dzieł Efrema, które są przytoczone w przypisach niniejszego artykułu, są cytowane w tłumaczeniu autora z syryjskiego. Podstawą tłumaczenia był tekst syryjski wydany (i przetłumaczony na niemiecki) przez E. Becka, w serii *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Scriptores Syri)*.

¹⁸ Efrema używa metafory lustra, aby mówić o Ewangelii również w innych miejscach. Pisze on: „Ewangelia jest twoim cudownym lustrem” (Ephraem Syrus, *De Fide* 61,10); w innym miejscu wszystkie Pisma są lustrem: „Pisma są ustawione jak lustro i ten, który ma czyste oczy, widzi tam odbicie prawdy” (*De Fide* 67, 8). W innym starożytnym tekście, w *Odach Salomona*, to Pan jest lustrem: „Oto Pan jest naszym lustrem, otwórzcie oczy i zobaczcie je w Nim. Nauczcie się, jakie są wasze oblicza i oddajcie chwałę Jemu Duchowi” (*Oda* 13, 1-2; tekst syryjski w: J.H. Charlesworth, *The Odes of Solomon*, Oxford 1973, s. 63-64). Więcej na ten temat w: S. Brock, *The Imagery of Spiritual Mirror in Syriac Literature*, „Journal of the Canadian Society for Syriac Studies” 5 (2005) s. 3-17.

¹⁹ O niezmienności lustra również w: Ephraem Syrus, *Contra haereses* 32, 7: „Jeśli więc zwierciadło przyobleka się we wszelkie postacie i przyjmuje każdą barwę, [to] nie zabarwia się własną barwą, a gdy przybiera [różne] szaty, to w każdym czasie jest nagie i piękne [...]”.

naprzeciw brzydkich²⁰ – to jak oni: zdeformowane.

We własnym wnętrzu portretuje wszystkie członki ciała. Gani plamy zdeformowanych, aby uleczyli [samych] siebie i usunęli czerń z ich twarzy. A pięknym ogłasza, aby dbali o swe piękno: by go nie zabrudzili, ale aby do [pięknej] natury ich stworzenia dodali również [takie] upiększenia, które [zależą] od ich woli.

[To lustro] choć jest ciche, to mówi.

I choć milczy, to krzyczy.

I choć myślisz że jest martwe, to głosi.

I choć jest spokojne, to tańczy.

I choć nie ma brzucha, to jego łono²¹ jest przestronne.

I tam, w owych tajemnych komnatach, które są w jego wnętrzu, przedstawiane są wszystkie członki ciała. I układane są wszystkie ich kształty, komponowane w krótkiej chwili, w jego wnętrzu tworzone ze zwinnością, która jest niepojęta.

W lustrze Ewangelii można dostrzec królestwo niebieskie

2. To lustro jest zatem metaforą²² Dobrej Nowiny świętej Ewangelii, która jest na zewnątrz. W jego wnętrzu odmalowane jest piękno pięknych, którzy się w nie wpatrują, plamy zaś tych, którzy są wstrętni i się [tym lustrem] brzydzą, są napiętnowane.

A jak lustro, które należy do rzeczy naturalnych, jest cieniem Ewangelii, tak również Ewangelia jest cieniem tego, co jest piękne ponad [wszystkim]²³, co nie więdnie, i w czym są napiętnowane wszystkie grzechy stworzenia.

W nim²⁴ dana jest odpłata tym, którzy strzegą swego piękna, aby nie zostało zabrudzone przez paskudztwa²⁵.

²⁰ „Brzydota”, „brzydki” – to wyrażenia dość często używane przez Efrema na opisanie kondycji moralnej. Por. Ephraem Syrus, *Hymni de Virginitate* 11, 1: „Bardzo trudno jest, aby ktoś zły rozpoznał własną brzydotę. Dlatego boska Dobroć staje przed nim jak zwierciadło, aby przekonać go o jego szpetocie – jego, który uważał się za pięknego”.

²¹ O łonie lustra, zob. Ephraem Syrus, *Contra haereses* 32, 4: „Podczas gdy lustro się nie starzeje, to jego łono przyjmuje również obraz starości”.

²² Dosł. „cieniem”.

²³ Można również przetłumaczyć: „które jest u góry”, tj. w niebie.

²⁴ Brock sugeruje, że może trzeba by było przeczytać tutaj „w niej”, czyli „w Ewangelii”. Por. Brock, *Ephrem's Letter*, s. 273, przyp. 26. Znaczenie zasadniczo się nie zmieni, skoro lustro jest metaforą Ewangelii.

²⁵ Inne możliwe tłumaczenia: „błoto, muł, plugastwo”.

Każdy bowiem, kto bada się w tym lustrze, dostrzeże w nim swoje grzechy; i każdy, kto się w nim przegląda, widzi tam odpłatę, która jest dla niego zachowana: albo dobra, albo zła.

Tam odmalowane jest królestwo niebieskie i jest [ono] widzialne dla tych, którzy mają czyste oko²⁶;

tam widzialne są wywyższone szeregi tych, którzy są dobrzy;

tam można wyróżnić wysokie szeregi tych, którzy są pośrodku;

tam oznaczone są niskie szeregi tych, którzy są źli²⁷;

tam można rozpoznać piękne miejsca, przygotowane dla tych, którzy są ich godni;

tam widać raj, rozradowany kwiatami²⁸.

W lustrze Ewangelii można dostrzec również Gehennę

3. W tym lustrze widać Gehennę²⁹, która płonie dla tych, którzy będą tam mieszkać. W raju są niesamowite rzeczy obiecane dobrym, czekające na czas, kiedy zostaną dane swym właścicielom, którzy mają twarze odkryte. A w Gehennie męczą się obietnice [przygotowane] dla złych, aż do chwili, gdy zobaczą swoich właścicieli, którzy są pochyleni i zgięci.

Tam wyraźnie widać zewnętrzną ciemność, można usłyszeć [wychodzący] z jej wnętrza głos płaczu i zawodzenia, lamentacji i zgrzytania zębów³⁰.

Tam, z ich więzów, wyją ci poddani torturom, a siła jest dodawana [tym] torturom odpowiednio do ich nikczemności: są męczeni sprawiedliwie.

²⁶ Podobna myśl w już cytowanym fragmencie: Ephraem Syrus, *De Fide* 67,8, por. przyp. 16.

²⁷ O tym, jak jest „skonstruowany” raj, Efrem pisze np. w *Hymnie o raju* 2. Sprawiedliwi będą umieszczeni na stopniach raju i „każdy odpowiednio do swojego trudu, sprawiedliwie, będzie wywyższony” (Ephraem Syrus, *De Paradiso* 2, 11). Zapowiedzią takiego układu była już konstrukcja arki Noego oraz rozmieszczenie ludu u stóp góry Synaj: „Lud na górze Synaj przebywał na dole, kapłani na obrzeżach, Aaron na środku, Mojżesz u góry, a Chwalebny na szczycie” (Ephraem Syrus, *De Paradiso* 2, 12).

²⁸ Por. Ephraem Syrus, *De Paradiso* 10, w którym mowa o kwiatkach: one rosną na obrzeżach raju (10, 3), gdy rosną obok siebie, są w stanie zmieszać swoje kolory i stworzyć nowy kolor (10, 10), w raju nigdy nie wysycha ich źródło (10, 6).

²⁹ Por. Ephraem Syrus, *Sermo de Domino Nostro* 5: „Wyznają Ciebie narody, bo Twoje słowo stało się lustrem [umieszczonym] naprzeciwko nich, aby mogli ujrzeć śmierć ukrytą, która pożera ich życia”.

³⁰ Por. Mt 8,12; 22,13; 25,30.

W lustrze Ewangelii widać bogacza i Łazarza

4. Tam jest bogacz³¹, który codziennie zmieniał swe ubrania i pławił się w luksusach. Teraz wyje ze środka Szeolu i [spośród] tortur.

Tam słyhać nędzny głos bogacza, gdy woła do Abrahama, ojca sprawiedliwych: „Poślij Łazarza, twój syn, aby zwilżył mi język, bo oto jestem w udreće³². Bo moje grzechy palą mnie, a moje niegodziwości jak rozżarzone węgle dębu³³, pieką mnie”.

A bezpośredni głos sprawiedliwego, jak zwinny posłaniec, został wysłany do niegodziwego z ust sprawiedliwego i przeleciał ponad potężną przepaścią³⁴, która jest ustanowiona jako granica między dobrymi i złymi.

A w jego ręku znajduje się list sprawiedliwości³⁵, który został spisany z ust sprawiedliwego, wysłany i zaniesiony bezpośrednio do tego głuche-
go ucha [owego] człowieka, który zamknął drzwi swego ucha³⁶, który nigdy tych drzwi nie otworzył, aby mógł tam wejść głos święty.

A w tym liście, który jest jakoby zwinny posłaniec, wyrte są takie melodie sprawiedliwego sądu: „Mój synu, pamiętaj, że otrzymałeś dobra w twoim życiu i luksusy, a Łazarz otrzymał wcześniej ból i ucisk. A teraz nie może przyjść i pomóc ci w twoich cierpieniach, bo ty nie pomogłeś w jego cierpieniach i jego chorobach. Z tego powodu ty prosisz go, żeby ci pomógł, tak jak on prosił ciebie, żebyś ty mu pomógł, ale nie chciałeś.

³¹ Łk 16,19-31.

³² Łk 16,24.

³³ Ps 120,4.

³⁴ Łk 16,30.

³⁵ Brock zauważa, że motyw listu nie występuje zbyt często w pismach Efrema, pojawia się natomiast w *Dziejach Apostoła Tomasza*, w *Odach Salomona* i u Jakuba z Sarug (Brock, *Ephrem's Letter*, s. 296). Warto wspomnieć, że występuje również w *Antyfonach na Boże Narodzenie Szymona Garncarza*. Por. *Antyfona I 1*: „Przyleciał Gabriel, na skrzydłach wiatru, z wysokości. I przyniósł list od swojego Pana, aby pozdrowić ją od Niego. Otwarł go, przeczytał i powiedział do niej: «Mój Pan jest z Tobą i wszędzie z Ciebie. Zostawiłem Go tam, na tronie, a tutaj, u Ciebie go znajduję!»” (polskie tłumaczenie *Antyfon* można znaleźć w: Szymon Garncarz, *Pieśni na Boże Narodzenie*, tł. T. Szymczak, w: *Maryja Matka życia*, red. G.M. Bartosik – I. Klimczyk – I. Krysiak, Warszawa 2020, s. 49-62).

³⁶ Ucho jest przedstawiane jako brama również w innych utworach, np. tam gdzie przeciwstawiane jest sobie kuszenie Ewy w raju i zwiastowanie Maryi. Zob. E. Beck, *Nachträge zu Ephraem Syrus*, CSCO 363-364, Scriptorum Syri 159-160, Louvain 1975; *Sermo II 158-162*: „[...] Pan dał nam nowe życie z Maryi. Zły przez węża wlał w ucho Ewy świętą truciznę. Dobry natomiast zniżył swe miłosierdzie i wszedł przez ucho Maryi. Przez tę bramę, przez którą weszła śmierć, weszło Życie, które zabiło śmierć”.

A nie może przyjść z powodu wielkiej otchłani, która jest nieprzekraczalna, która jest między nami. A nikt od was nie może przyjść do nas, i również od nas nikt nie może iść do was³⁷.

Zaproszenie do patrzenia w lustro, które przedstawia czekających na sąd

5. Zwróć uwagę i patrz okiem twojego rozumu w to lustro, o którym ci powiedziałem powyżej.

I patrz na dwanaście tronów³⁸, które przygotowane są w nim na sąd.

Patrz na pokolenia stojące w przerażeniu i na ludy nieprzebrane, które stoją w strachu,

patrz na ich postaci, całe drżące i na ich kolana, uderzające o siebie.

Patrz na ich serca, jak trzepocą, i na ich umysły, jak się dezintegrują.

Patrz na ich twarze, pochylone, i na ich wstyd, który jest do nich przymocowany jak ciemność.

Patrz na ich dusze, które są zakłopotane³⁹, i na ich ducha, który drży.

Patrz na ich łzy, które płyną i moczą proch pod ich stopami.

Patrz na ich kolor, który zamienia się w zgniłożółty.

[Patrz, jak człowiek] bierze na siebie kolor i przekazuje go innemu.

Patrz na ich oblicza, które były kwitnące, a teraz zmieniają się, by stać się jak czerń kotła⁴⁰.

Słuchaj ich jęków nieprzeliczonych i ich żali, gdy zawodzą.

Słuchaj ich lamentów, gdy wyją, a ich wnętrzości trzepoczą o siebie.

Patrz na ich uczynki, [dokonane] w ukryciu, które stają się dla nich jawne⁴¹.

A to, co było uczynione w ciemności, wschodzi dla nich jak słońce.

A to, co było uczynione w ukryciu, oskarża [ich] głosem donośnym.

Patrz, jak każdy człowiek stoi, a jego uczynki przed nim i sprawiedliwie oskarżają go przed sędzią.

³⁷ Łk 16,25-26.

³⁸ Mt 19,28; Łk 22,30.

³⁹ Tłumaczenie niepewne. Por. dyskusję na temat użytego tutaj terminu w: Brock, *Ephrem's Letter*, s. 296-297; St. Ephrem, *Letter to Publius*, tł. E.G. Mathews Jr., s. 341, przyp. 24.

⁴⁰ *List do Publiusza* ma tutaj to samo wyrażenie, którego Peszitta używa w Jl 2,6; Nah 2,11. W tekście hebrajskim Biblii to wyrażenie nie występuje, ale mają je zarówno Peszitta i LXX, które zapewne próbują rozwiązać trudność z tłumaczeniem zawilego wyrażenia w hebrajskim oryginale.

⁴¹ Por. Mt 10,27.

Patrz na ich myśli niegodziwe, które materializują się i stają przed ich właścicielami i zaczynają ich oskarżać⁴².

Patrz na szept, które zaczynają wołać donośnym głosem i na pułapki ukryte, które stają się jawne dla ich dusz.

Zaproszenie do patrzenia w lustro, które przedstawia sędziego – Chrystusa⁴³

6. [A nieco dalej⁴⁴:] Spójrz na Sędziego sprawiedliwości, który zasiadł,

na Słowo Jego Ojca,

na Mądrość Jego natury⁴⁵,

na Ramię Jego chwały,

na Prawicę Jego miłosierdzia⁴⁶,

na Promień Jego światła⁴⁷,

na Objawienie Jego odpoczynku,

na Tego, który jest równy w istocie z Tym, który Go zrodził⁴⁸,

na Tego, który jest współmierny z naturą Tego, z którego jaśnieje,

na Tego, który jest Mu bliski, ale jest daleko od Niego⁴⁹,

⁴² Por. Za 3,1 gdzie oskarżycielem, przeciwnikiem kapłana Jozuego jest szatan. O materializowaniu się grzechów natomiast można przeczytać u Efrema również w: Ephraem Syrus, *De Ecclesia* 17, 6: „Jezus zgani nas na sądzie, (pokazując), że pożądlivosti uleciały jak sen, podczas gdy grzechy zgromadziły się i stały się jednym ciężarem, który w całości został złożony na nasze ramiona. Błogosławiony [zaś] ten, u którego na ramieniu [znajdzie się] jego pokarm na drogę!”. Efrema używa tutaj terminu, który można przetłumaczyć również jako Komunia Święta, wiatyk.

⁴³ Brock, *Ephrem's Letter*, s. 297: „I know of no close parallel to this magnificent list of titles of Christ”. Por. również tabelę tytułów Chrystusa opublikowaną w: R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge 1975, s. 354-363.

⁴⁴ Por. St. Ephrem, *Letter to Publius*, tł. E.G. Mathews Jr., s. 342, przyp. 28, gdzie wyjaśnia, że tutaj w manuskrypcie zaznaczony jest podział tekstu.

⁴⁵ Chrystus jako Mądrość pojawia się również m.in. w: Ephraem Syrus, *De Azymis* 1, 14: „Mądrość, która wszystko udoskonala”; 1, 15: „Mądrość Boża, która zstąpiła pomiędzy głupich (por. 1Kor 1,21)”. Zob. również *Dzieje Tomasza* 10 i 50. Tekst syryjski *Dziejów Tomasza* można znaleźć w: W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, t. 1: *The Syriac Texts*, London – Edinburgh 1871, s. 172-333, tł. A.F.J. Klijn, *The Acts of Thomas. Introduction, Text and Commentary*, NT.S 108, Leiden – Boston 2008.

⁴⁶ Zob. *Dzieje Tomasza* 48, gdzie Jezus jest „prawicą Ojca”.

⁴⁷ Zob. Ephraem Syrus, *De Fide* 71, 20 gdzie Chrystus jest tytułowany jako „Promień, który wszedł z Niego (z Ojca)”.

⁴⁸ Por. Ephraem Syrus, *Sermo de Domino Nostro* 2.

⁴⁹ Por. Ephraem Syrus, *Hymni de Virginitate* 36, 9: „[Chrystus] jest daleki i bliski, i również ukryty w swoim objawieniu”.

na Tego, który jest złączony z Nim, ale osobny⁵⁰,
 który jest przy Nim, ale nie jest daleki,
 który jest na prawicy, ale nie jest odległy,
 który dzieli tron, ale nie jest jak obcy⁵¹;
 brama⁵² zbawienia,
 droga⁵³ prawdy,
 baranek⁵⁴ prześlągalny⁵⁵,
 ofiara prześlągania,
 kapłan, który usuwa winę,
 pokropienie prześlągania,
 stwórca rzeczy,
 twórca i kreator,
 ten, który modeluje stworzenia,
 ten, który daje odczucia prochowi,
 ubiera pył w zdolność odczuwania⁵⁶,
 daje ruch wszelkiemu ciału,
 przydziela właściwe miejsca wszelkim gatunkom,
 indywidualizuje twarze, których nie da się zliczyć,
 odmienia umysł⁵⁷ wszystkich narodów,
 zasiewa wszelaką mądrość we wszystkim.
 Rozpościera niebiosa⁵⁸, ozdabia [je] światłami, nadaje im wszystkim
 imiona⁵⁹,
 ustanawia ziemię na fundamentach⁶⁰, które się nie zachwieją,

⁵⁰ Por. Ephraem Syrus, *De Fide* 32, 16; 40, 2.5-6.

⁵¹ Ephraem Syrus, *De Nativitate* 17, 17: „Nie ma miejsca na obcość – nie jest obcy Syn Pana wszystkich rzeczy dla Pana wszystkich rzeczy”.

⁵² J 10,9.

⁵³ J 14,6.

⁵⁴ J 1,29.

⁵⁵ Identyczną sekwencję: droga – brama – baranek można znaleźć w: Ephraem Syrus, *De Fide* 62, 3: „Nasz Pan został porównany do drogi, ponieważ zaprowadził nas do Ojca. Później został porównany do bramy, ponieważ wprowadził nas do swojego królestwa. Również porównuje się go do baranka, bo został zamordowany za nasze grzechy”.

⁵⁶ Podobna myśl w: Ephraem Syrus, *De Fide* 50, 5: „Któż by nie błogosławił Tobie, Dobremu, który daje duszę prochowi, aby myślał o Nim; i daje pyłowi słowo i rozumienie”.

⁵⁷ Por. Rz 12,1.

⁵⁸ Iz 42,5; 44,24.

⁵⁹ Ps 147,4.

⁶⁰ Ps 48,13.

architekt gór⁶¹, budowniczy wzgórz, zaprowadzający ład w roślinności, każący kwitnąć drzewom [...] ⁶², sprawiający, że rodzą owoce, który rozdziela różne smaki, daje kolory kwiatom i różne kształty roślinom,

ten, który piędzą wymierzył niebiosa – dłonią, której nikt nie jest w stanie zmierzyć,

który przeliczył w dłoni cały piasek ziemi – tą prawicą, której nikt nie jest w stanie zmierzyć,

który zważył góry na wadze – tą wiedzą, której nie da się zrozumieć, który zważył pagórki na szalach⁶³ – tym zrozumieniem, które nie błądzi, a zbiorniki wód morskich, które otaczają to, co stworzone, i głębokości mórz, które przez nas nie mogą być zbadane, jawią się dla tego rozumu jako kropla, ba, nawet mniej niż kropla⁶⁴.

7. Bóg z Boga⁶⁵,

druga Światłość Istoty⁶⁶,

Skarbiec wszystkich bogactw, które są uczynione i które będą⁶⁷,

sędzia pokoleń⁶⁸,

miara sprawiedliwości,

szalka wagi, która nie oszukuje,

trzcina prosta,

odważnik, który nie oszukuje⁶⁹,

mądrość, która nie błądzi,

umysł, który nie przemija,

⁶¹ Ephraem Syrus, *De Nativitate* 3, 15: „Błogosławiony (...) architekt, który stał się wieżą naszego schronienia” (por. Iz 62,5; Hbr 11,10).

⁶² Słowo trudne do przetłumaczenia. Por. Brock, *Ephrem's Letter*, s. 299; St. Ephrem, *Letter to Publius*, tł. E.G. Mathews Jr., s. 344, przyp. 53.

⁶³ Iz 40,12.

⁶⁴ Iz 40,15.

⁶⁵ Por. Ephraem Syrus, *Sermo de Domino Nostro* 2: „On jest tym, który został zrodzony z bóstwa (Ojca)”; 8: „Bóg (Syn) został posłany przez bóstwo (Ojca)”. W *Sermo de Domino Nostro* Efrem używa abstrakcyjnego terminu *'alāhūtā* (‘bóstwo, boskość’) na określenie zarówno Ojca, jak i Syna. Tutaj, w *Liście do Publiusza*, używa słowa *'alāhā* (‘Bóg’).

⁶⁶ Ephraem Syrus, *De Fide* 40, 1: „Słońce jest naszym światłem i nie ma nikogo, kto by mu sprostął (tym bardziej [któż by sprostął] Człowiekowi, a przede wszystkim Bogu). Blask słońca bowiem nie jest młodszy od niego samego. I nie było żadnego czasu, w którym by go nie było. Jego światło – drugie, jego ciepło – trzecie; [ale] nie zostają w tyle, choć też nie są z nim tożsame”.

⁶⁷ Por. Ephraem Syrus, *Sermo de Domino Nostro* 9.

⁶⁸ Mt 19,28; Łk 22,30.

⁶⁹ Por. Prz 16,11.

ten, który przynosi zmiany w stworzeniu,
 odnowiciel natur,
 ten, który daje życie śmiertelności,
 ten, który chmury ciemności zwija,
 ten, który anihiluje potęgę niegodziwości,
 który osłabia rękę Szeolu,
 który łamie żądl⁷⁰ niegodziwości,
 który wyprowadza więźniów⁷¹ na światło,
 podnosi tych, którzy są pochyleni w straceniu,
 ten, który rozprasza ciemności⁷²,
 ten, który ustanawia odpoczynek,
 otwiera usta, które były zamknięte,
 daje oddech duszy, jak to było na początku⁷³.

8. Popatrz zatem na Boże Dziecko, którego imiona przewyższają liczbę stworzeń, którego nazwy są większe niż wszelkie pojęcia zamieszkanego świata:

Król królów⁷⁴,
 Mesjasz potwierdzony przez proroków,
 który mówił przez proroków,
 który posyła Ducha⁷⁵ i uświęca w Duchu wszystkie dusze,
 którego pomoc jest oczywista.

Pomyśl o Jednorodzonym, który ma wiele imion, o tym, który spełnia wolę tego, który Go posłał, o tym, którego wola zgadza się z wolą tego, który go zrodził.

Zaproszenie do kontemplowania Chrystusa w dzień sądu, gdy oddziela owce od kozłów

Spójrz na Niego w ten dzień, gdy zasiada po prawicy Tego, który Go zrodził. Spójrz, jak stawia owce po swej prawicy w tej godzinie, a kozły po swej lewicy, w tym momencie. [Spójrz, jak] woła do swoich błogosławionych: „Przyjdźcie, weźcie w dziedzictwo królestwo” – to, które było

⁷⁰ 1Kor 15,55.

⁷¹ Iz 42,7.

⁷² Zob. również *Dzieje Tomasza* 80: „Jesteś ukrytym światłem rozumienia, studium ścieżki prawdy, tym, który rozprasza ciemność, i niszcycielem błędu”.

⁷³ Rdz 2,7.

⁷⁴ 1Tm 6,15; Ap 17,14; 19,16.

⁷⁵ Por. J 14,26.

przygotowane dla nich od dawna, w Jego wiedzy i było gotowe dla nich od początku stworzenia”.

[Spójrz jak] składa dzięki:

był głodny, a nakarmili Go w osobie biednych;

był spragniony, a napoili Go w tych, którzy są źle traktowani;

był nagi, a przyodziali Go w osobie obdartych; był w więzieniu, a odwiedzili Go w osobie więźniów;

był obcy, a przyjęli Go w osobie przybyszów;

był chory, a odwiedzili Go w osobie słabych⁷⁶.

A gdy nie będą chcieli przyznać się do swoich pięknych czynów, gdy staną przed Nim, te wspaniałe dzieła, które są widoczne w ich życiu, na ich korzyść będą robić radosny rozgardiasz i o nich świadczyć. [Te dobre czyny] są zawieszane na nich jak wspaniałe owoce na dostojnych drzewach i stoją jakby zebrane w grona, aby być świadkami prawdy o tych, którzy je uczynili.

9. Tak bowiem, jak czyny niegodziwych oskarżają ich⁷⁷ przed Sędzią sprawiedliwym⁷⁸, gdy pochylają głowy we wstydzie i ciszy, tak samo dobre uczynki stają w obronie dobrych przed Tym, który jest Dobry. Uczynki wszystkich ludzi są zarówno milczące, jak i mówiące: ciche w swej naturze, ale wyraźne, gdy się na nie patrzy.

Nie ma tam żadnych pytań, bo Sędzia wie wszystko. Nie ma tam słowa odpowiedzi, bo On słyszy to, co widzi. Słyszy w tym, co widzi, i widzi w tym, co słyszy. W tym, co jest niewypowiedziane, zawiera się słuch i wzrok, dotyk, percepcja, smak i rozeznanie, wiedza i sąd.

I właśnie przez to, co niewypowiedziane, rozdzielana jest zapłata za dobre uczynki i kara za złe, po obu stronach: zarówno dla tych po lewej, jak i po prawej stronie.

[Pamiętaj, że tak naprawdę] nie ma tam ani prawej, ani lewej strony⁷⁹, ale są to imiona tych, którzy są uhonorowani, i tych, którzy są w błędzie. Mówimy raczej o tronie władcy, nazywamy prawicą miejsce dobrych, a lewicą miejsce złych. Nazywamy owcami dobrych, bo są pokorni, a kozłami złych, bo są uparci. Jego sprawiedliwość nazywamy wagą, a odpłatę — „miarą prawdy”.

⁷⁶ Por. Mt 25,35-36.

⁷⁷ Por. Iz 49,12; Mdr 4,20.

⁷⁸ 2Tm 4,8.

⁷⁹ Efrem pisze o tym np. w *De Paradiso* 11,4-8, gdzie podkreśla, że nie jesteśmy w stanie mówić o rzeczach boskich bez posługiwania się symbolami, „imionami”. Nie możemy jednak zapominać, że to, o czym mówimy przy pomocy tych naszych ludzkich słów i wyrażań, i tak nieskończenie przewyższa nasze wyobrażenia.

Dalsze zaproszenie do patrzenia w lustro

10. Złap zatem gładkie lustro Ewangelii Bożej w obie ręce i zajrzyj [w nie] okiem czystym, aby Boże lustro mogło ci [wszystko] ukazać – nie wszyscy bowiem ludzie mogą zobaczyć w nim swoją duszę⁸⁰, ale tylko ci, którzy mają serce rozeznające, umysł zdolny do współczucia oraz oko, które kocha patrzeć na to, co mu pomaga.

Patrz w nie zatem i zobacz wszystkie odbicia stworzenia i portrety ludzi – złych i dobrych. Wypatrz w jego wnętrzu piękne kształty wspaniałych uczynków dobrych, zniekształcone obrazy uczynków złych – wszystkie bowiem są poczęte w jego wnętrzu, [gotowe do tego], aby być zrodzone w [odpowiednie] dni, tak aby opiewać tych, którzy czynią dobre czyny, i wyszydzić tych, którzy czynią złe czyny.

Zobacz, tak jak [lustro] wyszydza⁸¹ niewdzięczników tutaj [na ziemi], tak samo to zrobi tam, pokazując we wnętrzu ich paskudne postęпки. I tak jak wyróżnia i chwali dobrych tutaj, tak jest gotowe, aby oznaczyć i podkreślić w swoim wnętrzu ich piękne uczynki.

Efrem opisuje doświadczenie własnego przebudzenia duchowego

11. Czasami i my staliśmy jak w błędzie, a w dumie umysłu nasze stopy⁸² tonęły jak w błocie. I nie zdawaliśmy sobie sprawy, że jesteśmy w błędzie, gdyż nasza dusza nie mogła zobaczyć swej istoty; i choć każdego dnia patrzyliśmy [w lustro], byliśmy jak ślepi, idąc po omacku⁸³ w ciemnościach, ponieważ nasz wewnętrzny umysł nie nabył potrzeby rozeznawania.

Wówczas, jakby [wyrrywając nas] z głębokiego snu, rozlewające się miłosierdzie Najwyższego, pod postacią czystych wód, pokropiło nasze pogrążenie senne i zostaliśmy obudzeni ze snu.

I wzięliśmy [lustro] z odwagą, żeby w tym lustrze zobaczyć nasze dusze, i w tym momencie zostaliśmy napomniani za nasze błędy. Zostaliśmy odkryci jako ci, którzy są pozbawieni wszystkich pięknych zwyczajów, uczynieni obozowiskiem wszystkich myśli szkodliwych oraz kwaterą i sanktuarium dla wszelkich pożądliwości.

⁸⁰ Albo: „samego siebie”.

⁸¹ Na temat trudności w tłumaczeniu tego terminu, por. Brock, *Ephrem's Letter*, s. 302.

⁸² Brock (*Ephrem's Letter*, s. 302) początkowo traktuje to słowo (*rllyn*) jako niemożliwe do przetłumaczenia; później sugeruje rozwiązanie jak powyżej. Zob. St. Ephrem, *Letter to Publius*, tł. E.G. Mathews Jr., s. 348, przyp. 88.

⁸³ Zob. Pwt 28,29; Iz 59,10.

Efrema rozumienie przypowieści o dziesięciu pannach

12. Zobaczyłem tam zatem pięknych [ludzi] i zapragnąłem ich piękną oraz dobrych miejsc, w których oni stoją. I pożałowałem ich miejsca zamieszkania⁸⁴.

Widziałem ich komnatę weselną, naprzeciwno, gdzie nie wolno wejść temu, kto nie ma ze sobą lampy⁸⁵. Widziałem ich radość i usiadłem w żalu, bo nie miałem ze sobą czynów, które byłyby godne tej komnaty weselnej.

Widziałem, że byli odziani w szatę światła⁸⁶. I zasmuciłem się, bo nie przygotowałem ubrania doskonałości.

Widziałem ich korony przystrojone zwycięstwem i odczuwałem ból, bo nie miałem czynów zwycięskich, w które mógłbym się ukoronować.

Widziałem tam dziewice, które pukały do drzwi i nie było nikogo, kto by im otworzył⁸⁷. I wzdychałem z rozpaczki z powodu tego, że byłem pusty, pusty w uczynki tego błogosławionego oleju.

13. I zobaczyłem tam wielkie tłumy, które wołają u bram⁸⁸ i nie ma nikogo, kto by im odpowiedział. I byłem przerażony, że nie mam takiej drogi życia, która pozwala, aby były [mi] otworzone bramy królestwa.

I usłyszałem wielość mnóstwa głosów, które mówiły: „Panie, Panie, otwórz nam!”⁸⁹. A głos stamtąd spadł na moje uszy: „Na samego siebie przyrzekam, że ja nie znam was⁹⁰, jako godnych zbawienia”.

Widziałem tam tych, którzy wołali: „Jedliśmy i piliśmy w Twojej obecności”⁹¹, ale On odpowiedział i rzekł do nich: „To nie Mnie szukaliście, lecz ponieważ jedliście chleb i zostaliście nasyceni”⁹².

Przerażenie Efrema na myśl o prawdziwym znaczeniu dziewictwa

14. Wówczas zarówno mnie, który w każdym czasie, jak i oni, w Jego imieniu znajdowałem schronienie i z Jemu oddanych honorów odniosłem

⁸⁴ Można przetłumaczyć również: „sposób ich życia”.

⁸⁵ Por. Mt 25,1-12.

⁸⁶ Jedna z ulubionych metafor pisarzy syryjskich. Zob. Ephraem Syrus, *De Paradiso* 7, 5.

⁸⁷ Mt 25,11.

⁸⁸ Por. Mt 25,10; Łk 13,25.

⁸⁹ Por. Mt 25,11; Łk 13,25.

⁹⁰ Por. Mt 25,12; Łk 13,25.

⁹¹ Por. Łk 13,26.

⁹² Por. J 6,26.

korzystać, i w każdym czasie rozpościerałem Jego imię jak pokrycie nad moimi ukrytymi winami – również mnie strach pochwycił i przerażenie mną wstrząsnęło, a wielkie drżenie było jak wskazówka, abym się nawrócił, bym może znalazł ekwipunek wymagany na wąską drogę⁹³, która wiedzie do ziemi zbawienia.

Nie widziałem tam nikogo, kto mógłby pomóc bliźniemu i kto mógłby zwilżyć jego język, w tym płonącym ogniu. Nie zezwala bowiem na pomoc bliźnim ta wielka otchłań, ta, która czyni rozdział między dobrymi i złymi⁹⁴.

15. Widziałem tam czyste dziewice⁹⁵, które, ponieważ nie przyozdobiły swojego dziewictwa dobrym olejem wspaniałych uczynków, to ich dziewictwo zostało odrzucone. I te dziewice błagały ich towarzyszki, aby pomogły im, ale nie miały one litości. [Błagały również], aby dano im możliwość pójścia i nabycia dla siebie uczynków, ale nie było im to dane, ponieważ rychły był koniec ich odejścia z tego świata.

I zbliżyłem się do bramy królestwa niebieskiego i zobaczyłem tam również te, które nie posiadały tytułu dziewictwa, ale były ukoronowane uczynkami zwycięskimi, które wypełniały ich sposób życia w miejsce dziewictwa.

Jak zatem odrzucone są te, które tylko w ciele Go zaślubiły⁹⁶, lecz są nagie, ponieważ nie mają szat dobrych uczynków, tak wybrane są te, które ciało poddały jarzmu czystego małżeństwa, a duchem w miłości były przywiązane do Pana, odziane w miłość niczym w szatę i w pragnienie Jego miłości, na wszystkich swoich członkach.

Efrem postanawia powziąć działanie

16. I kiedy tam zobaczyłem tych [ludzi], powiedziałem do siebie: „Niech nikt już dłużej nie pokłada ufności w samym tylko imieniu czystego dziewictwa, jeśli jest pozbawione uczynków. One są bowiem olejem lamp”.

I gdy zostałem pouczony przez przerażający widok kar innych [ludzi], usłyszałem inny głos z ust lustra, wołający: „Uważaj, biedaku, na swoją biedną duszę, bo jest rzeczą bardzo straszną wpaść w ręce Boga

⁹³ Por. Mt 7,14.

⁹⁴ Por. Łk 16,24-25.

⁹⁵ Por. Mt 25,1-12.

⁹⁶ Por. Ephraem Syrus, *De Virginitate* 5, 10: „Olej pomnaża światło lamp i jako symbol wskazuje na Chrystusa, który ubogaca lampy dziewic sobie zaślubionych”.

żywego”⁹⁷. Nie słyszałeś jak krzyczały do ciebie dzieci: „Jeśli cały świat zdobędzie człowiek, ale duszę swoją straci, jakaż z tego korzyść?”. I jeszcze: „Cóż może dać jako wykup za swoją duszę?”⁹⁸.

Czy ty nie widzisz, co się przytrafiło temu, któremu ziemia dała plon bardzo obfity, i który powiedział do siebie: „Duszo moja, jedz, pij, odpoczywaj i odczuwaj przyjemność, ponieważ oto zebrałeś dla siebie wielkie plony na wiele lat!”⁹⁹ Nie słyszałeś, że gdy to słowo wciąż było słodkie w jego ustach, w łono jego ucha została wlana gorzka wiadomość? I gdy już był cały pobladły¹⁰⁰ to krzyczała i mówiła: „Oto tej nocy... twoja ukochana dusza... – od ciebie jej będą żądać! A to, co przygotowałeś, czyje będzie?”¹⁰¹.

Zaproszenie do rozmyślenia nad losem przeszłych pokoleń

17. Bądź zadziwiony tym twoim głębokim snem¹⁰² i przemyśl, gdzie są ci wszyscy synowie Adama, którzy jak szarańcza¹⁰³ od pierwszego dnia po świecie się rozpełzli? Obudź się w końcu z tego snu, który ciebie zmiękcza i który jak cień śmierci jest rozciągnięty nad wszystkimi twoimi członkami.

Podnieś się, chodź, zabierz samego siebie do poprzednich pokoleń, do tych, o których słyszałeś: tam gdzie Adam, i tam gdzie twoi ojcowie, ci którzy, jak owce upasione w łonie ogrodu Eden¹⁰⁴ w luksusach się pławili.

I jak przyjaciele rozmawiali z Bogiem bez strachu, całe stworzenie ich ramionom było oddane we władanie, bo na morzu i na ziemi ich ręce miały władzę, a po przerażających smokach ich stopy kroczyły¹⁰⁵, a groźne bestie, które [są i nam] współczesne, swoje głowy przed nimi skłaniały.

⁹⁷ Hbr 10,31.

⁹⁸ Mt 16,26.

⁹⁹ Łk 12,19.

¹⁰⁰ Dosłownie: „bez serca”.

¹⁰¹ Łk 12,20.

¹⁰² Manuskrypt ma tutaj wyrażenie *twb 'k*, które można przetłumaczyć jako „twoje zanurzenie, przytłoczenie, utonięcie”, ale również jako: „głęboki sen”. Brock preferuje przeczytać *tb 'k* jako „znamię” (np. chrzcielne). Kontekst podpowiada, że warto iść za tym, co w manuskrypcie – kolejne linie mówią o wybudzaniu się ze snu. Por. Brock, *Ephrem's Letter*, s. 303.

¹⁰³ Por. Iz 40,22.

¹⁰⁴ Ephraem Syrus, *De Paradiso* 10, 1: „Niezbadane jest jego (= raj) ukryte łono”; 15, 1: „Żaden umysł nie zbada łona [które jest pośród] drzew [raju]”.

¹⁰⁵ Por. Ps 91,13.

Ich umysły były skierowane ku niebu, a dno głębokości eksplorowały, jakby to był suchy ląd.

18. Gdzie jest tych dziesięć pokoleń, które były od Adama do Noego?

Nie zostały zmyte potopem wody?

Gdzie są pokolenia Sodomitów?

Nie zostali również oni zmyci potopem ognia?

Gdzie te pokolenia, które były od tamtych czasów do dnia dzisiejszego?

Gdzie ci, którzy mniej więcej po tysiąc lat żyli w tamtych czasach?

Czy nie zginęli i nie dobiegły końca [ich życia]?

I gdyby ich imiona nie zostały dla nas zapisane atramentem, na skórach, dla [naszej] pamięci, nawet byśmy nie wiedzieli o ich istnieniu¹⁰⁶.

Zaproszenie do kontemplowania Szeolu

19. Chodź, zabiorę cię do grobów ciemnych,

zejdź ze mną w swoim umyśle do najgłębszego Szeolu. Pokażę ci tam królów, którzy leżą upadli na swoje oblicza, a ich korony razem z nimi, którzy są pochowani w prochu.

Chodź, popatrz na dostojników, na tych, którzy na jedwabiach się wylegiwali, jak robaki stały się ich posłaniem, a larwy ich kołdrą¹⁰⁷.

Chodź, zobacz generałów, tych, którzy dawali rozkazy potężnym wojskom, jak stali się bezużytecznymi naczyniami [leżącymi] w prochu i czymś, co nie ma percepcji.

Przypatrz się dobrze prochowi ziemi i przeegzaminuj go dokładnie, bo ciebie przypomina. Do kiedy zamierzasz zwodzić samego siebie, oszukiwać się, myśląc, że jesteś lepszy od trawy na dachu¹⁰⁸, od trawy, którą ciepło jednego dnia może wysuszyć? A również zdrowe ciało może zostać wysuszone przez gorączkę w jeden dzień!

Zaproszenie do rozmyślenia nad losem królów i książąt

Gdzie są¹⁰⁹ ci królowie i ich szaty? Ich korony i purpury? Gdzie są ich władza i ich wojny, ich wojska, ich zgromadzenia, ich bogactwo,

¹⁰⁶ Por. Mdr 2,2.

¹⁰⁷ Jk 5,1-3.

¹⁰⁸ Ps 129,6.

¹⁰⁹ Por. Ba 3,16-19.

z ich skarbcami? Popatrz na ich włócznie – połamane, łuki – zużyte, miecze – zardzewiałe, broń – zmarniała. [Spójrz na] pokolenia, które zostały usunięte i przeminęły; [zobacz] jak wątki ich życia zostały przez śmierć zwinięte na mieszkanie dla robaków, i tak jak sieć tkacza bliska odcięcia¹¹⁰, [tak oni] – zniszczeni – zostali odcięci od korzeni.

20. Zobacz, jak ich pieśni zostały zamienione w lament, a harfy – w głos zawodzenia. Ich śmiech zamienił się w lament, a ich słodkie melodie – w dźwięki żałoby. Ubranie [z sieci] pająka jest tam utkane¹¹¹ dla nich.

Nędzne posłanie z robaków leży pod nimi, a kołdra z larw jest nad nimi rozciągnięta jak szata.

Poprzewracane stoły stoją przed nimi, błyszczący status ich luksusów odwrócony jest do góry nogami, stanowisko ich służby jest wywrócone i uczynione nieużytecznym. Ich honor – w prochu – jest upokorzony, a ich luksusy są tam zakopane w popiele.

Panowie młodzi zostali uprowadzeni, a panny młode opuszczone i wyrzucone z ich komnaty; wieńce na ich głowach są zwiędłe i wraz z nimi na ziemi, w prochu są utarzane.

Szata ciemności jest nad nimi rozciągnięta, ta którą utkał dla nich Szeol z [pajęczej] sieci ciemności. Głos zawodzenia z każdego ust usłyszysz, bo [żaden] człowiek nie może tam pocieszyć swego towarzysza.

Widok raju, który powiększa cierpienie tych w Szeolu

21. To, co widzą ich oczy, sprawia ból. Ten widok rozpościera się do granic Otchłani, szybko ją przekracza, leci ponad ogrodem Eden, i unosi się nad rajem Boga, i obserwuje błogosławione miejsce odpoczynku, i żarliwie pragnie stołów królestwa, i słyszy głos pieśni przeczystych, które są wymieszane z pieśniami świętymi i są złączone z uwielbieniem Boga, i wznoszą się w ich rozciągłości na wysokości, a bramy królestwa są dla nich otwarte.

