

Andrzej Uciecha

Afrahat, mędrzec perski - stan badań

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 33, 25-40

2000

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ANDRZEJ UCIECHA

AFRAHAT, MĘDRZEC PERSKI - STAN BADAŃ

I. DZIEŁO - RĘKOPISY, TŁUMACZENIA I WYDANIA

W badaniach literatury wczesnochrześcijańskiej, rozwijającej się poza kręgiem kultury grecko-rzymskiej, nie można pominąć dzieła pochodzącego z połowy IV w., a powstałego w państwie perskim. Chodzi o dwadzieścia trzy *Mowy*¹ ułożone w porządku akrostychicznym i napisane w języku syryjskim, odmianie aramejskiego, należącej do wielkiej rodziny języków semickich. Pierwsze dziesięć *Mów*, skomponowanych w latach 336-337, omawia problemy wiary, miłości, postu, modlitwy, wojen, „synów przymierza”, nawrócenia, zmartwychwstania umarłych, pokory i służby pasterskiej. Druga część, zredagowana w latach 343-344, mówi o obrzezaniu, o święcie paschy, o szabacie, zawiera *List synodalny* Kościoła perskiego, następnie porusza temat przepisów pokarmowych, powołania ludów, Mesjasza-syna Bożego, dziewictwa i świętości, definitywnego odrzucenia Żydów, opieki nad biednymi, prześladowań, śmierci i czasów ostatecznych. Ostatnia *Mowa*, rozpoczynająca się znowu od pierwszej litery alfabetu syryjskiego, pochodzi z roku 345 i zatytułowana została *O winnym gronie*. Całość skierowana jest zasadniczo do *bnay qyama*, czyli „synów przymierza”. Stanowili oni osobną grupę ascetów w pierwotnym Kościele języka syryjskiego.

Rozwój wielokierunkowych badań nad chrześcijaństwem posługującym się tym językiem umożliwił odkrycia, jakie miały miejsce w latach 1838—1851 w klasztorze syryjskim na pustyni nitryjskiej w Egipcie. W. Cureton odkrył tam syryjskie manuskrypty *Mów*. Pierwszy z nich, *BM ad 17 182*, dwuczęściowy, pochodzi z 474 r. (*Mowy* 1-10) i z 510 r. (*Mowy* 13-23). Drugi, *BM ad 14 619*, prawdopodobnie napisany został w VI w. Tekst obu rękopisów (niekompletny, z uwagami kopistów) w *estranghelo* (jedna z trzech odmian alfabetu syryjskiego), podzielony na dwie kolumny. Ponadto znane też są dwa kodeksy zawierające fragmenty *Mowy o winnym*

¹ Autor używa różnych terminów na określenie swego dzieła: „Demonstrado”, „Kazania”, „Homilie”, „Instrukcje”, „Rozprawy”, „Listy”, „Mowy”, „Księgi”, „Pisma”, „Pamiętniki”, „Komentarze”, „Adhortacje”. [Określenia przyjmowane przez uczonych to: *Discourses* (Burkitt i Connolly); częściej używane *Demonstratio* (Parisot) i *Homilie* (Bert, Brade, Higgins, Maude, Wright). Znajdujemy też *Kazania* (Antonelli, Lyonnet), *Instrukcje* (Vööbus), *Mowy* (Beck), *Rozprawy* (Garitte, Sauget), *Listy* (Fiey), *Exposés* (Pierre)].

gronie (23): *BM Or. 1017*, w *serto*, datowany na 364 r., oraz *BM ad 14 643*, z VIII w. Wszystkie rękopisy znajdują się w British Museum.

Pod koniec V w. dziewiętnaście *Mów* przetłumaczono na język ormiański. Pierwszego wydania krytycznego tego przekładu wraz z tłumaczeniem łacińskim i introdukcją dokonał w 1756 r. kard. N. Antonelli². Nowa edycja wersji ormiańskiej *Mów* została opracowana przez Lafontaine'a³. Istnieją także przekłady: etiopski (*Mowa 5 i 8*)⁴, gruziński (*Mowa 6*)⁵ i arabski (fragmenty *Mów 2, 4, 6, 9*)⁶. Wydanie Antonellego nie wywołało większego zainteresowania w gronie specjalistów, dopiero odkrycie tekstu oryginalnego *Mów* przez Curetona zainspirowało orientalistów do wnikliwych badań. Ich praca zaowocowała szeregiem opracowań i przekładów. I tak, pierwsze krytyczne wydanie manuskryptów z Nitrii zostało opublikowane w 1869 r. przez M. Wrighta⁷. Pierwsze tłumaczenie niemieckie ukazało się w 1874 r. Jego autor, G. Bickell przełożył osiem *Mów* (1, 2, 3, 4, 7, 12, 18, 22)⁸. Na edycji Wrighta bazował kolejny, tym razem kompletny, niemiecki przekład G. Berta z 1888 r.⁹ Z kolei w 1894 r. E. Budge przetłumaczył na angielski *Mowę o wierze*¹⁰. Cztery lata później pojawiło się tłumaczenie angielskie J. Gwynna (*Mowy 1, 5, 6, 8, 10, 17, 21 i 22*)¹¹. Drugie, krytyczne wydanie, z przekładem na łacinę, opublikował w ramach serii *Patrologia Syriaca* J. Parisot w 1894 r. i w 1907 r.¹² Autorem pierwszego przekładu (niekompletnego) na język włoski był G.

² N. Antonelli, *Sancii Patris nostri Jacobi, episcopi Nisibeni, Sermones. Cum praefatione, notiset dissertationale Ascetis*, Roma 1756, drugie wydanie Wenecja 1765. Przekład łaciński został przedrukowany przez A. Gallanda w *Bibliotheca veterum Patrum*, Wenecja 1788, t. 5. i przez D. A. B. Caillau w *Patres quarti Ecclesiae saeculi, Eusebii Pamphili...opera*, Paris 1844, t. 8, s. 251-543.

³ G. Lafontaine, *Pour une nouvelle édition de la version arménienne des „Démonstrations” d'Aphraate*, „Bozmaevp” 133 (1975), s. 365-375; tenże, *La version arménienne des œuvres d'Aphraate le Syrien, [Corpus scriptorum christianorum orientalem]* [dalej: CSCO], 382-383, 405-406, 423-424/Arm. 7/12), Louvain 1977, 1979, 1980.

⁴ Manuskrypt *Mowy 5* (XVII w.) znajdziemy w *Cod. Paris. Aeth. 146*, fol. 245b/252a. Obie podane *Mowy* w: E. Cerulli, „De resurrectione mortuorum” *opusculo della chiesa Etiopica del sec. XIV*, [w:] *Mélanges E. Tisserant, 2: Orient Chrétien*, I cz., Cité du Vatican 1964, s. 1-27.

⁵ Manuskrypt *Mowy 6* (X w.) w: G. N. Bonwetsch, *Die unter Hippolyts Namen überlieferte Schrift über den Glauben*, [w:] *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 31, 2 (1907), s. 1-36.

⁶ Zob., J.-M. Sauge, *Le dossier éphrémien du manuscrit arabe de Strasbourg 4226 et ses membra disiecta*, „Orientalia Christiana periodica” [dalej: OChP] 42 (1976), s. 426-458; tenże, *Entretiens d'Aphraate en arabe sous le nom d'Éphrem*, „Muséon” 92 (1979), s. 61-69.

⁷ W. Wright, *The Homilies of Aphraates, the Persian Sage, edited from syriac manuscripts of the fifth and sixth century in the British Museum*, London 1864. Drugi tom, zarezerwowany na tłumaczenie angielskie, nie ukazał się.

⁸ G. Bickell, *Ausgewählte Abhandlungen des Bischofs Aphraates von Mar Mathäus [Bibliothek der Kirchenväter, CII i CIII]*, Kempten 1874.

⁹ G. Bert, *Aphrahat's des persischen Weisen Homilien, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert*, TU 1/3-4, Leipzig 1888.

¹⁰ E. A. W. Budge, *The Discourses of Philoxenus*, II, London 1894, s. CLXXV-CLXXXVII.

¹¹ J. Gwynn, *Demonstrations of Aphrahat*, („A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church” 2nd, ser. 13), Oxford-New York 1898, s. 152-162, 345-412.

¹² J. Parisot, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes* [w:] *Patrologia syriaca* [dalej: PS] 1, Paris 1894; (PS 2), Paris 1907, s. 1-489 (tekst syr. i łac.).

Ricciotti¹³. Z nowszych prac translatorskich należy wymienić francuskie tłumaczenie M.-J. Pierre'a¹⁴, niemieckie P. Bruns'a¹⁵ oraz angielskie J. Neusnera (Mowy 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 23)¹⁶.

Omawiając stan badań w zakresie przekładów i krytycznych wydań tekstu *Mów*, należałoby zasygnalizować wątpliwości co do spójności drugiej ich części (11–23). Chodzi mianowicie o *Mowę* 14, będącą listem synodalnym skierowanym do Kościoła w Seleukii-Ktezyfonie oraz o *Mowę* 17, zamykającą dzieło, wykraczającą poza ramy liczby liter w alfabecie syryjskim (22). W wersji ormiańskiej pierwsza z wymienionych została umieszczona na końcu listy, natomiast druga wcale nie jest znana. Zagadnieniem afrahatowego autorstwa *Mów* zajmowali się: C. Sasse, J. Forget, G. Bert, J. Parisot, P. Schwen, Ortiz de Urbina, E. Dunkan¹⁷. Problem przynależności *Listu Synodalnego* do całości dzieła na nowo podjął J.-M. Fiey w 1968 r.¹⁸ Poddał on krytycznej analizie dane kopistów, zawarte w kolofonach znajdujących się na końcu *Mowy o pasterzach* (10), *Mowy o śmierci i czasach ostatecznych* (22) i *Mowy o winnym gronie* (23). Zdaniem Fieya, trudno podważyć autorstwo *Listu Synodalnego*, jednak pisma tego nie należy włączać do serii *Mów*. Według niego, ich liczba zgadzałaby się wtedy z liczbą liter alfabetu syryjskiego. Dyskusję z tymi tezami podjął w 1980 r. G. Nedungatt¹⁹. Ten jezuita, na podstawie analizy historyczno-filologicznej, odparł argumenty poprzednika i doszedł do wniosku, iż *List Synodalny* należy traktować jako integralną część dzieła perskiego mędrca. Debata nad tym tematem ukazała potrzebę, wręcz konieczność zarówno opanowania warsztatu językowego, jak i posługiwania się precyzyjnie określonymi datami prześladowań chrześcijan w Persji za panowania cesarza Szapura II (340-379).

¹³ G. Ricciotti, *Afraate o il Sapiente Persiano, Le più belle pagine tradotte dal siriano*, Milano 1926.

¹⁴ Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés*, tome 1, Exposés I–X. Traduction du Syriaque, Introduction et Notes par Marie-Joseph Pierre. (Sources Chrétiennes [dalej: SC] 349, Paris 1988; tome 2, Exposés XI–XXIII. Traduction du Syriaque, Notes et Index par Marie-Joseph Pierre. (SC 359), Paris 1989.

¹⁵ A p r a h a t, *Unterweisungen*, Erster Teilband, I–X. Aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns. (Fontes Christiani 5/1), Herder 1991; Zweiter Teilband, XI–XXIII. Aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns. (Fontes Christiani 5/2), Herder 1991.

¹⁶ Por. J. Neusner, *Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, Leiden 1971 (Studia Post-Biblica 19).

¹⁷ Bardziej precyzyjne informacje bibliograficzne podaje M. J. Higginson, *Aphraates' Dates for Persian Persecution*, „Byzantinische Zeitschrift” 44 (1951), s. 266 (s. 265-271).

¹⁸ Por. J.-M. Fiey, *Notul de littérature syriaque. La démonstration XIV d'Aphraate*, „Muséon” 81 (1986), s. 449-454.

¹⁹ Por. G. Nedungatt, *The Authenticity of Aphrahat's Synodal Letter*, OChP 46 (1980), s. 62-88.

II. AUTOR DZIEŁA²⁰

Opracowanie sylwetki autora dzieła napotyka wiele przeszkód. Głównym problemem jest przede wszystkim ubóstwo wiadomości na jego temat w samych *Mowach*. Nie znamy pewnych dat ani jego narodzin, ani jego śmierci. Znamy jedynie lata powstania *Mów*. Podane przez rękopisarzy informacje przybliżające nam jego postać są skąpe. Na zakończenie pierwszej części najstarszego manuskryptu syryjskiego {*BM ad 17 182*} kopista dorzucił notatkę, w której Afrahat nazwany został „Mędrce perskim”. Podobne określenie znajduje się również w uwagach dopisanych w drugiej części tego rękopisu, z tym, że tutaj „mędrzec perski” nosi imię Jakub. Także w dopiskach w manuskrypcie *BM ad 14 619* nie spotka się innej nazwy niż „mędrzec perski”. Jest to jedyne imię znane Jerzemu, biskupowi Arabów (f 724 r.) w jego liście do kapłana Jezusa²¹. Tłumacz przekładu ormiańskiego z k. V w. przypisuje *Mowy* Jakubowi z Nisibis (t 338 r.). To samo imię wymienia się w tłumaczeniu etiopskim. Na Zachodzie ten błąd powielił Gennadiusz z Marsylii²². Przekład gruziński identyfikuje „mędrca perskiego” z pewnym Hipolitem, arabska zaś wersja mówi o Efre mie.

Imię Afrahat dla autora *Mów* pojawia się stosunkowo późno. Po raz pierwszy wymienia je Bar Bahlul w połowie X w. Znane jest następnie w *Kronice Seert*, u Eliasza z Nisibis, potwierdza je Michał Syryjczyk, Barhebraeus i Abdisho²³. Warto wiedzieć, iż Afrahat jest syryjską formą imienia perskiego Farhad lub Ferhad, które prawdopodobnie znaczą „bystry”, „zdolny do krytycznej oceny” sędzia lub mędrzec. Sam Afrahat określa siebie jako „uczeń Świętych Pism” [22,26 (1049,3–4)]²⁴. Noszący to imię mędrzec perski miał pochodzić z rodziny pogańskiej²⁵, po nawróceniu stał się mnichem²⁶, przypuszczalnie został biskupem²⁷. Żył w rejo-

²⁰ Opracowano na podstawie introdukcji w edycji J. Parisota, dz. cyt., (PS 1), Paris 1894, s. IX–XXI; zob. tenże, *Dictionnaire de théologie catholique* 1, Paris 1903, kol. 1457–59.

²¹ Por. Georges des Arabes, *Lettre*, rozdz. 1, [w:] M.-J. Pierre, dz. cyt., t. 2, *Annexe 2*, s. 967–973.

²² Por. Gennadius Massiliensis, *De viris illustribus* I, k. 1 (PL 58, s. 1060).

²³ Por. M.-J. Pierre, dz. cyt., s. 35.

²⁴ Oznaczenie dostosowane do wydania Parisota, gdzie pierwsza cyfra wskazuje na numer *Mowy*, druga - podział na rozdziały w tł. łac., w nawiasach okrągłych podano numery kolumn i wierszy tekstu syryjskiego.