I przed ich Panem unoszą się w radości. A jeden do drugiego posyła głos – od ust do ust. A również wizja oczu ma pozwolenie, by tam wejść i iść, i obu stronom daje albo ból, albo radość. Jak? Otóż oczom dobrych [ukazuje] jeszcze większą ich odpłatę, a gdy widzą [los] złych, radują się nią [jeszcze bardziej]. A oczom złych ludzi [ukazuje] potępienie i to powiększa ich cierpienia.

¹¹⁰ Iz 38,12.

¹¹¹ Por. Iz 59,5.

Spekulacja Efrema na temat prawdziwego znaczenia Gehenny

22. A może Gehenną dla złych jest to, co oni widzą? Może to ta separacja jest tym, co ich pali, a ich umysły są płomieniem?

I przemówił ukryty sędzia, który zasiadł w umyśle rozeznającym, stając się tam dla nich sędzią sprawiedliwym, który uderza ich bez miłosierdzia, torturami żalu za grzechy.

Może to właśnie dokonuje oddzielenia między nimi i wysyła każdego z nich pojedynczo na odpowiednie im miejsce.

Może to właśnie pochwyca dobrych swoją wyciągniętą prawicą i wysyła ich na wywyższoną Prawicę, a złych – w swoją wyciągniętą lewicę i wysyła ich do miejsca zwanego lewą stroną. Może to właśnie osądza ich po cichu i wydaje nad nimi wyroki sądowe, choć milczy.

23. I myślę o tym umyśle wewnętrznym, który został uczyniony sędzią i prawem, bo jest wcieleniem cienia prawa. A to [prawo] jest cieniem Pana tego prawa. Z tego powodu

jest mu dana pełna moc osądzania we wszystkich pokoleniach, choć jest jeden,

jest odciśnięty we wszystkich ciałach, ale nie jest rozdzielony,
jest przedstawiony we wszystkich sercach, ale nie jest podzielony.

Unosi się nad wszystkim, ale się nie męczy,

napomina wszystkich, ale się nie wstydzi,

uczy wszystkich, ale bez zmuszania,

daje rady, ale nie używa przymusu,

przypomina im o sądzie, który ma nadejść, ostrzegając,

przypomina im królestwo niebios, aby je pożąдали,

wyjaśnia im zapłatę dobrych, aby mogli jej pożądać,

ukazuje im potęgę sądu, aby mogli się powściągnąć,

i pozwala im znać łagodność Jednorodzonego, który dodaje im odwagi.

Podczas gdy to wszelkie dobro z nimi biegnie, umacnia ich; unosi się nad nimi, gdy zaczynają kłaniać się obrzydliwościom i ich napomina; przypomina im Jego miłosierdzie, miłosierdzie Pana, bo nie oddziela się od nich, gdy są upaprani brudem i nie brzydzą się nimi, gdy są utylani błotem.

A ci, którzy słuchają, będą mieli to przypomniane, a ci, którzy nie są posłuszni, będą [to] dla nich jak kronikarz. Tutaj [na ziemi] jest to z nimi mieszane w każdy możliwy sposób, a tam zaś powstanie naprzeciw nich, w tym właśnie dniu.

Wpływ wizji piekła na Efrema i postanowienie o nawróceniu

24. A gdy te rzeczy zobaczyłem w tym czystym lustrze świętej Ewanghelii mojego Pana, moja dusza osłabła, a mój duch zgasł, a moja postać aż do prochu się uniżyła.

Gorzkim jękiem napełniło się moje serce, [w nadziei], że moje płamy wybieleją w obmyciu łzami.

I przypomniałem sobie dobrego Boga i łagodnego Pana, który – przy pomocy łez¹¹² – niszczy zapisy długów tym, którzy są zadłużeni, i przyjmuje płacz zamiast spalanych ofiar. I gdy dotarłem do tego miejsca, znalazłem schronienie w nawróceniu.

I ukryłem się pod skrzydłami nawrócenia, i ukryłem się w cieniu pokory. I mówiłem: „Cóż jeszcze wraz z tym znajdę, aby ofiarować Jemu, który nie potrzebuje ofiar całopalnych, z wyjątkiem ducha pokornego i uniozonego – ofiary doskonałej, zdolnej przebłagać winy? Serce bowiem złamane, zamiast całopaleń, jest tym, czego Bóg nie odrzuci. A zamiast libacji wina – łzy przebłagania”.

Zakończenie

25. To jest zatem to, co zobaczyłem w mówiącym i żywym lustrze. W nim pulsują wszystkie obrazy czynów ludzkich: od Adama aż do zakończenia świata oraz od dnia zmartwychwstania do dnia sprawiedliwego sądu. A to, co usłyszałem od tego błogosławionego głosu, który był słyszany z wnętrza, zapisałem w tym liście dla Ciebie, mój drogi bracie.

¹¹² Por. Ephraem Syrus, *De Virginitate* 13, 9: „Błogosławiony, który zmył zapis dłużny łzami swoich oczu”.



Objaśnienia Ewangelii według Jana (*Skeireins Aiwaggeljons þairh Iohannen*)

Bartosz Leszkiewicz (wstęp i tłumaczenie)¹

1. Wstęp

1.1. *Skeireins*: historia i przekaz tekstu

Obok dokonanego przez biskupa Wulfilę przekładu Biblii najważniejszym świadectwem języka gockiego są pochodzące z IV lub V wieku fragmenty utworu, określanego współcześnie jako *Skeireins Aiwaggeljons þairh Iohannen* (IPA: /'ski:ri:ns 'ɛ:wəŋgeljo:ns 'θɛrh 'io:hənnən/; *Objaśnienia Ewangelii według Jana*, skrót: Sk).

Tekst *Skeireins* (IPA: /'ski:ri:ns/) przechował się w jednym rękopiśmie, powstałym być może w V wieku w italskim królestwie Ostrogotów. Ten rękopis znalazł się w posiadaniu klasztoru w Bobbio (założonego w 614) i tam został połączony z innym rękopisem zawierającym tekst korespondencji filozofa Marka Korneliusza Frontona. Prawdopodobnie w VII wieku powstały w ten sposób kodeks wykorzystano powtórnie do zapisania łacińskiego tekstu akt Soboru Chalcedońskiego. Na początku XVII wieku kodeks podzielono na dwie nierówne części: jedna z nich (większa) w 1606 trafiła do Biblioteki Ambrozjańskiej, druga (mniejsza) w 1618 roku do Biblioteki Watykańskiej. W tym stanie przechował się on do dziś: w Bibliotece Ambrozjańskiej jako Codex Ambrosianus E (E147sup.), składający się z 282 kart oraz w Bibliotece Watykańskiej jako Codex Vaticanus Latinus 5750 (Cod.Vat.Lat. 5750), składający się ze 106 kart². Przepuszcza się, że ponad ćwierć kodeksu zaginęła.

¹ Ks. dr Bartosz Leszkiewicz, Wyższe Seminarium Duchowne w Płocku, Polska; e-mail: bartosz.leszkiewicz@gmail.com; ORCID: 0009-0000-6887-5290.

² C. Falluomini, *Biblical Quotations in the Gothic Commentary on the Gospel of John (Skeireins)*, w: *Commentaries, Catenae and Biblical Tradition*,

Rękopisy zostały ponownie odnalezione przez włoskiego filologa, ks. Angelo Maia (1782-1854): najpierw Codex Ambrosianus E (1815), a później Codex Vaticanus Latinus 5750 (1819). Domyślił się ich wspólnego pochodzenia i połączył treść. Wynalezioną przez siebie metodą odczynników chemicznych próbował poprawić jakość pierwotnego (gockiego i łacińskiego) tekstu, osiągając, niestety, efekty przeciwne do zamierzonych.

Ks. Angelo Mai podzielił się, po licznych sporach, odkryciem z wybitnym monachijskim filologiem Hansem F. Maßmannem (1797-1874), który jako pierwszy zidentyfikował w rękopisie tekst gockiego komentarza, nazwał go (*Skeireins Aiwaggeljons þairh Iohannen*)³, opracował, przetłumaczył na język łaciński i opublikował (H.F. Maßmann, *Skeireins aiwaggeljons þairh iohannen. Auslegung des Evangelii Johannis in gothischer Sprache. Aus römischen und mayländischen Handschriften nebst lateinischer Übersetzung, belegenden Anmerkungen, geschichtlicher Untersuchung, gothisch-lateinischem Wörterbuche und Schriftproben. Im Auftrage Seiner Königlichen Hoheit des Kronprinzen Maximilian von Bayern erlesen, erläutert und zum ersten Male herausgegeben*, München 1834, ss. 187 + XVIII).

Później pojawiały się kolejne edycje krytyczne tekstu: Ernsta Bernhardta, Wilhelma Streitberga, Williama H. Bennetta, i ostatnio Magnúsa H. Snaedala jako wstęp do obszernej konkordancji tekstów gockich. W ślad za edycjami dokonywano licznych tłumaczeń na język łaciński, starogrecki oraz języki nowożytny.

Tekst, jak wspomniano, jest zawarty w dwóch rękopisach. W sumie pomieszany tekst gocki znajduje się na ośmiu kartach:

- I. Codex Ambrosianus E f. 113/114;
- II. Codex Ambrosianus E f. 77/78;
- III. Codex Vaticanus Latinus 5750 f. 59/60;
- IV. Codex Vaticanus Latinus 5750 f. 61/62;
- V. Codex Ambrosianus E f. 79/80;
- VI. Codex Ambrosianus E f. 309/310;
- VII. Codex Ambrosianus E f. 111/112;
- VIII. Codex Vaticanus Latinus 5750 f. 57/58.

red. H.A.G. Houghton, Piscatway 2016, s. 277; D. Gary Miller, *The Oxford Gothic Grammar*, Oxford 2019, s. 10.

³ J.W. Marchand, *The Gothic Intellectual Community: The Theology of the Skeireins*, w: *The Making of Christian Communities in Late Antiquity and the Middle Ages*, red. M.F. Williams, London 2005, s. 63.

Karty zapisano pismem gockim, obustronnie, na każdej stronie dwie kolumny po 25 linii (w sumie 800 krótkich linii). Ze względu na nakładający się tekst łaciński (po mniej więcej 32 wersy tekstu bezkolumnowego na stronie karty) odczytywanie tekstu gockiego nie jest łatwe. W staranym gockim piśmie (choć nie bez drobnych błędów) rzadko pojawiają się skróty. Niektóre wersy zaczynają się od graficznie większej litery (pismo gockie nie rozróżniało liter małych i wielkich).

Język tekstu jest miejscami bardzo zawiły i trudny do zrozumienia – stąd liczne różnice w tłumaczeniach nowożytnych. Autor bardzo chętnie używa particypiów coniunktów i predykatywów, łącząc zdania i ich równoważniki w długie ciągi, niekoniecznie wynikające z siebie nawzajem. Dodatkowo poszczególne zdania niezwykle często rozpoczynają się spójnikami o niejasnej funkcji, połączonymi przy tym z partykułami⁴. Możliwe, że taka forma jest skutkiem niewolniczego tłumaczenia z języka greckiego.

1.2. Autorstwo, miejsce i czas powstania

W obecnym stanie *Skeireins* są dziełem anonimowym. Można spekulować, czy tak było zawsze. Nie przechowały się też żadne zewnętrzne świadectwa o autorze, ani nawet o istnieniu utworu. Ponieważ kwestia autorstwa może mieć duże znaczenie dla odpowiedzi na inne pytania dotyczące tekstu, próbowano nie poprzestawać na stwierdzeniu anonimowości i odnaleźć autora. Przypisanie autorstwa tłumaczowi Biblii, biskupowi Wulfili – pierwsza, dość oczywista, z dwóch przedstawionych propozycji – nie znalazło uznania. Inną propozycję przedstawił i obszernie uzasadnił H.F. Maßmann już w 1834 roku⁵: był on przekonany, że ma do czynienia z gockim tłumaczeniem komentarza do Ewangelii według św. Jana autorstwa Teodora, biskupa Heraklei Pontyjskiej (†ok. 355)⁶. Pismo Teodora komentowało Ewangelię według św. Jana w duchu

⁴ R. Lenk, *Der Syntax der Skeireins*, „Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur” 36 (1910) s. 252-249.

⁵ Por. H.F. Maßmann, *Skeireins aiwaggeljons þairh iohannen. Auslegung des Evangelii Johannis in gothischer Sprache*, München 1834, s. 79-85.

⁶ Por. M.R. Crawford, *Theodore of Heraclea*, w: *Brill Encyclopedia of Early Christianity Online*, red. B.J. Lietaert Peerbolte – P.J. van Geest – D. Hunter, Leiden 2018. Dzieło to, lub raczej jego fragmenty, określane są współcześnie jako *Fragmenta in Johannem in catenis*. Teodoret z Cyru w II księdze *Historii Kościoła* sugerował, że nosiło tytuł *Ἐρμενεῖαι – Objaśnienia* – przypadkiem identyczny jak tytuł tekstu gockiego.

ariańskim lub co najmniej semiarianskim. Nie przetrwało do naszych czasów, musiało być jednak popularne, skoro zachowało się z niego ok. 430 fragmentów rozsianych u różnych innych, czasem nawet katolickich (jak Ammoniusz z Aleksandrii czy św. Cyryl z Aleksandrii)⁷, autorów⁸.

Przechowane fragmenty Teodora z Heraklei i *Skeireins* tylko w trzech miejscach komentują te same passusy Ewangelii według św. Jana. Ponadto jeden z fragmentów gockiego komentarza pokrywa się ze znanym skądinąd cytatem z innego dzieła Teodora, Komentarza do Ewangelii według św. Mateusza⁹:

| | Teodor z Heraklei | <i>Skeireins</i> |
|------------|--|-------------------------|
| J 6,9 | <i>Fragmenta in Johannem in catenis</i> fr. 27 | Sk VII 2 |
| J 6,12 | <i>Fragmenta in Johannem in catenis</i> fr. 28 | (Sk VII) |
| (J 6,8-13) | <i>Fragmenta in Mattheum in catenis</i> 15, 38 | Sk VII 7 |
| J 7,52 | <i>Fragmenta in Johannem in catenis</i> fr. 55 | (Sk VIII) |

Teodorowe cytaty dotyczące J 6,9 i Mt 15,38 pokrywają się prawie dokładnie z fragmentami *Skeireins*. Komentarze do J 6,12 i J 7,52 nie znajdują odpowiednika w *Skeireins*. W wypadku J 7,52 można przyjąć, że tekst *Skeireins* urywa się przed ewentualnym odpowiednikiem tekstu Teodora. Problem różnic w komentarzu do J 6,12 jest niewyjaśniony. Dla porządku należy dodać, że badacze *Skeireins* dopatrywali się wspólnego z Teodorem słownictwa znacznie częściej, pokazuje to aparat krytyczny wydania Wilhelma Streitberga¹⁰. Jednak we wszystkich przypadkach chodzi tu o podobne frazy i słowa, czego – przy poruszaniu identycznego tematu – nie sposób uznać za kryterium decydujące.

Poza dwoma wspólnymi fragmentami na autorstwo Teodora wskazywać mogłaby też wzmianka o Marcelim z Ancyry (†ok. 374), biskupie głoszącym poglądy monarchiańskie. Jest imiennie potępiany w *Skeireins*, a tak się składa, że Teodor należał to najgorliwszych oponentów Marcelego i w historii pojawia się głównie przy okazji sporów z nim. Przede

⁷ Por. M. Crawford, *The triumph of pro-Nicene theology over anti-Monarchian exegesis: Cyril of Alexandria and Theodore of Heraclea on John 14.10-11*, JECS 21/4 (2013) s. 537-567.

⁸ *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, red. J. Reuss, Berlin 1966, s. 65-76.

⁹ Por. *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, red. J. Reuss, Berlin 1957, s. 55-95, 136-150.

¹⁰ Por. W. Streitberg wymienia w aparacie krytycznym, od drugiego wydania edycji krytycznej (1919), 19 takich podobieństw, podczas gdy jeszcze Gustav E. Dietrich pisał o 30 podobnych zwrotach. Por. Marchand, *The Gothic Intellectual Community*, s. 67; G.E. Dietrich, *Die Bruchstücke der Skeireins*, Straßburg 1903, s. LII-LVII.

wszystkim jednak łączą Teodora i autora *Skeireins* ariańskie inklinacje teologiczne, wyrażające się zwłaszcza w podkreślaniu, że Chrystus jest podobny (ὅμοιος – goc. *galeiks*) a nie równy (ὅμῶς – goc. *ibna*) Bogu.

Warto zauważyć, że Teodor pojawia się zawsze jako sojusznik Euzebiusza z Nikomedii (może zawdzięczał mu stanowisko), nauczyciela i konsekrateura Wulfili, kodyfikatora języka gockiego. Wszyscy trzej byli jednoznacznymi arianami. Możliwe, że Teodor i Wulfila znali się. Z całą pewnością natomiast mieli podobne, umiarkowane ariańskie, poglądy: Teodora można (na podstawie fragmentów jego pism) uznać za semiarianina, a Wulfila podpisał na synodzie konstantynopolitańskim (ok. 360) akacjańskie (a więc bliskie semiariańskiemu) wyznanie wiary.

Wszystkie te trzy wskazówki (wspólne miejsca, ariańska teologia, wspólny przeciwnik) są niewątpliwie argumentami przemawiającymi na korzyść identyfikacji *Skeireins* jako tłumaczenia dzieła Teodora. Są jednak na tyle słabe, że nie mogą o takiej identyfikacji rozstrzygać. Także ewentualne badania filologiczne mogą okazać się nieskuteczne wobec szczupłości fragmentów utworów Teodora i niepewności, czy przekazano je wiernie, czy też w parafrazie. Ostatecznie zatem gocki tekst *Skeireins* pozostaje dziełem anonimowym, które z pewnym prawdopodobieństwem można uznać za fragmenty tłumaczenia zaginionego, greckiego traktatu egzegetycznego Teodora z Heraklei Pontyjskiej¹¹.

Z problemem autorstwa powiązane jest oczywiście zagadnienie czasu powstania tekstu. Zwalcza on stanowczo Marcelego z Ancyry i jego nauczanie. Najpewniej powstał zatem po ariańskim synodzie konstantynopolitańskim (336), który potępił biskupa Ancyry. Jego poglądy potępiono potem ponownie na synodzie w Antiochii (345) i Soborze Konstantynopolitańskim I (381), ale już nie w Efezie (431)¹². Można przypuszczać, że na przełomie IV i V wieku albo nie były już na tyle ważne, by do nich wracać, albo też nie wiązano ich z Marcelim. Tekst komentarza mógł zatem powstać pomiędzy 336 a początkiem V wieku. Jeśli napisano go od razu po gocku, stało się to zapewne po powstaniu Biblii Wulfili (ok. 350-370), z której tekstu korzysta. Jeśli napisano go po grecku, czas powstania Biblii Wulfili wyznacza terminus *post quem*

¹¹ Pojawiła się opinia o oryginalnie gockim pochodzeniu tekstu, ale nie zdobyła ona uznania. Por. G.H. McKnight, *The Language of the Skeireins*, „Modern Language Notes” 12/4 (1897) k. 209.

¹² Por. *Dictionary of Sects, Heresies, Ecclesiastical Parties, and Schools of Religious Thought*, red. J.H. Blunt, London 1874, s. 295. Spory dotyczące Marcelego, jak też rolę Teodora z Heraklei, wyczerpująco omawia: S. Parvis, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy*, Oxford 2006.

tłumaczenia na język gocki. Dzieło powstało z pewnością przed upadkiem królestwa Ostrogotów w 553 roku.

Łatwiej ustalić miejsce powstania tekstu: wzmianka o biskupie Marcelim wskazuje na pochodzenie ze wschodniej części Cesarstwa Rzymskiego (prefektury Ilirii lub Orientu, choć raczej nie Egipt). W przeciwieństwie do Sabeliusza (†przed 257), kontrowersje związane z Marcelim nie były szeroko znane w zachodnich prefekturach (co więcej, sam Marceli został oczyszczony z zarzutów o herezję przez synody w Rzymie (341) i w Sardyce (347), a jego poglądy wiązano raczej z jego uczniem Fotynem, biskupem Sirmium (†376). Prawdopodobnie natomiast, że sam rękopis zawierający tekst powstał w italskim królestwie Ostrogotów¹³.

1.3. Tematyka i układ dzieła

Treścią tekstu jest komentarz do Ewangelii według św. Jana. Przechowały się odwołania do następujących fragmentów:

- I. J 1,29: opis i uzasadnienie planu zbawienia ludzi;
- II. J 3,3-5: Jezus rozmawia z Nikodemem;
- III. J 3,22-25: istota chrztu Janowego i jego stosunek do chrztu Chrystusowego;
- IV. J 3,25-32: posłannictwo Jana;
- V. J 5,20-23: rozróżnienie i relacja między Ojcem i Synem na podstawie władzy sądenia;
- VI. J 5,33-37: posłannictwo Jezusa a misja Jana;
- VII. J 6,8-13: rozmnożenie chlebów;
- VIII. J 7,44-52: Nikodem broni Jezusa przed Sanhedrynem.

Fragmentaryczność komentarza uniemożliwia opisanie jego cech i charakteru. Nie wiadomo, co zawierało się w zaginionych częściach, a brakuje z pewnością ogromnej większości tekstu. Autorowi komentarza blisko do antiocheńskiej szkoły egzegetycznej. Do kluczowych terminów komentarza należy wyraz (*so*) *garehsns* o niepewnej etymologii i znaczeniu. W Biblii gockiej pojawia się on jeden raz, oddając w Ga 4,2 termin ἡ προθεσμία – urzeczownikowioną formę przymiotnika „wyznaczony wcześniej, ustalony, przewidziany”, domyślnie najprawdopodobniej ἡ προθεσμία ἡμέρα „ustalony dzień, wyznaczony termin”.

¹³ Na podstawie badań paleograficznych jako miejsce pochodzenia zaproponowano Weronę. Por. C. Falluomini, *Kodikologische Bemerkungen über die Handschriften der Goten*, „Scriptorium” 60 (2006) s. 10-11.

Słowo *garehsns* można zatem oddać jako „zamyśl, plan, przewidzenie”¹⁴. W tym sensie autor komentarza używa go do opisanie czterech różnych rzeczy: a) „zamyślu ustalonego przez Pana”, „zamyśl Boga” – goc. „so fram Frauĳin garehsns, garehsns Gudis” (Sk I 3.5; I 8; VIII 6): przygotowanego przez Boga „faura ju us anastodeina” – „wcześniej już, od początku” i dotyczącego zbawienia człowieka od przemocy diabła przez posłanie z góry swojego syna; b) „zamyślu sprawiedliwości” – goc. „garaihteins garehsns” (Sk I 4): pierwotnych planów Boga wobec ludzi, zniweczonych przez ich nieposłuszeństwo; c) „zamyślu chrztu” – goc. „daupeinaiš garehsns” (Sk II 8a.8b): idei chrztu, który, łącząc dwie rzeczywistości: widzialną wodę i rozumnego ducha („sa anasiunjo wato jah sa andapahta ahma”), służyć może dwojakiej ludzkiej naturze, ciału i duszy; d) „zamyślu dotyczącego Jana” – goc. „so garehsns bi Iohannen” (Sk III 2; IV 3): planu Boga dotyczącego Jana Chrzciciela i jego misji, mającej przygotować drogę Chrystusowi. Ponadto w Sk III 10 trudno ustalić kontekst słowa. Za każdym razem chodzi o podkreślenie, że historyczne wydarzenia czy, w wypadku chrztu, akty liturgiczne były już przewidziane przez Boga, a spełniają się z nadejściem Zbawiciela.

Gocki komentarz ma charakter semiariański, stanowczo rozróżniając osoby boskie, uznający bóstwo Syna, ale stawiając je w opozycji do bóstwa Ojca, do którego jest tylko podobne. Świadczy o tym jeden fragment (Sk V 7), wyraźnie i docelowo podkreślający różnicę pomiędzy Ojcem i Synem za pomocą słów „uczy nas oddawać chwałę nie równą (*galeiks*) ale podobną (*ibna*)” – autor posługuje się tu terminami semiariańskimi (ὁμοιος w opozycji do ὁμός)¹⁵.

Autor komentarza stanowczo potępia poglądy Sabeliusza i Marcellego z Ancyry (Sk IV 9; V 2.5-6), które były nie do przyjęcia dla arian, niezależnie od ugrupowania.

¹⁴ J.W. Marchand uważa za oczywiste, że gockie *so garehsns* jest tłumaczeniem greckiego ἡ οἰκονομία – trudno nie zestawić znaczenia i kontekstu tych terminów, ale w Biblii gockiej to greckie słowo nigdy nie jest tak tłumaczone. Oddawane jest przez kilka innych wyrazów, najczęściej przez *pata fauragaggi* (por. szczególnie w Ef 3,2). Por. Marchand, *The Gothic Intellectual Community*, s. 76: „It is obvious that it is Greek *oikonomia*, the plan of salvation which God proposed for mankind before all time, a commonplace of fourth and fifth century theology, as also later”.

¹⁵ Por. B.N. Wolfe, *The Skeireins: A Neglected Text*, w: *Studia Patristica. Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*, t. 64/12: *Ascetica; Liturgica; Orientalia; Critica et Philologica*, red. M. Vinzent, Leuven 2013, s. 130.

Zachowane fragmenty komentarza w 30 miejscach cytują Pismo Święte Nowego Testamentu, a w jednym Starego Testamentu¹⁶. W 18 wypadkach chodzi o odwołanie do niezachowanych fragmentów Biblii gockiej. Z pozostałych 13 cytatów 7 to cytaty z Biblii gockiej, a 6 wykazują pewne odchylenia od gockiego tekstu. Cytaty Łk 3,16 (Sk III 9) oraz Ef 5,2 (Sk I 2) zdają się być raczej parafrazami niż dosłownym zacytowaniem. Różnice w cytatach J 6,11 (Sk VII 5), J 6,12-13 (Sk VII 8) i J 7,47b-49 (Sk VIII 5) są drobne i łatwe do wytłumaczenia. Cytat natomiast z J 17,23 (Sk V 8) jest kłopotliwy, ponieważ zmieniając czas gramatyczny, zdaje się przekazywać inną niż Biblia gocka wersję tłumaczenia. Różnice w tłumaczeniu cytatów odnotowano w przekładzie.

1.4. Znaczenie dzieła

Swoją wyjątkowość *Skeireins* zawdzięcza przede wszystkim językoznawstwu – stanowi rzadkie świadectwo zaginionego języka. Dla językoznawców, zwłaszcza filologów germańskich jest dziełem wyjątkowym. Należy jednak pamiętać, że ta wyjątkowość odnosi się nie tylko do językoznawstwa: *Skeireins* to także jedno z niewielu zachowanych świadectw teologii ariańskiej. Fragmentaryczny komentarz oddaje teologiczny i intelektualny klimat sporów chrystologicznych i stanowi rzadką okazję do przysłuchania się głosowi drugiej, ariańskiej strony. *Skeireins* są pierwszym tekstem gockim tłumaczonym na język polski.

2. Wydania tekstu

Bennett W.H., *The Gothic commentary on the Gospel of John: skeireins aiwaggeljons þairh iohannen. A Decipherment, Edition, and Translation*, New York 1960.

Bernhardt E., *Vulfila oder die gotische Bibel*, Halle 1875.

Cromhout E.H.A., *Skeireins aivaggeljons þairh Iohannen*, Delft 1900.

Maßmann H.F., *Skeireins aiwaggeljons þairh iohannen. Auslegung des Evangelii Johannis in gothischer Sprache. Aus römischen und mayländischen Handschriften nebst lateinischer Übersetzung, belegenden Anmerkungen, geschichtlicher Untersuchung*,

¹⁶ Szerzej o tym: R. Del Pezzo, *Le citazioni bibliche nella Skeireins*, „Annali dell’Istituto Orientale di Napoli (Filologia Germanica)” 16 (1973) s. 7-15; C. Falluomini, *Biblical Quotations in the Gothic Commentary on the Gospel of John (Skeireins)*, w: *Commentaries, Catenaes and Biblical Tradition*, red. H.A.G. Houghton, Piscataway 2016, s. 277-293; K. Marold, *Die Schriftcitatie der Skeireins und ihre Bedeutung für die Textgeschichte der gotischen Bibel*, Königsberg 1890.

gothisch-lateinischem Wörterbuche und Schriftproben. Im Auftrage Seiner Königlichen Hoheit des Kronprinzen Maximilian von Bayern erlesen, erläutert und zum ersten Male herausgegeben, München 1834.

Snædal M.H., *A Concordance to Biblical Gothic*, t. 1, Reykjavík 1998 (na podstawie edycji W.H. Bennetta).

Streitberg W., *Die Gotische Bibel. Der gotische Text und seine griechische Vorlage*, t. 1, Heidelberg 1908, 2000.

3. Przekłady nowożytne

Angielskie

Bennett W.H., *The Gothic commentary on the Gospel of John: skeireins aiwaggeljons þairh iohannen. A Decipherment, Edition, and Translation*, New York 1960.

Marchand J.W., <https://www.gotica.de/skeireins/translations/english/marchand.html> (dostęp: 01.05.2026).

Francuskie

Mossé F., *Manuel de la langue gotique*, Paris 1942, s. 218-221 (tylko fragmenty I i II).

Islandzkie

Snaedal M.H., <https://www.gotica.de/skeireins/translations/icelandic/snaedal.html> 1999 (dostęp: 01.05.2026).

Łacińskie

Maßmann H.F., *Skeireins aiwaggeljons þairh iohannen. Auslegung des Evangelii Johannis in gothischer Sprache*, München 1834.

Löbe J., *Beiträge zur Textberichtigung und Erklärung der Skeireins*, Altenburg 1839.

Maßmann H.F., *Ulfila. Die heiligen Schriften alten und neuen Bundes in gothischer Sprache. Mit gegenüberstehendem griechischem und lateinischem Texte, Anmerkungen, Wörterbuch, Sprachlehre und geschichtlicher Einleitung*, Stuttgart 1857.

Bernhardt E., *Vulfila Oder die gotische Bibel*, Halle 1875.

Vollmer A., *Die Bruchstücke der Skeireins*, München 1862.

Niemieckie

Dietrich G.E., *Die Bruchstücke der Skeireins*, Straßburg 1903.

Kock E.A., *Die Skeireins. Text nebst Übersetzung und Anmerkungen*, Lund/Leipzig 1913.

Niederlandzkie

Vaals H.G. van der, *Skeireins aivaggeljons þairh Iohannen. Vertaling met eenige opmerkingen omtrent tekst en tekstcritiek*, Leiden 1892.

Rosyjskie

Czasow P., <https://www.gotica.de/skeireins/translations/russian/chasov.html> (dostęp: 01.05.2026).

Serbsko-chorwackie

Pudić I., *Gotski jezik II. Tekstovi sa prevodom*, Beograd 1980, s. 605-623.

Starogreckie

Friedrichsen G.W., *The Gothic 'Skeireins' in the Greek Original*, „New Testament Studies” 8/1 (1961) s. 43-56.

Friedrichsen G.W., *The Gothic 'Skeireins', Leaf VI*, „New Testament Studies” 10/3 (1964) s. 368-373.

Friedrichsen G.W., *The Gothic Commentary on St. John 'Skeireins', Leaf VIII*, „New Testament Studies” 10/4 (1964) s. 499-504.

Friedrichsen G.W., *The Gothic 'Skeireins' in the Greek Original, Leaves V and VII*, „New Testament Studies” 16/3 (1970) s. 277-283.

Szwedzkie

Lundgren J., *Skeireins aiwaggeljons þairh Iohannen, eller Förklaring öfver Johannis Evangelium, från Mösagötskan öfversatt med anmärkningar*, Uppsala 1860.

Ohlmarks Å., *Goternas bibel: Silverbibelns, Carolinus och Ambrosianernas västgotiska bibeltexter med förklaringar och kalender*, Stockholm 1962.

Włoskie

Pezzo R. del, *La Skeireins – Testo, traduzione, glossario*, Neapoli 1973.

4. Bibliografia

- Bennett W.H., *The Gothic commentary on the Gospel of John: skeireins aiwaggeljons þairh iohannen. A Decipherment, Edition, and Translation*, New York 1960.
- Bernhardt E., *Vulfila Oder die gotische Bibel*, Halle 1875.
- Crawford M., *The triumph of pro-Nicene theology over anti-Monarchian exegesis: Cyril of Alexandria and Theodore of Heraclea on John 14.10-11*, „Journal of Early Christian Studies” 21/4 (2013) s. 537-567.
- Del Pezzo R., *Le citazioni bibliche nella Skeireins*, „Annali dell’Istituto Orientale di Napoli (Filologia Germanica)” 16 (1973) s. 7-15.
- Dietrich G.E., *Die Bruchstücke der Skeireins*, Straßburg 1903.
- Falluomini C., *Biblical Quotations in the Gothic Commentary on the Gospel of John (Skeireins)*, w: *Commentaries, Catenae and Biblical Tradition*, red. H.A.G. Houghton, Piscatway 2016, s. 277-293.
- Falluomini C., *Kodikologische Bemerkungen über die Handschriften der Goten*, „Scriptorium” 60 (2006), s. 3-37.
- Gary Miller D., *The Oxford Gothic Grammar*, Oxford 2019.
- Lenk R., *Der Syntax der Skeireins*, „Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur” 36 (1910) s. 237-306.
- Marchand J.W., *The Gothic Intellectual Community: The Theology of the Skeireins*, w: *The Making of Christian Communities in Late Antiquity and the Middle Ages*, red. M.F. Williams, London 2005, s. 63-76.
- Marold K., *Die Schrifcitrate der Skeireins und ihre Bedeutung für die Textgeschichte der gotischen Bibel*, Königsberg 1890.
- Maßmann H.F., *Skeireins aiwaggeljons þairh iohannen. Auslegung des Evangelii Johannis in gotischer Sprache*, München 1834.
- McKnight G.H., *The Language of the Skeireins*, „Modern Language Notes” 12/4 (1897) k. 206-209.
- Schäferdiek K., *Der gotische Arianismus*, „Theologischen Literaturzeitung” 129/6 (2004) s. 587-594.
- Schäferdiek K., *Die Fragmente der „Skeireins” und der Johanneskommentar des Theodor von Herakleia*, „Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur” 110/3 (1981) s. 175-193.
- Snædal M.H., *A Concordance to Biblical Gothic*, t. 1-2, Reykjavík 1998.
- Streitberg W., *Die Gotische Bibel. Der gotische Text und seine griechische Vorlage*, t. 1-2, Heidelberg 1908, 2000.
- Wolfe B.N., *The Skeireins: A Neglected Text*, w: *Studia Patristica. Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*, t. 64/12: *Ascetica; Liturgica; Orientalia; Critica et Philologica*, red. M. Vinzent, Leuven 2013,

5. Przekład

Przekładu dokonano na podstawie: W. Streitberg, *Die Gotische Bibel. Der gotische Text und seine griechische Vorlage*, t. 1, Heidelberg 2000 i skorelowano z: W.H. Bennett, *The Gothic commentary on the Gospel of John: skeireins aiwaggeljons pairh iohannen. A Decipherment, Edition, and Translation*, New York 1960.

I

¹ „[...] kto rozpoznałby lub szukał Boga. Wszyscy odwrócili się. Razem stali się beużyteczni” (Ps 13,2d-3a LXX (=Ps 52,3b-4a LXX); por. Rz 3,11b-12a)¹⁷ i podpadli już pod sąd śmierci.

² Z tego powodu przyszedł powszechny zbawca wszystkich zmasać grzechy wszystkich. Nierówny i niepodobny naszej sprawiedliwości, lecz sam będący sprawiedliwością, by skutecznie zbawienie tego świata, „wydając się za nas w ofierze i dani Bogu” (Ef 5,2)¹⁸.

³ Wtedy też Jan, widząc, że spełni się ustalony przez Pana zamysł, po prawdzie rzekł: „Oto jest Baranek Boży, który gładzi grzechy świata” (J 1,29a).

⁴ I jakkolwiek mógłby bez ludzkiego ciała, wyłącznie boską władzą zbawić wszystkich od przemocy diabła, to jednak wiedział, że taką władzą mocy zostałby okazany przymus i co więcej nie przetrwał zamysł sprawiedliwości, a on przymusem dokonałby wybawienia ludzi.

⁵ Jeśli bowiem diabeł od początku nie przymuszał, ale zwodził ludzi i przez kłamstwo przykazywał, by przekraczać przykazanie, nie byłoby właściwe, by przychodzący Pan zbawił człowieka boską mocą i władzą oraz przymusem zwrócił ku pobożności. Ograniczony bowiem sprawiedliwością w żadnym razie nie zamierzał przekraczać zamysłu przygotowanego już wcześniej, od początku.

⁶ Właściwsze zaś było, żeby ludzie z własnej woli posłuszni diabłu w przekraczaniu przykazania Bożego, z własnej woli także stali się posłuszni nauczaniu Zbawiciela i wzgardzili złem wcześniejszego błędzenia oraz by znajomość prawdy utwierdziła ich w nowym początku drogi życia w Bogu.

¹⁷ Cytat ten występuje także we fragmencie gockiego *Kazania z Bolonii*, gdzie brzmi: „Wszyscy odstąpili. Razem stali się beużyteczni”. Por. C. Falluomini, *Biblical Quotations in the Gothic Commentary*, s. 285.

¹⁸ Cytat z Ef 5,2 z tekstu Sk różni się od analogicznego fragmentu z tekstu Biblii Wulfili, gdzie brzmi: „Oddał siebie samego za nas w ofierze i dani Bogu”.

⁷ Z tego też powodu przyjął ciało człowieka, żeby stać się dla nas nauczycielem sprawiedliwości wiodącej ku Bogu. Tak więc, by przybliżyć swojej mądrości, powinien był następnie wzywać ludzi słowami i czynami oraz stać się głosicielem dróg Ewangelii.

⁸ Z tego jednak powodu teraz ograniczenie Prawa nie tylko dla nawrócenia [...].

II

¹ [...] będąc już dla niego przez swoją wiarę. Będzie bowiem odważny w czasie męki, z Józefem jawnie grzebiąc jego ciało po męce i dając do zrozumienia, że nie odwrócił się z powodu gróźb przywódców.

² Z tego też powodu Zbawiciel, gdy jeszcze zaczynał, wskazał drogę prowadzącą ku górze, do królestwa Bożego, mówiąc: „Amen, amen, powiadam ci, jeśli kto nie narodzi się z góry, nie może zobaczyć królestwa Bożego” (J 3,3b).

³ „Z góry” zaś oznaczało, że przynosi powtórne narodziny (por. J 3,3), przez chrzest, święte i z nieba pochodzące.

⁴ Tego zaś Nikodem nie pojął dlatego, że wówczas usłyszał to od nauczyciela po raz pierwszy. I z tego powodu rzekł: „Jak jest możliwe, żeby człowiek narodził się, będąc starcem? Czyż może w łono matki swojej znowu wejść, aby się narodzić?” (J 3,4b).

⁵ Popadł on w wątpliwość, nie był bowiem jeszcze uświadomiony, nie znał obrzędu i myślał o cielesnych narodzinach z łona.

⁶ I dlatego rzekł: „Jak jest możliwe, żeby człowiek narodził się, będąc starcem? Czyż może w łono matki swojej znowu wejść, aby się narodzić?” (J 3,4b).

⁷ Ale Zbawiciel, widząc jego przyszlą chwałę i że postąpi w wierze, wyjaśnił mu, jako wówczas niewiedzącemu, mówiąc: „Amen, amen, powiadam ci, jeśli kto nie narodzi się z wody i ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (J 3,5b).

⁸ Było bowiem konieczne i właściwe naturze, by przyjąć zamysł chrztu. Bo skoro człowiek jest złożony z różnych natur, z duszy mianowicie i ciała, a jedno z nich jest widzialne, drugie natomiast duchowe, to i odpowiednio na ich wzór wymienił dwie rzeczy, przynależne w zamysle chrztu obydwu naturom, to jest widoczną wodę i rozumnego ducha. A żeby to spostrzec [...].

III

¹ „[...] było tam wiele. Wówczas przyszli i zostali ochrzczeni. Jan nie został jeszcze wtrącony do więzienia” (J 3,23cde).

² Mówiąc zaś to, ewangelista wskazał, że zamysł dotyczący Jana był bliski końcowi przez podstęp Heroda.

³ Ale przedtem, gdy chrzcili obaj i obaj nawzajem swoje chrzty zalecali, niektórzy rozprawiali nawzajem między sobą, nie wiedząc, który z tych dwóch byłby większy.

⁴ „Następnie zaś doszło do sporu uczniów Jana z Żydami o czystości” (J 3,25)

⁵ Dlatego już i obyczaj oczyszczeń ciała został zmieniony, i oczyszczenie zostało nakazane przez Boga, aby nie oddawali się już dłużej praktykowaniu żydowskich oczyszczeń i ciągłych obmyć, ale dali posłuch Janowi, poprzedzającemu Ewangelię.

⁶ To Pan zaś przynosił chrzest duchowy i dlatego słusznie powstał spór o czystość.

⁷ Dotąd prawo dotyczące niektórych z nieumyślnych występków przepisywało popiół z cielca spalonego poza obozem, który potem wrzucano w czystą wodę i kropiono, jak należy, hyzopem oraz wełną czerwoną, wymazując winy.

⁸ Jan natomiast głosił chrzest pokuty, a szczerze nawracającym się ogłaszał odpuszczenie występków. Pan tymczasem przy odpuszczeniu grzechów tak darował Ducha Świętego, jak darował ludziom, by stawali się synami królestwa.

⁹ W ten sposób chrzest Jana leżał pośrodku obydwu, przekraczał bowiem oczyszczenia prawa, ale był mniejszy od chrztu Ewangelii. Dlatego wyraźnie uczy nas, mówiąc: „Wprawdzie ja w wodzie was chrzczę, ale za mną idący silniejszy jest ode mnie, któremu ja nie jestem godzien, bym, skłaniając się, rozwiązał rzemień jego sandału. On zaś was ochrzci w Duchu Świętym” (Łk 3,16)¹⁹.

¹⁰ O zamiśle zatem [...].

IV

¹ „Ta zaś radość moja dopełniła się. Tamten powinien wzrastać, a ja się umniejszać” (J 3,29d-30).

² Dlatego więc mówi to swoim uczniom, spierającym się z Żydami o czystość i mówiącym mu: „Rabbi, ten, który był z tobą za Jordanem, o którym ty dałeś świadectwo, oto on chrzci i wszyscy idą do niego»”

¹⁹ Cytat stanowi kontaminację czterech paralelnych wersów: Mt 3,11, Mk 1,7-8, Łk 3,16 oraz J 1,27, przy czym Łk 3,16 wydaje się być tekstem bazowym. Cytat z Łk 3,16 z tekstu Sk różni się od analogicznego fragmentu z tekstu Biblii Wulfili, gdzie brzmi: „Ja bowiem was wodą chrzczę, ale idzie mocniejszy ode mnie, któremu ja nie jestem godzien rozwiązać rzemień jego sandału. On was ochrzci w Duchu Świętym i ogniu”. Także cytat z Mk 1,7-8 z tekstu Sk różni się od analogicznego fragmentu z tekstu Biblii Wulfili, gdzie brzmi: „Nadejdzie silniejszy ode mnie za mną, któremu ja nie jestem godzien, skłaniając się, rozwiązać rzemień jego sandałów. Chociaż ja chrzczę was w wodzie, to on ochrzci was w Duchu Świętym”.

(J 3,26bcd). Oni nie wiedzieli jeszcze nic o Zbawicielu i dlatego naucza ich, mówiąc: „Tamten powinien wzrastać, a ja się umniejszać” (J 3,30).

³ Jednak dotyczący go zamysł, który miał się wypełnić w krótkim czasie, przygotowywał dusze chrzczonych i zostawił na głoszenie Ewangelii. A nauka Pana poczynając od Judei rozszerzyła się po całej ziemi i wszędzie czyni postępy aż do teraz, i pomnaża się, pociągając wszystkich ludzi do poznania Boga

⁴ i dlatego też staje się jasna.

⁵ Daje poznać wielkość Pana chwały, mówiąc: „Z góry przychodzący jest ponad wszystkim” (J 3,31a).

⁶ Przychodzącego z wysoka nie objawiałby bez powodu, lecz ogłosił ogromną moc jego wielkości, wskazując, że pochodzi z nieba i przychodzi z góry, on sam natomiast był ziemski i po ziemsku mówił, jako że wedle natury był człowiekiem. Czy to świętym, czy prorokiem będąc i świadcząc o sprawiedliwości, był jednak z ziemi i mówił według natury rozumnej.

⁷ Przychodzący natomiast z nieba, choć wydawał się być w ciele, jest jednak ponad wszystkim „i co widział i słyszał, to świadczy, a świadectwa jego nikt nie przyjmuje” (J 3,32bc).

⁸ I chociaż jeśli według zamysłu dla ludzi przyszedł z nieba na ziemię, to nie był ziemski czy po ziemsku mówiący, ale z nieba pochodzący, przekazywał tajemnice, które widział i słyszał (por. J 3,32b) u Ojca.

⁹ Te więc sprawy były przedstawione przez Jana nie tylko dlatego, by poznać wielkość Pana, lecz by osądzić i pogromić bezbożną dysputę Sabeliusza²⁰ i Marcelego²¹, którzy ośmielili się Ojca i Syna nazywać jednym.

¹⁰ Ale inny świ[...].

V

¹ [...] ku chwale Ojca, oczekuje pojedynczego polecenia przy każdym z czynów.

² Znając zaś błąd przyszłych pokoleń, o tym mianowicie pouczył, że inny jest kochający, a inny kochany, że jeden wskazuje, a inny naśladuje czyny tamtego. Czyni tak, by od niego nauczyli się wyznawać dwie osoby Ojca i Syna i by ich nie mieszało.

³ Używając jasnego wyrażenia, rzekł: „Jak bowiem Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak i Syn ożywia, których chce” (J 5,21), żeby,

²⁰ Sabeliusz (†przed 257) – kapłan głoszący w Rzymie poglądy negujące istnienie Trójcy Świętej (sabelianizm).

²¹ Marcelli z Ancyry (†ok. 374) – biskup Ancyry, który w zwalczaniu poglądów ariańskich posunął się do zanegowania rozróżnienia osób w Trójcy Świętej.

przepowiadając i grożąc, rugać butę niewierzących, skoro wcześniej własną wolą i własną mocą przyrównał się ożywiającemu zmarłym.

⁴ „Ojciec bowiem nie sądzi nikogo, ale sąd cały przekazał Synowi” (J 5,22).

⁵ Lecz skoro według poglądu Sabeliusza byłby jeden i ten sam, nazywający się różnymi imionami, jak sam mógłby sądzić i nie sądzić?

⁶ Bo wymiana imion oznacza nie tylko rozróżnienie dwóch osób, lecz jeszcze bardziej określenie działania, że mianowicie jeden nie sądzi nikogo, lecz przekazuje władzę sądenia Synowi, a ten odbiera chwałę u Ojca i wykonuje wszelki sąd według jego woli, „żeby wszyscy czcili Syna, jak czczą Ojca” (J 5,23a).

⁷ Wobec takiego i tak jasnego przesłania powinniśmy teraz my wszyscy nieść chwałę Bogu nienarodzonemu i jednorodzonemu Synowi Bożemu oraz rozpoznawać, że jest Bogiem, tak byśmy wierząc już, według zdolności oddawali chwałę każdemu z dwóch, ponieważ stwierdzenie „żeby wszyscy czcili Syna, jak czczą Ojca” uczy nas oddawać chwałę nie równą, ale podobną.

⁸ Także sam Zbawiciel, modląc się do Ojca przy uczniach, rzekł: „Żebyś miłował ich, jak miłujesz Mnie” (J 17,23c)²².

⁹ Nie równą miłość, lecz podobną przez to określa

¹⁰ i tym samym sposobem [...].

VI

¹ [...]ąc, świadectwo tamtego z konieczności było nieznane, jak on sam mówi: „Tamten powinien wzrastać, a ja umniejszać się” (J 3,30). Dlatego więc, słuchając Jana, zdawali się przez krótki czas wierzyć, ale wkrótce potem pamięć o nim puścili w zapomnienie, stąd gruntownie przypomina im, mówiąc:

² „Tamten był lampą płonąca i świecąca, a wy chcieliście cieszyć się przez chwilę w świetle jego. Jednak ja mam świadectwo większe od Janowego. Czyny bowiem, które przekazał mi Ojciec, żebym ja pełnił je, świadczą o mnie, że Ojciec mnie posłał” (J 5,35-36b).

³ Albowiem tamten, świadcząc ludzkimi słowami, zdawał się wątpić – będąc uczciwym wobec niewierzących, mógł. „Każde natomiast świadectwo Ojca może przez moje czyny zapewnić wam wiedzę niepodważalną, przekraczającą wszystkie człowiecze mowy Jana”.

⁴ Bo mogą być zmieniane wszelkie słowa z wnętrza człowieka, święte natomiast czyny, będąc niepodważalnymi, pozwalają poznać chwałę czyniącego i jawnie wskazują, że został był posłany z nieba od Ojca.

²² Cytat z J 17,23c z tekstu Sk różni się od analogicznego fragmentu z tekstu Biblii Wulfili, gdzie brzmi: „Że [...] umiłowałaś ich, jak Mnie umiłowałaś”.

⁵ Dlatego mówi: „I który mnie posłał, Ojciec, on świadczy o mnie” (J 5,37a).

⁶ A różne bywały świadectwa Ojca o nim i w różnym czasie: czasem przez słowa proroków, czasem zaś przez głos z nieba, a czasem przez znaki.

⁷ A ponieważ, mimo wszystkiego tego, bardziej zatwardziało stało się serce tych niewierzących, dlatego słusznie dodał, mówiąc: „Ani głosu jego nigdy nie słyszeliście, ani oblicza jego nie widzieliście i słowo jego nie przebywa w was, ponieważ temu wy nie wierzycie, którego on posłał” (J 5,37b-38).

⁸ Pokornymi natomiast nie wypada gardzić, a przecież niektórzy i głos jego słyszeli, niektórzy jego oblicze widzieli, „błogosławieni” – rzekł bowiem – „czystego serca, ponieważ oni Boga zobaczą” (Mt 5,8).

⁹ I już stąd jako zapłata przez [...].

VII

¹ [...] znającego moc Pana i pamiętającego o jego panowaniu.

² Nie jest też jedyny, lecz także Andrzej, który rzekł: „Jest tu pewien chłopiec, który ma pięć chlebów jęczmiennych i dwie ryby” (J 6,9a), został skarcony podobnie jak Filip, nie myśląc o niczym większym ani nie pamiętając możliwości nauki, przez co odpowiedział, mówiąc: „Ale cóż to jest dla takiego tłumu?” (J 6,9b)²³.

³ Ale Pan, zważając na ich małoduszność, rzekł: „Nakażcie, żeby ludzie usiedli” (J 6,10a).

⁴ Oni kazali, żeby tłum usiadł, jako że w tym miejscu było dużo trawy. W czasie tej wielkiej wieczerzy zasiadało pięć tysięcy mężów, kobiety oraz dzieci, a nie było innych rzeczy poza pięcioma chlebami i dwiema rybami, które, biorąc i dzięki składając, pobłogosławił, a nasycając ich tak obfitym i dobrym posiłkiem, nie tylko zapewnił im nasycenie potrzeby, ale wiele więcej. Po tym, jak tłum zjadł, zostało zebrane z tych chlebów 12 koszów pełnych tego, co zostało.

⁵ „Podobnie też i wzięli z ryb, jak wiele chcieli” (J 6,11c)²⁴.

⁶ Pełnia jego mocy objawiła się zatem nie tylko na chlebach, ale i w rybach.

²³ Por. Theodorus Heracleensis, *Fragmenta in Johannem in catenis*, fr. 27: „Podobnie Filipowi wykazał winę, że ani nie wyobraził sobie niczego większego, ani nie pomyślał o wartości Nauczyciela, przez co stwierdził: «Ale cóż to jest dla tak wielu?»” (tł. własne).

²⁴ Cytat z J 6,11c z tekstu Sk różni się od analogicznego fragmentu z tekstu Biblii Wulfili, gdzie brzmi: „Podobnie i z ryb, jak wiele chcieli”.

⁷ Przygotował bowiem tak wiele, by było tyle, że każdemu jednemu starczyło tyle, ile chciał on otrzymać. I w niczym nie sprawił, że tłumowi stała się szkoda, lecz nawet o wiele bardziej zadowolili uczniów i przypomniał, by inni zwracali uwagę, że on był tym samym, który na pustyni czterdzieści lat karmił ich ojców²⁵.

⁸ „Wtedy, gdy zostali nasyceni, rzekł swoim uczniom: «Zbierzcie pozostałe ułamki, żeby nic nie zginęło». Wtedy zebrali i napełnili dwanaście koszów ułamków z pięciu chlebów jęczmiennych i dwóch ryb, co pozostało z [...]” (J 6,12-13)²⁶.

VIII

¹ „[...] nikt nie podniósł na niego rąk” (J 7,44b), ponieważ jeszcze święta jego moc niewidzialnie rozpraszała ich złość i nie pozwalała pojąć go przed czasem.

² „Przyszli zatem słudzy do najwyższego kapłana i faryzeuszów. Ci zaś rzekli do nich: «Dlaczego nie przyprowadziliście go?» A słudzy odpowiedzieli, mówiąc: «Nikt tak nigdy nie przemawiał jak ten człowiek»” (J 7,45-46).

³ Ta odpowiedź stała się oskarżeniem, a nawet potępieniem ich niewiary.

⁴ Tym zarzucającym, dlaczego go nie przyprowadzili, odpowiadali bowiem, nie zważając na ich złość, lecz raczej otwarcie podziwiając naukę Pana, uznawali, że jest wyjątkowa spośród całej ludzkości.

⁵ Ale tamci, nie wytrzymując w zawziętości swojej złości, z gniewem odrzekli, mówiąc przeciw nim: „Czy i wy zwiedzeni zostaliście? Oto nie uwierzył mu nikt z przywódców, ani z faryzeuszów. Lud natomiast, który nie zna Prawa, jest przeklęty” (J 7,47b-49)²⁷.

⁶ To zaś powiedzieli z goryczą gniewu, w tym okazując się kłamcami, jakoby nikt z przywódców, ani z faryzeuszów nie uwierzył mu, bo zgodnie z zamysłem Boga Nikodem, który przyszedł doń w nocy, upominając się ze śmiałością o prawdę, rzekł im: „Czy Prawo nasze sądzi człowieka (...)” (J 7,51a).

²⁵ Theodorus Heracleensis, *Fragmenta in Mattheum in catenis* 15, 38: „[...] i że on był tym, który na pustyni czterdzieści lat Izrael karmił” (tł. własne).

²⁶ Cytat z J 6,12-13 z tekstu Sk różni się od analogicznego fragmentu z tekstu Biblii Wulfilii, gdzie brzmi: „Wtedy, gdy zostali nasyceni, rzekł do swoich uczniów: «Zbierzcie pozostałe ułamki, żeby nic nie zginęło». Wtedy zebrali i napełnili dwanaście koszów ułamków z pięciu chlebów jęczmiennych, co pozostało z [...]”.

²⁷ Cytat z J 7,47b-49 z tekstu Sk różni się od analogicznego fragmentu z tekstu Biblii Wulfilii, gdzie brzmi: „Czy i wy zwiedzeni zostaliście? Oto, czy ktoś z przywódców uwierzyłby mu albo z faryzeuszów. Lud natomiast, który nie zna Prawa, jest przeklęty”.

⁷[...] kiedy powiedzieli, że nikt z przywódców czy faryzeuszów nie uwierzył, nie przypuszczali, że był prawy faryzeusz, doradca Żydów i jako jedyny z przywódców, wyróżniony z przeklętych, wierzył Panu i mówił o nim, oskarżając ich złość.

⁸Ale oni, nie znosząc sprzeciwu, odpowiedzieli: „Czy i ty z Galilei jesteś? Zbadaj i zobacz, że [...]” (J 7,52a-b).



Codex Tchacos 5 (CT 5) a Corpus Hermeticum XIII (CH XIII)¹

Agata Sowińska (tłumaczenie i komentarz)²

1. Wstęp

Manuskrypt, datowany na III/IV wiek po Chrystusie – obecnie znany pod nazwą Codex Tchacos (od szwajcarskiej nabywczyni kodeksu Friedy Nussberger Tchacos) – został odkryty w bliżej nieznanymi okolicznościami w Egipcie w 1978 roku. Biorąc pod uwagę kwestie lingwistyczne, można stwierdzić, że kodeks powstał w Środkowym Egipcie. Teksty zawarte w kodeksie spisane zostały wprawdzie w dialekcie saidzkim, a więc typowym dla Górnego Egiptu, jednocześnie jednak wykazują regionalne ortograficzne odstępstwa charakterystyczne dla dialektu saidzkiego w Egipcie Środkowym³. Kodeks pierwotnie zawierał przynajmniej pięć tekstów: pp. 1-9 *List Piotra do Filipa*⁴ = CT 1 (tytuł i tekst tożsame z drugim traktatem znajdującym się w VIII kodeksie tzw. biblioteki z Nag Hammadi = NHC VIII 2); pp. 10-30? *Jakub* = CT 2 (tekst tożsamy z trzecim traktatem zachowanym w piątym kodeksie

¹ Artykuł jest efektem pracy nad pierwszym polskim komentowanym przekładem całego kodeksu Tchacos (wstęp, przekład z języka koptyjskiego i komentarz: W. Myszor, P. Piwowarczyk, A. Sowińska) i jednocześnie jego piątym pilotażowym fragmentem (= CT 5).

² Dr Agata Sowińska, adiunkt, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska; e-mail: agata.sowinska@us.edu.pl, agata.ewa.sowinska@gmail.com; ORCID: 0000-0002-3399-3200.

³ R. Kasser, *Introduction. Lost and Found: The History of Codex Tchacos*, w: R. Kasser – G. Wurst – M. Meyer – F. Gaudard, *The Gospel of Judas: Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition*, Washington 2007, s. 3.

⁴ Zob. A. Sowińska, *List Piotra do Filipa z kodeksu Tchacos – tekst i wprowadzający komentarz filologiczny*, SSHT 52/1 (2019) s. 38-48 (*List Piotra do Filipa z kodeksu Tchacos* = CT 1).

biblioteki z Nag Hammadi = *NHC V 3* o tytule *Apokalipsa Jakuba* lub *Pierwsza Apokalipsa Jakuba* – jako że wśród tekstów z Nag Hammadi występują dwa pisma o takim właśnie tytule, dlatego *NHC V 3* określony został przez współczesnych koptologów jako (*Pierwsza*) *Apokalipsa Jakuba*, a *NHC V 4* – jako (*Druga*) *Apokalipsa Jakuba*); pp. 33-58 *Ewangelia Judasza* = *CT 3* (brak odpowiednika w jakimkolwiek innym zbiorze; informacje o jego istnieniu czerpiemy od Ireneusza z Lyonu); pp. 59-66 *Allogenes* lub *Księga Allogenesa* = *CT 4* (tekst bardzo uszkodzony, o wybrakowanym tytule; współcześnie nadano mu jedynie prowizoryczny tytuł *Allogenes* lub *Księga Allogenesa* – za główną postacią pojawiającą się w zachowanej treści; mimo że w zbiorze z Nag Hammadi pojawia się tekst o analogicznym tytule = *NHC XI 3*, jednak treść *CT 4* nie ma z nim nic wspólnego)⁵; fragm. Ohio 4578 (Tchacos 1) i Ohio 4579 (Tchacos 2) *Corpus Hermeticum XIII 2* i *XIII 1* = *CT 5* (koptyjska wersja greckich hermetycznych treści odpowiadających fragmentom trzynastego traktatu hermetycznego = *CH XIII 2* i 1).

1.1. *Corpus Hermeticum XIII (CH XIII)*

Piątym elementem występującym w kodeksie Tchacos są fragmenty, których zachowana treść świadczy o istnieniu koptyjskiej wersji językowej utworu greckojęzycznego najprawdopodobniej ze zbioru *Corpus Hermeticum*. Zachowany w kodeksie tekst jest niewielki – odczytać można zaledwie kilkanaście wersów, z licznymi ubytkami. Jednak na podstawie dostępnego materiału źródłowego można stwierdzić, że wycinki mogą reprezentować jedno z najważniejszych pism hermetycznych: *Corpus Hermeticum XIII*, pt. *Mowa tajemna Hermesa Trismegistosa do syna Tata, na górze, o odrodzeniu i nakazie*⁶ lub utwór odrębny, aczkolwiek tematycznie i strukturalnie nawiązujący do poruszanej w *CH XIII* tematyki palingenezy⁷.

⁵ Zob. Kasser, *Introduction*, s. 5-6.

⁶ G. Wurst, *Preliminary Codicological Analysis of Codex Tchacos*, w: *The Gospel of Judas: Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition*, red. R. Kasser – G. Wurst – M. Meyer – F. Gaudard, Washington 2007, s. 27-33; G. Wurst, *Weitere neue Fragmente aus Codex Tchacos. Zum „Buch des Allogenes” und zu Corpus Hermeticum XIII*, w: *Judasevangelium und Codex Tchacos*, red. E.E. Popkesm – G. Wurst, Tübingen 2012, s. 1-12.

⁷ J.P. Mahé, *Fragments Hermétiques du Codex Tchacos*, w: *Hermès Trismégiste*, t. 5: *Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex*

1.1.1 CH XIII – datowanie

Walter Scott datuje CH XIII na III wiek (a nawet na sam koniec III wieku) po Chrystusie. Trzynasty utwór w zbiorze jest, zdaniem badacza, najprawdopodobniej jednym z najstarszych tekstów spośród hermetycznego korpusu. CH XIII różni się praktycznie od wszystkich innych utworów z grupy *Corpus Hermeticum*, dając odbiorcy wskazówki, że autor tego tekstu mógł być członkiem religijnego bractwa, które posiadało pewne ustanowione tradycje i stałe formy kultu, a w związku z tym prawdopodobnie istniało od dłuższego już czasu⁸.

1.1.2 CH XIII – źródła

Zdaniem Scotta doktryna CH XIII oparta jest w jakimś stopniu na filozofii platońskiej. Antytezy platońskie, jak *aisthēsis* i *noēsis*, *aisthēta* i *noēta*, *to alēthes* (= *to ontōs on*) i *to pseudes* (= *to phainomenon*), obecne są bowiem w całym trzynastym dialogu. W paragrafie drugim zaś autor CH XIII wydaje się nawiązywać do platońskiej *anamnēsis*. Jednak patrząc na opis zmiany zachodzącej w człowieku wychodzącym z jaskini, widzimy, że platonicy nie byli raczej obcy z wykorzystywaniem metafory odrodzenia – źródła samego pojęcia palingenezy występującego w CH XIII należy szukać zatem raczej gdzie indziej⁹. Według przypuszczeń Scotta grupa „hermetyków”, do której mógł należeć autor CH XIII, zaczerpnęła samą ideę palingenezy albo od chrześcijan, którzy utrzymywali, że człowiek odradza się po sakramencie chrztu, albo od bliżej nieokreślonego pogańskiego kultu misteryjnego, w którym człowiek miał się odrodzić poprzez pewien akt sakramentalny. Jednakowo autor CH XIII odrzuca – podobnie jak „hermetycy” w ogóle – wszelką teurgię, a co się z tym wiąże, kwestia odrodzenia różni się zarówno od tej pojmowanej z punktu widzenia chrześcijańskiego, jak i tej związanej z pogańskimi kultami misteryjnymi, w których mowa o palingenezie. Innymi słowy, autor CH XIII nie postrzega palingenezy jako efektu aktu sakramentalnego¹⁰.

Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétiques, Divers, ed. i tł. Jean-Pierre Mahé, Paris 2019, s. 335-342.

⁸ *Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 2, red. W. Scott, Boston 1985, s. 374.

⁹ *Hermetica*, t. 2, s. 374.

¹⁰ *Hermetica*, t. 2, s. 374.

Badacze wysuwają także koncepcję, że idea palingenezy w tekście *CH XIII* swą proveniencją sięga raczej filozofii stoickiej (w opozycji do *ekpyrosis*) oraz że Plutarch, Lukian, Warron i inni przenieśli znaczenie terminu ze „świata” na „jednostkę”¹¹.

1.1.3 *CH XIII* – palingeneza¹²

Termin „palingeneza” pojawia się w hermetycznej treści bliżej niesprecyzowanych „Mów ogólnych”, ale biorąc pod uwagę cały korpus hermetyczny jako taki, bezpośrednio (leksykalne) odniesienie do niej wykorzystane jest praktycznie jedynie w *CH XIII* (termin pojawia się tu aż jedenastokrotnie, w *CH III* – raz). Manifestację palingenezy natomiast zobaczyć można również pod postacią innych zwrotów nawiązujących do odrodzenia i występujących w pozostałych tekstach należących do zbioru *Corpus Hermeticum* – w dialogach I, X, XI, ale przede wszystkim w dialogu IV, gdzie odrodzenie dokonuje się za sprawą procesu „zanurzenia w umyśle”, czyli swego rodzaju „chrztu”¹³.

Brian Copenhaver przybliżył więcej teorii dotyczących palingenezy w *CH XIII*¹⁴: Charles Harold Dodd na przykład uważa, że sam motyw palingenezy nie jest dowodem na ewidentny wpływ treści biblijnych na dialog XIII. W wyniku przeprowadzonej analizy porównawczej dialogu z tekstem Pisma Świętego wykazuje on jednak paralele w przypadku dwudziestu dwóch passusów dialogu z Ewangelią według św. Jana oraz Pierwszym listem św. Jana¹⁵. Dostrzega także pewne punkty wspólne między Septuagintą a akapitami 17 i 18, będącymi częścią składową hymnu *CH XIII*. Jean-Pierre Mahé tymczasem proponuje porównanie

¹¹ A. Sowińska, *Hermetica średniowiecza i renesansu. Studium z historii myśli europejskiej*, Katowice 2018, s. 185-186, przyp. 416. Zob. *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 1, red. G. Kittel, tł. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1964, s. 686-689.

¹² Opracowanie kwestii palingenezy za: Sowińska, *Hermetica*, s. 185-186, przyp. 416.

¹³ Zob. Sowińska, *Hermetica*, s. 176, przyp. 370. Zob. też: *Hermetica*, t. 2, s. 373-374.

¹⁴ Zob. B. Copenhaver, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*, Cambridge 1992, s. 181-182 oraz Sowińska, *Hermetica*, s. 185-186, przyp. 416.

¹⁵ Zob. C.H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, London 1935, s. 240-241; C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, s. 44-53. Por. W.C. Grese, *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature*, Leiden 1979, s. 52, 72-73, który podkreśla występowanie terminu „palingeneza” tylko raz w Nowym Testamencie – Tt 3,5.

dialogu XIII pod względem wątku palingenezy z innym tekstem hermetycznym (występującym jedynie w wersji koptyjskiej): *Dyskursem o Ogdoadzie i Enneadzie* (NHC VI 6)¹⁶. Lewis Keizer widzi ponadto analogię między dialogiem XIII a wspomnianym *Dyskursem*, uważając jeden i drugi tekst za swoistą „liturgię Hermesa Trismegistosa”¹⁷. Eric Dodds nazywa hermetyczne odrodzenie „zmianą tożsamości” (substytutem boskości dla ludzkiej osobowości) dokonanej za sprawą magicznych rytuałów lub aktu boskiej łaski¹⁸. Karl-Wolfgang Tröger akcentuje wspólne zainteresowanie palingenezą autorów dialogu XIII i *PGM*, IV, 475-829¹⁹, gdzie odrodzenie i apoteoza stają się celem misterium, wykazując tym samym jednak sakramentalny charakter palingenezy. Tröger podejrzewa również, że istniały małe koła, zgromadzenia „hermetyków”, które wykorzystywały dialog XIII jako podstawę do religijnych dyskursów i medytacji²⁰. Richard Reitzenstein traktował palingenezę jako jeden z terminów religijnej transformacji i zastosował dla dialogu XIII termin *Lesemysterium*, rozumiany jako misterium hermetyczne, które nie jest przedstawione w tekstach hermetycznych bezpośrednio. To autor dialogu pełni tu rolę nauczającego, mistagoga, w nadziei, że czytelnik dozna podobnych wrażeń jak podczas uczestnictwa w misterium²¹. William Grese natomiast twierdzi, że oczywiście można uznać tę formę wypowiedzi za *Lesemysterium*, jednak nic w dialogu XIII nie wskazuje, że sam traktat ma „doprowadzić” czytelnika do palingenezy. Celem dialogu, jak sądzi Grese, jest (jedynie) nauczanie, a odniesienia liturgiczne służą tu jako przypomnienie dla już wtajemniczonych, mówiąc (przypominając) odbiorcy traktatu o jego uprzednim odrodzeniu. *CH XIII* tworzy „rozumienie”, które powinno być dane poprzez ceremonię²².

¹⁶ Zob. J.P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, t. 1: *Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, Québec 1978, s. 21, 41-44, 53-54; J.P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, t. 2: *Le fragment du „Discours Parfait” et les „Définitions” hermétiques arméniennes*, Québec 1982, s. 288.

¹⁷ Zob. L. Keizer, *The Eight Reveals the Ninth: A New Hermetic Initiation Discourse (Tractate 6, Nag Hammadi Codex VI)*, California 1974, s. 13.

¹⁸ Zob. E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, New York 1970, s. 76.

¹⁹ *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, red. H.D. Betz, Chicago 1986, s. 48-54.

²⁰ Zob. K.W. Tröger, *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*, Berlin 1971, s. 34-35, 57; K.W. Tröger, *Gnosis und Neues Testament: Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Berlin 1973, s. 118-119.

²¹ Zob. R. Reitzenstein, *Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Idea and Significance*, tł. J.E. Stealy, Pittsburgh 1978, s. 51-52, 64, 242-245, 333-337.

²² Zob. Grese: *Corpus Hermeticum XIII*, s. 201-202.

Grese sugeruje natomiast ostrożną uwagę w nawiązaniu do głównej tezy Trögera wskazującej, jakoby *CH XIII* miało być gnostyckim dokumentem wykorzystującym terminologię czerpaną z misteriw²³. André-Jean Festugière, poświęcający w swych badaniach więcej miejsca kwestii regeneracji w *CH XIII*²⁴, odnotowuje ważkie dla tegoż utworu znaczenie magii inicjacyjnej, zwłaszcza *PGM IV 475-732* (tzw. recepta na nieśmiertelność, liturgia Mitry²⁵)²⁶.

1.1.4 *CH XIII* – struktura utworu

Utwór trzynasty z korpusu greckich tekstów hermetycznych jest wyraźnie dwuczłonowy. Od akapitu 1 do 16 zapis tekstu wskazuje na dialog prowadzony przez dwóch interlokutorów: mistagoga Hermesa Trismegistosa i mista Tata, od akapitu 17 utwór przechodzi w tzw. hymn pochwalny – o numerze 4, akapit 21 stanowi krótką mowę dziękczynną Tata, następnie (akapit 22) Hermes przechodzi do nakazu milczenia, czym kończy się cały utwór. Uczeni proponują różne rozwiązania kwestii numeracji hymnów hermetycznych. Walter Scott sądzi, że czwarty hymn z dialogu XIII opatrzony został takim właśnie numerem ze względu na trzy poprzedzające go tożsame utwory występujące w zbiorze *Corpus Hermeticum*, czyli hymn z dialogu I, bezpośredni zwrot do boga z dialogu V (co Scott postrzega jako hymn/modlitwę) oraz hymn/modlitwa dziękczynna z *Asclepiusa*²⁷. Arthur Darby Nock i André-Jean Festugière zgadzają się ze spostrzeżeniem Scotta jedynie w stosunku do dwóch fragmentów: hymnów z dialogu I i z *Asclepiusa*. Richard Reizenstein, pomijając hymn z *Asclepiusa*, proponuje natomiast hymn z dialogu I, dialog III (nazwany *logos hieros*, analogicznie zatem pod względem pierwszego członu – wskazującego na gatunek utworu – do nazwy hymnu w dialogu XIII: *logos d'*) oraz

²³ Grese: *Corpus Hermeticum XIII*, s. 50-54. Por. jednak: G. Sfameni Gasparro, *La Gnosi ermetica come iniziazione e mistero*, „Studi e Materiali di Storia delle Religioni” 36 (1965) s. 43-61.

²⁴ Zob. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4, Paris 1954, s. 200-267. Por. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 1, Paris 1949, s. 296-297 i 303-308; A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 2, Paris 1949, s. 15-16.

²⁵ Zob. A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig 1903, s. 2, 49-52, 70-72, 230-232; *The Mithras Liturgy*, red. i tł. M.W. Meyer, Missoula 1976, s. 7-10.

²⁶ Zob. Copenhagen, *Hermetica*, s. 181-182.

²⁷ Zob. *Hermetica*, t. 2, s. 398-399.

dialog VII jako utwory mogące poprzedzać hymn czwarty z dialogu XIII²⁸.

1.1.5 CH XIII – problem tytułu

Scott sugeruje, że odnośnik dotyczący miejsca odbywania się rozmowy: *en orei* ('na górze') związany może być z frazą występującą w treści § 1: „schodząc z góry”. Jednak te słowa odnoszą się do wcześniejszego dialogu, o którym mówi tu interlokutor (Tat). Nie wykazują natomiast związku z dialogiem bieżącym – CH XIII. Jako że z tekstu nie wynika jednoznacznie, że miejsce akcji dialogu, w tym i moment przekazania mowy uczniowi/synowi, jest na tytułowej górze²⁹. Element tytułu dotyczący „nakazu (obietnicy, reguły) milczenia” (*sigēs epangelias*) odnosi się natomiast, zdaniem Scotta, do § 22, gdzie Hermes zwraca się do Tata z prośbą o dochowanie tajemnicy, którą właśnie usłyszał. Jednakowo ze względu tylko na tę wzmiankę w tekście trudno zgodzić się z faktem tłumaczenia ostatniego członu tytułu dialogu (*sc.* „i o nakazie milczenia”) jako motywu równorzędnego z elementem wcześniejszym: „o odrodzeniu”. Motyw palingenezy rozbudowany jest bowiem w stopniu nieporównywalnie większym niż motyw „nakazu milczenia”. Jeśli zaś ostatni człon tytułu pojawia się w jego zapisie, powinien być, według Scotta, strukturalnie połączony w inny sposób³⁰.

Grese widzi w CH XIII jedynie pozorny dialog, porównując go raczej do pewnego rodzaju „katechizmu”, gdzie postać Tata nie wnosi istotnych treści³¹. Festugière zaś twierdzi, że dialog nie jest konstruktem sztucznym, a interlokutorzy są postaciami działającymi w utworze faktycznie³².

²⁸ Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 2, red. A.D. Nock – A.J. Festugière, Paris 2008, s. 217. Por. Copenhagen, *Hermetica*, s. 193. Zob. także: Sowińska: *Hermetica*, s. 183-184, przyp. 413.

²⁹ *Hermetica*, t. 2, s. 375. Na temat góry jako miejsca objawienia u pogan, żydów i chrześcijan (np. Zoroaster, Mojżesz, Hermas) zob. R. Reitzenstein, *Poimandres: Studien zur Griechisch-Ägyptischen und Frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904, s. 33; T. Zieliński, *Hermes und die Hermetik*, „Archiv für Religionswissenschaft” 8 (1905) s. 323-324, 346-347; Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 2, s. 200-203, przyp. 1; *Papyri Graecae Magicae XII 92-96 (The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, red. H.D. Betz, Chicago 1986, s. 156); *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, tł. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1985, s. 475-487.

³⁰ Por. *Hermetica*, t. 2, s. 375.

³¹ Za: Copenhagen, *Hermetica*, s. 180. Zob. Grese, *Corpus Hermeticum XIII*, s. 2, 62-64, 67.

³² Za: Copenhagen, *Hermetica*, s. 180. Zob. Festugière, *La Révélation*, t. 1, s. 15.

1.1.6 CH XIII – przegląd treści³³

CH XIII jest dialogiem mającym miejsce po zejściu Hermesa i Tata z góry. Hermes rozprawia wówczas o swym odrodzeniu: wyszedł ze swej dawnej postaci i przybrał ciało nieśmiertelne, które nie ma koloru, nie można go dotknąć czy zmierzyć. Hermes został odrodzony w boskim Umyśle. Tat jest natomiast namawiany do zwrócenia się ku sobie i oczyszczenia z dwunastu dręczących „duchów” (Namiętności) pochodzących ze świata materialnego (być może tożsamy z dwunastoma znakami Zodiaku): Ignorancji, Smutku, Nieumiarkowania, Żądzdy, niesprawiedliwości, Chciwości, Fałszu, Zazdrości, Zdrady, Złości, Lekkomysłności i Złośliwości. Owe „duchy” odstępują od człowieka otrzymującego Bożą łaskę – na tym właśnie polega odrodzenie. Duchowe odrodzenie jest realizowane w wyniku przybycia tzw. dziesięciu dobrych „duchów” (Mocy): Mądrości Bożej, Radości, Opanowania, Niezłomności, Sprawiedliwości, Hojności, Prawdy, Dobra, Życia i Światła. Ktokolwiek dostąpił boskich narodzin poprzez łaskę Boga, ma świadomość, że jest zbudowany z tych dziesięciu dobrych Mocy³⁴. W momencie ekspozycji w dialogu dwunastu złych Namiętności i dziesięciu dobrych Mocy tekst nieoczekiwanie zaczyna opisywać doświadczenie duchowe Tata, które okazuje się jego własną palingenezą. Owo odrodzenie, którego Tat doświadcza wraz z całym światem (CH XIII 11), różni się od doświadczenia osiągnięcia hermetycznej dziewiątej sfery (enneady) opisanej w CH I (*Poimader*) czy w *Dyskursie o Ogdoadzie i Enneadzie*, co pokazuje, że wtajemniczenie w misteria hermetyczne może prowadzić do różnych doświadczeń mistycznych. Poprzez swoje odrodzenie Tat staje się bogiem, dzieckiem tego Jedyne, i pragnie usłyszeć hymn laudacyjny, który – zgodnie z treścią CH I – był śpiewany w Ogdoadzie (CH I 26). Tę pochwalną pieśń i jednocześnie hymn o odrodzeniu można jednak usłyszeć tylko w ciszy – nie można jej się nauczyć, jest tajemnicą ukrytą w ciszy. Hymn celebryje piękno świata i chwałę jego Stwórcy. CH XIII zwieńczone jest stwierdzeniem o pomyślnie zakończonym odrodzeniu, a więc o duchowym oświeceniu: o dostąpieniu duchowej wiedzy tak o sobie samym, jak i o Ojcu³⁵.

§ 1-7 Nauczyciel tłumaczy kwestię palingenezy. Zasady palingenezy mogą być przekazywane tylko tym, którzy są gotowi na oderwanie się

³³ Podział treści (ze zmianami) głównie według: *Hermetica*, t. 2, s. 372-373.

³⁴ Zob. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff, Leiden – Boston 2006, s. 491-492.

³⁵ Zob. *Dictionary of Gnosis*, s. 492.

od świata materialnego. Człowiekiem, który został powołany do życia poprzez odrodzenie, jest syn Boży, który należy do świata Umysłu, zbudowany jest z boskich Mocy. Człowiek zrodzony ponownie staje się istotą bezcielesną, nie jest postacią widoczną dla ludzkich, hylicznych oczu. Powłoka cielesna człowieka jest podporządkowana zmianom, jest także nierzeczywista (jak wszelkie materialne i podlegające zmysłom rzeczy) – rzeczywiste jest jedynie to, co jest niezmiennie i bezcielesne. Osoba, która ma dostąpić odrodzenia, musi stłumić działanie zmysłów oraz pozbyć się złych namiętności pochodzących z materii – jest to wykonalne jedynie za sprawą miłosierdzia Bożego³⁶.

§ 8-14 Uczeń doświadcza palingenezy. Gdy Moce Boga wnikną w człowieka, powstaje w nim bezcielesny organizm, którego komponentami są Moce. Obecne więc wówczas w człowieku są m.in. Wiedza, Rzeczywistość, Dobro, Życie i Światłość. Od tego momentu żadne (złe) namiętności nie wzbudzą niepokoju człowieka – człowiek stał się bogiem. Nie widzi już niczego za pomocą zmysłu, ale Umysłem. Postrzega siebie w jedności ze wszystkim, co istnieje. Odczuwa, że jest wszechobecny i wieczny. Ta nowa jaźń (nowy wymiar człowieka) jest niezniszczalna – ten, kto raz stał się bogiem i synem Boga, nie może przestać nim być³⁷.

§ 15-22 Nauczyciel i uczeń składają dzięki bogu za odrodzenie (w tym hymn dziękczynny § 17-20). Moce wyśpiewujące Bogu chwałę są obecne w nauczycielu (odrodzonym), śpiewają w nim. I on sam śpiewa więc hymn dziękczynny, w którym chwali Boga jako twórcę materialnego świata oraz tego, który działa, poprzez swoje Moce, w umyśle człowieka odrodzonego. Uczeń natchniony zaś, oświecony hymnem swego nauczyciela, składa dzięki Bogu w kilku słowach (hymnem?) swego autorstwa. Uczeń musi jednak obiecać, że zachowa pouczenia o palingenezie, o tym cudzie, w sekrecie³⁸.

1.2. CT 5 a CH XIII – Wurst (2007, 2012)

Edycji zachowanego koptyjskiego elementu CT 5 (= fr. gr. CH XIII) podjął się m.in. Gregor Wurst już w 2007 roku³⁹. Dokładniejsze wyniki swej pracy przedstawił w 2012 roku w artykule *Weitere neue Fragmente aus Codex Tchacos. Zum „Buch des Allogenes” und zu Corpus*

³⁶ *Hermetica*, t. 2, s. 372.

³⁷ *Hermetica*, t. 2, s. 372.

³⁸ *Hermetica*, t. 2, s. 372-373.

³⁹ Zob. Wurst, *Preliminary*, s. 27-33.

Hermeticum XIII. Na podstawie dostępnych materiałów archiwalnych (tzw. Ohio I i Ohio II) Wurst wyodrębnia w artykule łącznie piętnaście fragmentów *Corpus Hermeticum XIII*, których rozpiętość pod względem numeracji akapitów sugeruje, że piąty tekst w kodeksie Tchacos mógł niegdyś być dostępny w całości (choć można mieć ewentualnie wątpliwości co do występowania w kodeksie łącznie z treścią dialogu CH XIII części hymnicznej trzynastego utworu, traktowanej niejednokrotnie przez redaktorów jako odrębny tekst). Zgodnie z zapisem greckim CH XIII składa się łącznie z dwudziestu dwóch akapitów, Wurst identyfikuje natomiast w kodeksie Tchacos następujące fragmenty CH XIII w wersji koptyjskiej: CH XIII 1, 2, 3, 5-6, 7-8, 9, ?, 11-12, 13-14, 16, ?. Spośród wskazanych fragmentów Wurst podaje edycję ośmiu niepełnych wersów w wersji koptyjskiej, które okazują się wersami początkowymi trzynastego dialogu hermetycznego.

1.3. CT 5 a CH XIII – Mahé (2019) a Wurst (2007, 2012)

W 2019 roku nakładem wydawnictwa Les Belles Lettres opublikowano hermetyczne *varia* autorstwa J.P. Mahé⁴⁰, w tym fragmenty hermetyczne znajdujące się w kodeksie Tchacos i wstępnie zrekonstruowane przez Mahé na podstawie dwóch dostępnych wariantów: Ohio 4578 (Tchacos 1) i Ohio 4579 (Tchacos 2). W notce wprowadzającej do wydania ekscerptów Mahé wspomina o momencie, w którym Wurst podaje do wiadomości informację o istnieniu dodatkowych fragmentów kodeksu Tchacos, co miało miejsce podczas konferencji międzynarodowej dotyczącej Ewangelii Judasza, w październiku 2006 roku na Sorbonie, kiedy to Marvin Meyer oraz Wurst zaprezentowali swą edycję kodeksu Tchacos, w kooperacji z Rodolfem Kasserem i François Gardardem, opublikowaną w 2007 roku⁴¹. Wurst przekazuje wówczas także informację o pięćdziesięciu fragmentach papirusu, z prywatnej kolekcji z Ohio, z pewnością będących częścią tegoż samego kodeksu. Mając dostęp jedynie do zdjęć rzeczonych fragmentów, Wurst był w stanie przyprządkować dwanaście zdjęć do zachowanej części kodeksu⁴², co dało sześć dodatkowych fragmentów tekstów. Fotografie, jak podaje Wurst⁴³, ukazują fragmenty z górnej lewej lub prawej krawędzi, z wewnętrznych

⁴⁰ *Hermès Trismégiste*, t. 5.

⁴¹ *Hermès Trismégiste*, t. 5, s. 337.

⁴² *Hermès Trismégiste*, t. 5, s. 337.

⁴³ Zob. Wurst, *Preliminary*, s. 28-30.

lub zewnętrznych marginesów oraz ze środka kilku kart papirusu. Kodeks Tchacos, jak twierdzi Wurst, mógł pierwotnie zawierać co najmniej pięć traktatów, czego dowodem mają być fragmenty Ohio 4586/4587 oraz Ohio 4578/4579. Ohio 4578 ponadto zawiera, jak relacjonuje Wurst, wersy w języku koptyjskim dialogu *CH XIII 2* (co jednoznacznie identyfikuje Mahé), a Ohio 4579 – *CH XIII 1* (ta identyfikacja jest raczej kwestią sporną)⁴⁴. Według Wursta Ohio 4579 poprzedza w kodeksie Ohio 4578. Ohio 4579 znajduje się na stronie nieparzystej (wewnętrzny margines z lewej strony), Ohio 4578 – na stronie parzystej (wewnętrzny margines z prawej strony). Ohio 4578 bezsprzecznie koresponduje z *CH XIII 2*, czyli w edycji Nocka i Festugière'a są to wersy zaczynające się od linijki 22. Wurst, zdaniem Mahé, szuka greckiego odpowiednika Ohio 4579 raczej zbyt wysoko, bo wśród wersów *CH XIII 1*, a dokładnie 13-15 w edycji Nocka i Festugière'a, asekurując się jednocześnie twierdzeniem, że nie jest to literalna paralela, ale jedynie prawdopodobna⁴⁵. Propozycja Wursta co do utożsamienia Ohio 4579 z *CH XIII 1* nie do końca przekonuje Mahé, który – idąc tropem Wursta – widzi ewentualnie trzy punkty zbieżne między Ohio 4579 a *CH XIII 1*:

- *EMPE[DŽP]O ENKECO[P* (kopt.) = (*tēs*) *palingenesias* (gr.);
- *PTRISMEGISTOS* (kopt.) = *Trismegiste* (gr.);
- *PETHĒP'* (kopt.) = *krybén* (?) (gr.).