²⁵ Opinia ta bazuje na 16,7 (781,5–8) i 2,20 (92,14–15).

²⁶ Chavanis w swojej pracy doktorskiej generalnie podzielał stanowisko Parisota. Bardziej sceptycznie jednak oceniał jego przypuszczenia o pogańskim rodowodzie Persa oraz o przynależności do stanu mnichów, por. J.-M. Chavanis, *Les Lettres d'Afrahat*, [w:] *Le Sage de la Perse, Saint-Étienne 1908*, s. IX–XXIII.

²⁷ Hausherr bez wątpliwości przyjmował jego pozycję biskupa, natomiast zdecydowanie krytycznie odnosił się do notatki zamieszczonej w manuskrypcie z 1364 r., mylnie identyfikującej mędrca z opatem klasztoru Mar Mattay, leżącego kilka kilometrów na północny wschód od Niniwy, por. I. Hausherr, *Afraate*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* 1, 1937, kol. 746.

nie Niniwy i Mossulu, prawdopodobnie w latach 260/275 do 345²⁸. Błędne identyfikowanie go z Jakubem z Nisibis nie znaczyłoby, iż nie mógł nosić imienia Jakub. Przypuszcza się, że mędrzec perski wybrał to imię albo przyjmując chrzest, albo wstępując do stanu mniszego. Jeśli przyjąć, że należał do „synów przymierza”, to z pewnością pełnił tam funkcję odpowiedzialnego. W swoim dziele ukazywał się jako doświadczony i zatroskany ojciec duchowny oraz znawca Pisma Świętego. W swoim nauczaniu nie przekazywał prywatnej opinii, lecz wyrażał przekonania całej wspólnoty wierzących²⁹.

III. ZAGADNIENIA

Jak już wspomniano, krytyczne wydania tekstu oryginalnego *Mów* umożliwiły rozpoczęcie studiów nad chrześcijaństwem syryjskim czasów Afrahata. Jego dziełem zajęli się teolodzy, egzegeci, patrologowie, historycy Kościoła, filolodzy, znawcy duchowości chrześcijańskiej. Chcielibyśmy teraz przedstawić niektóre z omawianych zagadnień.

1. Asceza u Afrahata

Adresatem bezpośrednim *Mów* byli „synowie przymierza” (*bnay qyama*). Cała szósta w kolejności *Mowa* (*Mowa o synach przymierza*) do nich właśnie została skierowana. Zastanawiano się nad pytaniem, kim byli *bnay qyama* i skąd się wzięli? Czy Afrahat zwracał się do ascetów, czy do mnichów? Konsekwentnie szukano odpowiedzi na pytanie, jaka była struktura Kościoła syryjskiego. Dyskusję nad Afrahatem rozpoczęto od analizy tych właśnie zagadnień³⁰. Materiał badawczy zasadniczo stanowiła treść *Mowy o synach przymierza* oraz *Mowy o pokutujących*. Początkowo odpowiedzi na postawione pytania nie różniły się między sobą: zarówno J. G. E. Hoffmann (1886 r.), J. Parisot (1894 r.), jak i J. Gwynn (1898 r.) w „synach przymierza” widzieli chrześcijańskich mnichów³¹. Według innej opinii, którą już w XVIII w. wysunął J. S. Assemani³², a którą później przejął G. Bickell (1874 r.), chodziło o kler w ogólności lub o du-

²⁸ Przypuszczalne daty narodzin i śmierci podane w: J. A s s f a l g, P. K r ü g e r, *Petit Dictionnaire de l'Orient Chrétien*, Brepols 1991, s. 23; por. także w: *Dictionnaire encyclopedique du christianisme ancien* [dalej: DECA], Cerf 1990, t. 1, s. 173.

²⁹ Por. M.-J. P i e r r e, dz. cyt., s. 40.

³⁰ Jak tłumaczono „bnay qyama” i jak rozumiano to określenie przed krytycznym wydaniem oryginału *Mów* zob. S. J a r g y, *Les „fils et filles du pacte” dans la littérature monastique syrienne*, OChP 17 (1951), s. 304-320.

³¹ Przegląd opinii daje G. N e d u n g a t t, *The Convenanters of the Early Syriac Speaking Church*, OChP 39 (1973), s. 420. Znamienne, iż Parisot tytuł szóstej *Mowy* przetłumaczył jako *Mowa o mnichach*.

³² Por. J. S. A s s e m a n i, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* II, 2 {*De Syris nestorianis*}, Romae 1728, s. 888.

chownych mających święcenia niższe³³. Nowością w tej kwestii było stanowisko, które zajął F. C. Burkitt³⁴. W 1899 r. wysunął on hipotezę, że „bnay qyama” to nie mnisi ani kler, lecz zwykli ochrzczeni świeccy, Kościół zaś miał składać się z dwóch stanów: oczekujących na chrzest „penitentów” („pokutujących”) oraz żyjących w celibacie „synów przymierza”. W 1905 r. do dyskusji włączył się R. H. Connolly³⁵. Twierdził on mianowicie, że termin „synowie przymierza” określał specjalną kategorię osób, odróżniającą się od prostych wiernych ochrzczonych. Przyjęcie chrztu nie odbierało możliwości małżeństwa. Replika Burkitta ukazała się już w 1906 r.³⁶ Podtrzymał on w niej swoje wcześniejsze opinie, nie wnosząc jednak nic nowego. Ciekawą próbę rozwikłania dylematu podjął w 1907 r. P. Schwen³⁷. Według niego, życie autora *Mów* przypadłoby w czasach ewolucji i łagodzenia rygoryzmu pierwotnego chrześcijaństwa. Na początku wszyscy chrześcijanie mieli być „synami przymierza”, lecz z czasem ewangeliczny zapał osłabł. Za Afrahata teoria stawiała jeszcze ostre wymagania, lecz praktyka była bardziej ludzka: małżeństwo chrześcijan-ascetów było dopuszczalne. Teoria ta dość szybko znalazła przeciwnika. W 1908 r. l'abbé Chavanis w swojej pracy doktorskiej przekonywał, że sytuacja była odwrotna: z czasem coraz więcej chrześcijan szukało życia opartego na zasadach radykalizmu ewangelicznego³⁸. Ponadto twierdził on, przeciwnie do Burkitta, że „synowie przymierza” stanowili określoną ślubem czystości grupę, różniącą się od reszty wiernych. Złożenie przysięgi poprzedzał okres próby, jakby nowicjat. Wymaganie życia w bezżeństwie nie było warunkiem *sine qua non* bycia chrześcijaninem³⁹. Z opinią tą zgadzał się H. Koch (1911 r.). Twierdził on, iż małżeństwo stanowiło przedmiot wolnej decyzji zarówno przed, jak i po przyjęciu chrztu, natomiast wstąpienie do stanu „bnay qyama” miało charakter nieodwołalny⁴⁰. W 1935 r. swoją hipotezę zaprezentowała M. Maude⁴¹.

³³ Por. B. B i c k e l l, *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak v. Ninive*, Kempen 1874, s. 230 (Bibliothek der Kirchenväter 102). Zob. S. J a r g y (dz. cyt., s. 309, przyp. 3), który wymienia jeszcze J.-B. C h a b o t a (1902 r.) i van der P l o e g a (1942 r.) jako tych, którzy włączyli „synów przymierza” do stanu duchownego.

³⁴ Por. F. C. B u r k i t t, *Early Eastern Christianity outside the Roman Empire*, Cambridge 1899. Opinia powtórzona, zob. tenże, *Early Eastern Christianity*, London 1904, s. 129, 133, 137.