W przypadku całej reszty materiału z fragmentu Ohio 4579 można mówić o głęboko posuniętych różnicach w stosunku do sugerowanych przez Wursta odpowiedników greckich z *CH XIII 1*. Tekst grecki, jak zaznacza Mahé, rozpoczyna się długą prośbą ucznia (Tata) do Hermesa. Tat zwraca się do mistrza bez przerwy od wersu 4 do 16⁴⁶. W wersji koptyjskiej natomiast zwroty oddane w wołaczu („ojcie”, „Trismegistosie”) w wersach 4 i 5 denotują zmianę interlokutora. Na początku jest nim „ojciec”, później (o czym świadczą wokatiwy) – najprawdopodobniej „syn” (dziecko, uczeń)⁴⁷.

Mahé podkreśla, że różnica między treścią grecką *CH XIII* a koptyjską (Ohio) jest na tyle znacząca, że trudno mówić w tym wypadku o dwóch wersjach tego samego dialogu – „hermetyczne” fragmenty kodeksu Tchacos, pomimo kilku zbieżności, nie wydają się pochodzić z (przekładu) *CH XIII* (na ile możemy wywnioskować na podstawie edycji współczesnych *CH XIII*), ale raczej z jakiegoś odrębnego(?)

⁴⁴ Wurst, *Preliminary*, s. 29.

⁴⁵ *Hermès Trismégiste*, t. 5, s. 339.

⁴⁶ Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 2, s. 200.

⁴⁷ *Hermès Trismégiste*, t. 5, s. 339.

traktatu, który – podobnie jak *CH XIII* – dotyczy problematyki palingenezy. Jednak, pomimo rozbieżności między Ohio 4579 a *CH XIII 1*, Ohio 4578 wyraźnie koresponduje z *CH XIII 2*. Jak można wytłumaczyć tę dychotomię (= Ohio 4578 jest wiernym przekładem *CH XIII 2*, a Ohio 4579 – nie), mając jednocześnie na uwadze postawione wcześniej założenie o innym, odrębnym traktacie dotyczącym palingenezy, którego fragmentami są Ohio 4578 i Ohio 4579? Mahé wychodzi tu od stwierdzenia, że trzy podstawowe komponenty (rama narracyjna, formuły rytualne, modły/prośby) hermetycznych dialogów inicjacyjnych związanych z misterium palingenezy są nierównomierne. Elementem najbardziej swobodnym jest prolog wyznaczający ramy narracyjne dla ceremonii. Po czym następuje o wiele bardziej sztywna rytualna formuła, której początek jest tożsamy z ostatnimi słowami fragmentu Ohio 4579 („Nie wiem, Trismegistosis”) i która ciągnie się aż do frazy „stworzony ze wszystkich Moc”, który występuje w Ohio 4578. Wydaje się rzeczą naturalną, że te rytualne słowa przenoszone były w tych dwóch traktatach (*CT 5* i *CH XIII*) w sposób identyczny (a przynajmniej w bardzo zbliżonej formie), pomimo widocznych różnic między utworami. Można przypuszczać, że piąty utwór kodeksu Tchacos, który posiadamy jedynie pod postacią nielicznych fragmentów, nie był jedynie koptyjskim przekładem *CH XIII*, ale odrębnym utworem traktującym o tajemnicy odrodzenia. Pytanie, czy Mahé, wysuwając powyższą tezę, miał dostęp do artykułu Wursta z 2012 roku, pozostaje otwarte, albowiem Mahé (2019) nie odnotowuje tego studium, z czego można z dużym prawdopodobieństwem wnioskować, że jednak nie.

2. Wydania tekstu

Mahé J.P., *Fragments Hermétiques du Codex Tchacos*, w: *Hermès Trismégiste*, t. 5: *Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétiques, Divers, textes édités et traduits par Jean-Pierre Mahé*, Paris 2019, s. 335-342.

Wurst G., *Preliminary Codicological Analysis of Codex Tchacos*, w: *The Gospel of Judas: Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition*, red. R. Kasser – G. Wurst – M. Meyer – F. Gaudard, Washington 2007, s. 27-33.

Wurst G., *Weitere neue Fragmente aus Codex Tchacos. Zum „Buch des Allogenes” und zu Corpus Hermeticum XIII*, w: *Judasevangelium und Codex Tchacos*, red. E.E. Popkes – G. Wurst, Tübingen 2012, s. 1-12.

3. Przekłady współczesne

- Mahé J.P., *Fragments Hermétiques du Codex Tchacos*, w: *Hermès Trismégiste*, t. 5: *Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétiques, Divers*, ed. i tł. J.-P. Mahé, Paris 2019, s. 335-342.
- Wurst G., *Weitere neue Fragmente aus Codex Tchacos. Zum „Buch des Allogenes“ und zu Corpus Hermeticum XIII*, w: *Judasevangelium und Codex Tchacos*, red. E.E. Popkes – G. Wurst, Tübingen 2012, s. 1-12.

4. Bibliografia

- Copenhaver B., *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*, Cambridge 1992.
- Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff, Leiden – Boston 2006.
- Dieterich A., *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig 1903.
- Dodd C.H., *The Bible and the Greeks*, London 1935.
- Dodd C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953.
- Dodds E.R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, New York 1970.
- Festugière A.-J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 1-4, Paris 1950-1954.
- Grese W.C., *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature*, Leiden 1979.
- Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 2, red. A.D. Nock – A.J. Festugière, Paris 2008.
- Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 2, red. W. Scott, Boston 1985.
- Kasser R., *Introduction. Lost and Found: The History of Codex Tchacos*, w: *The Gospel of Judas: Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition*, red. R. Kasser – G. Wurst – M. Meyer – F. Gaudard, Washington 2007, s. 1-25.
- Keizer L., *The Eight Reveals the Ninth: A New Hermetic Initiation Discourse (Tractate 6, Nag Hammadi Codex VI)*, California 1974.
- Mahé J.P., *Hermès en Haute-Égypte*, t. 1: *Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, Québec 1978.
- Mahé J.P., *Hermès en Haute-Égypte*, t. 2: *Le fragment du „Discours Parfait“ et les „Définitions“ hermétiques arméniennes*, Québec 1982.
- Reitzenstein R., *Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Idea and Significance*, tł. J.E. Stealy, Pittsburgh 1978.

- Reitzenstein R., *Poimandres: Studien zur Griechisch-Ägyptischen und Frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904.
- Sfameni Gasparro G., *La Gnosi ermetica come iniziazione e mistero*, „Studi e Materiali di Storia delle Religioni” 36 (1965) s. 43-61.
- Sowińska A., *Hermetica średniowiecza i renesansu. Studium z historii myśli europejskiej*, Katowice 2018.
- Sowińska A., *List Piotra do Filipa z kodeksu Tchacos – tekst i wprowadzający komentarz filologiczny*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 52/1 (2019) s. 38-48.
- The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, red. H.D. Betz, Chicago 1986.
- The Mithras Liturgy*, red. i tł. M.W. Meyer, Missoula 1976.
- Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, tł. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1985.
- Tröger K.W., *Gnosis und Neues Testament: Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Berlin 1973.
- Tröger K.W., *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*, Berlin 1971.
- Zieliński T., *Hermes und die Hermetik*, „Archiv für Religionswissenschaft” 8 (1905) s. 321-372.

5. Przekład

Objaśnienia

- Mahé 2019 = *Fragments Hermétiques du Codex Tchacos*, w: *Hermès Trismégiste*, t. 5: *Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétiques, Divers*, red. J.P. Mahé, Paris 2019, s. 335-342.
- NF, t. 2 = *Hermès Trismégiste, Corpus Hermeticum*, t. 2, red. A.D. Nock – A.-J. Festugière, Paris 2008.
- Wurst 2012 = G. Wurst, *Weitere neue Fragmente aus Codex Tchacos. Zum „Buch des Allogenes” und zu Corpus Hermeticum XIII*, w: *Judasevangelium und Codex Tchacos*, red. E.E. Popkes – G. Wurst, Tübingen 2012, s. 1-12.
- Wurst 2007 = G. Wurst, *Preliminary Codicological Analysis of Codex Tchacos*, w: *The Gospel of Judas: Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition*, red. R. Kasser – G. Wurst – M. Meyer – F. Gaudard, Washington 2007, s. 27-33.

6. Treść

Wurst (2012)⁴⁸, fr. = CH XIII 1

(1) [] w [] (2) [] nie[jasno]⁴⁹ (3) [o] boskości [] (4) [że] żaden człowiek nie [dostąpi zbawienia] (5) [ze względu na potrzebę] ponownego narodzenia się (6) I gdy poprosiłem (7) cię, schodząc na dół [] (8) []

Mahé (2019), (Tchacos 2 – OHIO 4579)⁵⁰, fr. = CH XIII 1?

(1) (O mój synu) [] (2) chciałem [ci powiedzieć] (3) (mowę o) odro-
[dze]niu⁵¹ [w] (4) tym, co ukryte⁵²; O mój oj[cze, o] (5) Trisme[gistosie⁵³,
jestem (6) ignorantem] [...]

Mahé (2019), (Tchacos 1 – OHIO 4578)⁵⁴, fr. = CH XIII 2

(1) [bóg, sy]n boga, (2) [całość], która jest w całości, (3) (ten), któ-
r[y ustanowił] się⁵⁵ z (4) wsz[ystkich mocy]; O mój (5) oj[cze, mówisz
mi (jakąś) zagadkę⁵⁶]

⁴⁸ Przekład tekstu koptyjskiego za: Wurst 2012, s. 11 ≈ CH XIII 1 (w: NF, t. 2, s. 200).

⁴⁹ Wurst proponuje uzupełnienie: [... HEN OY|OYÖN|EH EBAL EN (kopt.) = oy tēlaygōs (gr.) lub EK|ÖYON|EH EBAL EN (kopt.) = oyk apekalypsas (gr.).

⁵⁰ Przekład tekstu koptyjskiego Ohio 4579 za: Mahé 2019, s. 339. Por. rekonstrukcja Wursta (w: Mahé 2019, s. 339; por. Wurst 2007, s. 30) ≈(?) CH XIII 1 (w: NF, t. 2, s. 200).

⁵¹ Koniektura: EMPE|DŽP|O ENKECO|P (kopt.) jest kalką z greki: (tēs) palingenesias (gr.). Zob. Mahé 2019, s. 340.

⁵² Kopt. Ō PTRISMEGISTOS koresponduje z greckim wołaczem: ō Trismegiste. Trudno natomiast znaleźć grecki odpowiednik koptyjskiego zwrotu Ō PAE|IÖT. We fragmencie koptyjskim, między wyrazami „ojciec” i „Trismegistos” w wołaczu, występuje przerwa z miejscem na ± cztery litery. Mahé uważa, że najlepszym uzupełnieniem tej luki mogłaby być koniektura typu: PHERMĒS lub po prostu partykuła Ō. Zob. Mahé 2019, s. 340.

⁵³ Wurst prawdopodobnie widzi element wspólny między kopt. PETHĒP’ a gr. krybēn (inne lekcje: krybdēn Patricius; krybōn lub krybēi Reitzenstein). Zob. Mahé 2019, s. 340.

⁵⁴ Przekład tekstu koptyjskiego Ohio 4578 za: Mahé 2019, s. 338. Por. rekonstrukcja Wursta (w: Wurst 2007, s. 30) = CH XIII 2 (w: NF, t. 2, s. 200).

⁵⁵ „Ustanowił się” sc. stworzył się (?)/umocnił się (?). W celu oddania w języku koptyjskim greckiej formy synestōs Mahé pierwotnie zastosował tu koniekturę ENTAFŌHE ERATEF (kopt.). Wyrażenie ŌHE, AHE†: „stać”, „stanać” (ŌHE ERAT=, ŌHI ERAT=: „stanać”, „stać”, „czekać”, „podnieść się”) jest bowiem potwierdzone w samym kodeksie (zob. Wurst 2007, index, s.v. RAT= oraz ŌHE), lecz to uzupełnienie wydaje się zbyt długie jak na lakunę występującą w tym miejscu. Mahé decyduje się więc na formę dialektu fajumskiego czasownika SMINE (→ ENTAFSMINI [EBAL HEN]): „umocnić”, „ustanowić”. Zob. Mahé 2019, s. 338.

⁵⁶ „Zagadka” – prawdopodobna koniektura: HRB lub np. początek słowa TA|N-TEN. Zob. Mahé 2019, s. 338.



Arnulf z Lowanium *Modlitwa zrytmizowana*

(Arnulfus Lovaniensis, *Rhythmica oratio*, PL 184, 1319-1324)

Łukasz Libowski (tłumaczenie i komentarz)¹

1. Wstęp

„Średniowieczna poezja to teren niezmierny i wciąż nieprzebyty”² – taką konstatacją ks. Tadeusz Gacia otwiera swój artykuł z 2023 roku, w ramach którego prezentuje polskiemu czytelnikowi średniowieczną lirykę nabożną, udostępniając przekład pięciu reprezentujących tenże gatunek utworów zaczerpniętych z XXXI tomu *Analecta hymnica*. Ową publikacją, jak się wydaje, ks. Gacia, zainspirowany tłumaczeniem i badaniem z jednej strony poezji epoki karolińskiej³, z drugiej natomiast strony sekwencji Adama ze św. Wiktora⁴, zainaugurował prace nad poezją wieków średnich znacznie poważniej zakrojone – ich owocem jest książka *Sequentiae, pia dictamina, cantiones. Przybliżenia z poezji średniowiecznej*, która ukazała się w 2024 roku⁵. Ponieważ więc,

¹ Ks. dr Łukasz Libowski – Wydział Teologiczny, Uniwersytet Opole, Opole, Polska; e-mail: lukasz.libowski@uni.opole.pl; ORCID: 0000-0001-6175-0823.

² T. Gacia, *Średniowieczna liryka nabożna (wybór) (Pia dictamina, „Analecta hymnica” XXXI 147, 151, 154, 171, 205)*, VoxP 87 (2023) s. 427.

³ T. Gacia, *Raban Maur, Poezje (wybór) (Hrabani Mauri carmina)*, VoxP 71 (2019) s. 681-692; T. Gacia, *Alkuin, Poezje (wybór) (Alcuini carmina)*, VoxP 72 (2019) s. 239-251; T. Gacia – J.R. Marczewski – A. Strycharczuk, *Maioris ad limina templi... Poezja epigraficzna epoki karolińskiej. Badania i przekłady*, Lublin 2021.

⁴ Adam ze św. Wiktora, *Sekwencje*, tł. T. Gacia – Ł. Libowski – M.H. Nowak – A. Strycharczuk – A. Wilczyński – P. Wilk, red. Ł. Libowski – A. Strycharczuk, Lublin 2023; T. Gacia, *Leitmotifs in the Easter sequences of Adam of St Victor*, „Roczniki Kulturoznawcze” 16/1 (2025) s. 63-87. Zob. w tym kontekście także: T. Gacia, *Motywy torcular Christi i jego reminiscencje w średniowiecznej poezji liturgicznej*, VoxP 91 (2024) s. 177-193.

⁵ T. Gacia, *Sequentiae, pia dictamina, cantiones. Przybliżenia z poezji średniowiecznej*, Kielce 2024.

jak za Tadeuszem Gacią powiedziano, „średniowieczna poezja to teren niezmierny i wciąż nieprzebyty”⁶, tylko „od czasu do czasu – jak nieco dalej we wspomnianym artykule stwierdza Gacia – z tego bezkresu ktoś wybiera jakąś niewielką część i próbuje przybliżyć innym”⁷. Właśnie takowe skromne przybliżenie wydobytej z bezkresu średniowiecznej poezji niewielkiej cząsteczki pragnie stanowić niniejsze opracowanie, poświęcone tekstowi, który jest znany przede wszystkim pod tytułem *Rhythmica oratio* czy też, w wersji dłuższej, a zatem pełniejszej, *Rhythmica oratio ad unum quodlibet membrorum Christi patientis et a cruce pendentis*⁸, na gruncie języka polskiego dostępnemu dotychczas jedynie częściowo, w trzech fragmentach opublikowanych w różnych miejscach⁹.

Tekst ten wypada zaliczyć do gatunku *pia dictamina*. Czym zaś owe *pia dictamina* były?¹⁰ Otóż w pierwszej kolejności trzeba zaznaczyć, że były to utwory podejmujące tematy podobne do tych, jakie występowały w poezji liturgicznej, zwłaszcza w hymnach oficjum brewiarzowego oraz w sekwencjach mszalnych, ale jednak nieprzeznaczone do użytku liturgicznego. Można przeto powiedzieć, że były to utwory jednocześnie liturgiczne i nieliturgiczne. Liturgiczne, gdy chodzi o tematykę, nieliturgiczne natomiast, gdy chodzi o ich funkcję i zastosowanie. Utwory te, odczytywane czy też recytowane w ramach modlitwy osobistej, co akcentuje odnoszony do nich w piśmiennictwie niemieckojęzycznym termin *Leselieder* (‘pieśni do czytania’), służyły po prostu pobożności prywatnej: z tej pobożności wyrastały i tę pobożność karmiły, pielęgnowały, budowały. Tę pobożność także, w konsekwencji swojej tematycznej bliskości z liturgią, na liturgię właśnie ukierunkowywały, zwracały ku liturgii jako centrum życia chrześcijańskiego. Nie tylko jednak w wymia-

⁶ Gacia, *Średniowieczna liryka nabożna*, s. 427.

⁷ Gacia, *Średniowieczna liryka nabożna*, s. 428.

⁸ Inne tytuły tekstu: *Membra Jesu nostri*; *Membra Jesu nostri patientis sanctissima*; *Carmen de Sancta Cruce*.

⁹ Arnulf z Louvain, *Do stóp Chrystusa*, tł. J. Litwiniuk, w: *Muza chrześcijańska*, t. 2: *Poezja łacińska starożytna i średniowieczna*, red. M. Starowieyski, OŻ 10, Kraków 1992, s. 372-373; Arnulf z Louvain, *Wiersz o ranie tkwiącej w boku Chrystusa*, tł. K. Liman, „Przegląd Powszechny” 4 (2007) s. 79-80; Bernard z Clairvaux, *O Chrystusie umierającym*, w: *Hymny średniowieczne*, tł. J. Gamska-Łempicka, Lwów 1934, s. 112-115 = Arnulf z Louvain, *Do twarzy Chrystusa*, w: *Muza chrześcijańska*, t. 2: *Poezja łacińska starożytna i średniowieczna*, red. M. Starowieyski, OŻ 10, Kraków 1992, s. 373-375 = Arnulf z Louvain, *Witaj głowo – Do twarzy Chrystusa*, tł. J. Gamska-Łempicka, muz. P. Bębenek, w: *Niepojęta Trójco. Śpiewnik liturgiczny*, t. 2, Kraków 2010, s. 317.

¹⁰ Formułując odpowiedź na niniejsze pytanie, skorzystano z: Gacia, *Średniowieczna liryka nabożna*, s. 428-431; Gacia, *Sequentiae, pia dictamina, cantiones*, s. 10-12.

rze treściowym *pia dictamina* podobne były do hymnów brewiarzowych i sekwencji mszalnych, upodabniały się bowiem one do nich również w aspekcie formalnym: nadawano im, po pierwsze, strukturę metryczną oraz, po drugie, zaopatrywano je w rymy. Ta metryczno-rymowana ich budowa, niemylnie świadcząca o tym, że oto, patrząc szeroko, ma się do czynienia z wytworem średniowiecznej sztuki poetyckiej, jest istotna, ponieważ stanowi ona, patrząc już wężiej, jedną z cech gatunku *pia dictamina*, gatunku, który bywa zaliczany do zbioru utworów zwanych *rhythmi* ('rytmy')¹¹, który autorzy piszący po niemiecku nazywają *Reimgebete* ('modlitwy rymowane') i który ks. Gacia proponuje po polsku określać sformułowaniem „rytmiczno-rymowana poezja nabożna”¹², zastrzegając, że występującą w odnośnym sformułowaniu przydawkę „nabożna” należy rozumieć jako przeciwieństwo przydawki „liturgiczna”¹³. W tym miejscu warto zatem zauważyć, że na to, iż dzieło poniżej tłumaczone przynależy do gatunku *pia dictamina*, wyraźnie wskazuje już jego ten bodajże najbardziej rozpowszechniony tytuł: *Rhythmica oratio* ('modlitwa zrytmizowana').

Czym jest *Rhythmica oratio*? Modlitwą w formie obszernego hymnu lub może nawet cyklu hymnów, choć nieprzeznaczoną do śpiewu¹⁴, modlitwą, z jaką do ukrzyżowanego Chrystusa, rozważając Jego ból, katusze na krzyżu, zwraca się wierzący. Ta modlitwa, datowana na pierwszą połowę XIII wieku, wyrasta z ducha nowej pobożności, jaka rodziła się w Europie właśnie w XIII wieku. Była ona jednym z jej świadectw, jednym z pierwszorzędných jej wyrazów¹⁵. A ta nowa pobożność koncentrowała się na człowieczeństwie Chrystusa: na Jego ciele, męce, ranach. Można zatem powiedzieć, że była to pobożność pasyjna, która, mówiąc dosadnie,

¹¹ *Rhythmi*, w: *The Canterbury Dictionary of Hymnology*, w: <https://hymnology.hymnsam.co.uk/r/rhythmi> (dostęp: 19.08.2025).

¹² Gacia, *Średniowieczna liryka nabożna*, s. 428.

¹³ Gacia, *Średniowieczna liryka nabożna*, s. 429.

¹⁴ C. Fenner – D. Wursten, *Membra Jesu Nostri*, w: *Hymnology Archive*, w: <https://www.hymnologyarchive.com/salve-mundi-salutare> (dostęp: 18.08.2025): „Although the text, being metrical, rhymed, and strophic, takes the form of an extended hymn or cycle of hymns, in the manuscript tradition it was described and used as a prayer (*oratio*), and therefore it does not have a history of being sung in its original Latin form or in the earliest German translations”.

¹⁵ G. Faithful, *Arnulf of Leuven – „Salve Mundi Salutare” or Medieval Sensuality*, „Medieval Histories”, 14.04.2017, w: <https://www.medieval.eu/arnulf-leuven-salve-mundi-salutare/> (dostęp: 19.08.2025): „In the Late Middle Ages, the immersion into the corporeal horrors of the crucifixion led to a new devotional practice, the contemplation of the wounds. Arnulf of Leuven led the way”.

ociekala krwią, jak krwią ocieka *Rhythmica oratio*. Tekst ten, jak sugestywnie pisze George Faithful, nie jest przeznaczony dla osób o słabych nerwach¹⁶. Co stanowiło istotę tej nowej pobożności? Szło o kontemplację krzyża i Jezusa ukrzyżowanego. Ta kontemplacja miała wiązać się ze współczuciem, a może nawet trzeba powiedzieć, że ze współcierpieniem. Współczucie miało być jej owocem, skutkiem, punktem dojścia, a równocześnie przecież było ono jej źródłem, przyczyną, punktem wyjścia. Celem takiego doświadczenia, polegającego z jednej strony na uważnym wpatrywaniu się w Ukrzyżowanego i uzmysławianiu sobie ogromu Jego cierpienia, a z drugiej strony na intensywnym przeżywaniu, odczuwaniu, emocjonowaniu się, było osiągnięcie przez zatapiającego się w modlitwie wierzącego zjednoczenia z Bogiem¹⁷. Mówi się więc o eucharystycznym wymiarze pobożności pasyjnej. Ta pobożność, w taki sposób pomyślana, a zatem zogniskowana na rzeczywistość komunii z Bogiem, podprowadzała tego, kto ją praktykował, do zjednoczenia z Bogiem w Eucharystii. Na eucharystyczny aspekt *Modlitwy zrytmizowanej* zwrócił uwagę przywołany już wyżej Faithful: „Narrator [utworu] rzeczywiście pozwala czytelnikowi (albo śpiewakowi) obmyć się we krwi, napić się krwi, wylizać «napelniiony miodem» bok, a wszystko to mieni się konotacjami eucharystycznymi wynikającymi z przyjęcia po 1215 roku doktryny transsubstancjacji”¹⁸. Gdzie indziej Faithful stwierdza: „Kiedy pisane były *Membra Jesu nostri*, zwłaszcza w kontekście monastycznym, w którym tekst ten został najprawdopodobniej skomponowany, ci, którzy przystępowali do Eucharystii, rozumieli, że dotykają, smakują i przyjmują w siebie samych Ciało i Krew Chrystusa. Nic więc dziwnego, że rozwinęła się fascynacja fizycznością Ciała i Krwi Chrystusa”¹⁹.

¹⁶ Faithful, *Arnulf of Leuven*: „In the original Latin version, one of the more prominent features is the visceral overflow of blood, sweat, tears, and wounds; this was not a text to be performed by the fainthearted”.

¹⁷ Zob. C.W. Bynum, *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*, Philadelphia 2007; B. Bildhauer, *Medieval Blood*, Cardiff 2006; A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, tł. H. Zaremska, Gdańsk 1996, s. 147-151.

¹⁸ Faithful, *Arnulf of Leuven* (tł. własne).

¹⁹ G. Faithful, *A More Brotherly Song, a Less Passionate Passion: Abstraction and Ecumenism in the Translation of the Hymn „O Sacred Head Now Wounded” from Bloodier Antecedents*, „Church History” 82/4 (2013), w: <https://www.cambridge.org/core/journals/church-history/article/more-brotherly-song-a-less-passionate-passion-abstraction-and-ecumenism-in-the-translation-of-the-hymn-o-sacred-head-now-wounded-from-bloodier-antecedents/C09804A49EB3761A90BB1341266521D8> (dostęp: 19.08.2025) (tł. własne).

Jeszcze jedno w miejscu tym należy odnotować. Rozprzestrzenianie się i rozwój mocno angażującego afektywną sferę człowieka nabożeństwa pasywnego zbiegły się w czasie z faktem coraz chętniejszego wykorzystywania w piśmiennictwie religijnym dla opisanego tego, co dzieje się między duszą ludzką a Bogiem, zaczerpniętej z Pieśni nad Pieśniami metaforyki oblubieńczej – może trzeba nawet wprost powiedzieć: metaforyki erotycznej²⁰. Z punktu widzenia literaturoznawczego, a jeszcze bardziej chyba z punktu widzenia teologicznego, zbieg tych dwóch stanów rzeczy okazał się bardzo szczęśliwy, w jego bowiem konsekwencji pobożność, o której mowa, otrzymała przepiękną postać – literacką, ale nie tylko literacką, bo również tę znacznie głębszą, pojęciową, koncepcyjną, która w jakiejś mierze na myślenie teologiczne w ogóle o relacji człowieka do Boga i Boga do człowieka *suo tempore* oddziałała i wciąż chyba jeszcze oddziałuje. Oto garść stosownych przykładów obrazowania oblubieńczego, erotycznego, zaczerpniętych z *Rhythmica oratio*. Wydaje się, że swoją śmiałością niejednen z nich współczesnego czytelnika może zaskoczyć:

- „Vide me, o mi dilecte” (‘Spójrz na mnie, mój Kochanku’)²¹;
- „Quid rependam amatori” (‘Czym odpłacę Kochankowi’)²²;
- „Corde primo prae amore,/Sitibundo bibens ore,/Cruoris stillicidium” (‘Serce me otworem stoi/I z miłości krwawe krople/Do spragnionych chwytam ust’)²³;
- „Plaga rubens, aperire./Fac cor meum te sentire,/Sine me in te transire,/Vellem totus introire;/Pulsanti pande pauperi” (‘Otwórz się, szkarłatna rano,/Spraw, niech serce me cię czuje,/Pozwól, żebym ja wszedł w ciebie,/Chciałbym wnikać w ciebie wszystek;/Ustąp, nędzary puka wszak’)²⁴;
- „Ore meo te contingo,/Et ardentem ad me stringo:/In te meum cor intingo,/Et ferventi corde lingo;/Me totum in te trajice” (‘Usty swymi cię dotykam,/I namiętnie cię przyciągam,/W tobie serce me zatapiam,/Lizę cię płonąącym sercem,/Mnie całego w siebie wsuń’)²⁵;

²⁰ Faithful, *A More Brotherly Song, a Less Passionate Passion*: „Both the blood cult and bridal mysticism flourished alongside complex eucharistic theology and praxis in late medieval northern Europe”.

²¹ *Ad pedes* (‘Do stóp’), zw. 5.

²² *Ad genua* (‘Do kolan’), zw. 3.

²³ *Ad manus* (‘Do rąk’), zw. 2.

²⁴ *Ad latus* (‘Do boku’), zw. 3.

²⁵ *Ad latus* (‘Do boku’), zw. 4.

- „[...] Ex te fluxit/Quod Joannes cubans suxit:/In te fac ut inhabitem” (‘[...] Z Ciebie płynie,/Co ssał Jan, przy Tobie leżąc;/Dozwól w Tobie osiąść mi!’)²⁶;
- „Quidnam agat nescit vere,/Nec se valet cohibere,/Nullum modum dat amori,/Multa morte vellet mori,/Amore quisquis vincitur” (‘Co ma czynić, tego nie wie,/Nie potrafi się powściągnąć,/Miłość jego jest bez granic,/Tysiąc razy chciałby umrzeć,/Kto u stóp miłości legł’)²⁷;
- „Me agnosce, pastor bone,/Cujus sumpsi mel ex ore,/Haustum lactis cum dulcore,/Prae omnibus deliciis” (‘Poznaj mnie, pasterzu dobry,/Z ust którego miód ja wziąłem/I łyk mleka ze słodyczą,/Co rozkoszą dla mnie są’)²⁸;
- „O amator amplectende” (‘Daj przytulić się, Kochanku’)²⁹.

Na *Rhythmica oratio* składa się siedem części. Gdy chodzi o zawartość treściową dzieła, to w każdej z tych części podmiot wypowiadający się zwraca swoją uwagę na jeden z członków ciała wiszącego na krzyżu Jezusa. Członki Pańskie zatem, które w kolejnych sekwencjach *Modlitwy zrytmizowanej* są adorowane i czczone, to odpowiednio: stopy, kolana, ręce, bok, pierś, serce oraz twarz czy głowa. Jak zauważa Albert Edward Bailey, taka organizacja materii utworu wynika wprost z praktykowanej w epoce, z której utwór ten pochodzi, zwłaszcza zaś w klasztorach, medytacji krzyża, dziś może nie tak bardzo popularnej³⁰. Na czym ta medytacja polegała? Otóż każdy mnich miał w celi krucyfiks, na który co jakiś czas nakierowywał swoją uwagę. Ponieważ jednak nie był w stanie w owym intensywnym akcie koncentracji wpatrywać się po prostu w cały krucyfiks, zachowując pewien rytm czy też realizując pewien przyjęty schemat, wodził oczyma po poszczególnych jego częściach, na wskroś im się przyglądając. Tym samym dawał sobie czas, aby wnikać w znaczenie złożone w każdej z części krzyża³¹. Oto lista z, zarówno łacińskimi, jak i polskimi, incipitami oraz nagłówkami poszczególnych części *Rhythmica oratio*:

„Salve, mundi salutare” (‘Witajże, Zbawienie świata’)/*Ad pedes* (‘Do stóp’);
 „Salve, Jesu, rex sanctorum” (‘Witaj, Jezu, królu świętych’)/*Ad genua* (‘Do kolan’);

²⁶ *Ad pectus* (‘Do piersi’), zw. 4.

²⁷ *Ad cor* (‘Do serca’), zw. 4.

²⁸ *Ad faciem* (‘Do twarzy’), zw. 4.

²⁹ *Ad faciem* (‘Do twarzy’), zw. 5.

³⁰ A.E. Bailey, *Salve caput cruentatum*, w: A.E. Bailey, *The Gospel in Hymns*, New York 1950, s. 274.

³¹ Bailey, *Salve caput cruentatum*, s. 274-275.

„Salve, Jesu, pastor bone” (‘Witajże, pasterzu dobry’)/*Ad manus* (‘Do rąk’);
 „Salve, Jesu, summe bonus” (‘Witaj, Jezusie, dobro wielkie’)/*Ad latus* (‘Do boku’);
 „Salve, salus mea Deus” (‘Witaj, Boże, me zbawienie’)/*Ad pectus* (‘Do piersi’);
 „Summi regis cor, aveto” (‘Serce Króla Najwyższego’)/*Ad cor* (‘Do serca’);
 „Salve, caput cruentatum” (‘Witaj, głowo, która krwawisz’)/*Ad faciem* (‘Do twarzy’).

Każda z sekwencji *Modlitwy zrytmizowanej*, za wyjątkiem sekwencji szóstej poświęconej sercu Chrystusa, zbudowana jest tak samo, mianowicie z pięćdziesięciu wersów, z których każdy liczy dokładnie osiem zgłosek. Te wersy są zorganizowane w pięć dziesięciowersowych zwrotek. Każda strofka rozpada się jednak na dwie części pięciowersowe, na co wskazuje zastosowany w utworze układ rymów. Przedstawia się on następująco: aabbc-ddeec, aczkolwiek niekiedy poecie udało się rozszerzyć rym na cztery kolejne wersy według takich oto schematów: aaaab-ccddb³², aabbc-ddddc³³. Co tyczy się szóstej sekwencji utworu: jest ona po prostu obszerniejsza, liczy bowiem siedemdziesiąt wersów zaszerogowanych w siedem strof. Od pozostałych części *Rhythmica oratio* różni ją też incipit. Podczas gdy wszystkie pozostałe partie dzieła zaczynają się od pozdrowienia „Salve!” (‘Witaj!’), sekwencję szóstą otwiera fraza: „Summi regis cor, aveto” (‘Serce Króla Najwyższego’). Dick Wursten wskazuje jeszcze inne niedoskonałości tejże sekcji, mianowicie niekonsekwencję w rozkładzie rymów³⁴ oraz wykorzystanie tego samego obrazowania różanego w dwóch strofkach: czwartej i szóstej³⁵. Te właściwości noszącej tytuł *Ad cor* części *Modlitwy zrytmizowanej* pozwalają

³² Zob. *Ad pedes* (‘Do stóp’), zw. 1: „Salve, mundi salutare:/Salve, salve, Jesu charere,/Cruci tuae me aptare/Vellem vere, tu scis quare/Da mihi tui copiam./Ac si praesens sis accedo,/Imo te praesentem credo./O quam mundum hic te cerno!/Ecce tibi me prosterno:/Sis facilis ad veniam”.

³³ Zob. *Ad pedes* (‘Do stóp’), zw. 3: „Quidquid est in me confractum/Dissipatum, aut distractum,/Dulcis Jesu, totum sana,/Tu restaura, tu complana,/Tam pio medicamine./Te in tua cruce quaero./Prout queo, corde mero;/Me sanabis hic, ut spero:/Sana me, et salvus ero,/In tuo lavans sanguine”.

³⁴ D. Wursten, *Salve mundi salutare*, w: [https://dick.wursten.be/salvemundi-latin-english.html#Ad_cor_\(VI\)](https://dick.wursten.be/salvemundi-latin-english.html#Ad_cor_(VI)) (dostęp: 19.08.2025): „Rhyme scheme often abandoned, or imperfect (mainly in the closing phrases of each half verse)”.

³⁵ Wursten, *Salve mundi salutare*: „Also, mark the repetition in 4 and 6 in the imagery of the rose (the ‘flower of Christ’s passion’)”.

wysuwać przypuszczenie, że jest ona późniejszym dodatkiem do utworu³⁶.

Tekstowi *Rhythmica oratio* i całej przekazującej go tradycji rękopiśmiennej przyjrzeni się Chris Fenner i wspomniany Dick Wursten. Nie sporządzili jednak tak bardzo na chwilę obecną pożądanego jego edycji krytycznej. Korzystać więc trzeba z wydania tekstu, jakie opublikowane zostało w *Patrologii łacińskiej*³⁷. Efektem rozległych, gruntownych badań Fennera i Wurstena jest jednak kilka ciekawych obserwacji. Warto je tu pokrótce przedstawić³⁸. Po pierwsze, w niektórych rękopisach, w tym w najstarszym, utwór zaczyna się od słów: „Salve meum salutare” (‘Witajże, Zbawienie moje’). Po drugie, w niektórych rękopisach sekcje *Ad pectus* i *Ad cor* tworzą jedną całość, choć w większości rękopisów, w tym w rękopisie najstarszym, stanowią one dwie odrębne części. Po trzecie, w najstarszych rękopisach sekwencja *Ad pectus* liczy jedynie dziesięć wersów. Późniejsze manuskrypty przekazują ją już jako pięćdziesięciowersową, przy czym jej rozszerzenie nastąpiło w ramach dwóch tradycji, z których pierwszą datuje się na pierwszą połowę XV wieku, drugą natomiast mniej więcej na rok 1475³⁹. Po czwarte, niektóre rękopisy przekazują *Modlitwę zrytmizowaną* jako jeden ciągły tekst, w którym nie zostały wyodrębnione żadne pomniejsze jednostki. Po piąte, niektóre rękopisy przekazują dodatkowe części, mianowicie *Ad aures* (‘Do uszu’) oraz *Salutatio ad dolores singulorum membrorum Christi Domini nostri* (‘Pozdrowienie każdego jednego cierpiącego członka ciała Chrystusa Pana naszego’). Także Franz Joseph Mone swoje wydanie *Rhythmica oratio*, które ukazało się w 1853 roku, rozszerzył o sekcję *Ad humeros* (‘Do ramion’)⁴⁰. Po szóste, strofka zaczynająca się od słów „Salve, caput cruentatum” (‘Witaj, głowo, która krwawisz’), jest dodatkiem do pierwotnego tekstu – po raz pierwszy

³⁶ Wursten, *Salve mundi salutare*: „This section is also dubious; apparently added quite soon to the original prayer of Arnulf”. Jako autor szóstej części *Modlitwy zrytmizowanej* wskazywany jest Herman Józef z Kolonii, premonstratens w położonym na południe od Akwizgranu Steinfeld. Zob. M. Czyżak – A. Wagner, *Odnaleziony modlitewnik biskupa chełmińskiego Wikbolda Dobilsteina*, „Zapiski Historyczne” 78/2 (2013) s. 102; F.J. Worstbrock, *Hermann Josef von Steinfeld*, w: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, t. 3, red. K. Ruh, Berlin – New York 1981, k. 1062-1066.

³⁷ *Rhythmica oratio ad unum quodlibet membrorum Christi patientis et a cruce pendentis*, PL 184, 1319-1324.

³⁸ Zob. Fenner – Wursten, *Membra Jesu Nostri*.

³⁹ Por. C. Fenner, *Des heiligen Bernhards Passions-salve*, w: *Hymnology Archive*, w: <https://www.hymnologyarchive.com/o-haupt-voll-blut-und-wunden> (dostęp: 19.08.2025).

⁴⁰ F.J. Mone, *Lateinische Hymnen des Mittelalters*, t. 1, Freiburg im Breisgau 1853, s. 170-171.

występuje w manuskryptach sporządzonych około 1486 roku przez cystersa Mikołaja z Saliceto (†1493), opata w opactwie w alzackim Baumgarten⁴¹. W późniejszych wydaniach *Modlitwy zrytmizowanej*, już drukowanych, zwrotka, którą otwierają słowa „Salve, Jesu reverende” (‘Przeciżcigodny, witaj, Jezu’) i która w oryginalnej wersji tekstu była pierwszą zwrotką części *Do twarzy*, przeniesiona jest do części *Do piersi*⁴².

Czas podjąć zagadnienie autorstwa dzieła. W literaturze przedmiotu pojawiają się trzy atrybucje, przy czym pierwsza, o której zaraz, nie ma właściwie żadnego znaczenia. Albowiem jeden z manuskryptów przekazujących tekst *Rhythmica oratio*, datowany na XV stulecie, którego obecne miejsce przechowywania nie jest, niestety, znane, jako autora *Modlitwy zrytmizowanej* wskazuje Bonawenturę (†1274): *Orationes Bonaventurae ad salutandum quinque vulnera Christi* (‘Modlitwy Bonawentury dla pozdrowienia pięciu ran Chrystusa’)⁴³. Atrybucja wtóra: do mniej więcej połowy XIX wieku za autora utworu uważano Bernarda z Clairvaux (†1153). To przekonanie opierało się przede wszystkim na dwóch przesłankach. Po pierwsze brało się ono stąd, że większość rękopisów, począwszy od ostatniej ćwierci XIV stulecia, jako autora dzieła podawała właśnie Bernarda. Po drugie zaś, wszystkich, którzy pochyłali się nad *Rhythmica oratio*, uderzało, że treści obecne w tym utworze podobne były do zawartości niektórych dzieł Bernarda, zwłaszcza jego słynnych kazań do Pieśni nad Pieśniami⁴⁴. Dodatkowo za Bernardowym autorstwem *Modlitwy zrytmizowanej* przemawiać mogło to, że istnieją zarówno manuskrypty, jak i wydawnictwa drukowane, w których pod tekstem *Rhythmica oratio* umieszczony jest tekst bardzo znanego hymnu *Jesu dulcis memoria*, przez długi czas niepodważalnie uznawanego za dzieło Bernarda. Obecnie jednak badacze są zgodni, że to nie Bernard napisał ten hymn. W opublikowanym w 2018 roku opracowaniu poświęconym temu utworowi Fenner podaje, że najprawdopodobniej jest on kompozycją jakiegoś angielskiego cystersa⁴⁵. Co skłoniło badaczy do odstąpienia od łączenia *Modlitwy zrytmizowanej* z imieniem Bernarda?

⁴¹ Łac. *Nicolaus de Saliceto*. Zob. M. Spandowski, *The „Antidotarius Animae” of Nicolaus de Saliceto as Published by Kaspar Hochfeder*, „Polish Libraries” 2 (2014) s. 180-193.

⁴² Por. Fenner, *Des heiligen Bernhardi Passions-salve*.

⁴³ Fenner – Wursten, *Membra Jesu Nostr*.

⁴⁴ Por. Fenner – Wursten, *Membra Jesu Nostr*. W tym kontekście zob. także: S.F. Chen, *Bernard’s Prayer Before the Crucifix that Embraced Him: Cistercians and Devotion to the Wounds of Christ*, „Cistercian Studies Quarterly” 29/1 (1994) s. 23-54.

⁴⁵ C. Fenner, *Jesu dulcis memoria*, w: *Hymnology Archive*, w: <https://www.hymnologyarchive.com/jesu-dulcis-memoria> (dostęp: 19.08.2025).