³⁵ Por. R. H. C o n n o l l y, *Aphraates and Monasticism*, „The Journal of Theological Studies” 6 (1905), s. 522-539.

³⁶ Por. F. C. B u r k i t t, *Aphraates and Monasticism: A Reply*, „The Journal of Theological Studies” 7 (1906), s. 10-15.

³⁷ Por. P. S c h w e n, *Aphrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums*, Berlin 1907 (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 2); patrz także w: Aalen: *Scientia* 1973, photomechanical reprint. Cytat wzięty z J. M. C h a v a n i s, *Les lettres d'Afrahat, le sage de la Perse, étudiées au point de vue de l'histoire et de la doctrine* (Dissertation), Lyon-Saint-Etienne 1908, s. 96.

³⁸ Por. J. M. C h a v a n i s, dz. cyt., Introductions, s. IX-XXIII, 1-120.

³⁹ Por. tamże, s. 95.

⁴⁰ Por. H. K o c h, *Taufe und Askese in der alten ostsyrischen Kirche*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums” [dalej: ZNTW] 12 (1911), s. 37-69.

⁴¹ Por. M. M a u d e, *Who were the B'nai Q'yâmâ?*, „The Journal of Theological Studies” 36

„Synów przymierza” kwalifikowała jako klasę przedmonastycznych ascetów i dziewic. Do oponentów teorii Burkitta należy zaliczyć także E. J. Duncana⁴². W 1951 r. S. Jargy dowodził, że nie można podtrzymać hipotezy Burkitta. Według niego, „synowie przymierza” stanowią kategorię różną od całości wiernych chrześcijan i należy ich nazwać „mnicami” w ścisłym tego słowa znaczeniu⁴³. Przeciwnikami używania tego terminu byli: C. Butler, M. Maude, S. Schiewietz, E. Beck⁴⁴ oraz A. J. van der Aalst⁴⁵. W tym samym roku 1951 A. Vööbus zaproponował hipotezę, dla której bazą była teoria Schwena⁴⁶. Jego zdaniem w czasach Afrahata także ludzie żonaci należeli do Kościoła. Estoński badacz sprzeciwiał się określaniu „synów przymierza” mnicami. Ponadto twierdził, iż źródeł oryginalności ascetyzmu i monastycyzmu syryjskiego nie należy szukać w praktykach pustelników egipskich, lecz raczej w nauczaniu wspólnoty qumrańskiej i w systemie manichejczyków⁴⁷. Do teorii, zgodnie z którą Afrahat wcale nie miał zamiaru nakazywać życia w celibacie po przyjęciu chrztu, nawiązał P. Nagel (1966)⁴⁸. Podkreślił on, iż model ascetyczny, realizowany przez „bnäy qyama”, chociaż przeznaczony dla wąskiej grupy wolontariuszy, stanowił cel katechezy chrzcielnej. W 1974 r. T. Jansma dokonał korekty hipotezy Connolly’ego⁴⁹. Doszedł on do przekonania, że powodem napisania *Mowy o pokutujących* byli z jednej strony „synowie przymierza”, którzy upadli i którzy odwrócili nawrócenie, oraz z drugiej kapłani, którzy odmawiali pojednania pokutującym. D. Juhl wyszczególniła zawarte w tej *Mowie* uwagi o pokucie, skierowane wyłącznie do zwykłych wiernych [7,9-16 (324,22–337,15)], oraz informacje o możliwości pokuty wyłącznie dla ascetów [7,2-8 (316,6–324,21)]⁵⁰.

Jak łatwo zauważyć, usiłowaliśmy dotychczas zaprezentować historię badań nad specyfiką ascezy „bnay qyama” w kontekście ich pozycji i roli, jaką spełniali w strukturach Kościoła perskiego. Na dalszym planie pojawiało się pytanie o proces przejścia ze stanu ascetów i dziewic do zinsty-

(1935), s. 13-21.

⁴² Por. E. J. Duncan, *Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian Sage*, Washington 1945.

⁴³ Por. S. Jargy, *Les „fils et filles du pacte” dans la littérature monastiquesyriaque*, OChP 17 (1951), s. 310-311.

⁴⁴ Por. G. Nedunhatt, dz. cyt., s. 420.

⁴⁵ Por. A. J. van der Aalst, *A l’origine du monachisme syrien. Les ihidaya chez Aphraat, Fructus Centesimus*, 316 (Instrumenta Patristica XIX).

⁴⁶ Por. A. Vööbus, *Celibacy, A Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church*, [w:] *Papers of Estonian Theological Society in Exile* 1, Stockholm 1951, s. 48-58, za T. Jansmą, *Aphraates’ demonstration VII §§ 18 and 20. Some observations on the discourse on penance*, *Parole de l’Orient* 5 (1974), s. 22, przyp. 4. Nie wiadomo, dlaczego Jansma uważa teorię Vööbusa za nową. Por. także A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient* I, CSCO 184, s. 93-96, 173-178, 197-198. Na temat „synów przymierza” zob. tamże, s. 197-203.

⁴⁷ Por. A. Vööbus, *History of Ascetism...*, s. 25, 138-169.

⁴⁸ Por. P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin 1966, s. 30, przyp. 8.

⁴⁹ Por. T. Jansma, dz. cyt., s. 21-48.

⁵⁰ Por. D. Juhl, *Die Askese im Liber Graduum und bei Afrahat. Eine vergleichende Studie zur früh-syrischen Frömmigkeit*, Wiesbaden 1996, s. 137.

tucjonalizowanej formy życia monastycznego. Studia nad problemem identyfikacji tej „przedmonastycznej” grupy prowadziły do konfrontacji ich modelu ascezy z duchowością ascetyczną znaną w innych religiach lub nurtach religijnych, towarzyszących pierwotnemu chrześcijaństwu języka syryjskiego. Szukając genezy ideałów ascetycznych proponowanych w *Mowach*, zwracano uwagę nie tylko na ich związki z manicheizmem, podkreślano także ich podobieństwo do koncepcji gnostyckich (Poirier⁵¹) oraz ich zależność od judaizmu typu palestyńskiego (Vööbus⁵², Guillaumont⁵³, Pierre⁵⁴) i od tendencji enkratycznych (Quispel⁵⁵, Nedungatt⁵⁶, Guillaumont⁵⁷, A. J. van der Aalst⁵⁸).

2. Związki Afrahata z judaizmem

Powszechnie uznaje się, iż dziewięć *Mów* z drugiego cyklu dzieła perskiego mędrca skierowane zostały przeciw Żydom⁵⁹. Analizy polemiki Afrahata z „nauczycielem Izraela” pozwoliły odkryć cechy jego zależności od judaizmu. Problem ten został już zasygnalizowany przy omawianiu stanu badań nad ideałami ascetycznymi w *Mowach*. W 1891 r. S. Funk, na podstawie zestawienia cytatów biblijnych u Afrahata (piętnaście z Rdz, osiem z Wj, dwa z Kpł, trzy z Lb, pięć z Pwt i sześć innych) z Talmudem i midraszami, dowodził pełnej jego zależności od egzegezy judaistycznej⁶⁰. J. Parisot dołączył jeszcze inne teksty biblijne, które Afrahat miał interpretować pod wpływem judaizmu⁶¹. Wykorzystanie haggady w *Mowach* przeanalizował L. Ginzberg⁶². F. Gavin, za pomocą tej samej metody, jaką zastosowali Funk i Ginzberg, zwrócił uwagę na treściowe podobieństwa Persa i rabinów w nauce o stworzeniu świata i upadku pierw-

⁵¹ Por. P.-H. Poirier, *L'Évangile selon Thomas (log. 16 et 23) et Aphraate (Dém. XVIII, 10–11)*, [w:] *Mélanges A. Guillaumont*, Genève 1988, s. 15–18 (Cahiers d'Orientalisme 20).

⁵² Por. A. Vööbus, dz. cyt., s. 10–30.

⁵³ Por. A. Guillaumont, *A propos du célibat des Esséniens*, [w:] *Hommages à André Dupont-Sommer*, Paris 1971, s. 395–404.

⁵⁴ Por. M.-J. Pierre, dz. cyt., s. 99, przyp. 84.

⁵⁵ Por. G. Quispel, *L'Évangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne*, [w:] *Aspects du judéo-christianisme*, Paris 1965, s. 35–52.

⁵⁶ Por. G. Nedungatt, dz. cyt., s. 431.

⁵⁷ Por. A. Guillaumont, *Un midrash d'Exode 4,24–26 chez Aphraate et Ephrem de Nisibe*, [w:] *A Tribute to A. Vööbus*, Chicago 1977, s. 89–95.

⁵⁸ Por. A. J. van der Aalst, *A l'origine du monachisme syrien. Les ihidaya chez Aphraat*, [w:] *Fructus Centesimus* 1989, s. 324 (Instrumenta Patristica XIX).

⁵⁹ Wymienimy tylko niektórych badaczy: J. Parisot, *DTC 1*, Paris 1903, kol. 1459; I. Hausherr, *Aphraate*, *DSp 1*, 1937, kol. 746; I. Ortiç de Urbina, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder 1957, kol. 687; A. Vööbus, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Münster 1960, s. 153; P. Brunns, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder 1993, kol. 803.

⁶⁰ Por. S. Funk, *Die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates*, Wien 1891, s. 53.

⁶¹ Por. J. Parisot, dz. cyt., s. XLI–XLIX.

⁶² Por. L. Ginzberg, *Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur*, „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums” 42 (1899).

szego człowieka, w antropologii oraz w eschatologii (1923 r.)⁶³. G. Richter starał się wyjaśnić pojęcie „qyama” na tle polemiki judeochrześcijańskiej (1936 r.)⁶⁴. Streszczenie wszystkich *Mów przeciw Żydom* pozwoliło I. Ortiz de Urbina wysunąć hipotezę, iż zasadniczym celem drugiej części dzieła Afrahata była obrona wiary zwykłych wierzących (1947 r.)⁶⁵. Dogłębne badania kontekstu współczesnych Afrahatowi polemik żydowsko-chrześcijańskich przeprowadził w 1948 r. M. Simon⁶⁶. Na tle wielu przykładów literatury chrześcijańskiej zaprezentował on afrahatową krytykę żydowskiego mesjanizmu, elitaryzmu, Prawa i przepisów. Jego zdaniem, specyfikę antyjudajizmu w wydaniu Persa najwyraźniej uwidacznia studium porównawcze z nauką Jana Chryzostoma: dla tego ostatniego, między chrześcijaństwem a judaizmem nie było żadnej wspólnej miary. Pojawienie się chrystianizmu spowodowało zniesienie mocy Prawa. Dla pierwszego zaś obie religie stanowiły naturalną kontynuację. Stare Prawo, niedoskonałe, względne i czasowe, zostało udoskonalone nowym Prawem. Oryginalność antyjudajizmu Afrahata polegała na tym, twierdził francuski badacz, iż nie potępiał on praktyk i zwyczajów judaistycznych w sposób bezwzględny, starał się jedynie pozbawić ich „żydowskiego wirusa”⁶⁷. Charakterystyka obu tych stanowisk dowodzi, zdaniem Simona, jak silny wpływ na wiernych Kościołów Wschodnich wywierały jeszcze w IV w. ryty żydowskie. Nowych argumentów potwierdzających wpływ targumów palestyńskich na egzegezę syryjską dostarczył w 1955 r. A. Vööbus⁶⁸. Teza ta utwierdzała tego uczonego w przekonaniu, iż chrześcijaństwo w Mezopotamii rozprzestrzeniło się najpierw wśród gmin żydowskich przybyłych z Palestyny⁶⁹. W 1954 r. A. Spijkerman zajął się krytycznym opracowaniem *Mowy przeciw żydom* (19) i fragmentów *Mowy o przesładowaniach* (21)⁷⁰. Cennym przyczynkiem w studiach nad związkami Afrahata z judaizmem różnych odmian były poszukiwania J. Neusnera⁷¹. Ten profesor Uniwersytetu w Brown, oprócz potwierdzenia odkryć wcześniej dokonanych (I. Ortiz de Urbina, A. Vööbus), twierdził, iż Żydzi, z którymi Pers polemizował, prawdopodobnie byli potomkami babilońskich pogan, którzy w I w. przyjęli judaizm. Jego zdaniem, typowo afra-

⁶³ Por. F. G a v i n, *Aphraates and the Jews*, „Journal of the Society of Oriental Research” 7 (1923), s. 95-166.

⁶⁴ Por. G. R i c h t e r, *Über die älteste Auseinandersetzung der syrischen Christen mit den Juden*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums” 35 (1936), s. 101-114.

⁶⁵ Por. I. O r t i z d e U r b i n a, *La controversia de Afraate coi Giudei*, „Studia Missionalia” 3 (1947), s. 85-106.

⁶⁶ Por. M. S i m o n, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris 1948, w szczególności s. 198-206, 369-379.

⁶⁷ Por. tamże, s. 376.

⁶⁸ Por. A. V ö ö b u s, *Der Einfluss des altpalästinischen Targums in der Textgeschichte der Peschichta des Alten Testaments*, „Muséon” 68 (1955), s. 215-218.

⁶⁹ Por. tenże, *History of Asceticism the Syrian Orient I*, CSCO 184, Louvain 1958, s. 8-10.

⁷⁰ Por. A. S p i j k e r m a n, *Afrahat der Persische Weise und der Antisionismus*, „Studi Biblici Franciscani Liber Annuus” 5 (1954/1955), s. 191-212.

⁷¹ Por. J. N e u s n e r, dz. cyt., zwłaszcza s. 123-149.

hatowym było podkreślanie jedynie doczesnej wartości żydowskich przykazań dotyczących m.in. obrzezania, święcenia szabat, praktyk postnych. W osobnym rozdziale Neusner wykazał punkt po punkcie, iż Afrahat nie znał nauczania ani metod babilońskich rabinów. Według niego, podobieństwa metodologiczne i paralelizmy biblijne („*envisagements of religion*” według Gavina) wcale nie świadczą o zależnościach między nimi. Jeśli ten fakt czegoś dowodzi, to tego i tylko tego, mówił Neusner, że znajdujemy się w tym samym środowisku czasowym, geograficznym i językowym⁷². Należałoby zatem unikać nadinterpretacji określenia „uczeń świętych Pism”, którym Pers nazywał samego siebie [22,26 1049,3–4].