Trzy fakty. Po pierwsze, że nie istnieją rękopisy z tekstem *Rhythmica oratio* sprzed 1320 roku. Oznacza to, że gdyby jego autorem był Bernard, tekst ten zaczęłyby funkcjonować dopiero 167 lat po jego śmierci. Po drugie, imię Bernarda nie jest związane z *Rhythmica oratio* aż do końca XIV wieku. Wreszcie po trzecie, analiza drogi rozprzestrzeniania się zachowanych rękopisów przekazujących utwór nie wskazuje, żeby punktem początkowym było Clairvaux⁴⁶.

Właściwie powszechnie autorstwo dzieła, choć oczywiście na zasadzie wyłącznie prawdopodobieństwa, przypisuje się współcześnie Arnulfowi z Lowanium (†1248)⁴⁷. Na jakiej podstawie? Otóż najstarszy zachowany manuskrypt zawierający *Modlitwę zrytmizowaną* wymienia jako jej autora właśnie Arnulfa z Lowanium: *Oratio, quam fecit dominus Arnulphus de Lovanio, quintus decimus abbas Villariensis* ('Modlitwa, którą ułożył Arnulf z Lowanium, piętnasty opat opactwa w Villers'). Manuskrypt datuje się na mniej więcej 1320 rok – powstał więc 70 lat po śmierci Arnulfa w skryptorium w Villers dla mniszek z cysterskiego opactwa *Parcum Dominarum* w Wezemaal w Brabancji, wykonał go brat Jan z Sint-Truiden w Limburgii, przechowywany jest w Bibliothèque Royale de Belgique w Brukseli. Warto nadmienić, że jest to jedyne źródło, w którym pojawia się imię Arnulfa⁴⁸. Kim był ów mnich? W odpowiedzi na takie pytanie trzeba powiedzieć przede wszystkim, że był człowiekiem „o wielkiej wrażliwości religijnej i głębokiej pobożności”⁴⁹, który „odznaczał się szczególnym uduchowieniem”⁵⁰. A gdy chodzi o ściślejsze dane historiograficzne? Chociaż wspomina go *Chronica Villariensis monasterii*, a zatem kronika klasztoru, w którym spędził swój żywot, niewiele nam o nim wiadomo. Jego życie zwykło się dziś lokować w pierwszej połowie XIII wieku, aczkolwiek w przeszłości uważano, że umarł w 1276 roku. Przyjmuje się, że urodził się około 1200 roku w Lowanium. Był mnichem cysterskim w założonym w 1146 roku w dolinie rzeki Thyle przez Bernarda opactwie w Villers w Brabancji⁵¹. Piastował

⁴⁶ Por. Fenner – Wursten, *Membra Jesu Nostri*.

⁴⁷ Łac. *Arnulfus Lovaniensis*; ang. *Arnulf/Arnolf of Leuven/Villers*; niem. *Arnulf von Löwen*; fr. *Arnulf/Arnolphe/Arnoul de Louvain*; wł. *Arnolfo di Lovanio*; hiszp. *Arnulfo de Lovaina*.

⁴⁸ Fenner – Wursten, *Membra Jesu Nostri*; Wursten, *Salve mundi salutare*, w: <https://dick.wursten.be/salvemundi-latin-english.html> (dostęp: 19.08.2025).

⁴⁹ Gacia, *Sequentiae, pia dictamina, cantiones*, s. 11.

⁵⁰ Arnulf z Louvain, *Wiersz o ranie tkwiącej w boku Chrystusa*, s. 80 (anonimowa notka pod przekładem).

⁵¹ Niekiedy to opactwo (fr. *Villers-en-Brabant*) nazywa się niewłaściwie opactwem w Villers-la-Ville. Zob. E. de Moreau, *L'Abbaye de Villers-en-Brabant aux XIII et XIIIe*

tam urząd podprzeora, kiedy w 1240 roku został wybrany na opata. Starsza literatura podaje, że opatem był przez okres dziesięciu lat. Obecnie mówi się jednak o ośmiu latach, przyjmując, że zrezygnował z opactwa w 1248 roku, pragnąc wieść życie naznaczone większą ascezą i poświęcone studiom. Niestety, ustąpiwszy z urzędu, szybko, bo w tym samym jeszcze roku, zmarł⁵². Dawniejsze piśmiennictwo przedstawia go nie tylko jako autora *Rhythmica oratio*, ale również jako kompilatora pierwszego tomu roczników opactwa w brabanckim Villers, obejmującego lata 1146-1240. Z jego osobą łączy ponadto *Excerptum „Speculi caritatis”*, będące, jak ustalono, wierszowaną adaptacją *Summa de casibus poenitentiae* Rajmunda z Penyafortu (†1275).

Jednej jeszcze kwestii należy tutaj dotknąć, mianowicie recepcji *Modlitwy zrytmizowanej*. Albowiem na przestrzeni wieków utwór zrobił, jeśli można tak się wrazić, zawrotną karierę – bodaj najpopularniejsza okazała się jego ostatnia, siódma część (*Ad faciem*). Pięknie napisał o tej „karierze” *Rhythmica oratio* w trzech obszarach (z jednej strony językowych, z drugiej zaś konfesyjnych) Philip Schaff: „Ten klasyczny hymn wykazał się nieprzemijającą żywotnością, przechodząc z języka łacińskiego do języka niemieckiego, a następnie z języka niemieckiego do języka angielskiego i z takim samym skutkiem głosząc w trzech językach oraz w imieniu trzech wyznań – katolickiego, luterańskiego i reformowanego – umierającą miłość naszego Zbawiciela i naszą bezgraniczną wdzięczność wobec Niego”⁵³.

Pierwszy niemiecki przekład utworu pochodzi z końca XIV wieku, dokładniej z 1393 roku. Zaczyna się od słów: „Gott, grüße Dich alle Welt heil” (‘Boże, cały świat pozdrawia Cię serdecznie’)⁵⁴. Jak podają Fenner i Wursten, w XV stuleciu znajdowały się już w obiegu co najmniej trzy różne

siècle. *Étude d’histoire religieuse et économique, suivie d’une notice archéologique par le Chanoine R. Maere*, Brussels 1909.

⁵² Zob. J.N. Paquot, *Arnold de Louvain*, w: *Mémoires pour servir à l’histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, t. 16, Louvain 1769, s. 52-58; F. Hennebert, *Arnould de Louvain*, w: *Biographie Nationale*, t. 1, Bruxelles 1866, s. 469; F. Brunhölzl, *Arnulf von Löwen*, w: *Lexikon des Mittelalters*, t. 1, Stuttgart 1999, k. 625; F.J. Worstbrock, *Arnulf von Löwen*, w: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, t. 1, red. K. Ruh, Berlin – New York 1978, k. 500-501; *Arnulf von Löwen*, w: *Biographia Cisterciensis*, w: http://www.zisterzienserlexikon.de/wiki/Arnulf_von_L%C3%B6wen (dostęp: 19.08.2025); *Arnulf von Löwen*, w: *The Canterbury Dictionary of Hymnology*, w: <http://www.hymnology.co.uk/a/arnulf-von-loewen> (dostęp: 19.08.2025).

⁵³ P. Schaff, *O sacred head! Now wounded*, w: P. Schaff, *Christ in Song*, New York 1868, s. 178 (tł. własne).

⁵⁴ *Membra Jesu Nostri. Manuscripts in German and Dutch*, w: *Hymnology Archive*, w: <https://www.hymnologyarchive.com/membra-jesu-nostri-deutsche> (dostęp: 19.08.2025).

tłumaczenia *Rhythmica oratio* na język niemiecki, a ponadto jedno na język niderlandzki⁵⁵. Dość rozpowszechniona translacja niemiecka, której incipit brzmi: „Der Welt Heiland, nimm mein Grüezen” (‘Zbawicielu świata, przyjmij moje pozdrowienie’), powstała mniej więcej w połowie XV wieku⁵⁶. Wspomnieć tu też trzeba, że przez długi czas bardzo wielkim powodzeniem cieszyło się tłumaczenie utworu opracowane przez Paula Gerhardta (1607-1676), niemieckiego pastora i poetę, obok Marcina Lutera (1483-1546) najpopularniejszego chyba autora protestanckich pieśni kościelnych⁵⁷, kiedy był on proboszczem w Mittenwalde (a został tam proboszczem pod koniec 1651 roku). Sporządzony przezeń przekład pierwszych czterech części *Modlitwy zrytmizowanej* ukazał się w 1653 roku w berlińskiej edycji wydawnictwa *Praxis pietatis melica* Johanna Crügera (1598-1662), jego przekład wszystkich sekcji *Rhythmica oratio* opublikowano zaś trzy lata później we frankfurckiej edycji tegoż samego wydawnictwa. Dzieło nosiło tam tytuł *Des heiligen Bernhardi Passions-salve an die Gliedmassen Christi* (‘Świętego Bernarda pozdrowienie pasyjne członków Chrystusa’)⁵⁸. Zwykło się uważać, że Gerhardt nie starał się ani odwzorować w niemczyźnie formy poetyckiej tekstu łacińskiego, ani też dokładnie odzwierciedlić sensu wiersza łacińskiego⁵⁹. Zdaniem George’a Faithfula było tak dlatego, że Gerhardt przyjął inną

⁵⁵ To tłumaczenie, które otwierają słowa: „Gegrüet systu myn salicheit”, nie do czekało się dotychczas wydania drukowanego. *Membra Jesu Nostri. Manuscripts in German and Dutch*.

⁵⁶ Fenner – Wursten, *Membra Jesu Nostri*.

⁵⁷ Zob. E. Hatfield, *Paul Gerhardt*, w: *Hymnology Archive*, w: <https://www.hymnologyarchive.com/paul-gerhardt> (dostęp: 19.08.2025); *Paul Gerhardt*, w: *The Canterbury Dictionary of Hymnology*, w: <https://hymnology.hymnsam.co.uk/p/paul-gerhardt> (dostęp: 19.08.2025).

⁵⁸ Fenner, *Des heiligen Bernhardi Passions-salve*. Kompletny przekład *Rhythmica oratio* sporządzony przez Paula Gerhardta dostępny jest w: Wursten, *Salve mundi salutare*, w: <https://dick.wursten.be/salvemundi-latin-english.html> (dostęp: 19.08.2025).

⁵⁹ Fenner, *Des heiligen Bernhardi Passions-salve*: „[...] Gerhardt did not attempt to imitate strictly the meter and meaning of the Latin, word-for-word or line-for-line; rather, each hymn had a different meter and a varying number of stanzas; each was assigned to a different pre-existing tune”. Dla przykładu, oto anonimowy polski przekład, niepełny, bo pomijający strofkę drugą, Gerhardtowego tłumaczenia pierwszej części *Rhythmica oratio*, jaki znajduje się w *Spiewniku ewangelickim*: „(1.) Tysiąckrotnie pozdrowiony/bądź mi Jezu, Zbawco mój,/któryś za mnie umęczony/znosił krwawych cierpień znój./Jaka błogość w sercu mym,/gdy pod krzyżem klękam Twym,/gdzie Ty z śmiercią bój toczyłeś/i o duszę mą walczyłeś./(2.) Uzdrów mnie, Lekarzu duszy,/ulecz, co schorzałe, mdłe;/odejm boleść, co mnie kruszy,/grzechu jad, co trawi mnie;/owoc Adamowych win/i mój własny grzeszny czyn./Gdy mnie krwią swą skropisz, Panie,/wszelka nędza ma ustanie./(3.) Wyrj krwawe rany swoje,/Zbawicielu, w sercu mym,/bym przez całe życie moje/miał je przed obliczem swym./Tyś największe dobro me,/do którego serce lgnie./Szczęsnym, gdy u stóp Twych

niż Arnulf perspektywę teologiczną. Jego tekst służył też innemu celowi, powiada Faithful, niż tekst oryginalny⁶⁰. Gdy chodzi o przekłady angielskie, to, jak odnotowują krótko Fenner i Wursten, zazwyczaj ograniczały się one do wybranych fragmentów *Modlitwy zrytmizowanej*, najczęściej do jej części *Do twarzy*, i bazowały na tekście niemieckim utworu pióra Gerhardta, zwłaszcza na jego sekwencji ostatniej zaczynającej się słowami „O Haupt voll Blut und Wunden” (‘O głowo pełna krwi i ran’)⁶¹. Z wyliczeniem różnych XIX-wiecznych tłumaczeń angielskich *Rhythmica oratio* można się zapoznać u Jamesa Mearnsa i Johna Juliana⁶².

Modlitwa zrytmizowana, „światny przykład głęboko refleksyjnej liryki religijnej dojrzałego średniowiecza”⁶³, nie została nigdy inkorporowana do liturgii. Z tego też powodu, ponieważ nie musiała być śpiewana, nie istnieją żadne melodie chorałowe, które byłyby z nią związane⁶⁴. Na potrzeby muzyki, nie biorąc jej jednak w całości i uzupełniając ją stosownymi fragmentami Pisma Świętego, głównie Starego Testamentu, sięgnął po nią dopiero w XVII wieku duńsko-niemiecki kompozytor Dietrich Buxtehude (1637-1707), który w 1680 roku stworzył cykl siedmiu koncertowo-ariowych kantat (każda kantata odpowiada więc jednej partii *Rhythmica oratio*) zatytułowany *Membra Jesu nostri* czy też, w wersji pełnej, *Membra Jesu nostri patientis*

stoję./i Twą łaską duszę poję./(4.) Całym żarem duszy tulę./do mych piersi nogi Twe;/w twarzy Twej wyryte bóle./a od modłów ręce mdłe./Promień łaski w duszę zlej./z wyżyn krzyża powiedz jej./Już zaprzestań swych żalości./Ja twe gładzę nieprawości”. *Śpiewnik ewangelicki. Codzienna modlitwa, pieśń, medytacja, nabożeństwo*, Bielsko-Biała 2002, s. 241-242.

⁶⁰ Faithful, *A More Brotherly Song, a Less Passionate Passion*: „A poet in his own right, Gerhardt took significant liberties with the original text, adapting it to serve his own purposes [...]. While there is significant continuity between the parts of the Latin original and Gerhardt’s translations, the individual poems tend to sanitize the original, cleaning up a significant amount of its blood, gore, and expressions of intimacy. Moreover, Gerhardt often incorporates specifically theological terminology to describe Christ’s suffering and its effects, especially highlighting the dominant theme in Lutheran theology, justification by faith alone. In this doctrine, the believer, through no effort of his own, receives God’s forgiveness as the result of Christ’s work and this is the primary expression of God’s grace or undeserved favor toward humanity. While blood is abundant in Gerhardt’s translations, it is more significant as a means of salvation than as a physical substance”. Zob. także: O.B. Геро, „*Rhythmica oratio*” и ее парафразы в лютеранской песенной традиции, „Научный Вестник Московской Консерватории” 2/1 (2011) s. 133-142.

⁶¹ Fenner – Wursten, *Membra Jesu Nostri*.

⁶² J. Mearns – J. Julian, *Salve mundi salutare*, w: *A Dictionary of Hymnology*, red. J. Julian, London 1892, s. 989-991.

⁶³ Arnulf z Louvain, *Wiersz o ranie tkwiącej w boku Chrystusa*, s. 80 (anonimowa notka pod przekładem).

⁶⁴ Fenner – Wursten, *Membra Jesu Nostri*.

*sanctissima*⁶⁵. Ów cykl, przeznaczony na pięć głosów, mianowicie na dwa sopran, alt, tenor i bas, a także na dwoje skrzypiec, kilka viol da gamba oraz *basso continuo* w składzie kontrabas, teorban i organy, sam Buxtehude określił mianem *devotio decantata* ('nabożeństwo śpiewane')⁶⁶. Nadmienić jeszcze należy, że ostatnia część *Modlitwy zrytmizowanej* po dziś dzień funkcjonuje jako pieśń pasyjna. Na gruncie języka polskiego stanowi tę pieśń dokonane przez Józefa Sierosławskiego (1846?-1918) tłumaczenie niemieckiego przekładu *Rhythmica oratio* autorstwa Paula Gerhardta; ponieważ początek tego tłumaczenia funkcjonuje w dwóch wersjach, pieśń znana jest pod dwoma tytułami: *Cierniami uwieńczoną* albo *O głowo uwieńczona*⁶⁷. Tę pieśń śpiewa się, co ciekawe, do pierwotnie świeckiej melodii Hansa Leo Haßlera (1564-1612)⁶⁸, melodii, którą Jan Sebastian Bach (1685-1750) wplótł do kilku swoich kompozycji⁶⁹, przede wszystkim do *Pasji według świętego Mateusza*⁷⁰, ale również, między innymi, do kantaty *Sehet, wir gehn hinauf gen Jerusalem*⁷¹ oraz do *Oratorium na Boże Narodzenie*⁷².

2. Wydania tekstu

Opuscula Divi Bernardi abbatis Clarevallensis, Venetiis 1495, s. 692-696.
Divi Bernardi Clarevallensis abbatis primi [...] opera omnia, Parisiis 1566, s. 922-924.

⁶⁵ BuxWV 75.

⁶⁶ *Membra Jesu Nostri*, w: https://en.wikipedia.org/wiki/Membra_Jesu_Nostri (dostęp: 19.08.2025). Zob. także: M. Geck, *Die Vokalmusik von D. Buxtehude und der frühe Pietismus*, Kieler Schriften zur Musikwissenschaft 15, Kassel 1965; G. Eschenbach, *Dietrich Buxtehudes „Membra Jesu nostri” (1680) im Kontext lutherischer Mystik-Rezeption*, „Kirchenmusikalisches Jahrbuch” 88 (2004) s. 41-54.

⁶⁷ Zob. *Śpiewnik kościelny*, red. A. Reginek, Katowice 2005, s. 141; *Droga do nieba. Katolicki modlitewnik i śpiewnik, wersja nutowa*, Opole 2006, s. 782-783; J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, Kraków 2021, s. 205-206.

⁶⁸ Zob. w tym kontekście: M. Lehnertz, *Vom hochmittelalterlichen katholischen Hymnus zum barocken evangelischen Kirchenlied. Paul Gerhardts „O Haupt voll Blut und Wunden” und seine lateinische Vorlage, das „Salve caput cruentatum” Arnulfs von Löwen*, w: *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium*, t. 1: *Historische Präsentation*, red. H. Becker – R. Kaczynski, Pietas Liturgica 1, St. Ottilien 1983, s. 755-773; D. Wursten, *Salve mundi salutare/O Haupt voll Blut und Wunden*, w: https://dick.wursten.be/salvemundi_ohaupt.htm#Origin_ (dostęp: 19.08.2025).

⁶⁹ Zob. Fenner, *Des heiligen Bernhards Passions-salve*.

⁷⁰ BWV 244.

⁷¹ BWV 159.

⁷² BWV 248.

- Divi Bernardi Clarae Vallensis abbatis primi [...] opera omnia*, Antverpiae 1609, k. 1655-1659.
- Psalterium Beatae Mariae Virginis*, Antverpiae 1622, s. 202-227.
- Mone F.J., *Lateinische Hymnen des Mittelalters*, t. 1, Freiburg im Breisgau 1853, s. 162-172.
- Daniel H.A., *Thesaurus hymnologicus*, t. 1, Lipsiae 1855, s. 232-233; t. 4, Lipsiae 1855, s. 224-231.
- Migne J.P., *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. 184, Parisiis 1862, k. 1319-1324.
- Wackernagel P., *Das deutsche Kirchenlied*, t. 1, Leipzig 1864, s. 120-124.
- St. Bonaventure's Life of our Lord and Saviour Jesus Christ*, New York 1881, s. 379-407.
- Godgeleerde Bijdragen*, t. 5, Amsterdam 1881, s. 820.
- Milchsack G., *Hymni et sequentiae*, Lipsiae 1886, s. 127-130.
- Dreves G.M., Blume C., *Arnulph von Löwen*, w: *Ein Jahrtausend lateinischer Hymnen-dichtung*, t. 1, Leipzig 1909, s. 323-327.

3. Przekłady

Polski

- Arnulf z Louvain, *Do stóp Chrystusa*, tł. J. Litwiniuk, w: *Muza chrześcijańska*, t. 2: *Poezja łacińska starożytna i średniowieczna*, red. M. Starowieyski, OŻ 10, Kraków 1992, s. 372-373.
- Arnulf z Louvain, *Wiersz o ranie tkwiącej w boku Chrystusa*, tł. K. Liman, „Przegląd Powszechny” 4 (2007) s. 79-80.
- Bernard z Clairvaux, *O Chrystusie umierającym*, w: *Hymny średniowieczne*, tł. J. Gamska-Łempicka, ed. J. Birkenmajer, Lwów 1934, s. 112-115 = Arnulf z Louvain, *Do twarzy Chrystusa*, tł. J. Gamska-Łempicka, w: *Muza chrześcijańska*, t. 2: *Poezja łacińska starożytna i średniowieczna*, red. M. Starowieyski, OŻ 10, Kraków 1992, s. 373-375 = Arnulf z Louvain, *Witaj głowo – Do twarzy Chrystusa*, tł. J. Gamska-Łempicka, muz. P. Bębenek, w: *Niepojęta Trójco. Śpiewnik liturgiczny*, t. 2, Kraków 2010, s. 317.

Niemiecki

- Gerhardt P., *Sei mir tausendmal begrüßet*, w: D. Wursten, *Salve mundi salutare*, w: <https://dick.wursten.be/salvemundi-latin-english.html> (dostęp: 19.08.2025).

Angielski

- Wursten D., *Hail, the world's salvation*, w: D. Wursten, *Salve mundi salutare*, w: <https://dick.wursten.be/salvemundi-latin-english.html> (dostęp: 19.08.2025).

Francuski

Laffaille G., *Salut au sauveur du monde*, w: *The LiederNet Archive*, w: https://www.lieder.net/lieder/get_texts.html?ContribId=393 (dostęp: 26.08.2025)⁷³.

4. Bibliografia

- Arnulf von Löwen*, w: *Biographia Cisterciensis*, w: http://www.zisterzienserlexikon.de/wiki/Arnulf_von_L%C3%B6wen (dostęp: 19.08.2025).
- Arnulf von Löwen*, w: *The Canterbury Dictionary of Hymnology*, w: <http://www.hymnology.co.uk/a/arnulf-von-loewen> (dostęp: 19.08.2025).
- Bailey A.E., *Salve caput cruentatum*, w: A.E. Bailey, *The Gospel in Hymns*, New York 1950, s. 274-275.
- Bildhauer B., *Medieval Blood*, Cardiff 2006.
- Brunhölzl F., *Arnulf von Löwen*, w: *Lexikon des Mittelalters*, t. 1, Stuttgart 1999, k. 625.
- Bynum C.W., *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*, Philadelphia 2007.
- Chen S.F., *Bernard's Prayer Before the Crucifix that Embraced Him: Cistercians and Devotion to the Wounds of Christ*, „Cistercian Studies Quarterly” 29/1 (1994) s. 23-54.
- Czyżak M. – Wagner A., *Odnaleziony modlitewnik biskupa chełmińskiego Wikbolda Dobilsteina*, „Zapiski Historyczne” 78/2 (2013) s. 99-116.
- Eschenbach G., *Dietrich Buxtehudes „Membra Jesu nostri” (1680) im Kontext lutherischer Mystik-Rezeption*, „Kirchenmusikalisches Jahrbuch” 88 (2004) s. 41-54.
- Faithful G., *A More Brotherly Song, a Less Passionate Passion: Abstraction and Ecumenism in the Translation of the Hymn „O Sacred Head Now Wounded” from Bloodier Antecedents*, „Church History” 82/4 (2013) s. 779-811, w: <https://www.cambridge.org/core/journals/church-history/article/more-brotherly-song-a-less-passionate-passion-abstraction-and-ecumenism-in-the-translation-of-the-hymn-o-sacred-head-now-wounded-from-bloodier-antecedents/C09804A49EB3761A90BB1341266521D8> (dostęp: 19.08.2025).
- Faithful G., *Arnulf of Leuven – „Salve Mundi Salutare” or Medieval Sensuality*, „Medieval Histories”, 14.04.2017, w: <https://www.medieval.eu/arnulf-leuven-salve-mundi-salutare/> (dostęp: 19.08.2025).

⁷³ Tłumaczenia poszczególnych części utworu znajdują się na kolejnych podstronach: *Ad pedes* ('Aux pieds'), w: https://www.lieder.net/lieder/get_text.html?TextId=135089 (dostęp: 19.11.2025); *Ad genua* ('Aux genoux'), w: https://www.lieder.net/lieder/get_text.html?TextId=135090 (dostęp: 19.11.2025); *Ad manus* ('Aux mains'), w: https://www.lieder.net/lieder/get_text.html?TextId=135091 (dostęp: 19.11.2025); *Ad latus* ('Au flanc'), w: https://www.lieder.net/lieder/get_text.html?TextId=135092 (dostęp: 19.11.2025); *Ad pectus* ('À la poitrine'), w: https://www.lieder.net/lieder/get_text.html?TextId=135093 (dostęp: 19.11.2025); *Ad cor* ('Au cœur'), w: https://www.lieder.net/lieder/get_text.html?TextId=135094 (dostęp: 19.11.2025); *Ad faciem* ('Au visage'), w: https://www.lieder.net/lieder/get_text.html?TextId=135095 (dostęp: 19.11.2025).

- Fenner C., *Des heiligen Bernhardi Passions-salve*, w: *Hymnology Archive*, w: <https://www.hymnologyarchive.com/o-haupt-voll-blut-und-wunden> (dostęp: 19.08.2025).
- Fenner C. – Wursten D., *Membra Jesu Nostri*, w: *Hymnology Archive*, w: <https://www.hymnologyarchive.com/salve-mundi-salutare> (dostęp: 18.08.2025).
- Geck M., *Die Vokalmusik von D. Buxtehude und der frühe Pietismus*, Kieler Schriften zur Musikwissenschaft 15, Kassel 1965.
- Геро О.В., „*Rhythmica oratio*” и ее парафразы в лютеранской песенной традиции, „Научный Вестник Московской Консерватории” 2/1 (2011) s. 133-142.
- Hennebert F., *Arnould de Louvain*, w: *Biographie Nationale*, t. 1, Bruxelles 1866, s. 469.
- Lehnertz M., *Vom hochmittelalterlichen katholischen Hymnus zum barocken evangelischen Kirchenlied. Paul Gerhards „O Haupt voll Blut und Wunden” und seine lateinische Vorlage, das „Salve caput cruentatum” Arnulfs von Löwen*, w: *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium*, t. 1: *Historische Präsentation*, red. H. Becker – R. Kaczynski, Pietas Liturgica 1, St. Ottilien 1983, s. 755-773.
- Mearns J. – Julian J., *Salve mundi salutare*, w: *A Dictionary of Hymnology*, red. J. Julian, London 1892, s. 989-991.
- Membra Jesu Nostri*, w: https://en.wikipedia.org/wiki/Membra_Jesu_Nostri (dostęp: 19.08.2025).
- Membra Jesu Nostri. Manuscripts in German and Dutch*, w: <https://www.hymnologyarchive.com/membra-jesu-nostri-deutsche> (dostęp: 19.08.2025).
- Moreau E. de, *L'Abbaye de Villers-en-Brabant aux XII^e et XIII^e siècle. Étude d'histoire religieuse et économique, suivie d'une notice archéologique par le Chanoine R. Maere*, Brussels 1909.
- Paquet J.N., *Arnold de Louvain*, w: *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, t. 16, Louvain 1769, s. 52-58.
- Schaff P., *O sacred head! Now wounded*, w: P. Schaff, *Christ in Song*, New York 1868, s. 178-183.
- Worstbrock F.J., *Arnulf von Löwen*, w: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, t. 1, red. K. Ruh, Berlin – New York 1978, k. 500-501.
- Worstbrock F.J., *Hermann Josef von Steinfeld*, w: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, t. 3, red. K. Ruh, Berlin – New York 1981, k. 1062-1066.
- Wursten D., *Salve mundi salutare/O Haupt voll Blut und Wunden*, w: https://dick.wursten.be/salvemundi_ohaupt.htm#Origin_ (dostęp: 19.08.2025).
- Wursten D., *Salve mundi salutare*, w: <https://dick.wursten.be/salvemundi-latin-english.html> (dostęp: 19.08.2025).

Pozostała literatura cytowana

- Adam ze św. Wiktora, *Sekwencje*, tł. T. Gacia – Ł. Libowski – M.H. Nowak – A. Strycharczuk – A. Wilczyński – P. Wilk, red. Ł. Libowski – A. Strycharczuk, Lublin 2023.
- Druga do nieba. Katolicki modlitewnik i śpiewnik, wersja nutowa*, Opole 2006.

- Fenner C., *Jesu dulcis memoria*, w: <https://www.hymnologyarchive.com/jesu-dulcis-memoria> (dostęp: 19.08.2025).
- Gacia T. – Marczewski J.R. – Strycharczuk A., *Maioris ad limina templi... Poezja epigraficzna epoki karolińskiej. Badania i przekłady*, Lublin 2021.
- Gacia T., *Alkuin, Poezje (wybór) (Alcuini carmina)*, „Vox Patrum” 72 (2019) s. 239-251.
- Gacia T., *Leitmotifs in the Easter sequences of Adam of St Victor*, „Roczniki Kulturoznawcze” 16/1 (2025) s. 63-87.
- Gacia T., *Motyw torcular Christi i jego reminiscencje w średniowiecznej poezji liturgicznej*, „Vox Patrum” 91 (2024) s. 177-193.
- Gacia T., *Raban Maur; Poezje (wybór) (Hrabani Mauri carmina)*, „Vox Patrum” 71 (2019) s. 681-692.
- Gacia T., *Sequentiae, pia dictamina, cantiones. Przybliżenia z poezji średniowiecznej*, Kielce 2024.
- Gacia T., *Średniowieczna liryka nabożna (wybór) (Pia dictamina, „Analecta hymnica” XXXI 147, 151, 154, 171, 205)*, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 427-440.
- Hatfield E., *Paul Gerhardt*, w: <https://www.hymnologyarchive.com/paul-gerhardt> (dostęp: 19.08.2025).
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013.
- Paul Gerhardt*, w: *The Canterbury Dictionary of Hymnology*, w: <https://hymnology.hymnsam.co.uk/p/paul-gerhardt> (dostęp: 19.08.2025).
- Rhythmi*, w: *The Canterbury Dictionary of Hymnology*, w: <https://hymnology.hymnsam.co.uk/r/rhythmi> (dostęp: 19.08.2025).
- Siedlecki J., *Śpiewnik kościelny*, Kraków 2021.
- Spadowski M., *The „Antidotarius Animae” of Nicolaus de Saliceto as Published by Kaspar Hochfeder*, „Polish Libraries” 2 (2014) s. 180-193.
- Śpiewnik ewangelicki. Codzienna modlitwa, pieśń, medytacja, nabożeństwo*, Bielsko-Biała 2002.
- Śpiewnik kościelny*, red. A. Reginek, Katowice 2005.
- Vauchez A., *Duchowość średniowiecza*, tł. H. Zaremska, Gdańsk 1996.

5. Przekład

| | Arnulfus Lovaniensis | Arnulf z Lowanium |
|--|--|---|
| | Rhythmica oratio ad unum quodlibet membrorum Christi patientis et a cruce pendentis | Modlitwa zrytmizowana do każdego z członków Chrystusa cierpiącego i na krzyżu wiszącego |

| | Ad pedes | Do stóp |
|----|--|--|
| 1. | <p>Salve, mundi salutare: Salve, salve, Jesu chare, Cruci tuae me aptare Vellem vere, tu scis quare Da mihi tui copiam. Ac si praesens sis accedo, Imo te praesentem credo. O quam mundum hic te cerno! Ecce tibi me prosterno: Sis facilis ad veniam.</p> | <p>Witajże, Zbawienie świata, Witaj, witaj, Jezu drogi, Z krzyżem Twoim chcę się złączyć, Chcę naprawdę, Ty wiesz czemu, Okaz mi w tym pomoc swą. Przystępuję, jak byś tu był, Tak, ja wierzę – Ty tu jesteś. O, jak czystym tu Cię widzę! Padam więc przed Tobą na twarz, Łatwo racz przebaczyć mi.</p> |
| 2. | <p>Clavos pedum, plagas duras Et tam graves impressuras Circumplector cum affectu, Tuo pavens in aspectu, Tuorum memor vulnerum. Grates tantae charitati, Nos agamus vulnerati. O amator peccatorum, Reparator confractorum: O dulcis pater pauperum!</p> | <p>Gwoździe w stopach, rany straszne, Tak głęboko rwące ciało – Obejmuję je z uczuciem; Drzę ja cały na Twój widok, Wspominając rany Twe. Dzięki wielkiej Twojej miłości My, zranieni, wciąż żyjemy. Ty odnawiasz wszak złamanych, O, grzeszników miłośniku, Biednych słodki Ojczy, Ty!</p> |
| 3. | <p>Quidquid est in me confractum Dissipatum, aut distractum, Dulcis Jesu, totum sana, Tu restaura, tu complana, Tam pio medicamine. Te in tua cruce quaero, Prout queo, corde mero; Me sanabis hic, ut spero: Sana me, et salvus ero, In tuo lavans sanguine,</p> | <p>To, co we mnie jest złamane, Rozproszone lub rozdarte – Jezu słodki, uzdrów wszystko, Ty odbuduj, Ty poskładaj, Toż tak zacny jest Twój lek. Ciebie, coś na krzyżu, błagam, Tak jak mogę, sercem szczerym; Mnie uzdrowisz tu, jak ufam. Uzdrów mnie, a zbawion będę, Obmyj mnie w Twojej świętej krwi.</p> |
| 4. | <p>Plagas tuas rubicundas, Et fixuras tam profundas, Cordi meo fac inscribi, Ut configar totus tibi, Te modis amans omnibus. Dulcis Jesu, pie Deus, Ad te clamo licet reus: Praebe mihi te benignum, Ne repellas me indignum De tuis sanctis pedibus.</p> | <p>Rany Twoje lśnią czerwienią – Wpisz je w księgę serca mego, Niech odcisną się głęboko, Abym do Cię przylgnął cały, Ze wszech sił kochając Cię. Słodki Jezu, dobry Boże, Do Cię wołam, choć żem winny: Okaz mi się miłościwym, Niegodnego nie odpędzaj Mnie od Twoich świętych stóp.</p> |

| | | |
|----|--|--|
| 5. | <p>Coram cruce procumbentem, Hosque pedes complectentem, Jesu bone, non me spernas, Sed de cruce sancta cernas Compassionis gratia. In hac cruce stans directe, Vide me, o mi dilecte, Ad te totum me converte: Esto sanus, dic aperte, Dimitto tibi omnia.</p> | <p>Pod Twym krzyżem teraz klęczę I Twe stopy obejmuję – Jezu dobry, Ty mną nie gardź, Lecz z świętego krzyża udziel Łaski, bym współcierpieć mógł. Na wprost tego krzyża stoję, Spójrz na mnie, mój Kochanku, Do Cię mnie całego nawróć. Bądźże zdrowy – powiedz jasno – Ja odpuszczam wszystko ci!</p> |
|----|--|--|

| | Ad genua | Do kolan |
|----|---|---|
| 1. | <p>Salve, Jesu, rex sanctorum, Spes votiva peccatorum, Crucis ligno tanquam reus Pendens homo verus Deus, Caducis nutans genibus. O quam pauper! o quam nudus! Qualis es in cruce ludus Derisorum totus factus, Sponte tamen, non coactus, Attritus membris omnibus!</p> | <p>Witaj, Jezu, królu świętych, O, nadziejo grzesznym miła, Jako winny Ty na krzyżu Wisisz, człowiek, Bóg prawdziwy, Chwieją się kolana Twe. Jakżeś biedny! Jakżeś nagi! Ty na krzyżu dla szyderców Pośmiewiskiem cały jesteś, Każdy członek Twój już starty, Niezmuszony chciałeś tak.</p> |
| 2. | <p>Sanguis tuus abundanter Fusus, fluit incessanter, Totus lotus in cruore, Stas in maximo dolore, Praecinctus vili tegmine. O majestas infinita! O egestas inaudita! Quis pro tanta charitate, Quaerit te in veritate, Dans sanguinem pro sanguine?</p> | <p>Krew obficie Twa przelana Płyne ciągle, bezustannie, Cały skąpan w krwi purpurze W bólu trwasz od innych większym, Szata marna zdobi Cię. O, bez końca majestacie! O, Ty, nędzo niesłyszana! Któż dla wielkiej tak miłości Poszukuje Ciebie w prawdzie, Dla krwi Twojej dając krew?</p> |
| 3. | <p>Quid sum tibi responsurus, Actu vilis, corde durus? Quid rependam amatori, Qui elegit pro me mori, Ne dupla morte morerer? Amor tuus amor fortis, Quem non vincunt jura mortis: O quam pia me sub cura, Tua foves in pressura, Ne morsu mortis vulnerer!</p> | <p>Czym mam Ci ja odpowiedzieć – Podłym czymem, twardym sercem? Czym odpłacę Kochankowi, Który na śmierć dla mnie poszedł, Bym nie umarł drugi raz? Miłość Twoja – miłość silna, Śmierci prawa jej nie zniszczą. O, jak wspierasz mnie w niedoli, Troszczysz o mnie się łaskawie, By śmierć nie ukłuła mnie!</p> |

| | | |
|----|--|---|
| 4. | <p>Ecce tuo prae amore, Te complector cum rubore: Me coapta diligenter, Tu scis causam evidenter, Sed suffer et dissimula. Hoc quod ago non te gravet, Sed me sanet et me lavet Inquinatum et aegrotum, Sanguis fluens hic per totum, Ut non supersit macula.</p> | <p>Oto dla miłości Twojej Obejmuję Cię ze wstydem; Prędko scal mnie rozbitego, Ty najlepiej wiesz dlaczego, Utaj to i, proszę, cierp. Niech nie ciąży Ci, co czynię, Lecz uzdrowi mnie, obmyje, Mnie chorego, nieprawego, Krew, co wszędzie tutaj płynie, By nie został żaden grzech.</p> |
| 5. | <p>In hac cruce te cruentum, Te contemptum et distentum, Ut requiram, me impelle, Et hoc imple meum velle, Facturus quod desidero. Ut te quaeram mente pura, Sit haec mea prima cura. Non est labor, nec gravabor Sed sanabor et mundabor, Cum te complexus fuero.</p> | <p>Pobudź mnie, bym szukał Ciebie Na tym krzyżu krwawiącego, Wzgardzonego, znuzonego, I napełńże moją wolę, Bym to czynił, czego chcę. Bym Cię szukał myślą czystą, Pierwsza moja to jest troska. Nie utrudzon i nie zmęczon, Lecz zdrów będę oraz czysty, Gdy obejmę Ciebie już.</p> |

| | Ad manus | Do rąk |
|----|---|--|
| 1. | <p>Salve, Jesu, pastor bone, Fatigatus in agone, Qui per lignum es distractus, Et ad lignum es compactus, Expansis sanctis manibus. Manus sanctae, vos avete, Rosis novis adimplete, Hos ad ramos dure junctae, Et crudeli ferro punctae, Tot guttis decurrentibus.</p> | <p>Witajże, pasterzu dobry, W tym agonie utrudzony, Tyś na drzewie tak rozpięty I do drzewa przytwierdzony, Wyciągnąłeś ręce swe. Ach, witajcie, ręce święte, Pęki świeżych róż przyjmijcie – Do tych bel przybite srodze, Oстрым gwoździem przewiercone, Wylewacie strugi krwi.</p> |
| 2. | <p>Ecce fluit circumquaque Manu tua de utraque, Sanguis tuus copiose, Rubicundus instar rosae, Magnae salutis pretium. Manus clavis perforatas, Et cruore purpuratas. Corde primo prae amore, Sitibundo bibens ore, Cruoris stillicidium.</p> | <p>Oto splywa wszędzie wkoło Z jednej oraz drugiej ręki Wartkim krew potokiem Twoja; Jest czerwona tak jak róża, Taki jest zbawienia koszt. Ręce gwoźdźmi dziurawione, Krwi purpurą farbowane! Serce me otworem stoi I z miłości krwawe krople Do spragnionych chwytam ust.</p> |

| | | |
|----|---|---|
| 3. | <p>O quam large te exponis Promptus malis atque bonis! Trahis pigros, pios vocas, Et in tuis ulnis locas, Paratus gratis omnibus. Ecce tibi me praesento, Vulnerato et cruento: Semper aegris misereris; De me ergo ne graveris Qui praesto es amantibus,</p> | <p>O, jak hojnym Ty się jawisz, Gotów służyć złym i dobrym! Gnuśnych ciągniesz, zbożnych wzywasz, W swoje bierzesz ich objęcia, Wszystkim dajesz się za nic. Oto Tobie się przedstawiam, Tyś zraniony, zakrwawiony: Zawsze masz dla chorych litość; Skoroś jest dla kochających, Nie chcę Ci ciężarem być.</p> |
| 4. | <p>In hac cruce sic intensus, In te meos trahe sensus, Meum posse, velle, scire, Cruci tuae fac servire, Me tuis apta brachiis. In tam lata charitate Trahe me in veritate, Propter crucem tuam almam, Trahe me ad crucis palmam, Dans finem meis vitiis.</p> | <p>Na tym krzyżu rozciągnięty, Skieruj moje na się zmysły; Moja możność, wola, wiedza Niech krzyżowi Twemu służą, Obejm mnie ramieniem swym. W tak ogromnej swej miłości Ku Twojej prawdzie mnie pociągaj, Poprzez krzyż Twój dobrotliwy Ciągnij mnie do dłoni krzyża, Winom moim kładąc kres.</p> |
| 5. | <p>Manus sanctae, vos amplector, Et gemendo condelector; Grates ago plagis tantis, Clavis duris, guttis sanctis, Dans lacrymas cum osculis. In cruore tuo lotum, Me commendo tibi totum: Tuae sanctae manus istae Me defendant, Jesu Christe, Extremis in periculis.</p> | <p>Ściskam ja was, święte ręce, A żałując was, się cieszę; Za ran tyle wam dziękuję, Gwoździe straszne, krople święte Ja całuję, lejąc łzy. Wykapany we krwi Twojej, Cały Tobie się powierzam; Niech te święte Twoje ręce Bronią mnie, Jezusie Chryste, W ów ostatniej próby czas.</p> |

| | Ad latus | Do boku |
|----|---|---|
| 1. | <p>Salve, Jesu, summe bonus Ad parcendum nimis pronus: Membra tua macilenta Quam acerbe sunt distenta In ramo crucis torrida! Salve, latus Salvatoris, In quo latet mel dulcoris, In quo patet vis amoris Ex quo scatet fons cruoris, Qui corda lavat sordida.</p> | <p>Witaj, Jezu, dobro wielkie, Ty tak bardzo chcesz przebaczać; Twe wychudłe, Jezu, członki, Na pniu krzyża tak wyschnięte, Szpetnie rozciągnięte są! Witaj, boku Zbawiciela, W którym kryje się miód słodki, W którym widać moc miłości, Skąd krwi zdroje wytryskują, Co obmywa serca brud.</p> |

| | | |
|----|--|--|
| 2. | <p>Ecce tibi appropinquo, Parce, Jesu, si delinquo: Verecunda quidem fronte, Ad te tamen veni sponte, Scrutari tua vulnera. Salve, mitis apertura, De qua manat vena pura, Porta patens et profunda Super rosam rubicunda Medela salutifera.</p> | <p>Oto zbliżam się do Ciebie, Jezu, oszczędź, jeśli zbłądził; Z zawstydzoną idę twarzą Z własnej woli mej ku Tobie, Chcę oglądać dziury ran. O, otwarcie miłe, witaj, Z ciebie płynie żyła czysta, Brama twa otworem stoi, Tyś czerwieniejsze jest od róży I lekarstwo niesiesz nam.</p> |
| 3. | <p>Odor tuus super vinum, Virus pellens serpentinum; Potus tuus, potus vitae: Qui sititis, huc venite, Tu dulce vulnus aperi. Plaga rubens, aperire. Fac cor meum te sentire, Sine me in te transire, Vellem totus introire; Pulsanti pande pauperi.</p> | <p>Twoja woń od wina lepsza I żmijowy jad odpędza; Napój twój napojem życia, Otwórz się, o słodkie cięcie, Niech pragnący przyjdą tu. Otwórz się, szkarłatna rano, Spraw, niech serce me cię czuje, Pozwól, żebym ja wszedł w ciebie, Chciałbym wnikać w ciebie wszystek; Ustąp, nędzarz puka wszak.</p> |
| 4. | <p>Ore meo te contingo, Et ardentem ad me stringo: In te meum cor intingo, Et ferventi corde lingo; Me totum in te trajice. O quam dulcis sapor iste! Qui te gustat, Jesu Christe, Tuo victus a dulcore, Mori posset prae amore, Te unum amans unice.</p> | <p>Usty swymi cię dotykam I namiętnie cię przyciągam, W tobie serce me zatapiam, Liżę cię płonącym sercem, Mnie całego w siebie wsuń. Tenże smak, o jakżeż słodki! Kto kosztuje Ciebie, Chryste, Nakarmiony Twą słodyczą, Dla miłości może umrzeć, Bo wyłącznie kocha Cię.</p> |
| 5. | <p>In hac fossa me reconde, Infer meum cor profunde, Ubi latens incalescat, Et in pace conquiescat, Nec prorsus quemquam timeat. Hora mortis meus flatus Intret, Jesu, tuum latus, Hinc expirans in te vadat; Ne hunc leo trux invadat, Sed apud te permaneat.</p> | <p>W tej to bruździe racz mnie schować, Złóż głęboko serce moje, Gdzie ukryte się rozgrzeje I wypocznie miłe sobie, By się nie musiało bać. W śmierci czas niech moje tchnienie, Niech w Twój bok, o Jezu, wejdzie, Tu wydane, niech w Cię wnijdzie, Niech przebywa już u Ciebie, Aby dziki nie wpadł lew.</p> |

| | Ad pectus | Do piersi |
|----|---|--|
| 1. | <p>Salve, salus mea Deus, Jesu dulcis amor meus: Salve, pectus reverendum, Cum tremore contingendum Amoris domicilium. Ave, thronus Trinitatis, Arca latae charitatis, Firmamentum infirmatis, Pax et pausa fatigatis, Humilium triclinium.</p> | <p>Witaj, Boże, me zbawienie, Me kochanie, słodki Jezu; Witaj, piersi tak szacowna, Dotyk ciebie wprawia w drżenie, Miłość w tobie ma swój dom. Witaj, tronie Trójcy Świętej, Coś miłości wielkiej arką, Coś dla słabych jest podporą, Coś spokojem dla studzonych, Dla pokornych łożem Tyś.</p> |
| 2. | <p>Salve, Jesu reverende, Digne semper inquirende; Me praesentem hic attende, Accedente me succende, Praecordiali gratia. Pectus mihi confer mundum, Ardens, pium, gemebundum, Voluntatem abnegatam, Tibi semper conformatam, Juncta virtutum copia.</p> | <p>Przeczigodny, witaj, Jezu, Godzien, by wciąż Ciebie szukać, Zwróć uwagę swoją na mnie, Łaską rozpal mnie serdeczną, Gdy do Ciebie zbliżam się. Pierś uczyniżę moją czystą, Zbożna niechaj płonie, wzdycha, Woli się wyrzeka swojej, Podług Ciebie się kształtuje, Zdobna we cnót cały sznur.</p> |
| 3. | <p>Jesu dulcis, pastor pie, Fili Dei et Mariae, Largo fonte tui cordis, Foeditatem meae sordis, Benigne pater, dilue. Ave, splendor et figura Summi Dei genitura, De thesauris tuis plenis Desolatis et egenis Munus clementer perflue.</p> | <p>Słodki, dobry nasz pasterzu, Boga i Maryi synu, Zdrojem szczodrym Twego serca Brudu mego obrzydliwość, O, łaskawy ojczy, zmyj! Witaj, blasku i obrazie Boga, który jest najwyższy, Z obfitości skarbca Twego Opuszczonym i ubogim Dobrotliwy dar swój ślij!</p> |
| 4. | <p>Dulcis Jesu Christi pectus, Tuo fiam dono rectus, Absolutus a peccatis, Ardens igne charitatis Ut semper te recogitem. Tu abyssus es sophiae, Angelorum harmoniae Te collaudant, ex te fluxit Quod Joannes cubans suxit: In te fac ut inhabitem.</p> | <p>Piersi słodka Jezu Chrysta, Dar Twój niech mnie prawym czyni, Bym od grzechów uwolniony Ogniem Twej miłości płonął, Bym o Tobie myślał wciąż. Ty mądrości jesteś głębią, Niech aniołów zgodne pienia Ciebie sławia, z Ciebie płynie, Co ssał Jan, przy Tobie leżąc; Dozwól w Tobie osiąść mi!</p> |

| | | |
|----|---|---|
| 5. | <p>Ave, fons benignitatis, Plenitudo deitatis Corporalis in te manet: Vanitatem in me sanet Quod tu confers consilium. Ave, verum templum Dei; Precor, miserere mei: Tu totius arca boni, Fac electis me apponi, Vas dives, Deus omnium.</p> | <p>Witaj, źródło łaskawości, Mieszka w Tobie cała pełnia Tej boskości, co ma ciało; Niechaj próżność mą uzdrowi Rada, którą dajesz mi. O, prawdziwy chramie Boga, Zlituj się nade mną, błagam; Arką jesteś wszego dobra, Włącz mnie, o, naczynie pełne, Do wybranych, Boże Ty.</p> |
|----|---|---|

| | Ad cor | Do serca |
|----|---|--|
| 1. | <p>Summi Regis cor, aveto, Te saluto corde laeto, Te complecti me delectat, Et hoc meum cor affectat, Ut ad te loquar, animes. Quo amore vincebaris, Quo dolore torquebaris, Cum te totum exhaurires, Ut te nobis impartires, Et nos a morte tollereres?</p> | <p>Serce Króla Najwyższego, Witam Cię radosnym sercem. Ściskam Cię i to mnie cieszy; Że chcesz, bym do Ciebie mówił, To porusza serce me. Jaka miłość Cię przemogła, Jaki ból zadreńczył Ciebie, Skoroś do cna wyczerpane, Aby nas obdarzyć sobą, Wyrwać nas ze śmierci szpon?</p> |
| 2. | <p>O mors illa quam amara, Quam immitis, quam avara; Quae per cellam introivit, In qua mundi vita vivit, Te mordens, cor dulcissimum! Propter mortem quam tulisti Quando pro me defecisti, Cordis mei cor dilectum, In te meum fer affectum, Hoc est quod opto plurimum.</p> | <p>O, ta śmierć jest jakże gorzka, Jakże chciwa, jak okrutna! Wdarła ona się przez celę, W której żyje życia świata, Serce słodkie, kłując Cię! Przez wzgląd na śmierć, którąś zniosło, Gdy męczono Ciebie dla mnie, Serce łube mego serca, W sobie złóż uczucie moje – Oto czego bardzo chcę.</p> |
| 3. | <p>O cor dulce praedilectum, Munda cor meum illectum, Et in vanis induratum; Pium fac et timoratum, Repulso tetro frigore. Per medullam cordis mei, Peccatoris atque rei, Tuus amor transferatur, Quo cor totum rapiatur Languens amoris vulnere.</p> | <p>Ukochane słodkie serce, Oczyść serce me zwiedzione, Zatwardziałe w swej próżności; Cnym je uczyni, bogobojnym, Przepędź jego wstrętny chłód. Poprzez wnętrze serca mego – Jestem grzesznym, winnym człekiem – Twoja miłość niech się szerzy; Niech porwane przez nią serce, Dla miłości krwawiąc, mrze.</p> |

| | | |
|----|---|--|
| 4. | <p>Dilatate, aperire, Tanquam rosa fragrans mire, Cordi meo te conjunge, Unge illud et compunge; Qui amat te, quid patitur? Quidnam agat nescit vere, Nec se valet cohibere, Nullum modum dat amori, Multa morte vellet mori, Amore quisquis vincitur.</p> | <p>Rozwińże się, otwórzże się, Cudnie pachnąc jako róża, Siebie z moim sercem połącz, Namaść je i skrusz ukłuciem. Kto Cię kocha – cierpi cóż? Co ma czynić, tego nie wie, Nie potrafi się powściągnąć, Miłość jego jest bez granic, Tysiąc razy chciałby umrzeć, Kto u stóp miłości legł.</p> |
| 5. | <p>Viva cordis voce clamo, Dulce cor; te namque amo: Ad cor meum inclinare, Ut se possit applicare, Devoto tibi pectore. Tuo vivat in amore Ne dormitet in torpore, Ad te oret, ad te ploret Te adoret, te honoret, Te fruens omni tempore.</p> | <p>Wołam żywym serca głosem, Słodkie serce, bo Cię Kocham: Skłoń się do mojego serca, By ku Tobie się zbliżyło – Tobie swą poświęcę pierś. Niech w miłości do Cię żyje, By nie spało odrętwiałe, Niechaj modli się i płacze, Adoruje Cię, czci Ciebie, Zawsze Tobą ciesząc się.</p> |
| 6. | <p>Rosa cordis, aperire, Cujus odor fragrat mire, Te dignare dilatate, Fac cor meum anhelare Flamma desiderii. Da cor cordi sociari, Tecum, Jesu, vulnerari. Nam cor cordi similitur, Si cor meum perforatur Sagittis impropertii.</p> | <p>Otwórzże się, różo serca, Której woń się cudnie niesie, Okaż łaskę i się rozwiń, By od pragnień tego żaru Serce me dyszało, spraw. Serce z sercem niech się złączy, Z Tobą, Jezu, poranione. Serce sercu wszak podobne, Gdy przesywa moje serce Grad wyrzutów gorzkich strzał^a.</p> |
| 7. | <p>Infer tuum intra sinum Cor ut tibi sit vicinum, In dolore gaudioso Cum deformati specioso, Quod vix se ipsum capiat Hic repauset, hic moretur, Ecce jam post te movetur, Te ardentem vult sitire. Jesu, noli contraire, Ut bene de te sentiat.</p> | <p>Na Twe łono serce moje Przenieś, by Ci bliskie było; Niechaj w bólu przeradosnym, Z pięknem jakże oszpeconym – Skoro siebie ledwo zna – Tam spoczywa, tam przebywa; Oto już za Tobą zdąża, Chce żarliwie pragnąć Ciebie. Nie sprzeciwiaj się, by, Jezu, Mogło się tam dobrze czuć.</p> |

^a Dosłownie: „Gdy moje serce przesywane jest/Strzałami wyrzutu (*Sagittis impropertii*)”. Alojzy Jougan wyjaśnia, że *impropertia* „to wyrzuty [...] Zbawiciela zwrócone przeciw ludowi izraelskiemu (*Popule meus*), wyjęte przeważnie ze Starego Zakonu, które w liturgii Wielkiego Piątku, podczas adoracji św. Krzyża, śpiewają kolejno dwaj śpiewacy i dwa chóry” (A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013, s. 317-318, s.v. *impropertium*).

| | Ad faciem | Do twarzy^b |
|----|---|---|
| 1. | Salve, caput cruentatum, Totum spinis coronatum, Conquassatum, vulneratum, Arundine verberatum, Facie sputis illita. Salve, cujus dulcis vultus, Immutatus et incultus, Immutavit suum florem, Totus versus in pallorem Quem tremit coeli curia. | Witaj, głowo, która krwawisz, Uwieńczonaś cała cierniem, Wytrzęsiona, poraniona I straszliwie trzcinaż zbita, Na obliczu tyle ślin. Witaj, twarz którego słodka Tak zmieniona, zeszepecona, Kwiat swój ona utraciła, Cała w bladeść obrócona, Chociaż niebo przed nią drży. |
| 2. | Omnis vigor atque viror Hinc recessit, non admiror, Mors apparet in aspectu Totus pendens in defectu, Attritus aegra macie. Sic affectus, sic despectus, Propter me sic interfectus, Peccatori tam indigno Cum amoris intersigno Appare clara facie. | Wszelka żywość jej i powab Znikły, nie jest mi już miłą, Śmierć się zjawia w jej wygładzie, Oszepecona cała zwisa, Wyniszczona poprzez ból. Tak pobity i wzgardzony, Dla mnie tak umordowany, Grzesznikowi niegodnemu Wraz ze znakiem Twej miłości Ukaż swoją jasną twarz. |
| 3. | In hac tua passione, Me agnosce, pastor bone, Cujus sumpsi mel ex ore, Haustum lactis cum dulcore, Prae omnibus deliciis. Non me reum asperneris, Nec indignum dedigneris, Morte tibi jam vicina, Tuum caput hic inclina, In meis pausa brachiis. | W tejeż znojnej swojej męce Poznaj mnie, pasterzu dobry, Z ust którego miód ja wziąłem I łyk mleka ze słodyczą, Co rozkoszą dla mnie są. Nie odrzucaj mnie, winnego, Mną, niegodnym, nie pogardzaj, W chwili śmierci już tak bliskiej Ty w ramionach moich spocznij, Skołóż swoją głowę tu. |
| 4. | Tuae sanctae passioni Me gauderem interponi, In hac cruce tecum mori: Praesta crucis amatori, Sub cruce tua moriar. Morti tuae tam amarae Grates ago, Jesu chare; Qui es clemens, pie Deus, Fac quod petit tuus reus, Ut absque te non finiar. | I w najświętszym Twym cierpieniu Daj mi cieszyć się udziałem, Z Tobą umrzeć chcę na krzyżu; Pozwól temu, co krzyż kocha – Niech pod krzyżem skona Twym. Za śmierć Twoją wielce gorzką, Jezu drogi, składam dzięki; Bóg żeś dobry, miłosierny, Dłużnik prosi Twój, byś był z nim, Gdy nadejdzie życia kres. |

^b Jak podają Chris Fenner i Dick Wursten, ta część *Modlitwy zrytmizowanej* interpretowana bywa jako medytacja nad tekstem Mt 27,29-44. Zob. C. Fenner – D. Wursten, *Membra Jesu Nostri*, w: *Hymnology Archive*, w: <https://www.hymnologyarchive.com/salve-mundi-salutare> (dostęp: 18.08.2025).

| | | |
|----|---|--|
| 5. | Dum me mori est necesse, Noli mihi tunc deesse; In tremenda mortis hora Veni, Jesu, absque mora, Tuere me et libera. Cum me jubes emigrare, Jesu chare, tunc appare: O amator amplexende, Temetipsum tunc ostende In cruce salutifera. | Skoro umrzeć mi pisane, Nie odsuwaj się ode mnie I w strasliwą śmierci porę Przybądź, Jezu, i nie zwlekaj, By wybawić, chronić mnie. Kiedy odejść mi rozkażesz, Zjaw się wtedy, Jezu drogi: Daj przytulić się, Kochanku, Wtedy pokaż się na krzyżu, Co zbawienie niesie mi. |
|----|---|--|

Bibliografie



Bibliografia do Psalmów Salomona (2000-2024)

Bibliography of the *Psalms of Solomon* (2000-2024)

Andrzej Suski¹

Niniejsza bibliografia jest kontynuacją wcześniejszych wykazów bibliograficznych do *Psalms of Solomon*:

Lehnardt A., *Bibliographie zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Jüdische Schriften zur hellenistisch-römischer Zeit 6/2. Supplementa, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999, s. 357-363.

DiTommaso L., *A Bibliography of Pseudepigrapha Research: 1850-1999*, Journal for the Study of Pseudepigrapha. Supplement Series 39, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001, s. 873-893.

1. Krytyczne wydania tekstu greckiego

Wright R.B., *The Psalms of Solomon. A Critical Edition of the Greek Text*, Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 1, T&T Clark, London 2007.

Albrecht F., *Psalmi Salomonis*, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 12/3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2018.

2. Przekłady, komentarze, studia, opracowania

Ábel F., *The Psalms of Solomon and the Messianic Ethics of Paul*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 416, Mohr Siebeck, Tübingen 2016.

Ábel F., *The Question of the Eschatological Participation of the Gentiles in the Psalms of Solomon 17 and Romans*, w: *Essays on the Psalms of Solomon. Its Cultural Background, Significance, and Interpretation*, red. K. Atkinson – P. Pouchelle – F. Albrecht, Parabiblica 2, Mohr Siebeck, Tübingen 2023, s. 101-124.

¹ Ks. bp dr Andrzej Suski, badacz niezależny, Polska; e-mail: asuski@episkopat.pl; ORCID: 0009-0003-2219-0378.

- Albrecht F., *Zur Notwendigkeit einer Neuedition der Psalmen Salomos*, w: *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption. 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.-22. Juli 2012*, red. W. Kraus – M. Sigismund, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 325, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, s. 110-123.
- Albrecht F., *Psalmi Salomontos/Die Psalmen Salomos*, w: *Einleitung in die Septuaginta*, red. S. Kreuzer, Handbuch zur Septuaginta 1, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2016, s. 361-372.
- Albrecht F., *Die Psalmen Salomos. Griechischer Text nebst deutscher Übersetzung und Gesamtregister*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2020.
- Albrecht F., *The Psalms of Solomon as a Witness of Palestinian Judaism*, w: *Essays on the Psalms of Solomon. Its Cultural Background, Significance, and Interpretation*, red. K. Atkinson – P. Pouchelle – F. Albrecht, Parabiblica 2, Mohr Siebeck, Tübingen 2023, s. 1-10.
- Atkinson K., *On the Use of Scripture in the Development of Militant Davidic Messianism at Qumran: New Light from Psalm of Solomon 17*, w: *Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity: Studies in Language and Traditions*, red. C.A. Evans, Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series 33. Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 7, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, s. 106-123.
- Atkinson K., *An Intertextual Study of the Psalms of Solomon*, Studies in the Bible and Early Christianity 49, Edwin Mellen Press, Lewiston – Queenston 2001.
- Atkinson K., *Theodicy in the Psalms of Solomon*, w: *Theodicy in the World of the Bible; The Goodness of God and the Problem of Evil*, red. A. Laato – J.C. de Moor, Brill, Leiden 2003, s. 546-575.
- Atkinson K., *4QMMT and the Psalm of Solomon 8: Two Anti-Sadducean Documents*, „Qumran Chronicle” 11 (2003) s. 57-77.
- Atkinson K., *I Cried to the Lord: A Study of the Psalms of Solomon's: Historical Background and Social Setting*, Journal for the Study of Judaism. Supplement Series 84, Brill, Leiden 2004.
- Atkinson K., *Psalms of Solomon*, w: *A New English Translation of the Septuagint and Other Greek Translations Traditionally Included under That Title*, red. A. Pieterse – B.G. Wright, Oxford University Press, New York – Oxford 2007, s. 175-191.
- Atkinson K., *Enduring the Lord's Discipline: Soteriology in the Psalms of Solomon*, w: *This World and the World to Come: Soteriology in Early Judaism*, red. D.M. Gurtner, Library of Second Temple Studies 74, Bloomsbury Publishing, London 2011, s. 145-166.
- Atkinson K., *Psalms of Solomon*, w: *Outside the Bible: Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, red. L.H. Feldman – J.E. Kugel, University of Nebraska Press – The Jewish Publication Society, Lincoln – Philadelphia 2013, s. 1903-1923.
- Atkinson K., *Perceptions of the Temple Priests in the Psalms of Solomon*, w: *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology*, red. E. Bons – P. Pouchelle, Early Judaism and Its Literature 40, SBL Press, Atlanta 2015, s. 79-96.

- Atkinson K., *Response*, w: *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology*, red. E. Bons – P. Pouchelle, Early Judaism and Its Literature 40, SBL Press, Atlanta 2015, s. 175-191.
- Atkinson K., *Psalms of Solomon: Greek*, w: *The Deuterocanonical Scriptures*, t. 2C: *Jubilees, Judith, Maccabees, Prayer of Manasseh, Psalms 151-155, Psalms and Odes of Solomon, Tobit, Wisdom of Solomon*, red. F. Feder – M. Henze, Brill, Leiden – Boston 2019, s. 332-341.
- Atkinson K., *Psalms of Solomon: Syriac*, w: *The Deuterocanonical Scriptures*, t. 2C: *Jubilees, Judith, Maccabees, Prayer of Manasseh, Psalms 151-155, Psalms and Odes of Solomon, Tobit, Wisdom of Solomon*, red. F. Feder – M. Henze, Brill, Leiden – Boston 2019, s. 341-350.
- Atkinson K., *Understanding the History, Theology, and Community of the Psalms of Solomon in Light of the Dead Sea Scrolls*, w: *The Psalms of Solomon: Texts, Contexts, and Intertexts*, red. P. Pouchelle – G.A. Keddie – K. Atkinson, Early Judaism and Its Literature 54, SBL Press, Atlanta 2021, s. 57-80.
- Atkinson K., *The Transmission History and Reception of the of the Psalms of Solomon*, w: *Essays on the Psalms of Solomon. Its Cultural Background, Significance, and Interpretation*, red. K. Atkinson – P. Pouchelle – F. Albrecht, Parabiblica 2, Mohr Siebeck, Tübingen 2023, s. 159-176.
- Babota V., *The Temple in the Psalms of Solomon*, w: *Essays on the Psalms of Solomon. Its Cultural Background, Significance, and Interpretation*, red. K. Atkinson – P. Pouchelle – F. Albrecht, Parabiblica 2, Mohr Siebeck, Tübingen 2023, s. 29-48.
- Behnke S., *Die Rede vom Schlaf in den Psalmen Salomos und ihr traditions-geschichtlicher Hintergrund*, w: *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology*, red. E. Bons – P. Pouchelle, Early Judaism and Its Literature 40, SBL Press, Atlanta 2015, s. 97-114.
- Behnke S., *Psalms of Solomon 14. Text, Tradition und Komposition einer frühjüdischen Dichtung*, Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums 64, Peter Lang, Berlin 2021.
- Berrin S., *Pesher Nahum, Psalms of Solomon and Pompey*, w: *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran*, red. E.G. Chazon, Brill, Leiden 2005, s. 65-84.
- Bezzel H., „Und er schrieb Psalmen: dreitausendsechshundert” (11Q5, XXVII, 4f). *Psalmen-Bildung bei Ingo Baldermann im Lichte von PsSal 5*, w: *Religion und Bildung – interdisziplinär. Festschrift für Michael Wermke zum 60. Geburtstag*, red. T. Helter, Studien zur Religiösen Bildung 17, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2018, s. 25-36.
- Bons E., *Introduction*, w: *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology*, red. E. Bons – P. Pouchelle, Early Judaism and Its Literature 40, SBL Press, Atlanta 2015, s. 1-6.
- Bons E., *Philosophical Vocabulary in the Psalms of Solomon: The Case of Ps. Sol. 9:4*, w: *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology*, red. E. Bons – P. Pouchelle, Early Judaism and Its Literature 40, SBL Press, Atlanta 2015, s. 49-58.

- Bons E., *Le concept du libre arbitre a-t-il des racines bibliques?*, w: *L'argumentation éthique. Hommage à René Heyer*, red. M. Feix, Chemins d'éthique, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2016, s. 21-30.
- Bons E., *Der Einfluss des Septuaginta-Psalters auf die jüdisch-hellenistische Gebetsprache. Beispiele aus der Septuaginta und der zwischentestamentlichen Literatur*, w: *Identität und Sprache. Prozesse jüdischer und christlicher Antike*, red. F. Wilk, Biblisch-Theologische Studien 174, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2018, s. 115-138.
- Bons E., *Psalms of Solomon 16.10 and Its Biblical and Hellenistic Backgrounds*, w: *The Psalms of Solomon: Texts, Contexts, and Intertexts*, red. P. Pouchelle – G.A. Keddie – K. Atkinson, Early Judaism and Its Literature 54, SBL Press, Atlanta 2021, s. 23-33.
- Bons E., „Zorn und unvernünftigen Grimm halte fern von mir” (*PsSal 16, 10b*) – *Spuren griechischen Denkens in einem jüdisch-hellenistischen Gebet*, w: *Bibel und Patristik. Studien zur Exegese und Rezeption von Septuaginta und Neuen Testament. Festschrift für Martin Meiser*, Biblische Zeitschrift. Supplements 3, Brill – Schönigh, Leiden – Paderborn 2022, s. 35-48.
- Chae Y.S., *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 216, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, s. 115-126.
- Chester A., *Messiah and Exaltation: Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 207, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, s. 340-344.
- Colinas-Blanco J., *Living Faith in Adversity: The Psalms of Solomon Proposal*, „Estudio Augustiniano” 58 (2024) s. 235-253.
- Denis A.M. – Haelewyck J.C., *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Brepols, Turnhout 2000, s. 507-546.
- DeSilva D.A., *Military Messianism and Jesus' Mission: The Psalms of Solomon*, w: D.A. DeSilva, *The Jewish Teachers of Jesus, James and Jude. What Earliest Christianity Learned from the Apocrypha and Pseudepigrapha*, Oxford University Press, Oxford 2012, s. 141-157.
- Dorival G., *L'appartenance des Psaumes de Salomon au canon biblique*, w: *Essays on the Psalms of Solomon. Its Cultural Background, Significance, and Interpretation*, red. K. Atkinson – P. Pouchelle – F. Albrecht, Parabiblica 2, Mohr Siebeck, Tübingen 2023, s. 147-158.
- Eckhardt E., *PsSal 17, die Hasmonäer und Herodompeius*, „Journal for the Study of Judaism” 40 (2009) s. 466-492.
- Eckhardt E., *The Psalms of Solomon as a Historical Source for the Late Hasmonean Period*, w: *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology*, red. E. Bons – P. Pouchelle, Early Judaism and Its Literature 40, SBL Press, Atlanta 2015, s. 7-29.
- Elßner T.R., *Das Wagnis der Hoffnung – Ein Bund auch für uns geschlossen (PsSal 9,10)*, w: *Weisheit als Lebensgrundlage. Festschrift für Friedrich V. Reiterer zum 65. Geburtstag*, red. F.V. Reiterer – R. Egger-Wenzel – K. Schöpflin,

- Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 15, Walter de Gruyter, Berlin – Boston 2013, s. 123-138.
- Embry B., *The Psalms of Solomon and the New Testament: Intertextuality and the Need for Re-Evaluation*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha” 13 (2002) s. 99-136.
- Embry B., *Psalms of Assurance: An Analysis of the Formation and Function of Psalms of Solomon in the Second Temple Judaism*, Durham University 2005 (diss.).
- Embry B.J., *Prayer in Psalms of Solomon or The Temple, Covenantal Fidelity, and Hope*, w: *Studies in Jewish Prayer*, red. C.T.R. Hayward – B.J. Embry, Journal of Semitic Studies. Supplement 17, Oxford University Press, Oxford – New York 2005, s. 89-99.
- Embry B., *Salomon's Name as a Prophetic Hallmark in Jewish and Christian Texts*, „Henoch” 28 (2006) s. 47-62.
- Embry B., *Some Thoughts on and Implications from Genre Categorization in the Psalms of Solomon*, w: *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology*, red. E. Bons – P. Pouchelle, Early Judaism and Its Literature 40, SBL Press, Atlanta 2015, s. 59-78.
- Erzberger J., *Changing Contexts: Psalms of Solomon 11 and Its Paralel in Baruch 4:5-5:9*, w: *The Psalms of Solomon: Texts, Contexts, and Intertexts*, red. P. Pouchelle – G.A. Keddie – K. Atkinson, Early Judaism and Its Literature 54, SBL Press, Atlanta 2021, s. 35-56.
- Freyne S., *The Herodian Period*, w: *Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, red. M. Bockmuehl – J.C. Paget, T&T Clark, London 2009, s. 29-43.
- Gordley M.E., *Teaching through Song in Antiquity: Didactic Hymnody among Greeks, Romans, Jews, and Christians*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 302, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, s. 187-195.
- Gordley M.E., *Creating Meaning in the Present by Reviewing the Past: Communal Memory in the Psalms of Solomon*, „Journal of Ancient Judaism” 5 (2014) s. 368-392.
- Gordley M.E., *Psalms of Solomon as Solomonic Discourse: The Nature and Function of Attribution to Solomon in Pseudonymous Psalm Collection*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha” 25 (2015) s. 52-88.
- Gordley M.E., *Psalms of Solomon as Resistance Poetry*, „Journal of Ancient Judaism” 9 (2018) s. 366-385.
- Gurtner D.M., *Introducing the Pseudepigrapha of Second Temple Judaism*, Baker Academic, Grand Rapids 2020, s. 340-352.
- Harkins A.K., *The Imaginative Experiencing of Psalms of Solomon 8*, w: *The Psalms of Solomon: Texts, Contexts, and Intertexts*, red. P. Pouchelle – G.A. Keddie – K. Atkinson, Early Judaism and Its Literature 54, SBL Press, Atlanta 2021, s. 203-220.
- Horbury W., *The Remembrance of God in the Psalms of Solomon*, w: *Memory in the Bible and Antiquity: The Fifth Durham-Tübingen Research Symposium (Durham September 2004)*, red. S.C. Barton – L.T. Stuckenbruck – B.G. Wolt,

- Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 212, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, s. 111-128.
- Johnson N.C., *Rendering David a Servant in Psalm of Solomon 17,21*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha” 26 (2017) s. 235-250.
- Johnson N.C., *Is the Messiah in Psalm of Solomon 17 Militant or Not? The Debate and a Proposed Rapprochement*, w: *Essays on the Psalms of Solomon. Its Cultural Background, Significance, and Interpretation*, red. K. Atkinson – P. Pouchelle – F. Albrecht, Parabiblica 2, Mohr Siebeck, Tübingen 2023, s. 69-84.
- Joosten J., *Reflections on the Original Language of the Psalms of Solomon*, w: *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology*, red. E. Bons – P. Pouchelle, Early Judaism and Its Literature 40, SBL Press, Atlanta 2015, s. 31-47.
- Joosten J., *New Light on Proto-Theodotion: The Psalms of Solomon and the Milieu of the Kaige Recension*, w: *Septuaginta – Geschichte, Wirkung, Relevanz. 6. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 21.-24. Juli 2016*, red. M. Meiser – M. Geiger – S. Kreuzer, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 405, Mohr Siebeck, Tübingen 2018, s. 304-315.
- Joosten J., *The Accusation of Incest in the Psalms of Solomon 8:9. Apologetics, Halakha, and Exegesis*, w: *Tempel, Lehrhaus, Synagoge. Orte jüdischen Lernens und Lebens. Festschrift für Wolfgang Kraus*, red. C. Eberhart – M. Karrer – S. Kreuzer – M. Meiser, Brill, Schöningh – Leiden – Paderborn 2020, s. 205-215.
- Joosten J., *Allusions to the Scripture in the Psalms of Solomon. Textual Tradition, Interpretation, and Historical Implications*, Cahiers de Biblia Patristica 25, Brepols, Turnhout 2024.
- Kaiser O., *Tradition und Gegenwart in den Psalmen Salomos*, w: *Prayer from Tobit to Qumran: Inaugural Conference of the ISDCL*, red. R. Egger-Wenzel – J. Corley, Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2004, Walter de Gruyter, Berlin 2004, s. 315-357.
- Kaiser O., *Beobachtungen zur Komposition und Redaktion der Psalmen Salomos*, w: *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger*, red. F.L. Hossfeld – L. Schwienhorst-Schönberger, Herder, Freiburg 2004, s. 362-378 = O. Kaiser, *Gott, Mensch und Geschichte: Studien zum Verständnis des Menschen und einer Geschichte in der klassischen, biblischen und nachbiblischen Literatur*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 413, De Gruyter, Berlin 2010, s. 130-145.
- Kaiser O., *Geschichte und Eschatologie in den Psalmen Salomos*, w: O. Kaiser, *Gott, Mensch und Geschichte: Studien zum Verständnis des Menschen und einer Geschichte in der klassischen, biblischen und nachbiblischen Literatur*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 413, De Gruyter, Berlin 2010, s. 80-129.
- Kampling R., *Die zwischentestamentarische Zeit des Judentums – Die Psalmen Salomos als Beispiel*, w: *Der Nächste – der Fremde*, red. J. Schreiner – R. Kampling, NEB Themen 3, Echter, Würzburg 2000, s. 66-75.

- Keddie G.A., *Poverty and Exploitation in the Psalms of Solomon: At the Intersection of Sapiential and Apocalyptic Discourses*, w: *The Psalms of Solomon: Texts, Contexts, and Intertexts*, red. P. Pouchelle – G.A. Keddie – K. Atkinson, *Early Judaism and Its Literature* 54, SBL Press, Atlanta 2021, s. 81-110.
- Kim H.C., *An Apology for God: Psalms of Solomon 11 and Its Jerusalem Tradition*, w: H.C. Kim, *Hebrew, Jewish and Early Christian Studies: Academic Essays*, *Hermit Kingdom Studies in Christianity and Judaism* 1, The Hermit Kingdom Press, Cheltenham 2005, s. 1-29.
- Kim H.C., *The Jerusalem Tradition in the Late Second Temple Period: Diachronic and Synchronic Developments Surrounding Psalms of Solomon 11*, University Press of America, Lanham 2007.
- Kim H.C., *Psalms of Solomon: A New Translation and Introduction*, *Apocrypha and Pseudepigrapha Texts* 1, The Hermit Kingdom Press, Highland Park – Seoul – Bangalore – Cebu 2008.
- Kim K.S., *The Psalms of Solomon*, w: *God will judge each one according to works. Judgment according to works and Psalm 62 in Early Judaism and the New Testament*, red. K.S. Kim, *Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 178, De Gruyter, Berlin – New York 2011, s. 112-131.
- Klimek P., *Elpis w PsSal 17*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 1 (2001) s. 59-67.
- Kucharski J., *Pole semantyczne rzeczownikowej formy ἁγιασμός w apokryficznych Psalmach Salomona*, w: *Wszystko czynię dla Ewangelii. Księga Pamiątkowa ku czci O. Prof. Hugolina Lankamera OFM*, red. G. Witaszek – A. Paciorek – A. Kiejza, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, s. 205-219.
- Lange A. – Weigold M., *Biblical Quotations and Allusions in Second Temple Jewish Literature*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011, s. 23-34.
- Lattke M., *Psalms of Solomon*, w: *Dictionary of New Testament Background*, red. C.A. Evans – S.E. Porter, InterVarsity Press, Downers Grove – Leicester 2000, s. 853-857.
- Lattke M., *Titel, Überschriften und Unterschriften der sogenannten Oden und Psalmen Salomos*, w: *For the Children, Perfect Instruction: Studies in Honor Hans-Martin Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften's Thirtieth Year*, red. H.G. Bethge – S. Emmel – K.L. King, *Nag Hammadi and Manichaean Studies* 54, Brill, Leiden 2002, s. 439-447.
- Lattke M., *Die Psalmen Salomos: Orte und Intentionen*, w: *Die Septuaginta – Orte und Intentionen. 5. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 24.-27. Juli 2014*, red. S. Krenzer – M. Meiser – M. Sigismund, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 361, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, s. 78-95.
- Lattke M., *Textual History of the Psalms of Solomon*, w: *The Deuterocanonical Scriptures*, t. 2C: *Jubilees, Judith, Maccabees, Prayer of Manasseh, Psalms 151-155, Psalms and Odes of Solomon, Tobit, Wisdom of Solomon*, red. F. Feder – M. Henze, Brill, Leiden – Boston 2020, s. 327-331.

- Lee T.A., *The Psalms of Solomon: Facing Greek – English Text*, Timothy A. Publishing, Cambridge 2024.
- Németh Á., *Mit eisernem Stab und zerschlagendem Wort. Bemerkungen zur Ambivalenz des Messiasbildes in den Psalmen Salomos und in der Offenbarung des Johannes*, w: *The Hellenistic and Judaic Background to the New Testament*, red. G. Benyik, JATE Press, Szeged 2019, s. 311-325.
- Oegema G.S., *Poetische Schriften, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*. Supplementa 6/1,4, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002, s. 22-33.
- Pajunen M.S., *The Psalms of Solomon in the Context of Late Second Temple Period Psalms*, w: *Essays on the Psalms of Solomon. Its Cultural Background, Significance, and Interpretation*, red. K. Atkinson – P. Pouchelle – F. Albrecht, Parabiblica 2, Mohr Siebeck, Tübingen 2023, s. 11-28.
- Parchem M., *Obraz Boga w apokryficznych „Psalmach Salomona”*, w: *Dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół (Kol 1,24). Księga pamiątkowa księdza profesora Antoniego Paciorka z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa*, red. G.M. Baran, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2019, s. 337-353.
- Pitta A., *Da „Salmi di Salomone” 8 a 1Ts 4,13-5,11: un comune sistema apocalittico?*, „Rivista Biblica” 71 (2023) s. 201-222.
- Popowski R., *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami. Przełożył, przypisami i wstępami opatrzył ks. Remigiusz Popowski*, Prymasowska Seria Biblijna, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2013, s. 1273-1290.
- Pouchelle P., *Critique textuelle et traduction du troizième Psaume de Solomon*, „Journal for the Study of Judaism” 42 (2011) s. 508-530.
- Pouchelle P., *Les astres errants: L’utilisation des Écritures dans la finale du dernier Psaume de Salomon (Ps.Sal. 18, 10-12)*, w: *Old Testament Pseudepigrapha and the Scriptures*, red. E. Tigchelaar, Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 270, Peeters, Leuven 2014, s. 158-172.
- Pouchelle P., *De la beauté des psaumes tardifs: petite promenade exégétique à travers les Pasumes de Salomon*, „Revue des sciences religieuses” 83 (2015) s. 299-310.
- Pouchelle P., *Prayers for Being Disciplined: Notes on ΠΑΙΔΕΥΩ and ΠΑΙΔΕΙΑ in the Psalms of Solomon*, w: *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology*, red. E. Bons – P. Pouchelle, Early Judaism and Its Literature 40, SBL Press, Atlanta 2015, s. 115-132.
- Pouchelle P., *The Simple Bare Necessities. Is Ps. Sol. 5 a Wisdom Prayer?*, w: *Tracing Sapiential Traditions in Ancient Judaism*, red. H. Najman – J.S. Rey – E.J.C. Tigchelaar, Supplements to Journal for the Study of Judaism 174, Brill, Leiden 2016, s. 138-154.
- Pouchelle P., *Les Psaumes de Salomon: quelle communauté?*, w: *Konstruktionen individueller und kollektiver Identität (II)*, red. E. Bons – K. Finsterbusch, Biblisch-Theologische Studien 168, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2017, s. 127-152.

- Pouchelle P., *Les Psaumes de Salomon. Le point sur les questions posées par un „Messie” trop étudié*, w: *Encyclopédie des messianismes juifs dans l'Antiquité*, red. D. Hamidović – X. Levieils – C. Mézange, Biblical Tools and Studies 33, Peeters, Leuven 2017, s. 153-203.
- Pouchelle P., *Les scribes à l'œuvre dans les Psaumes de Salomon*, „Henoch” 42 (2020) s. 344-359.
- Pouchelle P., *The Same Scholarly Fate? A Short Comparison Between the Psalms of Solomon and the Assumption of Moses*, w: *The Psalms of Solomon: Texts, Contexts, and Intertexts*, red. P. Pouchelle – G.A. Keddie – K. Atkinson, Early Judaism and Its Literature 54, SBL Press, Atlanta 2021, s. 111-137.
- Pouchelle P. – G.A. Keddie, *Introduction*, w: *The Psalms of Solomon: Texts, Contexts, and Intertexts*, red. P. Pouchelle – G.A. Keddie – K. Atkinson, Early Judaism and Its Literature 54, SBL Press, Atlanta 2021, s. 1-22.
- Pouchelle P., *The First Greek Quotation of the Psalms of Solomon Ever Found and Its Importance for the History of the Reception of This Text*, w: *Essays on the Psalms of Solomon. Its Cultural Background, Significance, and Interpretation*, red. K. Atkinson – P. Pouchelle – F. Albrecht, Parabiblica 2, Mohr Siebeck, Tübingen 2023, s. 131-146.
- Rastoin M., *PsSal 16, 4 et Ac 26, 14 ou l'aiguillon de l'héllenisme*, w: *Essays on the Psalms of Solomon. Its Cultural Background, Significance, and Interpretation*, red. K. Atkinson – P. Pouchelle – F. Albrecht, Parabiblica 2, Mohr Siebeck, Tübingen 2023, s. 125-130.
- Rath J., *Exile and Diaspora in the Psalms of Solomon*, w: *Essays on the Psalms of Solomon. Its Cultural Background, Significance, and Interpretation*, red. K. Atkinson – P. Pouchelle – F. Albrecht, Parabiblica 2, Mohr Siebeck, Tübingen 2023, s. 49-68.
- Rath J., *PsSal 9 im Kontext der sogenannten Psalmen Salomos*, Contributions to Biblical Exegesis & Theology 117, Peeters, Leuven 2024.
- Renovanz S.H.A., *Die Psalmen Salomo's ins Hebräische übersetzt*, „Ieqach – Mitteilungen und Beiträge der Forschungsstelle Judentum” 9 (2009) s. 79-117.
- Reynolds S., *The Messiah and Eschatology in the Psalms of Solomon*, Trinity Western University, Langley 2016 (diss.).
- Rocca S., *Josephus and the Psalms of Solomon on Herod's Messianic Aspirations: An Interpretation*, w: *Making History: Josephus and Historical Method*, red. Z. Rogers, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 110, Brill, Leiden 2007, s. 313-333.
- Schnelle U., *Gerechtigkeit in den Psalmen Salomos und bei Paulus*, w: *Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext*, red. H. Lichtenberger – G.S. Oegema, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002, s. 375-385.
- Scholtissek K. – Steins G., *Psalmi Solomontos (PsSal)*, w: *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, red. W. Kraus – M. Karrer, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2009, s. 913-931.