Warto przypomnieć, iż Neusner w tym obszernym opracowaniu zamieścił swój przekład *Mów* przeciw żydom. Z kolei Ouellette (1976 r.) zajął się badaniem terminu „mędrzec” zarówno u Afrahata, jak i w *Dokumencie damasceńskim*. Na tej podstawie doszedł on do przekonania, iż Pers prawdopodobnie znał Żydów reprezentujących środowiska krytycznie nastawione wobec autorytetu rabinów babilońskich i właśnie ci żydzi mieli położyć fundament pod przyszły ruch Karaitów⁷³. Zmianę tytułu studium Neusnera zaproponował J. G. Snaith (1982 r.)⁷⁴. Wybrał on z *Mów* te fragmenty, które mogły sugerować zależność lub podobieństwo do teologii, egzegezy i antropologii judaizmu. Jego zdaniem, dzieło Afrahata stanowi przykład zręczności i wiedzy w prowadzeniu dysputy z Żydami na poziomie przeciętnego wierzącego. Jego znajomość judaizmu, twierdził Snaith, nie była zbyt gruntowna. Należałoby raczej mówić o kontaktach osobistych z konkretnymi osobami. Stąd też uczony ten zatytułował swój artykuł *Aphrahat and the Jews*. Dla Brunsza (1990 r.) polemika perskiego mędrca z judaizmem skupiała się zasadniczo wokół czterech tematów: chrystologii, ascezy i bezżeństwa, prześladowania chrześcijan oraz odrzucenia narodu wybranego⁷⁵.

Z przedstawionego tutaj stanu badań wynika, że nauczanie Afrahata w niektórych dziedzinach pozostawało w zależności od judaizmu. W wielu wypadkach jednak znawcy tematu sugerowali, aby tej zależności nie rozumieć w sensie dosłownym. Wydaje się, iż bardziej odpowiednim określeniem związków Persa i judaizmu jest podobieństwo lub analogia. Pojęcia te pozwalają nam akceptować zarówno więzy genetyczne obu systemów, jak i zwykłe paralelizmy, dla których uzasadnieniem jest wspólne środowisko społeczno-kulturowe. Jak zauważyliśmy, wpływ nauczania żydowskiego w *Mowach* najwyraźniej uwidocznił się w dziedzinie egzegezy. Dzieło Afrahata jawi się jako wyjątkowo bogaty zbiór cytatów bi-

⁷² Por. tamże, s. 187.

⁷³ Por. J. O u e l l e t t e, *Aphraate, Qumran et les Qaraites*, appendix w J. Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Purities*, „Studies in Judaism in Late Antiquity” 15 (1976), s. 163-183.

⁷⁴ Por. J. G. S n a i t h, *Aphrahat and the Jews*, [w:] *Interpreting the Hebrew Bible. Essays in honour of E. I. J. Rosenthal*, Cambridge 1982, s. 235-250.

⁷⁵ Por. P. B r u n s z, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn 1990, s. 84.

blijnych. We fragmentach polemicznych swego dzieła odwoływał się on jedynie do tekstów Starego Testamentu (wymieniał wszystkie księgi kanonu żydowskiego, zna 1 i 2 Mch, Tb, hebrajską wersję Dn). Praca R. J. Owensa, w której przeanalizował on cytaty z Rdz i Wj, znajdujące się w *Mowach*, pozwoliła stwierdzić, iż mędrzec perski musiał posługiwać się *Peszittą*⁷⁶. W przekazie dydaktycznym Afrahat wykorzystywał także teksty z Nowego Testamentu (mówił o Ewangelii, cytował Dz, cały korpus św. Pawła, Hbr, 1 J). W precyzyjnym studium T. Baarda wykazał, że z wielkim prawdopodobieństwem Pers korzystał z tekstu *Diatessaronu*⁷⁷. A. Vööbus utrzymywał, że Afrahat używał wersji Starego Testamentu, która w odróżnieniu do tekstu masoreckiego, podobnie zaś jak wschodniosyryjska *Prepeszitta*, zawierała elementy staropalestyńskich i zachodnioaramejskich targumów. Zdaniem Estończyka, Ewangelie cytował on według starosyryjskiej *Tetraevangelium*⁷⁸. P. Bruns twierdził, iż typologiczna egzegeza *Mów* opierała się na kontynuacji zbawczych dzieł Boga, starotestamentalne „symbole” stanowiły zapowiedź nowotestamentalnej „prawdy”⁷⁹. W 1996 r. K. A. Valavanolickal przeanalizował wykorzystanie ewangelicznych przypowieści u Afrahata i Efrema i wysunął tezę, iż obaj Syryjczycy cytowali zarówno *Diatessaron*, jak i *Vetus Syriaca*⁸⁰. Niewątpliwą pomocą, ale zarazem koniecznością w analizie zagadnienia związku Afrahata z judaizmem na płaszczyźnie hermeneutyki biblijnej było filologiczne opracowanie L. Haefeliego⁸¹. Ten profesor z Zurychu wnikliwie przestudiował różnorodne środki stylistyczne, jakimi posłużył się autor *Mów*.

3. Teologia i antropologia *Mów*

We wszystkich opracowaniach na temat perskiego mędrca panuje zgodność opinii co do czysto biblijnego charakteru jego teologii i antropologii, bez wpływów żadnej filozofii i bez znajomości formuł Soboru Nicejskiego⁸². Analizując liczne modele retoryczne, którymi Afrahat określał *Mowy*, R. Murray krytycznie ocenił to powszechne przekonanie.

⁷⁶ Por. R. J. O w e n s, *The Genesis and Exodus Citations of Aphrahat the Persian Sage*, Leiden 1983, s. 247 (Monographs of the Peshitta Institute 3).

⁷⁷ Por. T. B a a r d a, *The Gospel Quotations of Aphrahat the Persian Sage* 1/1. *Aphrahat's Text of the Fourth Gospel* 1/2, Amsterdam 1975 (2 vol.).

⁷⁸ Por. A. V ö ö b u s, *Peschitta und Targumim des Pentateuchs. Neues Licht zur Frage der Herkunft der Peschitta aus dem altpalästinensischen Targum*, „Papers of the Estonian Theological Society in Exile” 9 (1958), s. 20-26; 105 nn.

⁷⁹ Por. P. B r u n s, dz. cyt., s. 100-121.

⁸⁰ Por. K. A. V a l a v a n o l i c k a l, *The Use of the Gospel Parables in the Writings of Aphrahat and Ephrem* ed. Peter Lang, Frankfurt am Main 1996.

⁸¹ Por. L. H a e f e l i, *Stilmittel bei Afrahat dem persischen Weisen*, Leipzig 1932.

⁸² Wystarczy wymienić tylko niektóre opracowania: J. P a r i s o t, dz. cyt., s. LII-LVIII; A. V ö ö b u s, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Münster 1960, s. 154; M.-J. P i e r r e, dz. cyt., s. 144-199; P. B r u n s, dz. cyt., s. 204-221.

Twierdził on, iż nie można zakwestionować tego faktu na płaszczyźnie czystości języka i form wyrazowych, natomiast nie wolno też zapominać, do jakiego stopnia kultura hellenistyczna oddziaływała na kulturę rejonów języka syryjskiego, pokonując wszelkie bariery lingwistyczne. W przypadku Afrahata, utrzymywał ten jezuita, nie powinno być mowy o wyborze między „chrześcijaństwem semickim” a „hellenistycznym”. Według Murraya, bardziej poprawne byłoby rozróżnienie na „judaizm hellenistyczny” i „semicki”, i w kategoriach tej dychotomii można byłoby definiować teologiczne nauczanie Persa. „Żydowskie” formy wyrazu lub metody argumentacji w *Mowach* nie muszą, zdaniem Murraya, koniecznie dowodzić opozycji Afrahata wobec hellenizmu⁸³.