- Schreiber S., *Gesalbter und König. Titel und Konzeption der königlichen Gesalbterwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 105, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2000, s. 161-178.
- Schreiber S., *Can Wisdom Be Prayer? Form and Function of the Psalms of Solomon, w: Literature or Liturgy? Early Christian Hymns and Prayers in Their Literary and Liturgical Context in Antiquity*, red. C. Leonhard – H. Löhr, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 363, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, s. 89-106.
- Schreiber S., *Violators of the Law and the Curse of the Law: The Perception of the Torah in the Psalms of Solomon and in Paul's Letter to the Galatians*, w: *The Psalms of Solomon: Texts, Contexts, and Intertexts*, red. P. Pouchelle – G.A. Keddie – K. Atkinson, Early Judaism and Its Literature 54, SBL Press, Atlanta 2021, s. 139-164.
- Schuller E., *Psalms, Hymns, and Prayers in Late Second Temple Judaism*, w: *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, red. M.S. Payunen – J. Penner, Beihefte zur Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft 486, De Gruyter, Berlin – Boston 2017, s. 5-23.
- Sharon N., *Between Opposition to the Hasmoneans and Resistance to Rome: The Psalms of Solomon and the Dead Sea Scrolls*, w: *Reactions to Empire. Sacred Texts in Their Socio-Political Contexts*, red. J.A. Dunne – D. Batovici, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 372, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, s. 40-53.
- Siegert F., *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur: Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlonerer Autorenwerke*, De Gruyter, Berlin – Boston 2019, s. 161-171.
- Sigvarsten J.A., *Afterlife and Resurrection: Beliefs in the Pseudepigrapha*, Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 30, T&T Clark, London – New York 2019, s. 161-167.
- Sollamo R., *Messianism and the 'Branch of David': Isaiah 11: 1-5 and Genesis 49, 8-12*, w: *The Septuagint and Messianism*, red. M.A. Knibb, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CXCIV, University Press – Peeters, Leuven 2000, s. 357-370, 364-367.
- Spink D.J., *A City-Lament Genre in the Psalms of Solomon*, Temple University, Philadelphia 2001 (diss.).
- Steins G., *Die Psalmen Salomos. Ein Oratorium über die Barmherzigkeit Gottes und die Rettung Jerusalems*, w: *Laetare Jerusalem Festschrift zum 100. jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg*, red. N.C. Schnabel, Aschendorff, Münster 2006, s. 121-141.
- Steins G., *Psalmoi Salomontos. Die Psalmen Salomos*, w: *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, t. 2: *Psalmen bis Daniel*, red. M. Karrer – W. Kraus, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2011, s. 1900-1940.
- Trafton J.L., *The Bible, The Psalms of Solomon, and Qumran*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls: The Second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*,

- t. 2: *The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, red. J.H. Charlesworth, Baylor University Press, Waco 2006, s. 427-446.
- Trafton J.L., *What Would David Do? Messianic Expectation and Surprise in Ps. Sol. 17*, w: *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology*, red. E. Bons – P. Pouchelle, *Early Judaism and Its Literature* 40, SBL Press, Atlanta 2015, s. 155-174.
- Tronina A., *Psalmi Salomona (Psalmi Salomonis)*, „Vox Patrum” 66 (2016) s. 477-511.
- Tronina A., *Miłosierdzie Boże w Psalmach Salomona*, w: „*Scrutamini Scripturas*” (J 5,39). *Księga jubileuszowa dla Księdza Biskupa Andrzeja Suskiego w 75. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski – D. Kotecki, Stowarzyszenie Bibliistów Polskich, Warszawa 2016, s. 430-445.
- Tronina A., *Ze skarbca biblijnych apokryfów (Pokuta Adama, Psalmi Salomona, Żywoty Proroków, Drabina Jakubowa, Protoewangelia Jakuba)*, *Apokryfy Starego Testamentu* 6, Enigma, Kraków-Mogilany 2019, s. 63-99.
- Tzoref S., *Coping with Dissonance: Theodicy, Genre, and Epistemology in the Psalms of Solomon*, w: *The Psalms of Solomon: Texts, Contexts, and Intertexts*, red. P. Pouchelle – G.A. Keddie – K. Atkinson, *Early Judaism and Its Literature* 54, SBL Press, Atlanta 2021, s. 165-202.
- Waschke E.J., „*Richte ihn auf ihren König, den Sohn Davids*” – *Psalmen Salomos 17 und die Frage nach den messianischen Traditionen*, w: E.J. Waschke, *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 306, De Gruyter, Berlin – New York 2001, s. 127-140.
- Werline R.A., *The Psalms of Solomon and the Ideology of Rule*, w: *Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism*, red. B.G. Wright – M.L. Wills, *Symposium* 35, SBL Press, Atlanta 2005, s. 69-87.
- Werline R.A., *The Experience of God's Paideia in the Psalms of Solomon*, w: *Experientia*, t. 2: *Linking Text and Experience*, red. C.S. Rodney – R.A. Werline, *Early Judaism and Its Literature* 35, SBL Press, Atlanta 2012, s. 17-44.
- Werline R.A., *The Formation of the Pious Person in the Psalms of Solomon*, w: *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology*, red. E. Bons – P. Pouchelle, *Early Judaism and Its Literature* 40, SBL Press, Atlanta 2015, s. 133-154.
- Werline R.A., *The Imprecatory Features of Psalms of Solomon 4 and 12*, w: *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, red. M.S. Pajunen – J. Penner, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 486, De Gruyter, Berlin – Boston 2017, s. 48-62.
- Werline R.A., *Social Memory Features in the Psalms of Solomon*, w: *The Psalms of Solomon: Texts, Contexts, and Intertexts*, red. P. Pouchelle – G.A. Keddie – K. Atkinson, *Early Judaism and Its Literature* 54, SBL Press, Atlanta 2021, s. 221-241.
- Werline R.A., *A „Song with a Happy Heart”: Response*, w: *The Psalms of Solomon: Texts, Contexts, and Intertexts*, red. P. Pouchelle – G.A. Keddie – K. Atkinson, *Early Judaism and Its Literature* 54, SBL Press, Atlanta 2021, s. 243-255.
- Willitts J., *Matthew and the Psalms of Solomon's Messianism. A Comparative Study in First-Century Messianology*, „*Bulletin for Biblical Research*” 22 (2012) s. 27-50.

- Witte M., *Psalmen Salomos 3 – Von Gotteslob der Gerechten*, w: *Fromme und Frevler. Studien zu Psalmen und Weisheit. Festschrift für Hermann Spieckermann zum 70. Geburtstag*, red. C. Körting – R.G. Kratz, Mohr Siebeck, Tübingen 2020, s. 391-407.
- Woschitz K.M., *Parabiblica. Studien zur jüdischen Literature in der hellenistisch-römischen Epoche: Tradierung – Vermittlung – Wandlung*, LIT Verlag, Wien – Münster 2005, s. 542-567.
- Wróbel M.S., *Idea Królestwa Bożego w Psalmach Salomona (Ps 17–18)*, w: *Królestwo Boże: Dar i nadzieja*, *Analecta Biblica Lublinensia* 3, red. K. Mielcarek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 41-48.
- Zacharias H.D., „*Raise up to them their King*”. *Psalms of Solomon 17-18 in the Context of Early Jewish Messianism*, VDM Verlag dr. Müller, Saarbrücken 2008.
- Zacharias H.D., *The Son of David in Psalms of Solomon 17*, w: „*Non-Canonical*” *Religious Texts in Early Judaism and Early Christianity*, red. L.M. McDonald – J.H. Charlesworth, T&T Clark, London – New Delhi – New York 2012, s. 73-87.
- Zurawski J.M., *Salomonic Paideia: Divine Pedagogy in the Psalms of Solomon and the Book of Wisdom*, w: *Essays on the Psalms of Solomon. Its Cultural Background, Significance, and Interpretation*, red. K. Atkinson – P. Pouchelle – F. Albrecht, *Parabiblica* 2, Mohr Siebeck, Tübingen 2023, s. 85-100.



Polska bibliografia św. Cypriana z Kartaginy (1945-2025)

Polish Bibliography of St Cyprian of Carthage (1945-2025)

Marcin Wysocki¹

1. Tłumaczenia (BP 5720-6249)

- Do Demetriana*, w: Św. Cyprian, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, tł. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937, s. 302-323 (repr. 2015).
- Do Donata*, w: Św. Cyprian, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, tł. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937, s. 81-97 (repr. 2015).
- Do Fortunata*, w: Św. Cyprian, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, tł. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937, s. 272-301 (repr. 2015).
- Listy*, tł. W. Szolędrski, PSP 1, Warszawa 1969.
- O jedności Kościoła katolickiego*, w: Św. Cyprian, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, tł. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937, s. 159-193 (repr. 2015).
- O Modlitwie Pańskiej*, w: Św. Cyprian, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, tł. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937, s. 224-251 (repr. 2015).
- O pożytku cierpliwości*, w: Św. Cyprian, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, tł. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937, s. 348-366 (repr. 2015).
- O stroju dziewic*, w: Św. Cyprian, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, tł. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937, s. 135-155 (repr. 2015).
- O śmiertelności*, w: Św. Cyprian, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, tł. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937, s. 252-271 (repr. 2015).
- O uczynku i jałmużnach*, w: Św. Cyprian, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, tł. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937, s. 324-347 (repr. 2015).
- O upadłych*, w: Św. Cyprian, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, tł. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937, s. 194-223 (repr. 2015).
- O zazdrości i zawiści*, w: Św. Cyprian, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, tł. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937, s. 367-381 (repr. 2015).

¹ Ks. prof. dr hab. Marcin Wysocki, Katedra Patrologii Greckiej i Łacińskiej, Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: mwysocki@kul.pl; ORCID: 0000-0001-5448-5566.

- Tatejusza Cecyliusza Cypriana „Do Kwiryra” (Świadectw księgi trzy)*, w: Św. Cyprian, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, tł. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937, s. 110-134 (repr. 2015).
- Zdania biskupów w liczbie LXXXVII o chrzcie heretyków*, w: Św. Cyprian, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, tł. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937, s. 382-402 (repr. 2015).
- Że bałwany nie są bogami*, w: Św. Cyprian, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, tł. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937, s. 98-109 (repr. 2015).

2. Monografie

- Dołganiszewska E., *Biskup Cyprian z Kartaginy, świadek wiary*, Wrocław 2007.
- Gacia T., *Metaforyka agonistyczna w literaturze łacińskiej chrześcijańskiego antyku*, Kielce 2007.
- Kaczmarek T., „*Sacramentum Christi*” nell’insegnamento di S. Cipriano, *Il 2° libro dell’Ad Quirinum*, Roma 1983.
- Krykowski J., *Il pentimento e la penitenza come atteggiamento di vita cristiana in Tertulliano e in Cipriano*, Estratto della tesi dottorale in teologia e scienze patristiche, Roma 1999.
- Kubiś A., *La teologie du martyre au vingtieme siecle*, Roma 1968.
- Mateja L., *Oblicza miłosierdzia. Historyczne uwarunkowania rozwoju doktryny o miłosierdziu. Studium dzieł Tertuliana i świętego Cypriana*, Kraków 2003.
- Słomka J., *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w.*, Kraków 2004.
- Wasilewski S., *Pacis magisterium apud sanctum Cyprianum. Dissertatio ad Doctoratum in Litteris Christianis et Classicis*, Romae 2005.
- Wysocki M., *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010.

3. Hasła encyklopedyczne i słownikowe

- Cyprian, *Ps-*, w: *Nowy Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak – W. Stawiszyński, Poznań 2022, s. 250-252.
- Cyprian, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak – M. Starowieyski, Poznań 1971, s. 105-109.
- Myszor W. – Misiurek J. – Iwazkiewicz-Wronikowska B., *Cyprian*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1995, k. 690-694.
- Starowieyski M., *Cyprian, bp Kartaginy*, w: *Nowy Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak – W. Stawiszyński, Poznań 2022, s. 245-250.
- Wysocki M., *Męczeństwo*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, Lublin 2008, k. 699-701.
- Wysocki M., *Oratio Cypriani*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 14, Lublin 2010, k. 709.

4. Artykuły

- Abramek R.J., *Święty Cyprian – ojciec łaciny kościelnej*, „Vox Eremiti” 13/6 (1962) s. 25-34.
- Accorinti D., *Resistenza e resilienza in Cipriano di Cartagine e Gregorio di Nazianzo*, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 109-140.
- Andrzejewski R., *Śmierć tragedia czy wyzwolenie. Kartki z eschatologii Ojców Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 95 (1980) s. 91-95.
- Andrzejewski R., *Św. Cyprian z Kartaginy. Między karnością a łagodnością w oparciu o zasadę jedności Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 92 (1979) s. 372-379.
- Bogucki M., *Problemy duszpasterskie w listach św. Cypriana*, „Studia Theologica Varsoviensia” 9/1 (1971) s. 191-224.
- Braganca J.O., *Kościół jeden i jedyny: teologia św. Cypriana z Kartaginy*, tł. L. Balter, „Communio” 8/2 (1988) s. 27-40.
- Chłopowiec M., *Aspekty historyczne w rozwoju teologii pokuty okresu patrystycznego do św. Cypriana*, „Teologia i Moralność” 3 (2008) s. 191-207.
- Chłopowiec M., *Cyprian z Kartaginy i jego teologia pokuty*, w: *Ad imaginem Tuam. Księga Jubileuszowa dla uczczenia Arcybiskupa Mariana Gołębiewskiego*, t. 2, red. W. Irek, Wrocław 2012, s. 49-64.
- Ciupka S., *Miłosierdzie w poglądach Cypriana z Kartaginy*, w: *Miłosierdzie: próba spojrzenia interdyscyplinarnego*, red. P. Sawa, Katowice 2018, s. 27-41.
- Czerwiński B.M., *Wybrane zagadnienia z duchowości dziewictwa w pismach św. Cypriana Biskupa Kartaginy*, w: *Duchowość osób powołanych*, red. S. Urbański – M. Szymula, Mistyka Polska 9, Warszawa 2002, s. 178-202.
- Częsz B., *Lo Spirito Santo e la nozione di eresia in Cipriano*, „Vox Patrum” 15 (1988) s. 657-662.
- Czyżewski B., *L'Eucharistie dans l'Eglise de Carthage au IIIe siècle selon Tertullien et saint Cyprien*, „Theologia Bogoslovie” 2 (2001) s. 29-36 = „Colloquia Theologica Adalbertina. Biblica, Patristica et Historica” 1 (2001) s. 83-90.
- Czyżewski B., *Postawa św. Cypriana wobec apostatów na podstawie jego „Listów”*, „Studia Gnesnensia” 17 (2003) s. 185-202.
- Czyżewski B.S., *Postawa chrześcijanina wobec śmierci w świetle „De mortalitate” św. Cypriana z Kartaginy*, „Vox Patrum” 91 (2024) s. 113-130.
- Derdziuk E., *Postawa chrześcijan Afryki Rzymskiej podczas aresztowania i uwięzienia*, „Vox Patrum” 6-7 (1984) s. 81-100.
- Dołganiszewska E., *Autorytet biskupa w Kościele lokalnym w ujęciu Cypriana z Kartaginy*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 12/2 (2004) s. 71-81.
- Dołganiszewska E., *Cyprian – biskup Kartaginy i jego refleksja o wierze*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 19/2 (2011) s. 41-57.
- Dołganiszewska E., *Cyprian biskup Kartaginy wobec prymatu biskupa Rzymu*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 15/1 (2007) s. 177-194.
- Dołganiszewska E., *Ecclesia Mater wierzących w pismach Cypriana, biskupa Kartaginy*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 13/1 (2005) s. 7-17.

- Dołganiszewska E., *Extra Ecclesiam nulla salus – Cypriana z Kartaginy myśl o Kościele*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 14/1 (2006) s. 141-157.
- Dołganiszewska E., *Jedność episkopatu a wspólnota Kościoła Powszechnego według Cypriana, biskupa Kartaginy*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 2/2 (2005) s. 119-134.
- Dołganiszewska E., *Pismo Święte i tradycja w teologii Cypriana z Kartaginy*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 3/3 (2006) s. 125-138.
- Drażek D., „*Disciplina*” jako czynnik urzeczywistniający godność chrześcijanina na podstawie pism św. Cypriana, w: *Godność chrześcijanina w nauczaniu Ojców Kościoła*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1996, s. 75-81.
- Drażek D., *Ofiara Eucharystii jako zobowiązanie do jedności i świętości w pismach św. Cypriana*, „*Verbum Vitae*” 8 (2005) s. 151-162.
- Drogosz M., *Cyprian, biskup Kartaginy wobec swego kleru: w świetle jego listów*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 18 (1985) s. 149-167.
- Eborowicz W., *Boży plan zbawienia w myśli Ojców Kościoła (Tertulian – św. Cyprian i św. Augustyn)*, w: *Drogi zbawienia od Biblii do Soboru*, red. B. Przybylski, Poznań – Warszawa – Lublin 1970, s. 337-354, 367-379.
- Eismant P., *Chrześcijańskie miłosierdzie w dziełach i posłudze biskupiej Cypriana z Kartaginy*, „*Ateneum Kapłańskie*” 168/3 (2017) s. 423-446.
- Gacia T., *Motywy agonistyczne w pismach Cypriana z Kartaginy*, „*Kieleckie Studia Teologiczne*” 2 (2003) s. 201-212.
- Gil-Tamayo J.A., *Wejście do wspólnoty Kościoła i uczestnictwo w niej: chrzest w pismach Cypriana z Kartaginy*, tł. B.K. Jakubowski, w: *Chrzest w teologicznej refleksji Ojców Kościoła*, red. P. Wygralak, Teologia Patrystyczna 13, Poznań 2016, s. 7-40.
- Górski J., *Starożytni pisarze chrześcijańscy. Święty Cyprian*, „*Nasz Dziennik*” 177 (2002) s. 6.
- Gregor P., *Dyscyplina pokutna Kościoła w pierwszych trzech wiekach*, „*Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne*” 3 (2002) s. 389-406.
- Grzywaczewski J., *The Validity of the Baptism of Heretics according to Cyprian of Carthage, Pope Stephan and Firmilian of Caesarea*, „*Vox Patrum*” 63 (2015) s. 95-112.
- Kaczmarek T., *Ecclesia sponsa Christi w nauczaniu św. Cypriana*, w: *Prawda i miłość. Księga pamiątkowa ku czci Bp. Bronisława Dembowskiego na złoty jubileusz kapłaństwa*, red. R. Andrzejewski, Włocławek 2003, s. 426-434 = *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Naumowicz, SACH 17, Warszawa 2004, s. 103-110.
- Kaczmarek T., *Il termine „Sacramentum” nell’accezione cristiana: la testimonianza di San Cipriano*, „*Teologia i Człowiek*” 1 (2013) s. 69-83.
- Kaczmarek T., *Katechizm biblijny Kościoła kartagińskiego*, „*Polonia Sacra*” 17/2 (2013) s. 17-42.
- Kaczmarek T., *Organizacja dzieł charytatywnych Kościoła w Kartaginie pod kierunkiem św. Cypriana*, „*Studia Włocławskie*” 2 (1999) s. 125-131.
- Kaczmarek T., *Świat rzymski w ocenie św. Cypriana*, w: *Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w.*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, s. 63-70.

- Kaczmarek T., *Tajemnica kielicha Pańskiego według Listu 63 św. Cypriana*, w: *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W Myszor – E. Stanula, Katowice 1987, s. 144-155.
- Kaczmarek T., *Taktyka szatana wobec Kościoła wg św. Cypriana*, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, red. H. Pietras, ŻMT 17, Kraków 2000, s. 39-53.
- Kalinowska J.A., *Wpływ Cypriana z Kartaginy na twórczość Stanisława Hozjusza*, „Vox Patrum” 20-23 (1991-1992) s. 223-228.
- Kalinowska J.A., *Znaczenie wyrazów „fides” i „fidelis” u św. Cypriana z Kartaginy*, w: *Voces. Miscellanea patristica*, red. K. Obrycki, SACH 9, Warszawa 1988, s. 9-68.
- Kołosowski T., *‘Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga’ w interpretacji Kościoła doby męczenników*, „Seminare” 11 (1995) s. 37-51.
- Kondratowicz M., *Świętego Cypriana „Pogańskie bóstwa nie są bogami”*, „Vox Patrum” 20-23 (1991-1992) s. 437-449.
- Kondratowicz M., *Wokół „Quod idola dii non sint” św. Cypriana Kartagińskiego*, „Vox Patrum” 15 (1988) s. 663-678.
- Kotula T., *U źródeł afrykańskiego separatyzmu w III w.*, Wrocław 1961.
- Krykowski J., *Alcuni aspetti della catechesi sulla preghiera in Tertulliano e in Cipriano*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 12/1 (1999) s. 91-108.
- Krykowski J., *Le nozioni di „conuersio” e „conuersatio” nell’insegnamento penitenziale di Cipriano di Cartagine*, „Studia Loviciensia” 4 (2002) s. 47-52.
- Krykowski J., *L’eredità di Tertulliano e di Cipriano nel IV secolo*, „Studia Loviciensia” 2 (2000) s. 167-181.
- Krykowski J., *Pokuta jako postawa życia chrześcijańskiego w nauczaniu Tertuliana i Cypriana z Kartaginy*, „Studia Loviciensia” 1 (1999) s. 24-46.
- Krykowski J., *Spiritus/spiritualis nell’insegnamento penitenziale di Cipriano*, „Studia Loviciensia” 3 (2001) s. 145-151.
- Krzemiński J.M., *Gdańskie wydanie z roku 1709 przekładu „De mortalitate” św. Cypriana*, „Vox Patrum” 20-23 (1991-1992) s. 239-244.
- Krzyżaniak J., *Materia i forma eucharystii według św. Cypriana*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 5/3 (1958) s. 27-47.
- Kubiś A., *Tytuł „Męczennik”*, „Rocznik Biblijno-Liturgiczny” 29 (1976) s. 294-299.
- Kulik B., *Jak mówić dziś w Kościele o śmierci? Śmierć w kontekście pastoralnym w świetle „De mortalitate” św. Cypriana z Kartaginy*, „Teologia Praktyczna” 19 (2018) s. 155-172.
- Kuźma A., *Autorytet Kościoła rzymskiego i jego biskupa w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu, Tertuliana i św. Cypriana z Kartaginy*, „Rocznik Teologiczny” 62/4 (2020) s. 1151-1191.
- Leszczyński R.M., *Eklezjologia w pismach Cypriana z Kartaginy*, „Studia Humanistyczno-Teologiczne” 1 (2008) s. 119-147.
- Leszczyński R.M., *Nauka o Synu Bożym w teologii Hipolita i Cypriana*, „Studia Humanistyczno-Teologiczne” 1/2 (2004) s. 157-180.
- Longosz S., *Jan Paweł II w ojczyźnie św. Cypriana i Augustyna*, „Vox Patrum” 30-31 (1996) s. 657-660.

- Longosz S., *Niektóre aspekty teologii męczeństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 7 (1979) s. 49-73.
- Mejzner M., *Vantaggio o perdita? Le facce della misericordia nel „De opere et elemosynis” di Cipriano*, „Gregorianum” 98/1 (2017) s. 51-60.
- Misiarczyk L., *Polemika z Żydami i judaizmem w „Ad Quirinum” (liber primus) Cypriana z Kartaginy*, „Vox Patrum” 72 (2019) s. 79-96.
- Misiarczyk L. – Sprusiński P., *Warunki powrotu lapsi do wspólnoty kościelnej według Cypriana z Kartaginy*, „Studia Płockie” 40 (2012) s. 27-48.
- Myszor W., *Wybór biskupa w świetle listów św. Cypriana*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 34 (2001) s. 109-114.
- Myszor W., *Zagadnienie herezji w Listach św. Cypriana*, „Studia Theologica Varsaviensia” 9/1 (1971) s. 147-190.
- Nakonieczny R., *Zależność literacka traktatu „De Dominica oratione” św. Cypriana od „De oratione” Tertuliana*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 31 (1998) s. 339-350.
- Nieścior L., *Problem ucieczki św. Cypriana przed prześladowaniem w 250 r.*, w: L. Nieścior, *Myśl wczesnochrześcijańska wobec wyzwania czasu. Wybrane zagadnienia z teologii Ojców*, Poznań 2002, s. 91-99.
- Pałucki J., *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Od Orygenesisa i Cypriana do Fulgencjusza*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, s. 640-656.
- Pankiewicz R., *Der Hl. Cyprian als Finanz- und Vermögensverwalter. Anmerkungen zu Geldangelegenheiten der Afrikanischen Kirche um die Mitte des 3. Jahrhunderts n.Chr.*, „Pomoerium” 3 (1998) s. 61-72.
- Pankiewicz R., *Pieniądz w działalności dobroczynnej Kościoła Afrykańskiego za czasów św. Cypriana*, „Vox Patrum” 30-31 (1996) s. 111-123.
- Pankiewicz R., *Pieniądz w działalności publicznej św. Cypriana*, „Vox Patrum” 19 (1990) s. 671-679.
- Partyka J.S., *Święty Cyprian – biskup Kościoła afrykańskiego*, „Miejsca Święte” 4 (2003) s. 11-15.
- Pietras H., *Jeden chrzest na odpuszczenie grzechów – próba zrozumienia świadectw patrystycznych*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Naumowicz, SACH 17, Warszawa 2004, s. 179-193.
- Pietras H., *Kościół jako społeczność zbawionych – próba zrozumienia aksjomatu: Poza Kościołem nie ma zbawienia*, w: *Kościół starożytny – Królestwo Chrystusa i instytucja*, red. F. Drączkowski et al., Lublin 2010, s. 11-21.
- Pietras H., *Świadomość prymatu biskupa Rzymu w Kościele starożytnym*, w: *Kapłaństwo i urząd*, red. W. Gajewski, Christianitas Antiqua 2, Gdańsk 2009, s. 190-205.
- Pietrusiak P., *Kościół jako fraternitas według Cypriana z Kartaginy*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 10 (2011) s. 67-87.
- Rączkowski W., *Święty na każdy tydzień. Św. Cyprian*, „Zorza” 37 (1989) s. 7.
- Requin N., *Ojcowie Kościoła i ubodzy. Świadectwo Cypriana, Ambrożego i Augustyna*, tł. T. Mioduszewski, „Communio” 35/3-4 (2015) s. 35-53.

- Skibiński T. – Książyk M., *Postawa chrześcijan wobec „Zarazy Cypriana” w świetle źródeł epoki*, „Vox Patrum” 78 (2021) s. 121-140.
- Słomka J., *Eklezjalno-teologiczne podstawy praktyki pokutnej wprowadzonej przez Cypriana w Kartaginie*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 42/2 (2009) s. 24-37.
- Staniek E., *Kościół – wspólnota czy społeczność. Zarys eklezjologii pierwszych trzech wieków*, „Vox Patrum” 10 (1986) s. 203-218.
- Starowieyski M., *Św. Cyprian – umiłowanie Kościoła*, „Powściągliwość i Praca” 4 (1996) s. 10.
- Strękowski S., *Synody w Afryce Prokonsularnej III wieku jako przejaw kolegalności biskupów w świetle Kanonów synodalnych i Listów św. Cypriana z Kartaginy*, „Vox Patrum” 72 (2019) s. 97-120.
- Swoboda A., *Postulat ubóstwa w kontekście troski św. Cypriana i św. Hieronima o wygląd zewnętrzny i postępowanie kobiet na przełomie III i IV wieku*, w: *Ojcowie Kościoła o ubóstwie*, red. B. Częsz – P. Wygralak, Teologia Patrystyczna 10, Poznań 2013, s. 57-106.
- Szarmach M., *Ad Donatum des heiligen Cyprian als rhetorischer Protreptik*, „Eos” 77 (1989) s. 289-297.
- Szarmach M., *Aluzje do literatury grecko-rzymskiej w „De bono patientiae” św. Cypriana*, „Meander” 50 (1995) s. 321-324.
- Szczur P., *Święty Cyprian wobec Biskupa Rzymu*, „Vox Patrum” 46/47 (2004) s. 105-120.
- Szram M., *Interpretacja nieba i ziemi w patrystycznych komentarzach do modlitwy „Ojcze nasz”*, „Roczniki Teologiczne” 46 (1999) s. 231-248.
- Szram M., *Surowość czy miłosierdzie? Postawa Cypriana z Kartaginy wobec problemów osób duchownych na podstawie jego korespondencji*, „Saeculum Christianum” 27/2 (2020) s. 19-32.
- Święty Cyprian*, „Pedagogia Ojcostwa: katolicki przegląd społeczno-pedagogiczny” 1 (2012) s. 177-194.
- Traczykowski P., *Droga pojednania upadłych z Kościołem w Afryce Prokonsularnej w świetle Listów św. Cypriana z Kartaginy*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 15/2 (2018) s. 233-246.
- Turek W., *Człowiek w obliczu cierpienia: „De providentia” Seneki i „De mortalitate” św. Cypriana*, „Studia Płockie” 24 (1996) s. 133-142.
- Turek W., *Jakimi językami mówili chrześcijanie w Afryce Prokonsularnej? Analiza odnośnych tekstów Tertuliana, św. Cypriana i św. Augustyna*, „Vox Patrum” 72 (2019) s. 27-48.
- Turek W., *L'uomo di fronte al dolore: „La providenza” di Seneca e „L'epidemia” di Cipriano*, w: *Cultura e promozione umana. Fondamenti e itinerari. Convegno internazionale di studi Oasi „Maria Santissima” di Troina, (29 X-I XI 1995)*, red. E. dal Covolo – I. Giannetto, Troina 1996, s. 71-82.
- Turek W., *Od Kościoła charyzmatyczno-duchowego do instytucjonalno-hierarchicznego: Tertulian i Cyprian*, w: *Kościół starożytny – Królestwo Chrystusa i instytucja*,

- red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2010, s. 77-96.
- Turek W., *Seneka w pismach Tertuliana i Cypriana*, w: *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1998, s. 71-87.
- Wasilewski S., *Kunst oratorski św. Cypriana z Kartaginy w jego nauczaniu o pokoju*, „*Studia Loviciensia*” 9 (2007) s. 327-340.
- Wasilewski S., *Modlitwa „Ojcze nasz” jako chrześcijańskie wyznanie wiary na podstawie „De Dominica Oratione” św. Cypriana z Kartaginy*, „*Studia Loviciensia*” 15 (2013) s. 319-349.
- Wygralak P., *Cypriana z Kartaginy refleksje o realnej obecności Chrystusa w Eucharystii*, w: *Ojcowie Kościoła o Eucharystii*, red. P. Wygralak, Teologia Patrystyczna 14, Poznań 2017, s. 85-96.
- Wygralak P., *Rola Ojców Kościoła w budowaniu społeczeństwa chrześcijańskiego w Afryce Prokonsularnej (I-V w.)*, „*Vox Patrum*” 72 (2019) s. 7-26.
- Wysocki M., *„Czyż i Afryka nie jest pełna ciał świętych męczenników?” (Augustyn, Ep. 78,3). Męczeństwo jako rys duchowości Afryki Północnej*, „*Vox Patrum*” 72 (2019) s. 203-218.
- Wysocki M., *Eschatologiczna nagroda w pismach św. Cypriana*, „*Roczniki Historii Kościoła*” 56/1 (2009) s. 33-48.
- Wysocki M., *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Afryce rzymskiej w II i III wieku*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2011, s. 75-96.
- Wysocki M., *Królestwo Boże w myśli pisarzy afrykańskich III w. na przykładzie Tertuliana i św. Cypriana*, w: *Scripturae Lumen, Biblia i jej oddziaływanie*, t. 1: *Ewangelia o Królestwie*, red. A. Paciorek – A. Czaja – A. Tronina, Lublin 2009, s. 391-413.
- Wysocki M., *Męczeństwo granicą świętości? Męczeństwo i męczennicy w Afryce Prokonsularnej w II i III wieku*, w: *Granice świętości w świecie późnego antyku*, red. A. Głowa – B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa 8, Lublin 2013, s. 267-287.
- Wysocki M., *Model doskonałego chrześcijanina w pismach św. Cypriana z Kartaginy*, „*Vox Patrum*” 55 (2010) s. 699-720.
- Wysocki M., *Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est? (Augustine, Ep. 78,3). Martyrs and Martyrdom in Africa before Augustine – a Preparation for Donatism?*, w: *The Uniquely African Controversy: Studies on Donatist Christianity*, red. A. Dupont – M.A. Gaumer – M. Lamberigts, Late Antique History and Religion 9, Leuven – Paris – Bristol 2015, s. 3-27.
- Wysocki M., *Przebaczenie w pismach św. Cypriana z Kartaginy*, „*Verbum Vitae*” 18 (2010) s. 187-211.
- Wysocki M., *The beauty of martyrdom: the presence of God in the martyrs in the writings of Tertullian and Cyprian*, w: *The Beauty of Gods' Presence in the Fathers*.

-
- The Proceedings of the Eighth International Patristic Conference, Maynooth 2012*, red. J.E. Rutherford, Dublin 2014, s. 69-82.
- Zagórski M., *Warsztat retoryczny św. Cypriana na podstawie pisma „De lapsis”*, „Vox Patrum” 40-41 (2001) s. 195-207.
- Zatorski W., „*Ojciec nasz*” według św. Cypriana, „Pastores” 2 (2008) s. 111-114.
- Żelazny J.W., *Cyprian u Tymoteusza. Odwołania do decyzji synodalnych Cypriana z Kartaginy w polemice w Kościele Orientalnym w VIII wieku*, „Vox Patrum” 72 (2019) s. 121-130.

Recenzje



Ks. Przemysław Artemiuk, *Kim jest papież w Kościele? Szkice z teologii prymatu*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2022, ss. 256

Paweł Głowacki¹

Nakładem Płockiego Instytutu Wydawniczego w 2022 roku ukazała się monografia pt. *Kim jest papież w Kościele? Szkice z teologii prymatu*, autorstwa wieloletniego przewodniczącego Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce – ks. Przemysława Artemiuka – profesora i kierownika Katedry Teologii Fundamentalnej oraz Prakseologii Apologijnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Omawiane studium składa się ze wstępu, sześciu rozdziałów, zakończenia oraz bogatego wykazu bibliograficznego. Nie jest to praca poświęcona wyłącznie scharakteryzowaniu konkretnego papieża bądź sposobu, w jaki sprawował on swoją posługę Piotrową. We wstępie (s. 5-8) autor stwierdza, że tematyka pracy dotyczy samej istoty papieskiego urzędu i jest próbą odpowiedzi na pytanie, kim jest biskup Rzymu w Kościele. Następnie powołuje się na kluczowe dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, przedstawiając katolickie rozumienie posługi następcy Piotra. Wstęp książki dopełnia zwrócenie uwagi czytelników na źródła i racje prymatu rzymskiego, składające się na teksty nowotestamentalne oraz świadectwa pierwotnej, pozabiblijnej tradycji.

W rozdziale pierwszym, zatytułowanym „Podstawy Prymatu” (s. 9-24) autor chronologicznie omawia teksty zaczerpnięte z Nowego Testamentu, które wskazują na pierwszeństwo i prymat św. Piotra. Następnie przechodzi do analizy źródeł wczesnochrześcijańskich, jednocześnie dowartościowując siłę dowodową późniejszych świadectw na rzecz prymatu papieskiego, pochodzących z V wieku. Omawiane wypowiedzi autorów starożytnych dzieli na dwie grupy, kategoryzując je w klasycznym już rozróżnieniu na teksty pochodzące od samych tylko

¹ Mgr lic. Paweł Głowacki, Szkoła Doktorska KUL, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: pawel.glowacki@kul.pl; ORCID: 0000-0001-5243-508X.

biskupów Rzymu bądź od pozostałych starożytnych teologów. W swojej eksplikacji powołuje się wpieryw na wzrastającą samoświadomość w kwestii poszczególnych zwierzchników Kościoła w Rzymie (św. Klemensa Rzymskiego, św. Wiktora I, św. Stefana I) dotyczącą utrzymania jedności w Kościele oraz wiernego zachowania nieskażonej nauki apostołskiej (s. 14-15). W drugiej grupie tekstów autor zwraca uwagę na jedno z najstarszych pism tego czasu, zwłaszcza na *List do Kościoła w Rzymie* autorstwa św. Ignacego Antiocheńskiego, *Adversus haereses* św. Ireneusza z Lyonu, rzymską listę sukcesyjną sporządzoną przez najwcześniejszego kronikarza kościelnego Hegezypa czy wreszcie na dzieło *De praescriptione haereticorum* napisane przez Tertuliana z Kartaginy (s. 15-16). Zwieńczeniem tej analizy jest przywołanie świadectwa listu papieża Leona Wielkiego odczytanego przez papieskiego legata oraz jego recepcji na Soborze Chalcedońskim w 451 roku (s. 15). Ks. Artemiuk określa ten moment w dziejach Kościoła jako stanowiący najwyraźniejszy dowód uznania prymatu biskupa Rzymu w starożytności chrześcijańskiej. Niewątpliwie można zgodzić się z tym, że był to jeden z ważniejszych etapów skomplikowanego procesu historycznego rozwoju autorytetu biskupa Rzymu i jego akceptacji przez *Ecclesiam christianam*. Niemniej trzeba zachować pewną ostrożność badawczą w określaniu danego świadectwa patrystycznego w tak kategorycznych słowach, w szczególności, że mamy dostęp do wielu innych wypowiedzi z okresu pierwszego tysiąclecia Kościoła, które zawierają w sobie jeszcze bardziej rozwiniętą doktrynę o prymacie biskupa Rzymu, zaakceptowaną nawet na forum Soboru Powszechnego (II i III sesja Soboru Efeńskiego, *Libellus Hormisdæ*, *Opuscula theologica et polemica* 12 św. Maksyma Wyznawcy). Nie mogło zabraknąć również odwołania się do słynnej parafrazy słów św. Augustyna, wygłoszonych w trakcie kazania w Kartaginie 23 września 417 roku: „Roma locuta, causa finita”. Autor monografii omyłkowo utożsamiał ten aforyzm z rzeczywistymi słowami biskupa Hippony. Tekst źródłowy nie zawiera ich w tak zwartej formie, choć w kazaniu rzeczywiście pojawia się sformułowanie *causa finita*: „Iam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad Sedem Apostolicam: inde etiam rescripta uenerunt. Causa finita est: utinam aliquando finiat error”². Następnie Ks. Artemiuk sięgnął do badań archeologicznych z obszaru Kafarnaum i Rzymu, argumentując za pierwszeństwem Piotra i rzymskim prymatem (s. 16-24).

Rozdział II – „W Kręgu Apologetyki” (s. 25-72) – poświęcony jest ukazaniu obrony prymatu w dziełach apologetycznych, powstałych od XV

² Augustinus, *Sermo* 131, 10, PL 38, 734.

do XX wieku. To zagadnienie autor omawia w trzech punktach. W pierwszym mówi o osobie biskupa Rzymu w *Sumie o Kościele*, autorstwa wybitnego hiszpańskiego uczonego z XV wieku Juana de Torquemady (s. 27-34). Podkreśla przy tym, że dla dominikańskiego teologa podstawową racją prymatu rzymskiego był fakt obecności Piotra w Rzymie, który w tamtym czasie nie był tak oczywisty. Ks. Artemiuk zaznacza, że Juan de Torquemada odwołuje się do świadectwa wielu pisarzy wczesnochrześcijańskich, m.in. Euzebiusza, św. Ambrożego, św. Hieronima, interpretujących nazwę Babilonu z 1P 5,13 jako oznaczającą miasto Rzym (s. 34). W punkcie drugim (s. 35-53) autor analizuje postać Josepha de Maistre i jego dzieło *O papieżu*. Wskazuje na imponujące uzasadnienie prymatu, odwołujące się do tradycji Kościoła pierwszego tysiąclecia. Zaznacza, że saubadzki myśliciel – w przeglądzie świadectw patrystycznych na rzecz prymatu rzymskiego – sięgnął do takich starożytnych autorów, jak św. Ireneusz z Lyonu, Tertulian z Kartaginy, św. Optat z Milewy, św. Cyprian, św. Augustyn, św. Efreem Syryjczyk, św. Gaudenty z Bresse, św. Grzegorz z Nyssy, św. Leon, św. Juliusz, św. Atanazy, św. Maksym, św. Teodor Studyta (s. 43-44). W punkcie trzecim autor pisze o trzech traktatach apologetycznych powstałych w pierwszej połowie XX wieku: *Nauki Apologetyczne* A. Szelażka (s. 54-56), *Tylko Kościół. Apologetyka* A. de. Poulpiqueta (s. 56-60) oraz *Apologetyka, czyli dogmatyka fundamentalna* M. Sienatyckiego (s. 60-72).

W III rozdziale monografii, zatytułowanym „Prawosławny Wschód wobec Rzymu” (s. 73-104) ks. Artemiuk omówił prawosławną interpretację papieskiej posługi. Następnie autor zrelacjonował oficjalne wypowiedzi Kościoła prawosławnego wobec prymatu rzymskiego (s. 83-91). W ostatnim punkcie rozdziału przedstawia stanowisko jednego z najwybitniejszych teologów prawosławnych Oliviera Clémenta, który zrekonstruował historyczny rozwój prymatu na Zachodzie oraz na Wschodzie (s. 91-104).

Rozdział czwarty nosi tytuł „Współczesne wypowiedzi Magisterium Kościoła” (s. 105-129). To zagadnienie, dość istotne dla dialogu doktrynalnego, prowadzonego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołami prawosławnymi, ks. Artemiuk omawia w trzech punktach. W pierwszym (s. 105-115) pisze na temat encykliki papieża Jana Pawła II *Ut unum sint*. Zauważa, że jest to jedyny tej rangi dokument w pełni poświęcony kwestii jedności, który stanowi również pewien przełom w dialogu ekumenicznym. Warto nadmienić, że ok. 100 lat wcześniej papież Leon XIII 29 czerwca 1896 roku wydał encyklikę *Satis cognitum*, dotyczącą wyłącznie aspektu jedności Kościoła. W punkcie drugim (s. 115-123) autor omawia dokument Kongregacji Nauki Wiary *Prymat*

Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła w całości poświęcony prymatowi papieskiemu. W punkcie trzecim natomiast (s. 123-129) ks. Artemiuk – w porządku chronologicznym – omawia pięć dokumentów końcowych Międzynarodowej Komisji Mieszanej Katolicko-Prawosławnej, które dotyczą sposobu rozumienia autorytetu biskupa Rzymu.

Kwestia współczesnych interpretacji papieskiego prymatu jest przedmiotem rozdziału piątego (s. 130-188). Autor monografii omawia to zagadnienie w trzech punktach. W pierwszym mówi o podstawach prymatu oraz misji biskupa Rzymu według kardynała Gerharda L. Müllera (s. 130-141). Następnie przechodzi do przedstawienia wizji współczesnego katolickiego intelektualisty, George'a Weigla, która dąży do ewangelicznej odnowy i reformy Kościoła wraz z papieżem (s. 141-164). Z kolei w ostatnim punkcie (s. 164-188) relacjonuje uzasadnienie historyczności prymatu rzymskiego w apologii redaktora naczelnego „Do Rzeczy” Pawła Lisickiego.