Ciekawe ujęcie historii badań zagadnień teologicznych, które pojawiają się w *Mowach*, przedstawił w swoim doktoracie P. Bruns⁸⁴. Wyszczególnił on dwa opozycyjne względem siebie stanowiska podejścia do Afrahata: katolickie i protestanckie. Katolicy badacze historii Kościoła wykorzystywali nauczanie *Mów* jako środek apologetyczny i podkreślali „katolickość” Persa. Bruns podał przykłady opracowań J. Forgeta (1882 r.) i G. Bickella (1874 r.). Pierwszy scharakteryzował teologię Afrahata jako świadectwo katolickiej tradycji⁸⁵. Drugi - zaznacza Bruns - doszukał się w *Mowach* argumentów za praktyką sakramentu spowiedzi w Kościele syryjskim, za realną obecnością Chrystusa w Eucharystii⁸⁶. Podobny schemat w osłabionej formie, dodaje Bruns, znajdziemy w wydaniu Parisota. Przeciwny nurt, liberalno-protestancki, w badaniach nad teologią Afrahata podkreślał, zdaniem Bruna, swoją niezależność przeciw „ortodoksji” Kościoła hellenistycznego. Stanowisko to, według Bruna, reprezentował P. Schwen. Miał on dowieść przednicejskiego charakteru chrystologii i pneumatologii Afrahata oraz wskazać, iż *Mowy* nie są wykładem dogmatyczno-teologicznym, lecz świadectwem pobożności zwykłych wiernych. Schwen jednak, mówił Bruns, przecenił duchowy charakter imion i symboli w teologicznym nauczaniu Persa. Innym jeszcze przedstawicielem tego protestanckiego nurtu, którego tezy prezentował Bruns, był L. Loofs. Widział on w Afrahacie typowego reprezentanta „Geistchristologie”. W tym punkcie, kontynuuje Bruns, oba nurty miały się spotkać. Nastąpiłoby to dzięki studium, którego autorem był I. Ortiz de Urbina. Bruns zaliczał go do nurtu apologetyczno-katolickiego, gdyż usiłował znaleźć w *Mowach* argumenty na bóstwo Chrystusa w ściśle nicejskim sensie. W historii rozwoju badań nad teologią perskiego mędrca Bruns wyliczał

⁸³ Por. R. Murray, *Some Rhetorical Patterns in Early Syriac Literature*, [w:] *A Tribute to A. Vööbus*, Chicago 1977, s. 109-131.

⁸⁴ P. Brun, dz. cyt., s. 2-7.

⁸⁵ Wg Bruna, Forget ujmuje teologię Afrahata w dwóch punktach: § 1. „De Aphraate, traditionis catholicae teste”; § 2. „De duobus Aphraatis erroribus”, por. P. Brun, dz. cyt., s. 3.

⁸⁶ Bruns cytuje Bickella: „Seine Lehre stimmt fast durchgängig selbst in den zu seiner Zeit noch nicht definirten Dogmen mit der kirchlichen Orthodoxie überein; so finden wir bei ihm die klarsten Zeugnisse für die Beichte, die real Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie, die Verdienstlichkeit des Ordens standes”. Por. tamże.

jeszcze szereg innych specjalistów, których nazwiska tylko wymienimy: A. Hudal, A. Vööbus (chrystologia), E. J. Dunkan (tradycja chrzcielna), A. Vogel (soteriologia), R. Murray (eklezjologia). Sam autor tej retrospektywnej prezentacji, w zasadniczym rozdziale swojej pracy, stwierdził, iż mowa obrazu jest rzeczywistym językiem teologii Afrahata. Jedyne obraz jest w stanie zapełnić lukę między transcendentną rzeczywistością Stwórcy i immanentnym światem stworzeń. Tym obrazem jest Chrystus. Równie ważną jak obraz rolę odgrywa w teologii Persa idea imienia. W *Mowach*, zdaniem Bruns, mamy takie użycie imienia, z jakim spotykamy się w Starym Testamencie. Dzięki temu Afrahat może rozjaśnić problem immanencji transcendentnego Chrystusa. Sensualizm takiej teologii obrazu i imienia nie pozwala zamknąć tajemnicy Chrystusa w definicjach greckiej filozofii. Reguły filozoficznego racjonalizmu i funkcjonująca w jego ramach idea „pojęcia” są obce teologii *Mów*. Nie ma w nich różnicy między „sentire” a „intellegere”, twierdził Bruns⁸⁷.

Rzadko podejmowanym problemem teologicznym była mariologia u Persa. Zbadania tego tematu podjął się I. Ortiz de Urbina⁸⁸. Obok prezentacji Matki-Dziewicy w *Odach Salomona*, w teologii św. Efrema, w *Diatessaronie* Tacjana i u innych pisarzy syryjskich, ukazał on Afrahata jako wyznawcę Bożego macierzyństwa Maryi i dziewiczego poczęcia Jezusa⁸⁹.

Co do antropologii Afrahata, ściśle jej powiązanie z chrystologią i eschatologią podkreślił Bruns⁹⁰. Z innych opracowań nauki o człowieku w *Mowach* należy wymienić introdukcję w wydaniu Parisota⁹¹. Benedyktyn sygnalizował następujące problemy: rozróżnienie między duszą i duchem, status duszy po śmierci, zmartwychwstanie ciał, sen duszy. Bardziej gruntowną analizę tego tematu przeprowadziła Pierre⁹². Podkreślała ona dynamiczny charakter nauki o człowieku u Afrahata i przeanalizowała poszczególne terminy antropologiczne. Terzoli badał problem snu duszy po śmierci i starał się wyznaczyć zakres znaczeniowy poszczególnych pojęć⁹³. Jego zdaniem, cenne w tym temacie były prace Gavina, Loofsa oraz Klijna. Na uwagę zasługuje jego analiza terminu „duch” („ruha”).

Podsumowując, sądzimy, iż naszkicowany tutaj stan badań pozwala nam wyrobić sobie zdanie na temat Afrahata i jego dzieła. Znajomość teologii, antropologii, egzegezy, ascezy, licznych odniesień do nauki judai-

⁸⁷ Por. P. B r u n s, dz. cyt., s. 180–183.

⁸⁸ Por. I. O r t i z de U r b i n a, *La mariologia dei Padri Siriacci*, OChP 1 (1935), s. 102–103; zob. tenże, *Maria en Patristica siriaca*, „Scripta de Maria” 1 (1978), s. 29–114.

⁸⁹ Por. tenże, *Maryja w patrystyce syryjskiej*, tł. i wstęp M. Starowieyski, „Częstochowskie Studia Teologiczne” XI (1983), s. 95–169; na temat Afrahata zob. tamże, s. 105–107.

⁹⁰ Por. P. B r u n s, dz. cyt., s. 193; por. tenże, *Aphrahat, Unterweisungen*, Erster Teilband, I–X, Herder 1991, s. 67–71.

⁹¹ Por. J. P a r i s o t, *Aphraatis Sapientis...*, s. LVI–LVIII.

⁹² Por. M.-J. P i e r r e, dz. cyt., s. 181–199.

⁹³ Por. R. T e r z o l i, *Âme et esprit chez Aphraate*, [w:] *Parole de l'Orient*, vol. III, 1972, s. 105–118.

zmu w *Mowach* wydaje się być pomocna, czasem wręcz niezbędna w zrozumieniu historii chrześcijaństwa i złożoności procesów zachodzących w pierwotnym Kościele. Wieloaspektowe analizy specjalistów odśłoniły w nauczaniu perskiego mędrca świat myśli całkowicie zakorzenionej w Biblii, ukazały chrześcijańską naukę o Bogu i człowieku na etapie poszukiwania jej tożsamości przez konfrontację z doktryną judaizmu. Nieskażoność logiką i pojęciami greckiej filozofii stanowi o oryginalności przesłania Afrahata. Należy zgodzić się z opinią R. Lavenanta, iż Kościoły świata greckiego nie zdobyły się na lepszą znajomość pierwszych Ojców syryjskich, jak Afrahat i Efrem. Jego zdaniem, teologia mniej konceptualna, potrafiąca lepiej zasymilować symbol i „mit” biblijny, pozwoliłaby uniknąć kryzysów, jak ikonoklazm, dzisiaj natomiast nie byłibyśmy zmuszeni do refleksji nad problemem „demitologizacji” w sensie racjonalnego niszczenia tajemnicy⁹⁴.