W ostatnim, szóstym rozdziale książki, zatytułowanym „Papieskie impresje” (s. 189-237) ks. Artemiuk prezentuje trzy papieskie szkice poprzednich pontyfikatów (św. Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek). Zaczynając chronologicznie od Jana Pawła II (s. 189-201), ukazuje różne oblicza wielkiego papieża, reprezentowane przez poszczególnych teologów, filozofów i poetów: L. Kołakowski (s. 190-191), M. Skwarnicki (s. 191-192), A. Frossard (s. 192-193), J. Poniewierski (s. 194-195), J. Merecki (s. 195-196), G. Weigel (s. 196-198), J. Tischner (s. 198-199), J. Kupczak (s. 199-200). W dalszej części tego rozdziału autor omawia List apostolski *Porta Fidei* Benedykta XVI, zwracając szczególną uwagę na rozumienie pojęcia wiary (s. 201-205). Następnie przechodzi do dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej, zatytułowanym *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, pogłębiając analizę zagadnienia wiary (s. 205-208). Dalej autor porusza kwestię wiary, omawiając pierwszą encyklikę papieża Franciszka *Lumen Fidei* (s. 209-217). W oparciu o te trzy dokumenty ks. Artemiuk formułuje siedem wniosków końcowych dotyczących tematyki wiary, które jednocześnie stanowią odpowiedź na pytanie o jej sens (s. 217-218). Przechodząc do pontyfikatu papieża Franciszka, autor skupia się na temacie ubóstwa, który w papieskiej refleksji manifestuje się jako probierz prawdziwości Kościoła (s. 218-220). W dalszej części monografii autor, odwołując się do dwudziestowiecznej tradycji Kościoła, ukazuje zasadność *via paupertatis*, czyli „drogi ubóstwa”, która staje się nieformalnym znamię wiarygodności Kościoła Jezusa Chrystusa (s. 220-237). Konkluzje końcowe (s. 239-240) ks. Artemiuka są natury ogólnej i odnoszą się do całokształtu monografii.

Praca charakteryzuje się wysokim walorem poznawczym. Autor zrealizował w swojej monografii ważne i niezwykle aktualne przedsięwzięcie. Przybliżył czytelnikowi samą istotę instytucji papieżstwa, co wymaga znacznego nakładu pracy i znakomitej orientacji w literaturze przedmiotu. Czyniąc to, wykazał się niesamowitą erudycją, w sposób logiczny i systematyczny dokonał analizy skomplikowanej problematyki pracy, przejrzyście prezentując poszczególne wyniki swoich badań. Znikome błędy występujące w monografii nie umniejszają jej istotnego znaczenia. Jednakże trzeba zwrócić uwagę na te aż tak nieistotne – z perspektywy całokształtu pracy – niedociągnięcia. Na s. 102 autor przytacza cytaty z *Listu do Rzymian* św. Ignacego Antiocheńskiego, błędnie przypisując jego autorstwo św. Ireneuszowi z Lyonu. Mówiąc o dokumencie Kongregacji Nauki Wiary *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, autor podaje w nawiasie nieprawdziwą jego datację „(1998)” (powinno być „1999”).

Na szczególną uwagę zasługuje drobiazgowo opracowanie wielu tekstów źródłowych, zarówno starożytnych, jak i współczesnych. Z tego względu powyższa monografia stanowi doskonale studium tytułowego zagadnienia, porządkując perspektywę historyczną i teologiczną urzędu biskupa Rzymu. Warto zatem sięgnąć do tej publikacji, aby dowiedzieć się, kim tak naprawdę jest papież w Kościele.



**Grzegorz z Nyssy, *Dzieła hagiograficzne*,
tł. M. Przyszychowska, opr. E. Wipszycka –
M. Przyszychowska, Fundamenta 7, Kraków –
Warszawa: Wydawnictwo Benedyktynów TYNIEC,
Ośrodek Rozwoju Badań i Edukacji OBRE, 2025,
ss. 172.**

Wojciech Stawiszyński¹

Od roku 2021 pojawiają się na polskim rynku wydawniczym tomy dzieł św. Grzegorza z Nyssy. Jest to wynik działania dr hab. Marty Przyszychowskiej, znakomitej znawczyni i tłumaczki pism Kapadoccyzka, oraz równie znakomitego zespołu, który zgromadziła, że wymienię tylko nazwiska prof. dr hab. Ewy Wipszyckiej, dr hab. Karoliny Kochańczyk-Bonińskiej, ks. prof. dr hab. Tomasz Stępnia, czy ks. prof. dr hab. Leona Nieściora OMI, czyli *crème de la crème* polskiej patrystyki. Całość jest przewidziana na 16 tomów, a po jej ukończeniu, na długie lata pozostanie „perłą w koronie” tak już przecież licznych, polskich tłumaczeń Ojców Kościoła.

W tej recenzji chcę się zająć tylko tomu siódmego tekstem pierwszym, tzn. *Żywotem Grzegorza Cudotwórcy*, a zwłaszcza *Wstępem* autorstwa M. Przyszychowskiej: *Kwestia gatunku literackiego „Żywotu Grzegorza Cudotwórcy”*².

Pierwszym zagadnieniem rozważanym przez M. Przyszychowską, jest kwestia czy *Żywot Cudotwórcy* to panegiryk – mowa faktycznie wygłoszona, czy też tekst, napisany do konkretnego adresata i w ściśle określonym celu. Autorka zdecydowanie opowiada się za tym drugim rozwiązaniem. Wprawdzie zauważa pierwsze słowa *De vita*³, z których

¹ Mgr Wojciech Stawiszyński – badacz niezależny, Polska; e-mail: w.stawiszy@o2.pl; ORCID: 0000-0001-8365-6790.

² M. Przyszychowska, *Wstęp*, w: Grzegorz z Nyssy, *Dzieła hagiograficzne*, tł. M. Przyszychowska, opr. E. Wipszycka, M. Przyszychowska, Fundamenta 7, Kraków – Warszawa 2025, s. 29-59. Ponadto w tym tomie: *O życiu i cudach naszego ojca, świętego Grzegorza Cudotwórcy*, s. 61-100; *Żywot świętej Makryny*, s. 101-149.

³ Zob. Gregorius Nyssenus, *De vita Gregorii Thaumaturgi* 1, Fundamenta 7, s. 61.

wynika, że mamy do czynienia z „autentycznie wygłoszoną mową (ewentualnie potem przepracowaną przez samego Grzegorza z Nyssy)”⁴, ale pomija inną wypowiedź zawartą w dalszej części dzieła: „Aby omówić szczegółowo wszystkie dokonane przez niego cuda, trzeba by wielkiej księgi i wywodu znacznie przekraczającego wyznaczony teraz czas, dlatego ograniczę swoje opowiadanie do jednego czy dwóch cudów...”⁵ Fragment ten potwierdza, że mamy raczej do czynienia z wygłoszoną (a potem spisana i wydana) mową. Autorka *Wstępu* powołuje się także na rozdział 96 (**Niech wszyscy czytelnicy tej mowy...**)⁶, ale w przypisie 72 niejako osłabia ten argument⁷.

Zwróciłem też uwagę na ciekawy fragment w którym Nysseńczyk opisuje odejście Cudotwórcy od filozofii pogańskiej do chrześcijańskiej: „Poganie uważają, że istnieje tylko to, co są w stanie pojąć”⁸. Tłumaczka opatruje ten fragment przypisem w którym zauważa: „Jest to zdanie ironiczne, w starożytności nie było szkoły filozoficznej, która by głosiła taki pogląd. Być może jest to aluzja do anomeizmu [...]”⁹. To cenne spostrzeżenie, ale fraza „istnieje tylko to, co są w stanie pojąć” skojarzyła mi się podczas lektury, ze znanym fragmentem Protagorasa z Abdery: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, **istniejących, że istnieją, i nieistniejących, że nie istnieją**”¹⁰. Jeżeli moja intuicja jest trafna, to wtedy, zacytowana powyżej uwaga Autorki, traci nieco na mocy. Powiedzenie Protagorasa była szeroko znane i dyskutowane w starożytności, inspirowało zwłaszcza sceptyków. Czy jednak teksty greckie Protagorasa i Nysseńczyka mają ze sobą faktycznie związek? Poprosiłem biegłego filologa¹¹ o pomoc i taki oto uzyskałem respons: słowa się nie pokrywają, ale sens zdecydowanie

⁴ Przyszychowska, *Wstęp*, s. 30 (nie jest to stanowisko M. Przyszychowskiej, lecz „wielu uczonych” wymienionych w przypisie 4, tamże, s. 30, dopisek mój – W.S.).

⁵ Gregorius Nyssenus, *De vita Gregorii Thaumaturgi* 78, Fundamenta 7, s. 92.

⁶ Gregorius Nyssenus, *De vita Gregorii Thaumaturgi* 96, Fundamenta 7, s. 98 (wytluszczenie moje – W.S.).

⁷ Gregorius Nyssenus, *De vita Gregorii Thaumaturgi*, Fundamenta 7, przyp. 72, s. 98: „Paul Koetschau (*Zur Lebensgeschichte Gregors des Wunderthäters*, 241) uważa, że Grzegorz z Nyssy dodał punkty 96-99 numeracji SC już po opublikowaniu pisma” (czyli, po zredagowaniu i uzupełnieniu wygłoszonej mowy, dopisek mój – W.S.).

⁸ Gregorius Nyssenus, *De vita Gregorii Thaumaturgi* 13, Fundamenta 7, s. 67.

⁹ Gregorius Nyssenus, *De vita Gregorii Thaumaturgi*, Fundamenta 7, przyp. 17, s. 67.

¹⁰ Prothagoras, *Fr. 1*, ed. H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, Berlin 1952, s. 262-263 (wytluszczenie moje – W.S.).

¹¹ I jeszcze tegoż filologa tłumaczenie omawianego fragmentu *Żywota*: „[Poganie] uważają że, może istnieć tylko to, co w sposób pewny daje się objąć rozumem”.

tak. Podsumowując: ironia – nie, anomejczycy – tak. To zresztą kwestia uboczna...

Teza, że *De vita Gregorii Thaumaturgi* jest satyrą i zawiera „elementy komiczne i absurdalne” jest przedstawiona przez Autorkę w ośmiu podrozdziałach¹² – postaram się je omówić, zachowując kolejność i tytuły, jak w oryginale.

1. Niespójność gatunkowa

Podstawą tego „zarzutu” jest, analogicznie do satyr Lukiana z Samosaty, „mieszanie gatunków literackich” [które to] miało wzmocnić satyryczny efekt pism”. I tak na przykład Nysseńczyk pomija kwestię pochodzenia i młodości Cudotwórcy. Zgoda, ale w paragrafach 4-11 bardzo starannie podaje powody owego pominięcia, pisze na przykład wprost „niech wykształcony w boskiej mądrości nie próbuje chwalić bohaterów ducha, używając zwyczajowych pogańskich technik pochwalnych”¹³. Dodajmy, że owo pomijanie pochodzenia bohatera żywotów nie jest czymś wyjątkowym. Poncjusz, w bardzo popularnym w starożytnym chrześcijaństwie *Żywocie Cecyliusza Cypriana* nic o jego pochodzeniu i młodości nie wspomina, a sama M. Przyszychowska cytuje¹⁴ naszego Cudotwórcy fragment *In Origenem oratio panegyryca* II 11-12, w którym autor uzasadnia, analogicznie do Nysseńczyka, pominięcie takich informacji o Orygenesie.

Pisze Przyszychowska: „Mistrzowie obu bohaterów – odpowiednio Apoloniusz z Tyany i Orygenes – są wspomniani jedynie mimochodem i w sposób lekceważący” i podaje stosowne odnośniki. Zatem do nich zaglądam i czytam co Grzegorz z Nyssy napisał o Orygenesie „[Cudotwórca] przestał się zajmować pogańską filozofią i udał się wraz z nim [Firmilianem] do ówczesnego nauczyciela chrześcijańskiej filozofii, a był to Orygenes, sławny ze swoich pism¹⁵” – może to i wzmianka mimochodem, ale że lekceważąca?

¹² Przyszychowska, *Wstęp. Elementy komiczne i absurdalne w „Żywocie Cudotwórcy”*, s. 44-59.

¹³ Gregorius Nyssenens, *De vita Gregorii Thaumaturgi* 4, Fundamenta 7, s. 62.

¹⁴ Gregorius Nyssenens, *De vita Gregorii Thaumaturgi*, Fundamenta 7, przyp. 5, s. 62-63.

¹⁵ Gregorius Nyssenens, *De vita Gregorii Thaumaturgi* 22, Fundamenta 7, s. 69.

A co u Lukiana z Samosaty znajdziemy o Apoloniuszu z Tyany¹⁶: „Ten jego [Aleksandra] mistrz i kochanek był rodem z Tiany i należał do tych, który zostawali w bliższych stosunkach z głośnym Apolloniuszem tianejskim i znali dobrze wszystkie jego szalbierstwa”. I znowu – mimo chodem, ale bez lekceważenia. Nawiasem mówiąc z tekstu Lukiana wynika, że Aleksander nie był uczniem Apoloniusza z Tyany, a tylko jego „mistrz i kochanek” znał słynnego Tyanejczyka.

2. Nagromadzenie cudów

M. Przyszychowska stwierdza: „Grzegorz z Nyssy stworzył w *Żywocie Grzegorza Cudotwórcy* nowy rodzaj biografii hagiograficznej opartej na cudach, tworząc precedens w literaturze chrześcijańskiej”¹⁷. Czy na pewno precedens? Nysseńczyk opisuje 13 cudów¹⁸ swojego bohatera, a św. Atanazy w *Żywocie św. Antoniego* napisanym około ćwierć wieku wcześniej podaje ich znacznie ponad 20¹⁹. I czy jest w ogóle coś dziwnego w tym „nagromadzeniu” cudów? Przecież to zdolność ich czynienia przyczyniła się do zachowania pamięci o nim, a w czasach nieco późniejszych, został przez Tymoteusza Ailurosa nazwany Cudotwórcą, który to przydomek przetrwał do dziś. Profesor Ewa Wipszycka w pierwszej części *Wstępu* pisze: „Pamięć o nim [Cudotwórcy] w IV wieku była ciągle żywa [...]. Wspominano jego poglądy i zalecenia, zwroty, których użył w różnych sytuacjach. Mnożono opowieści o jego cudach”²⁰. I tu raczej należy szukać przyczyny owego „nagromadzenia”.

¹⁶ Lucianus Samosatensis, *Alexander* 5, tł. M.K. Bogucki: Lukian z Samosaty, *Aleksander albo rzekomy prorok*, w: Lukian z Samosaty, *Dialogi*, t. II, Wrocław – Warszawa – Kraków 1962, s. 160.

¹⁷ Przyszychowska, *Wstęp*, s. 49.

¹⁸ Gregorius Nyssenus, *De vita Gregorii Thaumaturgi* 17 (cud z prostytutką); 29-30 (wizja św. Jana i Matki Boskiej); 35-38 (wygnanie demonów ze świątyni); 40 (przeniesienie skały); 52 (osuszenie jeziora); 59 (cud zabezpieczenia terenów uprawnych przed wylewem rzeki); 73-74 (cud z Żydami, udający martwego naprawdę umiera); 77 (wyłączenie demona z chłopca); 85-86 (Bóg zmienia Cudotwórcę i towarzysza w drzewa, aby uchronić ich przed prześladowcami); 89; (wizja śmierci męczennika Troadiusza); 91-92 (zwycięska – dzięki modlitwie Cudotwórcy – walka diakona z demonami); 97-98 (uwolnienie miasta od zarazy).

¹⁹ Nie wymieniam cudów św. Antoniego, bo nie jest to naszym tematem. Zainteresowanych odsyłam do Athanasius Alexandrinus, *Vita Sancti Antonii* 8-9, 12-13, 50, 54, 56-66, 71, 80, 82.

²⁰ Wipszycka, *Wstęp*, s. 11.

Kolejne spostrzeżenie M. Przyszychowskiej dotyczy paralelności naszego *Żywota* z pogańskimi biografiami „synów bożych” czyli „filozofów którzy mieli boskie pochodzenie”, jak na przykład *Vita Apolloni* Filostrata, czy *Vita Phytagorae* Porfiriusza, bo oni też czynili cuda. I Autorka powołuje się na autorytet samego Davida Lenza Tiede²¹, który uznaje iż działanie cudów jest tak znaczącą cechą synów bożych „że jest ich cechą dystynktywną”. Stąd konkluzja: „Na gruncie pogańskim nie było w tym nic satyrycznego, jednak w kontekście chrześcijańskim kreowanie postaci na syna bożego (poza Synem Bożym rzecz jasna) musiało być postrzegane jako kpina”²². Czyżby? Jeżeli uznać, że Autorka ma racje, to satyrykiem był i św. Jan²³ i św. Paweł²⁴ i sam Pan Jezus²⁵. To bardzo (za bardzo) radykalna teza.

W następnym akapicie Autorka omawia cud uwolnienia miasta od zarazy i określa komentarz Nysseńczyka²⁶ jako drwiący, „który można by streścić zdaniem: Jak trwoga to do Boga”²⁷. Z tym ostatnim pełna zgoda, ale czy to jest drwina? Dla mnie jest to dowód trzeźwości osądu Grzegorza z Nyssy natury ludzkiej. Dziś powiedzielibyśmy, że był świetnym psychologiem społecznym.

I na koniec podrozdziału Autorka omawia cud z Żydami²⁸ i pisze dosłownie: „Komizm cudu z Żydami [...], możemy docenić, porównując go z syryjskim *Żywotem Cudotwórcy*, w którym całość kończy się szczęśliwie [...]”²⁹. My możemy, ale mieszkańcy Antiochii raczej nie mogli, bowiem, jak podaje Autorka³⁰, przekład syryjski pochodzi najprawdopodobniej z VI wieku. Nawet sam Nysseńczyk, mimo wszystkich swoich talentów, tego przekładu i wynikającego z niego ujawnienia „komizmu” anegdoty o Żydach, przewidzieć nie był w stanie.

²¹ Gregorius Nyssenens, *De vita Gregorii Thaumaturgi*, Fundamenta 7, przyp. 93, s. 46.

²² Przyszychowska, *Wstęp*, s. 46.

²³ 1J 3,1: „Popatrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani synami Bożymi”.

²⁴ Rz 8,14: „Albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi”.

²⁵ Mt 5,9: „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi”.

²⁶ Gregorius Nyssenens, *De vita Gregorii Thaumaturgi* 99, Fundamenta 7, s. 100.

²⁷ Przyszychowska, *Wstęp*, s. 46.

²⁸ Gregorius Nyssenens, *De vita Gregorii Thaumaturgi* 73-74, Fundamenta 7, s. 90.

²⁹ Przyszychowska, *Wstęp*, s. 46.

³⁰ Gregorius Nyssenens, *De vita Gregorii Thaumaturgi*, Fundamenta 7, przyp. 81, s. 90-91.

3. Wyświęcenie na odległość³¹

Rzeczywiście, wyświęcenie biskupa „na odległość”, to bardzo dziwne wydarzenie („bez precedensu” jak chce Autorka). Warto jednak zwrócić uwagę, że w dalszym ciągu opowiadania Nysseńczyk podaje, że Cudotwórca „zmuszony w ten sposób [...], gdy dopełniono zwyczajowych ceremonii [...]”³² – co sugeruje, że faktyczne wyświęcenie odbyło się zgodnie z kanonami. Jak zatem interpretować działania Fedimososa? Trudno powiedzieć, ale może ten fragment, bez wątplenia z retoryczną przesadą napisany, ma wykazać, jak bardzo zależało Fedimosowi na pozyskaniu młodego, świetnie wykształconego i pobożnego Grzegorza na swojego biskupa. W jego [Fedimososa] działaniu widzi Nysseńczyk niejako wypełnianie woli Boga³³. A Cudotwórca uchylał się przed kapłaństwem przez pokorę – to wręcz topos w literaturze chrześcijańskiej. Twierdzenie Przyszychowskiej, że „pogoń Fedimososa za Grzegorzem jest śmieszna” i, że „cały tekst [*De vita* 26-27] ma charakter parodii, wydaje się niezbyt przekonujące.

4. Ucieczka przed prześladowaniami

W tym podrozdziale M. Przyszychowska, jakby mimochodem, dotyka ważnego tematu – jak powinni zachowywać się chrześcijanie wobec prześladowań i czy wolno im było uciekać. Temat to ważny i wielokrotnie przez historyków i patrologów omawiany. Swego rodzaju syntezę sformułował ks. Marek Starowieyski:

Czy taka ucieczka nie była jednak już zaparciem się wiary, jak twierdzili rygorysty, szczególnie zaś montaniści? Kościół nie poparł takiego stanowiska i pozwalał na ucieczki w czasie prześladowania: czynili to nawet tak wielcy biskupi, jak św. Cyprian z Kartaginy czy Dionizy Aleksandryjski – obydwaj

³¹ Gregorius Nyssenus, *De vita Gregorii Thaumaturgi* 26-27, Fundamenta 7, s. 71-72.

³² Gregorius Nyssenus, *De vita Gregorii Thaumaturgi* 28, Fundamenta 7, s. 72. Fedimos, biskup Amazji (skądinąd nieznany poza wzmianką w *Żywocie Cudotwórcy*), nalegał na Cudotwórcę aby objął biskupstwo w Neocezarei, a gdy ten uporczywie od obowiązku się uchylał, „wyświęcił” go na odległość, później jednak „dopełniono zwyczajowych ceremonii”.

³³ Gregorius Nyssenus, *De vita Gregorii Thaumaturgi* 26, Fundamenta 7, s. 71: „[Fedimos] miał daną od Boga moc przewidywania w Duchu Świętym, ze wszystkich sił starał się pozyskać wielkiego Grzegorza [...]”.

jednak musieli się potem ze swej ucieczki gęsto tłumaczyć i obydwać w kolejnym prześladowaniu pozostali już na swych stolicach, z czego wynika, że ucieczka pasterzy nie była dobrze widziana przez wiernych³⁴.

Wydaje się, że Nysseńczyk miał podobne zdanie³⁵ i próbował ucieczkę swojego bohatera usprawiedliwić, także teologicznie. Przyszychowska cytuje to usprawiedliwienie, ale określa je jako „kuriozalne”. Ta „kuriozalność” ma wynikać z porównania z fragmentem dotyczącym nieszczęsnego Proteusa³⁶, bohatera satyry, a ściślej, paszkwilu Lukiana z Samosaty *De morte Peregrini*, a chodzi o to, że Proteus postanawia popełnić publiczne samobójstwo z żądzy sławy, ale z lęku przed śmiercią ma nadzieję, że lud zażąda, aby „dla Hellady”, odwołał swój zamysł. Gdzie tu jest podobieństwo z Cudotwórcą? I konkretna sytuacja, i okoliczności są przecież zupełnie inne, nawet gdyby przyjąć, wbrew tekstowi, że dla Cudotwórcy jedynym powodem ucieczki był strach. Przyszychowska zaważa też, że użycie terminu anachoreza „w kontekście chowania się przed prześladowcami, musiał[o] być odebran[e] jako żart”. Zapewne, ale M.F. Baslez nie waha się go użyć w kontekście bynajmniej nie żartobliwym, i w rozdziale *Od poszukiwania śmierci do uchylania się* stwierdza: „Chrześcijanie z Aleksandrii masowo udawali się w górzyste, lub pustynne okolice, reaktualizując to tradycyjne egipskie zachowanie, jakim była anachoreza”³⁷. Wreszcie, w ostatnim zdaniu podrozdziału, niejako w podsumowaniu, czytamy: „Efekt komiczny tego wyjaśnienia [powodu ucieczki Cudotwórcy] jest wzmocniony przez dopowiedzenie, że po ustaniu prześladowań Cudotwórca ustanawiał wszędzie święta ku czci męczenników”³⁸.

Zaiste zadziwiający wniosek. Mogliśmy się spodziewać refleksji Autorki o tym ważnym, jednym z najwcześniejszych, o ile nie najwcześniejszym, świadectwie kultu męczenników w III wieku³⁹, a tu masz babo plack!

³⁴ M. Starowieyski, w: *Męczennicy pierwszych wieków chrześcijaństwa*, red. M. Starowieyski, OŻ 24, Kraków 2020, s. 23.

³⁵ Anachronizm świadomy – W.S.

³⁶ Właściwie Paregrinus Proteus, zob. Lucianus Samosatensis, *De morte Peregrini* 1, w: Lukian, *Dialogi*, t. II, tł. M.K. Bogucki, BPzLA 8, Wrocław – Warszawa – Kraków 1962, s. 345: „Opętany Peregrinus albo, jak sam lubił się nazywać, Proteus [...]”.

³⁷ F.M. Baslez, *Prześladowania w starożytności. Ofiary; Bohaterowie; Męczennicy*, tł. E. Łukaszyk, Kraków 2009, s. 238-239. Oczywiście, nie przesądza to problemu używania w literaturze patrystycznej terminu „anachoreza” w kontekście męczeństwa.

³⁸ Przyszychowska, *Wstęp*, s. 49.

³⁹ Czy to aby nie anachronizm Nysseńczyka?

5. Porównania

Nysseńczyk stosunkowo często porównuje w *Żywocie Cudotwórcy* swojego bohatera z postaciami Starego i Nowego Testamentu, ja doliczyłem się dziewięciu takich porównań⁴⁰ i, jak zauważa Autorka, „Cudotwórca zawsze wychodzi z takiego porównania zwycięsko”. Zręczniejszy byłoby napisać „prawie zawsze”, albo „najczęściej”⁴¹, ale to drobiazg. Kłopot w tym, że porównania Nysseńczyka są, z punktu widzenia retoryki, starannie umotywowane, a więc i bardzo przekonujące. Przyszychowska uważa, że „najbardziej kuriozalne porównanie dotyczy zapisów wyznania wiary wyrzytych ręką Cudotwórcy w kościele w Neocezarei”⁴², podaje stosowny cytat: „Czyż pod względem wzniosłości łaski nie rywalizują one z kamiennymi tablicami sporządzonymi przez Boga? Mam na myśli tablice, na których został spisany zbiór praw Bożej woli”⁴³, i konkluduje: „Im bardziej nieprawdopodobne porównanie, tym większy efekt komiczny”⁴⁴. Po prostu boki zrywać. Ale uświadommy sobie, że Nysseńczyk pisze o wizji Cudotwórcy św. Jana i Matki Boskiej, podczas której ewangelista Jan, „objawił młodzieńcowi [Cudotwórcy] misteria prawdy”, a następnie Cudotwórca „co prędzej spisał tę boską mistagogię”. Potem tę objawioną w wizji naukę głosił, i zapisał na ścianie kościoła. I dopiero teraz Nysseńczyk komentuje:

„Kto chciałby się o tym przekonać, niech słucha Kościoła, w którym głosił tę naukę; do dziś zachowały się u nich zapisy jego błogosławionej ręki. Czyż pod względem wzniosłości łaski nie rywalizują one z kamiennymi tablicami sporządzonymi przez Boga? Mam na myśli tablice, na których został spisany zbiór praw Bożej woli. Pismo mówi, że Mojżesz wyszedł poza rzeczywistość widzialną i dotarł duszą do niewidzialnego przybytku (to właśnie symbolizuje ciemność), gdzie poznał boskie misteria, a następnie przekazał ludowi swoją wiedzę o Bogu. Ten sam scenariusz można prześledzić u wielkiego [Grzegorza]. Górą nie był dla niego postrzegalny zmysłami wierzchołek, lecz wzniosłe pragnienie prawdziwych nauk; ciemnością – wizja niezrozumiała dla innych;

⁴⁰ Gregorius Nyssenus, *De vita Gregorii Thaumaturgi* 12 (z Abrahamem); 20 (z Józefem); 25 (z Mojżeszem); 33 (ponownie z Mojżeszem); 54 (z Salomonem); 55 (z Jozuem i Mojżeszem); 61 (z Eliaszem i Elizeuszem); 75 (ze św. Piotrem); 88 (ponownie z Mojżeszem).

⁴¹ 6 zwycięstw; 3 remisy – to i tak dobry wynik, zob. Gregorius Nyssenus, *De vita Gregorii Thaumaturgi* 33; 75; 88.

⁴² Przyszychowska, *Wstęp*, s. 51.

⁴³ Gregorius Nyssenus, *De vita Gregorii Thaumaturgi* 33, Fundamenta 7, s. 75.

⁴⁴ Przyszychowska, *Wstęp*, s. 51.

tabliczką do pisania – dusza; literami wyrytymi w kamieniu – głos tego, który się ukazał. Tak dokonało się i dla niego, i dla innych przez niego wtajemniczonych objawienie misterium⁴⁵.

Czy można przyjąć, że „mistrzowski w swej retoryce”⁴⁶ Nysseńczyk, żartuje sobie w tym miejscu? Wątpię, chyba że uznamy za satyryka na przykład Euzebiusza z Cezarei, który trzykrotnie porównywał Konstantyna Wielkiego z Mojżeszem⁴⁷. W końcu wszyscy czytelnicy wiedzieli, że Mojżesz, ani żony, ani syna, nie zabił.

6. Parodia mowy pożegnalnej

Mowa pożegnalna Cudotwórcy przed śmiercią jest wyjątkowo krótka⁴⁸, „i cała zamyka się w dwóch zdaniach”⁴⁹, stwierdza Autorka i ma oczywiście rację. Czepianiem byłoby upieranie się, że tylko „dwa zdania”⁵⁰ są cytowane przez Nysseńczyka, a kilka innych omawiane, na przykład sprawa grobowca. Ciekawsza jest sugestia Przyszychowskiej, że – z zastrzeżeniem „być może” – życzenie Cudotwórcy nie posiadania własnego grobu, może być „subtelny nawiązaniem do Proteusa, którego samospalenie wyśmiewał Lukian w *De morte Peregrini*”. Sądzę, że aż tak „subtelny” Nysseńczyk nie był, bo przecież miejsce pochówku (czyli samospalenia) Proteusa było znane, a sam Lukian pisze: „Pomyśl sobie wobec tego, co się tam kiedyś na jego [Peregrinosa] grobie na cześć jego dzieć będzie: jakie pszczoł roje na to miejsce zlatywać się, jakie cykad gromady ćwierkać na nim, jakie wron stada niby na mogiłę Hezjoda spadać na nie będą itd. itd.”⁵¹ Może więc prościej przyjąć, że Nysseńczyk nawiązywał do dobrze sobie znanego *Żywotu Antoniego*?⁵²

⁴⁵ Gregorius Nyssenus, *De vita Gregorii Thaumaturgi* 33, Fundamenta 7, s. 75.

⁴⁶ E. Wipszycka, *Wstęp*, w: Grzegorz z Nyssy, *Dzieła hagiograficzne*, tł. M. Przyszychowska, opr. E. Wipszycka, M. Przyszychowska, Fundamenta 7, Kraków – Warszawa 2025, s. 14.

⁴⁷ Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* I 12; I 20; I 38.

⁴⁸ „Krótka” nie równa się „absurdalnie krótka” ani „satyryczna”, ani „komiczna”, a tym bardziej nie znaczy: „parodia”. Dwa zdania Cudotwórcy są bardzo pięknym przykładem jego gorliwego duszpasterstwa.

⁴⁹ Przyszychowska, *Wstęp*, s. 51.

⁵⁰ Św. Cyprian tylko jedno zdanie wypowiedział przed śmiercią i jeszcze „nalegał o pośpiech na kata”, ale inne to były czasy i inna sytuacja. Por. Pontius Diaconus, *Vita Caecilii Cypriani* 16.

⁵¹ Lucianus Samosatensis, *De morte Peregrini* 41, BPzLA 8, s. 355.

⁵² Por. Athanasius Alexandrinus, *Vita Sancti Antonii* 91.

7. Siedemnastu wiernych i niewiernych

Grzegorz dwukrotnie odwołuje się do liczby siedemnaście, pierwszy raz w *De vita* 27: „Przydzielił mu [Fedimos] miasto, które dotychczas tak mocno tkwiło w błędzie kultu bożków, że mimo niezliczonej liczby mieszkańców samego miasta i okolic było tam jedynie siedemnastu, którzy przyjęli naukę wiary”⁵³ i drugi w *De vita* 95: „Kiedy [Grzegorz Cudotwórca] się dowiedział, że pozostało nie więcej niż siedemnastu wiernych dawnemu błędowi skierował do Boga te słowa: «To smutne, że brakuje czegoś do pełni zbawienia. Niemniej warte jest wielkiego dziękczynienia to, że pozostawiam swojemu następcy w Kościele tylu bałwochwalców, ilu sam zastałem chrześcijan»”⁵⁴. Obydwa fragmenty są ewidentnie powiązane, mają wykazać skuteczność ewangelizacyjnej pracy Cudotwórcy. Dlaczego Nysseńczyk użył liczby „siedemnaście”? Marta Przyszychowska stwierdza, powołując się na Donald’a A. Russel’a⁵⁵, że dla retorów późnego antyku liczba siedemnaście stanowiła synonim szyderstwa. Można zauważyć, że w chrześcijaństwie siedemnastka była też interpretowana jako liczba doskonała⁵⁶, ale nie w tym problem. Russel na poparcie swojej opinii odwołuje się do fragmentu *Epistula* 405 Libaniosa i dwóch fragmentów *Oratio* 51 Arystydesa. W tych przykładach mamy przeciwstawienie się liczby „siedemnaście” (w sensie niewiele) na początku – liczbie bardzo dużej (i to może być – przy dobrej woli – elementem satyrycznym), natomiast Grzegorz z Nyssy dokonuje niejako odwrócenia sytuacji: najpierw niewiele/„siedemnastu” chrześcijan – mnóstwo pogan, później niewiele/„siedemnastu” pogan – mnóstwo chrześcijan, czyli o skuteczność ewangelizacyjną raczej chodzi. Kontekst użycia „siedemnastki” jest więc nieco inny niż w przykładach Russela i, bynajmniej, nie żartobliwy.

8. Okoliczności powstania *Żywota Cudotwórcy*

W tym, najdłuższym⁵⁷ i chyba najważniejszym podrozdziale, przedstawia Autorka skomplikowaną historię polityczno-teologiczną sporów

⁵³ Gregorius Nyssenus, *De vita Gregorii Thaumaturgi* 27, Fundamenta 7, s. 72.

⁵⁴ Gregorius Nyssenus, *De vita Gregorii Thaumaturgi* 95, Fundamenta 7, s. 98.

⁵⁵ D.A. Russel, *Greek Declamation*, Cambridge 1983, przyp. 16, s. 77.

⁵⁶ Zob. M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej*, (II-V w.), Lublin 2001, s. 148.

⁵⁷ Przyszychowska, *Wstęp*, s. 52-59.

i intryg wśród duchowieństwa i urzędników cesarskich. Ich celem są wpływy, obsadzanie stolic biskupich swoimi stronnikami, pogńębienie przeciwników. Niezbyt to budujący obraz, ale Przyszychowska podaje wiele faktów, omawia teksty w licznych przypisach, podaje daty i miejsca wydarzeń. Stwierdza, że adresatem *Żywotu Cudotwórcy* był Flawian z Antiochii i środowisko antiocheńskie, których sympatię chciał sobie Nysseńczyk zapewnić, a głównym celem Grzegorza z Nyssy, było odparcie zarzutów o herezję „przez odcięcie się od marcelian, popieranym przez kontrbiskupa Antiochii Paulina” i „zapewnienie stolicy biskupiej w Sebaście swojemu bratu Piotrowi”⁵⁸.

Przyjmuję, w dobrej woli, że tak istotnie było, i nasz starożytny Makiawel knuł te wszystkie, niezwykle skomplikowane intrygi, ale, że do ich realizacji stworzył tekst w którym wyśmiewał Cudotwórcę, odcinał się zarówno od Neocezarejczyków, jak i od Bazylego, stawiał wszystko na Antiochię⁵⁹ itd. itp. – to już nie bardzo.

Rzecz w tym, że czytając teksty Lukiana z Samosaty czy Juliana Apostaty, nie mam cienia wątpliwości, że teksty satyryczne czytam, natomiast *Żywoć Cudotwórcy* nie jest ani śmieszny, ani kpiarski, ani nie kojarzy się z parodią. Czyżby tłumaczenie nie potrafiło oddać intencji autora? To niemożliwe, kompetencje Tłumaczki, zwłaszcza jeżeli o Grzegorza z Nyssy chodzi, są niepodważalne. Ale też sama Przyszychowska uznaje, że trzeba wskazać czytelnikowi te ukryte komiczne i parodystyczne elementy. Omówiłem je kolejno powyżej i wydaje mi się, że jej argumenty nie są przekonujące, a teza Autorki, iż *Żywoć Grzegorza Cudotwórcy* należy – jako gatunek literacki – za satyrę uznać, jest, delikatnie mówiąc, pochopna.

PS. Powiada Pismo „Nie lejcie nowego wina w stare bukłaki”⁶⁰ – dopuszczam, że to mój przypadek – nie tylko stary, ale jeszcze bez poczucia humoru.

⁵⁸ Przyszychowska, *Wstęp*, s. 59. Były też inne cele, zob. Przyszychowska, *Wstęp*, s. 55: „*Żywoć Cudotwórcy* wydaje się skierowany zarówno przeciwko sabeliańsko/marceliańsko nastawionym Neocezarejczykom (w tym zapewne także przeciw Atarbiuszowi [biskupowi Neocezarei; dopisek mój – W.S.], jak i przeciwko Bazylemu [Wielkiemu, swojemu starszemu bratu; dopisek mój – W.S.]”. Jak widać Nysseńczyk kilka srok naraz chciał za ogon złapać.

⁵⁹ Por. Przyszychowska, *Wstęp*, s. 56.

⁶⁰ Por. Mt 9,17; Mk 2,22; Łk 5,37.

Table of contents

Documents of Church

1. Pius XII, *Orientalis Ecclesiae*. Encyclical of Pope Pius XII on Saint Cyril, Patriarch of Alexandria to our Venerable Brethren the Patriarchs, Primate, Archbishops, Bishops, and other Ordinaries at peace and in communion with the Apostolic See (April 9, 1944) – Janusz Królikowski (translation) 7

Articles

2. “Through Love’s Arms the Man Can Fly in Every Corner [of Creation]”. Love of God and Love of Neighbors in John the Solitary’s Letters – Marco Pavan, Matteo Poiani 23
3. The Spirituality of Ephrem and the Syriac Church in the 4th Century – Emidio Vergani 51
4. Seeing God and Becoming Blessed: Μακαριότης, Purification, and the Hermeneutic Possibilities of *Scholium 136 in Proverbium 14*, 9 by Evagrius Ponticus – Henrique de Pina Almeida Prado 71
5. The Fruitfulness of the Eucharist Offered for the Living and the Dead According to Isaac of Nineveh Based on His Discourse XI from the Third Collection – Jan Witold Żelazny 101

Translations

| | |
|---|-----|
| 6. Jacob of Sarug, Mêmrà 72. Homily on the Creation of Adam and the Resurrection of the Dead (Translation into Polish)..... | 115 |
| a. Introduction and Commentary – Łukasz Karczewski | 115 |
| b. Translation – Łukasz Karczewski | 118 |
| 7. St. Ephrem, Letter to Publius (Translation into Polish) | 161 |
| a. Introduction and Commentary – Tomasz Szymczak | 161 |
| b. Translation – Tomasz Szymczak | 165 |
| 8. The Gothic commentary on the Gospel of John: skeireins aiwaggeljons þairh iohannen (Translation into Polish) | 183 |
| a. Introduction and Commentary – Bartosz Leszkiewicz | 183 |
| b. Translation – Bartosz Leszkiewicz | 194 |
| 9. Codex Tchacos 5 (CT 5) and Corpus Hermeticum XIII (CH XIII) | 203 |
| a. Introduction and Commentary – Agata Sowińska | 203 |
| b. Translation – Agata Sowińska | 216 |
| 10. Arnulf of Leuven, Hail, the world's salvation (Translation into Polish) .. | 219 |
| a. Introduction and Commentary – Łukasz Libowski | 219 |
| b. Translation – Łukasz Libowski | 236 |

Bibliographies

| | |
|--|-----|
| 11. Bibliography of the <i>Psalms of Solomon</i> (2000-2024) – Andrzej Suski | 249 |
| 12. Polish Bibliography of St Cyprian of Carthage (1945-2025) – Marcin Wysocki | 261 |

Reviews

13. Ks. Przemysław Artemiuk, *Kim jest papież w Kościele? Szkice z teologii prymatu*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2022, pp. 256 – Paweł Głowacki 273
14. Grzegorz z Nyssy, *Dziela hagiograficzne*, tr. M. Przyszychowska, ed. E. Wipszycka - M. Przyszychowska, Fundamenta 7, Kraków-Warszawa: Wydawnictwo Benedyktynów TYNIEC, Ośrodek Rozwoju Badań i Edukacji OBRE, 2025, pp. 172. – Wojciech Stawiszyński 279

Spis treści

Dokumenty Kościoła

1. Pius XII, Encyklika *Orientalis Ecclesiae* o świętym Cyrylu, Patriarsze Aleksandrii, w 1500-lecie śmierci do Braci Patriarchów, Prymasów, Arcybiskupów, Biskupów i innych ordynariuszy miejsc, zachowujących pokój i komunie ze Stolicą Apostolską (9 kwietnia 1944 roku) – Janusz Królikowski (tłumaczenie) 7

Artykuły

2. “Through Love’s Arms the Man Can Fly in Every Corner [of Creation]”. Love of God and Love of Neighbors in John the Solitary’s Letters – Marco Pavan, Matteo Poiani 23
3. The Spirituality of Ephrem and the Syriac Church in the 4th Century – Emidio Vergani 51
4. Seeing God and Becoming Blessed: Μακαριότης, Purification, and the Hermeneutic Possibilities of *Scholium 136 in Proverbium 14*, 9 by Evagrius Ponticus – Henrique de Pina Almeida Prado 71
5. The Fruitfulness of the Eucharist Offered for the Living and the Dead According to Isaac of Nineveh Based on His Discourse XI from the Third Collection – Jan Witold Żelazny 101

Tłumaczenia

6. Jakub z Sarug, Mêmra 72. O kreacji i odkupieniu Adama 115
 - a. Wstęp i komentarz – Łukasz Karczewski 115
 - b. Tłumaczenie – Łukasz Karczewski 118

| | |
|--|-----|
| 7. Efreem Syryjczyk, List do Publiusza | 161 |
| a. Wstęp i komentarz – Tomasz Szymczak | 161 |
| b. Tłumaczenie – Tomasz Szymczak | 165 |
| 8. Objasnienia Ewangelii według Jana | 183 |
| a. Wstęp i komentarz – Bartosz Leszkiewicz | 183 |
| b. Tłumaczenie – Bartosz Leszkiewicz | 194 |
| 9. Codex Tchacos 5 (CT 5) a Corpus Hermeticum XIII (CH XIII) | 203 |
| a. Wstęp i komentarz – Agata Sowińska | 203 |
| b. Tłumaczenie – Agata Sowińska | 216 |
| 10. Arnulf z Lowanium, Modlitwa zrytmizowana | 219 |
| a. Wstęp i komentarz – Łukasz Libowski | 219 |
| b. Tłumaczenie – Łukasz Libowski | 236 |

Bibliografie

| | |
|--|-----|
| 11. Bibliografia do Psalmów Salomona (2000-2024) – Andrzej Suski | 249 |
| 12. Polska bibliografia św. Cypriana z Kartaginy (1945-2025) – Marcin Wysocki | 261 |

Recenzje

| | |
|---|-----|
| 13. Ks. Przemysław Artemiuk, <i>Kim jest papież w Kościele? Szkice z teologii prymatu</i> , Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2022, ss. 256 – Paweł Głowacki | 273 |
| 14. Grzegorz z Nyssy, <i>Dzieła hagiograficzne</i> , tł. M. Przyszychowska, opr. E. Wipszycka – M. Przyszychowska, Fundamenta 7, Kraków – Warszawa: Wydawnictwo Benedyktynów TYNIEC, Ośrodek Rozwoju Badań i Edukacji OBRE, 2025, ss. 172. – Wojciech Stawiszyński | 279 |