Niniejsze opracowanie ma jeszcze i ten cel, aby przynajmniej w niewielkim stopniu przybliżyć polskiemu czytelnikowi świat perskiego mędrca. Wśród polskich osiągnięć w tej dziedzinie należy najpierw wspomnieć tłumaczenia A. Fica⁹⁵ i W. Kani⁹⁶.

Problematyką Afrahata zajmuje się J. Woźniak. W artykule *Chrystus jako Zbawiciel w Homiliach Afrahata, Perskiego Mędrca* przeanalizował on terminy, którymi Afrahat opisywał funkcje zbawcze Chrystusa, podkreślił znaczenie typologii biblijnej w nauczaniu Persa, na końcu zasygnalizował jego wykorzystanie NT w celu ukazania czynów zbawczych Chrystusa⁹⁷. Ten sam autor zajął się również zagadnieniem Eucharystii u Afrahata. W tym celu zbadał użycie symboli eucharystycznych w *Mowach*, określił związki semantyczne Ciała i Krwi Chrystusa, naszkicował teologię Krwi Chrystusa oraz zarysował poglądy Persa na temat rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii⁹⁸.

W nawiązaniu do opracowania I. Ortiz de Urbina na temat mariologii u Afrahata, Woźniak skomentował nieliczne wypowiedzi na temat Maryi, jakie znajdują się w *Mowach*. Jego zdaniem, oryginalność teologii maryjnej Afrahata leży w ukazaniu Maryi jako Prorokini, w związkach mariologii z angelologią oraz w wyjaśnieniu relacji między św. Józefem a Jezusem na bazie ojcostwa duchowego⁹⁹. Problematyką mariologii w *Mowach*

⁹⁴ Por. R. Lavenant, DECA, t. 1, s. 173-174.

⁹⁵ Por. A. Fica, *Z rozprawy Afraatesa „O dziewictwie i świętości przeciwko Żydom”*, (przekł.), „Szkola Chrystusowa” 1 (1930).

⁹⁶ Por. W. Kania, *Mowa o modlitwie*, Tarnów 1989; tenże, *Mowa o pasterzach*, „Currenda” 146 (1996), s. 472-475.

⁹⁷ Por. J. Woźniak, *Chrystus jako Zbawiciel w homiliach Afrahata, perskiego mędrca, Problem zbawienia w religiach i kulturach*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” MCCXXIV, 31 (1998), s. 161-168.

⁹⁸ Tenże, *Eucharystia w pismach Afrahata*, „Vivre et penser” [dalej: VP] 15 (1988), s. 679-687.

⁹⁹ Por. tenże, *Mariologiczna myśl Afrahata*, VP 19 (1990), s. 681-685.

zajął się również Kania, zwracając uwagę na to, iż Afrahat chętnie posługiwał się antytezą Maryja-Ewa¹⁰⁰.

Spośród wzmianek encyklopedyczno-podręcznikowych przykładowo wymienimy hasła: „Afra(h)at” w *Słowniku wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*¹⁰¹; „Afraat” w *Encyklopedii katolickiej* zdradza wyraźne wpływy nurtu apologetycznego, zapoczątkowanego przez Bickella i Forgeta¹⁰². J. Naumowicz we wprowadzeniu do *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie* przedstawia Persa jako pierwszego świadka piszącego o roli bezżeństwa w przedmonastycznym ruchu ascetycznym w syryjskojęzycznym świecie Mezopotamii i Syrii¹⁰³. W podręczniku Sz. Pieszczocha Afrahat został wymieniony jako przedstawiciel literatury kościelnej języka syryjskiego¹⁰⁴. Cenną pomocą zarówno dla uczących, jaki i uczących się języka syryjskiego jest opracowanie Woźniaka dotyczące ostatnio wydanych podręczników gramatyki tego języka (J. F. Healey, A. Frey, G. A. Kiraz)¹⁰⁵.

APHRAATE LE SAGE PERSAN - L'ÉTAT DES RECHERCHES

R é s u m é

Cet article vise à présenter l'état actuel des recherches scientifiques sur Aphraate (260/270 ? - peu après 345 ?). Il s'agit du plus ancien auteur orthodoxe de langue syriaque. Surnommé „le Sage persan”, probablement évêque, il a écrit 23 *Démonstrations* entre 336 et 345. Portant sur des questions théologiques et spirituelles son ouvrage est capital pour nous donner une certaine connaissance du monde araméen chrétien primitive, c'est-à-dire de l'Église dans l'empire des Sassanides. On n'y discerne aucune influence de la philosophie grecque. Sa doctrine trinitaire et sa christologie ignorent le Concile de Nicée. Sa pneumatologie n'est pas très explicite. De plus, Aphraate a pris une importance exceptionnelle, car c'est lui qui est devenu une des sources principales pour la connaissance d'une première réalisation de vie religieuse menée par les „fils et filles du pacte” qui formaient une catégorie spéciale dans l'Église de Perse et de Mésopotamie. Dans ses traités la pensée repose uniquement sur l'argument d'autorité de l'Écriture et l'auteur cite en abondance la *Pshitta* (AT), le *Diatessaron* (évangiles) et une *Vetus Syriaca* (Ac et épîtres de Paul). L'œuvre du Sage persan avait eu une

¹⁰⁰ Por. W. K a n i a, *Maryjność Ojców Syryjskich*, VP 15 (1988), s. 939-949.

¹⁰¹ Por. *Afra(h)at*, [w:] *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J. M. Szymusiak SJ, ks. M. Starowieyski, Poznań 1971, s. 16-17.

¹⁰² Por. A. B o b e r, *Afraat*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, k. 131.

¹⁰³ Por. J. N a u m o w i c z, *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, „Źródła Monastyczne” 16 (1997), s. 30.

¹⁰⁴ Por. Sz. P i e s z c z o c h, *Patrologia*, Poznań 1964, s. 8.

¹⁰⁵ Por. J. W o ź n i a k, *Gramatyki języka syryjskiego ostatniej doby*, VP 32-33 (1997), s. 503-506.

telle vogue qu'elle fut traduite en arménien dès la fin du V^e siècle, donc environ 150 ans après qu'elle eut vu le jour.

Deux manuscrits, les plus anciens, (470/510 et VI siècle) ont été trouvés par W. Cureton dans la bibliothèque du monastère des Syriens en Nitrie et rapportés entre 1838 et 1851 au British Museum. Grâce à la première édition critique de ces textes par W. Wright en 1869 les 23 *Démonstrations* d'Aphraate furent mis à la disposition des syriacisants et de tous ceux qui s'intéressent à la spiritualité chrétienne la plus ancienne. Il s'en est suivi toute une série d'études, de monographies et de traductions. L'auteur de cet article essaie à esquisser l'histoire de développements des recherches sur Aphraate. Premièrement il présente l'œuvre du Sage persan, ses traductions et ses éditions. Deuxièmement il élabore une liste des sources littéraires qui pourraient éclaircir l'énigmatique personnage d'Aphraate. Troisièmement, il donne l'histoire des discussions scientifiques dans lesquelles les chercheurs de différentes dénominations ont abordé les questions de l'ascèse chez le Sage persan, son rapport avec le judaïsme et enfin sa théologie et anthropologie. On avait beau consacrer beaucoup d'études sur ces sujets restent les problèmes qui toujours attendent des nouvelles recherches.